Michel Foucault

Bilme İstenci Üzerine Dersler



Collège de France Dersleri 1970-1971

3. Baskı

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1929-1984), 1950'lerde psikoloji ve psikiyatri tarihi üzerine yaptığı çalışmaları, 1961'de yayınlanan *Deliliği Tarihi* başlıklı doktora tezinde toplamıştır. 1963'te yayınlanan *Kliniğin Doğuşu* tıp biliminin epistemolojisine, 1966'da yayınlanan *Kelimeler ve Şeyler* ise insan bilimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan bilme koşullarına ışık tutmaktadır. Bu kitaplarda kullandığı arkeolojik yöntemi 1969 senesinde yayınlanan *Bilginin Arkeolojisi* eserinde kuramlaştıran Foucault, 1970'de Collège de France'ta Jean Hyppollite'ten devraldığı kürsüyü "Düşünce Sistemleri Tarihi" olarak adlandırmış ve bu kurumda 1984'e kadar ders vermiştir. Fransa'da 2004'ten itibaren yayınlanmaya başlanan ve birçok dile çevrilen bu dersler, kimi zaman daha sonra kitap haline gelecek araştırmaların hammaddesini oluşturur (örneğin 1973'teki *Ceza Kuram ve Kurumları* dersi 1974'te yayınlanan *Gözetlemek ve Cezalandırmak* eserini hazırlar), kimi zaman ise yayınlanmış hiçbir kitapta bulunmayan analizleri ortaya koyar (1977-1979 arasında işlenen liberalizm ve güvenlik temaları gibi). 1974'te ilk cildi yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin 1980'den sonra yayınlanan ikinci ve üçüncü ciltlerinde neden 19. yüzyıl analizlerinden Antik Yunan'daki haz ve öznellik temalarına geçildiğinin ipuçları, yine Collège de France derslerinde bulunabilir. Foucault'nun kitapları ve dersleri dışındaki konferans, makale ve mülakatları ise, *Dits et Ecrits* başlığıyla yayınlanmış ve Ferda Keskin'in editörlüğünde Türkçeye çevrilmiştir.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Michel Foucault
Bilme İstenci Üzerine Dersler
Collège de France Dersleri (1970-1971)
Çeviren Kerem Eksen

Leçons sur la volonté de savoir
Cours au Collège de France (1970-1971)
©Seuil/Gallimard, Şubat 2011

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 408
Kavramlar ve Pratikler 2

ISBN 978-605-399-263-9

Kapak Resmi © Michèle Bancilhon, Centre Michel Foucault

Bu kitap, Fransa Ulusal Kitap Merkezi'nin çeviri desteğiyle yayınlanmıştır.

1. Baskı İstanbul, Aralık 2012
2. Baskı İstanbul, Ocak 2016
3. Baskı İstanbul, Kasım 2020

© İstanbul Bilgi Üniversitesi İktisadi İşletmesi
Yazışma Adresi: Hacıahmet Mahallesi, Pir Hüsamettin Sokak, No:20, 34440, Beyoğlu / İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 35680

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Ferhat Taylan
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Remzi Abbas
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 38 46 / Faks: 0212 613 03 21 • Sertifika No: 45030

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Names: Foucault, Michel, 1926-1984. author, I Eksen, Kerem, translator.
Title: Bilme istenci üzerine dersler : College de France dersleri (1970-1971) / Michel Foucault ; çeviren Kerem Eksen.
Edition: 3. baskı
Description: İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020. I Includes bibliographical references and index.
Series: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 408. Kavramlar ve Pratikler; 2.
Identifiers: ISBN: 9786053992639 (paperback)
Subjects: LCSH: Truth. I Knowledge, Theory of. I Philosophy, French --20th century.
Classification: LCC: B2430 .F723 L4319 2020

Michel Foucault

Bilme İstenci Üzerine Dersler
Collège de France dersleri
(1970-1971)

Çeviren
Kerem Eksen

Michel Foucault'nun Collège de France dersleri:

- *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (1970-1971)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2012)

- *Ceza Kuram ve Kurumları* (1971-1972)

- *Cezai Toplum* (1972-1973)

- *Psikiyatrik İktidar* (1973-1974)

- *Anormaller* (1974-1975)

- *Toplumu Savunmak Gerekir* (1975-1976)

- *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1977-1978)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2013)

- *Biyopolitikanın Doğuşu (1978-1979)*
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2015)

- *Canlıların Yönetimi* (1979-1980)

- *Öznellik ve Hakikat* (1980-1981)

- *Öznenin Yorumbilgisi* (1981-1982)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2015)

- *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi* (1982-1983)

- *Hakikat Cesareti*
  Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II (1983-1984)

İçindekiler

ix Önsöz: Foucault ve Bilme Olayları
Kerem Eksen

xxiii Çeviri Üzerine Notlar
Kerem Eksen - Ferhat Taylan

xv Sunuş
François Ewald - Alessandro Fontana

1 1970-71 Döneminin Dersi

3 9 Aralık 1970 Tarihli Ders
Bilme temasının hakikat temasına doğru yer değiştirmesi. Felsefe tarihinde bilme arzusunun Aristoteles'ten itibaren görünmez hale gelişi. Nietzsche bu dışsallığı yeniden tesis ediyor. – *Metafizik*'in A kitabının içeriden ve dışarıdan okunması. Aristotelesçi bilme teorisi, Yunan tragedyasının ihlalci bilme anlayışını, sofistik bilgi anlayışını ve Platoncu hatırlamayı dışlar. – Aristotelesçi merak anlayışı ve güç istenci: iki ayrı bilme morfolojisi.

23 16 Aralık 1970 Tarihli Ders
Bilgi ile hakikatin birbirini içermeyişinin analizine doğru. – Aristoteles'te hakikate verilen öncelik içerisinde arzu, hakikat ve bilginin oluşturduğu teorik yapı. Spinoza, Kant ve Nietzsche bu sistematikliği sarsmanın yollarını arıyorlar. – Königsberg'in "ihtiyar Çinli"sini aşmak, ancak Spinoza'yı da öldürmek. – Nietzsche hakikat ile bilginin karşılıklı aidiyetini ortadan kaldırıyor.

31 6 Ocak 1971 Tarihli Ders
Sofistler: Belirişleri ve dışlanmaları. – Aristoteles'e göre ve hakikatle olan ilişkisi bağlamında felsefe tarihi. Felsefi söylem şiirsel söylemle aynı statüde olamaz. – Felsefenin tarihsel varoluş kipinin yüzyıllar boyunca Aristoteles tarafından düğümlendiği haliyle kalması. – Felsefenin varoluşunun Sofistlerin dışlanması yoluyla mümkün olması. – Karakter olarak Sofist. Teknik olarak sofizm. – Sofistik sözcüklerin maddiliğini manipüle eder. – Sofistlerin dışlanmasında Platon'un ve Aristoteles'in üstlendiği farklı roller.

55 13 Ocak 1971 Tarihli Ders
Sofizm ve doğru söylem. – Apofantik söylemin tarihi nasıl yapılabilir. – Sofistik manipülasyona karşı mantıksal manipülasyon – Sözcenin maddiliği, önermenin maddiliği. Roussel, Brisset, Wolfson, bugünün sofistleri. – Platon Sofist karakterini dışlar, Aristoteles ise sofizm tekniğini dışlar. – Sofizm ve söylemin konuşan özneyle ilişkisi.

71 27 Ocak 1971 Tarihli Ders
Yunan toplumundaki işlevlerini hakikatle ilintili olmalarından alan söylemler. Adli söylemler, şiirsel söylemler. – Helenistik medeniyetin eşiğinde yazılmış olan bir geç dönem metninin incelenmesi. – İlyada ile karşılaşma: Adli sayılabilecek bir Homerosçu tartışma. Dört karşılaşmadan oluşan bir sistem. – Yargıcın egemenliği ve yaban egemenlik. – Bir Homerosçu yargılama, ya da meşhur "Akhilleus'un kalkanı" sahnesi.

83 3 Şubat 1971 Tarihli Ders
Hesiodos. Homeros'ta ve adli söylemde hakikat sözlerinin nitelenmesi. – Yunan'daki *ordali* töreni ve Hıristiyan engizisyonu. – Mazoşizmde haz ve hakikat sınavı. – Hediye yiyicisi yargıç-kralların *dikazein*'inin karşısında *krinein*'in ozanı Hesiodos. – Hesiodos'ta *Dikaion* ve *dikē*. – *Krinein*'in Yunan hukuki alanına yayılışı ve hakikatin doğrulanmasının yeni bir türü. – *Drakon* kanunu ve tazminat – *Dikaion* ve dünyanın düzeni.

101 10 Şubat 1971 Tarihli Ders
Hakikat sözünün *dikazein* ve *krinein*'e göre dağıtımı. – Adil bir düzen talebi olarak Hesiodosçu bir *dikaion*'un belirişi. – Adalet ve adaletsizlik oyununda komşunun rolü. – *Ordalik* hakikatten hakikat-bilgiye. – Asur ve Hitit bilgilerinin katkısı. Bu bilgilerin Yunanistan'da geçirdikleri dönüşüm.

115 17 Şubat 1971 Tarihli Ders
Hesiodosçu *dikaion* (devam). – Tiranlık ve para: Doğu'dan ödünç alınan iki unsur. – Yunan dönüşümü: Hakikatin *ordali*den bilmeye doğru yer değiştirmesi; bilmenin iktidar alanından adalet alanına doğru yer değiştirmesi. – İki düşsel figürün yeniden gündeme gelişi: Aziz Antonius ve Faust. – 7. ve 6. yüzyıllarda tarımsal kriz ve siyasi dönüşümler. – Hoplitler ve köylüler. Zanaatkârlık. – Homerosçu hakikat-meydan okuma ve doğudaki bilme-iktidar birlikte hakikat-bilmeye dönüşüyor.

131 24 Şubat 1971 Tarihli Ders
Paranın kurumsallaşması. Para mı, paralar mı? – Yunan parasının üç işlevi: İktidarın metatezi, simülakr, toplumsal ayar. – *Dikaion kai alēthes*'in tesisi olarak para.

147 3 Mart 1971 Tarihli Ders
Nomos. Yazılı yasaların ve paranın (*nomos* ve *nomisma*) eş zamanlı olarak kurumsallaşması. – Yazılı yasa ve sözceleyici tören (*nomos* ve *thesmos*). – *Nomos*'un dört dayanağı. Korinthos parası ve Atina *nomos*'u. Hesiodosçu *eunomia* ve Soloncu *eunomia*. – Ekonomi ve siyaset. Site-devlet: Tamamen yeni bir kavram. Ekonomi ile siyaset arasında kopukluk. – Simülakra, paraya, yasaya dönüş. Hiç kimse tarafından dile getirilmeyen bir *nomos* nedir?

167 10 Mart 1971 Tarihli Ders
Arı olan ve arı olmayan: Bir geçiş ayini olarak Homerosçu yıkanma. – 7. ve 6. yüzyıllarda kirlenmenin statüsünün ters yüz oluşu. – *Nomos*, para ve yeni dinsel pratikler. – Harcama sunusunun demokratik ikamesi olarak yasaklama. – Ölümsüzlüğün demokratikleşmesi. – Suçluluk ve bilme istenci.

183 17 Mart 1971 Tarihli Ders
Suç, arılık, hakikat: Yeni bir sorunsal. – Oidipus tragedyası. Görsel tanıklığın ortaya çıkışı. – *Nomos* ve arılık. Arılık, bilme, iktidar. – Sophokles'in Oidipus'u ile Freud'un Oidipus'u karşı karşıya. – Bilge'nin konumunun gizlediği şey. – Söylemsel olay nedir? – Nietzsche'nin sağladığı yarar.

203 Nietzsche Üzerine Ders
Bilginin kökeni değil tarihi vardır. Hakikat de icat edilmiştir, ancak daha sonra. – Bilme ile hakikat arasındaki doğrudan ilişkiyi koparan Nietzsche'nin münasebetsizliği. Özne-nesne: Bilginin temelleri değil ürünleri. – Mühür, gösterge, sözcük, mantık: bilginin olayları değil araçları. – İhlalin mekânında yayılan bir bilgi. Mühür, sözcük ve isteme arasındaki oyun. Yalan olarak bilgi. – Ahlâki bir unsur olarak hakikat. İstenç ile hakikati, özgürlüğü ya da şiddeti bir araya getiren nedir? – Hakikat istencinin paradoksları. Hakikatin ontolojisi diye bir şey yoktur. Doğru olmayan hakikatin [*vérité non vrai*] dağılımının kategorileri olarak yanılsama, hata, yalan. – Aristoteles ve Nietzsche: Bilme istencinin iki paradigması.

223 Dersin Özeti

231 Oidipus'un Bilmesi

Sophokles'in tragedyası *Kral Oidipus*'ta beş bilme birbirleriyle karşı karşıya kalır ve birbirlerine uyumlu hale gelir. Bilmelerin karşılaşmasını, *symbolon* mekanizması ya da yarılar yasası yönlendirir. – Burada 6. ve 5. yüzyıllarda uygulanan adli soruşturma usulünün geleneksel kehanet usulünün karşısına çıktığı görülür. – Bilgisiz Oidipus, tiranın bilgisinin taşıyıcısıdır: Oidipus bilinçdışının alamet-i farikası mıdır, yoksa eski Doğulu âlim kral figürü müdür? – Kral Oidipus ya da ihlalci iktidar-bilme.

265 Dersin Bağlamı
Daniel Defert

291 Dizin

Önsöz:
Foucault ve Bilme Olayları

"Bilme istencimizi sorgulamaya açmak..." Michel Foucault, 2 Aralık 1970 tarihinde Collège de France'ta verdiği açılış dersinde, günümüz düşüncesinde yerine getirilmesi gereken en önemli işlerden birini böyle tarif ediyordu.[1] Nitekim bir hafta sonra, aynı kurumda düzenli olarak vermeye başlayacağı "Bilme İstenci" başlıklı derslerin ilk oturumunda, Aristoteles'in "bütün insanlarda doğaları gereği bilme arzusu vardır" cümlesinin ayrıntılı bir analizini ve eleştirisini sunacaktır. Bunu takip eden derslerdeki başlıca amaç, Aristoteles'ten itibaren bilme ve hakikate erişme arzusunu kuşatmış olan o doğallık, evrensellik ve tarihdışılık halesini ortadan kaldırmaktır. Foucault'ya göre bilgi, insan zihninin zorunlu olarak yöneldiği ve tarih boyunca değişik suretleriyle ele geçirdiği doğal bir arzu nesnesi değildir. İnsanın bilgiye yönelmesi, onu kendinde değerli ve arzulanır bulması, onu nesnel bir "hakikat" fikriyle beraber düşünmesi ve bilgiyle ilişkiyi güvence altına alan bir doğru / yanlış rejimi kurması, ancak belli tarihsel süreçlerin sonucunda söz konusu olabilmiştir.

Peki Foucault'nun kariyerinin bu noktasında insandaki bilme istencini sorgulamaya açmasının sebebi nedir? Önce bir parantez açıp Foucault'nun 1970 öncesindeki çalışmalarını kısaca hatırlayalım: Foucault 1961 yılında yayımlanan *Deliliğin Tarihi* metninden itibaren, Batı'nın insan deneyimine dair bilgisini şekillendiren belli başlı söylemsel oluşumları ve bu söylemleri

1 *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, s. 53 ["Söylemin Düzeni", çev. Turhan Ilgaz, *Ders Özetleri* içinde, YKY, 1995].

mümkün kılan "dışlama sistemlerini" ele almıştı. Özellikle Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'in bilim tarihine yönelik araştırmalarından esinlenilen bu çalışmalardaki başlıca amaç, delilik ya da hastalık gibi günümüzün insan tahayyülünü şekillendiren bazı kilit kavramların, tarihsel süreç içerisinde hangi söylemsel oluşumlar çerçevesinde işlerlik kazandığını saptamaktı. Foucault'nun bu projesinin en önemli ürünü, hiç şüphesiz, büyük ses getiren 1966 tarihli *Kelimeler ve Şeyler* kitabı olmuştu. Rönesans, klasik çağ ve modern dönemde insan bilimlerinin geçirdiği dönüşümü ele aldığı bu metinde Foucault, "insan" kavramının ortaya çıkmasını mümkün kılan söylemsel koşulları ve farklı bilimsel söylemleri birbirine bağlayan ilişki ağlarını, yani *épistémè*'leri merkeze almıştı.

1969'da yayımlanmış olan *Bilmenin Arkeolojisi*, Foucault'nun kariyerindeki önemli dönemeçlerden birini teşkil eder. Foucault bu kez belli bir söylem alanının oluşum ve olanaklılık koşullarını ele almak yerine, o güne kadar sürdürmüş olduğu çalışmalardaki temel yaklaşımı sistematik bir çözümlemeye tabi tutar. Söylem, söylemsel oluşum, sözce, arşiv gibi kavramların ayrıntılı şekilde değerlendirildiği bu kitapta, "arkeolojik" yaklaşımı daha önceki tarihsel-felsefi yaklaşımlardan ayıran başlıca özellikler üzerinde durulur.

Bilmenin Arkeolojisi'nin yayımlanmasından bir yıl sonra başlayan "Bilme İstenci" başlıklı bu derslerin, bir yönüyle söz konusu kitaptaki çabayı sürdürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Elbette bu derslerin önemli bir bölümü, *Bilmenin Arkeolojisi*'nden farklı olarak, Foucault'nun diğer tarih çalışmalarını andıran bir görünüm arz eder. Burada da belli bir döneme (bu kez Antik Yunan'a) odaklanılarak, belli bir söylemsel oluşumun nasıl ortaya çıkmış olduğu incelenir. Ancak bu yazıda vurgulamaya çalışacağımız gibi, buradaki tarihsel analiz, Foucault'nun delilik, insan bilimleri, cinsellik ya da ceza sistemiyle ilgili araştırmalarındakinden farklı bir içeriğe sahiptir. Foucault'nun buradaki amacı şu ya da bu bilme sahasının beliriş ve olanaklılık koşullarını betimlemek değil, Antik Yunan'dan günümüze tüm Batı bilmesini şekillendiren doğruluk / yanlışlık rejiminin ortaya çıkışını ele almaktır. Foucault'nun "bilme istenci"ni tarihselleştirmekteki amacı, böyle bir istencin aslında var olmadığını ve bir yanılsamadan ibaret olduğunu göstermek değil, söz konusu istencin ve beraberinde getirdiği doğruluk / yanlışlık sisteminin olumsallığını vurgulamaktadır.

Foucault'nun diğer çalışmalarında olduğu gibi burada da ciddi bir eleştirel tavra kapı açıldığını görmek mümkündür. Foucault için olumsallığa

yapılan vurgu daima aynı zamanda dönüşüm ihtimaline, alternatif stratejilere, kısacası eski / yeni her türlü mücadeleye yapılan vurgudur. Bu açıdan bakıldığında, bilme istencine ve Batı bilgisinin olanaklılık koşullarına yönelik bu sorgulama, aynı zamanda başka türlü bir bilmenin, başka bir hakikat rejiminin ve başka bir değerler sisteminin olanaklılık koşullarına yönelik bir araştırmadır. Bu nedenle, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'in Foucault'nun kariyerinde kendine has bir yere sahip olduğunu söylemek mümkün görünür: Foucault Batı'nın doğruluk / yanlışlık sisteminin olanaklılık koşullarını incelerken, aynı zamanda kendi alternatif bakış açısının olanaklılık koşullarını da tartışmaya açmış olur. Bu nedenle bu dersler, Foucault'nun tarih, bilgi, hakikat ve değerler konusundaki yaklaşımının tartışmaya açıldığı bir metin olarak da okunabilir.

Bu yazıdaki başlıca amacımız derslere bu açıdan bakmaya çalışmak, böylelikle metni Foucault'nun tarihe yönelik temel sorunsalının bağlamına oturtmak olacak.

* * *

Foucault, "Söylemin Düzeni" başlıklı başlangıç dersinde, sürdürmekte olduğu çalışmanın ardında yatan hipotezi şöyle özetliyordu:

> Bana öyle geliyor ki bütün toplumlarda söylem üretimi birtakım usuller yoluyla hem kontrol altına alınır, hem tercihe tabi tutulur, hem düzenlenir, hem de yeniden dağıtılır. Bu usullerin işlevi, söylemin sahip olduğu iktidarları ve tehlikeleri bertaraf etmek, onun rastlantısal bir *olay* olarak meydana gelişini kontrol altına almak, onu ağır ve korkutucu *maddiliğinden* kurtarmaktır.[2]

Bu pasajda geçen "olay" ve "maddilik" sözcüklerinin, Foucault'nun özellikle bu dönemde benimsemiş olduğu tarihsel yaklaşımın anlaşılması açısından kilit önemde olduğunu öne sürecek ve yazımızın merkezine bunları koyacağız. İlk işimiz, Foucault'nun *Bilmenin Arkeolojisi*'nde kilit işleve sahip olan "sözce" ve "söylem" kavramlarını tarif ederken bu iki sözcüğe nasıl bir yer verdiğini incelemek olacak. Göstermeye çalışacağımız üzere, "olay" ve "maddilik" terimleri, Foucault'nun tarihsel bakışını diğer yöntemlerden ayıran kilit kavramlar olarak okunabilecek, elimizdeki derslerin anlaşılması açısından da büyük önem arz edecektir.

---

2 *L'ordre du discours*, s. 10-11. İtalikler bana ait.

Foucault'nun 1970 öncesi dönemdeki başlıca yöntemsel sorularından biri şudur: Kavramlar ve düşünceler tarihinde gözlemlediğimiz düzenlilikler nasıl anlaşılabilir? Örneğin Rönesans'ın delilik anlayışıyla klasik çağınki arasında bir farklılık ve bir "kopuş" olduğunu gözlemliyorsak, bu iki ayrı dönemin kendine has düzenliliklerini ve bütünlüklerini nasıl ele alabiliriz? Daha somut bir şekilde soracak olursak: Deliliğin Rönesans'ta bir tür alternatif bilgelik olarak görülmüş, modern çağda ise bir akıl / delilik ikiliğinin tarafı haline gelmiş ve tıbbi söylem tarafından kuşatılmış olması nasıl ele alınmalıdır?

Foucault'nun uzak durmak istediği klasik tarih anlayışında, tarihi evreleri birbirinden ayırmamızı sağlayan bu düzenlilikler, tek tek öznel iradeleri belirleme kudretine sahip kuşatıcı bir "zihniyet"e, "çağın ruhu"na, "düşünce yapısı"na ya da "dünya görüşü"ne müracaat edilerek açıklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, tarihteki olayların geride bıraktığı tüm saptanabilir izler, okunup anlamı çözümlenecek birer "belge" olarak görülmelidir.[3] Tarihçinin yapması gereken şey, bu belgeleri yorumlayarak tarihsel verilerden oluşan dağınık yüzeyin altındaki derinliğe nüfuz etmek, bu görünürdeki çoğul, düzensiz, yer yer çelişkili ve çatışmalı yığının altında yatan düzene ve birliğe erişmek, bu anlamsız çokluğa anlamını verecek olan tarihsel özü bulmaktır. Bu anlayışa göre tarihsel olaylar ve arkalarında bıraktıkları izler, derindeki anlama, yani o büyük "gösterilen"e erişmemize imkân verecek birer "gösteren" olarak anlam arz ederler. Olayların ve belgelerin çoğulluğu, tarihçinin sentezleyici zihninde birlik kazanmadığı sürece teorinin dışında kalmaya mahkûm olacaktır.

Foucault'nun, kuşağının diğer Nietzsche'ci Fransız düşünürleri gibi, tek tek olaylar ile derinde yatan anlamlar arasında dikey bir hiyerarşi kurmayı reddedeceği açıktır.[4] Bu nedenle tarihi de, yüzeydeki olaylar çoğulluğu ile derindeki anlamlar arasındaki bir ilişki üzerinden okumak istemeyecektir. Tarihteki düzenlilikler, olayların ardında birtakım soyut bütünlüklerin var olduğu varsayılmaksızın, yani Nietzsche'nin deyişiyle birtakım "kavramsal mumyalar"[5] yaratılmaksızın açıklanmak durumundadır. Bu nedenle Foucault maddi olayları belirleyen böyle bir "ideallik" düzlemini ima etmekten ka-

---

3 *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 2008, s. 15 [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yay., 2011].

4 Daniel Defert'in bu kitapta yer alan "Dersin Bağlamı" başlıklı yazısında da altını çizdiği üzere, burada Foucault'nun en yakın esin kaynağının Gilles Deleuze ve özellikle o yıllarda yayımlamış olduğu iki önemli eseri (*Différence et répétition* ve *Logique du sens*) olduğu söylenebilir. Bkz. "Dersin Bağlamı", s. 267

5 F. Nietzsche, *Putların alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Tümzamanlar Yay., 2000.

çınmış, "dünya görüşü" ya da "düşünce yapısı" gibi klasik kavramlar yerine, sözce, söylem, söylemsel oluşum, arşiv gibi kavramlara başvurmuştur. Foucault'ya göre bu kavramların tümü olayların yatay evreninde (yani klasik tarihçinin yüzey olarak gördüğü yerde) kalmak, derindeki bir ideal düzeye gönderme yapmaksızın işlerlik göstermek zorundadır.

İşte bu nedenle "olay" ve "maddilik" kavramları, başta söylem olmak üzere bütün bu Foucault'cu kavramsal araçların açıklanmasında büyük öneme sahiptir. Ne sözce, ne de söylem, birtakım tekil olaylara bütünlük ve anlam kazandıran bir soyutluk düzeyini ima etmelidir.[6] Bir sözce ya da bir söylem her şeyden önce bir "olay" olarak ele alınmalı, "maddilik" boyutundan sıyrılmadan incelenmelidir. Söz gelimi, tarihçi aynı anlama geldiği düşünülebilecek iki ayrı kavramın kullanılmasını ele alırken, bunları aynı fikrin iki farklı ifadesi olarak değil, iki ayrı "olay" olarak düşünmek durumundadır. Sözlük anlamları bire bir örtüşse bile, bu iki kavram birbirinden ayrı muamele edilmeyi hak etmektedirler, zira her şeyden önce farklı maddiliklere sahiptirler: Farklı seslerden oluşur, farklı maddi bağlamlarda yer alır, farklı ağızlardan çıkıp farklı ortamlarda yayılır ve farklı maddi etkiler yaratırlar.[7] Elbette bir ifade (bir sözcük, bir cümle vb.), bu maddiliğinin haricinde dilbilgisel ya da mantıksal düzeylere de sahiptir ve bu açılardan analiz edilebilir. Ancak arkeolojik bakışı benimsemiş bir tarihçi açısından, aslolan bir ifadenin "sözcesel" düzeyidir.[8] Bu düzeyde, ifadeye sadece anlamı ve mantıksal yapısı açısından değil, "söylenmiş bir şey" olması açısından yaklaşılır. Bu düzeyde incelendiğinde, önemli olan o ifadenin belli koşullarda dile getirilebilmiş, yani "sözcelenebilmiş" olmasıdır.

Dolayısıyla Foucault'nun tarihe bakışta meydana getirmeye çalıştığı büyük dönüşüm, her şeyden önce "olay"ı ve olayın "maddiliği"ni iptal etmeksizin tarih teorisi yapabilmek, böylelikle tarihçiyi metafizikçinin gölgesinden

---

6 "Sözce" kavramı, *Bilmenin Arkeolojisi* metninin temel kavramlarından biri olan "*enoncé*"nin karşılığıdır. Sözce, söylemi oluşturan temel birimlere verilen addır. Foucault söz konusu metinde sözcenin "önerme", "cümle" ve "söz edimi"nden farklı anlaşılması gerektiğini özellikle vurgular (bkz. *L'archéologie du savoir*, Bölüm III.1, s. 111-116). Metnin Türkçe çevirisinde "*enoncé*" kavramı "ifade" şeklinde karşılanmıştır (bkz. *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yay., 2011).

7 *L'archéologie du savoir*, s. 39. Bu konuda s. 138'deki şu pasaj hayli aydınlatıcı görünmektedir: "Sözce her zaman bir maddi tabaka boyunca verilmektedir [...]. Aynı sözcüklerden oluşan, tam olarak aynı anlamı taşıyan, sözdizimsel ve anlambilimsel özdeşliği korunan bir cümle, bir konuşma esnasında telaffuz edildiğinde ya da bir roman sayfasında basıldığında, yüzyıllar önce yazılmış ise ve bugün sözel bir ifadede yeniden beliriyorsa aynı sözceyi teşkil etmez."

8 *A.g.e.*, s. 126

kurtarmaktır. Şüphesiz bu, teori açısından oldukça zorlu bir iştir. Klasik anlayışa göre, bir tarih teorisi eninde sonunda eldeki veriler çokluğunu sentezleyip dilsel / düşünsel düzleme taşıma iddiasındadır. Ancak Foucault sözceyi ve söylemi birer olay ya da pratik olarak gördüğünde, klasik teori anlayışının kuşatamayacağı bir nesneyle meşgul olduğunu ima etmiş olur. Evet, bir söylemin içerdiği gösterenler, anlamları açısından ele alınarak teorik dilde ifade bulabilir. Ancak bir söylemde ve onu oluşturan sözcelerde, bir anlamın ifade bulmasından (ya da bir gösterilenin gösterilmesinden) başka bir şey söz konusudur.[9] Bu söylemsel pratikler esnasında sadece birtakım anlamlar açığa çıkarılmaz, aynı zamanda birtakım nesneler ("delilik", "cinsellik" vb.) üretilir, birtakım kavramlar oluşturulur, bir dizi strateji belirlenir. Bunların da ötesinde, bir sözcenin maddiliğe sahip olması, onun "dolaşıma girmesi, bir şeylere hizmet etmesi, gizlenmesi, bir arzunun gerçekleştirilmesini mümkün kılması veya engellemesi, çıkarlara uygun ya da karşı olması, çatışma ve mücadelelerin düzlemine dahil olması"[10] anlamına gelir. Klasik bir tarihçinin bakış açısıyla, bir olay olarak sözceyi ya da bir pratik olarak söylemi teoriyle kuşatmak demek, her şeyden önce tüm maddiliği, zenginliği, süreksizliği ve çoğulluğuyla birlikte yaşamı kuşatmak anlamına gelecektir. Ancak klasik teori, tam da bu imkânsızlık nedeniyle, anlamın ötesini bir artık olarak, ele avuca sığmaz bir çokluk ve düzensiz bir yığın olarak görür ve düşüncenin dışında bırakır.

Peki arkeolojik bakış bu olaylar çoğulluyla, bu dile indirgenmesi mümkün olmayan pratik düzeyle nasıl başa çıkar? Foucault, Kant'tan ödünç alacağımız bir benzetmeyle söylersek,[11] tarihin geride bıraktığı bu sözcesel olaylar yığınının "kör" olmadığını düşünür. Arkeolojik bakışın "olayı" esas alması demek, düşünceler tarihini birtakım sözceleme olaylarının *rastgele* akışından ibaret gördüğü anlamına gelmez. Bir sözcenin bir olay olarak ortaya çıkışı, daima bir dizi söylem-içi ve söylem-dışı sınırlama dahilinde gerçekleşir. Bu nedenle, Foucault'nun deyişiyle, "bir insan herhangi bir zamanda herhangi bir şey hakkında konuşamaz."[12] Foucault'cu anlamda bir "düşünce sistemleri tarihi"ni[13] mümkün kılan şey, tarihin belli bir dönemine bakıldığında, belli bir bilme alanını oluşturan sözceleme olaylarında bir dizi düzenliliğin saptanabiliyor oluşudur: Her dönemde belli türden sözceler yaygınlık kazanır, belli yeni kavramlar dolaşıma girer ve birtakım stratejiler tercih edilir, bu-

9 *A.g.e.*, s. 71
10 *A.g.e.*, s. 145.
11 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A51 / B 75.
12 *L'archéologie du savoir*, s. 65.
13 Bu Foucault'nun Collège de France'taki kürsüsünün adıdır.

na karşılık belli sözceler kullanılmaz, mevcut kavramların bazıları dışarıda bırakılır ve bazı stratejiler terk edilir. Evet, söylem analizi bizi daima sözceleme olaylarının çoğulluğuna götürür, ancak söz konusu olayların dağılımı incelendiğinde, "sistem"i andırabilecek bir düzenlilikler bütünü ortaya çıkar. Bu düzenlilikler bütününün saptanabildiği durumlarda, artık sadece tek tek sözce olaylarından değil, birtakım "söylemsel oluşumlar"dan söz edilecektir.

İşte arkeolojik bakışla yapılan tarihin zorluğu bu noktada belirginlik kazanır: Bir yandan olayların belli bir düzenlilik arz ettiği, birtakım "oluşum kuralları"na tâbi olduğu ve söylemsel oluşumlar meydana getirdiği saptanır. Diğer yandan, bu düzenlilikler sözcelerin (yani tekil olayların) ideal düzlemdeki bir dizi ilkeye boyun eğmesiyle açıklanmaz. Bir söylemde karşımıza çıkan tekil sözcelerle, onlara düzen kazandıran oluşum kuralları arasında bir öncelik-sonralık ya da neden-sonuç ilişkisi kurmak mümkün değildir. Kuralların ve düzenliliklerin ortaya çıkışı olaylar çoğulluğunun bağrında, söylem pratiklerinin oluşturduğu içkinlik alanında gerçekleşir.[14] Tam da bu nedenle, arkeolojik yaklaşımla inşa edilmiş bir teori, düzenliliklere ne kadar vurgu yaparsa yapsın, asla olaylar çoğulluğunu bir birliğe kavuşturma iddiasında bulunmaz.

* ✻ *

Bu genel çerçeveden bakıldığında, Foucault'nun asıl meselesinin uygun bir tarih yöntemi bulmak olduğu düşünülebilir. Ancak *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, bize Foucault'nun bu tarih anlayışının basit bir yöntemsel kaygıdan değil, bilgi ve hakikatle ilişkinin tartışmaya açıldığı radikal bir felsefi konumdan kaynaklandığını bir kez daha görme şansını verir. Gerek *Söylemin Düzeni* başlıklı açılış dersi metni, gerekse *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, bir anlamda *Bilmenin Arkeolojisi*'nde eleştirilen ve yukarıda özetlemeye çalıştığımız klasik tarih anlayışının altında yatan hakikat rejimini gözler önüne sermeyi amaçlar. Bu metinlerde açıkça görüleceği üzere, buradaki sorun tarih disiplinine has bir sorun değil, Batı düşüncesinin dil, söylem, bilgi ve hakikati ele alma biçimiyle ilgili felsefi bir sorundur.

Söylemin Düzeni'ne göre, Antik Yunan'da şekillenen ve klasik tarih yaklaşımının altında yatan bu hakikat rejimi, söyleme dair temel bir kaygıdan hareket eder. Bu kaygı, "söylem" adını verdiğimiz "olay"ın, tıpkı diğer

---

14 Foucault söylemlerin bu kendi kendilerini düzenleyici özelliklerini açıklarken "tarihsel *a priori*" kavramına başvurur: "bununla kastettiğim şey yargıların geçerlilik koşulu değil, sözcelerin gerçeklik koşulu olan bir *a priori*'dir" (*L'archéologie du savoir*, s. 175).

olaylar gibi belirsiz, dağınık, çelişkili ve öngörülemez olmasından ileri gelir: Olaylar maddi nitelikleri nedeniyle geçici ve öngörülemezdir; kestirilmesi güç iktidarlara ve tehlikelere kapı açarlar; mücadelelerin, tahakkümlerin, zaferlerin ve boyun eğmelerin ürkütücü dünyasında meydana gelirler.[15] Söylem, bir olay olarak ele alındığı sürece bu ürkütücü dünyanın barındırdığı tüm tehditlere açıktır. Bu nedenle söylemi o tekinsiz varoluşundan kurtarmak, düşünce yoluyla dizginleyip evcilleştirmek, tutarlı ve öngörülebilir hale getirmek, ona mücadelelerin tehlikeli dünyasının ötesinde, sağlam, güvenlikli, ebedi bir yer açmak gerekir. Bir başka deyişle, söylemi olayın ötesine taşımak, olayın maddiliğinden kurtarıp ideal bir düzlemde yeniden kurmak gerekir.

Ancak şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir: Söylemin olaysal niteliği ve maddiliği karşısındaki bu kaygı, Foucault'nun aşkın bir özneye atfettiği özsel ve varoluşsal bir kaygı değildir. Bu kaygı, tarihin belli bir döneminde ve belli bir coğrafyada, belli mücadeleler esnasında deneyimlenmiş, saptanmış ve bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu coğrafya Yunan yarımadası, söz konusu dönem de kabaca arkaik dönemden (M.Ö. IX.-V. yüzyıl) klasik döneme (M.Ö. V.-IV. yüzyıl) geçiştir. Bu geçiş döneminin son aşamasında, söylemi belirsiz bir olaylar bütünü olarak değil bir anlamlar, bir "gösterenler" sistemi olarak ele alma faaliyeti yaygınlık kazanacaktır. Bu faaliyetin en bilinçli ve programlı sürdürüldüğü alan ise felsefe olacaktır.

Felsefeyle birlikte söylem pratiğinin gerçekliği mümkün mertebe devre dışı bırakılacak,[16] böylelikle bir anlamda düşünceyle söz arasında olayların tekinsizliğine kapı aralayacak bir gri bölge kalmayacaktır. Sözün düşünceyi "aktardığı" ya da "yansıttığı" ideal bir düzen varsayılacak, bu düzenin tesisi için sözü dizginleyecek bir normlar sistemi inşa edilecektir. Bu normlar sistemi bir "doğru-yanlış karşıtlığı"nın[17] kurulmasını ve yargıların bu karşıtlık uyarınca tasnif edilmesini mümkün kılacak, böylelikle sözün o bulanık maddiliğinin ardında berrak bir anlam yüzeyi belirecektir.

Bunun anlamı elbette ki felsefe öncesi dönemde sözcelerin doğruluğuna dair bir normun bulunmaması değildir. Burada kastedilen, felsefe öncesi dönemde doğruluk normunun sözün maddi statüsünden bağımsız olarak ele alınmıyor olmasıdır. Buna göre, bir söze doğruluğunu kazandıran şey, onun içeriğinden ziyade etki gücüdür. Bu etki gücü de, sözün belli hak sahipleri ta-

15 *L'ordre du discours*, s. 10.
16 *A.g.e.*, s. 48.
17 *A.g.e.*, s. 15 vd.

rafından, belli bağlamlarda, belli ritüeller uyarınca dile getiriliyor olmasıyla ilişkilidir.[18] Tarihçi Marcel Detienne'e göre arkaik Yunan'da hakikati dile getirme ayrıcalığına sahip olan üç figürün, yani ozanın, kâhinin ve adalet kralının ortak özelliği, sözlerinin etkin bir güce sahip olmasıdır.[19] Foucault'nun büyük oranda Detienne'i takip ederek belirttiği gibi, arkaik Yunan'dan klasik Yunan'a geçişte yaşanan en büyük dönüşüm, hakikati belirleme kıstasının sözün ne olduğu ve ne yaptığından, sözün ne *dediğine* kaymış olmasıdır.[20]

* ✻ *

Bilme İstenci Üzerine Dersler, bu yeni bilme istencinin ortaya çıkışının, söylemin maddiliğinden sıyrılıp ideal bir düzleme taşınmasının ve sözün etkin varlığı yerine anlamını esas alan bir doğru-yanlış rejiminin kuruluşunun tarihini anlatır.

Dersin açılış figürü olarak Aristoteles'in seçilmiş olması elbette ki önemlidir. Foucault Aristoteles'i yukarıda özetlediğimiz dönüşümün, yani felsefi doğru-yanlış rejiminin kuruluşunun son aşaması olarak ele alır. Foucault'ya göre, Aristoteles'in bu konuma sahip olması, gerçekleştirmiş olduğu iki hamleden kaynaklanır. Birinci hamle, insanın bilgiye olan yöneliminin doğal ve tarihdışı bir niteliğe sahip olduğunun öne sürülmesidir. İnsanın bilgi arzusundaki bu doğallık, her şeyden önce bilginin saflığına ve insanın bilgi deneyiminin her türlü olumsal veçhesinden kopuk olarak ele alınabileceğine işaret eder. Bu hamleyle birlikte Aristoteles bilgi arayışını insani mücadelelerin tekinsizliğinden, yani olayların tehlikeli alanından koparark güvenlikli bir konuma yerleştirmiş olur. İkinci ve belki de daha merkezi hamle ise, Sofistlerin akıl yürütme tarzının (yani sofistiğin) devre dışı bırakılmasıdır. Foucault'ya göre Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* metninde yaptığı başlıca iş, söylemin maddiliğini kullanan ve dili bu yolla manipüle eden sofistiğin bertaraf edilmesidir.

Aristoteles düşüncesi, bu iki hamle nedeniyle, sadece söyleme dair dönüşümün tarihsel anlamda baş sorumlusu değil, aynı zamanda yeni hakikat rejiminin paradigması olarak görülür. Bu paradigmanın karşı kutbunda ise, Foucault'nun tüm projesini şekillendirmiş olan bir filozof, Friedrich Nietzsche yer alır. Bu nedenle Foucault Aristoteles üzerine analizlerinin hemen ardın-

18 *A.g.e.*, s. 17.
19 Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Agora, 1995, s. 99 vd.
20 *L'ordre du discours*, s. 17.

dan Nietzsche'ye, onun bilgi ve hakikat üzerine düşüncelerine yönelir.[21] *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'in bu kısımları, gerek Foucault'nun asıl felsefi sorunsalının, gerekse bu sorunsalın ardındaki Nietzsche'ci gündemin anlaşılması açısından büyük önem taşır.

Foucault açısından Nietzsche'nin en radikal hamlesi (ki bu Aristoteles'e yönelik bir karşı-hamle olarak da okunabilir), düşünceyi, bilgiyi ve bilgiye yönelik arzuyu, bilgi ve hakikat düzleminin dışına çıkarak anlamaya çalışmaktır. Bilgi Aristoteles'ten itibaren özerk ve kudreti kendinden menkul bir aklın doğal nesnesi olarak görülmüşken, Nietzsche bilgiyi ana yurduna, insan deneyimini oluşturan en temel unsurların, yani itkilerin düzlemine geri çağırır. "Bilme istenci" terimi de buradan hareketle anlaşılmalıdır. Nietzsche'ci anlamıyla "istenç", aklın doğal bir hareketi değil, his, düşünce ve duygulanımın iç içe geçtiği[22] bir kuvvetler çoğulluğunun adıdır. Bilgi ise, aklı sükunete eriştirecek ideal bir nesne değil, muhtelif itkilerin çatışması sonucunda varılan kırılgan bir uzlaşma halidir.[23] Dolayısıyla bilgiye yönelik istenç bu kuvvetler çoğulluğunun çatışması bağlamında ele alınmalıdır. Bir olay olarak bilgi, mevcut bir hakikatin ele geçirilmesi değil, insan türünün korunabilmesine yönelik bir strateji unsurudur. Bu nedenle hakikat bilginin asli bir unsuru değil, sonradan ortaya çıkmış bir ürünüdür.[24]

Bilgiyi ve bilme istencini itkilerden, yani organik yaşamın en temel unsurlarından yola çıkarak açıklamak akla Foucault'nun "olay"a ve "maddiliğe" yaptığı vurguyu getirecektir. Nietzsche için bilgi, insanın doğal olarak yönelip ele geçirdiği, dilsel bir forma aktardığı ve doğruluk değeri atfettiği ezeli-ebedi bir nesne olmaktan uzaktır. Oysa Nietzsche'nin kıyasıya eleştirdiği geleneksel yaklaşım, bilgiyi insan doğasının kökensel bir unsuru olarak gördüğünden, bilgiye yönelik tarihsel araştırmayı bir "köken" araştırması olarak ele almıştır. Ancak Foucault'nun Nietzsche üzerine ünlü makalesinde belirttiği üzere bu, tarihçinin değil metafizikçinin araştırması olabilir ancak.[25] Çalışma alanının ve nesnesinin hakkını veren bir tarihçi ise, ezel-ebed mevcut olan

---

21 Foucault'nun elyazmalarının arasından Nietzsche ile ilgili dersin notları çıkmamıştır. Bu nedenle editörler kitaba bu dersle hemen hemen aynı içeriğe sahip olduğu düşünülen daha geç tarihli bir dersi koymuştur.

22 *Par-delà bien et mal*, çev. Patrick Wotling, Flammarion, 2000, §19 [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., 2011].

23 *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, Cambridge University Press, 2010, § 333 [*Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., 2011].

24 *Şen Bilim*, § 110.

25 "Nietzsche, Généalogie, Histoire", *DE I*, s. 1014 ["Nietzsche, Tarih, Soybilim", çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi. Seçme Yazılar 5*, s. 241]

ve tarihsel süreç içerisinde kendini görünür kılan bir kökenden değil, bir şeyin geldiği yoldan [*herkunft*], zuhur etmesinden [*entstehung*] ve icat edilmesinden [*erfindung*] söz edebilir ancak.[26] Bilgi tarihsel süreç içerisinde icat edilmiştir ve bu nedenle bilgiye her şeyden önce bir olay olarak yaklaşmak, onu olayların düzlemine yerleştirmek gerekir. Dolayısıyla bilginin tarihi soyut bir aklın evrensel yürüyüşünün tarihi değil, itkilerin, çıkarların, mücadelelerin, kısacası olayların kesintili ve kısmi tarihi olacaktır.

Foucault daha sonra, 1974 yılında yayımlanacak olan "Hakikat ve Hukuksal Biçimler" başlıklı konferans dizisinde, bu projeyi "bilmenin siyasi tarihi" şeklinde tanımlayacaktır.[27] Tarihsel araştırmanın siyasi boyutuna yapılan bu vurgu, Foucault'nun projesinin geçirdiği dönüşüm ve elimizdeki bu dersin söz konusu dönüşümdeki yeri açısından önemli sayılabilir. *Bilmenin Arkeolojisi* ve onu önceleyen metinlerde, sözce, söylem ve bilgi birer pratik olarak ele alınmakla birlikte, bu pratiklerin şekillenmesine yol açan söylem-dışı pratik koşullar ön plana çıkarılmıyor, araştırma büyük oranda söylem düzeyinde sürdürülüyordu. Dolayısıyla bu söylemsel koşulları oluşturan söylem-dışı etkenler, yani siyasi ve toplumsal mücadeleler alanı, Foucault için geri planda kalmıştı. Oysa 1970'ten sonraki dönemde Foucault "soybilimsel" adını vereceği yaklaşımı ön plana çıkaracak, söylem oluşumlarını siyasi mücadelelerle ve bu mücadelelerin merkezi unsuru olan iktidar kavramıyla birlikte düşünecektir.

Bilme İstenci Üzerine Dersler, Foucault'nun araştırmalarındaki vurgu noktasının geçirdiği bu dönüşüme tanıklık etmemize yardımcı olur. Zira burada Foucault bilme istencinin ve yeni doğruluk rejiminin ortaya çıkışını, söylem-dışı pratikler alanıyla irtibatlandırarak açıklamaya girişir. Dersin ana sorunsalını Aristoteles-Nietzsche hattı üzerinde konumlandırdıktan sonra, söylemin maddiliğinden ve olaysal niteliğinden sıyrılışını ve siyasi mücadeleler tarihinin bu dönüşümle ilişkisini açıklamaya yönelir. Buradaki ana odak noktası Yunan hukuk sistemdir. VII. ve V. yüzyıllar arasında adli usullerin geçirdiği dönüşüm, Foucault açısından esasen hakikatle ve doğru sözle kurulan ilişkinin geçirdiği dönüşüme denk düşer. Başlangıçta ihtilaf halindeki tarafla-

---

26 "Nietzsche, Généalogie, Histoire", *DE I*, s. 1008-1014 ["Nietzsche, Tarih, Soybilim", çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi. Seçme Yazılar 5*, s. 235-242]

27 "La verité et les formes juridiques", *DE I*, s. 1418 ["Hakikat ve Hukuksal Biçimler", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma. Seçme Yazılar 3*, s. 176]. Foucault 1973'te Rio de Janiero'da verdiği bu konferanslarda büyük oranda *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de ortaya koyduğu sorunsalları ve yaklaşımı takip edip geliştirmiştir. Bu konferansların (özellikle de ilk iki bölümün) *Bilme İstenci Üzerine Dersler* ile birlikte okunması şüphesiz son derece aydınlatıcı olacaktır.

rın karşılıklı yemin ve meydan okuma pratikleri yoluyla açığa çıkarılan hakikat, zamanla gerçeği görmüş olan ve bu gerçeği tarafsız bir şekilde anlatması beklenen tanığın ağzına yerleşir. Tanık, yaşanmış olan "olay"ları birer "olgu"ya, yani resmen saptanıp kayda geçilecek kalıcı bir hakikate dönüştürecek kişidir. Böylelikle hakikatin tayin edilmesi, mahkeme anında taraflar arasında yaşanan (yemin, meydan okuma, beddua ve bunlara bağlı tanrısal müdahaleler gibi biçimler alan) bir "olay" yoluyla değil, geçmiş olayların saptanıp "olgu" statüsü kazanması yoluyla gerçekleşir. Adaletin hakikati böylelikle o an, mahkeme esnasında yaşanan olaylardan bağımsızlaşır ve temelde geçmiş olayların bilgisinden hareketle şekillenir. Bununla eş zamanlı olarak, yöneticinin adaleti de evrenin işleyişine dair soyut, genel ve herkese açık bir bilginin elde edilmesiyle bağlantılı hale gelir. Gene bu dönüşümün asli bir parçası, adil dağıtımın sağlıklı yapılmasını sağlayacak nesnel bir ölçü birimi olarak paranın tesisi olacaktır. Ve son olarak, aynı dönüşüm dahilinde, arınma pratikleri ile doğru bilgiye sahip olma fikri arasında bir bağlantı kurulmuş olacaktır. Tüm bunlar, toplumsal yaşamın düzenlenmesi ve siyasi mücadelelerin dizginlenmesi sürecinde soyut ve nesnel bir bilme düzleminin ortaya çıkışına işaret etmektedir.

* ⁂ *

Elbette Foucault'nun bu derslerde sunduğu tarihsel çözümlemeler başka veriler ve farklı bakış açıları ışığında eleştiriye tabi tutulabilir, derslerdeki birtakım olgusal ya da yorumsal hatalara işaret edilebilir. Ancak Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* gibi merkezi çalışmaları için geçerli olan bir noktayı akılda tutmak, bu derslerin ve bir bütün olarak Foucault külliyatının gerçek değerini takdir etmek açısından önem arz eder. Her ne kadar Foucault kendini çoğunlukla bir tarihçi olarak tanımlasa da, onun projesini sadece birtakım tarihsel veri ya da yorum hatalarına işaret ederek geçersiz hale getirmek zordur. Bunun sebebi, Foucault'nun çalışma alanının klasik anlamda tarihçiliğin çok ötesini kapsıyor olmasıdır. Yazının başında da belirttiğimiz gibi, Foucault'nun tarihle kurduğu ilişki, her zaman, dünü ve bugünü oluşturan olaylar alanının bir eleştirisini gündeme getirme potansiyelini içerir. Foucault açısından geçmiş, tarihçi tarafından kayda geçirilmeyi bekleyen bir "olmuş olaylar" dizisinden ibaret değildir. Geçmiş - tam da Foucault'nun "olay"a yaptığı vurgu nedeniyle- sadece olmuş olanları değil, "olabilecekken olmamış olanları" da içerir bir anlamda. Bu doğrultuda düşündüğümüzde, bugün de, olanaklı geçmişlerden sade-

ce birinin yol açtığı olumsal bir durumdur ve içinde birçok dünyanın imkânını barındırır. Foucault'cu tarih daima alternatif geçmişleri, bugünleri ve gelecekleri gözler önüne sermeyi hedefler ve bu nedenle klasik anlamda tarihçiliğin ötesinde konumlanır.

Bilme İstenci Üzerine Dersler de, içerdiği son derece ilginç tarihsel veriler bir yana, okura sürekli göz kırpan bu alternatif geçmişler, bugünler ve gelecekler gözetilerek okunabilecek bir metindir. Bu gözle okunduğunda, içinde bulunduğumuz hakikat rejimleri, özellikle de takipçisi olmaya çalıştığımız felsefe ve bilim gelenekleri yeni bir gözle değerlendirilebilecek, bize geleceğe yönelik yeni -ve aynı ölçüde zorlayıcı- imkânlar sunabilecektir.

KEREM EKSEN

Çeviri Üzerine Notlar

Bilme İstenci Üzerine Dersler metni, Michel Foucault'nun diğer ders metinlerinden farklı olarak, ses kayıtlarına değil, derslere esas teşkil eden el yazmalarına dayanmaktadır.[1] Bu nedenle metinde yer yer yazı ve konuşma dilinde görmeye alışkın olmadığımız türden yüklemsiz cümlelere, sıralamalara ve noktalama işareti (özellikle de noktalı virgül) kullanımlarına rastlanmaktadır. Çeviride elimizden geldiğince özgün metne sadık kalmaya çalıştık, ancak okumayı zorlaştıran ve yadırgatıcı gelen kısımlarda küçük müdahalelerde bulunduk.

Gerek Foucault'nun elyazmalarında, gerekse Daniel Defert'in hazırladığı notlarda, birçok eserden alıntılar bulunmaktadır. Her ne kadar bu eserler arasında daha önce Türkçeye çevrilmiş olanlar bulunsa da, biz bu alıntıların tamamını baştan çevirdik. Bunun temel nedeni, söz konusu alıntıların çoğunlukla doğrudan Foucault'nun kullandığı basım ve çevirilerden yapılmış olması, dolayısıyla o çevirilerdeki dilsel tercihleri yansıtıyor olmasıdır.

Metinde sıkça geçen Eski Yunanca terimler, Fransızcadaki özgün basımda Yunan harfleriyle yer almıştır. Ancak biz, Türkiye'de Yunan alfabesinin az sayıda okur tarafından bilindiğini göz önüne alarak, bu sözcükleri Latin alfabesine aktarmayı tercih ettik.

Son olarak, metnin başlığında geçen ve bizim "bilme" şeklinde karşıladığımız "*savoir*" sözcüğü ile ilgili bir açıklama yapmak yerinde olacaktır.

---

1 Bu konuyla ilgili ayrıntılı açıklamaları "Sunuş" ve "Dersin Bağlamı" başlıklı bölümlerde bulabilirsiniz.

Bu sözcüğü Türkçede hem "bilme", hem de "bilgi" şeklinde karşılamak mümkün. Ancak "bilgi" karşılığı, anlamsal açıdan soruna yol açmasa da, Foucault'nun burada ve başka metinlerde yaptığı *connaissance-savoir* ayrımının Türkçeye yansıtılmasını imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle biz, Türkçe kullanım açısından zaman zaman zorlayıcı olmasına rağmen, "*savoir*" sözcüğünü "bilme", "*connaissance*" sözcüğünü ise "bilgi" şeklinde karşılamayı uygun bulduk.[2]

KEREM EKSEN - FERHAT TAYLAN

2 Bu tercih konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. s. 5, not (*)

Sunuş

Michel Foucault Collège de France'ta Aralık 1970'ten Haziran 1984'teki ölümüne dek ders vermiştir - tek istisna bir yıllık öğretim üyesi izni kullandığı 1977 yılı olmuştur. Sahibi olduğu kürsü *Düşünce Sistemleri Tarihi* şeklinde adlandırılmıştır.

Bu kürsü 30 Kasım 1969'da Jules Vuillemin'in önerisi üzerine Collège de France profesörleri genel meclisi tarafından kurulmuş, Jean Hyppolite'in ölene kadar sahibi olduğu Felsefi Düşünce Tarihi kürsüsünün yerini almıştır. Aynı meclis 12 Nisan 1970 tarihinde Michel Foucault'yu bu yeni kürsünün sahibi olarak seçmiştir.[1] Kendisi o sırada 43 yaşındadır.

Michel Foucault kürsünün açılış dersini 2 Aralık 1970'te yapmıştır.[2]

Collège de France'taki eğitim kendine has birtakım kurallar uyarınca yapılır. Hocaların senede 26 saat ders verme mecburiyeti vardır (bu derslerin en fazla yarısı seminer biçimini alabilir[3]). Her sene özgün bir araştırma sunma mecburiyeti olduğu için, verilen derslerin içeriği her seferinde yenilenmek durumundadır. Derslere ve seminerlere katılım tamamen serbesttir; ne kayıt ne de diploma gerekir. Hoca da herhangi bir diploma vermez.[4] Collège de

1 Michel Foucault, adaylığı için kaleme almış olduğu kitapçığı şu ifadeyle noktalıyordu: "Düşünce sistemleri tarihini ele almak gerekiyordu" ("Titres et travaux", *Dits et Ecrits, 1954-1988*, ed. D. Defert & F. Ewald, J. Lagrange'ın işbirliğiyle, Paris, Gallimard, 1994, 4 cilt: bkz. cilt I, s. 846).

2 Konuşma Gallimard Yayınevi tarafından Mayıs 1971'de *L'Ordre du discours* adıyla yayımlanacaktır. [Bkz. "Söylemin Düzeni", çev. Turhan Ilgaz, *Ders Özetleri* içinde, YKY, 1995]

3 Michel Foucault 1980'lerin başına kadar böyle yapmıştır.

4 Collège de France bünyesinde.

France'ın terminolojisinde, hocaların öğrencilerinden değil dinleyicilerinden söz edilir.

Michel Foucault'nun dersleri ocak başıyla mart sonu arasında her çarşamba yapılıyordu. Öğrencilerden, hocalardan, araştırmacılardan ve meraklılardan oluşan, aralarında çok sayıda yabancının da bulunduğu geniş katılımcı kitlesi için Collège de France'ın iki amfitiyatrosu kullanılmaktaydı. Michel Foucault sık sık kendisiyle "kitlesi" arasında mesafe oluşması ihtimalinden ve ders formunun karşılıklı alışverişe fazla imkân sağlamamasından şikâyet ediyordu.[5] Onun hayalinde olan, gerçek anlamda kolektif bir çalışmanın yürütüleceği bir seminerdi. Buna yönelik çeşitli denemelerde bulundu. Son senelerde ders çıkışında dinleyicilerin sorularını yanıtlamak üzere uzunca bir vakit ayırıyordu.

Nouvel Observateur dergisinde yazan bir gazetecinin, Gérard Petitjean'ın derslerdeki ortamı nasıl aktardığına bir bakalım: "Foucault büyük bir hızla ve gözüpeklikle, adeta suya atlayan biri gibi arenaya girdiğinde önce yolunun üzerindeki bedenlerin üzerinden atlayıp sandalyesine ulaşıyor, sonra kâğıtlarını koyabilmek için kasetçalarları kenara itiyor, ceketini çıkarıyor, bir lamba yakıyor ve saatte 100 kilometre hızla yola çıkıyor. Bu güçlü ve etkili sesi salona hoparlörler yayıyor - bunlar oyuklardan yükselen loş bir ışığın aydınlattığı salonda, modernliğe verilen tek taviz. Salonda 300 oturma yeri ve dip dibe oturmuş, en küçük boşluğu bile doldurmuş 500 kişi var [...]. Hiçbir belagat etkisi yok. Duru ve son derece etkili. Doğaçlamaya kesinlikle taviz verilmiyor. Foucault'nun, geride kalan yıl boyunca sürdürmüş olduğu araştırmanın gidişatını halka açık dersler yoluyla açıklamak için yılda on iki saati var. Bu nedenle, tıpkı mektubunun sonuna geldiğinde söyleyecek çok fazla sözü kalmış bir mektup yazarı gibi, sözlerini azami ölçüde sıkıştırıp kenar boşluklarını tıka basa dolduruyor. Saat 19:15. Foucault duruyor. Öğrenciler masasına hücum ediyorlar. Onunla konuşmak için değil, kayıt cihazlarını durdurmak için. Soru yok. Foucault kalabalığın içinde yalnız." Ve şimdi Foucault'nun yorumuna kulak verelim: "Önermiş olduğum şey üzerinde tartışabiliyor olmamız gerekirdi. Bazen, ders kötü geçtiğinde, her şeyi tekrar yoluna

5 Michel Foucault 1976'da katılımı azaltmayı -boşuna- umarak akşamüstü 17:45 olan başlangıç saatini sabah 9:00'a almıştır. Bkz. "Toplumu Savunmak Gerekir" başlıklı dersin ilk oturumunun (7 Ocak 1976) başı. ("Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1976, yayın sorumluları: F. Ewald & A. Fontana, yayına hazırlayanlar: M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard - Seuil (coll. "Hautes Etudes"), 1997 [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2002].

koymak için pek az şey, örneğin bir soru yeterlidir. Ancak bu soru hiçbir zaman gelmiyor. Fransa'da grup etkisi her türlü gerçek tartışmayı olanaksız kılıyor. Ve herhangi bir geri dönüş kanalı olmadığı için ders teatral bir hal alıyor. Benim buradaki insanlarla ilişkim bir oyuncunun ya da akrobatınkine benziyor. Ve konuşmam bittiğinde mutlak bir yalnızlık hissi.[6].."

Michel Foucault öğretimi bir araştırmacı gibi ele alıyordu: Amacı gelecekteki bir kitaba yönelik incelemelerde bulunmak, aynı zamanda da daha ziyade olası araştırmacılara yönelik birer davet şeklini alan sorunsallaştırma alanları ortaya çıkarmaktı. Bu nedenle Collège de France'taki dersler yayımlanmış kitapların tekrarı değildir. Her ne kadar aralarında tema ortaklıkları olsa da, dersler kitapların taslağı olmaktan uzaktır. Onların kendilerine has bir statüsü vardır. Dersler, Michel Foucault'nun gerçekleştirdiği "felsefi edimler" bütünü içerisindeki özel bir söylem rejimine dahildir. Foucault bu derslerde özellikle 1970'lerin başından itibaren çalışmalarının nirengi noktasını oluşturan bilme / iktidar ilişkileri soybilimine yönelik bir programı -ki bu program o döneme dek hâkimiyet gösterdiği söylemsel oluşumlar arkeolojisinin karşısında yer alır- hayata geçirir.[7]

Dersler aynı zamanda güncel bir işlev üstleniyordu. Dersleri takip eden izleyici sadece kendini haftadan haftaya inşa edilen anlatıya kaptırmıyordu; sadece yapılan sunumun kesinliğinin cazibesine kapılmıyordu; derslerde aynı zamanda güncel durumun aydınlatıldığına şahit oluyordu. Michel Foucault, güncelliği tarihle kesiştirme sanatında ustaydı. Foucault ister Nietzsche veya Aristoteles'ten, ister 19. Yüzyıl psikiyatri uzmanlığından veya Hıristiyan pastoralliğinden söz etsin, izleyici daima bugüne ve yaşadığı dönemde meydana gelen olaylara ışık tutulduğunu görüyordu. Michel Foucault'nun derslerdeki kendine has gücü, âlimane bir bilgi birikimi, kişisel bir angajman ve olay üzerine yürütülen çalışma arasındaki o hassas kesişmeden ileri geliyordu.

* ❊ *

Yetmişli yıllarda kasetli kayıt cihazlarının gelişip mükemmelliğe erişmesiyle birlikte, Michel Foucault'nun masası büyük bir hızla bu cihazların işgaline uğradı. Dersler (ve bazı seminerler) böylelikle saklanabilmiş oldu.

Bu edisyonda, elimizdeki kayıtlar izin verdiği ölçüde, Michel Foucault'nun izleyici önünde söylediği sözler referans alınmaktadır. Metinler, Fou-

---

6 Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 Nisan 1975.

7 Özellikle bkz. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et Ecrits*, cilt II, s. 137.

cault'nun sözlerinin mümkün olduğunca aslına sadık şekilde yazıya aktarılmasıyla oluşturulmuştur.[8] Biz bu sözleri oldukları gibi aktarmayı arzu ederdik. Ancak sözden yazıya geçiş editörün müdahalesini zorunlu kılıyor: En azından noktalama işaretlerinin konması ve metnin paragraflara bölünmesi gerekiyor. Buradaki temel ilke hep gerçekte Foucault'nun ağzından çıkmış olan derse mümkün mertebe yaklaşmak olmuştur.

Kaçınılmaz olduğu düşünülen bazı durumlarda, konuların yeniden ele alındığı ve tekrar edildiği yerler atılmıştır; yarım kalmış cümleler yeniden kurulmuş ve hatalı cümle yapıları düzeltilmiştir.

Üç nokta konulan yerler, kayıttaki sesin duyulamadığı yerlerdir. Cümlenin belirsiz kaldığı durumlarda, köşeli parantezler arasında tahmini bir tamamlama ya da ilave konmuştur.

Sayfa altlarında küçük harfle belirtilen notlar, Michel Foucault'nun elindeki notlarla söyledikleri arasında bulunan kayda değer farklılıklara işaret eder.

Alıntılar kontrol edilmiş, kullanılan metinlerin referans bilgileri belirtilmiştir. Eleştirel çalışma, karanlıkta kalan noktaları aydınlatmakla, bazı göndermeleri açıklamakla ve kritik noktaları belirtmekten ibarettir.

Okumanın kolaylaştırılması amacıyla, her dersten önce o dersin belli başlı eklem noktalarını gösteren kısa bir özet konmuştur.

Elimizde Michel Foucault'nun bu kitapta aktarılan 1970-1971 dönemi derslerinin kaydı bulunmamaktadır. Bu nedenle metin, hazırlık amaçlı elyazmalarından hareketle hazırlanmıştır. Daniel Defert, "Dersin Bağlamı" kısmında metnin hazırlanışında takip edilen kuralları anlatmıştır.

Ders metninin hemen arkasında *Annuaire de Collège de France*'ta *[Collège de France Yıllığı]* yayımlanmış olan özet yer almaktadır. Michel Foucault bu özetleri genellikle haziran ayında, yani dersler bittikten bir süre sonra kaleme alıyordu. Bu onun için derslerdeki niyetini ve amaçlarını geriye dönük olarak saptama yönünde bir fırsattı. Bu özet, bu niyet ve amaçların en iyi anlatıldığı yerdir.

Dizinin her bir kitabının sonunda bir "bağlam" bölümü vardır ve bu bölümün sorumluluğu dersin editörüne aittir: Buradaki amaç okura bağlama dair birtakım biyografik, ideolojik ve politik unsurları tanıtmaktır. Bu unsurlar yoluyla, ders Foucault'nun yayımlanmış eserleri içerisinde konumlandırı-

8 Özellikle Gilbert Burlet ile Jacques Lagrange tarafından gerçekleştirilmiş ve Collège de France ile IMEC'e verilmiş olan kayıtlar kullanılmıştır.

lacak ve dersin Foucault tarafından kullanılan eserler bütünü içerisindeki yerine dair bilgi verilecek, böylelikle metnin anlaşılması kolaylaştırılıp derslerin hazırlandığı ve verildiği koşulların unutulmasının yol açabileceği yanlış anlamalar engellenecektir.

1970-1971 döneminde verilmiş olan *Bilme İstenci Üzerine Dersler* ve onu takip eden *Oidipus'un Bilmesi*, Daniel Defert tarafından yayına hazırlanmıştır.

* ✻ *

Collège de France'taki derslerin bu yeni edisyonuyla birlikte, Michel Foucault'nun "eser"inin yeni bir parçası yayımlanmış oluyor.

Burada gerçek anlamda yayımlanmamış metinlerin ortaya çıkarılmasından söz etmek mümkün değildir, zira bu edisyonda Michel Foucault'nun izleyici kitlesi önünde söylediği sözler aktarılmaktadır. Dizinin bu kitabında görüldüğü üzere, Foucault'nun kullandığı yazılı malzeme son derece kapsamlı olabilmektedir.

Collège de France'taki derslerin bu edisyonu, gerek Fransa'dan, gerek yurt dışından gelen son derece güçlü talebi karşılamayı arzu eden Michel Foucault'nun mirasçılarının izniyle hazırlanmıştır. Ve bu izin, metnin tartışmaya yer bırakmayacak bir ciddiyetle hazırlanması koşuluyla verilmiştir. Yayına hazırlayanlar, mirasçıların kendilerine duydukları güvenin hakkını vermek için ellerinden geleni yapmışlardır.

FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA

1970-71 Döneminin Dersi

9 Aralık 1970 Tarihli Ders

Bilme temasının hakikat temasına doğru yer değiştirmesi. Felsefe tarihinde bilme arzusunun Aristoteles'ten itibaren görünmez hale gelişi. Nietzsche bu dışsallığı yeniden tesis ediyor. – *Metafizik*'in A kitabının içeriden ve dışarıdan okunması. Aristotelesçi bilme teorisi, Yunan tragedyasının ihlalci bilme anlayışını, sofistik bilgi anlayışını ve Platoncu hatırlamayı dışlar. – Aristotelesçi merak anlayışı ve güç istenci: iki ayrı bilme morfolojisi.

[1] Bilme istenci: İşte bu seneki derse vermek istediğim başlık bu. Doğruyu söylemek gerekirse bu başlığı bugüne kadar yaptığım tarihsel analizlerin büyük bir kısmına da verebilirdim. Şu anda yapmak istediğim analizlerin temel özelliğini tarif etmek için de uygun bir başlık bu. Bütün bu analizlerde –gerek geçmiştekilerde, gerekse gelecekte yapacak olduklarımda– "bilme istencinin morfolojisi için fragmanlar" benzeri bir şey görmek mümkün.*

[2] Sonuç olarak önümüzdeki yıllarda şu veya bu biçimde ele almaya çalışacağım tema bu olacak. Bu tema yer yer belirli tarihsel araştırmalar bağlamında işlenecek: 16. ile 18. yüzyıl arasında iktisadi süreçlere dair bilme nasıl kuruldu; ya da 17. ile 19. yüzyıl arasında cinselliğe dair bilme nasıl düzenlendi ve tertiplendi? Söz konusu tema, bazen de (ve tabii daha seyrek olarak) kendisi için ele alınacak; böyle durumlarda, az önce sözünü ettiğim tarihsel analizlerin temelini teşkil edecek bir bilme istenci teorisi oluşturmanın ne ölçüde mümkün olduğuna bakmaya çalışacağım.

Bu nedenle, belli bir düzen takip etmeksizin ve ihtiyaçlara kulak vererek, somut araştırmalarla teorik saptamalar arasında gidip gelmek istiyorum.

(*) Nitekim, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin başlığı *Bilme İstenci* olacaktır. Bkz. *L'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976. [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2010.]

[3] Bu sene bu teorik saptamalardan biri üzerinde durmak istiyorum. Aynı esnada, seminer kısmında,* belki birkaç yıl sürecek bir tarihsel araştırmaya başlayacağız. Seminerin genel çerçevesi 19. yüzyıl Fransa'sında ceza sistemi olacak. Analizimizin odak noktası, bilimsellik iddiası taşıyan bir söylemin (tıp, psikiyatri, psikopatoloji, sosyoloji), o zamana kadar tamamen kural merkezli olan bir sisteme –yani ceza sistemine– dahil edilmesi olacak; aslında tamamen değil, *neredeyse* tamamen demem gerekirdi, zira bu sorunun çok daha eskilere dayandığını görmek için 16. ve 17. yüzyıllardaki büyücülük konulu davalarda hekimlerin de devreye girdiğini düşünmek yeterlidir. O halde analizin odak noktası bu yeni söylemin eskisine dahil edilmesi olacak; öncelikli olarak incelenecek malzeme, ceza konusundaki psikiyatrik uzmanlıkla ilgili olacak. Ve nihayet, bu araştırmanın ufkunda, bir hakikat söyleminin yasa söylemi içindeki işlevini saptamak ve etkilerini ölçmek olacak.

[4] Derse gelince, oynamak istediğim *oyunun*[1] ne olduğunu geçen sefer[2] kısaca belirtmiştim: Mesele hakikat istencinin, söylem açısından bir dışlama rolü icra edip etmediğini bilmek ve bu dışlama rolünün – kısmen, ve bunu özellikle belirtiyorum, sadece kısmen– delilik ve akıl arasındaki karşıtlığın ya da yasaklar sisteminin oynadığı rolü andırıp andırmadığını sorgulamaktır. Bir başka deyişle, mesele hakikat istencinin herhangi bir başka dışlama sistemi gibi derinlemesine tarihsel bir niteliğe sahip olup olmadığını bilmektir; onun da diğerleri gibi köken itibarıyla keyfi olup olmadığını; onun da diğerleri gibi tarih boyunca dönüşmeye açık olup olmadığını; onun da diğerleri gibi bütün bir kurumsal ağa dayanıp dayanmadığını ve diğerleri gibi bu kurumsal ağ sa-

[5] yesinde yeniden işlerlik kazanıp kazanmadığını; bu istencin sadece başka söylemler üzerinde değil, çok sayıda başka pratik üzerinde de eylem-

---

(*) Collège de France'ın o dönemde işlediği haliyle, Michel Foucault'nun verdiği ana dersin yanı sıra, araştırma görevlilerinin de katıldığı ve belirli tarihsel dönemlerin incelendiği bir seminer düzenleniyordu – yay.haz.n.

1 Acaba Foucault, daha en başta Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda kullandığı ve daha sonra anahtar kavramlarından biri haline getirdiği oyun metaforunu ortaya koyarak, bu kavram yoluyla Nietzsche'yi Heidegger'ci yorumundan kurtaran Eugen Fink'i mi hatırlatmak istiyor? Bkz. E. Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, çev. H. Hildenbrand ve A. Lindenberg, Minuit, Paris, 1966 (orijinal basım: *Das Spiel as Weltsymbol*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960). Burada söz konusu olan, Foucault'nun daha sonra bahsedeceği stratejik oyun ya da hakikat oyunu değildir. (bkz. "Dersin Bağlamı", aşağıda, s. 279: "Foucault'nun Oyunu". Bu kısımda sözü edilen düşünür Deleuze'dür.

2 Burada 2 Aralık 1970 tarihli başlangıç dersi kastediliyor. Bu ders, *L'ordre du discours* (Gallimard, Paris, 1971) adıyla yayımlanmıştır. [*Söylemin Düzeni*, çev. Turan Ilgaz, Hil Yay., 1987]

de bulunan bir zorlamalar sistemi teşkil edip etmediğini bilmektir. Sonuç olarak mesele, hakikat istencinde hangi gerçek mücadelelerin ve tahakküm ilişkilerinin ortaya çıktığını bilmektir.

[6] İşte bu dersin temasını bu şekilde tarif etmiştim.

Benim bu birkaç saptamayı yaparken hızla kat ettiğim bütün o soru dizisini açıkça görmek mümkün. Öncelikle de şu soruyu: Hakikat istencinden bahsedildiğinde (burada yanlış karşısında doğruyu seçen istençten mi bahsediliyor, yoksa doğruluk / yanlışlık sistemini ortaya koyan ve dayatan daha radikal bir istençten mi?), söz konusu olan hakikat istenci midir, yoksa bilme istenci mi? Ve bu iki kavram arasında, birini ya da diğerini analiz ettiğimizde muhakkak karşımıza çıkacak olan diğer kavram, yani bilgi [*connaissance*] kavramı* söz konusu olduğunda durum nedir? O halde bu üç kavram, yani bilme [*savoir*], hakikat ve bilgi [*connaissance*] arasındaki oyunu tespit etmemiz gerekiyor.

Gene semantik düzlemde yer alan bir başka soru: İstenç kavramından neyi anlamamız gerekiyor? Bu istenç ile, bilgi arzusu ya da bilme arzusu gibi ifadelerdeki arzu sözcüğüyle kastettiğimiz şey arasında nasıl bir fark var? Burada ayrı olarak ele aldığımız "bilme istenci" ifadesiyle, bize daha tanıdık görünen "bilgi edinme [*connaître*] arzusu" ifadesi arasında nasıl bir ilişki kurmamız gerekiyor?

[7] Bu türden araştırmaların birçoğunda olduğu gibi, bu semantik nitelikli sorular ancak yolun sonunda tamamen çözüme kavuşabilir.[3] Ancak gene de düzenli olarak birtakım kerteriz noktaları belirlemek ve geçici tanımlar önermek gerekecek.

Ancak başka sorunlar da var. Öncelikle şu: Birtakım bilgilere ya da birtakım bilmelere, birtakım disiplinlere, birtakım söylem olaylarına dair çalışmanın bizi bu bilme istenci meselesine yönlendirebilmiş olma-

---

(*) Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* eserinde, Türkçeye sırasıyla bilme ve bilgi olarak çevirdiğimiz "savoir" ve "connaissance" kavramları arasında şöyle bir ayrım yapar: "Düşünce tarihi, çözümlemesinin denge noktasını bilgi (*connaissance*) öğesinde bulurken (ve böylece, kendisine rağmen de olsa, aşkınsal sorgulamayla karşılaşırken), arkeoloji, çözümlemesinin denge noktasını bilme (*savoir*) öğesinde bulur – yani öznenin, ne aşkınsal etkinlik, ne de ampirik bilinç olarak asla hak sahibi olamayacağı, zorunlu olarak konumlanmış ve bağlı halde olduğu bir alan." Bkz. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, s. 247. Buna göre, bilgi (*connaissance*) bilincin ve öznelliğin tarafındayken, bilme *(savoir)* öznenin kurucusu değil parçası olduğu söylemsel pratiklerin tarafındadır. Bu nedenle bilme, bilginin olanaklılık koşullarının tarihsel olarak belirlendiği yerdir – yay.haz.n.

3 Gerçek anlamda yolun sonunun 6 Ocak 1982 tarihli ders olduğunu söylemek mümkün. Bkz. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris, ("Hautes Etudes" dizisi), 2001, s. 18-20.

sının sebebi nedir? Zira kabul etmek gerekir ki bugüne kadar pek az bilim tarihçisi bu meseleye değinme ihtiyacı hissetmiştir. Bu kavramın gerekli ya da vazgeçilmez olmasının sebebi nedir?

Burada asıl söz konusu olan şey, epistemoloji tarafından sunulan tarihsel analiz araçlarının yetersizliğidir.

İkinci sorun: Bilme istenciyle bilgi biçimleri arasındaki ilişkiler nelerdir? Gerek teorik düzlemde, gerekse tarihsel düzlemde...

Üçüncü büyük sorun: Temel teşkil eden bir özneye gönderme yapmaktan kaçınmayı deneyen bir bilme analizi yaparken, istenci merkezi bir kavram olarak ön plana çıkarmak akla uygun mudur? Bu, egemen özne gibi bir unsuru devreye sokmanın başka bir biçimi değil midir?[4]

[8] Dördüncü sorun: Eğer söz konusu olan, tarihsel bilme fenomenlerinin ardında yatan (her ne kadar anonim de olsa) bir tür büyük olumlama istenci keşfetmek olursa, dönüp dolaşıp gene bilme istencinin kendi başına ele alındığı, onu görünür hale getiren fenomenleri belirlediği bir tür otonom ve ideal tarihe varılmış olmaz mı? Bu tarihi, bir düşünce, bilinç ya da kültür tarihinden farklı kılan ne olacaktır? Bu bilme istencini, toplumlar tarihinde meydana gelen gerçek mücadele ve tahakküm süreçlerinden hareketle dile getirmek ne ölçüde mümkün olabilir?

Ve nihayet bir başka nokta çıkıyor karşımıza... Buna beşinci sorun demeyeceğim, zira bu sözünü ettiğim bütün sorunları kat eden bir sorun. Aslında buna sorun da dememem gerekir. Bu daha ziyade, yerine getirebileceğimden emin olmamakla birlikte, ucu açık bir iddia sayılır. [Bilme söz konusu olduğunda]:

– Acaba doğru söylemler tarihinin altında, doğruyu ya da yanlışı söylemeye yönelik belli bir istencin tarihini, bütünlüklü bir doğru ve yanlış sistemini ortaya koymaya yönelik belli bir istencin tarihini açığa çıkarmamız mümkün müdür?

[9] – İkinci olarak, acaba doğru ya da yanlış sisteminin tarihsel, kendine özgü ve her zaman yenilenen işleyişinin, bizim medeniyetimize özgü bir bilme istencinin merkezi bir dönemi olduğunu keşfetmek mümkün müdür?

4 Burada Foucault kendi araştırmasında söz konusu olan temel meseleyi, Collège de France'a yönelik adaylık metninde bahsettiği daha epistemolojik nitelikli meseleden tamamen ayırıyor. Bkz. "Titres et travaux" (1969), *Dits et Ecrits*, 1954-1988 [bundan sonra DE şeklinde anılacaktır], ed. D. Defert ve F. Ewald (J. Lagrange'ın katkısıyla), 4 cilt, Gallimard, Paris, 1994. Bkz. cilt I, no. 71, s. 842-846; "Quarto" dizisinde iki cilt halinde yapılan yeni baskıda cilt I, s. 870-874.

– Son olarak, acaba, bir hakikat istenci biçimini almış olan bu bilme istencini, anonim bir özneden ya da kuvvetten hareketle değil de gerçek tahakküm sistemlerinden hareketle izah etmek mümkün müdür?

– O halde, her biri bir hayli uzun ve karmaşık görünen bu girişimleri özetlemek için şöyle diyelim: Biz burada hakikat oyununu zorlamalar ve tahakkümler ağına yerleştirmiş olacağız. Hakikat –aslında bunun yerine doğru ve yanlış sistemi[5] demeliydim– bizden uzun zamandır sakladığı yüzünü –ki bu onun şiddetinin yüzüdür– açığa çıkaracaktır.

[10] Şunu belirtmek gerekir ki felsefi söylemin bu araştırmaya pek az katkısı olacaktır. Hiç şüphesiz, bilme istenci ya da arzusu, hakikat aşkı vb. gibi bir ifadeye başvurmayan felsefe neredeyse hiç yoktur. Ancak, doğruyu söylemek gerekirse, bu felsefelerin pek azı –belki Spinoza ve Schopenhauer'inkiler örneğin– bu istence ya da arzuya marjinal bir statüden daha fazlasını vermiştir; sanki felsefenin her şeyden evvel taşıdığı ismin işaret ettiği şeyi açıklaması gerekli değilmiş gibi. Sanki felsefenin, varoluşunu haklı çıkarmak ve –bir anda– gerekli ve doğal olduğunu göstermek için, kendi adında barındırdığı bu bilme arzusunu kendi söyleminin başlangıcına bir şiar olarak koyması yeterliymiş gibi: Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar... O halde filozof olmayan insan var mıdır? O halde felsefe dünyadaki her şeyden daha gerekli hale gelmez mi?

Ancak benim bu akşam bir örnekten hareketle göstermeye çalışacağım şey, felsefenin kendi varoluşunu izah etmek ve haklı kılmak için kendi adında içermiş olduğu bu bilme arzusunun, felsefi söylemin belirişinden itibaren nasıl gözden kaybolduğudur.

[11] Seçtiğimiz örnek, Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk satırlarıdır.

Gelecek hafta, Nietzsche'nin ne anlamda bilgi edinmeye yönelik arzuyu bilginin [*connaissance*] kendisinin egemenliğinden kurtaran ilk düşünür olduğunu göstereceğiz: Nietzsche, Aristoteles'in sildiği, sonraki tüm felsefenin de silmeyi sürdürdüğü o mesafeyi ve dışsallığı yeniden tesis etmiştir.

23 Aralık'ta, bilme istenci sorununun ortaya konmasının düşünceye maliyetinin ne *olması gerektiğ*ine değineceğiz.

---

5 M. Detienne kısa bir süre önce Yunan'da hakikat anlamında kullanılan *Alētheia* ile unutuş anlamındaki *Lēthē*'den oluşan ikiliyi incelemiş, bu ikilinin W. Luther tarafından *Wahrheit und "Lüge" im ältesten Griechentum*'da (R. Noske, Liepzig, 1935, yeniden basımı 1954 ve 1958) tarif edilen ikiliyle olan farkları üzerinde durmuştu. Bkz. M. Detienne, *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, önsöz P. Vidal-Naquet, Maspero, Paris, 1967, s. 45-49. (Bkz. "Dersin Bağlamı", aşağıda, s. 277)

* ✻ *

[12] Çok iyi bilinen, oldukça banal bir metin. *Metafizik*'in marjında, hemen başlangıçta konumlanıyor olması, eserin sınırında tutulduğu izlenimi veriyor: "Bütün insanlarda, doğaları (*physei*) gereği, bilme arzusu vardır; duyumların yol açtığı haz bunun ispatıdır, zira duyumlar, sağladıkları yarar dışında, kendi başlarına da bize haz verirler, ve bu en çok da görsel duyumlar için geçerlidir."[6]

Aslında bu metni eserin içerisinden okumak mümkündür: Metnin tüm unsurları, anlamlarını, değerlerini ve işlevlerini Aristoteles'in felsefesinden alır: Bu felsefe tarafından haklı çıkarılamayacak hiçbir unsur yoktur burada. Ve neredeyse marjinal niteliğine rağmen, anlamı gayet açık olan bu metin yeniden eserin içine yerleştirilebilir. Metin bir içeriden okumaya açıktır. Ancak aynı şekilde bir dışarıdan okumaya da açıktır: Bu metinde felsefi söylemin kendisiyle ilgili bir operasyonun söz konusu olduğunu görmek mümkündür. Ve burada sadece Aristoteles'in felsefi söylemini değil, bizim medeniyetimizde var olduğu haliyle felsefi söylemi kastediyorum.[7]

[...]*

[14] Aristoteles'in bu metni hakkında –ki bir anlamda bir sınır metni gibidir bu– şunu söylemek isterim: Benzer bir konumda bulunan ve bu türden işlevleri yerine getiren başka metinler gibi, bu da bir "felsefi operatör"dür; sistemin içinde yer alan ve tamamen sistemden hareketle yorumlanabilecek unsurlar yoluyla, sistemin tamamı üzerine, onun olanaklılığı ve gerekçelendirilmesi üzerine, kökeni ve zorunlu doğumu üzerine söz söyler; ve sistemin ötesine de geçerek genel olarak felsefi söylemin statüsü üzerine söz söyler ve onun üzerinde etkide bulunur:

– Felsefi operatör: Descartes'ın, hakikate erişme arzusunu ortaya koyduğu, şüphe duymanın nedenlerini sıraladığı ve kendisinin deli olma ihtimalini dışarıda bıraktığı metni.[8]

---

6 Aristoteles, *Metafizik*, A, 1, 980a21-24, çev. J. Tricot [derslerde gönderme yapılan çeviri], Paris, J. Vrin ("Bibliothèque des textes philosophiques"), 1948, 2 cilt: bkz. cilt 1, s. 1. Bu alıntı Foucault'nun elyazmasında ve öğrencilerin bu seansta tuttuğu notlarda yer almaz. [*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 1996]

7 6 Ocak 1982 tarihli derste, Foucault Aristoteles'i "kendisini felsefenin kurucusu olarak gördüğümüz kişi" şeklinde betimler (*L'Herméneutique du sujet*, s. 19).

(*) Sayfa 13'ün üstü çizilmiş.

8 Bkz. M. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde (*Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961, s. 55-56) alıntıladığı *Meditasyonlar*'ın giriş metni. Bu metin, 1963 ile 1972 arasında Derrida'yla

– Felsefi operatör: Spinoza'nın, *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine*'de[9] yer verdiği, yeni bir yaşam arzusunu, sahip olunan şeylerin güvenilmezliğini, ebedi ve mükemmel bir iyiye ulaşmanın kesin olmayışını ve bu iyinin doğru fikrin [sağladığı mutluluk] yoluyla keşfedilecek oluşunu konu alan metin.

[15] Hiç şüphesiz bilimsel metinlerde de "epistemolojik operatör" adını verebileceğimiz öğelerle karşılaşmamız mümkündür: Bu operatörler, bizatihi içerisinde yer aldıkları söylemin olanaklılığı üzerine söz söylerler – ve burada olanaklılık derken aksiyomları ya da postulatları, kullanılan simgeleri ve bunların kullanım kurallarını kastetmiyorum; söylemin tutarlılığını, kesinliğini, doğruluğunu ya da bilimselliğini değil, varoluşunu mümkün kılan unsurları kastediyorum. Örneğin Saussure'ün *Dilbilim Dersleri*'nin giriş kısmını düşünüyorum; ya da Linnaeus'un bitkilerin cinsel aygıtının yapısıyla ilgili metnini[10] (zira bu metin sınıflandırıcı bir betimlemenin olanaklılığını tesis eder ve bu betimlemenin nesnesi tam da kendi olanaklılık koşuludur – yani o yapının kendisidir).

[16] Aristoteles'in metnine dönelim. İlk cümle: bütün insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar.[11] Bu cümle açık biçimde üç tez içerir:

Foucault arasındaki bir polemiğin nesnesi olmuştur; bkz. J. Derrida, *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967.

9 Foucault burada *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine Risale*'nin beşinci bölümüne gönderme yapmaktadır. Bu pasaj, Stoa'yla yakınlığının altını çizen bazı okumaların bulunmasına rağmen, Stoacıdan ziyade Descartes'çıdır. Foucault daha önce metnin Charles Apphun edisyonunda (Paris, 1929) bu pasajın olduğu kısımlar üzerinde birçok not almıştır. Aynı pasajdan 6 Ocak 1982'de yeniden söz eder (*L'Herméneutique du sujet*, s. 29).

10 Ch. Linnaeus, *Système sexuel des végétaux*, çev. N. Jolyclerc, Ronvaux Matbaası, Bölüm VI, cilt 1, Paris, 1789, s. 19-20; bkz. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, Bölüm V, Kısım VII: "Le discours de la nature [Doğanın söylemi]".

11 Bkz. yukarıda, s. 8 ve not 6. Deleuze daha önce *Différence et Répétition*'da (PUF, Paris, 1968, s. 172-173), bu önvarsayımın Nietzsche'ci bir yorumunu ortaya koymuştur: "Önvarsayımın varlığını doğrulamak için 'her insanda doğası gereği bilme arzusu vardır' cümlesinden başlayıp 'sağduyu insanlar arasında en iyi paylaştırılmış olan şeydir' cümlesine varana dek bir dizi felsefi ifadeyi art arda sıralamaya gerek yoktur [...]. Nietzsche felsefenin en genel önvarsayımları üzerine düşündüğünde, onların esas itibarıyla ahlâki olduğunu söyler. Zira ancak ahlâk bizi düşüncenin iyi bir doğaya, düşünürün de iyi bir istence sahip olduğuna ikna edebilir ve ancak İyi, düşünceyle hakikat arasında olduğu varsayılan yakınlığı tesis edebilir [...]. Böylece, hiçbir önvarsayımı olmayan bir felsefenin koşulları daha iyi görünür: Bu felsefe, düşüncenin ahlâki İmge'sine dayanmak yerine, İmge'nin ve onun beraberinde getirdiği 'postulatların' radikal eleştirisini çıkış noktası olarak alır." Foucault bu yoruma şu metninde değinmiştir: "Ariane s'est pendue" (1969), DE, no. 64, 1974, cilt I, s. 767-771 / "Quarto", cilt I, s. 795-799 ["Ariadne Kendini Astı", *Seçme Yazılar*, cilt 5, Felsefe

1. Bilmeye yönelik bir arzu vardır,
2. Bu arzu evrenseldir ve tüm insanlarda bulunur,
3. Bu arzu doğa tarafından verilmiştir.

a - Aristoteles bu tezlere dair kanıtlar sunar. Ancak bu kanıtlar, daha doğrusu bu kanıt, bir *sēmeion* şeklinde verilir. Bu *sēmeion* terimi sadece "gösterge" şeklinde çevrilmemelidir. Terim genel anlamda kanıta, tanıklığa, olayların görünürlük kazanmasını sağlayan şeye denk gelir. Filozoflarda ve belagatçılarda, herhangi bir kanıtı devreye sokmanın geleneksel bir biçimidir bu (*sēmeion*: kanıt olarak). Öte yandan Aristoteles'te, bu ifade bizi oldukça kendine özgü bir akıl yürütmeye doğru yönlendirir. Burada söz konusu olan, nedenden değil örnekten, tekil durumdan hareketle işleyen bir akıl yürütmedir. Tekil durum halihazırda varsayımsal statüye sahip olan genel bir ilkenin altında bulunur ve tekil durumun doğruluğu, genel ilkenin doğruluğunu tesis eder.
[17] Bu, örtük tasımdır (ya da en azından onun olanaklı yapılarından biridir).[12]

Tüm insanların bilmeyi arzuladıklarına dair kanıtın örtük tasım olarak sunulması kesinlikle önemsiz değildir.

b - Bu kanıt, duyumların, duyumlar arasında da görsel olanların hazza yol açtıkları ve bunu kendiliklerinden, yani yararlılıkla hiçbir ilişkileri olmaksızın yaptıklarıdır.

Ancak bu kanıt, ya da bu özel durum, üç ayrı kayma hareketi içerir ve muhtemelen bunların hiçbiri basitçe genelden tikele inilmesini sağlayan kayma hareketiyle tam olarak örtüşebilecek nitelikte değildir.

α - Gerçekten de, burada bilgiden (*eidenai*) duyuma (*aisthēsis*) ve nihai olarak da görsel duyuma geçilir. Duyum ve onun sağladığı haz, ne anlamda bilme arzusunun bir örneği olabilir?

β - İkinci kayma hareketi: Bilme arzusu doğadan (*physei*) geliyordu. Ancak burada, bu bilme arzusu, kendi başına duyumun sağladığı

Sahnesi, s. 179-183] ve "Theatrum philosophicum" (1970), DE, no. 80, 1974, cilt. II, s. 75-99 / "Quarto", cilt I, s. 943-967 ["Theatrum Philosophicum", *a.g.e.*, s. 202-229].
Bu pasaj, *Différence et Répétition* ile 1970 yılındaki bu ders arasındaki alttan alta gelişen diyaloğa işaret eder. Aynı şekilde, Deleuze'ün metninin devamı da onun *Les mots et les choses* ile diyalog içerisinde olduğunu gösterir. Bu pasajın aynı zamanda Heidegger'in *Qu-appelle-t-on penser?* metnine gönderme yaptığını da belirtelim. (Bkz. Heidegger, *Qu-appelle-t-on penser?*, çev. A. Becker ve G. Granel, PUF, Paris, 1959. Orijinal baskı: *Was heißt Denken?*, M. Niemeyer, Tübinger, 1954).

12 Örtük tasımların –ya da belagata yönelik akıl yürütmelerin– çeşitleri Aristoteles tarafından *Retorik*, I, 12, 1356a'dan itibaren ve Retorik, I, 23'te anlatılır: Örtük tasım tasımın yerini almaktadır. Tasım ise diyalektik bir akıl yürütmedir (L. Robin, *Aristote*, PUF, Paris, 1944, s. 53 vd. ve s. 289).

haz olarak –yani her türlü *yararlılığın* ve, az ileride belirtileceği üzere, eylemin dışında– takdim edilir; sanki duyumun yararsızlığı doğadan gelen bir unsurmuş gibi...

γ - Arzudan (*oregontai*)[13] -ki bu Aristoteles'te görmeye alışkın olduğumuz terimlerdendir – hazza geçilir. Ancak haz geleneksel *hēdonē* kelimesiyle değil, Aristoteles'te oldukça seyrek rastlanan, özellikle de onun geleneksel haz teorisinde karşımıza çıkmayan bir kelimeyle karşılanır: *agapēsis*.

[18] *Agapēsis* daha ziyade bir şeye ya da birine olan ödevin yerine getirilmesi, ona duyulması gereken bağlılığın duyulması, hakkı olan şeyin ona gönüllü olarak verilmesi ve ondan memnuniyet duyulması, onun size karşı ödevlerini yerine getirmesinin takdir edilmesi anlamına gelir. *Agapēsis* düzenden duyulan tatmini, sizin için uygun olan bir şeye dair memnuniyetinizi ifade eder.

O halde burada bir tez,

Örtük tasım biçimini almış bir argüman,

Ve bu argümantasyonun içinde meydana gelen

üç kayma hareketi

söz konusudur.

[19] A - Birinci soru: Duyum ve ona özgü haz ne anlamda doğal bilme arzusunun tatmin edici bir örneğidir?

Burada şu üç fikri kanıtlamak gerekir:

– Duyum gerçekten de bir bilgidir;

– Haz duyuma eşlik eder;

– Duyumdan alınan haz gerçekten de duyumu bilgi yapan şeyle ilintilidir.

Birinci önerme: Duyum gerçekten de bir bilgidir. Bunun için ilgili *De anima* pasajlarında sunulan şu fikirlere bakmak gerekir:[14]

– Duyum bir etkinliktir (duyan ile duyulanın ortak edimidir);

– Duyum duyusal ruhun bir etkinliğidir;

[20] – Bu etkinliğin sonucu, bir şeyin niteliğinin (*poion*) edimsel hale getirilmesidir. Duyum niteliksel bilginin edimidir.

---

13 *Pantes anthrōpoi tou eidenai orêgontai physei.* Bkz. yukarıda, s. 8 ve not 6.

14 Aristoteles, *De anima*, III, 2, 425b, 26 vd. Bkz. L. Robin, *Aristote*, s. 182-193.

İkinci önerme: Haz gerçekten de duyuma eşlik eder. Bunun için *Nikomakhos'a Etik*, X, 6'da[15] sunulan şu fikirlere bakmak gerekir:

– Haz etkinlikle aynı şey değildir, ondan farklıdır;

– Bununla birlikte haz, ancak gerektiği şekilde yerine getirilen etkinliğe eşlik eder;

– Ve diğer yandan, ne kadar tekil duyum etkinliği varsa, o kadar birbirinden ayrı haz vardır.

Üçüncü önerme: Duyumun verdiği hazza yol açan, onun bilgi olmasını sağlayan şeydir.

Ve burada iki ispat dizisi ortaya çıkar: Biri bu *Metafizik* metninde örtük olarak ifade edilir, diğeri ise bu metinde en azından kısmen mevcut haldedir.

Örtük ispatı *Nikomakhos'a Etik*'te [yeniden] bulmak mümkündür. Hastalara hoş görünen ve sağlıklı kimselere nahoş görünen şeyler vardır ve bunun tersi de geçerlidir. Ancak sadece sağlıklı insanlara hoş görünen şeyler gerçek anlamda hoştur, sadece onlar gerçek hazlar sağlar, zira sadece bu tür duyumlar nesnenin gerçek niteliklerini edimsel hale
[21] getirir. Haz, bizatihi bilginin doğruluğuyla ilintilidir. Ve bilginin olmadığı yerde gerçek anlamda haz yoktur.

Bu metinde açıkça ifade edilen ispat daha da şaşırtıcıdır. Aristoteles'in başka metinlerinde de karşımıza çıkan bu ispat şöyledir: Bize diğer duyulara göre daha iyi bilgi veren bir duyu vardır ve en çok hazzı bu duyu sağlar. Bu duyu, görme duyusudur.

Görmenin diğer duyulara göre daha iyi bilgi sağlamasının nedeni şudur: Görme duyusu, algıladığı belirli nitelikler (örneğin renk ve ışık) yoluyla sadece bu nitelikleri değil, [başka duyulara ait olan] ortak duyu verilerini de (örneğin durağanlık ve hareket, sayı, birlik – bkz. *De anima*)[16] kavramamızı sağlar; ayrıca birliği algılamamıza yol açarak, renk gibi duyulabilir unsurlar yoluyla bu unsurların taşıyıcısı olan bireyleri birbirlerinden ayırt etmemize olanak verir.

İşte bu fikir *Metafizik*'teki şu metnin kaynağıdır: Görme, "en çok farklılığı keşfeden"[17] duyudur.

---

15 Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, X, 6, ed. ve çev. J. Voilquin, Paris, Garnier, 1940; Foucault özellikle bu baskının üzerinde notlar almıştır.

16 Aristoteles, *De anima*, II, Bölüm 6 ve III, Bölüm 1, 425a.

17 Aristoteles, *Metafizik*, A, 1, 980a21: "Görme, bütün duyularımız arasında, bize en çok bilgiyi kazandıran ve en çok farklılığı keşfetmemizi sağlayan duyudur."

Diğer duyulara göre daha çok bilgiyle yüklü olan görmenin aynı şekilde daha çok haz vermesinin sebebi ise, (dokunma ya da tat alma gibi) diğer duyuların yol açtığı hazzın sınırsız ve ölçüsüzlüğe açık olması ve bunun sonucunda tiksintiye yol açabilecek olmasıdır (*Eudemos'a Etik*). Görmenin yol açtığı haz ise kendi sınırları içinde, gerçek bir haz olarak kalır.

[...]*

[23] Bir diğer kayma hareketi: Burada, doğa tarafından verilmiş olma fikrinden, fayda yokluğu fikrine doğru bir kayma söz konusudur; ya da genel olarak duyu kaynaklı hazdan insanın kendi duyumlarından alabileceği insana özgü hazza...

B 7 Sonuç olarak bir önceki soru tarafından ortaya atılan bir başka soru var: Eğer tüm duyumlar haz veriyor ve bunu bilme etkinlikleri ölçüsünde yapıyorlarsa, neden hayvanlar duyumları olduğu halde bilmeyi arzulamazlar? Neden Aristoteles bilme arzusunu tüm insanlara ve sadece insanlara mal ediyor gibi görünür?

Bunun nedeni insana kendine has niteliğini veren ve onun –hayvanlardan farklı olarak– özellikle yararsız duyumlardan haz almasını sağlayan türsel faklılıklardır.

[24] a - Birinci farklılıklar grubu gene insanlığın ve hayvanlığın ortak sınırları içinde bulunan duyum çeşitlerinde mevcuttur:

– sadece belli hayvanlarda bulunan, duyum tarafından üretilen hafıza;

– işitme, koku. İşitme duyusunun (karınca ve arı gibi) bazı hayvanlarda bulunmuyor olması Aristoteles'te sıklıkla tekrar edilen bir temadır. Ancak Aristoteles işitmeyi geniş kapsamlı bir fenomen olarak görür, zira metindeki ifadeye göre burada söz konusu olan şey en azından dilde ifade bulmayan seslerin (*tōn psophōn*) işitilmesidir; fakat işitme aynı zamanda dili duyma becerisi ve, daha da ileri bir seviyede, eğitim alabilme becerisi olarak görülür.

Hafızayla birlikte akıllı (*phronimos*) olma özelliği belirir; ve bu işitme duyusuyla birlikte öğrenebilme ve öğrenmeye yatkın olma, öğrenci olma, *mathētikhos* (disiplin altına alınabilir) olma durumu belirir.

b - İnsana duyulara sahip hayvan karşısındaki belirleyici niteliğini

(*) Sayfa 22'nin üstü çizilmiş.

kazandıran ikinci farklılıklar grubu, *tekhnē* (sanat) ve *epistēmē* [bilim]'den oluşur.

Bunların her ikisinin de özelliği, *Metafizik*'in aynı kitabında ([A,1,]
[25] 981b) belirtileceği üzere, öğretilebilir olmasıdır: İşitme yoluyla aktarılan bilgiler de bunlara dairdir. *Tekhnē* ve *epistēmē*'nin bir diğer niteliği de, "deneyim kaynaklı çok sayıda kavramdan" (*ekh pollōn tēs empeirias ennoēmaton*) hareketle oluşturulan evrensel bir yargıyı beraberlerinde getirmeleri, yani hafızaya dayanmalarıdır. Nihayet, bunların bir özelliği de genellikle deneyime göre daha az etkili olmalarıdır. Deneyim olayları tanıyabilir ve durumları kavrayabilirken, sanat ve bilim genel ilkeler koyar, ancak bu genel ilkelere dair kuralları, şemayı ve uygulama ilkesini vermez.

c- Nihayet, insan doğasını duyu yetisine sahip hayvandan ayıran üçüncü farklılık, yani *sophia*'nın mevcudiyeti... *Sophia*, evrenselliğe sahip olması itibarıyla özün bilgisinde kapsanan nedenin bilgisidir.

Nedenlere yönelik bu bilgi en yüksek bilgidir; sadece kendisinin hizmetindedir, özgürdür ve kendisinden başka ereği yoktur; hiçbir yararlılığa yönelmez.

Kendisi için bir erek olduğundan, bu bilgi her tür bilginin ereğidir ve her bilgi ona yönelir.

[26] *Metafizik*'in ilk satırlarında yer alan düşüncenin izini biraz sürdüğümüzde, iki ilkeyi birbiriyle ilişkiye sokmak mümkün olur. Bir yanda, insana özgü olan ve hiçbir şekilde duyulara ait olmayan bir bilgi kipi vardır; bu, öncelikle maddesi (maddi nedeni) hafızanın imgeleri ve telaffuz edilen sesler olan, formu (formel nedeni) *tēkhne* ve *epistēmē* olan, ereği ya da ereksel nedeni de bilgelik, yani *sophia* olan bilgidir. Diğer yandan, her üç seviyede de yararlılık bağlarının gevşediği görülür: Arı ve karınca örneklerinde gördüğümüz üzere işitme yaşam için gerekli değildir; *tēkhne* ve *epistēmē* deneyime oranla daha az yararlıdır; ve nihayet, son bir dönüşle, *sophia*'nın kendisinden başka bir ereği olmadığı görülür.

O halde bu aşamada söylememiz gereken şudur: Bu meşhur "yararsız duyumlardan alınan memnuniyet", doğanın her köşesinde bulaca-
[27] ğımız rivayet edilen büyük ve genel bilme arzusunun özel bir durumu değildir sadece. Bu memnuniyet –bu ikinci analizin açtığı yolu takip edersek– daha ilk aşamadan itibaren, kendisinden başka ereği olmayan bir bilginin ilkel bir modeli ya da küçük bir paradigmasıdır.

Hiç şüphe yok ki, insan hayvani duyum düzeyinde kaldığı sürece yaşam için yararlı olanlar düzeyinde kalmış olur. Ancak eğer insan bununla birlikte doğrudan yarar sağlamayan duyumlarda bir memnuniyet vesilesi buluyorsa, bunun nedeni, daha bu aşamada, kendi ereği kendisi olduğu için hiçbir yararlılığa bağlı olmayan bir bilgi ediminin belirmesidir.

[28]* Az önce doğa tarafından tüm insanlara verilmiş olan bilme arzusunun yararsız duyumların yol açtığı memnuniyet yoluyla kanıtlanması şaşırtıcı gelmiş olabilir (zira aslında duyumlar doğa gereği yararlıdır). Bunun nedeni, burada söz konusu edilmiş olan doğanın, gerçekte kendisinden başka ereği bulunmayan bir bilgiye yazgılı olan insanın sahip olduğu belli bir doğa olmasıdır. Ve basit duyu edimini kendine doğru çeken ve onu daha ilk aşamada haz verici kılan şey, bu nihai erektir. Bu durum, tam da yararlılık kanıtı bir an için bu nihai ereğin etrafında çözülürken ortaya çıkar.

[29] Artık üçüncü kayma hareketine dair üçüncü soruya cevap vermek kolaydır. Soru şuydu: Neden Aristoteles "bütün insanların bilmeyi arzuladıklarını" kanıtlamak için hazzı, duyumlardan alınan *memnuniyeti* bir argüman olarak sunar?

Bu kayma hareketinin anahtarı hiç şüphesiz *agapēsis* sözcüğünün kullanımındadır. Uygun koşullarda meydana gelmesi kaydıyla her etkinliğe eşlik eden şey, *hēdonē* adı verilen hazdır. Buna karşılık en yüksek etkinliğe, erdem ve tefekkür etkinliğine eşlik eden şey başkadır: Mutluluk ya da *eudaimonia*.

Peki duyum tefekkürün paradigması olduğunda, kendi yararsızlığından haz aldığında ve ayrıca daha bu aşamada teorinin imgesi olduğunda, ona hangi özel haz eşlik eder? Tabii ki herhangi bir duyumla birlikte gelen *hēdonē* değil; beraberinde sürekliliği, alışkanlığı, *heksis*'i getiren *eudaimonia* da değil. Bu tür duyuma, bir anlamda teorinin gelecekteki mutluluğunun işareti ve paradigması olan özel bir *hēdonē* eşlik eder: *agapēsis*. Tıpkı yararsız duyumun gelecekteki tefekkürün paradigmasını teşkil etmesi gibi, ona eşlik eden memnuniyet de şimdiden gelecekteki mutluluğun izlerini taşır: *agapēsis*.

[30]

(*) Sayfa 28'in dörtte üçü atılmış.

O halde burada *agapēsis* sözcüğünün ikiliği söz konusudur: Bu terim, insan türüne ait mutluluğun formunu çoktan almaya başlayan duyusal ve hayvani hazzın maddesine işaret ediyor gibidir.

[31]* O halde Aristoteles'in bu metninde anlam belirsizliklerinden ziyade anlamların üst üste binmesi söz konusudur:

– Aristoteles doğadan (*physei*) bahsettiğinde genel anlamda doğayı kastetmekle kalmaz, aynı zamanda insanın hayvanlara göre türsel farklılığını da kasteder;

– Bir kanıtı *sēmeion* adı altında sunduğunda, sadece genel bir ilkenin özel durumu anlamındaki örneğe değil, ileride karşımıza çıkacak bir şeyin paradigmasına da işaret eder;

– *Agapēsis* terimini kullandığında, sadece duyumun verdiği hazzı değil, tefekkürün yol açacağı mutluluğu müjdeleyen bir şeyi de kasteder.**

Aristoteles, bu üst üste bindirmeler yoluyla, bir yandan bilgi arzusunu doğaya mal eder, duyuma ve bedene bağlar ve bu arzuyla bağıntılı olan belli bir neşe biçimini ortaya koyar; ancak diğer yandan –ve aynı zamanda– bu arzunun statüsünü ve temelini insan türünün doğasından, bilgelikten, kendisinden başka ereği olmayan ve verdiği hazzı mutluluk şeklinde tarif edebileceğimiz bir bilgiden hareketle tayin eder.

Ve böylece beden ve arzu silinir; duyumu nedenlerin dingin ve gayrı-maddi nitelikli büyük bilgisine doğru sürükleyen bu hareketin kendisi daha ilk aşamadan itibaren o söz konusu bilgeliğe erişmeye yönelik belirsiz bir istençtir; bu hareket zaten felsefedir.

[32] Böylelikle, en yüksek bilgi –yani ilk ilkelerin bilgisi ve ereksel nedenlerin bilgisi– rolünü gayet iyi oynayan felsefenin bir diğer rolü de, daha en baştan itibaren her türlü bilme arzusunu kapsamaktır. Felsefenin işlevi, duyum ve beden aşamasından itibaren gerçek anlamda bilgi olarak karşımıza çıkan şeyin, daha ilk aşamadan itibaren, doğası gereği ve onu yönlendiren ereksel neden dolayısıyla, tefekkür ve te-

---

(*) Bu kısım, Foucault'nun derste söylediklerinden elimizde kalan bir fragmandan hareketle Fransızca baskıyı yayına hazırlayanlar tarafından eklenmiştir. El yazmasında sadece şu şema vardır:

doğa	örnek	haz
physei	*sēmeion*	*agapēsis*
farklılaşma	paradigma	mutluluk

(**) Foucault'nun dersteki sunumundan hareketle yazılan kısım burada sona eriyor.

ori ile aynı düzlemde olduğunu güvence altına almaktır. Felsefenin işlevi aynı zamanda, görünenin aksine, arzunun bilgiden önce gelmediğini ve ona dışsal olmadığını güvence altına almaktır. Zira arzusuz bir bilgi, mutluluk veren ve salt tefekküre dayanan bir bilgi, zaten kendi başına, duyumun basit hoşluğunda titreşen bu bilme arzusunun nedenidir.

[33] Elimizdeki bu metne biraz mesafe aldığımızda, onun varsaydığı ya da olanaklı kıldığı birtakım önemli olayları saptamamız mümkün olur.

1/ İnsanın bilmeyi doğası gereği arzuladığını ve bu arzunun duyumun sağladığı hazla birlikte ortaya çıktığını söyleyebilmek, ihlalci, yasaklı ve kaçınılması gereken bir bilme temasının dışta bırakılmasını varsayar.

Oysa Yunan tragedyasında, özellikle de Aiskhylos ile Sophokles'te sürekli olarak karşımıza çıkan tema budur. Trajik kahraman bilmeyi doğal olarak arzulamaktan uzaktır.

Öncelikle, trajik kahraman bilmeyi arzuladığında, bunun nedeni kahramanın duyum aşamasından itibaren kendi doğasında kayıtlı olan doğal bir hareket tarafından buna itilmesi değildir. Bunun nedeni, bir sözün uzaktan ve yukarıdan telaffuz edilmiş olmasıdır – gizemli, çift anlamlı, kahraman tarafından hem anlaşılan hem anlaşılmayan, kahramanın kendisini güvende hissetmesine, ama bir yandan de endişelenmesine yol açan bir sözdür bu.

[34] *Persler*'de[18] bu söz kraliçenin rüyası, Darius'un gölgesidir. *Trakhisli Kadınlar*'da[19] Kentauros'un Deianeira'ya söylediği kehanettir: Herakles sihirli bir temasa maruz kalacak, bunun sonucunda "görebileceği hiçbir kadını tercih etmeyecektir" (569. mısra). *Oidipus*'ta ise bu, tabii ki, aktarılan söylentidir.

Ancak bu arzulanan bilme (hem belirsiz hem de vaatkâr olması nedeniyle) kaçınılması gereken bir bilmedir:

a - Sonuç olarak bu bilgi tanrılar tarafından kıskançlıkla ve büyük bir istekle gizlenmiştir: "Tanrısal düşüncenin yolları hedeflerine doğru

18 Aiskhylos, *Persler*, mısra 780 vd. [*Eski Yunan Tragedyaları I: Persler, Antigone*, çev. Güngör Dilmen, Mitos Boyut Yay., 2005]

19 Sophokles, *Trakhisli Kadınlar* [*Eski Yunan Tragedyaları 10*: Oidipus Kolonos'ta, Trakhisli Kadınlar, çev. Furkan Akderin, Mitos Boyut Yay., 2010], m. 569, bkz. m. 555-575 (*Les Trachiniennes*, çev. P. Masqueray, Les Belles Lettres, Paris, 1942).

ilerlerken hiçbir bakışın nüfuz edemeyeceği sık ormanlardan ve koyu gölgelerden geçer" (Aiskhylos, *Yalvarıcılar*, 93. mısra).[20]

b - Bunun yanı sıra, bu bilme tam da ilgilendirdiği kişileri kör eder: Bakan ve yöneldiği kişileri bakışıyla göremez hale getiren bir bilmedir bu. Oidipus sırra doğru bakmaz, sır ona doğru bakar, onu takip eder, yakalamaya çalışır ve nihayet ona darbesini indirir. Sır, ilgilendirdiği kişileri kör eder, öyle ki tanrılar sırlarını biraz olsun belli ettiklerinde, kahraman yaklaşmakta ve kendisini tehdit etmekte olan bu bilgiyi fark etmeyen tek kişi olur; oysa izleyici ve koro bu sırrı zaten biliyorlardır. Aias'ın başına gelen budur:[21] Athena onu yoldan çıkarmıştır ve herkes bunu bilir; ancak o yanı başındaki bu korkunç mevcudiyeti görmez, onu tahrip eden o büyük figürü görmez ve ona yalvarır: "Senden sadece, şimdi olduğun gibi benim yanımda olmanı ve benimle ittifak yapmanı istiyorum."

c - Nihayet, öldüren bir bilmedir bu – kahramanın üzerine doğru atıldığında kahraman ona direnmez. Aydınlanmanın parıltısıyla ölümün parıltısı birbirine karışır.

[35] Hazdan mutluluğa giden, kendisine doğal bir hareketle ve öğreten –ancak kehanette bulunmayan– bir söz aracılığıyla yönelinilen Aristotelesçi bilgi teması ile unutuş ya da gizem barındırmayan Aristotelesçi hafıza teması... Bu temalar trajik bilgiyle çelişki içindedir.[22] Zaten Aristoteles *Metafizik* metninin biraz ilerisinde şöyle der: Tanrılar kıskanç değildir.[23]

---

20 Bkz. Aiskhylos, *Yalvarıcılar (Suppliantes)*, m. 93, çev. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris ("Collection des universités de France").

21 Sophokles, *Aias*, m. 70 vd. [*Eski Yunan Tragedyaları 8*: Aias, Elektra, çev. Furkan Akderin, Mitos Boyut Yay., 2009].

22 Bu cümlenin esas anlamı Nietzsche'nin şu cümlesiyle birlikte okunduğunda ortaya çıkar: "Ich erst habe das Tragische entdeckt" ["ilk önce trajik olanı keşfettim"], *Der Wille zur Macht*, § 1029 (*Nietzsches Werke*, XVI, 377, Leipzig, C. G. Naumann, 1901 [1899]; alıntılayan, Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, cilt VI: *La Dernière philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs*, Bossard-Gallimard, Paris, 1931, s. 358); ayrıca bkz. *Le crépuscule des idoles*, "Ce que je dois aux anciens", § 5: "[...] Aristoteles tarafından olduğu kadar bizim kötümserlerimiz tarafından da yanlış anlaşılan trajik duygu [...]. *Tragedyanın Doğuşu*, benim tüm değerlerin derinlemesine dönüşümünü gerçekleştirdiğim ilk eserdir: Bu eserle birlikte benim istememin, benim bilgimin büyüyüp geliştiği araziye yerleşiyorum –ben, filozof Dionysos'un son çırağı –ben, ebedi dönüşün üstadı..." (çev. H. Albert, Mercure de France, Paris, 1943, s. 235: Foucault bu baskının üzerinde notlar almıştır.)

23 Aristoteles, *Metafizik*, A, 2, 983a, cilt I, s. 10: "Tanrının kıskanç olması fikri kabul edilemez." (Dersin ses kayıtlarının dökümüne göre Foucault bu cümleden "tam anlamıyla anti-trajik bir formül" diye bahsediyor.)

2/ Aristoteles, insanın doğa gereği bilmeyi arzuladığını ve bu bilme arzusunun daha ilk aşamada teorik mutluluğa yönelik hareket tarafından harekete geçirildiğini söyleyerek, "neden bilmeyi arzularız?" şeklindeki sofistik ya da Sokratik-sofistik soruyu bertaraf eder.

Bu soru birçok biçimde ortaya çıkıyordu:

– Eğer bilmeyi arzulamamızın nedeni erdem ya da zaten iyi bir doğaya sahip olmamız ise, o zaman neden öğrenelim? Zaten biliyoruz;

– Ya da: Eğer öğrenmeyi kötü gerekçelerle (başkaları karşısında galip gelmek için ya da haksız davaları kazanmak için) arzuluyorsak, o zaman öğrenmek için değişmek gerekir, ya da öğrenme olgusu zaten öğrenen kişiyi değiştirecektir. Kısacası, bilmenin öznesi, arzunun öznesiyle aynı olamayacaktır. *Euthydemos*: Öğretmek öldürmektir.[24] Ve bütün bunların ardında, felsefenin belki de doğuşu itibarıyla pek de yabancısı olmadığı için sürekli olarak maskelediği o büyük soru belirir: Bilme satılabilir mi? Acaba bilme bir yandan büyük bir ihtirasın ve bir sahiplenmenin kıymetli nesnesi gibi kendi üstüne kapanırken, diğer yandan da zenginliğin ve metaların oyununa ve dolaşımına dahil olabilir mi?

[36]

Zira eğer bilme arzulanan bir şeyse, neden diğer metalar gibi paranın evrenselliğine dahil olan bir meta olmasın?

Aristoteles bu soruyu baştan bertaraf eder. Bunu da, bilme arzusunu bilginin tamamlanmasının bir hayli öncesine, en düşük seviyeye, yani duyum seviyesine yerleştirerek; bununla birlikte bu arzunun, öncelikle duyumda ortaya çıkmış olması nedeniyle, daha en baştan bilgiye ait olmasını sağlayarak yapar. Bu arzu bilginin içinde hapsolmuştur, ancak bilginin tamamı onunla birlikte verilmiş halde değildir.

[37]* Aristoteles, gene bilme arzusunun doğal niteliğinin onaylanması yoluyla, Platoncu hafıza ve ay üstü dünya temasını bertaraf eder.

[38] Bir yanda, Aristoteles'te bilme arzusu duyumlar düzeyinde ve onlar yoluyla kendini gösterir; bu arzu hiçbir şekilde duyumlardan kopma ya da daha hakiki bir gerçeklik bulmak üzere onların ötesine geçme projesiyle bağlantılı değildir. Aksine, eğer bir tehlike varsa, bu onlardan kopma** tehlikesidir. Diğer yandan, bilme arzusunun tüm hare-

---

24 Platon, *Euthydemos*, 284d: "Madem ki sizin niyetiniz onun [Klinias'ın] artık şu anda olduğu kişi olmaması, [...] o halde niyetiniz basitçe onun kaybolup gitmesi değil mi?" (*Oeuvres complètes*, ed. ve çev. L. Robin, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2 cilt: bkz. cilt I, Paris, 1971, s. 577).

(*) Bu sayfanın dörtte üçü çizilmiş.

(**) Fransızca baskıda yanlışlıkla "onlardan kopmama tehlikesi" yazılmış – ç.n.

keti için vazgeçilmez olan hafıza duyumla ilintilidir; zira hafıza duyumun kalıcılığı ve izidir. Bilme arzusu *phantasia*'yı[25] devre dışı bırakmaz, onun içinde oluşur ve ona dayanır.

Bununla birlikte, Aristoteles'in, Platoncu temayı devre dışı bırakarak Platon ile aynı sorunu çözdüğü, en azından aynı teorik talebe boyun eğdiği görülür. Yani Aristoteles bilme istencinin bilginin kendisinin oluşturduğu önkoşuldan başka bir şey üzerine kurulu olmamasını sağ-
[39] lar; bilme arzusunun tamamen bilgi tarafından kuşatılmasını sağlar; bilginin arzuyu daha başlangıçtan itibaren elde tutmuş olmasını ve böylelikle, arzunun daha ilk ortaya çıkışında onun yerini, yasasını ve hareket ilkesini bilginin tayin etmesini sağlar. Platon bu talebi hatırlama mitiyle karşılıyordu: Bilmeden, hatta bilmeyi arzulamadan önce biliyordun, çoktan bilmiştin.

Hatırlama teorisini sadece ideaların aşkınlığıyla bağıntılı bir unsur olarak değil, bilmeyi ve bilmeyi arzulamayı birbirine bağlamanın bir biçimi olarak okumak âdettendir. Aslında bu teoriyi bilme arzusunu bilginin içine yerleştirmenin bir biçimi olarak okumak gerekir.

Aristoteles *mnēmē*'yi duyumun etki alanına yerleştirerek tertibatı bozar, ancak ona aynı rolü oynatır: Bilme arzusu, doğası, edimi ve gücü itibarıyla, arzuladığı bu bilgiden kaçamaz.

[40] O halde Aristoteles'in metni üç temanın dışta bırakılmasını öngörür: Trajik bilgi, öğrenme-meta ve bilgi-hafıza temaları. Ancak sonuç olarak o da, başka bir kipte de olsa, Platon gibi bilgiyi dışsallık ve arzunun şiddeti karşısında korumaya uğraşır. Bilme arzusu bilginin kendisiyle girdiği bir oyundan ibarettir ve sadece bilginin doğuşunu, gecikmesini ve hareketini görünür hale getirir; arzu, geciken, ancak içinde bulunduğu şüpheli bekleyişin yarattığı sabırsızlıkta dahi görünür hale gelen bilgidir.

Arzunun bu şekilde bilgi tarafından kapsanması –ki bu Platon'dan çok Aristoteles'te söz konusudur– şu sonucu doğurur: Bilgi ve arzu iki farklı yerde, iki farklı özne ya da gücün elinde bulunmaz; bilgiyi arzu eden kişi zaten ona sahip olan ya da sahip olma yetisi bulunan kişidir; ve bilgiyi arzulayan kişinin en sonunda bilmesi, şiddet yoluyla, ele geçirme yoluyla, mücadele yoluyla ya da ticaret yoluyla değil, sadece ki-

25 İmgelem konusu özellikle *De Anima*, III, 3'te ele alınır.

şinin doğasının edimsel hale getirilmesiyle gerçekleşir: Tek bir özne bilme arzusundan bilgiye varır; zira eğer bilgi arzuyu önceleyen unsur*[26] olarak orada olmasaydı, arzunun kendisi de var olmayacaktı.

[41] Ve bunun tersi şekilde, bilme arzusu doğası itibarıyla zaten bilgi gibi bir şey, bilgiye ait bir şeydir. Bu arzu bilgiyi bilgiden başka bir şey uğruna isteyemez, zira onun bilmeyi istemesinin kaynağı bilgidir. Bilgi arzunun hem nesnesi, hem ereği, hem de maddesidir. Bu nedenle:

– Bir yandan, çeşitlilik arz eden arzular arasında kendine has, ayrı ve sakin bir arzu vardır: Merak ya da bilme uğruna bilme arzusu vb.;

– Ve diğer yandan, bu arzuda hiçbir şiddete, hiçbir tahakküm istencine, hiçbir dışlama ya da ret kuvvetine rastlanmaz. Arzuyla bilmenin birbirlerini dışlamaları oyununun yerine, birinin diğerine ait oluşu, birincinin ikinci tarafından kapsanışı ve bir nevi ortak doğaya sahip olma hali geçer.

Buradan hareketle:

α - Bunların her ikisini de aynı merciye –aynı ruha, aynı özneye, aynı bilince– yerleştirmenin neden gerekli olduğu;

[42] β - Nietzsche ve Freud'un yaptığı gibi istenci ve arzuyu bilginin dışına çıkarmanın neden bir skandala yol açtığı;

γ - Önceden bilen bir öznenin birliği tarafından ele geçirilmemiş bir bilme istencini felsefi olarak düşünmenin neden zor olduğu;

anlaşılabilir.

Terimleri sabitleyebilmek için şu ayrımı yapalım: Arzuya ve bilmeye [*savoir*] önceden var olan bir birlik, bir karşılıklı aidiyet ve bir ortak doğaya sahip olma niteliği veren sisteme bilgi [*connaissance*] adını vereceğiz. Ve orada bir istemenin nesnesini, bir arzunun ereğini, bir tahakkümün aracını, bir mücadelenin olası kazanımını bulmak amacıyla bilginin [*connaissance*] içselliğinden koparılması gereken şeye de bilme [*savoir*] adını vereceğiz.

(*) Burada belirsizlik var. Buradaki sözcük [précédence], inayet [providence] şeklinde de okunabilir.

26 Aubenque şöyle yazar: "Tasımın esası daha önceki bir hakikate dayanıyor olmasıdır [...] bu bir kısır döngüden ziyade hakikatin kendisini öncelemesidir..." (P. Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, PUF, Paris, 1966, s. 54; italikler yayıncıya aittir).

Not: Açıkça belirtilmediği sürece, bu eserde burada ve bundan sonra yer alan tüm italik pasajlar metnin özgün versiyonunda altı çizili olan pasajlardır.

[43]* Şimdi biraz daha mesafe alıp bakalım. Yüzyıllardır neredeyse tiksindirici derecede banal sayılabilecek bir tema vardır, o da eninde sonunda herkesin biraz filozof olduğu temasıdır.

Felsefi söylem bu tema belirdiği anda onu devre dışı bırakır ve yerine şu temayı koyar: Felsefe diğer bütün faaliyetlerin arkasında ve uzağında yer alan, bunların hiçbirine indirgenemeyecek nitelikte özel bir faaliyettir. Bu da, felsefi söylemin en az diğeri kadar düzenli bir şekilde ele aldığı bir temadır. Buradaki amaç, felsefenin hakikatin kendisinin hareketinden başka bir şey olmadığı, kendisinin bilincine varan bilinç olduğu –ya da dünyaya uyanan kişinin zaten filozof olduğu– düşüncesini olumlamaktır.

Öte yandan şunu belirtmek gerekir ki sürekli devre dışı bırakılıp yeniden ele alınan bu tema, yani genel olarak bilginin ilk hareketiyle bağlantılı olan bir felsefe teması, ilk Yunan filozoflarına yabancı gelecek bir temadır. Ancak özellikle bu temanın yerine getirdiği işlevi görmek mümkündür: En kaba ve en bedensel bilgide bile halihazırda tefekkür vardır; o halde tefekkür, bilginin tüm hareketini tefekküre özgü bir mantığa ya da bilginin tefekkür nesnesinin zorunluluğuna göre gerçekleştirecek olan şeydir. Ve böylelikle arzu, sahip olduğu etki gücüyle
[44] birlikte silinmiş olur. Artık arzu neden değil, (kanıta ya da izlenime dair fikrimizden ya da duyumuzdan yola çıkarak) kendisinin nedeni haline gelen, kendisinin ve kendisine dair arzunun nedeni olan bilgidir.

Ve bunun sonucunda arzunun öznesiyle bilginin öznesi bir olur. Sofistik sorun (henüz bilmeyen ve arzulayan kişi, bilen ve artık arzulamayan kişi olamaz) ortadan kalkar. Euthydemos diyaloğundaki tuhaf tartışmayı ve o tartışmada Sofist'in söylediği sözü düşünelim: "Eğer arkadaşının öğrenmesini istiyorsan, artık onun aynı kişi olmaması gerekir, onun ölmesi gerekir." Bu söz, ölümün arzunun öznesiyle bilginin öznesi arasına böyle ironik bir şekilde girişi, bütün bunlar artık ortadan kalkabilir; zira arzu, artık bilginin öznesinin bildiği şeyin etrafındayken yaşadığı ve zorlukla tespit edilebilen titreyişten başka bir şey değildir. "Herkes az çok filozoftur" şeklindeki o kadim temanın Batı tarihinde kesin ve saptanabilir bir işlevi vardır: Burada söz konusu olan, bilme arzusunun bilginin kendisine bağlanmasından başka bir şey değildir.

(*) Bir dinleyicinin notlarına göre bu sayfa derste okunmamıştır.

16 Aralık 1970 Tarihli Ders

Bilgi ile hakikatin birbirini içermeyişinin analizine doğru. – Aristoteles'te hakikate verilen öncelik içerisinde arzu, hakikat ve bilginin oluşturduğu teorik yapı. Spinoza, Kant ve Nietzsche bu sistematikliği sarsmanın yollarını arıyorlar. – Königsberg'in "ihtiyar Çinli"sini aşmak, ancak Spinoza'yı da öldürmek. – Nietzsche hakikat ile bilginin karşılıklı aidiyetini ortadan kaldırıyor.

[1] Geçen hafta Aristoteles'in oldukça banal görünümlü bir metnini analiz etmeye çalışmıştım. Bu metinde, bilme arzusu ve bu arzunun doğal niteliği konu ediliyordu. Ancak, metindeki terimleri birbirine yaklaştırıp baktığımızda, bu doğal bilme arzusunun ilk olarak *yararsız duyum*dan alınan *haz*da görünür hale geldiğini fark etmiştik. Buradaki üç kayma hareketi, iki noktayı açığa çıkarmıştı:

1/ Arzunun kökeninde, daha arzu görünür hale gelip oyununa başlamadan önce, bilgi vardı. Tabii duyumsal bir bilgiydi bu; ancak gene de bilgiydi, arzunun kendisini ortaya koymasına kaynaklık edecek, zaten orada olan bir bilgi...

[2] Öyle ki, bilgi kendisine dair bu arzudan önce geliyordu; ve bu arzunun kendisi, bir anlamda bilginin kendi kendisine nispetle gecikmesinden başka bir şey değildi; bu arzu, bilginin kendi gerçek doğasına, yani tefekküre bir hamlede erişivermesini engelleyen o gecikmeyle bağıntılı bir arzuydu.

2/ Ancak bu üçlü kayma hareketi başka bir şeyi daha görünür kılıyordu. Sonuç olarak Aristoteles'in metninde şunu gördük:

- Eğer duyum bilginin meşru bir örneği olarak kabul edilebiliyordu ise, bunun sebebi duyumun hakiki olana –kendilerine has özellikleriyle şeylere– erişiminin bulunmasıydı.

Bunun yanı sıra şunu da gördük:

– Eğer duyumdan belli türde bir haz (*agapēsis*) alınabiliyordu ise,

bunun sebebi duyumun bize bir anlamda tefekkürün, yani hakiki olanın kendisinin bilgisinin erken aşamadaki bir görünümünü sunabilecek yeterlilikte olmasıydı.

[3] Ve nihayet şunu gördük:

– Bu haz tam da duyumun yararsızlığına, yani duyumun rolünün hayvani yaşama ve bu yaşamın ihtiyaçlarına hizmet etmekten ibaret olmamasına ve duyumun bizzat kendisinin hakikate erişebilecek durumda olmasına bağlıdır.

Sonuç olarak, doğal niteliğe sahip olan ve görünürde her tür bilgiyi önceleyen bir tür bilme arzusundan bahseden bu metnin alt katmanında iki operasyon gerçekleşiyordu: Bunların biri, bilgiyi arzunun altına ve tam da onun ilkesine yeniden yerleştiriyordu; saptanması daha zor olan diğeri ise, arzuyla bilgi arasındaki üçüncü öğe olarak hakikati devreye sokuyordu. Aristoteles'in diğer metinlerinde karşımıza çıkan ve bu üçlü kayma hareketini meşrulaştırmamızı sağlayan bütün akıl yürütme ve kanıtlar, duyumun ve duyumun verdiği hazzın hakikatle ilintili olduğunu varsayar.

Eğer genel anlamda bir bilme arzusu varsa ve eğer bilgi, kendine has hareketin içerisinde arzu gibi bir şeyin doğmasını sağlayabiliyorsa, bunun sebebi her şeyin zaten hakikat düzleminde meydana geliyor olmasıdır.

[4] Bilme arzusunun güvencesi ve temeli hakikattir.

Bence nihai olarak en önemli nokta buradadır: Arzudan bilgiye geçilebilmesi için hakikat vardır, hakikatin olması gerekir:

– Arzuda zaten hakikat söz konusu olduğu içindir ki, arzu bilgi arzusu olabilir;

– Diğer taraftan bakıldığında, hakikatle olan ilişki temel olduğu içindir ki, bilgi arzusu halihazırda kendinde ve kökeninde bilgiyle aynı düzlemdedir; ve nihayet,

– Hakikatle olan ilişki hem bilgiyi hem de arzuyu yönlendirdiği içindir ki, bunların her ikisinin de öznesi ancak bir ve aynı olabilir. Bilginin öznesiyle arzunun öznesinin aynı olduğu kabul edilebilir, zira bunların hakikatle ilişkisi aynıdır.

O halde hakikat üç ayrı rol oynar: Arzudan bilgiye geçişi güvence altına alır; buna karşılık ve bir anlamda da bunun karşılığında, bilginin arzuyu önceleyişini tesis eder; öznenin arzudaki ve bilgideki birliğine olanak verir.

[5] Ancak bütün bu sistematikliğin en kuvvetli anını teşkil eden şey, hakikatin oynadığı bu arzu ve bilgiye ilişkin oyundur.

Eğer Batı felsefesinde Nietzsche'ye gelene kadar arzu ve istenç bilgi karşısındaki tabiiyetten kurtulamadıysa, eğer bilme arzusu hep bilginin öncelikli konumuyla birlikte düşünüldüyse, bunun nedeni hakikatle kurulmuş olan bu temel ilişkidir.

İşte bu nedenle Spinoza'nın bu noktada bir kez daha sınırları zorlamış olduğu söylenebilir. Spinoza bu teorik yapının en yüksek noktasına ulaşmış, dışına çıkıp onu ters çevirmeye en çok yaklaşan kişi olmuştur.

Anlama Yetisinin İyileştirilmesi'nin başını okuyalım: [" [...] nihayet gerçek anlamda bir iyi olan herhangi bir nesnenin var olup olmadığını araştırmaya karar verdim: Başkalarına iletilebilecek, ruhun diğer tüm nesnelerden vazgeçip sadece ondan etkilenebileceği, keşfinin ve ele geçirilmesinin meyvesi olarak bize ebedi ve üstün bir sevinç verecek olan bir iyi..."*][1] Burada Aristoteles'te olduğu gibi bir bilme arzusu değil, bir mutluluk arzusu söz konusudur – ebedi nitelikli ve hiçbir şeyin tehlikeye atamayacağı (ve bilgi düzleminde yer alacağını düşünmemiz için
[6] henüz hiçbir belirti olmayan) bir mutluluk... Ve bu mutluluk arayışı esnasında, daha doğrusu bu mutluluğun bulunmasını mümkün kılabilecek koşulların araştırılması esnasında, mutluluğa dair belirsizliklerin ya da kesinliğin araştırılması esnasında (ve bizatihi bu arayış oyunu yoluyla), doğru fikir ve doğru fikre özgü mutluluk keşfedilir. Bilmenin yollarını araştırma kararlılığı bu noktadan itibaren kendini ortaya koyar. Böylelikle hakikat hem bilgiye, hem de bilme arzusuna temel teşkil eden unsur olarak adlandırılır. Diğer tüm unsurlar hakikatten hareketle kendilerini ortaya koyar ve düzen kazanır.

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in metninin görünürdeki tertibatı burada tamamen altüst edilmiş durumdadır. Burada mutluluk ile doğru fikrin birbirine uygunluğu söz konusudur; bilme istenci ve bilgi buradan hareketle açımlanır. Aristoteles'te, pek yararlı olmayan duyumların yol açtığı ufak çaplı mutluluk sayesinde gizliden gizliye görünür hale gelen doğal bir bilme arzusu söz konusuydu. Ancak Aristoteles'in metninin sağlamlığını koruyabilmesi için, daha ilk aşamadan itibaren te-

(*) Bu alıntı Foucault'nun elyazmasında görünmüyor.

1 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* [et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la connaissance vraie des choses], *Oeuvres* içinde, çeviri ve notlar Ch. Apphun, Garnier, Paris ("Classiques Garnier"), s.d. [1929], cilt I, § 1 s. 224; Foucault'nun muhtemelen 1950'li yıllarda üzerinde not aldığı baskı budur (bkz. yukarıda, s. 9, not 9).

fekkürün (doğrunun tefekkürünün ve tefekküre dayalı mutluluğun) belirmesi, tefekkürün duyumsal mutlulukta ve bilme arzusunda en azından gücül olarak bulunması gerekir.

Spinoza klasik metafiziği mümkün kılan şeyi açık bir biçimde ve sırasıyla tarif eder.[2]

[7] Öte yandan, Nietzsche'de soru konusu olan şey de istenç-bilgi-hakikat arasındaki bu ilişkidir.[3]

Başlangıç olarak, Nietzsche'nin metinlerinin, bilme arzusunu bilgiye ait biçimden ve yasadan kurtarmaya yönelik bir girişim olarak okunabileceğini (ve okunması gerektiğini) söyleyebiliriz.

a - Burada söz konusu olan, bilginin kökeninde, bilginin ani belirişinin tarihsel anında bir arzunun var olduğunu ve bu arzunun bilgiyle herhangi bir akrabalığının bulunmadığını göstermektir. Ne erekler açısından, ne de köken ya da doğa açısından bir akrabalık söz konusudur burada.

Köken açısından herhangi bir akrabalık yoktur, zira bir anlamda bilmek yaşamak demektir –ve [bilgi nesnesine – ç.n.] mesafe alma zorunluluğu doğduğu için de– nefret etmektir [*detestari*]. Erekler açısından herhangi bir aidiyet söz konusu değildir, zira bilmenin amacı bilmek değil tahakküm kurmak, galip gelmektir.

[8] b - Aynı şekilde, burada söz konusu olan, tarih boyunca bilginin gelişiminin bilinenin içsel zorunluluğu ya da bilgi biçimlerinin ideal oluşumundan ziyade bir istenç kuralı tarafından yönlendirildiğini, bu kuralın da çilecilik olduğunu göstermektir.

c - Ve nihayet burada söz konusu olan, bilgi ediminin kendisinin ardında, bilinç formu içerisinde bilen öznenin ardında, itkilerin, kısmi benlerin, şiddetlerin ve arzuların mücadelesinin ortaya çıktığını göstermektir.

---

2 Apphun hazırladığı basımda Spinoza'ya göre bilimin Stoacı anlamda tefekkür olmadığını, etkin, kartezyen, Bacon'cu bir faaliyet olarak şeyleri, bedeni ve ruhu dönüştürdüğünü söyler; bilge Büyük Bütünlük'ün içinde erimeye değil, onun bir parçası olmaya çalışır. Burada doğrunun düşünce yoluyla ortaya çıkarılması söz konusudur.

3 "Çok şaşkınım, tamamen büyülenmiş haldeyim. Benim gelişimi hazırlamış olan biri var, hem de nasıl biri! Spinoza'yı neredeyse hiç tanımıyordum. Tam da şu sırada onu okuma isteği oluştu bende, işte itki buna denir! Öncelikle, onun felsefesinin genel eğilimi benimkininkiyle aynı: Bilgiyi tutkuların en kuvvetlisi haline getirmek. Bunun yanı sıra onun öğretisinin beş temel noktasında daha kendimi buluyorum [...]: Özgür istenci, erekselliği, evrenin ahlâki düzenini, diğerkâmlığı, kötüyü reddediyor" (Franz Overbeck'e kartpostal, Sils, 30 Temmuz 1881; alıntılayan G. Walz (ed.), *La Vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*, Rieder, Paris, 1932, 147. mektup).

[9] Tabii tüm bunlar Nietzsche'nin metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkar.[4] Ancak bilginin diğer tarafına geçmeye yönelik bütün bu çaba, bilginin sınırlarını aşıp onun dışına çıkmaya yönelik bu çaba büyük tehdit altındadır ve kırılgan kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Neticede bu diğer tarafı, bilginin dışındaki bu yeri bilmek nasıl mümkün olabilir ki? Bilgiyi bilginin dışında bilmek nasıl mümkün olabilir? Bilginin dışında yer alan ve bilginin sınırlarını dışarıdan tanımlayabilmemiz için bize dayanak oluşturacak olan bir hakikatin var olduğunu mu varsaymamız gerekir? Peki ama, eğer dışına çıkmaya çalıştığımız bu bilgiden hareket etmeyeceksek, bu hakikate nasıl erişebiliriz?

Ya bilgi hakkında söylenen şey doğrudur, fakat bu doğruluk ancak bilginin içinde sağlanabilir; ya da bilginin dışına çıkılıp oradan konuşulur, ancak bu durumda da söylenenlerin doğru olduğunu onaylayabilecek hiçbir şey yoktur.

Burada, Nietzsche'ci söylemin sınırları içinde ortaya çıkan ve hatta onu yukarıdan hâkimiyeti altına alan bir tehdidin, Kant tehdidinin belirmeye başladığı görülür.[5]

[10] Kantçı ikilemi engellemek mümkün değildir, ama eğer.... Eğer hakikat ile bilginin birbirlerine aidiyeti ortadan kalkarsa; eğer bilmek, doğası ya da amacı ya da kökeni itibarıyla doğruyu bilmek anlamına gelmezse; eğer doğru olan, kendini bilgiye veren (ya da vermeyi reddeden) şey olarak görülmezse; eğer doğru olan, bilgiyle ortak bir yere sahip olan ve böylelikle ya bilginin doğruya erişiminin olduğunu, ya da doğrunun düzeltilemeyecek bir şekilde bilgiden ayrı olduğunu söylememizi mümkün kılan bir şey olarak düşünülmezse, o zaman bu ikilemi engellemek mümkündür.

---

4 Foucault "Dersin Özeti" metninde (bkz. aşağıda, s. 223) sadece *Şen Bilim*'den (1883) bahsediyor. Hazırlık amaçlı notlarda ise *İnsanca, Pek İnsanca*'ya gönderme yapılıyor. Ancak Foucault, 1950'li yıllardan itibaren Nietzsche'nin tüm metinleri üzerinde notlar almıştı. Foucault "La verité et les formes juridiques" (1974, DE, no 139, ed. 1994, cilt II, d. 538-646: Bkz. s. 543 vd. / "Quarto", cilt I, s. 1406-1490: Bkz. s. 1410 vd.) metninde, "oldukça Kantçı, en azından yeni-Kantçı" bir tarzda yazılmış olan ve muhtemelen buradaki düşüncelerinin çıkış noktasını oluşturan *Verité et mensonge au sens extra-moral* (1873) metninden bahseder. [Bkz. "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Ayrıntı Yay., 2000, s. 163-278.]

5 "Metafizikçiler. Modern felsefenin en büyük talihsizliğinden bahsediyorum, yani Kant'tan" (F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, XIV: *Fragments posthumes* (début 1888 - début janvier 1889), ed. G. Colli ve M. Montinari, çev. J.-Cl. Hémery, Gallimard, Paris, 1977, s. 283.)

Bilginin öteki tarafına geçmek, bunu yaparken de hem bilinemez hem de bilinmeyen bir hakikatin yol açtığı paradokstan kaçınmak, ancak ve ancak hakikatle bilginin doğrudan birbirine bağlı olmaması durumunda mümkün olacaktır.

(Kant'la farklılıklar:
İdeoloji
– Erişilemez hakikat
– Ve sınırlı bilgi.)

[11] Bence arzuya, itkiye ve bilme istencine –yani bilginin kendisine indirgenemeyecek olan bütün bu unsurlara– dair Nietzsche'ci analize, hakikatle bilgi arasındaki karşılıklı bağın koparılmasına izin veren bir çalışma eşlik eder; tıpkı Aristoteles'te bilme arzusunun bilgiye indirgenmesinin, gizliden gizliye bilginin hakikatle akraba olduğunu söylüyor olması gibi...

Bu akşam, hakikatle bilgi arasındaki bu karşılıklı bağın koparılmasını –bilmeyi isteme analizinin olanaklılık koşulunu ve yönelim hattını– analiz etmek istiyorum. Ancak başlamadan önce iki saptama yapmam gerekiyor:

a - Nietzsche'nin, bilginin diğer tarafına geçmek ve eleştirisini yapabilmek için bilimlerden –biyolojiden, tarihten, filolojiden–[6] geniş kapsamlı bir bilgi içeriği alışındaki gözüpekliği ve naifliği açıklayabilecek olan şey, aynı esnada yukarıda tarif ettiğimiz türden bir çalışma-
[12] yı da sürdürmüş olmasıdır. Bilimlerin bu kullanımı, eğer bu kullanımla aynı anda –ya da daha ziyade bu kullanımın kendisinde– başka bir doğrultuda gerçekleşen bir işlem, yani bilgiyle hakikatin bağlarının koparılması işlemi olmasaydı, derhal eleştirinin darbelerine açık hale gelirdi.

Nietzsche'nin pozitivizmi, onun düşüncesinin aşılması gereken bir anı değildir; yukarıdan bakılmak suretiyle derinliğinin kavranması gereken yüzeysel bir düzey de değildir; söz konusu pozitivizm, birbirini diklemesine kesen iki farklı yönelimi takip eden eleştirel bir edimdir: Bu yönelimlerden biri bilme faaliyetinin dışarısına dönüktür, diğeri ise bilginin ve hakikatin takipsizliğine...[7] O halde bu pozitivizmi ele alır-

6 Charles Andler, *La Dernière Nietzsche* metninde Nietzsche'nin bu farklı alanlarda üzerinde çalıştığı yazarları hatırlatır. Hiç şüphesiz, Foucault burada dönemin tarihçilerinin çalışmalarının kazandığı işlevden bahsediyor.

7 Nietzsche'ci girişimin anlamı üzerine yürütülen bütün bu tartışmayı, Heidegger'in *Qu'appelle-t-on penser?* metninin karşısına koymak mümkün.

ken, ondan bahsetmek istemiyormuş gibi yapıp bahsetmenin ya da ondan çekiniyormuşçasına davranmanın gereği yoktur. Meselenin esası tam da bu pozitivist eleştirinin içinde olup bitecektir.

b - İkinci saptamam ise Nietzsche'nin Kant'la ve Spinoza'yla olan ilişkisiyle ilgili olacak. Kant tehlikedir, ufak ve gündelik risktir, bir tuzaklar ağıdır; Spinoza ise büyük ötekidir, yegâne rakiptir.

[13] Aslında Kant her türlü bilgi eleştirisine kurulan tuzaktır. Asla diğer tarafa geçilemeyeceğini söyler; ya da diğer tarafa geçildiğinde hakikatin elden kaçmasına izin verildiğini; ve kullanılacak olan söylemin dogmatik olmak zorunda olduğunu, zira bu söylemin, hakikatin bilgisini elde bulundurmadan ya da doğruluğu güvence altına almak amacıyla hakikate sahip olmadan kendini doğru gibi sunduğunu söyler.[8]

Spinoza ise rakiptir, zira *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi*'nden *Ethika*'nın son önermesine kadar, hakikat ile bilginin karşılıklı aidiyetini *doğru fikir* formunda temellendiren ve bu aidiyetin izini söz konusu temele kadar süren düşünür odur.

Spinoza Nietzsche için kelimenin gerçek anlamıyla filozoftur, zira hakikat ile bilgiyi olabilecek en sıkı şekilde birbirine bağlayan kişi odur. Kant'ın tuzağından kaçabilmek için Spinoza'yı öldürmek gerekir. Eleştiriden ve "Königsberg'in ihtiyar Çinlisinden"[9] kaçmanın tek yolu, hakikat ile bilginin bu karşılıklı aidiyetini bozmaktır. Ve Spinoza bu aidiyet fikrinin altına pekâlâ kendi imzasını atabilir, zira bu fikri bir uçtan diğer uca –ilk postulattan nihai sonuca– kadar düşünmüş olan kişi odur.

---

8 Bkz. F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, " 'Dünya-Hakikat' Sonunda Nasıl Olup da Bir Masala Dönüştü?", § 3:

"Erişilemez, kanıtlanamaz, vaat edilemez olan, ancak sadece bir tahayyülden ibaret olmasına rağmen bir teselli, bir buyruk olan 'dünya-hakikat'

(Aslında o eski güneştir bu, ancak sis ve şüpheyle karartılmıştır; soluk, kuzeyli, Königsberli hale gelmiş düşüncedir)." (ed. H. Albert, s. 133-134)

Ayrıca bkz. *Güç İstenci*, § 168, ed. ve çev. G. Bianquis, nrf/Gallimard, 2 cilt, Paris, 1947-1948: bkz. cilt I, Kitap I, bölüm 2, s. 90: "Doğruyu bulma İstenci":

"Kantçı eleştirinin yumuşak karnı artık incelikten yoksun gözlere bile görünür oldu: Kant artık 'fenomen' ile 'kendinde şey' arasında ayrım yapma hakkına sahip değildi, kendini bu eski ayrımı sürdürme hakkından mahrum bırakmıştı, zira fenomenden hareketle fenomenin nedenine dair bir çıkarsamada bulunmanın uygunsuz olduğunu düşünüyordu: Bu da onun nedenselliğe dair kavrayışına ve nedenselliğin tamamen *fenomenler arası* bir geçerliliğe sahip olması düşüncesine uygundu.

9 F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 210. Nietzsche Kant'ı "kendisi de büyük bir eleştirmen olan [...] Königsberg'li büyük Çinli" şeklinde tarif eder. Foucault Nietzsche ile Kant'ın ilişkisini "La verité et les formes juridiques" ["Hakikat ve Hukuksal Biçimler"] metninde yeniden ele alır. Bu yazıda, bu dersteki ana temaları yeniden tartışır.

[14] Spinoza Kant'ın koşuludur. Ancak Spinoza'dan kurtulunduktan sonra Kant'tan kaçılabilir.[10] Şüpheciler, yeni-Kantçılar[11] ve eleştiri yoluyla Spinoza'dan kaçabileceğini düşünen Kant'ın kendisi[12] naiftir. Spinoza'dan faydalanarak felsefi söylemin idealizminden kaçabileceklerini düşünenler naiftir.[13*]

10 Özellikle bkz. *Putların Alacakaranlığı*, "Doğaya Karşı Bir Belirti Olarak Ahlâk", § 4; İyinin ve Kötünün Ötesinde, § 21.

11 Felsefe tarihine yönelik bu genel bakış, Heidegger'in *Kant et le problème de la métaphysique* metnindeki düşüncelerine ve yeni-Kantçılara karşı gelen yorumlara gönderme yapıyor gibidir. Bu konuda bkz. J. Vuillemin, *L'Héritage Kantien et la révolution copernicienne*, PUF, Paris, 1954.

12 Özellikle *Critique du jugement* [Yargı Gücünün Eleştirisi], § 72, § 73, § 80.

13 Burada Althusser'e gönderme yapılıyor olabilir. Althusser bu dersin birçok yerinde isim verilmeden anılmaktadır.

(*) Ders esnasında Hélène Politis tarafından alınmış olan notlara göre Foucault bu noktada Nietzsche üzerine uzun bir tartışmaya girişmişti. 23 Aralık tarihli oturumda devam edecek olan bu tartışma Foucault'nun notlarında bulunmuyor. Tartışmanın temel eklemlenme noktalarını Foucault'nun Amerika'da verdiği bir konferansta bulmak mümkündür. Bkz. Nietzsche üzerine ders, aşağıda, s. 203-221.

6 Ocak 1971 Tarihli Ders*

Sofistler:** Belirişleri ve dışlanmaları. – Aristoteles'e göre ve hakikatle olan ilişkisi bağlamında felsefe tarihi. Felsefi söylem şiirsel söylemle aynı statüde olamaz. – Felsefenin tarihsel varoluş kipinin yüzyıllar boyunca Aristoteles tarafından düğümlendiği haliyle kalması. – Felsefenin varoluşunun Sofistlerin dışlanması yoluyla mümkün olması. – Karakter olarak Sofist. Teknik olarak sofizm. – Sofistik sözcüklerin maddiliğini manipüle eder. – Sofistlerin dışlanmasında Platon'un ve Aristoteles'in üstlendiği farklı roller.

[1] İki farklı analiz modelinden yola çıkmıştım. Modellerin birinde (ki bu bana felsefi geleneğin bir niteliği gibi görünüyor), bilme istenci kendisini önceleyen bir bilginin içine yerleştiriliyor ve bu istenç, geride kalma ve içsel gecikme anlamında bilginin gelişimini teşkil ediyor.

Diğer modelde, bilme ediminin, kendileri bilgi düzleminde olmayan birtakım süreçlerin yüzeyindeki saf olay olarak analiz edilmesi gerekmektedir;*** bu olayların bütününe bilme [*savoir*] adını verelim. Bilgi [*connaissance*] (yani özne-nesne ilişkisi) ise, bilme ediminin [*connaitre*] içinde yer alan bir etkidir. Engellenemez biçimde ortaya çıkmış olan, ancak belki de zorunlu olmayan bir etki... Ve nihayet, hakikat bilgiye doğrudan bağlı olan bir şey değildir; bilgi ve hakikat birbirleriyle hem bir destek, hem de bir dışlama ilişkisi içindedirler.

[2] O halde girişilecek iş şudur: Acaba bir özne ve nesne sistemine –yani bir bilgi teorisine– gönderme yapmak yerine, bilme olaylarına ve onların içerisindeki bilgi etkisine [*effet de connaissance*] yönelen bir tarih çalışmasına girişmek mümkün müdür? Geleneksel yapı, form ya da yeti olarak bilgiyi başa koyar, bilme olaylarını ise bu yetiyi fiile geçiren

---

(*) 23 Aralık tarihli ders için, bkz. yukarıda, 30. sayfadaki (*) notu. Ayrıca bkz. Nietzsche üzerine ders, aşağıda, s. 203 vd.

(**) Notlarda dersin başlığı. Metin boyunca "Sofistler" sözcüğünün baş harfinin büyük yazılması yönündeki tercihe riayet edilmiştir.

(***) Bu fikir Nietzsche üzerinde derste geliştirilmiştir.

ve bazı durumlarda form değişikliğine uğratan tekil edimler[1] olarak görür. Sorun, bu geleneksel yapının tersine çevrilip çevrilemeyeceğini ölçmektir.

Benim Sofistlerle ilgili olarak ilk etapta yapmak istediğim şey tam olarak budur: Sofistlerin belirişlerini, sonra da dışlanışlarını analiz etmek ve bu gelişmeleri, hem hakikatin öne sürülmesinin belli bir biçimine, hem de sonrasında normatif nitelik kazanacak bir bilgi etkisine yol açacak bir bilme olayı olarak ele almak.

[3] Yöntem sorunlarını şimdilik bir kenara bırakacağım ve bu ilk araştırmanın sonunda ele alacağım. Bugün, bu analizin başlangıç noktası olarak, Sofistlik tarihinin nihai noktası olduğunu düşündüğüm şeyi, yani Sofistliğin dışlanması edimi adını verebileceğimiz olayı ele alacağım.

Ve sonrasında, bu noktadan hareketle Sofistliğin kendisine doğru ilerlemeyi deneyeceğim.

Bence bu dışlama edimini Platon'da bulmamız gerekmiyor. Hatta *Sofist* diyaloğu bile (her ne kadar Sofist'in tanımını verse de) bu edimin görüleceği ilk yer değildir. Bu dışlama edimini Aristoteles'te,[2] *Sofistik Çürütmeler* ile *Analitikler*'in ve *Metafizik*'in bazı bölümlerinde bulabiliriz.

[4] Belki de bu dışlama ediminin boyutlarını görebilmek için *Metafizik*'in şu pasajından hareket etmek gerekecektir:

"[...] Sofistliğe gelince, o da görünüşten ibaret olan ve gerçekliği olmayan bir felsefedir (*[...] hē de sophistikē phainomenē, ousa d'ou*)" (Γ, 2, 1004b 27).[3]

Daha sonra yapmamız gereken ise, bu pasajı, Aristoteles'in daha önce yaptığı ve A kitabında yer alan, kendisinden önceki filozoflara dair analizlerle karşılaştırmak olacaktır.

A kitabında daha önceki –yani Platoncu ya da Platon öncesi– filozofların analizi nasıl yapılır?

Bilindiği gibi Aristoteles kendi nedenler teorisini doğrulamaya ça-

---

1 *Connaissance* ve *savoir* ayrımı için bkz. M. Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, bölüm VI [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yay., 2011].

2 Aubenque, Dupréel'i takiben, Aristoteles'in mantığının ve ontolojisinin anlaşılması için sofistik akıl yürütme –sofistik çürütme– konusuna hayati bir yer vermiştir. Foucault da, argümantasyonunun ilk kısmında onu takip ettiği izlenimini verir; bkz. P. Aubenque, *Le Problème de l'Etre chez Aristote*, Bölüm II: "Etre et langage" ["Varlık ve Dil"].

3 Aristoteles, *Metaphysique*, Γ, 2, 1004 b 27, ed. J. Tricot [bkz. yukarıda, s. 8, not 6], cilt I, s. 117.

lışmaktadır: Eğer kendisinden önce gelen filozoflar beşinci bir neden bulmuşlarsa, Aristoteles yanılmış demektir; eğer bulmamışlarsa, Aristoteles'in kendi kanısı doğrulanmış olur.

[5] O halde filozoflar halihazırda bir şekilde hakikatin içinde bulunmaktadırlar. Peki ama filozoflar nasıl olup da hakikatin içinde bulunurlar ve bütün bu farklı felsefi söylemlerin hakikatle ilişkisi nedir?

1/ Öncelikle, her bir felsefe diğerinden ayrılır, zira her biri hakikatin (nedenlere, birincil doğalara, tözlere ya da ilineklere dair hakikatin) bir ya da birkaç unsurunu kavramıştır. Her bir felsefe hakikatle olan farklılaştırıcı ilişkisi yoluyla kendi tekil kimliği içerisinde belirlenmiştir (Thales suyu maddi neden olarak gördüğü için, Anaksagoras etkin nedeni bulmaya çalıştığı için vb.). Kısacası, bir felsefenin formel nedenini oluşturan şey, hakikatle kurulan belli bir ilişkidir.

2/ Bunun yanı sıra, bir felsefenin kendine has gelişimini ya da bir felsefeden diğerine geçişi mecbur kılan şey, hakikatin yol açtığı zorlamadır:

> "Bu noktada, gerçekliğin kendisi gidecekleri yolu çizdi ve onları daha derinlemesine bir araştırmaya mecbur kıldı." ([A,3], 984a 18-20).[4]"
>
> "Onlardan sonra, bu tür ilkelerin şeylerin doğasını ortaya çıkarabilmek konusunda yetersiz olduğu görüldüğünden, filozoflar, bir kez daha [...] hakikatin kendisinin zorlamasıyla, başka bir nedensel ilkeye müracaat ettiler" (Herakleitosçu Ateş ilkesi, Klazomenae'li Anaksagoras ve Hermotimus'un *Nous* ilkesi) ([A, 3], 984b 7-11).[5]

[6] O halde şöyle diyelim: Hakikat, felsefi söylemdeki değişimin ya da hareketin etkin nedenidir.

3/ Ancak bundan fazlası söz konusudur. Felsefenin nesnesi birincil ilkelerdir ve ilk filozofların kendi yöntemleriyle aradıkları şey bunlardır. Öte yandan, *Metafizik*'teki bir pasaj bize şunu gösterir:

> "Ebedi Varlık'ların ilkeleri zorunlu olarak tam anlamıyla doğrudur, zira bunlar sadece şu ya da bu an için doğru değildir ve bunların varlıklarının nedeni yoktur; aksine, bizatihi kendileri diğer varlıkların varlığının nedenidir. Bunun sonucunda, bir şey ne kadar varlığa sahipse, o kadar hakikate sahiptir" (α, 1, 993b 26-32).[6]

---

4 *A.g.e.*, A, 3, 984a18-20, cilt I, s. 16.
5 *A.g.e.*, A, 3, 984b7-11, cilt I, s. 17.
6 *A.g.e.*, α, 1, 993b26-32, cilt I, s. 61.

Filozoflar, şeylerin ilkelerini dile getirerek Varlık'ın kendisini dile getirmiş olurlar.

O halde hakikatin tam olarak felsefenin maddi nedeni olduğu söylenebilir. Hakikatte dile getirilen ilkeler, kendi başlarına en çok varlığa ve en çok hakikate sahiptirler.

4/ Nihayet şu noktayı unutmamamız gerekir: Felsefe ihtiyaçtan değil hayretten doğan bilimdir.[7] Hayret ise, insanın kendi cehaletini fark etmesini ve sadece bilgiye erişmek için ve sadece bilgi adına ondan kurtulmayı istemesini sağlayan şeydir.

> "[...] Eğer ilk filozofların kendilerini felsefeye vakfetmelerindeki amaç cehaletten kaçmak idiyse, açıktır ki bu filozoflar ilmi faydacı bir amaçla değil, bilmek amacıyla takip etmişlerdir" (A, 2, 982b 19-22).[8]

[7] O halde hakikat felsefenin ereksel nedenidir. (Nitekim A, 1, 993b 21'de açıkça şöyle denir: Düşüncenin ereği hakikattir.)

Peki ama bu koşullarda felsefenin doğru olmaması nasıl mümkündür? Felsefenin hatalar barındırması nasıl açıklanabilir? Birbirleriyle uyuşmayan felsefelerin olması nasıl mümkün olabilir?

Aristoteles'e göre bunun nedeni, filozofların "tıpkı, savaşlarda, yeterince talim yapmamış ve her yere saldıran, ilmin hiçbir katkısı olmaksızın sıkça doğru darbeler vuran askerler gibi" davranmalarıdır (a, 4, 985a 14-16).[9]

Filozofta eksik olan şey tam da bu ilkelerin ilmiydi, kendisini hem yönlendiren hem de kısıtlayan o hakikatin ilmi... Filozofta eksik olan, birincil ilkeler ve dört neden sistemiydi.

Filozof hakikatin içindedir: Kendiliğinden, daha oyunun başında oradadır. Filozofun bahsettiklerinde tözsel olarak var olan şey bu hakikattir; felsefenin gelişiminde etkin biçimde eylemde bulunan odur; her bir felsefenin tekilliğine form veren odur; filozofun bütün beyanlarının ereği olma işlevini o görür. Filozof hakikatin dörtlü nedenselliği tarafından yönlendirilir.

[8] Ancak bütün bu birincil felsefeleri çevreleyen bir tesadüf, körlük ve sessizlik çemberi vardır. Bu felsefeler, tıpkı o dörtlü nedenlerinin yaptığı şekilde kendileriyle oynayan bir hakikat zorunluluğuna boyun

---

7 *A.g.e.*, A, 2, 983a13: "şeylerin oldukları şey olmalarının verdiği hayret" (cilt I, s. 10-11).
8 *A.g.e.*, A, 2, 982b19-22, cilt I, s. 9.
9 *A.g.e.*, A, 4, 985a-14-16, cilt I, s. 20.

eğerler. Ancak bu dört nedeni bilmedikleri için, onlar hakkında bilmeden ve istemeden konuşurlar, tıpkı her bir darbeye darbeyle karşılık veren, ancak savaşın kendilerini alıp götüren ve kuşatan stratejisini anlamayan acemi askerler gibi... O meşhur ok ve kapı metaforu da buradan kaynaklanır:

"[...] Atasözünün dediği şey hakikat için de geçerlidir: Kim oku kapıya isabet ettiremez ki?" (α, 1, 993b 3-5)[10].

Öte yandan, her ne kadar oku kapı gibi geniş bir hedefe isabet ettirmek işten bile olmasa da, okun şu veya bu noktaya isabet ettirilmesi ancak tesadüfün bir sonucudur.

[9] *Sonuç*

Aristoteles'in, hakikatin içinde vuku bulan hem zorlama hem de tesadüf hareketi olarak anlattığı bu felsefe tarihi, hakikatin tamamının göründüğü ve saklandığı bu felsefe tarihi, kendi tekilliği içinde üç önemli özellik içerir.

1/ Aristoteles felsefi söylemi birtakım yorum ve analiz tekniklerinden kopartır. Ve böylelikle bu söylemi, bu yorum ve analiz tekniklerinden kaynaklanan bütün o diğer söylemlerden ayırmış olur.

a - Aristoteles, hakikatin filozof tarafından hem söylendiğini hem de söylenmediğini söylerken (buradaki söyleme ve söylememe kekemelik kipindedir), gramercilerin şairleri yorumlarlarken kullandıkları yorumlama yöntemlerinin bir hayli yakınında yer alıyordu hâlâ. Bunlar, Homeros'un bilinçli bir biçimde Nestor ya da Odysseus gibi figürlerin ardına sakladığı şeye işaret eden, sembol ya da alegori merkezli yöntemlerdi.[11]

[10] Ancak bununla birlikte burada bir farklılık –hayati önemde bir farklılık– söz konusudur. Aristoteles için, söylenene ve söylenmeyene dair bu belirsizlik, hakikatin filozofun sözünde hem gizli hem de mevcut olmasına yol açan bu boşluksuz mesafe, aynı zamanda gölge olan bu ışık, kâhinlerde olduğu gibi bilinçli bir sırrın ya da temkinli bir saklamanın sonucu ortaya çıkmaz. Eğer filozoflar hakikati söylemiyorlarsa, bunun sebebi hoşgörüleri gereği insanları hakikatin korkunç yüzü

10 *A.g.e.*, α, 1, 993b3-5, cilt I, s. 60.

11 Hippias'a (A, 10) ya da Antiphon'a (A, 6) göre Nestor bilgeliğin, Odysseus ise kurnazlığın temsiliydi. Her ikisinin de Troya'da belagat sanatını icra ettikleri varsayılırdı; bkz. *Grammatici Graeci*, ed. R. Scheider, G. Uhlig, A. Hilgard, Leipzig, 1878-1910, yeniden basım, Georg Olms, Hildesheim, 1965.

karşısında korumak istemeleri değil, belli bir bilmeden mahrum olmalarıdır.

Ancak hemen şunu da eklemek gerekir: Bu mahrumiyet bazı yorumcuların (örneğin tam da Sofistlerin) şairleri suçlamalarına yol açan o cehaletle aynı düzlemde değildir. Aristoteles'in analizine göre filozof, ne sır ne de cehalet olan, ne ikili oyun ne de bilgi eksikliği olarak nitelenebilecek bir bilme/bilmeme boyutundadır. Burada söz konusu olan, bizatihi hakikatle kurulan ilişkiyi inşa eden bir eksikliktir. Filozofun söylemediği ve söyleyemediği şey, tam da onun dile getirdiği hakikati belirleyen şeydir.

O halde felsefi söylemin hem alegorik yorumlamadan, hem de po-
[11] zitivist eleştiriden kurtulması gerekir. Felsefi söylem artık şiirsel söylemle aynı statüye sahip olamaz.

b - Aristoteles, her türlü felsefi söylemde, bir yanda tesadüf ve bireysel eserin körlüğüyle, diğer yanda hakikatin getirdiği zorlama, dayattığı yasa ve tayin ettiği yön arasında gelişen belli bir oyunun bulunduğunu göstererek, felsefi söylemi her türlü siyasi zapturapttan (ya da –Yunan tarihinin o döneminde henüz bu konuda bir farklılaşma belirmediği için– hukuki veya retorik zapturapttan) kurtarır.

Filozof ne derse desin –erdemden yeterince nasibini almamış bir insan ya da kötü bir yurttaş bile olsa– felsefi söylemi itibarıyla her halükârda hakikatin içinde olacaktır; hakikatin bir kısmı filozofun söylemine geçecek, buna karşılık onun söylemi hakikat tarihinde asla tamamen geçip gitmeyecek, asla tamamen silinmeyecektir. Bu söylem, şu veya bu şekilde, bu tarihin içinde sürekli olarak kendini tekrar edecektir. Filozof asla tam olarak kovulmayan ya da asla tamamen yok edilmeyen
[12] bir kimsedir. Felsefi anlamda topyekûn dışlama diye bir şey yoktur. Söylemin filozof karşısında alması muhtemel zaferler ya da filozofun yenilme ihtimali olan karşılaşmalar, onun söyleminde dile gelen bu hakikat parçasına asla erişemezler.

Tabii ki filozof artık Hesiodos'un sözünü ettiği, ne yapılması gerektiğini doğrudan söyleyebilen (ne yapılması gerektiği = aynı anda doğru ve adil olan şey) *theios anēr*[12] değildir; buna karşılık filozof, retorik ve siyasi *agōn* insanı olmaktan da uzaktır.

---

12 *Theios anēr* örneğine, Zeus'un niyetlerini açık eden şairde rastlarız (*İşler ve Günler*, m. 293-294). Foucault burada Marcel Detienne'in kitabından (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles-Berchem (coll. "Latomus" 68), 1963, s. 42-51) alıntı yapıyor; Michel Foucault'nun not

Filozof her zaman söylemediği hakikat parçasının tahakkümü altındadır, ancak asla yenilmez ya da dışlanmaz. Böylelikle Aristoteles, *Metafizik*'te anlattığı bu hem mitik hem de akılsallaştırılmış felsefe tarihinde, hakikatin bir neden olarak yer aldığı ve sorumlu olduğu bir söylemi diğer söylemsel pratiklerden soyutlar ve oyunun dışına koyar. Aristoteles bu söylemin şiirsel ve mitik sözle olan bağını kökünden kopardığı gibi, söz konusu söylemin, Platon'da kısmen sorumluluk almayı sürdürdüğü o retorik ve siyasi tartışmayla bağını da koparır. Bu söylem, Aristoteles için, diğer söylemlerde dengi ya da karşılığı olmayan bir tarihsel diziliş ve aidiyet kipi anlamına gelir.

[13] 2/ Aristoteles'in bu analizinin önemli olmasının ikinci nedeni, yüzyıllar boyunca –ve şüphesiz günümüze gelene kadar– felsefenin tarihsel varoluş kipini düğümlemiş olmasıdır.

Elbette ki çok sayıda çeşitleme olmuştur ve belki de Aristoteles'inkine –analoji kipinde– benzeyen fazla felsefe tarihi yoktur. Ancak bu Aristotelesçi analizde, her ne kadar diğerleri tarafından taklit edilecek bir model bulunmasa da, diğerlerinin varoluş imkânı bulunur.

Felsefe tarihi her zaman bireysel eserlerin belli bir oyunu ve hakikatin tarih boyunca takip ettiği bir yönelim uyarınca düzenlenir. Felsefe tarihi her zaman belirli isimlere sahip bireysellikler yoluyla ele alınır; bu tarih, her zaman belli bir seviyede, özel isimler tarafından –ve ancak onlar tarafından– işaret edilen birimleri manipüle etmiştir. Bu birimlere ve onlara işaret eden bu özel isimlere kıyasla, deneycilik, panteizm ya da akılcılık gibi birimler soyut inşalardır.

Felsefe tarihi temelde daima bireyselliklerin dağılımı şeklinde düşü-
[14] nülmüştür. Ancak eğer bu bireysellikler birer felsefi uğrak olarak değer kazanmışlarsa, bunun nedeni, şu veya bu şekilde hakikatin kendini onlara vermiş olması ya da hakikatin bir parçasının onlar üzerinden konuşmuş olmasıdır. Hatalarına varana dek her şey hakikat tarafından taşınır.

Bunun sonucunda, hakikat her zaman için her bir felsefi eser tarafından (ve eserin bir felsefi eser olması olgusu sayesinde) onun en temel

kağıtlarından birinde bulunan bir not: Hesiodos'un şiirinde *Alētheia*. Bu analizler Marcel Detienne tarafından yeniden ele alınmıştır. Bkz. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, s. 25. Ayrıca bkz. L. Bieler, *Theios Anêr. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Viyana, O. Häfels, 1935-1936, 2 cilt: yeniden basım, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, 1976 (2).

hakkıymış gibi düşünülen bir şey olur. Ancak hakikate dair bu düşüncenin aynı zamanda isabetsizlik, unutuş, yok sayma ya da hakikatin eksik kalması anlamına gelişi,[13] her türlü felsefenin düşünülmeyenidir.

Ve her yeni felsefe, her bir tekil eser karşısında bir başka felsefenin düşünülmeyenini düşünmek zorunda olacaktır. Bu nedenle felsefe tarihi, felsefeleri aralarında karşılıklı bir tekrar ve yorum ilişkisi varmış gibi tasavvur eder: Her bir felsefenin yapması gereken, başkalarındaki düşünülmeyeni düşünmektir. Ve bu düşünülmeyenden hareketle her bir felsefenin hakikatle olan tekil ilişkisi tanımlanacaktır.

Felsefe tarihinin sürekli olarak kendine biçtiği görev, Aristoteles'in onun için önerdiği göreve oldukça yakındır.

[15] Şöyle der Aristoteles:

"Bazen onlar [yani filozoflar] [...] bir anlamda hem söyler, hem de söylemezler [...]" (A, 7, 988b 13-14).[14]

"Bir anlamda [ilkelerin] tümünün bizden önce dile getirildiği, bir diğer anlamda da hiçbirinin dile getirilmediği söylenebilir" (A, 10, 993a 14-15).[15]

Böylelikle felsefe tarihine dair bir dizi ilkenin güvence altına alındığı görülür:

– İçsellik ya da felsefenin dışarıdan erişime kapalı olması ilkesi. Felsefe hakikat öğesinin içinde olduğuna ve felsefenin söylemi her zaman hakikatle temel ve silinemez bir bağ içerdiğine göre, felsefi sayılamayacak hiçbir söylem ve pratiğin hakikate erişemeyeceği muhakkaktır.

– Kendi kendine dönme ve kendi kendinin üzerine katlanma ilkesi: Felsefe söylemesi gereken şeyi hep bir şekilde zaten söylediğine göre, şu

[16] anda söylemesi gereken şeyi kendisi dışında nerede bulabilir? Zaten düşünülmüş olan düşüncenin içinde henüz düşünülmemiş olanı düşünmek, ya da zaten söylenmiş olanı, hem düşünce nesnesi, hem de tekrar öznesi olarak görmek dışında ne yapabilir?

Gördüğümüz gibi, felsefi söylemin kendisini sürekli olarak öncelemesi, felsefe için zaten düşünülmekte olanı düşünme hakkının ya da

---

13 Geleneksel hakikat-*adaequatio*'nun yapısökümü için kullanılan ve eksiklik anlamı içeren *a lētheia* tabiri bu derste sürekli olarak hedef alınır ve nihayet bölgesel bir soyağacı çalışmasına tabi tutulur. *Alētheia / Lēthē* karşıtlığı doğrudan Marcel Detienne'in *Maîtres de vérité* kitabından gelir (bkz. s. 51 vd.) – M. Foucault bu kitap üzerinde yoğun olarak not almıştır. Kitap Foucault'ya Heidegger karşısında eleştirel bir tavır alarak ondan kaçma imkânı verir.

14 Aristoteles, *Metafizik*, A, 7, 988b 13-14, cilt I, s. 35.

15 *A.g.e.*, A, 10, 993a 14-15, cilt I, s. 58.

zorunluluğunun söz konusu olması, her türlü dışsallığın bu şekilde bertaraf edilmesi, Aristoteles'in, *Metafizik*'in A kitabında felsefenin tarihselliğine verdiği biçimi oluşturur;[16] bu, Aristoteles'in, aynı kitabın en başında bilgiyle arzu arasındaki oyuna verdiği biçimle aynıdır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz: Bir yanda bilgi teorisi, diğer yanda da felsefe tarihinin sahip olduğu özel koşullar, tarih boyunca sürekli bir alışveriş içinde olmuştur. Buradaki mesele hep dışarısını bertaraf etmek olmuştur. Bilgi teorisi söz konusu olduğunda, dışarısı, arzu ya da en azından arzu tarafından simgeleştirilen şeydir. Felsefe tarihi söz konusu olduğunda ise dışarısı, Sofist ve Sofist karakterinin beraberinde getirdikleri tarafından temsil edilen ya da simgeleştirilen şeydir.

[17] Aristoteles'in bu pasajının üzerinde durmamın nedeni, bu metnin felsefenin sahip olabileceği bir tür içselliği tanımlıyor ve salık veriyor gibi görünmesi, felsefi söylemin karşısına konabilecek bir tür dışarıyı reddediyor gibi görünmesidir. Bu dışarının bertaraf edilmesi bizatihi felsefenin varlığını mümkün kılar; felsefi söylem sırtını gizlice bu dışarısına dayar.

Ve eğer bilimin kökeninin felsefi söylemin içinde bulunduğu kabul edilirse, burada ortaya konan sorunun bizi hangi meselelere götüreceği anlaşılacaktır. Dışlama yoluyla felsefi söylemin dışarısını tanımlamış ve felsefeyle hakikati belli bir tarzda birbirine bağlamış olan hareket, hiç şüphesiz bizim bilme istencimizi de şekillendirmek durumundadır. Bizim bulmamız gereken de bu harekettir.

[18] 3- Öte yandan bu metin, sadece içerdiği şey –yani bir felsefe tarihinin olanaklılığı– dolayısıyla değil, dışladığı şey dolayısıyla da ilginçtir. Ve bu metnin dışladığı şey bir başka metinde, *Topikler*'in son kitabı olan *Sofistik Çürütmeler*'de (ki bu şüphesiz Aristoteles'in ilk metinlerden biridir; bkz. Kneale[17]) ortaya çıkar. Zira Aristoteles'in eserinde Sofistlere rastladığımız yer (birkaç başka metnin yanı sıra) esas olarak burasıdır. Öte yandan Aristoteles'in Sofistlerden bahsetme şekli ve onlara verdiği yer, Sokrates öncesi felsefelere atfettiğinden tamamen farklı bir anlam içerir.

---

16 W. Jaeger (*Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1923): "Aristoteles, kendi felsefesinin yanı sıra, tarihteki şahsi konumuna dair bir fikir geliştiren ilk kişi olmuştur" (alıntılayan Pierre Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, s. 71).

17 W. Kneale ve M. Kneale, *The Development of Logic*, The Clarendon Press, Oxford, 1962, s. 13: *De sophisticis elenchis* genellikle Aristoteles'in ilk mantık eserlerinden biri olarak kabul edilir.

Üzerinde durulması gereken ilk nokta, burada Sofistlerin pek azından ismen bahsedilmesidir. Bu metinde genel olarak Sofist karakterinden çok az bahsedilir. Sofistlik mesleğinden –Sofistlerin çağdaşlarının ve sonraki kuşakların sıklıkla suçladıkları o paralı eğitim fikrinden, siyasi ve ahlâki vurdumduymazlıktan, o aceleci ve ansiklopedik bilgiden– çok az ve sadece dolaylı olarak bahsedilir.[18]

Burada söz konusu edilen şey sofistik, sofizmler, argümanlar, çürütmeler ve sofistçe söylemlerdir. Sanki Sofistlerle girilen o büyük Sok-
[19] ratesçi ve Platoncu tartışma artık kapanmıştır; sanki Sofistten geriye sadece sofistçe argümanların –herhangi bir tartışma esnasında ortaya çıkma riski bulunan o argümanların– beraberinde getirdiği o soyut tehlike kalmıştır.

Sanki sofizm ile Sofist birbirinden koparılmıştır; sanki Platon'da hâlâ birbirinden gereğince ayrılmamış olan bu ikili, nihayet gayet net bir şekilde bölünmüştür: Sanki Sofist kovulmuş, sofizm ise, aksine, içerilmiş ve terbiye edilmiştir. Bununla birlikte sofizmin, yanlış akıl yürütmeleri ya da akıl yürütme hatalarını içeren genel kategoriye sorunsuz bir şekilde ve doğrudan doğruya dahil olmadığını da hemen fark etmek gerekir. Sofizm diyalektik tartışmaların bir parçası bile olmaz, marjinal ve kendine has bir yer işgal eder. Bununla birlikte, bu içerilmenin kendisi de şüphelidir: Sofizm karşısında kazanılan zafer belki de tam anlamıyla aşikâr ya da nihai değildir.

[20] Ve Aristoteles'te saptayabildiğimiz bu hafif rahatsızlık, Batı felsefesinin sofizmlerle ilgilenmek durumunda kalacağı durumlarda da –o tahammülü zorlayan Sofistlerin anısı unutulduktan sonra bile– sürecektir.

Örneğin Skolastik gelenekte şunlara rastlamak mümkündür:[19]

(1) Sofistik tartışma, diğer mantıksal oyunlarla birlikte okul alıştırmaları arasında yer alır.

– Bir yanda zorunlu olmayan bir önermenin zıddının çıkarsanabildiği durumlarda ortaya çıkan *insolubilia*[20] vardır; örneğin *Dico falsum.*

---

18 H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1948.

19 *Sofistik Çürütmeler (De sophisticis elenchis)*, Aristoteles'in Ortaçağ mantıkçıları üzerinde en büyük etkide bulunmuş olan formel mantık eseridir. Bkz. W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*, s. 227. Eugenio Garin, *L'éducation de l'homme moderne*, 1400-1600 (Fayard, Paris, 1968, s. 62-64) kitabında şöyle der: "1150'den sonra Aristoteles'in –Organon'u, fiziği ve metafiziğiyle– Paris üniversitesinde ciddi bir etkisi olur, piskoposluk okulu paramparça hale gelir. [...] 13. yüzyıldan itibaren Avrupa'da üniversiteler ortaya çıkar."

20 Sofizmler arasında yer alan "yalancı paradoksu"nun çeşitlemeleri. Bkz. W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*, s. 228-229.

– Diğer yanda ise, doğru ya da yanlış oldukları aynı şekilde gösterilebilen *sofizmler* vardır:

Örnek: *logica est scientia* – zira mantık bilim yoluyla elde edilir,

logica non est scientia – zira mantık sadece *modus scien-di*'dir (bunlar Wallerand tarafından Siger de Courtrai'nin eserlerinden alıntılanır).[21]

Ancak sofizmlerle ilgili alıştırma, öğretmenin müdahale ederek zorunluluk yanılsamasının nereden kaynaklandığını göstermesiyle sonuçlanmalıdır; öğretmen buradaki garabeti kovmak ve doğru çözümün ne olduğunu göstermek zorundadır.

Çözümsüzlükler mantığa içkin olan garabetler ya da zorluklarken, sofizmler sadece kapı dışarı edilebilecek geçici sonuçlardan ibaretti.

[21] (2) Buridan, *Sofistik Çürütmeler*'e yazdığı *Commentarii*'sinde şunları birbirlerinden ayırır:

– Bizi kesin bilime ulaştırması gereken *disputatio doctrinalis*;[22]

– Bazı olumlama cümlelerinin içerdiği belirsizliği azaltması gereken *disputatio dialectica*;

– Öğrencinin bilgilerini açığa çıkarması gereken *disputatio tentativa*;

– Herhangi bir hakikat kaygısının güdülmediği *disputatio sophistica*.

Hatta skolastik felsefeden uzun zaman sonra Peirce, Baldwin'in *Felsefe Sözlüğü*'nde sofizmin en ciddi ve felsefi açıdan en sorunsal biçimini tanımlarken, onu, mantıksal uygunluğa *görünürde* riayet eden, ancak sonucu kabul edilemez olan bir akıl yürütme olarak sunar.[23]

Peki ama birer görüntüden ibaret olan, hakikatle meşgul olmayan ve anlık yanılsama etkilerine dayanan bu akıl yürütmeler neden felsefe

[22] için bir endişe konusudur? Neden felsefe bu gölge oyununa yer verir? Genellikle kurnazlıktan ve kaba şaşırtmacadan ibaret olan bu akıl yürütmelerden kurtulmak o kadar zor mudur?

Neden var olmayan bir şeyle bu kadar çok meşgul olunur? Sadece

---

21 Siger de Courtrai grameri terimlerin anlamsal değeri üzerinden, *ex parte vocis* nitelendirirken, mantığı *per relationem ad res*, yani nesneyle olan özsel bağı üzerinden nitelendiriyordu. Bunun sonucunda filozof, şeylerin özünü ele aldığı için gramercinin önüne geçer. Bkz. Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age* (1868), der. Minerva, Frankfurt/Main,1967, s. 128.

22 Bu tartışmalar, mantık becerisine yönelik olarak geliştirilen ve üç yüz yıldan uzun bir süre zarfında üniversite pratiklerinin parçası olan alıştırmalardı. Bkz. W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*, s. 300; Buridan, Sophismata, basım Jean Lambert, Paris.

23 C. S. Peirce, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958, s. iii-8 cilt.

bir sahtelik, bir tiyatro ya da hileli bir mücadele gibi sunulan bir şeye neden böyle bir ilgi gösterilir? Sadece doğruyla ve yanlışla meşgul olması gereken bir söylem, neden hâlâ bu şekilde ahlâk polisliği yapmaya ihtiyaç duyar? Sadece doğrunun ve yanlışın söylenmesi gereken bir noktada, dürüstlük ve hilebazlıkla ilgili bu etik oyunun ne işi vardır?

Hiç şüphesiz buna cevap verebilmek için Aristoteles'in analizini incelemek, sofizmlerin ilk kez Sofistlerin dahi mevcut olmadığı bir ortamda reddedildiği bu ânı ele almak gerekir.

[23] Aristoteles'in bu metin boyunca sofizmler ile yanlış akıl yürütmeler arasındaki bir doğa farklılığına değindiğini belirtmek gerekir.

Buna göre Aristoteles *Sofistik Çürütmeler*'in 176b 30'daki pasajında[24] yanlış akıl yürütmelere dair genel kategoriyi ele alırken, yanlış olan akıl yürütmelerle hakiki olmayan akıl yürütmeleri birbirinden ayırır, "zira yanlış akıl yürütmenin söz konusu olduğu durumlar, ya yanlış bir sonucun elde edildiği, ya da bir akıl yürütmenin hakiki bir akıl yürütme olmamasına rağmen öyleymiş gibi göründüğü durumlardır."

Aristoteles yanlış akıl yürütmeyi, yani *ho pseudēs syllogismos*'u metnin biraz daha ilerisinde betimler. Aynı konuyu *Birinci Analitikler*'de de (II,2) ele almıştır. Yanlış akıl yürütme, ya sonuç doğru olduğu ancak yanlış öncüllerden hareketle elde edildiğinde, ya da sonuç yanlış olduğunda söz konusudur.

Ve bu yanlış akıl yürütme biçimi de kendi içinde çeşitlere ayrılır; sonucun yanlış olmasının sebebi ya öncüllerden birisinin yanlış olmasıdır, ya da her iki öncül doğru olmasına rağmen sonuca gerektiği şekilde ulaşılmamış olmasıdır.

[24] Aristoteles, bu yanlış akıl yürütmenin karşısına sofistik akıl yürütmeyi koyar ve bunun ancak görünüşte bir akıl yürütme olduğunu defalarca söyler.

Metnin [*Sofistik Çürütmeler*'in] başına dönelim:

"Birtakım akıl yürütmelerin hakiki akıl yürütmeler [*syllogismoi*] olduğu, diğerlerininse öyle olmadıkları halde öyle gibi göründükleri aşikârdır" (164a 23-25).[25]

Sofist kesinlikle isteyerek veya istemeden hata yapan kişi değildir.

---

24 Aristoteles, *Organon*, cilt VI: *Réfutations sophistiques*, 176b 30, çev. J. Tricot [bu derslerde gönderme yapılan basım], Paris, J. Vrin ("Bibliothèque des textes philosophiques"), 1969 [1939], s. 86. Ayrıca bkz. *A.g.e.*, 165b 11-23, s. 6.

25 *A.g.e.*, 164a 23-25, s. 1.

Sofistle cahil (ya da aptal) arasındaki fark, istemli bir hata (yani rakibi hataya yönlendirmek için yapılan hata) ile istemsiz bir hata (yani her iki muhatabın da kurban gittiği bir hata) arasındaki fark değildir. Sofist kesinlikle bir hatayı tuzak haline getiren ve yanlış akıl yürütmeyi haince bir silah gibi kullanan birisi şeklinde yorumlanmamalıdır. O, doğru ya da yanlış akıl yürütmenin bulunduğu boyuttan farklı bir boyuttadır; o, akıl yürütmenin görünümünün bulunduğu taraftadır. Gölgede ve yansıma-
[25] dadır; bir akıl yürütme serabındadır, ama gerçekten akıl yürütmez. Ve zaten hata yerine görünüm yoluyla ortaya çıkan bu geçersizleştirme, Sofistin sadece akıl yürütmesiyle değil, tüm bilgeliğiyle, tüm *sophia*'sıyla ilgilidir:

> "(Zira Sofistlik görünürde olan ancak gerçekliğe sahip olmayan bir bilgeliktir (*esti gar hē sophistikhē phainomenē sophia ousa d'ou*)" (165a 21-22),[26]

Ve Aristoteles şöyle devam eder – bu konu üzerinde ayrıntılı olarak duracağız:

> "Ve sofist, görünür olan ancak gerçek olmayan bir bilgelikten parasal kazanç sağlayan bir insandır, bazı insanlar için [...], gerçekten bilgelik yapıp öyle görünmemektense, bilgelik yapıyormuş gibi görünmek gerekliliği söz konusudur [165a 22-24].[27] (Ayrıca bkz. 171b.)

Para bu görünümün merkezindedir: Onun nedeni ve hiç şüphesiz aynı zamanda da simgesidir. Sorun bu akıl yürütme görünümünün, doğru ve yanlış akıl yürütmenin bu diğer yüzünün, akıl yürütmenin – kendisi de bir o kadar gizemli olan– gerçekliğinin karşısında yer alan bu gizemli öğenin ne olduğunu bilmektir.

[26] Akıl yürütmenin görünümü nasıl ortaya çıkar?

Aristoteles'in analizi takip edilecek olunursa, ilk bakışta bütün bu görünürdeki akıl yürütmelerin büyük bir çeşitlilik arz ettiği, en kaba kurnazlıkları da, incelikten yoksun sayılabilecek birtakım mantık oyunlarını da içerebildiği izlenimi oluşur:

– Basit bir eşseslilikten, yani *manthanein*'den kaynaklanan sofizmler vardır.[28]

– Daha kötüsü, telaffuzları itibarıyla faklı olan, ancak yazılışları

---

26 *A.g.e.*, 165a 21-22, s. 3.

27 *A.g.e.*, 165a 22-24, s. 3-4.

28 Bkz. yukarıda, s. 19, not 24 ve s. 37. Platon'a yapılan gönderme: *Euthydemos*, 275d, iki sofist ve Klinias arasında yaşanan belagat yarışı.

birbirine benzeyen iki farklı kelimenin kullanılmasıyla yapılan sofizmlerdir; bir de en azından bizim için gerçek mânâda dilbilgisel ya da mantıksal sorun teşkil eden sofizmler vardır (bkz. *outos*'un kullanımı).

Bunların yanı sıra, ne evet ne de hayır şeklinde cevaplandırılabilen (yani bir doğruluk değeri atfedilemeyen) önermeler kullanmak, çok hızlı konuşmak, soruların sırasını tersine çevirmek, gerçek mânâda önemli olan soruyu gizlemek gibi sofistik teknikler sayılabilir.

[27] Ve bütün bu sofizm bolluğunda, Aristoteles'in önerdiği sınıflandırma –en azından ilk bakışta– işleri pek kolaylaştırmaz, zira bu sınıflandırma sofizmleri biçimlerine ya da temel ilkelerine göre değil, etkilerine göre ayırır:

– Reddediyor gibi görünen sofizmler;

– Muhatabın hatasını açığa çıkarır gibi görünen sofizmler;

– Muhatabın bir paradoksu savunuyormuş gibi görünmesine yol açan sofizmler;

– Muhatabın bir sözdizimi hatası işliyormuş gibi görünmesine yol açan sofizmler;

– Muhatabın boş laflar söylüyormuş gibi görünmesine yol açan sofizmler.

Öte yandan *Sofistik Çürütmeler* metninin baş kısmındaki bir pasajda sofizmlere dair genel bir açıklama verilir. Doğrusu bu açıklama oldukça tuhaftır. Görünürde neredeyse genel bir açıklamadır bu, ancak aslında sadece küçük bir sofizm kategorisiyle ilgilidir. Bu açıklama şöyledir:

> "Çürütme, sonucun zıddının söylendiği bir akıl yürütmedir. Ancak sofistler bunu yapmazlar, sadece yapıyormuş gibi görünürler, bunun da birçok nedeni vardır: Bu nedenlerin en doğal ve yaygın olanı, şeylere verilen isimlerle ilgilidir. Sonuç olarak, tartışma esnasında şeylerin kendilerini devreye sokmak mümkün olmadığı ve şeyler yerine onların simgesi olan isimlerden faydalanmak zorunda olduğumuz için, isimlerde olup bitenlerin şeylerde de olup bittiğini varsayarız, tıpkı sayım yaparken kullandığımız taşlarda olduğu gibi. Oysa isimlerle şeyler arasında tam bir benzerlik yoktur: İsimler, tıpkı tanımlar çokluğu gibi sınırlı sayıdadır, oysa şeylerin sayısı sonsuzdur. Bunun sonucunda, çok sayıda şeyin hem tek bir aynı ta-

nımla, hem de tek bir [...] aynı isimle gösterilmesi kaçınılmazdır" (165a 4-13).[29]

Bu metnin farklı durumlar için geçerli olacak hale getirilmesi işini bir kenara bırakalım. Burada aşikâr olan nokta, sofistik etkinin nasıl saptandığıdır. Bu etkiyi mümkün kılan şey, söylem pratiği içerisinde *manipüle edilenin*, şeylerin kendileri değil sözel simgeleri olmasıdır. Yani açık bir ifadeyle isimlerdir.

[28] Ancak bu simgeleştirme, her ne kadar sofizmi mümkün kılsa da, onu açıklayamaz. Sofizm sözcüklerin birer gösterge olduğu o boyutta ortaya çıkmaz. Sofizm, isimlerle şeyler arasında ya da simgesel öğelerle simgelenen öğeler arasında var olan belli bir farklılıkta ortaya çıkar. Peki bu farklılık nasıl bir şeydir?

Bu farklılık, sözcükler bir anlamsal etki yaratıyorken şeylerin böyle bir etki yaratmıyor olmalarıyla ortaya çıkmaz. Söz konusu farklılık, *physis* ile *nomos*, yani şeylerin doğal niteliğiyle sözcüklerin uzlaşımsal niteliği arasındaki farklılık da değildir.

Farklılığın kaynağı, sözcüklerin sayıca sonluyken şeylerin sonsuz olması, yani sözcüklerin nispeten kıt olmasıdır; kelimeler ve şeyler arasında karşılıklı olarak bire bir denklik ilişkisi kurmanın imkânsız olmasıdır. Kısacası farklılığın nedeni, sözcüklerle işaret ettikleri şeyler arasındaki ilişkinin, kesin bir sayım yapılmasını sağlayabilecek bir ilişkiyle eşbiçimli olmamasıdır.

Bir başka deyişle, sofizmin var olmasına yol açan şey, sözcüklerin
[29] maddiliğine özgü bir niteliktir – yani sözcüklerin kıtlığıdır. Sofist, iki farklı şey söylemek için aynı sözcükten, aynı isimden, aynı ifadeden faydalanan, böylelikle söylenen şeyin aynılığı içinde iki şey söyleyen kişidir.

Şimdi tasımın tanımını hatırlayalım: "Birtakım öncüller ortaya konduğunda, bu ortaya konmuş olanlardan faklı bir sonucun öncüller yoluyla zorunlu olarak ortaya çıktığı bir akıl yürütme" (*Birinci Analitikler*, I, 24b 18).[30] (Bir de tasımın reddinin ne olduğunu hatırlayalım: Bir önceki akıl yürütmenin sonucunun tersini söyleyen bir akıl yürütme.)[31] Bunları göz önünde bulundurduğumuzda, sofizmin, mantıksal bir kısıtlama sayesinde ya da daha az kabul gören öncüllerden

29 Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*, 165a 4-13, s. 2-3.

30 Aristoteles, *Organon*, cilt III: Birinci Çözümlemeler, I, 24b 18, çev. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1936, s. 4-5. Tricot çevirisi: "...bir söylem"; bu çevirmene göre, *ratiocinatio* Cicero tarafından kullanılan terimdir (*De inventione*, I, 57).

31 Bkz. *A.g.e.*, I, 25b 40 - 26a 1-2, s. 13-14.

hareketle yeni bir şey söylemek anlamına gelmediğini görürüz. Sofizm, muhatapların zihninde aynı öncüller bulunmadığı halde, aynı önermeden söylenen aynı şeyin alınmasıyla, buradaki aynılığın da maddi bir aynılık olmasıyla ortaya çıkar – bunun nedeni de, şeylere işaret eden isimlerin birbirleriyle karşılaşmaları, birbirlerine karışmaları, birbirleriyle benzeşmeleri veya aynı olmalarıdır. Bunun nedeni, sözcüklerin temeldeki kıtlığından kaynaklanan o rastgele örtüşmedir.

[30] Buradan hareketle şu sonuca varabiliriz: Sofizm eksik bir akıl yürütme kategorisi değildir, hatta bir akıl yürütme bile değildir: Ya da daha doğrusu, sofizm bir akıl yürütmenin tersine çevrilmiş bir imgesidir; akıl yürütmede ortaya konan öncüllerin aynılığı söz konusuyken, sofizmde farklılık söz konusudur; mantıksal zorunluluk yerine olgu kıtlığı ve tesadüf vardır; yeni bir önerme yerine söylenen şeyin tekrarı vardır; ve nihayet, hakikatin getirdiği zorlama ve karşıdaki kişinin ikna oluşu yerine, rakibin söylenen şeyin içinde –söylenen şeyin maddiliğinde– hapsolmasına yol açan bir tuzak vardır.

[31] Ancak hemen bu aşamada bir itiraz belirir: Aristoteles'in metninde sözcüklerin maddi kıtlığı tüm sofizmleri değil sadece bazılarını izah ediyor gibidir. Bu kıtlık, sadece eşanlamlı sözcüklerin varolmasından (örneğin *manthanein* sözcüğünün hem öğrenmek hem de anlamak anlamına gelmesinden), ikizanlamlılıkların varolmasından[32] ("Düşmanın yakalanmasını / yakalamasını arzu ediyorum")* ya da (yazılı metinlerde) vurgu kaynaklı çift anlamlılıkların bulunmasından[33] kaynaklanan sofizmleri izah eder.

Kısacası bu kıtlık, Aristoteles'in söylemin kendisiyle ilintili çürütmeler adını verdiği çürütmeleri izah eder, ancak diğerlerini etmez. Zaten Aristoteles de isimlerdeki bu kıtlığın "bu nedenlerin en doğal ve yaygın olanı" ([*Sofistik Çürütmeler*, 165a 5)[34] olduğunu, yani sonuç olarak nedenlerden sadece biri olduğunu söyler.

Ancak eğer Aristoteles'in sunduğu sofizm sınıflandırmasının ta-

---

32 Lalande (*Vocabulaire philosophique*, I, s. 42) Yunanca ve Latincenin çok sayıda ikizanlamlılık örneği barındırdığını, bu örneklerde sözcüklerin sıralanışının sözcüklerden hangisinin özne, hangisinin tümleç olduğunu kesin olarak göstermediğini söyler.

(*) Fransızcadaki "Je souhaite la capture de l'ennemi" cümlesi her iki şekilde de çevrilebilir – ç.n.

33 "Bana gelince, ben şeylerin sadece bir başka şeyin eklenmesiyle değil, vurgu farkıyla da değiştiğini düşünüyorum" (Hippias, alıntılayan E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, ilk baskı, 1948, s. 141).

34 Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*, 165a 5: "[...] en doğal ve en yaygın" (s. 2).

mamına bakacak olursak, burada hep söylemin maddiliğinin farklı
[32] açılardan söz konusu edildiğini fark ederiz. Kıtlığa (yani farklı şeyleri söylemek için söylenebilecek ya da yazılabilecek tek bir sözcüğün, tek bir ifadenin bulunmasına) dayanan sofizmler dışında şunlar vardır:

• Ayırmaya dayanan sofizmler. Söylem birbirini takip eden sözcüklerden oluşur ve bu dizi bir kez sağlandığında, öğeleri istenildiği gibi birbirinden ayırıp gruplandırmak mümkündür:

A, B, C _____ A ve B, C
AB ve C

Örnek: 5 sayısı (2+3) olduğuna göre, 5'in çift sayı olduğu (zira 2 olduğu) ve tek sayı olduğu (zira 3 olduğu) söylenebilir (*SR.*, 166a 33).

• Permütasyona dayanan sofizmler. Söylem, belli koşullarda birbirlerinin yerine geçebilecek olan öğelerden oluşur.

Sokrates beyazdır
Beyaz bir renktir
O halde Sokrates bir renktir.

[33] • Ortaklaşmaya dayanan sofizmler. Söylem, bir grup oluşturduklarında anlam ifade eden öğelerden oluşur; ancak bu gruptan ayrılan bir alt-grup da bir anlam ifade eder:

Hintli siyahtır
Öte yandan Hintli dişleri itibarıyla beyazdır
O halde Hintli beyaz ve siyahtır.[35]

• Karmaşaya dayanan sofizmler. Söylemin birbirini takip eden ve birbirinden ayrı olan bazı öğeleri birleştirilebilir:

A ve B bir insan mıdır?
Evet
O halde A'ya ve B'ye vurulduğunda iki insana değil bir insana vurulmuş olunur.

• Öncelemeye dayanan sofizmler. Söylem sınırsız bir önerme dizisidir; ya da en azından istenildiği kadar uzatılması her zaman mümkün olan bir dizidir, öyle ki muhatap diziyi bir baştan bir başa fiiliyata geçiremez ve eşzamanlı kılamaz.

Böylelikle, yeterince uzun bir zaman tartışıldığında bir önermenin ispat edilmiş olduğu kanısı yaratılabilir. Oysa önerme ispat edilmemiştir:

---

35 Renk burada insanı ayırt etmemizi sağlamaz, zira öz değil ilinektir. Bu bizi Platoncular ile Peripatetikler arasındaki tartışmaya götürür; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 9, 1058b 10-12.

– Ya önermenin halihazırda ispat edilmesi gerekmektedir (*petitio principii**)

– Ya da önerme yanlıştır (ancak yanlış olduğu fark edilmez).

Aynı şekilde Aristoteles sofizmler dizisine çok hızlı konuşmayı, rakibi bir söz selinde boğmayı, soruların doğal sırasını bozmayı dahil eder.

[34] • Sınırsız artış sofizmleri. Bunlar, birbirini takip etmeye ve permütasyona dayanan oyunlardır.

• Tekrar sofizmleri. Daha önce söylenmiş olan ve söylendikleri şekliyle tekrar edilmeleri mümkün olan şeyler vardır.

Örneğin aynı konuda daha önce telaffuz edilmiş cümle grupları vardır. Ve tartışmayı böyle bir konu üzerinden sürdürerek, aslında birbirine karşıt önermelerden oluşan bu grubu tekrar etmek her zaman mümkündür.

Örnek: Doğa ya da yasadan hangisinin tercih edileceği üzerine.

• Gramer sofizmleri. Söylem birtakım öğelerden oluşur ve bu öğelerin bazıları şeylerle olduğu gibi söylemin kendisiyle de ilgilidir. Söylemin içerdiği öğeler arasında bazı (gramer esaslı) ilişkiler vardır ki, bunlar şeyler arasındaki ilişkileri temsil etmezler ya da onlarla eşbiçimli değildirler. Bazı gramer esaslı kısıtlamalar ya da özgürlükler vardır ki, bunların şeyler düzeyinde dengi yoktur.

Yansızlık grameri ya da tanıtlayıcı gramer bu türdendir.

[35] Görüldüğü gibi, Aristoteles'in sunduğu sofizm analizi tamamıyla söylemin maddiliği seviyesinde konumlanır. Sofizm bu maddiliğe içkin olan bir taktiktir. Ancak, gene görüldüğü gibi, söylemin, ilk bakışta sadece kelimeler ve şeylerin sayısal eşitsizliği ya da isimlerin kıtlığı gibi görünen bu kendine has maddiliği, artık daha çok sayıda boyutu devreye sokacak şekilde ortaya çıkar.

– Öncelikle, sadece sözcüklerin kıtlığı değil, söylemin öğelerinin zorunlu ardışıklığı ve birbirleriyle yer değiştirebilme olanakları söz konusudur – buna doğrusal nitelik diyebiliriz;

– Daha geniş bir açıdan bakıldığında, her bir sözcenin, daha önceki söylemlerden oluşan devasa boyutta ve doğruyu söylemek gerekirse, asla tamamen kontrol edilemeyecek olan bir seriye dahil olması durumu söz konusudur – buna seri niteliği diyebiliriz;

(*) Bir önermenin ispatının o önermenin içerdiği bir öncülden hareketle yapıldığı mantıksal sofizm – ç.n.

– Daha da geniş bir açıdan bakıldığında, söylemin bir dizi gerçek olaydan (bir dizi *söylenmiş şeyden*)[36] oluşması ve bu olayların bir kez meydana geldikten sonra artık değiştirilememesi durumu söz konusudur. Söylenen söylenmiştir. Bir kere söyledin, artık geçmiş olsun – buna olay niteliği diyebiliriz;

– Ve nihayet, söylemin bu maddiliğinin, tartışan insanların mücadelelerine, rekabetlerine ve kavgadaki konumlarına bağlı olması durumu söz konusudur – buna da strateji niteliği diyebiliriz.

[36] Artık tasım ile sofizmi şu şekilde karşılaştırabiliriz:

(1) Tasımın özelliği, "ortaya konan", yani haklı ya da haksız bir şekilde de olsa doğru olarak görülen –kabul edilen– öncüller içeriyor olmasıdır. Sofizmin özelliği ise, gerçekten söylenmiş olmaları anlamında ortaya konmuş olan cümleler içeriyor olmasıdır. Doğrulukları tanınsın ya da tanınmasın, gerçekten kabul edilsin ya da edilmesin, bunlar söylenmiş şeylerdir.

(2) Tasım bütünüyle iki sınır arasında meydana gelir: Öncüller üzerinde uzlaşma ve sonucun zorunlu doğruluğu. Sofizm, daha önce söylenmiş olan sözcelerden oluşan sınırsız serilerde oynanan bir oyundur.

(3) Tasım kavramın, yani isimler tarafından gösterilen şeyin beraberinde getirdiği zorlamaya boyun eğer. Sofizm ise bizatihi sözcükler seviyesinde, onların neyi gösterdiklerinden bağımsız olarak kendini ortaya koyan serbest bir taktik gibidir.

(4) Tasım bir hakikat etkisi üretir (ve bu etki muhataplar tarafından onaylanır). Sofizm ise bir zafer etkisi üretir (ve bu zafer, muhataplardan birinin kendi kendisiyle zıt düşmeden konuşamıyor olmasıyla onaylanır).

Buradan hareketle şu noktaları anlamak mümkündür:

α - Sofizm sahte bir akıl yürütmedir (ve sadece yanlış bir akıl yürütme değildir).

Sofizm akıl yürütmenin mutlak anlamda dışındadır ve kesinlikle bir akıl yürütme değildir. Akıl yürütme işlemi, gösterilen (yani kav-

36 Bkz. Cl. Ramnoux, *Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots*, Aubier-Montaigne, Paris, 1959; özellikle gösterilen şeylerin tersine ritüel formülleri ve kutsal anlatılar. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nin Ulusal Kütüphane'nin el yazmaları kısmında bulunan ilk versiyonunda, çalışmasının nesnesini bu şekilde –"söylenmiş şeyler" şeklinde– tarif ediyordu.

ramlar) düzeyinde gerçekleşir; sofizm işlemi ise simgelerin maddiliği
[37] düzeyinde gerçekleşir; ve bu yolla gösterilen düzeyinde ortaya çıkan şey, gerçek bir işlemin gölgesinden ibarettir (ve bu işlem simgelerin maddiliği düzeyinde meydana gelir).

Şüphesiz, *Çürütmeler*'in başında yer alan metaforu somut anlamıyla algılamak gerekir: "Nasıl [...] taşlarını kullanmasını bilmeyenler bu beceriye sahip olanlar tarafından kandırılıyorsa, aynı durum argümanlar için de geçerlidir" (165a 14-15).[37]

İkinci sonuç:

β - Sofizm farklılığın devreye girmesiyle çözülür.

Gerçekten de farklılık, bir taraftan kavramın inşa edilmesine, anlamın idealliğinin kontrol altına alınıp düzene sokulmasına, türlerin ve cinslerin bölüştürülmesine, tözlerle ilineklerin ve öznelerle özniteliklerin ayırt edilmesine olanak veren şeydir; kısacası farklılık, doğru ya da yanlış önermeler kurmamıza zemin teşkil edecek bütün bir anlam evreninin inşa edilmesine olanak sağlar. Ancak farklılık aynı zamanda, söylenmiş şeyin aynılığına, söylem öğelerinin yer değiştirmelerine ya da karmaşalarına ve bu öğelerin ardışıklığının yarattığı rapsodiye, onları parçalamak ya da kontrol altına almak suretiyle engel olan şeydir.

Aristoteles, sofizmlerden kaçmanın yollarını sıraladığı bölümlerde hep faklılığın oynadığı rolü gösterir ve sürekli olarak ayrımlara başvurmak gerektiğini söyler.

[38] Söylemin maddiliğini (ve kökenlerini son tahlilde kıtlıkta bulan bütün o aynılıkları, karmaşaları ve tekrarları) etkisiz hale getirmenin yolu farklılık düşüncesinden[38] geçer; söylemin maddiliğini aşmak, bu maddiliğin yüzeyinde oynaşan o akıl yürütme gölgesini dağıtmak, kavramdan ve onun ideal zorunluluğundan hareketle bir akıl yürütme oluşturmak ve bunun karşılığında bu söylemi zorunluluğa karşı saydam (ve aynı nedenle kendi maddiliğine karşı kayıtsız) hale getirmek, farklılık düşüncesi yoluyla olur. *Logos*, kendi oluşumu içerisinde, kavramsal zorunluluk ile uyum içinde olacaktır.

Söylemin maddi gerçekliğinin ortadan kalkmasını sağlayan farklı-

37 Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*, s. 3. Burada hesaplamada kullanılan çakıl taşlarına gönderme vardır.

38 Deleuze, *Différence et Répétition*'da Aristoteles'in *Metafizik*'indeki (s. 45-50) ve genel olarak felsefedeki farklılık anlayışını analiz etmişti. Bkz. M. Foucault, "Theatrum philosophicum" (1970), DE, no. 80.

lık, önermelerin doğruluk ya da yanlışlık alanları anlamındaki apofantiğin koşuludur.

[39] Üçüncü sonuç, buradan hareketle, sofistiğin ne açıdan ve hangi nedenle apofantiğin düzlemiyle asla karşılaşamayacağının görülebilmesidir. Sofizm hiçbir zaman gerçek anlamda bildirici [*déclaratif*] niteliğe sahip değildir. Apofantiğin mümkün olabilmesi için öncelikle söylemin maddiliğinin etkisiz bırakılması, sonra da bu söylemin, sözünü ettiği şeye yaptığı göndermenin eksenine göre ele alınması gerekir. Olanın olmadığını ve olmayanın olduğunu söylemek yanlıştır; olanın olduğunu ve olmayanın olmadığını söylemek doğrudur (bkz. *Metafizik*, B, 996b 26-30).

Sofistik ise daima söyleme ait belli bir "hiletik" [maddilik – ç.n.] düzeyinde oluşur. Gerçek olaylardan (gerçekten söylenmiş olandan) hareketle gelişir; maddi nitelikler ya da belirlenimler (seslerin aynılığı, sözcüklerin ayrılabilirliği, sözcük gruplarının olanaklı permütasyonları) üzerinde oynar; ve sofistiğin vardığı nokta, herkes tarafından kabul edilmesi gereken doğru bir önerme değil, iki rakipten birinin, yani artık konuşmayı sürdüremeyen ve bu maddilik oyununun dışında kalan kişinin sessizliğidir. Söz konusu olan, doğru olanın söylenmesiyle her
[40] iki öznenin de aynı şeyi düşünmeye sevk edilmesi değildir; söz konusu olan, şeyleri söylendikleri düzeyde dönüştürerek konuşan öznelerden birini dışlamaktır.

Apofantiği belirleyen özellik, nesneyle kurulan ilişkinin sürekliliğidir; sofistiğinki ise öznenin dışlanmasıdır.

O halde apofantikte söylemin maddiliği önemsizleştirilmiş ve göz ardı edilmiş bir gölgeden başka bir şey olmayacaktır. Sofistikte ise gölge olan akıl yürütmedir; ancak bu bir artık-gölge ya da geride bırakılan gölge değildir: Sahne gölgesidir bu, ardına saklanılan aynı görünümlü kişi ya da taklittir. Ve Aristoteles'in sofizmin sadece bir akıl yürütme görünümünden ibaret olduğunu söylediğinde ne demek istediğini anlamak artık mümkündür: Sofist akıl yürütmede bulunuyor gibi görünür, oysa sadece sözcükleri manipüle etmektedir; söylemin maddiliği açısından sadece bir komedi ve maske oyunu olan bir akıl yürütmenin oynandığı sahne boşluğuna yerleşir. Ve Aristoteles'in de gayet iyi bildiği gibi, söylemin bu maddiliği, apofantiğin ideal zorunluluğu açısından sadece bir gölge, bir artıktır.

[41] Öyle ki Sofistin kendisi, akıl yürütüyormuş gibi yaptığı gölge tiyatro-

sunun arkasında, kuliste, sadece bir söylemin gölgesini tutmaktadır.

Böylelikle, buradan hareketle mantık tarihinde meydana gelmiş olan büyük yarılma anlaşılabilir:

– Bir yanda söylemin maddiliğini daha en başta etkisiz bırakan bir kavram ve farklılık mantığı vardır. Bu mantığın eşiği bireysel olan ve kavramsal olandır.

– Diğer yanda ise söylenmiş olanın maddiliğinden hareketle anlamın ve gayrı-maddi olanın ortaya çıktığı noktayı tanımlamaya çalışan bir söylem mantığı vardır.

Bu mantığın eşiği, söylemin maddiliği ile anlamın gayrı-maddiliği arasında olacaktır. Mantık tarihinin Megara'dan[39] (ve yalancı paradoksunun Eubulides tarafından keşfedilmesinden) Stoacılara (ve *phōnē* ile *lekton* arasındaki farklılığa)[40] kadarki bölümü budur.

[42] Nihayet, Aristoteles'in ne anlamda Platon tarafından çizilmiş olan hattın üzerinde yer aldığı gayet iyi görülür; ancak bunun yanı sıra, Aristoteles'in yol açtığı yer değiştirme hareketi de görülür. Sonuç itibarıyla, Platon'un *Sofist* diyaloğu simülasyon, varlık olmayan ve Sofist arasındaki ilişkinin analiz edilmesine ayrılmıştır. Diyaloğun merkezinde, varlık olmayanın *logos*'a temas edebileceğinin ispatı vardır. *Sofist*'teki amaç, şu sofistik argümanı reddetmektir:

– Eğer bir şey söylenmiş ise, bu söylenmiş olan şey vardır;

– Bu şey varsa, hakikidir;

– O halde, varlık olmayan ve yanlış olan asla söyleme erişemez.

Bu argüman karşısında Platon Yabancı'ya şu cevabı verdirir: Yanlış bir söylem, yani var olmayanın var olduğunu (örneğin burada bulunan Theaetetus'un [havada] uçmakta olduğunu)[41] ya da var olanın var

---

39 Sokrates'in öğrencisi Euklides tarafından kurulmuş olan Megara okulu, gündelik dilden hareketle mantıksal araştırmaların yapıldığı ilk merkezlerden biri olarak kabul edilir. Megaralılar tartışma sanatının ilk nitelikli uygulayıcıları olmuşlardır. Euklides'in takipçisi Eubulides, doğru ile yanlış arasındaki ayrımlardan biri olarak "Yalancı paradoksu"nu dile getiren kişi olarak kabul edilir.

40 Stoacılar, söylenen sözcükten ayrı bir ses teorisi geliştirmenin yanı sıra, bir yanda gayrı maddi niteliğe sahip olan gösterilen (*lekton*), diğer yanda da her ikisi de maddi niteliğe sahip olan gösteren (*phōnē*) –yani dilsel ifade– ve ifade edilen nesne arasında bir ayrım getirmişlerdir. Bkz. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 11-12, alıntılayan W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*. Ayrıca bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 55-64, bkz. E. Bréhier, *Les Stoïciens*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade"), Paris, 1962, s. 34-37.

41 Platon, Sofist, 263a ("Şu anda konuşmakta olduğum Theaetetus havada uçuyor"), *Oeuvres complètes*, çev. L. Robin, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), cilt II, Paris, 1970, s. 329, ve 240e-241a, s. 294: "[...] Olanın olmadığı söylendiğinde de, olmayanın olduğu söylendiğinde de,

olmadığını söyleyen bir söylem olabilir, ki bu da zaten *logos apophantikos*'un tanımıdır.[42] Ve eğer yanlış bir söylem olabiliyorsa, yanlış söylemi doğru söylem gibi gösteren biri de olabiliyor demektir.

[43] Sofist'in mümkün kılınabilmesi için, varlığa, varlık olmayana ve pay almaya dair o büyük Platoncu teoriye ihtiyaç duyulmuştur. Ancak görüldüğü gibi Sofist'i mümkün kılan şey yanlış bir söylemin var olmasıdır. Yanlış söylemin mümkün kılınabilmiş olmasının nedeni, varlık olmayan hakkında –Parmenides'e rağmen– vardır denebilmesidir. Ancak bu koşullarda sofizm herhangi bir başka yanlış söylem kadar dışlanmaktadır. Hatta diğerlerinden biraz daha az dışlanmaktadır, zira sofizm doğru gibi görünebilen yanlış bir söylemdir.

Sofizmin gerçek anlamda dışlanması ise Aristoteles'te gerçekleşir:

– Zira Aristoteles sofizmi doğru görünüşlü yanlış bir akıl yürütme olarak değil, ne doğru ne de yanlış olabilecek olan ve akıl yürütme gibi görünen bir şey olarak tanımlar.

– Zira Aristoteles bu akıl yürütme görünüşlü şeyi bir çeşit simülakr sanatına değil, söylemin maddiliği ile ilgili bir oyuna bağlar.

– Kısacası Aristoteles, söylenmiş olanı kendi maddiliği içinde, *logos*'un ideal gerçekliğini tehdit eden gerçekdışı bir gölge olarak görme cüretini gösterir.

---

söylenenin yanlış olduğu görülecektir."

42 *Logos apophantikos* ya da bildirici önerme için bkz. Aristoteles, *De interpretatione*, 4-17a 2 vd.: Tüm söylemler önerme (*apophansis*) değildir, sadece doğru ya da yanlış olan söylemler önermedir." Bkz. *Metafizik*, Γ, 7, 1011b 26-28: "Göründüğü kadarıyla [...] Herakleitos'un düşüncesi, her şeyin olduğunu ve hiçbir şeyin olmadığını söyleyerek her şeyin doğru olmasına yol açıyor, Anaksagoras'ın düşünesi ise zıtlar arasında bir aracı olduğunu söyleyerek her şeyin yanlış olmasına yol açıyor" (cilt I, s. 154) ve θ, 10, 1051b 3 (cilt II, s. 54-55).

13 Ocak 1971 Tarihli Ders

Sofizm ve doğru söylem.* – Apofantik söylemin tarihi nasıl yapılabilir. – Sofistik manipülasyona karşı mantıksal manipülasyon – Sözcenin maddiliği, önermenin maddiliği. Roussel, Brisset, Wolfson, bugünün sofistleri. – Platon Sofist karakterini dışlar, Aristoteles ise sofizm tekniğini dışlar. – Sofizm ve söylemin konuşan özneyle ilişkisi.

[1] Geçen sefer Aristoteles'in nasıl sofizmi felsefe karşısında oyun dışı bıraktığını, nasıl dolaysız bir şekilde hakikat öğesinin içinde yer alan bir felsefi söylem oluşturduğunu ve sofistik pratiğin nasıl bu söylem karşısında dışsallıktan ve gerçek dışılıktan –bir gölgeden– ibaret kaldığını görmüştük.

Öte yandan, Sofistler* üzerine çalışmış olan tarihçilerde bu uzaklaştırmayı iptal etme, mesafeyi ortadan kaldırma ve sofistik söyleme
[2] felsefi söylemin içinde gerçeklik kazandırma eğilimi söz konusudur (bkz. 19. yüzyılda Grote ve Gomperz; Dupréel).[1] Bu eğilim, Sofistlerin ciddiyetinin ve gerçekliğinin ancak bu felsefi söylemden kaynaklanabileceği izlenimini uyandırır, ki bu da en nihayetinde Aristotelesçi dışlamanın zımnen kabul edilmesi anlamına gelir. Bu kabul şu biçimde ger-

---

(*) Elyazmasında dersin başlığı.

(**) Özgün yazıma bağlı kalınarak "sofistler" yerine "Sofistler" denmiştir.

1 G. Grote, *Aristotle*, J. Murray, Londra, 1872. Grote Nietzsche'den önce sofistlere iade-i itibar yapan kişidir ve Andler'e göre Nietzsche onun eriştiği sonuçları benimsemiştir (*Güç İstenci*, § 427, § 437: bkz. Ch. Andler, *La dernière philosophie de Nietzsche*, *a.g.e.*, s. 213). Bkz. Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, çev. A. Reymond, F. Alcan/Lausanne, Payot, Paris, 1908-1910, 3 cilt (original basım: *Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie*, Veit&Co., Leipzig, 1896-1909; kitabın V-VII. bölümleri O. D'jeranian tarafından Les Sophistes adı altında yeniden basılmıştır (Ed. Manucius, coll. "Le Philosophe", Paris, 2008); bkz. Th. Gomperz, *Sophistik und Rheotorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des fünften Jahrhunderts*, B. Teubner, Leipzig-Berlin, 1912; E. Dupréel, *Les Sophistes*, *a.g.e.*

çekleşir: "Sofistler kendilerine isnat edilen suçu işlememişlerdir; eğer onlar suçlamalarda sözü edilen türden insanlar olsalardı, suçlandıkları şeyleri söylemiş ve yapmış olsalardı, tabii ki onları hep bulundukları o saf görünüm durumunda bırakırdık; ancak onlar da bir şekilde filozofturlar, onlar da bir şekilde doğru söylemi, varlığı dile getiren söylemi, varlığın içindeki söylemi açığa çıkarırlar; dolayısıyla Sofistler felsefenin sınırlarının ötesinde, yaşamsız ve bedensiz bir halde dolaşan gölgeler değildir kesinlikle. Onların yeri, konumu, dolayısıyla gerçekliği felsefededir."

[3] Ben başka türlü bir analiz deneyeceğim. Sofistik ile felsefe arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaya çalışmayacağım ve Sofistleri, şeylere yeniden değer biçmeye hevesli bir tarihin daracık kapısından geçirmeyeceğim. Bunun yerine söz konusu mesafenin değerini Aristoteles ile çağdaşları ve takipçilerinin algıladığı gibi, söz konusu dışlamayı da gene bu filozofların dile getirdiği gibi kabul edeceğim.

Ve Sofistlerin kavram ve sorunlarının felsefeninkilerle buluşacağı bir ortak alan oluşturmak yerine, böyle bir alanın dışına çıkmaya çalışacağım; Sofistlerin söyleminin, varoluş kipi ve işleyiş itibarıyla, Yunan toplumu gibi bir toplumun orta yerinde nasıl bir özelliğe sahip olmuş olabileceğini analiz edeceğim. Böyle bir söylem türü hangi koşullarda var olup yok olabilmiştir? Bu soru bizi bambaşka bir analiz türüne yöneltecektir. Burada söz konusu olan şey artık felsefe tarihi analizlerinden, yani şimdiye dek dışlama işlemlerini ve bunlar tarafından bırakılan boşluğu saptamak için işimize yaramış olan yöntemlerden farklı olacaktır.

[4] Bugünlük kendimi bu dışlama düzeyinde tutmak istiyorum. Doğru ya da yanlış akıl yürütmeyle sahte argümantasyon arasındaki karşıtlığın felsefe açısından bir değerlendirmesini yapmak istiyorum. Felsefenin içinde kalınarak bir tür dışarının, Sofist'te simgelenen ve Sofist'in en tehditkâr, en inatçı ve en alaycı müdavimi olduğu bir dışarının el yordamıyla da olsa tanınmasının nasıl mümkün olduğunu göstermek istiyorum.

Aristoteles bu dışlamayı nasıl gerçekleştirir?

Sofistiği bir *phainomenē philosophia all'ouk ousa* şeklinde tanımlayarak. Varlığı olmayan bir felsefe. Peki ama, sofistik nasıl olup da hem var olmamayı, hem de görünüme sahip olmayı başarabilir?

Bunun mümkün olmasının nedeni tam da akıl yürütme görünümü arz eden ancak öyle olmayan akıl yürütmelerin bulunmasıdır.

[5] Bu felsefe-olmayan şeyin varlık-olmama durumunun varoluş nedeni, görünürdeki akıl yürütmenin varlık-olmamasında bulunabilir.

Sofistik Çürütmeler bizi birçok farklı türe ait çeşitli akıl yürütmeler, argümantasyonlar, zorluklar ve tuzaklar arasında gezdirir. Neticede öğrenenler zaten bilen kişilerdir, zira gramerciler öğrencilerinin kendilerine anlattıklarını öğrenirler.

"Benden düşmanın yakalanmasını / yakalamasını* istiyorsun. Demek ki sen düşmanın benim tarafımdan yakalanmasını istiyorsun; ancak aynı şekilde düşmanın yakalama işlemini gerçekleştirmesini istiyorsun."

Ya da: "Atinalılara ait olanlar Atinalıların malı mıdır? – Evet. – [...] Peki ama insan da hayvan âlemine ait değil midir? – Öyledir. – O halde insan da hayvan âleminin malıdır" [17, 176b].

Ya da: Koriskos[2] Sokrates'ten başkadır, öte yandan Sokrates bir insandır, o halde Koriskos bir insandan başkadır.

Ya da: Artık sahip olunmayan şey kaybedilmiştir; eğer elindeki on taştan birini verirsen artık on taşın olmaz; demek ki on taşını da kaybetmiş olursun [bkz. 22, 178b].

Ya da: Neden ya da ne hakkında sorulduğu belli edilmeksizin bir soru sormak. Rakibin yolunu kaybetmesi için çok fazla sayıda soru sormak ya da çok hızlı konuşmak.

Ya da: Bir insana işaret etmek amacıyla işaret zamiri (bu) kullanmak gibi dilbilgisel olgulara başvurmak.

[6] Ya da: Tartışmayı, elde hazır bulunan ve önceden hazırlanmış bir akıl yürütmenin kullanılacağı bir noktaya doğru götürmek.

Ya da: Karşı taraf filozoflara, âlimlere ya da belli insanlara ait bir tezi savunduğunda, bunun karşısına popüler bir tezi, *oi polloi*'nin söylediğini koymak, ya da tersi.

Aristoteles bu oldukça çocuksu sayılabilecek akıl oyunlarını, en azından ilk aşamada, biçimlerine değil sonuçlarına göre ayırır. Zira sonuç olarak bunlar sahte akıl yürütmeler, yani görünümleri dışında gerçeklikleri olmayan akıl yürütmeler olduğu için, üretmeye çalıştıkları sonuçlar ya da büründükleri görünümler dışında bir ilkeye sahip değildirler.

(*) Bkz. s. 46 – ç.n.

2 Koriskos: Troados'ta Skepsis'in Platoncu çevresini yöneten, Aristoteles'in sık sık sözünü ettiği kişi. Oğlu Neleus'un Aristoteles'in el yazmalarını devraldığı söylenir. Bkz. L. Robin, *Aristote*, *a.g.e.*, s. 11.

Buradan da Aristoteles'in önerdiği beş terimli sınıflandırma ortaya çıkar:

– Reddediyormuş, yani muhatabın öne sürdüğü önermenin aksini ispat ediyormuş gibi görünen sofizmler (çürütme);

– Rakibin hatasını ortaya çıkarıyormuş (örneğin rakibin öncüllerinden birinin yanlış olduğunu ispat ediyormuş) gibi görünen sofizmler (hata);

– Rakibin, kimsenin makul yollardan savunamayacağı kendine has bir tezi savunduğunu gösteriyormuş gibi görünen sofizmler (paradoks);

[7] – Muhatabın gramer bilmediği ve cümleleri yanlış kurduğu kanısını oluşturan sofizmler;

– Ve nihayet rakibin konuşurken hiçbir şey söylemeye çalışmadığı, kelimeleri sürekli olarak üst üste yığdığı kanısını oluşturan sofizmler.

Aristoteles bu büyük başlıkların her birinin altında, şu veya bu sonuca erişmek için en sık kullanılan sofizmlerin hangileri olduğunu gösterir. (Örneğin özellikle sahte çürütme için eşsesli sözcük kullanımı, paradoks için elde hazır bulunan söylemlerin kullanımı; yanlış kuruluşlu cümleler için gramer tuhaflıklarının kullanımı.)

Ancak sonuç olarak, akıl yürütme biçimi altında sözcük oyunlarını devreye sokan ya da bizim –yani biz ötekilerin– "kötü niyetli" şeklinde nitelendireceğimiz işlemler yoluyla tartışmaları bulandıran bütün bu işlemlerdeki ortak noktanın ne olduğunu düşündüğümüzde, burada söz konusu olanın söylemin öğelerinin bir tür maddi manipülasyonu olduğunu görmemiz hiç de zor olmayacaktır.

* ✠ *

[8] Biz bu manipülasyonları Aristoteles'in önerdiği sınıflandırmadan bağımsız olarak konumlandırmaya ve sınıflandırılmaya çalıştık:

– Aynı anlama sahip olmamalarına karşın maddi aynılığa sahip olan kelimeleri tekrar etmek ya da ettirmek (gerektiğinde yazımdaki benzerliklerden istifade etmek – bu bağlamda 3. yüzyıla kadar aksan kullanılmadığını hatırlatmak gerekir);

– Söylemi oluşturan sözcüklerin doğrusal dizisini parçalara ayırmak, yeniden birleştirmek, sürekli olarak uzatmak;

– Halihazırda kurulmuş olan ve terim terim tekrarlanması yeterli olacak dizilere başvurmak ve onları devreye sokmak;

– Birtakım gramer istisnalarını kullanmak.

[9] Aristoteles ve felsefe tarafından gayrimeşru görülen bu manipülasyonların gerçek akıl yürütme tarafından kullanılan manipülasyonlardan farkı tam olarak nedir?

A - Birinci farklılıklar grubu, manipülasyonun kendisiyle ve kurallarıyla ilgilidir:

– Sonuç olarak (Aristoteles'in bakış açısına göre) meşru sayılan her türlü akıl yürütmede, Sofistlerin pratiğinde görülenlerden çok da uzak olmayan manipülasyonlar vardır: Her A B'dir, ayrıca her B C'dir, o halde her A C'dir.

İlk iki sözce ikiye bölünür ve ikincinin son kısmı birincinin sonuna eklenir. Ancak bir manipülasyon daima iki şeyi varsayar:

– Öncelikle söylemi oluşturan birimlerin ve bunların bir araya gelişinin tanımı. Özne, yüklem, önerme;

– Daha sonra öznelerin birbirlerinin yerine geçmelerine, ya da aynı şekilde farklı yüklemlerin ve önermelerin birbirlerinin yerine geçmelerine dair kurallar. Yani kategoriler, denklikler, kapsama ve kapsanma ilişkileri.

Kısacası genel anlamıyla bütün bir gramer: Öğelere, öğe kombinasyonlarına ve öğelerin birbirlerinin yerini almalarına dair bir teori.

[10] Sofizm ise önermenin temel yapısına değil, bir sözcenin[3] varoluşuna dayanır. Sofizm, birtakım sözcüklerin telaffuz edilmiş olmalarına ve orada, tartışmanın ortasında, sanki partnerlerin isteği doğrultusunda üretilmiş olarak ve isteğe göre tekrar edilebilecek ve yeniden bir araya getirilebilecek şekilde duruyor olmalarına dayanır; söylenen söylenmiştir: Ancak bu söylenen, ideal, düzenli ve belli türden içerikleri kapsayabilecek bir biçim olarak görülemez. Bu bir anlamda askerlerin savaştan sonra aralarına koydukları ve birtakım *eis meson*[4] [ortada – ç.n.] tartışmalar ve çekişmeler sonucunda elde edecekleri ganimetler gibidir.

---

3 Sözce kavramı hakkında önerme, cümle, gösterge gibi kavramlarla karşılaştırmalı bir şekilde yapılan ayrıntılı bir açıklama için, bkz. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *a.g.e.*, Bölüm III, s. 140-148.

4 Grupla ilgili olanlar ortaya konur. Burası siyasi bir mekândır ve kamusal söz ile o ortalık yerin dışında kullanılan özel söz arasında bir ayrım getirir. Bkz. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *a.g.e.*, s. 98.

Sofizmin çıkış noktasının *eis meson*, yani ortada bulunuyor olmasının ve onun partnerler gözündeki ortak niteliğinin genel biçimine değil, bu yerdeki, bu andaki, bu ortamdaki konumuna bağlı olması ne anlama gelir?

a - Sofizm bir olay olarak meydana gelmiştir, yani bir kereliğine, ilk ve son kez meydana gelmiştir ve meydana geldiği şekliyle kalır.

Öte yandan, her ne kadar bu olayın çeşitli parçaları önermenin biçimi itibarıyla tam olarak birbirlerine denk olmasa da, olay açısından bakıldığında birbirleriyle türdeştir.

[11] "5, 2+3'tür" sözcesinde, 5, 2 ve 3 aynı şekilde meydana gelmiş olaylardır. Ve bunun sonucunda, 2+3'ün[5] parçalara ayrılamayacak olduğunu öne sürmek anlamsızdır.

Olay istenilen sayıda birbiriyle türdeş parçaya bölünebilir. Öğelerin birbirlerine atfedilme tipleriyle ya da birbirlerinin yerine geçme kurallarıyla ilgili bir teori mümkün değildir. Sadece şu iki farklılık söz konusudur:

– Oynanan oyunun içerisi ile dışarısı arasındaki farklılık;

– Hafıza ile unutuş arasındaki farklılık.

Önemli olan, elde tutulan sözler ve hafıza tarafından tanımlanan belli bir fiiliyata aidiyettir. Yani, önemli olan değişmez biçimsel farklılıklar değil, fiiliyat alanının değişken sınırlarıdır.

b - Ancak sözcenin *eis meson* olarak bulunuyor olması başka bir anlama gelir. Sofistik argümantasyonun olabilmesi için bir şeyin söylenmiş olduğunu dikkate almak yetmez, o şeyin birisi tarafından söylenmiş olduğunu da dikkate almak gerekir. Bu fikri daha yakından incelememiz yerinde olacaktır.

Bir sözcenin konuşan bir özneye atfedilmesi, bizi o kişinin sözceyle kastettiği anlama, kişinin anlamsal niyetine ya da düşüncesine götürmez. Kişi *manthanein* fiilini kullandığında, onun "öğrenmek" demek istediğinin fazla bir önemi yoktur.[6] Bu niyet sözcüğün tartışma içindeki
[12] kullanımını saptamamızı sağlamaz. Hatta daha radikal bir durum da söz konusudur: Oynanan bu sofistik oyun, konuşan öznenin, sözcüklerin kullanımıyla ilgili olan ve tüm partnerlerin kabul ettiği farz edilen

---

5 5'i hem tek hem de çift olarak gösteren bu sofizm (*Sofistik Çürütmeler*, 166a 30-35) Foucault'nun Aristoteles'le ilgili yorumuna tam olarak denk düşmez.

6 Bu fiil hem öğrenmek, hem de anlamak anlamına gelir. Burada, meşhur bir söz müsabakasının nesnesi olan bir çift anlamlılık söz konusudur (Platon, *Euthydemos*, 275a-277d).

birtakım (dilbilgisel ya da mantıksal) kurallara gönderme yapmasına olanak vermez. Burada "dil-üstü bir karar mercii"ne müracaat edilmesi söz konusu değildir. Her özne, söylenmiş olana dolaysız bir aidiyet ya da isnat edilebilirlik [*imputabilité*] ilişkisiyle bağlıdır. İster onu kendisi söylemiş olduğu için olsun, ister "evet" cevabını vermiş olduğu için...

Konuşan öznenin kurallara ya da anlamsal amaçlara olan bağlılığı değil, sözceye olan bağlılığı söz konusudur. Ve eğer özne iddiasını sonuna kadar sürdürebilirse, onu elde etmiş olur; onu sahiplenebilir, kazanmıştır. Eğer onu elinde tutamazsa o zaman onu kaybeder. Doğruyu ya da yanlışı söylemiş olması pek önemli sayılmaz. Dayanamamıştır. Kendi cümlesiyle olan bağını koparmak, sahiplenme ya da sorumluluk durumundan vazgeçmek zorundadır ve sonuç olarak oyun dışı kalır.

[13] Sofizm ispat edilmez, galip gelir ya da kaybolur gider.

Aristoteles'e göre meşru sayılan mantıksal manipülasyon anonim, değişmez ve ortak kurallardan oluşan bir sistemi varsayar ve bireyler bu kuralların içerisine yerleşerek kendi sözcelerini üretir, yeni ve doğru olduğu kabul edilen bir önermeyi sabitlerler. Sofizm oyunu ise, belirli bir hafıza alanında tutulan söylemsel bir olayın, bu söylemin dile getirilişini yönlendiren anlamsal amaçlar ya da biçimsel kurallar dikkate alınmaksızın bir bireye isnat edilebildiği bir düzeyde oynanır.

Sofizmin görünürdeki anarşisinin, kötü niyetliliğinin ve çocuksuluğunun ardındaki asıl söz konusu olan şey, konuşan özne ile söylemin karşılıklı konumudur (meydana gelmiş olan olay, hafıza, isnat edilebilirlik, elde tutabilme ya da vazgeçme).

Gerçek akıl yürütmenin düzenlilik, dürüstlük ve yetişkinlikten oluşan üçlü niteliği, kurallar, özne, üretilen sözce ve anlamsal niyet arasında genel olmakla beraber belirli bir ilişki olduğunu gösterir. Bu ilişki sözcenin olay niteliğini etkisiz hale getirir.

[14] Bunun aksine, olay etrafında, olayın kalıcılığı ve tekrarı, sürdürülebilen aynılığı (ki burada içsel bir farklılık kuralı yoktur) ve isnat edilebilirliği (ki bu sahiplenme kadar suça da yakın bir biçime göre oluşur) etrafında düzenlenen özne-sözce ilişkisi, sofizmi, felsefeyi (ve bilimi) niteleyen bütün bu ilişki, felsefi ve bilimsel söylem tarafından, biçimsel açıdan düzensiz, ahlâki açıdan namussuz, psikolojik açıdan da çocukça olduğu gerekçesiyle dışlanır. Mantık, ahlâk ve psikoloji, sofizmin düzenbazca ve anarşik çocuksuluklarının dışlanmasına rehberlik eder.

Sofizm kelimenin dar anlamıyla bir sapkınlıktır: Konuşan özneler, söylemlerinin bedeni ve maddiliğiyle, uygunsuz ve yetişkin ahlâk düzeninin kınamalarına maruz kalacak bir ilişki kurarlar. Bugünün gerçek sofistleri belki de mantıkçılar değil, Roussel, Brisset ve Wolfson'dur.[7]

[15] B - İkinci farklılıklar grubu ise bu manipülasyonların yarattığı hakikat etkisiyle ilgilidir. Bu kez sofizmi inceleyerek başlayacak, daha sonra meşru akıl yürütmeye geçeceğim.

1/ Sofizmde çoğu zaman doğruluk ve çelişme söz konusudur:

– Bir önerme muhatap tarafından öne sürüldüğünde ya da kabul edildiğinde önermenin doğru olduğu öne sürülmüş olur; ve

– Bir sözceyi dile getiren kişi sonrasında bambaşka bir önerme ortaya atarsa, ona şöyle denir: Orada dur bakalım, kendinle çelişiyorsun.

Doğruluk için örnek: Eğer bir şeyi kaybetmediysen ona hâlâ sahipsin demektir. Sen boynuz kaybetmedin, o halde boynuzun var demektir.

Çelişme için örnek: *Elektra*.[8]

[16] a - Ancak daha yakından bakıldığında, öne sürülen ya da kabul edilen olumlamanın, esasen önermenin doğruluğuyla değil, konuşan öznenin söylediği sözü elde tutma istenciyle ilgili olduğu fark edilir. Buradaki olumlama, saptamadan ziyade yemin tarzındadır. Buradaki bildirim bir olguyu dile getirmez, ya da sözce ile o sözcenin dışında yer alan ve onu doğrulayabileceği farz edilen bir gerçeklik arasındaki ilişkiyi ortaya koymaz. Konuşanı söylediği şeye bağlar. Burada söz konusu olan gerçeklikten ziyade sadakatin olumlanmasıdır. Sofizmde bir

---

7 Bu üç yazar, Zenon ile birlikte, Foucault tarafından bir arada ele alınmıştır. Bkz. "Sept propos sur le septième ange" (1970), DE, no 73, ed. 1994, cilt II, s. 13-25 / "Quarto", cilt I, s. 881-893. Foucault 1970'te Brisset'nin *La Grammaire logique* (Tchou, Paris) kitabını yayımlamıştır. Deleuze ise Louis Wolfson'un *Le Schizo et les Langues* (Gallimard, Paris) kitabına önsöz yazmıştır. Bu çalışmalarda söylem bir gösteren yerine bir şey olarak ele alınır; Foucault bu tür bir analizin ilk izlerini *Raymond Roussel* (Gallimard, Paris, 1963) kitabında gösterir. Deleuze, "Platonculuğu tersyüz etmek"ten bahsettiği *Logique du sens* (Minuit, Paris, 1982 [1969], coll. "Critique") kitabında aynı yazarlara ve onların gösterge rejimine atıfta bulunur.

8 Bu göndermenin devamı yok. Muhtemelen Foucault bu göndermeyi bir okumayla tamamlamıştı. Göründüğü kadarıyla burada söz konusu olan oyun, üç farklı Elektra uyarlaması (Aiskhylos, Sophokles, Euripides) arasında en sofistik ve yergici olanı, yani Euripides'in Elektra'sıydı: "Eğer Apollon aklıselimini kaybettiyse, Bilge olan kimdir?" (*Elektra*, satır 972). Eğer Apollon bir baba katlini emredebiliyorsa, bu şu sofizme denk gelir: Adaletsiz olunmadan adil olunamaz.

fikrin doğru olduğunu öne sürmek, sonuna kadar dayanma yükümlülüğünü taşımak demektir. Bunun kayda değer sonucu, sofizmin beraberinde tuhaf, kısmi, sınırlandırıcı, kesintili ve topal bir ontoloji getirmesidir.

Gerçekten de sofistin manipüle ettiği tek şey, yöneldiği tek varlık, söylenmiş olanın varlığıdır; maddi gerçekliği itibarıyla ele alınan sözcenin varlığıdır. Bu maddilik paradoksaldır, zira sesleri ya da harfleri ve bunların uzantısı olarak şeylerde söz konusu olan türden bir kıtlığı devreye sokar; bu maddiliğin çizgisel ve seri halindeki seyri ve [bununla birlikte] varlığını sürdürmesi.

[17] Öte yandan, her ne kadar sözcükler diğer bütün şeyler arasında kendilerine has bir maddi gerçekliğe sahip olsalar da, açıktır ki, bu diğer şeylerle iletişim kuramazlar: Sözcükler o diğer şeyleri gösteremezler, yansıtamazlar ya da ifade edemezler; sözcüklerle onların söz konusu ettiği düşünülen şeyler arasında benzerlik yoktur. Sözcükler en fazla bu şeyler tarafından yüreklendirilebilir ya da kışkırtılabilir.

Fakat sözcükler şeyleri göstermediklerine göre, söylemden hareketle şeylere erişme imkânı yoktur. Söylem, hakkında konuştuğu şeyden ayrı kalır ve bunun biricik sebebi, onun da bir bakıma hakkında konuştuğu şey gibi olması, yani bir şey olmasıdır. Şeylik statüsünün aynılığı, gösterme ilişkisinin kopmasına yol açar.

Peki ama eğer söylemden hareketle şeylere erişmek mümkün değilse, sözcükler neden bahsederler ve neye gönderme yaparlar? Hiçbir şeye – varlıklardan konuşulduğu sanılır, ancak hiçbir şeyden konuşulmaz.

Öte yandan, varlığın var olmadığı söylendiğinde sözcükler kullanılır. Söylenen şey, o şeyin söylenmiş olması, bütün bunlar vardır. Konuşma olgusu yoluyla varlığın var olması sağlanır. Ve aynı şekilde, "varlık olmayan" denmesi suretiyle varlık olmayanın olması sağlanır. Ancak aynı zamanda varlık-olmayanın olmaması sağlanır, zira kulla-

[18] nılan sözcükler hiçbir şeye gönderme yapmaz, özellikle de "varlık-olmayan", ona atfedilen ya da onun sahip olmadığı söylenen o varlıktan başka bir şeye gönderme yapmaz.

Böylelikle sofistik pratiğin etrafında, Elealı filozofların geliştirmiş oldukları bütün o Sokrates-öncesi ontolojinin[9] yeniden bir araya geldiğini

9 Bu ontoloji, ikincisi Platon ve Aristoteles tarafından reddedilecek olan iki tezi bir araya getirir:
1- Varlık vardır, varlık olmayan yoktur;
2- Her şey birdir.

görürüz. Tam da Platon'un *Sofist* diyaloğunda Sofist'i ehlileştirmek istediğinde tartışma konusu yapacağı ontolojidir bu. Ve Platon'un Sofist'i ehlileştirebilmesi için bu ontolojiyi de ehlileştirmesi gerekmektedir. Ancak Sofistlerde bulduğumuz bu paradokslar atfetmeyle [*attribution*] ilgili oyunlar değildir: Bunlar, varoluşun ortaya konmasıyla [*position d'existence*] atıf sözcesi arasındaki zorlu ilişkileri göstermezler. Bu paradokslar, diğer tüm ilişkileri dışlayarak, dile getirilen olay ile onu dile getiren kişi arasındaki ilişkiyi tesis eder. Burada söz konusu olan, önermelerin doğruluğu için gerekli olan ontoloji ve onun kendine has zorlukları değildir. Söz konusu olan, bir sözcenin bir özneye isnat edilebilmesine olanak veren, sürekli olarak bozulup yeniden yapılan bir ontolojidir.

Sofizmde ortaya çıkan görünürdeki hakikat etkisi, gerçekte söylemsel bir olayla konuşan bir özne arasındaki neredeyse hukuki bir bağdır. Bu nedenle Sofistlerde şu iki teze rastlanır: Her şey doğrudur (bir şey söylüyorsan, o şey varlıktır). Hiçbir şey doğru değildir (sözcükleri istediğin kadar kullan, onlar hiçbir zaman varlığı dile getirmezler).

[19] b - Çelişkiyle ilgili olarak da aynı şeyi söylemek mümkündür. Görünürde, Sofizm çelişkiden bir sözceyi geçersiz kılmak için faydalanır. Ancak daha yakından baktığımızda bambaşka bir durumun söz konusu olduğunu görürüz. Sofistik oyunda kişinin kendisiyle çelişmemesi demek, *aynı* şeyi söylemesi demektir. Yani maddi açıdan birbirinin aynı olan özdeş şeyleri söylemesi... Çelişkiye düşmek basitçe başka bir şey söylemek, aynı şeyi söylememektir. Bir gösterilen ve farklılık felsefesinde bir şeyi, ardından da başka bir şeyi söyleyip çelişkiye düşmemenin pekâlâ mümkün olduğu görülür; buna karşılık, yegâne varlığın söylenmiş olan şey olduğu sofistikte sadece iki olanak söz konusudur: Ya aynı şey söylenecektir, ya da aynı şey söylenmeyecektir (dayanmak ya da dayanmamak, işte bu oldukça büyük bir çelişkidir).

Ve ontoloji adı altında sadece varlıkla varlık olmayana dair oyunları tanıyan sofistiğin, neden mantık adı altında da sadece aynıyla başka arasındaki karşıtlığı tanıdığı anlaşılacaktır. Bu nedenle sofistik, Sokrates-öncesi düşüncenin bütün paradokslarını kullanır, ancak bunu yaparken bu paradoksları sadece söylemin düzeyine taşır.

[20] Sofizm istediği kadar varlık / varlık olmayan, çelişkili / çelişkisiz, doğru / yanlış gibi tanıdık karşıtlıklarla oynasın, bu oyunun nasıl oynandığının dikkatle farkına varmamız gerekir:

– Doğru / yanlış ikiliği, kabul edilen / kabul edilmeyen ikiliğine denk bir işlev görür,

– Varlık / varlık-olmayan ikiliği, söylenen / söylenmeyen ikiliğine denk bir işlev görür,

– Çelişkisiz / çelişkili ikiliği, reddedilen / reddedilmeyen ikiliğine denk bir işlev görür.

Görüldüğü üzere tüm bu karşıtlıklar, oyunlarını söylemin varoluşu düzeyinde, bir oyundaki olaylar gibi sürdürürler. Ve bu oyunun doruk noktası, galip / mağlup arasındaki temel karşıtlıktır. Karşıtlığın sol tarafında duran kişi galiptir. Bu kişi (etkin şekilde) söylemiş olduğu ve sonrasında kendisine isnat edilebilecek şekilde kabul etmiş olduğu şeyi aynen tekrar eder.

Sofizm: Bir tahakküm ilişkisi kurmaya yönelik sapkın manipülasyon.

Tartışma amacıyla sözcüklerin evrilip çevrilmesi [*anagramme polémique*].

Son derece acımasız bir söylem.

Arzu ve iktidar oyunları.

[21] 2/ Apofantik söylem

Bu tür söylem varlıkla ilişkilidir – ancak var olduğu, olay olarak meydana geldiği, üretildiği düzeyde değil, dile getirdiği *şey* düzeyinde; bu tür söylem apofantiktir, zira varlığı ya da varlık olmayanı dile getirir.

Ayrıca bu söylem apofantiktir, zira (şeylere benzememesi nedeniyle) hakikatten dışlanması ya da (kendisi de bir şey olması nedeniyle) hakikat tarafından içerilmesi söz konusu değildir. Apofantiktir, zira, bir şeyin olduğunu söylediğinde ya o şeyin olması söz konusudur (o zaman bu söylem doğrudur), ya da olmaması söz konusudur (o zaman bu söylem yanlıştır)... Apofantiktir, zira bir şeyin olmadığını söylediğinde, ya o şeyin olması söz konusudur (o zaman bu söylem yanlıştır), ya da olmaması söz konusudur (o zaman bu söylem doğrudur).

Bir söylemin apofantik olması için, gerçeklikle varlığın üretilen olay düzleminde buluşup tartışmaya girmesi yerine, varlığın ve varlık olmayanın sözcede söylenen şey olması ve doğruluğun (ve yanlışlığın) söylenen o varlıkla varlığın kendisinin ilişkisi tarafından tanımlanması gerekir.

Apofantik söylem sözcenin maddiliğini ve olayını paranteze almak zorundadır.

[22] Doğru önermenin varlıkla olan ilişkisinin böyle olduğu düşünüldüğünde, böyle bir önermenin neden çelişkiyi dışladığı da anlaşılır. Şimdi, bir şeyin olduğunu varsayalım. Önerme ancak o şeyin olduğunu söylemesi durumunda doğru olacaktır; o şeyin olmadığını söylemesi durumunda ise doğru olmayacaktır. O halde bu önerme, o şeyin hem olduğunu hem de olmadığını öne sürerse, doğru olamaz.

Ancak görüldüğü gibi, bu çelişme yasağı artık sözcenin maddi aynılığı ya da başkalığı ile ilgili değildir. Bu yasak, bizatihi öne sürme ya da reddetme edimiyle ilgilidir: Aynı şeyi, aynı ilişki dahilinde hem öne sürüp hem de reddetmek mümkün değildir.

[23] Bu koşullarda, Aristoteles'in sözünü ettiği *logos apophantikos*'un iki unsurlu bir karşıtlıklar sistemi dahilinde kurulduğunu unutmamak gerekir:

– Bu tür söylem, açıkça belirtildiği üzere [*De interpretatione*, 4, 17a2], duayla, emirle, buyrukla, kısacası doğru ya da yanlış önerme haline getirilemeyecek olan her türlü ifadeyle karşıtlık içindedir. O halde *logos apophantikos* diğer sözcelemelerle karşıtlık arz eden bir sözceleme türüdür. Yani *logos apophantikos* bir bildirici sözcedir.[10]

– Bu tür söylem, zımni olarak, ya da en azından başka bir düzeyde, aynı şekilde bildirim biçimine sahip olmakla birlikte kendi olay gerçeklikleri düzeyinde devreye sokulup işlerlik gösteren sözcelerle karşıtlık arz eder. Bu diğer türdeki sözceler üretilmiş şeylerdir, tarihsel olarak (*hic et nunc*) ve belirli özneler tarafından üretilmiş şeyler...

[24] Bu düzeyde ele alındığında, apofantik artık bir sözce kategorisi değil, bir işlem ya da sürekli yenilenen bir eylemdir. Bu eylem yoluyla, bir sözcenin gerçeklikle, varlıkla, hakikatle olan ilişkisi sözceleyici olay düzeyinden çıkarılır, sözcede dile getirilen şeye ve dile getirilen şey ile şeylerin kendileri arasındaki ilişkiye taşınır.

Apofantik, sözceyle varlık arasında sadece anlam düzeyinde yer alan bir ilişki kurar (ve bu düzey daima ideal niteliktedir). Ve sözcenin doğru ya da yanlış olması, ancak anlamda yer alan bu ilişki yoluyla olur.

---

10 Bkz. W. ve M. Kneale, "Aristotle's Theory of Meaning and Truth", *Development of Logic*, *a.g.e.*, s. 45-54.

Bu durumda apofantik, varlığın anlamın idealliğine doğru yer değiştirmesini sağlayan bir işlem olarak görünür. Ve artık (bildirici olmayan) diğer sözce türleriyle değil, sözcenin varlıkla ilişkisini sadece sözceleyici olay düzeyinde sürdüren ters yönelimli bir işlemle karşıtlık halindedir. Apofantiğin tersi olan bu işleme sofistik ya da eristik[11] [tartışmacı – ç.n.] işlem adını verelim.

Apofantik söylemle karşılaştırıldığında, sözcelerin sofistik manipülasyonu daima uygunsuz bir akıl yürütme, bir gölge, akıl yürütme görünüşlü bir şey olarak görünecektir.

[25] O halde apofantik, sofistik maddilikle karşılaştırıldığında, idealliğe başvurma işlemi olarak görünecektir. Biri diğeri için daima gölge düzleminde yer alıyor olacaktır.

İşte böylece o büyük karşıtlığın merkezine ulaşmış bulunuyoruz. Eğer mantığın tanımlanmasında başlangıç noktasını teşkil eden büyük karşıtlık bildirici / bildirici olmayan karşıtlığıysa (mantık, en azından klasik biçimiyle, sadece bildirici olanla meşgul olur), felsefe ve bilim açısından –ve şüphesiz bunun bütün Batı'daki bilme için geçerli olduğunu söyleyebiliriz– temel karşıtlık da apofantik ile sofistik eleştiri arasındadır. Hiç şüphesiz, bu karşıtlık sözce kategorileri arasında değil, düzeyler arasındadır.

[26] Sonuç olarak şu noktayı unutmamak gerekir: Aristoteles'te sofizmlerin dışlanması zaten gerçekleşmiş durumdadır ve en azından onun zamanına gelindiğinde sofizmler ancak *Topikler*'in sonunda, bir ek olarak, bir garabetler kataloğu olarak, aynı zamanda da bir reçeteler ve ilaçlar dizisi olarak ele alınacak kadar kontrol altına alınmış haldedir; oysa Platon'da sofizmlerle ve Sofistlerle ilgili tehlikenin henüz bertaraf edilmiş olmaktan uzak olduğunu gayet iyi biliyoruz. Platon'da söz konusu olan, Aristoteles'te olduğu gibi felsefi söylemin bu gerçek dışı gölgesinden bahsetmek değildir. Onun için söz konusu olan, felsefi söylemi sofistiğin tam ortasında ve sofistiğe karşı gelerek tesis etmektir.[12] Peki Platon'da sofizm ne zaman ve nasıl kontrol altına alınır?

---

11 Terim, tartışma anlamındaki eris sözcüğünden gelir: "Tartışma ilmi" (Euthydemos, 272b). Megaralılara atfedilen oldukça teknik bir terim. Bkz. Diogenes Laertios, *Vitae*, II, 106.

12 Gilles Susong *La Politique d'Orphée* (Grasset, Paris, 1975) kitabında şöyle yazar: "[Büyü ve dine dair] söylemler dağılmaya uğradıktan sonra bu söylemleri retorikçiler ve sofistler devralmışlardır. Buna karşılık, felsefe öncesi tarikatlar (örneğin Orfeusçu ve Pitagorasçılar) Platoncu hakikatin ilk modelini geliştirecekler, bunu da yanıltıcı görünümü –yani Apate'yi– ve kanıyı –yani Doksa'yı– reddederek ve kandırmacayla görünümün hâkim olmadığı tek mekâna, yani ölüm sonrası mekâ-

Belki de sofizm Platon'da hiçbir zaman kontrol altına alınamamıştır, zira hiç şüphesiz bunun için Aristotelesçi önerme ve kategoriler teorisine gerek duyulmuştur; ancak Platon'un düşüncesine göre Sofistin kendisi dize getirilmiştir. Peki hangi anda?

[27] Söz konusu zafer –ya da Sofist kişiliği karşısındaki bu tahakkümün kurulması– *Sofist* diyaloğunda gerçekleşir. Ve bu zaferin iki dayanak noktası vardır: Birinci dayanak noktası, hakikate erişimin kişinin kendi kendisiyle, kendi zihninde sürdürdüğü bir tartışma yoluyla gerçekleştiği iddiasıdır;[13] buna bağlı olan diğer dayanak noktası ise, yanlış bir şey söylemenin, olanın olmadığını söylemek anlamına geldiği iddiasıdır: "Eğer birisi [...] seninle ilgili olarak [...] başka şeyleri aynıymış gibi söyler ve olmayan şeyleri varmış gibi söylerse, işte isimlerle fiillerin bu şekilde bir araya getirilmesi gerçekte ve hakiki mânâda yanlış söylem olur" (*Sofist*, 263d).[14]

İşte Platon bu iki önermeden hareket ederek Sofisti görünüş ve simülakr insanı olarak tanımlayacaktır.

[28] Aristoteles'te de bu iki aynı temel önermeyi buluruz.

Metafizik Γ'da[15] Aristoteles doğru sözceyi olanın olan olduğunu ve olmayanın olmadığını söyleme olgusuyla tanımlar. *İkinci Çözümlemeler*'de ise (I, X, 76b), tasımın ve ispatın dışsal söylemle değil, ruhta sürdürülen söylemle ilgili olduğunu söyler: "*ho eisō logos, ho en tē psykhē*". Ve Afrodisyalı İskender şu yorumu getirme zorunluluğunu hissetmiştir: "*ouk en tais leksesin ho syllogismos ou to einai ekhei, all'en tois sēmainomenois*".[16] Söylemin maddiliğinin dışlanması, bir

---

nına ve öte dünyaya ayrıcalık tanıyarak yapacaklardır.

Susong Foucault'nun 1971'deki derslerini takip ettiği izlenimini vermektedir. Kendisi Foucault'nun tezlerinin Detienne'in tezlerinden ayrıldığının altını çizer: "Ve Foucault'nun derslerinde Marcel Detienne'in tezlerinin ana noktalarını yinelemiş olması oldukça ilginçtir [...]. Zira sanıyorum ilk kez *Les Maîtres de vérité*'de bir Antik Yunan uzmanı –üstelik de yönteminin esasıyla ilgili konularda– Claude Levi-Strauss'u, onun metodolojisinin düğüm noktası olan çift anlamlılık [ambiguité] analizini takip ettiğini söyler (*a.g.e.*).

13 Bkz. Platon, *Sofist*, 263a, 264a, 264b.

14 *A.g.e.*, OC, ed. L. Robin, cilt II, s. 330.

15 Aristoteles, *Metafizik*, Γ, 4, 1106a 35-38 vd.

16 "İfadelerin gösterdikleri (*tois sēmainomenois*) yerine ifadelerin kendilerini (*tais leksesin*) takip eden çağdaşlarımız, [terimlerin yerine onlara denk gelen ifadeleri koyduğumuzda] aynı sonucu elde edemediğimizi söylerler." (Afrodisyalı İskender, 3. yüzyıl, ikinci büyük Aristoteles yorumcusudur ve eserleri 1891'de M. Hayduck tarafından Berlin Akademisi bünyesinde derlenmiştir. Bkz. *Alexandri Aphrodisiensis* in *Aristotelis Lib. I Commentarium*, ed. M. Wallies, "Commentaria in Aristotelem Graeca" dizisi, II (i), Berlin, 1881; alıntılayan, W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*, s. 158).

önermenin doğru ya da yanlış olabilmesinin koşullarını ortaya koyan bir apofantiğin belirmesi, gösteren-gösterilen ilişkisinin egemenliği ve hakikatin belirdiği yer olarak düşünceye öncelik verilmesi... Bu dört olgu birbirine bağlıdır ve tarihsel gelişimleri itibarıyla Batı bilimi ve Batı felsefesine temel olmuştur.

[29] *Sonuç*

Bizi halihazırda yönlendirmekte olan bakış açısından, yani Aristoteles'inkinden hareketle bu sofizm morfolojisi üzerinde ısrarla durmamın nedeni, bu morfolojinin, çözülmesi gereken şu tarihsel sorunu daha iyi tanımlamamızı sağlamasıdır:

α - Söylemle konuşan özne arasındaki ilişki nasıl olup da –en azından belirli bir söylemsel pratik içerisinde– felsefi-bilimsel söylemi doğurabilecek şekilde yer değiştirmiştir?

β - Nasıl olup da Sofistik tartışmalarda söz konusu olan tahakküm ilişkileri dışlanmış, elemeye tabi tutulmuş ya da paranteze alınmıştır – ya da belki de unutulmuş ve bastırılmıştır– ve böylece kendini hakikat kipi üzerinden varlığa göre düzenleme iddiasındaki apofantik bir söyleme yer açılmıştır?

Bu ikili dönüşümün tarihçesini yazmak gerekir. Sofistlerin bu tarihin sadece son kısmını oluşturmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

27 Ocak 1971 Tarihli Ders*

Yunan toplumundaki işlevlerini hakikatle ilintili olmalarından alan söylemler. Adli söylemler, şiirsel söylemler. – Helenistik medeniyetin eşiğinde yazılmış olan bir geç dönem metninin incelenmesi. – İlyada ile karşılaşma: Adli sayılabilecek bir Homerosçu tartışma. Dört karşılaşmadan oluşan bir sistem. – Yargıcın egemenliği ve yaban egemenlik. – Bir Homerosçu yargılama, ya da meşhur "Akhilleus'un kalkanı" sahnesi.

Giriş

[1] – Apofantikle olan geriye dönük karşıtlığı üzerinden sofistiğin formel bir tanımının verilmesi.

– Biraz daha geriye, sofistiğin öncesine gidilerek sofistiğin nasıl kurulduğunun anlaşılması.

– Geriye gidilmesi, ancak bunun Sokrates-öncesi düşünceye ulaşmak amacıyla değil, kurumsal anlamda hakikatle ilişki içinde olan söylem türlerini analiz etmek amacıyla yapılması. Buradaki amaç hakikat üzerine ne düşünüldüğünü ya da söylendiğini değil, hakikatin Yunan toplumunda ortaya çıktığı ortamı ve hakikatin mecburi işlevini, dağılımını ve biçimini nasıl bulduğunu görmektir.

Bu inceleme adli söylem ve şiirsel söylemle ilgili olacaktır.

[2] I - BİTİŞ NOKTASI VE BAŞLANGIÇ NOKTASI

1/ Sürecin bize nispeten yakın olan ucunda, hakikatin tesis edilmesine dair bizim pratiklerimize çok da yabancı olmayan birtakım kurallara rastlıyoruz.

Mısır'daki, özellikle İskenderiye'deki Yunan kolonileriyle ilgili birtakım adli metinler, Mısır papirüsleri vasıtasıyla korunmuştur. Yunan usulünün kurallarına göre (ceza hukukuyla ya da medeni hukukla ilgili) bir konuya dair tanıklığın şu şekilde yapılması gerekmektedir:

(*) 20 Ocak tarihli oturum gerçekleştirilmemiştir.

(1) Davalı ya da davacı, celp ettiği tanığın adını, tanıklığın konusunu ve tanığın savunması gereken savı bir tabletin üzerine yazar ve bu tableti yargıca iletir.

[3] (2) Tanık tabletlerde yazanların doğru olduğu üzerine yasaların gösterdiği şekilde yemin eder.

(3) Tanık daha sonra "şahit olmuş ya da görmüş olduğu olaylar" üzerine tanıklık eder ve "başka bir tanıklık ilave etmez."

(4) Bu olayda tanığın bilmediği birtakım öğeler olabilir: "[...] tanık sadece bildiğini söylediği şeylerle ilgili tanıklık eder ve bilmediğini söylediği olaylarla ilgili olarak tanık sayılmayacağını belirten bir yemin eder" (*Pap. Ital.*, satır 222-233).[1]

(5) Yalancı tanıklık durumunda karar bozulabilir ve yalancı tanık dava değerinin bir buçuk katını ödemeye mahkûm olur.

Görüldüğü gibi, kararın geçerliliği –en azından kısmen– birtakım sözcelerin doğruluğuna dayanır. Eğer bu sözceler yanlışsa karar değiştirilebilir. Kararın geçerliliği sadece biçimsel anlamda nizami olmasından kaynaklanmaz, yani sadece davanın kabul edilebilir olmasına, usule uygun davranılmasına ve hükmün doğru bir şekilde verilmesine

[4] dayanmaz. Hakikatin söylenmiş olması, üstelik de bunun belli bir şekilde ve belirli bir düzene göre yapılmış olması gerekir: Hakikat, önceden belirlenmiş olan ve yargıç tarafından hem davayla ilgili olduğu kabul edilen, hem de doğruluğa ya da yanlışlığa tabi olabileceği düşünülen olaylarla ilgili olmalıdır; bu hakikatin duruşmaya sadece hakikatin taşıyıcısı olma sıfatıyla dahil olacak kişiler tarafından dile getirilmesi gerekir. Bu kişiler davayla herhangi bir çıkar bağı içerisinde oldukları ya da taraflardan birine kan bağıyla veya herhangi bir dayanışma ilişkisiyle bağlı oldukları için devreye girmezler. Bu kişiler sadece ve sadece hakikatin özneleri ya da sözceleyicileri olarak devreye girerler: Bir kişinin hakikatin sözceleyicisi olmasının sebebi, doğa ya da hukuk gereği herhangi bir yetkiye sahip olması değil, bir şey görmüş ya da duymuş olması, olaya şahit olmuş olması, olay esnasında orada bulunmuş olmasıdır. Ve kişinin şahit olmadığı olaylar doğrudan tanıklığın dışında kalır.

---

1 Bu kaynak şu eserde alıntılanmıştır: Cl. Préaux, "Le témoignage dans le droit grec classique", *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, t. XVI: La Preuve, Editions de la Librairie encyclopédique, Bruxelles, 1965, s. 206-222.

[5] Algı ilişkisi hakikatin adli sözcelenişini tesis eder. Bu sözceleme işlemini mümkün kılan odur. Tanıklık, görme deneyiminin etrafında örgütlenir. (İskenderiye'de Roma döneminde –ve belki öncesinde de– uzmanların tanıklığı da kabul edilmiştir: Doktorlar, bilgiye geçiş.)

Aynı dönemde Demosthenes şöyle yazar: "Yasa bilinenlerle, şahit olunan edimlerle ilgili olarak tanıklık edilmesini buyurur; ve her şey yazı yoluyla kayda geçirilir, böylelikle sonradan bir şeylerin çıkarılması ya da eklenmesi engellenmiş olur. Başkalarından duyma yoluyla tanıklığa gelince, söz konusu sözleri söyleyen kişi ölmüş olmadığı sürece, yasa bunu yasaklar" (*Contre Stephanos*, II, § 6).[2]

Hakikatin bu şekilde sözcelenmesi, hakikatle özdeş olmayan fakat ona eklenen iki usule dayanır:

– Hakikatin söyleneceğine dair yemin ve

– Ceza.

Yemin dinsel düzlemdeki cezaları [*peines et châtiments*] çağrıştırır; ceza [*punition*] ise mahkemeler tarafından verilen cezaları [*peines*].

[6] Ve nihayet, hakikatin sözcelenmesi yazı sistemi içine dahil edilir. Bu sistem şunları sağlar:

– Tanıklığın konusunun (neyin doğru ya da yanlış olabileceğinin ve tanıklığın neyle ilgili olacağının) önceden belirlenmesi,

– Tanıklığın anlamının (ne söyleyeceğinin, neyin doğru olduğunu öne süreceğinin) saptanması,

– Tanıklığın, cezalandırılabilir ve yeni bir usule tabi tutulabilir nitelikte bir nesne olarak kurulması. Muhtemel bir cezai suçlamanın nesnesi olarak kurulması.

Demek ki Yunan usulü içerisinde, hakikatin sözcelenmesi, çok sayıda belirlenime tabi olan bir öğedir.[3] Bu belirlenimler nedeniyle hakikat herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda, herhangi bir kimsenin ağzından ve herhangi bir şeyle ilgili olarak söylenmez. Hakikat sözcesi, üzerinde konuştuğu şey itibarıyla belli bir noktada konumlandırılmıştır. Sadece birtakım saptanabilecek olaylar doğru ya da yanlış sözcelerin konusu olabilirler.

Hakikat sözcesi, onu yüksek sesle dillendiren özneye nazaran belli

---

2 *A.g.e.* (Claire Préaux metnin Demosthenes'e aidiyeti konusunda herhangi bir tartışmaya yer vermez; Louis Gernet ise metnin Apollodorus'a ait olduğu fikrine daha yakındır.)

3 Bkz. L. Gernet, "Introduction à l'étude du droit grec ancient", *Archives d'histoire du droit oriental (AHDO)*, II, 1938, s. 281-289.

bir noktada konumlandırılmıştır. Bu sözce, davanın kendisine dahil
[7] olmayan fakat onun seyircileri olan öznelerden gelmelidir. Sözce, bildiği kabul edilen, yani davayla herhangi bir taraflık ilişkisi bulunmayan fakat davaya dair olaylarla bir bilme ilişkisi bulunan öznelerden gelmelidir.

Hakikat sözcesi etkisi itibarıyla da belli bir noktada konumlandırılmıştır, zira kararı kısmen de olsa belirler ve sözcenin yanlış olması kararı da hatalı kılacaktır; zira sözce, yanlış olması durumunda kararın tartışmalı hale gelmesine ve suçlamaya yol açabilir.

O halde klasik Yunan usulünde, hakikat sözceleri ile ilgili olarak, gönderme yapılan olaylara dair bir ayrım, sözceleyen öznenin niteliklerine dair birtakım kıstaslar ve etkilere dair bir dağılım söz konusudur.

2/ Öte yandan, (Helenistik medeniyetin eşiğinde ortaya çıkmış olan) bu son aşamanın karşısına başlangıç aşamasını –ya da en azından hakkında en eski tanıklıkların bulunduğu aşamayı– koyduğumuzda, acaba adli ya da adli-öncesi anlaşmazlık içerisinde hakikatin ifade edilişi nasıl bir görünüm arz edecektir?[4]

[8] Menelaos ile Antilokhos arasındaki anlaşmazlık.[5]

– Araba yarışı. Bu yarışta pekâlâ bir "gözlemci" vardır. Bu gözlemci, yani Finiks, "yarışı hatırlaması ve hakikati bildirmesi için" yolun kenarında konumlanmıştır. Ancak anlaşmazlık söz konusu olduğunda müracaat edilen kişi o değildir.

– Menelaos davanın Argosluların "rehberlerinin" önünde tartışılmasını, onların da kararlarını bütün halkın gözü önünde vermelerini önerir.

– Derken Menelaos ilk önerisinden cayar ve şöyle der: "Kararı bizzat ben vereceğim." Ve "kurallar uyarınca", Antilokhos'un Menelaos'un arabasını engellemediği konusunda "yeri sırtında tutan ve yeri titreten tanrı üzerine" yemin etmesini önerir.

– Antilokhos haksızlık ettiğini kabul ederek çekilir.

---

4 Adli-öncesi kavramı Louis Gernet'nin çalışmalarına gönderme yapmaktadır: "Droit et pré-droit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique*, 3è série (1948-1949), Paris, 1951, s. 21-119. Bu metinde Foucault'nun burada sözünü ettiği vakalar analiz edilir; yeniden basımı: L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris, 1968 ve L. Gernet, *Droit et Institutions en Grèce antique*, Flammarion (coll. "Champs"), Paris, 1982.

5 Homeros, *İlyada*, XXIII/ψ, satır 340-592, ed. ve çev. P. Mazon, Les Belles Lettres, cilt IV, Paris, 1938, s. 111-121. [*İlyada*, çev. A. Kadir, Azra Erhat, Can Yay., 2012]

Her ne kadar "hakikat" sözcüğü kullanılmasa da, buradaki usulde söz konusu olanın hakikat olduğu açıktır. Ancak burada hakikat çok daha farklı bir dağılım arz eder: Hakikatin konumlandırılması, paylaştırılması, etkileri ve hatta kendisini hakikat olarak ortaya koymasını sağlayan bütün o öğeler bambaşka bir yasaya boyun eğer.

[9] Hakikat, söylenen şey (ya da söylenen ile olan veya olmayan arasındaki ilişki) değildir. Hakikat, karşısına çıktığımız, kendisiyle yüzleşmeyi kabul ettiğimiz ya da etmediğimiz şeydir. Kendimizi teslim ettiğimiz endişe verici kuvvettir. Özerk bir kuvvettir. Ancak gene de hakikatin nasıl bir doğaya sahip olduğunu iyi anlamamız gerekir: Bir boyunduruk altına giriyormuşçasına boyun eğdiğimiz zorlayıcı bir kuvvet değildir o. Ahlâki ya da hukuki nedenlerle ona boyun eğmemiz talep edilmez. Hakikat, kendisine maruz kaldığımız ve bizi dize getirecek güce kendi başına sahip olan bir kuvvettir. Hakikatte insanı dehşete düşüren bir şey vardır. Hakikat insanları zincirleyen bir yasadan ziyade zincirlerinden boşanıp onlara hücum edebilecek bir kuvvettir.

Klasik sistemde hakikat üçüncü bir kişi, yani tanık tarafından dile getirilir; ve tanık, hakikatin iki taraftan birinin yanında olduğunu söylemekle yükümlüdür.

Burada ise, hakikat o üçüncü kişidir. Ne bir tarafın, ne de diğerinin yanındadır. Ve bu usulün akışını oluşturan mesele hakikatin hangi tarafta olduğunu belirlemek değil, iki taraftan hangisinin hakikatin, yani o tedirgin edici merkezin gücü karşısında durmaya cüret edeceğini – ya da bundan vazgeçeceğini– belirlemektir.

[10] O halde hakikatin konumlandığı yer söylem değildir; ya da hakikati açığa çıkaran şey söylem değildir. Söylem yoluyla hakikate yaklaşılır; söylem, yemin ya da beddua biçimini alarak hakikatin dayanılmaz bakışına açık hale gelen kişiyi tayin eder.

Eğer hakikate dair edilen yeminde açığa çıkan bir şey varsa, bu kesinlikle olup bitmiş olanlar ya da şeylerin kendileri değildir. Açığa çıkan daha ziyade hakikat tarafından ele geçirilmeyi kabul eden kişinin tam bir çıplaklığı ya da, aksine, hakikatten kaçmaya kalkışan kişinin saklanışıdır. Öte yandan, iki taraftan birinin bu şekilde hakikate açık hale gelmeyi kabul etmesi kesinlikle yargıcın eyleminin sonucu değildir. Hakikatin gücünü devreye sokan şey bir hakemin devreye girmesi değildir. Bunun yerine, taraflardan biri diğerine meydan okur: Hakikat sınavına tabi tutulmaya var mısın, yok musun?

Bu nedenle hakikatin onaylandığı yemin daima bir rekabetler
[11] dizisinin parçasıdır. Yemin *agōn*'un dönüm noktalarından, mücadelenin suretlerinden biridir.

O halde hakikatle kurulan ilişki mücadelenin doğasından farklı bir doğaya sahip değildir. Bir anlamda, bu ilişki kendisini başka bir boyutta ortaya koymaz. Yani burada söz konusu olan, kavganın bitmesinden sonra hakikatin kendini açığa çıkarması değildir. Hakikat tarafsız bir yerde (yargıcın zihninde)* değil, *agōn*'un mekânında oluşur.[6]

Bununla birlikte, hakikatin sınavı *agōn* açısından nihaidir. Bu anlamda bu sınav biriciktir ve diğer sınavların hiçbirine indirgenemez. Peki bu sınavın işlem kuvveti nedir?

– Savunma makamı sınavı kabul ederse, kazanan taraf olur;

– Eğer reddederse yenilen taraf olur ve meydan okumuş olan taraf kazanır.

Hakikat sınavının işleyişinde hakikatin bizzat kendisini göstermesine gerek yoktur. Hakikat sessiz ve geride kalır. Kendisini ancak dolaylı yoldan, ona yaklaşmaktan korkmayan tarafın hareketi, yemini, beddüası yoluyla ifade eder. Ancak bu sınavın karar verici nitelikte olmasının sebebi, bir yer değiştirme hareketine yol açmasıdır. Sınav yemin eden kişiyi başka bir *agōn* mekânına sokar: Buradaki tartışma [*agōn*],
[12] tanrılarla ya da onlara karşı yürütülür. Yemin eden kişi, beddua yoluyla, kendini tamamen tanrıların gücüne teslim eder. Kararı verecek olan bu güçtür. Peki ama bu güç kararını hakikat yönünde mi verecektir? Aslında yemin sınavı sonrasında yemin edenin başına ne geldiğini söyleyen hiçbir şey yoktur: Tek bildiğimiz şey o kişinin tanıların gücüne teslim olduğu, tanrıların onu ya da soyunu cezalandırabilecekleri, onun mallarına ya da bedenine zarar verebilecekleri, onu koruyabilecekleri ya da ağır bir cezaya tabi tutabilecekleridir.

O halde yemin, tarafları başka bir evrene, tanrısal gücün tahakkümü altındaki bir evrene sokar. Ancak tanrılar hakikat tarafından bağlanmış durumda değildirler: Yemin eden kişinin yalan yere yemin etmiş olması durumunda tanrıların öfkesinin onu tahrip etmesi tehli-

(*) Ya da "öznenin zihninde". Yazı tam olarak okunamıyor.

6 *Agōn*, "oyunlar nedeniyle toplanan meclis. Bu isim önce oyunlara, sonra da duruşmalara geçmiştir" (L. Gernet, *Droit et pré-droit...*, *a.g.e.*); *agōn* "bir stattaki ya da bir duruşmadaki mücadeleyi ifade eder" (G. Sautel, "Les preuves dans le droit grec archaïque", *Recueils de la Société Jean Bodin*, cilt XVI: La prevue, *a.g.e.*, s. 121).

kesi vardır, ancak bu ne kesindir, ne de doğrudan hayata geçer; ve eğer bir ceza ihtimali varsa, zamanı ve biçimi son ana kadar gizli kalır.

Kesin olan tek bir şey vardır: Tanrılar cezalandırmaya karar verecekleri zaman, onların şimşeklerinden kaçmak mümkün olmayacaktır. O halde yemin, kişiyi günün birinde patlayıverecek olan bir hakikatin görünmez krallığına sokmaz. Bunun yerine, kavgayı, mücadelenin riskleriyle mukayese kabul etmeyecek risklerin söz konusu olduğu ve insan bakışının kavrayamayacağı yasalara tabi olan bir bölgeye doğru kaydırır.

[13] Bu hukuk-öncesi aşamada,[7] hakikat dört mücadeleden, dört karşılaşmadan ve dört riskten oluşan bir sistemin içinde belirir:

α - Mevcut çekişmeye yol açan mücadele, şiddet ya da sahtekârlık (bu örnekte araba yarışı);

β - Bu ilk şiddeti takip eden karşılaşma, haksızlığa uğradığını düşünen tarafın hak talebinde bulunması, iki rakibin kendi haklarını ön plana koyuşları. Bu ikinci çekişme ilkinin devamında ve ona cevaben ortaya çıkar. Çeşitli biçimler alabilir ve sonsuza dek uzayabilir;

γ - Hakikate dair yemin edilmesi yönünde meydan okuma: Yemin etmeye cüret edebilecek misin? Bu üçüncü çekişme, ikincisi tarafından sağlanan ihtimallerden biridir: İkinci çekişme uzun bir misillemeler dizisi halini alabileceği gibi, böyle bir meydan okuma biçimine de bürünebilir, ancak bu meydan okumanın rolü, bütüne (yani birinci ve ikinci diziye) son vermektir. Dolayısıyla bu aşama sonuçlandırıcı niteliktedir ve ancak iki biçim alabilir: Evet ya da hayır;

δ - Ve nihayet tanrılarla karşılaşma. Bu karşılaşma üç niteliğe sahiptir: Çekişmeyi iki rakip arasında yaşanmaktan çıkararak tek bir rakibe ve tanrılara doğru kaydırır (meydan okuyan taraf oyun dışı kalır); daha önceki tüm karşılaşmaların yerine geçer; yeni bir belirsiz diziye yol açar.

[14] Bu hakikat klasik çağda söz konusu olan hakikatle karşılaştırıldığında tüm farklılıkları ölçmek mümkün olur:

---

7 L. Gernet: "Hukuk-öncesinin simgeleri özleri itibarıyla etkiye sahiptir: Veren ya da alan el; iktidarı onaylayan, bırakan ya da ona hakkını teslim eden asa; beddua sözü, beddua değeri taşıyan vücut hareketi ya da duruşu [...], dolaysız şekilde ve kendi Dunamis'i uyarınca harekete geçen her şey" (*Droit et pré-droit...*, s. 104).

α - Klasik hukukta hakikat söylenir ve bu bir saptama biçimi altında gerçekleşir; diğer durumda hakikate beddua biçimi altında yaklaşılır;

β - Klasik hukukta hakikat üçüncü kişi konumunda bulunan bir tanık tarafından söylenir; arkaik hukukta ise hakikat bir taraftan diğerine doğru bir meydan okuma şeklinde fırlatılır, diğer taraf onu açığa çıkarır ya da çıkarmaz;

γ - Klasik hukukta hakikat hakemlik ederek ayrım yaratır [*départage*]; Homeros'ta ise iki rakipten birinin payı [*partage*] haline gelir, daha doğrusu rakiplerden biri hakikatin payı ve avı olur;

δ - Klasik hukukta hakikat yargıcın kararının bir öğesidir; arkaik hukukta ise kararı veren öğedir.

[15] Bununla birlikte bu iki anlayış arasında ortak bir nokta vardır: Hakikat belli bir egemenlik uygulamasına bağlıdır; zira yargıcın hakikati öğrenmek istemesi ve ondan hareketle kararı ve kararın infazını dayatması, belli bir otoriteyi uygulamasıyla mümkündür; Homerosçu yeminde de, yemin eden kişi hakikate dair meydan okumayı kabul ettiğinde, kendini Zeus'un (karaları ve denizleri titreten tanrının) egemenliğine tabi kılmış olur. Ancak klasik hukukta hakikat halihazırda oluşmuş olan egemenlik mekânında çağrılır, ifade edilir ve ispat edilir; hakikatin ortaya çıkmaya davet edildiği yer mahkeme mekânıdır; ve hakikat o zaman ve ancak o zaman bu egemenliğin uygulama noktasını ve sınırlarını belirler.

Hukuk-öncesi durumda ise, birinin diğeri karşısında ya da birbirleri arasında egemenlik ilişkisi olduğunu kabul etmeyen iki rakip arasında devreye sokulan hakikat sınavı, sınırsız ve yabani bir egemenliğe gönderme yapar.

Bu iki hakikat arasında değişen şey, bütün bir iktidar sistemidir. Ve bu iki adli hakikat biçimi arasında söz konusu olan şeyin iktidar olduğunun ispatı, ya da en azından işareti, Helenistik çağda bile oldukça yaygın bir şekilde "adli-öncesi" yemin türüne rastlanıyor olmasıdır.

[16] Ve bu tür yemine, tarafların, anlaşmazlıklarını devlet örgütünün önerdiği adli aygıtın dışında çözmek istedikleri durumlarda rastlanır. M.Ö. 134 yılına ait bir metin:[8] "Sendeki yaraya biz yol açmadık ve kimin yol açtığını bilmiyoruz. Kardeşlerimiz Ammonios ve Hermokles bizimle beraber yeminimizin doğru olduğuna ant içiyorlar [...]. [Eğer

8 Bkz. Cl. Préaux, "Le témoignange...", *a.g.e.*, s. 221.

bu yemini ederlerse] üzerlerine düşeni yapmış sayılsınlar, aksi takdirde *epistates*'e müracaat edilsin."[9]

Burada –elbette oldukça farklı bir biçimde olmakla beraber– Homerosçu yeminin temel ilkesi bir kez daha karşımıza çıkar: Yeminin kabul edilmesi, en azından taraflar açısından karar tayin edici niteliktedir. Ancak bununla birlikte yeminin etki gücü yarıya inmiştir: Zira sınavın reddedilmesi durumunda yargıç devreye girer.

Şimdi mesele hakikat - adli karar - siyasi egemenlik sistemindeki dönüşümün analiz edilmesidir.

Bu dönüşümü iki aşamada inceleyeceğiz:

– Solon'a kadarki değişimler;

– Klasik döneme, yani Sofistlerin dönemine kadarki değişimler.

[17] II - BİRİNCİ DÖNÜŞÜMLER GRUBU

Bu dönüşümler grubunda söz konusu olan şey, belirsiz bir dönemde ve üzerinde fazla bilgi sahibi olmadığımız koşullarda, özel niteliğe sahip ve örneğini gördüğümüz türden savaşçı toplumları niteleyen kesin olan mevcut ritüel usulleriyle örtüşen bir siyasi-adli düzenlemenin ortaya konmasıdır.

Homeros'ta (Akhilleus'un kalkanı ile ilgili bölümde)[10] bu arkaik düzenlemeye dair yoruma açık bir tanıklık vardır; ve kısa bir zaman sonra Hesiodos'ta bu tanıklığın reddedildiği görülür.[11] Doğrudan adli nitelik taşıyan belgeler ise esas olarak Gortus yasalarıdır.

[18] 1/ Akhilleus'ın kalkanıyla ilgili sahneyi ele alalım: İki davacı... Biri kan diyetini ödediğini öne sürer, diğeri ise hayır der. Her ikisinin de taraftarları vardır.

Yaşlılar konu hakkındaki fikirlerini söylerler. Her konuşmacı asayı elinde tutarak konuşur. En iyi tavsiyeyi verecek olana iki talent* ağırlığında altın vaat edilir.

---

9 Epistates: Antik Yunan'daki çeşitli "memurlar"ın, özellikle de adli görevde olanların unvanı.

10 Homeros, *İlyada*, XVIII/Σ, satır 497-508, *a.g.e.*, cilt III, s. 186. Buradaki tasvir, Hefaistos tarafından dövülen kalkanın üzerindeki desenin bir parçasıdır. Desen iç içe üç çemberden oluşur: Merkezde evren, birinci çemberde şehir ve mahkeme sahnesi, ikinci çemberde de toprağın işlenmesi ve kır yaşamı. Akhilleus'un kalkanı sahnesi birçok yazar tarafından yorumlanmıştır. Bkz. J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, Sirey, Paris, 1967, s. 139-140; H. J. Wolff; R. J. Bonner; G. Smith; A. Steinwater; G. Glotz ve bu sahnenin "tipik bir örnek" olduğunu söyleyen L. Gernet.

11 Hesiodos, *Le Bouclier*, çev. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1928.

(*) Yaklaşık 55 kg. – ç.n.

Bu sahne birtakım önemli özelliklere sahiptir:

a - Her yargıç, söz aldığı anda egemenlikle bir bağ kurmuş olur. Fikrini belirtmek demek, bir süreliğine de olsa egemen olmak demektir. Sadece ve sadece egemenliğin yerinden bahsedilir. Söz sahibi olmak ve egemenliğin simgesini elinde tutmak birbiriyle örtüşen ve birbirine bağlı iki edimdir.

[19] b - Bununla birlikte bu egemenliğin oldukça sınırlı ve kısmi olduğu görülür. Sonuç olarak "mahkeme"nin karar tayin edici ve kolektif bir fikir belirtme zorunluluğu yoktur. Herkes kendi fikrini verir ve diğerlerinden daha iyi bir fikrin belirtilmesi her zaman mümkündür. İfade edilen kanının iki etkisi olacaktır: Bir yandan bu kanı kararı etkileyecektir; diğer yandan kanıyı belirten kişi bizzat bir üst otorite tarafından ödüllendirilecektir.

O halde bu kanı, özel bir mesele (cinayet ve/veya borç meselesi) ile bir egemenlik –sadece mevcut çekişmeyle meşgul olan bir egemenlik– arasında oynanan bir "oyun" görünümüne sahiptir.

Egemenlik ancak dolaylı yoldan devreye girer, zira sadece yargıçları yargılar ve sadece simgesel olarak –yargıçların ellerinde bulunan asada– mevcuttur.

c - Ancak bundan fazlası da söz konusudur: Yargıçlar cinayet meselesinin kendisiyle ilgilenmezler; kimin katil olduğunu ve hangi cezayı çekmesi gerektiğini söylemek durumunda değildirler. Tek yapmaları gereken kan diyetinin ödenip ödenmediğini söylemektir. Yargıçlar, usullerin doğru veya yanlış, eksiksiz veya eksik uygulanıp uygulanmadığına dair ilgili karar vermek zorundadırlar. Yargıçlar suçla ilgili olarak değil, tarafların, anlaşmazlıklarını gidermek için gerçekleştirdikleri hukuki âdetleri nasıl uygulamaya koyduklarıyla ilgili olarak devreye girerler.

[20] Burada yargıçlar ikincil konumdadırlar. Başlatıcısı olmadıkları ve dönüm noktalarına karar veremedikleri bir adli süreci yönetirler. Bu nedenle yargıçlar doğruyu söylemek durumunda değildirler; olguların doğruluğunu tesis etmekle değil, ne yapılması gerektiğini söylemekle yükümlüdürler.

d - Çekişmenin yaşandığı sahnenin etrafında, iki rakibin taraftarları baskı oluştururlar; kendi taraflarını desteklemek için kendilerini ortaya atmak isterler, ancak nöbetçiler buna engel olur. Bu mevcudiyet, yani bir yanda bu baskının, diğer yanda da bu yasaklamanın olması

önemlidir. Bu davada eylemde bulunan, kan diyetini talep eden ya da veren, tek başına birey değildir. O bireyin dayanışma içinde olduğu bütün bir gruptur. Bu grup bir bütün olarak kazanacak ya da kaybedecektir. Birey hukukun öznesi değildir.

Peki taraftarların adaletin dillendirildiği yere erişimlerinin olmaması ne anlama gelir? Hukukun bireyselleşmesi mi? Şüphesiz hayır. Bunun anlamı, adaletin dillendirildiği bu yerde karşılıklı misilleme oyununun kesintiye uğradığı, grupların birbirlerinden bir şeyler talep
[21] etmeyi kestikleridir. Mücadele [*agōn*], gerçek bir konum değiştirme sonucunda başka bir yere ve bağlama oturmuş olur. Bu yeni yer, bir ölçüde karşılaşmanın, yarışmanın, hükmün, kararın ve ödülün söz konusu olduğu atletik müsabaka ortamını çağrıştırır.

e - Nihayet bir *histōr*[12] çıkagelir. Bu kişi bir tanıktan ziyade "bilen", yetkili görülen, kuralları, âdetleri ve anlaşmazlıklara son verme yollarını tanıyan kişidir.

İki tarafın dışında, üzerinde, karşısında ya da yanında, yargıda bulunan iki aşamalı bir siyasi iktidarın belirdiği görülür (yargıçlar eskilerdir ve kendileri de yargılanırlar); taraflara adli bir yetki dayatılır, ancak bu oldukça belirsiz sayılabilecek olan *histōr* formunu alır; taraflar arasındaki anlaşmazlığa son verecek bir karar ortaya çıkar, ancak bu, doğruyu söylemek gerekirse, zararın kendisiyle değil, sadece ve sadece tazminat usulleriyle ilgilidir.

Bu Homerosçu yargılamanın özelliklerine bakıldığında, gelecekteki şu dönüşümlerin çekirdeği görülür:

– Siyasi iktidar ile adli iktidar arasında neredeyse mutlak bir özdeşleşme (aşamalar kaybolur);

– Yazılı bir yasanın *histōr*'un yerine geçmesi;

[22] – Sadece olayın düzeltilmesine yönelik usulle değil, olayın hakikat içerisinde tesis edilmesiyle ilgili bir yargı.

Kısacası, iktidarın uygulanması (bir kararı dile getirme hakkı), göndermenin sadece yazıya yapılması ve hakikatin tesis edilmesi işlemleri-

---

12 Homeros, *İlyada*, XXVIII/ψ, satır 486. Bu pasaj aynı zamanda J. Gaudemet tarafından da yorumlanır (*Les Institutions de l'Antiquité*, *a.g.e.*, s. 140). Gaudemet'ye göre histōr sözcüğünün kökü is = wid olmalıdır (Latince: video; bkz. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, A. Ernout ve A. Meillet, Klincksieck, Paris, 1951). Detienne ise "tanıklık" öğesinin üzerinde durur: "Gören ve duyan kişi, mnēmon'un mirasçısı olması itibarıyla, aynı zamanda *hatıracıdır** [*mémorialiste*]" (*Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, *a.g.e.*, s. 101, not 80) [* kelimedeki vurgu söz konusu kitabın yayıncısına aittir].

nin birbirine bağlı olduğu bir söylem sisteminin oluşması.

Ancak acele etmemekte fayda var.

2/ Elimizdeki ikinci belge tabakası, bize Homeros'ta sadece ana hatlarıyla sezdiğimiz sistemi ve onu reddeden, başarıyla alt eden ve devre dışı bırakan şeyi gösterir.*

(*) Metin aniden kesiliyor. Foucault da ilk sayfaya "eksik" notunu düşmüş.

3 Şubat 1971 Tarihli Ders

Hesiodos.* Homeros'ta ve adli söylemde hakikat sözlerinin nitelenmesi. – Yunan'daki *ordali* töreni ve Hıristiyan engizisyonu. – Mazoşizmde haz ve hakikat sınavı. – Hediye yiyicisi yargıç-kralların *dikazein*'inin karşısında *krinein*'in ozanı Hesiodos. – Hesiodos'ta *Dikaion* ve *dikē*. – *Krinein*'in Yunan hukuki alanına yayılışı ve hakikatin doğrulanmasının yeni bir türü. – *Drakon* kanunu ve tazminat – *Dikaion* ve dünyanın düzeni.

[1] Homeros metinlerinde iki tür yargı söz konusudur.

Savaşçılar grubunda, bir yargıdan ziyade yemin ve hakikate meydan okuma oyunuyla kapanan bir çekişme söz konusudur. Kentsel ya da kırsal bir ortamda bir otorite devreye girer, ancak bu otorite ikincil düzeyde, yani tercih hakkının sadece bireylerde olduğu tazminata dair usullerle ilgili olarak işlerlik gösterir. Otorite zararın tazmin edilmesini değil, zarar tazmin edilirken sürecin düzgün işlemesini sağlar. Bu iki tür usul hiç şüphesiz iki tür toplumsal gruba ve belki de iki farklı döneme denk düşer.

[2] Daha ileri gitmeden önce şunu belirtmek isterim: Hakikatin öne sürülmesi en baştan itibaren, ya da en azından bizim bildiğimiz en arkaik biçimlerden itibaren adli söylemin bir parçasıydı. Bu usul adli söyleme dış kaynaklı bir öğe gibi sonradan eklenmemiştir. Birtakım sözceler, en baştan itibaren, hakikat sözleri, hakikatle ilgisi olan sözler, hakikati bahis konusu yapan sözler ya da –daha düşük bir seviyede– hakikatle açık, belirsiz ve tekinsiz bir oyuna giren sözler olarak kurumsallaşmıştır.[1]

(*) Notlarda dersin başlığı.

1 Arkaik Yunan'da yargıç doğruyu söyler; dikaios kai alēthes bağlantısına çok sık rastlanır: Bkz. Euripides, *Yalvarıcılar*, m. 855; Platon, *Yasalar*, IX, 859a; Demosthenes, *Harangues [Söylevler]*, II (çev. M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1925, s. 110-112); Sophokles, *Kral Oidipus*, m. 1158 (R. Hirzel'e göre; bkz. Themis, *Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, 1907, s. 108-115; yeniden basım: G. Olms, Hildesheim, 1966).

Ve bu sözlerin işlevi sadece dışsal ve dekoratif değildir; bunların oynadıkları işlemsel rol önemlidir, zira misillemeler dizisinden tanrıların tehditkâr intikamlarına geçiş bu sözler etrafında ve onlardan hareketle yapılır.

Etrafında hakikatin kol gezmediği adli söylem yoktur. Bu anlamda, Dumézil'in *Servius et la Fortune*[2] kitabında söylediklerine katılmamak elde değildir: "Türümüzün davranışlarını incelerken ne kadar eskiye gidersek gidelim, daima 'doğru söz'ün çok az kuvvetin direnebil-
[3] diği bir kuvvet olduğunu görürüz [...] Hakikat çok erken bir dönemde insanlar tarafından en etkin sözel silahlardan, en verimli güç tohumlarından ve kurumlar için bulunabilecek en sağlam temellerden biri olarak görülmüştür."

Ancak burada iyi anlaşılması gereken nokta şudur: Bu doğru söz kökensel ve vahşi haliyle verilmemiştir; bir olgunun saptanmasının dolaysız, evrensel ve çıplak biçimini almamıştır. Adli kurumun, kendisi dışında yapılan ya da yapılabilecek olan bir grup doğru saptamaya bir temel, norm ya da kanıt vasfı yükleyerek onlara müracaat ettiğini düşünmek yanlış olur. Adli söylem (en sonunda ya da en başında), kendisinden önce gelen ya da kendisinin dışında bulunan bir hakikat sözcesi uyarınca düzenlenmez. Adli söylem söz konusu olduğunda, hakikatle kurulan ilişki kendine has biçim ve kurallara göre şekillenir.

Görüldüğü gibi:

– Hakikat saptanmaz; yeminin konusu olur: Yemin ve beddua.

– Doğru söz görülmüş ya da deneyimlenmiş olan şeye dayanmaz; tanrıların gelecekteki muhtemel öfkesine maruz kalır.

[4] – Doğru söz meydana gelmiş olanları açığa çıkarmaz; olguları incelerken risk almayı reddeden tarafı devre dışı bırakır ve risk alan tarafı ilan eder.

– Nihayet, doğru söz adaletli bir karara temel teşkil etmez; kendi etkin rolü sayesinde kararı beraberinde getirir.

Bugün bildiğimiz ve daha klasik Yunan döneminde yerleşmeye başlamış olan sistemde, doğru söz her şeyden önce tanıklığın sözüdür: Bu söz saptama biçimini alır; sözün dayanak noktası olup bitenler, işlevi de bu olup bitenleri açığa çıkarmaktır. Modeli, ya da daha

2 G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Gallimard, Paris, 1943, s. 243-244.

doğrusu sözel olmayan dengi, algıdır: Şeyleri sanki oradaymışçasına, onları görüyormuşçasına göstermek. Tanığın sözü mevcudiyetin yerine geçer.

Homerosçu döneme ait olduğunu söylediğimiz sistemde, doğru sözün sözel olmayan dengi ordali[3], yani fiziksel sınamadır: Yani kişinin kendisini ya da bir başkasını belirsiz bir tehlikeye maruz bırakması. Hakikate dair yemin etmek ile kendini darbelerin, şimşeklerin, denizin, yabani hayvanların insafına bırakmak aynı biçime ve aynı işlemsel meziyete sahiptir. Arkaik adli pratikte hakikate dair söz şeyler
[5] üzerindeki bakışla ve ışıkla ilintili değildir; gelecekteki belirsiz olayın karanlığıyla ilintilidir.

Hakikat sözünün rolünün gerçekten de bu olduğunun kanıtı, kurumsal olarak ordalinin yemin seçeneğiyle birlikte kullanıldığı olgusunda yatar. Rakiplerin eşit düzeyde olmadığı ve ikisinden birinin yemininin kabul edilemeyeceği durumlarda, yemin edemeyen taraf ordaliye tâbi tutuluyordu: Bu durum kadınlar için olduğu gibi (*kayalık* sınaması),[4] ölüme terk edilmiş çocuklar ve köleler için de geçerliydi. Karşılaştıkları fiziksel tehlike, çektikleri işkence, onların hakikat yeminiydi.

Kölelere işkence edilmesi yoluyla hakikat sınamasına tâbi tutulmanın Yunan adli pratiklerinde hep korunduğunu ve aynı esnada yavaş yavaş yeni bir role büründüğünü görmek ilginçtir: 4. yüzyılda, efendilerinin eylemlerine dair tanıklık edebilecekleri halde, kölelik statüleri gereği hakikati söylemeleri engellenen kölelere gerçeklerin itiraf ettirilmesi söz konusuydu.

Burada işkence hakikat-tanıklık düzleminde yer alır, ancak efendi
[6] kölesinin bu sınamadan geçmesini reddetme hakkına sahiptir; ve ret bir anlamda ordali sınamasının reddi olarak ortaya çıkar; sonuç olarak bu efendinin davası için kötü bir puan, olumsuz bir işarettir.

Hakikat ile işkence arasındaki ilişkilerin bütün bir tarihçesinin çıkarılması gerekirdi.

* * *

3 Ordali ile ilgili olarak bkz. G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904; *Etudes sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Hachette, Paris, 1906, s. 81-84, 94; G. Sautel, "Les preuves dans le droit grec archaïque", *a.g.e.*, s. 125-126.

4 Suçlu kadın deniz tanrılarına güvenerek kendini yüksek bir kayalıktan aşağı bırakıyordu (Lefkada Şelalesi).

Glotz belki de Yunan ordalisi üzerine söylenebileceklerin esasını söylemiştir. Ancak engizisyonu da bu açıdan incelemek gerekir.* Engizisyonda, Hıristiyan itiraf davranışı hakikat sınamasını karmaşık hale getirir. Ancak burada söz konusu olan, itirafı elde etmeye yönelik saf ve basit teknikler değildir. Bu uygulamada engizisyoncu sınamayı destekleyen bütün bir ayrımlar ağı söz konusudur:

– Bir seçenek sınamaya direnmek, büyücü olduğunu itiraf etmemektir; bu da senin şeytan sayesinde tahammül edilmesi imkânsız olan şeylere tahammül ettiğin anlamına gelir; yani sen şeytanın yardakçısısındır. O halde bir başka işkenceyi hak ediyorsun demektir. Bu durum, ruhunu bu bedenden ve şeytanın hüküm sürdüğü bu tensel dünyadan kurtaracak olan o son işkenceye dek sürecektir;

– Bir diğer seçenek ise işkenceye direnmemek ve itirafta bulunmaktır; bu da senin Şeytan'ın yardakçısı olduğunu gösterir. O halde cezalandırılmayı hak ediyorsun demektir. Gerçi biz, itiraf etmen durumunda bu cezadan kurtulacağına söz vermiştik. Ancak sonuçta itirafın affedilmeni sağladığı için aklanmış olarak öleceksin ve biz ölümcül bir
[7] günah işlemiş olmayacağız, zira Tanrı'nın mahkemesine gönül rahatlığıyla tövbe etmemiş bir günahkâr göndermiş olmayacağız.

Hakikatle işkence arasındaki bu tarihsel açıdan oldukça yüklü ilişkiler dolayısıyla, bedenlere yapılan otopsinin, yani yaşama ve hastalığa dair hakikatin ortaya çıkarılması amacıyla bedenlere yapılan ölüm sonrası işkencenin, aynı sebepten dolayı birtakım zorluklara yol açmış olması mümkündür (en azından delilik söz konusu olduğunda durum budur).[5]

Mazoşizm. Mazoşist hazzı acı çekmede bulan kişi değildir. Belki de mazoşist daha ziyade hakikat sınamasını kabul eden ve hazzını ona tâbi kılan kişidir: Eğer hakikat sınamasına sonuna kadar dayanabilirsem, eğer beni tâbi tuttuğun o sınamaya sonuna kadar dayanabilirsem, o zaman senin söylemine galip gelebilirim ve benim iddiam seninkin-

(*) Şehit hakikati işkencenin sonuna kadar elinde tutar ve sonunda Tanrı rastgele ortaya çıkıp kendisini kurtarabilir. (Michel Foucault'nun notu)

5 Foucault burada 17. yüzyılda denenen (bkz. Z. Lusitanus, *Praxis medica*, 1637) ve *Deliliğin Tarihi*'nde (*a.g.e.* s. 400-405) anlatılan "deliliğin teatral olarak canlandırılması" uygulamasına gönderme yapıyor. "Hastanın deliliğinin doğruluğunu meydan okuma yoluyla kabul etmek bir alışkanlıktı." Foucault'nun sık sık yorumladığı deliliğin ahlâki olarak ele alınması uygulaması, deliliğin bu şekilde teatralleştirilmesinin tam karşısında yer alan bir usule denk düşer.

den daha güçlü olur. Ve mazoşist ile partneri arasındaki dengesizliğin nedeni, partnerin soruyu apofantik terimlerle sormasıdır: Bana hazzının ne olduğunu söyle, bana onu göster; onu sana sorduğum sorulardan oluşan ağ boyunca açığa çıkar; onu saptamama izin ver. Paradoksun kullanımı.

Ve mazoşist ordali terimleriyle cevap verir: Daima senin elinden gelenin daha fazlasına dayanacağım. Ve benim hazzım daima yer değiştiren ve asla doldurulmayan o fazlalıktadır. Benim hazzım senin yaptıklarında değil, senin her bir vücut hareketinin kendi önünde oluşturduğu o boş gölgededir.

Mazoşist, partnerinin apofantik sorusuna bir cevapla değil bir ordalik meydan okumayla karşılık verir; ya da daha ziyade bir ordalik meydan okumayla karşı karşıya kalır ve şu cevabı verir: Senin benim ne olabileceğime dair hayal edebileceklerinin sınırında, ben hazzımı olumlarım.

[8] DÖNÜŞÜM

Dönüşümün çekirdeği esas olarak daha ilkel bir biçimin yanı başında yeni bir yargı, usul ve hüküm türünün belirmesinden oluşur.

Bu karşıtlığın habercisi, şu iki sözcüğün mevcudiyetidir: *Dikazein* ve *krinein*. Bu karşıtlık Hesiodos'un bir metninde[6] ortaya çıkar. Söz konusu karşıtlık, bir yandan iki farklı yargılamanın var olduğunu gösterir gibidir, diğer yandan da iyi ve kötü adalet arasındaki karşıtlıkla örtüşür gibidir.

> "Haydi, tartışmamızı çözelim (*diakrinōmetha neikos*) ve bunu yaparken Zeus adına verilen ve hepsinden daha iyi olan o doğru yargılardan birine dayanalım. Zaten şimdiye dek [...] aldın alacağını, yağmaladın başkasının malını mülkünü, rüşvet yiyen ve böylesi bir adalete göre yargıda bulunmaya her daim hazır olan o krallara (*Basilēas dōrophagous, oi'tēnde dikēn ethelousi dikaṣṣai*) saygıda kusur etmedin."[7]

---

6 Hesiodos, *Les Travaux et les Jours* [*İşler ve Günler* – bundan sonra *İşler* şeklinde anılacaktır.], m. 35-39, çev. P. Mazon [Foucault'nun gönderme yaptığı basım], Les Belles Lettres, 1. basım, Paris, 1928 [*İşler ve Günler - Tanrıların Doğuşu*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2012].

7 Hesiodos burada miras üzerindeki hakkının bir kısmına el koyan kardeşi Perses'e sesleniyor. Bkz. *a.g.e.*, s. 87.

[9] Bu metindeki birkaç noktayı akılda tutalım:

a - Bu iki adaletin dile getirilip karşılaştırılmasına vesile olan olay, köylüler arasında metalar ve mülklere dair yaşanan bir anlaşmazlıktır. Kötü adalet, davacıya sahip olmadığı şeyleri verir; buna karşılık iyi adalet, kişiye kendi payına düşeni elde etmesini ve korumasını sağlar.

b - Her iki durumda da otoriteye müracaat edilir, ancak iyi adalet söz konusu olduğunda bu müracaat daha önce erişilmiş bir uzlaşmayı (*diakrinōmetha*) gerektiriyor gibi görünür ve tanınmayan bir otorite nezdinde yapılır; kötü adalette ise, bu müracaat krallara (yerel önderlere, aristokrat aile önderlerine) yöneliktir.

Bu önderler her türlü yozlaşmaya açıktır; oysa diğer adalet Zeus adına uygulanır. [Bu doğru yargılar], metnin belirttiği üzere, *ek Dios*'tur, yani Zeus'un ürünüdür. Bu ifade bir otoriteye ve en azından başka bir güvence sistemine işaret eder.

[10] Bu karşıtlık, Gortus yazıtlarında[8] çok daha açık bir biçimde ifade edilmiş olan karşıtlıkla dikkat çekici benzerlikler gösterir.

Gortus kanunlarında iki tür yargılama vardır:

A/ Birinde, yani *dikazein*'de, sadece davacılar yemin ederler – her davacı kendi tanıklarıyla gelir: Ancak bu kişiler ne olduğunu bilen ya da görenler değil, taraftarlardır. Onlar da yemin ederler. Ancak ettikleri yemin, savunulan dava hakkında doğruyu söyleyeceklerine dair bir yemin değildir. Görevleri, üçüncü bir taraf olduğu varsayılabilecek olan o öğeden, yani hakikatten hareketle rakipleri birbirinden ayırmak değildir.

Bu taraftarlar, desteklediklerı tarafla aynı yemini ederler ve o tarafa bağlanmış olurlar. Onlar da savundukları taraf gibi tanrıların yalan yemin karşısındaki intikamlarına açık hale gelirler. Ancak aynı zamanda eşlik ettikleri kişinin toplumsal ağırlığını ifade ederler.

Hüküm ise, dava konusu olan olgu ya da hak üzerine serbestçe verilen bir karar olmaktan uzaktır. Hüküm, uygulanan ve takip edilen usullerin kurallara uygunluğunu kayıt altına alır ve özellikle tanık sayısından ve yeminin taşıdığı ağırlıktan hareketle mekanik bir şekilde belirlenir.

---

8 Çok sayıda yazıttan oluşan epigrafik belge. Bunların en önemlisinin 450 yılına ait olduğu düşünülüyor; ancak sonuç itibarıyla Gortus yasaları (Girit) hemen hemen arkaik biçimleriyle –yani 7. ve 6. yüzyıldan kalma parçalı yazıtlar olarak– saklanmış olsa gerektir. Bkz. F. Bücheler ve E. Zitelmann, *Das Recht von Gortyn*, J. D. Sauerländer, Frankfurt/Main, 1885.

[11] Mülkiyetle ilgili bir anlaşmazlıkta, *dokuz* tanığı bir araya getiren savunma galip gelecektir. Yargıcın tasarrufu bu tanıklıklara bağlıdır. Tarafların ettikleri yemin, beraberinde kararı da getirir. Bu bir ölçüde Menelaos'taki meydan okuma sahnesine benzer, ancak burada ortadan kalkmış olan şey kişilerin karşılıklı meydan okumaları ve kararı doğrudan doğruya tayin eden ret / kabul oyunudur.

– Eşitlikçi karşılaşmanın yerini bireylerin, bireylerin aidiyetlerinin ve taraftarlarının toplumsal farklılaşması alır.

– Bir kişinin diğerine meydan okumasının (ve bunun diğeri tarafından kabul veya reddedilmesinin) yerini, iki toplumsal grubun yüzleşmesi alır.

– Nihayet, karşılık verilen ya da verilmeyen meydan okumanın doğrudan karara yol açan etkisinin yerini, üçüncü bir otoritenin genellikle mekanik nitelikteki kararı alır.

O halde bu usulde hakikat, birlikte yemin edenlerin yemini yoluyla, üstlenilen bir risk şeklinde öne sürülmüş olur: Doğruyu söylememiz durumunda tanrıların intikamına maruz kalmaya hazır oluruz. Ancak hakikat aynı zamanda verilen hükmün içerisinde, bir hafıza kaydı biçiminde ortaya atılmış olur: Kurallar gözetilmiştir. Ve mevcut rüşvetçilerin kralları vazgeçirebilecekleri şey, bu hafıza kaydı talebidir.

[12] Tanrıların gelecekteki intikamları ve adalet krallarının doğru hafızası.[9] Her türlü hakareti hatırlayan tanrıların oluşturdukları tehdit ve bütün kuralları hatırlaması gereken kişilerin her zaman eksik kalabilecek olan hafıza kayıtları: Bu tür yargılamanın, yani *dikazein*'in doğruluğu, oyununu hafızanın bu ikili öğesinde sürdürür.

O halde burada iki zamansal mecaz söz konusudur:

– Tanrıların insanların şu anda ettikleri yemine dair sahip olacakları gelecekteki hafıza kaydı,

– Kadim kurallarla ilgili olan ve kralların şu anda sahip oldukları hafıza kaydı.

Hakikatin bu iki figürle olan ilişkisi aynı değildir:

– Hakikat insanları tanrıların gelecekteki hafıza kayıtlarına açık hale getirir,

– Ve kralların o anki hafıza kayıtlarına dayanır.

9 L. Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de psychologie normale et pathologique*, LIII (3), 1956, s. 379-406.

Bu iki ilişki ne aynı noktada belirmiştir, ne de aynı dayanak noktalarına sahiptir:

– Birinde, yemin eden kişi yemininde hakikatle kurulan ilişkiyi tesis eder;

– Diğerinde, yargıç-kral gerçek adaleti kendi verdiği hükmün içinde hayata geçirir.

[13] Ancak her iki durumda da hakikat unutmama biçimini alır: İnsanlar, kendileri de tanrıların unutmayışlarına maruz kaldıkları ölçüde, krallardan unutmamalarını talep ederler. Bu hakikatin, bir şeyin üstünün örtülmesi ya da örtülmemesiyle ilgisi yoktur.[10]

B/ *Krinein.*[11] Gortus yasaları, bunun yanı sıra bir başka yargılama biçimine, *krinein*'e yer verir. Başlangıçta bu yargılama biçiminin işlevinin esas itibarıyla birtakım eksikleri tamamlamak olduğu düşünülebilir. Buna göre, âdetlerin sessiz veya yetersiz kaldığı bir konuda ya da örneğin bir kişinin uğradığı zararın tahmin edilmesi gerektiği bir durumda *krinein* devreye girecektir.

Ancak bu yargı türü çok süratli bir biçimde büyük yaygınlık kazanmış ve birinci yargı türünün, yani *dikazein*'in (yasaya yapılan ilave yoluyla) açıkça gerekli görüldüğü durumlar haricinde kesin bir kurala dönüşmüştür. Yunan adli pratiğinin tüm alanını yavaş yavaş işgal edecek olan uygulama bu *krinein*'dir. Peki nedir *krinein*? Görünürde basit bir yer değiştirme ya da çoğaltmadır: Yargıç, ya taraflar yemin etmedikleri için, ya da onların yeminine ilave yapmak için yemin eder.

[14] 1/ Bu yeminin doğası ve işlevi nedir?

Bu yemin sıklıkla bir vaat yemini olarak yorumlanmıştır (Dareste):[12] Yargıç yasalara riayet edeceğine söz verir. Ancak (bu durumlara

---

10 Hakikatin örtülü olma ya da olmama niteliği ve belirsiz özü, tabii ki Heidegger'in *Alētheia*'sına ve özellikle de *De l'essence de la vérité* metnine gönderme yapıyor. (*De l'essence de la vérité*, çev. A. De Waelhens ve W. Biemel, J. Vrin/ Louvain, Neuwelaerts, Paris, 1948 (orijinal basım: *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1943). Ancak Foucault burada daha ziyade karşıt *Alētheia / Lēthē* çiftine dair Detienne tarafından *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*'te (*a.g.e.*) yapılan açıklamayı ele alıyor (Heidegger gibi Detienne'in adı da bu derslerin hiçbir yerinde anılmaz). Foucault daha sonra adli pratiklerin yeniden inşasından hareketle bu teoriye mesafe almaya çalışacaktır. (Bkz. "Dersin Bağlamı", aşağıda, s. 276)

11 Bkz. L. Gernet, "Sur la notion de jugement en droit grec", *Archives d'histoire du droit oriental* (AHDO), I, 1937, s. 115-116.

12 R. Deraste, B. Haussoullier, Th. Reinach (yay. haz.), *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, E. Leroux, birinci seri, fasikül 3, Paris, 1894, s. 352 vd.; alıntılayan Gernet, bkz. bir önceki not.

dair bir yasanın bulunmaması bir yana), Gortus yasalarına göre en azından bazı durumlarda yargıç olayın doğru olduğu konusunda yemin etmek zorundadır. Peki bu durum, bu yeminin savlayıcı [*assertorique*] olduğunu mu gösterir? Yani bu yemini ederek, falanca olayın doğru olduğu hakkında yemin etmiş olur muyum (Latte)?[13] Birçok durumda (örneğin miras paylaşımında) bir yeminin savlayıcı olması bir anlam ifade etmeyecektir.

Göründüğü kadarıyla (Gernet bu yönde düşünmektedir) burada söz konusu olan şey, esasen yargıcın kendini kişisel anlamda tehlikeye açık hale getirdiği, risk aldığı ve kendi kaderini kendi cümlesinin değerine bağlı kıldığı bir yemindir. Daha sonraları Delfoi'deki Amfiktyon'ların bir anlaşmazlık üzerine konuşmadan önce yapacakları gibi:[14] "Apollon'un malları ve toprağı üzerine karar vermek üzere görevlendirilmiş biri olarak, mesele hakkındaki yargımı mümkün mertebe hakikate uygun olarak, öfkeye ve nefrete kapılmadan vereceğim ve
[15] hiçbir şekilde yanlış karar vermeyeceğim. [...] Ve yeminimi bozmamam durumunda her türlü mutluluğu ve refahı elde edebileceğim. Yeminimi bozmam durumunda ise, Themis, Pytho'lu Apollon, Leto ve Artemis, Hestia ve ebedi ateş beni sefalet içinde yok etsinler ve her türlü kurtuluştan mahrum bıraksınlar" (akt. Glotz).[15]

Yargıç hakikati söylemek zorundadır ve hakikatle kurduğu ilişkide kendini davalılarla aynı ölçüde tanrıların intikamına açık hale getirir. Bu noktada, üçüncü bir konumda bir hakikat iddiası belirir ve tarafların hakikat iddialarının üzerinde konumlanarak onları düzene sokar. Ve kararı verecek olan, bu üçüncü sözcelemedir. Yargıcın yemini, basitçe fazladan bir formalite değildir. Burada adli söyleme ve pratiğe dair yeni bir düzenleme biçimi ortaya çıkar.

2/ Bu yeni düzenek ne anlama gelir?

a - Davalıların yemininin işlevsel anlamda yer değiştirmesi ve geri çekilmesi.

---

13 K. Latte, alıntılayan Gernet, *a.g.e.*

14 Amfiktyon: Siyasi ve dinsel bir konfederasyon altında bir araya gelen Yunan sitelerinin vekillerine verilen isim. Bu buluşmalar baharda Delfoi'de (ve sonbaharda Thermopylai yakınlarındaki Anthela'da) gerçekleştiriliyordu. Amfiktyonlar yalan yeminleri cezalandıran bir askeri güce sahipti. Bkz. J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, *a.g.e.*, s. 176-177.

15 G. Glotz, *Etudes sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, *a.g.e.*, s. 145 (Foucault bu alıntıyı kendi notlarına kopyalamıştır.)

Önceleri bu yemin davalıları hakikatin dayanılmaz bakışına ve onun intikamına açık hale getiriyordu. Artık bu yeminin doğru ya da yalan olabileceği bilinir. Hatta daha sonraları Platon'un da belirteceği gibi (*Yasalar*),* iki yeminden birinin yalan olması gerekir. Ve yemin, doğru olabileceği gibi yanlış da olabileceğinden dolayı, artık bir kanıt işlevi göremeyecektir.

[16] Hesiodos: "Korkak kişi, yanlış bir yemine dayandıracağı dolambaçlı sözlerle, mert kişiye hücum edecektir (*İşler*, 195-196)"; "Eğri büğrü cümlelerin izinden koşan yeminler (*İşler*, 219)".

Aiskhylos: "Haksız iddialar yemin yoluyla galip gelemezler" (*Eumenides*, 432).[16]

Taraftarlar artık hakikat taşıyıcıları olarak görülmezler ve devre dışı bırakılırlar. Kendilerini hakikatin gücüne açık hale getirmezler; hakikati söyleme ya da söylememe gücünü kendi ellerinde bulundururlar. (Ve yargıç onların yemin ettikleri konunun doğru olup olmadığını belirleyecektir.)

Ancak bu işlevsel geri çekilmeye bir yer değiştirme eşlik eder. Sonuç olarak yemin taraflar için geçerliliğini korur, ancak duruşmanın başlangıç töreni olarak işlev görür. Taraflar yemin yoluyla yargıca müracaat ettiklerini ilan ederler; iki tarafın karşıt tezleri savunduklarını ve her ikisinin de talepte bulunmaya (ve bir ölçüde davayı kabul etmeye) karar verdiklerini belirtirler.

"Öldürmediğime yemin ederim" ve "onun öldürdüğüne yemin ederim" demek, bir hakikati dile getirmek değil, bir duruşmanın başlangıcını törensel olarak yerine getirmektir.

[17] Bu yargı biçiminde, tarafların ettikleri yemin artık bir karara yol açmaz; artık bu yemin tam olarak iki davalının rekabetini sürdürme ve sona erdirme rolünü oynamaz. Yeminin işlevi, bu rekabeti başka bir sahneye aktarmaktır: Elbette ki duruşma hep bir mücadele olmayı sürdürecektir (klasik çağa kadar duruşmaya *agōn* ya da *neikos* denmeye devam edilecektir);[17] ancak artık duruşmanın düzeni bambaşka olacaktır, zira rakibin karşısında üstün gelmek artık basitçe yeminin kuv-

(*) Notlarda *Yasalar IX* deniyor, ancak bu kitapta yemin konusuna gönderme yoktur. Mesele Kitap XII, 948b-949b'de biraz daha farklı bir şekilde konu edilir. Burada, Rhadamanthus dönemindeki o ünlü tanrılar üzerine yeminlerden o güne bir evrimin yaşandığına işaret edilir.

16 Karar tayin edici yargılara yönelik bu eleştiriler G. Sautel tarafından alıntılanmıştır. Bkz. G. Sautel, "Les preuves dans le droit grec archaïque", s. 131.

17 *Agōn* ya da *neikos*: Kavga ya da anlaşmazlık.

veti ya da ağırlığıyla değil, yargıcın kararının lehte olmasıyla mümkün olacaktır.

Tarafların ettikleri yemin, mücadelenin simgesel olarak yürütüldüğü ve yargıcın egemenliğini kabul ettiği yeni bir alanın törensel anlamda açılması işlevini görür. (Ve bunu en azından olumsuz yolla doğrulayan şey, Gortus yasasındaki bir düzenlemedir: Yargılamak için başka hiçbir yol kalmaması durumunda (diğer tarafın eksik ya da namevcut olması durumunda), yargıç sadece orada mevcut olan davacının yeminini esas alacaktır. Davacının karar tayin edici yemini son çaredir.)

[18] b - Ancak yargıcın bu yemini, aynı zamanda hükmün yeni bir işlev kazanmasına yol açar. *Krinein*'de yargıcın hükmü sadece taraflardan birinin zaferini kayda geçirmekle ve mevcut kuvvetleri karşılaştırıp resmi kayıt altına almakla yetinmez; zaferi tayin eder. Bir anlamda onu kurar. Peki ama neye dayanarak? Hangi ölçüm ilkesine gönderme yaparak? Bu hükmü verme yetkisi nereden kaynaklanır? Ve adil, iyi ve diğerlerine göre daha iyi sayılacak olan hüküm hangisidir?

1- Elbette ki birtakım şiirsel ya da felsefi metinlerde bu belirtilmiştir. Adil hüküm *dikē*'ye uygun olan, *Dikaion*'u[18] dile getiren hükümdür; daha doğrusu –ya da daha esrarengizi– *dikaion kai alēthes*'i[19] dile getiren hükümdür; ya da daha sonraları Herodotos'un diyeceği gibi, adaleti *kata to eon*[20] kılan hüküm...

Belki de bu metinlerin yorumlanması, bu hükmün temelinde bulunan ve bu adil hükmün ifade ettiği ilişkinin, hakikatle ya da varolanla kurulan ilişkinin açığa çıkarılmasını sağlayabilecektir.

[19] 2/ Ancak Yunan'daki adli pratik şüphesiz daha sağlam bir yol gösterici olacaktır.

Bu adli pratiğin sürekli uygulanmış olan ve klasik çağın sonuna kadar rastlanan ilkesi uyarınca, bir eylem hakkındaki dava bir kişi tarafından bir başka kişiye açılmalıdır; Yunan hukukunda savcı, savcılık,

---

18 *Dikaion*: "Adil olan"; bkz. Hesiodos, *İşler*, m. 225; E. Wolf'e göre karar tayin edici hüküm için bkz. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Klostermann Verlag, 4 cilt, Frankfurt/Main, 1950-1956 [1882].

19 *Dikaion kai alēthes*: Adil ve doğru olan; tragedyalarda bu sözcüklerin birbirine denk şekilde kullanıldığı görülür (Hirzel).

20 Herodotos, *Tarihler*, I, 97: "Deikos ünlü bir yargıçtı, çünkü hükümleri doğru olana göre verebiliyordu (*Tas dikas apobainein kata to eon*)" (başka örneklerle beraber alıntılayan R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, *a.g.e.*).

kamu makamı benzeri bir kurum yoktur. Daima iki tarafın olması, birinin diğerini suçlaması, diğerinin de kendini savunması gerekir.[21]

a - Ceza davalarında şüphelinin aleyhinde dava açmak sitenin, devletin ya da adli makamın görevi değildir (ve bu da ilk noktanın bir sonucudur); bu görev kurbana ya da onun yakınlarına düşer: Bir cinayet vakasında, katil zanlısına dava açmak ölen kişinin yakınlarından birine düşer. Ve mirasçıların gizlenmeyi seçmeleri durumunda, ailenin başka üyeleri sırayla ayağa kalkabilir ve sadece suçluya suçunu isnat etmekle kalmayıp meşru davacıyı da orada bulunmamakla suçlayabilirler.

Bu usulün diğer ucunda aynı türden bir düzenlemeye rastlanır: Hüküm verildiğinde, hükmün yerine getirilmesini istemek ya da hükmü en azından simgesel olarak uygulamaya koymak da karşı tarafa düşer. (Atina'da, kişiye ve siteye çift taraflı ceza verilmesi durumunda, sitenin kendi hakkını talep etmesi ancak kişinin kendi hakkını talep etmeye başlamasından sonra mümkün olur.)

[20] Hüküm, kişiler arasında işlerlik gösteren bir tazminat usulü zemininde gerçekleşir. Hüküm bu tazminatları meşrulaştırır, sınırlar ve düzene sokar. Suçun gerektiği gibi karşılık bulmasını sağlar. Suçluyu suçlu olarak belirlemez. Bizim ceza hukukumuzun başına musallat olan o büyük soru (zanlı gerçekten suçlu mudur?) Yunan hukukuna yabancıdır; Yunan hukuku temelde sadece şu soruyu tanır: Suç gerçekten tazmin edildi mi?

İşte bu nedenle, Demosthenes'e ve sonrasına dek geçerli kalacak olan Drakon yasaları[22] tazminat yasalarıdır. Bu yasalar;

– Kimlerin (çocukların ve ebeveynlerin, erkek ve kız kardeşlerin, kuzenlerin, soyu sürdürenlerin, kayınpederin, fratrialarınⁿ) tazminat istemeye ve tazminatı yeterli bulmaya ya da kesmeye hakkı olduğunu özenle belirtir;

– Aynı şekilde doğrudan tazminata yönelik bir hakkın ne zaman uygulanabileceğini belirtir (*agora*'da, beden eğitimi salonunda);

---

21 Bkz. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity. "Dike" I: From Homer to the Persian Wars*, çev. C. C. Martindale, Gylendal Boghandel, Kopenhag, 1949.

22 Aristoteles, *Politika*, II, 1274b 15-16: "Mevcut anayasaya uygun bir şekilde oluşturulmuş olan Drakon yasaları (nomoi) vardır." Drakon'a izafe edilen bu *nomoi* (yasalar) ya da *thesmoi* (kullanımlar) tarihçiler arasında tartışma konusu olmuştur; bkz. F. Ruzé, *Délibération et Pouvoir dans la Cité grecque de Nestor à Socrate*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1997, s. 342-345.

(*) Fratria: Birden fazla klanın bir araya gelmesiyle oluşan topluluk – ç.n.

– Ayrıca suçlunun sürgüne gönderilmiş olması ya da kurbanın bir köle olması durumunda bir tazminat hakkının uygulanıp uygulanamayacağını belirtir.

Buna karşılık Drakon yasaları suçun doğası ve suçun kendinde ne olduğu konusunda oldukça yetersizdir:

[21] – Meşru müdafaa olarak bir insanı öldürme (ki bu zaten bir tazminattır),

– Cinayet ve

– İstemsiz olarak bir insanı öldürme.

Yargıcın suç konusundaki hükmünün asıl amacı, tazminatların düzenlenmesi sürecini yönetmektir.

b - Peki ya "medeni" hukuk davalarında durum nasıldır? Ne kadar paradoksal olsa da, hükmün oynadığı rol burada da aynıdır.

Örneğin Gernet'nin incelediği miras davalarında,[23] birinin bir başkasını mülkiyetine geçirdiği bir miras konusunda dava ettiği durumlarda, taraflar davacı ve davalı olarak değil, iki simetrik taraf olarak görülürler; kendi hakkını gerekçelendirmek zorunda olan bir davacı yoktur: Birbirleri karşısında kendi hak iddialarını gerekçelendirmek zorunda olan iki savaşçı vardır. Bu davalarda, yargılanan şey bir otoriteye sahip değildir. Yeni bir gerekçe öne sürerek tarafları tartışmalı hale getirmek her zaman mümkündür. Bir üçüncü talep sahibinin devreye girmesi her zaman mümkündür. Nihayet, zamanaşımı ancak mirasçı olarak ilan edilen kişinin ölümünden beş yıl sonra devreye girer.

Anlaşmalarla ilgili davalarda, kurallara riayet edilmemesi her zaman için bir zarar olarak görülür.

[22] O halde hükmün rolü bir özneye ait olduğu düşünülebilecek bir hakkı ilan etmek değildir. Hükmün temelinde bir öznel hak yoktur; hüküm bir hak öznesinin varlığını kabul etmek durumunda değildir.[24] Hükmün yapması gereken, telafi ve azletme oyununu düzene sokmaktır. Burada söz konusu olan, her bir kişinin kendine ait hakkın tanındığına şahit olması değildir; söz konusu olan, isnat, telafi ve tazminat oyununun tatmin edici bir şekilde yapılmasıdır.

Yunan adli pratiği öznenin haklarına ve bu hakların hakikatine dayanmak zorunda değildir;[25] şeylerin atfedilişine ve dolaşımına uygun

23 L. Gernet, "Sur la notion de jugement en droit grec", *a.g.e.*, s. 126-129.

24 *A.g.e.*, s. 111-144.

25 L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Sirey (Publications de l'Institut de droit romain de l'Université de Paris, cilt XIII), Paris, 1955, 1964.

olan, şeylerin adaletli bir çevrim takip etmelerini sağlayan bir dağıtıma ve tazminata dayanır.

c - İşte bu nedenle bu *krinein* adaletiyle bağlantılı olarak yeni bir kavramın, *dikaion*'un, yani adil kavramının belirdiği görülür.

İlyada'da *dikaion* yoktur. Beş yerde geçen *dikē* ise, tartışma ve yargılama konusu olan meseleye ve hükmün kendisine işaret eder.[26] Hesiodos'ta *dikaion* birçok yerde geçer ve daima *dikē* ile ilişkilidir. Özellikle *İşler ve Günler*'in Site'nin mutluluğu ve mutsuzluğuna ayrılmış olan o muhteşem bölümü (255-263)[27] bu açıdan önemlidir. Bu ünlü pasajda görüldüğü kadarıyla, eğer krallar adaleti *dikaion* ilkesi uyarınca hayata geçirmezlerse bir dizi mutsuzluk yaşanır – peki bu mutsuzluklar hangileridir ve nasıl bir dağılım sergilerler?

[...]*

[24] Ve nedenselliğin kendisi de artık değişime uğramıştır. Homerosçu *pre jure*'de Zeus'un iradesi dolaysızca talep edilmekteydi. Hesiodos'ta ise *Dikē* aracı rolünü oynar. Krallar doğru yargıyı vermediklerinde *Dikē* hem Dünya'yı terk eder, hem de Zeus'un intikamını talep eder (babasının dizlerinin dibine sığınır).

Adaletsizliğin etkisi her şeyden önce adaletin yokluğudur. Adalet, mevcut olduğunda, sitelerin mutluluğunun hem belirtisi, hem de güvencesidir; Aratos'un üç çağdan bahsetmesi de aynı anlamı barındırır:[28] Birinci çağda Adalet halk meydanında ve kavşaklarda mevcuttur. Altın çağı... Gümüş çağında adalet dağların zirvelerine çekilmiştir ve güneş battığında oralarda parıldar; tunç çağında ise hayattan el etek çekip yerleştiği gökkubede sadece geceleri ışıldar.

O halde *dikaion* dünyanın belli bir düzeniyle ilintilidir. *Dikē*[29] dünya üzerinde mevcut olduğunda, yargıların adilliğine insanların mutluluklarının karşılık vereceğini güvence altına alır; mevcut olmadığı zaman ise kentin ve tarlaların adaletsiz yargılardan dolayı acı çekmelerine yol açar.

---

26 E. Wolf'un *Griechisches Rechtsdenken* kitabında (*a.g.e.*, s. 85-94) beş farklı kullanım alıntılanıyor: 19-55; 23-539; 18-497; 16-542; 16-388.

27 H. Frisch, *Might and Right in Antiquity* kitabında (*a.g.e.*, s. 98-99) Hesiodos'taki bütün *dikē* kullanımlarını ele alıyor.

(*) Notlarda yer alan sayfa 23 iptal edilip bir sonraki (10 Şubat tarihli) derse aktarılmış ve orada sayfa 6 olmuştur; bkz. aşağıda, s. 103.

28 Aratos, *Les Phénomènes*, bütün Yunan dünyasında son derece popüler olmuş olan astronomik şiir; bkz. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, *a.g.e.*, s. 30-31.

29 E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, s. 34-45.

Roma adli düşüncesinin kategorilerine göre "adil" öznenin gerçek hakkına gönderme yaparken ve Romalı yargıcın adaletli hükmü gerçekten doğru hakkı dile getirmek zorundayken;

[...]*

[26] – Neden yargılamanın işlevi esas olarak hakkı ilan etmek ya da oluşturmaktan ziyade kendisini tazminat, yeniden dağıtım ve telafi biçiminde paylaşım çevriminin bir parçası haline getirmektir? Adalet isnat etmekten ziyade düzeltme yapar. Bkz. Aristoteles.[30]

– *Doğru* ve *yanlış*ın yargı içindeki dağılımı ve işleyişi nasıldır; bu ikilinin oynadığı rol, davacıların yeminine, yargıcın yeminine, adaletli ve adaletsiz olana göre nasıldır?

– Neden adalet doğrudan doğruya ve olduğu haliyle siyasidir? Adalet sitede düzeni sağlamanın yollarından biridir; adalet her bir kişinin doğası gereği neye hakkı olduğunun bilinmesinin değil, daha ziyade sitedeki bağların gereğince kurulmasının, her bir kişinin yerinin diğerleriyle uyumlu bir şekilde dengelenmesine göz kulak olmanın yoludur. Bu da şu anlama gelir: (a) Adaletle ilgilenen merci siyasi otoritedir ve (b) adaletle ilgilenen her insan aynı nedenden dolayı site siyasetiyle de ilgilenir.

[27] Adli söylem doğrudan doğruya [siyasi]** söylem olarak görülür.

– Ve nihayet, neden adil olan (*dikaion*) dile getirilirken aynı zamanda şeylerin düzeninin de nasıl olduğu dile getirilir – terennüm edilir ya da bilinir? Yasaları yapan aynı zamanda dünyanın düzenini dile getirendir; düzenle dayanışmaya girerek, gerek şarkıları ya da bilgisi yoluyla, gerekse buyrukları ve egemenliği yoluyla ona göz kulak olur. Ve bunun tersi de geçerlidir: Dünyanın düzenini bilen kişi, insanlar ve siteler için en iyisinin ve en adaletlisinin ne olduğunu söyleyebilecektir.

Nomos kavramı merkezi bir konum kazanır ve yoruma açık hale gelir. *Krinein* adı verilen bu hukuki biçimden hareketle, *dikaion*'la, *nomos*'la, dünyanın düzeniyle ve sitenin düzenleniş biçimiyle bağlantılı kendine has bir doğru söylem türü belirir. Bu söylem türü halihazırda bizim doğru söylemimizden bir hayli uzaktadır, ancak bizimki birçok dönüşümün neticesinde ondan türemiştir.[31]

Biz bu *krinein* hanedanının üyeleriyiz.

(*) Sayfa 25 yok.

30 Bkz. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, *a.g.e.*

(**) Elyazmasında "adli" sözcüğü yineleniyor.

31 Burada Heidegger'in Nietzsche yorumundan bahsetmemek elde değil: "Varolana dair başlangıçtaki Yunan düşüncesi giderek katılaşıyor, sonunda, şu anki durumda, en sıradan olan şeyi, adeta

[28] *Sonuç*

Krinein ile beraber, adli söylem ve pratikte hakikatin öne sürülmesinin yeni bir türü oluşmuştur.

Hakikati öne sürmenin bu biçimi, adalet söylemini, bir yandan egemenliğin uygulandığı siyaset söylemiyle, bir yandan da dünyanın düzeninin ifade edildiği bilgi söylemiyle iletişime sokar. Bu söylem en yüksek ifadesini birer adalet kralı, yazılı yasa şairi ve hakikat efendisi olan Solon ve Empedokles'te bulmuştur. Bu öne sürme tarzı sofistlerle birlikte ortadan kalkmıştır – daha doğrusu sofistlerde bu öne sürme tarzının dağınık haldeki parçalarına rastlamak ve bunların bütün yabaniliklerivle, hiçbir yerde sabitlenmeden ya da durmadan bir oyunun içinde öylece dolaştıkları izlenimine kapılmak mümkündür. Yasanın öne sürülmesinin doğanın karşısında yer alışı; doğruluğun olmadığının ve bütün söylemlerin doğru olduğunun öne sürülmesi; evrensel bir bilginin olduğunun ve bilginin hiçbir şey olmadığının öne sürülmesi; adaletin öğretildiğinin ve bütün davaların kazanılabileceğinin öne sürülmesi... Parçalara bölünmüş haldeki ihtiyar Yunan hakikatinin sarhoşluğu...

[29] Hesiodos tarafından terennüm edilen ve rüşvet yiyen kralların *dikazein*'inin karşı kutbuna konan, sonra da Gortus yasaları tarafından kurumsallaştırılmış olan bu *krinein* ile söylem ve muzaffer argüman tacirleri arasındaki yol tabii ki uzun olmuştur. Bu yol kabaca üç etaptan geçmiştir:

– Adil olanı ve adli pratiği yönlendiren *nomos*'u bir ölçüde sabitleyen bir yazılı yasanın tesis edilmesi. Karar tayin edici nitelikteki anlardan hareketle belirlenen aristokrat ve savaşçı adaletin ilk büyük yenilgisi budur. Galip gelen adli söz artık en ağır bedduayı barındıran söz değil, *nomos*'a uygun olan sözdür. Bu Kharondas,[32] Zaleukos ve Drakon dönemidir. Bu *eunomia*'dır.[33]

---

kendi başına doğruymuş gibi, oluşturabiliyor [...]. Burada bu öğretiyi ve onun Batı metafiziğinin başlıca aşamalarıyla çakışan türevlerini ayrıntılı bir şekilde incelemeye gerek yok." (M. Heidegger, *Nietzsche*, çev. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, 2 cilt: Bkz. cilt I, s. 420; orijinal basım: Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1961).

32 Yunanlılar tarafından tiran ya da "patron" şeklinde adlandırılan (bu sözcükler 5. yüzyıldan once aşağılayıcı bir anlama sahip değildi) ilk yasa koyucular: 600'e doğru Katane'de hüküm sürmeye başlamış olan Kharondas, 663'e doğru Büyük-Yunanistan'daki [Antik Yunan'da İtalya ve Sicilya'ya verilen ad – ç.n.] Lokris'te hüküm sürmüş olan Zaleukos ve 621'ye doğru Atina'da hüküm sürmeye başlayan Drakon. Bkz. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, s. 116-118; ayrıca bkz. M. I. Finley, *The Ancient Greeks: Introduction to their Life and Thought*, Chatto&Windus, Londra, 1963.

33 *Eunomia:* Uyum, iyi yönetim. Bkz. Ksenophon, *Ekonomi*, IX, 14; Herodotos, *Tarih*, I, 65.

– Zenginlik ya da doğum itibarıyla eşit olmamalarına rağmen tüm vatandaşlar üzerinde –en azından ilkesel olarak– eşit şekilde uygulanan ve site biçimini almış olan bir siyasi-adli iktidarın kurulması. Bu Solon dönemidir.[34] Bu *isonomia*'dır.[35]

– Nihayet, en azından bazı sitelerde, halkın tiranlık esnasında, tiranlığa rağmen ya da tiranlığı takiben iktidarı ele geçirmesi.[36]

[30] Ancak bu noktada, gerek *krinein*'in belirişini –yani adli kurumlar ve pratikler yoluyla adil ve doğru bir söylemin yerleştirilmesini– gerekse bu söylemin geçireceği dönüşümleri anlaşılır kılacak olan siyasi tarihin yeniden ele alınması gerekiyor.

---

34 Atina yargıç-kralı Solon, 594-591. Aristoteles demokrasiyi Solon'la birlikte başlatır.

35 *Isonomia*: Yasa karşısında eşitlik. Sonuç olarak yasa Atina sitesinin gerçek egemeniydi ve Yunanlılar demokratik rejimi genellikle bu terimle ifade ediyorlardı. Bkz. G. Vlastos, "Isonomia", *American journal of Philology* (Baltimore, Md.), LXXIV, 1953, s. 337-366.
Michel Foucualt'nun bir başka kaynağı olan Ed. Will'e göre *isonomia*, yasa karşısında eşitlik değil, eşit paylaşım anlamına gelir (sözcüğün kökeninde paylaştırmak anlamına gelen nemein vardır): Bkz. Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient*, PUF, Paris, 1972, 2 cilt: Bkz. cilt I, s. 73. Foucault ayrıca şu kitaptan da yararlanmıştır: P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'Université de Besançon), Paris, 1964.

36 J. R. Dunkle, "The Greek tyrant and Roman political invective of the Late Republic", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Cleveland, Oh.), XCVIII, 1967, s. 151-171.

10 Şubat 1971 Tarihli Ders

Hakikat sözünün *dikazein* ve *krinein*'e göre dağıtımı. – Adil bir düzen talebi olarak Hesiodosçu bir *dikaion*'un belirişi. – Adalet ve adaletsizlik oyununda komşunun rolü. – *Ordalik* hakikatten hakikat-bilgiye. – Asur ve Hitit bilgilerinin katkısı. Bu bilgilerin Yunanistan'da geçirdikleri dönüşüm.

[1] Hesiodos'un metinleri ve daha sonraki Gortus yasaları iki adli eylem türü arasında, yani *krinein* ile *dikazein* arasında bir karşıtlığa yol açmıştır:

– Biçimsel bir karşıtlık: Birinde taraflar yemin ederler; diğerinde yargıcın kendisi de törensel bir yemin ve beddua ifadesi kullanır;

– Hükmün elde edilme biçimine dair bir karşıtlık: Birinde yemin mekaniği belirleyicidir; diğerinde ise tarafların yemini tarafından bağlanmış sayılmayan yargıcın kararı.

Bir adli pratikle diğeri arasında farklı olan şey, hakikate dair sözün düzenleniş biçimidir.

a - *Dikazein*'de hakikate dair söz davacılar tarafından dile getirilir. Bu iki hakikat iddiasının zorunlu olarak birbirine karşıt olması kesinlikle
[2] sorun çıkarmaz ya da bu iki sözü geçersiz kılmaz. Tersine, karara yol açacak olan şey bu iki sözün simgesel kavga, yani *agōn* biçimini alan karşıtlığıdır: Bu beddualar arasında en ağır olanı zorunlu olarak kazanacaktır. Hüküm söylemler karşıtlığının üzerinde değil, bu karşıtlık oyununun içinde ve onun aracılığıyla oluşur. Yargıç tarafsız bir üçüncü düşünce tarafından nötr bir şekilde ölçülen kanıtların değerini değil haykırılan iddiaların ağırlığını tartar ve bu esnada bu iddiaların yarattığı gerçek şokun meydana getirdiği oyunu dikkate alır.

b - *Krinein*'de ise, aksine, hakikate dair söz davacıdan yargıca doğ-

ru yer değiştirir. Amfiktyonların[1] törensel formüllerine dayanacak olursak, doğruyu söylemek ve bunun yapılmaması durumunda tanrıların intikamına maruz kalmak yargıca düşer. Yargıç, ordalik hakikat biçimini –sınama ve işkenceyi– bizzat üstlenir. Bu olduğu anda, tarafların yeminleri artık sadece birer bildiri rolü oynama eğilimi gösterir: Davacılar başka bir mercii devreye soktuklarını ve yargıcın otoritesine tâbi olduklarını ilan ederler; ayrıca hangi tezi savunduklarını da ilan ederler ve bu durumda yargıcın vereceği hükmün işlevi, hangi tezin doğru olduğunu ya da hangi tezin daha doğru veya daha iyi olduğunu söylemek olur. Artık iki söz arasındaki gerçek karşıtlığın, kendi dinamiği sayesinde bir çözüme ulaşması beklenmez; artık üçüncü bir merciin bu iki sözden birini seçmesi ve hangisinin daha iyi olduğunu söylemesi beklenir. Hakikat, bu iki sözün ne birine ne de diğerine denk düşen bir noktadan hareketle, ikisinden biri ya da diğeri hakkında söylenen şeydir.

[3]

Ancak burada bir sorun ortaya çıkar: Acaba yargıç, kötü hüküm vermesi durumunda ettiği yeminin kendisini tehlikelere açık hale getireceğini söylerken hangi kriterden faydalanır? İyi ve kötü hüküm arasındaki ayrımı neye göre yapar? Bu üçüncü söylemin kararını işleme koyarken uyduğu kural nedir?

[4]

A – *DİKAİON*'UN BELİRİŞİ

Yargıcın sözünün *krinein* içerisindeki düzenlenişi neye dayanmalıdır?

Mevcut yasaların bütününe değil... Bunun ispatını, Gortus yasalarında bulunan ya da onlardan hareketle çıkarsanabilen birtakım düzenlemelerde bulabiliriz. *Krinein* tam da yasaların eksik geldiği, geleneğin sessiz kaldığı, davacıya atfedilen rolün gerektiği gibi sürdürülemeyeceği durumlarda devreye girer.

Bu ihtiyacın aileler arası tartışmalarda ortaya çıkmış olması muhtemeldir (zira bu alanda yeterince sağlam bir gelenek yoktu) (bu varsayım Gernet'ye aittir);[2] bunun yanı sıra, *krinein*'in bir zararı ya da bir malın değerini belirlemek ve bir paylaştırma yapmak söz konusu olduğunda devreye girmiş olması da muhtemeldir.

---

1 Bkz. yukarıda, s. 91, not 14.

2 L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, E. Leroux, Paris, 1917, s. 449; aktaran, G. Sautel, "Les preuves dans le droit grec archaïque", *a.g.e.*, s. 147-160.

[5] Kısacası *krinein*'in kullanımının, iktisadi ilişkilerin giderek daha kapsamlı hale geldiği ve ailenin sınırlarının dışına giderek daha sık çıktığı bir toplumun gelişimiyle ilintili olduğunu varsaymak meşrudur.

Sonuç olarak, *krinein* içerisinde yargıcın hükümlerini yönlendiren ve yargıcın yemin yoluyla bağlanmış olduğu şey yasa, yani *thesmos*[3] değil, başka bir şeydir.

İşte *dikaion* terimi bu başka şeye işaret eder.

Bu kavram ve terim Homeros'ta yoktur. *İlyada*'da ya da *Odysseia*'da sadece *Dikē* terimine rastlanır (*İlyada*'da beş kez, *Odysseia*'da daha sık),[4] ancak bu metinlerde terim şu anlamlarda kullanılmıştır:

– Karar ya da hüküm (*İl.*, XVIII/Σ, 508 / Od., XI/Λ, 570);

– Adaletin uygulanması (*İl.*, XVI/¾, 542);

– Yasal ya da meşru usul, kurallara uygun yapılan eylem ya da ifade edilen şikayet (*İl.*, XXIII/ψ, 542);

– Her bir kişinin sahip olduğu hak ya da imtiyaz (*İl.*, XIX/T, 180);

– Eylemlerin ya da hükümlerin kurallara uygunluğu (*İl.*, XVI/P, 388).

[6] O halde *dikē*, bütün olarak bakıldığında, usulde, kurallara uygunluğu itibarıyla usulün kendisinde, hükümde ve hükmün sonucunda bahis konusu olan şeydir. *Dikē* adli eylemi yöneten unsur değil, adli eylemin meydana gelişi, oyunu ve bu oyun içinde bahis konusu olan şeydir. *Dikē*'yi yöneten şey *themis*, yani âdettir – yasa ve kuraldır.

B - HESIODOS'UN *DİKAİON*'U

Hesiodos'ta ise, aksine, *dikaion* terimi *Dikē*'yle karşılıklı bir bağlantı dahilinde ortaya çıkar.[5] *Dikē-dikaion* arasındaki bu karşılıklı bağlantı, *İşler ve Günler* metninde yer alan Site'nin mutluluğu ve mutsuzluğu ile ilgili pasajda oldukça açık biçimde sergilenir: Eğer krallar adaleti *dikaion* ilkesi uyarınca dağıtmazlarsa bir dizi uğursuzluk baş gösterecektir. Peki bu uğursuzluklar nelerdir ve nasıl bir dağıtıma tâbidir?

---

3 *Thesmos* köken itibarıyla yazılı yasa ya da nomos değil, bir âdetin bir yargıçlar kurulu ya da tek bir yasa koyucu tarafından yürürlüğe konmasıdır (Drakon bir *thesmothetes*'tir, Solon ise bir *nomothetes*...). Ancak Solon bu iki terimi eş anlamlı kullanır. Thesmos 5. yüzyılda ortadan kaybolur. Bkz. P. Vinogradov, *Outlines of Historical Jurisprudence*, Humphrey Milford, cilt I, Londra, 1920, s. 73, 75; J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, *a.g.e.*, s. 185-192.

4 H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, *a.g.e.*, s. 46-47; ayrıca bkz. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, *a.g.e.*, s. 85-94.

5 Bkz. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, s. 98-99.

a - Bu uğursuzlukların doğasına baktığımızda, bunların eski Homerosçu ve geleneksel beddua ifadelerine göre yalan yere yemin edenlerin başına gelecek olan uğursuzluklarla aynı olduğunu görürüz: İnsanların ölümü, kadınların, hayvanların ve tarlaların kısırlık ya da verimsizliği; savaş ve felaketler:

"Olymposlu Zeus'un talimatıyla insanlar ölür, kadınlar doğurmaz olur, evler yitip gider. Bazen de Kronosoğlu insanların bir kalesini ya da devasa bir ordusunu tahrip eder veya denizlerin ortasında onlara ait bir filoyu batırır" (*İşler*, 243-247).[6]

[7] b - Buna karşılık, bu geleneksel uğursuzlukların dağıtılışı farklıdır. Kutsal yemin uygulamalarında, bedeli yalan yere yemin eden kişinin kendisi ya da çocukları ve soyu öder. Yeminleri güvence altına alan Zeus'un intikamı, insani ödül ve cezalarla aynı çizgidedir. Kan, *genos*, soy, cezaların sınırlarını, öncelikli dayanak noktalarını ve iletişim yollarını belirler. Hesiodos'ta ise kentin tamamı kralların adaletsizliğinin kurbanı olur: Akrabalık ilişkileri olası kurbanları önceden belirlemez; Devlet ya da Site, kim olduklarına bakmaksızın tüm kent sakinlerini kapsar.

"Sıklıkla, hüküm süren ve suçu planlayan tek bir kişinin işlediği hatanın ceremesini bütün bir kent çeker" (*İşler*, 240-241).[7]

"Hazin niyetlerinin neticesinde çarpık ifadelere başvurup kararlarını yanlış veren kralların çılgınlıklarının bedelini halkın ödemesi gerekir" (*İşler*, 262-263).[8]

c - Ancak bunun yanı sıra bu cezanın dayandığı teoloji de kısmen değişmiştir. Homeros'ta bir yalan yemin söz konusu olduğunda, egemenliği kaale alınmayan Zeus –bazen kararının uygulanmasını ertelemekle birlikte– doğrudan intikam alıyordu.

[8] Hesiodos'ta ise, kralların doğru bir yargılama yapmadıkları durumlarda, *Dikē* bir aracı işlevi görür; hakarete uğrayan, dünyayı terk eden ve Zeus'un dizlerinin dibine sığınıp ondan intikam talep eden *Dikē*'dir.[9] Kötü yargılamalar öncelikle *Dikē*'nin kayboluşuna yol açar;

---

6 Hesiodos, *İşler ve Günler*, m. 243-247, ed. P. Mazon, alıntı [yukarıda, s. 87, not 6], s. 95.
7 *A.g.e.*, m. 240-241, loc. cit., M. F.: "hüküm süren"; P. Mazon: "yolunu yitiren".
8 *A.g.e.*, m. 262-263, s. 96.
9 *A.g.e.*, m. 256-262, s. 95-96.

Zeus'un öfkesi ise *Dikē*'nin uğradığı hakaretin sonucunda, yani ikinci aşamada ortaya çıkar.

Artık adalet söylemi ve pratiği, talimatları gönderen, yeminleri güvence altına alan ve yalan yere yemin edenleri cezalandıran bir Zeus'la doğrudan bağlantılı değildir; Zeus'la bu bağlantının kurulması *Dikē*'nin aracılığıyla mümkün olur. *Dikē* insan pratikleriyle karşılıklı bir bağ içerisinde bulunan tuhaf bir tanrıçadır, zira bir yandan onu kovan şey kötü yargılamalarken, diğer yandan kötü yargılamaların artmasının nedeni onun dünyayı terk etmiş olmasıdır.

[9] d - Ancak bu farklı teolojik nedenselliğin de ötesinde, bütün bir yeni karşılıklı bağlantı sistemi devreye girer. Yeni sistemi niteleyen birçok unsur vardır:

– Yalan yeminin, sahte yeminin, çarpık hükümlerin ve tanrıya karşı saygısızlığın içerisine, haksız satın alma, mallarla ilgili sahtekârlık türünden bütün bir iktisadi davranışlar grubu dahil edilir. Sanki Hesiodos adli yeminlerdeki kutsal güvencelerin aynılarının ticari işlemler için de söz konusu olmasını istiyormuş gibidir; sanki bu ticari davranışlara, adli çekişme ve ihtilaflarda söz konusu olan hukuki-dinsel yapının aynısını kazandırmak istiyor gibidir.

"Zenginlik el koyma yoluyla sağlanmamalıdır [...]. Şiddet yoluyla muazzam bir servet edinmek mümkündür [...] insan diliyle de servet kazanabilir, ya da birçok zaman kazanç insanın ruhunu kandırır ve yüzsüzlük onur duygusuna galebe çalar. Ancak o zaman tanrılar derhal suçluyu yok eder, evini harabeye çevirirler ve serveti o kişiyi uzun zaman takip etmez. Bir ricacıya, bir ev sahibine kötü muamele edenin suçuyla aynıdır bu suç [...]" (*İşler*, 320-327).[10]

– Sistem, bu adalet ve telafi, adaletsizlik ve ceza oyununda muğlak
[10] bir rol üstlenen yeni bir partner içerir. Bu yeni öğe komşudur: *geitōn*. Komşu bir yandan bir zenginlik ya da iyi bir mahsul gibidir: Tanrıların bir armağanı, dindarlığa ve kurallara riayet edilmesine karşılık verilen bir ödüldür.

"Kötü bir komşu tam bir beladır, tıpkı iyi bir komşunun gerçek bir hazine olması gibi... İyi bir komşuya rast gelmiş olan kişi, iyi bir kısmete rast gelmiş demektir" (*İşler*, 346-347).[11]

---

10 *A.g.e.*, m. 320-327, s. 98.
11 *A.g.e.*, m. 346-347, s. 99.

Ancak diğer yandan, komşu bizzat bir ödül ve ceza kaynağıdır: Telafi eden ve zenginleştiren de odur, uğursuzluğu yayan da:

"Kötü bir komşunuz olmasaydı dananız ölmezdi [...] başkasının malını, onun rızası olmaksızın, sadece küstahlığın sesini dinleyerek alırsanız [...] yüreğiniz buz tutar" (*İşler*, 349-360).[12]

– Komşunun böyle muğlak bir konumda bulunuyor olmasının sebebi, onun mübadele sisteminin vazgeçilmez bir parçası olmasıdır. Bu mübadele, Homerosçu toplumda olduğu gibi, armağan ve karşı-armağan biçimini alır; ancak burada dengenin bozulması (alındığından daha çok verilmesi) artık bir prestij meselesi değil, hesap ve ölçüm meselesidir:

"Komşundan ne kadar ödünç aldığını iyi ölç ve aldığını tamı tamına, eşit olarak iade et; hatta mümkünse biraz fazlasını ver ki ihtiyaç duyduğunda onun sana yardım etmesini güvence altına almış olasın" (*İşler*, 349-352).[13]

Adalet, kişiyi Zeus'un hem yakın hem de zamanı belirsiz intikamlarına maruz bırakmak yerine, yükümlülüklerden, borçlardan ve tahsilatlardan oluşan ölçüme tâbi bir sistemde vücut bulur.

[11] – Nihayet, bu adil ve ölçülebilir nitelikli borç düzeni bir başka ölçülebilir düzene, mevsimlerin, zamanın, hasatların, gökcisimlerinin ve günlerin düzenine bağlıdır. Komşuluk ve borç düzeniyle işler ve günler düzeni arasındaki ilişki, dilenecek hale düşme / geçinebilme karşıtlığı yoluyla kurulur.

– Eğer komşuya bir şey verilmezse, ihtiyaç doğduğunda ondan hiçbir şey alınamayacaktır: Gerektiği zamanda elde ekecek hiçbir şey olmayacaktır, bu da sefaletin nedeni olacaktır.

– Eğer bir şey ekilmezse, gerektiği zamanda hasat alınamaz, ölçülü borç sistemi yerine karşılıksız talep sistemine, yani dilencilik sistemine girilir.

Çalış... "Eğer günün birinde çocukların ve karınla beraber acılı yüreğinle komşu komşu dolaşıp hayatını kurtarmaları için onlara yalvarmayı ve hiçbirinin sana deva olmadığını görmeyi istemiyorsan... Belki ilk iki ya da üç sefer başarılı olacaksın; ancak onları daha fazla sıkboğaz edersen hiçbir şey elde edemeyeceksin" (*İşler*, 399-403).[14]

Şeylerin düzeni, çalışma anı, uygun mevsimler ve uğurlu günler...

12 *A.g.e.*, m. 349-360, loc. cit.
13 *A.g.e.*, m. 349-352, loc. cit.
14 *A.g.e.*, m. 399-403, s. 101.

Adil davranışın dayanması gereken öğeler bunlardır. Aynı şekilde, karşılığında adil davranışı ödüllendirecek olan da bu doğal düzendir (bkz. *İşler*'in son mısraları):

> "Günlere dair her şeyi bildiği için Ölümsüzler'e hakaret etmeden, göksel tavsiyelere kulak vererek ve her türlü hataya engel olarak işini yapan kişi ne mutlu, ne talihlidir" (826-828).[15]

[12] Zeus'un buyruğu, anların kurallara uygun düzenlenişi, adil ödüllendirme ve tartışmaya mahal verilmeksizin iade edilen ödünçlerden ve borçlardan oluşan oyun arasındaki ilişkinin *Tanrıların Doğuşu*'nda dile getirildiğini unutmamak gerekir:[16]

"[Zeus], ölümlü insanların topraklarına [metinde *erga*[17] deniyor] göz kulak olan Saatler'in (*Hōras*), Disiplin'in (*Eunomiēn*), Adalet'in (*Dikēn*) ve bereketli Barış'ın (*Eirēnēn*) annesi olan o parlak Hakkaniyet'le (*Themis*) evlendi" (901-903).

Sonuç olarak: Demek ki *krinein*'in dayanağı olan ve bu adalet pratiği için içkin bir kural teşkil etmesi gereken adil olma özelliği, karar tayin edici yemine dayanan o eski adaleti düzenleyen unsurdan tamamen farklıdır: Eski adalet biçimsel kuraldan (*Themis*) başka bir şey tanımıyordu; şimdi ise *krinein*'in dayandığı adaletin şu özelliklere sahip olması gerekir:

α - (Sadece tanrıların öfkesine değil) bizzat dünyanın düzenine bağlı olmalıdır;

β - Döngülerin ve iadelerin zamanına bağlı olmalıdır (vaat edilen geri dönüşün, borcun geri dönüşünün ve mevsimlerin art arda geri dönüşünün zamanı; belli ölçülerde ertelense de her an ortaya çıkabilecek olan tanrısal öfkeden değil, aynı noktadan geçilmesi);

[13] γ - Söz vermeye, verilen sürenin dolduğu zamana, borcun geri dönmesi gereken ana bağlı olmalıdır;

δ - Ve nihayet ölçüye –zamansal döngülerin ölçüsüne, şeylerin ken-

---

15 *A.g.e.*, m. 826-828, s. 116.

16 Hesiodos, *Théogonie*, m. 901-903, ed. ve çev. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1928, s. 64 [*Tanrıların Doğuşu, İşler ve Günler*, çev. Furkan Akderin, Cinius Yay., 2010]; bkz. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*.

17 Foucault *erga*'nın Mazon tarafından yapılmış olan çevirisinin altını çizer. Vernant terimin *İşler* şiirinde esasen "toprağın sürülmesi" anlamında yaklaşık 50 defa kullanıldığını söyler; bkz. M. Detienne ve J.-P. Vernant, *La Cuisine du Sacrifice*, Gallimard, Paris, 1979. Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Columbia University Press, New York, 1960, s. 191-193) kitabında Saatler'in mevsimler olduğunu, daha sonra Moirai'nin, yani insan türünün kaderini tayin eden tanrıçaların kızkardeşleri olan astronomik Saatler'e dönüşeceğini söyler.

dilerinin, miktarlarının ve değerlerinin ölçüsüne– bağlı olmalıdır.

Meydan okuma-hakikat sisteminde zaman, aniden parlayıveren olayın, şimşek gibi çakan, kişiye engellenemeyecek şekilde darbe indiren, ancak öngörülemez bir anda ortaya çıkan olayın zamanıydı: Zeus'un intikamının sizi ıskalaması mümkün değildi, ancak ne zaman meydana geleceği bilinmiyordu. Ayrıca bu sistemde ödemeler, telafiler ve misillemeler daima dengesiz bir biçimde meydana geliyordu: Agamemnon, Akhilleus ile barıştığında, ona aldığından çok daha fazlasını teklif etmişti.

Yargılama sisteminde ise iade işlemleri denge ve ölçüm formuna uygun olarak yapılır. Bu sistemde olaylar önceden ayrıntılı şekilde belirlenen ve tam olarak ölçülebilir olan anlarda meydana gelir veya gelmek zorundadır. Bu iki ölçüm sistemi birbirinden bağımsız değildir, zira Hesiodos'un belirttiği gibi, yapılan iadenin belirlenen ölçünün biraz üzerinde olması, gerektiğinde yeniden borç talebinde bulunulmasına olanak sağlayacaktır.

[14] Bu dört öğe, yani ölçü, "biraz fazlası", borç ödeme tarihi ve "yeniden" öğeleri, *dikaion*'u, yani *krinein*'in içkin kuralını şekillendirir.

Görüldüğü gibi, *dikaion*'un belirişine zemin oluşturan, onu davet eden ve mümkün kılan şey, yeni bir iktisadi ilişkiler bütünüdür, yani köylüler arasındaki borç sistemidir (ve bu sistemin beraberinde getirdiği, *genos*'un kolektif mülkiyetten kopuşu, küçük çapta bir bireysel mülkiyetin oluşumu, nüfusun aşırı artışı, paranın ve ortak ölçü biriminin kullanılmaması gibi unsurlardır).

İşler ve Günler bu köylüler arası borç sisteminin, mevsimlerin ve kararlaştırılan zamanın dönüşüyle silinen ya da yenilenen ve paranın kullanılmayışı nedeniyle ölçümler tarafından belirsiz kılınan bu sistemin şiiridir. Takvim ve ölçüm: Zamanın döngüsü ve parasal simge. Köylüler arası borçlanmanın talep ettiği şey budur ve *krinein*'in düzenlenişi bu zemin üzerinde gerçekleşmek zorundadır.

[15] C - *DİKAİON* İLE *ALĒTHES* ARASINDAKİ KARŞILIKLI BAĞLANTI[18]

Artık karar tayin edici yeminin yerini yargılama-ölçüm almıştır (ya da en azından almaya başlamıştır). Aynı dönemde, hakikat-meydan

18 "Adalet ve Hakikat" başlıklı bir not kâğıdında üç kitabın adı geçiyor: R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, *a.g.e.* [yukarıda, s. 83, not 1], s. 108-109; V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, [S. Hirzel], 1921, s. 59; G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, *a.g.e.*

okumanın ve ordalik hakikatin yerini hakikat-bilgi [*savoir*] almıştır. (Yıldırım gibi çarpan ya da koruyan hakikatin yerini, bilinen hakikat almıştır.)

1/ Sonuç olarak verilen yargının adil olması için –yani *krinein*'in *dikaion* düzleminde yer alıp onun tarafından düzenlenmesi için– şunlar gereklidir:

– Bir yandan *krinein*'in zamanın kesin dönüşlerini ve şeylerin kesin ölçümünü hesaba katması ve zemin olarak alması gerekir. Artık sadece kuralların hatırlanması ve Themis'in hafızada tutulması değildir söz konusu olan. Artık mevsimlerin ve zamanların da hatırlanması gerekir; artık malların ölçülmesi gerekir. Bu ölçümün yapılmış ve hafızada tutulmuş olması gerekir.

Burada artık başka türden bir hafızayla karşı karşıyayız: Yemin-karar adaletinde söz konusu olan, Zeus'un kurallarını, âdetlerini, buyruklarını hafızada tutmaktı. Ve bunları doğru zamanda hatırlayıp doğru vesileyle kullanmak gerekiyordu. Görüldüğü gibi bu yorumlamaya yönelik bir hafızadır.

[16] *Krinein*'de buna ilaveten yeni bir hafızaya, zamanın dönüşünün aynı ölçümleri yeniden ortaya koyabilmesini sağlamak amacıyla ölçüyü zamanda saklaması gereken bir hafızaya ihtiyaç vardır. Vesileyi hatırlaması değil, aynı olanı koruması gereken muhasebe hafızası. Yazı.

– Diğer yandan, hükmün adil olabilmek için hakikati ifade etmesi, aynı anda hem olması gerekeni (bölüşümlerin nasıl yapılması gerektiğini), hem de olanı (aynı olan öğeleri, tekrar eden tarihleri, zamanın dönüşünü) dile getirmesi gerekir.

Burada da önemli bir dönüşüm söz konusudur: Karar tayin edici yeminde tek bir ifade hakikati öne sürüyor, kararı belirliyor, ifadenin sahibi olan kişiyi tehlikeye açık hale getiriyor ve tanrıların intikamı için dikkatleri onun üzerine çekiyordu. Yargı-ölçümde, halihazırda hem olanı hem de olması gerekeni dile getiren kısa bir formül vardır. Ancak görüldüğü gibi, artık bu formülü oluşturan unsurlar aynı değildir:

– Yargı-ölçüm artık baş kahramanı tayin etmez, şeylerin üzerlerindeki örtüyü kaldırır;

– Yargı-ölçüm bir kararı dayatır ve bir egemenlik sözü olur.

[17] Hakikatin örtüsünün kaldırılması ile egemenliğin icrası bir aradadır ve ikisi birlikte tartışmacının [*agoniste*] belirlenişinin ve tartışmacı kişinin istemli olarak kabul ettiği riskin yerini alır.

O halde *krinein*'e ait üç temel nitelik ortaya çıkar:
– Aynının ve onun ölçüsünün anısı,
– Hakikatin örtüsünün kaldırılması,
– Egemenliğin icrası.
Daha bu aşamada Sofistlerle Platon'un tartışacakları alana girmiş durumdayız.

2/ Ancak dikkat çekilmesi gereken bir başka özellik daha söz konusudur: Hüküm için kural işlevi gören bu *dikaion kai alēthes*, adli pratik içerisindeki konumunun fazlasıyla dışına taşar. Adaletin verdiği karar ölçüyü ve zamanı akılda tutması sayesinde adil olduğuna göre, bu ikisini akılda tutan diğer bütün sözler de adil olacaktır. Daha da genel bir şekilde, ölçüyü ve zamanı akılda tutan her edim ve her kişi adil olacaktır.

[18] Buradan hareketle iki sonuca varılabilir:
– Artık adil olmak sadece adalet kralının değil tüm insanların yapması gereken bir şeydir. İnsan, adil olana dikkatini yöneltip kulak kesildiği ve onu hafızasında sakladığı ölçüde adil olacaktır. Artık adalet sadece söylenen değil dinlenen bir şeydir; ve adil insan artık sadece iyi hükmü veren kişi değil adaleti dinlemiş olan insandır; bunu yapmış olan her insan adildir.

"Sana gelince, Perses,[19] şu tavsiyeleri kafanın bir kenarına yaz; adalete kulak ver (*dikēs epakoue*), şiddeti sonsuza dek aklından çıkar" (*İşler*, 274-275).

Borcuna sadık davranan kişi, her şeyi zamanında yapan çiftçi, gereken zamanda neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini bilen kişi, egemenlik değneğini elinde tutmasına gerek olmaksızın adil bir insan olarak görülür. Hatta böyle bir insan adaleti dağıtacak olan kişi için bir model teşkil etmek zorundadır.

"Düşünüp taşındıktan sonra, ileride ve sonuna kadar neyin en iyi olacağını kendi başına her zaman gören (*noēsē*) kişi bütünlüklü insandır" (*İşler*, 293-294).[20]

---

19 Hesiodos, *İşler*, m. 274-275, s. 96. Perses Hesiodos'un kardeşidir. Rüşvet almakta sakınca görmedikleri muhakkak olan "hediye yiyicisi" Thespies "kralları", babadan kalan mirası Perses'in lehine olacak şekilde adaletsizce paylaştırmışlardır. Bu anlaşmazlık ve Hesiodos'un buna dair öfkesi *İşler ve Günler* metni boyunca karşımıza çıkar (bkz. yukarıda, s. 87, not 7).

20 *A.g.e.*, m. 293-294, s. 97.

"Ölçüye riayet et: Her şeyi yerinde ve zamanında yapmak en üstün özelliktir" (*İşler*, 694).[21]

[19] – Bir yandan ölçünün ve düzenin doğru sözünü dinlemeyi bilen her insan adil olabilmektedir; diğer yandan ise şeylerin hakiki döngüsü, gerçek oranları, takvimin dönüşleri, bütün bunlar bizatihi şeylerin paylaşımındaki adalete denk düşer.[22] Hesiodos'a göre Zeus hasadın bereketinin insanların çalışmasını tam anlamıyla ödüllendirmesine dikkat eder. Ve hatta insanların unutkanlıklarını telafi etmelerini de sağlar. Tohumların çok geç ekilmesi durumunda, sırf Zeus öyle istediği için, her şeye rağmen iyi bir mahsul alınabilir.

Bu dünya teması sonraları, 6. ve 5. yüzyılın "felsefi" şiirinde ya da düzyazısında uzun bir süre karşımıza çıkar.

Anaksimandros: Şeyler birbirlerine haklarını teslim ederler.

Herakleitos: Eğer güneş yörüngesinden çıksaydı Erynisler onu takip eder ve cezalandırırlardı.

[20] Adalet pratiği içerisinde şekillendiği haliyle *dikaion*, kendine bu pratiğin çok ötesinde yer bulur: Gündelik hayatın kuralı haline gelir ve dünyanın düzenleniş biçimi olur. *Dikaion* her gün ne yapılması gerektiğini emreder ve şeylerin izleyecekleri yolu çizer. Gerektiği gibi davranılabilmesi için onu dinlemiş olmak gerekir; ancak şeylere bakıldığında görülen de odur.

Düzenle kurulan bu ilişki bilgi biçimini alır. Artık adalet öne sürülen ve riske atılan bir hakikat uyarınca düzenlenmez, daha ziyade bilinen bir hakikatle ilintili hale gelir. Adil olmak sadece kuralları uygulamak ve hakikati riske atmak değildir. Hakikati bilmeyi unutmamaktır; bilinen hakikati unutmamaktır.

Bu nedenle Hesiodos'un da bir adalet söylemi kullanması mümkündür. Elbette ki söz konusu olan şey, bir hüküm değil birtakım görüşleri bildirmesidir. Adalet krallarına yönelik görüşler, Perses gibi bir köylüye yönelik görüşler... Adalet içerisinde neyin adil olduğunu dile getirebilir, hükümler üzerine hükümler verebilir, kararlar üzerine görüş bildirebilir. Yargıçları yargılayabilir. *Krinein* aniden –ve şüphesiz doğduğu anda– içerisinde henüz hüküm verici şiirin, doğa sözcesinin ve siyasi talebin birbirinden ayırt edilemediği bir kapsama sahip olur.

---

21 *A.g.e.*, m. 694, s. 111

22 Bkz. J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *Journal de psychologie normale et pathologique*, LII (1), 1955, s. 18-38.

[21] Bu söylem, gelişimi boyunca iki yüze sahiptir: Adaletin yüzü ve hakikatin yüzü. Ozan daha şiirin en başında Zeus'a şöyle der: "Adalet düzen versin senin hükümlerine! Ben Perses'e birtakım hakikatleri duyuracağım" (*İşler*, 9-10).[23]

3/ Ancak bir sorun ortaya çıkar. *Krinein*'in ihtiyaç duyduğu ve dayandığı bu hakikat, yani bilgi biçimindeki hakikat, tam olarak nedir? Hesiodos'a ve takipçilerine göre bu, günlerin ve tarihlerin hakikatidir: Uygun anların, gök cisimlerinin hareketlerinin ve birbirlerine yaklaşmalarının, iklim, rüzgâr ve mevsimlerin, yani belli bir kozmolojik bilginin bütününün hakikatidir. Bu aynı zamanda tanrıların ve dünyanın doğuşunun,[24] tanrılar arasındaki takip ve öncelik düzeninin ve tanrıların dünyanın düzeni olarak örgütlenişlerinin hakikatidir. Yani teogonyadır. Takvime ve kökene dair bilgi; döngülere ve başlangıca dair bilgi.[25]

[22] Öte yandan bu iki bilginin tarihsel ve coğrafi konumlanışları gayet iyi bilinir: Bu bilgiler Fırat ve Yakın-Doğu'daki büyük imparatorluklarda, Hititlerde, Asurlularda, Babil'de oluşmuş ve gelişmiştir.[26] Ve bu bilgilerin şekillenişi, siyasi iktidarın aldığı biçimle doğrudan ilişki içerisinde gerçekleşmiştir.

Gerçekten de: (a) Bu rejimlerin devlet yapısı ve yönetim sistemi, karar almak, çalışmak, savaşmak ve tohum ekmek için uğurlu ve uğursuz günlerin belirtildiği resmi bir takvimin hassasiyetle tutulmasını gerektiriyordu; (b) bu devlet yapısı ve yönetim sistemi aynı zamanda miktarların ölçümünü, vergilerin ve en azından hizmetlerle aidatların[27] toplanmasına yönelik bir denklik sisteminin kurulmasını gerektiriyordu;

---

23 Hesiodos, *İşler*, m. 9-10, s. 86. Metnin Belles Lettres baskısında hatırlatıldığı üzere, benzer sözcükler *Tanrıların Doğuşu*'nun Giriş kısmında da kullanılır (m. 28): Hesiodos sadece ve sadece hakikati terennüm eder.

24 Bu noktayı Detienne'in analiziyle karşılaştırmak mümkün: "O halde *İşler ve Günler*'de *Alētheia* ikili bir özelliğe sahiptir: *Alētheia* öncelikle Musa'ların *Alētheia*'sıdır ve şair tarafından onlar adına dile getirilir [...], daha sonra ise Askralı çiftçinin bizzat sahip olduğu *Alētheia* şeklinde ortaya çıkar. "Hakikat", bu ikinci durumda, açıkça ozanın dillendirdiği kuralların "unutulmaması" şeklinde tanımlanır (M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *a.g.e.*, s. 26).

25 W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1947.

26 G. Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmology", *Classical Philology*, XLII, 1947, July; B. L. van der Waerden, *Ontwakende wetenschap: Egyptische, Babylonische en Griekse wiskunde*, P. Noordhoff, Groningue, 1950 (İng. çev. A. Dresden, *Science and Awakening*, Oxford University Press, New York, 1954); O Neugebauer, *The Exact Science in Antiquity*, Oxford University Press, Kopenhag, Munksgaard / Londra, 1951.

27 Marshall Clagett, *Greek Science in Antiquity*, Collier Books, New York, 1955, 1963(2).

ve nihayet (c) ortak bir Hint-Avrupa ritüeli uyarınca, hem siyasi hem de büyüsel-dinsel bir yapı olarak krallık iktidarı, düzenli şekilde ve sabit tarihlerde yapılan törenlerle yeniden tesis ediliyordu. Bu törenlerde ezberden bir anlatı okunuyordu ve bu anlatı soyağacıyla, ataların
[23] yaptıkları işlerle ve bizzat kralın işleriyle ilgiliydi. Bir anlamda başlangıçtan hareketle bir yeniden başlangıç gerçekleştiriliyordu. Bunlar krallık iktidarının yeniden dinçleştirilmesini sağlayan destanlardı.

Asurlularda gelişmiş olan üç büyük bilgi türü –günlere ve gök cisimlerine dair gözlem ve büyü bilgisi, miktarlara ve ölçülere dair bilgi, kökenlere dair mitik-dinsel bilgi–, devlet aygıtının nispeten gelişkin olduğu bir toplumda iktidarın nasıl uygulandığıyla ilintiliydi.[28]

İşte *krinein*'in bizzat dayandığı *dikaion*'un başvurduğu üç bilgi türü tam da bunlardır. Bu başvurunun anlamını gayet iyi kavramak mümkündür:

(1) Geleneksel önderlerin uyguladıkları iktidarın üzerinde ve ona karşı konumlanacak bir siyasi iktidarın (ya da siyasi iktidarın bir *analogon*'unun) talep edilmesi;

(2) Bu bilgiyle ilintili tüm iktidarların bireyler tarafından özümsenmesi;

(3) Dor istilasının ötesine, daha evvel yer almış ya da dışsal kalmış yapılara gönderme.

[24] Ancak hemen şu saptamayı yapmamız gerekiyor: Her ne kadar 7. ve 6. yüzyıllarda daha eski mitik biçimlere dönüş ve bu biçimlerin sahiplenilmesi söz konunuysa da; her ne kadar Dor istilasının gerçekleştiği esnada artık geçersizleşmiş olan yazı yeniden güç kazanmışsa da; her ne kadar kozmolojik ve büyüsel öğelerden oluşan bütün bir denklik ağı Doğu'dan alınıp kullanılmışsa da, bu bilgi derhal yeni bir biçim alır. Bilginin toplumsal konumu artık siyasi iktidarı elinde bulunduranlar, onu temsilcilik yoluyla uygulayanlar ya da onun aracı olan kesimler değildir.

Bu bilgi Yunanistan'da iktidara bağlı çalışan memurların, kâtiplerin,[29] muhasebecilerin ve astrologların bilgisi olarak var olmaz; bu bilgi, her insanın adil olmak ve herkesten adaleti talep etmek için ihtiyaç

---

28 Bkz. siyasi koronun bir korobaşı, yani bir tiran talep ettiğini, tiranın da demokrasinin gelişini hazırladığını öne süren Nietzsche'ci düşünce. Nietzsche'ye göre VI. Yüzyıl, Yunan halkını ele geçiren doğu saatinin muazzam bir tarzda fark edilişidir.

29 Bkz. Marshall Clagett, *Greek Science in Antiquity*, *a.g.e.*

duyduğu bilgi olacaktır. Bilgi iktidarın uygulanmasından adaletin kontrolüne doğru yer değiştirir.

Ve bu nedenle bilgi artık sırla bağlantılı bir şey olmaz (ya da en azından sır biçiminden kopma eğilimi gösterir) ve zorunlu bir hattı takip ederek tıpkı adalet gibi kamusal alanda yer alma eğilimi gösterir.

[25] Nihayet, Doğu bilgisinin bu üç yöneliminin bir noktaya kadar Yunan ve Batı bilgisini de düzenleyeceğini belirtmek gerekir.

(1) Kökenin, oluşumun ve verasetin bilgisi: Kozmoloji, felsefe ve tarih bilgisi;

(2) Miktarların, hesapların ve ölçülerin bilgisi: Matematik bilgisi, fizik bilgisi;

(3) Olayın, vesilenin, ânın bilgisi: Tarım ve tıbba yönelik teknik bilgi; büyü bilgisi.[30]

Not: İlk iki bilgi sonuç olarak Batı bilimini düzenlemiştir: Köken ve ölçü; veraset ve miktar; zamanın düzeni ve sayısal düzen.*

Buna karşılık ânın bilgisi yavaş yavaş marjlara doğru itilmiştir: Stoa mantığı, büyüsel bilgi; klinik tıbba yol açan, ânın ve tıbbi vesilenin bilgisinin yerine patojen bölgelerin mekânsallaştırılmasını koyan tıbbi gelenek.

Olayın, ânın ve vesilenin bilgisinin yeniden gelişimi askeri, siyasi ve devrimci stratejide gerçekleşir.

Psikanalizin de [...]**

---

30 Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, *a.g.e.*, s. 208-209; J.-P. Vernant, "Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque", *La Pensée*, 109, Haziran 1963, s. 82-92. Bu makale Vernant'ın şu kitabında yeniden basılmıştır: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1966. (Bkz. aşağıda, s. 132, not 9.)

(*) Foucault hazırlık amacıyla tutmuş olduğu ve herhangi bir referansın bulunmadığı bir notta şöyle diyor:
"Geometricilerin ve astronomların dünyasının sitenin dünyasından ayrılışı 5. yüzyıldan itibaren gerçekleşir. 5. yüzyılın fizikçisi panhelenik bir kişidir. Anaksagoras örneğinde gördüğümüz gibi bu fizikçi türü hem geleneksel dinlerle, hem de yurttaşların inançlarıyla çatışmaya girer ve bu anlamda Sofistleri öncelemektedir. [...] Böylelikle bir geometri evreni, yani niteliksel açıdan herhangi bir ayrıma tâbi olmayan ve yurttaşların mekânıyla hiçbir ortak yanı bulunmayan bir mekânı temel alan bir evren ortaya çıkıyordu." (Bu düşüncenin kaynağı G. Vlastos olabilir. Fikir daha önce Nietzsche tarafından da dillendirilmişti.)

(**) Devamı ve seans akışlarının alışıldık sonuç kısmı eksik. Hélène Politis'in notlarında psikanalize yapılan göndermenin anlamı açıklanıyor (bkz. Lacan'ın mantıksal yapıların gelişiminde mühlet ve ânın oynadığı rol üzerine düşünceleri).

17 Şubat 1971 Tarihli Ders

Hesiodosçu *dikaion* (devam). – Tiranlık ve para: Doğu'dan ödünç alınan iki unsur. – Yunan dönüşümü: Hakikatin *ordali*den bilmeye doğru yer değiştirmesi; bilmenin iktidar alanından adalet alanına doğru yer değiştirmesi. – İki düşsel figürün yeniden gündeme gelişi: Aziz Antonius ve Faust. – 7. ve 6. yüzyıllarda tarımsal kriz ve siyasi dönüşümler. – Hoplitler ve köylüler. Zanaatkârlık. – Homerosçu hakikat-meydan okuma ve doğudaki bilme-iktidar birlikte hakikat-bilmeye dönüşüyor.

[1] İki noktaya yeniden değinelim:

1/ Hesiodos'un sözünü ettiği ve rüşvet yiyen kralların adaletsizliği karşısında talep ettiği bu *dikaion*'un doğası:

a - *Dikaion*, şeylerin tamı tamına iade edildiği adalettir: Alınan şey tamı tamına ve kararlaştırılan günde iade edilir.

b - *Dikaion* ortak ölçünün adaletidir: Ödünç verilen ya da alınan şeyin ölçülmesi, böylelikle alımda ya da iadede tam bir eşitliğin sağlanması gerekir. (Burada çok küçük bir farklılık söz konusudur: Yeniden ödünç alabilmek için, daha önce alınmış olanın biraz fazlası iade edilir.)

c - *Dikaion* uzlaşma ve karşılıklı anlaşma adaletidir: Uygulanan kuralın adaleti değil, komşuyla yapılan ve her iki tarafın da aynı ölçüyü kullanıp aynı takvimi tanımasını gerektiren istemli anlaşmanın adaletidir.

[2] d - Nihayet, *dikaion* tanrıların buyurduğu haliyle dünyanın düzeniyle uyum içinde bulunan adalettir: Vesileleri, uygun anları, uğurlu ve uğursuz zamanlara dair gündelik buyrukları gözlemleyen adalettir.

Böylesi bir adalet, Homeros tarzı anlaşmazlıklarda söz konusu olan adaletten oldukça farklıdır:

– Bu adalet belli bir egemenliğin uygulanışına ve bu egemenliğin törensel olarak uygulandığı ana bağlı değildir; bu adalet her insanın çalışmaya ve mübadeleye başladığı andan itibaren devreye soktuğu gündelik nitelikli bir adalettir.

– Bu adalet artık bir çatışmayı çözmesi ve eşitliği yeniden tesis etmesi gereken kadim kuralların hatırlanmasından oluşmaz; eşitliği sürdürmesi gereken miktarların, anların ve jestlerin hatırlanmasından oluşur.

– Bu adalet bir tarafın ortaya attığı, diğer tarafın da aldığı bir hakikat-meydan okumaya yol açmaz; gözlem ve ölçü biçimini, yakalanan fırsat ve saptanan eşitlik biçimini alan bir hakikati varsayar.[1]

[3] – Nihayet, bu adalet Zeus'un adaletiyle insanların hakikati arasında bir denklik olduğunu varsayar. Zira nasıl ki insanların adaleti şeylerin hakikatini –gök cisimlerinin, günlerin ve mevsimlerin kesin düzenini– ana hatlarıyla takip etmekten oluşuyorsa, bu düzen de Zeus'un emrinden ve egemen konumdaki yasasından başka bir şey değildir.

Hesiodos *İşler ve Günler*'e Zeus'un adını anarak başlıyordu: "Adalet düzen versin senin hükümlerine! Ben Perses'e birtakım hakikatleri duyuracağım" (ve böylelikle Perses adil olacak). Bu iki adalet arasındaki görünür biçim olarak dünyanın hakikati (*İşler*, 9-10).[2]

Geleneksel önderler, adalet kralları ve güçlüler tarafından çarpık hükümleri düzeltmek amacıyla egemen bir tavırla uygulanan bu adaletle karşılaştırıldığında, Zeus'un hükmünden başlayıp dünyanın düzenine, dünyanın düzeninden de köylülerin dikkatine ve hassas hesaplarına, iyi anlaşma ve iade edilen borç oyununa giden bu Hesiodosçu adalet, egemenliğin baştan aşağı yeni ellere aktarılmasına yönelik çağrıda bulunur. Çağrıda bulunur, ancak böyle olduğunu saptamaz, zira *İşler* döneminde adalet ancak adalet krallarının ellerinde kurumsallaşır. Hesiodos'un şarkısında çağrıda bulunduğu şey, yeni bir bilmenin

[4] (takvimin ve doğal kronolojilerin bilgisinin) üzerinde, yeni bir ölçüm pratiğinin (mübadelenin ve iadenin ölçümünün, yani para benzeri bir şeyin) üzerinde, egemenliğin yeni bir dağıtımının üzerinde eklemlenen bir adalettir. Yeni bir siyasi otorite türüne, bir parasal ölçüye ve şeylerle zamana dair bilmeye yönelik araştırmalar, Hesiodos'un metinlerinde hep birlikte ifade bulur.

2/ Öte yandan Yunanlılar bu parasal ölçünün ve siyasi biçimin modelini Doğu'da –Fırat'ta, Lidya'da ve Asya'nın Akdeniz kıyılarında bu-

1 Bkz. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, *a.g.e.*; Hesiodos, *İşler*, m. 765-768.

2 Hesiodos, *İşler ve Günler*, m. 9-10, ed. P. Mazon, alıntı [yukarıda, s. 87, not 6], s. 86; bkz. yukarıda, s. 111.

lunan imparatorluk ve devletlerde– bulacaklardır.[3] (Ödünç almalar ve yeniden belirişler.)

Ancak önemli olan nokta şudur: Bu ödünç alma süreçleri 7. ve 6. yüzyıl boyunca, dağınık bir sırayla ve birtakım esaslı uyarlama işlemleriyle birlikte gerçekleşecektir.

Siyasi biçim konusunda, Yunanların Asya'dan aldıkları şey sadece doğum esaslı aristokrasiye ve *genē*'nin çokbaşlı iktidarına dayatılan mutlak bir iktidarın genel hatlarıdır. Ancak Yunanlılarda bu siyasi biçim geçici ve kırılgan olacaktır: Bu biçim aristokrasinin imhasında ve site-devletin kuruluşunda bir rol oynayacaktır, ancak bu rol tamamlandıktan sonra "tiranlık" ortadan kalkacaktır.[4]

[5] Para konusunda ise Yunanlılar Lidya'dan tekniği alırlar; ancak Asya imparatorluklarında para ölçüsü öncelikle devletin vergi ve aidat toplamayı mümkün kılmak için elinde bulundurduğu bir araçtı (ve ticari kullanım ikincildi). Yunanlılar ise tabii ki (tiranlık döneminde) parayı birinci amaçla kullanacaklardır; ancak para kısa zaman içinde özellikle ticari amaçlara yönelik ve kolonilerle kurulan ilişkilerin parçası olarak kullanılacaktır. Ve nihayet, Yunanlıların Doğu'dan aldıkları bilme, kökeni itibarıyla devlet aygıtıyla ilintiliydi.

Vergilerin toplanması, sulama çalışmalarının yürütülmesi, ekim ve hasat zamanının belirlenmesi, yani savaş yapılabilecek zamanın saptanması için kesin olarak bir takvimin kullanıma sokulması gerekiyordu. (Bütün bunların merkezinde ay ilave etme sorunu vardı: Ay takvimi ayları belirliyordu, ancak bu şekilde belirlenen 12 ay güneş yılını tam olarak doldurmadığı için sürekli bir kayma söz konusu oluyordu. Bu kayma önce ufak ufak, sonra on üçüncü ayın ilave edilmesiyle aniden gideriliyordu.)

[6] Geniş bir imparatorluk ölçeğinde, bu hesaplamalar ve onlardan hareketle verilen kararlar ancak merkezi bir nitelik taşıyabilirdi. Evrenin ya da tanrıların doğuşuna dair bilme de aynı şekilde siyasi iktidara bağlıydı; kral egemenliği dört yılda bir büyüsel-dinsel törenler yoluyla güçlendirilmeliydi; kralın soyağacının ve kralın bedeninde yeniden hayat bulan ataların ya da tanrının işlerinin ezberden söylenmesiyle, dünyanın ve monarşinin kuruluşunun anlatılmasıyla, kralın ik-

3 H. Michell, *The Economics of Ancient Greece*, W. Heffer, Cambridge, 1963(2) (orijinal basım: Macmillan, New York, 1940).

4 P. N. Ure, *The Origin of Tyranny*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922.

tidarı pekiştirilirdi. Şarkı, kral egemenliğine güç kattığı ölçüde doğruydu.

Bu iki şekilde siyasi iktidarla ve devlet aygıtıyla bağlantı halinde bulunan bilme, tamamen doğal bir şekilde memurların ellerinde konumlanır: Bilme bir devlet hizmeti ve siyasi bir araçtır. Gizli olma zorunluluğu da buradan kaynaklanır. Dolaşıma girmek ya da yayılmak durumunda değildir. Doğrudan iktidar sahipliğiyle ilintilidir.

Ve bilmenin bu dolaysız gizliliği, yazılı olanla sözlü olanın belli bir dağılımında ifade bulur. Asur tabletlerinin resimsel, karmaşık ve kullanımı zor yazısını düşünelim. Bu yazı sadece sonuçları, tabloları, hesaplamaları ve kâtip tarikatları arasında sözlü olarak ve şüphesiz ezoterik* bir şekilde aktarılan yöntemleri not etmeye yarıyordu.

[7] İşte Yunan dönüşümü[5] tam da bu noktada ortaya çıkar. Bilme devlet aygıtından ve iktidarın doğrudan icrasından ayrılacaktır; siyasi egemenliğin doğrudan uygulanışından koparılacak, adil olanla, yani doğal, tanrısal ve insani düzen anlamındaki *dikaion*'la karşılıklı bağlantısı bulunan bir unsura dönüşecektir.

Etkin iktidarın sırrı konumundaki bilme, artık açıkça görülen, ölçülen, gündelik hayat içerisinde tüm insanlar için bütün hakikatiyle ortaya konulan dünyanın düzeni haline gelecektir. Ve ataların düzeninin anısı olan, meydan okuma ve göze alınan risk biçimindeki hakikat, şeylerin düzenini açığa çıkaran ve bu düzene uyum sağlayan bilmenin biçimini alacaktır.

O halde birbiriyle bağlantılı iki dönüşüm gerçekleşmiştir: Bir dönüşüm hattı hakikati şeylerin, zamanın ve düzenin bilinmesi olarak ortaya çıkarırken, diğeri de bilmeyi iktidarın alanından adaletin alanına doğru kaydırır.

[8] Şüphesiz bu Yunan medeniyetinin oluşumundaki önemli olaylardan birisidir. Bir yandan, siyasi ve ayinsel görevlerle ilişkili olan ve bu nedenle az sayıda insana, geleneksel önderlere ayrılmış durumdaki adli pratiğin hakikatle bağlantı kurduğu görülür. Bu pratik artık hafızada korunup doğru zamanda bilgeler, uzmanlar, yorumcular tarafından hatırlanan ve adalet kralları tarafından gerektiği gibi uygulanan geleneksel kuralların kararlaştırılması ve devreye sokulmasından ibaret ol-

(*) Yalnızca belli bir gruba mensup insanların anlayabildiği, dışarıya kapalı bilgi – yay.haz.n.

5 Bu kavram tarihçiliğe B. L. Van der Waerden tarafından, *Ontwakende wetenschap /Science Awakening*, *a.g.e.* adlı eserde kazandırılmış ve J.-P. Vernant tarafından yeniden ele alınmıştır.

mayacaktır. Bu adalet artık bütünüyle hakikate eklemlenme eğilimi gösterecektir.

Kökeni ve başlangıçtaki sözü itibarıyla adalet, yasa ya da *nomos*[6] olmak zorundadır; yani ancak dünyanın düzeniyle uyum arz etmesi durumunda çiğnenemez hale gelen insan yasası olmak zorundadır.

Adalet, verdiği kararda adil olmak zorunda olacaktır. Hüküm *dikaion*'u ve *alēthes*'i, adil ve doğru olanı, dünyanın ve şeylerin düzeniyle uyum içinde olanı, eğer bu düzen bozulmuş ise de onu eski haline getirebileni dile getirmek zorundadır.

Artık adalet hakikate bağlıdır ve ona dayanarak ayakta kalır. Ve hakikatin kendisi doğru düzen, uygun dağıtım, kesin döngü ve dönüştür.

[9] Ancak diğer yandan aynı derecede önemli bir başka durum da söz konusudur: İktidara bağlı olan, Asya devletlerinde iktidarın aracı ve bir noktaya kadar da iktidar icrasının koşulu olan bilmenin, şimdi tersine *dikaion* ile bağlantılı olduğu görülecektir. Bu bilmenin birincil rolü adalet ilişkilerini güvence altına almak, düzenin yeniden tesisine yardımcı olmak, şeyleri yerlerine ve zamanlarına yerleştirmektir. Bilmenin işlevi hâkim gelmek, zaptetmek ve yönetmekten ziyade, borcun iade edilmesine olanak sağlamak, hatta bunu zorlamaktır. Doğrunun içinde olmak, iktidardan ziyade adil olanın içinde olmak anlamına gelecektir.

Tabii bu sadece bir tür dereceli değişimdir. Adalet-hakikat arasındaki bağ ile bilme-iktidar arasındaki kopuş hiçbir zaman nihai anlamda gerçekleşmez; söz konusu olgular sürekli olarak sorgulama konusu olur. Ancak kabaca şunu söylemek mümkündür: Bir hakikat-meydan okuma ya da bilme-iktidar konumu (ki bunların birincisine arkaik Yunan'da, diğerine de arkaik Doğu'da rastlanır) Batı'da reddedilecektir.

[10] Ve biri hakikate yabancı olan, diğeri de iktidarının sınırsız keyfiliğini hayata geçirmek dışında bir şey yapamayan bu iki adil figürü, Batı'nın hem saplantılı hem de daima bastırılmış olan rüyalarının parçasıdır.

Arzulanan ve –daima sınırda yer almak kaydıyla– mevcut olan bu iki rüya figüründen birisi Aziz Antonius'ta, bunun tersi olan diğeri de Faust'ta görülür.[7] Aziz Antonius: Hakikatsiz adil, masum, cehaletin

---

6 *Nomos*'un en eski kullanımı Hesiodos'ta bulunur (*İşler*, m. 276): "Kronosoğlunun insanlara buyurduğu yasa budur" (atıfta bulunulan basım, s. 96). Bkz. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, *a.g.e.*, s. 98-99.

7 Faust ile Aziz Antonius arasındaki yakınlığa daha önce Flaubert'in *Ermiş Antonius ve Şeytan* eserinde atıf yapılmıştır [*Ermiş Antonius ve Şeytan*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yay.,

karanlığında yaşayan ve bu nedenle kötülük eğilimi biçiminde dünyanın tüm düzensizliklerinin tehdidi altında bulunan yüreğin mutlak adaleti. Ve diğeri, yani Faust: Bilginin zirvesine ulaştığında, kendisine eklenen sonsuz iktidarın içinde bilginin çoğaldığını gören insan. Bu iktidar Mefisto'dur; görünürde Mefisto Faust'un muazzam bilmesine tam anlamıyla boyun eğer,[8] kendini onun hizmetçisi kılar. Bu durumda Mefisto bilmenin sadık iktidarı gibidir. Ancak Batılı mesel, bu iktidar ile bu bilme arasındaki anlaşmanın arzu ve masumiyet hattı tarafından bozulmasını ister.

[11] A - 7. VE 6. YÜZYILLARDA TARIM KRİZİ

Dor istilasının art arda gelen dalgaları toprağı birbirine eşit olmayan ancak devredilemez nitelikteki parçalara ayrılmış halde bırakmıştı. Bu parçalar ilkesel olarak ne satılabilir ne de elde edilebilir durumdaydı.[9] Üstüne üstlük bu toprakların mirasçısız kalması veya terk edilmesi söz konusuydu.

Ancak şüphesiz kısa zaman içerisinde bu eşitsizlik arttı ve şiddetli çatışmalara yol açtı:

1/ Demografik baskı sonucunda en yoksul kesimlerin yoksullaşması. Bunun sonucunda çorak toprakların tarıma açılması; ormanlık alanların medeniyete açılması; bir devlet örgütlenmesi olmadığı için kısa vadeli ve bütüncül plan içermeyen bir sulamanın yapılması – ki bu tarım yapılan toprakların ortalama üretkenliğinde bir düşüşe yol aç-

---

2006]; bkz. M. Foucault, Postface à Flaubert (1964), DE, no 20, ed. 1994, cilt I, s. 293-325 / "Quatro", cilt I, s. 321-353 ["(Başlıksız) Flaubert'e Sonsöz", *Sonsuza Giden Dil. Seçme Yazılar* 6, Ayrıntı Yay., s. 102-137]; M. Foucault, "La bibliothèque fantastique" (1970), DE, no 75, ed. 1994, cilt II, s. 27-29 / "Quatro", cilt I, s. 895.

8 Pierre Klossowski, *Un si funeste désir* kitabında (Gallimard, Paris, 1963, s. 12) şu hatırlatmayı yapıyor: "Şansı hayatını yeniden yaşamak olan Şanslı doktor Faust, Platoncu hatırlama kavramıyla beslenen Reform dönemi Alman hümanistlerini büyük bir prestijle canlandırır [...]. [Bu simgeye] özgür ve köle irade arasındaki, lanetlenme ve seçilme arasındaki teolojik çatışma eşlik eder. Foucault'nun da iyi bildiği Ernest Faligan'ın *L'Histoire de la légende de Faust* (1888) kitabında Faust şu şekilde anlatılır: "Sevilmemesi gerekeni çok fazla seviyordu ve sabah akşam onun peşinde koşuyordu..." (Foucault'nun arşivi). Bu mitik figür 1982 tarihli *L'Herméneutique du sujet*'de (*a.g.e.* s. 296-297 ve 300, not 39-41) ve *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II.* Cours au Collège de France, 1984 kitabında (ed. F. Gros, Gallimard-Seuil (coll. "Hautes Etudes"), Paris, 2009, s. 196) yeniden ortaya çıkar. Faust figürü tabii ki Nietzsche'de de sık sık tekrarlanır.

9 Ed. Will, "La Grèce archaïque", *[Actes de la] Deuxième Conférence internationale d'histoire économique / Second International Conference on Economic History* (Aix-en-Provence, 1962), Mouton, Paris, 1965, cilt I, s. 41-76.

mıştır. Bir de ürünün bir sonraki yıla kadar yetmesi konusundaki zorluklar ve borç alma mecburiyeti.

2/ En zengin kesimler ise, tabii ki mirasın aktarılması aşamasında
[12] toprak paylaşımına dair aynı sorunları yaşıyorlardı. Çeşitli yerlerde bu durumu engellemek üzere alınan önlemler buna ispat olarak gösterilebilir: Thebai'ye göç etmiş bir Bakkhiad[10] olan Philolaos, "dölleme" ya da daha doğrusu miras aktarımı konusunda birtakım yasaların kabul edilmesini sağlamıştır. Korinthos'ta da, bir diğer Bakkhiad (Pheidon) arazi ve yurttaş sayısını aynı seviyede tutmak için önlemler alınmasını sağlamıştır.[11]

Ancak bu en zengin kesimler söz konusu duruma başka türlü bir tepki verdiler: Bu kesimler aşama aşama hayvancılıktan (ki bu onların öncelikli tarım biçimiydi) zeytinciliğe ve taşınabilir bir besin maddesi olan zeytinyağı üretimine geçtiler.

Yunanlılardaki beslenme rejiminin geçirdiği değişim bu yoksullaşmaya ve bu dönüşüme tanıklık eder (Homeros zamanındaki et ağırlıklı beslenmeden sebze ağırlıklı beslenmeye geçilmiştir).[12]

Ancak zenginlerin ve yoksulların bu durumu iyileştirmek amacıyla buldukları ortak çözüm, yani kişilerin başka yerlere gitmeleri ve kolonileşme, durumu ağırlaştırmaktan başka bir sonuca yol açmaz.

Kolonileşme daha sonraları, ittifak sistemlerini, toprak ya da para taleplerini, vergileri ve haraçları meşru kılmak için bizatihi kentlerin
[13] kendi kolektif eseri gibi sunulmuştur. M. Nilsson'un varsayımına göre,[13] çeşitli bölgelerden gelen koloniciler bir limanda (örneğin Korinthos'ta veya Milet'te) toplanıyor ve buğday yetiştirilen bir toprağa ya da bazen bir ticaret merkezine gitmek üzere bir gemi sahibiyle anlaşıyorlardı. Sonuç olarak koloni, her ne kadar esas itibarıyla tarımsal bir niteliğe sahip olsa da, metropoldeki yağlarla bu yeni toprakların buğda-

---

10 8. ve 7. yüzyıllarda iktidarı ele geçiren klan. Kral Bakkhis'in soyundan geldiklerini ilan etmiş olan Bakkhiadlar, tiranlığın kurucusu Kypselos tarafından devrilmiştir. Bkz. Ed. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilization de Corinthe des origins aux guerres médiques*, De Boccard, Paris, 1955, s. 317.

11 Aristoteles, *La Politique*, II, 6, 1265b, ed. ve çev. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1970 [*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1993].

12 Ed. Will, "La Grèce archaïque", daha önce alıntılanmış olan rapor, s. 62.

13 M. P. Nilsson, *The Age of the Early Greek Tyrants*, Mayne, Boyde and Son, Belfast, 1936; A. French, "The economic background to Solon's reforms", *Classical Quarterly*, N.S. VI (1-2), 1956, s. 11-25.

yı arasındaki mübadeleye ivme kazandırmıştır. Bu da en yoksul kesimlerin yeniden yoksullaşmasına yol açmıştır.

[14] Bunun iki sonucu olmuştur:

1- Kolonileşmenin yol açtığı demografik ferahlamaya rağmen yoksulların durumu kötüye gider. Tabii ki araziler ne satılabilir, ne de ele geçirilebilir durumdadır. Ancak Yunan hukuk-öncesinde taahhüdün kişisel nitelikte olması ve ayrıca borcun ödenemediği durumlarda mülk sahibiyle mülk arasında hem simgesel hem de özsel bir ilişkinin kurulması nedeniyle, ya toprak büyük bir borca batıyordu (sağlanan gelirin altıda biri alacaklıya kalıyordu), ya da borçlu taraf köleleştiriliyordu.[14]

2/ Bu durumda yoksulların bu sürekli topraksızlaşma durumu karşısında kendilerini savunmak için ne gibi taleplerde bulunduklarını anlamak mümkündür:

a - Hasadı ve ekimi yapacakları en uygun anı bilmelerini sağlayacak bir zaman hesaplama sisteminin oluşturulması. Bu sistem aynı zamanda borçların belirlenen vade geldiğinde ödenmesine de yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak yılı bölümlere ayıran dinsel takvim, bir ay takvimi olması nedeniyle ne güneş yılıyla ne de gündönümleri ve mevsimlerle örtüşüyordu. Bu da, örneğine *İşler ve Günler*'de rastladığımız türden bir yıldız takviminin ve bir meteorolojik olasılıklar tablosunun araştırma konusu olmasına neden olmuştur.

[15] b - Hasadı sayısal olarak ifade etmeye, belli bir mübadele oranının belirlenmesine ve borcun hesaplanmasına olanak sağlayacak bir ölçüm sisteminin yürürlüğe konması. O döneme kadar ölçümlerde birim olarak hayvan başı ya da zenginlerin sahip oldukları altın ve tunç gibi nesneler alındığı için, köylüler bu yeni sisteme büyük bir gereksinim duyuyorlardı.

c - Yoksulun mülkünü korumaya alan ve zenginin şiddetini (ve zenginin devredilemez mülke ya da özgür insana yönelik her türlü saldırısını) engelleyen yeni bir iktidar biçiminin yürürlüğe konması.

Yoksul sınıflar, bir bilgiyi, bir ölçüm sistemini ve bir egemenlik biçimini aynı anda ve bir arada bulmaya çalışmışlardır. Ancak buradaki tarihsel sorun, yoksul köylü sınıfının, şartlarının giderek kötüleştiği bu

14 Ed. Will, "La Grèce archaïque", s. 63-73.

durumda nasıl olup da böyle bir bilmenin inşasını, böyle bir ölçüm sisteminin tesisini ve yeni bir egemenlik biçiminin oluşmasını sağlayabildiğidir.

Zira şu anda bulunduğumuz noktada küçük çiftçinin artık hiçbir müttefiki yoktur. Oluşmakta olan bir tüccar orta sınıfından bahsetmek mümkün değildir. Sadece iki sınıf vardır.

[16] B - ORDU

Küçük çiftçinin direnebilmesine ve kısmen kazanmasına olanak sağlayan birbirine kısmen bağlı iki faktör söz konusudur:

1/ Bunların ilki, demir medeniyetine bağlı gelişmelerden biridir.

Dorlular beraberlerinde demir işleme tekniklerini getirmişlerdi. Ne var ki bu teknikler uzun bir süre fazla önem taşımamıştır. Ancak kolonileşme, yeni metalurjik kaynakların, özellikle de minerallerin işlenmesine yönelik yeni tekniklerin kullanıma açılmasını sağlamıştır. Bu da hem demir nesnelerin maliyetinde kayda değer bir düşüşe yol açmış, hem de sağlam ve ucuz askeri teçhizatın yapımını mümkün kılmıştır. Böylelikle sol kolunda bir kalkan, sağ kolunda da bir mızrak veya kılıç tutan piyade erlerden müteşekkil yeni bir ordu türü ortaya çıkmıştır. Bu da başka bir stratejiye yol açmıştır: İyi bir şekilde sıralanmış yan yana çok sayıda savaşçıdan oluşan sıkışık bir cephe... Bu strateji, arabalı askerlerin teke tek mücadelesinden tamamen farklıdır.

Bu yeni strateji şüphesiz sadece siteler arasındaki değil, bizatihi bu siyasi birimlerin kendi içlerindeki güç ilişkilerini de alt üst etmiştir.

[17] a - Siteler arasındaki ilişkiler: 7. yüzyılın başlarında, site şeklinde adlandırmanın dahi pek kolay olmadığı bu grupların aralarındaki güç ilişkileri, hoplitçi strateji nedeniyle değişim geçirir. Yunanistan'ın bölünmesine yol açan Khalkis ile Eretria arasındaki savaş[15] gene geleneksel tarzda gerçekleşmişti. Korinthos'lu Bakkhiad'ların Kerkyra karşısındaki savaşta yenilmiş olmalarının sebebi belki de yeni stratejiye geçmemiş olmalarıdır. Bir nokta hemen hemen kesindir: Argos 669'da Sparta'yı hoplitleri kullanarak yener ve bunu bir tiranın yönetimi altında yapar.

---

15 Kralların soyundan gelen gruplar arasında anlaşmazlık konusu olan, Euboia'da bulunan siteler. Bu kavga Yunanistan'ın iki büyük koalisyon şeklinde bölünmesine yol açmıştı. Bu, Hoplit öncesi dönemin son savaşı olmuştur. Bkz. A. P. Andrews, *The Greek Tyrants*, Hutchinson's University Library, Londra, 1956, s. 12-14 ve 39-42.

b- Sitelerin kendi içlerindeki güç ilişkileri de değişir. Halk (*laos*, *dēmos*), topluluğun korunmasında vazgeçilmez hale gelir; arabasının üzerinde, etrafında sadece hizmetçileriyle birlikte bağımsız halde mücadele eden savaşçı artık temel askeri birim olmaktan çıkar. Ancak "halkın" silah satın alabilmesi, silah bakımı yapabilmesi ve silahları yenileyebilmesi için yeterince zengin olması gerekir. Bir köylü, belli bir iktisadi eşiğin altına düşmesi durumunda asker dahi olamayacaktır. (Olamayacak, olmak istemeyecektir: Belki de Bakkhiad'lar bunu deneyimlemişlerdir.)

Ayrıca bu yeni strateji askerler arasında sıkı bir anlaşma ve uyum ilişkisi kurulmasını gerektirir. Hoplit, sol elindeki kalkanla solundaki
[18] arkadaşını korur ve aynı şekilde sağındaki arkadaşı tarafından korunur. Hoplitler ileri doğru yürümek, hareketlerini eşgüdüm içinde yapmak, mızraktan kılıca hep beraber geçmek zorundadırlar ve kaçmaları onları korunmasız bırakır. Hoplitçi strateji, hizmetin ve yardımın karşılıklılığını, hareketlerin eş zamanlılığını ve nihai uyumun yakalanması için bütünün kendiliğinden düzene girmesini gerektirir. İşte sitenin gücünü güvence altına alan şey, her bir asker tarafından kabul edilen ve herkes tarafından kendiliğinden gerçekleştirilen –ya da en azından karşılıklı ayarlamalar yoluyla mümkün olduğunca hızlı bir şekilde elde edilen– bu ortak düzendir.

2- Babil devletinin gücü, büyüsel-dinsel törenler yoluyla düzenli olarak yeniden tesis edilmesi gereken bir kral egemenliğinde ifade buluyordu ve bu güç, saraydaki kâtiplerde ve şairlerde konumlanan, dünyanın düzenine ve kökenlere dair bir bilme tarafından güvence altına alınıyordu. Buna karşılık, yeni doğmakta olan sitenin gücü, insanlar tarafından kendiliğinden kabul edilip gerçekleştirilen bir düzende, yani savaşçılık teşkilatında ifade buluyordu. O halde sitede topluluğun devamını güvence altına alan şey bir bilme değil, hem bireysel cesaret, hem de düzenin kabulü olarak görülebilecek bir şeydi: *aretē*.[16]

---

16 *Aretē*: Ahlâki ve entelektüel değer anlamında erdem, onur ya da mükemmellik; bkz. j. Tricot, *Aristoteles'in Politika*'sı, *a.g.e.*, s. 385 (*aristos*: Mükemmel insan). "Aristokrat şairlerden Theognis ve Pindaros, *aretē*'nin öğrenilebileceği fikrine karşı çıkarlar" (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1948, 1964. Ayrıca bkz. W. Jeager, *Paideia. La formation de l'homme grec*, çev. A. ve S. Devyver, Gallimard, Paris, 1964 (orijinal basım: *Paidea: die Formung des griechischen Menschen*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1936).

(Not: J. Tricot *paideia*'yı "eğitim" değil "yüksek kültür" şeklinde çevirir.)

[19] C - ZANAATKÂRLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

Savaş teçhizatı, beraberinde zanaatkârlığın gelişimini de getirir. Ancak 7. ve 6. yüzyıllarda Yunanistan'da zanaatkârlığın gelişmesinin asıl nedenleri ticaretle ilgilidir. Sonuç olarak, göründüğü kadarıyla Yunanistan ve İyonya kentlerinin doğrudan kullanım yerine mübadeleye yönelik nesneler üretmeye başlamalarındaki amaç, gerek Anadolu ile, gerekse Sicilya ve İtalya'daki kolonilerle yapılacak mübadeleleri güvence altına almaktır.

Bu zanaatkârların, topraklarından kovulan ve kolonilere ulaşmanın yolunu bulabilmek amacıyla kente gelen yoksul köylüler arasından seçiliyor olmaları muhtemeldir. Eğer kendilerine avans olarak hammadde, araç-gereç ve temel ihtiyaç maddeleri veren zenginler olmasaydı, bu kişiler zanaatkâr olma imkânı bulamazlardı. Bu avansın geri ödemesi, maddi destekçi tarafından sipariş edilen belirli tipteki taşınabilir nesnelerle yapılıyordu.[17] Böylelikle borçlanma, kesinti ve köleleşme yerine girişimcinin işçiye verdiği avansa dayanan bambaşka bir üretim ilişkisi oluşmuştur.

Ancak tam da bu noktada, aristokrasi içerisinde bir kırılma yaşanacaktır.[18] Mülk sahibi tüccarların ithal edilecek (ve başka mallarla
[20] takas edilecek) tarımsal ürünleri vardır. Ancak yağ, buğday ve şarap dışında dolaşıma sokulacak malın bulunmadığı bir Akdeniz dünyasında, ticarileşme konusunda zorluklar yaşanır.

Buna karşılık, İtalya ve Karadeniz'deki zenginleşmiş tarım kolonileri, zanaat ürünlerini kabul etmek konusunda daha isteklidirler (bunun sebebi de hem bu ürünlerde talebe göre çeşitliliğin sağlanabilmesi, hem de bu bölgelerde kentsel medeniyetin henüz fazla gelişmemiş olmasıdır). Bunun sonucunda, üretimci tüccarlar, mal sahibi tüccarlara göre daha büyük bir zenginleşme yaşarlar.

Bu iki aristokrat grubu arasında yaşanana benzer bir çıkar çatışması henüz çiftçilerle zanaatkârlar arasında yaşanmaz. Bunun birinci sebebi, bu ikisinin çoğunlukla aynı kişiler olmasıdır: Aynı küçük çiftçiler, kış aylarında ya da boş zamanlarında zanaata yönelik çalışarak geçim kaynaklarını tamamlarlar. İkinci sebep, zanaatkârların kentte yaşamaya başladıkları zaman tarım ürünlerinin alıcısı konumuna gelme-

17 M. P. Nilsson, *The Age of Early Greek Tyrants*, *a.g.e.*

18 Bkz. Ed. Will, "La Grèce archaïque"; A. French, "The economic background to Solon's reforms", *a.g.e.*

leri, aynı esnada da çiftçilerin, yeterli zenginliğe ulaşmaları durumunda, zanaatkârların ürünlerini satın alabilmeleridir.

Böylelikle aristokrasinin belli bir kesimiyle zanaatkâr-çiftçiler arasında bir sınıfsal ittifak oluşmuş ve bu ittifak toprak sahibi tüccar aristokrasinin karşısında yer almıştır.

Belli bir noktada köleliğin bu mücadelede bir araç ve bir bahis konusu olmuş olması mümkündür; zira bazı mülk sahipleri tarımda çalışan kölelerini işçi-zanaatkâra dönüştürerek üretimcilerle rekabete
[21] girmişlerdir. Sonuç olarak, kölelik taraftarı ya da karşıtı önlemler, bu dönemin siyasi mücadelelerinin önemli unsurları arasında yer almıştır. Ve 5. yüzyıla kadar zanaatkârlar ve küçük çiftçiler köleliği Yunan ekonomisinin marjlarında tutabilmişlerdir.

Yunanistan ve İyonya'daki zanaatkârlık ile birlikte, dağıtımı –ve bunun yanı sıra içeriği– Asya devletlerinde rastlanandan oldukça farklı olan bir bilme türü ortaya çıkmıştır. Asya devletlerinde bilme, siyasi bir işlevin icrasıyla ya da devlet içindeki belirli bir rolle ilintiliydi. Metalin çıkarılıp işlenmesi ve kıymetli nesnelerin üretimi köle gruplarının işiydi ve bu köleler, işin sırrını ve tekelini elinde tutmak zorunda olan devlet memurlarının yönetimi ve sorumluluğu altında çalışıyorlardı.

Yunan zanaatkârı ise dönüşüm tekniklerine bizzat erişme olanağına sahiptir; bu teknikleri tanır, zira bunlar kendisine öğretilmiştir ya da bunların bir kısmını kendisi icat etmiştir; ve bu teknikleri tanıdığı gibi başkalarına da aktarabilir. Yunan zanaatkârı maddelere ve anlara, niteliklere ve vesilelere, fırsatlara ve değişimlere dair bir bilmeye sahiptir. Vakti zamanında tanrıların elleriyle yaptıkları şeyleri bu kez o kendi elleriyle yapabilir; ve tanrılar her yerde, dünyayı bir zanaatkâr misali inşa etmekten başka bir şey yapmamışlardır.

[22] D - 7. ve 6. YÜZYILLARDAKİ SİYASİ DÖNÜŞÜMLER

7. ve 6. yüzyılların büyük siyasi sarsıntılarını harekete geçiren, aristokrasinin bir kesimiyle zanaatkâr ve çiftçilerden oluşan karışık bir grup arasındaki ittifak sistemidir. Bu sarsıntılar hakkındaki bilgi düzeylerimiz birbirinden çok farklıdır:

– Sarsıntıların bazılarının sadece sonuç aşamasını biliyoruz (Khios'taki erken demokrasi deneyimi);

– Bazılarının –örneğin Sparta'daki Lykurgos reformunun– sadece mitik bir versiyonunu biliyoruz;

– Diğer bazı sarsıntılar (örneğin Korinthos'taki Kypselos ve Periandros tiranlığı) hakkında birtakım tarihsel bilgi kırıntılarına sahibiz;[19]

– Daha geç dönemde meydana gelmiş olanlar hakkında ise daha sürekli bir tarihsel belgelendirmeye sahibiz (Atina).

Ancak sonuç olarak bu dönüşümlerle ilgili çok sayıda kesine yakın temel özellik saptayabiliriz:

[23] a - Bu dönüşümler iki grubun mevcut olduğu bir mücadele yoluyla şekillenmiştir. Bu iki grup, *oi polloi* ve *oi ploutoi*'dir; yani Yunanların çevirisiyle yoksullar ve zenginler.

Tüm tanıklıkların kesiştiği bir nokta şu: 7. ve 6. yüzyılda bir tiranın siyasi iktidarı ele geçirdiği her durumda, tiran kendini en karanlıktaki kesimlere, yoksullara, adına *dēmos* denmeye başlanan kesime dayandırmıştır. Halkı zenginlerin sürülerini katletmeye kışkırttığı söylenen Megaros'lu Theagenes bunun bir örneğidir.[20] Korinthos'lu Kypselos da... Ve her ne kadar Pisistratos söz konusu olduğunda üç farklı taraftan bahsediliyorsa da, bu taraflar arasındaki farkın coğrafi olduğu ve Pisistratos'u destekleyen tarafın zanaatkârlardan (Laurion'daki gümüş madeninde çalışanlardan) oluştuğu pekâlâ söylenebilir.

Şu noktayı belirtmekte fayda var: Yunanlılar için 7. ve 6. yüzyıllardaki büyük dönüşümlerin temel ilkesini teşkil ettiği aşikâr olan bu karşıtlık, sonrasında da uzun zaman korunmuştur:

Platon: Her sitede birbirine düşman olan en az iki site bulunur: Yoksullarınki ve zenginlerinki (*Devlet*, 422e).[21]

[24] Aristoteles: "Sitede aralarında en büyük ayrım bulunan iki sınıf zenginler ve yoksullardır: Bunlar sitenin birbirine en zıt kesimleridir" (*Politika*, IV, 1291b).[22]

b - Aristokratların az çok şiddetli bir şekilde tasfiye edilmesini ve

---

19 Bkz. P. N. Ure, *The Origin of Tyranny*, *a.g.e.*, s. 257-264; Aristoteles, *Politika*, kitap V (Tiranlarla ilgili tüm anlatıların aktarıldığı yer burasıdır).

20 A. French, "The economic background of Solon's reforms".

21 Bkz. Platon, *La République [Devlet]*, IV, 422e, *OC* içinde, ed. L. Robin, alıntı cilt I, s. 984: "[site], bir sürü devletin karıncalar gibi kaynaştığı bir yerdir [...] en azından birbirine düşman iki devlet vardır, biri yoksullarınki, diğeri zenginlerinki [...]".

22 Bkz. Cl. Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne*, PUF, Paris, 1962, s. 234 vd.

yeni bir siyasi biçimin ortaya çıkmasını mümkün kılan şey, hoplitlerden oluşan silahlı kuvvet olmuştur.

Ordunun komutanı genellikle zafer kazanılan bir savaşın sonrasında, yönetmiş olduğu askerler tarafından iktidara taşınır. Örnek: Sikuon'un ilk tiranı Orthagoras [*Politika*, V, 12, 1315b 12 vd.].

Tiranların büyük bir kısmı, iktidara gelmeden önce *polemarkhos** konumundaydı (Orthagoras; Korinthos'lu Kypselos). O dönemde *polemarkhos*'un hâlâ askeri bir işleve sahip olup olmadığını tam olarak bilmiyoruz. Ama sonuç olarak tiranların etrafında yer alan bu ünlü bekçi, tiranların iktidarının askeri niteliğini ve aldıkları halk desteğini açıklar.

Pheidon 669 yılında Hisiai'de halihazırda aristokratik nitelik taşıyan Sparta ordusu karşısında hoplitlerini kullanarak galip geldiğinde, beş ya da altı senedir Argos'un tiranıydı.[23]

[25] c - Dönüşümler –tabii ki değişen ölçülerde– çiftçilerin ve zanaatkârların lehine olmuştur:

α - Çiftçiler lehinde olan gelişme, pratikte daima toprak mülkiyeti rejiminde değişikliklerin yaşanmış olmasıdır:

– Ya tarımsal alanlar şiddet kullanılmak suretiyle geri alınmıştır;

– Ya topraklara el konmuş ve sürgün cezası gündeme gelmiştir;

– Ya (Solon'da olduğu gibi) borçlar silinmiştir;

– Ya da toprakların az çok eşitlikçi bir tarzda yeniden dağıtımı ya da paylaşımı söz konusu olmuştur (geleneğe göre Lykurgos'a atfedilen reform).

Duruma göre toprakların yeniden dağıtımının ya da borçların silinmesinin ön planda olduğu bir grup önlemin daima söz konusu olmuş olması muhtemeldir. Korinthos'taki Kypselos örneğinde, özellikle toprakların yeniden dağıtımı (borçların ortadan kalkmasına olanak sağlayacak paraların dolaşıma sokulması) söz konusu olmuştur; Solon örneğinde ise borç affı ve toprakların serbestleştirilmesi söz konusu olmuş, ancak yeniden dağıtım yapılmamıştır (ve köylüler topraklarını geri aldıklarında dahi zeytin toplama hakkına sahip olmamışlardır).

(*) Yunan sitelerinde ordu komutasından sorumlu lider, başkumandan – ç.n.

23 A. P. Andrews, *The Greek Tyrants*, *a.g.e.*, s. 39-42. Hisiai Savaşı muhtemelen hoplitlerle kazanılan ilk büyük zaferdi. Pheidon şahsi koruması olmayan ilk tiran olarak kabul edilir. Bunun sebebi şüphesiz Pheidon'un kalabalık bir hoplit grubundan destek alıyor olmasıdır.

[26] β - Zanaatkârların lehine alınan ilk büyük önlem, işçiler için rakip teşkil eden köleliğin kısıtlanması olmuştur (Periandros köle ithalini yasaklamıştır). [Aynı şekilde]:

– Kentsel medeniyetin gelişmesi söz konusu olmuştur: Büyük sukemerlerinin inşası (örneğin Theagenes tarafından yaptırılan Megaros'taki sukemeri); Korinthos'ta yeni alanların kentleşmeye açılması (Periandros dönemi); Samos (Polukrates'in çalışmaları);[24]

– Henüz sanayi adını veremeyeceğimiz bir faaliyetin, ihracata yönelik zanaatkârlığın kurulması: Üretimin tektipleştirilmesi, Korinthos'ta seri çömlek üretimi.

Zanaatkârlığın cesaretlendirilmesi: Reformcuların en radikali olmaktan kesinlikle uzak olan Solon, çocuklarına bir meslek öğretmemiş olan hiç kimsenin onlardan yardım isteyemeyeceği yönünde buyruk vermiştir (bu bağlamda *tekhnē* sözcüğü asla "tarım mesleği" anlamında kullanılmamıştır).[25] Solon, aileleriyle birlikte Atina'ya yerleşmeye gelen tüm zanaatkârlara yurttaşlık vermiştir.

Sonuç olarak 6. yüzyılda Korinthos ve 5. yüzyılda Atina, siyasi gücünü zanaatkârlığın gelişimine borçlu olmuştur.

[27] Genel itibarıyla, Yunanistan'da 7. ve 6. yüzyıllarda meydana gelmiş olan siyasi dönüşümlerin, çiftçi ve zanaatkârların kısmi ve çoğu zaman geçici bir zaferini temsil ettiği söylenebilir. Bu dönemde aristokrasinin küçük bir kesimi de, ya zanaatkârlarla (Kypselos veya Pisistratos örnekleri) ya da çiftçilerle (Solon örneği) çıkar ilişkisi içindeydi.

Bu ittifaktan hareketle söz konusu dönüşümlerin aldığı siyasi biçimleri izah etmek mümkündür. Bu siyasi biçim ya tiranlık olmuştur (ancak Kypselos efsanesine rağmen bu sistemin hiçbir zaman gerçekten halktan insanlar tarafından uygulanmadığı izlenimi doğar), ya da yazılı yasanın hâkimiyetini tesis eden bir veya bir grup reformcunun müdahalesi şeklinde ortaya çıkmıştır.

Sonraları hafızada yer ettiği haliyle bu karşıtlığın canlılığı ne düzeyde olursa olsun, tiranların yönetimi genellikle yasal çerçevenin içinde kalarak ve şüphesiz bazen de (Pisistratos örneğinde olduğu gibi)[26] bu çerçeveyi korumak üzere sürdürdüklerini unutmamak gerekir. Unutulmaması gereken bir başka nokta, tiranlığın, nihayete erdiği noktada

24 M. P. Nilsson, *The Age of Early Greek Tyrants*; P. N. Ure, *The Origin of Tyranny*.
25 Ed. Will, "La Grèce archaïque", s. 74-94.
26 M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, *a.g.e.*

yazılı bir yasanın oluşturulmasına yol açtığı ve bazen de demokrasiye geçişi sağladığıdır (Solon, Pisistratos, Kleisthenes).

[28] *Sonuç*

Bu dönüşümler yoluyla, Yunan toplumunda adalet söylemiyle bilme söylemi arasındaki ilişkilerin ve adil olan, ölçü, düzen ve doğru olan arasındaki ilişkilerin dağılımının yeniden yapıldığı görülür.

Yunan geleneğinden miras alınmış olan hakikat-meydan okuma ve Doğu'nun İyonya üzerinden aktarmış olduğu bilme-iktidar, şimdi belli bir hakikat-bilmeye uyum sağlayacak ve dönüşecektir. Bu hakikat-bilme ise kökeni itibarıyla adalete, dağıtıma ve düzene bağlı olmanın yanı sıra, bir *aretē* ahlâkına ve bir pedagoji tekniğine dayanır.[27]

Bütün bu konulara, şu üç noktaya yoğunlaşarak yakından bakmamız gerekiyor:

– Sadece bir mübadele ölçüsü olmayıp, esas itibarıyla bir toplumsal dağıtım, paylaşım ve onarım aracı olarak oluşturulmuş olan paranın tesisi;

– Sadece siyasi yönetim biçiminin değil, bizatihi toplumsal düzenin söylemi olan *nomos*'un, yani yazılı yasanın tesisi;

– Nihayet, dinsel modele dayanan bir adaletin tesisi.

27 Dinleyicilerden Hélène Politis'in notlarına göre Foucault, yaptığı sunum esnasında *aretē* ve *paideia*'nın Yunan bilgisinin yeniden şekillenmesinde oynadığı rol üzerinde bu notlarda göründüğünden daha fazla durmuştur.

24 Şubat 1971 Tarihli Ders

Paranın kurumsallaşması.* Para mı, paralar mı? – Yunan parasının üç işlevi: İktidarın metatezi, simülakr, toplumsal ayar. – *Dikaion kai alēthes*'in tesisi olarak para.

[1] 1 - PARANIN KURUMSALLAŞMASI

Hesiodos'ta belli belirsiz bir ölçü arayışının söz konusu olduğunu gördük: Buradaki ölçünün anlamı ve işlevi halihazırda yeterince belirginleşmemiştir, zira söz konusu olan zamanın ölçümü, tarımsal törenlerin takvimi, ürünlerin nicel ve nitel tahminidir. Üstelik amaç sadece bir şeyin zamanını ve miktarını belirlemek değil, "ne çok fazla ne de çok az"ı belirlemektir.[1] Burada söz konusu olan, hesaplama ve norm anlamında ölçüdür.

Diğer yandan bu ölçüler 7. ve 6. yüzyıllarda, yani tiranlar döneminde ve çoğunlukla da tiranlar tarafından kullanıma sokulmuştur.

Herodotos (VI, 127) Argos tiranı Pheidon'un Peloponnesoslular için bir ölçüm sistemi icat ettiğini anlatır.[2] Kesin olan şudur ki, Aigi-

---

(*) Foucault'nun elyazmasında dersin başlığı.

1 Solon'a izafe edilen bu ifade orta sınıfları gözetir. Buna karşılık, aristokratik bir ifade olan "hiçbir şeyde fazlaya kaçma" ifadesi bir tavan belirler, fakat bir alt sınır çizmez. Bkz. G. Thomson, "La Philosophie d'Eschyle", mikrofiş, Paris, CERM, [tarihsiz].

2 P. N. Ure, *The Origins of Tyranny*, *a.g.e.*, s. 154 ve 183: "Pheidon'un 7. yüzyılın ilk üçte birlik kısmındaki hükümdarlığı tiranlık çağını başlatır [...] daha sonraları Platon ve Aristoteles, daha geç döneme ait Siracusa'lı Dionysios örneğini bildikleri için, tiranlığı askeri zaferlerin sonucu olarak yeniden yorumlamışlardır." (Bu alıntı, Foucault tarafından Yunanistan'da köle işgücünün gelişimiyle ilgili notların arasına eklenmiştir. İddialara göre tiranlar el işçiliğini teşvik etmişlerdir, ancak onların zamanındaki iştirakler zanaat işçiliği aşamasının ötesine geçmiştir. Bu notlara göre köleliğin yayılması ancak Med Savaşları ile olmuştur.) Aristoteles de (*Politika*, V, 10, 25-35) Pheidon'un, krallığını tiranlığa dönüştürdüğünü söyler.

na'nın Argos'a bağlanması ve Aigina parasının ortaya çıkması Pheidon'un hükümdarlığı döneminde olmuştur.[3]

Kypselos da Korinthos'ta parayı kullanıma sokmuştur;[4] ve aynı dönemde Euboia drahmisi tanımlanmıştır (65 gümüş çekirdeği).

[2] Bu ölçüm faaliyetleri hakkında en iyi bilgiye sahip olduğumuz dönem Solon dönemidir. Bu dönemde şunlar olmuştur:

– Bireysel mülklerin yeniden tanımlanması;

– Her bir yurttaşın gelirinin tahmini dökümünün yapılması;

– Her bir yurttaşa sahip olduğu zenginlik nispetinde siyasi iktidarların bir kısmının verilmesi;

– Bir para biriminin dolaşıma sokulması.[5]

İster tiran olsun, ister yasa koyucu,[6] iktidarı elinde bulunduran kişi sitenin ölçümcüsüdür: Toprakların, şeylerin, zenginliklerin, hakların, iktidarların ve insanların ölçümünden o sorumludur.[7]

Sadece aynı dönemde ya da hemen sonrasında yapılan şu faaliyetleri hatırlayalım:

– Miletos'lu Hippodamos tarafından gerçekleştirilen (ya da planlanan) kentleşme çalışması[8] ve kentleri bölgelere ayıran planların hayata geçirilmesi;

– Aynı dönemde yürütülen haritacılık çalışmaları (ve Anaksimandros tarafından çizilen dünya haritası);[9]

---

3 A. P. Andrewes, *The Greek Tyrants*, *a.g.e.*, s. 78-83.

4 Ed. Will, "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage", *Revue numismatique*, 5. dizi, 17, 1955.

5 Ed. Will, "La Grèce archaïque", *a.g.e.*, s. 74-94; Ch. Hignett, *History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1952.

6 "Yunan yasa koyucusu, topluluğun kendi kendini nasıl yönetmesi gerektiğini gösterir" (M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, *a.g.e.* M. Foucault'nun yasa koyucu ve tiran hakkında aldığı not).

7 "Söylendiğine göre Lykurgos Sparta'daki aritmetik çalışmalarını sonuçları itibarıyla demokratik ve halkçı olduğu için yasaklamış, kesin bir oligarşiye ve kurumsal bir monarşiye daha uygun olduğunu düşündüğü geometriyi başlatmıştır. Zira aritmetik, sayıları kullanmak suretiyle şeyleri eşit şekilde dağıtır, geometri ise oranı kullanmak suretiyle şeyleri liyakate göre dağıtır. O halde geometri devlet için bir karmaşa kaynağı değildir; iyiler ve kötüler arasında bir dağıtım ilkesi barındırır ve böylelikle bu kesimler paylarına düşeni tesadüfe ya da ağırlığa göre değil, kötülükle iyilik arasındaki farklılığa göre belirlerler (Plutarkhos, *Oeuvres morales. Propos de table*, kitap VIII, 719a-b). Foucault bu alıntıyı hazırlık notlarına kaydetmiştir.

8 Ed. Will'e göre (*Le Monde grec et l'Orient*, *a.g.e.*), Miletos'lu Hippodamos (M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısı) Peiraieus'un yeniden düzene sokulmasına yönelik olarak çalışmış, B. Gille'e göre de (*Les Mécaniciens grecs*, Seuil, Paris, 1980, s. 50-51) aynı şekilde Thurioi'yi ve Rodos'u inşa etmiştir.

9 Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, *a.g.e.*; J.-P. Vernant, "Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque", a.g.e. Nietzsche ve Rohde de Anaksimandros üzerine yorumlar sunmuşlardır. Foucault'nun W. Jaeger'in *The Theo-*

– Pythagorasçıların geometrik ve müzikal oranlarla ilgili araştırmaları.[10]

[3] Şunu unutmamak gerekir ki, Yunan ölçüsü, Batı bilincine niceliğin, ahengin ve klasik ölçülülüğün ilkesi olarak yerleşmeden evvel, tahmine, nicelleştirmeye, denkleştirmeye, oran arayışına ve uygun dağıtıma yönelik muazzam bir çokbiçimli toplumsal pratik olmuştur.[11]

Buradaki ölçüye vurma işleminin, çiftçi borçlanmasına, tarımsal malların aktarımına, alacakların ödenmesine, besin maddeleri ya da üretilen nesneler arasındaki denkliğin sağlanmasına, kentleşmeye ve bir devlet biçiminin yürürlüğe konmasına dair bütün o sorunlarla ilintili olduğu gayet iyi görülebilir.

Bu ölçüm pratiğinin tam kalbinde paranın kurumsallaşması süreci ortaya çıkar.

A - *Yorumlar*

Geleneksel yoruma göre para kullanımının belirişi bir pazar ekonomisinin gelişimiyle açıklanabilir. Buna göre:

– Akdeniz çevresinde yerleşmiş olan tarımcı gruplar yavaş yavaş geçim ekonomisinden uzaklaşmışlardır;

[4] – Kara ve özellikle de deniz ticaretinin ortaya çıkıp gelişmesi (ve beraberinde mesafe, mühlet, hesapta olmayan olay gibi unsurları getirmiş olması), herkes tarafından kabul edilen bir para biriminin kullanımını gerekli kılmıştır: Bu para, tartılan ve önceleri kişiler tarafından, daha sonraları da devlet tarafından mühürlenerek otantikliği tescil edilen bir metal parçasıdır.

Buna göre para, kökeni itibarıyla pazara yöneliktir, ticaridir ve uluslararasıdır. Paranın bu merkantilist yorumu, onu daha kökeninden itibaren temsil işleviyle sınırlandırır ve şu malum "fetişizme", yani bir nevi birincil ve kökten felsefi hata sonucunda göstergenin şeyin kendisi gibi algılanması fikrine maruz bırakır.[12]

---

logy of the Early Greek Philosophers, *a.g.e.* kitabından alıp kopyaladığı bazı alıntılarda da bu filozof hatırlatılır.

10 Bkz. Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Heitz, Strasburg-Zürih, 1948.

11 G. Vlastos, "Equality and justice in early Greek cosmology", *a.g.e.*, s. 164-168.

12 Althusser ve öğrencileri Marx'ta para biçiminin doğuşunu ayrıntılı olarak incelemişler ve toplumsal ilişkilerin şeyleşmesine (para) yönelik antropolojik bir süreç olarak "fetişizm"i eleştirmişlerdir: "Şey kategorisi Marx'a en yabancı olan kategoridir" (L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1966, s. 237).

Sonuç olarak bu yorum Lidya'daki ya da Fenike'deki birtakım erken dönem para kullanımlarını izah ediyor olabilir.[13] Ancak paranın Yunanistan'da sahiplenilip kullanılması kesinlikle bu modele dayanmaz. Bunun göstergesi olan birkaç olgu söz konusudur:

a - Her ne kadar büyük tüccar sitelerin çoğunda paranın kurumsallaştığı görülse de, ticaretin sıfır noktasında olmadığı bazı sitelerde para kullanılmaz; ve göründüğü kadarıyla uzun bir süre, kişiler arasında gerçekleşen ticari işlemlerin birçoğu trampa biçiminde yapılmıştır.

b - Buna karşılık, Homeros'ta ortaya çıktığı görülen ilk denklik tahminleri genellikle mübadele nesneleri cinsinden değil, kurbanlık nesneler –üç ayaklı kazanlar, öküzler– cinsinden yapılır.[14]

[5] Daha ayrıntılı bakıldığında, bu nesnelerin rastgele sayıda kullanılmadığı (eğer işlevleri salt hesaplama olsaydı öyle olurdu), kurbanlarda söz konusu olan törensel sayılara (9, 12, 100) uygun olacak şekilde belirdiği görülebilir.

O halde denklik hesaplamalarının, ticari tarzda bir mübadelenin amaçlandığı durumlarda dahi, model ve temel olarak aynı değerin hesaplanmasını değil, dinsel ikame olanağının kabulünü aldıkları düşünülebilir. Paranın biçimi ticaretin ve onun temsilinin soyut semalarında değil, kurban ve simülakrlar oyununda ortaya çıkar.

c - Buna, paranın ilk yaygın kullanımlarının site içerisinde ortaya çıktığını da eklemek gerekir: Para –hiç şüphesiz– vergilerin toplanması için kullanıldığı gibi, tiranlar tarafından zenginliğin dağıtılabilmesi için, servetlerin tahmini olarak bilinebilmesi için, yurttaşların sınıflandırılması için ve yurttaşların siyasi haklarının sahip oldukları servetlere göre belli bir hiyerarşiye tabi tutulması için de kullanılır.

[6] O halde göründüğü kadarıyla paranın kullanımı esas olarak ticari bir kullanımdan farklı olmuştur. Peki, bazı boyutları açısından dinsel törenlerle, bazıları açısından da toplumsal düzenlemelerle bağlantılı olan bu parasal pratik nasıl bir şeydir?

---

13 H. Michell, *The Economics of ancient Greece*, *a.g.e.*, s. 311-314.

14 Bu tezin ilk kez geliştirildiği yer muhtemelen şu eserdir: B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924; bkz. B. Laum, *Über das Wesen des Münzgeldes, Akad, Braunsberg, Staat*, 1929. Ed. Will özellikle "De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie" (*Revue historique*, CCXII (2), 1954, s. 211-213) makalesinde Laum'a gönderme yapar:

(1) Öküz mübadele aracı değil nesnedir,

(2) Kurbanlarda ve değer biçme işlemlerinde aynı birime (öküz) ve aynı sayılara (9, 12, 100) rastlanır.

B- *Bir örnek*

Paranın kurumsallaşmasının Korinthos'taki biçimi,[15] başka yerlerdekine oranla daha iyi bilinir. Bir efsaneye göre, bir zanaatkârın ve Bakkhiad soyundan gelen bir kadının oğlu olduğu rivayet edilen Kypselos, Zeus'tan şu istekte bulunmuştur: Eğer Korinthos'ta iktidarı ele geçirirsem kentin topraklarını sana vereceğim. Kypselos iktidara geldiğinde tüm mülk sahiplerini servetlerinin onda birini vergi olarak vermeye zorlar ve on yılın sonunda Zeus tapınağında Korinthos'taki tüm servetin dengi olan bir miktar toplanır.

Sonuçta buradaki şema göründüğü kadarıyla aşağı yukarı şöyledir: Bir *polemarkhos* olan ve küçük çiftçilerden oluşan hoplit ordusuyla zaferler kazanmış olan Kypselos, rivayete göre Bakkhiad'ların eski
[7] aristokrasisini kapı dışarı etmiştir. Sonrasında da tüm toprakların değil bazılarının yeniden dağıtımını gerçekleştirmiştir. (Hiçbir metinde böyle bir olaydan tam olarak bahsedilmez, ancak Kypselos'tan bir süre sonra hüküm sürmüş olan Solon, toprak paylaşımını hayata geçirmiş olan bir demagog tirandan söz eder.)

Ancak toprakların bu kısmi yeniden dağıtımı mevcut borçlarla, özellikle de yeni ortaya çıkacak olan borçlarla ilgili sorunu çözmüyordu. Bundan dolayı da, mülklerden değil en yüksek gelirlerden yapılan yüzde onluk kesinti gündeme gelmiştir. Bu kesinti, sonrasında, yoksullara doğrudan dağıtım yapılmasına, büyük çalışmaların finanse edilmesine, zanaatkârların gelişmesine ve nihayet zenginlere olan borçların ödenmesine olanak sağlamıştır.

Ancak bu karmaşık sistem (toprakların yeniden dağıtımı, gelirlerden kesinti yapılması, yoksullara yönelik dağıtım, alacaklılara yönelik geri ödemeler) nesneler yoluyla hayata geçirilemezdi. Bunun için dağıtımlarda ve yeniden dağıtımlarda sabit kalacak bir ikame aracının dolaşıma sokulması gerekmiştir. Ve bu noktada Lidya parasının (ve Argos, daha doğrusu Aigina parasının) model olarak alınmış olması pekâlâ mümkündür.

[8] Ancak önemli olan nokta şu: Her ne kadar bu ikame aracı ve aldığı biçim doğu kökenli olsa da, bu sistemin genel tertibatı dinsel bir kökene sahiptir. Sonuç olarak, kolektif mal payından, onda birlik kısmın kesilmesinden, katılımcılara yeniden dağıtım yapılmasından oluşan bu

15 M. Foucault buradan itibaren esas olarak Edouard Will'in çalışmalarını takip eder. Will'in *Korinthiaka* (*a.g.e.*) eseri bugün dahi bir referans kitap niteliğindedir.

sistem, kurban töreni şemasını takip eder (kurban ortaya konulur; tanrı, tapınak ve rahipler kurbanın onda birini alırlar, daha sonra yeniden dağıtım yapılır: Bu dağıtım yoluyla dağıtımdan istifade eden kişilere yeni bir kuvvet ve kurbanın kendisinden kaynaklanan bir iktidar iletilmiş olur).

Buradaki oyun –kurban, paylaşım, kesinti, yeniden dağıtım– kişilerin ve grubun yeniden güçlendirilmesinin dinsel bir biçimidir ve sınıf çatışmasının çözülmesinin söz konusu olduğu bir toplumsal pratiğe nakledilmiştir.

Buna şunu da eklemek gerekir: Korinthos'ta gümüş madeni yoktu. Will'in düşüncesine göre,[16] bu sisteme metalin ilk dahil edilişi, mallarına el konan zengin ailelere ait kıymetli nesnelerin eritilmesiyle mümkün olmuştur; bu nesneler hem vergilendirilen değerli mallardır, hem de ayin nesneleridir. Bu nesnelerin kolektif gruba aktarılması ancak dışsal nitelikli ve aile kültünden daha güçlü bir dinsel otoritenin desteği
[9] ve müdahalesiyle mümkün olabilirdi. Bu durum, Zeus'un devreye girerek Korinthos'taki zenginliği kendisi için talep etmesini izah edecektir. Kült nesneleri Zeus'un devlet kültüne kurban edilir. Sonrasında bu metal kullanımı maden kaynaklarına yönelik arayışla –gümüş filizlerinin bulunduğu Adriyatik kıyısı ve Güney İtalya'nın kolonileştirilmesiyle– birleşmiştir. Ve Kypselos'un takipçilerinin, özellikle de Periandros'un hükümdarlığı döneminde bu paraya dayanan ciddi bir ticari gelişme kaydedilmiştir.

[10] O halde Kypselos'un siyaseti birçok giriş noktası bulunan bir sistem gibi okunabilir:

– İktisadi okuma: Toprakların en azından kısmi yeniden dağıtımı, alacakların ödenmesi, ağır bir vergilendirme yoluyla sıkı biçimde kontrol edilen bir parasal dolaşımın sağlanması, temel iktisadi etkinliğin tarımdan ticarete ve karadan denize kaydırılması, madensel hammadde arayışı kapsamında kolonileştirmenin gelişmesi.

– Dinsel okuma: Tanrının payına düşen kısmın katılımcılar tarafından tanrıya bırakıldığı bir törensel kurban; bu şekilde kurban edilen ve kutsallaştırılan malların yeniden dağıtımı yoluyla toplumsal bünyenin yeniden güçlendirilmesi; daha önce *genos*'un [soyun – ç.n.] tanrılarına kurban edilmiş ve bu tanrılar tarafından kutsallaştırılmış olan nesnele-

16 Ed. Will, "Réflexions et hypothèses sur les origins du monnayage", *a.g.e.*

rin bu kez sitenin tanrısı Zeus'a sunulduğu ve kurban edildiği bir kopyalama ve yer değiştirme işlemi.

Görüldüğü gibi burada iki işlemin karşılaşması, çakışması ve üst üste binmesi tek bir düzenleme oluşturur. Para bu iki dönüşümün ortak alanında, bu iki dönüşüm tarafından tanımlanan oyunun alanında
[11] var olmaya, dolaşıma girmeye ve işlerlik kazanmaya başlar. Para, aynı nesne hem kurban hem vergi, hem en yoksul kesimin ücreti hem törensel yeniden dağıtım, hem tapınağın ya da ateşin payı, hem de iktidarın kısıtlanması ya da gaspı, hem toplumsal bünyenin sihirli bir şekilde yeniden güçlendirilmesi, hem de çömlekçilerin gündelik etkinliği olduğu zaman ortaya çıkmış olur.

Tabii bu örneği seçerken, bunun bir örnek olduğunun pekâlâ farkındayım.

Belki de genel anlamda paranın bir anda gerçekleşiveren doğumundan bahsedemeyiz. Belki de 8. yüzyıl ile 6. yüzyıl arasında Akdeniz'in kıyılarında ortaya çıkmış olan şey para değil para*lar*dır:

– Devlet aygıtına bağlı bir Lidya parası;

– Ticari pratiklere bağlı bir Fenike parası;

– Çiftçi borçlanması, zanaatkârlığın belirişi, yarısı halktan oluşmuş bir ordunun kuruluşu ve zenginlerin çıkarlarında bir kırılmanın gerçekleşmesi (tarımsal ticarete karşı zanaatsal ticaretin güçlenmesi) tarafından nitelenen, sınıf çatışmalarına ve ittifaklarına bağlı bir Yunan parası.

O halde belki de Korinthos'ta tiran Kypselos'un reformları esnasında ortaya çıktığı gözlemlenen şey, soyut genelliği itibarıyla para değildir.
[12] Genel anlamda paranın, yeni bir tarihsel sürece (büyük ölçekli bir ticari ekonominin gelişimine) bağlı olarak daha sonra gerçekleşen bir homojenleşmenin sonucundan başka bir şey olmadığı muhakkaktır.

Sonuç itibarıyla, bu tarihsel analiz bize paranın ticari özünün onun tarihsel kökeniyle aynı olmadığını gösterir. Paranın başlangıcı, kesinlikle onun ticari ve metafizik doğasını daha ilk aşamada açığa vuran ihtişamlı bir köken teşkil etmez.

Para "ürünlerin mübadelesinde" kurumsallaşmamıştır; en fazla, paranın böyle bir bağlamda "geliştiğini" söyleyebiliriz (Marx, *Kapital*, [I, 2, IV]).[17]

---

17 Burada meta-para-meta hareketlerinin para-meta-para hareketlerine dönüşümünden söz edilmektedir. Bu dönüşüm o dönemde Althusserciler tarafından yoğun olarak yorumlanmıştır. Foucault başka bir yerde de Marx'ın bir alıntısının diplomatik işlevini hatırlatmıştır.

C - Yunan parasının üç işlevi[18]

Elde tutulan ve yer değiştiren iktidar: *İktidarın metatezi.**

a - Para iktidarın icrasıyla ilişkilidir, ancak bu ilişki basit bir kipte kurulmaz. Paranın elde tutulması sayesinde iktidarın ele geçirilip icra edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Daha ziyade, bazı kesimler iktidarı ele geçirdiği için para kurumsallaşmıştır.[19]

[13] b - Ancak burada söz konusu olan şey, iktidarın mülk sahipleri tarafından ele geçirilmesi olmadığı gibi (iktidar zaten onlardaydı), yeni mülk sahiplerinin eline geçmesi de değildir. Burada olan, belli türde mülk sahipleriyle yoksul çiftçilerin çoğunluğunun ve zanaatkârların ittifak kurmasıdır.

Paranın ortaya çıkması, yeni tipte bir iktidarın –varoluş sebebi mülkiyet rejimine ve borçlar/ödemeler oyununa müdahale etmek olan yeni bir iktidarın– kuruluşuyla bağlantılıdır. Paranın hep "olağandışı" bir siyasi iktidar biçimiyle –tiranlıkla, yasa koyuculukla– aynı zamanda ortaya çıkmasının sebebi de budur.

c - İktidarın bu ele geçirilişinde ya da yeniden dağıtılışında paranın işlevi nedir?

Tiran Kypselos'un para kurumunu devreye sokmasının nedenleri şunlardır:

– Toprakların sistematik ve bütüncül paylaşımını uygulamayı reddetmiştir;

– Borçları silmemiş, alacaklar oyununu ve borçlanma döngülerini sürdürmüştür;

[14] – Yoksullaşmış çiftçileri zanaatkârlığa veya ücretli çalışmaya yönlendirmiştir.

Sonraları Solon Atina'da o büyük reformunu gerçekleştireceğinde, para buna yakın bir rol oynayacaktır. Verilerdeki farklılıklara rağmen: Solon borçları siler ancak mülkiyeti sürdürür. Gerilimleri azaltmak için (yabancı el gücüne çağrı yapmak suretiyle) zanaatkârlığı ve (zeytin ağaçlarının kesilmesini yasaklamak suretiyle) ihracatı geliştirir.

---

18 Burada Marx'a göre evrensel paranın sahip olduğu üç işlevi hatırlatmak tamamen gereksiz sayılmamalıdır: Ödeme aracı olarak para, satın alma aracı olarak para ve genel olarak zenginliğin toplumsal maddesi olarak para. Bkz. *Kapital*, 1. Kısım, III, III, *Oeuvres* içinde, ed. M. Rubel, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), cilt I, Paris, 1963, s. 687.

(*) Dilbilgisinde bir sözcükteki iki harfin birbiriyle yer değiştirmesi, göçüşme – ç.n.

19 P. N. Ure: "Yunan'da tiranlıklar para ekonomisi üzerine kuruludur." (*The Origins of Tyranny*. M. Foucault'nun notu.)

Her iki durumda da para net çizgilerle belirlenmiş bir siyasi rol oynar:

– Hesiodos'tan beri sürekli yükselmiş olan ve hoplit tarzı orduların kurulması nedeniyle daha tehlikeli sayılan toplumsal talepleri sınırlandırmak;

– Bu yolla hem mülkiyet rejimini, hem de iktidarın mülk sahibi sınıfın kontrolünde olmasını sürdürmek;

– İktidarın kontrolünü tarımsal bir aristokrasiden ticarete ve üretime eğilimli bir aristokrasiye kaydırmak;

– Nihayet, vergiden ve maaştan oluşan ikili aracı para basma iktidarıyla beraber yöneticilerin eline vererek iktidar kontrolünü kuvvetlendirmek.

[15] Para üzerindeki işarette –Korinthos parasındaki atta, Aigenis parasındaki kaplumbağada ve hemen sonrasında Atina parasındaki gecekuşunda– ifade bulan şey, genel göstergebilimsel doğası itibarıyla gösterge değil, siyasi iktidar için ve onun etrafında verilen bir mücadeledir; burada söz konusu olan, bu iktidarın yer değiştirmesi, sürdürülmesi ve güçlendirilmesidir.

Tabii ki bu işaretin belirişini ve edindiği işlevi yok saymak yanlış olur; ancak bu simgeyi Turgot'dan beri yapılageldiği gibi[20] dilsel göstergeyle değil, iktidar simgeleriyle ve törenleriyle karşılaştırmak gerekir.

[16] 2 - PARA - SİMÜLAKR

Oldukça şematik bir şekilde şu saptamaları yapalım:

a - Arkaik Yunan'da iktidarın simgesi, mecliste bir kişi söz alacağı, kendi düşüncesini sunacağı, bir karara katılacağı, yemin edeceği ya da kendini yalan yere yeminin yol açacağı cezaya açık hale getireceği zaman elden ele iletilen hükümdarlık âsâsı ya da buyruk değneğidir.[21]

Öte yandan, bu şekilde ifade edilen bu iktidar (grup şefleri arasında paylaşılan ve dolaşıma giren bu iktidar), topraklar, mallar, hasatların verimliliği, evlerin genişliği ve evlerde biriktirilen üç ayaklı kazanlar ve değerli kumaşların miktarı sayesinde elde edilen bir iktidardır. Hükümdarlık âsâsı, siyasetle ekonominin iç içe olduğu bir toplumda iktidarın simgesel ifadesidir.

---

20 Bkz. Turgot, Encyclopédie'nin "Etimoloji" maddesi. Foucault'ya göre burada ilk kez para ile sözcükler arasında sistematik bir paralellik kurulur (*Les Mots et les choses* [*Kelimeler ve Şeyler*], *a.g.e.*, s. 90).

21 Homeros, *İlyada*, II/B, 100 vd.; *İlyada*, I/A, m. 234-239, 245-246; *İlyada*, XVI/¾, m. 501-506.

b - Klasik iktisatçıların inceledikleri türden bir piyasa toplumunda, para namevcut durumdaki bir metanın göstergesidir; ve paranın görünür haldeki dolaşımı, bir yandan ticari devreleri ve piyasadaki denklikleri açığa vururken, diğer yandan gerçek siyasi ilişkileri gizler. Parasal gösterge sayesinde, zenginlik hem doğanın hem yeteneğin, hem zorunluluğun hem şansın belirlediği yollara göre dolaşıma giriyor,
[17] dağıtılıyor ve paylaşılıyor gibi görünür; ancak gerçekte iktidar korunur.

İktisadi olanla siyasi olan birbirine bağlanır, ancak birbirlerine göre konumları hafifçe kaymış haldedir; ikisinin birbirine bağımlılığı maskelenmiştir ve parasal gösterge hem bu öğelerin bağımlılıklarının, hem konumlarındaki hafif kaymanın, hem de bu hafif kayma içeren bağımlılığın karanlıkta bırakılmasının aracıdır.

7. ve 6. yüzyıldaki Yunan toplumunda para artık hükümdarlık âsâsı gibi büyüsel-siyasi bir simge değildir. Ancak bu toplumda para henüz klasik iktisadın karanlıkta bırakan temsil olarak gördüğü şey olmaktan da uzaktır. Burada para, bir yandan (kendini korumakla birlikte) yer değiştirmekte olan, bir yandan da yeni düzenlemelerden oluşan bir oyun yoluyla sınıf tahakkümünün sürmesini güvence altına alan bir iktidarın aracıdır.

[18] Bu noktada para artık bazı işlemleri gerçekleştiren bir simge olmadığı gibi, henüz temsil edici niteliğe sahip bir gösterge de değildir. Bu aşamada parayı üst üste binmiş* ikamelerden oluşan dondurulmuş bir seri gibi anlamak gerekir:

– Para dinsel bir ikame gerçekleştirir: Bir kesintinin ve yeniden dağıtımın yapılmasını sağlar;

– Para iktisadi bir ikame gerçekleştirir: Servet, yatırım;

– Para siyasi bir ikame gerçekleştirir: Bir toplumsal gruptan diğerine geçilir;

– Para başka bir ikame daha gerçekleştirir: İnsanların peşinden koştukları toplumsal altüst oluşun yerine, iktidarın hafifçe yer değiştirmesini koyar.

Sözle aktarılan söylen ile siyasi işlem arasında bütün bir ikameler dizisi bulunur. Bu ikameler üst üste binerler ve birbirlerini ikame ederler. Simülakr budur: (Temsile değil) sabitlemeye yol açan gerçek işlemler ve belirsiz diziler.

(*) Notlarda "birbirlerini ikame eden" diye eklenmiş.

Gösterge "temsil ederken", simülakr bir ikameyi bir başka ikame
[19] ile ikame eder. Paraya uzun süre boyunca sadece bir iktisadi araç olarak değil, bir içsel yükümlülük ve kuvvet sayesinde iktidardan doğup ona geri dönen bir şey olarak kalma olanağını sağlayan şey, onun simülakr olarak gerçekliğidir; bu sayede para, itibarının zedelenmesinin dine aykırı ve günah olacağı, dinsel yollarla korunan bir nesne olur.

Parasal nesnenin bu fazladan yükümlü olma niteliğine dair birkaç delil saptamak mümkün olmuştur:[22]

– Sahte para üretimi Yunanistan'da kutsallığa saygısızlık olarak görülüyordu; büyük dinsel merkezler mevduat ve borç bankaları gibi çalışıyordu;

[20] – Atina'daki Laurion madenlerinin gelirleri yurttaşlar arasında paylaştırılmıştı (Themistokles buna itiraz etmişti);

– Atina'nın müttefiklerinin kentin egemenliğinin tanınmasının işareti olarak ödediği haraçlar *dēmos*'a dağıtılıyordu; bu dağıtım siyasi ya da adli görevlerini yerine getiren yurttaşlara verilen tazminatlar yoluyla yapılıyordu;

– Ya da Roma imparatorları egemenliklerini göstermek ve sürdürmek için para dağıtıyorlardı;

– Ya da, Hıristiyanlık döneminde, egemenlere para armağan ediliyor ve paranın yeniden dağıtımı yapılıyordu;

– Hıristiyan etiğinde bir gelir ve sadaka oyunu sürdürülüyordu.

Paranın işleyişinin anlaşılmasını sağlayacak olan şey bir gösterge teorisi değil, daha ziyade bir simülakr analizidir. Para gösterge olmadan evvel simülakr olmuştur.

[21] Belki daha ileri gitmek de mümkündür. Paranın gösterge oluşu da simülakr şeklindedir: Paranın bir ticari ekonomide gösterge olarak işlerlik göstermeye başlaması, onun simülakr olarak sürdürdüğü gerçek tarihinde yaşanan büyük bir olaydır. Şeylerin doğasının simülakrı, şeylere özgü sayılabilecek bir değerin simülakrı, gerçek bir denkliğin simülakrı. Marx'ın "fetişizm" adını verdiği şey. Bütün bunları özetlemek için, paranın simülakr olarak iktidarla bağlantılı olduğunu söyleyelim.[23]

---

22 B. Laum, *Heiliges Geld*, *a.g.e.*; Ed. Will, "De l'aspect éthique des origins grecques de la monnaie", *a.g.e.*, s. 211-213.

23 1960'lı yıllardan beri giderek artan bir şekilde simülakrın –gösterge ve simgenin karşısına konarak– kavramsallaştırılması söz konusudur. Bu kavramsallaştırma özellikle simülakrı "ebedi dönüş" kavramına bağlayan Klossowski, "farklılık ve tekrar"a bağlayan Deleuze ve Foucault arasında yapılmaktadır. Bkz. P. Klossowski, *Un si funeste désir*, *a.g.e.*; G. Deleuze, *Différence et Répé-*

[22] 3 - PARA-ÖLÇÜ

Paranın içinde belirdiği resmin temel biçimi dinsel törendir ve esas noktaları şunlardır:

– Armağan ve bir araya gelme,
– Kurban ve paylaştırma,
– Yeniden dağıtım,
– Katılımcılara yeniden kazandırılan kuvvet.

Para, Yunanistan'daki kökenleri itibarıyla, iki mal arasındaki mübadeleden ziyade törensel ve kuvvetlendirici tüketime yakındır.

a- O halde para her şeyden önce siteyi oluşturan farklı unsurlar arasında düzenleme [*régulation*] yapmaya yönelik bir araçtır:[24] Paranın hediye ve bağış şeklinde dağıtılması yoluyla yoksulların fazla yoksul hale gelmeleri engellenir; zenginlerden kesilen vergiler yoluyla zenginlerin fazla zengin hale gelmeleri engellenir.

[23] Para elbette *metron*'dur, yani bir ölçü aracıdır; ancak bununla kastedilen, paranın aşırıyı, *pleoneksia*'yı, fazla mal edinmeyi engellemesidir.

Ancak para aynı zamanda aşırı yoksulluğu ve sınırları belirsiz borçlanmayı engeller; sefalet içinde yaşayan kesimin borçlarının silinmesini ve bu insanların kendilerini tehdit eden kölelikten kurtulmalarını sağlar. Paranın *metron* olmasının sebebi farklı şeylerin her birinin değerine yönelik bir birim önermesi değil, zenginliğe ve yoksulluğa sınır koymasıdır. Paranın ölçü olmasının anlamı ortak bir miktar belirlemesi değil, zıt uçların (zenginlik / yoksulluk) dışlanmasını sağlamasıdır.

"Ne çok fazla ne çok az" şeklindeki Soloncu ifade[25] para kurumunun takip ettiği hatta yer alır.

b- Paranın *metron* olması aynı zamanda aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluğa eşlik eden çifte siyasi şiddetin engellenmesi anlamını içerir. Paranın kurumsallaşması yoksullara borçlarını ödeme imkânını verir; onlara maaşlı bir iş verilmesine (ya da kendilerine dağıtılan yiyecekleri satın almalarına) olanak sağlar.

---

tition, *a.g.e.*; M. Foucault, "La prose d'Actéon" (1964), DE, no 21, ed. 1994, cilt I, s. 326-337 / "Quarto", cilt I, s. 354-365.

24 Ed. Will, "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage" makalesinde, düzenleme [*régulation*] teriminin karşılığı olarak Yunanca *nomisma* sözcüğünü önerir. "Değer biçme aracı" anlamına gelen sözcük NEM kökünden türemiştir ve bu kök *nemesis*, *nomos*, *nomisma*, *nomizein* sözcüklerinde bulunur. Aynı şekilde Deleuze de *Nomade* [göçebe] temasını bu kökten türetir. Bkz. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *a.g.e.*, s. 54.

25 Bkz. yukarıda, not 1.

[24] Ancak para aynı şekilde zenginlere de büyük siyasi ve toplumsal altüst oluşları engelleme olanağı verir: Onlara, yapmaları gereken fedakârlıklar sayesinde eninde sonunda topraklarının ve mallarının büyük kısmını koruyacakları güvencesini verir.

Parayı yürürlüğe koyan kişi toplumsal çatışmaların düzenleyicisidir; bu kişi, Solon gibi,[26] taraflar arasında bir tampon görevi görür ve ne birine, ne de diğerine yol verir; taraflar arasına bir kalkan koyarak onların dövüşmelerini engelleyen kişidir bu.

[*] *c - O halde para

– Düzen ve adaletin hüküm sürmesini sağlar;

– Kişinin ne kadar borcu olduğuna ve bir şeyin değerinin ne olduğuna dair hakikatin belirlenmesine olanak verir. *Dikaion kai alēthes*'i tesis eder. Ancak aynı zamanda iktidar oyununda temel bir rol oynar;

– Devletin kurumsallaşmasını beraberinde getirir: Vergi, kesinti, birikim, değerin sabitlenmesi, dağıtım;

– Bir sınıf iktidarının sürdürülmesine olanak sağlar.

Para herkese hakikati gözetecek şekilde tahminde bulunma ve ölçüm yapma imkânı sağlar; adaleti mümkün kılar (aşırılıkların engellenmesi anlamında ölçü).

Aşırılıkların engellenmesi ve hakikat: Yunan'da bu ikisi arasında derin bir aidiyet ilişkisi söz konusudur. O halde paranın hakikatle olan ilişkisi şu şekilde kurulur:

– Aşırılıkları engeller,

– Dengeyi (ve şiddetsizliği)[27] tesis eder,

– Sitenin düzeninin işlemesini sağlar,

şeylerin örtülerinden kurtularak hakikatleri içerisinde ortaya çıkmalarını sağlar.

O halde paranın bir hakikati dile getirmesinin nedeni şeyleri nicel olarak ölçmesi değildir. Para aşırılıkları dışta bıraktığı için şeylerin değer kazanmalarını ve kendi hakikatleri içerisinde açımlanmalarını sağlar. Para-ölçü: Şeyler ölçü (aşırılıkların engellenmesi) öğesinin içerisin-

---

26 Burada Solon'un bir şiirine gönderme vardır. Bkz. G. Vlastos, "Solonian justice", *Classical Philology*, 41, 1946, s. 65-69.

(*) Kullanılan kâğıttan anlaşıldığı kadarıyla Montreal'de, McGill Universitesi'nde yapılan bir sunum esnasında kaleme alınmış olan, sayfa numarası taşımayan bir özet.

27 Demosthenes şiddetin en küçük parçacığının bile adaletsizliğe yol açtığını söyler; bkz. G. Vlastos, *a.g.e.*

de doğruluk kazanırlar. Ölçüyü uygulamaya sokmak (yani nicelleştirilebilir göstergelerden faydalanmak) aşırılığı engellemek, dengeyi sağlamak anlamına gelecektir.

[25] [Yunan düşüncesinin daha geç evrelerinde de devletin zenginlerden ve yoksullardan oluşan bir şey olarak ele alındığını söylemek mümkündür:[28]

Devlet, IV, 422e: Her site içerisinde en az iki düşman site bulunur: Yoksulların sitesi ve zenginlerin sitesi.[29]

Aristoteles, *Politika*, [VI, III, 15]: Site içerisinde birbirinden en net biçimde ayrılabilen iki sınıf, zenginler ve yoksullar sınıfıdır.[30]

Uzun bir süre, zenginlikteki ve yoksulluktaki aşırılık sitenin yıkımının ilkelerinden biri olarak görülecektir:

Devlet, VIII, 550e: Zenginlik erdemi dışta bırakır.[31]

Devlet, IV, 421d: Zanaatkâr aşırı yoksul olduğunda çalışmayı bile başaramaz, zira araç gereci yoktur.[32]]

D - Nihayet, görüldüğü gibi, para kurumu şeylerin hakikilikleri itibarıyla sahip oldukları değerle değil *dikaion* ile, sitede hüküm sürmek ve sitenin yok olmasını engellemek zorunda olan adaletle ilintilidir.

Ya da daha ziyade, paranın hakikatle bir ilişkisi varsa bunun sebebi onun toplumsal anlamda bir düzenleme, düzeltme ve doğrultma aracı olmasıdır. Gerek Kypselos gibi tiranlara, gerekse Solon gibi yasa koyuculara siteyi bir düzene –kendi düzenine– göre yaşatma imkânını

[26] veren şey paradır. Para sitenin ahengi ve gerçek kuvvetidir. Üzerinde gecekuşu resmi bulunan Atina tetradrahmisi, tüm İyon dünyasında sitenin görünen ve dolaşımdaki gücü olacaktır.

Paranın hakikatini devletin düzeninden ve gücünden ayırmak mümkün değildir; para devlette hüküm süren *dikē*'nin öteki yüzü gibidir.

---

28 Cl. Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne*, *a.g.e.*, s. 234-239.

29 Bkz. yukarıda, s. 127, not 21.

30 Bkz. *a.g.e.*, ve not 22.

31 Platon, *Devlet*, VIII, 550e, in OC, ed. L. Robin, cilt I, s. 1149: "[...] zenginlikle erdem arasındaki farklılık, bir terazinin kefelerine konduğunda sürekli olarak birbirini aksi yöne çeken iki şey arasındaki farklılıkla karşılaştırılamaz mı?"

32 *A.g.e.*, IV, 421d, s. 982: "[...] eğer yoksulluk onu mesleğini icra etmesi gereken araçları ya da başka şeyleri edinmekten alıkoyuyorsa."

Paranın başka bir biçimde (sitenin bünyesi içerisinde neler yapabildiğinden değil de malların mübadelesinde neyi temsil ettiğinden hareketle) incelenebilmesi için, (doğal veya uzlaşımsal) bir gösterge olarak ortaya çıkması için, paraya şeylerin değerini doğru olarak mı yoksa yanılsamalı bir şekilde mi temsil ettiğini sorabilmemiz için, uzun bir değişimler dizisinin yaşanması gerekecektir:

– Elbette ki Akdeniz ölçeğinde bir parasal ekonominin –beraberinde getireceği denklik sorunlarıyla birlikte– gelişmesi gerekecektir;

– Ayrıca Hippias'ın devalüasyonu gibi birtakım parasal ayarlamaların yapılması gerekecektir;[33]

– Ayrıca bireysel servetlerin (parasal ekonomi sayesinde) birikmesinin yeni bir dengesizliği tetiklemesi gerekecektir.

[27] O zaman para *dikaion* ve simülakrdan, kurban ve adil dağıtımdan, dinsel tören ve toplumsal yatıştırmadan oluşan iki boyutlu bölgeyi nihai olarak terk edecek ve gösterge olarak –doğal veya tesadüfi gösterge olarak–, doğru ölçüm yapmaya ya da sadece arzulanan şeyin mübadelesine olanak veren gösterge olarak ortaya çıkacak ve manipüle edilecektir. O zaman bir parasal gösteren sorunsalı mümkün (ve doğruyu söylemek gerekirse zorunlu) hale gelecek ve gösterenin doğruluk işlevi sorgulanacaktır.

Daha 4. yüzyılda Aristoteles'in *Politika*'sında[34] karşımıza çıkan bir metin hâlâ oldukça aydınlatıcı niteliktedir. Aristoteles bu metinde şu ikisini birbirinden ayırır:

– Ev ekonomisinden kaynaklanan (ve toprağı işlemek suretiyle zenginlik edinmekten oluşan) doğal bir krematistik; zorunlu olarak belirlenmiş olan zenginlikler. Paranın kullanımı bu ekonominin dışında kalmaz, ancak burada para kendisinden başka bir şeyin hizmetindedir; ihtiyaç olunan şeyi elde etmeye[35] yarar. O halde burada paranın ikili niteliği söz konusudur: Bir yanda kendisi dışında bir şeye tabi olur, diğer yanda da ancak sınırlı miktarlarda elde edilebilir;

[28] – Sadece paranın kendisini elde etmeyi, dolayısıyla sınırsız miktarda para elde etmeyi amaçlayan gerçek anlamdaki krematistik. Bu krematistik mübadeleye dayanır. Eleştiriye tabidir ve kesinlikle doğal değildir. Bir anlamda hakiki de değildir, fakat şu soru onunla ilgilidir: Pa-

33 H. Michell, *The Economics of Ancient Greece*, *a.g.e.*, s. 331-332.

34 Aristoteles, *Politika*, I, 3, 1253b ve I, 9, 1257a-b.

35 Yani mutlu yaşama, *agathēn zōēn*'e (*a.g.e.*, I, 8, 1256b 32).

ranın her türlü zenginliğin elde edilmesini sağladığı ve her türlü mübadeleyi mümkün kıldığı düşünülürse, gerçek zenginlik para değil midir? Eğer öyleyse, şeylerin değeri, yürürlükteki parayla hesaplanan karşılıkları kadar olacaktır.

Para daha ziyade "saf budalalık" değil midir?[36] Para tamamen uzlaşımsal ve "hiçbir şekilde doğal olamayan" bir şeydir, zira paranın değeri kararname yoluyla düşürülebilir, bir metalin parasal değeri iptal edilebilir; zira Midas gibi para yığınlarının arasında açlıktan ölmek mümkündür.

Parayla ilgili ikili sorunsal (tesadüfi / doğal, hakikat / yanılsama) onun geç dönemde vuku bulan gösterge şeklindeki işleyişiyle ilgilidir. Bunun öncesinde paranın hakikati, apofantik olmayan bir kipte *dikē*'ye ve *nomos*'a (*nomos* henüz uzlaşma değildi) bağlıydı.[37]

36 Aristoteles, *Politika*, I, 9, 1257b. Ayrıca bkz. pseudo-Aristoteles, *Ekonomi*, II, 2, 1347a 8-11, 1348b 22-30.

37 M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

3 Mart 1971 Tarihli Ders

Nomos.* Yazılı yasaların ve paranın (*nomos* ve *nomisma*) eş zamanlı olarak kurumsallaşması. – Yazılı yasa ve sözceleyici tören (*nomos* ve *thesmos*). – *Nomos*'un dört dayanağı. Korinthos parası ve Atina *nomos*'u. Hesiodusçu *eunomia* ve Soloncu *eunomia*. – Ekonomi ve siyaset. Site-devlet: Tamamen yeni bir kavram. Ekonomi ile siyaset arasında kopukluk. – Simülakra, paraya, yasaya dönüş. Hiç kimse tarafından dile getirilmeyen bir *nomos* nedir?

[1] 7. ve 6. yüzyıllarda sürdürülmüş olan mücadelede para, Korinthos örneğinde görüldüğü gibi, hassas ve teferruatlı bir araç olarak ortaya çıkmıştı; para toprakların paylaşımını sağlıyor, bu esnada da borçlanmayı ve buna bağlı eşitsizlikleri sürdürüyordu; böylelikle para (hafifçe yer değiştirmiş olan) siyasi iktidarın mülk sahiplerinin elinde kalmasını sağlıyordu.

Öte yandan *nomisma* ile aynı –ya da hemen hemen aynı– dönemde[1] ortaya çıkmış olan kurum, sıklıkla yazılı yasa olarak nitelenen *nomos*'tur.

[2] Paranın başlangıçta mübadele pratiği içinde yer alan bir gösterge olarak devreye sokulmadığını, öncelikle toplumsal dağıtımlarda rol oynadığını ve bu esnada bir simülakr şeklinde ortaya çıktığını göstermeye çalıştım.

Şimdi ise, yasanın başlangıçta yazı olarak devreye girmediğini göstermeye çalışacağım: Buna göre yazının kendisi temel bir farklılık teşkil etmez[2] ve yazılı yasanın belirişi, içerisinde iktidarın ve iktidar mü-

---

(*) Elyazmasında dersin başlığı.

1 *Nomisma*: Para. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, V, 11: *oti ou physei alla nomō esti* (çünkü doğadan *–ou physei–* değil, kurumdan *–nomo–* kaynaklanır); B. Laum (Heiliges Geld, *a.g.e.*) *nomisma* ile, yani "değeri olan", değerlendirme aracı olan şeyle *khremata*, yani zenginlik arasındaki farka dikkat çeker. Laum *nomos*'u "paylaşımın ayarlanması" şeklinde, bölüşüm şeklinde çevirir.

2 O dönemde Foucault'nun izleyicileri olanlar açısından bu, kısa zaman önce piyasaya çıkmış olan

cadelesinin söz konusu olduğu bir olayın içerisinde gerçekleşir.

Yazılı olanla yazılı olmayan arasındaki karşıtlık ise daha geç bir döneme (5. yüzyıla) aittir. Klasik dönemde birçok Yunan sitesinin niteliğini belirleyecek olan *nomos*'u anlamamızı sağlayacak olan şey bu karşıtlık değildir. "Yeni yasa" ile eskisi arasındaki karşıtlık başka bir model uyarınca oluşur.

[3] YAZILI VE YAZILI OLMAYAN YASALAR

A - *Thesmos*

Thesmos yazılı olmayan bir kuraldı. Ancak bunun anlamı sadece ve basitçe *thesmos*'un *logos* öğesi içerisinde, telaffuz edilen söylemde ya da seste açımlanan bir sözlü kural olduğu değildir.

α - *Thesmos*'un yazılı olmamasının çok daha kesin bir şekilde ifade ettiği şey, onun bir hafızada saklandığı ve belli bir vesileyle, belli bir anda, bir olay ya da bir durum gerektirdiğinde hatırlanması gerektiğidir.

Örnek: Homeros'ta Akhaların ordusunu Yunanistan'a geri götürmek söz konusu olduğunda, *kural* konseyin toplanması gerektiğini söyler; bir tartışma olduğunda, kural, tayin edici yemin sınamasının devreye sokulmasını söyler. İyi önder, uygun anda kuralı hatırlayabilen, kuralı uygulamanın zamanının geldiğini bilen kişidir.

[4] β - *Thesmos*'un bir diğer niteliği, oyuna girebilmesi için telaffuz edilmesinin ve bu telaffuzun törensel bir nitelik taşımasının gerekli olmasıdır. Bu tekil belirişin dışında, *thesmos*'un varlığı ya da en azından fiiliyatı yoktur. Onu saklayan hafıza, dilsiz ve her daim uyanık bir mevcudiyet tarzına sahip değildir.

Thesmos'un işlerlik kazanması için[3] hafızaya ya da alışkanlığa gömülü olması yeterli değildir: Bunun olabilmesi için onun, tüm uygun egemenlik jestleri ve işaretleriyle birlikte, *thesmos* olarak dile getirilmesi gerekir. *Thesmos*'un sessiz ve sürekli hükümdarlığından söz edilemez: Onun etki gücü, sözcelenişindeki törensel olaya bağlıdır. *Thesmos*'un iktidarı olayın içerisinde icra edilir.

γ - *Thesmos*'un üçüncü özelliği: *Thesmos* mutlak bir aidiyet ve sahiplik sistemi içerisinde yer alır. Arkaik Yunan toplumunda, hafıza bir

---

bir esere, Jacques Derrida'nın *L'Ecriture et la Différence* (*a.g.e.*) metnine yapılan bir gönderme niteliğini taşıyordu.

3 Bkz. P. Vinogradov, *Outlines of Historical Jurisprudence*, *a.g.e.*, cilt II, s. 76-78; H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, *a.g.e.*

bireysel veya kolektif bilinç meselesinden ziyade, hem bir mülkiyet, hem de bir iktidar biçimidir: Hafızada tutulmayı hak eden şey, etki gücüne sahip olması dolayısıyla, ondan bir iktidar aracı gibi faydalanan
[5] kapalı gruplarda adeta kıskançça bir tavırla korunmalıdır. Hafıza sır biçimiyle hazine ve iktidar olarak işlerlik gösterir.

Buradan hareketle, birtakım kesin dışlama kuralları, özel hafıza tekniği usulleri ve söylemler kullanarak bu sırların aktarımını gerçekleştiren gruplardan müteşekkil bir dizi hafıza kurumu ortaya çıkar. Örneğin:

– Arkaik dönemdeki ozan grupları;

– Tapınaklarda bulunan "söylenmiş şeylerin bekçileri".

Söylemi elinde bulunduran kesimler, hukuk kuralları yoluyla aynı zamanda iktidarı ve zenginliği de ellerinde bulunduruyorlardı. Kuralların hafızadaki kaydı, büyük ailelerin zenginlikleri ya da birikimleri arasında sayılıyordu; bunlar iktidar icrasının bir kipi ve iktidarı korumanın bir şekliydi. Bir kuralı uygulamanın zamanının gelip gelmediğini ya da bir kuralın şu an uygulanıp uygulanamayacağını söyleyen "yorumcular" vardı. Ancak bu yorumcular kesinlikle herkes üzerinde aynı şekilde hüküm süren anonim bir yasayı yorumlayan tarafsız uzmanlar değildi.

[6] Yorumcular ailesel bir mülkiyet biçimine ait ya da bağlıydılar. Örneğin Atina'da nispeten geç dönemlerde hâlâ *eksēgētai Eumolpidōn*'lara rastlanacaktır.[4]

(Bu arada yorumun bu arkaik biçimine değinmeden geçmeyelim: Bu yorum yazıyla, bir şeyin ne anlama geldiğinin araştırılıp *logos*'ta yeniden fiiliyata geçirilmesiyle ilintili değildir; yorum daha ziyade ânı, hafızayı ve kuralı karşılıklı bağlantı içerisine koymaktan ve bunu iktidarın icrası amacıyla yapmaktan müteşekkildir.)

Thesmos ile ilgili bütün bu meseleleri özetlemek için şunları söyleyebiliriz: *Thesmos*'un esası kesinlikle onun sözlü olması değildir. Onun özelliği daha ziyade, etki gücünün her zaman olayın parıldamasıyla ilintili olması ve sürdürülmesini güvence altına alan şeyin, iktidar icrasının araçları olarak iş gören mülkiyetin ve hafızanın ikiz biçimi olmasıdır.

---

4 Eumolpidae yorumcuları Atina'daki ayinlerden sorumlu aileye, Eleusis kültünü kurmuş olan Eumolpidae ailesine bağlıydı; bkz. P Vinogradov, *a.g.e.* Yorumcular sonrasında adli danışman rolü üstlenmişlerdir.

[7] B - *Nomos*

Nasıl *thesmos*'un esasının sözlü gelenek olduğu söylenemez ise, aynı şekilde *nomos* da yazılı yasayla eş tutulamaz.

Sonuçta metinlere biraz dikkatli bakıldığında, *nomos*'un birbirinden ayrı birçok biçimi tarif ettiği fark edilir:

α - Elbette ki yazılı yasa –ve daha açık bir ifadeyle taşa yazılmış yasa– kamuya açık bir ortamda, herkesin gözleri önünde, herkesin istediğinde ve ihtiyaç duyduğunda bakabileceği taş tabletlere ya da duvarlara kazınır.

Euripides *Yalvarıcılar*'da (m. 424) Thebai'li bir haberciyi Theseus ile tartıştırır. Theseus Atina'da

– Yazılı yasaların bulunduğunu;

– Onlar sayesinde yönetimi halkın sürdürdüğünü;

– Zenginlerin ve zayıfların eşit haklardan faydalandıklarını söyler ve bunu tiranlığın karşısına koyar.

β - Ancak *nomos* aynı zamanda yazılı olmayan bir yasayı da tarif eder: Herodotos Skuthai topluluğunun *nomoi*'sinden bahsederken yazılı olmadığını gayet iyi bildiğimiz bir kurallar bütününü kastederek bu kullanımı takip eder.[5] Bu bağlamda özellikle bir *nomoi* örneği olarak Sparta yasalarından bahsedilmesi, bu yasaların yazılı olmadığının ve eğitim, örnek, tavsiye ve insanların birbirlerine karşı davranışlarındaki onur ve gurur kaynağı alışkanlıklar yoluyla aktarıldığının üzerinde durulması (ve bunun hep övgü amacıyla yapılması) önemlidir.

[8] O halde yazı sadece *nomos*'un muhtemel biçimlerinden biridir ve *paideia*'nın karşısında ve yanında yer alır. Eğitim ve yazı, *nomos*'u güvence altına almak, korumak ve sürdürmek için bir arada ya da birbirlerine alternatif olacak şekilde işlerlik gösterirler. Ve *nomos*'un kendine has doğası ne birinde, ne de diğerinde bütünüyle ifade bulur (bunun karşısında ise dayatılmış olan ve hatırlanan *thesmos* vardır).

C - Belki daha da uzağa gitmek gerekir: *Nomos*'un yazılı olduğu ve yazının, yasanın değişmezliğini ve Atina gibi demokratik sitelerdeki kutsal niteliğini ifade ettiği doğru olsa dahi, bir yasanın, söylem, tartışma, muhakeme ve oylama neticesinde değiştirilebildiğini unutmamak gerekir. (Hatta bazı durumlarda, temel yasada bir değişiklik önermiş

5 Bkz. Herodotos (IV, 105); F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Friedrich Reinhardt, Basel, 1945, 1965.

olduğu halde davayı kazanamayan kişiye birtakım cezalar verilmesi öngörülüyordu – buna karşılık *thesmos* değişmez niteliğe sahiptir: 4. yüzyılda değişmez bir yasadan bahsedilmek istendiğinde *thesmos* sözcüğü kullanılır.)

Bu da yasanın söyleme, yani *logos*'a açık olduğunu, *logos* tarafından erişilebilir ya da ondan hareketle elde edilebilir olduğunu gayet açık bir şekilde gösterir.

[8'] *D - Nihayet *nomos* doğa anlamına, doğaya –ya da en azından yapılması gerekene– uygun davranış[6] anlamına gelir: Bu kullanım, *nomos*'un doğayla olan uyumunun sınırında yer alır.

Doğa ile yasa arasındaki temas yüzeyi.

Pindaros, Akragas'lı Ksenokrates'i atları *nomos*'a (alışkanlıklara, doğaya) uygun yetiştirdiği için över.[7]

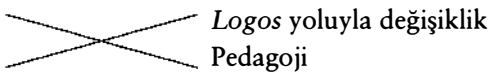
Pindaros: Kheiron İason'a uyuşturucuları yasaya uygun bir şekilde kullanmanın yolunu öğretmiştir.

Hippokrates: Doğanın kişiyi ürkek hale getirmesi beklenen durumlarda onu dayanıklı ve cesur hale getiren yasalar vardır.

(Not: Buradaki uygunluk, "gerektiği gibi", uyumlu, yakışırlık, ahenk, ayarlama gibi biçimlerle işler.)

Hakikat burada ve buradan hareketle ortaya çıkar.

Bu da birbiriyle kesişen ve birbirinin karşısında yer alan anlamların kaynağıdır:



Bu dört unsur, siyasi değişimlerin etkisiyle birbirlerinden kopacaktır.

[9] Bu durum bizi birçok saptamaya götürür:

α - *Nomos*'un bu dört** dayanak noktası boyunca (yazı, söylem, pedagoji, doğa***), *thesmos*'un niteliklerinin karşısında *no-*

(*) Bu sayfa defalarca yeniden yazılmıştır.

6 T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Fr. çev., Payot ("Bibliothèque historique"), Paris, 1953 (özgün basım: *A History of Greek Political Thought*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1951).

7 Pindaros, *V. Olimpik Oyunlar* ve *IV. Delfi Oyunları*.

(**) İlk başta "üç" yazılmış, sonradan "dört" şeklinde düzeltilmiştir. Görülebildiği kadarıyla –okunmaz durumdaki– bu dördüncü terim "doğa"dır.

(***) Takip eden kısımdaki tüm "doğa" sözcükleri sonradan farklı bir kalemle eklenmiştir. Collège de France'ta verilen derste "doğa" sözcüğü kullanılmamıştır.

mos'un bazı özelliklerinin nasıl şekillendiğini dışarıdan görmek mümkündür.

Taşa kaydedilmiş olan ve kimsenin onu dile getirmesine gerek olmaksızın herkesin ortasında mevcut olan *nomos*, artık belli bir kimse tarafından telaffuz edilmez, sanki kendi gücüyle, kendi adına konuşur ve tarihsel-mitik kurucusunun ismi dışında bir isme sahip değildir. *Nomos*, *logos*'un, kamusal söylemin, tartışmanın saldırısına ya da oyununa maruz kaldığı durumlarda da artık kimseye ait sayılmaz; ancak herkes kamusal olarak ona sahip çıkabilir, boyun eğebilir veya onu değiştirebilir. Pedagoji yoluyla aktarıldığı ve zamanın gecesinde kaybolup giden örnekler yoluyla dayatıldığı durumda da, kimseye ait değildir. Doğaya göre ayarlanmış durumdadır ve ona bağlıdır.

Her dört durumda da, *thesmos*'a niteliğini veren sahiplenme sisteminden kopuş söz konusudur. Gene bu dört durumda, *nomos*, *thesmos*'un bağlı olduğu tekil iktidar icrasından ve tikel olaydan koparılmış
[10] durumdadır. *Nomos* bir anlamda hep oradadır; taşa kaydedilmiş, *logos* içerisindeki oyuna dahil edilmiş, alışkanlıkların çabasıyla aktarılmış ve doğanın içinde okunabilir haldedir.*

(*) "Doğanın içinde okunabilir haldedir": Bu dördüncü öğe sonradan ilave edilmiştir, ancak çıkarılan sayfa ile sonrasındaki iki sayfa kalmıştır.

Üç öğenin kullanıldığı versiyonun bir parçasını, bu tartışmaya ışık tutacağını ve bu tarihte okunmuş olduğunu düşünerek buraya alıyoruz:

"Yazı, pedagoji ve kamusal tartışmadan oluşan bu üç kurum, şu unsurları hem açığa çıkarır hem de güvence altına alır:

– Hukuki-siyasi kuralın mülkiyetinin olmaması ve hafıza-sır-hazine biçimi karşısında özgürleşmesi (ya da o biçimden kopması),

– Ve hem kolektif, hem de kalıcı bir biçim olarak yerleşmesi.

O halde bu kurumların üçü de siyasi iktidarın ve onun icra koşullarının temel nitelikli bir yeniden dağıtımına gönderme yapar.

Sorun, bu yeniden dağıtımın nasıl yapıldığını bilmektir, zira *nomos*'un kökü yazıda değil bu dağıtım şeklindedir.

Salt belirti niteliği taşıyan bu üçlü kurum (yazı, pedagoji, tartışma) *nomos*'un dayanağını oluşturur. Bu kurum kendi işleyişi içerisinde, temel ilkesini kavramamız gereken belli bir siyasi iktidar biçimine gönderme yapar.

Öte yandan Batı bilgisi de bu kurumun işleyişi dahilinde kendine has bir biçime göre tesis edilmiş, gelişmiş ve aktarılmıştır.

O halde *nomos*'un tesisi ve ona bağlı olan iktidarın yer değiştirmesi süreci, bu bilginin ortaya çıktığı yerin ve işleyiş kipinin anlaşılması açısından belirleyicidir. Elbette ki bilginin salt ve basit bir biçimde iktidar ilişkilerini yansıttığı söylenemez; bilginin üretim güçlerini yansıttığını söylemek ise daha da zordur. Ancak bilginin oluşumunun yerinin ve koşullarının tarzdan ayrı düşünülmesi de mümkün değildir.

Yunanistan'da 5. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve *logos*'a, yazıya veya pedagojiye tanınma-

[11] β - Bu semantik düzenlemenin içindeki bağlar çok erken bir dönemde kopar:

Örnek: Sofistler: Pedagoji – doğa

Sokrates: Yazılı yasalar – yazılı olmayan yasalar.

Felsefenin tesisi, bu bağların kopuşuna bir cevap olarak gerçekleşmiştir. Bu da beşinci bir unsur olarak Varlık-Hakikat çiftinin devreye sokulması ve bu dört unsurun birbirlerine yol açmalarının [ya da birbirleriyle karışmalarının] ilkesi olarak işlerlik göstermesiyle mümkün olmuştur.

– *Logos* hakikati dile getirdiği zaman doğanın varlığıyla buluşmuş olur;

– Sözcükler bir şekilde varlığa iştirak ettiğinde, hakikat öğretilmiş olur.

Sonuçlar:

α - Bu aşamadan itibaren, Batı'nın büyük felsefi sorularının şekillenmeye başladığı görülür.

[12] – *Logos* hangi koşullarda hakikati dile getirebilecektir?

– Dil varlığa ne ölçüde iştirak eder?

β - Hakikat sonuç olmaktan çıkıp koşula dönüşür.

6. yüzyılın düşüncesinde, hakikat bu tertibatın genel sonucuydu. 5. yüzyıldan itibaren hakikat artık tertibatın koşulu olacaktır. İyi yasalara sahip olunmasının, pedagojinin doğayla buluşabilmesinin, yazılmış olan yasaların *logos*'a uygun olmasının ve *logos*'un doğaya uygun olmasının sebebi hakikatin elde edilebilmiş olmasıdır.

Semantik alanın önündeki yol, hakikatten ve varlıktan hareketle mümkün olur.

γ - Semantik alan kurum ve toplumsal bir kopuş anlamında kendini yalıtır: Felsefe, bilim, hakikat söylemi,

---

sı gereken ayrıcalığı konu alan, bunların hangisinin (yazının mı, sözün mü yoksa formasyonun mu) temel olduğunu bilmeye yönelik tartışmalar, ancak bir yok saymadan hareketle mümkün olacaktır. Burada yok sayılan şey, yazı, söz ve pedagoji arasındaki bu değişken dağılımda daima siyasi iktidarın söz konusu olduğu gerçeğidir.

Bu nedenle Platon'un yazı, *logos* ve *paideia*'nın rolüyle ilgili metinlerinin çözümünü yazının bastırılması fikrinden hareketle değil, iktidara yönelik belirli bir tarihsel mücadele fikrinden hareketle yapmak gerekir."

Bu son paragraf, Derrida'nın bir pasajını akla getirir: "Platon'dan itibaren yazının tarihsel olarak bastırılmasının ve baskı altında tutulmasının analizi. Bu bastırma, *épistémè* olarak felsefenin, *logos* ile *phonè*'nin birliği olarak hakikatin kökenini oluşturur" ("Freud et la scène de l'écriture" [1966], *L'Ecriture et la Différence* içinde, Seuil, Paris, 1967, s. 293, not 1).

– İktidardan bağımsız,
– İktidarın kurucusu,
– Ve iktidarın eleştiricisi olur.
Ancak gerçekte semantik alan iktidardan hareketle düzenlenmişti.

[13] *İKTİSAT VE SİYASET

Para söz konusu olduğunda, Korinthos en iyi bilinen örnek konumundaydı. *Nomos* söz konusu olduğunda ise, en bütünlüklü tarihsel malzemeyi sunan kentin Atina olduğuna şüphe yoktur.

1 - Nomos ve eunomia

Belirtilmesi gereken ilk nokta, *nomos*'un tesisinin, daima kısa zaman içerisinde *eunomia*[8] adını alacak olan bir öğenin yerleşmesiyle bir arada düşünülmüş olmasıdır.

α - İlk bakışta *Nomos*'un yasa, *Eunomia*'nın da iyi yasalar anlamına
[14] geldiği görülür. Solon Atina'da *eunomia*'yı kurmakla övündüğünde, önceki devrin zararlı yasalarının yerine iyi bir yasama sistemi koyduğunu kastetmekteydi.

Daha eski bir dönemde Hesiodos *Eunomia*'nın *Eirēnē* ve *Dikē*'nin kız kardeşi olduğunu söylediğinde,[9] iyi yasaların dışarıda barışa, içeride de adalete eşlik ettiğini söylemek istiyordu.

β - Ancak *eunomia*'yı iyi yasalar şeklinde karşılamak mümkün değildir, zira *eunomia* terimi Yunancada *nomos* sözcüğünden ve *nomos* ile tarif edilen kurumdan bir hayli önce ortaya çıkar. (*Odysseus*, XVII/P, 487.)

Ayrıca Atina'daki *eunomia*'nın tesisinden sorumlu gördüğümüz ve kendisini böyle gören Solon, *nomos* terimini kullanmaz. Belki bunun istisnası olan bir metin vardır, ancak orada da kullanılan sözcüğün *omou* olduğu öne sürülebilir (Vlastos).[10]

Eunomia'nın *nomos*'tan geldiğini ve *nomos* adındaki nötr kuruma eklenen bir iyileşme ve düzeltme olduğunu düşünmek yerine, *no-*

(*) Foucault "Yazı ve tiran" başlığını taşıyan ilk paragrafı atmıştır.

8 "Etimolojik olarak eunomia nomos'la değil nemein'le ilişkilendirilmelidir. Homeros'ta *eunomia*'ya rastlanır (XVII/P, 487), ancak *nomos*'a rastlanmaz [...]. *Eunomia* yasa değil, yasa koyucunun düşüncesidir [...] *eunomia* ve *dysnomia* yurttaşın ahlâki bir tavrını ifade eder" (V. Ehrenberg, *Aspects of the Ancient World*, Blackwell, Oxford, 1946, s. 74-86; çeviri Foucault'ya aittir.)

9 Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*, m. 900-902.

10 G. Vlastos, "Isonomia Politikē", J. Mau ve E. G. Schmidt (ed.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* içinde, Akademie-Verlag, Berlin, 1964.

mos'un bir kurum olarak *eunomia* ilkesinden yavaş yavaş türediğini
[15] söylemek uygun düşecektir. *Eunomia nomos*'u öncelemiş, onun oluşumunun bir öğesi olmuştur. *Eunomia* arayışı nedeniyle *nomos* tesis edilmiştir.

γ - *Eunomia*'yı doğrudan NEM köküyle[11] ilişkilendirmek gerektiğine şüphe yoktur. Bu kök *nomos*'ta da mevcuttur, ancak *eunomia* kökün eski değerlerini daha sadık bir şekilde barındırır. Bu NEM kökü dağıtım ve paylaşım anlamına gelir.

(Homeros'ta *hybris*/*eunomia* karşıtlığı vardır.)[12]

Eunomia'nın *Eirene* ve *Dikē*'nin kızkardeşi olarak ortaya çıktığı Hesiodos metninde bu değerle karşılaşmak mümkündür. Söz konusu metinde, bu üç unsur *Hōrai*'nin, yani saatlerin, mevsimlerin ve zamanın ritminin kızları olarak tarif edilir. Bu düzen içeren ve düzenli olarak riayet edilen anlardan, komşular arasındaki, alacaklılar ve borçlular arasındaki, daha zenginler ve daha yoksullar arasındaki barış türer; ayrıca adalet ve her bir kişiye düşen adilce dağıtılmış pay türer; merkezi bir tanrısal güç olarak şeylerin, zenginliklerin ve toprakların düzenli dağıtımı türer.

[16] O halde Hesiodos'un terennüm ettiği ve hüküm sürmesi için çağrıda bulunduğu *eunomia*, iyi bir anayasa ya da adil ve herkes tarafından kabul edilmiş bir yasalar bütünü değildir; *eunomia* malların adil bölüşümü, zenginliklerin ve zenginlik döngülerinin uygun dağıtımı ve harcamalar, iadeler ve dağıtımlar oyunu içinde yer alan düzenli bir harekettir. Bu *eunomia* talebinin içinden sitenin adli-siyasi yapısı konumundaki *nomos* doğacaktır ve bu doğum, Solon'un eserinde gelişimi oldukça iyi bir şekilde gözlemlenen bir dizi işlem yoluyla gerçekleşecektir.

2 - SOLON'UN *EUNOMİA*'SI

Solon'un kendisi, eserini, kendisinden önce hüküm sürmüş olan *dysnomia*'ya karşıt olan bir *eunomia*'nın[13] tesis edilmesi şeklinde nite-

---

11 E. Laroche, *Histoire de la racine NEM en grec ancien*, Klincksieck (coll. "Etudes et Commentaires" 6), Paris, 1949. Laroche bu kökle ilişkili etik kavramlarının altını çizer.

12 *Hybris*: düzenin bulunmayışı, güçlerin zincirlerinden boşalması. Bu tema *Deliliğin Tarihi*'nde işlenmiştir. Ed. Will kavramın Fransızcaya çevrilmesinin mümkün olmadığını söyler. Kavram insanların kendi aralarında ve tanrılarla kurdukları ilişkiler alanını içerir; bkz. Ed. Will, *Le Monde grec et l'Orient*, *a.g.e.*, cilt I, s. 598.

13 Foucault burada şu kaynaklardan alınmış bir dizi alıntıya başvurur: W. Jaeger, "Solon's Eunomia", SPAW, Berlin, 1926. - G. Vlastos, "Solonian Justice", *a.g.e.* [yukarıda, s. 143, not 26]. - I. M. Linforth, Solon the Athenian, Berkeley, University of California Press, 1919. - P. Lévêque ve P.

ler. Bu *dysnomia*'nın ne olduğu, Solon'un ikinci ağıtında açıkça görülür. Yoksullar borçları yüzünden köle olarak çalıştırılmak üzere başka yerlere gönderilir, sahip oldukları paydan kovulurlar. *Mülk sahipleri* ise, tersine, evlerinin en kuytu yerlerinde dahi şiddetin tehdidi altında bulunurlar; kötülük çitlerin ve duvarların üzerinden atlar, ailenin ve mülkün en kutsal yeri olan ocağa erişir.

[17] *Dysnomia* kovma ve işgalden oluşan ikili bir harekettir, payların şiddetli bir şekilde altüst olmasıdır.

Solon'da, bu *dysnomia*'ya deva olarak görülen *eunomia*'nın iki boyutu vardır.

α - İktisadi boyut:

– Borçların değilse bile en azından topraklar için yük olan ipoteklerin son bulması ve tabii belli sayıda çiftçinin serbest kalmış olan topraklarına dönmeleri sağlanır. Ancak hiçbir şekilde toprakların yeniden dağıtımı söz konusu olmaz; mevcut paylaşım aynı eşitsiz şekliyle sürdürülür. Hatta serbest kalmış olan toprakların bazıları, onları geri almış olan çiftçilerin elinde uzun süre kalamaz; zaten zeytin toplanması da yasalarca yasaklanmıştır.

– Ticaret ve zanaatkârlık teşvik edilir: Ticarette zeytinlik sahiplerinin yararı gözetilir (Plutarkhos'un dediğine göre, karşılığında verecek bir şeyi olmayanlar yabancı malları satın alma hakkından mahrumdur); zanaatta da ithalata yönelik seramik üretimi desteklenir.

[18] β - Siyasi boyut:

– Siyasi-adli iktidarlar, zenginliğin iktisadi bölüşümüne göre dağıtılır;

– Seçim vergisi ödeyen dört sınıf arasında ayrımlar getirilir (servetler esas alınarak, gerek siyasi hakları, gerekse kamu görevlerine ve muhakeme / karar iktidarına erişimleri açısından birbirinden farklı olan dört yurttaş kategorisi yaratılır);

– Herhangi bir yurttaşın herhangi bir başkasına yönelik olarak dava açabileceği çeşitli mahkemeler kurulur.

Solon'un bu reformu[14] birçok nedenden dolayı dikkate değerdir.

1/ Bu *eunomia*'da, yani zenginlerin ve yoksulların düzensiz mücadelesinin yerini alan bu iyi ve düzenli bölüşümde, dağıtımı yapılan şey kesinlikle servet değil, adli-siyasi iktidardır.

Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, *a.g.e.* [yukarıda, s. 99, not 35].

14 Ed. Will, "La Grèce archaïque", *a.g.e.*, s. 79-94.

[*] *Olumlu özellikler**

Arkaik iktidar dağıtımıyla karşılaştırıldığında, bu elbette ki zenginliğe göre yapılan bir dağıtımdır. Ancak iki temel fark söz konusudur:

a- En yoksul kesim de dahil olmak üzere tüm yurttaşların bir payı vardır; en yoksul yurttaş bile sistemin bir parçasıdır. Artık iktidar birkaç kişinin mülkü değildir. Herkese aittir. Bütün dışında bir kaynağı yoktur. İktidar kendi kendisine uygulanır.

b- Arkaik sistemde zenginlikler ve iktidar aynı dağıtım işlemiyle paylaştırılıyordu.

Solon'la birlikte iki ilke yürürlüğe girmiştir:

– Aşırı iktidar sahibi olunması durumunda site ceza verecektir;

– Aşırı zenginlik sahibi olunması durumunda, Zeus'un ceza vereceği beklentisine girmek gerekir.

[19] *Olumsuz özellikler***

Solon tarafından tesis edilen *eunomia*, talep edildiği üzere zenginliklerin paylaştırılması (*isomoiria*)[15] yerine siyasi iktidarın paylaştırılmasıdır: İnsanlar toprak istemişler, ancak onlara iktidar verilmiştir. *Eunomia* işleminde, iktidarın zenginliğin yerini alması söz konusudur.

Not: Bu bir anlamda [20 yıl öncesinde Korinthos'ta] Kypselos'un gerçekleştirdiği işlemin tersidir. Kypselos önemli bir iktisadi yeniden dağıtım gerçekleştirmiş, bu sayede iktidarın icrasının onu zaten elinde tutan sınıfta kalmasını sağlamıştır (ve sadece ufak bir konum değişikliğine yol açmıştır). Bu işlemin tam ortasında simülakr olarak para devreye girmiştir.

Solon ise, tersine, zenginliği yeniden dağıtmak zorunda kalmamak için iktidarı belli bir ölçüde paylaştırmıştır. *Eunomia* bu yeniden dağıtımı engelleyip paylaşımı hayata geçirmiştir.

Bu iki çözümün birbirinin aksi olduğunun ve Solon'un çözümünün açıkça Kypselos'unkinin karşıtı olduğunun ispatı, Solon'un ağıtla-

---

(*) Bu sayfa, 1972'de State University of New York at Buffalo'da Fransızca olarak yapılmış bir sunum esnasında eklenmiştir. 1972'den sonra, Foucault konferanslarını İngilizce olarak yeniden yazmıştır.

(**) Bu başlık, simetrinin sağlanması amacıyla özgün metne sonradan eklenmiştir.

15 *İsomoiria(e)* "eşit paylar" şeklinde çevirebilir. Hak eşitliği fikri de buradan kaynaklanır. Bkz. P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*.

rından birinde bulunabilir.[16] Solon burada en zengin Atinalıların
[20] karşısında kendisinin de isteseydi –bir tiran gibi– toprakları paylaştırmaya koyulabileceğini söyler. Ancak bizim için önemli olan nokta şudur: *Eunomia* ve *nomisma* birbiriyle karşılıklı konumlanan ve farklı yönlerde işlerlik gösteren iki kurumdur, ancak ikisinin yol açtığı toplam etki aynıdır:

– Zenginlerin iktisadi anlamda fedakârlık yapmaya mecbur bırakıldıkları durumda para ilk sırada gelir ve tiran aracılığıyla iktidarın elde tutulmasına olanak verir;

– Zenginlerin siyasi anlamda fedakârlığa mecbur bırakıldıkları durumda, *eunomia* onlara iktisadi ayrıcalıklarını koruma olanağı verir.

Elbette ki bu iki kurum birbiri için gereklidir: Paranın başrolde olduğu durumda *eunomia* iktisadi yeniden dağıtımı sınırlandırmaya yarar; *eunomia*'nın gerekli kıldığı durumlarda da para iktidarın yeniden dağıtımını sınırlandırmaya yarar.

Kypselos'a yasaya sadık olma tavrı atfedilir; tersine, Solon da Attika parası ile ilgili reformlar yapmış ya da birtakım dönüşümlere yol açmış, bu dönüşümler de Atina'da bir para ekonomisinin gelişimini başlatmıştır.

[21] 2/ Soloncu *eunomia*'nın bir diğer özelliği, iktisadi paylaşımın yerine siyasi paylaşımı geçirerek iktisat ile siyaset arasında yeni ve karmaşık ilişkiler kurmuş olmasıdır.

Kypselos reformunun yapabildikleri sınırlı olmuştu: Sadece siyasi iktidar tiranlık biçimini almıştı. Solon'un reformu ise iktisadi açıdan çok daha keskin olmuştur; ve muhtemelen bu reformun tarihsel sonucu çok daha büyüktür.

İktisat ile siyaset arasındaki bu yeni ilişkiler nelerdir?

İlk bakışta, zenginlik miktarıyla iktidara katılım derecesi arasında tam bir karşılıklı bağ kurulduğu görülür: Kişiler, zenginliklerine göre, seçim vergisi ödeyen dört sınıfa bölünmüştür (bu bölüşüm ya *–pentakosiomedimnoi*[17] örneğindeki gibi– nicelik temellidir, ya da –at ve öküz sahipleri ayrımındaki gibi– nitelik temellidir).

---

16 Solon'un ikinci ağıtı. Alıntılayan I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, *a.g.e.*

17 *Pentakosiomedimnoi*: 500 medimnos tahıl geliri olanlar. (Yurttaşların en üst sınıfı: *pentakosioi*.) Seçim vergisi verenler arasında sadece en üst iki sınıfa mensup olanlar iktidara erişim şansı buluyordu; yargıç krallar bunlar arasından seçiliyordu. Bu iki sınıf, toprakları 500 tenekeden fazla buğday veren yurttaşların sadece beşte birini oluşturuyordu.

Acaba burada hâlâ, güçlü olanların daima en zengin kesimi oluşturduğu, zenginlerin de doğrudan doğruya güçlü olduğu arkaik gruptan uzaklaşmamış durumda mıyız? Sonuç olarak ben uzaklaştığımızı düşünüyorum. Bunun iki sebebi var:

[22] α - Öncelikle önemli bir farklılık söz konusudur: Solon'un reformunda en yoksul olan kesim iktidarda payı olamayan kesim değil, iktidarda en az pay sahibi olan kesimdir. Bu kesimin Meclis'e[18] katılmaktan başka bir iktidar payı yoktur. Yoksul kesin, bu pay sayesinde halk meclisinin karşısına çıkarak diğer tüm yurttaşları mahkemeye verme ve kendisini mahkûm eden kararların temyizini isteme gücüne sahip olur. O halde –köle ya da yabancılar dışında– iktidarda bir miktar pay sahibi olmayan kimse yoktur.

Ve böylece yepyeni bir kavram ortaya çıkar: İktidarın bir kısmını elinde bulunduran yurttaşlardan oluşan ve iktidarın bütünüyle bu yurttaşların tamamı üzerinden icra edildiği site-devlet, yani *polis*.

O halde iktidar artık:

– Sadece birkaç kişinin elde tuttuğu;

– Başka kişilerin de tek taraflı olarak maruz kaldığı;

– Törenselleşmiş hareketlerde, sözlerde, emirlerde ya da kesintilerde noktasal ve anlık olarak icra edilen bir şey değildir.

İktidar artık tüm yurttaşlar aracılığıyla sürekli olarak icra edilen bir şeydir. Toplumsal gövdenin bütünü, iktidarın kendi kendisine uygulandığı yer olarak belirir. İktidar, üzerinde icra edildiği bir gövdeden doğar.

[23] β - Ancak iktidarın arkaik biçimiyle Solon'un *eunomia*'sı arasında bir başka farklılık daha vardır. Arkaik biçimlerde zenginlik nispetinde iktidar sahibi olunur ve iktidar zenginliğe sahip olma imkânı anlamına gelir. İktidarı iyi icra eden kişi tanrıların armağanı sayesinde zenginleşir; suç sayılabilecek yollarla zengin olan kişi ise iktidarı kaybeder ve tanrılar tarafından mahkûm edilir.

Burada aynı dağıtım ilkesi iktidarı ve zenginlikleri tek bir hamlede bölüştürür. Solon'da da iktidarın ne kadar kısmının elde tutulacağı servete oranlanarak belirlenir; ancak servet paylaşımının ve iktidar bölüşümünün aynı mekanizmalara boyun eğmesi söz konusu değildir.

---

18 Ed. Will şöyle yazar: "Sonuncu sınıfın, yani Thetes'in *ecclesia*'ya, yani resmi görevlileri seçen halk meclisine dahi girip giremedikleri tam olarak bilinmemektedir" (*Le monde grec et l'Orient*, cilt I, s. 65).

İnsanın zengin ya da yoksul olmasını sağlayan şeyin ne olduğu, *eunomia*'nın dışında kalır. Bu şey talih de olabilir, şans veya kader de, tanrıların iradesi de... Buna karşılık, zengin olunduğunda yoksul olunduğundakine göre daha büyük oranda iktidar icra edilmesini sağlayan şey, nihayet karşımıza çıkmış bulunan *nomos* ilkesidir.

Solon şu noktayı metinlerinde belirtir: Eğer birisi bu hakları kötüye kullanmak ve iktidarı kötüye kullanarak bir adaletsizlik işlemek isterse, tüm kent derhal bunun acısını çekecektir. O halde iktidarı bölüştüren *nomos*'un böyle bir kimseyi cezalandırmayı öngörmesi gerekir.

[24] Buna karşılık, eğer birisi ölçüsüzce ve adil olmayan bir yoldan zenginleşiyorsa, eski inançlara göre tanrıların onu –kişinin kendisini veya soyunu– cezalandırması beklenir; *nomos*'un bu konuyla bir ilgisi yoktur.

Nomos, zenginliklerin nasıl verileceğine dair ilkeleri korumaya (ama bunu onları saklayarak yapmaya) yarayan bir iktidar dağıtım ilkesine verilen addır.

Nomos siyasi olanla iktisadi olan arasındaki kesintinin [*césure*] aldığı biçimdir: Bu kesintinin gerçek bir kopuşun [*coupure*] hayali olduğu gayet iyi görülebilir, zira siyasi iktidarın seçim vergisi ödeyen *beş** sınıf arasında bölüştürülmesi, iktisadi eşitsizlikleri yeniden üretir, devam ettirir ve kurumsallaştırır. Daha da önemlisi, iktidarın nasıl bölüştürüleceğini emreden değişmez bir yasanın, yani *nomos*'un tesisi, belli türden iktisadi ilişkileri sürdürme rolü oynar.

[25] Daha önce paranın oynadığı ilk rolü simülakr olarak nitelemiştik: Biçimi itibarıyla dinsel bir simülakr olan, toplumsal gövdenin bütününe güç veren kesintilerin, tahriplerin ve yeniden dağıtımların ikamesi ve madeni dayanağı olan para, herkes arasında bölüştürülmüş olan iktidarın simülakrıdır; ancak esas itibarıyla belli bir iktisadi fedakârlık karşılığında iktidarın birkaç elde kalabilmesinin güvencesidir. Atinalının avucunda üzerinde gecekuşu kabartması taşıyan tetradrahminin bir anlığına aydınlattığı şey, sadece başkalarının elinde bulunan bir iktidardır.

Artık *nomos*'u kesinti ile nitelendirebiliriz: Talihin sağladığı düzensiz ihtimallerle, iktidarı düzenli ve sürekli olarak paylaşan bir siyasi yapının hareketsizliğinin görünürde birbirinden kopması; iktidarın siya-

(*) Solon reformu seçim vergisi ödeyen kesimleri dört sınıfa ayırıyor; acaba kente yerleşmiş olan yabancılar vergi ödedikleri için Foucault tarafından beşinci bir sınıfa mı dahil ediliyor, yoksa burada bir hata mı söz konusu?

si dağılımının zenginliklerin elde edilme kipini sürdürdüğünü ve aynı şekilde yönlendirdiğini gizleyen bir kopuş...

Paranın altında göstergenin soyut ve göstergebilimsel biçimini değil, iktidarla zenginlik arasında oynayan bir simülakrın parıldayışını
[26] buluruz. Yasanın altında yazının ağırlığını değil, siyasi olanın iktisadi olana bağımlılığını gizleyen kesintiyi buluruz.

Elbette ki para ve yasa birbirinden ayrı konumlara sahiptir, ancak bu öğeler siyasi olanla iktisadi olanın ve iktidarla zenginliğin oyununda tamamlayıcı roller oynarlar. Bu oyun şüphesiz her toplumda mevcuttur; ancak oyunun 7. ve 6. yüzyıllarda geçirdiği iktisadi dönüşümler ve bunun sonucunda ortaya çıkmış olan sınıf mücadeleleri, arkaik biçimleri aşırı uca yöneltmiştir.

[27] *Sonuç*

Bu kesinti konumunda bulunan *nomos* birtakım niteliklere sahiptir:

Nomos özel olarak herhangi bir şahsın sürdüremeyeceği türden bir söylemdir. Böyle bir şahıs, ne zenginliği elde bulunduran kesimde vardır (zira her ne kadar *nomos* zenginliği saptıyor, kayda geçiyor ve siyasi terimlerle yeniden ifade ediyor olsa da, ona iştirak etmez), ne de iktidarı ellerinde bulunduranlar arasında (zira iktidarı dağıtan *nomos*'tur)...

Dolayısıyla *nomos* "hiçbir yer"den veya bir orta noktadan veya ortak bir yerden konuşmalıdır. *Nomos*

– Ya tanrısal esin tarafından (Sparta örneği),

– Ya yasa koyucu tarafından,

– Ya da meclis tarafından tayin edilmelidir.

Bu hiçbir yerden gelen ses, bu ortadaki ses, ya da bu herkese ait ses, duruma göre (yani mevcut güç ilişkilerine göre) belli şekillerde kurumsallaşacaktır. Bu ses,

– Bazen yazı şeklini alarak, tıpkı koruduğu zenginlik edinme biçimleri gibi zamanın etkilerinden muaf ve değiştirilemez olur;

– Bazen kamuya açık şekilde ve herkes tarafından sürdürülen söylem biçimini alır ve böylelikle ne kadar yoksul olursa olsun herkes iktisadi ilişkilerden tamamen bağımsız şekilde iktidar icrasında bulunabilir;

– Bazen pedagoji biçimini alarak zenginliklere ve eşitsizliklere karşı kayıtsız olmayı ve aksine yasaya riayet etmeyi öğretir;

– Ve bazen de doğa biçimini alır.*

[28] Yazı, tartışma, pedagoji, doğa... Bunların hepsi *nomos*'un yer aldığı bu kesinti etkisine dayanır. Pedagoji, tartışma ve yazı, devlet biçimini alan bir siyasi iktidarın kuruluşundan itibaren bir gizleme işleminin dolaylı sonuçları olmuşlardır. O halde bu biçimlerden söz konusu gizi aydınlatmaları istenebilir. Bu biçimlerin zenginlikler konusundaki etik kayıtsızlıkları ve siyasi iktidarın icrası karşısındaki görece bağımsızlıkları, onlara hiçbir egemenlik ya da özgürlük kazandırmaz [...]. Üstüne üstlük bunlar, varoluşlarına zemin teşkil eden ve işleyişlerini güvence altına alan gizleme işleminin sonucundan başka bir şey değildir.

Babil toplumlarında, hükümdarın iktidara sahip oluşu, efsane anlatılarının, soyağaçlarının, tanrıların doğuş hikâyelerinin törensel bir şekilde dile getirilmesi yoluyla yenileniyor ve yeniden güvence altına alınıyordu. Peki iktidara sahip olmayan ancak onun dağıtımını yapan bu *nomos* nasıl güçlendirilecektir? Kimse tarafından dillendirilmemiş olan bu *nomos*, otoritesini ve gücünü nereden alacaktır?

[29] Bu noktada, hükümdarı değil *nomos*'un kendisini, dağıtım ilkesini, onun değerini ve bilgeliğini, ona zemin teşkil eden kökeni, onun sadece insanlar üzerinde değil gökcisimleri, denizler, hayvanlar ve bitkiler üzerinde de kurmuş olduğu düzeni terennüm edecek bir söylemin gerekliliği kendini göstermektedir.

Nomos'tan hareketle, eski egemenlik şarkısının yerini alan bu söylemin birkaç özelliğini hemen saptamak mümkündür. Bu söylem,

– Artık hafızada korunan işleri ve olayları dile getirmek durumunda değildir;

– Şeyler ve insanlar arasındaki dağıtımların sürekliliğini anlatmak zorundadır;

– Artık bu dağıtımları, hafızanın Musa'lar** tarafından hatırlatılan gizli hakikatleri olarak hatırlatmak zorunda değildir, onları başka türden bir hakikat olarak göstermek zorundadır;

– Yeniden inşa etmesi beklenen bir egemenlik alanına yerleşmek zorunda değildir;

– Bu boş alandan, siyasi olanla iktisadi olan arasındaki ilişkilerin bilinmediği o kesinti noktasından hareketle konuşmak zorundadır.

(*) "Doğa" maddesi belirsiz bir tarihte eklenmiştir. Bkz. yukarıda, s. 151, not ***.

(**) Yunan mitolojisindeki dokuz ilham tanrıçası. Yunanca Men kökünden gelen *Mousai*; Fransızcası Muses – yay.haz.n.

Bilen ve tarafsız bir öznenin yeri, örtüsü kaldırılmış bir hakikatin biçimi ve artık büyüsel yollarla bir olayın tekrarına bağlı olmak yerine bir düzenin keşfine ve sürdürülmesine bağlı olan bir bilmenin içeriği bu noktada konumlandırılabilir.

Zenginliğe ya da iktidara sahip olmaksızın, bir hakikatin altında şeylerin yasasının örtüsünü kaldıracak olan ve bu yolla insanlara ait bir yasaya –ki bu aynı zamanda bir bilmeme olacaktır– güç ve sağlamlık kazandıracak olan kişinin resmi işte bu noktada, bu alanda belirir.

* ✻ *

[*State University of New York at Buffalo* antetini taşıyan kâğıtlara yazılmış olan, dolayısıyla da konuşmanın sonuç bölümü için aforizma niteliğinde katkılar içeren kısaltmalı notlar:]

Eunomia, temel terim.
Nomos, kurumsal kural.
Eunomia şu ikisinden biri olabilir – aristokrasi,
– demokrasi.

İsonomia tam olarak demokrasi anlamına gelecektir.

Öte yandan bu *eunomia*

– Bir yandan Asur'daki iktidar sahibi olma biçiminden derinlemesine farklılıklar içerir:

• Asur'da kral iktidardır, iktidarın tamamıdır: İktidar sadece onun için vardır, oysa diğer durumda iktidar kimseye ait değildir;

• *eunomia* ile *tyrannos* arasında bir karşıtlık söz konusudur.

– Diğer yandan, *eunomia*'nın etkileri Asur'daki iktidar biçimininkiyle aynıdır, zira her iki durumda da mesele şeyleri düzene sokmak, yani doğayı verimli, insanları da adil kılmak, suçluları cezalandırmak ve savaşları ortadan kaldırmaktır.

Öte yandan, tüm Hint-Avrupa halklarında iktidar iki şekilde sözle ilişki içindedir:

α - Söz yoluyla icra edilir
– Düzen
– Yargılar
– Kehanet.

β - Söz tarafından temellendirilir: İktidarı ilan eden, temellendiren ve güçlendiren şey sözdür.

Anlaşıldığı üzere egemenlik söyleminin Asurlularda ve Yunanlılarda aynı olması mümkün değildir.

– Ne işlevi

– Ne de dağılışı itibarıyla.

γ - Asurlularda:

Egemenlik söylemi krallık iktidarının sureti [*double*] tarafından güvence altına alınır. Bunlar:

– Onun dinsel eşi (rahipler) ve

– Ailevi ikizidir (erkek kardeş).

Bu söylem kralın ve ataların yaptıkları işleri gökyüzüyle ve yerle olan ilişkileriyle birlikte anlatır. Soyağacı.

Bu söylem döngüseldir; sır olarak kalmak zorundadır.

δ - Yunanistan'da:

Egemenlik söyleminin kalıcı olması gerekir

– Yazının kalıcılığı

– Şiirin kalıcılığı.

Bu söylem kimseye ait olmamalıdır, zira herkesin dağıtımıdır.

"Hiçbir yerden" söylenmemiş, daha doğrusu merkezden, ortadan söylenmiş olmalıdır.

Kahramanın suretinin oluşturulması [*dédoublement*] ile oynamamalıdır: Olayı tekrar etmek, kahramanı yeniden ortaya çıkarmak.

Bu söylem, oyununu başka bir ikilik düzleminde sürdürmelidir. Bu düzlem şeylerin düzeniyle, insanların düzeniyle ilgilidir. Her ikisinin de dönüşüyle ilgilidir. Hakikati söyler, adaleti emreder.

Hakikat-adalet çifti.

Döngünün içselleştirilmesi.

Eunomia, siyaset ile iktisat arasındaki kesinti noktasının aldığı biçimdir.

Kleisthenes'in *isonomia*'sı bunu daha ileri bir noktaya taşır.

Atina'daki kopuş buradan hareketle gerçekleşecektir. Her halükârda, *eunomia* siyasi iktidarın paylaşım ilkesidir. *Nomos* da bu paylaşımın kuralıdır.

N*omos* ve *nomisma*

Paylaşım ve ölçü

Peki *nomos*'un söylemi nasıl ifade bulacak ve icra edilecektir?

- Babil medeniyetlerinde: Törensel anlatı.
- Arkaik Yunan'da: Olay.

Eunomia'da ise süreklilik arz eden anlatı söz konusudur. İz değil, *es aei* [ebedi – ç.n.] vardır.

Bu ifade etme işlemi belli kişilerin malı ya da kâtiplerin ayrıcalığı değil, herkesin işidir: *Logos*.

Burada söz konusu olan hafıza ya da sır değil, herkese yönelik dağıtımdır, pedagojidir.

Nihayet, bu yasa söyleminin işlevi şeylerin düzenini görünür kılmak ve yeniden kurmaktır. Bu düzen zenginliklerin, malların, şansların değil, bir başka düzenin düzenidir. Bu, herkesin *logos* yoluyla erişebileceği kalıcı bir düzendir.

Zenginliklerin kendilerine has düzeni ya da daha ziyade ölçüsü vardır: *Nomisma*.

Sitelerin kendi düzeni ya da daha ziyade yasası vardır: *Nomos*.

Hakikat düzendir (eksi zenginlik, eksi iktisat).

Para, ölçü eksi düzendir

eksi düzen, adalet.

10 Mart 1971 Tarihli Ders

Arı olan ve arı olmayan:* Bir geçiş ayini olarak Homerosçu yıkanma. – 7. ve 6. yüzyıllarda kirlenmenin statüsünün ters yüz oluşu. – *Nomos*, para ve yeni dinsel pratikler. – Harcama sunusunun demokratik ikamesi olarak yasaklama. – Ölümsüzlüğün demokratikleşmesi. – Suçluluk ve bilme istenci.

[1] HUKUKİ - DİNSEL NİTELİKLİ ARI OLMAYAN KATEGORİSİNİN KULLANIMA GİRİŞİ

Arılaştırma arkaik bir ayindir; ancak yeniden hatırlamamız gereken bir evrimi takip ederek başlangıçta yabancısı olduğu iki karşıtlığa eklemlenecektir: Suçluluk / masumiyet
cehalet / bilme

I - HOMEROS'TA "ARI" KATEGORİSİ

1/ İlk bakışta arılaştırma ayinlerinin kural olarak bir cinayetten, katliamdan, savaştan ya da yaralanmadan sonra yapıldığı düşünülebilir. Bu durumlarda toz ve kan gibi arı olmayan unsurlar yıkanır.

– Akhilleus savaştan kanlar içinde gelir; Odysseus ile Diomedes'in huzuruna çıktığında Diomodes adamlarına onun yıkanmasını emreder.[1]

[2] – Odysseus ve Diomedes Troya mevzilerine yaptıkları seferden döndüklerinde denize girer, sonra da bir küvette yıkanırlar ([*İlyada*], XXII/X, 572-576).

(*) Elyazmasında dersin başlığı.

1 *İlyada*, XXIII/ψ, m. 31-73. Foucault Homeros'tan alınan örneklerin tümünü Louis Moulinier'nin kitabındaki sırayla alıntılar. Bkz. Moulinier, "Le Pur et l'Impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVè s. av. J.-C.", Sorbonne, Paris, 1950 (tez nüshası).

2/ Ancak bu ayinsel eylemin bir kiri silmeye yönelik olduğu ispatlanmamıştır. Yıkanma ayini, olup bitmiş olanlar kadar olacak olanlara da yöneliktir.

Eğer bir savaşçı savaştan sonra yıkanıyorsa, bunun nedeni onun yeni bir etkinliğin, kutsal, dinsel ya da ayinsel bir etkinliğin eşiğine gelmiş olmasıdır.

– Agamemnon Akhilleus'un yıkanmasını istediğinde, bunun nedeni ona yemek ikram etmiş olmasıdır.

– Diomedes ve Odysseus savaştan geldiklerinde Athena'ya sunuda bulunmadan evvel yıkanırlar.[2]

Genel olarak, yıkanma sıradan veya gündelik bir etkinlikten ayinsel bir etkinliğe geçilirken söz konusu olur:

– Penelope,[3] üst kattaki odalarda Athena'ya dua etmeden evvel yıkanır ve temiz kıyafetler giyer.

[3] Agamemnon, Khryseis'i iade ettikten sonra Apollon'a yüz sığır kurban etmek ister; öncesinde ordularını yıkatır [*İlyada*, IX/I, 285-327].

İlyada'daki bir başka pasaj, burada bir hatanın temizlenmesinin ya da bir suçun silinmesinin söz konusu olmadığını daha açık bir biçimde ispat eder. Bu, Patroklos'un cenazesiyle ilgili olan pasajdır:

– Akhilleus (katil değil kurban konumundaki) Patroklos'un kadavrasını özenle yıkatır. Patroklos Hades'e kirlenmiş (*ēskhymmenos*) bir halde girmemelidir [*İlyada*, XVIII/Σ, 179-180]. Ancak Akhilleus'un kendisi, Patroklos'a karşı ödevlerini yerine getirmeden önce yıkanmayı kabul etmez.

Homerosçu yıkanma katili ya da suçluyu yıkayıp ona ilksel arılığını geri vermeye yönelik değildir. Bu yıkanma daha ziyade zamanın farklı anlarını ve etkinliğin farklı seviyelerini vurgulamaya yarar.

[4] Yıkanma, ayine girildiğinde, kurban sunma anı geldiğinde, Hades'e gidileceğinde ya da ricacı veya yabancı kişi eve kabul edildiğinde söz konusu olur. Buna karşılık, yıkanma aksine yasın sürdürülmesi gerektiğinde devreye girmez; gereken ödevlerin tamamı yerine getirilmeden gerçekleşemez.

Yıkanma temasları engeller; anları, yerleri, davranışları yalıtır; aşılan eşiği, davranışın dahil olduğu yeni düzlemi vurgular; tehlikeli iletişimleri veya kabul edilemez devamlılıkları –katliamla ziyafet arasında-

2 *İlyada*, XXII/X, m. 550-579.

3 *Odysseia*, IV/Δ, m. 750-769 ve XVII/P, m. 45-50.

ki, dışarıyla ev arasındaki, bu dünyayla Hades arasındaki, gündelik olanla tanrıya ait alan arasındaki, yaşayanla ölü arasındaki devamlılığı– engeller.

Yıkanma ayinleri, zaten oluşmuş durumdaki bir kir bölgesini, bir kir çekirdeğini yalıtım amacıyla ayırmaktan ziyade, karmaşıklık ve çeşitlilik arz eden bir toplumsal-dinsel mekânın ve zamanın içerisindeki süreksizlikleri vurgular; ve kirlenme, birbirinden farklı iki bölgenin istenerek ya da istenmeden birbirine temas etmesi durumunda ortaya çıkar.

[5] 3/ Ancak kendi başına suçlunun, diğerlerinden yalıtılması gereken bu farklı bölgelerden birini teşkil etmediğini de belirtmek gerekir; Homeros'ta katil sadece katil olduğu için özel bir muamele görmez.

– Telemakhos'un dua ettiği ve sunuda bulunduğu bir esnada, bir katil olan Theoklimenes çıkagelir. Telemakhos onu herhangi bir ricacı gibi kabul eder.[4] Lykophron Aias'ın evinde hizmet ederken, işlemiş olduğu cinayetten dolayı özel bir statüye sahip olmaz.[5] Elbette ki Theoklymenes kenti terk etmek zorunda kalır; ancak bunun nedeni kurbanının ailesinin ve dostlarının onun için fazla kalabalık ve güçlü olmalarıdır.

Alışıldık şema şu şekildedir: 1. Suç - 2. kirlenme - 3. silme ayini - 4. masumiyetin yeniden kazanılması. Ancak bu şema Homeros dönemi için geçerli değildir: Homeros'ta daha ziyade ayinsel olarak ifade edilen ve yıkanma yoluyla sağlanan süreksizlikler söz konusudur; buradan
[6] hareketle unutma, şiddet ve birbirinden ayrılmış bu bölgeler arasında uygunsuz ilişkilerin kurulması tehlikesi gündeme gelir; ve nihayet, bu uygunsuz ilişkilerin kurulması durumunda kirlenme meydana gelir. Bu kirlenmenin meydana gelmesiyle: (a) Bu durumdan etkilenen bölge, kendisinde ortaya çıkan şey tarafından kirletilir; (b) ortaya çıkan nesne, hiç girmemiş olması gereken o bölgede kirlenmiş bir nesne olarak beliriverir.

Dolayısıyla söz konusu kirlenme doğrudan ikili bir nitelik kazanır. Burada söz konusu olan, şemanın tamamen altüst olmasıdır: Kirlenme ilksel olay ya da en azından suçun doğrudan sonucu olacak, bu durumda ayırma işlemi de suçun zorunlu sonucu olacaktır; ve nihayet, kiri silmeye yönelik arılaştırıcı ayin gündeme gelecektir.

4 *Odysseia*, XV/O, m. 260-285: "Tanrı yüzlü Theoklymenes."
5 *İlyada*, XV/O, m. 423-464.

Bu altüst oluş bir kabahat ahlâkının oluşması açısından önemli olduğu gibi, belirli bir bilme istencinin oluşması açısından da önemlidir.

[7] II - BU ALTÜST OLUŞ NASIL GERÇEKLEŞMİŞTİR?

Bu süreç, 7. ve 6. yüzyıllarda dinsel yaşamda meydana gelen bir dizi değişimle bağlantılıdır.[6]

1/ Halk sınıfında ayinciliğin güçlenişi. Tabii ki söz konusu dönemden önce de büyük sayıda ve oldukça zorlayıcı nitelikte çiftçi ayini vardı. Ancak göründüğü kadarıyla bu ayinler kayda değer bir güç kazanmıştır ve 7. yüzyıldan itibaren yeni türden ayinlerin düzenlenmeye başladığı kesindir.

α - Hesiodos'ta ayinlerin önemi ve ayinlere yönelik büyük titizlik. Homerosçu ayinlere ilave olarak, nehir ağzında yıkanmamak, ziyafet esnasında tırnak kesmemek, on iki aylık ya da on iki yaşındaki bir çocuğu kutsal bir nesnenin üzerine oturtmamak gibi çok sayıda yasağın ortaya çıktığı görülür.[7]

β - Ancak özellikle Orfeusçuluk bir dizi ayinsel zorunluluğu düzene sokmuş ve bu yolla onlara güç kazandırmıştır.[8]

Bu güçlenme neye denk düşer?

[8] a - Kuşaktan kuşağa aktarılan bu tür ayinler (içeriklerinden ziyade biçimleri ve sahiplenilme kipleri itibarıyla), büyük ailelerin kendilerine ait gizli mülkleri olarak gördükleri hukuki-dinsel kuralların karşısında yer alır. Bu ayinler etkili birer reçete biçimini alarak varoluşun hukuki-dinsel iskeleti olarak iş görür ve büyük ailelerin sırları ve kararlarını dengeler.

b - Bu talimatlar herkes tarafından bilinir; onlara riayet etmek her zaman kolay olmasa bile, nasıl riayet edileceğini saptamak kolaydır. Herkes yaptığı şeyin iyi olup olmadığını kendi başına belirleyebilir; herkes kendi kendisinin yargıcı olabilir; herkes kendi dinsel niteliğine dair bir yargıda bulunabilir.[9]

---

6 Bkz. L. Moulinier, "Le Pur et l'Impur...", *a.g.e.*, s. 44 vd.; G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, A. Fontemoing, Paris, 1904, s. 232.

7 M. P. Nilsson, *La Religion populaire dans la Grèce antique*, Fr. çev., Plon, Paris, 1954, s. 180-181 (orijinal basım: *Greek Folk Religion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1940).

8 "Orfeusçuluk, eski dinlere üflenen 'yeni bir ruh'tur" (L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Les Belles Lettres, Paris, 1955, s. 60-61).

9 Moulinier'ye göre hakkında açık tanıklık bulunan bir Orfeusçu kült yoktur.

c - Bu ayinler herkese kendi hasadının başarısından ya da başarısızlığından sorumlu olma olanağını verir; ayin sayesinde kişinin talihi ya da talihsizliği ve tanrılarla ilişkisinin iyiliği ya da kötülüğü kendi elinde olur. Artık kişinin girişimlerinin başarısı, güçlülere ve krallara yönelik inanca ya da inançsızlığa bağlı değildir. Doğru şekilde gerçekleştirilen bir ayin, tanrılar tarafından doğrudan sevilme olanağı verir. Ayrıca ayinlerin herkesin erişiminde olması gerekir.

[9] d - Ancak tam da bu noktada, bu ayinlerin, kült edimlerinin en tanınmış ve yaygın olanından, yani kurbandan tamamen farklı olduğunu belirtmemiz gerekir.

Bu ayinlerde, ancak zengin yetiştiricilerin kültlerinde görüleceği şekilde öküz, koyun ya da keçi kurban edilmesi söz konusu değildir; hatta dinsel sunudan bile bahsedilemez (bu sunular çoğu zaman –özellikle de büyük ailelere ait kutsal mekânlara yiyecek götürüldüğü durumlarda– örtük birer vergi halini almıştır). Bunlarda kurbanlardan ziyade eylemler, yıkanma işlemleri ve yasaklamalar; armağan edilecek nesnelerden ziyade akılda tutulması gereken keyfi nitelikli ayin kuralları ön plandadır.

(Gösterişli kurban sunmanın iktisadi açıdan mümkün olmadığı durumlarda onun yerini yasaklamanın alışı.)[10]

Görüldüğü gibi, ayinin keyfiliği bir anlamda onun toplumsal ve siyasi işlevinin gereğidir. Elbette ki ayinin şu veya bu şekilde olmasını izah eden şey bu işlev değildir (bu izah şüphesiz büyüsel anlamların analizine dayanacaktır). Ancak bu keyfilik kendinde bir işleve sahiptir; bu nedenle de zayıflayıp akılcılaşmak yerine uzun müddet sürmüş, hatta bazen güç kazanmış ve ağırlaşmıştır. Zira ayin, güçlü kesimlerin sahip oldukları, gizledikleri ve dışarıdan dayattıkları –ve zenginliklerin kurbanlık şeklinde de olsa ortaya dökülmesini gündeme getiren– kural-

[10] ların karşısında, herkesin erişimine açık olan, herkesin kendi üzerinde uygulayabileceği, özerk denetime uygun ve nihayet –keyfi biçime sahip büyüsel bir ilişkinin etkisiyle– zenginliğin kazanılmasından ve kurban edilmesinden koparılmış bir düzenlilikler sistemi kurmuştur.

2/ 7. ve 6. yüzyıllarda meydana gelmiş olan dinsel dönüşümün diğer boyutu, zengin ailelerin mal sahibi olma oyunlarının dışına çıkabilen dinsel biçimlerin belirişidir.

---

10 Burada, ayinin ve çileciliğin kurbanın yerini aldığını düşünen Nietzsche'ye gönderme söz konusudur.

Bunların başında Dionysos kültü gelir.[11] Bu kültün halk içinde yaygınlığı gayet iyi bilinir:

α - Dionysos kültünde tarımsal ayinlerin ve tarıma yönelik göndermelerin önemi büyüktür;

β - Hızla yayılıp kentlerin kapılarını zorlayan Dionysos işgallerini anlatan birtakım efsane unsurlarının ilettiği tanıklıklar söz konusudur. Örneğin Thebai kralı Pentheus Dionysosçu işgal tehdidi karşısında kentin kapılarını kapatmayı dener; ancak sonunda Mainadlar kapıları aşarlar (Euripides'in *Bakkhalar* oyunu);

γ - Bu kültte, *thiasos* denen kült grupları temel alınarak örgütlenilir. Bu tarikatlar kendiliğinden oluşur, bazen* de yayılmacı çabalar so-
[*] nucunda ortaya çıkar. Ancak her iki durumda da, geleneksel olarak kült kurallarını ve sırlarını elinde tutan gruplara aidiyetin dışına çıkılır.

Öte yandan, Dionysosçuluğun kendine has özellikleri arasında şunların da altını çizmek gerekir:

(a) Bu gruplarda aidiyet bireysel temele dayanır. İster genç ya da yaşlı, ister erkek ya da kadın, ister yurttaş ya da yabancı olunsun, bu durum değişmez.

(b) Aidiyetin işareti trans içerisinde bireysel olarak görülür.

(c) Kurban herkesin eşit katılımını gerektirir. Tanrı *isodaitēs*'tir.[12]

(d) Sırlar bir ailenin ya da din adamları sınıfının değil, bütün katılımcıların mülküdür.

(e) Tanrıyla kurulan bağ (birey bu bağ içerisinde eriyip gitse bile) bireyseldir.

Artık, Homeros'ta gördüğümüz haliyle tanrılar ve insanlar arasında yaşanan –ve mücadeleyi, hayreti ve ikameyi içeren– oyunun oldukça uzağında bulunuruz.

[11] 3/ Aynı zamanda, büyük tanrılara yönelik kültte ve bununla ilgili ayinlerin işleyişinde bir değişim gerçekleşir: Homerosçu tanrılarla Hesiodos'un hikâyelediği tanrılar arasında dahi önemli bir değişiklik fark edilebilir.

Homerosçu tanrıların dünyayı aralarında paylaşmış olduklarına,

---

11 A.-J. Festugière, "Les mystères de Dionysos", *Revue biblique*, XLIV (3), 1935; yeniden basım, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, J. Vrin, Paris, 1972, s. 13-23.

(*) Araya eklenmiş, sayfa numarası bulunmayan, farklı bir mürekkeple ve yazıyla doldurulmuş bir kâğıt.

12 *Isodaitēs*: Herkese eşit şekilde dağıtan; Bakkhus'un bir sıfatı.

onu güçlerinin ve öfkelerinin hükmü altına aldıklarına şüphe yoktur. Ancak bu tanrılar, bunun yanı sıra bazı halkları koruma ve kollama işlevini de sürdürüyorlardı. Kimi tanrılar Akhaları, kimileriyse Troyalıları koruyordu; Akhaları koruyan tanrılar içinde de bazıları Argoslulara koruyordu vb. Ancak grupların bu şekilde korunması daima bir önderin aracılığıyla mümkün olur. Önder, doğumu ya da tanrılara yönelik armağanlarıyla (veya aksine hakaretleriyle) tanrının iyiliğini ya da nefretini üzerine çeker.

[12] Hesiodos'ta[13] ise tanrıların bu tür soyağacı temelli ayrıcalıkların ya da özel tercihlerin bağlayıcılığı altında hareket ettikleri görülmez. Hesiodos tanrıların sırayla doğuşlarından, iktidarlarının dağıtılışından, aralarında kurulan hanedan hiyerarşisinden ve her bir tanrıya dünya üzerindeki hükümdarlığı esas alınarak duyulması gereken büyük saygıdan söz eder. Hesiodos'un tanrılarının, henüz *kosmos*'un bütünlüğü içerisinde düşünülmediği kesin olan güçlerle ve alanlarla bağlantı içinde oldukları doğrudur; ancak bu tanrılar artık aristokratik torunlarına yönelik ailesel zorunluluklardan oluşan bir sistemin içinde sıkışmış durumda değildirler.

4/ Eski kültlerin ele geçirilmesine ya da birtakım yeni dinsel biçimlerin hâkim kılınmasına yönelik bu mücadelenin tam olarak hangi süreçlerden geçtiğini bilmek zordur. Ancak bu alanda en azından 7. ve 6. yüzyıllarda siyasi iktidarın kapsamlı bir şekilde yeniden düzenlenmesinin bazı sonuçlarını görmek mümkündür. Hem paranın kullanıma girmesine, hem bir *nomos*'un yerleşmesine, hem de yeni bir dinsel pratik türünün doğuşuna olanak sağlayan şey, yeni siyasi iktidarın kuruluşudur.[14]

[13] a - İktidar tiranlar tarafından ele geçirilir ya da yasa koyucuların dayatmasıyla yeniden dağıtılırken asla halk tanrılarının adına –halk tanrı*sı*nın adına– hareket edilmemiş olması karakteristik bir durumdur. Tıpkı hiçbir zaman zenginliklerin tamamen paylaştırılması söz konusu olmadığı gibi, hiçbir zaman "Dionysosçu" bir yasa ya da iktidar olmamıştır (Dionysos'un zaman zaman *isodaitēs* [paylaşım tanrısı] adıyla anıldığını da unutmayalım).

---

13 Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu* (*İşler ve Günler*'de olduğu gibi insanlara dayatılan çalışma yasasını değil, tanrıların soyağacını terennüm eden bir eser).

14 Ed. Will, "De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie", *a.g.e.*

İktidarın ele geçirilmesi geleneksel tanrılar adına gerçekleşir ve bu tanrılara dair kültler aristokrasinin elinde bulunur. Örneğin Korinthos'ta iktidar Zeus adına ele geçirilmiş, Atina'da Pisistratos'un sürgünden döndüğü dönemdeki işgal ise Athena adına gerçekleştirilmiştir. Sparta'daki ya da Kyrene'deki yasalar Apollon adına yapılmıştır.

b - Ancak bununla birlikte böylesi durumlara dair iki önemli değişikliğin yaşandığından bahsedilebilir:

α - Söz konusu tanrılar dışarıdan devreye sokulur ve taraflar arasında hakemlik edecek şekilde müdahalede bulunurlar; bu tanrılar, en azından görünüşte, büyük ailelerle olan aidiyet bağlarından mahrumdurlar.

Apollon'un Sparta'ya müdahale etmesindeki amaç, kenti yakıp yı-
[14] kan kötülüklerin önüne geçmektir. Pisistratos'un Atina'ya bir kortej düzenleyerek girmesi, hem Athena'nın hem de kendisinin barışın hükmünü sağlamak amacıyla dışarıdan geldiklerini açıkça gösterir.

Bu nedenle kültün mekânsal konumunda önemli bir değişiklik yaşanır: Birtakım kült merkezleri –özellikle de Delfoi ve Olympos– tam da sitenin dışında yer almaları sebebiyle site içerisindeki siyasi yükü üstlenir. Ve bu yer değişikliğinin her şeyden çok bir ikileştirme [*redoublement*] etkisine yol açtığını görmek ilginçtir. Bir yandan, kentlerde, Zeus'un Olympos'taki mevcudiyetine ya da Delfoi'deki Apollon'a (Delfoili tanrıya) ayrılmış kült mekânları vardır; sanki tanrı, kent üzerinde tartışma yürüten farklı tarafların dışında yer aldığı için saygı görmelidir. Diğer yandan, site çerçevesinin dışında kalan ve kente (bir siyaset buyurmadan önce) birtakım yasalar buyuran bu büyük kült merkezleri aristokrat ailelerin kontrolü altında kalır ve bu aileler oralarda kültün güvencesi olmayı sürdürürler.

Sitenin içindeki tanrı dışarıdan yeniden getirilir ve bunun tersi şekilde, ilgili kültü elinde bulunduran aile o dış mekânda o kültün güvencesi olmayı sürdürür.

[15] β - Büyük tanrıların kültlerindeki ikinci önemli değişiklik, bu tanrıların sitenin tanrıları gibi görünmeleridir.

Korinthos bütünüyle Zeus'a verilmiştir. Ve Pisistratos'la beraber kente dönen Athena sadece sitenin büyük ailelerinin geleneksel tanrıçası değil, zanaatkârların da tanrıçasıdır.

Kültün (gelenekleri ve sırlarıyla birlikte) bir ailenin mülkiyetinde

olması ve bu ailenin, atası konumundaki tanrıyla, borçlardan, vergilerden ve hizmetlerden oluşan bir oyuna girişmesi durumunun yerini, (en azından kısmen) tanrıyla kentin karşılıklı aidiyeti alır. Bayramlar bunun simgesidir.

Ancak aristokrat aileler gene de kültlere dair ayrıcalıklarını kaybetmezler. Önceleri zaten kendilerine ait olan ancak artık siteye geçmiş bulunan şu veya bu kültün icra edilmesi işi, kurumsal olarak bu ailelere verilir.

Nihayet büyük çalışmaların yürütülerek tapınakların (Korinthos'ta Zeus tapınağının, Atina'da Athena tapınağının) inşa edilmesi ve kolektif armağan ve kurban sisteminin oluşması, artık bir devlet kültü havasına bürünmüş olan bu kültlerin iktisadi bağlantılarını teşkil eder.

[16] *Özet*

Aynı zamanda hem halk arasında yaygın olan, hem de bireyci özellikler gösteren ayinsel kuralların güçlenmesi ve bu kuralların (Orfeusçuluk gibi) tüm yurttaşlara yönelik dinsel hareketlerin sorumluluğu altına girmesi, bireyin belli bir dinsel niteliğe sahip olmasına yol açar. Bu niteliğin oluşması, bir dinsel kurala sıkı sıkıya ve kesin biçimde riayet edilmesine bağlıdır. Bu kural, arı olana ve olmayana dairdir.

Dionysosçu kültün yoğun şekilde gelişim göstermesi, birtakım şiddetli mücadeleleri de beraberinde getirerek dinsel yapıların yeniden düzenlenmesini ve geleneksel tanrıların yeni biçimlerle bir arada bulunmalarını zorunlu kılmıştır.

Nihayet, yeni siyasi iktidarı haklılaştırmak üzere bu şekilde yeniden düzenlenen dinin devreye girmesi, bireye dair bu dinsel niteliklerin devletin yasal sistemine[15] dahil olmasına imkân verecektir. Artık arı olanın ve olmayanın dağıtımı devlet tarafından, ya da en azından devletin düzenlemelerinden hareketle yapılacaktır.

[17] III - BİREYSEL KİRLENME

Bir para ekonomisinin doğuşu, yeni bir siyasi iktidar türünün oluşumu ve sözünü ettiğimiz dinsel yapıların yürürlüğe girmesi, bireye dair belli bir hukuki tanımın yapılmasına yol açar. Arı olan ve olmayan arasındaki yeni dağılıma biçimini veren şey bu hukuki ta-

15 M. I. Finley: "Tiranlar istemeden devletin kuruluşuna imkân sağlamışlardır." (*The Ancient Greeks*, *a.g.e.*, çev. M. Foucault)

nımdır.[16]

Bireyin bu hukuki tanımı nasıl ifade edilir? Bu tanım esas itibarıyla dönemin büyük siyasi değişimleriyle düzenli bağları bulunan yasalar içerisinde yer alır.

Bu yasalar: – Miras
– Cenaze ayinleri
– Ve öldürme vakalarıyla ilgilidir.

Görüldüğü gibi bu yasalar şu veya bu şekilde ölümle ilgilidir. Siyasi iktidar ölüm üzerindeki kontrolünü güvence altına alarak, ölüm olayını ve sonuçlarını düzene sokarak bireyselliğe biçim kazandırmıştır.[17]

[18] 1/ Miras ve defin ile ilgili yasaların üzerinden hızlıca geçelim:

a - Bu yasalar *genos*'u, yani geniş anlamıyla aileyi, miras üzerindeki kolektif haklarından kısmen mahrum bırakır. Bireye, mal varlığını doğrudan mirasçısı olan kişilere –ya da gerektiğinde üvey evlatlarına– aktararak servetinin bireysel niteliğini belli bir ölçüde koruma imkânını verir. Bireysellik bir mülkiyet biçimi olarak belirmeye başlar (bu durum da ticari gelişmeyle, toprak paylaşımının ucu açık şekilde sürüp gitmesini engelleme zorunluluğuyla ilintilidir). Burada söz konusu olan kesinlikle demokratik bir önlem değildir.

b - Cenaze ayinlerinin son derece sıkı bir şekilde düzenlenmesinde, harcamalara dair önlem alınmasından farklı bir durum söz konusudur. Nedir burada söz konusu olan?

– [Yeni ölmüş birinin mezarında] boğa kurban edilmesinin yasaklanması;

– Mezarlıktaki toprak tepeceğinin fazla yüksek yapılmasının ve üstüne bir tanrı heykelinin konmasının yasaklanması;

– Yas döneminin zamanının ve uzunluğunun sınırlamaya tabi tutulması;

– Cenaze şarkısının söylenmesinin ya da eski bir ölü anısına ağlanmasının yasaklanması.

Görüldüğü gibi bu yasaklamalar pek iktisadi bir nitelik taşımaz. Burada söz konusu olan, ölünün ya da onun atalarının derhal kaybolmaya hazır durumdaki maddi gölgelerinin mevcudiyetini sürdüren,

16 H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, *a.g.e.*, s. 122-128.

17 Burada *Naissance de la Clinique* (PUF, Paris, 1963) [*Kliniğin Doğuşu*, çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yay., 2002] kitabının altında yatan temayı görmek mümkün.

uzatan ve güçlendiren her türlü büyüsel-dinsel işlemi sınırlandırmaktır.
[19] Özel beslenme biçimleri, gözyaşları, övgüler ve ayinler arttıkça ve yinelendikçe, bu yaşam uzar. Bu nedenle de sadece zenginler, zenginlikleri sayesinde öldükten sonra yaşamlarını sürdürme hakkına sahip olurlar.

Yas davranışlarının sınırlandırılması, aynı dönemde Orfeusçu öğretilerin halk arasında yaygınlaştırdığı o herkese yönelik ölümsüzlük fikrine yer açılmasını, bu fikrin hukuki ve ayinsel anlamda mümkün kılınmasını sağlar. Solon'un cenazelere dair hukuki düzenlemesi, kahramanların ve aristokratların o ayrıcalıklı ölümsüzlük hallerini (ya da en azından ancak zenginliğin ve iktisadi gücün mümkün kılabileceği o ölüm sonrası yaşam biçimini) ortadan kaldırır, böyle bir ölümsüzlüğün muhtemel genelleştirilmesine biçim verir.

(Ölümsüzlük inancının, yoksul kesimlerin başka bir dünyada ödülünü bulacak olan bir yaşama katlanabilmeleri amacıyla hâkim sınıf tarafından dayatılan bir ideoloji olduğu söylenir. Oysa gerçekte ölümsüzlük öncelikle bir sınıf fethi olarak ele alınmalıdır: Solon'un getirdiği yasa bunun ispatıdır. "Halkın afyonu" türü ideolojik etkiler daha sonra ortaya çıkacaktır.)

[20] 2/ Yasanın en önemli kısmı öldürme vakalarıyla ilgili hukuki düzenlemedir. Bu düzenleme ilk kez Drakon tarafından yapılmıştır;[18] bu yasanın sonrasında değişim geçirdiği muhakkaktır, ancak Atinalılar bu yasayı daima Drakon'un adıyla anmışlardır.

Bu düzenleme şunları içerir:

a - Öldüren kişinin öldürülmesinin meşruluğunun kabul edilmesi. Tabii bu mevcut pratiğin hukuken kabul edilmesinden başka bir şey değildi. Ancak önemli nokta şudur: Bu pratik artık geleneksel kurallara göre değil, salt site yasalarına göre geçerli kılınacaktır; yasalar, öldürmenin yaptırımının öldürmek olduğunu sabitleyerek, cinayetin sonuçlarını bu olayla –öldürme ediminin karşılığı olan bu yegâne ölümle– sınırlandırır. Bu pratik, böylelikle ailesel intikamların yol açtığı o eski ucu açık dengesizliği reddeder. Tek bir karşılık verilir ve yol kapanmış olur. Bu uygulama kan bedelini ve cezai sakatlamayı dışta bırakır.

b - Öldürme ediminin sadece sonuç (bir insanın ölmesi) düzeyinde

18 H. Frisch, *Might and Right in Antiquity.*

değil, edimin kendisi düzeyinde nitelendirilmesi:

– İstemli adam öldürme

– İstemsiz adam öldürme

– Meşru müdafaa sonucunda adam öldürme.

Artık öldürme edimi sadece bir insanı öldürmüş olan şey değildir: Ölüme yol açmış olmakla birlikte farklı niteliklere sahip olabilecek ve suç derecesi bakımından farklılık gösterecek bir edimdir.

[21] c - Dışlama pratiklerinin devreye sokulması. Öldürmeyle suçlanan bir insanın törenlerde, kutlamalarda ve *agora*'da bulunması yasaklanır.[19]

– İstemsiz adam öldürme suçunu işleyen kişi sürgüne gönderilir. Kurbanın ailesi (ailesi yoksa da klanı) kabul ederse geri gelebilir.

– Ancak sürgündeki bir katil asla öldürülemez. Böylesi bir öldürme edimi, bir yurttaşın katli anlamına gelir.

Bu noktada Drakon yasaları bir kez daha eski misafirperverlik kurallarını sürdürür. Ancak iki önemli değişiklik söz konusudur:

Bazı durumlarda sürgün zorunlu hale gelir (oysa bu önceleri katilin karşısında yer alan tarafın fazlasıyla güçlü olması durumunda başvurulan bir uygulamaydı). Ve böyle durumlarda sürgünü haklı çıkaran şey, adam öldürmenin (meşru müdafaa sınırlarını aşması durumunda) öldüren kişide niteliksel bir arılık kaybına yol açması ve bu arı olmama halinin site açısından tehlikeli ve tahammül edilemez olmasıdır.

Öte yandan bu arı olmama hali sitenin dışına taşınabilecek nitelikte değildir: Onu yayan bizzat sitedir; bu hal site içerisinde ve site açısından tehlikelidir; sitenin dışına çıkıldığında bir anlamda fitili söndürülmüş olur.

[22] d - Nihayet bu Drakoncu yasanın son niteliği şudur: Yargılama ya da uzlaşma arılaştırma değeri taşır. Ancak bu, varoluşun çeşitlilik arz eden bölgelerini ayırıp yalıtan ve kirlenme ihtimalini her zaman açık bırakan bir arılaştırma değildir artık. Burada söz konusu olan, öncesinde yaşanmış olan ve bizzat suçla özdeşleştirilen bir kirlenmeyi silip, bu kirlenmenin zorla birbirinden ayırmış olduğu unsurların yeniden birleştirilmesine imkân veren bir arılaştırmadır.

Bundan böyle yeni siyasi iktidar, kirlenme, arı olmama, ayrım ya-

19 Antiphon, *Discours, suivis des fragments d'Antiphon le sophiste*, II, γ, 8, ed. ve çev. L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris, 1954 [1923].

ratma, yargılama ve arılaştırma yoluyla, ailesel intikamlar ve sonu belirsiz karşılıklı öldürmeler üzerinde hâkimiyet sağlar. Eski Homerosçu yargılamada, Gortus yasalarının öngördüğü o *dikazein*'de, iktidar sadece usullerin kurala uygunluğu konusunda müdahalede bulunuyordu. Artık iktidar edimlerin ve onları gerçekleştiren kişilerin hukuki-dinsel niteliklerinin belirlenmesi seviyesinde müdahalede bulunur.

Şema tersine çevrilmiştir: Kirlenme birincil unsur konumunu alır (kan nedeniyle kirlenme), onun ardından arılaştırma gelir.

Eskiden ölüm, geçişin neden olduğu bir arılaştırmaya yol açıyordu. Artık ölüm kirlenmeye yol açar. Her şey silenemez haldeki o ufak lekenin etrafında döner.

[23] Bütün bunları yeniden ele alacak olursak:

Yasa koyucuların ya da tiranların eserleri yoluyla ve 7. yüzyılda meydana gelen sınıf mücadelelerinin zorlaması sonucu oluşan bu yeni siyasi iktidar:

– Miras yasası yoluyla zenginlere servetlerini ellerinde tutma güvencesi sunar; önceleri büyük servetlerin gömülüp gitmesine yol açmış olan defin işlemlerine dair yasalar yaparak, zenginleri, servetlerini imha eden kendi geleneklerine karşı korur;

– Ancak aynı zamanda ve aynı gelişmeler sayesinde, herkesin hayatta kalma olanağını ve hakkını, ya da en azından hayatta kalma şansına dair eşitliği güvence altına alır;

– Nihayet, aileler arası mücadelelere bir son vererek, bir kez daha aileleri kendi kendilerini imha etmekten korur. Ancak bu, bireylerin hukuki-ahlâki niteliklerinin belirlenmesine yol açar ve buna dair yetki (yargıçlar ve mahkemeler yoluyla) siyasi iktidarın elinde bulunur.

Bütün bu önlemlerin kesiştiği noktada şu öğelerin belirmeye başladığı görülür:

α - İstencini, kendi somut varoluşunun ötesinde öne sürebilen bir hukuk öznesi;

β - Ölümün ötesinde de varlığını sürdürebilen bir kimlik;

γ - Hukuki ve ahlâki niteliklerin belirlenmesi için özel bir dayanak.

[24] Bireysellik, en azından dolaylı bir şekilde, siyasi iktidarın bu yer değiştirişinin, yeniden dağıtılışının ve yeniden örgütlenişinin sonucu olarak ortaya çıkar.

Siyasi iktidar, ölümün iktisadi ve toplumsal sonuçlarının kontrolü-

nü eline almak suretiyle, bizim halihazırda aşinası olduğumuz bu bireysellik biçiminin bir sonuç olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır.

* ✻ *

[*] *Arı/arı olmayan karşıtlığı masum/suçlu karşıtlığının üzerine oturmuştur.

Elbette ki bu evrim gayet iyi bilinmektedir: Kan tarafından kirlenmiş olduğu halde arılığını kaybetmemiş olan Homerosçu kahramandan, üzerindeki kirlilikten ancak büyük tanrıların müdahalesiyle kurtulabilecek olan Aiskhylos'un Orestes'ine geçiş sık sık çalışma konusu edilmiştir.[20] Arılık-masumiyet ve arı olmama-suç bağlantıları arkaik bir anlayışın izleri değil, aksine, Yunan hukuki-dinsel sisteminin içerdiği nispeten yeni oluşumlardır. Ancak önemli olan bu dönüşümün bir akılcılaşmanın ya da bireyselleşmenin değil, bir dizi karmaşık sürecin sonucunda gerçekleştiğini anlamaktır. Bu karmaşık süreçlerin bazıları şunlardır:

– Bireylerin dinsel (özerk) niteliklerinin belirlenmesindeki temel ilke olarak ayinlerin güç kazanması;

– Halka yönelik kültlerin büyük ölçekli kolektif biçimler uyarınca örgütlenmesi;

– Aile kültlerinin sitenin dinine dönüşmesi ya da dahil olması;

– Bireye (miras yasaları yoluyla malların aktarılması konusunda ve cenaze yasaları yoluyla ölümden sonra varoluşu sürdürme konusunda) hukuki-dinsel bir statünün verilmesi;

– Öldürme vakalarını takip eden tazminat işlemlerinde sitenin müdahil olması. Geleneksel misilleme uygulamasının (ki bu uygulama hem kurallara uygun hem de ucu açıktı) yerini, yasal dışlama önlemleri (ölüm, sürgün) alır.

Dışlama bir anlamda bir toplumsal mekânın belirişinin ve kendi üzerine kapanışının son aşamasını teşkil eden nihai ve belirleyici unsurdur. (Öte yandan bu mekânın, her türlü mübadele öncesinde, parasal dolaşımın gerçekleştirildiği ve *eunomia*'nın, yani doğru iktisadi-siyasi paylaşımın hayata geçirildiği yer olduğunu görmüştük.)

Dışlama aynı şekilde, arı olan ve olmayanı tanımlayan hukuki ve

(*) Araya eklenmiş, sayfa numarası bulunmayan kâğıtlar.

20 Aiskhylos, *Oresteia*, ed. ve çev. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1931. Bu evrimle ilgili olarak bkz. L. Moulinier, "Le Pur et l'Impur..."

dinsel nitelemenin dayanak noktası olarak bireyin oluşması ve kendi üzerine kapanması sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Suçlunun toplumsal mekândan dışlanmasının sebebi böylesi bir mekânın oluşmuş ve kendi üzerine kapanmış olması değildir; aksine, bireylerin dışlanmasının mümkün olması, bu toplumsal mekânın oluşumunda rol oynayan bir unsurdur.

Aynı şekilde, dışlama pratiğinin uygulamaya konmasının sebebi, evvela suçlunun arı olmadığının düşünülmüş ya da tahayyül edilmiş olması değildir. Dışlama pratiği, Yunan pratiğindeki arı olan ve olmayan ayrımının sonucu değil, kurucu unsurlarındandır; tıpkı akıl-akıldışı dağılımının ve mücrim* / mücrim olmayan karşıtlığının kurucu unsurlarından olduğu gibi...[21] Ve dışlamanın arı-olmama fikrinin kurucu unsurlarından biri olduğunun (ve arı-olmamaya dair bir teorinin, teolojinin, ahlâkın ya da büyünün sonucu olmadığının) ispatı, hiçbir Yunan metninde arı-olmama halinin ne şekilde, hangi iletim aracı ya da kanalıyla ve hangi sonuçlara yol açacak şekilde iletildiğinin belirtilmemesidir.

Arı-olmayan, hoşgörülemeyecek olan şeydir; siteyi tehlikeye sokan ve onu imha tehdidi altında bırakan şeydir.[22] Arı-olmayana dair inanç (bu inanç aslında tam anlamıyla ifade bulmamıştır ve imgesel bir temsilden yoksundur), bir pratiğin sonucunda gelişir: Bu pratik dahilinde, siyasi iktidarın öldürme vakalarının sonuçlarına müdahil olma biçimleri ortaya çıkar.

Peki ama, bütün bunların hakikatle ilişkisi nedir? Aslında şu anda bu soruya en çok yaklaştığımız noktada bulunuyoruz. Arı-olmayan suçlu, aynı zamanda yaklaşamayan kişidir:

– Artık ayinlerin yapıldığı mekâna yaklaşamaz,

– Artık site yaşamının sürdüğü halk meydanına yaklaşamaz,

– Artık sitenin kendisine yaklaşamaz.

Suçlu *nomos* yoluyla dışlanır, ama aynı zamanda *nomos*'tan, *no-*

(*) Fransız ceza hukukunda *crime* özellikle ağır suçları kapsarken, tazminat yoluyla karşılanabilecek hafif suçlar için *délit*, yani cürüm denilmektedir. *Délinquant* terimini de cürüm işleyenler, küçük suçlular anlamında "mücrim" terimiyle karşıladık. D. Defert'in de belirttiği gibi, Foucault *Surveiller et Punir* adlı eserinde, hapishanenin mücrimleri üretme ve düzenleme işlevi gören bir kurum olarak işlediğini savunacaktı – yay.haz.n.

21 Burada Foucault sadece *Deliliğin Tarihi*'nde (1961) yer alan ve ilk seansta çıkış noktasını oluşturan ayrımı hatırlatmakla kalmıyor, *Hapishanenin Doğuşu* (1975) kitabının ilk işaretlerini veriyor. Bu kitabı oluşturacak olan malzeme, aynı senenin, yani 1970-1971 döneminin seminerinde konu edilmeye başlanmıştır.

22 Antiphon, *Discours*, *a.g.y.* [yukarıda, not 19].

mos'un uygulandığı yerden ve biçimlerden de dışlanmış olur. Suçlu dağıtım ilkesinin dışına itilir.

[27] Arı-olmayan kişinin hakikate erişimi olamaz. Ancak arı-olmama halinin, işlenmiş suçun yol açtığı bireysel bir nitelik olduğu ve bu halin, tehlikeli temasın temel ilkesi ve kötülüğü tüm *nomos* mekânına yayan kaynak olduğu düşünülürse, suçun işlenip işlenmediğinin ve kim tarafından işlendiğinin bilinmesinin ne kadar gerekli olduğu anlaşılacaktır. Homeros'ta, ya da en azından arkaik dönemde, suçun olgusal hakikati usulün bütününün birincil ve belirleyici öğesi değildi. Esas olan, meydan okumaların ve onarımların doğru şekilde meydana gelmesiydi.

(Bir suçun işlenmesi ve ailenin bunun intikamını almaması durumunda, tanrıların öfkesi söz konusu aileye yöneliyordu. Fakat buradan hareketle karar tayin edici yemine ulaşmak mümkündü: Öldürmediğine yemin etmeyi kabul eder misin? Eğer bunu yaparsan, o zaman tanrılar senin hakkında uygun olan neyse yapsınlar.)

[28] Buna karşılık, suçun kirlenmeye yol açtığı ve kirlenmenin siteye zarar verdiği andan itibaren, bir suçun gerçekten işlenip işlenmediğini bilmek esas hale gelir.

17 Mart 1971 Tarihli Ders

Suç, arılık, hakikat: Yeni bir sorunsal. – Oidipus tragedyası. Görsel tanıklığın ortaya çıkışı. – *Nomos* ve arılık. Arılık, bilme, iktidar. – Sophokles'in Oidipus'u ile Freud'un Oidipus'u karşı karşıya. – Bilge'nin konumunun gizlediği şey. – Söylemsel olay nedir? – Nietzsche'nin sağladığı yarar.

[1] I - Suç ile arılığın hukuki ve dinsel anlamda üst üste bindirilmesi, hakikatle kurulan yeni bir ilişkiyi gerekli kılar. Sonuç olarak:

α - Arı olmama hali artık suç tarafından oluşturulan bireysel bir niteliktir;

β - Bu arı olmama hali, sitenin tüm mekânına yayılan tehlikeli temasların ana ilkesidir;

γ - O halde suçun işlenip işlenmediğini ve kimin tarafından işlendiğini bilmek önemlidir.

Hakikatin ispatı artık siyasi bir iş haline gelir. Arı olmama hali ve bunun yol açtığı sonuçlar, ne olup bittiğine dair bir araştırmanın gerekliliğini de beraberinde getirir.

KREON: [...] Kral Apollon, bu ülkenin bağrında taşıyıp beslediği bir kirden kurtarılmasını, kirin büyüyüp tedavi edilemez hale gelmesinin engellenmesi gerektiğini açıkça emrediyor.

OİDİPUS: Peki nasıl *arıtacağız** kenti bu kirden? Hangi kötülüktür söz konusu olan?

[2] KREON: Bir suçluyu sürgüne göndererek ya da bir cinayetin kefaretini bir başka cinayetle ödeterek, zira bu kan Thebai'ye uğursuzluk getiriyor [...] [*Kral Oidipus*, m. 96-101],[1] tanrı bugün açıkça

(*) Sözcüğün altı M. Foucault tarafından çizilmiştir.

1 Sophokles, *Oedipe roi*, m. 96-101, ed. ve çev. P. Masqueary, Les Belles Lettres, Paris, 1922, s. 144. [*Kral Oidipus*, çev. Güngör Dilmen, MitosBoyut Yay., 2002]

katillerin kim olurlarsa olsunlar cezalandırılmalarını emrediyor.[2]
OİDİPUS: Peki nerede onlar? Eski bir suçtan kalan bu görülmesi zor izi nerede bulabiliriz?
KREON: Bu ülkede. Böyle söyledi. Aranan şey bulunur; göz ardı edilen şey ise elimizden kaçar[3] [m. 106-111].

Arkaik dönemde, ne olup bittiğine dair araştırma, usulün birincil ve belirleyici öğesi değildi. Bunun iki nedeni vardı:

1/ Esas olan, meydan okumaların ve telafilerin doğru şekilde gerçekleşmiş olmasıydı. Kalkan üzerindeki sahneyi hatırlayalım: Soru "suç işlendi mi?" değil, "telafi gerçekleşti mi?" şeklindedir. Burada yargılama olayla değil, usulle ilgilidir.

[3] Karar tayin edici yemin hakikatin örtüsünü kaldırmaya değil, yemin eden kişiyi çift taraflı bir riskle karşı karşıya bırakmaya yarıyordu. Eğer kişi suçu işlemiş olmasına rağmen işlemediğini söylüyorsa, bu çifte hatasından dolayı cezalandırılacaktır. Ancak ne olup bittiğinin ispatı tanrılara bırakılmıştır. Tanrılar intikam yoluyla bu ispatın işaretini vereceklerdir.

Menelaos ile Antilokhos arasındaki çekişmede *histōr*'a çağrı yapılmaz.[4] Ancak *Oidipus*'ta tanığı bulabilmek için büyük çaba sarf edilir.

2/ Zira suçun kirlenmeye yol açtığı, kirliliğin siteye zarar verdiği[5] ve dışlamanın gerekli olduğu andan itibaren artık şunları bilmek gerekir: – Suç işlendi mi?
– Kim tarafından işlendi?
– Nasıl işlendi?

α - Drakon yasaları suç olgusunun belirlenmesini ve istemsiz bir suçun söz konusu olması durumunda, bir soruşturmanın yapılmasını öngörür. Elbette ki ispat işini üstlenecek olan henüz site değildir. Tanıklıklar tarafların çabasıyla güvence altına alınır ve tanıklar aynı zamanda yemine ortak olan kişilerdir.

---

2 Sürgün ile ölüm arasında tercih yapılması Attika'da normal karşılanıyordu. Buna karşılık, baba katlinin cezası değişmez bir biçimde ölümdür. Eğer Apollon suçluyu öldürmek gerektiğini ilan etmiş olsaydı, onun Laios ailesinin üyesi olduğunu ima etmiş olurdu.

3 Sophokles, *Kral Oidipus*, m. 106-111.

4 *Histōr*: Hakem, bilen kişi. Bkz. yukarıda, s. 81, not 12 ve *İlyada*, XXIII/ψ, 335-337.

5 L. Moulinier, "cezalandırmak tüm kenti kirden arındırmak demektir" ("Le pur et l'impur...", *a.g.e.*, s. 85).

[4] Hakikat hâlâ mücadele biçimine dahildir. Ancak iki taraftan birinin zafer kazandığına dair kararı bildiren yargı sadece bir usulün yerine getirilmesiyle değil, aynı zamanda bir olayın gerçekliğiyle ilgilidir.

β - Olaya dair ispatların arasında daha uzun zaman arılık işaretlerine rastlanması tipiktir. Klasik dönemin savunmalarında zanlılar sık sık "Ben suçlu değilim" der ve şu gerekçeleri sunarlar:

– Çünkü benim *agora*'ya girmem yasaklanmadı,[6]

– Çünkü ben deniz kazası geçirmedim,

– Çünkü ben hiçbir talihsizliğe uğramadım.

Bu durum daha ziyade sınamanın hâlâ söz konusu olduğunun, ancak hakikat işareti olarak var olduğunun belirtisidir. Aynı şekilde, arı olmama halinin sonucuyla olayın gerçekliğinin birbirine bağlı olduğu bir gerçektir. Arı olmama halinin sonuçlarından kaçınabilmek için olayın gerçekliğinin tesis edilmesi gerekir.

Tersine, arı olmama halinin sonuçları (ya da bu sonuçların bulunmayışı), olayın gerçekliğini doğrular ya da zayıflatır.

[5] γ - Oidipus'un trajedisinin tamamı boyunca, tüm sitenin, insani olayların (öldürmeler, vebalar) ve tanrısal tehditlerin gizemli dağılımını birtakım [tespit edilmiş] olgulara dönüştürmek için çaba harcadığı görülür.

Miasma'nın[7] site üzerinde hâkimiyet kurduğu andan itibaren bilinmesi gereken bir şey vardır. Çözülmesi gereken bir gizem vardır. Ve rahip bunu Oidipus'a söyler: Oidipus o acımasız şarkıcıya cevap vermeyi başarmış olduğu içindir ki bu soru ona sorulur.[8]

Arı olmama halinin sonuçları kısa zamanda bilginin tuzaklarını kurar. Ancak bu bilme, uygulanacak kuralların bilgisi değildir; "ne yapmalı?" sorusuna cevap veren bir bilme değildir söz konusu olan. Bu, "kim?" sorusuna cevap veren bir bilmedir.

---

6 Antiphon, *Hérode*, § 10 (*Discours*..., ed. L. Gernet, *a.g.e.*).

7 Ed. Will, Homeros ve Hesiodos'ta karşımıza çıkan ve tarihöncesi köklere dayanan (ancak Moulinier'ye göre Homeros'ta bulunmayan) bir kavram konumundaki miasma'yı, yani somut kirliliği –sözcük anlamıyla: Kirliliğin sınırlandırıldığı pisliği– aynı zamanda hem kir hem de lanet anlamına gelen *agos*'tan (Sophokles, *Kral Oidipus*, m. 1426) ayırır. Katil *miaros*'tur, yani insanı *hieros* olandan, bir başka deyişle kutsal olan ve aşkın bir düzeni açığa vuran her şeyden koparan görünmez bir leke tarafından kirletilmiştir. Kutsal olana yaklaşmak için *katharos*, yani arı hale gelmek gerekir. Bkz. Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient*, *a.g.e.*, cilt I, s. 522-525.

8 "[...] yarım bulman için yalvarıyoruz sana, ister bir tanrının sesine kulak ver, ister bir ölümlü aydınlatsın seni" (Sophokles, *Kral Oidipus*, m. 41-43, s. 142; bkz. m. 41-45).

Rahip ve Oidipus oyunun başında "ne yapılması gerektiği" hakkında konuşmaktadırlar, oysa daha önce Sfenks'e vermiş olduğu cevap, Oidipus'un "kim?" sorusuna cevap veren kişi olduğunu açıkça
[6] gösterir. Apollon'un kehaneti soruyu düzeltir; [6] daha doğrusu "Ne yapmalı?" sorusuna, "Yapılması gereken şey, *kim* olduğunu aramaktır" şeklinde cevap verir. Ve *kim* olduğunu aramaktaki amaç karmaşık bir arılaştırma ayini başlatmak değildir. Buradaki amaç şüphesiz dışlamaktır, yani sürgün veya ölümdür.

Ancak bu "kim?" sorusunun cevabını verecek olan kişi Tiresias değildir.[9] Elbette ki Tiresias aranan kişinin kim olduğunu bilmektedir ve bir anlamda söyler. Ancak söz konusu kişinin ismini vermez ve onu görmemiştir. Tıpkı yüzünde bakışın eksik oluşu gibi, cümlesinde de isim eksiktir.

"Kim?" sorusunun cevabını gerçeği gören kişi değil, söz konusu kişinin kim olduğunu görmüş olan kişi, daha doğrusu kişiler verir:
– Oidipus'un doğumunu görmüş olan ve üstüne üstlük Laios'un öldürülmesine tanık olanlar arasında hayatta kalmış tek kişi olan Hizmetçi;
– Oidipus'u çocukken görmüş olan ve üstüne üstlük Polybos'un ölümünü haber vermeye gelen kişi konumunda bulunan Haberci.

"Kim?" sorusuna cevap vermek için hiçbir bilgeliğe ihtiyaç duyulmamıştır. Apollon tarafından sorulan soruya cevap vermek için iki ürkek hizmetçi yeterlidir. Bütün bu körler arasında, görmüş olanlar onlardır. Ve rahiplerle kralların bilmedikleri, tanrılarla kâhinlerin de kısmen gizledikleri hakikat, tanık, yani *histōr* konumundaki bir köle tarafından bir kulübenin kuytu yerinde tutulmuştur.

[7] *Sonuç*

1/ Görüldüğü gibi kirlenme ile hakikat arasında bir bağ vardır. *Bir olgunun doğruluğunun saptanması,* kiri bir öğe olarak içeren hukuki ve toplumsal pratiğin temel parçası haline gelir: Bir suçun işlenip işlenmediğinin ve kim tarafından işlendiğinin bilinmesi gerekir.[10] Arkaik

9 "Benim ağzımdan hiçbir şey öğrenemeyeceksin" (*a.g.e.*, m. 333, s. 153).

10 Göründüğü kadarıyla bu dersi verdiği esnada Foucault B. Knox'un *Oidipus at Thebes* (New Haven, Conn., Yale University Press, Oxford University Press, Londra, 1957) kitabından haberdar değildi. Söz konusu kitapta Sophokles'in tragedyası, 5. yüzyıl Atina'sında yerleşik hale gelmiş olan adli soruşturma usulünden hareketle ve ayrıca Atina'nın emperyalist siyasetine gönderme yapılarak ele alınmaktadır.

dönemde[11] bir suçun işlenmiş olması halinde, gerekli görüldüğünde intikam alma işi tanrılara havale ediliyordu. Bu intikam olayı hem bir anda suç olayını görünür hale getiriyor, hem de onu her türlü insani karşılığın ötesine geçecek şekilde telafi ediyordu. Biri diğerini geriye dönük olarak kısa süreliğine parlatıveren iki olay ve ilk olayın yasaklanma zamanı söz konusuydu: Bu ikisi arasında da saf bir bekleyiş vardı – kararsızlık, beklenen zamanın belirsiz yakınlığı...

Artık arılaştırma ayini olayın hakikatinin ortaya konmuş olmasını gerektirir. Suçtan cezaya geçiş, gösterilmiş olan bir gerçeklik ve gerektiği gibi tespit edilen bir olgu aracılığıyla gerçekleşir. Hakikat, biri diğerini görünür hale getirip imha eden iki olay arasındaki aydınlanma anında konumlanmaz. Burada hakikat, kirden onu silmesi gereken şeye doğru yegâne meşru geçiş konumundadır.

Olay [*évènement*], *olgu*ya [*fait*] dönüşür.

[8] 2/ Ve böylelikle hakikat, arılaştırmanın birincil ya da en azından en eski koşulu halini alır. Arkaik sistemde, tanrısal intikamın yıldırımı hakikatin bir anlığına aydınlanmasını sağlıyordu; hakikat ancak olayın içinde parıldıyordu. (Ayin hakikatle değil, bir işin insanlardan tanrılara havale edilmesiyle ilgiliydi.)

Artık hakikat *ayin* tarafından gerekli kılınır ve onun parçası olur. Arı olmama halinin arılığa dönüşmesi, ya da daha doğrusu arı olmama halinin arılıktan ayrılması ancak hakikatin saptanması aracılığıyla mümkün olacaktır. Hakikat ayinin içinde yer alır. Ayin hakikate yer açar. Ve hakikat pekâlâ temizleyici bir işleve sahip olur. Hakikat ayırır. Hakikatin temizleyici işlevi.

Hakikat, dışlamaya, tehlikeli biçimde karışmış olan şeyleri birbirinden ayırmaya, içsel olanla dışsal olanı gerektiği gibi dağıtmaya, arı olanla olmayan arasındaki sınırları çizmeye olanak sağlayan şeydir.

Artık hakikat, site tarafından gerekli kılınan büyük hukuki, dinsel ve ahlâki ayinlerin parçası olur. Hakikatten mahrum bir site, tehdit altında bulunan bir sitedir. Böyle bir site, karışımların, arı olmama hallerinin, yerine getirilmemiş dışlamaların tehdidi altındadır. Site, bir paylaşım ilkesi olarak hakikate ihtiyaç duyar. Site, paylaşımı

---

11 Moulinier şöyle yazar: "Orestes'in ve Oidipus'un kirlenmiş olduklarını öğrenmemizi sağlayan şey dramdır [...]. Kirlenme vakalarının yazılı efsanelere girişi Homeros ve Hesiodos'tan sonra olur. Öncesinde Orestes ile Oidipus'un kirlenmiş olduklarına dair bir şey söylenmiyordu" ("Le Pur et l'Impur...", s. 60-61).

devam ettirenlere ihtiyaç duyduğu gibi, hakikat söylemlerine ihtiyaç duyar.

[9] II - Ancak arılığın hukuki-dinsel yapısı hakikatle kurulan başka türlü bir ilişkiyi içerir. Bu ilişkiyi şu şekilde tanımlayabiliriz:

α - Arı olmayan kişi arı olmaması nedeniyle çevresindeki herkesi tehdit altında bırakır. Ailesi için, site için, serveti için bir tehlikedir. Onun olduğu yerde "kent bir kan girdabına sürüklenir, en derindeki tohumlarıyla, sürüleriyle, düşük yapan kadınlarıyla birlikte yitip gider" (*Kral Oidipus*, m. 24-27).[12] *Nomos*'un hüküm sürdüğü her yerde, yani siteyi oluşturan bütün mekânda, suçlu tehlikelidir. Suçlunun kiri şeylerin ve insanların düzenini risk altında bırakır.

β - İşte bu nedenle suçluyu bu *nomos*'tan, siteyi tanımlayan bu "toplumsal mekândan" dışlamak gerekir.

"Kimse onu misafir etmeyecek, onunla konuşmayacak ya da onun tanrılara yönelik dualara ya da kurban ayinlerine katılmasına müsaade etmeyecektir; kimse onunla kutsal suyu paylaşmayacaktır; herkes onu evinden uzak tutacaktır" (*Kral Oidipus*, m. 236-241).[13]

[10] Arı-olmayanın etki alanı *nomos* ile örtüşür; aynı şekilde arı-olmayanın dışlandığı bölgenin de *nomos* ile örtüşmesi gerekir.

γ - Peki suçlu kişi ne anlamda arı değildir? Bu arı olmama halinin mahiyeti nedir? Yani onun arı-olmama niteliği kazanmasına yol açan eylem hangisidir? Bu eylem onun *nomos*'u istemli ya da istemsiz bir şekilde dikkate almamış olmasıdır.

Homerosçu kahraman söz konusu olduğunda, cezanın sebebi kişinin ya (bir körlük anında) kuralı unutmuş olması, ya da tanrıların kıskançlığını kışkırtmış olmasıydı.

Nomos'un hâkimiyetinde ise, kabahati meydana getiren şey, orada olan, herkes tarafından görülüp bilinen, site içerisinde ilan edilmiş ve doğanın düzeninde dahi okunabilecek olan bir yasanın dikkate alınmamasıdır. Arı-olmayan kişi, *nomos* karşısında gözleri kapalı olan kişidir. Kişi arı değildir, çünkü *anomos*'tur.

---

12 Thebai "kanlar içerisinde yalpalıyor: Topraktaki verimli tohumlar çürüyüp gidiyor, çayırlardaki sürüler ve düşük yapan kadınlar çürüyüp gidiyor" (Sophokles, *Kral Oidipus*, m. 24-27, s. 142).

13 "Bu yurdun herhangi bir sakininin [...] bu adama evini açmasını, kim olursa olsun onunla konuşmasını ya da onun ayinlere ve kurban törenlerine katılmasına izin vermesini ya da onunla kutsal suyu paylaşmasını yasaklıyorum; aksine, herkesin onu evinden uzaklaştırmasını emrediyorum" (*a.g.e.*, m. 236-241, s. 149).

[11] δ - Ancak arı olmamanın sebebinin *nomos* karşısındaki körlük olmasının yanı sıra, kişinin, arılık kaybı yaşadığı ve *nomos* açısından bir kargaşa ilkesine dönüştüğü andan itibaren artık *nomos*'u algılayamayacak, onun düzenliliği karşısında körlük yaşayacak olması da söz konusudur.

Dağıtım ve adil düzenleme ilkesi olarak *nomos*, zorunlu olarak arı-olmayanın erişimi dışındadır. *Nomos* sözcesinin mümkün kılınması ve bu sözcenin gerekçelendirilmesinin güvence altına alınması ancak şeylerin örtüsünün kaldırılmasıyla söz konusu olur ve arı-olmayan kişinin bunu yapma imkânı olmayacaktır. Tersine, arılık yasaya erişmenin, şeylerin düzenini görmenin ve *nomos*'u yüksek sesle dile getirmenin koşuludur. Solon gibi bir yasa koyucunun bulunduğu kurgusal bir mekân olduğunu gördüğümüz bu orta yer, ancak arı olan kişi tarafından işgal edilebilecektir.

[12] Arılık, *nomos*'u dile getirmek ve onu düzenin kendini ortaya koyuşu olarak görmek için gerekli koşuldur. O halde arı olma / olmama hali arasındaki ayrım, dört şekilde *nomos*'a bağlıdır:

– Arı olmama hali sonuçlarını *nomos*'un mekânında gösterir (bu nedenle de sürgünün kendisi arılaştırmadır) (bölüşüm, ayırma, karışımı engelleme);

– Arı olmama halinin *nomos*'tan dışlanması ve bunun *nomos*'a göre yapılması zorunludur. Dışlama gerekliliği olduğunu yasa söyler;

– Ancak arı olmama halinin ortaya çıkmasının tek nedeni, dikkate almama ya da körleşme nedeniyle *nomos*'tan zaten dışlanmış olmaktır. Ve kişinin *nomos* karşısında kör olmasının nedeni, arı olmamasıdır;

– Nihayet, arı olmama hali ile yasa arasındaki ilişkiler, bilgi aracılığıyla kurulur. Yasayı ifade etmeyi bilmek için, arı olmama haline düşmemek gerekir. Ancak arı olmak için de yasayı bilmek gerekir.

Bugün bu müthiş olaydan bize sadece birtakım kısık sesli yankılar ulaşıyor. Ancak buna rağmen, bu anlattığımız süreç boyunca, bugün hâlâ kurtulamamış olduğumuz bütün bir hakikat etiğinin ilmek ilmek dokunduğunu söyleyebiliriz.

* ❋ *

[13] Arılık ile düzenin örtüsünün kaldırılması arasındaki bu karşılıklı ilişkinin etrafında, Yunan düşüncesinde önemli olmuş birtakım figürler yer almıştır.

1/ Bilge figürü

Bu, siyasi iktidarın dağıtım ilkesinde konumlanan bir figürdür. Siyasi iktidarın şiddetli bir şekilde ve zorlamayla icra edildiği yerde değil, iktidarın yasasının ifade edildiği yerde bulunur. Bilge, ortada konumlanan kişidir. Solon örneğinde olduğu gibi, bilgenin iktidar icra etmeyip sadece yasayı dile getirdiği durumlar vardır. Ve bazı tiranların bu mertebede bulunabilmiş olmalarını mümkün kılan şey, mitik bir şekilde yasanın kendi kendini icra etmesine izin vermiş olmaları, koruyucuya ihtiyaç duymamaları ve *nomos*'un, şiddete gerek duymaksızın onların içinden geçebilmiş olmasıdır.

Ancak bilge aynı zamanda şeylerin düzenini bilen kişidir. Seyahat etmiş olduğu, uzak yerlerden malumat toplamış olduğu, gökyüzünü ve tutulmaları gözlemlemiş olduğu için dünyayı tanıyan kişidir.

Nihayet, bilge, hiçbir suçun kirletmediği kişidir.

[14] Böylelikle, siyasi iktidarın (sahibinden ziyade)* kurucusu olan, (geleneksel kuralları elinde bulundurmaktan ziyade) dünyanın düzenini bilen ve (intikamların yol açtığı meydan okumayı sonsuza dek ortadan kaldırmaktan ziyade) elleri temiz olan kişiye ait belirli bir konum tanımlanmış olur. Bununla birlikte, bunun kurgusal bir figür olduğunu ve maskesinin ardında iktisadi ve siyasi işlemlerin saklandığını kabul etmek gerekir.

2/ Diğer figür: Halk iktidarı

Olumsuz figürünü Platon'da, Aristoteles'te ve –daha küçük ölçekte– Aristophanes ile Thukydides'te gördüğümüz bu iktidar, *nomos*'a riayet etmeyen, ancak onu söylem yoluyla, tartışma yoluyla, oylama yoluyla ve devinim halindeki bir istenç yoluyla değiştiren bir iktidardır. Halk iktidarı *nomos*'u bilmez. Bu iktidar bilmeden (siyasi bilmeden ve şeylere dair bilmeden) dışlanmış durumdadır.

Artık usullerin sadece büyük ailelerin ellerinde bulunmadığı doğru-

---

(*) Dersin ses kaydının kısmi dökümünde daha açık ifadeler bulmak mümkündür:

"Böylelikle, siyasi iktidarın sahibinden ziyade kurucusu olan, geleneksel kuralları elinde bulundurmaktan ziyade dünyanın düzenini bilen ve intikamların yol açtığı meydan okumayı sonsuza dek ortadan kaldırmaktan ziyade elleri temiz olan kişiye ait belirli bir yer tanımlanmış olur. Bu yer, Yunanların uyguladıkları şekliyle bütün bilginin açımlanacağı başlangıç noktası konumundaki ilişkiyi tanımlar. Bütün bilgiden kasıt, yasanın hukuki bilgisi, dünyanın felsefi bilgisi ve erdemin ahlâki bilgisidir. Ve bilge figürünün oluşturduğu maskenin ardında birtakım iktisadi işlemler saklanır, sürdürülür ve siyasi kurumlara dönüştürülür."

dur, ancak bu kez de yasaya, *nomos*'a ve sitenin iyi düzenine dair bilme ancak bilgelerin işgal edebileceği bu kurgusal konumda yer alır.

[15] Öte yandan halkın basitçe cahil olduğu da söylenemez. Halk *anomos* olduğu için arı olmamak durumundadır. Halk iktidarı sadece çıkarlarının ve arzularının sesini dinler. Bu iktidar şiddetlidir: İstencini herkese dayatır. Katildir. Ve öncelikli olarak da, yasanın dile geldiği yeri işgal eden kişi konumundaki bilgeyi öldürür.

Halk iktidarı özü itibarıyla suçludur – peki ama, eğer bu iktidar herkesin istencini ifade ediyorsa, o zaman neye göre suçlu sayılacaktır? Halk iktidarı *nomos*'a göre, sitenin mevcudiyetinin temeli konumundaki yasaya göre suçludur. Halk iktidarı, bizatihi sitenin doğasına karşı işlenen suçtur.*

O halde bilmenin ve *nomos*'un saf sahibi konumundaki bilge, siteyi kendisine karşı korumak ve ona kendi kendisini yönetmeyi yasaklamak zorundadır.[14] Bilgelik, gerçek bir yasaklama gibi işlerlik gösteren kurgusal bir yerdir.

3/ Bu ikisinin arasında yer alan tiran

Tiran, iktidarı etkin olarak elinde tutan figürdür. Bu figür:

– Halk iktidarına yaklaşması ve onu ifade etmesi durumunda mutlak anlamda olumsuzdur;

– Ancak bilge tarafından ikna edilmeyi kabullendiği ölçüde olumlu bir konum alır.

[16] Görüldüğü gibi, bilmeyle iktidarın karşılıklı aidiyeti ve arılık vasıtasıyla kurulan *nomos*-hakikat bağı, az önce arılık ve olaya dair söylediklerimizden oldukça farklıdır.

Gördüğümüz üzere, arı olmama hali bilmeye olguyla ilgili bir soru, daha açık ifadeyle "kim yaptı?" sorusunu yöneltiyordu. Ve arılık açısından esas önemli olan şey suçun doğruluğunun tespitiydi. (Olguya dair hakikat arı olmama halinin dışlanmasına olanak sağlıyor, arılık ise düzenin bilgisine erişim olanağı sağlıyordu.)

Artık arılığın olguları değil, bizatihi dünyanın düzenini bilmek açı-

---

(*) Kayıt dökümlerinden anlaşıldığı üzere Foucault derste buna şu cümleyi ilave etmiştir:

"4. yüzyılın aristokratik düşüncesinde ele alındığı haliyle Sokrates'in öldürülmesi olayı, bilgenin bu şekilde halk iktidarından dışlanmasıdır."

14 Bkz. V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Basil Blacwell, Oxford, 1954.

sından esas teşkil ettiğini görebiliyoruz; arı olmayan kişi şeylerin düzenini bilemez.

Ve bu ikinci türden ilişkiye (yani artık olgunun değil düzenin sorun olduğu; artık bilmeyi gerektiren arı-olmama halinin değil, bilmeyi engelleyen arı-olmama halinin söz konusu olduğu ilişkiye) baktığımızda,
[17] karşımıza yeniden Oidipus çıkar. Oidipus, (metnin başında defalarca söylendiği üzere) sitenin durumunu düzeltmiş, sitenin sırtını doğrultmuş (*orthos*)[15] olan kişidir; bunlar, gelenekte *nomothetes*'in [yasa koyucunun – ç.n.] eserini tarif etmek için kullanılan terimlerdir. Ancak Oidipus bunu bir bilmeceyi çözerek, yani düşüncesiyle, bilgisiyle vb. yapmıştır. Ancak en temel *nomos* karşısında –anne ve baba konusunda– körlüğe düşerek arılığını kaybetmiştir.[16] Ve gelinen noktada ne yapmak gerektiğini bilmemektedir, zira, kendisi farkında olmamakla birlikte, arı olmama hali onu *nomos*'un dışına itmiştir. Artık şeylerin düzeninin ve insani düzenin ne olduğunu bilmemektedir.

Düşüncesi yoluyla kenti doğrultmuş olan kişi, artık bilmemektedir.

Bu nedenle de tanrıdan çobana bilme ihtimali olan herkese çağrı yapılır. Oidipus'un konumu, bilginin kaynaklarına oranla kaymış olur. Artık sitenin ortasında değildir. Ve her yeni haberin gelişinde ya da her bilgi parçasının belirişinde, sahip olduğu iktidarın bir parçasının daha elinden alındığını fark eder (ve bunda haksız değildir).

Kreon ile yaşanan tartışma tragedyanın merkezindedir. Arılık bilmeyle iktidarı birbirine bağlar. Arı olmama hali bilgiyi karanlıkta bırakır ve iktidarı kapı dışarı eder.

[18] Ve nihayet Oidipus, *arılık* ile *hakikat* arasındaki bu iki ilişki biçimini birleştirerek, herkesin olgunun hakikatini bilebildiği anda onu hâlâ bilmemeyi sürdüren kişi olur. Oidipus bu hakikati bilmez zira arı değildir ve arı olmadığı için şeylerin ve insanların düzenini bilmez. (Komplodan şüphelenir, tehdit eder, Kreon'u öldürmek ya da sürgün etmek ister, hakikat ona zorla ulaşacağı zaman kendisinin de fark edeceği üzere *adaletsiz* davranır.)

---

15 Kral Oidipus, m. 39 (*orthōsai*), m. 46 (*anorthōson*), m. 50 (*orthon*), m. 51 (*anorthōson*).

16 L. Moulinier: "Oidipus'un arı olmamasının iki nedeni vardır: Cinayet ve ensest. Fakat cinsel arılık Yunanlara ait bir mefhum değildir" ("Le Pur et l'Impur...", s. 199).

* * *

Belki de Oidipus hikâyesi, Yunanistan'ın gerek hakikate, gerekse hakikatin iktidar ve arı olmama haliyle olan ilişkilerine kazandırdığı belli bir biçimin habercisidir.* Belki de Oidipus itkilerimizin ya da arzumuzun yazgısını anlatmıyordur. Belki de bu hikâye, Antik Yunan'dan bu yana hakikat söyleminin Batı toplumlarında riayet ettiği belli bir zorlamalar sistemini açığa vuruyordur.

Olayı, olayın içerdiği dönüşleri, zaman boyunca saçtığı kıvılcımları ve yol açtığı dengesizlikleri, tanıkların *saptama*ları yoluyla bir defalığına ve nihai olarak ele geçirilip saklanan olgular haline getirmeye yöne-
[19] lik siyasi, hukuki ve dinsel talep; iktidarın dağılımına dair ilkenin, şeylerin düzenine yönelik olan ve sadece bilgelik yoluyla erişilen bir bilme üzerinde temellendirilmesi yönünde siyasi, hukuki ve dinsel talep (dolayısıyla *nomos*'un basitçe *nomos* saygısı olan bir bilme-erdem üzerinde temellendirilmesine yönelik talep) – işte Oidipus, doğru söyleme dayatılan bu tarihsel zorlamaları ve doğru söyleme yüklenen bu tarihsel işlevleri anlatmaktadır.

Freud, arzu ile hakikat arasındaki ilişkilerin izinde ilerlemiş ve Oidipus'un ona arzunun evrensel biçimlerinden söz ettiğine inanmıştır;[17] oysa Oidipus ona bizim hakikat sistemimizin (ki bu Freud'un mücadele ettiği sistemdi) tarihsel zorlamalarını anlatmaktaydı. (Freud'un hatasıyla ilgili olarak kültürcülerin düştüğü hata.[18])

Oidipusçu bir belirlenime tabi olduğumuz söylenebilir, ancak bu tabiyet arzu düzleminde değil, doğru söylemimizin bulunduğu düzlemde meydana gelir. Bu belirlenim, olayın yıldırımını tespit edilen olgu-
[20] nun boyunduruğu altına sokar; aynı zamanda da iktidarın dağılımına dair talebi yasanın arılaştırılmış-arılaştırıcı bilgisine tabi kılar.

(*) Elyazmasının bu 18. sayfasından itibaren karşımıza çıkan pişmanlık ifadeleri ve yeniden yazımlar, bundan sonraki notların tek bir konferansa değil, farklı sunumlara yönelik olduğu izlenimini doğuruyor.

17 S. Freud, *La science des rêves*, Paris, 1926 (birinci basım: 1900).

18 Burada muhtemelen B. Malinowski'nin *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* kitabına (Payot, Paris, 1932, s. 189) gönderme var: "Psikanalistler, Oidipus kompleksinin tüm toplum biçimlerinde bulunduğunu kabul ederek antropolojik çalışmalarını ciddi biçimde zedelemişlerdir."

Olaya işaret ederek onu bir dağılımın yasasına dahil eden unsur konumundaki gösterenler sistemi, bu Oidipusçu zorlamanın önemli bir öğesidir ve alaşağı edilmesi gereken odur.

Ancak belki de, Batı toplumlarında işlerlik gösterdikleri haliyle doğru söylemlerin belirlenmesi konusunda karşımıza çıkan en temel unsur bu Oidipusçu belirlenim değildir. Belki de en önemli unsur şudur: 7. ve 6. yüzyıllarda siyasi iktidarın kapsamlı şekilde yeniden düzenlenmesi ve yeniden dağıtılması esnasında kurgusal bir yer belirlenmiş, söz konusu yerde iktidar sadece arılığın güvencesi altında erişilebilen bir hakikat tarafından temellendirilmiştir.

[21] Bu *kurgusal yer* sonradan saptanmış, bu saptama da toprakların bütünüyle ve eşitlikçi bir şekilde paylaştırılması yönündeki kapsamlı halk talebinin önünü almış olan unsurlardan, yani sınıf mücadelesinden, iktidarın yer değiştirme sürecinden, ittifak ve mübadele oyunundan hareketle yapılmıştır. Bu kurgusal yerleştirme, onun tanımlanmasına olanak sağlamış olan süreçlerin siyasi ve olaysal [*événementiel*] niteliğinin kabul edilmesini dışlar.

Bu yerin kendisini tarihsel olarak üretilmiş bir şey olarak bilmesi mümkün değildir. Bu yerden hareketle bir söylem kurulacak, bu söylem şu şekilde ortaya çıkacaktır:

– İçerik itibarıyla, hakkında konuştuğu şey itibarıyla: Olgunun tekilliğine varana dek dünyanın ve şeylerin düzeninin örtüsünü kaldıran bir söylem;

– İşlevi ve rolü itibarıyla: İnsanlar arasındaki siyasi ilişkileri yönlendiren ya da onlar için model teşkil eden ve yasasız olan her şeyin dışlanmasına olanak veren adil söylem;

– Onu elinde bulunduran özne itibarıyla: Ancak masumiyet ve erdem sayesinde, yani iktidarın ve arzunun dışında kalmak suretiyle erişilebilen söylem.

Kurgu: Hakikat üzerine söylem, bu *icat edilmiş* yerde kurulacaktır (ve bu söylem yavaş yavaş özgüllük kazanarak felsefi söylem, bilimsel söylem, siyasi söylem halini alacaktır).*

(*) Sayfanın bu çizgiden sonraki kısmının üstü çizilmiş. Ancak biz bu kısmın yeniden düzenlenip not olarak konmasının aydınlatıcı olacağına karar verdik:

"Bu kurgusal konumlandırma, şu figürlere bu söylemi sırayla ya da aynı anda sürdürme hakkını verir:

– Bilge (nomotet olarak, Yasa'yı dile getiren kişi olarak, düzeni açığa çıkaran ve onun temelini kuran kişi olarak),

* ✣ *

[*] 1/* Burada yapmaya çalıştığımız şey, söylemsel olaylar adını verebileceğimiz durumların analiz edilmesiydi.[19] Söylemsel olaylarla kastedilen, söylemin (siyasi-hukuki) sahiplenilişiyle, işleyişiyle, bilme biçim ve içeriklerine toplumsal mücadelelerde oynadıkları rolü atfetmesiyle ilgili olaylardı.

İki saptama:

Olay derken, herhangi bir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde zamansal ve mekânsal koordinatlar üzerinde konumlandırılabilecek bölünemez bir birimi kastetmiyorum. Bir olay[20] daima bir yayılma ve bir çoğulluktur. Burada ve orada meydana gelen şeydir; çok başlıdır.

Söylemsel olay derken, bir söylemde ya da bir metinde meydana geldiği düşünülen bir olayı kastetmiyorum. Burada söz konusu olan, kurumlar, yasalar, siyasi zafer ve yenilgiler, talepler, davranışlar, isyanlar ve tepkiler arasında dağılan bir olaydır. Bu çoğulluğun bir söylemsel olay olarak tanınıp nitelenebilmesi, şu unsurları tanımlama sonucuna yol açtığı ölçüde mümkündür:

– Belli bir söylem türünün yeri ve rolü,

– Teolog (Tanrı'nın sözünün yorumcusu olarak, Tanrı'nın düşüncesini, istencini ve varlığını açığa çıkaran kişi olarak,

– Âlim (dünyanın hakikatinin kâşifi olarak, şeylerin kendilerini ya da aralarındaki ilişkiyi sözceleyen kişi olarak),

– Filozof (her türlü olanaklı hakikatin biçimini ve temelini sözceleyen kişi olarak).

Ancak görüldüğü gibi, bu kurgusal konumlandırmanın bu kişilere hakikati söyleme hakkını vermesi iki koşula bağlıdır:

– Bir yandan, bu kişilerin iktidarın icrasından uzak durmaları gerekir. Bu kişiler iktidarın temelini kurabilirler, iktidarın doğru dağılımının hangisi olduğunu söyleyebilirler, ancak tek bir koşulla: Bir gücün etkin icrasında pay sahibi olmamaları ve bu icranın dışında kalmaları gerekir;

– Diğer yandan, bu kişilerin arılık, masumiyet ve suça bulaşmamış olma koşullarını kendilerine dayatmaları gerekir."

(*) Buradan sonra sayfa numarası taşımayan ve biraz farklı bir yazıyla yazılmış üç sayfa geliyor. Acaba bunlar üzeri çizilmiş olan sayfanın yerine konmuş olan ve bu aynı dersin parçası olan notlar mı, yoksa aynı konunun başka bir bağlamda yeniden ele alınması mı? Buna karar vermek zor.

19 Söylemsel olaylar: Foucault'nun analizinin nispeten yeni sayılabilecek bu mefhumu "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie" (1968, DE, no 59, ed. 1994, cilt I, s. 696-731 / "Quarto", cilt I, s. 724-759) başlıklı yazıda ortaya çıkar [bkz. "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi. Seçme Yazılar 5*, s. 139-178). Foucault bunun öncesinde daha ziyade "olay olarak söylem"den bahsediyordu.

20 "Matematiksel bir eğriyi, fiziksel şeylerin bir durumunu, psikolojik ve ahlâki bir kişiyi niteleyen tekilliklerden, tekil noktalardan oluşan grup" şeklindeki olay tanımı Deleuze için temel önemdedir (*Logique du sens*, *a.g.e.*; coll. "10/18", s. 74).

– Bu söylemi kullanması gereken kişinin nitelikleri,
– Bu söylemin yöneldiği nesneler alanı,
– Söylemin yol açtığı sözcelerin çeşidi.

Genel olarak bakıldığında, söylemsel olay hiçbir zaman metinsel değildir. Onu bulacağımız yer bir metin değildir.

2/ Burada söz konusu olan, Platon'da ya da Aristoteles'te rastladığımız şekliyle hakikatin ortaya çıkışının söylemsel bir olay olarak ele alınıp alınamayacağını görmeye çalışmaktı. Yani,

– Her türlü köken arayışının dışında: Tarihin kendisinin olanaklılığının temelini tarihin ötesinde bulmak isteyen her türlü araştırmanın dışında;

– Yani bir dizi gösterişsiz ve dışsal süreçten hareketle: Çiftçi borçlanmaları, paranın yürürlüğe konma aşamasındaki kimi kurnazlıklar, arılaştırma ayinlerinin yer değiştirmesi, küçük gösterişsiz kökenler;

– Yani, son olarak, karşıt konumdaki toplumsal sınıflar tarafından siyasi iktidar etrafında sürdürülen mücadelelerin tarihi [dışındaki bir tarihten] hareketle.

Özet olarak, hakikati bu mücadelenin söylemsel pratiklerdeki bir etkisi olarak göstermeyi denemek.

Nietzsche'nin sözünü ettiği o bambaşka şeyi bulmak.

3/ Söz konusu olan, bu mücadeleler ve onların söylemdeki sonuçları arasında, ifade ve/veya yansıma düzleminde yer alan bir bağ aramamak. Aksine, şunları göstermek:

– Nasıl olup da sınıflar arası mücadele belirli bir anda belli türden söylemlere (doğu bilgisi) başvurabilir; ya da

– Nasıl olup da bu söylem türleri bir sahiplenme mücadelesinin bahis konusu olur; ya da

– Nasıl olup da sınıf mücadelesi söylemin kurgusal yerini ve onu kullanabilen ve kullanmak zorunda olan kişinin (gerçek ya da ideal) niteliklerini tanımlar; ya da

– Nasıl olup da belli türden nesneler bu mücadelenin aracı konumundaki birer söylem nesnesine dönüşmek zorunda kalır; ya da

– Nasıl olup da bu söylem onu mümkün kılmış olan mücadeleyi karanlıkta bırakma yönünde bir işlev kazanır.

Burada söz konusu olan bu ilişkiler bütününün, bir yansıma olarak değil, mümkünlük koşulları, işlev, sahiplenme, kodlama gibi terimlerden hareketle analiz edilmesidir.*

(*) Notların böyle ani şekilde sona ermesi birkaç kâğıdın eksik olduğunun belirtisi olabilir. Ses kayıtlarının dökümünün elimizde kalmış olan bir parçası, Hélène Politis'in dersi dinlerken oluşturmuş olduğu notlarla bire bir örtüşüyor. Bundan sonraki kısımda bu parçayı ek olarak sunuyoruz.

EK
BANT KAYITLARININ DÖKÜMÜNDEN KALAN FRAGMAN

Oidipus'un hikâyesi, Yunan'ın hakikate verdiği belirli bir biçimin ve hakikatin bir yandan iktidarla, bir yandan da arılıkla kurduğu ilişkilerin belirtisidir. Belki de söylenmesi gereken şey, Oidipus meselinin bizim arzumuzun ve kurumlarımızın yazgısını anlatmadığıdır. Oidipus meselinin, bunun yerine Antik Yunan'dan günümüze hakikat söyleminin Batı toplumlarında riayet ettiği belli bir zorlamalar sistemini konu ediyor olması pekâlâ mümkündür. Meselin açığa çıkardığı bu zorlamalar sisteminin oldukça şematik bir tarifi şu şekilde yapılabilir:

Bir yandan, tanıkların *saptama*ları yoluyla olayı, olayın içerdiği dönüşleri ve zaman içerisinde saçtığı kıvılcımları, bir defalığına ve nihai olarak ele geçirilip saklanan olgular haline getirmeye yönelik siyasi, hukuki ve dinsel bir talep söz konusudur. Olayın saptanmış olgu biçimine tabi kılınması, Oidipusçu hakikatin birinci özelliğidir.

Diğer yandan, iktidarın dağılımına dair ilkenin temelinde, şeylerin düzeniyle ilgili olan ve sadece bilgelik ve arılık yoluyla erişilen bir bilmenin bulunması yönünde gene siyasi, hukuki ve dinsel bir talep söz konusudur. Başka bir deyişle, bu Oidipusçu hakikat sisteminin diğer özelliği, *nomos*'un basitçe tek başına *nomos* saygısı olan bir bilme-erdem üzerinde temellendirilmesi olacaktır. Hakikat sadece *nomos*'a saygı duyan kişiye verilecek ve bu kişi *nomos*'un hakikatine ancak arı olmak kaydıyla erişebilecektir.

Olayın kıvılcımlarının saptanmış olguya dönüşmesi ve hakikate erişimin sadece *nomos*'a saygı duyan kişiye açık olması, Antik Yunan'dan bu yana Batı toplumlarının doğru söylemine dayatılmış olan iki büyük tarihsel zorlamadır. Ve *Oidipus*'ta anlatılan şeyin, bu tarihsel zorlamaların doğuşu ve şekillenişi olduğu söylenebilir.

Bunun sonucunda, Freud'un arzu ile hakikat arasındaki ilişkilerin izinde ilerlemekle hata ettiği söylenebilir: Freud Oidipus'un ona arzunun evrensel biçimlerinden söz ettiğine inanmıştı; oysa Oidipus meseli ona kısık bir sesle Freud'un da parçası olduğu hakikat sistemimizin üzerindeki tarihsel zorlamayı anlatmaktaydı. Kültürcüler Freud'cu Oidipus analizini Freud'un bu analize sonsuz derecede evrensellik atfetmiş olması nedeniyle eleştirdiklerinde ve Oidipus'un ancak belli Avrupa toplumları için geçerli olabileceğini söylediklerinde, kesinlikle bir yanılgıya düşmektedirler – yaptıkları tek şey, Freud'un hatasının üzerine hata eklemektir.

Freud Oidipus'un ona arzudan bahsettiğini düşünmüştür, oysa Oidipus hakikatten bahsediyordu. Oidipus'un bizatihi arzunun yapısını tanımlamadığını, Oidipus'un anlattığı şeyin bizim itkilerimizin yazgısı değil, sadece hakikatimizin tarihi olduğunu söylemek mümkündür. Bizler Oidipusçu bir belirlenime tabiyiz, ancak bu belirlenim arzumuzun değil, doğru söylemimizin bulunduğu düzlemde ortaya çıkar. Freud arzunun doğru söylemini işittiğinde, arzunun sesini işittiğini sanmıştı, oysa işittiği şey kendi doğru söyleminin yankısı, kendi doğru söyleminin tabi olduğu biçimdi.

Böylelikle bir zorlamalar sisteminin ve olayın yıldırımını saptanmış olgunun boyunduruğu altına sokan belirlenimin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu belirlenim aynı zamanda düzenli olarak tekrarlanan evrensel dağıtım talebini sabit bir yasanın arılaştırılmış ve arılaştırıcı bilgisine tabi kılar. Ayıca buna şu noktayı da ekleyelim: Gösteren sisteminin, olaya işaret edilmesini ve böylelikle onun dağıtım yasasına dahil edilmesini sağlayan bir sistem olduğuna şüphe yoktur. Bunu dikkate aldığımızda, gösterenin nasıl olup da olayın kıvılcımlarının saptanmış olgunun boyunduruğu altına sokulmasını sağladığını ve aynı şekilde dağıtıma yönelik talebi yasanın arılaştırılmış bilgisine indirgemeye olanak verdiğini görebiliriz. Gösteren sistemi, bu Oidipusçu zorlama içerisindeki temel araçsal unsurdur; bu nedenle de gösteren düzenini alaşağı etmek gerekir.

Böylelikle hakikat ile arılaştırma sistemi arasındaki ilişkiyi tarihsel açıdan analiz etmeyi denemiş oldum; ancak "Bilme İstenci"ni analiz etme projesi henüz tamamlanmadı.

Bu analizin yola çıktığı varsayım, Aristotelesçi modelin klasik felsefeye temel niteliğini verir gibi görünmesidir. Bu model, Bilme İstenci'nin meraktan başka bir şey olmadığını, bilginin daima halihazırda duyunun biçimi tarafından belirlenmiş olduğunu ve nihayet, bilgi ile yaşam arasında kökensel bir ilişki olduğunu öne sürüyordu.

Buna karşılık Nietzsche'ci model, Bilme İstenci'nin bilgiden [*connaissance*] bambaşka bir şeye gönderme yaptığını, Bilme İstenci'nin ardında duyuya benzetilebilecek bir tür ön bilginin değil itkinin, mücadelenin, Güç İstenci'nin bulunduğunu söyler. Nietzsche'ci model ayrıca Bilme İstenci'nin kökensel olarak Hakikat'le ilintili olmadığını söyler; Bilme İstenci'nin yanılsamalar oluşturduğunu, yalanlar ürettiğini, hatalar biriktirdiğini ve bu istencin, hakikatin bir etkiden başka bir şey olmayacağı bir kurgu mekânında yayıldığını söyler. Buna ilaveten, Bilme İstenci'nin öznellik biçimi uyarınca verilmediğini, öznenin Güç İstenci'nin bir tür ürünü olduğunu ve Güç İstenci ile Hakikat'in ikili oyununda ortaya çıktığını söyler. Nihayet Nietzsche'ye göre Bil-

me İstenci zaten orada olan bir bilginin ilksel mevcudiyetini varsaymaz; hakikat önceden verilmez; bir olay olarak üretilir.

Önerdiğimiz iş, Nietzsche'ci modelin kullanılabilirliğini sınamak ve Nietzsche'ci analizde belirlenmiş olan dört ilkeyi devreye sokmaktı:

1- Dışsallık ilkesi: Bilmenin arkasında bilmeden bambaşka bir şey vardır;

2- Kurgu ilkesi: Hakikat kurgunun ve hatanın bir etkisinden başka bir şey değildir;

3- Dağılım ilkesi: Hakikatin taşıyıcısı bir özne değildir, hakikatin kendisi, kendisini oluşturan bir olaylar çoğulluğundan geçer;

4- Olay ilkesi.

Symbolon

Kehanet	(1) *Apollon* Cezalandırmak gerekir Eksik: Cezalandırılması gereken kişi	*Tiresias* O kişi Oidipus'tur
Dinleme hatırlama	(2) *İokaste* Sen değilsin (a) O kişi kavşaktaki bir hayduttu (b) Ve sonuç olarak kralın, çoktan ortadan kaldırılmış olan oğlu tarafından öldürülmüş olması gerekir	*Oidipus* O benim Onu kavşakta ben öldürdüm Annem ve babamdan kaçtıktan sonra
Tanıklık	(3) *Korinthoslu* Onu bırakıldığı kişiden aldım	*Hizmetkâr* Onu anne ve babası Laios ile İokaste'den aldım

Symbolon Oidipus'un kendisiydi. Birisi tarafından verilmiş, bir başkası tarafından alınmıştı. Hikâyenin hizmetkârların elinde bulunan bu yarısına, efendilerin elinde bulunan diğer yarısı denk düşer. Sadece tanrılar hikâyenin bütününü bilmektedirler. Kral Oidipus her şeyi bilen tanrılarla her şeyi görmüş olan hizmetkârlar arasında sıkışıp kalmıştır. Kendisi hiçbir şey bilmez.

Kehanetin etkin kılınması ve gerçekleşmesi için bu görsel tanıklığa ihtiyaç vardır.

Ancak Oidipus böylece iktidarını kaybeder. İktidarını *gnōmē* ve *tekhnē* üzerinde genişleten tiranken, hiçbir şey bilmeyen, dolayısıyla da Talih'in çemberine teslim olmuş bir kral olur. Siteyi gerçek anlamda doğrultamamış olduğu için, onu yönetemez. Bkz. Kreon'un son repliği: Hâlâ yönetmek istiyor musun?*

(*) Bu pasaj Foucault'nun 1973'te Rio de Janeiro'da verdiği "La verité et les formes juridiques" (1974) adlı konferansta tekrar kullanılmıştır (*DE*, no 139, ed. 1994, cilt II, s. 538-646 / "Quarto", cilt I, s. 1406-1490 ["Hakikat ve Hukuksal Biçimler", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma. Seçme Yazılar 3*, s. 163-278]).

4- Ben analiz girişimime bu dört ilkeden hareketle başladım.

Dışsallık ilkesi ele alınacak olursa, hiçbir zaman metnin analizini metnin kendisinden hareketle yapmadım.

Mümkün mertebe, metin yorumlaması ve açıklama ilkelerini ortadan kaldırmaya çalıştım; hiçbir zaman metnin [*texte*] kendisinin dokusunda [*texture*] mevcut ya da namevcut olan söylenmemiş-şeyin ne olduğunu bilmeyi denemedim.

Kendimi tarihin bulunduğu boyutta konumlandırarak metinsellik ilkesini ortadan kaldırmayı, yani metnin ya da birçok metnin içerisinde değil, bir toplum içinde farklı söylemlere verilmiş olan işlev ya da rolün içerisinde meydana gelmiş söylemsel olayları saptamayı denedim.

Benim dışsallık ilkesi adını verdiğim şey, bir toplumun içindeki söylemin işlevini bulabilmek için metnin dışına geçmektir.

Kurgu ilkesine gelince: Hakikat etkisinin nasıl olup da hakikatle hiç ilgisi olmayan bir şeyden doğduğunu göstermekle kalmayıp, bu şekilde oluşmuş olan hakikatin açısından bakıldığında da o şeyin doğru olmadığını, yanılsamalı ya da kurgusal olduğunu görmek durumunda kaldığımızı göstermeyi denedim.

Böylelikle ölçünün nasıl olup da bir paradan doğmuş olduğunu; şeylerin düzeninin ve insanların düzeninin bilgisinin –ki bu şeylerin insanlarla olan birliğinin güvencesiydi– iktisadi ve siyasi bir kopuştan hareketle, yalnızca bir bahane olarak ortaya çıktığını göstermeyi denedim.

Nietzsche Üzerine Ders*

Nietzsche ile beraber hakikatin tarihini hakikate dayanmaksızın düşünmek nasıl mümkün olabilir

Bilginin kökeni değil tarihi vardır. Hakikat de icat edilmiştir, ancak daha sonra. – Bilme ile hakikat arasındaki doğrudan ilişkiyi koparan Nietzsche'nin münasebetsizliği. Özne-nesne: Bilginin temelleri değil ürünleri. – Mühür, gösterge, sözcük, mantık: bilginin olayları değil araçları. – İhlalin mekânında yayılan bir bilgi. Mühür, sözcük ve isteme arasındaki oyun. Yalan olarak bilgi. – Ahlâki bir unsur olarak hakikat. İstenç ile hakikati, özgürlüğü ya da şiddeti bir araya getiren nedir? – Hakikat istencinin paradoksları. Hakikatin ontolojisi diye bir şey yoktur. Doğru olmayan hakikatin [*vérité non vrai*] dağılımının kategorileri olarak yanılsama, hata, yalan. – Aristoteles ve Nietzsche: Bilme istencinin iki paradigması.

I - BİLGİNİN "İCADI"

"Alevleriyle sayısız güneş sistemine yayılan bu evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir gezegen vardı ve bu gezegenin üzerindeki akıl sahibi hayvanlar bilgiyi icat ettiler. Bu, evrensel tarihte rastlanan en büyük yalan ve en yüksek kibir anıydı" (1873).[1]

İcat anlamında kullanılan bu *Erfindung* terimi[2] birçok başka metne gönderme yapar. Bu terim her yerde kökenin karşıtı olarak kullanılır. Ancak başlangıç ile eş anlamlı değildir.[3]

Bilginin bir icat olması şu anlamlara gelir:

(*) Nisan 1971'de McGill Üniversitesi'nde (Montréal) verilmiş olan konferans.

1 F. Nietzsche, "Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral" (yaz 1873), *Le Livre du philosophe. Etudes théotériques*, çeviri, giriş ve notlar A. Kremer-Marietti, Aubier-Flammarion, Paris, 1969, s. 171 (çeviride Foucault tarafından bazı değişiklikler yapılmıştır). Evrensel tarih sözünün zikredilmesi, Hegel'in *Weltgeschichte* kavramına yönelik bir alay içerir. Ayrıca bilginin "bir yeti değil bir an, bir şimşek, bir olay" olduğu ifadesi Kant'a yönelik bir eleştiridir. Foucault "La vérité et les formes juridiques" (1974) metninde bu metnin oldukça yeni-Kantçı bir havada yazılmış olduğunu söyler (DE, no 139, ed. 1994, cilt II, s. 538-646 / "Quarto", cilt I, s. 1406-1490).

2 Terim tam olarak şu şekilde kullanılmaktadır: *das Erkennen efranden.*

3 Burada, Husserl tarafından yapılan köken ile başlangıç arasındaki ayrıma gönderme yapılıyor; bkz. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, çev. ve giriş J. Derrida, PUF (coll. "Epiméthée"), Paris, 1962 (özgün basım: "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem", *Revue internationale de philosophie*, I (2), Brüksel, 1939, s. 203-225).

1/ Bilgi insan doğasına işlenmiş halde değildir ve insanın en eski itkisini teşkil etmez. Daha önemlisi, bilginin olanaklılığı bizzat sahip olduğu biçimle tanımlanmaz.

Bilginin olanaklılığı biçimsel bir yasa değildir; bilgi, olanaklılığını bir oyun alanının içerisinde bulur ve bu alanda kendisinden bambaşka bir şey[4] söz konusudur, yani: Akıl, bilme [*savoir*] ya da deneyim değil itkiler; olumlama, kesinlik, istila ya da dinginlik değil şüphe, olumsuzlama, çözülme, erteleme.

"'Bilgi itkisi' diye bir şey yoktur; akıl-muhtelif itkilerin hizmetindedir."[5]

Bilginin ardında yatan tamamen başka olan şeydir, bilgiye yabancı, mat, indirgenemez bir şey... Bilgi kendi kendini öncelemez; bilginin ön koşulu olmadığı gibi, onu gizliden gizliye önceleyen bir bilgi öğesi de yoktur. Bilginin ardında bilgi-olmayanın duvarı vardır. O halde burada, bilginin arkasına algıyı ya da duyumu ya da izlenimi ya da genel olarak temsili koyan ampirizmden farklı bir durum söz konusudur.

2- Bilginin bir modeli ya da ilahi akıl benzeri bir öğede bulabileceği dışsal bir güvencesi yoktur. İnsani bilgiyi hiçbir bilgi prototipi öncelememiştir. İnsani bilgi bir Prometheus tarafından baştan itibaren mevcut olan tanrısal bir ateşten çalınmamıştır. Bilgi tanrısal bir gösteriyi hatırlayan insan zekâsı tarafından taklit edilmemiştir. Hatırlama söz konusu değildir.

3- Bilgi, bir okuma, şifre çözme, algı ya da ispat şeklinde dünyanın yapısının üzerine eklemlenmez. Şeyler görülmek ya da bilinmek için yapılmamıştır. Şeyler bize akıl yoluyla kavranabilecek olan suretler sunmazlar; bizi izleyen ve bakışımızın kendileriyle kesişmesini bekleyen böyle suretler yoktur.

Şeylerin:

– Deşifre edilmesi gereken gizli bir anlamı,

– Akılla kavranabilir nitelikteki damarlarını oluşturan birer özleri yoktur.

Şeyler yasalara boyun eğen nesneler değildir.

"Dünyanın niteliği, aksine, ebedi bir kaosunkiyle aynıdır. Bunun sebebi zorunluluğun bulunmaması değil, düzenin, ilişkiler zincirinin, biçimin, güzelliğin, bilgeliğin bulunmamasıdır [...]. Dünya hiçbir şekilde

---

4 Nietzsche'de şiddetle, kötücüllükle ya da faydayla örülü olan bu "bambaşka şey", Foucault tarafından siyasete de tercüme edilir. Foucault bunu, bu konferansı 1973 senesinde Rio'da yeniden verdiğinde yapar (DE, no 139).

5 F. Nietzsche, *La volonté de puissance* [Güç İstenci], aforizma 274, ed. ve çev. G. Bianquis (gönderme yapılan basım), nrf/Gallimard, 2 cilt, Paris, 1947-1948: cilt I, kitap II, bölüm 3: "Morphologie et évolution de la volonté de puissance", s. 282.

insanı taklit etmeye çalışmaz [...]. Hiçbir yasa tanımaz. Doğada yasa olduğunu söylemekten kaçınalım [...]. Bütün bu tanrı gölgeleri bizi karanlıkta bırakmaya ne zaman son verecek? Doğayı tamamen tanrısallıktan arındırmayı ne zaman başaracağız?"[6]

Bilginin bir icat olması son olarak şu anlama gelir:

4- [Bilgi] karmaşık bir işlemin sonucudur.

"*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*, diyor Spinoza,[7] o kendine has sade ve yüce tarzıyla. Peki bu *intellegere*, derinlemesine bakıldığında, diğer üç [tutkunun] hep birlikte duyumsanabilir hale geldikleri biçimin kendisinden başka nedir?

Acaba şu birbiriyle çelişen farklı itkilerin, yani ironiyle yaklaşma, acıma ve rezil etme istençlerinin bir sonucu mudur bu? Bir bilgi ediminin mümkün olmasından evvel, bu itkilerin her birinin o nesne ya da olayla ilgili düşüncesini önceden açıklaması gerekmiştir; sonrasında bu taraflı düşünceler arasında çatışma çıkmış, buradan hareketle de zaman zaman bir orta durum, bir sakinleşme, bu üç itki arasında karşılıklı bir taviz, bir tür denklik ve uzlaşma oluşmuştur, zira bu üç itki, denklik ve uzlaşma sayesinde kendilerini varoluş içerisinde olumlayabilmiş ve karşılıklı olarak aklıselimlerini korumuşlardır.

Ancak sadece son uzlaşma sahnelerinin, bu uzun sürecin son hesap kapatma anlarının bilincinde olan bizler, bu olgudan hareketle *intelligere*'nin, yani "anlama"nın uzlaştırıcı, adil, iyi bir şey, esas itibarıyla itkilere karşıt olan bir şey teşkil ettiğini düşünürüz. Oysa burada itkilerin kendi aralarındaki belli bir ilişkiden başka bir şey yoktur. [...] Belki her bilgide kahramanca bir öğe vardır, ancak hiçbirinde tanrısal bir öğe yoktur."[8]

Bu karmaşık işlemin nasıl bir şey olduğunu biraz açıklamak gerekir:

a - Öncelikle bu işlem kötücüllükle –gülmeyle, aşağılamayla, nefretle– ilintilidir. Söz konusu olan, şeylerde kendini tanımak değil şeylere mesafeli

---

6 Çeviride Foucault tarafından bazı değişiklikler yapılmıştır. Bkz. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* [*Şen Bilim*], ed. ve çev. P. Klossowski [gönderme yapılan basım], Le Club français du livre, Paris, 1965, kitap III, § 109, "Kaçınılması gereken şeyler": [...] "Dünyanın bütününün niteliği ezelden beridir kaosunkiyle aynıdır. Bunun sebebi zorunluluğun bulunmaması değil, düzenin, eklemlenmenin, biçimin, güzelliğin, bilgeliğin bulunmamasıdır [...]" (s. 192).

7 Spinoza, *Ethique* [*Etik*], üçüncü bölüm: "De origine et natura affectuum", ed. ve çev. Ch. Apphun, Garnier, Paris, 1934, cilt I, s. 240 [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., 2011].

8 *Le Gai Savoir* [*Şen Bilim*], § 333: "Que signifie connaitre [Bilmek Ne Anlama Gelir]", s. 333-334. Foucault'nun son paragrafta "her bilgide" şeklinde çevirdiği kısım, Klossowski tarafından "bizim mücadele halindeki içimizde" şeklinde çevrilmiştir (s. 334); ayrıca bkz. § 113, s. 201.

durmak, (gülme yoluyla) kendini onlardan korumak, değersizleştirme (aşağılama) yoluyla kendini onlardan ayırmak, onları itmeyi ya da imha etmeyi istemektir (*detestari*). Bilgi, öldürücü, değersizleştirici ve ayrıştırıcı olduğu için, ne *homoiōsis*'in ne de iyinin düzleminde yer alır.

b - Bu kötücüllük aynı zamanda bilen *kişiye* de dönüktür. Bilginin karşısında bir "görünüm, basitleştirme, maske, örtü ve yüzey istenci" vardır, "– zira her yüzey örtüdür [...]. Bilgi şeyleri derinlemesine, çoğul olarak ve özleri içerisinde ele almak *ister*,"[9] "ancak insan zihnini bilgiye zorlar ve bunu yaparken zihnin eğilimine ve hatta sıklıkla kendi yüreğinin [...] olumlama, sevme, hayranlık duyma [...] isteğine karşı çıkar."[10]

Bu da şüpheyi ve ertelemeyi devreye sokar.

Bilgi faydaya karşıttır, zira onaylamaya ve itiraza yer verilmesi gereken bir oyundur.[11] Ancak bu oyun kötücüllüğün *bağlamını kaydırmaktan* başka bir şey yapmaz. Böylelikle zihinsel mücadele ve rekabet ortaya çıkmış olur.[12] *Tan Kızıllığı* metninin 429 numaralı paragrafında bilgi, "sağlam ve kuvvetli bir yanılsamanın yol açtığı" mutluluktan vazgeçilmesi olarak ortaya çıkar. Bu vazgeçiş bugün bizim için öylesine büyük bir cazibeye sahiptir ki, ondan vazgeçemeyiz.[13]

Şeylerin yüzeyinin ardındaki gizi arayan ve bu gizden, görünümün ar-

---

9 F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, ed. ve çev. H. Albert, Mercure de France, Paris, 1948, bölüm VII, § 230, s. 236.

10 *A.g.e.*, § 229, s. 233-234.

11 *Le Gai Savoir* [*Şen Bilim*], § 110: "Origine de la connaissance [Bilginin Kökeni]", s. 194-195: "Hakikatin, bilginin en az sınırlandırıcı biçimi olarak ortaya çıkması çok daha geç bir dönemdedir. Göründüğü kadarıyla hakikatle birlikte yaşamak mümkün değildi ve bütün organizmamız ona karşı çıkmak üzere düzenlenmişti: Organizmanın tüm üstün işlevleri, duyumsanabilir algılar ve hiç şüphesiz her türden duyum, ilk başlardan itibaren yerleşmiş olan o temel hatalarla işliyordu. Dahası bu önermeler, bilgi alanında dahi 'doğru' ile 'doğru olmayan'ın dayandırıldığı normlar haline gelmişti. Saf mantığın en ücra bölgelerinde bile..." Ayrıca bkz. § 111: "Origine du caractère de la logique [Mantığın Niteliğinin Kökeni]".

12 *A.g.e.*, § 110, s.197

13 F. Nietzsche, *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux* [*Tan Kızıllığı. Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*], § 429, ed. ve çev. H. Albert [gönderme yapılan basım], Mercure de France, Paris, 1912, s. 333-334, "La nouvelle passion [Yeni Tutku]": "Ancak bizim bilgiye yönelik itkimiz, hâlâ bilgiden mahrum mutluluğun ya da sağlam ve güçlü bir yanılsamanın verdiği mutluğun değerini görmemize mani olacak kadar fazla gelişmiş durumda: Böyle bir durumu kafamızda canlandırmak dahi bize acı veriyor. [...] Bizde bilgi tutkuya dönüşmüş." / Michel Foucault'nun çevirisi: "ancak bilgiye yönelik bu itki, hâlâ bilgiden mahrum mutluluğun ya da kuvvetli ve sağlam bir yanılsamanın verdiği mutluğun değerini görmemize mani olacak kadar fazla gelişmiş durumda; böyle bir durumun düşüncesi bile bize acı veriyor [...]." [*Tan Kızıllığı. Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Özden Saatçi Karadana, Say Yay., 2011]

dındaki bir özü, kaçamak parlayışın ardındaki bir gücü ve bir hâkimiyeti çıkarmaya çalışan şey, bu kötücüllüktür. Ve bunun yapılabilmesi için şeylerin karşısında her türlü hile ve baştan çıkarma, şiddet ve hoş görünme yolu kullanılır.[14] Ancak bu aynı kötücüllük, nihayet parçalanmış olan bu gizin içinde bile görünümden başka bir şey olmadığını ve hiçbir ontolojik temelin bulunmadığını da görmeyi bilir. Aynı şekilde bilen insanın kendisinin de halen ve daima bir görünüm olduğunu kabul eder.[15]

Bilgi (Platon'un yaptığı gibi görünümü varlığın karşısına koyarak ya da görünümün ötesinde gizlenen nesne=x'i açığa çıkararak) görünümü imha eden bir işlem değildir; ayrıca sürekli görünümün içinde kalan o (Schopenhauer tarzı) beyhude çaba da değildir. Bilgi, görünümün yeniliğini, görünümdeki yarılmanın içerisinde sürekli olarak kuran şeydir. Bilgi gerçekten de görünümün ötesine geçen, kötücül bir şekilde onu tahrip edip soruya tabi kılan, onun gizlerini elinden alan şeydir. Kendini görünüm olarak veren şeyin düzeyinde kalan bir bilginin bilgi olması mümkün değildir.

Bir fenomenin güler yüzlü hoşluğunun karşısına, bilmenin öldürücü saldırısını koymak gerekir. Ancak bu faaliyet içerisinde, bilme hiçbir zaman varlığa ya da öze erişebilmeyle ödüllendirilmez, bunun yerine yeni görünümlere yol açar, bu görünümlerin bir kısmını diğerlerine karşı, bir kısmını da diğerlerinin ötesine geçecek şekilde oyuna sokar. Bunun birkaç sonucu olur:

a - İtki, çıkar, oyun, mücadele, içlerinden bilginin koparılıp çıkarılacağı şeyler değildir. Bunlar bilginin ardındaki dile getirilemez saiki ya da zorlayıcı niteliğe sahip olan ve hemen unutulan kökeni oluşturmaz. Bunlar bilginin kalıcı, sürekli, engellenemez ve zorunlu dayanağını oluşturur. Bu unsurlar bilimlerde karşımıza çıkacaktır. Böylece çilecilik sorunu ve nesnel bilgi sorunu belirecektir.

b - Bilgi daima perspektife tabi olacaktır ve asla tamamlanmayacaktır; asla kendi üstüne kapanmayacaktır; asla nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde bulunmayacaktır; daima bir kendinde şeyden ayrı olacaktır. Ancak bu ayrı olma durumu, perspektiflerin bizatihi o şeyin özünde birbirleriyle kesiştiğini ve bu özün bütün bu perspektiflerin hem yasası, hem de orantıları gözeten planı [*géométral*] olduğunu düşünen Husserl'in kastettiği şekilde anlaşılmamalıdır. Kendinde şeyden ayrı olma durumu, aynı şekilde, bilginin sınırlı ol-

---

14 *A.g.e.*, § 432: "Chercheur et tentateur [Araştırmacı ve Baştan Çıkarıcı]", s. 339.

15 *Le Gai Savoir* [*Şen Bilim*], § 54: "La conscience de l'apparance [Görünüm Bilinci]", s. 115: "Bir 'bilen' olarak kendi dansımı icra ederim; 'bilen' kişi sadece ve sadece dünyevi dansı sürdürmeye yazgılıdır ve [...] bu anlamda varoluş şenliklerinin orkestra şeflerinden biridir [...]."

duğunu düşünen Kant'ın kastettiği şekilde de anlaşılmamalıdır – zira Kant'a göre bilmemizi engelleyen şey hem bilginin kendisidir (yani onun biçimidir, dolayısıyla dışsal ya da yabancı bir şey değildir), hem de bilginin sınırıdır (ki bu da artık bilgi değildir).

Nietzsche'ye göre bilmemizi engelleyen şey tam da bilginin dayanağını, kökünü ve dinamizmini oluşturan şeydir, onun formu değil kuvvetidir (itki, kötücüllük, bilgiye susamışlık, arzu); ancak bilgiyi hem engelleyen hem de oluşturan şey, bilgiden bambaşka bir şeydir.

"İnsan neden şeyleri görmez? Kendisi de yolun üzerindedir; şeyleri bizzat kendisi gizler."[16]

c - Buradan hareketle, toplamda iki büyük kopma gerçekleşir: Varlıktan kopma ve iyiden kopma.

Bilmek ve Hakikati Bilmek

Bilgi icat edilmiştir, ancak hakikat ondan da sonra icat edilmiştir.

Bu durum bir dizi soruda ifade bulur:

– Daha en baştan beri hakikatin bilgisi ya da hakikate yönelen bilgi ya da hakikati isteyen bilgi olmayan bir bilgi ne anlama gelir? Hakikatin askıda ya da devre dışı bırakılması değil de, hakikatin ikincil, rastgele ve özsel olmayan bir şekilde ortaya çıktığı yer anlamındaki bilgi nedir?

– Hakikatin icadı ne anlama gelir? Bu icadı mümkün kılmış olan beklenmedik olay nedir? Bu soru, hakikatin bilgisinin ne olacağı konusunda da belirleyicidir: Bu bilgiyi bir yanılsama olarak mı, bir istenç olarak mı, yoksa bir yapı olarak mı analiz etmek gerekir? Başka bir deyişle, bilginin hakikatle olan ilişkisi hatanın (yani hakikat olmayanın) düzleminde mi, istencin düzleminde mi, yoksa yasanın düzleminde mi yer alır?

– Bilginin, hakikatin bilgisi haline geldiği anın bilgisi nedir? Hakikatin, doğduğu ve bilginin içerisinde yerini bulduğu anın hakikatine ne olur? Hakikat bir evre midir? Hakikatin sonu diye bir şey olacak mıdır? Yeniden hakikatsiz bilgi olacak olan yeni bir bilgiyi tahayyül etmek ya da düşünmek mümkün müdür? Geleceğin hakikati diye bir şey ya da hakikatsiz bir gelecek var mıdır? Hakikatin tarihini –hakikatin meselini– anlatmak mümkün müdür?

Her ne kadar yüzeyde birtakım benzerlikler bulunsa da, burada tarif edilen şey ile Comte'çu ya da pozitivist tarzda bir bilgiler tarihinin farkını

16 *Aurore [Tan Kızıllığı]*, § 438: "L'homme et les choses", s. 339.

açıkça belirtmek gerekir. Bu pozitivist tarihte hakikat başlangıçta verilmiş halde değildir. Bilgi uzun süre hakikati arar, körlemesine, el yordamıyla... Hakikat bir tarihin sonucu olarak verilidir. Ancak son aşamada hakikat ile bilgi arasında kurulmuş olan bu ilişki, daha en baştan ortaya konmuş olan bir hak ilişkisidir. Bilgi, hakikatin bilgisi olmak için yapılmıştır. Hakikatle bilgi arasında bir kökensel aidiyet vardır. Ve bu aidiyet öyledir ki:

– Hakikat bilginin nesnesidir,

– Hakikatsiz bilgi hakiki bilgi değildir,

– Hakikat bilginin hakikatidir.

Nietzsche'nin münasebetsizliğinin nedeni bu karşılıklı bağları çözmüş ve şöyle demiş olmasıdır: Bilgi hakikate yazgılı olmadığı ve hakikat bilginin özü olmadığı halde, hakikat bilginin karşısına çıkıvermiştir.

Nietzsche'nin ilk münasebetsizliği şunu demesidir: Ne insan, ne şeyler, ne de dünya bilgi için yapılmıştır; bilgi –hiçbir ortaklık tarafından öncelenmeksizin ve hiçbir iktidar tarafından güvence altına alınmaksızın– çıkagelir. Tamamen başka olandan doğup çıkagelir.

Nietzsche'nin ikinci münasebetsizliği, şunu demesidir: bilgi hakikat için yapılmamıştır. Hakikat doğru olmayan tarafından, daha doğrusu ne doğru olduğu ne de doğru olmadığı söylenebilecek olan –zira hakikate özgü tasnifi önceleyen– bir şey tarafından öncelenerek çıkagelir. Hakikat, doğrunun tasnifine yabancı olan bir şeyden türer.

II - HAKİKATİN ÖNCESİNDEKİ BİLGİ NEDİR?

Nietzsche tarafından kurulmuş olan iki karşıtlık sayesinde, iki cevap belirir:

a - Nietzsche hakikatle bağlantısı olmayan bu bilgiyi saf "bilmeyi istemek" şeklinde sunar. Bu, doğru olana yöneldiği rivayet edilen bir bilginin yol açacağı şemalaştırmaların ve basitleştirmelerin karşısında yer alır.

> *Güç İstenci* I, § 195 (1884): "Bütün bilgi tertibatı bir soyutlama ve basitleştirme aygıtıdır ve bu aygıtın düzenleniş amacı bilgi değil, şeyler üzerinde *hâkimiyet* kurmaktır."[17]
>
> *Güç İstenci* I, § 193 (1888): "Aklın, mantığın, kategorilerin oluşumunda belirleyici olan şey *ihtiyaç*tır: 'Bilme' ihtiyacı değil, anlayabilmek ve öngörebilmek amacıyla özetleme ve şemalaştırma ihtiyacı."[18]

---

17 *La Volonté de puissance [Güç İstenci]*, § 195 (1884), cilt I, Kitap I, Bölüm 2, s. 98.

18 *A.g.e.*, § 193 (1888), cilt I, Kitap I, Bölüm 2, s. 97

Bilmek için bilgi:

İyinin ve Kötünün Ötesinde, § 230: "Bu görünüm, basitleştirme, örtü ve yüzey istencinin [...] karşısında, bilgiyi arayan kişinin o yüce eğilimi yer alır. O eğilim ki, şeyleri derinlemesine, çoğul olarak ve özleri içerisinde almak ister."[19]

Tan Kızıllığı, § 432: "Biri [...] [şeylerin] içerdiği gizlerin onda esinlediği hayranlık tarafından berrak bir görüş elde etmeye itilir, diğerini böyle bir görüş elde etmeye iten ise, aksine, gizemlerin yorumlanışındaki patavatsızlık ve kötü niyetliliktir."[20]

Burada gizin, yasağın, şeylerin örtüsünü kaldırmanın ve ihlalin mekânında yayılıp gelişen bir bilgi olanağının belirdiği görülür.

"Küstahça bir ahlâka sahibiz biz" (bu ahlâk kötücüllükle ve kutsal olanları hor görmeyle ilişkilidir).[21]

Bilmek için bilmenin bu şekilde hor görülmesinin karşısında, bilgi yer alır – uygun bilgi, iyi bilgi, faydacı, cömert, uyumlu, insana iyi gelen, kısacası bilmek dışında bir şeyler yapan bilgi.

b - Nietzsche ayrıca bir öncekinin tersi olan bir başka karşıtlığı da ortaya koyar: Her türlü hakikati önceleyen ve tamamen ihtiyaç tarafından yönlendirilen ilksel ve bedensel bir bilgi. Burada söz konusu olan şey bilgi değil, yaşam, mücadele, av, beslenme ve rekabettir.

Güç İstenci I, § 192 (1887): "Tüm *bilgi organlarımız* ve *duyularımız* sadece ve sadece kendimizi korumamıza ve büyümemize hizmet etmek üzere gelişir."[22]

Bu bilginin karşısında ve onu takiben, ikincil nitelikli ve çileci bir bilgi meydana gelmiştir. Bu bilgi bedenin bakış açısını ortadan kaldırır, faydayı askıda bırakır, taraflılıkları ve sınırları siler, her şeyi eşit ve önyargısız bir gözle görmek ister. Bu, saf olmak isteyen bilgidir.

Ahlâkın Söykütüğü, III, 12: "İstenci genel olarak dışarıda bırakmak, tutkuları tamamıyla ortadan kaldırmak – tabii bütün bunların müm-

---

19 *İyinin ve Kötünün Ötesinde* § 230, s. 236: "Bu görünüm, basitleştirme, maske, örtü ve yüzey istencinin [...] karşısında, bilgiyi arayan kişinin o yüce eğilimi yer alır. O eğilim ki, şeyleri derinlemesine, çoğul olarak ve özleri içerisinde ele alır ve almak ister."

20 *Aurore* [*Tan Kızıllığı*], § 432, s. 335-336. Aforizma şu şekilde sona ermektedir: "Biz diğer araştırmacılar ise, bütün fatihler, kâşifler, usta gemiciler ve maceracılar gibi cüretkâr bir ahlâka sahibiz ve bize eninde sonunda kötü denmesini iyi karşılamamız gerekiyor."

21 *A.g.e.*, s. 336.

22 *La volonté de puissance* [*Güç İstenci*], § 192 (1887), cilt I, kitap I, bölüm 2, s. 97.

kün olduğu varsayıyoruz: Peki ama nasıl? Bu, zekâyı hadım etmek anlamına gelmez mi?"[23]

Burada, gerçek ve doğrudan doğruya yaşamla ve ihtiyaçla eklemlenmiş bir bilgiyle, hem tarihsel anlamda etkili hem de yanılsamalı olan paradoksal bir bilgi arasındaki karşıtlık ortaya çıkar. Bu ikincisi çileci âlimin bilgisidir. Kant'ın bilgisidir.

> "Böylesi bir karşıtlık [...], yani "yaşama *karşı* yaşam" durumu, [...] basitçe saçmalıktır. Böyle bir karşıtlık ancak *görünürde* söz konusu olabilir; bu karşıtlık bir tür geçici ifade, bir yorum, bir formül, bir uzlaşma ürünü, bir psikolojik yanlış anlamadır [...]."[24]

O halde hakikatin öncesindeki bilgi kâh gizin şiddetli ve kötü niyetli bilgisi olarak, şeylerin örtüsünü kaldıran bir horgörü olarak tanımlanır, kâh yaşama hizmet eden şiddetli ve faydalı bilgi olarak, tahakküm altına almaya ve büyümeye yarayan taraflılık olarak tanımlanır.

Bir başka deyişle, bilme ediminin çerçevesini oluşturan ve bilginin içerisinde sahnelenen bu öğe, şiddetten "tamamen başka" bu öğe, bilmenin faydasız ve horgören kötücüllüğüne, bilmenin saf ihlaline yol açar, [bu "tamamen başka",] kendi gelişimi içinde eklemlenen yaşamın taraflılığına yol açar.

O halde, –sonuç olarak ya da ilk olarak– doğası henüz hakikat tarafından değiştirilmemiş olan bir bilginin doğası nedir? Belki bu sorunun kendisi de yanlış bir biçimde sorulmuştur. Ya da daha doğrusu, sorunun soruluşunda hâlâ yeniden incelenmesi gereken birtakım postulatlar mevcuttur.

Bilginin birinci doğasının ne olduğunu sormak, onun özne ile nesne arasındaki belli türden bir ilişki olduğunu kabul etmek demektir. Böyle bir durumda, söz konusu ilişkinin bir fayda ya da temaşa ilişkisi, bir faydacı tahakküm ya da dinsel horgörü ilişkisi olup olmadığı, saf bakışa göre mi yoksa yaşamın getirdiği ihtiyaçlara göre mi düzenlendiği sorulmaktır. Peki ama, bilginin radikal bir eleştirisini yapmak, bilgiyi kendisinden tamamen başka olan şeyden hareketle sorgulamak, bilgi tanımımızın temelini oluşturan bu özne-

---

23 F. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale* (1887), üçüncü inceleme: "Quel est le sens de tout ideal ascétique? [Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?]", § 12, ed. ve çev. H. Albert [gönderme yapılan çeviri], Mercure de France, Paris, 1913 [1900], s. 206-207. Bu aforizma, bilginin çilecilik olarak tanımlanması açısından büyük öneme sahiptir.

24 *A.g.e.*, § 13, s. 207. Nietzsche şöyle devam eder: "[...] Çileci idealin kaynağında, iyileşmeye çalışan, her türlü yolla kendini korumaya çabalayan ve varoluşu için mücadele eden yozlaşmış bir yaşamın, hastalıkları önlemeye yönelik itkisi vardır [...]. O halde çileci ideal, bu idealin hayranlarının hayal ettikleri şeyin tam tersidir" (s. 207-208).

nesne ilişkisinin sürmesine izin vermek değil midir? Oysa tam da bu ilişkiyi oluşturan şey, bilginin kendisi değil midir?

Nietzsche "Kendinde bilgi diye bir şey yoktur"[25] der. Bunun anlamı, kendinde şeyin bilgisinin olmadığı değildir. Bunun anlamı şudur: Bilmenin şiddetinde, bilgi etkinliğinin hem açımlaması hem de gerçekleştirmesi gereken sabit, öze dair ve bilgiyi önceleyen bir ilişki yoktur. Kendinde bilgi diye bir şeyin olmadığını söylemek, özne-nesne ilişkisinin (ve *a priori*, nesnellik, saf bilgi, kurucu özne gibi türevlerinin) gerçekte bilginin temelini oluşturmadığını, aksine bilgi tarafından üretildiğini söylemektir.

Bunu daha açık bir şekilde ifade edelim:

a - Bilgi bir ilişkiler ağına dayanır. Bu ilişkiler:

– Biçimleri itibarıyla farklıdır: Burada imha da söz konusu olabilir, sahiplenme de, ceza da, tahakküm de;

– dayanak noktaları ve ilişkiye soktukları terimler itibarıyla farklıdır: Bir bedenin bir başka bedenle, bir grubun bir başka grupla, bir bireyin bir şeyle, bir hayvanla, bir tanrıyla ilişkisinden söz edilebilir.

O halde bilginin temel taşı bu farklılıklar oyunudur:

> "Dünya özü itibarıyla her noktada farklıdır; tüm noktalar üzerinde ağırlığa sahiptir, tüm noktalar direnç gösterir ve sonuç olarak ortaya çıkanlar her durumda birbirleriyle mükemmel bir *uyumsuzluk* halindedir."[26]

Dünya özü itibarıyla, kendilerinde bilinemez olan ilişkilerin dünyasıdır: "Duyumların kaosunun biçimsiz ve dile getirilemez dünyası."[27] Dünya bilginin düzleminde bulunmadığına göre, bu ilişkiler nasıl bilinebilirdi? Bilginin kökeninde bilinç yoktur. (Nietzsche'ye göre düşünce, bilinç formu altında doğrudan erişebildiğimiz bir fenomen değildir; düşünce, aynı anda ve tek hamlede hem bilen [*connaît*] edim, hem de kendini tanıyan [*se reconnaît*] merci olduğu varsayılan bilgi değildir. Düşüncenin kendisi bir etkiden başka bir şey değildir. Düşünce, düşünce-ötesinin yol açtığı bir etkidir, ancak onun doğal sonucu anlamında değil, şiddet ve yanılsama anlamında.)

---

25 *A.g.e.*, § 12, s. 206: "O halde, pek sayın filozof beyefendiler, kendimizi şimdiden koruyalım 'istençsiz, acısız, zamanın kısıtlamasından kurtulmuş bir bilgi öznesi, bir saf özne' belirlemiş olan bütün o eski ve tehlikeli kavramlar heyulasından; kendimizi koruyalım 'saf akıl', 'mutlak tinsellik', 'kendinde bilgi' gibi çelişkili kavramların kıskacından."; ayrıca bkz. *La Volonté de puissance* [*Güç İstenci*], § 207 (1888), cilt I, kitap I, bölüm 2, s. 101.

26 *La volonté de puissance* [*Güç İstenci*], § 206 (1888), *a.g.e.*

27 *A.g.e.*, § 202 (1887), cilt I, kitap I, bölüm 2, s. 99.

b - Bu ilişkiler arasında yer alan bir grup ilişkinin temel niteliği, çok sayıda farklılığı zorlama yoluyla bir araya getirmesi, bu farklılıklar üzerinde şiddet uygulayarak onlara bir benzerlik ve bir ortak fayda ya da aidiyet analojisi dayatması,[28] onlara aynı mührü vurmasıdır.[29]

Bu mührün iki özelliği vardır:

– Bir kullanıma ya da tahakküme olanak verir, daha doğrusu birinci düzeydeki kullanımın ya da tahakkümün yayılmasını sağlar. Mühür, ilişkileri çoğaltır. O halde mühür bir güç istencine gönderme yapar;

– Birbirini takip eden farklılıkların dönüşüne, tekrarına, özdeşliğine – birinci düzeydeki farklılıkların saptanmasına olanak verir. Mühür ilişkileri saptar. Bir gerçekliğe gönderme yapar.

Bir anlamda, bu gerçekliğin zorunlu zemininin bu istenç olduğu söylenebilir:

> "Tek gerçek şeyin 'şeyleri ortaya koyan' etkinlik olup olmadığı ve 'dış dünyanın bizim üzerimizdeki eyleminin' böylesi istençli öznelerin mevcudiyetinin sonucu olup olmadığı [...] sorulabilir."[30]

Ancak aynı şekilde bu istencin güç istenci olmasının (yani etkiden ve tepkiden fazlası olmasının, [bunlardan ziyade] istemenin sonsuzluğu olmasının) tek sebebinin, şeyleri kuran ve onların gerçekliğini ortaya koyan mührlerin bulunması olduğu söylenebilir.[31]

İşte Nietzsche bu yolla Schopenhauer'in temasını ters yüz etmiştir: İstenç ve temsil; yanılsamadan başka bir şey olmayan bir temsil ve bütün gerçekliği oluşturan biricik istenç.

c - Buradan hareketle şunlar oluşacaktır:

α - Özne: Özne aynı zamanda hem istencin doğduğu nokta, deformasyonlar ve perspektifler sistemi ve tahakkümlerin ilkesidir, hem de bunların karşılığında sözcük, kişi zamiri, gramer biçimi altında nesnenin özdeşlik ve gerçeklik mührünü kabul eden şeydir.

β - Nesne: Nesne mührün, göstergenin, sözcüğün, kategorinin uygulandığı noktadır. Bunun karşılığında, öznenin istenci töz, düşünülebilir öz, doğa ya da yaratım biçimi altında nesneyle irtibatlandırılır.

---

28 *A.g.e.*, § 286 (1885), cilt I, kitap II, bölüm 4, s. 285-286.

29 *A.g.e.*, § 289-290 (1885), cilt I, kitap II, bölüm 4, s. 286-287.

30 *A.g.e.*, § 202 (1887), cilt I, kitap II, bölüm 3, s. 100.

31 G. Deleuze, *Proust et les signes* (PUF, Paris, 1964) kitabında bu zor soruya ışık tutmaktadır; felsefi açıdan daha kapsamlı bir açıklama için bkz. M. de Beistegui, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Michalon (coll. "Encre marine"), Paris, 2007.

Bu nedenle Nietzsche bilginin merkezine *cogito* benzeri bir şeyi, yani nesnenin kendisini özne biçimi altında verdiği ve öznenin kendi kendisinin nesnesi olabildiği saf bir bilinci yerleştirmeyi ısrarla reddeder. Bütün felsefeler bilgiyi önceden kurulmuş olan özne-nesne ilişkisi üzerinde tesis etmiştir ve bunu yaparken yegâne dertleri özneyle nesneyi mümkün olduğunca birbirine yaklaştırmak olmuştur (ister saf *cogito* biçimiyle, ister duyumun minimal biçimiyle, ister A=A şeklindeki saf bir totolojiyle).

Nietzsche bilgiyi tarif ederken özne ve nesneyi azami ölçüde devre dışı bırakmayı, bu iki öğeyi birbirine uzak ve ancak yanılsama sonucunda birbirine karıştırılabilecek ürünler haline getirmeyi istemiştir. Özne-nesne ilişkisinin bilginin kurucu unsuru olması şöyle dursun, bilginin birinci ve esas yanılsaması bir öznenin ve bir nesnenin var olduğudur.

Peki Nietzsche *cogito*'nun bulunduğu konuma ve onun yerine neyi koyar? Nietzsche'nin koyduğu şey, mühür ve istemeden, sözcük ve güç istencinden ya da gösterge ve yorumdan oluşan oyundur.[32]

– Gösterge analojinin şiddetidir, farklılığı kontrol altına alıp silen şeydir.

– Yorum, göstergeleri ortaya koyan ve dayatan, onlarla oynayan, kaosun birincil farklılıklarının üzerine kökten farklılıkları (sözcüğün ve anlamın farklılıklarını) koyan şeydir.

Gösterge, kaosun üzerine şeylerin yalanını koyan yorumdur. Ve yorum, göstergelerin şeyleştirici oyunu tarafından kaosa uygulanan şiddettir.

> "Sonuç olarak nedir *bilgi*? Bilgi 'yorumlar', bilgi 'bir anlamı devreye sokar', fakat izah etmez (çoğu durumda bilgi, artık düşünülemez hale gelmiş olan ve bir göstergeden başka bir şey olmayan eski bir yorumun yeni bir yorumudur)."[33]

Sonuç

a - Nietzsche'nin neden bilgiden bir yalan olarak (ve bilginin keşfinden en büyük yalan anı olarak) söz ettiğini anlamak mümkündür. Bilgi iki anlamda yalandır çünkü: Öncelikle gerçekliğin yanlış anlaşılmasına yol açar, perspektife bağımlıdır, farklılığı siler ve benzerliğin suiistimale açık hükümranlığını devreye sokar; ayrıca bilgi, bilgiden (öznenin nesneyle olan ilişkisinden)

32 Bkz. bir önceki not.

33 *La volonté de puissance* [Güç İstenci], § 197 (1885-86), cilt I, kitap I, bölüm 2, s. 99.
Bkz. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinin arka kapak yazısı olarak seçtiği René Char alıntısı: "İnsanların tarihi, aynı sözcüğün eş anlamlılarının art arda dizildiği uzun bir seridir. Buna karşı çıkmak bir ödevdir."

tamamen başka bir şeydir. Bu ilişki, bilginin gerçekliği olmak bir yana, onun yalancı ürünüdür. Bilginin varlığı, yalan olmasıdır.

b - Nietzsche'nin neden aynı anda hem bu ilksel bilginin bir bilgiden bambaşka bir şey (öznesi de nesnesi de olmayan bir ilişkiler çoğulluğu) olduğunu, hem de bu bilginin gerçekliğe yönelen tek bilgi olduğunu ve diğer her türlü bilginin perspektif, tahakküm ve ihtiyaç tarafından tahrif edilen, yorumcu bir şiddetin sonucu olduğunu söylediğini anlamak mümkündür.

Kabaca, gerçeklik ilişkilerinin biçimi içerisinde yer alan bilgi gerçek anlamda bilgi değildir ve gerçek anlamda bilgi olarak adlandırılan şey, her türlü gerçeklik ilişkisine oranla yalandır.

c - Bunun sonucunda, bilginin çekirdeğinde, hakikatten bahsetmek söz konusu dahi olmadan önce, karşımıza gerçeklikten, bilgiden ve yalandan oluşan bir çember çıkar. Bu da hakikatin ahlâk olarak devreye sokulmasına olanak sağlar.

Daha genel bir şekilde bakıldığında, böylesi bir analiz şunlara olanak verir:

– Göstergeden ve yorumdan, gösterge ile yorumun birbirinden ayrılamaz oluşundan, fenomenolojinin dışında kalınarak bahsedilmesi;

– Göstergelerden, her tür "yapısalcılığın" dışında kalınarak bahsedilmesi;

– Yorumdan, kökensel bir özneye yapılacak her türlü göndermenin dışında kalınarak bahsedilmesi;

– Gösterge sistemlerinin analizinin, şiddet ve tahakküm biçimlerinin analizine eklemlenmesi;

– Bilgi sorununun her türlü hakikat sorunsalını önceleyen bir tarihsel süreç olarak ve özne-nesne ilişkisinde olduğundan daha temel bir unsur olarak düşünülmesi. Özne-nesne ilişkisinden özgürleştirilmiş olan bilgi [*connaissance*], bilmedir [*savoir*].

III - HAKİKAT OLAYI

Hakikati önceleyen bir bilgi vardır. Bunun anlamı –pozitivist ya da oluşumcu anlamda– bilginin hakikatle karşılaşmak ya da onu keşfetmek için zamana ihtiyaç duyması, hakikatin normlarını daha geç bir aşamada sabitlemesi değildir. Tersine, hakikat bilginin başına gelen beklenmedik bir durum, bilginin bir icadı, belki de onun yön değiştirmesinin bir sonucudur; hakikat bilginin ne normu, ne de özüdür. Hakikat bilginin hakikati değildir.

Güç İstenci I, § 291 (1887): "'Hakikat' [...] var olduğu ve bulunması, keşfedilmesi gerektiği düşünülebilecek bir şey değildir; *yaratılması gereken* ve belli bir *sürecin*, hatta olgulara sonsuza değin şiddet uygulanmasına yönelik bir istencin adlandırılmasını sağlayan bir şeydir; hakikati *in infinitum* bir süreç ve *etkin bir belirlenim* yoluyla olgulara dahil etmek, sağlam ve kendi kendini tanımlayan bir gerçekliğin bilince gelişi değildir. Bu, 'güç istencinin' isimlerinden biridir [...]."[34]
Güç İstenci I, § 199 [1883]: "Herhangi bir yöntem ile *yaklaşmanın* mümkün olduğu bir 'hakikat' varmış gibi davranmak!"[35]

1. *Hakikat İstenci*

Nietzsche hakikatin kökünü ve varoluş nedenini istencin içine yerleştirir. Bu, felsefe geleneğiyle karşılaştırıldığında büyük öneme sahip bir yer değiştirmedir.

a - Felsefe geleneğine göre hakikat-istenç ilişkisine esas niteliğini veren şey, istencin hakikatin değerine hakkını vermek durumunda olmasıdır. Hakikati istemek demek, onun belirmesini, kendini sözcelemesini, orada olmasını istemek demektir. Ona yer açmak demektir. Ancak istenç, hakikate yer açabilmek için, hakikatin doldurabileceği boş yerler dışında kendi içinde yer alan her şeyi silmek zorundadır. Tüm bireysel özelliklerini, tüm arzularını ve tüm şiddetini silmek zorundadır. Saf bir istenç olmak zorundadır. Aynı zamanda hem askıda bırakılmış istenç olmalıdır –zira hiçbir nesneyi önceden belirlememelidir– hem de hadım edilmiş olmalıdır – zira kendine has belirlenimlerinin hiçbirinin hayatta kalmasına müsaade edemez.

Buradan hareketle, hakikat istencinin tek düşünülebilir biçiminin dikkat olduğu olgusuna varılır: Belirlenimler karşısında özgür ve nesnenin mevcudiyetini onu deformasyona uğratmaksızın kabul etmeye hazır saf özne. İstenç ancak bilgelik biçiminde düşünülebilir: Beden üzerinde kontrol, arzunun askıya alınması, iştahların engellenmesi. Descartes ve Platon. Açıklık [*évidence*] ve pedagoji.

Felsefi gelenekte, istenç-hakikat ilişkisinin merkezinde özgürlük bulunur. Hakikat istenç karşısında özgürdür; hiçbir belirlenimini ondan almaz. İstencin hakikate erişimi mümkün kılabilmek için özgür olması gerekir.

Özgürlük hakikatin varlığıdır; ve istencin ödevidir. Bir ontoloji (hakiki olanın özgürlüğü Tanrı ya da doğa olacaktır); bir etik (istencin ödevi ya-

34 *La Volonté de puissance* [*Güç İstenci*] § 291 (1887), cilt I, kitap II, bölüm 4, s. 287.
35 *A.g.e.*, § 199 (1883-88), cilt I, kitap II, bölüm 2, s. 99.

sak, feragat, evrensele geçiş olacaktır). İstenç ile hakikati birbirlerine eklemleyen bu temel özgürlüğün ifade bulduğu yerler:

– Platon'un *homoiōsis tō theō*'su,*

– Kant'ın akılla kavranabilir nitelik dediği şey,

– Ve Heidegger'ci açılımdır.

b - Nietzsche'ye göre ise istenç-hakikat ilişkisi bambaşkadır. Hakikatin istenç öğesinin içinde bulunuşu, ancak onun tikel niteliklerinden ve en ayrıntılı belirlenimlerinden hareketle söz konusu olur. Bu bulunuş, zorlama ve tahakküm biçimi altında gerçekleşir. Hakikatle istencin birbirine eklemlenişi özgürlük değil şiddettir.

Bu yer değiştirmenin sonucu kayda değerdir –öyle olmalıdır– ve biz halihazırda bu sonucu bütünüyle ölçüme tabi tutmaktan uzağız. Bu yer değiştirme, bilmeyi özgürlüğün sonucu ve erdemin mükâfatı olarak gören bütün bir "ideolojiyi" olanaksız kılmalıydı ve şu noktalar üzerinde yeniden düşünme olanağı vermeliydi:

– Bilgi ve bilim tarihi nedir?

– Bu tarihin evrenselliğine nasıl bir statü vermek gerekir?

– Bilimin belli birtakım toplum ve medeniyet biçimleriyle bağı nedir?

Ancak sadece geleneksel olarak uygulandığı şekliyle felsefi düşünümün düzeyinde kalındığında, sonuçlar esas itibarıyla sarsıntı ve bozulmadan ibaret olur. Birtakım paradokslar ortaya çıkar.

2. *Hakikat istencinin paradoksları*

Eğer hakikatin şeylere yönelik bir şiddet olduğu doğruysa, o halde pekâlâ hakikatin bilgiyle aynı hat üzerinde yer aldığı söylenebilir. Hakikat bilginin bir ürünü ya da sonucudur. Hakikat bilginin ne normu, ne koşulu, ne de temeli ya da doğrulanmasıdır.

Öte yandan, eğer hakikatin bilgiden sonra geldiği doğruysa, eğer hakikat bilgiden hareketle ve şiddet olarak çıkageliyorsa, o halde hakikat bilgiye yönelik uygulanan şiddettir. O halde hakikat hakiki bilgi değildir, deformasyona uğramış, işkenceden geçmiş, tahakküm altına alınmış bir bilgidir. Sahte bir bilgidir. Hakiki bilgiyle karşılaştırıldığında bir *hatalar* sistemidir.

Ancak aynı zamanda, eğer hakikat, ardında bir anlamda hakikatten önce gelen bütün bir bilgiler sürecini –halihazırda hakikate sahip olmayan ve hakiki olmaları için üzerlerinde çalışılması gereken bilgileri– bırakıyorsa, o

(*) Platon'un *Theaitetos* (176b) diyaloğunda geçen "Tanrı'ya benzeme" anlamındaki söz – ç.n.

halde hakikatin, ardında hakiki-olmayanın belirmesine yol açtığı söylenebilir. Hakikat yanılsamaların bulunduğu fonun üzerinde ve yanılsamalara yönelik şiddet şeklinde ortaya çıkar.

Daha ileri gitmek gerekiyor. Eğer hakikat bilme yanılsamasının imhasıysa ve eğer bu imha işlemi bizatihi bilginin gelişiminin aksi yönünde ve bilginin kendisinin imhası olarak gerçekleşiyorsa, o zaman hakikat yalandır. Hakikat, olduğunu ileri sürdüğü şeyden başka bir şeydir. Kendisini bilmenin ödülü olarak belirttiği anda, hiçbir şekilde sahici [*véridique*] değildir.

Güç İstenci I, § 210 (1888): "Karşıtlık, görünür dünya ile *yalancı* dünya arasındadır. Bu ikincisi bugüne kadar hep 'hakiki dünya', 'hakikat' ya da 'Tanrı' adını aldı. İmha etmemiz gereken şey odur."[36]

Bu paradokslar bize şunları gösterir:

– Hakikat eğer bir bilgiyse, hakiki değildir, zira her bilgi bir yanılsamadır.

– Hakikat, bilgi olmayan bir şey olduğu ölçüde hakiki değildir, zira bilgiye bir hata sistemi dayatır ya da bilginin yerine böyle bir sistem getirir.

– Hakikat bilgi olduğunu ileri sürdüğü noktada hakiki değildir; yalandır.

Bu da şunlara olanak verir:

a - Hakikatin kendi kendisinin yüklemi olamayacağının bir ilke olarak kabul edilmesi. Hakiki olan, doğru değildir [*Le vrai n'est pas vrai*]. Tüm hakikat doğru olmayanın içinde açımlanır; hakikat doğru olmayandır. Hakikatin ontolojisi yoktur. "Hakikat doğru*dur*" şeklindeki yüklemleme yargısında, olmak fiili, "hakikat vardır" şeklinde ontolojik bir anlama sahiptir.

Nietzsche, "hakikat yoktur" şeklindeki şüpheci iddiayı, "hakikat doğru değildir" önermesinden türetilen bir dizi paradoksun içinde dönüşüme uğratır.

b - Doğru olmayan hakikate dair büyük kategorilerin paylaştırılması:

– Yanılsama; yani bir bilgi kipi olarak hakikat;

– Bilgiye yönelik şiddet olarak (dolayısıyla bilmeme olarak) hata;

– Bu bilgi olmayan şeyin (Lüge), her tür bilgi yanılsamasını ortadan kaldırma iddiasında bulunduğu haliyle, yani bilgi olduğu haliyle yalan.

---

36 *A.g.e.*, § 210 (1888), cilt I, kitap I, bölüm 2, s. 104.

Buradan hareketle Nietzsche'nin yapmaya çalıştığının ne olduğunu görebiliriz: Hakikatin tarihini hakikati dayanak almaksızın düşünmek, hakikatin mevcut olmadığı bir unsurun içerisinde düşünmek. Bu unsur görünümdür.

Görünüm, hakikatin ortaya çıktığı hakiki-olmayan unsurdur. Ve hakikat ortaya çıktığında, görünümü yanılsama, hata ve yalan kategorileri arasında yeniden paylaştırır.

Görünüm hakiki olanın belirsiz öğesidir. Yanılsama, hata ve yalan, hakikat tarafından görünüm oyununa sokulan farklılıklardır. Ancak bu farklılıklar sadece hakikatin sonuçları değildir; bunlar hakikatin kendisidir.

Aynı şekilde şunu da söylemek mümkündür:

– Hakikat görünümün yanılsama, hata ve yalan olarak ortaya çıkmasını sağlar.

Ya da:

– Yanılsama, hata ve yalan, hakikatin, görünümün belirsiz öğesi içerisinde var olma kipidir.

– Yanılsama ya da hakikatin kökü.

– Hata ya da hakikat sistemi.

– Yalan ya da hakikat işlemi.

Hata olarak hakikat üzerine metinlere bakacak olursak:

Güç İstenci I, § 308 [1881-82]: "*Hakikat bir tür hatadır.*"[37]

Şen Bilim § 265: "Son tahlilde insanın hakikatleri nelerdir? Onun inkâr edilemeyecek hatalarıdır."[38]

Hakikatin inkâr edilmesi üzerine:

Güç İstenci II, § 330 [1887] "*Hiçbir hakikatin olmadığı* inancı, o nihilist inanç, çirkin hakikatlerle sürekli mücadele içinde bulunan bilgi savunucusu için bütün uzuvların yorgun düşmesi demektir."[39]

Hiçbir dönemin sahip olmadığı bir kanı: Hakikate sahip değiliz. Önceki dönemlerin tüm insanları, hatta şüpheciler bile, hakikate sahipti.

Görünüm üzerine:

Güç İstenci II, § 592 [1885]: "Benim anladığım şekliyle *görünüm*, şeylerin hakiki ve yegâne gerçekliğidir, var olan tüm yüklemlerin uygun düştüğü gerçeklik budur [...]. Ben "görünümü" "gerçekliğin" karşıtı olarak görmüyorum; aksine, görünümün gerçeklik olduğunu, gerçeğin

---

37 *A.g.e.* § 308 (1881-82), cilt I, kitap II, bölüm 4, s. 292.

38 *Le Gai Savoir* [*Şen Bilim*], § 265: "Dernier scepticisme", s. 269. Colli ve Montinari'ye göre bu aforizmanın birçok versiyonu bulunuyordu.

39 *La volonté de puissance* [*Güç İstenci*], § 330 (1887), cilt II, kitap III, bölüm 3, s. 107.

hayali bir "hakiki dünya"ya dönüştürülmesine karşı çıkan bir gerçeklik olduğunu öne sürüyorum."[40]

* ✲ *

Tüm bunların bir özetini yapalım.[41]

Aristoteles'te bilme istenci bilgiyi önceleyen bir öğe olarak görülmüştü; bu istenç bilginin kendisine oranla gecikmesinden başka bir şey değildi ve bu nedenle arzuydu, hatta arzudan da az bir şeydi, arzu-hazdı. Ve bunun mümkün olmasının tek koşulu, bilginin (en ilksel biçim olan duyum şeklinde) zaten hakikatle ilişki içinde olmasıydı.

---

40 *A.g.e.*, § 592 (1885), cilt II, kitap III, bölüm 5, s. 181.

41 Collège de France'ta Hélène Politis tarafından alınmış notlarda –sonradan (bazı değişikliklerle) daktiloya çekilmiş el yazmalarında– McGill Üniversitesi'nde verilmiş olan konferanslardaki tüm bağlantılara rastlanmaktadır. Ancak notlarda daha heyecanlı bir anlatım gözlenmekte, daha az metin yorumuna rastlanmaktadır. Bunun muhtemel sebebi, Foucault tarafından okunan Nietzsche metinlerinin, bu notlarda esasen aforizmalara yapılan göndermeler şeklinde görünmesidir.

Foucault Collège de France'taki dersi Nietzsche'ci söylemin hakikatten nasıl özgürleştiğinin bir dönemselleştirmesini yaparak bitiriyor:

– Birinci dönem: Nietzsche trajik bilginin tarafında. 1875-1878, ebediliği ve gerçekliği yok sayan bir teoriyle ilişkili bir bilgi anlayışı.

– İkinci dönem (Nietzsche'nin bu dönemi hiçbir zaman sona ermemiştir): Mühürlerin ters çevrimi, teşhise yönelik bir bilginin kullanılması (*Considérations inactuelles* [*Zamansız Düşünceler*]'den *Aurore* [*Tan Kızıllığı*]'a kadarki dönem) – bu ikinci dönemde Nietzsche'nin pozitivist yanı belirgindir.

– Üçüncü dönem: Ebedi dönüşün öne sürülmesi.

Tüm bu farklılıklar tükendiği için, her bir farklılığın daha sonsuz kere tekrarlanacak olduğu öne sürülür. Her şey tamamına erdirilmiş olduğu için, hiçbir şey olduğu haliyle kalmayacaktır. Her şey isteğe bağlı olarak gerçek de olabilir, gerçekdışı da, ucu açık bir şekilde yeniden gelecek olan yoğunluk farklılıkları vardır.

Ebedi dönüşün öne sürüldüğü sistem, hakikatin öne sürülmesini dışlayan sistemdir.

"Hakikate" değil hakiki olana yönelik istenç, güç istenci olarak ortaya çıkar. Bu, kendisi tarafından belirlenmeyen gelişime yönelik istençtir. Bu istenç ne hakiki olanın, ne de bilginin düzleminde bulunur.

Burada yayımladığımız ve Collège de France'taki dersin tekrarından hareketle hazırlanmış olan konferansta, Foucault Nietzsche'nin düşüncesine dair bu dönemselleştirmeyi kaldırıyor, ancak

1 - Heidegger'ci açılımı Platon tarafından başlatılmış olan metafizik tarihine dahil ediyor. Bu, gayet açıkça görüldüğü üzere, Heidegger'in Nietzsche üzerine yazdığı ve sarsmak istediği metafizik geleneğe Nietzsche'yi de dahil ettiği iki ciltlik esere bir cevaptır. Foucault, Aristoteles'in paradigmasını Nietzsche'ci bir paradigmanın karşısına koyarak felsefe tarihinin bu yorumuna karşı çıkıyor.

2 - Öte yandan Foucault bu konferansı "bilmeyi özgürlüğün sonucu olarak gören ideolojiye karşı" şiddetli bir eleştiriyle bitiriyor. Her ne kadar Foucault bunun (tabii Descartes'tan itibaren) klasik bakış açısı olduğunu söylese de, burada Heidegger'in şu fikirlerinin hedef alındığını görmemek zor: "Uygunluğu içkin olarak mümkün kılan davranış güvencesi temelini özgürlükte bulur. Hakikatin özü özgürlüktür." Bkz. M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, çev. A. De Waelhens ve W. Biemel, J. Vrin / Louvain, Neuwelaerts, Paris, 1948 (orijinal basım: *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frakfurt / Main, 1943), Bölüm 4.

Nietzsche'de bilgi, hakikatin düzenbazca bir şekilde öne sürülüşünün yanılsamalı bir sonucudur: Bilgiyi ve hakikati taşıyan istenç şu iki niteliğe sahiptir: (1) Hiçbir şekilde bilme istenci değil güç istencidir; (2) bilgiyle hakikat arasında bir karşılıklı vahşet ve imha ilişkisi kurar.

İstenç, üst üste binen iki ayrı sesle şunu söyler: Hakikati öylesine istiyorum ki bilmek istemiyorum ve bilmeyi öyle bir noktaya ve sınıra kadar sürdürmek istiyorum ki, artık hiç hakikat olmasın istiyorum. Güç istenci, hakikatin ve bilginin karşılıklı olarak birbirine son verdiği ve birbirini imha ettiği patlama noktasıdır.

Peki ama böylelikle gün ışığına çıkarılmış olan bu güç istenci nedir? Güç istenci, (değişmez, ebedi, hakiki) varlıktan azat edilmiş bir gerçekliktir: Oluş. Ve bu oluşun örtüsünü kaldıran bilgi, varlığın örtüsünü değil hakikati olmayan bir hakikatin örtüsünü kaldırır.

O halde iki "hakikati olmayan hakikat" vardır:

– Hata, yalan ve yanılsama olan hakikat: Hakiki olmayan hakikat;

– Bu hakikat-yalandan azat edilmiş olan hakikat: Sahici hakikat, varlıkla arasında bir karşılıklılık ilişkisi kurulamayacak olan hakikat.

Dersin Özeti*

(*) Bu metin daha önce şurada yayımlanmıştır: *Annuaire du Collège de France, 71è année, Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971*, 1971, s. 245-249. Yeniden basım: *Dits et Ecrits*, 1954-1988, ed. D. Defert ve F. Ewald, J. Lagrange'ın katkılarıyla, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), Paris, 1994, 4 cilt: bkz. cilt II, no 101, s. 240-244 / coll. "Quarto", cilt I, s. 1108-1112.

Bu senenin dersi, parçalı bir biçimde, bir "bilme istenci morfolojisini" yavaş yavaş oluşturmayı amaçlayan bir dizi analiz başlatıyor. Bu bilme istenci teması zaman zaman belirli tarihsel araştırmaların içerisine dahil edilecek, zaman zaman da kendisi için ve teorik sonuçları açısından ele alınacak.

Bu sene söz konusu olan şey, bu istencin bir düşünce sistemleri tarihi içerisindeki yerini konumlandırmak ve rolünü tanımlamak; başlangıç teşkil edecek bir analiz modelini geçici olarak da olsa saptamak; bu modelin işleyip işlemediğini ilk kez ele alınacak bir dizi örnek üzerinde sınamaktı.

1/ Daha önce yapılmış olan araştırmalar, düşünce sistemlerini analiz etmeye olanak sağlayan bütün o düzeyler arasında bulunan kendine has bir düzeyin saptanmasını mümkün kılmıştı. Bu düzey, söylemsel pratiklerin düzeyiydi. Burada söz konusu olan, ne mantıksal ne de dilsel niteliğe sahip bir sistematikliktir. Söylemsel pratiklere temel niteliğini veren şey, bir nesne alanının sınırlarının çizilip ayrılması, bilgi öznesi için meşru bir perspektifin tanımlanması, kavramlar ve teorilerin geliştirilmesi konusunda birtakım normların sabitlenmesidir. O halde bu söylemsel pratiklerin her biri, dışlamaları ve tercihleri yönlendiren bir buyruklar oyununu varsayar.

Öte yandan, bu düzenlilik grupları bireysel eserlerle örtüşmez; her ne kadar bu gruplar bu türden eserler yoluyla ifade bulsalar da, her ne kadar zaman zaman kendilerini ilk kez bu eserlerden birinde fark ettirseler de, onların fazlasıyla dışına taşar ve çoğunlukla kayda değer bir miktarını yeniden tasnif ederler. Ancak bu düzenlilik gruplarının sınırları, alışıldık ifadeyle bilimler ya

da disiplinlerle zaman zaman geçici olarak aynılaşsa da, bu iki tarafın birbiriyle örtüşmesi kaçınılmaz değildir; genellikle bir söylemsel pratik çeşitli disiplin ve bilimleri bir araya getirir ya da bunların belli bir kısmını kat eder ve bazı bölgelerine zaman zaman görünmez kalan bir birlik kazandırır.

Söylemsel pratikler saf ve basit birer söylem üretim kipi değildir. Bu pratikler, onları hem dayatan hem de sürdüren birtakım teknik bütünlüklerde, kurumlarda, davranış şemalarında, aktarım ve yayılım türlerinde ve pedagojik biçimlerde vücut bulur.

Nihayet, bu söylemsel pratikler özel birtakım dönüşüm kiplerine sahiptir. Bu dönüşümleri bireysel ve belirli bir keşfe bağlamak mümkün değildir; bununla birlikte, bu dönüşümleri zihniyette, kolektif tavırda ya da haleti ruhiyede meydana gelen genel bir değişim şeklinde nitelemekle yetinmek de mümkün olmaz. Bir söylemsel pratiğin dönüşümü sıklıkla karmaşıklık arz eden bir değişimler bütünüyle ilintilidir. Bu değişimler bazen söylemsel pratiğin dışında (üretim biçimlerinde, toplumsal ilişkilerde, siyasi kurumlarda), bazen onun içerisinde (nesnelerin belirlenmesine yönelik tekniklerde, kavramların inceltilmesi ve uyumlulaştırılmasında, malumatın birikmesinde), bazen de onun yanında (başka söylemsel pratiklerde) meydana gelebilir. Ve söylemsel pratiklerin bu değişimlerle bağlantısı basit bir sonuç kipinde değil, hem kendi otonomisine, hem de kendisini belirleyen şeye yönelik bir grup belirli işleve sahip bir etki kipindedir.

Çoğul mevcudiyete sahip olan, etkililiği pratiklerde vücut bulan ve dönüşümleri görece otonom olan bu dışlama ve tercih ilkeleri, onları art arda icat ettiği ya da kökensel bir seviyede temellendirdiği düşünülebilecek (tarihsel veya transandantal) bir bilgi öznesine gönderme yapmaz; bu ilkeler daha ziyade, düzenli dönüşümlere açık olan ve saptanabilir bir bağımlılık oyununa dahil olmuş bulunan anonim ve çokbiçimli bir bilme istencine işaret eder.

Psikopatolojiye, klinik tıbba, doğa tarihine vb. yönelik ampirik çalışmalar, söylemsel pratikler düzeyini diğer düzeylerden ayırma olanağını sağlamıştı. Bu pratiklerin genel nitelikleri ve onları analiz etmeye yönelik uygun yöntemler, arkeoloji adı altında derlenmişti. Gelinen aşamada, bilme istenci ile ilgili araştırmalar bu bütüne teorik bir gerekçelendirme sağlayabilmelidir. Şu an için bu gerekçelendirmenin hangi yönlerde ilerlemesi gerekeceğini çok genel bir şekilde belirtmek mümkün: Bilme [*savoir*] ile bilgi [*connaissance*] arasındaki ayrım; bilme istenci ile hakikat istenci arasındaki farklılık; öznenin ve öznelerin bu istence göre konumu.

2/ Bugüne kadar bilme istencini analiz etmeye yönelik çok az kavramsal araç geliştirilmiştir. Bu konuda çoğunlukla bir hayli aşınmış kavramlar kullanılmaktadır. "Antropolojik" ya da psikolojik kavramlar: Merak, bilgi yoluyla kontrol altına alma ya da ele geçirme ihtiyacı, bilinmeyen karşısında duyulan sıkıntı, farklılaşmamış olanın tehditleri karşısındaki tepkiler. Bir çağın ruhu, duyarlılığı, ilgi türleri, dünya anlayışı, değerler sistemi, esas ihtiyaçları gibi tarihsel genellemeler... Zaman içinde kendini açığa çıkaran bir akılsallık ufku gibi felsefi temalar... Ve nihayet, psikanalizin arzu ve bilgide öznenin ve nesnenin konumlarına dair halihazırda oldukça yetersiz sayılabilecek düşüncelerinin, mevcut halleriyle tarihsel araştırma alanına taşınabileceğini düşünmemizi mümkün kılacak hiçbir şey yok. Hiç şüphesiz, bilme istencini analiz etmemize olanak sağlayacak araçları aşama aşama, somut çalışmaların ortaya çıkardığı talepler ve olanaklardan hareketle oluşturup tanımlamak durumunda olduğumuzu kabul etmemiz gerekir.

Felsefe tarihi, bu bilme istencine birtakım teorik modeller sunar. Bu modellerin analizi, başlangıç için birtakım kerteriz noktaları belirlememizi sağlayabilir. İncelenmesi ve sınanması gereken bütün o düşünürlerden (Platon, Spinoza, Schopenhauer, Aristoteles, Nietzsche vb.) öncelikli olarak son iki isim seçildi ve bu senenin inceleme konusu olarak belirlendi, zira bu iki filozofun iki uç ve zıt biçimi teşkil ettiği düşünüldü.

Aristotelesçi model esas olarak *Metafizik*, *Nikomakhos'a Etik* ve *De Anima* metinlerinden hareketle analiz edildi. Bu model duyum seviyesinden itibaren ortaya konmaktadır. Model şunları tesis eder:

– Duyum ile haz arasında bir bağ;

– Bu bağın, duyumun içerebileceği yaşamsal faydadan bağımsızlığı;

– Hazzın yoğunluğuyla duyum tarafından sağlanan bilgi miktarı arasındaki doğrudan orantı;

– Hazzın hakikatiyle duyumun hatası arasındaki uyumsuzluk.

Eşzamanlı olarak verilen ve bedenin faydasıyla doğrudan ilişkisi bulunmayan çok sayıda nesnenin uzaktan duyumlanması anlamındaki görsel algı, beraberinde getirdiği tatminde, bilgi, haz ve hakikat arasındaki bağın görünür olmasını sağlar. Aynı ilişkinin, diğer uçta, teorik temaşanın yol açtığı mutluluğa da uyarlandığı görülür. *Metafizik*'in ilk satırlarında hem evrensel hem de doğal bir şey olarak ortaya konulan bilgi arzusu, temelini, daha ilk aşamada duyumun görünür kıldığı bu ilksel aidiyette bulur. Ve bu ilk bilgi türünden felsefede ifade bulan nihai bilgi türüne geçişin sürekliliğini güvence altına alan şey, bu arzudur. Bilme arzusu, Aristoteles'te bilgi, haki-

kat ve haz arasında önceden bulunan ilişkiyi varsayar ve başka bağlamlara uyarlar.

Nietzsche *Şen Bilim*'de tamamen farklı bir ilişkiler bütünü tanımlar:

– Bilgi, ardında kendisinden bambaşka bir şeyin –itkilerden, dürtülerden, arzulardan, korkudan ve sahiplenme istencinden oluşan bir oyunun– bulunduğu bir "icat"tır. Bilgi bu unsurların kavgaya tutuştuğu sahnede oluşur;

– Bilgi bu unsurların arasındaki ahengin ve huzur verici dengenin değil, onların nefretinin, şüpheli ve geçici uzlaşmalarının, her an ihanet etmeye hazır oldukları kırılgan bir anlaşmanın sonucu olarak oluşur. Bilgi kalıcı bir yeti değil, bir olay ya da en azından bir dizi olaydır;

– Bilgi daima köleliğe yatkın, bağımlı ve çıkara yöneliktir (bu çıkar kendisiyle değil, onu tahakküm altına alan itkinin ya da itkilerin çıkarına uyma eğilimindeki şeylerle ilgilidir);

– Ve bilginin kendisini hakikatin bilgisi olarak sunmasının sebebi, onun, doğruyla yanlış arasındaki ayrımı ortaya koyan ilksel nitelikli ve her daim sürdürülen bir yanıltma oyunu yoluyla hakikati üretmesidir.

O halde çıkar, radikal bir biçimde, basit bir araç olarak buyruğu altına girdiği bilginin öncesine konur; hazdan ve mutluluktan koparılan bilgi, mücadeleyle, nefretle, kötücüllükle irtibatlandırılır. Bunlar, fazladan mücadele, nefret ve kötücüllük yoluyla kendilerini inkâr edecek derecede kendilerine karşı eylemde bulunurlar. Bilginin hakikatle olan kökensel bağı kopmuştur, zira hakikat ondaki bir etkiden –doğru ve yanlış karşıtlığı adını alan bir yanıltmanın etkisinden– başka bir şey değildir. Temeli itibarıyla çıkar sahibi olan, bir isteme olayı olarak üretilen ve yanıltma yoluyla hakikatin sonucunu belirleyen bir bilgi anlayışına dair bu model, hiç şüphesiz klasik metafiziğin postulatlarına en uzak noktada yer alır. Bu model bu senenin dersinde serbest bir şekilde kullanılmış ve bir dizi örnekle bağlantılı olarak seferber edilmiştir.

3/ Bu örnek dizisi arkaik Yunan tarihinden ve kurumlarından alınmıştır. Örneklerin tamamı adalet alanıyla ilgilidir. Burada söz konusu olan, 7. yüzyılla 5. yüzyıl arasında meydana gelmiş bir evrimi takip etmektir. Bu dönüşüm adaletin yönetimiyle, adil olana dair anlayışla ve suça yönelik toplumsal tepkilerle ilgilidir.

Aşama aşama incelenmiş olan konular şunlardır:

– Adli tartışmalardaki yemin pratiği ve davacıların tanrıların intikamına açık hale geldikleri yemin-meydan okuma uygulamasından, doğru olanı,

onu gördüğü ve ona eşlik etmiş olduğu için öne sürmesi gereken tanığın savlayıcı [*assertorique*] yeminine giden evrim;

– Para kurumu yoluyla, sadece ticari mübadelelerde değil site içindeki toplumsal ilişkilerde de doğru bir ölçünün aranışı;

– Sitenin düzenini, orada dünyanın düzenini hâkim kılarak güvence altına alan adil bir dağıtım yasası anlamında bir *nomos*'un aranışı;

– Öldürme vakalarından sonraki arılaştırma ayinleri.

Adaletin dağıtımı, ele alınan bütün bu dönem boyunca, önemli siyasi mücadelelerin temel meselesi olmuştur. Bu mücadeleler, sonuç olarak belli bir bilgi anlayışıyla bağlantılı olan bir adalet biçimine yol açmıştır. Bu bilgi anlayışında hakikat, görünür, saptanabilir ve ölçülebilir niteliğe sahip olan, dünyanın düzenini yöneten yasalara benzer yasalara boyun eğen bir öğe olarak düşünülmüştür ve hakikatin keşfedilmesinin kendi başına arılaştırıcı bir değeri vardır. Hakikatin bu şekilde öne sürülmesinin, Batı bilgisi tarihinde belirleyici olmuş olması gerekir.

* ❖ *

Bu senenin seminerinin genel çerçevesini, 19. yüzyıl Fransa'sındaki ceza sisteminin incelenmesi oluşturmuştur. Seminer bu sene Restorasyon döneminde ceza psikiyatrisinin geçirdiği ilk gelişim evrelerini konu almıştır. Kullanılan malzeme büyük oranda Esquirol'ün çağdaşlarının ve öğrencilerinin hazırladıkları adli tıp ekspertiz raporları olmuştur.

Oidipus'un Bilmesi*

(*) 17 Mart 1971 tarihli dersin bu geliştirilmiş versiyonu Mart 1972'de State University of New York at Buffalo'da ve aynı yılın Ekim ayında Cornell Üniversitesi'nde sunulmuştu. Foucault, Sophokles'in tragedyasını konu alan dersin en az altı farklı versiyonunu sunmuştur. (Bkz. "Dersin Bağlamı", aşağıda, s. 277-278.)

Sophokles'in tragedyası *Kral Oidipus*'ta beş bilme birbirleriyle karşı karşıya kalır ve birbirlerine uyumlu hale gelir. Bilmelerin karşılaşmasını, *symbolon* mekanizması ya da yarılar yasası yönlendirir. – Burada 6. ve 5. yüzyıllarda uygulanan adli soruşturma usulünün geleneksel kehanet usulünün karşısına çıktığı görülür. – Bilgisiz Oidipus, tiranın bilgisinin taşıyıcısıdır: Oidipus bilinçdışının alamet-i farikası mıdır, yoksa eski Doğulu âlim kral figürü müdür? – Kral Oidipus ya da ihlalci iktidar-bilme.

[1] *Kral Oidipus*'ta, bilmeyen kişinin bilen kişiye dönüşmesine ve bilmediğini sanan kişinin aslında zaten biliyor olduğunu fark etmesine yol açan tanıma aşaması *–anagnōrisis–*[1] kendine has iki özelliğe sahiptir. Bunların birincisi, bu tanımanın "yansıtılmış" olmasıdır: Arayan kişi araştırmanın nesnesidir;[2] bilmeyen kişi, hakkında bilgi edinilmesi söz konusu olan kişidir; köpekleri salan kişinin bizatihi kendisi avdır; kişinin köpekleri saldığı güzergâh, onları kendisinin beklediği yere geri getirir.

Ancak başka bir nokta daha vardır: Bu tanıma sadece karanlıktan ışığa ve bilgisizlikten bilmeye doğru gitmez; farklı bilme türlerinin karşı karşıya gelmesi yoluyla oluşur. *Oidipus*'ta bilme uğruna yürütülen savaş, bilmeler arasında yaşanan bir mücadele üzerinden gerçekleşir.

[2] Ve aynı noktaya dönülmesi (keşfetmek isteyen kişinin keşfedilmesi), farklı bilmeler yoluyla gerçekleşir. Bilgi-bilmeme boyutunda, özneyle

---

1 Aristoteles'e göre tanıma ve baht dönümü (veya beklenmedik olay [*coup de théâtre*]), Yunan tragedyasının yapısı açısından belirleyicidir. Bkz. Aristoteles, *La Poétique* [*Poetika*], Bölüm 11, 52a23-35 ve 52b3-10, çev. R. Dupont-Roc ve J. Lallot, Seuil, Paris, 1980 (Foucault'nun kullandığı basım şuydu: *Art poétique*, çev. J. Voilquin ve J. Capelle, Garnier, coll. "Classiques Garnier", Paris, 1944) [*Poetika. Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Samih Rifat, Can Yay., 2007]; ayrıca bkz. J.-P. Vernant, "Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'"Oedipe Roi", *Echances et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, dizi editörleri J. Pouillon ve P. Maranda, Mouton, Paris-La Haye, 1970, cilt II, s. 1253-1273.

2 Bunu çok önceleri Plutarkhos da söyler. Bkz. *De curiositate*, 522c, *in Plutarch's Moralia*, cilt VI, Harvard, Harvard University Press ve W. Heinemann (Loeb Classical Library), 1970 [1936].

nesne, bilmeyen kişi ile keşfedilmesi gereken kişi ve keşfetmek isteyen kişi ile hakkında bilgi sahibi olunmayan kişi arasında tam bir aynılık söz konusudur. Ancak kullanıma sokulan bilme türleri arasındaki farklar devasadır, ya da daha doğrusu, bu farklar kesin olarak ölçülür ve belirtilir. Dinleme merkezli bilmeden *–akouein–*, görme –kişinin kendi gözleriyle gördüğü şeyler– merkezli bilmeye; uzaktaki tanrıdan getirilen bilmeden burada hazır bulunan tanıklardan hareketle sorgulanan bilmeye; önderlerin (ya da onların dengi durumundaki kâhinlerin) taşıyıcısı oldukları bilmeden onların kölelerinin, kulübelerinin karanlık köşesinde tuttukları bilmeye; buyruk-tahmin biçimindeki bilmeden (yapman gereken şey şu, başına şunlar gelecek, şu keşfedilecek),
[3] tanıklık biçimindeki bilmeye (gördüğüm şey şu, yaptığım şey bu); istemli olarak gizeme ve tamamlanmamışlığa doğru geri çekilen bilmeden (ki kral bile onu ortadan çekip çıkarmayı başaramaz), korkunun altına gizlenen ve ancak tehdit ile çıkarılabilen bilmeye. O halde beş açıdan farklı olan bilmelerden[3] söz ediyoruz: Dayanakları, kökenleri, ileticileri, zamanla olan ilişkileri ve üzerilerini örten karanlığın nitelikleri itibarıyla farklılık arz eden beş bilme...

Öte yandan, oyunun çerçevesini belirleyen ya da en azından Oidipus'un araştırmasını sınırlandıran unsurların birinden diğerine, yani tanrının cevabından (*tou theou phēmēn*, m. 86) kölenin sorgulanmasına (*phōnei blepōn hosan serōtō*)[4] geçildiğinde, bir tür bilmeden diğerine geçilmiş olur. Bunun sonucunda iki soru ortaya çıkar:

1 - Bu geçiş nasıl ve hangi mekanizmayla gerçekleşir?

2 - Karşı karşıya gelen, birbirinin yerini alan ve nihayet birbirini
[4] onaylayıp birbirine uyumlu hale gelen bilmeler hangileridir? Geçiş mekanizmasını betimlemek kolaydır. Bu mekanizma, boşluklar içeren bir dizi malumattan ve birbirini tamamlayan parçalardan oluşur. Ancak mekanizmanın en karakteristik özelliği, bir tür "yarılar yasasına" boyun eğmesidir.

---

3 Foucault 1980'de –yani alethurjileri temel alarak konuştuğu Oidipus versiyonunda– altı yarıyı karşı karşıya getirir ve aslında bu yarılar bu sunumda da mevcuttur. Bkz. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France*, 1979-1980 (yayına hazırlık aşamasında). Bilmelerin maddi farklılaşmasına dair teori *Bilginin Arkeolojisi*'nde yer alır (*L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 / *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yay., 2011)

4 M. 1121-1122: "Sorularıma cevap ver" / "Oidipus: Sana soracağım tüm sorulara cevap ver" (*Oedipe Roi*, Sophocle, [*Oeuvres*], cilt I, ed. ve çev. P. Masqueray [gönderme yapılan edisyon], Les Belles Lettres, Paris, 1922, s. 181).

Kendisine soru sorulduğunda, tanrı cevabını verir: Laios'un katilini kovmak gerekir. (Aslında, kral Apollon'un yanıtı –Kreon'un bu yanıta dair yaptığı açıklamada görüleceği üzere– ülkenin bir kirden kurtarılmasını emretmektedir. Bu emirde henüz hangi kirin söz konusu olduğu belirsizdir. Apollon bunu netleştirir: Bir cinayet. Ancak bir cinayet, ortada bir kurban ve bir katil olduğu anlamına gelir. Phoibos[5] kurbanın kim olduğunu belirtmiştir, ancak yanıtında diğer yarı, yani suçlu olan taraf yoktur.) O halde söz konusu olan, Apollon'un kehanet yanıtında eksik olan parçayı bulmaktır. Ve bunu tanrının kendisine sormak boşuna olacaktır: Tanrı hiçbir şekilde konuşmaya zorlanan kişilerden değildir; tanrıların istenci zorlanamaz (m. 280-281).

[5] Şu an için başvurulacak tek bir yol vardır. Bir üçüncü kişi varsa eğer –diye seslenir Oidipus koroya– sakın bana onu söylememezlik etme. Ancak bu noktada başka kimse yoktur: Tüm tanıklıklar gizlenmektedir; söylentilere konu olan görgü tanığı bile hiçbir faydalı bilme veremeyecektir. Başvurulabilecek tek kişi, sorgulanabilecek konumda olan o tanrı yarısı insandır, yani tanrısal kâhin (*ton theion mantin*, m. 298) Tiresias'tır. Apollon'a en yakın olan kişi odur. O da Apollon gibi kraldır (*Anakt'anakti*, m. 284) ve onunla aynı şeyleri görür (*tauth' horōnt[a]*), m. 284). 285. mısrada iki ismin aniden yan yana gelmesinin gösterdiği üzere, onunla birlikte anılır (*Phoibō Teiresian*). Gözlerinin gecesi tanrının ışığını tamamlar; ve bu ışığın ısrarla gizlediği şeyi Tiresias kendi gölgesinde açıkça dile getirir (*saphestata*, m. 286). Öte yandan Tiresias suçlunun adını verir, ancak bunu bir kanıta dayanma-

[6] dan, Apollon'un konuştuğu kipte yapar. Buyruk: "İlan ettiğin fermana riayet etmeni [...] emrediyorum sana" (m. 350-351); görkemli ve kâhince bir iddia (*phonea se phēmi*, m. 362, *Lelēthenai se phēmi*, m. 366); öngörü ("Korkunç ayaklı Lanet bir gün iki yandan kovalayacak seni [...]. İnsanlar arasında kimse senden daha feci bir şekilde hiçliğe uğramayacak", m. 417-427). Tiresias ile Apollon aynı kipte konuşurlar: Biri ortada bir kirin söz konusu olduğunu ve kenti arılaştırmanın gerektiğini ilan eder; diğeri ise kirin sebebinin kim olduğunu söyler ve kovulması gerektiğini ilan eder. Tanrı ve kâhinden oluşan ikili her şeyi söylemiştir.

---

5 Phoibos-Apollon, yani kelime anlamıyla "ışıltılı ve arı (*katharos*)", aynı zamanda içinde cinayet fikrini büyük bir tutkuyla barındırır; arı olan ve olmayan onda dönüşümlü olarak bulunur. Bkz. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), Paris, 1998; yeniden basım: coll. "Tel", 2009.

Bununla birlikte, bu bütünün temel bir parçası eksiktir: Bu bütüne görünür bir gerçeklik kazandıracak, ona olup bitenlerin içerisinde vücut kazandıracak, onun boşu boşuna (*matēn*, m. 365) söylenmiş olmasını engelleyecek olan şey, yani bütünün sureti. Duyurulmuş olan keşfin geleceğinde, gerçekte olmuş olanların açığa çıkarılması gerekir; ilan edilenlerle uyumlu bir anının anlatısının ortaya çıkması gerekir; bu buyruğa bir saptamanın denk düşmesi gerekir. Koro, Oidipus ile Tire-
[7] sias arasındaki tartışmanın ortasında bunu öne sürer: Tiresias'ın suçlamalarının Oidipus'un şüphelerinden daha büyük geçerliliğe sahip olmadığı kesindir; kral da kâhin de sadece öfkenin etkisi altında konuşmaktadır. Tiresias gittikten sonra Koro bunu tekrar öne sürer: Onu ne haklı ne de haksız bulabilmektedir; Tiresias ne dediğini bilmemektedir; şimdide ya da geçmişte yer alan herhangi bir şeyi görebilmesi söz konusu değildir (m. 484-486). Bu ölümlülerin gözünde, kanıtsız bir kehanet ve tanıksız bir öngörü, temelsiz bir şüpheden başka bir şey değildir. Koro görmeyi beklemektedir: "Kâhinin sözlerinin doğrulandığını görmeden ([*prin*] *idoim*[*i*]), suçlayanları onaylayamam" (m. 504-505). Oidipus'un aleyhinde tanrısal sözler söylenmiş olduğuna şüphe yoktur; ancak onun lehine olan bazı şeyler, birtakım görünebilir unsurlar (*phanera* [m. 506]) ve kanıtlar (*basanos*) vardır. Ve kâhinin sözlerinin "*orthon epos*"a[6] dönüşmesi için en azından bunlara gerek duyulmaktadır.

Tanrısallığa, kehanete ve fala dair bu parçadan sonra, sıra onunla uyumlu hale gelecek olan insani ve görünür yarıya gelir. Bu insani yarı da ikiye bölünür: Bir taraf Laios'un cinayetine ayrılmıştır; diğer taraf da Oidipus'un doğumuna; ve bu ikisi birleştirildiği anda ortaya çı-
[8] kacak olan bütün, kehanetin boşluğunu dolduracaktır. Ancak bu iki yarının her biri de kendi içinde bölünmüş haldedir. Önce Laios'un cinayeti İokaste'nin hatırladıkları yoluyla, onun işittikleri ya da ona iletilmiş olanlar yoluyla ortaya konur: Üç yolun kesiştiği yerde işlenen bir cinayet. Oidipus'un hatırladıkları da bununla tamamen uyum içindedir [m. 729-730 ve 771-834]. "Üç yolun kesiştiği yerde yaşlı bir adamı öldürdüm." Artık ortalarda olmayan Hizmetçi'nin doğrudan tanıklığı ile Oidipus'un şu an hatırladıkları arasında mükemmele yakın bir uyum söz konusudur. Tek istisna, tanığın çok sayıda katilden

6 *Orthon epos*: gerçeğe sadık söz ya da anlatı; bkz. mısra 505.

söz etmiş olmasıdır. Bu durum, doğrulama ihtiyacına yol açan hafif bir belirsizlik doğurur: Orada olan kişi üzerine bir soruşturma yürütmek gerekir (*pros tou parontos ekmathēs*, m. 835). Tanrının kehanetinin ve kâhinin falının –ya da en azından bu falın Laios'un öldürülmesiyle ilgili olan yarısının– tümüyle hiçliğe indirgenmesi için bu ayrıntı yeterlidir.

Oidipus'un doğumuyla ilgili diğer yarı ise, başka iki parçanın birbi-
[9] rine yaklaştırılmasıyla ortaya konur. Korinthos'lu haberci, Oidipus'un Polybos'un oğlu değil Kithairon'lu bir çoban tarafından kendisine verilmiş bir çocuk olduğunu iddia eder; Kithairon'lu çoban ise Oidipus'un kendisine İokaste tarafından, çocuğun hayatını tehlikeye atması için verildiğini söyler. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta şudur: Bu "doğumla ilgili yarı"da da, tıpkı az önce "cinayete dair yarı"da olduğu gibi, çok zor fark edilebilecek belli belirsiz bir kalıntı, bir çatlak, ufacık bir eksik parça söz konusudur. Laios cinayetinde bu eksik parça katillerin sayısıyla, bir ya da daha fazla kişi olmalarıyla ilgilidir –ve Oidipus bu ikisinin kesinlikle aynı şey olmadığına dikkati çeker–;* burada tek bir sessiz kanıt vardır, o da çobanın Oidipus tahta geçtiğinde Korinthos'tan kaçmış ve kayıplara karışmış olmasıdır; ancak çoban, sahne üzerinde dahi Oidipus'un Laios'u öldürdüğünü gözleriyle gördüğüne tanıklık etmez: Böyle bir şey söylenmeyecektir. Oidipus'un doğumu konusunda da bununla simetri içinde bulunan bir boşluk söz konusudur: Çobanın bildiği tek bir şey vardır, o da çocuğu İokaste'nin ellerinden aldığı ve halk arasında çıkan dedi-
[10] kodukların onu kendi çocuğu haline geldiğidir. Ancak bu konuda reddedilemeyecek türden bir tanıklık yapabilecek tek kişi İokaste'dir: "Ancak o, içerideki karın, ne olup bittiğini herkesten daha iyi bir şekilde söyleyebilir" (m. 1171-1172). Ancak çoban bu sözleri söylediği sırada, görmeyi ve duymayı engellemek için kaçmış olan İokaste kendisini öldürmektedir. Artık kimse Oidipus'un doğumuna dair gerçeği söyleyemeyecektir.

Bu ufak ve esaslı eksikliklerin anlamını şimdilik bir kenara bırakalım. Birbirine uyum gösteren yarıların mekaniğini açıkça görmek mümkündür. Bir yanda tanrısal yarı vardır ve bu yarının kendisi de kehanet ve fal şeklindeki iki yarıdan oluşur; diğer yanda da insani yarı

(*) Eğer en azından 845. mısra özgünse. (Michel Foucault'nun Masqueray'den hareketle yazdığı not.)

vardır ve o da bir parçası İokaste'de, diğeri Oidipus'ta bulunan cinayetle ilgili yarıdan ve bir parçası Haberci'nin ellerinde Korinthos'tan gelen, diğeri de Thebai'de bir kölenin kulübesinin diplerine gömülmüş halde bulunan doğumla ilgili yarıdan oluşur. İnsani tanıklığın dört yarısı (Oidipus, İokaste, Haberci, Çoban), birbirine uyan iki çift oluştu-
[11] racak şekilde birbiriyle uyumlu hale gelir ve kehanet tarafından bırakılan boşluğu tamamen doldurarak kâhinin ve tanrının çifte sözünü "*orthos epos*" haline getirir.

Öte yandan bu dönüşüm iki ayrı yer değiştirme yoluyla elde edilir. Öncelikle hiyerarşinin üst kısmından alt kısmına doğru bir yer değiştirme söz konusudur: Evvela tanrılar ya da onların hizmetçileri konuşurlar ve –en azından Oidipus'un gözünde– insanların tanıklığından mahrumdurlar; daha sonra krallar gelir, ancak onlar da kölelerinin teyidinden mahrumdur; ve nihayet bizzat köleler gelir ve tam olarak tanrıların öngörmüş oldukları şeyi söyler, onların buyurmuş oldukları olayları doğru şekilde anlatırlar. Köleler de Tiresias gibi Phoibos ile aynı şeyleri –*ta auta*– görmüşlerdir ve aynı şeyleri söylerler. Kölenin mütevazı hatıraları, "ölümsüz Ses"e (*ambrote Phama*, m. 157) sözcüğü sözcüğüne uygun düşer.

Ancak bunun yanı sıra bilme biçimlerinde de bir yer değiştirme söz konusudur: İlk önce, her şeyi gören ve hizmetçileriyle konuşan Apollon'dan ya da tanrının sözünü dinleyen ve karanlıkta görebilen kör kâ-
[12] hinden söz edilir. Bu görme ve duyma kuvvetinin hiçbir insani niteliği yoktur, zira bu varlıklar görünmezi görür ve gizemi duyarlar. İnsani yarıda, bunlara tamamen farklı doğaya sahip bir görme ve duyma denk düşecektir: İokaste, Laios'un ölümüyle ilgili olarak, söylendiğini duyduğu şeyi söyler, Oidipus ise gözleriyle gördüklerini ve elleriyle yaptıklarını anlatır; Korinthos'lu haberci gördüklerini ve yaptıklarını anlatır; Thebai'li çoban da yaptıklarını ve söz edildiğini duyduğu şeyleri anlatır. Bu yarıda, görme ve duyma birbiriyle kesişir (İokaste çobanın gördüğü şeyden söz edildiğini duymuştur; Oidipus Haberci'nin gördüğü şeyi duymuştur; çoban İokaste'nin görmüş ve yapmış olduğu şeyden söz edildiğini duymuştur), tıpkı tanrıda ve kâhininde ışıkla sesin kesişmesi gibi (ışık tanrısı sesini her şeyi gören kör kâhine duyurur)... Ancak bu iki durumda, *horan* ve *akouein* aynı anlama sahip değildir.

Ve tam da bu farklılık sayesinde bu ikisi birbiriyle uyumlu hale gelebilir ve nihayet bir *orthon epos* oluşturabilir. Öte yandan, bu uyumluluğun biçimini ve mekanizmasını fark etmek kolaydır; bunlar Oidi-
[13] pus tarafından oyunun başında dile getirilmiştir: "Eğer birtakım belirtilere (*symbolon*) sahip olamazsam, suçlunun izini uzun zaman süremem" (m. 220-221).[7] Birbirini tamamlayan yarılar bir sembolün parçaları gibidir ve bu parçaların bir araya gelmesinden oluşacak bütün, kanıt ve tanıklık değeri taşıyacaktır. *Oidipus* "sembolik" bir hikâyedir; dolaşıma giren, elden ele geçen ve kayıp yarısı aranan parçaların hikâyesidir. Parçalar Phoibos'tan kâhine, İokaste'den Oidipus'a, Haberci'den çobana, yani tanrılardan krallara ve krallardan kölelere geçer. Ve nihayet son köle, elinde halihazırda ihtiyaç duyulan son bilme parçasıyla kulübesinden çıktığında, "anlatı" şeklindeki yarı "kehanet" şeklindeki yarıyla buluşur, "ensest" şeklindeki yarı "cinayet" şeklindeki yarıyla buluşur, "Thebaili" yarı "Korinthoslu" yarıyla buluşur ve resmin bütünü yeniden elde edilmiş olur. *Tessera*'nın* etrafa dağılmış olan parçaları yeniden bir araya getirilmiştir. *Symbolon* tamamlanmıştır. Arama usulü baştan sona bu sembol mekanizmasına riayet etmiştir: Elde olanların incelenmesi ve özgünlüğünün tescil edilmesi, neyin
[14] eksik olduğunun ve en çok bilinmesi gerektiğinin tanımlanması; eksik ve tamamlayıcı parçayı elinde bulundurması beklenen kişinin belirlenmesi. Oidipus'un "soruşturma yürütme" (*eksereunan*, m. 258)[8] adını verdiği şey budur.

Ancak Oidipus'un kendisi de bir *symbolon*, yani parçalara ayrılmış bir resimdir. Bir yarısı Korinthosludur: Polybos'un oğludur, önce bir sarhoşun hakaretinin, sonra da şüpheli bir kehanetin konusu olur, gönüllü olarak sürgüne gider ve yoldan geçen bir adamın katili olur, sonunda da felaketten kurtardığı Thebai'ye kabul edilir. Ancak Oidi-

---

7 Masqueray çevirisi şu şekildedir: "Eğer bana herhangi bir ipucu vermezseniz suçlunun izini uzun süre süremem" (s. 149); *symbolon*, yani tanıma amaçlı işaret. İlkel kullanımda, ikiye bölünmüş bir nesnenin her bir yarısına sahip olan kişilerin birbirlerini tanımak için kullandıkları bir işaretti. Sonraları gösterge ve imge anlamı kazandı. Sözcük Sophokles tarafından mısra 221'de kullanılır. Ayrıca bkz. yukarıda, s. 200.

(*) Antik Yunan'da birbirini tamamlayan parçalardan oluşan yassı taş – ç.n.

8 Knox aynı şekilde Sophokles'in Atina adli usulünü takip ettiği ve ona ait sözcükleri aldığı varsayımını geliştirir; o, soruşturmanın farklı kiplerini betimlemek amacıyla bu terimi değil, *skopein*, *historein*, *zetein* dizisini kullanır. Bununla birlikte, dikkatli bir inceleme, Knox'un Foucault'nun faydalandığı bir kaynak olduğunu öne sürmemize olanak vermez. Bkz. B. Knox, *Oedipus at Thebes*, Yale University Press, New Haven, Conn., Oxford University Press, Londra, 1957.

pus'un bir yarısı da Thebailidir: Sfenks karşısında galip gelir, kentte bir kurtarıcı olarak karşılanır, kraliçeyle evlenir ve hükümdar olur. Sürgünü bir krala, mutsuzluğa mahkûm birini mutluluğu fetheden birine, Korinthosluyu Thebailiye dönüştüren Sfenks hikâyesi sayesinde kenarlarından birbirine bağlanan bu iki yarının her biri, aslında gizli parça-
[15] sı eksik olan görünür bir fragmandır. Polybos'un oğlu Oidipus'un Korinthoslu yarısı, Kitheiron'da bulunan çocukla ilgili bölümü eksik olan bir hikâyenin, çocuksuz kralla kraliçeye ve doğum aşamasında gizli tutulan evlat edinmeye dair hikâyenin yarısından başka bir şey değildir. Maceracı-tiran Oidipus ile ilgili diğer yarı ise, Oidipus'un Thebaili bütününü oluşturmaktan uzaktır; bu yarının da gizli bir yarısı vardır: Oidipus Laios ile İokaste'nin çocuğudur, doğumundan önce suça mahkûm edilmiştir ve onu Kitheiron'da bırakması gereken bir köleye emanet edilmiştir.

O halde sembol mekanizmasının "çifte oyunu" budur: Mekanizma, Thebai'yi yerle bir eden vebanın nedenini parça parça yeniden inşa eder; eksik olan her şey sonunda yerini alır ve bütünü yeniden oluşturur; ancak tarihin eksik yarılardan hareketle bu şekilde yeniden inşa edilmesi, Oidipus'un kendisini, insandışı bir şekilde "fazladan" yarılara sahip biri olarak, öngörülmemiş ve saf olmayan yarılarla iki misli artmış biri şeklinde gösterir: Polybos'un oğlu aynı zamanda Laios'un oğludur, kral aynı zamanda kralın katilidir, cinayeti işleyen kişi aynı
[16] zamanda çocuktur; eş aynı zamanda oğuldur; baba aynı zamanda oğullarının kardeşidir; arayan kişi aynı zamanda aranan kişidir; yasaklama getiren kişiye yasaklama getirilmesi gerekir, tanrıların ağır yükler altında ezdiği kişi kendi kendini ezer. Oyunun bütün son kısmı, ısrarla bu iki misline çıkma durumuna tanıklık eder: "Bu kadar kahrın ortasındayken, sızlamalarının iki misline çıkması doğaldır, çünkü katlandığın kötülükler de iki misline çıkmış durumdadır" (m. 1319-1320); "Ey evlilik, evlilik, bana yaşamı verdin ve onu verdikten sonra aynı tohumu bir kez daha filizlendirdin; çocuklarının kardeşi olan babalar, babalarının kardeşi olan çocuklar, kocalarının hem karısı hem de annesi olan eşler gösterdin insanlara" [m. 1403-1407]. *Symbolon* mekanizmasının eksik yarılar oyunu yoluyla gösterdiği şey, fazladan, insandışı ve artık hiçbir insanın gözlerinin görmeye dayanamayacağı yarılardan oluşan bir resimdir.

[17] Bu *symbolon* mekanizması Oidipus'u iki anlamda insandışı bir varlık haline getirir[9] ve onun etrafındaki tahammül edilmesi mümkün olmayan iki misli artışları çoğaltır. Ancak hepsi bundan ibaret değildir: Bu oyun, Oidipus'un söylediği ya da Oidipus hakkında söylenen birçok sözü ikili bir halde, aynı anda iki şeyi söyler halde[10] gösterir: Oidipus kenti için ağlarken kendisi için de sızlanır (m. 64); katili, kendi evinde yaşıyor olsa bile kovulmaya mahkûm eder (m. 249-251), tanrıların istemedikleri bir şey yapmaya zorlanamayacaklarını bilir (m. 280-281). Bütün bu cümleler ve birçok başkası aynı anda iki şeyi söyler: Bu nedenle cümlelerin her biri birer *symbolon* gibidir, yani Oidipus'un ve Koro'nun sadece bir parçasını gördüğü ve diğer parçasının daha sonra, nihai denk gelme anında geri gelmesi beklenen, iki parçadan oluşan bir nesnedir. O zaman Oidipus da *symbolon*'dan haberdar seyircilerin gayet iyi kavramış oldukları durumu, yani sözlerinin aynı anda iki şeyi ifade ettiğini anlar. "Sembol"ün iki parçası sadece sahne üzerindeki karakterler açısından ayrıdır.

[18] *Symbolon* biçimi *Kral Oidipus*'un tamamı boyunca hüküm sürer. Baht dönümü ile tanıma arasındaki ilişkileri o yönlendirir; gelmesi umulan, çağrılan ya da beklenmeyen karakterlerin girişini o yönlendirir; araştırma, bekleme ve keşif dizilerini o yönlendirir; sıklıkla cümlelerin –tehditlerin, vaatlerin ya da beddualarn– anlamını o yönlendirir. Ancak bu biçim (en azından ilk aşamada) hiç de retorik bir biçim değildir: Burada söz konusu olan, bir kanıtın ya da tanımanın elde edilmesine, kişilerin kimliğinin saptanmasına ya da mesajların özgünlüğünün tescil edilmesine olanak sağlayan ayinsel ve adli bir biçimdir. Emirlerin ve kararların onaylanmasına, sahtekârlıkların ve yalanın engellenmesine, bir sözleşmenin yapılabilmesine, emirlerin, kararların ve kehanetlerin değişime uğramadan öğrenilmesine olanak veren eski geleneksel pratik... İktidarın icrasının ayinsel aracı...

[19] Ancak burada hatırlatılması gereken bir nokta var. Oidipus'un başlattığı soruşturmaya (ki zamanında böyle bir soruşturma yürütmedikleri için Thebaililere kızar) kısa süre içinde bir şüphe gölgesi düşer.

---

9 Burada, o dönemde konferansın verildiği Buffalo'da ders vermekte olan René Girard'a atıf söz konusudur. René Girard daha önce Kral Oidipus'a dair bir analizinde bu temaya işaret etmiştir. Bkz. "Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Oedipe", *Critique*, 21. yıl, no 249, Şubat 1968, s. 99-135; ayrıca bkz. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972, Bölüm III: "Oidipus ve İkâme Kurban ", s. 102-130 [*Şiddet ve Kutsal*, çev. Nemciye Alpay, Kanat Kitap, 2003].

10 Bkz. J.-P. Vernant, "Ambiguïté et renversement...", *a.g.e.*

Soruşturmanın bu kadar çok dolambaçtan geçmesinin, bu kadar yavaş ve bu denli farklı parçayı birbirine ekleyerek ilerlemesinin sebebi, kâhinin esasen gayet kesin ve açıkça suçlayıcı olan sözlerine inanılmamış olmasıdır: Oidipus onu komplo yapmakla suçlar, Koro da onun öfkenin etkisi altında konuştuğunu düşünür. Oidipus bu kutsal sözlere sırtını döner, Koro da onu takip eder; bir süre sonra, İokaste'nin de tanrıların habercilerine hiçbir inancı kalmayacaktır (m. 945-953). Peki tanrılar bizzat bu inançsızlığa maruz kalmışlar mıdır? Hiç şüphesiz İokaste tanrılarla onların hizmetçilerini birbirinden ayırmaya özen gösterir. Peki ama sonuç olarak Oidipus ile İokaste tanrıların önüne geçi-
[20] lemez kararlarından kaçılabileceğine inanmamışlar mıdır? Ve fırsat buldukları anda, kehanetler karşısında alelacele zaferlerini ilan etmezler mi? Şimdilik bunun fazla bir önemi yok. Esas mesele, Oidipus'un, kâhinin tehditkâr sözlerini doğrulamak ya da saptırmak için, kehanete kulak verme usulünden oldukça uzak bir yola başvurmasıdır.

Oidipus bir soruşturma başlatır: Öldüren kim? Cinayet ne zaman, hangi koşullarda işlendi? Cinayetin tanığı kimdi? Şu anda nerede? Bu bildiğin şeyi gördün mü yoksa başkasından mı duydun? Kimden duydun? Seni yüzleştirdiğim ve burada gördüğün adam, daha önce gördüğün kişi mi? Tüm bunlar, tanrılara yakarmanın ve sadakatle tanrıların hizmetçilerine kulak vermenin bir hayli uzağındadır. Ancak soruşturmanın aşamaları ve yavaş yavaş keşfettiği olgular, *symbolon*'un ayinsel biçimine ve siyasi-dinsel mekanizmasına uygun biçimde sıralanır.

Bu mekanizma, sonunda, soruşturma yoluyla elde edilen bilmenin kâhin tarafından dile getirilen bilmeyle tamı tamına örtüştüğünün gös-
[21] terilmesini sağlar. Daha kesin bir ifadeyle: Son aşamada, soruşturmanın bitiminde sorgulanan, Phoibos'un karşısında ve hiyerarşinin diğer ucunda yer alan köle, tanrı ve onun kâhiniyle aynı bilmeye sahip olan tek kişi olur: Tanrı gibi o da –ve sadece o– her şeyi biliyordur. Şüphesiz onun çağırılmasındaki tek amaç, eksik parçayı (Oidipus'un kökenine dair Thebai ile ilgili tarafı) tamamlamasıdır; ancak o aynı zamanda Laios'un katlinin tek tanığıdır; Laios'un katilinin ve İokaste'nin eşinin, bu ikisinin oğlu olduğunu *bilen* tek kişidir (esasa dair olan ve mutlak surette önem taşıyan noktalar ifade edilmediği için, bu açıkça söylenmez; ancak Oidipus tahta geçtiğinde kaçmasıyla ve kralın zamanında kendisine verilmiş olan çocuk olduğunu tespit etmesi istendiğinde sessiz kalmasıyla, her şeyi bildiğini gösterir). O halde köle,

tıpkı gözünden hiçbir şey kaçmayan kör kâhin ve her şeyi gören tanrı gibi, her şeyi görmüştür. Bu büyük soruşturmanın iki yakasında, büyük zahmetle birbiriyle örtüştürülen bütün bu bilme parçalarının iki
[22] yakasında, köle ile tanrı karşı karşıya bakarlar; biri gördüklerini kehanetlerin gizemli ağzıyla söyler, diğeri ise gördüğü ve hiç kimsenin görmemiş olması gereken şey hakkında susar. Kölenin sessiz bakışıyla her şeyi gören hükümdarın sözünün birbirinin "sembolü" olduğu söylenebilir mi?

Symbolon biçimi hep kehanetin tanıklıkla örtüşmesine olanak verir. Acaba *Kral Oidipus*'ta söz konusu olan, bu soruşturma pratiğini kutsallaştırmak ve onun geçerliliğini tanrılar tarafından söylenen kehanetlerin geçerlilik seviyesine yükseltmek midir? Yoksa aksine, sembolik ayin kisvesi altında, kâhine danışma şeklindeki eski pratiğin yerine soruşturma biçimini alan yeni adli pratiğin konulması mı söz konusudur? Yoksa burada olan, bu iki bilme tipinin aynı anda tesis edilmesi midir? Her halükârda, şu anda yapmamız gereken şey bu "bilme ayinlerinin", bu hem adli, hem siyasi, hem de dinsel nitelikli ayinlerin rollerini ve karşılaşmalarını incelemektir.

* * *

[23] O halde *Kral Oidipus*'ta birbiriyle örtüşen ve sonuçta bir *orthon epos* oluşturan iki bilme vardır. Bu iki bilme aynı şeyi (cinayeti ve ensesti) bilmektedir; ancak bir tanesi bunu kehanet, falcılık, bilicilik [*divination*] biçimiyle ilan eder; kâhinin körlüğü tanrının ışığına denk düştüğü için, bu bilmeden hiçbir şey kurtulamaz. Diğeri ise aksine tanıklık, anı ve itiraf şeklinde elde edilen bir bilmedir: Gördüğü ve yaptığı dışında bir şey bilmez, bunun ötesinde hiçbir şey diyemez. Biri zaman üzerinde hâkimiyet kurar, zira hem geleceği hem de geçmişi görür ve geçmişi görme biçimiyle geleceği görme biçimi aynıdır (Tiresias, 408 ile 428 numaralı mısralar arasında yer alan büyük kehanetinde Oidipus'un ne yaptığını, o anda nasıl bir nefretin konusu olduğunu ve pek yakında hangi kötülükler tarafından ezileceğini söyler); diğer bilme ise ancak vakti zamanında olmuş şeyleri söyleyebilir, uzun süre geçmesinin yol açtığı kısıtlamalara tabidir (m. 1141) ve *mnēmē*'nin yasasına boyun eğmek zorundadır (m. 1131).[11]

11 Bkz. L. Gernet'nin büyük önem taşıyan makalesi, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de psychologie normale et pathologique*, LIII (3), 1956, s. 379-406.

[24] Bu iki bilme arasında Oidipus yer alır. Oidipus her ikisini de kendini ifade etmeye zorlar –"İstemememe rağmen konuşmaya zorladın beni" der Tiresias Oidipus'a (m. 357); Oidipus da Hizmetçi'ye "Eğer kendi rızanla cevap vermezsen, zorla cevap vereceksin" (m. 1152) der–; ikisini birbiriyle örtüşmeye zorlar. Öte yandan Oidipus sadece ve sadece hiçbir şey bilmeyen kişi, bilmeyi körlemesine arayan kör bilgisizlik olarak görülebilir mi? Oidipus, gelenekte Sfenks'in bilmecesini yanıtlayabilmiş kişi olarak bilinir, ancak bir başka bilmeceyi, yani kendisini çözememiştir. Ve metin, kenti kurtarmış olan bir bilmeyle Oidipus'un kendisini bahtsızlığa teslim eden bir bilgisizlik arasındaki karşıtlığı defalarca vurgular: "Sen doğan gereği böyle bilmeceleri çözecek beceriye sahip değil misin?" diye sorar Tiresias ironik bir şekilde (m. 440). Bilmeceleri çözmesiyle ün kazanmış olan Oidipus kendisi hak-
[25] kında hiçbir şey bilmemektedir. Bilmeyen Oidipus;[12] cahil Oidipus – tabii eğer onu içten içe bilen, doğumu ve suçu hakkında bilgi sahibi olan, ancak bilmeyi reddeden kişi olarak görmek istemiyorsak–; bilinçsiz Oidipus. Her ne olursa olsun, Oidipus, ismiyle ilgili etimolojik kelime oyunlarını boşa çıkarır: Ne o delinmiş ayaklarının nereden geldiğini biliyordur, ne de o sürgün ayaklarının onu nereye götürmüş olduğunu.

Öte yandan, göründüğü kadarıyla Sophokles'in metninde Oidipus sadece ve sadece bilmeyen kişi değildir; bunun yerine, Oidipus'un kendisinin belli türde bir bilmenin, hem Tiresias'ın kâhince bilgisinden, hem de kölenin anılarından ayrı bir bilmenin taşıyıcısı olduğu izlenimi hüküm sürer. Oidipus'un kendisi de bir bilme insanıdır[13] ve kendine has özellikleri, icra koşulları ve sonuçları olan bir bilmeye sahiptir. Tanrı'nın ve kölenin sahip olduğu bilmelerin ortasında bulunan bu bilme, "tiran"ın bilmesidir. Oidipus'un "tiranlığı", icra ettiği iktidarın biçimi, bu iktidarı ele geçirme şekli, girişilen o büyük soruşturma açısından önemsiz değildir: Burada söz konusu olan, iktidar ve bilme ilişkilerinde tamamen merkezi konuma sahip olan bir iktidar olma şekildir.

---

12 *Kral Oidipus*, m. 397: *ho mēden eidōs Oidipous*, "Ben, hiçbir şeyi bilmeyen Oidipus".

13 Oidipus'un sözlerinde 5. yüzyılın bilimsel terimlerini bulan Knox da bu tezi savunmaktadır. Ancak Foucault tiranın bilgisi üzerinde daha da büyük ısrarla durur. Knox *tyrannos*'un metinde 14 kez kullanıldığını saptar. Bunların bazıları, m. 799 ve 1043'te olduğu gibi Laios için kullanılır ve nötr bir şekilde *basileus*, yani kral anlamına gelir, bazıları ise, m. 541 ve 873'te olduğu gibi, 5. yüzyıldaki aşağılayıcı anlamda, yani despot anlamında kullanılır; Knox buradan hareketle bu tragedyanın anlamına dair bir yoruma ulaşır.

[26] Oidipus'un her belirişinde iktidarı hem tehlikeye atılır, hem de sorgulanır. Thebai sakinlerinin veba konusunda ona başvurmalarının sebebi, iktidar sahibi olmasıdır (m. 33-34); ancak Thebai'yi tehdit altına alan felaket, onu da en az kentin kendisi kadar etkiler (m. 64). Oidipus'un kral Laios'u kimin öldürdüğünü bulmaya çalışması, kendi krallığının çıkarınadır: Aynı suçlu pekâlâ onun da hayatına kastedebilir (m. 139-140). Oidipus Laios'un katilini bir kral olarak, siyasi-dinsel iktidarının yüksek mevkiinden konuşan biri olarak sürgüne mahkûm eder; ancak katilin onun evinde oturduğunun ortaya çıkması halinde kendisi de böyle bir acıyı paylaşmaya hazırdır (m. 249-251). Oidipus Tiresias'a müracaat ederken, bunu siteyle bağı bulunan, aynı kurtuluş girişiminin parçası konumundaki bir kral olarak yapar (m. 312); ve Tiresias'ın ke-
[27] hanetleriyle tehdit ettiği şey, bu krallık iktidarıdır (m. 350-353); ve Oidipus Tiresias'ın ağzından kendisinin katil olduğu şeklindeki suçlamaları duyduğunda, sorgulanan şeyin masumiyeti değil iktidarı olduğunu hisseder ve iktidarını savunur (m. 380-404).

Kreon'la yaşanan büyük karşılaşmada [m. 532-631] söz konusu olan şey sadece ve sadece iktidardır – olgular, işaretler ya da ispatlar değil; soru "Öldürdüğüm doğru mu?" değil, "Bir komplo kurulmuş olması olası mı?" şeklindedir; soru "Masum muyum yoksa suçlu mu?" değil, "Bu kentin başında o mu olacak ben mi?" şeklindedir (özellikle m. 658-659 ve 669-672). Haberci'nin, Oidipus'un Polybos'un oğlu olmadığını açıkladığı anda (m. 1063) olumlanan, şerefini pekâlâ üç kuşak köleye borçlu olan hükümdardır. Son sırrı elinde bulunduran köleyi sorgulayan ve işkenceyle tehdit eden kişi, adaletin başı olan
[28] kişidir;[14] ve Oidipus yıkıma uğradığı anda, Koro hükümdarın ya da tiranın karakteristik özelliklerini dile getirir: O okunu en uzağa fırlatmış, huzuru fethetmiştir; o bir kule gibi yükselmiş olan kişidir: "Seni kralım diye çağırıyorduk." Nihayet, düşüş gerçekleştikten sonra, Oidipus gözlerden uzağa, sarayın içine doğru götürülmeden önce, ona söylenen son söz yeni kralın ağzından çıkar: Bu söz onu iktidarın dışına atan buyruktur, artık hiçbir emir veremeyeceğine dair bir yasaklamadır: "Artık her daim efendi [*kratein*] olmaya çalışma" (m. 1522). Ve bu aynı sözcük kısa zaman içinde iki kez daha söylenir: Kreon bir son-

14 Benzer şekilde Knox da Oidipus'un şahsına özel bir adli eylemde bulunduğunun altını çizer; katili arayan devlet değil bireydir, ancak kurban kral olduğu için Oidipus aynı zamanda kral olarak da eylemde bulunur.

raki mısrada bir kelime oyunu yapar (*kai gar akratēsas* [m. 1523] deyişinde hem tırmanılan zirveler (*akras*), hem de kaybedilen iktidar (*akratein*) anlamı vardır); iki mısra sonrasında –yani oyunun son repliğinde– Koro aynı sözcüğü kullanır: İktidarın zirvesindeki (*kratistos*) kişiydin; tüm yurttaşlar imreniyordu sana (m. 1525-1526). Koro bu
[29] cümlesinde oyunun başında Oidipus tarafından söylenen selamlama cümlesini kelimesi kelimesine tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz. Oidipus'un cümlesi şöyledir: "*ō kratunōn Oidipus*" (m. 14).* Bu büyük bilme sınavında tehlikeye atılan şey tam olarak Oidipus'un iktidarıdır.

Peki hangi iktidar? Burada karşımıza çıkan bütün bir nitelemeler dizisi köklerini geleneklerde bulur ve tragedyada kahraman, kurucu, "kral" ya da bir kentin siyasi ve dinsel hükümdarı konumunda bulunan bu efsanevi şahsiyetlere işaret etmeye yarar. (Oidipus, *Basileus*, *anaks* ve "insanların birincisi" şeklinde selamlanır; onun *krateia* sahibi olduğu, *arkas*'ı elinde bulundurduğu söylenir (m. 259); ve sadece Oidipus'a değil Polybos'a ve hatta Laios'a da gönderme yapmak için kullanılan *tyrannos* sözcüğünün, en azından çoğu durumda özel bir anlam içermediği kesindir: Korinthoslular, "tiran" Polybos'un yerine geçecek "tiran" olarak Oidipus'u seçmişlerdir (m. 939-940); ve Oidipus zaten "tiran" Laios'un yerini almış durumdadır.

Ancak bununla birlikte birçok durumda Oidipus'un egemenliği
[30] kendine has işaretler taşır. Oidipus çoktan benzersiz bir yazgıya sahip olmuş, sefaleti ve şanı yaşamıştır; en yüksekten başlayıp en alt seviyeye düşmüştür ve en alttayken yeniden zirveye çıkmıştır: "Benimle birlikte büyüyen yıllar kâh alçaltı, kâh yüceltti beni" (m. 1083). Elbette talihteki bu iniş çıkışlar, tiran olsun veya olmasın, trajik kahramanın asli unsurlarıdır. Ancak Oidipus, en azından o an için, bunu tanrıların düşmanlığı ya da cezası veya adaletsiz bir saldırının sonucu olarak görmek yerine, bu durumun bizatihi varoluşunun yasası olduğunu ilan eder; talihin eşitsizliği onun payına düşen şeydir ve o bundan yakınmak yerine bununla övünür. İyiliksever talihin oğludur o; ve kâh iyilik kâh sefalet getiren o yıllar onun "soydaşlarıdır" (*syggeneis*, m. 1082): Böyle doğmuştur, doğa gereği böyledir (m. 1080-1084; *Toiosde d'ekphys*, m. 1084). Öte yandan, Koro talihin bu iniş

(*) Ayrıca bkz. mısra 40: *ō kratiston pasin Oidipou kara.* (M. Foucault'nun notu.)

çıkışlarını, büyüklükle felaketin bu zincirleme akışını bir süre önce şöyle nitelemiştir: Tirana ve onun kibrine özgü yazgı budur (m. 872-873).[15]

[31] Nitekim Oidipus'un yaşamında ve kişiliğinde tiranlığa has özellikler çoktur. Sophokles'in metni bunları göstermeyi ihmal etmez. Bu özelliklerin bazıları olumlu niteliktedir. Kente bir yabancı, kimsenin tanımadığı biri olarak gelmiştir ve kimse ona kökenini sormamıştır; yurttaşlardan daha yüksek bir mertebeye erişerek ("Okunu diğerlerinden daha uzağa fırlattı", m. 1196)[16] iktidarını tek başına elde etmiş, bunu yaparken diğerlerinin kıskançlıklarını kışkırtmayı göze almıştır; mutluluğu kendi çabasıyla elde etmiş, ona hükmetmiştir (*ekratēse*, m. 1197). Ve bu girişiminde yalnız olmuştur; her şeyi kendisi (*autos*) idare etmiştir. Ancak bu şekilde iktidarı ele geçirmiş olmasının sebebi, siteye hizmette bulunmuş olmasıdır; site yok olup gidecekken Oidipus tarafından kurtarılmıştır; düşmanları siteyi imha etmek üzereyken, o siteyi kurtarmıştır; sitenin surları ve kulesi olmuştur (m. 1200-1201); siteye soluk alma ve uyuma olanağı vermiştir (m. 1220-1221). Onu yeniden ayağa dikmiş, canlandırmıştır (m. 39, 51, 443, 695).

[32] Bunlar, bir süre için iktidara geçmiş, gelenekleri sarsmış ve sıklıkla da Yunan toplumunun arkaik yapılarını altüst etmiş tarihi-efsanevi tiran ya da *nomothetes* [yasa koyucu – ç.n.] figürlerinin karakteristik kahramanlıkları arasında yer alır. Tam da uygun bir zamanda tekrarlanan *orthōsai, anorthōsai polin* ifadesi karakteristiktir: Solon'un kendisi de, kendi eserini tanımlamak için bu ifadeyi kullanmıştı. Oidipus, tıpkı mitolojik kahramanlar gibi, bir badireyi atlatarak kendine ait olmayan bir iktidarı fetheder; ancak 6. yüzyılın "yasa yapıcıları" gibi kenti yeniden ayağa kaldırır, sağlıklı hale getirir, kentin "dik" durmasını sağlar. Ve böylelikle tebaasıyla kendisi arasında, doğumun yol açtığı öncelikle hiçbir ilişkisi olmayan bir minnettarlık, borç ve bağlılık ilişkisi kurar. O kurtarıcı kahramanlık yurttaşları efendilerine bağlamıştır ve kader bir şekilde altüst olup onları aksine mecbur bırakmadığı sürece bu sadakat sürer: "Kendini kente sevdirmesi, büyük bir sınavı geçmesiyle oldu. Be-

[33] nim ruhum asla ona bir suç isnat etmez" (m. 510-511): "Şunu bil ki, eğer seni, sevgili yurdum acılara yenik düşmüşken onu yeniden doğru yola koymuş olan seni terk etseydim [...] kendimi bir deli gibi hissede-

15 Bkz., aşağıda, not 33.

16 Masqueray çevirisi: "Okunu diğerlerinden daha uzağa fırlatmıştı" (s. 184).

cektim" [m. 690-695].[17] Oidipus'un Thebai'deki iktidarı en az İokaste'yle evliliği kadar *plēthos*'un kendisine bağlılığı üzerine kuruludur. Ve Kreon bunu gayet iyi bilmektedir: İktidarı elde etmek için para ve *plēthos*'un desteği gerekir. Burada da Sophokles'in *Oidipus*'u, sınama sonrasında iktidarını evlilik yoluyla kuran efsanevi kahraman figürünü, hükümdarlığı *plēthos*'un az çok kendiliğinden oluşan bağlılığına dayanan tarihsel tiran profili ile örtüştürür.

Ancak bundan fazlası söz konusudur. Oidipus aynı zamanda tiranın geleneksel olarak olumsuz kabul edilen birtakım özelliklerine de sahiptir. Kendini kentle özdeşleştirir, ancak bunun sebebi şüphesiz orada doğmuş olması ve oranın oğlu ve yurttaşı olması değil (bunun böyle olduğunu bilmemektedir); kenti sahiplenmiş olmasıdır. Thebai'nin onun kenti olması demek, onun kente sahip olması ve bunu tek başına yapması demektir. Kreon onu böyle bir tutum sergilemekle suçlar: "Ben de kentin
[34] bir parçasıyım; sadece sana ait değil o (*oukhi soi monō*)" (m. 630). Emirler verdiğinde, bunların adil olması önem taşımaz, emri vermiş olması yeterlidir ("Her şeye rağmen riayet etmek gerekir", m. 628): Ne de olsa kent sadece ona aittir (m. 629).

Bu nedenle Koro bir süre sonra tiranın portresini çizeceği ve onun ölçüsüzlüğünden bahsedeceğinde, onun "*Dikē*" karşısında endişe duymadığını söyleyebilecektir. Kimi yorumcular, tam da Koro'nun böylesine sert bir tiran portresi çizmesi karşısında şaşkınlığa düşmüşlerdir: Kendini beğenmişlik, adaletsizlik, tanrıları anmayı reddetme, suçlu küstahlık, haksız kazançlar, günahlar, kutsal şeylere karşı saygısızlık, kehanetlere kulak asmama, tapınmayı bırakma. Peki burada gerçekten de Oidipus'a, halkın kısa zaman önce minnettarlıkla desteklediği o kişiye, felakete düşüldüğünde Kreon'u süratle Delfoi'deki tanrıya gönderen Oidipus'a atıf yapıldığını düşünmek doğru olur mu? Sonuç olarak, gelenekte tirana atfedilen bu özellikler, Oidipus'un metnin her tarafına dağılmış durumdaki sözlerine ya da davranışlarına fazlaca gönderme yaptığından, bu soruya olumsuz yanıt vermek zordur (kehanetlere ku-
[35] lak verilmemesi meselesini şimdilik bir tarafa bırakıyorum). Oidipus'un talihi düşüşe geçtiğinde, Koro –ki *plēthos*'un kanaatinin ters yüz oluşunu simgeler– o ana kadar sunduğu olumlu tiran imgesini tersine çevirir ve onun hükümdarlığının karşısına "Ether'de doğurulmuş

17 Masqueray çevirisi: "[...] uygun yola koymuş olan [...]" (s. 166).

olan ve babalığını Olympos'un yaptığı" yasaların (*nomoi*) hükümdarlığını koyar. Elbette bu kanaat daha sonra bir kez daha ters yüz olacak, Koro bir zamanlar kentin nefes almasını sağlamış olan o kişiye acımayla yaklaşacaktır.

Zaten tiranın yazgısına has o belirsizlik tam da bundan kaynaklanır: Tiran önce sevilir, sonra reddedilir, sonra ona acınır, onun her istemine –ki bunlar kentin kararlarının yerine geçer– boyun eğilir. Sonrasında, tiranın kibrinin karşısına Olymposlular tarafından dile getirilen yasalar konduğunda tiran sürgüne gönderilir ve o korkunç yazgıya terk edilir.

Tiranın zor konumu budur: Her ne kadar yurttaşlar kurtuluşlarını kendisine borçlu olsalar da, o kesinlikle tam olarak kentin bir parçası ve yurttaşlardan biri değildir; ve her ne kadar –en azından sınavı başarıyla geçebilmek için– tanrılardan yardım almışsa da (m. 38), kentte
[36] tanrıların kararlarının hüküm sürmesini sağlamaz. *Kral Oidipus* metninde defalarca tekrarlanan bir üçlü vardır: tanrılar, hükümdar, toprak (*gē* veya *khōra*). Oidipus'un kendisinin de dile getirdiği bu üçlü, tiranın konumunu tanımlar. Düşman tanrı toprağı altüst ettiği sırada Oidipus "bakire kâhin"le ölmekte olan kent arasına bir kule gibi dikilir; öte yandan bunu kentin kurtulmasına izin vermiş olan tanrıların yardımı olmaksızın yapması kesinlikle söz konusu değildir. O halde Oidipus hem kenti tanrılara karşı koruyan duvardır, hem de tanrılar tarafından kente gönderilmiştir.

Ancak bunun tersi bir şekilde –ve tragedyanın sunduğu ters yüz oluş burada ortaya çıkar– Oidipus bizzat tanrılar tarafından kente gönderilmiş olan vebadır; onun yüzünden kent tanrıların yasalarına ve kehanetlerine sırtını dönmüştür; ve tanrıların orada tekrar kendi düzenlerini kurabilmeleri için kentin onu kovması gerekecektir. Oidipus kenti kirleten ve tanrıların öfkesini kentin üzerine çeken katilin kovulması, bunun da "benim için, tanrı için, ülke için" yapılması gerektiğini ihtişamlı bir şekilde söylediğinde, kendine rağmen ve bilmeden kendini öne çıkarmış olur ve tiranın tanrılarla toprak arasındaki tehlikeli konumuna işaret eder. Ve en nihayetinde Oidipus'un iktidarının yenik
[37] düşmüş olmasının sebebi, iki bilmenin, birincisi tanrılardan gelen –kâhine ait olan–, ikincisi de topraktan, kralın evinde doğmuş olan kölenin görmemek için sığınmış olduğu o *khōra*'dan (m. 756-764) gelen o iki bilmenin doğrudan birbiriyle örtüşmüş olmasıdır.

Bu benzersiz ve kırılgan konumda bulunan Oidipus'un iktidarı bir bilmeye bağlıdır. Onun Thebai'de iktidarı ele geçirmiş olmasının, daha doğrusu iktidarın ona verilmiş olmasının sebebi, "bilgi [*connaissance*] sınavı"nı geçmiş olmasıdır. Oidipus ve Koro birçok defa onları birbirine bağlayan bağın temelinde bilmenin bulunduğunu karşılıklı olarak söylerler. Üstelik ikili bir bilmedir bu: bulmacayı çözerek üstünlüğünü gösteren Oidipus'un bilmesi ve Oidipus'un bildiğini şüphe götürmez bir şekilde tespit edebilmiş olan kentin bilmesi; Oidipus'un kent tarafından sevilmiş (*adupolis*, m. 510) olmasının sebebi onun *sophos* olarak kabul edilmesi ve bunun kanıta (*basanō*) dayandırılmasıdır. Oidipus'a yönetme olanağını veren şey, sınama sürecinde sergilenen bu bilmedir; ve Oidipus, iktidarını icra ederken göründüğü her durumda bilen kişi
[38] olarak ortaya çıkar: Biliyorum, gördüm. Oidipus sürekli olarak bilmesini ve iktidarını bu şekilde bir arada sergiler [m. 58, 65, 67]. Kendini olumlamak için kullandığı sözcük *oida*'dır[18] ve bu sözcük zaten adının içinde yer alır. Thebai'deki vebanın ortaya koyduğu, riske soktuğu ve tehlikeye attığı şey bu iktidar-bilmedir: Eğer kral ne yapılması gerektiğini bilmiyorsa, kire kimin yol açtığını bilmiyorsa, arılaştırma ayinini kime yönelik olarak gerçekleştirmesi gerektiğini bilmiyorsa, o zaman kent ile birlikte kaybolup gidecektir. O en az kentin kurtuluşu kadar kendi kurtuluşunun da peşindedir. Fakat tam da böyle bir durumdayken, bu bulmacayı da çözecek, kimsenin bilmediği şeyi kendisi keşfedecek ve iktidarını kaybedecektir. Ancak fazla hızlı gitmeyelim.

İktidarın fethiyle ve icrasıyla ilintili olan bu bilme nasıl bir bilmedir? Oidipus'un kendisi, bu bilmeyi nitelemek için *gnōmē* terimini kullanır: Sfenks'i, onun sırrını ve acımasızlığını *gnōmē* ile alt etmiştir
[39] (*gnōmē kyrēsas*, m. 398). Bir başka pasajda, kuşanmış olduğu ve Kreon ile Tiresas'ın tehdit ettiklerini düşündüğü iktidarından söz ederken aniden şöyle der: "*O ploute kai tyranni kai tekhnē tekhnēs*" (m. 380).[19] İktidar burada iki ana niteliğiyle [*tekhnē* ve *gnōmē*][20] yan yana belirir. Bu iki nitelik, bilmenin hem araçları, hem koşulları, hem de ifa-

---

18 *Oida* sözcüğü hem *oidanō*'yu, yani "şişirme"yi, hem *oidema*'yı, yani "şişme"yi (Oidipus'un ayakları), hem de *eideō* ve *eidō*'yu, yani kendi gözleriyle görmeyi akla getirir.

19 Masqueray çevirisi: "Ey zenginlik, güç, sanatın üstünlüğü [...]" (s. 155).

20 Oidipus'un iktidarı zanaat –meslekler tanrılar tarafından icat edilmiş ve sonradan insanlar tarafından çalınmıştır– ve bilme olarak nitelenir: *tekhnē* ve *gnōmē* – yani hiç kimseden öğrenilmemiş olan bilme. Herodotos (I, 207-208) *gnōmē*'yi siyasi muhakemelerde sunulan fikirler için kullanır.

deleridir: Sanatın kazandırdığı iyi şeylerin ve kaynakların bolluğu, en yüksek maharet, üstün beceri: *tekhnē tekhnēs*. Peki ama bu iki sözcüğün, *tekhnē* ile *gnōmē*'nin buradaki anlamı nedir?

Bu terimler son derece açık bir şekilde bir şeyi birinden öğrenmekten ibaret olan bir bilme kipinin karşısında yer alır. Oidipus bununla övünür: Sfenks'in bilmecesini kendisi (*autos*) yalnız başına çözebilmiştir. Kimse ona bir şey öğretmemiştir. Ve Rahip daha oyunun en başında onun yüksek payelerini şu şekilde ilan eder: "Bizden gelen hiçbir bilgiye sahip olmaksızın, bizden hiçbir şey öğrenmeksizin [...] Kadmos kentini kurtardın sen" (m. 35-38).[21] Oidipus'un bilmek için onun söylediklerini dinlemeye ya da öğrenmeye (*ekmathein*) ihtiyacı yoktur. Ancak bu ilke
[40] sadece yöre –*khōra*– insanlarının bilebilecekleri şeyler için değil, aynı şekilde kuşların ve bütün geleneksel falcılık araçlarının ona öğretebileceği şeyler için de geçerlidir. Oidipus bunu Tiresias'a söyler: Köpek kenti perişan ettiği sırada ne tanrılar, ne de kuşlar yardımına gelip sana ne yapılması gerektiğini öğrettiler. Ve şöyle devam eder: "Bulmacanın cevabını vermek, ilk çıkagelenin bahtına düşen bir şey değildi; kâhinlik (*panteias*) gerekiyordu bunun için" [m. 393-394]. Bu cümlede açık bir ironi söz konusudur, zira bulmacayı çözmek tam da "ilk çıkagelenin", "oradan geçenin" (*toupiontos* [m. 393]) ayrıcalığı olmuştu; şu anda Tiresias tarafından hiçbir şey bilmediğine (*medēn eidōs* [m. 397]) inandırılmak istenen o yoldan geçen kişinin, kuşların uçuşunu yorumlayan falcılığı değil, *gnōmē*'yi kullanması gerekmişti (m. 390-398). Oidipus'un bilmesi, onun iktidarı fethetmek için kullandığı bu bilme, hiç kimseden bir şey öğrenmeyen bir bilmedir; o ne tanrısal işaretlere, ne de insanların söylentilerine başvurmuştur. Bilmesini başka bir yerden almaya ihtiyaç duymamıştır (*ekmathein*; *ekdidakhtheis* [m. 38]).

[41] Hiç şüphesiz, kral Oidipus'un bilmesinin *akouein* ile, yani boyun eğme anlamına da gelen dinleme ile aynı boyutta olmadığı söylenebilir. Oidipus'un övündüğü ve kendisini iktidara taşımış olan *gnōmē*, kâhinin tanrılar karşısında, halkın da aldığı emirler karşısında yaşadığı o dinleme-riayet etme deneyimiyle zıtlık içerisindedir. Oidipus'un iktidarını, suçunu ve bilgisizliğini paylaşan İokaste'nin de aynı şekilde dinleme-boyun eğme deneyiminin reddinin bir örneğini sergilediğine dikkati çekmek gerekir. İokaste bunu oldukça açık bir şekilde, hatta görün-

21 Masqueray çevirisi: "[...] bizim aracılığımızla bir şey bilmeksizin [...]" (s. 42).

düğü kadarıyla Oidipus'tan daha ileri giderek söyler: "Hiçbir ölümlü kehanet sanatından anlamaz" (m. 709). Nitekim zamanında kendileriyle ilgili kehaneti öğrendiklerinde, her ikisi de kendi başına fakat simetrik bir şekilde bu reddiyenin birer örneğini göstermiştir. Elbette ikisi de bu kehaneti duymuş, anlamış ve ona inanmış, fakat onu dinlememiştir; ikisi de kehanetten kaçmanın mümkün olduğunu düşünmüştür. Tanrıların sözüne belli bir saygıları olduğundan ona kayıtsız kalmamış ve ona utanmazca kafa tutmaya kalkışmamışlardır; ancak her ikisi de bu sözün geleceği okuyamadığını ve hiçbir falın ne olup biteceğini ön-
[42] ceden ve hatasız bir şekilde söyleyemeyeceğini düşünmüştür. Burada söz konusu olan, Oidipus'un ya da İokaste'nin tanrılara inanmaması ya da onlara saygı göstermeyi reddetmesi değildir. Fakat onlar, tanrıların kendi istençlerini kendiliklerinden, açık bir şekilde ifade ettiklerini düşünürler. İokaste bunu 724 ve 725. mısralarda söyler: "Tanrı bilinmesini gerekli gördüğü şeyi tek başına kolaylıkla gösterir" (*rhadiōs autos phanei* [m. 725]). Oidipus da tanrıların sessizliğinin zorlanamayacağını düşünür: Onlar sadece söylemek istediklerini söylerler.

Kral ve kraliçe iki bilme usulünü aynı şekilde reddederler. Bunlar, belli belirsiz işaretler yoluyla tanrıların gizlemek istediklerini arama usulü (kuş çığlıklarının dinlenmesine gerek yoktur, m. 965-966; işaretler bulmaya, tanrıların sessizliğini zorlamak için dolambaçlı yollar bulmaya gerek yoktur); ve tanrılar tarafından tayin edilmiş olan kader payını önceden görmeye çalışma usulüdür (tahminlere, *pronoia*'ya gerek yoktur, m. 978). Belirsizliğin içerisinde geleceği sabitleyen bütün bu karar-tahminlerin (*thespismata* [m. 971]) yok hükmünde (*aksi'oudenos*, m. 972)[22] sayılması gerekir.

[43] Oidipus'un söyleminde, iktidarının icrası ve bilgisinin yüceltilmesiyle bağlantılı olarak kullanılan ve en sık tekrarlanan sözcüklerden biri *euriskein*'dir. Oidipus bulan insandır. Elbette Sfenks'e verilmesi gereken cevabı bulmuş ve böylelikle kenti kurtarmıştır. Bu yeni felakette de kent bir kez daha onun bulma kapasitesine çağrıda bulunur: "Bir yardım bul" (*alkēn tin'eurein*), der Rahip oyunun en başında (m. 42):[23] Oidipus endişe içindeki halka bir çıkış yolu bulduğunu söyler

22 Knox Perikles'in döneminde kehanetlerin doğruluğunun tartışma konusu edildiğini hatırlatır. Perikles Herodotos'tan farklı olarak kehanete inanmaz. Foucault bu tartışmayı gündeme getirmez.

23 Kral Oidipus, m. 41-42: *iketeuomen se pantes oide prostropoi alkēn tin'eurein hēmin*; çev. Marsqueray, s. 142: "Hepimiz yalvarıyoruz sana, bize bir yardım bulmanı rica ediyoruz."

(m. 69 vd.); Thebailileri zamanında Laios'un katilini bulmaya (*ekse-reunan*, m. 258) girişmemiş olmakla suçlar; ancak şimdi bilmesini ve kenti kurtarmasını sağlayacak şeyi bizzat kendisinin bulması konusunda kararlıdır (m. 120, 304); hatta araştırmasının bir anında Kreon tarafından başlatılmış olan komployu "keşfettiğini" düşünür (m. 531-546). Diğer taraftan Tiresias da, tehditkâr bir ironi yaparak şöyle der: "Sen böyle şeyleri bulma becerisine sahip değil misin?" (*taut' aristos euriskein ephys*, m. 440).[24] Bu yolla Tiresais Oidipus'a, onu kendisinin
[44] olduğu şeyin karşısına koyan bir niteleme atfetmiş olur; zaten biraz öncesinde de "kendisindeki kadiri mutlak hakikati beslediğini" (m. 356) söylemiştir. Ve Koro Tiresias'ı hakikate sahip olan (*talēthes empephuken*, m. 299) tek ölümlü olarak selamlamıştır. Taraflardan biri, yani kâhin, bir anlamda tanrıların kendisine ektiği hakikat tohumlarının büyüdüğü yerdir; kral ise bulma kapasitesine sahiptir.

Öte yandan bulmanın *–euriskein–* birbirine bağlı üç niteliği vardır. Öncelikle insan tek başına, kendi kendine bulur. Oidipus Sfenks'e verilecek cevabı bulurken yalnız olduğu konusunda oldukça ısrarlıdır. Fakat kral olarak takındığı tutumun parçası olarak, kendi başına bilgi edinmek, bulmak ve karar vermek istediğinin altını da defalarca çizer. Daha ilk mısralardan itibaren şöyle der: "Bunu habercilik yapacak başka insanlar yoluyla öğrenmek istemedim, kendi başıma geldim" (*autos* [...] *elēlutha*, m. 7).[25] Bir çıkış yolu bulabilmek için kendi düşüncelerine kapanır, uzun süre düşüncelere dalar (m. 67) ve bulduğu şeyi derhal hayata geçirir (m. 68). Bulma sürecinin bir diğer niteliği ise, kişinin bu konuda tek başına sonuca ulaşılamadığında kendi gördüklerini ve duyduklarını ya da mevcut tanıkların görüp duyduklarını te-
[45] mel almasıdır. Laios'un katlinin Oidipus'u bu denli rahatsız etmesinin nedeni, kendisinin o sırada orada bulunmamış olmasıdır; olaydan söz edildiğini duymuştur, ancak içinde bulunmamış ve olanları gözleriyle görmemiştir (*eiseidon*, m. 105); olaya yabancı olduğu için de kendi başına (*autos*) suçluyu bulamaz (m. 219-221); nitekim burada ihtiyaç duyulan, bu felakete tanık olmuş birisidir (m. 116-119); en azından görmüş olan kişiyi görmüş birisini bulmak gerekir (*ton d'idont*[*a* ...] *hora*,

---

24 Kral Oidipus, m. 440: *Oukoun su taut'aristos euriskein ephys*, çev. Masqueray, s. 157: "TIRESIAS: Sen doğan gereği bu bilmeceleri çözme becerisine sahip değil misin?" (Bu cümle, Oidipus'un "Söylediklerin ne kadar karanlık, adeta bilmece gibi" repliğine (m. 439) cevaben söylenir.)

25 "Bunu yabancı ağızlardan öğrenmek istemedim [...]" (çev. Masqueray, s. 140).

m. 293]). Ve Oidipus iz sürmeye başladığında, orada bulunmuş olan kişiyi bizzat görmek konusunda ısrarcı olacaktır. Laios'un ölümüne tanık olmuş olan çobandan söz ederken "onu görmek istiyorum" (*eisidein* [m. 1052]) der. "*Pros tou parontos ekmathēs*" [m. 835],[26] umudunu koru, der Koro.

Bu şekilde, iz sürme işleminde olduğu gibi, mevcudiyetten mevcudiyete geçilerek şimdinin bilmeme durumundan geçmişin bilgisine doğru çıkılır. Kralın kendisinin şahsen tanık olmadığı şeyi "keşfetmesi", işaretlerin ve izlerin araştırılması yoluyla gerçekleşir: Burada söz konusu
[46] olan şey, anlamının tahmin edilmesi gereken kuş çığlıkları değil, geçmişi bugüne bağlayan görünür durumdaki unsurlardır (*sēmēnas*, m. 957; *sēmeia*, m. 1059; *basanō*, m. 509). Bu bazen birçok şeyi açığa çıkartabilen (m. 120) ufacık ve biricik ayrıntıdır; suçlunun izlediği yolun takip edilmesini (m. 221), kısacası her şeyin *eks hyparkhēs* ([baştan itibaren], m. 132) ele alınmasını sağlayan herhangi bir şeydir. İokaste, tedbirsizlikle, Oidipus'u "bugünü geçmişle izah etmemekle", bunun yerine konuşan son kişinin söylediklerine güvenmekle suçlar (m. 916 vd.). Gerçekte ise, Oidipus yapmadığı iddia edilen şeyi fazlasıyla yapmaktadır: Tam da konuşan son kişiye –köleye– kulak vererek bugünkü felaketin o korkunç geçmişteki sebeplerini bulur.

Görüldüğü gibi, Oidipus'un *tekhnē*'si, insanların kaderini önceden tayin eden tanrıların gizli kararlarının bilgisini edinmeye değil, neyin olduğunun ve neyin olacağının keşfine yöneliktir. Bu *tekhnē* insanı bir defada nihai olarak bağlayan tanrı sözlerine kulak vermez; Talih'i oluşturan o eşitsizliklere, dönüşlere, yükselip alçalmalara dikkat eder.
[47] Oidipus'un bilmesi *Tykhē*'nin tarafındadır. Oidipusçu bilmede *Tekhnē* ile *Tykhē* arasında bulunan bu yakınlığın iki sonucu vardır: Bu yakınlık bir yandan sadece ve sadece ne olup bittiğine inanılmasına olanak sağlar ve kâhinlerin kuşlarının nereden nereye uçtuklarını görmek için "sağa sola" bakılmasının (m. 857-858) gereksiz sayılmasını, her türlü tahminin, her türlü *pronoia*'nın (m. 978) beyhude görülmesini ve meydana gelen olayların –örneğin Polybos'un ölümünün (m. 949)– bir tahminin gerçekleşmesi olarak değil *Tykhē*'nin bir etkisi olarak alımlanmasını mümkün kılar. Oidipus'un *tekhnē*'si ona *theōn manteumata*'ları (m. 946)[27] yok sayma olanağını verir. Ancak öte yandan, onları yok

26 "[...] tanık seni aydınlatana kadar umudunu koru" (m. 834-835, çev. Masqueray, s. 171).
27 *Theōn manteumata*, "tanrısal kehanetler".

saymak onlardan kaçabilmek anlamına da gelir: Kâhinlerin insanlar için uygun gördükleri *moira*'nın (m. 713) yerine daima bir başka kaderi koymak mümkündür. İokaste'nin iddiası budur (m. 707 vd.); Oidipus'u tehlikeye atarak olgular yoluyla göstermek istediği şey budur. Oidipus'un iddia ettiği (m. 964 vd.) ve Korinthos'tan kaçarak yapmak istediği şey budur. Ve hiç şüphesiz, tiranın kendi bil-
[48] mesiyle ve kaderiyle olan ilişkisini en iyi ifade eden kişi İokaste'dir. İokaste bunu, insanı yönetenin (*kratei*) talihle ilgili şeyler (*ta tēs tykhēs* [m. 977]) olduğunu ve en iyisinin, en çok güç veren şeyin (*kratiston*) kişinin iktidarının yettiği gibi yaşaması (*hopōs dynaito tis* [m. 979]) olduğunu söyleyerek yapar. *Tykhē*'nin gücüyle insanın iktidarı arasındaki oyun: Kehanetin içerdiği işaretleri ve onların aktardığı dehşeti yok saymayı bilen kişinin payına düşen budur (m. 977-983). Oidipus büyük bir kibirle kendini *Tykhē*'nin oğlu ilan edebilecektir (m. 1080). Ve bu açıdan da tarihsel-efsanevi nitelikli o geleneksel tiran figürüyle örtüşür.

O halde burada, her biri bir bilme türünü ve bir iktidar türünü niteleyen birbirine karşıt iki dizi söz konusudur. Bir yanda, zamana yukarıdan bakan, *pronoia* boyutunda açımlanan ve boyun eğilmesi gereken karar-kehanetlere haberciler vasıtasıyla kulak veren falcılık dizisi
[49] vardır. Bu bilme, hükümdar-din adamının iktidarına bağlıdır. Diğer yanda ise *gnōmē* dizisi vardır: Bu dizi geçmişle gelecek arasında açımlanır ve görmüş, eşlik etmiş ve "orada olmuş" olanlara dayanarak kendi başına "keşfetmeye" ve kendi başına çare bulmaya olanak sağlar; tiranın bilmesi budur. Her ikisi de *Anaks* unvanıyla selamlanan tiran ve kâhin, kendi bilme silahlarıyla kuşanmış olarak karşı karşıya gelirler. Oidipus bilmeyen kişi değildir: Oidipus, kendisini sürekli olarak takip etmiş ve mahkûm kılmış olan kehanet, vahiy ve bilicilik esaslı bilme kipinin karşısında bir başka bilme türünü seçmiş olan kişidir.

Öte yandan, her ne kadar bu diğer türlü bilme kendi başına görmek isteyen tiranın bilmesi olarak bireyselleştirilmiş olsa da, büyük oranda ayinsel niteliğe bürünmüştür. Sonuç olarak kehanet esaslı bilme ile soruşturma esaslı bilme, *Kral Oidipus*'ta, düzenlenmiş iki usulün sonuçları olarak sunulur. Bu usullerin bir tanesi dinsel danışmadır
[50] ve iki aşamada gerçekleşir: Birinci aşamada haberciler kehaneti bildirmeleri için bizzat tanrının makamına gönderilirler; ikinci aşamada tanrının

hizmetkârı olan kişiden kehaneti tamamlaması ve kehanet buyruklarının nasıl ve kime yönelik olarak uygulanacağını belirlemesi istenir. Diğer usul ise özü itibarıyla adlidir: Burada söz konusu olan, tanık bulunup bulunmadığını öğrenmek için halktan insanların sorguya çekilmesi, bu şekilde belirlenmiş olan kişilerin yasa zoruyla getirtilmesi; bu kişilerin kimliklerinin belirlenip tanıklıklarının özgünlüğünün tescil edilmesi; onlara sorular sorulması ve gerektiğinde, yanıtlamayı reddetmeleri durumunda, en azından işkenceyle tehdit edilmeleridir. Bütün bunlar, 5. yüzyılda uygulandığı haliyle soruşturma ritüelinin bir kopyasıdır. Hiç şüphesiz, bu usullerden birincisini "dinsel", ikincisini de "adli" şeklinde nitelemek doğru de-
[51] ğildir; her iki durumda da –tabii farklı terkipler halinde– sitedeki kirin nerede olduğunu ve o kiri taşıyan kişiden nasıl kurutulunacağını belirlemeye yönelik hem dinsel, hem siyasi hem de adli usuller söz konusudur. Bunların birincisi en arkaik olan ve geleneksel pratiklerle irtibatı en güçlü olan usuldür; ikincisi ise daha yakın tarihlidir ve şüphesiz sitenin yeniden örgütlenmesi süreciyle bağlantılı olarak 6. ve 5. yüzyıllarda uygulamaya konmuştur.

Kral Oidipus'ta gene arkaik Yunan dünyasının gayet iyi bildiği, uzun bir süre (göründüğü kadarıyla en azından bazı nispeten önemsiz davalarda) kullanılmış olan ve bu sayede izi 3. yüzyılda dahi sürülebilen bir üçüncü usulün dahi izlerini bulmak mümkündür. Bu, arındırıcı yemin usulüdür:[28] Suçlu olmadığına yemin etmeyi ve dolayısıyla yemininin yalan olması durumunda adını andığın tanrıların intikamına ma-
[52] ruz kalmayı kabul ediyor musun? Bu eski usul, *İlyada*'da,[29] Antilokhos nedeniyle kurallara uygunluğu şüpheli hale gelen araba yarışı sonrasında Menelaos ile Antilokhos'un anlaşmazlıklarını sonuca bağlamak için başvurdukları usuldür. Gene bu usul yoluyla, Kreon kendisini komplo düzenlemekle suçlayan Oidipus'la arasındaki hukuki anlaşmazlığa son vermek ister. İokaste'nin ve şahit konumundaki Koro'nun

---

28 L. Gernet: "Yeminin bir tür ordali olduğu sıklıkla söylenir [...]. Yemin ordalininki gibi bir etkiye sahip değildir, yemin eden kişinin göklerden gelen ateşe maruz kalması beklenmez, yemin bir kanıt etkisine sahiptir. Tanrının yargılaması terimi bu durum için kesinlikle uygun düşmez. Horkos sözcüğü öncelikli olarak soyut anlamıyla yemini değil, yemin eden kişinin temas kurduğu kutsal bir maddeyi, bir tözü ifade eder. O halde yemin etmek demek, dinsel kuvvetlerin [...], en çok çekinilecek şeylerin alanına girmek demektir. Ordalinin esası, bir durum değişikliğinin ya da daha doğru bir ifadeyle varlıktaki bir yer değiştirmenin işaret ettiği bütüncül bahistir" ("Le temps dans les formes archaïques du droit", *a.g.e.*; yeniden basım *Droit et Institutions en Grèce antique*, Flammarion, coll. "Champs", Paris, 1982, s. 32).

29 Bkz. 27 Ocak 1971 tarihli ders, yukarıda, s. 74.

huzurunda törensel bir yemin eder: "Lanet olsun bana, rezil bir halde yitip gideyim eğer yapmışsam beni suçladığın şeyi" (m. 644-645). Burada usulün eksik olduğu doğrudur; eksik olan, birincil ve aslında vazgeçilmez nitelikli bir unsurdur: Suçlayan kişinin bu çözüm yolunu kabul etmesi ve suçlanan kişiyi aynı zamanda bir meydan okuma sayılabilecek olan bir uzlaşmayla bu yola davet etmektir. Ancak bu şüpheleri gündeme getiren Oidipus, sadece Kreon'a yemin sınamasını bizzat teklif etmekten geri durmakla kalmaz, bu sınamayı önce reddeder, sonra da İokaste ile Korobaşı'nın önerisi üzerine gönülsüzce kabul eder. Bu sınamaya, Tiresias'ın kehanetlerinin samimiyetine duyduğun-
[53] dan daha büyük bir güven duymaz. Tıpkı fal gibi bu yemin usulünün de iktidarını tehdit ettiğini hisseder (m. 658-659).

O halde *Kral Oidipus* Yunan "ön-hukuku" ve hukukunun kirin silinmesi ve suçlunun araştırılması amacıyla kullandığı üç büyük usulü sahneye koyar: Kâhine danışma, arındırıcı yemin ve anakronik bir deyişle "yöre soruşturması [*enquête du pays*]."* Sophokles'in tragedyasında bu üç usul, tarihsel olarak ortaya çıktıkları sırayla, yani en eskiden en yeniye doğru devreye sokulur. Bu üç usul, ayrıca, ilgili kişilerin asaletine ve hiyerarşisine uygun düşecek şekilde kendilerine has yerlerde ortaya çıkar: Tanrılara başvurulduğunda danışma; karşı karşıya gelen iki önder söz konusu olduğunda arındırıcı yemin (85. mısrada Kreon da *Anaks* unvanıyla selamlanır; ve Oidipus'la girdiği tartışmada kralla
[54] eşit konumda olduğunu bir hayli vurgular); halktan insanlar ve köleler söz konusu olduğunda da sorgulama ve tanıklık üzerinden soruşturma.** Her bir kişi için sitede sahip olduğu iktidara ya da işgal ettiği yere göre belirlenen, tanrılardan ölümlülerin en sonuncusuna kadar hiyerarşinin her bir derecesi için uygun görülen özel bir usul ve o kişiden hakikati elde etmenin ritüelleştirilmiş özel bir biçimi vardır. Bu anlamda her bilme biçimi bir iktidarın icrasına bağlıdır ve bu iktidar, sonucu olarak ortaya çıktığı bir ritüel uyarınca uygulanır.

(*) Ortaçağ'da, bir yörenin ahalisine, oradaki "haberdar" olabilecek kişilere bir dava konusunda ne bildiklerinin sorulduğu bu tarz bir usulü tarif etmek için bu terim kullanılmıştır. (M. Foucault'nun notu)

(**) Birçok ayrıntıdan özellikle bir tanesi, keşif sürecinin son bölümünün adli niteliğini açıkça gösterir. Çağrılan ve konuşmaması durumunda işkence görmekle tehdit edilen köle, kendini daima Laios'un hanesine, dolayısıyla Oidipus'un hanesine ait olmuş biri şeklinde takdim eder. Oysa 5. yüzyıldaki kurala göre işkencenin kölelere bir hakikat sınaması olarak dayatılması ancak ait oldukları kişilerin onayıyla mümkündür. (M. Foucault'nun notu)

O halde Sophokles'in tragedyasında ilk planda beliren şeyin Oidipus'un "bilgisizliği" ya da "bilinçsizliği" olduğu söylenemez. Asıl ön planda olan, bilmelerin çoğulluğu, o bilmeleri üreten usullerin çeşitliliği ve bu bilmelerin karşılaşmaları boyunca oynanan iktidarlar oyunudur.
[55] *Oidipus*'ta bir bilme bolluğu, bir bilme fazlalığı vardır. Ve Oidipus bilgisizliğin gecesinde alıkonulan kişi değildir, bilmelerin çokluğuyla oynayan –ya da oynamayı deneyen– kişidir.

Peki Oidipus ve iktidarı, bu üç usul ve onların özel sonucu olan bilmeler arasında hangi konumu işgal eder? Daha önce gördüğümüz üzere Oidipusçu bilme, "yöneten" ve "kılavuzluk eden" kişinin bilmesi, bir *gnōmē* ve *tekhnē* bilmesidir; bugünü geçmişe bağlayarak ve görülmüş olana dayanarak kendi başına keşifte bulunan bir bilmedir. Bu koşullarda daha en baştan itibaren Oidipus ile onunla tanrılar adına konuşmak için gelenler arasında bulunan güvensizlik ilişkisini anlamak mümkündür. Elbette Kreon ile Tiresias'ın ağzından öncelikle tanrıların yanıtları çıkar. Ancak onların Oidipus tarafından son çare olarak çağrıldıklarını unutmamak gerekir: "Bilin ki [...] çok gözyaşı dök-
[56] tüm ve ruhum endişe içinde birçok kurtuluş yolu aradı. Uzun uzun düşündükten sonra bulduğum tek çareye başvurdum [...] ve Kreon'u tapınağa gönderdim" (m. 66-70). Ve daha sonra Tiresias'ı çağırmasının nedeni, tanıkları bulmak ve suçluyu kendi başına keşfetmek amacıyla sorduğu soruların başarısız olmasıdır. Zira siteyi hangi kirden temizlemek gerektiğini öğrendiği anda sorgulamaya girişmiştir: "Katiller [...] nerede bulunuyorlar [...]?" "Sarayında mı, tarlalarda mı yoksa yabancı topraklarda mı? [...] Tanıdıklarımızın hiçbiri [...] bir şey görmedi mi?" Neden bilme çabasına girilmedi? (m. 108-129). Ve daha sonra, bu amaçla toplanmış olan bütün o halkın önünde Oidipus şöyle bir ilanda bulunur: "İçinizde Laios'u kimin öldürdüğünü bilen her kimse[30]
[57] [...], ona her şeyi bana açıklamasını emrediyorum" (m. 224-226).* Tiresias'ın yeniden ortaya çıkışı, ancak halk hem bilgisizliğini hem de masumiyetini ilan edip yeniden tanrıya döndüğünde söz konusu olacaktır (m. 276-279).

---

30 Masqueray çevirisi, s. 149: "[...] Laios'un kim tarafından öldürüldüğünü [...]".

(*) Bir dönem yorumcular Oidipus'un Laios'un ölümü hakkında hiçbir şey bilmiyor oluşunun inandırıcı olup olmadığını soruyorlardı. Sonuç olarak Oidipus'un bu sorularının inandırıcılık terimleriyle analiz edilmemesi gerekir. Bunlar belli bir düzen içeren bir usule ait sorulardır. 227. mısradaki kendi kendine teslim olan kişiye cezai indirim uygulanacağı taahhüdü de aynı şekilde usulün bir parçasıdır. (M. Foucault'nun notu)

Tragedyaya göre hakikati dile getiren ilk şey olan fal, Oidipus için ancak son çıkış yoludur. Ve Oidipus sürekli olarak falı kendisinin, yani kralın gözleriyle görebileceği ve *gnōmē*'si ile kavrayabileceği şeyin karşısına koymaya çalışır: Bildiğini neye dayandırıyorsun (m. 357)? "Kulakların, ruhun, gözlerin kapalı" (m. 371). "Bulmamı sağlayan şey ruhumdu, ve kuşlar bir şey öğretmemişlerdi bana" (m. 398). Tiran Oidipus, hem hükümran hem de yargıç konumundaki Oidipus, görmüş ve işitmiş olanları bularak hakikati kendi başına keşfetmek ister. Oidipus, halkın dindarlığının ve dehşetinin kendisini sürüklediği o eski kehanet usullerinin ya da Kreon'un onun onayını almaksızın giriştiği çileci yemin usulünün yerine, sürekli olarak kendi sorularını tercih eder:
[58] Kim yaptı, kim gördü, kim tanıklık edebilir? Oidipus'un kehanet usulüne sırtını dönmesi bir kibir ve haddini bilmezlik hareketi şeklinde gerçekleşir ve Koro, kralın suçluluğunun filizlenmeye başladığı noktada bu hareketi ifşa eder. Korobaşı bunu açıkça söyler: "Laios'a söylenen kehanetler horgörülüyor; Apollon artık hiçbir yerde coşkuyla şereflendirilmiyor; tanrı saygısı kaybolup gidiyor" [m. 906-910]. Koro tiranın kibrini, eylem ve sözlerindeki kendini beğenmişliği, *Dikē* karşısındaki utanç verici kayıtsızlığını bu şekilde inançsızlıkla itham eder: "Acımasız bir kader ele geçiriyor onu" [m. 886]. Oidipus (ve İokaste) tanrıların onlara önceden söyledikleri şeyden kaçmak istemişlerdir; Oidipus halihazırda Apollon'un rahibinin kehanetine kulak vermeyi reddetmektedir. Her şeyi gören fakat iktidarını tehdit eden tanrıların sözleri önünde eğilmektense, kendini bilen ve *plēthos* tarafından sevildiğine inanan fakat onun üzerinde egemen iktidarını icra eden tiran olarak, kalabalığın içinde görgü tanıklarını arar. *Kral Oidipus* oyunu boyunca *akouein* ve *horan* sözcüklerini sürekli olarak kullanılır, ancak sözcüklerin anlamı, her şeyi "gören" tanrıların kararlarına "boyun eğilmesinden", olay esnasında hazır bulunmuş olanların anlatılarının
[59] dinlenmesine doğru kayar.

Ancak başka bir biçimde dinleyen ve başka bir kipte bakan bu yeni usul, tanrıların gördükleri şeylerin aynılarının görülmesini sağlar ve onların dile getirdikleri sözlerin aynılarının yankılanmasına yol açar. İhtiyar çobanla yaşanan sahne karakteristik özelliktedir. Sorgulama usulünün olağan biçimlerini takip eden bu sahne, hazır bulunmanın [*présence*], özgün tanıklığın, doğrudan işitmenin ve görmenin işaretlerini çoğaltır. "Sanıyorum, der Oidipus, uzun süredir aradığımız kişiyi şu an kar-

şımda görüyorum" (*horan dokō*); ancak "sen, onu görmüş (*idōn*) biri olarak" daha doğru bir yargıda bulunacaksındır. "Onu tanıdım, bunu açıkça bilesin" (*Egnōka gar, saph'isthi*) [m. 1111-1117]. Daha sonra Korinthos'lu haberciye dönüp ona da aynı soruyu sorar ve yabancı şöyle yanıt verir: "Bu o, şu anda gözlerinin önünde" (*eisoras*, [m. 1120]). O halde soruşturma başlayabilir; ancak tanığın bakarak konuşması (*phōnei blepōn* [m. 1121]) gerekir. Adam parmakla gösterilir ve şu soru sorulur: İşte şu adam, onu tanıyor musun? (*tonde oistha* [m. 1128]) [...] Burada hazır bulunan şu kişi" (*Tond'hos parestin* [m. 1130]). Diğer tanık devreye girer: "Beni tanıdığını biliyorum" (*oid'oti katoiden* [m. 1133-1134]).

[60] İkinci tanık birinciye şöyle sorar: "Bana bir çocuk verdiğini hatırlıyor musun (*oistha* [m. 1142])? [...] İşte o çocuk" (*Od'estin* [m. 1145]). Birinci tanığın ikinciye cevabı: "Bilmeden konuşuyor" ([*Legei gar*] *eidōs ouden* [m. 1151]). Bütün bu bakış, işaret etme, hazır bulunma ve hatırlananların tanıklarca doğrulanması oyunu, teknik özelliğe sahip *historein* ve *historēsai* –tanıklık etmek, görülmüş bir olayın tanığı olarak sorgulanmak– ifadeleri (m. 1150, 1156, 1165) yoluyla belirtilir. Hazır bulunma ve bakışın koşullarına tabi olan bütün bu tanıklıkların dinlenmesinin kazandıracağı tek şey, Oidipus'u dinlemek istemediği şeyi duymaya, görmek istemediği şeyi görmeye zorlamaktır. "*All'homōs akousteon*" (m. 1170). "*Ta pant'an eksēkoi saphē*" (m. 1182).

Oidipus'un kendine kurmuş olduğu tuzak budur: *manteia*'nın karşısına *historein* temelli bir usul koymak ve diğerinde kabul etmek istemediği şeyi burada bulmak. "Yöre soruşturması"nın birinci sonucu, tanrıların ve kâhinlerin emretmiş ve önceden söylemiş oldukları her şeyin tamı tamına doğrulanmasıdır. Kâhinleri *phatis*'i ile halktan insanların (*errētha*) söyledikleri bütün bu sözler arasında tam bir denklik ve

[61] kusursuz bir örtüşme vardır. Falcılık ile soruşturma arasında, eski ve yeni usul arasında,[31] geleneğe göre önderlerin, büyüklerin, "kralların" tanrıları sorguladıkları usul ile bugün sitenin yargıçlarının tanıkları yakın dönemin yasaları uyarınca sorguladıkları usul arasında tam bir "sembolik" ilişki söz konusudur. Tanrıların kararları sitenin adli pratiklerinde görünür biçimde vücut bulur; buna karşılık yeni usuller din-

31 Foucault'nun yarıların yasası şeklinde betimlediği şey, Knox tarafından da matematiksel eşitleme terimleriyle bir anlamda tanımlanmış olur; Konx soruşturma usulünün nesnesi ve öznesi arasında bir dizi denklem kurar; dinleme ve görme; tıbbi bilgi ve matematiksel bilgi; fal ve tanık. Knox filolojiden yola çıkarak ilerler, Foucault ise formel bir analizden... Foucault Knox'un kitabından ancak ABD'deki bu konferans esnasında haberdar olmuştur.

sel bir damga taşır hale gelir. *Kral Oidipus* oyunu boyunca dolaşımda bulunduğu görülen *symbolon* biçimi, bu iki görme tarzı, bu iki duyma tarzı, bu iki boyun eğme tarzı arasındaki, toplumsal, siyasi ve dinsel açıdan farklılık arz eden bu iki bilme ritüeli arasındaki bağı güvence altına alır.

Önceden dinsel pratiklerle ve iktidarın icrasıyla bağlantı içerisinde olan, ancak sitenin yeni siyasi ve toplumsal örgütlenmesinde varlığını
[62] sürdüren –ve bu ortamda, başka bir seviyede de olsa, özgünlüğü tescil etmeye yönelik aynı işlevleri koruyan– *symbolon*'un sahip olduğu biçim, burada, farklı tarih, köken ve statüye sahip olan ve birbirinin özgünlüğünü tescil eden iki usul arasındaki örtüşmenin biçimi haline gelir.* Bu "sembolik" denklikte, öngörülmüş olanlar görülenlerle çakışır; önceden söylenmiş olanlar tanıklık edilenlerle çakışır; *pronoia* düzeyinde olanlar *mnēmē* düzeyindekilerle çakışır; ölümsüz tanrıların ihtişamla söyledikleri şey, site adaletinin geriye dönük olarak keşfettiği şeyle çakışır.

Yasalara göre işleyen adalet geçmişe baktığında, tanrıların geleceğe hâkim bakışının gördüğü şeyle aynı şeyi görür. Tragedya boyunca işleyen *symbolon* mekanizması, insanların zamanının aynı şekilde tanrıların da zamanı olduğunu gayet iyi bir biçimde gösterir. "Her şeyi gören" ve Oidipus'u kendisine rağmen "keşfeden Zaman" (m. 1213): Geçmişe yönelik soruşturma geleceğe dair tahminle buluşur.

[63] Ancak tanrıların kararlarının sitenin yasalarıyla bire bir örtüştüğü noktada, tiranın konumu iptal olur. İptal olur, zira tiran başkalarına müracaat etmek üzere yönünü değiştiremez. İptal olur, zira işkence tehdidiyle karşı karşıya kalan bir kölenin sesinden, Delfoi'deki makamında konuşan Phoibos'un söylediklerinin aynısı duyulur. İptal olur, zira insani usullerin doğurduğu şeyler, tanrısal kararlardan kaynaklanan şeylerden farklı değildir. Siteyi yönlendiren şeyin, sitenin başına gelenlerin, site üzerine çullanan kötülüğün ya da bu kötülüğe bulunan devanın temel ilkesi tanrıların sözüdür. Siteyi yönetmek için özel bir *gnōmē*'ye kesinlikle ihtiyaç yoktur. Site üzerinde hüküm sürmesi gereken şey yasalar, yani *nomoi*'dir. Şu veya bu kişi tarafından

(*) Ayrıca yemin usulünün de son kertede aynı şekilde geçerli sayılmış olduğu söylenebilir. Sonuç olarak, soruşturma Kreon'un tanrının mesajını çarpıtmadığını ya da Oidipus'a karşı komplo kurmadığını gösterir. Suçlamanın altüst edilmesi, iktidarın altüst edilmesini ve sürgün cezasının tersine çevrilmesini beraberinde getirir. (Michel Foucault'nun notu.)

yürürlüğe konmuş olsalar dahi, bu yasalar kesinlikle insan icadı değildir. "Yüce yasalar göksel Ether'de doğurulmuştur; onların tek bir babası vardır, o da Olympos'tur; insanların ölümlü doğası değildir onları meydana getiren; unutuş asla onların uyumlarına izin vermeyecektir; onlarda büyük bir tanrı vardır ve bu tanrı yaşlılık nedir bil-
[64] mez" (m. 865-871). İnsanların yasalarının temeli tanrıların kararlarıdır; meydana gelen olayların temeli ise tanrıların iradesidir; soruşturma, insanları falın önceden gördüğü şeylere doğru yönlendirir. *Khōra*'yı bizzat tanrılar yönetirler. Onların arasında, bir tirana ve onun tanrılardan kaçma isteğiyle kullandığı *tekhnē*'ye neden ihtiyaç duyulabilir ki? Hem tanrılardan kaçıldığında nereye gidilebilir ki? *Khōra*'ya, yörenin kendisine. Peki ama orada aranacak olan o öteki hakikat hangisidir? Aranacak olan, yöre ahalisinin hafızalarının derinliklerinde gizledikleri o hakikattir.

Kehanet yolundan dönerek soruşturma yoluna giren Oidipus, bu girdiği yolun onu ilk yola geri götürdüğünü görür. Oidipus bu ani bükülme noktasında kendisini, kendi gözleriyle görmek isteyen o hükümdarı, tanıklar tarafından suçlu olarak görüleceği bir konumda bulur. Ona başka bir yerden –Delfoi'den ve tanrılardan– aktarılanları duymayı reddetmiş, "duyan ve gören" kral-yargıç olmayı istemiştir. Ancak nihayetinde kendisini gözleriyle görmüş olan kişileri kendi gözleriyle görür; İokaste'nin terk ettiği o lanetli çocuğun, Polybos tarafından teslim alınan o kayıp ço-
[65] cuğun kendisi olduğunu anlar. Kendi kendine (*autos*) görmek isterken, başkalarının görgü tanıklığı yoluyla kendi kendini (*eauton*) görmüştür. Kendisini asla görülmemesi gereken kişi olarak, kimsenin bakışına katlanamayan kişi olarak, bir daha kimsenin yüzüne bakamayacak kişi olarak görmüştür. Bu egemen bakış –tanrısal emir ve mesajlara kulak vermek istemeyen tiranca bir bilmenin hem aracı hem de simgesi olan bu bakış– artık sönüp gitmelidir. Hiç şüphesiz Oidipus bunun yanı sıra duydukları şeyi asla duymamış olmaları gereken o kulaklarını da tıkamak istemiştir; ancak bu tam da yapamayacak olduğu şeydir: Artık hayatının sonuna dek dinlemeye mahkûmdur. Nereden geldiğini bilmediği sesleri işitmeye mahkûmdur. Bunun sonucu olarak da boyun eğmeye mahkûmdur.[32] Bunun sonucunda ilk duyduğu şey Kreon'un *krateia*'sı olur.

32 Bkz. mısra 1516 - Oidipus: "Boyun eğmekten başka çarem yok, bana pahalıya patlasa da." / Masqueray çevirisi, s. 196: "Boyun eğmek gerek, pişman olmak pahasına bile olsa." – Bu cümle, mısra 627'nin tersine dönüşüdür, bu mısra ile ilintili bir baht dönümüdür. Söz konusu mısrada Oidipus Kreon'a şöyle der: "Kralına boyun eğ." / Masqueray çevirisi, s. 163: "Her şeye rağmen boyun eğmek gerekir".

Oidipus (hüküm sürdüğü sırada vermiş olduğu emre uygun olarak) sürgün edilmeyi talep ettiğinde, Kreon onu, tanrıların sesleri tarafın-
[66] dan dile getirilen ve sonunda haberciler tarafından aktarılacak olan kararları beklemeye mahkûm eder. Artık tiran Oidipus'un bilmeden kendi kendini sürgüne göndermek üzere vermiş olduğu kararın dahi herhangi bir gücü yoktur. Sitenin yasaları yeniden Olymposluların düzeni altına girer. Oidipus tekrardan dinleme-boyun eğmenin boyunduruğu altına girer. Ve dinlemenin onu rahata kavuşturması ancak *Oidipus Kolonos'ta* oyununda mümkün olacaktır.

* ❊ *

Oidipus – bilinçdışının *alamet-i farikası* ya da kendinin ne olduğunu bilmeyen özne figürü değil, aşırı bilmeye, ölçüyü ve boyunduruğu sarsmak isteyen bir bilmeye sahip olan hükümdar figürü.[33] Kehanetlerin aktardığı bilmeyle olağan soruşturmaların sağladığı bilme arasında, "krallara uygun" bir bilmeye yer yoktur; hiç kimseye –kâhinlere ve onların kuşlarına, ya da görmüş olan ve hatırlayan tecrübeli insanlara– çağrıda bulunmaksızın bulmacaları çözme ve kentleri kurtarma becerisine sahip bir *gnōmē*'ye yer yoktur. *Oidipus*'ta yaşanmış olan şey bilmeler ve iktidarlar arasındaki, iktidar-bilmeler arasındaki bir mücade
[67] ledir. Oidipus'un düşüşüyle kaybolan şey doğuya ait o eski âlim kral biçimidir; bilmesi yoluyla siteyi elinde tutan, yöneten, yönlendiren, doğrultan ve sitedeki felaketleri ve vebaları bertaraf eden eski kral biçimidir; daha doğrudan bir ifadeyle, kaybolan şey, tanrıların kehanetlerini kullanarak, onların yönlerini değiştirerek ve çevrelerinden dolaşarak kentleri doğrultmak isteyen Yunan "tiranlığının" bu biçime vermek istediği yenilenmiş bir haldir; belki de kaybolan, Sophokles'in döneminde "okunu diğerlerininkinden daha uzağa fırlatan" ve "yurttaşların birincisi" olarak tanınan bazılarının vermek istediği daha yakın tarihli imgedir.[34]

5. yüzyılın ikinci yarısında büyük önem taşımış olan siyasi bilme problemi –yani siteyi yönetmek ve doğrultmak için neyin bilinmesi ge-

---

33 *Hybris phyteutei tyrannon* (m. 872, karşı-salını 1), Masqueray çevirisi, s. 172: "Tiranı doğuran şey kibirdir" / Mazon çevirisi: "Tiranı doğuran şey, haddini bilmemektir" / J. Bollack çevirisi (*La Naissance d'Oedipe. Traduction et commentaire d'"Oedipe roi"*, Minuit, Paris, 1985): "Tiranı tiran yapan şiddettir".

34 Knox Oidipus'u doğu tarzı âlim-kraldan ziyade, Atina'nın Yunanistan üzerinde hegemonya kurduğu dönemde hüküm süren Perikles'e benzetir. Geleneğe göre "yurttaşların birincisi" ifadesi (Kral Oidipus, m. 31) Perikles'e yönelik bir gönderme olarak yorumlanır.

rektiği problemi– hiç şüphesiz bu eski figürün nihai silinişi ile ortaya çıkmıştır. *Kral Oidipus*, bu figürün trajik sahnede bir kez daha belirişi ve silinişidir.

[68] Bizimki gibi bir düşünce sisteminde bilmeyi iktidar, dolayısıyla aşırılık, dolayısıyla ihlal ile ilişki içinde düşünmek oldukça zordur. Biz bilmeyi –tam da 5. ve 4. yüzyıl Yunan felsefesinden beri– adalet, "yarar gözetmeme"den kaynaklanan saflık ve saf bilme [*connaitre*] tutkusu ile ilişki içinde düşünüyoruz.

Biz bilmeyi bilinç ile ilişkili olarak düşünüyoruz. Oidipus'u ve onun meselini olumsuzlaştırmış olmamızın sebebi budur. Bilmeme halinden ve suçluluktan ya da bilinçsizlikten ve arzudan söz edilmesinin fazla bir önemi yoktur: Sonuç olarak onu, tanrıların kehanetlerinin ve sitenin tanıklıklarının, kendilerine has usullere ve kendi ürettikleri bilme biçimlerine bağlı kalarak değerlendirip, aşırılıkların ve ihlallerin insanı olması sebebiyle kovdukları kişi olarak görmek yerine, bilme eksikliği tarafına koyuyoruz. Oysa Oidipus söz konusu olduğunda, çevresindeki her şey fazladandır: Fazla baba, fazla evlilik, üstüne üstlük erkek kardeş olan babalar, kız kardeş olan kızlar ve kendisi de felaketin aşırılığına batmış olan ve denize atılması gereken o adam.

Dersin Bağlamı

Daniel Defert

Bu ders, birden fazla anlamda ilktir. Konuşmacının yeni statüsünün ilk kez kabul edilmesi;[1] her ne kadar "Düşünce Sistemleri Tarihi" şeklindeki kürsü adı bir anlamda felsefenin ötesini ima etse de, uzun vadede felsefenin arkaik başlangıçlarının kayda geçirilmesi; üstelik de yaygın görüş sadece "son dönemin Foucault'su"nu Yunanistan'la ilişkilendirdiği halde. Araştırmaların hedefinin yer değiştirmesi: Foucault, 2 Aralık 1970 tarihli başlangıç dersinin sonunda (bu ders 1971'den itibaren Gallimard Yayınları tarafından *L'Ordre du discours [Söylemin Düzeni]* başlığıyla yayımlanmış, dolayısıyla bu kitaba alınmamıştır), her ne kadar o zamana kadarki analizleri söylemlerin sınırlandırılmasına yol açan mercilerle, yani Foucault'nun "eleştirel boyut" ya da arkeoloji adını verdiği şeyle ilgili olmuş olsa da, artık bu söylemlerin "sınırlamanın her iki tarafında da cereyan eden [...] etkin oluşumu" ile meşgul olacağını duyurur (*Söylemin Düzeni*, s. 67). Foucault bunu, söz konusu söylemlerin "soybilimsel boyutu" olarak, yani bu söylemlerin belirişlerinin ve ihlallerinin koşulları şeklinde tarif eder: Yasadışı durumlar, sapmalar ve anomaliler, düzensizlikler, itiraflar, hakikati söylemeye yönelik (*parrhésiastiques*) sözler, bundan sonraki 13 yılın derslerinin etkin içeriğini oluşturacaktır. Dil ile iktidarın birbirini etkileyen karşılıklı sonuçları ve –Yunan kültürü uzmanı Henri Joly'nin[2] büyük bir zarafetle özetlediği şekliyle– "dilin içinde biri haki-

1 *Le Monde* gazetesi genellikle Collège de France'ta yapılan başlangıç derslerini ve Académie Française'deki kabul konuşmalarını duyurur. Bkz. J. Lacouture, "Le cours inaugural de M. Michel Foucault. Eloge du discours interdit", Le Monde, 4 Aralık 1970.

2 H. Joly, *Le Renversement platonicien, logos, epistémè, polis*, Vrin (coll. "Tradition de la pensée classique"), Paris, 1974, s. 140.

kat diğeri ise hata dili olmak üzere iki dilin bulunabileceği" olgusu, "söylemi bir düzene" tabi kılan birer zorlama teşkil eder.

Bu dersi yayına hazırlamak amacıyla başvurmamız gereken malzeme de ilk kez kullanılan bir malzemedir: Bu malzeme, içerdiği tüm tonlamalarla, anlık şerhlerle, yeniden yorumlamalarla birlikte bütün "söylenmiş olanlar" değil, akroamatik niteliğe sahip olan, yani Léon Robin'e göre okunmak değil bir kitle tarafından dinlenmek üzere tutulmuş olan notlar, yani "yazılmış olanlar"dır (*Söylemin Düzeni*, s. 70).[3]

Nihayet, bu dersin bizde yol açtığı, Foucault'nun betimlediği bilmelerin anlamını yeniden sorgulamaya yönelik zorunluluk da ilk kez ortaya çıkan bir zorunluluktur. Söz konusu bilmeler, ampirik ve tarihsel niteliğe sahip olan, sürekli olarak yer değiştiren, bizim klasik aklımızı ve onun indirgenemez zıddıyla –yani akıldışıyla– olan karşılaşmasını kuran bilmelerdir – modern tıbbımızın, yani Foucault'nun dönüşüm kurallarını tarif ettiği insan bilimlerimizin paradigması konumundaki tıp ilminin "ölümün aydınlığında" inşa edildiği yer de bu bilmelerdir. Peki bu ampirik bilmelerin, kökeninden itibaren kendini hakikat söylemi ya da bilgi teorisi şeklinde ortaya koyan büyük felsefe geleneğiyle ilişkisi nedir? Bu sorunun cevabı, Foucault'nun Nietzsche'yi yeniden okumasında açığa çıkıyor gibidir.

Bir yandan Foucault'nun bu ilk derste Nietzsche ile birlik olup –tabii neredeyse ismini dahi vermeden– Sokrates'in "teorik insan"ını alaşağı etmesi, diğer yandan da verdiği derslerin en sonuncusunda, 15 Şubat 1984'te, bütün bir oturumu Sokrates'in ölümü esnasında Asklepios'a bir horoz kurban edilmesine dair anlatının[4] Nietzsche tarafından büyük üzüntüyle karşılanan nihilist yorumunun[5] yeniden değerlendirilmesine ayırmış olması karşısında heyecanlanmamak elde değildir. Foucault bu anlatıyı Dumézil üzerinden yeniden yorumlar; bu arada Foucault'nun, daha 1970'in Aralık ayında, söylemin içsel ekonomisinin analizi konusunda Dumézil'e çok şey borçlu olduğunu söylediğini unutmamak gerekir.[6] Buradan hareketle, Foucault'nun Collège de France'ta verdiği tüm derslerin bu Nietzsche'ci Sokrates bilmecesinin açtığı küçük aralıkta gerçekleştiği, sanki bir anlamda bu

---

3 L. Robin, *Aristote*, PUF, Paris, 1944, s. 13, s. 13 (bkz. akroasis, akroamatikos).

4 M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*, 1984, ed. F. Gros, Gallimard-Seuil (coll. "Hautes Etudes"), Paris, 2009, 15 Şubat tarihli ders, s. 68, 84 ve 87-107; Nietzsche'nin yorumu üzerine, bkz. s. 89.

5 "Sokrates'in, hayatının son anlarında sessiz kalmış olmasını isterdim" (F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* [*Şen Bilim*], ed. ve çev. P. Klossowski, Le Club français du livre, Paris, 1965, s. 351).

6 M. Foucault, *L'Ordre du discours* [*Söylemin Düzeni*], *a.g.e.*, s. 73.

dersin özgün başlığı olan *Bilme İstenci*'nin kendine yönelik bir düşünüm içerdiği düşünülebilir.

Bu derslere düzen kazandıran gizli bir dramaturjiden söz edilebilir: Bir kıvılcım misali dile gelen hakikat sözünün tanrıların katından yavaş yavaş inişi ve nihayetinde "hakikatin güneşini insanın içinde,"[7] yani yargıda, adli tutanakta, bir çobanın söylemeyle görmenin eklemlendiği tanıklığında konumlandırışı: Foucault'nun önceki çalışmalarının iki ana teması. Bu hattın orta noktasında da sofistler yer almaktadır: Ne ordali niteliği taşıyan, ne de adli tutanak gibi işleyen, ancak kelimelerle şeyleri birbirine karıştıran, iktidardan başka bir şey olmak istemeyen ve Marcel Detienne'in Yunan sitesiyle birlikte nasıl ortaya çıktığını anlattığı "diyalog-söz"ü[8] tartışmalı kılan saf taktik nitelikli söz. Öte yandan, 5. yüzyıl Atina'sının diyalog-söz ile birlikte icat ettiği şey, kendisi için bir probleme dönüşmüş olan insandır:[9] Tanrılarla diyalog, dünyayla diyalog, kişinin kendisiyle diyalog bulanık hale gelir; Oidipus, bunun sürekli tekrar edilen sembolüdür. *Agora*, *logos*'un olduğu kadar trajik hissiyatın da ortaya çıktığı yerdir.

Collège de France'taki ilk ders, her ne kadar Foucault bu ifadeyi kullanmasa da, bilmenin soybilimine dair bir çalışmayı ilan ediyordu. Nietzsche bir anlamda, bilgiyi yeti olarak gören her türlü teoriyi, yani felsefedeki geleneksel teoriyi dinamitleyen bir bilme [*savoir*] soybilimi ortaya çıkarır. Bununla birlikte, *Erkenntnis* ile *Wissen*'e verdiği anlamları açıkça birbirinden ayırmaz. Foucault'nun kendi fikirlerini dayandırdığı aforizmalar art arda dizildiğinde (*Şen Bilim*, § 110 ve 111, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 230, *Ahlâkın Soykütüğü*, III, § 12, *Güç İstenci*, Kitap I, § 195), Nietzsche'nin soybilimi gerçek mânâda bilginin yüreğine yerleştirdiği, onu "bilime dair bilme" olarak

---

7 M. Foucault, "Theatrum philosophicum" (1970), *Dits et Ecrits*, 1954-1988 [bundan sonra DE şeklinde anılacaktır], ed. D. Defert ve F. Ewald, (J. Lagrange'ın işbirliğiyle), Gallimard, Paris, 1994, 4 cilt; bkz. cilt II, no. 80, s. 75-99, özellikle de s. 77 / coll. "Quarto", cilt I, s. 943-967, özellikle de s. 945.

8 M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, önsöz P. Vidal-Naquet, Maspero, Paris, 1967.
O dönemde Marcel Detienne, tıpkı Jean-Pierre Vernant gibi, Ignace Meyerson tarafından yönetilen *Journal de psychologie normale et pathologique* adlı dergide yazmaya başlamıştı. Meyerson'un, psikoloji eğitimi aldığı yıllarda kendisiyle sık sık görüşen Foucault üzerinde de gerçek bir etkisi olmuştur. Meyerson'a göre psikolojik işlevler bilgideki değişimlerin ve bilginin tamamlanmamışlığının bazı özelliklerini taşır. Bu işlevler de değişime tabi, tamamlanmamış ve tamamlanamaz niteliktedir. Bkz. I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les Oeuvres*, J. Vrin, Paris, 1948.

9 J.-P. Vernant, "Le sujet tragique. Historicité et transhistoricité", *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne 2*, Maspero, Paris, 1986, s. 85.

gördüğü ve sadece ahlâki değerlerin alt üst edilmesine dair bir mesele olarak ele almadığı görülür. Bu durumda bu dersin asıl teması, böylesi bir soybilimin olanaklılığından ziyade, onun bilgi teorisinin temelini oluşturan özne ve nesne teorisi üzerindeki, Platon'dan bu yana sahip olduğumuz hakikat mefhumu üzerindeki, kısacası felsefenin kendisi üzerindeki etkisidir.

"Bilginin ne olduğunu bilme meselesinde, sorgulama temelde hakikate ve onun özüne dairdir [...]. Burada *hakiki*, olan şey anlamına gelir. [...]. Hakiki ve hakikatle ilgili soru anlamında bilginin özüyle ilgili soru, var olan üzerine bir sorgulamadır" diye yazar Heidegger.[10] O bu dersin adlandırılmayan kişisidir, ancak pekâlâ hedefi olarak da görülebilir, zira onun *Nietzsche* adlı eserinin Pierre Klossowski tarafından yapılan çevirisinin 1971'de, yani aynı yıl yayımlanması planlanmıştır.

Bilginin Nietzsche'ci soybilimi bir bilgi olmayı sürdürür mü, yoksa bilginin imhası anlamına gelir mi? Zira bilgi "Özne'nin (biricik benin ve bütünlüklü benliğin) yüksek krallığına" ve "Temsil'e (bir bakışta kat ettiğim açık fikirlere) [...], düşüncenin kendisine" –ve bunun sonucu olarak da kendisini inşa ederken kullandığı bütün o metafiziğe– "dair oluşturmuş olduğu imgeye bağlıdır."[11] Peki Nietzsche için, tam tersine, bilgiyi kökten tartışmalı hale getirecek tutkular, itkiler, mücadeleler, meydan okumalar, usuller, olaylar ve süreksizlikler bulmak söz konusu değil midir? Peki bu koşulların, Marx'ın bilginin köküne koymuş olduğu ve Foucault'nun zaten Nietzsche sayesinde 1950'li yılların başlarında aşmış olduğu iktisadi belirleyicilerden, toplumsal kuvvetlerden, diyalektikten farkı var mıdır? Aradaki fark Marx'ın bir bilgi teorisinin varlığını kabul etmesi, oysa soybilimin bu teoriyi imha etmesidir. Soybilim toplumsal kuvvetlerin varlığını kabul eder, ancak amacı bir iktidar teorisiyle eklemlenmektir. Fakat Nietzsche'ci soybilim, her soybilim gibi önce değer sorusunu sorar: Konuşan kimdir? Asil midir, değil midir?

> *İyinin ve Kötünün Ötesinde* şöyle başlar:
> Daha bir sürü macerada kaybolmamıza yol açacak olan hakikat istenci (*der Wille zur Wahrheit*), bugüne kadar bütün filozofların övgüyle bahsettikleri o ünlü hakikatlilik: Bizim için şimdiden ne kadar çok so-

10 M. Hiedegger, *Nietzsche*, ed. ve çev. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, 2 cilt; bkz. cilt I, kitap III: "La Volonté de puissance en tant que connaissance", s. 388 (özgün basım: Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1961).

11 M. Foucault, "Ariane s'est pendue" ["Ariadne Kendini Astı"] (1969), DE, no. 64, ed. 1994, cilt I, s. 767-771; bkz. s. 768-769 / "Quarto", cilt I, s. 795-799; bkz. s. 795-796.

> runa yol açmış durumda. Kendine has, ciddi ve sorulmaya değer ne sorular var! [...] O Sfenks bize de sorular sormayı öğrettiyse eğer [...], bunda şaşılacak ne olabilir ki? Burada bizi sorgulayan tam olarak *kimdir*? Bizim hangi kısmımız "hakikate" doğru bir eğilim duyar? – Sonuç olarak bu istencin nedeninin ne olduğu sorusu karşısında uzun zaman durakladık, ta ki bundan da temel bir sorunun karşısında kaskatı kalana kadar. O zaman kendimize bu istencin *değerinin* ne olduğunu sorduk. Hakikati arzuladığımızı farz edelim: Peki neden hakikat-olmayanı *tercih etmeyelim ki*? Ve kesin olmayanı? Ve hatta bilmemeyi? – Hakikatin değeri sorunu böylelikle karşımıza çıktı – ya da acaba biz mi o sorunun karşısına çıktık? İçimizden hangimiz Oidipus? Hangimiz Sfenks? [...] Ve, inanmak güç ama, bana öyle geliyor ki sonuç olarak bu sorun şimdiye kadar hiç ortaya konmadı [...].[12]

Görünürde *Deliliğin Tarihi*'nin akıl yürütme biçimini yeniden yürürlüğe koyan Foucault, doğru ile yanlış arasındaki ayrımdan söz ederken mantıksal bir ayrımdan, ontolojik bir ayrımdan ya da bilincin "birbirine karışmaksızın dışsal olarak bir araya gelen yağ ile suya benzer"[13] tarihsel anlarından değil, bir dışlama ediminden, ona göre Sofistlerin sonuç itibarıyla geç bir dönemde dışlanmalarıyla gerçekleşmiş olan toplumsal bir şiddetten söz ediyor gibidir. Bu dışlama Platon tarafından bir ahlâki edim olarak, bir "söküp atma [*purgation*]" işlemi olarak görülmüştür: "Şurada burada pek bir değeri olmayan her şeyi reddetmek."[14]

Foucault bu bölünmeyi –ya da, bu dersin gösterdiği gibi, bu bölünmenin gördüğü ahlâki ayrım işlevini– Platon'a atfetmez. O bunları Hesiodos ile Platon arasında yaşanan ve arkaik Yunan'ın büyüsel-dinsel adaletinin ordalisiyle klasik Yunan'ın adli soruşturmasının hukuki-siyasi usulleri arasında gerçekleşen bir dizi değişim boyunca oluşan karmaşık bir tarihöncesine yerleştirir. Böylelikle Foucault, Hegelci dramaturjiyi ve ondaki –*Deliliğin Tarihi*'ndeki büyük ayrımda hâlâ gündeme getirilen– olumsuzlama unsurunu terk eder ve onun yerine büyük olayların noktasallıkları arasındaki bir dizi yer de-

---

12 F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*], ed. ve çev. H. Albert, Mercure de France, Paris, 1948, § 1, s. 11-12 ("Pourquoi préférons-nous la vérité?" / "Neden hakikati tercih ediyoruz?").

13 G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* [*Tinin Görüngübilimi*], çev. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1939, 2 cilt; bkz. cilt I, s. 35.

14 Platon, *Le Sophiste* [*Sofist*], 227d, *Oeuvres complètes*, ed. ve çev. L. Robin, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade"), 2 cilt; bkz. cilt II, Paris, 1969, s. 273.

ğiştirmeyi ve farklılığı ön plana çıkarır. Bununla birlikte, deliliğe özgü bir hakikat gibi sofistiğe özgü bir hakikat de güncel mekânlarımıza musallat olmayı sürdürür. Ancak buna aracılık eden figürler artık Hölderlin, Nerval ve Artaud değil,[15] Roussel, Brisset ve Wolfson'dur.

Foucault 1966'da *Bilginin Arkeolojisi*'ni kaleme alırken, sorununun dil değil sözcelenebilirliğin sınırları olduğunu belirtiyordu. Düzenlenmiş bir söylemsel pratik olmaksızın bilmeden söz etmek mümkün değildir; söylem ve bilme, Foucault için daima neredeyse gayrımaddi [*incorporelle*] nitelik taşıyan, fakat yabani bir tarzda yayılmasını engelleyen kendine has inşa kuralları, tarihselliği, eşikleri, süreksizlikleri ve yasakları olması sebebiyle tanımlanması mümkün olan bir maddiliğin [*materialité*] iki biçimi olmuştur.

Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde bilmenin [*savoir*] ne felsefe tarihi boyunca teorisi yapılan yeti anlamındaki bilgiyle, ne de bilimle aynı şey olduğunu söyler. Fakat bilme, bilimi kuşatır ve bir bilim oluştuğu zaman ortadan kaybolmaz. Bir bilim, bilme öğesinin içinde konumlanır ve işler.[16] Bilme alanı, Foucault'ya, doğruyla yanlış ve bilimle ideoloji arasındaki ayrımlara başvurmadan *épistémè*'ler tarif etme olanağını vermiştir. Foucault kürsüsüne "Düşünce Sistemleri Tarihi" başlığını vermiştir. Bu başlık, kürsünün Collège'deki bir başka felsefe kürsüsüyle karıştırılmasını imkânsız kılar. Bu diğer kürsü tam da "Bilgi Felsefesi Kürsüsü" adını almıştır ve sahibi de, Foucault'nun adaylığını diğer üyelere sunan mantıkçı Jules Vuillemin'dir.

Her ne kadar bir hakikat istenci fikri Nietzsche'de yoğun şekilde mevcut olsa ve yorumlansa da, Foucault 1967 Temmuzu'ndan itibaren başka bir istenç biçimi saptamıştı: "Nietzsche'nin altını üstüne getiriyorum; onun beni neden hep etkilemiş olduğunu anlamaya başladım sanırım. Güç istencine yönelik bir analiz uğruna bir kenara bırakılan şey şu: Avrupa medeniyetindeki bilme istencinin bir morfolojisi."[17] Foucault'nun bilmeye yönelik tutkusunun

15 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* [*Deliliğin Tarihi*], Plon, Paris, 1961, s. 612: "18. yüzyılın sonundan bu yana, akıldışının yaşamı ancak Hölderlin, Nerval, Nietzsche ve Artaud gibi bu iyileştirici yabancılaşmalara hiçbir zaman indirgenemeyen yazarların eserlerinin yarattığı kıvılcımlarda kendini göstermektedir [...]."

16 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir* [*Bilginin Arkeolojisi*], Gallimard, Paris, 1969, bölüm 6: "Science et savoir" / "Bilim ve Bilgi". Connaissance [bilgi] ile savoir [*bilgi*] arasındaki ayrım *Deliliğin Tarihi*'nden (*a.g.e.*, s. 554-555) itibaren ortaya çıkar. Bilginin maddiliği daha önce Husserl tarafından geliştirilmiş bir mefhumdur.

17 M. Foucault, 16 Temmuz 1966 tarihli mektup, DE, ed. 1994, cilt I, s. 31 / "Quarto", cilt I, s. 41.

kimi özelliklerini Basel'li filoloğun bilgi karşısındaki büyülenişinde bulmak anlaşılabilir bir durumdur. Foucault, Nietzsche üzerine derste bilmeyi (ne aynılığı ne de ebediliği ifade eden) olayın tekilliği şeklinde betimlemiştir, oysa bilgi, bilmenin idealleştirilmesinden ve tözleştirilmesinden başka bir şey değildir. Foucault bilmeyi bu şekilde betimleyerek Nietzsche'ci düşüncenin iki hâkim yorumunu yerinden oynatır:

– Geleneksel nitelikli birinci yorum, Nietzsche'de sürekli olarak gündeme gelen bir çatışmaya, tehlikeli ve ölümcül niteliğe sahip olan bilgiyle (Empedokles bilme itkisiyle kendini Etna kraterine atar) yaşam arasındaki çatışmaya dayanır. Nietzsche bencil bilmek [*connaitre*] istencinin her tür ifadesinin düşmanıdır. "Her şeyden önce gerekli olan şey, var olanın coşkusudur; bu zevki olabildiğince ileri götürmek efendinin görevidir."[18] Akıl birey için varlığını sürdürmenin bir yoludur; "insanlar arasında dürüst ve saf bir hakikat itkisinin"[19] ortaya çıkması kadar "anlaşılamaz" bir şey yoktur. "Bilgi itkisi sınırlarına ulaştığında kendine doğru döner ve bilginin eleştirisine (*Kritik des Wissens*), en iyi yaşamın hizmetinde olan bilginin eleştirisine girişir. İnsan yanılsamayı dahi istemek zorunda kalır; trajik de burada yer alır. [...] Bilgiye yönelik ölçüsüz ve ayırt etmeyen itki (*Erkenntnistrieb*), yaşamın yaşlanmış olduğunun bir işaretidir."[20]

– Sonrasında felsefede daha hâkim duruma gelen diğer yorum ise Heidegger'in yorumudur. Heidegger'e göre bilgi istenci, varlık ve güç istenci birbirine karışma eğilimindedir:

> *Ti estin episteme* – "Bilgi nedir?"
> Bu metafizik nitelikli sorunun bilimsel tartışmaların, yani psikolojinin ve biyolojinin araştırmalarının nesnesi haline gelişi ancak oldukça geç bir dönemde, 19. yüzyıl esnasında söz konusu olmuştur [...]. Geçmişin tarihsel-filolojik keşfinin verdiği itkiyle şekillenen geriye dönük bir karşılaştırma yoluyla, Aristoteles'in, Platon'un, hatta Herakleitos'un ve Parmenides'in, daha sonraları da Descartes'ın, Kant'ın ve Schelling'in buna benzer bir "bilgi teorisini" hayata geçirmiş olduklarının keşfedilmesi dahi söz konusu olmuştur" [...] . O bilgiç "bilgi teorisi"

---

18 F. Nietzsche, *Introduction aux leçons sur l'Oedipe-Roi de Sophocle* (été 1870), suivi de Introduction aux études de philologie classique (été 1871), çev. F. Dastur ve M. Haar, Encre Marine, La Versanne, 1994, s. 94.

19 F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe. Etudes théorétiques*, § 37, iki dilli basım, çeviri, giriş ve notlar A. Kremer-Marietti, Aubier-Flammarion, Paris, 1969, s. 53.

20 *A.g.y.*, § 25, s. 45.

> denen canavarlık hakkında sessiz kalmak pekâlâ mümkün olabilirdi, eğer Nietzsche'nin kendisi de kısmen tiksintiyle, kısmen de merakla bu insanı soluksuz bırakan atmosfere girme riskini almamış ve nihayetinde ona bağımlı hale gelmemiş olsaydı [...].
>
> Eğer Güç İstenci düşüncesi Nietzsche'ci metafiziğin temel ve Batı metafiziğinin son düşüncesi ise, o zaman bilginin özünü, yani hakikatin özünü belirlemek için Güç İstenci'nden yola çıkmak uygun olacaktır[21].

Böylelikle Foucault'nun, ne bilgiye ne de Heidegger'in –bu açıdan Nietzsche'yi takip ederek– güç istencine indirgemiş olduğu o hakikat istencine indirgenemeyecek bir bilme istenci tespit ettiği düşünülebilir.

BAŞLIK ÜZERİNE

Foucault 1967'de bilme istencinin bu şekilde ayrı olarak ele alınmasından hareket ederek, Nietzsche'ye ayırdığı bir dizi ders gerçekleştirir. Bu dersler önce 1969-1970 kışında Vincennes'de (kredi birimi 170), sonra Mart 1970'te State University of New York at Buffalo'da, daha sonra da Nisan 1971'de Montreal McGill Üniversitesi'nde gerçekleştirilir. Bu derslerin varacağı nokta, "Nietzsche, Soybilim, Tarih"[22] başlıklı uzun makale olacaktır.

Foucault Vincennes'daki derslerinde Nietzsche'nin *Ahlâkın Söykütüğü*'nden önce soybilimi açıkça tanımlamadığını, ancak *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren bir bilme istenci tespit ettiğini söyler. Söz konusu *Wissensgier* terimi Foucault tarafından "bilme istenci" şeklinde çevrilmiş, Geneviève Bianquis tarafından ise "bilme açlığı" ya da "bilme susuzluğu" şeklinde karşılanmıştır.

> Uygar dünyanın her bir köşesine yayılarak bilgiyi kendine saygısı olan her insana layık bir amaç olarak gösteren ve revaçta olma özelliğini hiçbir zaman yitirmeyen o bilgi susuzluğunun (*Wissensgier*) hiçbir zaman şüphe edilmeyen evrenselliği üzerine bir düşünelim.[23]

---

21 M. Heidegger, *Nietzsche*, *a.g.e.*, cilt I, kitap III, s. 386-388.

22 M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite" (1971), DE, no 84, ed. 1994, cilt II, s. 136-156 / "Quarto", cilt I, s. 1004-1024. ["Nietzsche, Soybilim, Tarih", çev: Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi. Seçme Yazılar 5*, s. 230-253]

23 F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* [*Tragedyanın Doğuşu*], § 15, ed. ve çev. G. Bianquis, nrf/Gallimard, Paris, 1949, s. 78.

Bununla hemen hemen aynı döneme ait *Teorik Çalışmalar* başlıklı bir metinde, Nietzsche *entfesselten Wissebstrieb* (§ 37, "dizginsiz bilme itkisi") ve *Erkenntnistrieb* (§ 25, "bilgi itkisi") kavramlarını kullanır.[24]

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda "teorik insan" Sokrates'i diyalektik yoluyla trajik bilgiyi ortadan kaldırmakla suçlar – "onun tek bir sanat formunu anlayabildiğini biliyoruz, o da *Ezop fablıdır.*"[25] "Bu bilgi itkisine uygun olarak yaşamayı becermekle kalmayıp, üstüne üstlük aynı şekilde ölmeyi de beceren ilk insan konumundaki" Sokrates, bununla birlikte "o büyük Cyclop gözünü, asla estetik heyecanın yumuşak çılgınlığıyla parlamamış olan o tek gözünü tragedyanın üzerine dikmiş", fakat "tragedyanın 'hakikati söyleyebileceğini'"[26] görmeyi dahi başaramamıştır.

Andrew Cutrofello, incelikli bir makalesinde,[27] "soybilimci" Foucault'nun yazılarında Aiskhylos'tan Euripides'e, Shakespeare'den Racine'e gerçek bir tragedya teorisi bulmamız mümkün olduğu halde, düşünürün *Tragedyanın Doğuşu*'na çok az gönderme yapmış olmasına şaşırdığını belirtir. Ancak bu, Nietzsche'de tragedya meselesinin öncelikli olarak bir estetik meselesi değil, bilmenin temel figürlerinden biri olduğunu unutmak anlamına gelir:

> Ey Sokrates, Sokrates, sırrın burada mıdır senin? [...] O dönemde bu korkutucu ve tehlikeli olguyu, bir boğa olduğu kesin olmasa da yeni olan bu boynuzlu problemi kavramayı başarmıştım; bugün olsa bunun *bizatihi bilgi problemi* olduğunu söylerdim; bilgi ilk defa sorunsal ve sorgulanabilir bir şey olarak ele alınmıştı [...]. Şimdi [bu kitabı] [...] bir başlangıç kitabı olarak görüyorum. [...] Şimdiki bakışım biraz daha yaşlı, yüz defa daha incelikli, ancak soğumamış bir bakış; şimdiki bakışım, ilk defa bu cesur kitabın giriştiği o meseleyi, yani *bilimi sanatın ışığında, sanatı da yaşamın ışığında inceleme* meselesini deşmekten asla vazgeçememiş bir bakış.[28]

O halde *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren, bir susuzlukla ve bir itkiyle sarılıp sarmalanmış olan bir bilgiyi konu alan ve akıl, hakikat, özne ve

---

24 F. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, *a.g.e.*, § 37 ve § 25, s. 52 ve 44.

25 F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* [*Tragedyanın Doğuşu*], § 14, alıntılanan basım, s. 72.

26 *A.g.e.*, § 15, s. 78.

27 A. Cutrofello, "Foucault on tragedy", *Philosophy and Social Criticism*, 31 (5-6), 2005, s. 573-584.

28 F. Nietzsche, *Essai d'autocritique* [*Bir Özeleştiri Denemesi*] (1886), *La Naissance de la tragédie* [*Tragedyanın Doğuşu*], alıntılanan basım, s. 128-129.

nesne kategorilerinden başlayarak bizim bütün temsil metafiziğimizi kökünden yıkan bir soybilim, bilginin bir soybilimi imkânı pekâlâ mevcuttur. *Ahlâkın Soykütüğü*, değerlerin değeri meselesini ancak daha sonraları ortaya koyacaktır.

Foucault bu iki soybilime işaret ederek iki kez aynı başlığı kullanacaktır: *Bilme İstenci* başlığı 1970'te bu ders için, 1976'da da, modern ahlâkın soybilimi olduğu kadar cinsellik tertibatını kuran bilginin de soybilimi sayılan *Cinselliğin Tarihi* eserinin birinci cildi için kullanılacaktır. Bu iki çalışmanın birbirine karışmaması için bu kitaba *Bilme İstenci Üzerine Dersler* başlığı verildi, zira bu kitap sadece Collège'de verilen on iki dersi değil, elyazmaları arasında bulunamayan Nietzsche üzerine bir dersi ve hem son dersin büyük bir ustalıkla geliştirilmiş bir hali olan, hem de Foucault'nun doğruluk [*véridiction*] rejimlerinin* paradigması olarak tam altı kez kullandığı (hatta yedi kez, zira bu analizin ana hatları "Ariadne Kendini Astı" makalesinden itibaren çizilmiştir), son derece değerli bir edebi metin analizi olan "Oidipus'un Bilgisi"ni içermektedir.[29]

KOŞULLAR

Bu dersin doğum yerinin Nietzsche olduğunu görmek kolaydır. Ancak buna ilaveten, neredeyse aynı dönemde yayımlanan üç kitap ortamı şekillendirmiştir: Marcel Detienne'in *Les Maîtres de vérité* kitabı,[30] Gilles Deleuze'ün *Différence et Répétition* kitabı[31] ve Nietzsche'nin *Hakikat ve Yalan* başlıklı eserinin Foucault'ya yakın bir filozof olan Angèle Kremer-Marietti tarafından yapılan çevirisi.[32] Her ne kadar Foucault, kendi kuşağı için Heidegger'in Nietzsche'yi edebi ya da psikolojikleştirici yorumlardan[33] koparıp yeniden felsefi geleneğe yerleştiren düşünür olduğunu kabul etse de, bu ortam onun

(*) "Doğruluk rejimi" kavramını Foucault, bir sözcenin "doğru" ya da "yanlış" olduğunun ilan edilebilmesi için yerine getirilmesi gereken koşulları betimlemek için kullanır. *Véridiction*, hem doğru söyleme ediminin kendisine, hem de sözcenin tabi olduğu doğrulama ve yanlışlama kurallarının tarihsel oluşumuna işaret eder. Bkz. *Naissance de la Biopolitique*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, 17 Ocak 1979 dersi, s. 34-37 – yay.haz.n.

29 Bkz. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, ed. F. Gros, Gallimard-Seuil (coll. "Hautes Etudes"), Paris, 2008, "Situation du cours", s. 357-358.

30 M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *a.g.e.*.

31 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968.

32 F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, *a.g.e.* A. Kremer-Marietti Foucault'nun çalışmasının bütününe dair ilk analizi yayımlamıştır. Bkz. *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Seghers, Paris, 1974.

33 Bkz. E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, önsöz P. Hadot, Ed. du Félin, Paris, 1990 (Fransızca birinci basım: Ed. Rieder, 1932).

Heidegger'in ayak izlerini takip ederek Yunan'ın bilgi yollarında maceraya atılmayı reddetme konusundaki iradesini desteklemiştir.

Öncelikle Marcel Detienne, Arkaik Yunan'ın –7. ve 6. yüzyıllardaki, yani tam da Nietzsche'nin Basel'deki yıllarında eğildiği dönemdeki Yunan'ın– tarihsel derinliklerinde, 1960'lı yılların sonlarında büyük önem kazanmış olan "Kim konuşuyor? Kimin buna hakkı var? Hangi ritüellere göre?" sorusunu yeniden keşfetmiştir. Detienne bu keşfi gerçekleştirdiği tarihöncesinde, yapısal niteliğe sahip olan *Alētheia-Lēhtē* şeklindeki mitsel-dinsel ikiliyi yeniden bulmuş, bu ikiliden hareketle Yunan sitesinin doğuşuna kadar giderek hakikatin etkililiğine ve zorlayıcılığına sahip sözün geçirdiği dönüşümleri göstermiştir.

Deleuze, *Différence et Répétiton* [*Farklılık ve Tekrar*] metninde tüm metafizik tarihini anti-Platoncu bir tavırla yeniden gözden geçirir. Foucault bu eser için neredeyse taklitçi üsluba sahip iki coşku dolu yorum yazmıştır.[34] Gerçekten de Deleuze bu kitapta resimdeki kolaj tekniğini kullanarak felsefe tarihinin kodlarını yerlerinden oynatıyor ve bunu *Bilginin Arkeolojisi*'ne yakın bir zamanda yapıyordu. *Bilginin Arkeolojisi*, söylemsel pratiklere özgü kuralların ayrıntılı bir betimlemesini sunuyor, bunu yaparken de "söylemsel nesneleri [...] kökensel bir zeminin ortak derinliğine batırmayı"[35] reddediyordu. Bu kitap, sözcelerin sonsuz dağınıklığını ve yeniden yerleştirilmesini konu alan bir kitaptı; *Différence et Répétition* ise ontolojik yoğunluk ve farklılıkların yanı sıra, aynının sürekli kaydırılan ebedi dönüşünü ele alıyordu; bu kitaplar, bu iki filozofun izledikleri yollar açısından kilit öneme sahip iki eser, iki varış noktası ve muhtemelen on yıldan uzun bir süre boyunca sürekli olarak birbiriyle karşılaşmış olan düşünce güzergâhlarındaki iki dönemeçti. Sonuç olarak Deleuze Heidegger'ci sorunsalı ters yüz ettiği izlenimini veriyordu: Heidegger Nietzsche'yi kendi farklılık olarak varlık düşüncesinden hareketle yorumlamıştı, Deleuze ise *Varlık ve Zaman*'ı Nietzsche'ci ontolojiden hareketle gizlice yeniden yazıyordu.

Son olarak, bu üçgeni tamamlamak için, Angèle Kremer-Marietti'nin çevirisine değinelim. Kremer-Marietti, Nietzsche'nin metninden yaptığı çeviriyle, dil ile hakikat arasındaki ilişki üzerine yoğun bir inceleme ortaya koymuş oluyordu. Bu ilişki, Sofistik etkinin dildeki konumunun saptanmasına yönelik olarak 6 ve 13 Ocak tarihli derslerde geliştirilen projenin kalbini

---

34 M. Foucault, "Ariane s'est pendue" (1969), DE, no 64, *a.g.e.*; "Theatrum philosophicum" (1970), DE, no 80, *a.g.e.*

35 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir* [*Bilginin Arkeolojisi*], *a.g.e.*, s. 65.

oluşturuyordu. Foucault *Hakikat ve Yalan*'dan aldığı bir fragmanı, hem el-yazmaları arasında bulunamayan Nietzsche üzerine dersinin, hem dersin Nisan 1971'de (yani dersten hemen sonra) McGill Üniversitesi'nde gerçekleşen tekrarının, hem de Rio de Janeiro'da verdiği "Hakikat ve Hukuki Biçimler"[36] başlıklı konferansın açılış metni olarak kullanmıştır. "Alevleriyle sayısız güneş sistemine yayılan bu evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir gezegen vardı ve bu gezegenin üzerindeki akıl sahibi hayvanlar bilgiyi icat ettiler. Bu, evrenin tarihindeki en büyük yalan ve en yüksek kibir anıydı."[37]

Deleuze'ün kitabı, olayın hem farklılığının ve tekilliğinin, hem de tekrarının ve kaydırılan ebedi dönüşünün aynı çoğulcu ontolojinin içinde yer almasını sağlıyordu. Aslında bu kitap, Fransa'da 1945'ten sonra Bataille, Blanchot, Jean Wahl[38] ve Klossowski tarafından girişilen Nietzsche'ci düşünceyi aydınlatmaya yönelik uzun çalışmanın bir parçasıydı. Bu araştırmaya son noktayı Nietzsche'nin Colli ve Montinari tarafından yapılan –ve başlangıçta Foucault ile Deleuze'ün de katkıda bulunduğu– büyük Fransızca *Toplu Eserler* basımı koymuş, bunu da Heidegger'in yorumunun dayandığı tartışmalı bir montaj olan *Güç İstenci* başlıklı iki derlemeyi ortadan kaldırarak yapmıştır. Tabii bu felsefi aydınlatma çalışması, Heidegger tarafından 1936 ile 1939 arasında –yani rektörlüğü esnasında yaptığı o uğursuz konuşmanın sonrasına denk gelen ve geri çekilme dönemi olarak kabul edilen bir zamanda– verdiği konferanslardan ciddi anlamda etkilenmiştir. Sonuç olarak Deleuze Heidegger'in iki yeniden yazımını sunmuştur: Ciddi içerikli *Différence et Répétition* ve ironik içerikli "Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry" ["Heidegger'in Değeri Bilinmemiş Bir Öncülü, Alfred Jarry"] ya da metafiziğin aşılması olarak patafizik.[39]

Foucault'nun hatırlattığı üzere, Deleuze'ün başka filozofların ardından felsefeye biçtiği görev Platonculuğun alaşağı edilmesidir, ki belki de bunu Aristoteles'ten ya da sofistlerden günümüze dek felsefenin tanımı olarak görmek dahi mümkündür. "Tüm Platonculuk", der Deleuze, "'şeyin kendisi' [*la chose même*] ile simülakrlar [düş, gölge, yansıma, resim, hayal] arasında

---

36 M. Foucault, "La vérité et les formes juridiques" (1974), DE, no 139, ed. 1994, cilt II, s. 538-646 / "Quarto", cilt I, s. 1406-1490.

37 Bkz. *Nietzsche üzerine ders*, yukarıda, s. 203, not 1.

38 Foucault 1946-1947 yıllarında parlak bir itirazcı olan Jean Wahl'in verdiği Heidegger'in Platon'la ilişkisine dair dersleri takip etmiştir. Jean Wahl'in kendisi de Heidegger'in Nietzsche üzerine bir dersinden (1925 ve 1936) ve Holzwege'den esinleniyordu. (Foucault dersin notlarını saklamıştır.)

39 G. Deleuze, "Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry", *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993. ["Heidegger'in Bilinmeyen Bir Habercisi, Alfred Jarry", *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yay., 2007, s. 116-126.]

bir ayrıma gidilmesi fikrinin hâkimiyeti altındadır. Platonculuk, farklılığı kendinde düşünmek yerine daha en başta bir temelle ilişkiye sokar, aynıya tabi kılar ve mitik bir biçim altında dolayımı devreye sokar."[40] Öte yandan, sıra temeli düşünmeye geldiğinde, Platon mite başvurur. Bu durum *Différence et Répétition*'da Platon'un oyunu şeklinde tarif edilir:

> O halde göründüğü kadarıyla bölünme, belirtme [*spécification*] maskesini terk edip gerçek amacını keşfettiğinde, [...] yerini bir mitin basit "oyunu"na bırakır. [...] *Politika*, dünyaya ve insanlara hükmeden bir Tanrı imgesinden söz eder [...]. *Phaidros*'ta da aynı yöntem söz konusudur: Konu "çılgınlıklar"ı birbirinden ayırt etme olduğunda, Platon aniden bir mitten bahseder. Ruhların bedene gelmeden önceki dolaşımlarını ve temaşa edebildikleri idealardan kalan anılarını tasvir eder.[41]

Bölünmenin konu edildiği üçüncü büyük Platon metni olan *Sofist*'te, bölünme mite başvurulmadan, sofistin, her şeyi simülakr haline getiren o gerçek anlamda kifayetsiz muhterisin yalıtılması yoluyla gerçekleştirilir. Zira Platoncu diyalektiğin en yüksek amacı[42] farklılığın bölünmesi değil seçilmesi, yani mitik bir döngüye değer atfedilmesi, böyle bir döngünün tesis edilmesidir.

FOUCAULT'NUN OYUNU

Collège'in törensel ciddiyete sahip bir kurum olmasına ve oraya yeni kabul edilen kişiden entelektüel anlamda büyük titizlik bekleniyor olmasına rağmen, Foucault bu dersin en başından itibaren "burada oynamak istediği oyundan" söz eder. Bu ifade, Deleuze'ün Platoncu metafiziğin temelinde yer aldığını belirttiği mitik-ontolojik ya da teolojik-ontolojik oyunla bir arada düşünülmediği sürece okuru şaşırtacaktır. Peki acaba "Foucault'nun oyunu" tam da bu Platoncu oyuna tarihle cevap vermek olamaz mı?

Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde yeni bir tarihçilik biçiminin ana hatlarını ortaya koymuş, ya da daha ziyade tarihçilerin yeni tarihçiliğinin ana hatlarını hatırlatmıştı: Bu tarihçilik ne yerel tarihe, ne olaylar tarihine, ne de global tarihe odaklanır. Bu tarihçilik halihazırda Nietzsche'cidir ve dizilerden oluşan dizilere odaklanır. Foucault giriş bölümünden itibaren kendisinin de dahil olduğu mevcut tarihçiliğin niteliklerini dile getirir:

---

40 G. Deleuze, *Différence et Répétition*, a.g.e., s. 91-92.
41 *A.g.e.*, s. 85.
42 *A.g.e.*, s. 93.

> Bir *global tarih* teması ve imkânı ortadan kalkmaya başlamış ve *genel tarih* şeklinde adlandırılabilecek olan bir alanın oldukça farklı hatları belirmeye başlamıştır. Bir global tarih projesi, bir medeniyetin bütününün biçimini, bir toplumun –maddi ya da tinsel– ilkesini, bir dönemin tüm olgularında ortak olan bir anlamı, bu olguların birlikteliğini anlaşılır kılan yasayı [...] ortaya çıkarmaya çalışır. Yeni tarih ise dizileri, kesintileri, sınırları, [...] zamandizinsel özgüllükleri [...] sorunsallaştırarak bu postulatları sorgulamaya açar. Böyle bir durumda karşımıza çıkan – ve bir genel tarihin görevini tanımlayan– mesele, bu farklı diziler arasında hangi ilişki biçiminin meşru şekilde betimlenebileceğini [...], dizilerden oluşan dizilerin hangilerinin –ya da başka bir ifadeyle hangi "tabloların"– oluşturulmasının mümkün olduğunu belirlemektir.[43]

Foucault burada böyle bir tarihe başvurur ve bunu bizzat kendisinin keşfe girişeceği bilinmeyen arşivlerden yola çıkarak değil, zaten Yunan tarihçilerinin elbirliğiyle tam bir meşruiyet kazandırmış oldukları bir metinler bütününe göndermede bulunarak yapar. Bu tarihçiler arasında Louis Gernet'den Gustave Glotz'a 20. yüzyıl başı tarihçilerinin yanı sıra, o dönem için yeni sayılan ve Korinthos arkeolojisinin son keşiflerine dayanan çalışmaları daha yeni yayımlanmış olan Edouard Will bulunmaktadır. Peki neden bu kadar çok tarihçi? Foucault hiçbir zaman Nietzsche'yi tekrar etmeyi ya da onu yorumlamayı düşünmemiş, daha ziyade onun felsefi sezgilerini tarihin "ip merdiveninin"[44] sınavına tabi tutmayı istemiştir. Bunun yanı sıra, Heidegger'in, Nietzsche'nin tarih karşısındaki ikircikliliklerini, kendisinin tarih-*Geschichte* ile tarih-*Historie* arasında yaptığı ayrıma, yani olay ile onun –teknikle aynı öze sahip olan– tarih bilimi tarafından okunuşu arasındaki ayrıma dahil ettiğini unutmamamız gerekir. Böylelikle Foucault, Deleuze'ün reddettiği teolojik-ontolojik oyunun karşısına, Eugen Fink'in tanrısal oyun olarak değil "dünya-içi [*intra-mondain*] oyun" olarak nitelediği şeyi, yani kişi oyununu, dünyayla girilen toplumsal ilişkiyi, dünyanın görünümüyle temas halindeki insanların oyununu koyar.[45]

---

43 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *a.g.e.*, s. 17-19.

44 F. Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, ed. ve çev. G. Bianqui, nrf/Gallimard, Paris, 1938, s. 75: "Herakleitos [hakikate] mantığın ip merdiveniyle tırmanmak yerine, onu sezgi yoluyla kavrama yoluna gitmiştir."

45 Bkz. E. Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, çev. H. Hildenbrand ve A. Lindenberg, Minuit, Paris, 1966, Bölüm IV: "La mondanité du jeu humain" (özgün basım: *Das Spiel as Weltsymbol*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960).

Bu öncülleri ortaya koyduktan sonra, bu dersin sadece tarihsel değil derinlemesine felsefi meselesini de anlamak amacıyla sırasıyla şu metinlerin okunmasını öneriyoruz: Foucault'nun *Différence et Répétition* üzerine yazdığı iki yazı (ve elbette kitabın kendisi), 1970-1971 tarihli bu ders ve nihayet Foucault'nun Collège de France'taki kürsüsünün önceki sahibi olan Jean Hyppolite'in anısına yayımladığı ve gene 1971 yılında yazılmış olan "Nietzsche, Soybilim, Tarih". Böylelikle Foucault-Deleuze şölenine davet edilmiş olacaksınız. Bu şölen, hayat içerisinde büyük bir çekingenlikle yaşanmış, bu iki büyük çağdaşın karşılıklı okumalarında ve bunu takip eden felsefi sıçramalarında da oldukça hassas bir şekilde ilerlemiştir.[46]

Foucault bu son makaleye soybilimin gri olduğunu söyleyerek başlar – burada, Goethe'nin Hegel tarafından alıntılanmış bir cümlesinin Nietzsche tarafından yapılmış bir alıntısına gönderme vardır: "Teori gridir". Soybilim belgeseldir, hatmetmeye yönelik yoğun çabadır, olayların *tekilliğini* tam da tarihin olmadığı sanılan yerlerde, örneğin duygu, bilinç, itki, beden ya da aşk alanlarında konumlandırır. Olayların ayrı rollerde geri dönüşüne dair bir anlayış geliştirir. Dolayısıyla tarih ile soybilim arasında açık bir farklılık söz konusudur. Soybilimin nesnesini tanımlayan şey, köken arayışı ya da *Ursprung* olarak değil, *Herkunft* –yani bir şeyin geldiği yol, eskiye dayanan bir grup aidiyeti– ve *Entstehung* –yani ortaya çıkış ve güçlerin sahneye girişi– olarak görülmelidir. Gelinen yol olayların çoğalışına gönderme yapar, Deleuze'ün *Différence et Répétition*'da "*dispars*" adını verdiği şeydir. Ortaya çıkış ise, aksine, tahakküm kuranlarla tahakküme uğrayanların arasındaki aynı oyunun *tekrar edildiği,* yeri olmayan tiyatrodur. *Entstehung* hem olayın tekilliği, hem de onun daima kaydırılan tekrarıdır; böylelikle değerlerin farklılaşması doğar. Yani Foucault makalesinde kayda değer bir tarihsel soruşturma çalışmasından hareket ederek *Différence et Répétition*'un yoğunluklarını, malzemesini ve meselesini kendi terimlerini kullanarak yeniden yazar: "Saptanabilen farklı ortaya çıkışlar aynı anlamın birbirini takip eden görünümleri değildir; bunların hepsi birer ikamenin, yerine geçmenin, örtük olarak ele geçirmenin [...] sonucudur. Eğer yorumlamak kökende gömülü olan bir anlamı gün ışığına çıkarmak olsaydı, insanlığın oluşunu ancak metafizik yorumlayabilirdi;"[47] böyle-

46 Foucault-Deleuze ilişkisi için bkz. Judith Revel, *La Pensée du discontinu. Introduciton à une lecture de Foucault*, Fayard/Mille et une nuits, Paris, 2010; E. Bolle, *Macht en verlangen, Nietzsche en het Denken van Foucault, Deleuze en Guattari*, Amsterdam, 1981; G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986; A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, PUF, Paris, 2009.

47 M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), DE, no 84, ed. 1994, cilt II, s. 146 / "Quarto", cilt I, s. 1014.

likle burada Platon'un oyunuyla tarihin oyununun yeniden belirdiği ve karşı karşıya geldiği görülür. Nietzsche'ye göre soybilim halihazırda tarihsiz olanı yazıya döküyordu, zira söz konusu olan duygular, ruh, beden, itki gibi insanda değişmez olduğunu varsaydığımız şeylerdi. Buna göre felsefi antropoloji metafiziğin güncel ve pozitivist biçiminden başka bir şey olmayacaktı.

Bir yöntem olarak arkeolojinin ve özellikle de *Kelimeler ve Şeyler*'in soybilime yönelik bir hazırlık olduğu açıktır. Dolayısıyla Foucault'nun bize takdim ettiği şekliyle soybilim, arkeolojinin girdiği kriz değildir; ikisi birbiri için dayanak oluşturur. Foucault'nun aynı makalede hatırlattığı üzere tarihin soybilimi yapılabilir: Tarihçi mesleğinin (artık bir yüze sahip olmamak için yazmak) soybilimi olarak tarih duygusunun (eserin yokluğu) soybilimi. Foucault, 1970-1971 tarihli dersin hareketini takip ederek yazdığı "Nietzsche, Soybilim, Tarih" metninde, Deleuze'ün farklılıkçı bir ontoloji olarak takdim ettiği şeyi bir soybilim olarak ortaya atar.

* ❊ *

Bunlara itiraz olarak, Mayıs 68'in hemen sonrasına denk gelen, Foucault'nun Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu'nu kurmuş olduğu ve gelecekteki "Hakikat ve Adalet Komiteleri" üzerine tartışmalar yürüttüğü bir dönemde, böyle saf teorik bir konjonktürün şaşırtıcı bulunduğu söylenebilir. Ancak Nietzsche'nin Oidipus üzerinden sorduğu "konuşan kim?" sorusu, tam da 1970'lerin sorusudur. Son kertede "siyaset", Foucault'nun konferanslarını dolduran gençlerin düşünce ve eylemlerine sahne olan güncel bağlamdır. Son kertede siyaset bireyselleşmenin yükselişidir ve bu yükseliş artık hukukun ideolojik sonucu olarak değil, iktidarın mistik-dinsel biçimlerinin dönüşümü dahilinde gerçekleşir; aristokrasinin ihtişamlı gösterileri karşısında halk mücadelesi olarak çileciliğin ya da iktidar ilişkilerinde ruhun ölümsüzlüğünün veya bilgenin (bilen bilgenin) yerinin demokratikleşmesinin ortaya çıkışıdır; düzenin üzerindeki örtünün kaldırılmasının koşulu olarak bir arılık etiğinin belirişidir –ve bu beliriş artık Platoncu felsefenin ahlâkçılığının sonucu olarak değil, *nomos*'un kuruluşunun sonucu olarak düşünülür–; ve nihayet siyaset, halk iktidarının bütün bu dönüşüm süreçlerinde mevcut oluşudur.

Arkaik Yunan'a yapılan bu dönüş, daha önce Wagnerci genç Nietzsche'de olduğu gibi, güncelliğin metaforu olarak işlev görür.

NIETZSCHE'Cİ BİR YUNANİSTAN

Tarih mi, felsefe mi? Cevap ayrımın kendisindedir: Arkaik Yunan Nietzsche'ci Yunan'dır. 1970 itibarıyla, Yunanistan'a felsefi açıdan yaklaşılırken Nietzsche'den yola çıkılacağı artık kesin değildir. Felsefi Helenizm artık ne Hegelci, ne de Nietzsche'cidir; Helenizm artık –en azından Fransa'da– "Heidegger tarzı"ndadır.[48]

Charles Andler, *La Dernière Philosophie de Nietzsche* [*Nietzsche'nin Son Felsefesi*] kitabında şunları söyler:

> Nietzsche için gerçek anlamda aydınlanma M.Ö. 6. yüzyılı keşfetmesiyle olmuştur. O dönemde Yunanistan'ı boydan boya saran yeni bir soluk söz konusudur. Babil medeniyeti parçalanmaktadır; Anadolu'nun derinlerinden gelen müthiş bir reform ihtiyacı ve hayret verici bir ruhsal hamle yaygınlık kazanmıştır. İyonya'nın ve Büyük Yunanistan'ın filozofları bu gelişmenin son dolaylı etkilerini hissetmişlerdir. İçlerini dolduran mistik duygu aniden kendini ifade edecek bir dil bulur. Bu mistik duygu, dinsel çılgınlığın Yunan toplumunu ele geçirdiği o Doğu saatinde, kendisini hem tercüme eden hem de dizginleyen *logos*'u bulur. Onlar aracılığıyla Avrupa Asya'dan kopar ve kendi farklı özgünlüğünün bilincine varır [...]. Aristokrat sınıfların şiiri olan destan bir anda çözülmeye uğrar ve lirizmde eriyip gider [...]. Daha yeni yerleşik hale gelmiş olan âdetler (*nomos*) dağılıp gider. Dışarıdaki kitle bu âdetlerin yeniden şekillenmesini ister [...]. Bu düzensiz siyasi koro bir korobaşı talep eder, ki bu da tiran olacaktır [...]. Tiranlar demokrasinin ortaya çıkışını hazırlarlar.[49]

Nietzsche'nin coşkusu: "Yunan medeniyetinin yaşadığı en büyük olay hâlâ Homeros'un bu denli erken bir aşamada tüm Yunanlar arasında yayılmış olmasıdır. Yunanların eriştiği bütün o düşünsel ve insani özgürlüğün kaynağında bu olay vardır."[50] Foucault derslerinde İyonya'dan Korinthos ve Sicilya'ya tüm Yunan topraklarını büyük bir çeviklikle boydan boya kat eder – Atina'nın ayrıcalıklı bir konumu yoktur, henüz Hesiodos'u (ki Nietzsche ta-

---

48 M. Foucault, "Prisons et asiles dans les mécanismes du pouvoir" (1974), DE, no 136, ed. 1994, cilt II, s. 521-525; bkz. s. 521 / "Quarto", cilt I, s. 1389-1393; bkz. s. 1389.

49 Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, cilt VI: *La Dernière Philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs*, Bossard/Gallimard, Paris, 1931, s. 369-370.

50 F. Nietzsche, *Humain trop humain*, § 262, ed. ve çev. A.-M. Desmousseaux, Mercure de France, Paris, 1904, s. 290. [*İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, 2 cilt]

rafından soybilimci olarak nitelendirilir) tiksindiren sitenin öncesinde ya da doğum aşamasındayızdır– ve dersler, kimi yorumcuların Atina'nın imparatorluk üzerindeki tiranca tavrının bir metaforu olarak okumak istedikleri *Kral Oidipus* ya da *Oidipous tyrannos* ile sona erer: "İlkel Yunan felsefesi devlet adamlarının felsefesidir [...]. Sokrates öncesi filozofları Sokrates sonrası filozoflardan ayıran en önemli özellik budur. Onlarda, Sokrates'le birlikte başlayacak olan o 'iğrenç mutluluk iddiası' yoktur. Henüz her şey bireysel ruhun durumuna bağlanmaz. Apollon'un *gnōthi seauton*'unun anlamı sonradan yanlış anlaşılmıştır."[51] Foucault 6 Ocak 1982 tarihli dersinden itibaren bu Delfoi buyruğunu yeniden yorumlayacaktır.[52] Foucault'nun arkaik Yunan'ı Nietzsche'nin ne yorumu, ne de tekrarıdır – tarihçilerin çalışmalarıyla belgelerlendirilmiş, yani bilginin sınamasına tabi tutulmuştur.

Foucault Nietzsche'nin yaklaşımıyla ilgili olarak Heidegger'in çalışmasının temel noktalarının üzerinden geçtiği izlenimini verir.

– Foucault ilk olarak adalet düşüncesinin Nietzsche'nin hakikat üzerine düşüncesine egemen olduğu tezini ele alır. "[Yunanlıların *dikē* düşüncesinin] Nietzsche'nin zihninde belirişinin, onun Platon öncesi metafizik –özellikle de Herakleitos'un metafiziği– üzerine derinlemesine düşündüğü zamana denk geldiği tarihsel olarak ispat edilebilir. [...] Nietzsche'nin "adalet" ile ilgili olarak ortaya attığı az sayıdaki temel nitelikli fikir yayımlanmamıştır."[53] Oysa Foucault *dikē*'nin Apolloncu Homeros ile Dionysosçu Sophokles arasında vuku bulan tarihini yeniden oluşturur.

– İkinci olarak, Heidegger 1906 ve 1911 yıllarında yayımlanan *Güç İstenci*'nin Nietzsche'nin ölümünden sonra ve rastgele biçimde meydana getirilmesini yeniden düşünür. Amacı güç istencine doğru giden güzergâhın sırrını yeniden açığa çıkarmak, özellikle de çok sayıda aforizmadan destek alarak bilgi kavramının güç istenci için bir yapı teşkil ettiğini göstermektir. Buna göre güç istencinin kendisi varlığın kaderinin bir yorumuna denk düşer ve bu da onun Nietzsche'ci hakikatini ortadan kaldırır. Foucault Heidegger'in bu düşüncelerini hiçbir noktada takip etmez.

– Üçüncü olarak: "Eğer Güç İstenci düşüncesi Nietzsche'ci metafiziğin temel ve Batı metafiziğinin son düşüncesi ise, o zaman bilginin özünü, yani hakikatin özünü belirlemek için Güç İstenci'nden yola çıkmak uygun olacak-

---

51 F. Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, *a.g.e.*, s. 211.

52 Bkz. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982, ed. F. Gros, Gallimard-Seuil (coll. "Hautes Etudes"), Paris, 2001, s. 4-6 ve metnin geneli, özellikle s. 164.

53 M. Heidegger, *Nietzsche*, *a.g.e.*, cilt I, kitap III, s. 490.

tır. [...] Bu nedenle insan tüm davranışlarında kendini şu veya bu şekilde hakikatle sınırlar."[54] Bu nedenle Heidegger *Güç İstenci*'nin 515 numaralı aforizmasını (Colli-Montinari versiyonundaki [14 (152)] numaralı aforizmayı)[55] yeniden yorumlar: "*Bilgi* olarak güç istenci... 'Bilmek' değil şemalaştırmak; kaosa, pratik ihtiyaçlarımızı tatmin etmeye yetecek şekilde düzenlilik ve biçim dayatmak." Heidegger bu aforizmayı şu şekilde yorumlar: "'Bilmek' değil şemalaştırmak [...]. Bunun anlamı şudur: Bilmek izlenimsel ve taklitçi yeniden üretim anlamında 'bilmek' değildir [...] bu şemalaştırma anlamındaki bilgi anlayışı Platoncu-Aristotelesçi düşüncenin aynı karar alanında konumlanır. Her ne kadar Nietzsche kendi şema kavramını geçmişin düşüncelerine yönelik bir araştırma esnasında *tarihsel anlamda* Aristoteles'ten 'almamış' olsa da durum budur."[56]

Başka bir deyişle Heidegger'e göre Nietzsche metafizik geleneğine dahildir ve o geleneğin vardığı noktadır, oysa Foucault iki bilme istenci paradigmasını, Aristoteles ile Nietzsche'yi karşı karşıya koyar. Ayrıca Heidegger sayfa 398'de şu hatırlatmayı yapar: "Platon ve Aristoteles'ten beri sadece Batı düşüncesinin bütününe değil, genel olarak Batı insanının tarihine egemen olmuş ve nüfuz etmiş olan hakikat belirlenimi,"[57] "doğruluk" [*rectitude*], *homoiōsis* ya da *adaequatio* şeklinde tanımlanır.[58] Heidegger bu hakikat belirleniminin karşısına *Alētheia*'nın yeni bir yorumunu koyar.[59] Bu yeni yorum, yoksunluk belirten *a* önekinden hareketle unutmama, karanlıkta bırakmama gibi anlamları öne çıkarır ve *Alētheia*'yı etimolojik anlamda olumsuz bir kavram olarak görür.

Foucault buna cevap verirken:

1- Felsefeye dair bu Heidegger'ci ayrımın konumunu değiştirir;

2- *Dikē* ile bir kosmos düzeninin ortaya çıkışı arasındaki ilişkileri analiz eder, ancak bunu Herakleitos'tan –yani Heidegger'e göre Batı metafiziği-

---

54 M. Heidegger, *Nietzsche*, *a.g.e.*, cilt I, kitap III, s. 388. (Bkz. yukarıda, s. 273)

55 F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, ed. G. Colli ve M. Montinari, çev. J.-Cl. Hémery, Gallimard, cilt XIV, Paris, 1977, s.116.

56 M. Heidegger, *Nietzsche*, *a.g.e.*, cilt I, kitap III, s. 431.

57 M. Heidegger, *a.g.e.*

58 *A.g.e.*, s. 399.

59 Özellikle bkz. M. Heidegger, "Le retour au fondement de la métaphysique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLIII (3, Temmuz 1959: "*Alētheia*, *esse*'nin düşünülmemiş özüne dair henüz deneyimlenmemiş bir işaret teşkil eden sözcük olabilir. Eğer durum buysa, metafizikteki temsil yoluyla düşüncenin hakikatin bu özüne asla erişemeyeceği açıktır. Varlığın hakikati, Anaksimander'den Nietzsche'ye tüm metafizik tarihi boyunca metafizikten gizlenir" (s. 413; çev. R. Munier).

nin başlangıcından– hareketle değil Hesiodos'tan (filozof Hesiodos'tur, diye yazmıştı Deleuze *Nietzsche* kitabında),[60] özellikle de ölçünün –zaman ölçüsünün ve ölçü olarak paranın– Yunanistan'daki toplumsal mücadeleler esnasındaki tesis edilişinden hareketle yapar.

3- Foucault filolojiden değil tarihten, özellikle de Vernant ile Detienne'in çalışmalarından hareket eder. Detienne'in Heidegger'in izlediği yolun tamamen dışında durduğu *Les Maîtres de vérité* kitabının Foucault'nun düşüncesine kaynaklık ettiğine şüphe yoktur.

4- Aristoteles'in kendi hakikat tarihi içerisinde yaptığı göndermeler bir yana bırakılırsa, Sokrates öncesi filozoflar bu derste neredeyse hiç yer almaz. Burada dilin varlıkla değil hakikatle ilişkisi üzerine düşünülmesine olanak sağlayan şey, sofistlerin analizidir. Hélène Politis'in saklamış olduğu notlar, Foucault'nun bu yer değiştirmeyi sözlü olarak da açıkladığını gösterir. Ancak Foucault'nun "bilmeyi özgürlüğün sonucu olarak gören ideolojiye" karşı muhalefetini en açık biçimde geliştirdiği yer, McGill Üniversitesi'nde verdiği konferanstır. Foucault'ya göre hakikatin özü özgürlük değildir. "Hakikatin doğa gereği özgür olduğu söylenemez" şeklindeki iddiasına *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nde (s. 81 vd.) geri döner.[61]

METNİN OLUŞTURULMASI

1/ *Bilme İstenci Üzerine Dersler* metni akroamatik elyazmasından hareketle oluşturulmuş, notların sayfa numaraları metnin sol kısmındaki sayfa boşluğunda belirtilmiştir. Noktalama ve sayfa düzenlemesi –ki yer yer geliştirilecek noktaların listelenmesi biçimini alır– okumayı akıcılaştırmak üzere değiştirilmiştir. Yayına hazırlayanın eklemeleri az sayıdadır ve köşeli parantez içine alınmıştır. Notlarda kullanılan Yunan alfabesi karakterlerine kitapta da riayet edilmiştir;* öte yandan Foucault, döneminin diğer normalien'leri** gibi Yunancayı rahatlıkla kullandığı için, Yunanca metinlerin birçoğunu ezberden alıntılamıştır.

---

60 G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris, 1962, s. 2. [*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yay., 2011]

61 Bkz. Nietzsche üzerine ders, yukarıda, s. 220, not 41.

(*) Türkiye'deki okurların büyük bir kısmının Yunan alfabesine aşina olmadığı düşünülerek Fransızca basımdaki bu tercih gözardı edilmiştir – ç.n.

(**) Normalien: Fransa'nın en prestijli okullarından Ecole normale supérieure'den mezun olanlara verilen sıfat – ç.n.

B. Knox, *Oedipus at Thebes* kitabında[62] o dönemde ilmi vasıflara sahip bir metnin Yunan alfabesi karakterlerine riayet etmek zorunda olduğunu ve kendisinin "Greekless reader"'a [Yunanca bilmeyen okura – ç.n.] hitap etmek isteyerek büyük şaşkınlık yarattığını hatırlatır. Foucault 1980'lerde derslerini hazırlarken hem Latin hem de Yunan harflerini kullanıyordu. (Yayına hazırlayanlar derslerin ses kayıtlarından yola çıktıkları için bu harflerin Latin karakterlerine çeviriyazımını yapmışlardır.)

2/ 1970'te Collège de France'taki dersler konuşmacının mülkiyetinde sayılıyordu ve dersleri kaydetmek gibi bir gelenek söz konusu değildi. Minikasetler henüz kullanımda değildi; bununla birlikte Gilbert Burlet[63] Foucault'nun onayını alarak bir Nagra ile bazı derslerin kısmi bir kaydını gerçekleştirmiştir. Bantlar yazıya aktarma işlemi bittikten sonra silindiği için, ne yazık ki yazılanların özgünlüğünü tescil etmek mümkün değildir. Kayıtlardan yazıya aktarılanların bazı kısımları, konuya ışık tuttukları durumlarda, eleştirel çalışmanın bir parçası olarak kullanılmıştır; bu kısımlar notlarda küçük harfle belirtilmiştir.

3/ Foucault, Nietzsche'ci bilme istenci paradigmasını konu alan 23 Aralık 1970 ve 6 Ocak 1971 tarihli derslerini, yurt dışında tekrar sunacağı gerekçesiyle, 1970-1971 ders yılının elyazmasından çıkarmıştır. Bu notlar Foucault'nun arşivinde bulunmamaktadır.

Bu boşluk Nietzsche'ci bilme ve hakikat anlayışına dair çok sayıda değini yoluyla telafi edildiğinden, dersin düzenlenişinde kökensel bir dengesizliğe yol açmamaktadır. Bununla birlikte, Hélène Politis tarafından oldukça ayrıntılı bir şekilde tutulmuş olan notların sonradan keşfedilmesiyle, bu eksikliğin önemi ortaya çıkmıştır. Foucault'nun dinleyici notlarının yayımlanması

---

62 B. Knox, *Oedipus at Thebes*, Conn., Yale University Press, New Haven; Oxford University Press, Londra, 1957.

63 Gilbert Burlet, Foucault'nun çevresindekiler arasında ender rastlanacak türden bir şahsiyettir ve Collège de France'taki dersleri kaydetmeyi ilk teklif eden kişidir; daha sonra bu görevi Jacques Lagrange devralmıştır. Onlar sayesinde Collège de France ve sonraları Centre Foucault, birçok seneyi kapsayan ve bu ders dizisine temel teşkil etmiş olan kayıtlara sahip olabilmiştir. Vietnam doğumlu bir Antilli olan Gilbert Burlet, Roma'daki Gesù Üniversitesi'nde ilahiyat eğitimi almış, sonrasında Ecole nationale d'administration'a yönelmiş, sonunda Paris Hastaneleri'nde hekim olmuş, Tokyo ve Pekin'deki Pasteur Enstitüleri'nde araştırmacı olarak çalışmıştır. Kendisi ayrıca Pierre Rivière üzerine seminerlere katılmıştır. Kayıtların yazıya dökülmesi işini üstlenen ve gene Vietnam doğumlu olan Jacqueline Germé ise derslere katılmamıştır ve Doğu Dilleri'nden Çince okumuştur; kendisi ayrıca Paco Rabanne firmasının stilistlerinden biri olmuştur.

konusundaki çekincelerini her zaman dile getirmiş olduğunu göz önünde bulundurarak, onun Nisan 1971'de –yani bu dersten hemen sonra– verdiği ve dersin temel bağlantı noktalarını takip eden bir konferansı kitaba dahil etmeyi tercih ettik.

Bu konferansın McGill'de verilmiş olduğunu bilmemizi sağlayan tek şey, derste işleyeceği ana temaların liste halinde yazılı olduğu, Montreal'de kaldığı otelin antetini taşıyan çeyrek kâğıt parçasıdır. Foucault genellikle konferans notlarının en başına bu türden hatırlatıcı listeler koyuyordu.

Yayına hazırlama aşamasında konmuş olan bir notta, bu dersle Aralık 1970 ve Ocak 1971'de Paris'te verilmiş olan dersin bize ulaşan notları arasında bulunan ve temelde felsefi nitelik taşıyan belli başlı farklılıklar belirtilmiştir.

4/ *Bilme İstenci Üzerine Dersler* kitabının son bileşeni, 1972 yazında kaleme alınmış olan ve "Oidipus'un Bilmesi" başlığıyla önce State University of New York at Buffalo'da, sonra aynı sene Cornell Üniversitesi'nde, sonra da 1973'te Rio'da verilen ve Foucault'nun arşivinde toplam yedi farklı versiyonu bulunan konferanstır.

Bu konferansta 1970-1971 dönemi dersinin on ikinci oturumunda anlatılanlar geliştirilmektedir. Biçimsel olarak bakıldığında, bu konferansın bu ders içerisinde oynadığı rolün, Nedimeler tablosunun *Kelimeler ve Şeyler*'deki temsil teorisi içerisinde oynadığı rolle aynı olduğu söylenebilir. Sonuç olarak bu konferans Arkaik Yunan'daki hukuki-dinsel nitelikli hakikat-sınamadan klasik Yunan'daki siyasi-hukuki nitelikli hakikat-tespite dönüşümün tüm kurucu unsurlarını saptar ve bir araya getirir; böylelikle Foucault'nun, hakikatin üretiminin tarihinde en önemli süreçlerden biri olarak gördüğü bir aşamayı yeniden kurar. Böylelikle bu konferans Foucault'ya göre Deleuze'cü temsilin oynandığı iki sahneyi, metafizik ile tiyatroyu bir araya getirir: Fantazmanın ve "özgürleşmiş simülakrın" metafiziği, "iki ayrıcalıklı sahnede hayata geçirilir ya da taklit edilir: Bir yanda fantazmalarla meşgul olması nedeniyle günün birinde metafizik nitelikli bir pratik olarak görülmesi gerekecek olan psikanaliz; diğer yanda da tiyatro: Çoğaltılmış, çok sahneli ve eş zamanlı olan ve sahnelere, birbirinden bihaber olan ve birbirine işaret eden, hiçbir şey temsil etmeyen (kopyalamayan, taklit etmeyen) maskelerin dans ettiği, bedenlerin çığlık attığı, el ve parmakların abartılı hareketler yaptığı sahnelere bölünmüş olan tiyatro."[64]

64 M. Foucault, "Theatrum philosophicum", DE, no 80, *a.g.e.*, ed. 1994, s. 80 / "Quarto", cilt I, s. 948.

Felsefi açıdan bakıldığında, *Oidipus'un Bilmesi*'ni ve içerdiği yarılar yasasını Hegel'in *Oidipus*'a dair yaptığı okumayla bir arada ele almamak mümkün değildir. Sonuç olarak Hegel *Tinin Görüngübilimi*'ni, hem nihai aydınlanışını kendiliğin bilincinde ya da "hep biliyordum"da bulan insan tininin gerçek trajedisi olarak, hem de tahakkümün ve tutsaklığın –tiranın ve kölenin– tarihi olarak yazmıştır.

Gerçekten de hakikat, sözel yarılar yasası –tanrıların ve kâhinlerin büyüsel-dinsel sözleri, hükümranların sözleri, çobanların sözleri– sayesinde açığa çıkar. Bunda, Hegel'de olduğu gibi kişiler arası iletişimden ziyade, yorumların hiyerarşikleşmiş çatışması rol oynar ve bu çatışmanın sonunda söyleme ile görmenin eklemlenişi bedenin tüm güçlerini, tüm toplumsal kuvvetleri ve halkın tüm alt tabakalarını seferber eder. *Pudenda origo.** Hegel'de dil Tanrı'nın –Descartes'ın kesinlikleri desteklemek için ihtiyaç duymayı sürdürdüğü Tanrı'nın– yerine geçiyordu. Burada ise tanrı Apollon'un ve onun kâhininin hakikatliliği, yerini çobanların gördüklerine, nesnelleştirilmiş hakikate bırakır: Bu tanıklık algıdan (ve onun fenomenoloji tarafından yeniden keşfedilmesinden) ziyade, doğrulama usullerini konu edinen hukuk ve siyaset tarihine eklemlenir. Acaba Platon gibi Aristoteles de bu usulleri çoktan unutmuş muydu? Bununla birlikte Foucault, Oidipus'un bilmesini kuran şey olarak unutuşu değil tiranın statüsünü ön plana koyar. Eğer ortada bir unutuş varsa, bu, varlığın unutuluşundan ziyade, felsefi geleneğin iktidarın tarihini görünmez kılmasıyla ilgilidir.

KAYNAKLAR

Foucault'nun her zaman dayanmış olduğu o devasa belgeler bütününü yeniden inşa etmek genellikle zordur. Bu belgelerin elyazmasına dahil edilişi ancak yayına yönelik hazırlığın son aşamasında gerçekleşir ve hiçbir zaman eksiksiz olmaz. Foucault hazırlık amaçlı araştırmalarından sadece belirli alıntıları ve kaynak adlarını saklamış, bu alıntıları 21/14 formatında ayrı kâğıtlara yazmıştır. Bu onun üniversite yıllarında benimsediği, ancak sonradan –göründüğü kadarıyla bu ders haricinde– kullanmayı bıraktığı bir formattır. Genellikle her kâğıda bir alıntı yazılmıştır, ancak bu senenin dersleriyle ilgili kâğıtlar bu konuda istisnadır. Bu kâğıtlar sayesinde, metnin ana gövdesinde hiçbir zaman bahsi geçmeyen bu kaynakçayı yeniden oluşturmak mümkün olmuştur.

(*) Utanç verici kaynak – ç.n.

Bununla birlikte, Foucault'nun belgelerinin arasında ne Detienne, ne de Moulinier bulunur. *Maîtres de vérité*'nin kenarına yazılmış olan notlar, Detienne'in kitabının kullanıldığını ortaya koyar; Moulinier'ye gelince[65] (onun adını notlarda anıyoruz), her ne kadar derslerdeki Homeros alıntıları *Le Pur et l'Impur* kitabındaki sırayı takip ediyor olsa da, Moulinier'nin Yunan kirliliği ile Hıristiyan kirliliği arasındaki farklılığı yeteri kadar vurgulamamış olması, hiç şüphesiz, Foucault'nun bu kitaptan hiçbir şeyi aynen almamış olmasını izah ediyor.

Heidegger'in Aristoteles yorumunu iyi bilen Pierre Aubenque'in yazmış olduğu *Aristote* kitabı,[66] Foucault'nun bu Yunan düşünürüyle ilgili olarak dile getirdiği birçok yorumun temelini oluşturmaktadır. Aubenque Aristotelesçiliğin Platonculuktan türemiş bir akımdan ziyade Sofistiğe Platon'un ötesine geçilerek verilmiş bir yanıt olduğunu öne sürer.[67] Bazı yorumcular *Oidipus'un Bilmesi*'nde Bernard Knox'un *Oedipus at Thebes* kitabının katkısının olduğunu düşünmüşlerdir. Foucault bu kitabı kullanmamıştır; bu kitabı daha sonra ABD'de, izleyicilerin tavsiyesi üzerine okumuştur. Knox'a göre Oidipus'un kararları onun karakterinin ifadesidir ve benimsediği "*self-made rules* [*kendi başına yaptığı kurallar*]" (mısra 65, 69, 72, 77, 145, 287) hem tiranlığın, hem de aynı ölçüde onun psikolojisinin ifadesidir. Foucault ise trajik kahraman geleneğine bağlı her türlü psikolojikleştirici yorumu ortadan kaldırır. Bu tragedyada gördüğümüz şey, büyüsel-dinsel doğrulama rejimi ile adli doğrulama rejiminin art arda gelişinin biçimsel özelliklerinin sunulmasıdır ve Oidipus her aşamada kendi iktidarı üzerinde bir tehdit hisseder.

Bir dinleyicinin notlarına göre Heidegger'in ismi ders esnasında zikredilmiş ve Kanada'da verilmiş olan Nietzsche üzerine derste geçmiştir. Ancak bu isim notların hiçbir yerinde geçmez. Elbette ki örtüsünü kaldırma kavramı derslerde mevcuttur ve hakikatin bir anını tarif eder. Dünya ölçü sayesinde düzene sokulduğunda, bu düzen örtüsünü hakikate açar, ancak bu *physis* değil *kosmos* şeklinde olur. Werner Jaeger çok önceleri şunları yazmıştır: "*Kosmos* siyasi anlama sahip bir sözcüktür. Adaletin hüküm sürmesidir. Sonrasında *kosmos* doğanın yaşamı anlamına gelir; ancak burada söz konusu olan şey hâlâ adalettir, sebep-sonuç zinciri değil."[68]

---

65 L. Moulinier, *Le Pur et l'Impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1952.

66 P. Aubenque, *Le Problème de l'Etre chez Aristote*, PUF, Paris, 1966.

67 *A.g.e.*, s. 96.

68 W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, at the Clarendon Press, 1947, s. 35. (Çeviri Foucault'ya aittir.)

Konu Dizini

adaequatio (ayrıca bkz. *Alētheia*, *homoiōsis*) 38, 285
adalet kralı 98, 110
adalet ve hakikat 118-119, 164, 229
adalet 81, 84, 87, 88, 89, 90, 93, 96, 97, 98, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 130, 143, 144, 154, 155, 164, 165, 228, 229, 245, 261, 264, 271, 282, 284, 290
adaletsizlik 96, 101, 104, 105, 115, 143, 160, 248
âdet 20, 80, 81, 90, 103, 109, 283
adil 36, 62, 93, 96-99, 101, 106, 107, 109-111, 113, 116, 118, 119, 130, 145, 155, 160, 163, 189, 194, 205, 228, 229, 248
adli 71, 73, 74, 78-81, 83-85, 90, 91, 93-95, 97-99, 101, 103, 105, 110, 118, 141, 149, 155-157, 181, 186, 228, 229, 233, 239, 241, 243, 245, 256, 257, 261, 269, 271, 290
adli söylem (bkz. *krinein*, *nomos*) 71, 82, 84, 91, 97, 98
ahlâk 9, 26, 30, 40, 42, 61, 62, 75, 86, 124, 130, 154, 170, 179, 181, 187, 190, 195, 203, 210, 215, 269-271, 276, 282
Akhilleus'un kalkanı 71, 79
akıl 4, 57, 181, 203, 204, 212, 227, 273, 275, 278
akıl yürütme 10, 24, 32, 40-46, 49-51, 53, 56-59, 61, 62, 67, 271
algı 12, 50, 56, 73, 85, 133, 189, 204, 206, 227, 289
Amfiktyon'lar 91, 102
analoji 37, 213, 214
anlamın idealliği 50, 67
apofantik (ayrıca bkz. bildirici sözce, *logos apophantikos*, Aristoteles) 51, 53, 55, 65-67, 69, 71, 87, 146
arı / arı olmayan / arılık / arı olmama 167, 175, 178-183, 185, 187-189, 191-193, 198, 235
arılaştırma 167, 178, 179, 186, 187, 189, 196, 199, 229, 235, 250
aristokrasi 117, 125, 126, 129, 135, 139, 163, 174, 282
arkaik 78, 79, 83, 85, 88, 119, 139, 148, 149, 157, 159, 161, 164, 167, 180, 182, 184, 186, 187, 228, 247, 256, 267, 271, 277, 282-284, 288
arkeoloji 5, 226, 267, 280, 282
armağan 105, 106, 141, 142, 159, 171, 173, 175
arzu öznesi 19, 22, 24
ayin (ayrıca bkz. tören) 136, 169, 171, 187, 243

baht dönümü 233, 241, 262
bakış 18, 75, 77, 85, 92, 186, 204, 211, 243, 260-262, 275
beddua 75-78, 84, 98, 101, 104, 241
benzerlik 44, 58, 63, 88, 208, 213, 214
bildirici / bildirici olmayan (bkz. apofantik, sofistik) 51, 53, 66, 67
bilge / bilgelik 14, 16, 26, 35, 43, 62, 118, 162, 183, 186, 190, 191, 193, 194, 198, 204, 205, 216, 282
bilgi arzusu xxv, 5, 16, 24, 227
bilgi itkisi 204, 273, 275
bilgi organları (Nietzsche) 210
bilgi teorisi 31, 39, 268, 270, 273
bilgi ve güç istenci 214, 221
bilgi ve hakikat 24, 31, 208-211
bilgi ve istenç kuralı 26
bilgi-hafıza (ayrıca bkz. Platon) 20
bilginin icadı (ayrıca bkz. Nietzsche) 203-209
bilginin özü 209, 270, 284
bilinç 5, 6, 21, 22, 26, 149, 7212, 214, 264, 271, 281, 283, 289

bilinçdışı 233, 263
bilme arzusu 3, 5, 7-11, 13-17, 19-26, 28, 227
bilme istenci xvii, xix, xxv-xxvii, 3, 5-7, 20, 21, 25, 28, 31, 39, 167, 170, 199, 203, 220, 221, 225-227, 269, 272, 274, 276, 285-288
birey / bireysellik 12, 36, 37, 52, 61, 81, 83, 89, 108, 113, 124, 132, 145, 149, 172, 175, 176, 179, 180-183, 212, 216, 225, 226, 245, 255, 273, 282, 284
borç 80, 106-108, 110, 116, 119, 121, 122, 125, 128, 129, 133, 135, 137, 138, 141-143, 147, 155, 156, 175, 196, 245, 247, 249, 268
bölüşüm 109, 147, 155-159, 189
büyüsel-dinsel 113, 117, 124, 177, 271, 289, 290

cehalet 34, 36, 119, 167
ceza (dinsel) [Arkaik Yunan] (bkz. yemin, suç, kirlenme) 73, 76, 77, 80, 86, 94, 105, 106, 111, 139, 151, 157, 160, 163, 177, 184, 187, 188, 200, 246, 261

çilecilik 26, 171, 207, 211, 282

delilik 4, 86, 272
demokrasi (ayrıca bkz. *Eunomia*, *isonomia*) 99, 113, 126, 130, 163, 283
devlet 78, 94, 104, 112, 113, 117-120, 124, 126, 127, 132, 133, 136, 137, 143, 144, 147, 159, 162, 175, 245, 284
dışlama 4, 21, 31, 32, 36, 39, 51, 55, 56, 149, 178, 180, 181, 184, 186-189, 225, 226, 271
dışsallık 3, 7, 20, 39, 55, 200, 201
din 67, 141, 172, 175, 255
dinsel pratik 167, 173, 261
Dionysosçu, Dionysosçuluk 18, 131, 172, 173, 175, 284
doğa 9, 10-23, 26, 33, 42, 48, 72, 75, 76, 95, 97, 98, 104, 107, 111, 115, 137, 139-141, 147, 150-153, 159, 162, 163, 188, 191, 205, 211, 216, 226, 238, 246, 262, 286, 290
doğru / yanlış söylem 6, 53, 55, 56, 68, 97, 193, 194, 198, 199, 276
doğru söz 68, 84, 85, 111
doğru-yanlış sistemi / doğruluk-yanlışlık sistemi xvii, xviii, xix, xxv, 5-7
Doğu 112-119, 130, 283, 287
Dor istilası 113, 120
duyu 12-15, 199, 210
duyum 8, 10-17, 19, 20, 22-26, 204-206, 212, 214, 220, 227
duyusal ruh 11
düşünce 5-7, 9, 14, 17, 22, 26-30, 34, 38, 50, 53, 60, 64, 68, 69, 71, 97, 101, 113, 114, 136, 139, 144, 154, 189, 191, 192, 195, 205, 206, 212, 220, 225, 227, 253, 253, 264, 270, 272-274, 277, 278, 282, 284-286

ebedi dönüş 18, 141, 220, 277, 278
egemenlik 7, 69, 71, 78-80, 93, 97, 98, 104, 109, 110, 115-118, 122-124, 141, 148, 162, 164, 246
eğitim 13, 40, 94, 124, 150, 269, 287
ekonomi (ayrıca bkz. iktisat) 126, 133, 137-139, 141, 145, 147, 158, 175, 268
engizisyon 83, 86
ensest 192, 239, 243
Entstehung, ortaya çıkış 281
épistémè xviii, 272
epistemoloji 6
epistemolojik operatör 9
erdem 15, 19, 36, 124, 144, 190, 193, 194, 198, 217
Erfindung 203
eristik 67
eşitlik 89, 99, 115, 116, 128, 157, 179, 194
eşitsizlik 48, 120, 147, 160, 161, 246, 254
etik 42, 155, 162, 216

farklılaşma 16, 36, 227
farklılık 46, 50-52, 64, 141, 212-214, 219, 220, 277, 282
farklılıkçı ontoloji (bkz. Deleuze, Foucault) 282
felsefe tarihi 3, 30, 31, 35, 37-39, 56, 220, 227, 272, 277
felsefi antropoloji 282
felsefi operatör 8, 9
felsefi söylem 7, 8, 22, 30, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 55, 67, 194
fetişizm 133, 141

gerçeklik 19, 32, 33, 43, 51, 53, 55, 56, 57, 62, 63, 65, 66, 141, 185, 187, 213-216, 219-221, 236
görünüm 24, 43, 51, 56, 57, 67, 80, 206, 207, 210, 219, 280, 281
gösteren / gösterilen 49, 50, 52, 62, 64, 66, 69, 145, 194, 199
gösterge 10, 45, 59, 62, 133, 139, 141, 144-147, 161, 203, 213-215, 239
gramer 35, 41, 48, 57-59, 213
güç istenci 3, 199, 213, 214, 216, 220, 221, 272-274, 278, 284, 285

hafıza 13, 14, 18-20, 60, 61, 89, 109, 110, 118, 129, 148, 149, 152, 162, 165, 262
hakikat istenci 4, 5, 7, 203, 216, 217, 226, 270, 272, 274
hakikat sınaması (bkz. mazoşizm, ordali, yemin, işkence) 85, 86, 257
hakikat sistemi 108, 193, 198, 219
hakikat tarihi 36, 286
hakikatin icadı 208
hakikatin özü 220, 274, 284, 286
hakikatin sözcelenmesi 72, 73
hakikatsiz bilgi 208, 209
halk (bkz. *dēmos*, *laos*)
hata / yanlışlık 5, 34, 37, 42, 43, 44, 58, 65, 72, 133, 160, 199, 200, 203, 208, 218, 219, 221, 268
hatırlama 3, 20, 74, 89, 109, 120, 167, 200, 204
haz (bkz. *agapēsis*, *hēdonē*) 8, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 83, 86, 87, 220, 227, 228
hediye yiyen kral 83, 110
Helenistik (dönem) 71, 74, 78
herkunft (bir şeyin geldiği yol) 150, 281
hesap, hesaplama (ayrıca bkz. takvim, ölçü, para) 50, 106, 114, 116-118, 122, 131, 133, 134, 146, 205
Hesiodosçu adalet (ayrıca bkz. *dikaion*, *krinein*) 87-96, 101-112
Homerosçu yıkanma ayinleri 168, 169
hoplit 115, 123, 124, 128, 135, 139
hukuki-dinsel 105, 170, 179, 180, 188, 288
hukuk-öncesi 77, 78, 122
hüküm 86-88, 93-95, 98, 101-105, 110-112, 116, 119, 131, 132, 135, 139, 140, 143, 144, 149, 155, 188, 241, 244, 249, 262-264, 290

iade 55, 106-108, 115, 116, 119, 155, 168
içsellik 21, 38, 39
ideoloji 28, 177, 217, 220, 272, 282, 286
ihlal / ihlalci 3, 17, 203, 210, 211, 233, 264, 267
ihtiyaç 3, 6, 24, 34, 42, 53, 102, 106, 109, 112, 113, 125, 145, 150, 186-188, 190, 200, 209-211, 215, 227, 237, 239, 251, 253, 262, 262, 283, 285, 289
ikame 134, 135, 140, 141, 160, 167, 172, 281
iktidar 65, 77, 78, 81, 99, 112-115, 117-122, 127, 128, 130-132, 135-141, 143, 147-149, 152-154, 156-164, 173-176, 179-181, 183, 190-196, 198, 200, 209, 233, 241, 244-252, 255, 257-259, 261-264, 267, 269, 270, 282, 289, 290
iktidarın icrası 119, 138, 149, 152, 157, 160-162, 190, 195, 241, 258, 261
iktidar-bilme 233, 250, 263
iktisat / iktisadi (ayrıca bkz. ekonomi) 3,

103, 105, 108, 124, 136, 140, 141, 154, 156-158, 160-162, 164, 171, 175-177, 180, 190, 201, 270
imge 9, 14, 15, 46, 181, 239, 248, 264, 270, 279
imgelem 20
istenç 3-7, 9, 16, 20, 21, 25, 26, 28, 29, 31, 39, 62, 167, 170, 179, 190, 191, 195, 179, 199, 200, 203, 205, 208, 210, 213, 216, 217, 220, 221, 225-228, 235, 252, 269-274, 278, 284-288
işkence 85, 86, 102, 217, 245, 256, 257, 261
itiraf 85, 86, 243, 267
itki xxvi, xxvii, 26, 28, 193, 199, 204-208, 211, 228, 270, 273, 275, 281, 282

kâhin 35, 186, 234-239, 242, 244, 249, 251, 253-255, 257, 260, 263, 289
kan 72, 79-81, 104, 167, 177, 179, 180, 183, 188
kanıt (hukuk)84, 92, 101, 235-237, 239, 241, 250, 256
karşıtlık 64-67, 87, 88, 101, 127, 148, 163, 209, 211, 218
kehanet 17, 18, 163, 186, 200, 233, 235, 236-239, 241-245, 248, 249, 252, 255-257, 259, 262-264
kıtlık (sözcükler) 46, 50
kir / kirlenme 167, 169, 175, 178, 179, 182, 184-187
klasik (dönem) 79, 148, 185
koloni / kolonileştirme 71, 117, 121-123, 125, 136
köken 4, 8, 23, 24, 26, 27, 39, 50, 84, 99, 103, 112-114, 117, 119, 124, 130, 133, 135, 137, 142, 153, 162, 196, 199, 203, 207, 209, 212, 215, 226, 228, 234, 242, 247, 261, 268, 277, 281, 287
köle / kölelik 85, 95, 120, 122, 125, 126, 129, 131, 142, 156, 159, 186, 228, 234, 238-240, 242-245, 249, 254, 257, 261, 289
kör/ körlük / körleşme 18, 34, 36, 188, 189, 192, 238, 243, 244
kral egemenliği 117, 118, 124
krallık iktidarı 113, 164, 245
krematistik (ayrıca bkz. Aristoteles) 145
kural 4, 26, 59-61, 71, 74, 81, 84, 88-90, 95, 102, 103, 105, 107-112, 115, 116, 118, 148-152, 163, 164, 167, 170-172, 175, 177-180, 185, 188, 190, 256, 257, 268, 276, 277, 290
kurban 43, 94, 95, 104, 134-136, 142, 145, 168, 169, 171, 172, 175, 176, 178, 188, 235, 241, 245, 268
kurgu 189-191, 194-196, 199-201
kurtuluş 91, 245, 249, 250, 258
kültürcüler 193, 198

maddilik xix, xxi, xxii, xxiv, xxiv-xxvii, 31, 45-55, 62, 63, 66-68, 272
manipülasyon 55, 58, 59, 61, 62, 65, 67
maske 19, 51, 140, 190, 206, 210, 279, 288
mazoşizm 83, 86
medeniyet 6, 8, 71, 74, 118, 120, 123, 125, 129, 164, 217, 272, 280, 283
metafizik 26, 40, 98, 137, 220, 228, 270, 273, 274, 276-279, 281, 282, 284, 285, 288
misilleme 77, 81, 84, 108, 180
morfoloji 3, 69, 225, 272
mutluluk (ayrıca bkz. *Agap sis*, *eudaimonia*, Aristoteles, Spinoza) 9, 15-19, 25, 26, 91, 96, 103, 206, 227, 228, 240, 247, 284
mücadele 5, 6, 20, 21, 26, 42, 49, 76, 77, 81, 92, 93, 123, 124, 126, 127, 139, 147, 153, 157, 161, 172, 173, 175, 179, 185, 193-196, 199, 205-207, 210, 211, 219, 228, 229, 233, 263, 270, 282, 286

olgu xviii, 19, 46, 62, 80, 84, 88, 182, 184-187, 191-194, 198, 199, 242, 245, 255

olumlama 6, 22, 41, 62, 204, 206, 250
ontoloji 32, 63, 64, 203, 207, 216, 218, 271, 277-282
ordali 83, 85-87, 115, 256, 269, 271
ordalik hakikat 101, 102, 109
Orfeusçuluk 170, 175
oyun 4, 36, 55, 60-62, 77, 103, 107, 136, 140, 161, 203, 204, 206, 207, 241, 255, 280

öldürme / cinayet 19, 23, 29, 80, 92-95, 167, 169, 176-185, 192, 229, 235-240, 242, 243
ölüm 18, 22, 67, 85, 86, 104, 176, 177-180, 184-186, 258, 268, 284
önerme 11, 12, 29, 40, 44, 46-48, 50, 51, 53, 55, 58-62, 64, 66, 68, 69, 142, 206, 218
... örtüsünün kaldırılması (şeylerin, hakikatin, varlığın) 109, 110, 163, 184, 189, 194, 210, 211, 221, 290
özgürlük 48, 162, 203, 216, 217, 220, 283, 286
özne 5-7, 19-22, 24, 26, 31, 38, 46, 50, 55, 59-62, 64, 66, 69, 72, 74, 76, 81, 95, 97, 163, 179, 194, 199, 200, 211-216, 225-227, 233, 260, 263, 270, 275
özne-nesne ilişkisi 31, 203, 212, 214, 215

para 43, 115-117, 121, 131-134, 137-147, 154, 157-161, 165, 167, 175, 229, 248
paradigma 14-16, 203, 220, 268, 276, 285, 287
paradoks 28, 40, 44, 52, 58, 63, 64, 87, 95, 203, 211, 217, 218
pedagoji 130, 151-153, 161, 162, 165, 216, 226
pozitivizm 28, 29, 208, 209, 215, 220, 282

reform 120, 127-129, 137, 138, 156, 158-160, 283
çürütme (Sofistik) 32, 39-42, 44-46, 50, 56, 57, 60
retorik 10, 36, 37, 67, 241
risk 29, 40, 77, 84, 89, 91, 109, 111, 118, 184, 188, 250, 274
ritüel (ayrıca bkz. ayin / tören) 49, 79, 113, 256, 257, 261, 277
ruh (bkz. Aristoteles, Deleuze, Platon, Spinoza, Nietzsche) 11, 21, 25, 26, 68, 86, 105, 170, 226, 227, 247, 258, 259, 279, 282, 283, 284
saptama (olayın saptanması) xxviii, 62, 73, 78, 84, 87, 193, 198, 199
sembol (ayrıca bkz. *symbolon*) 35, 239-241, 243, 260, 261, 269
sessizlik 34, 51, 252
sır 18, 36, 114, 149, 152, 164, 165
simge 9, 39, 43-45, 50, 56, 77, 80, 93, 94, 101, 108, 120, 122, 139-141, 175, 248, 262
simülakr 53, 68, 131, 134, 139-141, 145, 147, 157, 160, 161, 278, 279, 288
site (ayrıca bkz. *polis*) 97, 99, 104, 117, 123, 127, 134, 144, 147, 157, 159, 174, 177, 178, 181, 184, 185, 187, 188, 229, 247, 261
siyaset 97, 98, 136, 139, 147, 154, 158, 164, 174, 186, 204, 282, 289
siyasi egemenlik 79, 118
siyasi haklar (ayrıca bkz. *Nomos*, *isonomia*) 134, 150, 156, 160
siyasi iktidar 81, 112, 113, 117, 118, 127, 132, 138, 139, 147, 152, 153, 156-158, 160, 162, 164, 173, 175, 176, 178, 179, 181, 190, 194, 196
skolastik 40, 41
Sofist 22, 31, 32, 36, 39-45, 51-53, 55-60, 64, 67-69, 79, 110, 114, 271, 279
sofistik 3, 19, 22, 31, 32, 39-46, 50-52, 55-57, 60, 62-64, 67, 69, 277
sofistik oyun 60, 64
sofizm 31, 40-51, 53, 55, 58, 59-65, 67-69
soybilim / soybilimsel 267, 269, 270, 274, 275, 276, 281, 282, 284
söylemin maddiliği xxv, xxvii, 47, 48,

50-53, 68
söylemsel (olaylar) (ayrıca bkz. olay, maddilik) 195, 196, 201
söylemsel pratik(ler) 5, 37, 69, 196, 225, 226, 272, 277
söylenen / söylenmiş şey(ler) 45, 46, 63, 65, 75, 102
sözce / sözcesel / sözceleme 48, 49, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 83, 84, 91, 111, 147, 148, 189, 195, 196, 216, 272, 276, 277
Stoa 9, 26, 52, 114
suç 94, 95, 105, 159, 169, 178, 180, 183, 187, 247
sürgün 95, 128, 174, 178, 180, 183, 184, 186, 189, 192, 239, 240, 244, 245, 249, 261, 263

şair 35, 36, 98, 112, 124
şiddet 7, 20, 21, 26, 77, 105, 110, 120, 122, 127, 128, 142, 143, 156, 169, 175, 190, 191, 203, 204, 207, 211-218, 220, 241, 263, 271
şiirsel söylem 31, 36, 71

tahakküm 5-7, 21, 26, 37, 65, 68, 69, 76, 140, 211-213, 215, 217, 228, 281, 289
takvim 108, 111, 112, 115-117, 122, 131
tanık / tanıklık 10, 71-75, 78, 79, 81, 84, 85, 88, 89, 121, 127, 170, 172, 183, 184, 186, 193, 198, 200, 234-240, 243, 253, 254, 256-262, 264, 269, 289
tanıma 115, 205, 233, 239, 241, 247
tanrıların doğuşu (ayrıca bkz. teogonya) 117, 162
tanrıların intikamı 89, 91, 102, 109, 228, 256
tarımsal kriz 115, 120
tasım 10, 11, 21, 45, 49
tazminat / tazmin etme 81, 83, 94-97, 141, 180, 181
teknik 31, 35, 44, 67, 86, 114, 123, 126, 226, 260, 280
temaşa 17, 211, 227, 279
teogonya (bkz. tanrıların doğuşu) 112
ticaret 20, 121, 125, 133, 134, 136, 137, 139, 156
tiran / tiranlık 98, 99, 113, 115, 117, 121, 123, 127-129, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 144, 150, 154, 158, 173, 175, 179, 190, 191, 200, 233, 240, 244-249, 255, 259, 261-263, 269, 283, 284, 289, 290
tören (ayrıca bkz. ayin) 83, 92, 93, 101, 102, 113, 115, 117, 124, 131, 134, 136, 137, 139, 142, 145, 147, 148, 159, 162, 164, 178, 188, 257, 279
trajik 17, 18, 20, 246, 264, 269, 273, 275, 290
tutku 26, 205, 206, 210, 235, 264, 270, 272

unutuş 7, 18, 38, 60, 262, 289
usul 71-75, 79-81, 83, 86-89, 94, 103, 149, 179, 182, 184-186, 190, 233, 239, 242, 252, 255-261, 264, 270, 271, 289

varlık 33, 34, 63-67, 153, 208, 221, 238, 241, 256, 273, 277, 286
varlık-olmayan 52, 53, 57, 63-65
vergi 112, 117, 121, 134-137, 139, 142, 143, 156, 158, 160, 171, 175

Wissensgier 274

yalan 92, 203, 214, 215, 218, 219, 221, 241, 256, 276, 278
yalan yemin 76, 88, 91, 104, 105, 139,
yanılsama 41, 145, 146, 199, 203, 206, 208, 211-214, 218, 219, 221, 273
yargıç 71, 72, 75, 76, 78-81, 83, 89-93, 95, 97, 99, 101-103, 111, 158, 170, 179, 259, 260, 262
yargılama 71, 81, 87-90, 93, 96, 97, 104, 105, 108, 178, 179, 184, 256
yarılar yasası 233, 234, 289
yasa koyucu 98, 103, 132, 138, 144, 154,

161, 173, 179, 189, 192, 247
yasak 4, 17, 66, 80, 129, 132, 138, 156, 167, 171, 176, 178, 185, 187, 191, 240, 245, 272
yazı 73, 73, 76, 113, 118, 147, 150-154, 161, 162, 281
yazılı yasa 98, 103, 129, 130, 147, 150, 153
yemin 62, 72-79, 83-85, 88-93, 97, 101-109, 139, 148, 182, 184, 228, 229, 256, 257, 259, 261
yeniden dağıtım 97, 128, 135-137, 140-142, 152, 156, 157, 158, 160
yeni-Kantçılar 30
Yunan hukuku 93, 94
Yunan tragedyası 3, 17, 233
yüklem 59, 218, 219

zanaatkâr / zanaatkârlık 115, 125-129, 135, 137, 138, 144, 156, 174
zorlamalar sistemi 5, 193, 198, 199

Yunanca Terimler

agapēsis 11, 15, 16, 23
agōn 36, 76, 81, 92, 101
agora 94, 178, 185, 269
aisthēsis 10
akouein 234, 238, 251, 259
alētheia 7, 37, 38, 90, 112, 277, 285
alēthes 83, 93, 108, 110, 119, 131, 143, 253
anagnōrisis 233
anaks 246, 255, 257
anomos 188, 191
apophansis 53
apophantikos 53, 66
aretē 124, 130
aristos 124, 253

basanos 236
basileus 244, 246

dēmos 124, 127, 141
dikaion 83, 93, 96, 97, 101-103, 108, 110, 111, 113, 115, 118, 119, 131, 144, 145
dikaion kai alēthes 93, 110, 131, 143
dikazein 83, 87-90, 98, 101, 179
dikē, Dikē; (ayrıca bkz. adalet; *nomos*) 83, 96, 103-105, 248, 259, 284, 285
dysnomia 154-156

eidenai 10, 11
Eirēnē 107, 154, 155
ekmathein 251
eksēgētai Eumolpidōn 149
eksereunan 239, 253
epistēmē 14, 153, 267, 272, 273
erga 107
eudaimonia 15
Eunomia, Eunomiēn [tanrıça] 98, 107, 147, 154-160, 163, 164, 180
*eunomia (*bkz. *nomos*; bkz. *nomisma*; bkz. Drakon)
euriskein 252, 253

gē 249
geitōn 105
genos 104, 108, 136, 176
gnōmē (ayrıca bkz. *tekhnē*) 200, 250, 251, 255, 258, 259, 261, 263

hēdonē 11, 15
heksis 15
histōr 81, 184, 186
historein 239, 260
homoiōsis 206, 217, 285
Horai, Horas 155
horan 238, 259, 260
hybris 155, 263

isodaitēs 172, 173
isomoiria 157
isonomia 99, 154, 163, 164

khōra 249, 251, 262
krateia 246, 262
kratein 245
krinein (ayrıca bkz. *dikaion*) 83, 87, 90, 93, 96-99, 101-103, 107-113

laos 124
lekton 52
lēthē 7, 38, 90
logos apophantikos (ayrıca bkz. apofantik) 53, 66
logos (ayrıca bkz. *thesmos*, *nomos*, *paideia*, *söylem, yazı, Sofistler*) 50, 52, 53, 66, 68, 148, 149, 151-153, 165, 267, 269, 283

manteia 260
manthanein 43, 46
metron 142
miasma 185

mnēmē 20, 243, 261
moira 107, 255

neikos 87, 92
nomisma 142, 147, 158, 164, 165
nomoi 94, 150, 249, 261
nomos (ayrıca bkz. yasa) 45, 97, 98, 103, 119, 130, 142, 146-155, 160-167, 173, 181-183, 188-193, 198, 229, 282, 283
nomothetes 103, 192, 247
Nous 33

orthon epos 236, 239, 243
orthos 192, 238

paideia 124, 130, 150, 153
phanera 236
phantasia 20
phatis 260
phōnē 52, 234, 235, 260
physis 45, 290
pleoneksia 142
plēthos 248, 259
ploutoi (oi) / polloi (oi) 57, 127
poion 11
polis 159
pronoia 252, 254, 255, 261
psykhē 68

sēmainomenos 68
sēmeion 10, 16
sophia 14, 43
sophistikē 32
sophos 250
syllogismos, syllogismoi 42, 68
symbolon 200, 233, 239-243, 261

tekhnē 14, 129, 200, 250, 251, 254, 258, 262
Theios anēr 36, 37
Themis, Themin [tanrıça] 83, 91, 103, 107-109
Theōn manteumata 254
thesmos 103, 147-152
thesmothetes 103
Tykhē 254, 255
tyrannos 163, 246, 284

Kişi Adları

Afrodisyalı İskender 68, 71, 73
Agamemnon 108, 168
Aias 18, 169
Aiskhylos 17, 18, 62, 92, 180, 275
Akhilleus 71, 79, 108, 167, 168
Albert, Henri 18, 29, 206, 211, 271
Althusser, Louis 30, 133, 137
Anaksagoras 33, 53, 114
Anaksimander 107, 114, 132
Andler, Charles 18, 28, 55, 283
Andrewes, Anthony P. 132
Antiphon 35, 178, 181, 185
Antilokhos 74, 184, 256
Apollon (bkz. Phoibos) 62, 91, 168, 174, 183, 184, 186, 200, 235, 238, 259, 284, 289,
Apphun, Charles 9, 25, 26, 205
Aratos 96
Aristophanes 190
Aristoteles 3, 7-20, 23-25, 28, 31-40, 42-48, 50-61, 63, 66, 69, 97, 99, 124, 127, 131, 145, 149, 196, 203, 220, 227, 233, 273, 285, 286, 289, 290
Artaud, Antonin 272
Artemis 91
Athena 18, 168, 174, 175
Aubenque, Pierre 21, 32, 290
Aziz Antonius 115, 119

Baldwin, James Mark 41
Bataille, Georges 278
Becker, Aloys 10
Beistegui, Miguel de 213
Bertram, Ernst 276
Bianquis, Geneviève 29, 204, 274
Bieler, Ludwig 37
Biemel, Walter 90, 220
Blanchot, Maurice 278
Bollack, Jean 263
Bolle, Eric 281
Bonner, Robert Johnson 79
Bréhier, Emile 52
Brisset, Jean-Pierre 55, 62, 272
Buridan, Jean 41
Burlet, Gilbert 287
Bücheler, Franz 88

Capelle, Jean 233
Clagett, Marshall 112, 113
Colli, Giorgio 27, 112, 219, 278, 285
Croiset, Maurice 83
Cutrofello, Andrew 275

Çoban [*Kral Oidipus*] 237, 238

D'jeranian, Olivier 55
Dareste 90
Darius 17
Dastur, Françoise 273
De Waelhens, Alphonse 90, 220
Defert, Daniel 6, 181, 223, 265, 269
Deianeira 17
Deleuze, Gilles 4, 9, 10, 50, 62, 141, 142, 195, 276-282, 286, 288
Demosthenes 73, 83, 94, 143
Derrida, Jacques 8, 9, 148, 153
Descartes, René 8, 9, 216, 273, 289
Desmousseaux, Alexandre-Marie 283
Detienne, Marcel 7, 36-38, 68, 81, 90, 96, 107, 112, 269, 276, 277, 286, 290
Devyver, André & Simone 124
Diogenes Laertios 52
Diomedes 167, 168
Drakon 83, 94, 95, 98, 103, 177, 178, 184
Dresden, Arnold 112
Dumézil, Georges 84, 268
Dunkle, J. Roger 99
Dupont-Roc, Roselyne 233
Dupréel, Eugène 32, 55

Ehrenberg, Victor 108, 154, 191
Elektra 62
Empedokles 98, 273
Ernout, Alfred 81

Eubulides 52
Euklides 52
Euripides 62, 83, 150, 172, 275
Ewald, François 6, 223, 269

Faligan, Ernest 120
Faust 115, 119, 120
Festugière, André-Jean 172
Fink, Eugen 4, 280
Finley, Moses 98, 129, 132, 175
Flaubert, Gustave 119, 120
French, A. 121, 125, 127
Freud, Sigmund 21, 153, 183, 193, 198, 199
Frisch, Hartvig 94, 96, 98, 103, 119, 148, 176, 177

Garin, Eugenio 40
Gaudemet, Jean 79, 81, 91, 103
Gernet, Louis 73-79, 89-91, 95, 97, 102, 178, 185, 243, 256, 280
Gille, Bertrand 132
Girard, René 241
Glotz, Gustave 79, 85, 86, 91, 108, 170, 280
Gomperz, Theodor 55
Granel, Gérard 10
Gros, Frédéric 5, 120, 268, 276, 284
Grote, George 55

Haar, Michel 273
Haberci [*Kral Oidipus*] 186, 237- 239, 245, 278
Hadot, Pierre 276
Haussoullier, Bernard 90
Hayduck, Michael 68
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 203, 271, 281, 283, 289
Heidegger, Martin 4, 10, 28, 30, 38, 90, 97, 98, 217, 220, 270, 273, 274, 276-278, 280, 283-286, 290
Heinemann, Felix 150, 233
Hémery, Jean-Claude 27, 285
Herakles 17
Herakleitos 33, 53, 111, 273, 280, 284, 285
Hermotimus 33
Herodotos 93, 98, 131, 150, 250, 252
Hesiodos 36, 37, 79, 83, 87, 92, 93, 96, 98, 101, 103-105, 107, 108, 110-112, 115, 116, 119, 131, 139, 154, 155, 170, 172, 173, 185, 187, 271, 283, 286
Hestia 91
Hignett, Charles 132
Hildenbrand, Hans 4, 280
Hilgard, Alfredus 35
Hippias (sofist) 35, 46
Hippias (tiran) 145
Hippodamos 132
Hippokrates 151
Hirzel, Rudolf 83, 93, 108
Hizmetçi [*Kral Oidipus*] 186, 236, 244
Homeros 35, 71, 74, 78, 79, 81-83, 85, 96, 103, 104, 106, 115, 121, 134, 139, 148, 154, 155, 167-170, 172, 179, 180, 182, 185, 187, 283, 284, 290
Hölderlin, Friedrich 272
Husserl, Edmund 203, 207, 272
Hyppolite, Jean 271, 274, 281

İokaste 200, 236-240, 242, 248, 251, 252, 254-257, 259, 262

Jaeger, Werner Wilhelm 39, 112, 132, 155, 290
Jarry, Alfred 278
Joly, Henri 267
Jolyclerc, Nicolas 9

Kahn, Charles H. 107, 114, 132
Kant, Immanuel 23, 27-30, 203, 208, 211, 217, 273
Kharondas 98
Khryseis 168
Kleisthenes 130, 164
Klinias 19, 43
Klossowski, Pierre 98, 120, 141, 205, 268, 270, 278
Kneale, Martha & Kneale, William 39-41, 52, 66, 68

Knox, Bernard 186, 239, 244, 245, 252, 260, 263, 287, 290
Koriskos 57
Koro [*Kral Oidipus*] 236, 241, 242, 245, 246, 248-250, 253, 254, 256, 259
Korobaşı [*Kral Oidipus*] 113, 257, 259
Kremer-Marietti, Angèle 203, 273, 276, 277
Kreon 192, 200, 235, 245, 248, 250, 253, 256-259, 261-263
Ksenofon 98
Ksenokrates 151
Kypselos 121, 127-129, 132, 135-138, 144, 157, 158

Lacan, Jacques 114
Lacouture, Jean 267
Lagrange, Jacques 6, 223, 269, 287
Laios 184, 186, 200, 235-238, 240, 242, 244-246, 253, 254, 257-259
Lalande, André 46
Lallot, Jean 233
Laroche, Emmanuel 155
Latte, Kurt 91
Laum, Bernhard 134, 141, 147
Leto 91
Lévêque, Pierre 99, 155, 157
Lévi-Strauss, Claude 68, 233
Lindenberg, Alex 4, 280
Linforth, Ivan-Mortimer 155, 158
Linnaeus, Karl von 9
Lusitanus, Abraham Zacutus 86
Luther, Wilhelm 7
Lykophron 169
Lykurgos 127, 128, 132

Malinowski, Bronislaw 193
Maranda, Pierre 233
Marrou, Henri-Irénée 40, 124
Martindale, Cyril Charlie 94
Marx, Karl 133, 137, 138, 141, 270
Masqueray, Paul 17, 234, 237, 239, 247-251, 253, 258, 262, 263
Mazon, Paul 18, 74, 79, 87, 104, 107, 116, 180, 263
Meillet, Antoine 81
Menelaos 74, 89, 184, 256
Meyerson, Ignace 269
Michell, Humfrey 117, 134, 145
Montinari, Mazzino 27, 219, 278, 285
Mossé, Claude 127, 144
Moulinier, Louis 167, 170, 180, 184, 185, 187, 192, 290
Mugler, Charles 133
Munier, Roger 285

Neleus 57
Nerval, Gérard de 272
Nestor 35, 94
Neugebauer, Otto 112
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 3, 4, 7, 9, 18, 21, 23, 25, 26-31, 55, 97, 98, 113, 114, 120, 132, 171, 183, 196, 199, 200, 203-221, 227, 228, 268-287, 290
Nilsson, Martin Persson 121, 125, 129, 170

Odysseus 35, 154, 167, 168
Oidipus 17, 18, 83, 183-188, 192-194, 198-200, 231, 233-264 ,269, 271, 276, 284, 288-290
Orthagoras 128
Ostwald, Martin 146

Parmenides 53, 273
Patroklos 168
Peirce, Charles Sanders 41
Penelope 168
Periandros 127, 129, 136
Perikles 252, 263
Perses 87, 110-112, 116
Pheidon 121, 128, 131, 132
Philolaos 121
Phoibos (bkz. Apollon) 235, 238, 239, 242, 261
Pindaros 124, 151
Pisistratos 127, 129, 130, 174
Platon 19, 20, 31, 32, 37, 40, 43, 52, 55, 60, 63, 64, 67, 68, 83, 92, 110, 127, 131, 153, 190, 196, 207, 216, 217, 220, 227, 270, 271, 273, 277-279, 282, 284, 285, 289, 290

Plutarkhos 132, 156, 233
Politis, Hélène 30, 114, 130, 197, 220, 286, 287
Polybos 186, 237, 239, 240, 245, 246, 254, 262
Pouillon, Jean 233
Préaux, Claire 72, 73, 78

Rahip [*Kral Oidipus*] 185, 186, 251, 252
Ramnoux, Clémence 49
Reinach, Théodore 90
Revel, Judith 281
Reymond, Auguste 55
Rhadamanthus 92
Robin, Léon 10, 11, 19, 52, 57, 68, 127, 144, 268, 271
Rohde, Erwin 132
Roussel, Raymond 55, 62, 272
Rubel, Maximilien 138
Ruzé, Françoise 94

Saussure, Ferdinand de 9
Sautel, Gérard 76, 85, 92, 102
Sauvagnargues, Anne 281
Scheider, Ricardus 35
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 273
Schopenhauer, Arthur 7, 207, 213, 227
Sextus Empiricus 52
Siger de Courtrai 41
Sinclair, Thomas Alan 151
Smith, George 79
Sophokles 17, 18, 62, 83, 183-186, 188, 231, 233, 239, 244, 247, 248, 257, 258, 263, 284
Sokrates 39, 47, 52, 57, 63, 64, 71, 153, 191, 268, 275, 284, 286
Solon 79, 98, 99, 103, 128-132, 135, 138, 142-144, 147, 154-160, 177, 189, 190, 247
Spinoza 7, 9, 23, 25, 26, 29, 30, 205, 227
Steinwater, Artur 79
Susong, Gilles 67, 68

Telemakhos 169
Thales 33
Theaetetus 52
Theagenes 127, 129
Themis 83, 91, 93, 107-109
Themistokles 141
Theognis 124
Theoklimenes 169
Thomson, George Derwent 131
Thukydides 190
Thurot, Charles 41
Tiresias 186, 200, 235, 236, 238, 243-245, 251, 253, 257, 258
Tricot, Jules 8, 32, 42, 45, 121, 124
Turgot de l'Aulne 139

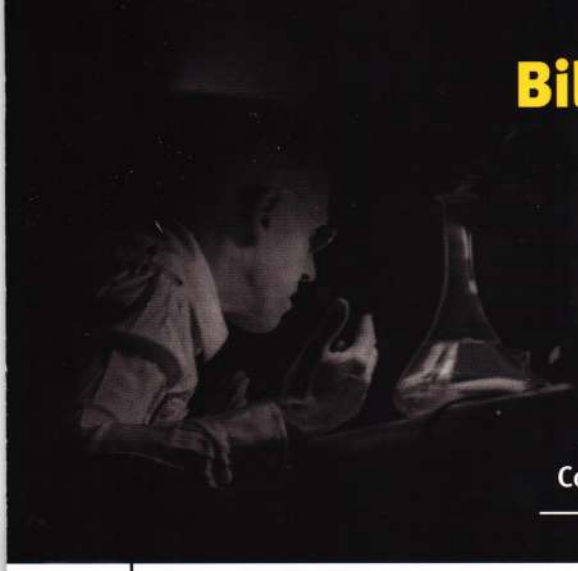
Uhlig, Gustavus 35
Ure, Percy Neville 117, 127, 129, 131, 138

Van der Waerden, Bartel Leendert 118
Vernant, Jean-Pierre 107, 111, 114, 118, 132, 233, 241, 269, 286
Vidal-Naquet, Pierre 7, 99, 156, 157, 269
Vinogradov, Pavel Gavrilovich 103, 148, 149
Vlastos, Gregory 99, 112, 114, 133, 143, 154, 155
Voilquin, Jean 12, 233
Vuillemin, Jules 30, 272

Wahl, Jean 278
Wallerand, Gaston 41
Wallies, Maximilianus 68
Walz, Georges 26
Will, Edouard 99, 120-122, 125, 129, 132, 134-136, 141, 142, 155, 156, 159, 173, 185, 270, 280
Wolf, Eric 93, 96, 103, 107
Wolff, Hans Julius 79
Wolfson, Louis 55, 62, 272

Zaleukos 98
Zenon 62
Zitelmann, Ernst 88

Bilme İstenci Üzerine Dersler



Collège de France Dersleri 1970-1971

Michel Foucault'nun 1970-1984 arasında Collège de France'taki "Düşünce Sistemleri Tarihi" başlıklı kürsüsünde verdiği bu derslerde, düşünürün elindeki tarihsel materyalleri nasıl işlediğine, felsefeyle tarih arasındaki bağları nasıl ördüğüne tanık oluyoruz. Bu derslerde Foucault, Antik Yunan'da paranın tesisinden 18. yüzyıl Fransa şehirciliğine, psikiyatrik iktidardan modern devlet aklına, Hıristiyan öznellik biçimlerinden neoliberalizmin insan kavrayışına uzanan tarihsel araştırmaları, hakikat ile özne arasındaki ilişkinin biçimlerini sorgulayarak ortaya koyuyor. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Fransa'da 2004'ten itibaren yayınlanan, birçok yeni araştırma için çıkış noktası oluşturan ve Foucault'nun düşüncesinin alımlanmasında bir dönüm noktası haline gelen bu dersleri, Türkçe baskı için yazılan yeni önsözlerle birlikte yayınlıyor.

Michel Foucault, delilik, cinsellik, suç gibi konuları işlediği kitaplarında, genellikle doğal ve tarihdışı bir kategori olarak ele alınan "insan"ın, aksine, tarihsel olarak inşa edilmiş olduğunu göstermeyi amaçlıyordu. Bilme İstenci Üzerine Dersler'de Foucault, bu inşa sürecinin Antik Yunan'daki temellerine, bilgi ve hakikat sorununa yöneliyor.

Aristoteles'ten günümüze Batı düşüncesinin tartışılmaz önkabullerinden biri, insanın doğası gereği bilgiyi arzuladığıdır. Buna göre, insandaki bu doğal arzu ve beraberindeki yetiler sayesinde, bilgi anlayışımızın merkezinde yer alan mevcut doğru-yanlış sistemi oluşmuş, bilgiyle hakikat arasında özsel bir ilişki tesis edilmiştir.

Michel Foucault, Collège de France'ta verdiği bu ilk derslerde, bu önkabulleri geniş çaplı bir sorgulamaya tabi tutuyor ve bilgiye yönelik arzumuzun hiç de doğal, evrensel ve tarihdışı olmadığını ispat etmeye girişiyor. Felsefeden tragedyaya, yargılama usullerinden para sistemine uzanan kapsamlı bir analizle, Nietzsche'nin "bilme istenci" dediği şeyin hangi tarihsel koşullarda ve hangi mücadeleler bağlamında inşa edildiğini anlatmaya girişiyor.

Bilme İstenci Üzerine Dersler, Fransızca dışında ilk kez Türkçe olarak yayınlanmaktadır.

KAVRAMLAR VE PRATİKLER

KAPAK FOTOĞRAFI: MICHELE BANCILHON, CENTRE MICHEL FOUCAULT

ISBN: 978-605-399-263-9

9 786053 992639

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI