Foucault ve Bilginin Arkeolojisi

Derleme ve Tercüme: Veli Urhan

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis
Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
H. Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler
Hüsamettin Arslan(der), İnsan Bilimlerine Prolegomena
Arthur Danto, Nietzsche
Ahmet Cevizci (der.), Felsefe Tarihine Giriş
Veli Urhan(der. ve çev.), Foucault ve Bilginin Arkeolojisi
Paul Hühnerfeld, Heidegger

Veli Urhan

(Derleme ve Tercüme)

Foucault ve Bilginin Arkeolojisi

Paradigma

Veli Urhan

(Derleme ve Tercüme)

Foucault
ve
Bilginin Arkeolojisi

Paradigma
İstanbul, Aralık 2002

Foucault ve Bilginin Arkeolojisi

Derleme ve Tercüme
Veli Urhan-Hakan Gündoğdu

36. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 26. Kitap

© Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Aralık 2002

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

Michel Foucault'da Bilginin Arkeolojisi
(François Russo) / 1
Foucault'nun Arkeolojisi
(Ian Hacking) / 57
Bilginin Arkeolojisi
(Pierre Burgelin) / 77
Arkeoloji, Geneoloji, Etik
(Arnold I Davidson) / 101
Arkeoloji ve Epistemoloji
(Roberto Machado) / 119
Yeni Bir Arşivci ("*Bilginin Arkeolojisi*")
(Gilles Deleuze) / 139
Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı
(Jozef van de Wiele) / 161
Kelimeler ve Şeyler'de Başka'nın Konatif Fonksiyonu
(Karlis Racevskis) / 197
Şeylerin Düzensizliği
(Pamela Major-Poetzl) / 209
Dizin / 223

Michel Foucault'da Bilginin Arkeolojisi*

François Russo

Giriş

Deliliğin Tarihi (1961) ve *Kliniğin Doğuşu* (1963)nda Michel Foucault düşünce tarihini oldukça yeni bir biçimde ele alma konusunda ilk adımı atar. *Kelimeler ve Şeyler*'de bu anlayış, önceki iki esere ve Dilbiliminden, İktisat Politikasından ve Doğa Tarihinden ödünç alınmış örneklere dayanmak suretiyle, kendisi için, yaklaşık 1750-1850 yılları arasındaki dönemi açmıştı. *Bilginin Arkeolojisi*[1] *Kelimeler ve Şeyler*'den daha "teemmül ve tefekküre dayanan", daha metodolojik bir eserdir. Michel Foucault orada önceki eserlerinde yapmak istediği şeylerin hesabını verir. Orada çoğunlukla sadece tasarlanmış olan şeyler tutarlı ve sistematik bir biçimde sunulur; hatalı olan ayrımlar, açıklamalar enine boyuna ele alınır; belirsizlikler giderilir; bazı görüşler yeniden gözden geçirilir.

---

* Bu makale *Archives de Philosophie*, Tome: 36, 1973, ss.69-105'de yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

[1] Gallimard, 1969, 275 sayfa.

Bu metodoloji düşünce tarihinin bütün alanlarına uygulanabilir olan bir çözümleme tipi olarak önerilir. Bununla birlikte, söz konusu metodolojinin prensipleri, kendilerinden hareketle elde edilmiş bulunan somut olgular önceki üç eserin alanlarından yalnızca ödünç alınmışlardır. Demek ki Foucault'nun oldukça güvenilir verilere sahip bulunduğunda kuşku yoktur. Yine de bu "malzeme" böylesine genel bir girişim için biraz dar bir temel oluşturur. Eserin zayıf yanlarından birisi budur. Üstelik, sürekli aynı örneklere dayanan açıklama, oldukça yorucu bir uzunlukla, belirli bir monotonluk içinde kendini gösterir.

Bilginin Arkeolojisi Michel Foucault'nun önceki eserlerinin yaptığı yankıyı yapmadı. Bununla birlikte, o onlardan daha az nitelikli değildir. Tam tersine, o bize ilk üç eserinde bulunmayan bir nüfuz ve kesinlik derecesinde olan çözümlemeler verir. Fakat bu çözümleme çok daha dikkatli bir çabayı gerektirir ve önceki eserlerinin başarısına katkı yapmış olan somut işaretlerin, "kışkırtıcı" söyleşilerin, sezgilerin, "fışkırmalar"ın, parlak formüllerin çekiciliğinin, en azından aynı derecede, yer tutmadığı formel bir kütüğün içinde bulunur. O, titizlik isteyen, zor çözümlemelerin şimdiye kadar biraz içine girebildikleri bir düzeyde yer alır. Düşünce tarihçilerinin bakış açıları ve oluşma biçimleri oldukça derinden yenilenmekle birlikte bir "teemmül ve tefekkür"e ve güçlü bir çözümlemeye ulaşamadılar.

Böylesine saf, böylesine formel bir gidişin tehlikelerini tam olarak bilmek suretiyle ve kendisi hakkında yapmaya götürüleceğimiz eleştirilere rağmen, zorunluluğunun ve kavrama alanının yakından bilinmesinde geç kalınmaması gereken bir inceleme tipine yol açan, çok önemli bir orijinal girişimi göreceğiz.

Ne kadar sıkı ve "teknik" olursa olsun, *Bilginin Arkeolojisi* yine de mükemmel denecek derecede açıklığa sahip bir eser değildir. O, M. Foucault'nun önceki eserlerine damgasını vurmuş olan ve bilinen tepkileri doğuran tavırlar tarafından canlandırılır, motive edilir. M. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* 'ndeki çözümlemelerine "özne"nin ilk sırada yer aldığı bir düşünce tarihini ve antropolojik, "filozofik", aşkın, aynı zamanda son derece

kronolojik ve yalnızca olayları betimleyen bir tarihi reddetmek kaygısı egemendir. M. Foucault şimdiye kadar ihmal edilmiş olan düşünce tarihinin özelliklerine bağlanmak ister: çok sayıdaki düşünce pratiklerinin, "dağılım"ları gibi, kişisizliği ve düzenliliği. Daha temelli olarak, ileride açıklayacağımız gibi, girişimi tamamiyle yapısalcılıkla nitelendirilmeksizin, M. Foucault insanın, kurucu aklın artık ancak ikinci sırada bir yer işgal edeceği, düşünce tarihi alanının geniş bir bölümünün anonim pozitifliklere bırakılmasının gerekeceği bir tarih tipini öne çıkarmak ister.

Bu yönelimlerin okuyucuyu peşinden sürükleyebildikleri anlaşılıyor. Fakat ne kadar tartışmalı olurlarsa olsunlar, bu tavır almalar Foucault'nun bizi çok daha dikkatli olmayı gerektiren çözümlemelere, görüşlere götürmesini engellemez, çünkü onlar önümüze çok daha yeni perspektifler açtıkları gibi, yoklukları geniş ölçüde düşünce tarihine bağlı incelemelere en fazla damgasını vuran güçsüzlüğün, kesinsizliğin, keyfiliğin ve sübjektivizmin sebebi oluyor gibi görünen araştırma vasıtalarını bize verirler.

Bu yüzden, bu eserle sadece güçlü zihinsel çözümlemelerinin sağladığı zihinsel tatmin açısından ilgilenilirse eğer, onun kavrama alanı yeterince bilinmiş olmaz. Bu eser bir ihtiyaca cevap verir. O, tarihsel çözümlemeye ilişkin, özellikle de düşünce tarihi alanındaki yöntemin yenilenmesi ve derinleştirilmesi için bize son derece önemli unsurlar sunmak suretiyle büyük bir boşluğu doldurur. Fakat "teknik" planda, onun eksikliklerini söylemek, ondaki kabul edilebilir olmayan epeyce görüşü ortaya koymak daha az gerekli değildir. Çünkü, daha önce de tespit edebildiğimiz gibi, müellifinin otoritesi, parlak ve çekici formüllerine ilişkin sanatı, okuyucularından pek çoğunun naivliği, oldukça dar olan tarihsel düşünceleri bu eserin hiçbir şekilde kabul edilebilir olmayan pek çok tezini gerçekleşmiş gibi düşünmeye götürme tehlikesini ortaya çıkarır.

Bu eser aynı türden olan çalışmaların büyük bir kısmının tersine, çok iyi yazıldığı ve olağanüstü derecede anlaşılır olduğu için açık ve iyi işlenmiş bir inceleme değerindedir. Müellif incelediği

şeye egemendir, nereye gittiğini bilir, kendilerine başvurduğu ve bütün açıklıkları ve istenilen kesinlikleriyle anladığı kavramların tam anlamını belirlemek kaygısını taşır.

Sunacağımız eleştirel inceleme daha ziyade eserin tümüne ve onun temel tezlerine dayanmak ister, bu da bilhassa söz konusu eserde bize önerilmiş olan görüşlerin geçerliliğini değerlendireceğimiz incelememize uygun düşen alana, matematik ve doğa bilimlerinin tarihine ilişkin alana başvurmamız ile olur. Hiç kuşkusuz burada söz konusu olan şey düşünce tarihinin özel bir kesimidir. Fakat genişliği ve önemi sebebiyle, o bize bu deneme için uygun bir alanı sunuyor gibi görünür.

Bu makaleyi alışılmamış ama, M. Foucault'nun yönteminin ve kullandığı çok sayıdaki orijinal kavramlarının açık ve sıkı karakterinden dolayı, bize gerekiyor gibi görünen bir form altında sunacağız.

Eserden bazı alıntıları bir araya getirmek suretiyle eser hakkında yapabileceğimiz özetlemede, bazı bağlantıların ve yorumların dışında, yalnızca müellifinin metinlerinden oluşan bir sunum yapmayı tercih ettik. Alınan parçaların seçiminin bazan biraz keyfi gibi güründüğünde kuşku yoktur. Bununla birlikte hiçbir temel metni unutmamaya çalıştık. Bu sunumu eleştirel bir yorum izleyecektir[2].

---

[2] *Bilginin Arkeolojisi* şimdiye kadar gerçekleştirilmiş çözümlemelerin ancak çok azına konu edildiğinden ve bu çözümlemelerin büyük bir kısmının da özellikle "edebî" ya da felsefî olduğundan dolayı, kendimizi adı geçen esere ilişkin bu eleştirel incelemeyi gerçekleştirmeye ve "teknik" anlamda ona kılavuzluk etmeye sürüklenmiş buluyoruz. İşte başlıcaları:

Gilles Deleuze, "Un nouvel archiviste: *l'Archéologie du Savoir* de Michel Foucault", *Critique*, mars 1970, ss.195-209.

Angèle K.Marietti, "L'Archéologie du Savoir", *Revue de Métaphysique et de morale*, 1970, ss.355-360.

Dominique Lecourt, "L'Archéologie du Savoir", *La Pensée*, août 1970.

Peter Sloterdijk, "Michel Foucaults strukturale Theorie der Geschichte", *Philosophisches Jahrbuch*, T.79 (1972), Halband, ss.161-184. Eserin önemli zayıflıklarının, özellikle de öznenin ortadan kaldırılışının altını çizen iyi işlenmiş bir çözümleme olmakla birlikte oldukça kısa eleştirel bir yorum.

Pierre Thuillier, "L'archéologie du savoir selon Michel Foucault", *La Recherche*, Juiller-août 1969.

Eserin Sunumu[3]

M. Foucault girişimini tarihin yeni bir kavramını kendisinde gördüğü aşağıdaki perspektifin içine yerleştirir. Şimdiye kadar araştırmaya konu edilmiş olan çizgisel ardarda gelişlerin yerine bir derinlemesine dalışlar oyunu geçirilir. Çözümleme düzeyleri çeşitlenmiştir. Her birinin kendine özel kopuşları vardır, her biri sadece kendine ait olan bir bölünmeyi içerir. Yönetimlerin ve kıtlıkların altüst ettiği tarihin gerisinde, hemen hemen zayıflamaya eğilimli tarihler oluşur: deniz yolları tarihi, buğdayın ya da altın madenlerinin tarihi, kuraklığın ve sulamanın tarihi... Geleneksel çözümlemenin eski soruları –zorunlu dizilerin ortaya

---

Kelimeler ve Şeyler'in kendilerine yer verdiği birçok özetlemelere de baş vurulabilir. Bu açıklamalar hiç kuşkusuz, üç yıl sonra yayınlanmış olan ve M.Foucault'nun düşüncesine ilişkin önemli bir evrimi yansıtan *Bilginin Arkeolojisi*'nin değerlendirilmesi için ancak kısmen uygundur. Bununla birlikte, birinci eserin birçok tezi, pek tamamlanmamış bir form altında, ikinci eserde bulunur. Bu tezler aşağıdaki iki önemli incelemede özellikle ilgi çeken yorumların konusu olmuştur:

Georges Canguilhem, "İnsanın ölümü ya da Cogito'nun ortadan kalkışı", *Critique*, mai 1967, ss.599-618;

Pierre Burgelin, "L'Archéologie du savoir", *Esprit*, mai 1967, ss.843-861.

[3] Çok büyük hacimde olan paragrafların dışında, bu metin yalnızca M.Foucault'nun eserinden alınmış parçalardan oluşmuştur. Bu parçalar iki istisnanın dışında eserde sunuldukları düzen içinde birbirlerini izlerler. Parantez içindeki rakamlar önceki kaynaktan aktarılmış olan parçanın sayfasını gösterir. Fakat atıfları ağırlaştırmamak için, bazı parçalar bir önceki sayfada başlayabildiği ya da bir sonraki sayfada bitebildiği halde, sadece tek rakamla gösterildi. Ayrıca, bu sunumun sürekli ve yeterince organik olan ama alıntıların sadece bir yanyana dizilişi olmayan bir metin oluşturabilmesi için, bir yandan iki atıf arasına yerleştirilmiş alıntılarda çoğunlukla yaptığımız kesintileri, demekki yalnızca atıflarla işaret edilen süreksizlikler olan apaçık süreksizlikleri sadece göstermedik; öte yandan alınmış parçalara ait olmadıklarını göstermeksizin kelimeler ya da cümlelerle bazı "birleşmeler"i sağladık. Bu serbestlikleri edinebildiğimizi sanıyoruz, eserin parçalarının yaklaşık tamlığı için oluşturulmuş bulunan bu şekilde verdiğimiz sunum, mümkün olduğu kadar doğru ve objektif olmayı hedeflemek suretiyle, giriştiğimiz seçim olgusu hakkında kişisel bir karakter ortaya koyar. Demek ki, böyle bir sunum kelimenin tam anlamıyla eserin ancak müellifi tarafından gerçekleştirilebilecek olan bir özetini oluşturmaz. Fakat onun düşüncesine saygılı olma konusunda büyük bir titizlik gösterdiğimizi söylemek isteriz.

konuluşu, süreklilik, tamlıklar– yerlerini bundan böyle bir başka tipten sorulara bırakır: hangi tabakaları birbirinden ayırmak gerekir? Hangi tip serileri kurmak gerekir? Ve düşünceler, bilimler, felsefe tarihi adı verilen disiplinlerde, dikkat geniş birliklerden kopma fenomenlerine doğru yer değiştirdi[4].

Birçok geçmiş, birçok önem hiyerarşisi, birçok belirlenim ağı böylece ortaya çıkar. Yapılan çözümlemelerde etkilere, geleneklere, kültürel sürekliliklere ilişkin betimlemeden ziyade iç tutarlılıklara, dedüktif akıl yürütmelere, bağdaşabilirliklere ilişkin betimleme akla yatkındır[5].

Bu şekildeki tarihsel çözümlemelerde kendini gösteren problem demek ki artık sürekliliklerin hangi yollarla yerleşebildiklerini, bir tasarının hangi biçimde kurulabildiğini ve devam edebildiğini, ilk başlangıcın kendisinin çok ötesine egemenliğini nasıl yayabildiğini bilmek değildir. Problem artık gelenek ve iz problemi değil, bölünme ve sınır problemidir. Bu durumda bütün bir sorunlar alanının açıldığı görülür: süreksizliği (eşik, kırılma, kopma, değişme, dönüşme) düşünmek imkânını veren farklı kavramlar nasıl belirlenir? Kendilerine başvurulan birlikler hangi ölçütlerle birbirlerinden ayırdedilirler: bilim nedir? eser nedir? kavram nedir? metin nedir? Kendilerine yerleşilebilen ve her birinin kesileme biçimlerini ve çözümleme formunu içerdiği düzeyler nasıl çeşitlendirilirler? Biçimlendirmenin meşru düzeyi nedir? Yorumlamanın meşru düzeyi nedir? Yapısal çözümlemenin meşru düzeyi nedir? Sürekli akan tarih olayların baskınını değişmeyen yapıların lehine ortadan kaldırıyor gibi göründüğü halde, düşüncenin, bilgilerin, felsefenin, edebiyatın tarihi kırılmaları çoğaltıyor ve süreksizliğin belirtilerini araştırıyor gibi görünüyor[6].

Bugüne ait olmayan bir dönüşümle, tarih dökümanın karşısında durumunu değiştirdi: tarih ilk iş olarak dökümanı yorumlamaya, onun doğruyu söyleyip söylemediğini ve gerçek değerinin

---

[4] *A S*, s.9-10.
[5] *A S*, s.11-12.
[6] *A S*, s.12-13.

ne olduğunu belirlemeye değil, onu içerden işlemeye ve özümsemeye yönelir: tarih dökümanı organize eder, parçalara ayırır, dağıtır, sıraya sokar, farklı düzeylere ayırır; serileri oluşturur, unsurları tespit eder, birlikleri tanımlar, ilişkileri betimler. Döküman ölü yapıların, hareketsiz izlerin, bağlantısız nesnelerin ve geçmişe terkedilmiş şeylerin disiplini olarak, arkeolojinin tarihe yöneldiği ve tarihsel söylemin düzeltilip ilk durumuna getirilmesiyle ancak anlam kazandığı bir zaman idi; kelimelerin üzerinde biraz oynamak suretiyle, günümüzde tarihin arkeolojiye, yapının içerden betimlenmesine yöneldiği söylenebilir[7].

Fikirlerin, düşüncenin ve bilimlerin tarihi bilincin gelişmesiyle oluşmuş uzun seriyi, ya da aklın teleolojisini, veya insan düşüncesinin evrimini parçalara ayırdı; uzlaşma ve tamamlanma temalarını yeniden gözden geçirdi; tamlaşmanın olanaklarına kuşkuyla baktı[8]. Böylece, aklın bu kesintisiz kronolojisinin yerine, değişmez bir biçimde, bazan kısa ömürlü, birbirinden ayrı, çoğunlukla birbirine özgü ve kazanan, gelişen, kendini bilen bir bilincin genel modeline indirgenemez bir tarih tipinin taşıyıcısı olan benzersiz bir yasaya uymayan basamakların, erişilmesi olanaksız kaynağa, onun kurucu başlangıcına geri götürüldüğü görülür[9].

İkinci sonuç: Süreksizlik kavramı, tarihsel disiplinlerde büyük bir yer tutar. Klasik biçimi içindeki tarih için süreksizlik hem verilmiş hem de düşünülemez olan idi: dağınık olaylar türü altında verilen ve sınırlandırılması, indirgenmesi, silinmesi gereken şey. Süreksizlik tarihsel çözümlemenin temel unsurlarından biri olmuştur. Tarihçinin ortaya koymaya çalıştığı şeyler, bir sürecin sınırları, bir eğrinin eğilme noktası, bir değişimin sınırlarıdır[10].

Üçüncü sonuç: bir *global tarih* teması ve imkânı ortadan silinmeye başlar, ve *genel tarih* adı verilebilecek olan bir tarihin,

---

[7] *AS*, s.14-15.
[8] *AS*, s.16.
[9] *AS*, s.16.
[10] *AS*, s.16-17.

çok değişik bir tasarısının ortaya çıktığı görülür. Yeni tarih, serileri, kopuklukları, sınırları, iniş-çıkışları, dengeleri, kronolojik özellikleri, mümkün ilişki tiplerini incelediği zaman, global tarihin postülatlarını yeniden gözden geçirir. Fakat bu onun yanyana ve birbirinden bağımsız halde bulunan bir tarih çokluğunu elde etmeye çalışması değildir. Genel bir tarihin yapacağı iş, bu farklı seriler arasında hangi ilişki biçimlerinin betimlenebileceğini belirlemektir. Global bir tarih bütün fenomenleri tek bir merkez etrafında toplar; genel bir tarih tam tersine bir dağılım alanını gösterir[11].

Bundan böyle tarihin metodolojik alanının, tarihe ve tarihin rasyonellik ya da oluşun teolojisi üzerine, tarihsel bilginin göreliliği üzerine, bir anlamı geçmişin durgunluğunda keşfetmenin veya oluşturmanın imkânı üzerine sorduğu sorulara ilişkin felsefeyi kuran şeylerden kurtulduğu görülür. Bu alan –dilbilimi, etnoloji, ekonomi, edebi çözümleme, mitoloji gibi– başka alanlarda bulunan problemlere ilişkin bu konulardan bazılarını yeniden birbirinden ayırır. Bu problemlere, eğer istenirse, yapısalcılık adı verilebilir. Bununla birlikte birçok durumlarda: onlardan herbiri tarihin metodolojik alanını tek tek kaplamazlar, onlar bu alanın önemi çözümleme alanları ve düzeyleriyle birlikte değişen ancak bir kısmını işgal ederler. Yalnızca nispeten sınırlı olan birçok durumda, onlar dilbiliminden ya da etnolojiden alınmadılar, ama ekonomi tarihinin alanında doğdular. Nihayet onlar tarihin yapı-sallaşmasından veya en azından yapı ile oluş arasındaki bir "çatışma" ya da bir "karşıtlık"ı aşmaya yönelik bir girişimden söz etmeye hiçbir şekilde izin vermezler; uzun süreden beridir ki şimdi tarihçiler, yaşayan, nazik, titreyen "tarih"ten kurtulmaya çalışıp çalışmadıklarını kendilerine sorma gereğini asla duymaksızın, yapıları tespit ederler, betimlerler ve çözümlerler. Yapı-oluş arasındaki karşıtlık ne tarihsel alanın belirlenmesi, ne de yapısal bir yöntemin tanımlanması için uygundur[12].

---

[11] *A S*, s.18-19.
[12] *A S*, s.20.

Eğer düşünce tarihi uzun zaman kesintisiz sürekliliklerin yeri olarak kalabildiyse, insanların söyledikleri ve yaptıkları şeylerin çevresinde anlaşılması güç sentezleri gizlice oluşturduysa, bu tarihin insan için imtiyazlı bir sığınağı oluşturması demektir. Sürekli tarih öznenin kurucu fonksiyonu için zorunlu olan bağlantıdır; kurucu özneden kurtulan her şeyin güvencesi tarihe geri verilebilecektir; zamanın özneyi yeniden oluşturulmuş bir birlik içinde eski durumuna getirmeksizin hiçbir şeyi dağıtmayacağı doğrudur. Süreklilik hakkındaki söylemi tarihsel çözümleme, her oluş ve her pratiğe ilişkin asıl özneyi insan bilinci haline getirmek; bunlar aynı düşünce sisteminin iki yüzüdür[13].

Psikanalize, dilbilimine, etnolojiye ilişkin en son araştırmalar özneyi merkezden kaydırdıkları zaman, tarihin sürekliliği teması tepkiyle karşılandı: kesileme değil oluş olan; ilişkiler oyunu değil iç dinamizm olan; form değil kendi kendini tutan ve şartlarının çok derinliğine kadar kendini tutmaya çalışan bir bilincin sürekli çabası olan bir tarih. Bu konuyu değerlendirmek için, tarihsel çözümlemelerin kendilerinde süreksizliğin kullanılmasını, düzeylerin ve sınırların belirlenmesini, özel serilerin betimlenmesini, farklılıklar oyununun ortaya çıkarılmasını açıkça reddetmek gerekir. Demek ki, tarihsel bir çözümlemede –özellikle de eğer düşünce, fikirler ve bilgiler söz konusuysa–süreksizlik ve ayrım kategorilerinin, eşik, kırılma ve dönüşüm kavramlarının, serilerin ve sınırların betimlenmesinin çok açık bir biçimde kullanılacağı, her defasında öldürülmüş olan tarihe haykırılacaktır[14].

Bu noktada *Deliliğin Tarihi*'nin, *Kliniğin Doğuşu*'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'in çok eksik bir biçimde tasarısını ortaya koydukları bir girişim kendini gösterir. Kendisiyle genellikle tarihin alanında gerçekleşen değişimlerin ölçüsünün alınmaya çalışıldığı girişim; yöntemlerin, sınırların yeniden gözden geçirildiği girişim. Fikirlerin tarihine özgü temalar; kendisiyle en son antropolojik zorlukların çözülmeye çalışıldığı girişim. Bu işler belirli

[13] *A S*, s.21-22.
[14] *A S*, s.22-24.

bir düzensizlik ve genel eklemlenişleri açık bir biçimde tanımlanmaksızın tasarlandı. Onlara bağlantılarını vermenin –ya da en azından orada çalışma yapmanın– tam sırasıydı. Bu çalışmanın sonucu, işte bu kitaptır.

Antropolojik temadan kurtulmuş olan bir tarihsel çözümleme yöntemini tanımlamak söz konusu olduğu ölçüde, ortaya çıkacak olan teori yapılmış incelemelerle ikili bir ilişki içinde bulunur. Bu teori, bu araştırmaların kullandıkları ya da sebebin ihtiyaçları için biçimlendirdikleri araçları (pek çok düzeltmelerle, pek çok özümlemelerle) dile getirmeye çalışır. Fakat, öte yandan, o her türlü antropolojizmden arınmış olan bir çözümleme yöntemini tanımlamak için elde edilmiş sonuçları güçlendirir.

Bu çalışma *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ya da *Kelimeler ve Şeyler*'de okunabilenlerin yeniden ele alınışı ve tam betimlemesi değildir. Pek çok noktada bu çalışma onlardan farklıdır. O azımsanmayacak düzeltmeleri ve iç eleştirileri de içerir. Genel bir biçimde, bir "tecrübe" olarak gösterilmiş bulunan ve tarihin genel ve anonim bir öznesini kabul etmeye ne kadar yakın bulunulduğunu bu yolla gösteren şeylerde *Deliliğin Tarihi* çok dikkate değer ve dikkate değer olduğu kadar da bilmecesel olan bir bölümü oluşturuyordu; *Kliniğin Doğuşu*'nda bir çok kez yapısal çözümlemesine girişilmiş bulunan başvuru ortaya konulmuş olan problemin spesifikliğinden ve arkeolojiye özgü düzeyden kurtulacak gibi görünüyordu; nihayet, *Kelimeler ve Şeyler*'de, metodolojik işaret şamandralarının bulunmayışı kültürel bütünlük hakkındaki son çözümlemelere inandırabildi[15].

Söylemsel Oluşum

İçinde nesneler, ifade tipleri, kavramlar, tematik seçimler arasında varolan bir düzenliliğin (düzen, bağlantılar, fonksiyon, dö-

[15] *AS*, s.26-27.

nüşümler) kabul edildiği bir ifadeler toplamına *söylemsel oluşum* adı verilecektir. Bu elemanların kendilerine bağlandıkları şartlara *oluşum kuralları* adı verilecektir[16]. Bu şekilde tanımlanmış olan birlik söyleme ilişkin betimleme düzeyinde kurulur[17]. Söylemsel oluşumda, konuşan öznenin niyetinin, bilinçli etkinliklerinin, söylemek istediği şeyin işin içerisine girdiği hiçbir şekilde görülmez[18]. Böylece apaçık ortaya konulmuş olan ifadeler arasındaki ilişkiler müellifin bilincinden kaçıp kurtulabilirler. Üstelik, bir ve aynı söylemsel oluşumun ifadeleri birçok müelliften doğabilir[19].

Hiç kuşkusuz sahip olunan görüşlere göre, görünüşte daha iyi merkezileşmiş, daha homojen birliklere dayanan söyleme ilişkin bir betimleme, özellikle de aynı konuya (psikopatoloji), aynı kavrama (evrim), aynı temaya (doğanın sürekliliği) ait bulunan ifade grupları dikkate alınacaktı. Fakat gerçekte bunlar geçici ve sınırlandırılması zor olan birliklerdir, çünkü nesneler, kavramlar, temalar hızlı değişimlere konu olurlar ve bu şekilde tanımlanmaya çalışılabilecek olan birlikler arasında bu kısımlarca dikkate alınmış bulunmayacak ilişkiler vardır[20]. Söylemin gerçek birliği bir nesnenin, bir kavramın, bir temanın sürekliliği ve eşsizliği tarafından oluşturulmaz[21]. Fakat bir söylemsel oluşumu oluşturan ifade grubunun birliğini belirginleştiren ve sağlayan iyi tanımlanmış kurallar oyunuyla, nesnelerin, kavramların, temaların oluştuklarını ve dönüştüklerini, bu unsurlar arasında pek çok ilişkinin bulunduğunu göreceğiz. Nesne ancak karmaşık bir ilişkiler ağının olumlu koşulları altında varolur[22]. Nesnelerin oluşması su yüzüne çıkarma, sınırlama ve belirginleştirme faaliyetleri arasındaki ilişkilerin bir toplamı tarafından sağlanır[23].

---

[16] *A S*, s.53.
[17] *A S*, s.39.
[18] *A S*, s.39.
[19] *A S*, s.41.
[20] *A S*, s.45-52.
[21] *A S*, s.46.
[22] *A S*, s.61.
[23] *A S*, s.58.

Söylemsel ilişkiler söylemin içinde değildir: onlar cümlelerin ya da önermelerin arasına dedüktif bir yapıyı yerleştirmezler[24]. Bununla birlikte onlar söylemi sınırlayacak ve ona bazı formları empoze edecek ya da onları belirli durumlarda belirli şeylere zorlayacak olan söylemin dışındaki ilişkiler değildir. Nesneler şeylerin temeline gönderme yapmaksızın, ilk zeminin derinliğine gömülmeksizin belirlenir. Nesneler dağılımlarını yöneten düzenliliklerin düğümünün içinde kavranır ve yerleşirler[25]. Böyle bir çözümleme "şeylerin kendileri"nin anını ortadan kaldırdığı takdirde, zorunlu olarak anlatımın dilbilimsel çözümlemesine dayanmaz. Böyle bir çözümlemede hiç kuşkusuz *kelimeler* de *şeyler* kadar varlıktan yoksundur. "Kelimeler ve şeyler" bir problemin önemli başlığıdır; problemin biçimini değiştiren, ona ait verileri yerlerinden oynatan velhasılı büsbütün başka bir işi ortaya koyan bir çalışmanın ironik başlığıdır[26].

Söylemsel oluşumlar hakkındaki çözümleme ifade biçimlerine ilişkin betimlemeye bağlanacaktır: ifadenin müellifi, ifadenin kurumsal yeri, öznenin pozisyonu (sorunun türü, onun incelenmesi..)[27]. O ifadeler arasındaki birliktelikleri, müdahale prosedürlerini (bir ifadenin yeniden yazılışı, niteliksel ifadelerin niceliksel ifadeler haline getirilişi, bir ifade tipinin bir alandan başka bir alana nakledilişi, önermelerin sistemleştirilmesi...) açıklığa kavuşturacaktır. Kavramların iç kuruluş yasaları değil, onların sürekli ve bireysel doğuşları değil, ama metinlerin, kitapların ve eserlerin içine genel dağılışları betimlenecektir[28]. Söylemin süreklilikleri kavramların ideal yapılarına bağlanmaz, ama söylemin iç düzenliliklerinden hareketle kavramsal ağ betimlenir. Kavramları oluşturmak imkânını veren işlemler serisini yeniden bulmaya çalışan soyutlamaların doğuşu söz konusu değildir: global sezgiler, özel durumların keşfi. Önerilen çö-

[24] *A S*, s.62.
[25] *A S*, s.65.
[26] *A S*, s.66.
[27] *A S*, s.68.
[28] *A S*, s.80.

zümlemedeki oluşum kurallarının bireylerin "zihninde" ya da bilincinde değil de söylemin kendisinde yerleri vardır. Sonuç olarak onlar kendilerini söylemsel alanda konuşmaya girişen bütün bireylere bir çeşit tek biçimli anonimaya göre empoze ederler[29].

Öte yandan, söylemsel oluşumlarda bazı kavram örgütlenmeleri, bazı nesne gruplaşmaları, bazı ifadeleştirme tipleri gözlemlenir. Bu örgütlenmeler, gruplaşmalar, ifadeleştirme tipleri uzlaşımsal olarak *strateji* terimiyle gösterilecektir[30]. Bir söylemsel oluşum, bu oluşumda kendini gösteren farklı stratejilerin oluşum sistemi tanımlanabildiği, onların hepsinin bir ve aynı ilişkiler oyunundan türedikleri gösterildiği takdirde, belirginleşmiş olacaktır[31].

İfadeler

Söylemsel oluşum bir ifadeler grubu tarafından oluşturulmuş temel bir birlik olarak tanımlandı. Şimdi ifade kavramını açıklamak uygundur. Bunu yaparken, söylemsel oluşum kavramı da daha iyi anlaşımış olacaktır.

İfade cümle değildir[32]. Gerçekte, bir yandan, bir çok ifade bir cümlenin dilbilimsel yapısına uygun düşmez. Botanik türlerin tasnif edilebilir bir tablosu ifadelerden oluşur, cümlelerden oluşmaz; bir soykütüğü ağacı, bir hesap kitabı, bir denklem, bir grafik de aynı şekildedir[33]. Öte yandan, bir dil mümkün ifadeler için ancak yapı sistemi halinde varolur. Dil ve ifadeler aynı varoluş düzeyinde değildir[34]. İfade dil ile düşünce arasındaki bir *pozitiflik* olarak sunulur. Öteki elemanlar arasında bir eleman olmaktan daha ziyade, her zaman bir maddiliğe gömülmüş olmasına

[29] *A S*, s.83.
[30] *A S*, s.85.
[31] *A S*, s.91.
[32] *A S*, s.106.
[33] *A S*, s.109.
[34] *A S*, s.113.

ve daima uzaysal-zamansal bağlara göre kurulabilmesine rağmen, ifade bir fonksiyonun çalışmasının sonucu olarak ortaya çıkar. Başka unsurlar arasındaki herhangi bir unsurdan daha çok, sürekli bir maddeye bürünmesine ve zamansal-mekansal bağlara göre kurulabilmesine karşın, ifade bir işlevin yerine gelmesinin sonucu olarak kendini gösterir. Kendi işaretlerine ait olan ve kendisiyle daha sonra çözümleme ya da sezgi yoluyla işaretlerin anlamlı olup olmadıklarına, hangi kurallara göre onların birbirlerini izlediklerine ya da yan yana bulunduklarına karar verilebilen varoluş fonksiyonu[35].

Bir ifadeyle ifade ettiği şey arasındaki ilişkiyi bir önermeyle onun göstergesi arasındaki ilişkiyle karıştırmamak gerekir. "Altın dağ Kaliforniya'dadır" formülünün göstergesi yoktur. Bununla birlikte, o bir ifadedir[36]. İfade, bir cümleyle onun anlamı arasında var olabilen ilişkiyle asla üstüste çakışamaz. Bir cümlenin anlamsız sayılması boşunadır, bir ifade olarak o bir şeyle ilişkilidir[37]. İfadenin korelatı, ilişkilerin kendilerine tahsis edilebildiği alanların bir toplamıdır. Maddi nesneler alanı, kurgusal nesneler alanı, uzaysal sınırlandırmalar alanı. Fakat bir ifadenin onun karşısında bir korelatı yoktur. O daha ziyade "şeyler"den, "olgular"dan, "gerçeklikler"den ya da varlıklardan değil de imkânlara ilişkin yasalardan, kendileriyle adlandırılmış, gösterilmiş ya da betimlenmiş bulunan varoluş kurallarından oluşmuş olan bir "gösterge"ye bağlıdır. İfadenin göstergesi ortaya çıkış yerini, durumunu, alanını, ifadenin içinde bulunan bireylerin, nesnelerin, hallerin, şeylerin ve ilişkilerin farklılaşması anını oluşturur[38]. Dile getirmenin *ifadesel düzeyi*ni onun dilbilgisel düzeyine göre belirginleştiren bu toplamdır. Oysa bu düzeye ilişkin betimleme ne formel bir çözümlemeyle ne de semantik bir incelemeyle yapılabilir[39].

---

[35] *A S*, s.113.
[36] *A S*, s.118.
[37] *A S*, s.119.
[38] *A S*, s.120.
[39] *A S*, s.121.

Bir ifade, her hangi bir dilbilimsel unsurlar serisinden, bir süjeyle belirli bir ilişkinin sürdürülmesi olgusuyla ayrılır[40]. Fakat bu süjenin ifadeyi söylemiş ya da yazmış olan gerçek birey olması zorunlu değildir. Bir matematik kitabının önsözü daha çok eserin müellifini konu olarak alır. Fakat eserin teoremleri ve formülleri, eğer daha önce kurulmuş olan önermelere ait iseler, bu müellifi asla konu edinmezler[41]. Bir dile getirmeyi ifade olarak betimlemek müellif ile onun söylediği (veya söylemek istediği, ya da istemeden söylediği) şey arasındaki ilişkileri çözümlemekten değil, kendisinin öznesi olmak için her bireyin içinde yer alabileceği ve yer almak zorunda olduğu durumu belirlemekten ibarettir[42].

İfadesel fonksiyonun ortak bir alan var olmadan işlev görememesi söz konusu bu durumdan ileri gelir. Bu da ifadeyi bir işaretler toplamından başka ve daha fazla bir şey yapar. Özellikle de onu cümleden ve önermeden ayırır[43]. Hiç kuşkusuz, bir önerme nin bir aksiyomlar sistemini varsaydığı, bir göstergeye başvurunun önermenin doğru ya da yanlış olduğunun bilinebilmesi için gerekli olabileceği öne sürülebilir. Fakat bir cümleyi söylemek yeterli değildir, cümleyi bir nesneler alanıyla belirli bir ilişki içinde ya da ifadenin var olduğunu söylemek için süjeyle belirli bir ilişki içinde söylemek bile yetersizdir. Bir ifadenin söz konusu olabilmesi için, onun bütün bir birleşik alanla ilişki halinde olması gerekir. Bir ifadenin her zaman sayfa kenarlarına yerleştirilen parçaları vardır. Bu parçalar genelde –gerçek ya da sözel– bağlamla, yani bir dile getirmeye yol açan ya da onun anlamını belirleyen elemanların toplamıyla kastedilen şeyden ayrılırlar. İfade dile getirmeler arasındaki daha genel bir temel üzerine oturur[44]. Bu parçalar, özne konuştuğu zaman zihninde sahip olabildiği farklı metinlerde, farklı cümlelerde asla aynı değildir.

---

[40] *A S*, s.121.
[41] *A S*, s.122.
[42] *A S*, s.126.
[43] *A S*, s.125.
[44] *A S*, s.128.

Onlar bu psikolojik çevreden daha geniş bir alana yayılırlar. Bir dile getirmenin psikolojik halesi ifade alanının düzeni tarafından uzaktan yönetilir. Bir cümle ya da bir işaretler serisi hakkında bir ifade oluşturan ortak alan çok karmaşık bir yapıyı meydana getirir. İlkin o ifadenin kendilerinin içinde kayıtlı bulunduğu başka dile getirmelerin serisi tarafından kurulur. Daha sonra o, bazan dile getirmeleri tekrar etmek, bazan onları değiştirmek, bazan da onlara karşı çıkmak için ifadenin (gizli ya da açık olarak) kendilerine başvurduğu dile getirmelerin toplamı tarafından kurulur. O halde, bir dilbilimsel unsurlar demeti, eğer tekil bir unsur olarak göründüğü bir ifade alanının içine yerleştirilirse, ancak bir ifade olur[45]. O yerini ve statüsünü aldığı bir ifade alanının içinde kendisini gösterir. Serbest, bağımsız ifade yoktur. Kendisinden başka ifadeleri var saymayan ifade yoktur[46].

Öte yandan, bir dilbilimsel unsurlar demetinin bir ifade olarak düşünülebilmesi ve çözümlenebilmesi için, onun maddi bir varoluşa (destek, yer, tarih) sahip bulunması gerekir. Nihayet bir ifadenin kimliği, aralarında yer aldığı öteki ifadelerin toplamı tarafından empoze edilmiş şartlara ve sınırlara bağlıdır. Bu yüzden "dünya yuvarlaktır" ya da "türler evrim geçirir" gibi dile getirmeler, dile getirildikleri alana göre farklı ifadelerden kurulabilirler.

Tabii ya da suni bir dilden hareketle meydana getirilmiş olan her işaretler bütününe *sözel edim* veya daha ziyade *dilbilimsel edim*, ve herhangi bir madde üzerinde ve belirli bir forma göre bu işaretler, cümleler ya da önermeler grubunu gösteren bireysel ya da kollektif eyleme *dile getirme* adı verildiğinde, ifade çok açık bir biçimde bu işaretler bütününe özgü varoluş biçimi olarak tanımlanacaktır[47].

Ancak o zaman söylemin ve söylemsel oluşumun aynı zamanda daha açık bir tanımını verecek durumda olunur. İfadeler olarak bir işaret demetleri bütününe söylem ve dile getirmelere,

---

[45] *A S*, s.130.
[46] *A S*, s.131.
[47] *A S*, s.140.

cümlelere değil de ifadelere ilişkin bölüşüm ve dağılım ilkesine söylemsel oluşum adı verilecektir[48].

İfadelere ilişkin çözümleme "dil"in ya da sözel edimler tarafından içerilmiş olan her yoğunluğun içinde "söylenmiş olan şey"in tam ve eksiksiz bir betimlemesi olmak istemez. O başka çözümlemelerden kurtarılması, onlara göre belirginleştirilmesi gereken özel ve soyut bir düzeyde bulunur. Özellikle o önermelere ilişkin mantıksal çözümlemenin, dile getirmeler hakkındaki gramatikal bir çözümlemenin, psikolojik ya da bağlamsal bir çözümlemenin yerini almaz. O sözel edimleri eleştirmenin, onun karmaşıklığını gidermenin bir başka biçimini oluşturur[49].

İfadenin çözümlenmesi gizli bir anlamı araştırmaktan ibaret değildir. Bununla birlikte o kendisini dilbilgisel ya da mantıksal bir yapı kadar apaçık ortaya koymaz[50]. İfade ne kadar açık olmaya çalışırsa çalışsın, yine de o çok açık değildir. İfadeyi tanıya bilmek ve onu nasıl ise öylece düşünebilmek için bakışın ve duruşun belirli bir dönüşümü gerekir. Dili, koyulduğu yönelimin içinde değil de, kendisini düzenleyen boyutun içinde incelemek gerekir; onun anlamın ve doğruluğun yerini adlandırma, gösterme, ortaya çıkarma konusunda sahip olduğu gücü dikkate almamak gerekir. Dilin incelenmesinde, yalnızca anlamlandırılanın değil, anlamlandıranın da bir süre askıya alınması söz konusudur[51].

İfade temel bir dilsizliğin çözülmesi değildir. Pozitifliğiyle, o doğrudan doğruya sessizliğin ilk belirsizliğine dayanmadığını gösterir. Bir cümlenin ansızın ortaya çıkışı, anlamın parıltısı daima ifade fonksiyonunun işleyiş alanında birden bire beliriverir[52]. Bu alanda ne mantığa ne de dilbilimine ait olan bir boyutun olduğu doğru olsa da, yine de o alan ne yeniden kurulmuş aşkınlıktır, ne de erişilemez olan başlangıç yönündeki yoldur. İfadenin çözümlenmesi, bu dilin ve onun başlangıcını kendisinden

---

[48] *A S*, s.141.
[49] *A S*, s.142.
[50] *A S*, s.143.
[51] *A S*, s.146.
[52] *A S*, s.147.

almak zorunda olduğu temelin varlığı adına felsefi söylemin belirli bir biçiminin dilin bütün çözümlemelerinin karşısına koyduğu aşkın dayanağı ortadan kaldırmak imkânını verir[53].

Böylelikle anlıyoruz ki, faysız, çelişkisiz, iç keyfilikten uzak bir alanı oluşturan ifade birlikleri varolabilir. Böyle alanlar kesinlikle söylemsel oluşumlardır[54]. Söylemsel oluşum, ne cümlelerin düzeyinde dilbilgisel bağlarla, ne önermelerin düzeyinde mantıksal bağlarla, ne de anlatımların düzeyinde psikolojik bağlarla birbirlerine bağlanmış bulunmadığı halde, ifadelerin düzeyinde birbirlerine bağlanmış bulunan bir sözel edimler birliği tarafından oluşturulur, bu da sözel edimlerin objelerinin kendisine bağlı bulundukları genel bir rejimin tanımlanabilmesini içerir. Başka birleştirme prensiplerinden bağımsız olarak söylemsel oluşumların tespiti ifadenin özel alanını gün yüzüne çıkarır. Bununla birlikte, ifadelerin betimlenmesinin, ifade düzeyinin organize olduğu biçimin söylemsel oluşumların belirginleşmesine götürdüğü de söylenebilir.

Arşiv, Arkeoloji

İfade ve Söylemsel oluşum Michel Foucault'nun çözümlemelerinin temeline yerleştirdiği, biri basit öteki karmaşık, iki temel ve birbirine sıkı sıkıya bağlı birliktir. Böyle olmakla birlikte, gerçekte, çözümlemesi yapılan şey, geçmişin bize sunduğu bütün ifadelerden oluşan en geniş bütündür. Serimlemesi burada çok açık olmayan M. Foucault'yu eğer iyi anlıyorsak, bu bütüne ilişkin çözümleme söylemsel oluşumlarla aynı temel karakterleri taşıyan, ama çok uzun ve pek fazla titizlik gösterilmeden kurulmuş olan birlikleri, yani onun *pozitiflikler* adını verdiği şeyleri bilmeye götürür.

Doğa tarihinin, iktisat politikasının ya da klinik tıbbın söylemi gibi, bir söylemin pozitifliği söylemin birliğini zamanın

---

[53] *AS*, s.149.
[54] *A S*, s.150.

içinde ve bireysel eserlerin, kitapların ve metinlerin ötesinde belirginleştirir. Bu birlik, gerçekten, Linné ya da Buffon'dan, Quesnay ya da Turgot'dan, Broussais ya da Bichat'dan kimin doğruyu söylediğine, kimin titizlikle akıl yürüttüğüne, kimin kendi postülatlarına en iyi uyduğuna karar vermek imkânını vermez. Fakat söz konusu birliğin göstermek imkânını verdiği şey, Buffon ve Linné'nin (ya da Turgot ve Quesnay'ın veya Broussais ve Bichat'ın) "aynı düzeyde" bulunmak, "aynı tartışma ortamında" birbirinin karşısında yer almak, "aynı kavramsal alanı" göstermek suretiyle, kendisine göre "aynı şeyden" söz ettikleri ölçüdür. O sınırlı bir iletişim alanını tanımlar[55]. En uzak kaynağından gelişmesinin en son noktasına kadar, bütün tarihsel oluşumu içinde alınmış bir bilimin genişliğine sahip olmaktan uzak bulunduğu için göreli olarak sınırlı bir alanı; bununla birlikte, yine de bir müelliften ötekine işlev görebilen etkiler oyunundan ya da polemiklere açık alandan daha geniş bir alanı tanımlar. Farklı eserler, çeşitli kitaplar, aynı oluşuma ait olan bütün bu metinlerin yığını –ve birbirini tanıyan ve tanımayan bunca müellif– birbirlerini eleştirirler, birbirlerini geçersiz sayarlar, birbirlerini harcarlar, birbirlerini bilgisiz bulurlar, ve asla hakim olamadıkları, bütününü farkedemedikleri ve genişliğini yanlış değerlendirdikleri bir kuruluş içinde tekil söylemlerini inatla zıtlaştırırlar, bütün bu biçimler ve bu değişik özellikler yalnızca ne onların öne sürdükleri önermelerin matıksal dizilişiyle ne de temaların geri dönüşüyle açığa vurulur. Onlar onların söylemlerinin pozitiflik biçimi tarafından açığa vurulur, ya da daha doğru olarak, bu pozitiflik biçimi (ve ifadenin fonksiyonunun çalışma koşulları) biçimsel aynılıkların, tematik sürekliliklerin, kavram nakillerinin, polemik oyunların belki de kendilerini gösterebildikleri bir alanı tanımlar[56].

Bu pozitifliğin M. Foucault'nun kendisine *tarihsel a priori* adını verdiği çok iyi belirlenmiş bir rolü vardır.

---

[55] *A S*, s.166.
[56] *A S*, s.167.

Bu *a priori* yargılar için geçerlilik koşulu değil, ama ifadeler için gerçeklik koşuludur[57]. Bu tarihsel a prioriyi betimlerken, bir iddiayı meşru kılabilecek olan şey açıklığa kavuşturulmayacak, ama ifadelerin ortaya çıkış koşulları, onların başka ifadelerle birlikte varoluşlarının ilkesi, ifadelerin kendilerine göre varoldukları, dönüştükleri ve yokoldukları prensipler belirginlik kazanacaktır. Asla dile getirilemeyecek olan hakikatlerin değil de, verilmiş bir tarihin *a priori*si. Bu a priori, ifadeleri dağılımlarının içinde, tutarsızlıklarının ortaya çıkardığı çatlaklarının içinde, birleştirilebilir olmayan eşzamanlılıklarının ve ard arda dizilebilir olmayan ardışıklıklarının içinde açıklamak zorundadır[58]. Bu *a priori* bir söylemsel pratiği belirginleştiren kuralların toplamı olarak tanımlanır.

M. Foucault burada, *a priori* söylemsel oluşumun belirleyici bir niteliği olduğu için, pozitiflik ile söylemsel oluşumu aynılaştırıyor gibi görünüyor. Ayrıca kaydetmek gerekir ki, M. Foucault daha önce tanımladığı *a priori*yi kendi çözümlemesinin perspektifinden ileri gelmeyen öteki *a priori*lerden ayırmamaya özen gösterir.

Tarihsel a priori biçimsel *a priori*leri açıklayamaz; fakat onların tarih içindeki temas noktalarına, yerleşim, giriş ya da doğuş yerlerine, kullanım alanlarına ya da araçlarına nasıl sahip olabildiklerini, veya bu tarihin nasıl hem dışa bağlı olumsallık hem de kendi diyalektiğini açan formun gerekliliği değil de, spesifik düzen olabildiğini anlamak imkânını verir[59].

Bulunduğu perspektif içinde, düşüncenin geçmişi Michel Foucault'ya şöyle görünür: tarihsel *a priori*lere göre eklemlenmiş, farklı pozitiflik tipleri tarafından belirginleştirilmiş ve değişik söylemsel oluşumlara bölünmüş bir ifadeler alanı.

---

[57] *A S*, s.167.
[58] *A S*, s.167.
[59] *A S*, s.169.

Şimdi de özel kurallara, birbirlerine eklenemeyen pratiklere göre, farklı bölgelerin birbirinden ayrıştıkları ve kendilerini ortaya koydukları karmaşık bir bütün ele alınacaktır[60].

M. Foucault bu ifade sistemlerinin toplamına *arşiv* adını verecektir.

Bu terimin kullanılışının tam tersine, burada arşivle, bir kültürün kendi geçmişinin dökümanları olarak muhafaza ettiği tüm metinlerin toplamı ve belirli bir toplumda hafızada tutulması istenen söylemleri kaydetmek ve muhafaza etmek imkânını veren kurumlar kasdedilmeyecek; ama binlerce yıldan beri bunca insan tarafından söylenmiş bu kadar şeyin sadece düşünce yasalarına göre ya da sadece koşulların oyununa göre ortaya çıkmadığı, onların söylemsel düzeyi tam olarak belirginleştiren bütün bir ilişkiler oyunu sayesinde ortaya çıktıkları kasdedilecektir. O halde, eğer söylenmiş şeyler varsa, bunların gerekçesini söylenmiş bulunan şeylerde ya da onları söylemiş olan insanlarda değil, söylemsellik sisteminde, bu sistemin düzenlediği ifadelere ilişkin imkânlarda ve imkânsızlıklarda aramak gerekir. Arşiv, ilkin, söylenebilen şeylerin yasası, ifadelerin ortaya çıkışını yöneten sistemdir. Bununla birlikte, bütün bu söylenmiş olan şeylerin şekilsiz bir çokluğun içinde belirsiz bir biçimde toplandıklarını, asla kesintisiz bir çizgisellik içinde bulunmadıklarını, ve sadece dış arazların raslantısallığında kaybolduklarını; onların ayrı biçimler halinde gruplandıklarını, çeşitli ilişkilere göre birbirleriyle birleştiklerini, özel düzenlere göre devam ettiklerini ya da silinip gittiklerini gösteren de arşivdir[61]. Arşiv ifade-nesnenin aktüellik biçimini belirleyen şeydir: bu onun *çalışma sistemi*dir. Bir söylemin büyük ve karışık uğultusunun içinde söylenmiş olan her şeyi birleştiren olmak şöyle dursun, söylemleri biribirinden ayıran bu sistemdir. Mümkün cümlelerin kuruluş sistemini tanımlayan *dil* ile telaffuz edilen sözleri pasif bir biçimde bir araya toplayan *dergi* arasında, arşiv özel bir düzeyi betimler: bir ifadeler çokluğunu, incelemeye ve kullanmaya sunulmuş düzenli

---

[60] *AS*, s.169.
[61] *AS*, s.170.

olaylar ve şeyler çokluğu olarak ortaya çıkaran bir pratiğin düzeyi. Arşiv *ifadelerin oluşumunun ve dönüşümünün genel sistemi*dir. Bir kültür çevresinin veya bir medeniyetin arşivinin her yönüyle betimlenemeyeceği çok açıktır. Arşiv fragmanlar, bölgeler ve düzeylerle kendini ele verir[62].

"Söylemsel oluşumların betimlenmesinin, pozitifliklerin çözümlenmesinin, ifade alanının tespitinin kendisine ait bulundukları genel ufku oluşturan yetkinleşmemiş ve bünüyle elde edilememiş olan bu derlenip toparlanışa"[63] M. Foucault *arkeoloji* adını verir. Arkeoloji söylemleri arşiv elemanının içindeki özel pratikler olarak betimler[64].

Böyle bir arkeoloji, M. Foucault kendi kendisine soruyor, "hakikaten uzun zamandan beri düşünce tarihi adıyla bilinen bu alanın içinde yer almadı mı?" M. Foucault arkeolojinin hiçbir şekilde düşünce tarihiyle özdeşleştirilemeyecek olan özel tutumu oluşturduğunu göstermeye çalışacaktır. Düşünce tarihi hakkındaki alışılmış anlayışı betimledikten sonra[65], o düşünce tarihinin kendisinden çok açık bir biçimde ayrı göründüğü arkeolojinin özgün karakterlerinin altını çizecektir.

1. Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da apaçık görünen düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları, saplantıları değil de bu söylemlerin kendilerini, kurallara uyan pratikler olarak bu söylemleri tanımlamaya çalışır. O, yorumsal bir disiplin değildir.

2. Arkeoloji söylemleri kendilerinden önce gelen, onları çevreleyen ya da onları izleyen şeylere, tatlı meyilli bir biçimde, bağlayan sürekli ve hissedilmez intikali yeniden bulmaya çalışmaz. Arkeoloji, söylemler henüz varolmadan, onların oldukları gibi varolacakları anı gözetlemez. Onun problemi, tam tersine, söylemleri özellikleri içinde tanımlamak; kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermektir.

---

62 *AS*, s.172.
63 *A S*, s.173.
64 *A S*, s.176.
65 *A S*, s.178-181.

O, yavaş bir ilerlemeyle, düşüncenin karışık alanından sistemin benzersizliğine ya da bilimin kesin değişmezliğine gitmez; o asla bir "doksoloji" değildir; ama söylem biçimleri hakkında ayrımsal bir çözümlemedir[66].

3. Arkeoloji eserin egemen biçiminde düzenlenmez; o eserin egemen biçiminin genel görünüş alanından kurtulduğu anı yakalamaya çalışmaz. O ne psikoloji, ne sosyoloji, ne de daha genel olarak yaradılışın antropolojisidir. Eser arkeoloji için, global bağlamının ya da kendisine desteklik eden sebepler ağının içine onu yeniden yerleştirmek söz konusu olsa bile, uygun bir parça değildir. Arkeoloji bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazan bütünüyle onları yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan; bazan da onun ancak bir parçasını yöneten, söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlar. Bir eserin varlık nedeni ve onun birliğinin ilkesi olarak, yaratıcı özne meselesi ona yabancıdır.

4. Arkeoloji, içinde söylemi haykıracakları anın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, hedeflenebilen, denenebilen, arzulanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz; o müellifin ve eserin kimliklerini değiş tokuş ettikleri, düşüncenin hala kendiliğin çok yakınında, aynılığın henüz bozulmamış biçiminin içinde kaldığı, ve dilin söylemin uzaysal ve ardışık dağılımının içinde henüz yayılmadığı bu geçici özü elde etmeye niyetlenmez. Bu, kaynağın aynı gizine geri dönüş değildir; bir nesne-söylem hakkındaki sistematik betimlemedir[67].

Arkeolojik çözümleme söylemsel oluşumları bireyselleştirir ve betimler. Demek ki, o söylemsel oluşumları karşılaştırmaya, onları birbirlerinin karşısına koymaya, aralarındaki ilişkileri açıklamaya, onları *söylemlerarası görünüşler* den kurtarmaya yönelir[68]. Arkeolojinin kendisine yöneldiği ufuk, o halde, bir bilim, bir rasyonellik, bir zihniyet, bir kültür değil, pozitifliklerarası bir karışımdır. Arkeoloji söylemlerin çeşitliliğini ortadan

---

[66] *A S*, s.182.
[67] *A S*, s.183.
[68] *A S*, s.205-206.

kaldırmak zorunda olmayan karşılaştırmalı bir çözümlemedir[69]. Arkeolojinin ortaya koymak istediği şey, öncelikle, çeşitli söylemsel oluşumların özelliği ve devam eden sürekliliği içindeki, oluşum kuralları düzeyinde göründükleri gibi benzerlikler ve farklılıklar oyunudur. Böylelikle, birbirinden bütünüyle farklı söylemsel elemanların kendi kurallarından (*arkeolojik eşbiçimcilik*) hareketle nasıl oluşturulabileceğini; birbirinden tamamiyle farklı kavramların (iktisat politikasındaki değer ve doğa tarihindeki özel karakter kavramları gibi) kendi pozitiflik sistemlerinin (*arkeolojik izotopi*) içinde benzer bir yeri nasıl işgal ettiklerini; bir ve aynı kavramın (muhtemelen bir aynı sözcükle gösterilmiş olan) birbirinden farklı iki arkeolojik elemanı (*arkeolojik farklılıklar*) nasıl alabildiğini göstermeye götürülürüz[70].

Tespit edilmiş olan pozitiflik "kısmı"na sıkı sıkıya bağlı kalmak suretiyle, burada, bir kez daha, M. Foucault arkeolojik çözümlemenin tarihin öteki yönlerini bilmediğini ve onun tek amacının pozitifliklerin alanı ile başka alanlar arasında varolabilen ilişkileri göstermek olduğunu kaydetmeye özen gösterir.

Arkeoloji dile getirme ve sembolleştirme fenomenlerine, nedensel ilişkilere bağlanmaz. Fakat hem birinciler hem de ikinciler, kendilerinde ortaya çıktıkları bir kez tanımlanmış pozitifliklikler ve bu pozitifliklerin kendilerine göre oluştukları kurallar tarafından ancak gösterilebilirler[71].

Arkeoloji söylemsel oluşumlar ile söylemsel olmayan alanlar (politik olaylar, kurumlar, ekonomik uygulamalar ve süreçler) arasındaki ilişkileri de gösterir. Bir ifade olguları toplamının önünde, arkeoloji ne ifadelerin doğuşuna kimin neden olabildiğini soruşturur, ne nedensellik mekanizmalarını ortaya çıkarmaya ne de onlarda ifade edilen şeyleri bulmaya çalışır. Tam tersine, o ifade olgularının kendilerinden ileri geldikleri ve ifade olguları toplamının kendisine ait bulunduğu pozitifliği karakte-

---

[69] *A S*, s.207.
[70] *A S*, s.209-210.
[71] *A S*, s.213.

rize eden, oluşum kurallarının söylemsel olmayan sistemlere nasıl bağlanabildiklerini belirlemeyi dener. Arkeoloji özel eklemleme biçimlerini tanımlamaya çalışır. Böylece belirli bir kısım pratikler hakkındaki tıbbi söylemi ele aldığı zaman, arkeoloji ifadeden çok daha az "dolaysız", ama konuşan öznelerin bilincinin yerini almış bir nedensellik ilişkilerinden çok daha fazla doğrudan ilişkileri betimlemeye çalışır. O politik uygulamanın tıbbî söylemin anlamını ve biçimini nasıl belirlediğini değil de, onun ortaya çıkış, ekleniş ve işlev görüş koşullarına nasıl ve hangi sıfatla bağlandığını göstermek ister[72].

Daha genel olarak, söylemler hakkındaki arkeolojik betimleme genel bir tarih boyutunun içinde kendini gösterir. Bununla birlikte, o söylemin otonomisinin ve özelliğinin ona nasıl saf bir ideallik ve tam bir tarihsel bağımsızlık statüsü vermediğini göstermeye çalışır. Onun günyüzüne çıkarmak istediği şey, tarihin kendilerine özgü tarihsellik tipleri bulunan ve çeşitli tarihselliklerin bütün bir toplamıyla ilişki halinde olan, belirli söylem tiplerine yer verebildiği bu tekil düzeydir[73].

Değişme

Böyle bir arkeoloji "düşünce dünyası"nın incelenmesinde özellikle değişmeyene bağlanıyor, bundan dolayı da ard arda gelişleri, dönüşümleri, yeninin ortaya çıkışını açıklayamaz gibi görünüyor. M. Foucault bunun doğru olmadığını, çünkü arkeolojinin düşünce tarihinin alışılmış anlayışı içinde olduğundan büsbütün başka bir biçimde değişmeyi dikkkate aldığını gösterecektir. Her şeyden önce zamandan etkilenmemiş ya da en azından ancak çok az etkilenmiş olan tutumları ve davranışları göstermek kaygısı güden yapısalcılıktan esinlenmiş bir bakış açısı arkeolojide hiçbir şekilde görünemez.

---

[72] *AS*, s.212-213.
[73] *A S*, s.215.

Bir ifadeler toplamının oluşum kurallarını belirleyen, arkeoloji bununla olayların ard arda gelişinin nasıl söylemin konusu olabildiğini gösterir. Arkeoloji "dış olaylar"la bağlantı halindeki yeni ifadelerin imkânını inkar etmez. O olayların temposuna göre kendilerini kımıldatan söylemlerin bu hareketliliğini gözardı etmez. Oluşum kurallarının arkeolojik dallanması eş zamanlı bir değişmezlik ağı değildir. Hiç kuşkusuz, zaman bakımından nötr olan ilişkiler, dallanmalar vardır. Fakat belli bir zamansal yönü içeren başka ilişkiler, dallanmalar da vardır. Arkeoloji ne olayların çizgisel bir ard arda gelişini, ne de eşzamanlılıkların tamamiyle mantıksal bir şemasını model olarak alır[74]. Arkeoloji ardışık olarak sunulan şeyleri eşzamanlı olarak incelemeye kalkışmaz; o zamanı dondurmaya çalışmaz. Onun askıya aldığı şey, ard arda gelişin mutlak olduğu, ancak tek bir formun, tek bir ard arda geliş düzeyinin varolduğu konusudur[75].

Öte yandan, çok daha genel olarak, düşünce tarihi, arkeoloji kopmalardan, kırılmalardan, mesafelerden, bütünüyle yeni formlardan, pozitifliklerden ve birdenbire oluşan yeni dağılımlardan söz eder. Ayrım düşünce tarihi için bir yanlışlık ya da tuzak olduğu halde, arkeoloji onu olumlu bir veri olarak dikkate alır. Fakat bu süreksizlikleri çözümlemek için, onları bazen aşkınlıkla birlikte bulunan yaradılış (teolojik ya da estetik) modeline, bazen önbelirsizlikleri, önbildirimleri, uygun koşullarıyla birlikte bulunan bilinçlenmenin psikolojik modeline, bazen de evrimin biyolojik modeline bağlamak yetersiz kalır[76].

Daha genel olarak, değişime ilgisiz kalan referansın yerine, dönüşümlerin, değişimin kendisinden ibaret bulunduğu dönüşümler sisteminin çözümlenmesini geçirmek gerekir[77]. Böyle bir çözümleme orijinallik-bayağılık karşıtlığını doğru bulmadığı için reddedecektir. Arkeolojik betimleme ard arda geliş olgularının, eğer ilkel ve saf bir biçimde ortaya konulmaları ge-

---

[74] *A S*, s.219.
[75] *A S*, s.218.
[76] *A S*, s.224.
[77] *A S*, s.225.

rekmiyorsa, kendileriyle ilişkilendirilmek zorunda bulundukları söylemsel pratiklere başvurur. O, yalnızca ifadelerin düzenini ortaya koymaya çalışır. Fakat düzen düzensizliğin karşısında yer almaz. Arkeoloji buluşların peşinden gitme değildir; ve o birinin bir doğrudan ilk kez emin olduğu (heyecan verici, çok istenilen) bu ana duyarsız kalır; bu coşkulu anların aydınlığını geri getirmeye çalışmaz. Fakat bu, kamu oyunun hareketli fenomenlerine ve herkesin, belirli bir dönemde, tekrar edebildiği şeylerin tekdüzeliğine başvurmak değildir. Bir buluş, ifade bakımından, buluşu tekrar eden ya da onu yayan metinden daha az düzenli değildir. Böyle bir betimlemede, yaratıcı ifadelerle taklidsel ifadeler arasında bir mahiyet ayrımı kabul edilemez. İfadelerin alanı verimli anlara bölünmüş hareketsiz bölmelerin bir toplamı değildir. O baştan başa aktif olan bir alandır[78].

Bilim ve bilgi

Bilim düşüncenin ortaya çıkışının önemli ve net bir biçimde belirlenmiş özel biçimini oluşturduğundan, sorun M. Foucault'nun kasdettiği gibi onun arkeolojiyle ilişkisini belirlemekle kendini gösterir. M. Foucault eserinin son bölümünü bu ilişkinin incelenmesine ayırır. Bu açıklamanın bilimlerin ve, şimdiye kadar çok baştan savma kalmış olan, bilimler tarihinin yöntemi üzerine getirdiği çok yeni bakış açılarının tarihçisine sunduğu çok büyük yarar nedeniyle, M. Foucault'nun bu konudaki görüşlerini, bilginin arkeolojisine ilişkin problemin özel bir yönünü ancak oluşturdukları halde, belirli bir ayrıntıyla sunmak zorunda olduğumuza inanıyoruz..

İlkin, arkeolojinin "söylemsel oluşum" ve "pozitiflik" kavramlarını işin içine sokmak suretiyle sözde-bilimleri, tarih öncesi durumundaki bilimleri yalnızca betimleyip betimlemediği sorulabilir. Arkeoloji hep sözümona bilimsel kalacak olan şey

[78] *A S*, s.188-189; Değişme konusunda ayrıca bkz. ss.98-99.

hakkında imtiyazlı bir çözümleme değil midir? Örgütlenişlerini bilimsel modellerden ödünç alan, tutarlılığa ve kanıtlanmışlığa yönelen, bilim olarak kabul edilmiş, kuramsallaştırılmış, iletilmiş ve bazen öğretilmiş olan ifade birliklerine eğer disiplin adı verilirse, epistemoloji varolan disiplinlerden hareketle (ya da rağmen) oluşabilmiş olan bilimleri betimlerken, arkeolojinin gerçekten bilim olmayan disiplinleri betimlediği söylenemez mi? Bu sorulara olumsuz cevap verilecektir. Arkeoloji disiplinleri betimlemez. Olsa olsa, belli açılımları içinde, onlar pozitiflikleri betimlemeye başlayabilirler; fakat bu betimlemenin sınırlarını tespit etmezler; ona kesin kopuşlar empoze etmezler. Kurumlaşmış disiplinler ile söylemsel oluşumlar arasında çift-yanlı ilişki kurulamaz[79].

Fakat eğer pozitiflikler kurumlaşmış disiplinlerin basit ikilileri değillerse, gelecek bilimlerin taslağı değil midirler? Bilimlerin kendi geçmişleri üzerine yansıması, kendilerinden önce gelen ve böylelikle onların vaktinden önce profillerini çıkarmış gibi görünen, bilimlerin üzerine düşürdükleri gölge, söylemsel oluşum adı altında gösterilmiş olmaz mı?[80] Buna karşı cevap olumsuz olmak zorundadır. Böylece Doğa Tarihi adıyla çözümlenmiş olan şeyler, xvii. ve xviii. yüzyıllarda bir hayat biliminin taslağı olarak değerlendirilebilecek olan her şeyi tek bir biçimin içine sıkıştıramaz. Böylece gün yüzüne çıkmış olan pozitiflik biyolojinin eski figürlerini (refleks hareketinin çözümlenmesi, tohumlar teorisi, hayvansal gelişimin açıklanması, ...) de belirten başka çözümlemelerin çoğunu bir yana bırakır. Üstelik: gelecek bir biyolojiye el atmak şöyle dursun, Doğa Tarihi sağlamlığı, otonomisiyle hayata ilişkin üniter bir bilimin kuruluşunu ihmal ediyordu. Demek ki, henüz kendileri hakkında bilinçsiz olan söylemsel oluşumlar, sessiz sedasız kuruldukları anın içinde, gelecek bilimler değildirler: gerçekte, onlar bilimlerin belirli bir yöndeki evrimine göre teleolojik bir diziliş halinde değildirler[81].

---

[79] *A S*, s.232-233.
[80] *A S*, s.234.
[81] *A S*, s.235.

Bununla birlikte pozitifliğin var olduğu yerde bilimin var olamayacağı söylenemez. Klinik tıp bir bilim olmamakla birlikte, bilimin dışında da değildir: XIX. yüzyıl boyunca, o fizyoloji, kimya ya da mikrobiyoloji olarak yetkin bir biçimde kurulmuş olan bilimlerin arasında belirli ilişkiler kurdu. O halde pozitiflikler ile bilimler arasındaki ilişki nedir?[82]

Pozitiflikler bilgi formlarını belirginleştirmezler. Onlar belirli bir zamandaki bilgilerin durumunu da belirlemezler: pozitiflikler ne, şu andan itibaren, kanıtlanabilmiş ve en son kazanılmış statüyü alabilmiş olan şeylerin bilançosunu, ne de, buna karşılık, kanıtsız ve yeterli kanıtlama olmaksızın kabul edilmiş ya da ortak inanç olarak benimsenmiş olan şeylerin bilançosunu çıkarırlar. Pozitiflikleri çözümlemek, bir söylemsel pratiğin obje gruplarını, ifade birliklerini, kavram oyunlarını, teorik seçim serilerini hangi kurallara göre oluşturabildiğini göstermektir. Böyle tasarlanmış olan unsurlar bir bilimi belirli bir ideallik yapısıyla oluşturmazlar; onların ilişki sistemleri kesinlikle daha az katıdır; fakat onlar biribirlerinin yanına istif edilmiş, heterojen ve kendilerini elinde tutan öznenin kimliğine bağlı tecrübelerden, geleneklerden ya da buluşlardan gelen bilgiler de değildir. Onlar kendilerinden hareketle tutarlı (ya da değil) önermelerin kurulduğu, az ya da çok doğru betimlemelerin geliştirildiği, doğrulamaların gerçekleştirildiği, teorilerin ortaya atıldığı unsurlardır. Bu unsurlar bir bilgi ya da bir algı yanılması, kabul edilen bir doğru ya da gösterilen bir yanlış, kesin bir kazanım ya da aşılan bir engel olarak açımlanacak ve işlev görecek olan şeylerden önce olanı oluştururlar. Bu önce olan, muhayyilenin ya da algının içine bütünüyle angaje olmuş henüz yaşanan bir veri, bir tecrübe olarak çözümlenemez. Dolaysız bilgiden kesinliğe giden hareketin içinde bir ön bilgi ya da bir arkaik evre söz konusu değil; muhtemelen bilimsel bir söylemin kurulması için söylemsel bir pratik tarafından oluşturulması gereken unsurlar söz konusudur. Böylece bilim kendine özgü olan ideallik niyetini kurmak için yaşanması gereken ya da onu yaşamak zorunda olan şeye ma-

[82] *A S*, s.236.

ledilmez; fakat, gerektiğinde, bilimselliğin deneysel ya da formel kriterlerine cevap veren bir söylemin varolabilmesi için söylenmesi gereken şeye maledilir[83]. Söylemsel bir pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bir bilimin kuruluşu için gerekli olan bu unsurlar bütününe, unsurlar kendisine yer vermeye zorlanmadıkları halde, *bilgi* adı verilebilir. Bilgi, şu sözle özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratiğin içinde kendisinden söz edilebilen şeydir: bilimsel bir statü kazanacak ya da kazanmayacak olan farklı objeler tarafından oluşturulmuş alan. Bilgi, öznenin, söyleminde kendilerine başvurduğu objelerden söz etmek için, içinde durum alabildiği alandır. Bilgi, aynı zamanda, kavramların göründükleri, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri yer olan ifadelerin düzenlendikleri ve birbirlerine bağlandıkları alandır. Nihayet bilgi söylem tarafından sunulan kullanım ve uyum imkânlarıyla tanımlanır. Bilimlerden bağımsız olan bilgiler vardır, fakat belirli bir söylemsel pratiği olmayan bilgi yoktur; ve her söylemsel pratik, oluşturduğu bilgiyle tanımlanabilir[84].

Arkeoloji (sübjektiflik dizininden kurtulamayan) bilinç-bilme-bilim eksenini bir baştan öbür başa gözden geçirecek yerde, söylemsel pratik-bilgi-bilinç eksenini gözden geçirir. Düşünce tarihi çözümlemesinin denge noktasını (onun arzusuna zıd olsa da, aşkınsal olan soruyla karşılaşmak zorunda bulunan) bilme unsurunun içinde bulduğu zaman, arkeoloji çözümlemesinin denge noktasını bilgide –yani (bazan aşkın aktivite olarak, bazan da empirik bilinç olarak) asil gibi görünebilmeksizin, öznenin zorunlu olarak yerleştirildiği ve bağımlı bulunduğu bir alanda– bulur.

Bu şartlarda, *bilimsel alanları* ve *arkeolojik bölgeleri* dikkatle birbirlerinden ayırmak gerektiği anlaşılıyor: onların kopma ve örgütlenme ilkeleri büsbütün başkadır. Belirli kuruluş ilkelerine uyan önermeler ancak bir bilimsellik alanına aittirler. Türlerin oluşması konusunda d'Alembert'in rüyasının söylediği

[83] *A S*, s.237.
[84] *A S*, s.236.

şey bazı kavramları ya da dönemin bazı bilimsel hipotezlerini ortaya çıkarabilir, fakat bu durum Doğa Tarihinin bilimsellik alanına bağlı bulunmamasına karşın, orada en azından Linné, Buffon, Daubenton ya da Jussieu'deki aynı oluşum kuralları geçerli kabul edilebilirse, onun arkeolojik tarihine ait olur. Arkeolojik bölgeler bilimsel metinlerin olduğu kadar "edebî" ya da "felsefî" metinlerin içinde de yer alabilir. Bilgi yalnızca kanıtlamaların içinde değil, varsayımların, kurumsal yönetmeliklerin, politik kararların içinde de bulunabilir[85].

Bir kez kurulmuş olan bir bilim, kendisiyle görünür hale geldiği söylemsel pratiği oluşturan her şeyi hesaba katmaz ve kendine özgü olan bağlantılarının içinde düşünmez. Patolojik anatomi klinik tıbbın pozitifliğini bilimselliğin normlarına indirgemedi ve geri götürmedi. Bilgi kendisini gerçekleştiren bilimin içinde kaybolacak olan şu epistemolojik şantiye değildir. Her söylemsel oluşumda, bilimle bilgi arasında özel bir ilişki bulunur; ve arkeolojik çözümleme, onlar arasındaki dışarı atma ya da *çıkarma ilişkisini tanımlayacak yerde, bilimin bilgi elemanının* içinde nasıl kayıtlı bulunduğunu ve işlev gördüğünü doğru olarak göstermek zorundadır.

Bir söylemsel oluşum konusunda, biribirinden farklı birçok doğuş betimlenebilir. Bir söylemsel pratiğin kendisinden hareketle bireyselleştiği ve otonomisini kazandığı, sonuç olarak da ifadelerin bir ve aynı oluşum sisteminin gerçekleşmiş bulunduğu ana, ya da bu sistemin dönüştüğü ana *pozitiflik eşiği* adı verilebilir.

Bir söylemsel oluşum oyununda, bir ifadeler bütünü belli belirsiz ortaya çıktığı, doğrulama ve tutarlılık normlarını değerlendirmek istediği ve egemen bir model, eleştiri ya da doğrulama fonksiyonunu bilginin karşısında kullandığı zaman, söylemsel oluşumun bir *epistemolojikleşme eşiği*ni aştığı söylenecektir.

Böyle belirlenmiş olan epistemolojik biçim belirli sayıdaki formel kriterlere uyduğu, ifadeleri yalnızca oluşumun arkeolojik kurallarına değil, ayrıca önermelerin belirli kuruluş ilkelerine de

---

[85] *A S*, s.240.

cevap verdiği zaman, onun bir *bilimsellik eşiği*ni aştığı söylenecektir.

Nihayet, bu bilimsel söylem kendisi için gerekli olan aksiyomları, kullandığı elemanları, kabul ettiği dönüşümleri tanımlayabildiği, kurduğu formel yapıyı, kendisinden hareketle bu şekilde gösterebildiği zaman, onun *biçimselleştirme eşiği*ni aştığı söylenecektir[86].

Bu farklı eşiklerin zaman içindeki dağılımı, birbirlerini izleyişleri, olası birliktelikleri, kendisinde birbirlerini gerektirebildikleri ya da içerebildikleri biçim, kendilerinde birbirlerini düzenledikleri koşullar arkeoloji için en büyük araştırma alanlarından birini oluşturur[87].

Bilimde aklın belirli bir yönde gelişen evrimine ilişkin hakikatlerin çizgisel birikimini yalnızca kabul etmekle, onda çeşitli düzeyleri, eşikleri, kopuşları bulunan bir söylemsel pratiği kabul etmemekle, herhangi bir bilgi formu için modeli asırlar boyunca aralıksız devam ettirilen tek bir tarihsel bölüm; bilimsel olmayanla kesinlikle bilimsel olan arasındaki bölüm ancak betimlenebilir[88].

Önceki çözümlemeler, aksine, üç tip Bilim Tarihini birbirinden ayırdetme imkânını verir. Biçimlenme düzeyindeki bilimlerin tarihi. Bilimselliğin eşiğinde bulunan bilimlerin epistemolojik tarihi; bu tarih bir bilimin hem kendisini hazırlayan hem de önceden kendisine karşı direnen bilimsellik öncesi bir düzeyin üstünde ve karşısında nasıl kurulduğunu, kendisinin karşısında hala bulunan engelleri ve sınırları nasıl aşabildiğini gösterir. Nihayet, Pozitiflikleri tarafından belirlenmiş olan söylemsel oluşumlar ile bilimlerin hepsi için zorunlu olmayan epistemolojik biçimler arasındaki ayrılma noktasını, epistemolojikleşme eşiğini eleştirme noktası olarak kabul eden Arkeolojik Tarih. Bu arkeolojik Tarihin içinde bütün çıplaklığıyla ortaya konulmaya çalışılan şeyler, bir bilgiye yer verdikleri ve bu bilginin bilimin statüsünü

---

[86] *A S*, s.244.
[87] *A S*, s.244.
[88] *A S*, s.245.

ve rolünü aldığı ölçüde söylemsel pratiklerdir. Demek ki, benzer bir çözümleme için, söylemsel pratiklere ilişkin bir betimlemeden hareketle bilimlerin tarihinin profilini çıkarmak söz konusudur. Söylemsel pratiğin düzeyi, bilimlerin tarihsel yoğunluğunun içinde aranırken, o derin ve temele ilişkin bir düzeye, yaşanmış tecrübenin tabanına geri götürülmek istenmez. Pozitifliklер, bilgi, epistemolojik biçimler ve bilimler arasındaki bütün bir ayrımlar, mesafeler, kopmalar, bağımsızlıklar, otonomiler oyunu ve onların kendi tarihselliklerinin birbirlerine eklemlendikleri tarz gösterilmek istenir.

Söylemsel oluşumların, pozitifliklerin ve onların epistemolojik biçimler ve bilimlerle olan ilişkilerindeki bilginin çözümlenmesi, bilimler tarihinin başka mümkün formlarından onu ayırdetmek için, epistemenin çözümlenmesi adı verilen şeydir[89]. Episteme, her çeşit bilimin içinde yer alarak, bir öznenin, bir zihniyetin ya da bir dönemin en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi formu ya da bir rasyonellik tipi değil; belirli bir dönem için, bilimler arasında, onlar söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, keşfedilebilecek olan ilişkilerin toplamıdır[90]. Bilimsel söylemin gizi içinde, epistemenin ortaya koyduğu şey, onun bilim olma konusundaki haklılığı değil, var olduğu gerçeğidir. Ve onun bütün bilgi felsefelerinden ayrıldığı nokta, bu gerçeğin gerçeği ve hakkı aşkın bir süjede temellendirecek olan temel bir bağışlama anına ait değil de, tarihsel bir pratiğin süreçlerine ait olmasıdır.

*

Buraya kadar sunduğumuz, M. Foucault'nun eserinden seçilmiş parçaların devamı, umuyorum, onun muhtevasının temeli hakkında doğru bilgi elde etme imkânını verecektir. Bununla birlikte, bu seçmeler eserin tamamiyle olumlu yönünü açıklıkla ya-

[89] *A S*, s.249-250.
[90] *A S*, s.250.

kalamak, oluşum ve söylemsel pratik, ifade kavramlarının özümlenmesini ve bilginin arkeolojisini kuşatan kavramı temelden bilmek imkânını bize verirlerse eğer, onlar Foucault'nun bize önerdiği düşünce tarihine ilişkin çözümleme biçiminin olmadığı şeyi söylemeye, büyük bir ısrarla, özen göstermek suretiyle, bu kavramlar hakkında bize verdiği olumsuz yaklaşım adı verilebilecek olan şeyin içinde Michel Foucault'yu daha az kolaylıkla izlemek imkânını verir. Çünkü bu olumsuzluklar verdiğimiz açıklamanın içinde, sürekli tekrarlanarak, dağılmış bulunan anamotifleri oluştururlar. Bu yüzden çeşitli biçimlenmeleri bu anamotiflerden herbirine yaklaştırmak uygun görünüyor. Böylelikle onun hakkında elde edebileceğimiz en iyi bilgi bize bu kavramları ve onları bir arada tutan "grubu" daha iyi anlamak imkânını verecektir. Ayrıca, bu bilgi böylece düşünce tarihinin başka yönlerinin çoğunun doğru bir envanterini çıkarmış bulunur. M. Fou-cault, hiç kuşkusuz, birbirlerinden ayırmak amacıyla bu yönleri ortaya koyduğu halde, söz konusu yönler kendilerini dikkate al-mak isteyenlere nasıl bağlı iseler, çıkarılan envanter de o şekilde olur. Bununla onun eseri, gerçekte, düşünce tarihinin alanının bütününe dayanan "bilginin arkeolojisi"nin alanını aşmış bulunur.

İşte biraz keyfi bir paylara ayırmaya göre şu önemli olumsuzluklar[91].

-Bilginin arkeolojisi, incelemelerini insan varlığı problematiğine çeviren antropolojik düşüncenin karşısında yer alır[92]. O konuşan özneye[93], psikolojik öznelliğe[94] referansı askıya alır. Söylemi haykırdıkları anda, insanlar tarafından düşünülebilmiş, istenebilmiş, denenebilmiş, arzulanabilmiş olan şeyleri yeniden onarmaya çalışmaz. Söylemde söylenen şeylerin doğrudan sebebini, onları söylemiş olan insanlara sormaz[95]. Bir pratik, onun

---

[91] Alıntıların çoğu yukarıda verilmiş olan sürekli sunumun içinde bulunmazlar. Bunu belirtmenin gerekli olduğunu düşündük.

[92] *A S*, s.266.

[93] *A S*, s.261.

[94] *A S*, s.74.

[95] *A S*, s.170.

koşulları, kuralları, tarihsel dönüşümleri söz konusu olduğu zaman, bilince ilişkin terimlerle cevap verildiğini kabul etmez[96]. Özne, söylemlerin çeşitliliği içinde alabildiği durumlara ve fonksiyonlara gelince ancak dikkate alınır[97]. Bilginin arkeolojisi her oluşun temel öznesini insan bilincinden elde etmeyi reddeder[98]. Tarihi aşkınsal tahsis etme düşüncesinden kurtarmak ister[99]. Her aşkınsal narsisizmden arıtılmıştır. Söylemde bir ifade fenomenini görmekten vazgeçer[100]. Kurucu bir bilincin iktidarını garanti etmek istemez[101]. Yaratıcı özne konusu ona yabancıdır[102].

-Bilginin arkeolojisi ard arda geliş biçimleriyle, mantıksal bağlarla[103], formel yapılarla[104], düşüncenin rasyonel örgütlenişiyle[105], kavramın yapısıyla[106], soyutlamaların doğuşuy-la[107] ilgilenmez. Bir söylemin anlamı ve doğruluğuyla meşgul olunabildiğini inkar etmez; fakat bu sorun onun gizli nedeni değildir[108].

-Bilginin arkeolojisi gizli anlamı, söylemin içindeki gizli anlamı araştırmaz[109]. O, kendini söylenmiş şeylerle sınırlamak suretiyle, her yorumun dışında hareket eder[110].

-Bilginin arkeolojisi fikirlerin yaklaşık, karışık ve canlı temelleriyle meşgul olmaz[111]. O şeylerin temelinde onların doğ-

---

[96] *A S*, s.273.
[97] *A S*, s.261.
[98] *A S*, s.22.
[99] *A S*, s.265.
[100] *AS*, s.74.
[101] *AS*, s.265-271.
[102] *AS*, s.183.
[103] *AS*, s.73-151.
[104] *AS*, s.75.
[105] *AS*, s.73.
[106] *AS*, s.82.
[107] *AS*, s.83.
[108] *AS*, s.168.
[109] *AS*, s.168-267.
[110] *AS*, s.143.
[111] *AS*, s.86.

dukları anı tespit etmeye çalışmaz –ki empirik yaradılış ya da onlara doğuşlarını veren aşkın eylem söz konusu olsun[112].

-Bilginin arkeolojisi düşüncenin devamlı olan uzun faaliyetini göstermeye çalışmaz[113], ama kendini kopukluklara, süreksizliklere adar[114]. Öznenin dağılmasının ve kensiyle birlikte onun süreksizliğinin altını çizer[115].

-Bilginin arkeolojisi düşünce tarihindeki küresel sezgileri[116], dünyanın bir vizyonunu, genel olan büyük bakış açılarını[117], tamlıkları[118] açıklığa kavuşturmakla uğraşmaz. O çoğulculukla, çeşitlilikle ilgilenir[119].

-Bilginin arkeolojisi aynı şeylerin anını siler. O bir söylemin ilkel yasası olduğuna alışılmış bulunan zenginliklerini, ağırlıklarını, dolaysız tamlıklarını önlemek ister. O yukarıda geçen "şeyler"in bilmecemsi zenginliğinin yerine söylemi, söylemde şekillenen objelerin düzenli oluşumunu geçirmek ister. Şeylerin temelinde hiçbir kaynağa dayanmayan objeleri tanımlamak, fakat bunu şeyleri bir söylemin objeleri olarak oluşturmak imkânını veren ve böylece onların tarihsel görünüş koşulunu teşkil eden kurallar bütününe onları eklemek suretiyle gerçekleştirmek ister.

-Bilginin arkeolojisi ne sözcüklerin örgütlenmesine, ne de semantik bir alanın kesilemesine dayanır. Sözcük içeriklerinin çözümlenmesi söylemsel pratiği ilgilendirmez. O melankoli ya da taşkınlık yapmayan deli sözcüklerine bir dönemde verilmiş olan anlamı belirlemez mi? kelimeler hiç kuşkusuz şeyler kadar bu anlamdan yoksundur[120].

---

[112] *A S*, s.266.
[113] *AS*, s.54.
[114] *AS*, s.16-17.
[115] *AS*, s.74.
[116] *AS*, s.83.
[117] *AS*, s.209.
[118] *AS*, s.17-18.
[119] *AS*, s.74.
[120] *A S*, s.65-66.

Eleştirel Yorumlar[121]

Demek ki, bilginin arkeolojisinin böylece gerçekleştirilmesiyle Michel Foucault düşünce tarihinde yalnızca yeni bir bakış açısını değil, iyi tanımlanmış ve alabildiğine otonom bir disiplini kazanmış olduğunu da umuyor. Bu girişimin geçerliliği nedir?

Böyle bir girişimde bulunmak büyük bir sıkıntı demekti. Gerçekte, buraya kadar anlaşıldığı gibi, düşünce tarihi M. Foucault'nun kendisine yönelttiği eleştirileri büyük bir kısmıyla hakeder. Böyle bir girişimin ortaya çıkardığı eksiklikler arasında, M. Foucault'nun özellikle ortaya koyduğu eksiklik, düşünce tarihinin şimdiye kadar ihmal edilmiş ya da, en azından, çok az açıklanmış olan bir yaklaşım tipini, daha açıkçası, söylemin, öznenin aşırı egemenliğinden ve süreksizlikler ile değişik tipteki konumların yeterince dikkate alınmadıkları küresel bakış açılarından bağımsız pozitif bir gerçeklik olarak düşünüldüğü *Bilginin arkeolojisi*nin yaklaşım tipini salık verir. Fakat böyle bir yaklaşım ekonomik tarih ya da siyasi tarihle, örneğin, aynı vasıfta, çok iyi tanımlanmış yeni bir disiplinin kuruluşuna götürür mü? Bundan ciddi bir biçimde kuşku duyuyoruz.

Bu kuşkular öncelikle M. Foucault'nun girişimini içine yerleştirdiği zihniyetten ve söz konusu disiplini gösteren hem doğmatik hem de belirsiz tavırdan ileri gelir.

İlk olarak, benimsediği bakış açısının orijinalliğini göstermek için, M. Foucault, buraya kadar anlaşılmış olacağı gibi, düşünce tarihinin bir "çivi sökeceği" olur. Foucault düşünce tarihine hiç kuşkusuz kritik doğruları söyletir, fakat çoğunlukla onu oldukça karikatüral bir biçimde, eksikliklerini alabildiğine abartarak, böylece, biraz basit bir biçimde, güzel bir bölüm olarak sunar. Özellikle, düşünce tarihini, o çok çeşitli yönleri bize sunduğu halde ancak tek bir biçim altında sanki var oluyormuş gibi, ince-

[121] Alıntılar tırnak arasına alınmış, fakat eserin sunumu içinde daha önce anılmamış olan metinler için sadece referansda bulunulmuştur.

lemekten alıkonuluruz. Hiç kuşkusuz, ortak özellikler bulunabilir. Fakat müelliflerin görme biçimlerindeki ve din, edebiyat, bilim, ekonomi, siyasi tarihin söz konusu olmasına göre olan ayrımlar hep vardır. Eğer bütün bu çalışmalarında ve bu çalışmalar arasındaki pek çok biribirine geçişde daha dikkatli olsaydı, M. Foucault girişiminin, kendisinin söylediği kadar yeni olmadığını kabul etmek zorunda kalacaktı. Ondan önce pek çok müellif, daha az açık ve daha az belirli olmakla birlikte, bunu biliyoruz, *Bilginin arkeolojisi*'nin bize sunduğu bakış açılarına yer vermek gerektiğini anlamışlardı.

İkinci olarak, M. Foucault'nun tutumu bize sık sık hata yapıyor gibi görünen açıklamaları gerektirecek bir güvenceyle ve onun tezlerinin anlamının içinde yer alan şeyi sadece gerçekliğin içinde tutmaya sık sık onu götüren, oldukça formel ve *a priori* bir tavırla gösterilir. Onun bu kadar övdüğü pozitif kesinliğin veriye daha büyük bir bağlanışa, onun bütün yönlerini kaydetme, karmaşıklığına saygı gösterme konusunda daha belirgin bir endişeye götürmesi gerekecektir. Foucault'nun görüşlerinin pek çoğunun nüfuzunu, yararını kabul ediyoruz, fakat onların kazanılmış hakikatler olmaktan daha fazla çalışma hipotezleri olarak önerilmiş göründüğünü ileri süreceğiz. Onun önermelerini somut durumlara baş vurarak doğrulamaya özen gösterdiğinde kuşku yoktur; somut durumlarla ilgili onun örneklerini dilbilimi, doğa tarihi, psikiyatri, tıp, ekonomi gibi çok küçük sayıdaki alanlardan ancak seçip almakla yetinmeyeceğiz. Bu onun bölümünün ihtiyat tedbiri idi. Fakat bu örnekler her zaman tam anlamıyla inandırıcı değildir. Ve oldukça dar olan bu sektör hakkındaki tezlerini kendisi aracılığıyla düşünce tarihinin tamamına yaydığı endüksiyon, düşünce tarihinde benimsenebilmesi için, genelde bize çok raslantısal görünüyor.

Nihayet, obje ve Bilginin arkeolojisinin mahiyeti üzerine bize geniş bir biçimde sunduğu beyanlara ve açıklamalara rağmen, M. Foucaul ne bu yeni disiplinin otonomi derecesinin ne olduğunu, ne de onun düşünce tarihinde nasıl kurulduğunu açık bir şekilde bize söyler. Onun düşünce tarihinin öteki biçimlerine yönelttiği

ağır eleştiriler bazan yalnızca onların kendisini ilgilendirmediğine değil, kendisi için onların değersiz olduğuna da inandırmak eğilimdeydi. Şunu o yazmıyor mu: "Böyle bir girişimin sonunda, yöntem kaygısıyla askıya alınmış olan bu birliklerin telâfi edilmesi; eserleri birbirinden ayırmak, etkileri ve gelenekleri bilmemek, başlangıç sorununu kesinlikle bir yana bırakmak, müelliflerin emredici varlığının ortadan silinmesine izin vermek zorunda kalınması, ve böylece düşünce tarihini kendinde kuran her şeyin ortadan kalkması mümkün olabilecektir" [122]. Bununla birlikte o bu başka düşünce tarihi tiplerinin geçerli çözümlemelere ve betimlemelere yer verebildiklerini birçok kez kaydeder[123]. O halde o Bilginin arkeolojisinin düşünce tarihinde bu başka yaklaşımların *yanında* yer aldığını kabul ediyor gibi görünecekti. Fakat ilerde de söyleyeceğimiz gibi, o Bilginin arkeoljisinin bu başka yaklaşımlarla ilişkilerini açıklamayı pek düşünmez. Acaba basit bir birlikte varoluş mu söz konusudur? Yahut da bu değişik yaklaşımlar arasındaki eklemlenmelerin ve etkileşimlerin gösterilmesi gerekmez mi?

Bilginin arkeolojisinin otonomisini ve güvenilirliğini ilgilendiren konularda, M. Foucault çok kararlı olmaktan kaçınır. "Bugünün teorik bağlamında, o beyan ediyor, Bilginin arkeolojisi ilk karakterleri ve kabataslak sınırları kendisinde belirecek olan bireyselleştirilebilir bir disipline yer verebilir, ya da o mevcut tutarlığı daha sonra başka yerde yeniden ele alınabilmelerine engel olmayan bir problemler ağına yol açabilir, yoksa çok yüksek bir düzeyde ve farklı yöntemlere göre, şu anda bütün bunlar hakkında karar veremeyeceğim" [124].

Fakat bu açıklamaya rağmen, onun eserinin başından sonuna kadar çözümlemeleri ve durum alışları yeni disiplinin otonomisi ve güvenilirliği hakkındaki net bir doğrulamanın anlamı içinde işlerler.

---

[122] *AS*, s.54.
[123] Örneğin *AS*, s.211.
[124] *AS*, s.270.

M. Foucault'yu, yöntem endişesiyle[125], yeni disiplini tanımlamak amacıyla, "geleneksel bakış açılarını askıya alması"[126], onları "bir süre için bir yana bırakması"[127], "geleneksel bakış açılarına göre ölçülü bir geri gitmeyi kabul etmesi"[128] şeklindeki tutumlarından dolayı eleştirmeyeceğiz. Fakat, bu zaman bir kez geçmiş olduğundan, bu geri dönüş anından sonra, M. Foucault bu şekilde tanımlanmış disiplinle düşünce tarihinin öteki tipleri arasında var olabilen ilişkiler konusunda kendisini sorgulamak zorunda kalacaktı. Hiç kuşkusuz o arkeolojinin bakış açısının bu başka bakış açılarıyla ilişkiye sokulabileceğini şurda burda bize söyler. Fakat o, bu ilişkilerin mahiyetini açıklamakla doğrudan doğruya meşgul olmaz. Zaten çoğunlukla o, bu ilişkileri kabul etmekten daha fazla onları inkar etmeye özen gösterir.

Sübjektiflik ve objektiflik

Bilginin arkeolojisi diye nitelediği söylemsel pozitifliklerin incelenmesi için otonomi hakkında bir yer ve statü öne sürmek suretiyle, ancak M. Foucault objektif, pozitif ve rasyonel, öznenin kendisinde içkin olduğu felsefe tipi hakkındaki geleneksel bilgilerden ayrı bir bilginin kuruluşu projesini düşünce tarihinin alanına yayar. İlk kez XVII. yüzyılın başında Galile tarafından açıkça dile getirilmiş olan bu proje modern bilimin kaynağında yer alır, fakat onun uygulama alanı ancak yavaş yavaş genişletildi. Uzun zaman fiziğin ve biyolojinin alanlarıyla sınırlı kalan bu uygulama alanı oldukça gecikmeli olarak insana ilişkin gerçeklikleri de içine aldı. Bununla, M. Foucault'nun girişimi yapısalcı harekete, ondan ayrıldığı halde, yaklaşır. Onun girişimi ilke olarak yalnızca haklı değil, fakat tamamiyle uygun da görünüyor. Bununla birlikte, insana ilişkin gerçekliklere dayandığı için, o daha

[125] *AS*, s.105.
[126] *AS*, s.215.
[127] *AS*, s.105.
[128] *AS*, s.211.

önce fizik ve biyoloji bilimlerinde bu pozitif bilginin otonomisi ve onların içerdikleri öznenin ortadan kaldırılmasının meşruiyeti hakkında pek fazla açık olmayan bir biçimde ortaya konulmuş olan problemi daha açık bir biçimde ortaya koyar. Oysa, Bilginin arkeolojisini kurduğu zaman, M. Foucault'ya yöneltilebilmiş olan en ciddi eleştiri, kesinlikle, bu problemi bilmemesi, düşüncenin belirtilerinin içinde söylemin pozitifliklerinin ve söylemin öznelerinin hiçbir sakınca görülmeksizin tecrit edilebilmesini çok doğal olarak düşünmesi hakkındadır. Hayata ilişkin bilimlerin alanında daha önce sunulmuş olan güçlüklere karşı daha dikkatli olmuş olsaydı, objektif ve pozitif olmak isteyen biyoloji ereksellik hakkındaki "felsefî" anlayıştan uzaklaştığı zaman, belki Foucault durum alışlarında daha ihtiyatlı olmuş olacaktı.

Bununla birlikte, düşünce tarihi içinde pozitiflikleri, objektiflikleri kazanmanın, "toplumsal pratiklerin, dillerin, mitolojinin" çoğunlukla tam olarak bilincine varılmamış olan kurallara boyun eğdiklerini göstermenin meşru ve mümkün olmadığını öne sürmüyoruz[129]. Bu anlamda sürdürülen çaba M. Foucault tarafından oldukça büyük bir oranda doğrulanır. Böyle bir çaba onu bu tarihin yeterince düşünülmemiş, pek ayırdedilmemiş ve çok "sübjektif" olan bir anlayışının çoğunlukla belirleyemediği ve niteleyemediği düşünce tarihinin pozitif yönlerini açıklığa kavuşturmaya götürdü. Düşünce tarihindeki pozitif "anları" göstermek suretiyle, onların güvenilirliğinin ve kavrama düzeylerinin altını çizmek suretiyle, M. Foucault bu tarihe büyük bir değer katkısında bulundu. Fakat öznenin üstün bir rolünün bulunduğu düşünce tarihinin öteki yönleriyle bu pozitifliklerin sınırlı ilişkilerini bilmeyerek, o bize, yalnızca felsefî sebeplerden dolayı değil, her şeyden önce olgularla çelişki içinde bulunduğundan dolayı da kabul edemediğimiz bu tarih hakkında bir görüş önerir. Daha açıkçası düşünce tarihinin belirli ölçüde öznelerden bağımsız olan, anonim pratikler olarak görünen söylemsel pratiklerden oluşan bütünler sunduğunu inkar etmiyoruz. Böylece, Bilim tarihinde "söylemleri", objektif düşünme biçimlerini

[129] *AS*, s.274.

açıklığa kavuşturmaya götürülürüz. Onlar belirli dönemler için yönelimleri, kişisel durumları çok farklı ve hatta birbirine zıt olabilen öznelerin kendisine baş vurdukları bir çeşit ortak temeli oluştururlar. Bu bakımdan M. Foucault'nun çözümlemeleri bizim için çok önemlidir. Fakat öylesine anonim, öylesine kişiden bağımsız olan, bu söylemsel pozitiflikler *kaynak*larını "özneler"de, "öznellikler"de bulurlar. Gerçekten, M. Foucault'nun yaptığı gibi, bu kaynakları "unutmak" suretiyle onları anladığımızı nasıl öne sürebileceğimizi bilmiyoruz. Bu, söylemsel pratiklerin "kaynağı" ile ilgilidir[130]. Fakat onların "akış yön"leri de vardır. Bununla "öznelerin", yaratıcı girişimleri için, söylemsel pratiklerin bu ortak temeli hakkında gerçekleştirdikleri kullanımı anlıyoruz. Burada Bilim tarihi örnek alınacak olursa, Kopernik'in, Kepler'in, Newton'un kendi çağlarındaki bilgilerin ve astronomi anlayışlarının temellerinde buldukları başvuruyu belirlemek büyük önem taşır, eğer kendi dönemlerinin bilgisine bağlanma biçimiyle ilişkilerinin orijinalliğinin aynı zamanda neden ibaret olduğunu tam olarak anlamak istiyorsak. Fakat Bilginin arkeolojisi bunu bize bildirmek endişesini taşımaz. O söylemsel pratikleri "özneler"den dikkatli bir biçimde ayırmaya yöneldiği için, bu sorun onu ilgilendirmez.

Bilginin arkeolojisinin temelinde bulunan objektiflik ile sübjektifliğin biribirinden ayrılması, daha köklü bir biçimde, M. Foucault'yu bu iki terimler kategorisi arasındaki eklemlenmeyi dikkate almayı reddetmeye götürür. Halbuki, sübjektiflik oyununun karşısında, açıklığa kavuşturduğu ölçüde söylemsel pratiklerin objektifliğini yakalamamıza yardım eden bu eklemleme düşünce tarihinin temel bir perspektifini oluşturur. Objektifliklerin rolü kadar sübjektifliklerin rolü de, aralarındaki ilişkiler açıklığa kavuşturulduğu takdirde, ancak tam olarak anlaşılabilir. Böylece bir metnin, teknik bir objenin, bir projenin, spekülatif bir yolun içindeki ifade, çözümlenmesi ve belirginleştirilmesi son

[130] Üstelik "söylemsel pratik" Planck'ın kuvanta anlayışının girişinde ve Einstein'ın görelilik teorisinin yaratılışında da vardır.

derece önemli olan bir objektifleşme sürecini oluşturur[131]. Bu şekilde yaratılmış objektifliğin de çoğunlukla müellifinden kurtulduğunun ve onun projesini de aştığının kaydedilmesi gerekir[132]. Oysa, böyle durumlar M. Foucault tarafından dikkate alınmış değildir ya da, hiç değilse, onlar onun eserindeki geçici kavramlara sadece yer verirler. O halde, Bilginin arkeolojisinin, nasıl ise öylece, ciddî bir düşünce tarihi için, özellikle Bilim tarihi için kullanılabilir olmadığı anlaşılacaktır.

Mantık ve söylemsel pratik

Bilginin arkeolojisinde "düşüncenin rasyonel örgütlenişine", "mantıksal bağlara" yer vermeyi reddettiği zaman, M. Foucault-'nun mantık ile söylemsel pratik arasında yaptığı ayrım daha az kaygı verici değildir. Belirli bir anlamı, belirli bir güvenilirliği olan söylemsel pratikler ve onların kuralları hakkında bir incelemeye bu biçimde girişmenin nasıl mümkün olabileceğini gerçekten bilmiyoruz.

Düşünce tarihinde, mantık hiçbir şekilde söylemin dışına çıkarılamaz. Hiç kuşkusuz söylemin mantığı, onu kullanan kişiler tarafından açıkça belirtilmemiş olan düşünce kurallarıdır. Fakat bu düşünce kuralları daima belirli bir mantık derecesinde, mantık ister geçerli olsun ister olmasın, çalışırlar. Ve bilimin söylemleri gibi, enine boyuna düşünülmüş, çok iyi özümsenmiş söylemlerde bu mantık üstün bir rol oynar. Buna karşın, M. Foucault'nun bizi

---

[131] Galile'nin "projeler"ini ihmal edersek eğer kozmolojinin evrimi hakkında çok yetersiz bir görüş sahibi oluruz: dünyanın kavranılışının matematikselleştirilmesi, bilimsel düşüncenin Kutsal Kitabın yanlış olarak yapılmış edebî yorumunun ağırlığından bağımsızlığı. Hatta Pastörün eserinin *anlayışı, kendi yerinin bütünüyle canlı organizmaların* maddeninkinden tamamiyle farklı olan yasalara boyun eğdiklerini kanıtlamaya ilişkin onun düşüncesine bırakıldığını varsayar.

[132] Cizvit Saccheri xvıı. yüzyılın başında Euclide'in postulatını kanıtladığını düşünüyordu. Tam tersine, onun çalışmaları, gerçekte, bu postulatın kanıtlanabilir olmadığını kanıtlamaya katkıda bulundu.

kendisine yönelttiği, söylemin sübjektifliği ile objektifliği arasındaki ayrımın perspektifi içinde, söylemin müellifinin söylediği şey hakkında sahip olduğu fikir ile bu söylemin objektif gerçekliği arasındaki mesafeyi, söylemin rasyonel yapısı açısından, değerlendirmek çok gerekli olacaktır. Bir buluşun zamanla büyük bir önem kazanması, müellifinin inanmadığı pek çok sonuçlar ortaya koyması çoğunlukla böyle olur[133]. Fakat bu bakış açısının M. Foucault'nun söyleminin içinde hiçbir yeri yoktur.

"Kelimelerin" ve "şeylerin" dışlanması

Bilginin arkeolojisinin görünüm alanında "kelimeler"in ve "şeyler"in yokluğu bize aynı şekilde kabul edilmesi çok zor görünüyor. "Kelimeler"e ve "şeyler"e göre söylemin belirli bir bağımsızlığının bulunabileceğini inkar etmiyoruz, fakat asla M. Foucault'nun istediği ölçüde değil. Hangi kavramın, hangi geçerliliğin kendilerinden ileri geldiği ve sürekli kendilerine başvurulduğu şeylere göre ve kendisine esin kaynağı olan, kendisini yöneten anlamlarla yüklenmiş bulunan kelimelere göre bu mesafeleri alan söylemin incelenmesine sahip olabileceğini burada henüz bilmiyoruz. Şeyler söz konusu olduğunda, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında fiziğin söyleminin siyah bedenin parıltısı üzerine gözlemlerden ve Michelson'un deneyinden tecrit edilmesi nasıl ileri sürülebilir? Kelimelerle ilgili olarak da, "impetus"[134] terimi bir yana bırakılarak XIV. ve XV. yüzyıllarda mekaniğin "söylemsel pratiğinin" tarihi ciddi bir biçimde nasıl incelenebilir?

Söylem birlikleri

Bilginin arkeolojisinin kuruluşunda M. Foucault'nun izlediği yol onu söylemin "birlikler"i konusunda durum almaya götürür.

---

[133] Planck, haleflerinin yaptıkları çalışmayla, fiziği kökünden değiştirmek zorunda olan kuantalara ilişkin buluşunun bütün kavramını bilemedi.

[134] Yahut Newton mekaniğindeki "uzaktan etki" ve XVIII. yüzyıl ile XIX. yüzyılın başında sıcaklık teorisindeki "kalori" terimi.

Orada tarihin ve daha özel olarak düşünce tarihinin önemli bir problemi söz konusudur. Tarih boyunca düşüncenin kendilerinde ortaya çıktığı söylemlerin ilk bakışta karışık, ayrımlaşmamış bütününün içindeki "birlikler"i serbestliğe kavuşturmak suretiyledir ki, söylem orada belirli bir düzene sokulabilir, süreklilikler gösterilebilir, özgün çizgileri bulunan bölgeler ve belirli bir otonomi ayırdedilebilir.

Oysa, M. Foucault için, söylemin geleneksel birlikleri ya akla yatkın değildir, ya da onların ancak ikinci dereceden bir önemi vardır. Bilginin arkeolojisinin en büyük değerlerinden birisi gerçekten güvenilirliği olan birlikleri (söylemsel oluşumlar) tek tek göstermek olacaktır.

"Objelerin kendilerinin (psikoloji, ekonomi, gramer, tıp), dağılımlarının, farklılıkları oyununun –kısacası, konuşan özneye verilen şeylerin– yanı sıra söylemin birliği de araştırıldı; ve sonuçta söylemsel pratiği belirginleştiren bir ilişkiye girişe geri dönüldü; böylece bir dış biçimi ya da bir formu değil de bir pratiğin içinde bulunan ve onun özelliğini belirleyen kurallar bütünü keşfedildi. Psikopatoloji gibi bir "birlik" işaret olarak kullanılmıştı. Ortaya çıkarılan şey başka tipten bir birliktir. Bunlar ne sürekli olan objeler, ne de onların oluşturdukları alan değil, kendilerinde görünür hale gelebildikleri, sınırlanabildikleri alanlarla ilişkiye girmedir" [135]. Eseri tanıtan alıntılarda görüldüğü gibi, bir dönemin zihniyeti olarak, başka geleneksel birlikler, tema, kavram ya da büyük birlikler daha fazla onun gözüne girmezler.

Söylemsel pratiğin oluşturduğu birliğe uygun olan bu üstünlük, geleneksel birliklerin bu değer kaybı bize olguların gerçekliğine uygun düşüyor gibi görünmüyor.

Buraya kadar yeterince dikkate alınmamış olduğu, hatta biraz da tam olarak bilinmediği için, "söylemsel pratik" denilen birlik elbette M. Foucault'nun payının önemi hakkında belirli bir incelemeyi gerektiriyordu. Fakat daha önce yapılmış bir gözlem dizisinin içinde, bu birliğin varoluşunun geçici olarak değil de, ev-

[135] *AS*, s.63-64.

rensel bir biçimde geçerli, ama bir çalışma hipotezi olarak ortaya çıkarılmış olmasını isterdik. Bir söylemsel pratiğin bir birlik olarak kabul edilebilmesi için, bir yandan onun yeterli bir özgüven verdiğinin, öte yandan da çevresinden yeterince tecrit edilebilir olduğunun anlaşılması gerekiyordu. Oysa, pek çok durumda, bu koşullardan biri ya da ötekisi veya aynı zamanda her ikisi bize yerine getirilmiş görünmüyor. Özellikle bundan dolayıdır ki, çoğunlukla bir söylemsel pratikte etkisi bulunan kurallar pek de belirlenmiş görünmüyorlar. Üstelik, M. Foucault'nun "fikirlerin karışık ve canlı kestirimsel temelini" hesaba katmamaya ilişkin endişesine rağmen, tutarlı bir söylemin kurallarının, ne pahasına, ve hangi denemeler karşılığında olursa olsun, bu karışıklığın ve bu kestirimselliğin içinde oluştuklarını bir çok kez tespit ettik. Hareketsizlik ilkesinin ve kitle, güç, canlı güç kavramlarının bir fikirler "karışımından" ancak yavaş yavaş çıktıkları xvii. yüzyılda mekaniğin oluşumu örneğin kendini bu şekilde ortaya koyar.

Düşünce tarihinin geleneksel birliklerine gelince, onların ciddi eleştirel bir incelemeyi gerektirdiği konusunda M. Foucault'ya katılıyoruz.

Onlardan gerçeğe pek az uygun olanlar, yapma olanlardır. M. Foucault Ekonomi, Tıp, Dilbilimi, Psikopatoloji gibi büyük disiplinleri söz konusu etmekte haklıdır. Fizik, henüz xvii. yüzyılda, her şeyden evvel bügün bildiğimiz anlamda fizik biliminin özelliklerinden pek azını taşıyan bir doğa felsefesi olduğu halde, pek çok bilim tarihlerinde apaçık birliği bulunan olarak sunulan Fiziği onlara ekleyebiliriz. Kimya ya da astronomi için de benzer gözlemler yapılıyordu. Bununla birlikte, M. Foucault'nun düşündüğünün tam tersine, bir obje, bir alan hiç kuşkusuz özenle doğrulanması gereken koşulların içinde, çoğunlukla düşünce tarihinin çok güvenli ve oldukça otonom olan birliklerini oluşturabilirler[136].

Büyük birlikler sorunu çok nazik görünüyor: bir dönemin zihniyeti, düşünme biçimleri, duyarlığı, büyük akımları. Fouca-

[136] Cebir, uzay geometirisi, optik, nükleer fizik, moleküler biyoloji böyledir.

ult, genelde kolaylıkla, beceriksizlikle kurulmuş ya da pek çok çeşitliliği, hatta birliklerin biraz aceleyle düşünüldüğü yerdeki zıtlıkları ortaya çıkaracak olan çözümlemelere girişmeyi reddetmiş olan bu küresel birliklerin karşısında ihtiyatlı olmakta haklıdır. Geriye bu birliklerin daha çok edimsel gerçeklere çoğunlukla uygun düştüğü kalıyor[137]. Kuşkusuz onlar söylemsel pratikten daha zor anlaşılır niteliktedirler, çünkü onlar çok zor objektifleştirilebilirler. Fakat bu onları bilmemenin bir sebebi mi olacaktır? Olgular önünde onun metodolojik saflık, kesinlik kaygısını bırakması gerekmez mi?

Geriye çok dar bir alanın geleneksel birlikleri kalıyor: tema, kavram, müellif, eser. M. Foucault onların geçerliliğini inkar etmiyor, dayanıklılıklarını ve kapsamlarını küçültmeye yöneliyor.

Hiç kuşkusuz tema, kavram bazen bir söylemsel pratikten daha değişken, daha az statik olarak bulunurlar. Fakat bazen de onlar, özgün bir tarihin kendilerine tahsis edildiği hakim bir yeri onlara veren bir "kutuplaşma" nedeniyle, şaşırtıcı bir sürekliliğe sahip olurlar. Fizikteki kütle, atom, alan, güç kavramları; ve biyolojideki örgütlenme ya da evrim kavramları böyledir.

Müelliflere ve onların eserlerine gelince, onların M. Foucault'nun kurtulmaya çalıştığı bu sübjektifliği ortaya çıkarmaya çalışmaları boşunadır, özellikle büyük yaratıcılar söz konusu olduğu zaman, onlar ikinci sırada yer verilemeyecek olan birliklerin pek azını oluştururlar.

Müelliflerle ilgili olarak, onların bazan çok çeşitli alanları ilgilendirdiklerinin elbette kaydedilmesi gerekecektir. Fakat bu alanlardan bir tekiyle yetinilirse eğer, onların eserleri çoğunlukla çok güçlü ve karakteristik bir birlikle damgalanmış görünür. Descartes, Fermat, Pascal, Leibniz ya da Newton'daki çok özel matematik anlayışın sahip olduğu şeyi bilmemek matematik tarihinin çok yanlış anlaşılmasına yol açacaktır.

---

137 Örneğin, bilim tarihinde, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, mekanizm, vitalizm, XIX. yüzyılda, pozitif bilgi ideali, deneysel düşünce.

Eserlere gelince, onlar bir müellifin düşüncesinin en fazla düşünülmüş, en bilinçli, en çok organize olmuş, en çok objektifleşmiş formunu ortaya koyarlar. Üstelik onların kendisine başvurmakla birlikte, açıklığa kavuşturdukları ve aştıkları söylemsel pratikten çok daha fazla güvenilirlikleri, çok daha fazla kapsam alanına "hakimiyetleri" vardır, ve çoğu zaman onlar düşünce tarihinde önemli bir rol oynadılar[138].

Ayrıca, M. Foucault'nun bu birlikler sorununa ilişkin yanılgısı, söylemsel pratik birliğini yüceltmek için, onun geleneksel birliklerin "değerini düşürdüğü" olgusunun içinde yer almaz yalnızca. Onun yanılgısı aynı zamanda farklı tipten birliklerin düşünce tarihinde birlikte varolmalarını görmeyi reddetmesinden ibarettir. Hiç kuşku yok ki, bu değişik tipten birliklere yer vermek suretiyle, düşünce tarihçisinin işi kolaylaşmış bulunmaz; ama hakikaten gerçekliğe "uygun düşen" de sadece bu anlayıştır. Tek tip bir birliği, söylemsel oluşumu sadece hesaba katan, ya da bu birliğin başka birliklerle olan sınırlı ilişkilerini bilmeyen M. Foucault'nun çok sevdiği bir terimi kullanmak gerekirse, "kopuş"un empoze edildiği bilginin arkeolojisini düşünce tarihinde yalnız başına bırakmak suretiyle içine düştüğü yanılgı.

Değişme

Her tarih öğretisi değişme konusundaki "açıklamaları" içermek zorundadır. M. Foucault bizim için bunu yapmaktan geri durmaz; ve, hemen, o kendisine yapılması gerektiğini önceden farkettiği itiraza karşı çıkmak zorundadır: "ideler dünyası"nın incelenmesinde özellikle değişmeyene bağlanan, "Bilginin arkeolojisi" "ard arda gelişlerin, dönüşümlerin, yeninin ortaya çıkışının açıklanmasına" elverişsiz gibi görünebilir. M. Foucault Biginin arkeolojisinin "söylemin değişkenliğini, yeni ifadelerin imkânını"

[138] Euclide'in *Éléments*'i, Copernic'in *De revolutionibus orbium coelestium*'u, Newton'un *Principia*'sı, Darwin'in *l'Origine des espèces*'i gibi eserlerin etkisine olduğu kadar kalitesine de dikkat edilmeli.

hiçbir şekilde inkar etmediğini –biz de onunla bu konuda hemfikiriz– cevaplamakta güçlük çekmez. Bu bakımdan, M. Foucault, kendisinin de belirttiği gibi, oluş konusunda yapıların statikliğine ilk adımı atan yapısalcı tutumu hiçbir şekilde benimsemez. Bu eleştirileri dile getirirken, o, pek çok tarihçinin oldukça uzun zamandan beri bu eksikliklerin farkına varmalarına rağmen, kendisinden önce tarihle meşgul olmuş olan herkesi hedefliyor gibi göründüğü halde, değişmenin "olayların çizgisel bir ard arda gelişi" olarak düşünüldüğü anlayışın yetersizliğini, ve küresel dönemleştirmelerin[139] iyi düşünülmemiş ve yanlış kullanımını dil getirdiği zaman, ve de düşünce tarihinde "kopmalara, kırılmalara, aralıklara" vermeyi düşündüğü yer üzerinde ısrar ettiği zaman bunu görüyoruz.

"Orijinallik-sıradanlık" karşıtlığını reddettiği zaman ve "arkeolojinin buluşların ardından koşmaya ilişkin olmadığını" ve onun "ilk kez birinin bir doğrudan emin olduğu (heyecan verici olan) bu ana duyarsız kaldığını" ve "yaratıcı ifadelerle taklidsel ifadeler arasında bir mahiyet farkının kabul edilemediğini" açıkladığı zaman, biz M. Foucault'yla çok daha az hemfikiriz.

M. Foucault'nun içinde yer aldığı perspektif onu böyle önerilere zorluyor. Fakat biz M. Foucault'nun tutumunda daha önce kaydettiğimiz bir belirsizliği buluyoruz, şöyle ki, onun düşünce tarihinin, en azından geçerli olan, başka yaklaşımlarına kendi girişiminin yanında yer vermeyi kabul edip etmediği açıkça bilinmiyor. Her halde Bilginin arkeolojisinin alanının kendisiyle sınırlandığı düşünce tarihinin "kopuş"u özellikle yetersiz görünüyor. Yaratıcı eylemin onun tüm gerçekliğinin içinde, yani bir "özne"nin ya da birçok "öznenin" bir bilgi alanının dönüşümünde önemli bir rol oynadıkları eylem olarak düşünülmesi reddedilirse eğer, değişme hakkında sağlam bir görüşe ulaşmak gerçekten çok zorlaşır. Hiç kuşkusuz söylemin alanı "baştan sona aktif"tir; fakat yaratmada o söylemin hayatının öteki zamanlarında olduğundan çok daha fazla aktiftir. Bu ayrımı önemsiz gibi

---

[139] *AS*, s.230.

görmekle, M. Foucault düşünce tarihinin, daha da özel olarak bilim tarihinin içeriğini ciddi bir biçimde bozuyor[140].

M. Foucault'nun süreksizliklerin mahiyeti ve rolüyle ilgili görüşleri konusunda da tedbirler almak gerekecektir. Düşünce tarihinin süreklilikler üzerinde ısrarla durduğunda kuşku yoktur. Süreksizliklere daha büyük bir yer vermek, M. Foucault'nun bizi buna davet ettiği gibi, elbette yerindedir. Fakat yine de düşünce tarihinin içinde pek çok ve gerçek sürekliliklerin bulunduğunun kabul edilmesi reddedilemez. Süreklilikleri bir yana bırakmak suretiyle, M. Foucault olgulara zıd olan tekyanlı bir durumu benimser. O, süreksizliğin büyük bir kısmıyla kendisini açıklayan süreklilikler tarafından çoğunlukla hazırlandığını kabul edemez[141]. Süreklilikleri dikkate almayı reddetmek, nasıl doğduklarını merak etmeden süreksizlikleri kabul etmek suretiyle, M. Foucault oldukça şaşırtıcı, gerçekten ağırlık kazanmış bir geri çekilme tutmunu benimser ki, özneyle ilgilenmeyi kendisine yasakladığından, o süreksizliklerin açıklanmasına katkıda bulunan öznenin tutumlarının açıklığa kavuşturulması konusunda bir kaygı duymaz. Bu yolla M. Foucault'nun söylediğinden daha yapısalcı olduğu ortaya çıkar.

Bilim ve bilgi

Bu başlık altında, M. Foucault'nun eserinin son bölümü bize iki fayda sağlayan çözümlemeler ve düşünceler verir: 1) Pozitiflik

---

[140] Böyle bir perspektifin içinde, pek çok alanda, bilimin derin değişimlerine götürmüş olan krizlerin benzersizliği ve kapsam alanı küçültülmüş bulunacaktı. Öklid-dışı geometrilerin XIX. yüzyılın ortamına gelişi, XIX. yüzyılın sonunda matematikte kantorcu devrim, 1924 ile 1930 arasında kuantik mekaniğin gelişi, ikinci dünya savaşının eşiğinde atom çekirdeğinin parçalanışının keşfi, ADN'nin yapısının keşfi ve şu son yirmi yılın içinde moleküler biyolojinin gelişmesi böyledir.

[141] Örneğin, Newton'un mesafelerin ters karesiyle orantılı olan evrensel çekim yasasını keşfi, Newton'dan önce yarım-yüzyıl boyunca devem etmiş olan pek çok çalışma, özellikle Huyghens'in çalışmaları o kadar orijinal ve dikkat çekicidir ki, onlar bu hazırlığa oldukça doğrudan katkıda bulunmuşlardır. "Bilim tarihindeki süreklilik ve süreksizlik" (*Atomes*, décembre 1966, ss.684-688) adlı incelememize bakılabilir.

kavramı ve söylemsel oluşumun aşağı yukarı dengi olan kavramlar, orada bilim kavramından ayırdedildikleri ve bilime göre kuruldukları için, belirlenmiş bulunurlar; 2) Bilim tarihi kavramı orada onun ancak raslantısal olarak el attığı önceki bölümlerde olduğundan daha doğrudan bir inceleme konusu olur.

Bu bölümün daha geniş özetlerini yukarıda verdik. O öncekilerden çok daha uzun yorumları gerektirecektir. Fakat bu bölümü daha fazla uzatmamak için, bu konuda sadece kısa açıklamalar sunacağız.

-Bu bölüm özellikle kendisini düzeltmek ve açıklamak imkânını vermesi gereken bilim tarihinin mevcut anlayışı hakkında çok geçerli bir eleştiriyi içerir. Bu anlayışa göre, bir yandan, bilim olanla bilim olmayan arasında çok net bir ayrım yapılmak istenir, öte yandan da, bilim olmayan şey bir hiç olmayan olarak, ya da en azından sadece bir olgular ve bu olgu hakkındaki dikkat çekilmesi gerekmeyen tutarsız doğrulamalar toplamını oluşturan şey olarak düşünülür. Daha doğrusu, M. Foucault bilimden önce ve onun dışında çok belirgin bir varlığı, gerçek bir tutarlılığı bulunan söylemsel pratiklere ilişkin bir "söylem"le karşılaşıldığını, ve "bu söylemsel pratiklerin, zorunlu olarak bilime yol açmaya yönelmiş olmadıkları halde, bilimin kuruluşu için kaçınılmaz göründüklerini" kabul eder. Bir söylemsel pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş bulunan bu elemanlara, M. Foucault *bilgi* adını verir. Bu bilgi ne "bilimin arkaik bir evresini", ne de "gelecek bilimlerin basit bir taslağını" oluşturur, fakat orada iyi belirlenmiş kuralların ve süreçlerin işin içine girdiği güvenli bir gerçekliğin görülmesi gerekir. Bu yolla, gerçekten, kendisinde bu ön koşulların dikkate alınmadığı Bilim tarihinin yeterince düşünülmüş, çok basit bir kavramı tespit edilmiş bulunur. Bu bilgi kavramını memnuniyetle kabul ederiz, fakat M. Foucault'nun gözünde, öznenin, mantığın, kelimelerin, şeylerin ve bilginin yukarıda ortaya koyduğumuz motifler için, tam tersine, ihmal edilmemesi koşuluyla.

Bu bilgi kendini çok değişik bağlamlarda sunar. M. Foucault'nun hiçbir şekilde kendisine telmihte bulunmadığı bilgilerden

birisi, bilginin hemen her zaman maddi pratiklerle, "yapma"yla birleştirilmiş göründüğü, tekniğin bilgisidir. Bu bilgi hakkındaki dikkatli inceleme bilimlerin tarihi ile tekniklerin tarihi arasındaki şimdiye kadar henüz iyice belirlenmemiş olan bağları açıklamaya götürür[142].

Daha önce de söylendiği gibi, düzeltildikleri zaman temelde kabul edilebilir olan, M. Foucault'nun bu görüşleri yine de şu ihtiyat tedbirini gerektirir ki, onları bütün alanlarda kendini gösteren bir durumun ifadesi olarak değil de, daha ziyade çalışma hipotezleri olarak sunmak gerekiyordu. Gerçekte, bir yandan bir olgular toplamının, bir problemin karşısında, düşüncenin tutarsızlığı, örgütsüzlüğü ve öte yandan bilimsel söylem, M. Foucault'nun dikkate almaktan bu kadar kaçındığı temele ilişkin bu belirsiz zeminin içine birçok vesileyle doğrudan doğruya kök salan bilim arasında yer alan düzenli bir söylemsel pratiği açıklığa kavuşturmaya çalışmak yerinde ise eğer, o zaman bu teşebbüs genellikle sona ermez. Bu, yukarıda "birlikler" sorununu incelerken işaret ettiğimiz şeydir.

-M. Foucault'nun da çok haklı olarak işaret ettiği gibi, *bilgi* "zorunlu olarak bilime" yol açmadığına ve "uydurmalar"ın, "kurumsal yönetmelikler"in içinde de bulunabildiğine, "edebî ya da felsefî metinlerin içine" girebildiğine ve, bilim için, kuraldışı görünen simya ya da astroloji gibi söylemsel pratiklere dayanabildiğine göre, onun özgün bir incelemeye konu edilmesi gerekiyor gibi görünüyor. Oysa, Bilim tarihinin alanından çok daha geniş bir alana ait bulunan böyle bir incelemeye şimdiye kadar sistemli olarak asla girişilmedi. Orada düşünce tarihinin çok önemli bir eksikliği vardır. Bu incelemenin gerekliliğinin altını kuvvetle çizen M. Foucault onun yol ve yöntemlerinin ancak ilk

---

[142] Bu konuda şu iki incelememize bakılabilir: *Le faire et le savoir*, communication au *Congrès international d'histoire des scences*, Moscou, août, 1971; *La science comme action et comme artifice*, dans l'ouvrage collectif, *Chemins de la raison*, Recherches et Débats, 1972, no: 1. Ayrıca geliştirilmiş bir incelememizi, Gallimard'ın Pléiad kolleksiyonunda yayınlanacak olan, *Tekniklerin Tarihi*'ne ilişkin bir bölümü oluşturması gereken, bilim ile teknik arasındaki ilişkilerin tarihine ayırdık.

taslağını çıkarmıştır. Foucault'nun onu daha ileriye götüremediğini anlıyoruz, çünkü bu inceleme eserinde yer verebilmek için onu çok önemli gelişmelerin içine angaje etmiş olacaktı.

-Çözümlemelerinin ışığında, M. Foucault çok doğal olarak bilim tarihinde üç düzeyi biribirinden ayırdetmeye götürülür: *pozitiflik eşiği*, yani henüz bilimsel bir karakter göstermediği halde kendisinden hareketle bir bilimin kurulacağı söylemsel bir pratiğin oluştuğu an; açıkça bilimden söz edilebilmeksizin, bilgilerin geçerliliği hakkında bir eleştiri ve doğrulama düşüncesinin kendini gösterdiği *epistemolojikleşme eşiği*; "kuruluş ilkelerinin ve önermelerin" göründüğü *bilimsellik eşiği*; nihayet bilimin açıkça dile getirilmiş aksiyomların üzerinde kurulduğu *biçimselleştirme eşiği.*

Bir kez daha, bu görüşleri sadece çalışma hipotezleri, çözümleme yolları olarak kabul edeceğiz, çünkü, belirli bir alanda, bu eşiklerin açıkça birbirlerinden ayırdedilebilmeleri için gerçeklik çoğu kez kendini çok karmaşık olarak ortaya koyar. Üstelik, bu bakış açılarına kendini açmak suretiyle, yalnızca "doğruların çizgisel birikimini ya da aklın belirli bir yöndeki evrimini" dile getirmekten ibaret olmayan, Bilim tarihi çok uygun bir biçimde genişlemiş bulunursa eğer, bu bakış açılarını, M. Foucault'nun da istiyor göründüğü gibi, birbirinden farklı bu kadar Bilim tarihinin kuruluşuna götürmek olarak düşünülemez. O bu şekilde parçalandığı takdirde bilimin geçmişi hakkındaki anlayış önemli ölçüde bozulacaktı. Bu üç eşiğin açık bir biçimde aynılaştırılabildikleri ve farklılaştırılabildikleri durumda bile, onların "soyut" parçaları belirli alanlarda kendini kesin bir biçimde empoze eden yaklaşımlarının önünde boyun eğmek zorundadır[143].

*

[143] Böylece kimyada ve biyolojide, gerçekten şimdiye kadar haklarında hiçbir açıklama yapılmamış olan tespitlerle birlikte, oldukça özendirilmiş bir biçimselleşmeden ve çok önemli bir açıklamadan doğan bu anlayışları sıkı sıkıya üstüste bindirilmiş görüyoruz.

M. Foucault'nun *Bilginin Arkeoloji*'si hakkındaki bu eleştirel açıklama ve inceleme, bu eserin her şeyden önce kendini "pozitif" bir inceleme olarak ortaya koyması sebebiyle, özellikle teknik bir perspektifin içinde yer alır. Foucault iyi belirlenmiş bir perspektifin içinde düşünce tarihini felsefî varsayımların ışığında değil de sıkı bir objektif çözümleme temeli üzerinde düşünmek ister. Fakat M. Foucault'nun içinde yer aldığı aynı perspektif ve onun kendileriyle mahiyetini ve sınırlarını belirlediği pek çok açıklamalar yine de oldukça açık bir "karar"dan, objektifliklere ilk sırayı vermek için düşünce tarihinde öznenin, yorumun, aşkınlığın rolünü azaltma konusunda açıkça gösterilmiş bir iradeden ileri gelirler. Onun hipotezleri olgularla uyum halinde kabul edildikleri zaman ancak tez olduklarına göre, böyle bir durum alma hakkını ona vermiyoruz ve onun pozitif bir planda kalmak niyeti ile bir çelişkiyi de bu tutumun içinde görmeyeceğiz. Fakat, onun çoğunlukla böyle olmadığını da tespit etmek zorundayız. Tamamiyle pozitif ve teknik açıdan, bu şekilde belirlenmiş olan *Bilginin arkeolojisi*'nin M. Foucault'nun düşüncenin tezahürlerinin "geri kalan"ı hakkında öne sürdüğü gerçekten güvenilir ve bağımsız olan bir disiplini oluşturduğunu kabul edemeyiz.

Fakat M. Foucault tespit edilen, çözümlemelerinin açıklığı ve kesinliğine ilişkin aynı olguyu, arzusu hilafına elbette, gösteren hedefe her ne kadar ulaşamadıysa da, ki böyle bir girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştı, yine de o bize çok daha büyük bir ilginin perspektiflerine açık olan çözümlemeler verdi; ve onun tanımladığı bir çok kavramın ve yöntemin bundan böyle biraz ciddi bir biçimde düşünce tarihine ayrılmış olan her şey tarafından tutulmuş olması gerekiyordu. Bu bakımdan "Bilginin arkeolojisi"nin kaderi bize cizvit matematikçi Grégoire de Saint Vincent'in, xvii. yüzyılın ortasında yayınlanmış ve çemberin kareye çevrilmesinin kanıtlanmasına tahsis edilmiş olan büyük eserinin kaderine oldukça benziyor gibi görünüyor. Grégoire de Saint Vincent amacına ulaştığına inanıyordu. Bu yanılmanın kaynağında yatan yanlışlıkları göstermekte güçlük çekilmez. Fakat bu kanıtlamayı iz-

lemek suretiyle, G. de Saint Vincent sonsuz-küçük hesabının ilerlemesinde çok önemli bir rol oynayacak olan bir çok önemli sonuca ulaştı.

Kısacası, bize sunduğu özelliklerine ve birçok geçerli katkılarına rağmen, bu eser bizi, hiç kuşkusuz müellifininki olmayan, ama kendini bize açıklıkla empoze ediyor gibi görünen, oldukça düş kırıklığına uğratıcı bir sonuca götürür: düşüncenin tezahürlerinin içinde objektif bir söylemi belirginleştirmeye büyük bir özen göstererek, söylemi sübjektiflikten, mantıktan, kelimelerden, şeylerden koparark, M. Foucault hiç kuşkusuz, yine de açıkça söylemeden, "insanın ölümü" tezine hizmet etmeyi düşünür. Fakat onun böylelikle, hiç istemediği halde, "söylemin ölümü"ne yol açtığının anlaşılması gerekiyordu.

Foucault'nun Arkeolojisi*/**

Ian Hacking

İktidar/Bilgi: Michel Foucault'nun iktidar hakkında konuşmanın yeni biçimlerini tanımlamayı denediği dokuz mülâkat, bir deneme ve iki konferansı içermektedir[1]. Üstelik, bu, ellili yıllarda başlamış olan dikkate değer bir zihinsel macera içinde yer alan bir dönemdir. Foucault'nun eserinde "anahtar-sözcükler" vardır: iş-gücü, dil, hayat, delilik, mastürbasyon, tıp, askerlik, Niethzche, hapishane, psikiyatri, Don Quichotte, Sade ve seks. Kendinizi bu gençlik temalarının ne cazibesine ne de iticiliğine bırakmayınız. Foucault olgulara büyük önem veren, çözümlemeci, orijinal bir düşünürdür. O şimdiyi düşünmek için geçmişin olaylarını örgütlemeyi, en açık gerçeklikler altında kuşkuyu ve tutarsızlığı büyük bir incelikle ortadan kaldırmayı başarır. Onun iktidar ve bilgi

---

*Bu makale *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), De Boeck Université, 1989 Paris, ss. 39-53'de yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

**The New York Review of Books, Copyright 1981. Nyrev, Inc.'in izniyle yayınlanmıştır.

[1] M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, éd. Colin Gordon, trad. Colin Gordon et al. (New York: Pantheon 1980).

konusundaki mevcut düşüncesi hiç kuşkusuz olgunlaşmasını henüz tamamlamadığı halde bu olgunlaşmanın önemi apaçık ortadadır.

İktidar ile bilgi arasında hangi ilişkiler vardır? Bu soruyla ilgili çok özet, fakat doğru olmayan iki cevap öne sürülebilir: 1) Bilgi iktidarda olanların kendi amaçları için kullanabilecekleri bir araçtır. 2) Yeni bir bilgi yeni bir iktidar tipini kullanabilen yeni bireyler ya da kurumlar sınıfına yol açar. Bu iki öneri ideoloji konusunda birbirine zıd iki tezi yansıtmaktadır: a) Yönetici olan bir sınıf kendi çıkarlarına yarayan bir ideolojiye yol açar, b) yeni bir ideoloji, yeni değerleriyle, yeni bir yönetici sınıf için bir kapı aralar. İster dolaylı isterse dolaysız bir yolla olsun, bu ikili sınıflandırmalar hiç kimsenin hoşuna gitmez. Foucault, başkaları gibi, iktidar-bilgi etkileşimi hakkında yeni bir anlayışın araştırılmasıyla meşguldür, fakat bu ilişkiyi o "iktidar" ve "bilgi"den ibaret olan iki veri arasında aramamaktadır. Her zaman olduğu gibi, o özneyi tamlığı içinde düşünmeye çalışır ve öznenin "bilgi"si, "iktidar"ı gibi ayrıca kurulmak zorundadır. Hiç kimse bu bilgiye sahip değildir; hiç kimse bu iktidarı kullanamaz. Elbette, bazı şeyleri bilen insanlar vardır. Elbette, başka bireyleri yöneten bireyler ve kuruluşlar vardır. Elbette, otoriteden ileri gelen baskı ve zorlamalar vardır. Elbette, ondokuzuncu yüzyıldan beri bilgi ve iktidar biçimleri her şeyden önce burjuvazinin işine yaradı ve şimdi de Doğu Avrupa'da denk bir sınıfın işine yaramaktadır. Fakat bu yönetici sınıflar nasıl iktidarda bulunduklarını ve ilişkinin öteki terimleri –görevliler, yönetilenler, mahkumlar, sürgünler– bulunmaksızın ister istemez rolünü oynayan kişiler durumunda olamayacaklarını bilmiyorlar. Bu, kavgaların istenmeden yapıldığı küçük yerel olaylar düzeyinde, oynadıkları oyunun bilincinde olmayan oyuncular arasındaki iktidarın çözümlemesine girişmenin gerekli olduğu temele aittir.

Bu tür bir proje yeni değildir. Foucault'nun dehâsı, bu küçük dramlara önem vermek, onları hiç kimsenin ya da hemen hemen hiç kimsenin kendilerine dikkat etmemiş olduğu olgular olarak göstermek, ve bu durumları, o zamana kadar dikkatten kaçmış

olan ve sosyal düzeni oluşturan karşılaştırma eksenleri haline getirmek olduğunu öne sürüyor. Bildiğimiz soyutlamalarına rağmen Foucault müelliflerin en somutudur da. O olgulara tapar. Bu mülâkatlardan birisi son derece temsilî bir biçimde bitmektedir: biberonun ne zaman icad edildiği ya da Fransa'ya nasıl girdiği ona sorulur. O, bunu bilemez, muhataplarının ağzından onu öğrenmekten mutlu olduğu söylenir, aynı zamanda da, bu soruyu kendisinin sormuş olmadığından dolayı oldukça aptal olduğuna üzülür.

Foucault, o halde, bir eylem hokkabazı değildir. Ben onun kocaman kitaplarını kısa mülâkatlarına tercih ederim, çünkü kitapları hakikaten olgu bakımından çok zengindir. Bununla birlikte, *İktidar/Bilgi*'nin editörü, mülâkatların kitapları anlamakta bize yardımcı olabildiğinin altını çizdiği zaman haklıdır. Mülâkat, ilk anda, gelecekteki bir işi öne çıkarmaya yarayan, belirli bir topluluk içinde tartışma imkanını veren terimlerle dile getirilmiş ve sınırlı bir yayıma hizmet eden tipik bir Fransız sanatıdır. Sonuç olarak, mülâkatta çoğunlukla kitaplardan yoksun, uzun ve son derece biçimli doğrudan bir stil buluruz. Fakat Foucault'daki iktidar ve bilgi kavramları günlük dilden o kadar uzaktırlar ki, onun böyle bir noktaya nasıl geldiğinin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. İnişlerine ve çıkışlarına rağmen, kitaplarının çizgisi zihinsel bir gelişmedir ve bu gelişmeyi mülakatları açıklamak için betimlemeye çalışacağım.

Deliliğin Tarihi biraz romantik bir kitaptır[2]. Belirsiz, kesin olarak doğrulanmamış bir fikirden hareket ediliyor gibi görünüyor ki, belki kendinde bir iyilik olan ve bizim kavramlarla yakalayamadığımız saf bir şey, delilik vardır. Bu, kesinlikle zihinsel bozuklukları inceleyen bilimlerin kendisinden söz ettiği delilik değildir. Yarattığımız sistemleri kullanmak suretiyle onları sınıflandırıyor, tedavi ediyor ve bir kenara koyuyoruz. Bunlar deliliği kendilerine göre açıkladığımız fenomenleri yaratan kurumlarımızdır. Foucault'nun ilk önemli eseri, delilikler hakkındaki tecrübemizin yalnızca düşüncemiz ve tarihimizle koşullanmış

[2] Folie et déraison. *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961).

bir fenomen olacak olan hemen hemen Kant'çı görünüşü dikkate almaktadır, fakat kendisine delilik adını verebileceğimiz ve bozulmaz olan kendinde bir şey de vardır. Ayrıca, akıl da ancak bir fenomendir ki, onun varlığı kendini tanımlayabilmek için zıddını gerektirir. *Deliliğin Tarihi*'nin İngilizceye çevirisi *Akıl Çağında Deliliğin Tarihi* ironik alt başlığını taşımaktadır.

Tamamlanmış olan bu kitap saf ve ilkel delilik hakkındaki bu romantik anlayışın bir yanılgı olduğunu apaçık göstermekteydi. Bu önyargılı olma biçimi savunulabilir bir şey değildi. Kitap başka konuda bir kitap olmuştu. Hangi konuda? Başlangıçta bu çok açık değildi. 1977 tarihli bir mülakâtta "şimdi onların üzerinde yeniden düşündüğüm zaman", "örneğin *Deliliğin Tarihi*'nde ya da *Kliniğin Doğuşu*'nda iktidarın dışında nelerden sözedebildim? diyorum kendi kendime"[3] diyordu Foucault.

Sonraki kitaplarının bir çoğunda bulunan, delilik üzerine olan kitabın kuruluşu oldukça basittir. İki önemli olay var. İlkin, 17.yy.ın ortasında "büyük hapishane": bütün sapıklar çılgınca hapsedildi ve sığınaklar kuruldu. Bundan çok sonra, Fransız Devrimi sırasında, yeni psikiyatrik bilgiler delileri tedavi etmenin yeni biçimlerini yarattığı zaman özgürleşmeye benzer bir şey oldu. Sığınaklarda, diyor Foucault, hiç değilse deliler kafalarında tasarladıkları her korkunun içinde kendileriyle başbaşa bırakılıyordu. Fakat bu korku başkası için bir devayı sürekli olarak inkâr eden uzmanlar komitesi tarafından delilerin törenle öldürülmelerinden daha kötü değildi.

Foucault'nun tarihleri çarpıcıdır. O olayları bize, daha önce bilmediğimiz yeni bir düzen içinde sunar. O, olaydan önce ve sonra, bir geleneği onun değişiminden ayıran sınırın her yanından alınmış ilginç enstantaneler yoluyla olayın etkisini güçlendirir. O bize 1780'e doğru yapılmış bir beyin tasvirinin küçük bir özetini ve bundan yirmibeş yıl daha sonra yazılmış bir başka tasvir özetini verir. Mermer üzerindeki bu "aynı" organ o zamanın psikolojisinde 1780'de henüz hiçbir şeye uygun olmayan bir rolü oynamaktadır.

---

[3] M.Foucault, "Vérité et pouvoir", *L'Arc 70* (Aix-en-Provence, 1977), s.19.

Uzmanlar bize olguların Foucault'nun betimlediğinden daha karmaşık olduğunu hatırlatmaktadır. Onun Avrupa tarihi üzerine düşündüğü Fransız örnekleri için olan tercihi yanılmalara yol açar[4]. Fransız historiyoğrafisinde iki aşırı uç vardır. Analler ekolü tarihte uzun vadeli süreklilikler ve yavaş intikaller görür. *Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk sayfasında, Foucault "geleneksel anlatıların karışıklığının bütün bir olaylar alanını kaplamış bulunduğu hareketsiz ve sessiz büyük platformlar" [5]dan sözetmektedir. Foucault bunun zıddı olan koşu yolunu Gaston Bachelard'ın ardından George Canguilhem ve Louis Althusser'den devralır. Ona göre, bilginin tarihi çok açık kopuklukların damgasını taşımaktadır. Bir mülâkatta, o kopukluklar için olan bu saplantının, bazı olgulara uygun düşen fakat genel bir model hizmeti göremeyen bilginin bir tasvirini yapma olanağını sağladığını kabul etmektedir. Ayrıca, olguların bazan tamamiyle doğru olmadıklarını, onların gereğinden fazla genelleştirildiklerini ve Foucault'nun onları zorla bir kaba değişimler modelinin içine soktuğunu anlıyoruz. Fakat Foucault'nun tasvir ettiği dramların, çoğunlukla, ondan önce daha ağırbaşlı ifadelerle başkaları tarafından anlatılmış olduğunu da tespit ediyoruz.

Her neyse. Onun tarihleri akıl için çarpıcıdır. Kendi düzeltmelerimizi ona rahatlıkla ekleyebiliriz. Bu tarihler, bir anlamda siyasî durum hakkındaki kayıtlar oldukları için önemlidir. Bu, idelerin –hastalık, delilik, hapis idelerinin değil yalnızca, fakat bilgikuramıyla (demekki bilgiyle) ve etikle (demekki iktidarla) ilgili geleneksel anlayış hakkındaki idelerin de– olanağının koşullarını çözümlemenin ve anlamanın belirli bir biçimi olan felsefe adını verdiğim şeydir de.

Tutuklama iktidarın bir uygulamasıdır. Bu, bir kenara koymadır. Bununla birlikte, ünlü eser *Deliliğin Tarihi* iktidarın uy-

---

[4] Bkz. mesela, H.C.Erik Midelfort, "Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault" in Barbara C. Malament (éd.), *After the Reformation, Essays in Honor of J.H.Hexter* (Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1980).

[5] M.Foucault, *L'Archéoloji du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

gulanmasında bir cezalandırma yani bir kötülük gören romantik uzlaşımı izler. Foucault'nun en son çalışmalarının belirgin ve temel çizgisi bu fikrin terkedilmesidir. Böyle olmakla birlikte, hemen onun iktidar konusundaki metinlerinin üstüne çullanmayınız, zira bu tersine dönüşün meydana gelmesi bilgi üzerine olan düşüncelerinin içindedir.

Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan psikiyatristler, hijyenistler, bunların dengi-tıp uzmanları, hapishanenin, eğitimin veya halkın teorisyenleri yeni bir uzmanlar takımını oluşturmaktadırlar. Onlar sürekli olarak gözden geçirilen, fakat hastalığın ya da suçun altındaki, örneğin, belirli bir anlayışa dayanan her çeşit hipotezi, önyargıyı ve çok açık teorileri değerlendirirler. Foucault bu yüzeysel bilgiyi göstermek için "connaissance" (*bilgi*) kelimesini kullanıyor, fakat "savoir" (*bilgi*) ona göre bilim (science) den daha fazlasını göstermektedir: bu, onun ilke olarak öne sürdüğü ve kendisinde yüzeysel hipotezlerin anlamlarını bulduğu bir çerçevedir. Savoir (*bilgi*) sadece tartışma kabul etmez önerilerin belirli bir sayısının toplamı değildir. Bu "derinlemesine" bilgi, daha ziyade, cümle tipleri belirli bir alanda doğru ya da yanlış olacak olan bir belirleyici postülatlar bütünü gibidir. 1780'deki beyin konusunda söyleyebileceğimiz şeyler bir çeyrek asır sonra aynı konuda söyleyebileceğimiz şeyler değildir. Bu, beyin konusunda farklı kanılara sahip olduğumuzdan dolayı değil, "beyin" sözcüğünün en modern söylemlerde yeni bir nesne tipini gösterdiğinden ve yeni tip cümleler içerisinde sunulduğundan dolayıdır.

İktidar/Bilgi'de, "derinlemesine" bilgi adını verdiğim bilgi sözkonusudur. Belki hiç kimse bu bilginin bilincinde değildir. Kuşkusuz Foucault'da "iktidar"ın hiç kimsenin bilerek kullanmadığı "derinlemesine" bir iktidar çeşidi olduğunun ortaya çıkmasını beklemek gerekir. Demek ki, bilgi ve iktidarda Foucault'yu ilgilendiren şey genetik ya da nükleer fiziğin cinsimizin iyiliği veya kötülüğü için yeni yüzeysel bilgilerini nasıl kullanmak zorunda olduğunu bilmek hakkındaki önemli fakat beylik problem değildir.

Tıbbın sorumluluğuna verildikleri zaman, delilerin özgürlüğü yeni bir bilgiyi tehlikeye sokar. Deliler üzerine konuşmak ve yeniden düşünmek gerekir. Bu, Foucault'nun tıp konusundaki kitabında görülmektedir. "Klinik" hem onun öğretildiği bir kurumu, hastaneyi, hem de dersi, bir konuşma biçimini gösterir. *Kliniğin Doğuşu*'nda da, o tutuklama ve doğru ya da yanlış problemine bağlı başka ifadeleri inceler. Bu kitap yeni bir bilginin sınırları içinde etkili olan bir uzmanlar sınıfının kendiliğinden ortaya çıkışına da dayanmaktadır. Bu gelişme nasıl mümkün olmaktadır? Bilimin uzlaşımsal bir tarihi bize kahramanları gösterecekti. O bize onların problemlerinin, amaçlarının, şanslarının, tecrübelerinin, hatalarının, görülebilir ve görülemez ilgilerinin ve finans kaynaklarının neler olduğunu söyleyecekti. Foucault'nun hedeflediği şey, şu veya bu şeyi ve sebebi söylemiş olan kişinin anlatıldığı bu tarih türü değildir; o ifade edilmiş cümlelerin oluşturduğu bu dokunun tarihini anlatmak ve bu cümlelere ifade edilmiş olmak olanağını veren şeyi belirlemek amacını güden arkeoloji adını verdiği bir teoriyi, bu cümleleri ifade etmiş olan bilgiyle pek o kadar meşgul olmaksızın, dile getirmek ister. Bu olanaksız işin, sonuç olarak, saf bilgi adını verebileceğimiz şey hakkında ilgi uyandırıcı bir betimlemesi vardır. Türünün ilk ve hiç kuşkusuz son şaheseri, *Kelimeler ve Şeyler*'[6] dir.

Kelimeler ve Şeyler bize dört devirden sözediyor. Bu bölümleme yeni değildir. Descartes'dan Devrime kadar akıl çağı var. Günümüze kadar gelen bir tarihselci 19.yy. var. Bizim Rönesans adını verdiğimiz bir önceki çağ var. Nihayet, şimdi başlayan gelecek var.

"Hayat, iş gücü ve dil" ondokuzuncu yüzyılda biyolojinin, ekonominin ve dilbiliminin konusunu göstermek için oluşturulmuş kavramlardır. Bu bilimlerin konusu, Devrimden önceki doğa tarihinin, zenginlikler teorisinin ve genel dilbilgisinin incelediği şeylere uygun düşmemektedir. Foucault'ya göre, bu alanların Rönesansa denkliği yoktur. Bu dengesizlikler, öyle, yeni keşiflerin sonucu olarak değil, kendileri için doğru ya da yanlış yeni

[6] M.Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966).

önermelerin dile getirilmesi gereken yeni düşünce konularının günyüzüne çıkmasının sonucu olarak ortaya çıkarlar. *Kelimeler ve Şeyler*, "derinlemesine" bilginin başka bilgi biçimini alabileceği şekli ve bunların sonuçlarını inceler.

Bu kitap tarihi yorumlamanın yeni bir biçiminden başka bir şey değildir. Bu, insan bilimlerine karşı bir bildiridir de. Amerikalı okuyucu insan bilimlerinin keşfettikleri şeyleri iyice kavramak zorundadır, çünkü Fransa'ya özgü sınıflandırma psikanalizin ve etnoğrafyanın belirli bir miktarını, belirli edebî çözümleme tiplerini ve çeşitli marksist kökenli düşünceleri içerir. Foucault-'nun kitabı İngiliz dilinin kültürü içerisinde ikinci dereceden bir ilgi konusu olan, *İnsan*'dan söz etmektedir. "İnsan" iki önemli yönüyle kendini gösterir: o bilir ve bilgiye konu olur. Kant, bir yıl boyunca yapılan mantık derslerinin birinde, yeni bir soruyu gündeme getirince, o resmen ortaya çıkmış olur: "insan nedir?"

Bu soruyla birlikte ortaya çıkan felsefî antropoloji –Foucault, 1964 de, Kant'ın Antropolojisi'nin Fransızca bir çevirisini yayınladı– biyoloji ya da dilbilimini taklid etmek isteyen uygunsuz bir söyleme yer verdi. Sosyal bilimlerin yönteminin kendisine göre düzenlenmediği alışılmış eleştiriyi burada dikkate almamak gerekir. Yöntem tamamiyle meşru olan bilimlerin modelini izler. Foucault'ya göre, insan bilimlerinin gerçek nesneye sahip olmadıkları apaçık ortadadır. Foucault, ne yazık ki, insanın sahneyi terkettiğini bize söylemektedir. Sahneye giren söylem, sözcükleri telaffuz eden bilen özneden bağımsız saf bir söylemdir.

Belirli bir ölçüde, bilen özneye olan bu karşıtlık sadece dönemin Paris'inin tartışmalarını yansıtır. Lévi-Strauss, örneğin, fenomenolojiye karşı ancak düşmanlık ve yanılgı içindeydi. Edebî eleştirisinde[7], Foucault'nun kendisi, "müellif" ve "eser" kavramlarının cümleleri gruplandırmanın daha az kişisel biçimlerine yer vermeleri gerektiğini bildirir. O edebiyatın ölmüş olduğunu da öne sürmektedir. "Edebî eleştiri" sözcükleri, onları Foucault'ya uyguladığım zaman, bir söz dizimi yanlışıdır. Fakat dönemin

[7] M.Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, éd. Donald Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977).

modası böyle idi. Bununla birlikte, Foucault ona anlam veren spekülasyonların toplamını hiç değilse, bir teorinin dışında değerlendiriyordu. Ona göre, belirli bir anda ve yerde telaffuz edilebilen cümlelerin tümü okuyucuların bilinçli arzuları tarafından belirlenmiş değildir. Doğruluğun/yanlışlığın olanağı kişinin iletmek istediği arzunun içinde bulunmaz. Bu andan itibaren, müellifin kendisi bu "olanağın koşulları"nın çözümlenmesi için önem taşımamaktadır.

Söylem, sonuçta, şu ya da bu şeyi söyleyenin fonksiyonu olarak değil, kendilerinde bu cümlelerin, ifade edilmelerine olanak veren, apaçık bir doğruluk değerini taşıdıkları koşulların fonksiyonu olarak çözümlenmek zorundadır. Bu koşullar dönemin "derinlemesine" bilgisinin içinde bulunmaktadır. Bu durum bizi cümlelerin kuruluşunun maddesel koşullarının ötesine götürür. Kaçınılmaz bir biçimde, *Kelimeler ve Şeyler*, bir kez daha Kant'ı hatırlatan, idealist bir kitap gibi görünmektedir. Kısacası, kendisiyle alay edercesine belki, Foucault "tarihsel a priori" fikrini kabul etti. Kant tecrübenin olanağının koşullarını insan aklının yapısının içinde keşfetmiş olduğu halde, Foucault onları söylemin olanağının tarihsel ve buna bağlı olarak da geçici koşullarının içinde görmektedir.

Sözcükler hakkında bu saplantı devamlılık göstermekten çok uzak idi. Foucault sözcüklerin kendilerinde kullanıldıkları maddî koşullara geri dönmek zorunda kaldı. Kişi olarak konuşanlara ya da müelliflere geri dönmeyi reddettiğine göre, onun yazılı olan ya da olmayan sözcüklerin sağladığı yararları yine de göz önüne alması gerekiyordu. İnsan hakkındaki meşru olmayan bilimler boş sözden öte bir şey değildi. Onlar, ondokuzuncu yüzyılda, sapıkları (kural ve hastalıkbilim kavramlarını bile icat ederek) ve onların tedavi yerlerini yeniden sınıflandırmakla meşgul olan yasal tıbbı içine alıyorlardı. Bu yasal reformizm, onun *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*[8]unda tasvir ettiği hapishaneler, okullar ve hastahanelerle ilgili yeni bir mimariye yol açtı. Daha sonra da, hukuk mekanizması ve tutuklunun

[8] M.Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

zihinsel sağlığının tanığı olan uzmanlar topluluğu gibi açık iktidar biçimleri meydana geldi. Her yerde ön planda olan disiplindir. Disiplini, disiplin altına almak için kasten kurulmuş binalarda olduğu kadar, fabrikalarda da buluyoruz. Bir işçinin müte vazi evinde bile, odaların düzeni ve kullanımı en titiz ahlâklılığı sağlamak ödevinde olacaktır.

Bilgi iktidar olmuştur, yani. bir disiplin konusu olarak insan varlığı hakkındaki yeni bir anlayış insan için yeni tasarılara sahip olduğumuz anlamına geliyor. Bu, bugün kendisine çok fazla değer atfedebileceğimiz kadar önemli bir şey değildir. 1829 da başlayan Halk Sağlığı bilgisinin ve yasal tıbbın yıllıklarını şöyle bir gözden geçirirsek eğer, orada istatistiklerin dışında inandırıcı pek az şey buluruz; ama, özellikle eğer bazı kitap resimlerinin fotokopilerini çekersek, bir yıl boyunca kendimize iyi bir korku şöleni çekebiliriz.

Foucault bugün *Annemi, kızkardeşimi ve kardeşimi öldürmüş olan ben Pierre Rivière...* (1973)[9] adıyla yayınlanmış bulunan, 1835 tarihli bir olayı bu *Yıllıklar*'dan almıştır. İlk kez olarak, bir uzmanlar ordusu bir mahkemede bir araya gelmiş ve kendine deli süsü veren bir kâtil üzerine teoriler üretiyorlardı. Bu teoriler, kâtil hakkında yapılması gereken şeyi belirleyecek olan bu uzmanların kâtili kendilerinin içine yerleştirecekleri kategorilerdir. İşte bilginin nasıl iktidar olduğunu gösteren küçük bir örnek. Pierre'in kaderine damgasını vuran şey, öyle olgular falan değil, onu bu incelemeye tâbi tutmanın olanağıdır.

Foucault, mülâkatlarında, genel olarak düşünüldüğü gibi, Mayıs 68'in başarıya ulaşmamış başkaldırılarının, söylemin kör edici büyüsünden onu kurtardığını ve aynı zamanda onu bilgi ve iktidar hakkında tartışmaya yetili yeni bir topluluğa götürdüğünü doğrular. Onun, aynı konuya bağlı bulunan *Kelimeler ve Şeyler*'de girişilmiş projeyi genişletmek hakkında geçerli nedenleri de vardır. Bir söylemin belirli bir alanda söylenen şeylerin tamlığı olduğu ileri sürülecek olursa, o zaman bilimin kahra-

---

[9] M.Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au dix-neuvième siècle* (Paris: Gallimard, 1973).

manlarının en iyi eserlerini okumakla yetinilemez. Söylenen şeylerin örneklerini her yerde almak gerekir –ve bu sadece halk sağlığı bilgisi hakkındaki yıllıkları değil, dönemin gazetelerini de içerir–. Kaçınılmaz bir biçimde, *ne* (quoi) ve *kime* (à qui) yi oluşturanın kim olduğunun sorulması gerekir.

Foucault'nun gelenekten köklü bir biçimde ayrılması şu noktadadır: Daha çok "kim" ya da "kime". Onun hareket noktası, biraz önce sözünü ettiğim bilen öznenin reddedilmesidir. Eski cezalandırma modelinde bir "kim" var: başkalarının hayatını düzenleyen kimliği belirli birey; ayrıca diyor, o zamandan beri bize yasaklanmış olan şeyler var. *Cinselliğin Tarihi*'(1976) nin birinci cildi bu model hakkındaki bir eleştiridir[10].

Bu kitap, Foucault bir mülâkatta ona dikkat çekiyor, cinsiyetten bahsetmiyor. "Cinsellik" (sözlüğün bir tanımına göre) cinsiyeti kabul etmek ya da onunla uğraşmak olgusunu dile getiriyor. Kitap kısmen bu uğraşıya dayanmaktadır. Birinci cildin başlığı *Bilmek İradesi*'dir: "derinlemesine" bilmek arzusu. Söz konusu olan irade özellikle kişinin iradesi değildir. Bununla birlikte, bu başlık Schopenhauer'a bir telmihtir. Cinsellik konusundaki doğru ve yanlış hakkında konuşmanın olanağını yaratmak iradesi vardır. Foucault'nun tarihlerinin öteki elemanlarının tersine, bu bilmek iradesi bir yenilik olmaktan uzaktır.

Hapishane gibi, cinsellik de Foucault'nun doğrudan ilgisini çekmekle birlikte, sürekli olan uğraşları onu yığınlar hakkında belirli bir olgusal bilgiyi ve biyopolitik adını verdiği şeyi incelemeye götürür. Dörtbir yana doğru yayılan bürokrasi bireyleri sayma, sınıflandırma biçimlerinin sınırsızlığına yol açar. Doğumlar, ölümler, hastalıklar, intiharlar, verimlilik: bütün bunlar modern çağı, istatistik veriler çağını başlatmaktadır. 19. yüzyılın başlangıcı bir yığın rakamı tanır. Daha iyi hesap yaptığımız için değil, keşfedilmesi gereken şey üzerine daha iyi bir kanıya vardığımız için, bunlar yığınlar üzerine yeni olgu tipleridir.

---

[10] M.Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976).

Foucault'ya göre cinsellik sadece cinsiyet üzerine olan bir uğraş değildir. Cinsellik çok geniş bir fikirler topluluğuna, bedenin, bedenlerin bilinci kavramına yeniden biçim verir. Cinsellik "hayatın siyasî teknolojileri"yle ilgilidir. Foucault cinselliğin iki eksenini öne sürmektedir: "bedenin, kanalize etmenin, gücün yoğunlaştırılması ve dağıtılmasının, enerjilerin ölçülmesi ve ekonomisinin disiplinleri. Öte yandan, yığınların düzenlenmesine uygulanmış olan ["cinsellik"]. Bu, hem "tümüyle bedene tahsis edilmiş bir mikro iktidar", hem de nesnesi bütünüyle sosyal varlık olan "global ölçüler, istatistik evrimler ve müdahaleler"dir: "cinsiyet hem bedene hem de türe hayatın yolunu açar".

Vaktiyle iktidarını özneler üzerinde kullanan bir yücemiz vardı. Ondokuzuncu yüzyılın başına doğru, Foucault'nun bir mülâkatta, "artık bir yücelik biçimi üzerinde formüle edilemeyen, yeni bir iktidar tipi" olarak tasvir ettiği şey ortaya çıkar. Bu, burjuva toplumunun önemli icatlarından biridir. Bir anlamda, bu iktidar "disiplinle ilgili"dir, fakat disiplin onun sadece bir yüzüdür. O, yeni doğruluk ve yanlışlık tipleriyle de tanımlanır. Fou-cault "Doğruluk"la, "ifadelerin meydana gelişi, kuralı, dağılımı, kullanıma sokuluşu ve fonksiyonu için düzenlenmiş yordamların bir toplamını anlamak gerekir demektedir. 'Doğruluk', çevrimsel olarak, onu meydana getiren ve destekleyen iktidar sistemlerine bağlıdır". Bu "doğruluk", genellikle ona verdiğimiz anlama göre bir derece ileri ya da geri gider. Bu, "derinlemesine" bilginin ve iktidarın yanıbaşında yer alan soyut gizli bir elemandır. Foucault bize bütün bunları ideoloji ve marksist üstyapı terimlerinde, yani bir ekonomik düzeni meşrulaştırmak için iş işten geçtikten sonra kullanılmış kavramlarda, görmemeyi salık vermektedir. Doğruluk, bilgi ve iktidar, aksine burjuva biçiminin olanağının koşullarıdır.

Okuyucuların çoğuna göre, Foucault'nun sözünü ettiği bu genel bilginin, otonom bir hayata götüren bu söylemin yakalanması şüphesiz zordur. Bu zilyetsiz iktidarın yakalanması hiç kuşku yok ki daha da zor olacaktır. "Fakat yine de", biraz öfkelenmiş bir muhatabı, "bütün bunların temelinde yer alan bir kimse var mı,

yok mu?" diye ona sorar. Söz konusu olan hapishaneler idi. Foucault aşağıdaki şekilde cevap verir. İktidarın yeni teknolojisi bir kişiden ya da belirli bir gruptan ileri gelmez. Elbette özel ihtiyaçlara cevap vermek için bireysel taktikler icat edilir. Mahkumların kendilerini asmalarını engellemek için hapishanelerin mimarisi değiştirilir, fakat bu dâima hangi tarzda bir hapishane kurmak gerekiyorsa o tarza uygun belirli bir modele göre yapılır. Bu taktikler, onların neye varacağı tam olarak bilinmeksizin, yavaş yavaş biçim kazanır. Yığınlar konusundaki verilerin toplamını alalım: her yeni sınıflandırma ve bu sınıflandırmadaki her yeni numaralama başta belirli ve sınırlı bir amacı olan bir kişinin ya da bir komitenin icadıdır. Demek ki, kitlenin kendisi, bir teknokrat ya da başkası tarafından masum bir biçimde önerilen prensiplerin tümüne göre zaman içinde sınıflanır, örgütlenir ve yönetilir. "İktidarın farklı mekanizmalarını karşılıklı olarak birbirine angaje eden dayanakların karmaşık bir oyunu" elde edilir.

> Bazı kişilerin araştırdıkları şeye niçin egemen olmak istediklerini, onların toplam stratejilerinin ne olduğunu kendimize sormayalım. Daha ziyade, hangi mekanizmanın sürekli bağımlılık düzeyinde, bedenimizi egemenliği altına alan, davranışlarımızı yöneten, tutumumuzu bize dikte eden devamlı ve aralıksız olan bu tavırlar v.s. düzeyinde, oyunun içinde olduğunu kendimize soralım. Bir başka ifadeyle, daha ziyade, üstün olanın yalnızca üstünlüğü içinde bize nasıl göründüğünü kendimize soralım. Organizmaların, güçlerin, enerjilerin, maddelerin, arzuların, düşüncelerin, v.s.nin çeşitliliği içinde öznelerin kademeli, sürekli, gerçek ve maddi olarak nasıl meydana geldiklerini keşfetmeye çalışmak zorundayız. Maddeselliğinin içinde öznelerin kuruluşu olarak köleliğin ne olduğunu yakalamak için çaba sarfetmek zorundayız. Bu, Hobbes'un *Leviathan*'daki projesinin tam antitezi olacaktır...[11]

Tam antitez: yüce olan, kişiyi ya da şeyi belirlemek için öznelerin bir kuruluşu nasıl meydana getireceklerini bilmek istemez.

---

[11] M.Foucault, *Power/Knowledge*, s.97.

O, öznelerin kendilerinin nasıl kurulduklarını bilmek ister. Kendinde şey olan saf delilik var olmadığı gibi, saf özne de yoktur, bireye uygun olan tasvir ve eylem biçimlerinden önce var olan *je* (ben) ya da *moi* (ben) yoktur. Edebiyat tarihçileri de uzun zamandan beri gördüler ki, müellifler, romantik çağdan önce, kendilerini aslâ şair olarak –bireyin bu özel tipi olarak– tanımlamadılar. Şiirler yazılıyordu, yalnızca. Özgürlüğün savunucuları "homoseksüel" kategorisinin (demekki "heteroseksüel" kategorisinin de) sapıklıkla ilgilenen doktorların onu icat etmesinden evvel varolmadığına dikkat çekmektedirler. Belirli bireyleri göstermek için bazı fiiller olduğu halde, homoseksüel *kategori*yi göstermek için bir fiil yoktu. Foucault'nun tezlerinden birisi: kişi olarak göz önüne aldığım her biçim ve aktörün bir yığın tarihsel olayların sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Burada Kant'ın çözülüşünde ek bir dönem sözkonusudur: numenal ben mevcut değildir.

"O halde, niçin bazılarının egemen olmak istediklerini soruşturmayalım..." diyen Foucault'nun adını az önce andım. Her bağlamın dışında soruşturabiliriz: Roosevelt, Stalin ve de Gaulle'ün niçin egemen olmak istediklerini hiçbir zaman soruşturmamayı mı söylüyor bize o? Bu kişilerin niçin hedeflerinin ve erdemlerinin bulunduğunu ve onların yüzmilyonlarca kişiyi nasıl etkileri altında tuttuklarını soruşturmaktan kaçınmak mı gerekiyor? Onun söylemek istediği şey hiç de bu değil. Bilgideki derin kopukluklarla ilgili coşkunluğunun en aşırı noktasında o, alttaki değişmezliği arayan Analler'in metodolojisinin önemini aslâ inkâr etmedi. "Müellif" kavramıyla eleştiri aracı olarak ilgilendiği zaman dahi, Analler'in seçkin müelliflerini ve onların en iyi eserlerini sevmeyi elden bırakmadı. Kısacası, onun kendi çözümlemeleri, başkalarının çözümlemelerinden bağımsız değildir. Şu alıntıyı, o, bu bağlamda söylüyor: *bana* göre, bazılarının niçin egemen olmak istediklerini soruşturmayalım.

Buraya kadar edindiğimiz iki fikir var. Birincisi, özneyi oluşturan şey hakkında Foucault'nun kendini yeni çözümlemelere angaje etmesidir. İkincisi, çok katı bir despotun iktidarı üzerine ör-

neğin, eski çözümlemelerin dâima yukarıdan gelen bir iktidar hakkındaki dar anlayış tarafından geçersiz kılınmasıdır. Belirli bir tarihte, "Stalin" imzalı bir yönergeden Goulag'daki belirli bir kurbana kadar inip gelen bir sebep ve sonuçlar zinciri, açıkça, varolabilir. Fakat Goulag tipi bir kuruluşun varolduğu gerçeği, Foucault'ya göre, bir kişinin ya da tarihin kaprisi değildir. Bu kötülük, içinden çıkılmaz bir biçimde, Doğu Avrupanın sosyalist devletlerine bağlı gibi görünüyor ve bunu açıklamak için, komünizmin bir arkeolojisi gerekmektedir. Foucault'nun yazdığı tarz hakkında daha az fikre sahip değilim, fakat o, mülâkatlarda buna bazı telmihlerde bulunuyor. Öte yandan, arkeolojik bir açıklamada bulunmak, onu haklı göstermek ya da hiçbir ayrım yapmamak değildir. Foucault kapılarımızda, şehirlerimizde kendi Goulag'larımıza sahip olduğumuzu söyleyen bu retoriğe kapılmaya kendimizi bırakmamamız gerektiğini söylüyor. Bu yanlıştır, ama yukardan uygulanan bir iktidar sebebiyle değildir.

Foucault aşırı bir nominalizmi savunuyor: nominalizm hiçbir şey değil, hatta tarihin kendisine kendi biçimini veremediği, benim kendimi tasvir etme tarzlarım bile değil. Bunlar, belki de, bizi bu yolu izlemeye sevkeden bilgi ve dil üzerine olan derin düşüncelerdir, fakat bu derin düşüncelerin yol açtığı metaforları bir yana bırakmamız gerekiyor. Kendisine başvurulması gereken şey, iktidar, "savaş ve mücadeledir. Bizi sürükleyen ve bizi belirleyen tarihsel gerçek savaşseverliktir; savaşseverlik dile ait, iktidarla ilişkili, duyguyla ilişkisiz değildir". Bireyi –ve onun görüldüğü, rolünü bulduğu ve fiillerini seçtiği tarzı– göz önüne almanın her yeni biçimi "başka vasıtalarla savaştır".

Kelimeler ve Şeyler derin düşünmeye dayalı söylemin insanı ya da düşünen özneyi değil, sadece söylemin kendisini konu alacağı yeni bir dönem hakkındaki bir kehanetle son bulmaktadır. Bu projenin büyük bir kısmı Foucault'nun şimdi soykütüğü adını verdiği şeyin içinde yer almaktadır: "olaylar alanını aşkın olan ya da kendi kimliğinin boşluğu içinde tarihi baştan sona kateden bir özneye başvurmaya mecbur olmadan, bilgi, söylem, nesne alanları, v.s.nin kuruluşunu açıklayabilen bir tarih biçimi". Fakat *Ke-*

limeler ve Şeyler'de, o söylem üzerine söylemin dışında, derin düşünmeye dayalı söylemin bulunmasının gerekli olmadığını söylüyor gibi görünüyordu. Belki bu kitapta, bu saf söylem tipiyle damgalanmış yeni bir dönemin başlangıcını değil, ama daha ziyade dilden yakasını kurtaramayan, felsefî yazının yaklaşık bir asrı kapsayan son bölümünü görmek gerekiyor. Foucault'nun anlam ilişkilerinden ziyade iktidar ilişkilerine olan ilgisinin, dil ile ilgili bir tespitin yol açtığı karşılıklı bir konuşma konusunda yakalanması zor metaforlardan bizi uzak tutması gerekiyordu.

Bu, dilin önemini kaybetmesi değildir. Foucault'nun daha sonra yayınlayacağı kilise'de günah çıkarmanın tarihi, başka şeyler arasında, belirli bir söylem tipinin tarihi olmak zorundadır. Aynı şekilde, o bir başka projeye de sıcak bakmaktadır: tarihin belirli dönemlerinde, belirli cümle gruplarının doğruluğu ya da yanlışlığının tartışılmasının nasıl gerçekleştirildiğini anlamak. Fakat bu araştırmalar eylemin olanakları ve iktidarın kaynakları hakkındaki bir betimlemenin içinde yer alacaklardır. Kilisede günah çıkarma sırasındaki mırıldanma iktidarın "sulanması" (kelime ona aittir) dır. "Sulama" kelimesinin çiftçilikte bilinen bir anlamı vardır, fakat bu aynı zamanda tıbbî sağlığa da bir göndermedir. Belki iki anlam birden kasdedilmiştir. İtiraflar iktidar ilişkisinin sağlığını teminat altına alır ve aynı zamanda bütünlüğün sağlanabilmesi için suyu bir yerden bir başka yere akıtırlar. Bireysel sulama eylemleri yerine getirilmediği takdirde iktidar devam edecek ya da zayıflayacaktı.

Kartezyen *ego*nun söylemin içine sokuluşu gibi, saf felsefî derin düşünmenin bazı olayları bile bu perspektif içinde görülebilir. Ego, birbirine yeterince uygun olmayan birçok aktiviteyi bir odakta toplar: umut, acı, teoremlerin kanıtlanması, ağaçların görünüşü. Niçin bütün bu yüklemlerin öznesi olan tek bir şeyin –Descartes'ın dediği gibi, bir cevherin– varolması gerekiyordu? Varsayalım ki, papazların günah çıkardıkları yer, insanların, sadece yaptıkları şeyler hakkında değil de, hissettikleri, düşündükleri, gördükleri ve bilhassa rüyasını gördükleri şeyler hakkında konuşturuldukları ilk yer olsun. İlk bakışta, bilginin ve onun

temellerinin sadece araştırılması hakkında bu kadar titiz görünen aklın idaresi için Descartes'ın *kuralları*, demek ki, *düzenleyici* bir manastırlar serisi içinde en azından bir eleman olarak yer alabilir, bu kuralların içinde çok özel bir söylem tipi maddî bir disiplin sistemiyle birleşir.

İktidarın ve bilginin Foucault'nun sezinlediği şeyin türü içinde bir şey olduğunu farzedelim. Ne yapmak gerekir? Alabildiğine kötümser bir öğretiye doğru sürükleniyor gibi görünüyoruz. Solun politikası genel olarak romantik bir anlayış üzerine kurulmaktadır: Rousseau'da olduğu gibi kaynaklara geri dönüş, ya da Marx'daki gibi bir amaca doğru ilerleme. Foucault, burjuva toplumunun disiplinini eleştirmediğini ve reddetmediğini açıkça ortaya koyuyor. Ama Goulag'ın bir arkeolojisi de olacak. Hangi bağlamda olursa olsun, solun romantik yanılsamaları olmaksızın biraz ilerleyebiliriz, zira geriye marksist ve biraz spinozist *praxis* kalıyor. Foucault'ya ait bir tarih içinde, bir yandan hapishane olarak incelenmesi ve anlaşılması gereken Goulag kurumunu, öte yandan, şu andaki bu gudubetler hakkında yapılması gereken şeyi bilmek olan Goulag problemi kurumundan ayırabilir miyiz? Tarihsel gerçek, Goulag aynı zamanda "pozitif bir varlık"tır.

Tıpkı Fransız hapishaneleri. Hapishanelerin reformunun, sanki onun bir yardımcısı imiş gibi, kilise mahkemesiyle birlikte ortaya çıkışını daha iyi anlayabilmemizin yanı sıra, şu andan itibaren hapishaneleri daha kabul edilebilir hale getirmeyi deneyebiliriz. Hapishanelerin reformu pek çoğumuzu heyecanlandırabileceği halde, Foucault, kesinlikle, daha köklü değişiklikler istemektedir. Özgürlüğün romantik devrimcisi yanılsaması eğer prensip olarak bir kenara bırakılırsa, o zaman onun yerini alacak olan şey nedir? "Söz konusu olan, doğruluğu her iktidar sisteminden kurtarmak değil... fakat doğruluğun iktidarını, fonksiyonunu kendilerinde icra ettiği, (sosyal, ekonomik ve kültürel) hegemonya biçimlerinden bağımsız hale getirmektir". Foucault için, "kurtarma" iyi bir kavram değildir. "Çözme" daha uygundur. O halde, o doğruluğu fiilî hegemonyadan bağımsız kılmak ile neyi kasdetmektedir?

Foucault ve Noam Chomsky [12]nin katıldıkları bir mülâkatta, "adâlet iyi işleyecek şekilde davranalım" diyen dilbilimci şaşırtıcı bir sağduyunun liberal bir reformisti gibi göründüğü halde, "adâlet sistemini bozalım" diyen Foucault daha çok anarşist gibi görünüyor. Bu doğruluğun iktidarını hegemonya biçimlerinden "bağımsız kılmak" mıdır? Belki. *İktidar/Bilgi*, Fransız Maocuları ile 1972 de bir mülâkata açılır. Bir devrimin başlangıcında, o bildiriyor, halk mahkemeleri yaratmayınız. Gerçekten, kitleleri birbirinden ayırmaya ve kontrol etmeye yarayan egemen kurumları yeniden meydana getirmeyiniz. İronik bir biçimde, 1980 yılında, mahkemeler dört Kuşak için yeniden açılır. Televizyon için haklar: 40 000 dolar. Anarşi kısmen olanaksız olduğundan dolayı, Foucault bir anarşist değildir. Bizim üzerimize haklı ve haksız kararının verildiği bir rejime sahip olmak, bir iktidar rejiminin içine girmektir ve bu iktidarla bağların koparılmasının başarılabileceği de açık değildir.

Gerçek bir insanlık, gerçek bir ben, hatta gerçek bir delilik hakkında romantik yanılsamaya sahip olduğumuz takdirde, "egemenlik biçimleri"mizin yerine başka biçimleri geçirmek fikriyle yetinebilmiş olacağız. Fakat "doğruluğu hegemonya biçimlerinden bağımsız kılmak" ile Foucault neyi kasdederse etsin, o romantik yanılsamalar tesellisini reddediyor. Yavaş yavaş ortaya çıkan radikal protesto ve reform eylemlerinin geleneksel solun umutlarına doğru ilerlemeye bağlı bir anlamı bulunamaz. Bu yol yıkıma götürür. Foucault, temelde, kendini Kant'la bir diyaloğa açtı. Bile bile o Kant'ın sorularını tersine çevirir ya da nötrleştirir. "İnsan nedir?" diye soruyordu Kant. Hiçbir şey, der, Foucault. "O halde ne ümid edebiliriz?" diye soruyordu Kant. Aynı *hiçbir şey*i ile mi cevap verir Foucault?

Hiç kuşkusuz, bu insan konusundaki soruya Foucault'nun cevabını yanlış anlamak olacak. Foucault insan kavramının bir aldatmaca olduğunu söyledi, ama sizin ve benim hiçbir şey olmadığımızı da söylemedi. Aynı şekilde, umut kavramı bir yanılmadır.

---

[12] N.Chomsky et M.Foucault, "Human Nature: Justice versus power" in Fons Elders (éd.), *Reflexive Water* (London: Souvenir Press, 1974), ss.133-99.

Marx'a ya da Rouseau'ya atfedilen umutlar belki bu insan kavramına bağlı olabilir, ve işte optimizmin pek de parlak olmayan kaynağı budur. Optimizm, pesimizm, nihilizm, v.s.... bütün bu kavramların ancak aşkın ya da sürekli bir özne hakkındaki hipotezin içinde bir anlamı vardır. Foucault bu konuyla hiç de ilgisiz değildir. Eğer tatmin olmamış isek, bu tatminsizlik onun pesimist olduğundan dolayı değil, fakat İnsan'ın kalbindeki bu tanımlanamaz olan ebedî atılımın yerini alacak hiçbir öneride bulunmadığından dolayıdır.

Bilginin Arkeolojisi*

Pierre Burgelin

Neyi biliyoruz? Bilginin statüsü açıklıktan uzak ve bilmeceseldir. Belirli alanlarda, yöntemlerinin açıklığından, uygulamalarının etkinliğinden emin olan, şu oldukça tutarlı ilke ve yasa grupları, kısacası bilim adını verdiğimiz, ve aklın birliğini varsayan şeyler oluşmuştur. Bilimde gelişebilen ve yeniden kurulabilen, ama yüzyılları aşmak zorunda olan yığılımcı bir bilgiyi düzenleriz. Öteki uçta, bilimleri hemen hemen hiç bilmeyen kişilere, bunlar insanların büyük çoğunluğudur, tamamiyle yeten sıradan ve gündelik, bir dil tarafından taşınan, eylemin içine yerleştirilmiş bir bilgi: empirik, sınırsız, iyice düşünülmemiş. Fakat her ikisinin arasında az ya da çok tutarlı, az ya da çok deneysel başka bilgiler, öğretiler, ideolojiler, hipotezler hazırlanır; onlar inançlarımızı, kanılarımızı oluştururlar ve etiklerimizin, politikalarımızın, estetiklerimizin, edebiyatımızın ve felsefemizin, kısacası "denemeler"imizin içinde gruplanırlar. Onların temel objesi insandır. Onlar dergilerimizi ve kitaplarımızı doldururlar ve en şiddetli tartışmalarımızı beslerler. Bütün bu toplam son zaman-

---

* Bu makale *Esprit*, Mai 1967, ss.843-861'de yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

larda organize olmuş düşünsel disiplinlerin maddesini gösterir: bilimlerin ve idelerin tarihi, bilginin psikolojisi ya da sosyolojisi. İnsana ait sözlerin ve eylemlerin aydınlatılmasına ilişkin olan bütün girişimlere insan bilimleri adını vermek yerindedir. İnsana ait faaliyetlerin niceliklere ilişkin bilimlerden farklı olan bilimlerin ya da tabiatın salt objesi olmaları oldukça yeni bir olgudur.

Bütün bunlar bizim kafamızı karıştırmadan gitmez: bilgiler nasıl doğarlar ve dönüşürler? Niçin kimya oyunun dışındadır? Niçin böyle bir bilim böyle bir anda doğar? İnsanlar çözülmeden kaybolan problemlerin çevresinde bir süre niçin tartışırlar? Hiç kuşkusuz bunu bize öğretmek insan bilimlerinin işidir. Fakat bu bilimlerin kendileri içinde bulunduğumuz yüzyılda nasıl doğmuşlardır? Niçin insanın, kendisi bilimin kaynağında yer aldığı halde, birden bire bilimin saygın objesi olmasına karar verilmiştir? Görünüşte paradoksal olan bu duruma gelmiş olan kültürün içinde görünen nedir? Hangi çeşit bilgi, sosyolojinin sosyolojisinin ya da psikolojinin psikolojisinin sonsuz ikilemini yüklenebilen insan bilimlerini gerektirir? Niçin onları bazan umutlarımız bazan da korkularımız haline getiririz? İnsanın hakikati konusunda onlar bize neyi öğretebilirler?

*

M. Foucault'nun kitabının[1] büyük çekiciliği bu sorunları yeniden düşünmeye zorlayarak bizi şaşırtmaktadır. Parlak, zengin ve etkileyici, bu kadar yeni ve sağlam yapılı olan bu eser çekici ve şaşırtıcıdır. O, belirli bir zamanda, kendisinde bizim ilgimizi çeken ya da tam tersine ortadan kalkmış bulunan kavramların ve sorunların alanını, bir başka deyişle topolojisini bize açıklamaya girişir. Burada dünya hakkında bir *Weltanschauung*, görüş ya da anlayış değil, şimdiye kadar düşünülmemiş olan bir derinlikte, böyle kavramların mümkün olduğuna imkân tanıyan bir anlayış

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Gallimard).

söz konusudur. Tarih söylenen ya da yapılan şeyleri derler: o şeylerin yüzeyinde kalır ya da olayların gürültüsüyle kandırılır; bir *arkeoloji*ye doğru onu aşmak gerekir; bu sözcük eski şeyler üzerine bir söylemi gösterdiği halde, burada bizim için kazı fikrini anımsatır.

En genel anlamında, düşünmek düşüncelerimizin ve tecrübelerimizin düzensizliğini düzene sokmaktır, çünkü tam anlamıyla düzensizlik bizden uzaktır. Düzenlenen şeyleri düzenlemenin ve seçmenin, benzerliklere ya da benzersizliklere, aynılıklara ve farklılıklara, yakınlığa göre değişik biçimleri vardır. Belirli bir zamandaki, tarihsel *a priori*lerin, bilginin mümkün oluş koşullarının, düzenleme ilkelerinin kendisinde belirginlik kazandığı alana *episteme* adını vermek uygundur. Hakkında açık bir bilinç sahibi olmadığımız bu alan, demek ki, bütün çağlarda aynı değildir, ve her çağın aynı zamanda ancak bir *episteme*si vardır. *Episteme* bir yapıyı, tutarlı bir sistemi oluşturur. Görülüyor ki dilbiliminin en temel idesi çıkış yolu hizmeti görmektedir. Kitabın amacı olan "insan bilimlerinin arkeolojisi"nde olduğu gibi, arkeolojinin kullanımına izin verilmeden önce, insan bilimlerinin doğuşunu engelleyen şeyleri araştıralım.

Halbuki insan bilimlerinin statüsünü ortaya koymak onun bilimsel değerini tespit etmek anlamına gelir. Çünkü *episteme*miz, köşeleri dedüktif bilimler, matematik ve fizik, dil, hayat, zenginliklerin üretimi ve dağıtımı, felsefî düşünce, ya da Kendiliğin düşünülmesi gibi süreksiz ama benzer elemanlarla ilişki halinde bulunan bilimler olacak olan bir üçyüzlüyle temsil edilebilir. Bu üç köşe şu üç düzlemi belirler: dilbilimine, biyolojiye ve ekonomiye uygulanan matematikleştirilebilir olanın düzlemi, bu üç bilimi oluşturan bölgesel ontolojilerin düzlemi, düşüncenin oluşumunun düzlemi. Demek ki burada hiçbir yer insan bilimleri için değildir, aksi halde üçyüzlüde "bulut halinde bir dağılım" olurdu. Bu durum, üç yüzle olan belirsiz ilişkilerinden dolayı, onları geçici ve zararlı kılar, çünkü "eğer artık insan dünyanın yönetiminde en üstün değilse, eğer o artık varlığın merkezinde egemen durumda değilse, insan bilimleri bilginin alanında zararlı

aracılar olurlar"[2]. Kısacası, psikolojizm ve sosyolojizm, Husserl'in de düşündüğü gibi, doğruyu tehlikeye sokar.

"İnsan bilimleri" ifadesinin titizlikle sınırlandırılmış olduğunun ve ne dilbilimine, ne biyolojiye, ne de ekonomiye uygulandığının kaydedilmesi gerekir. Çünkü onların konuları insan değildir: onların pozitiflikleri özlerinden gelir, insanın biyolojik incelemesi hayat biliminin içine kaydedilir, dilbiliminin ya da ekonominin yasaları insanın "üzerine doğru sarkarlar", kendilerine doğrudan doğruya nüfuz edilemeyen, onlara tabi olmuş olan tek varlık gibi görünüyor olsa bile, fizik yasaları için olduğu gibi, çözüme kavuşturulmaları gerekmeyen zorunluluklar olarak kendilerini ona empoze ederler. Tarihe gelince, o "parlak büyük bir tarih" olmayı son asra bıraktı: tarihsel gerçeklik birbirlerinden ayrışık olan doğa, çalışma, dil tarihleri halinde parçalanır ve "kronolojileri tikel bağlantılarına ait olan bir zamana göre gelişir"[3]. İnsanın tarihsel gerçekliği yalnızca "insanın insan olarak olaya yönlendirildiği gerçeği"[4]dir. Tarihsicilik insanı, onu bir tarihi olan toplumun ve dilin içine kök salmış gösteren bu göreliliğe, bir "sonluluk çözümlemesi" tarafından kurulmuş olması gereken ilişkiye götürür.

Ne varki, son zamanlarda iki disiplin gelişmiş ve zihinsel evrenimizde seçkin bir yer almışlardır: psikanaliz ve etnoloji. Fakat onlar insanla hangi biçimde ilgilenirler? Psikanaliz "bilinçdışının söylemi"[5] olmaya çalışır ve insanı, kendinden başka olarak, başkalaşımı içinde ele alır. O "sürekli temsil edilebilir olanın alanında kalan" ve "sistemi (demek ki anlamı), kuralı (demek ki karşılıklı ilişkisi), normu (demek ki fonksiyonu) bulunan yalın hakikati" gösteren insan bilimlerinin sınırlarında oyun oynar. Ölümü, Arzuyu ve Yasayı, "her insan bilgisinin mümkün oluş koşullarını"[6] ve sonluluğumuz hakkındaki belir-

---

[2] *MC*, s.358-359.
[3] *MC*, s.379.
[4] *MC*, s.382.
[5] *MC*, s.385.
[6] *MC*, s.386.

lenimleri gösterirken, psikanalizin adeta aşkın bir rolü vardır. Etnoloji, tarihi bizim için hemen hemen ulaşılmaz olan topluluklara yönelir ve, temsil edilebilir olanların arkasındaki normları, kuralları ve sistemleri bulmak için, yapının değişmezlerini araştırır. O halde her ikisi de doğrudan doğruya insanla değil de insanın sınırlarıyla ilgilenirler, "insan kavramına aldırmayabilirler... insanı ortadan kaldırırlar"[7] ve "karşı-bilimler" olarak sunulabilirler.

*

Michel Foucault'nun kitabını, onun niyetini daha iyi anlamak için, götürülebileceği sonuçlarına götürdük. Geriye, burada temelsiz görünen bu epistemolojik üç yüzlüye kültürümüzün hangi yollardan giderek vardığını görmek kalıyor. M. Foucault kendini ne bilim tarihçisi ne de düşünce tarihçisi olarak öne sürüyor. Üstelik Cassirer'in *Aydınlanma Yüzyılı* konulu eseriyle en yüzeysel karşılaştırma bile bunu anlamak için yeterlidir. Bununla birlikte, o arkeolojik temasını tarihsel bir perspektifin içinde bize sunma yolunu seçti. Orada Spinoza, Hegel, Marx gibi alışık olduğumuz ama geçmişte kalan bazı isimlerle karşılaşırız ve bilim adamlarının geleceğe ilişkin ufkunda pek fazla yer tutamamış olan başka pek çoklarıyla tanışırız. Onlar çoğunlukla bir dönemin, çok büyük zekalarından, orijinallerinden daha çok ön kabullerinin yorumlayıcılarıdırlar[8].

Çağımızın *epistemes*i, kendisinden önce gelen *episteme*lerin, onlara karşı çıkarak, yerini alır. İnsan bilimlerinin bu tarihöncesi döneminde, M. Foucault Batı kültürümüzün içindeki Rönesanstan günümüze kadar olan dilimi kesip ayırdı. O, bu dilimin içinde, iki büyük değişimle birbirlerinden ayrılan üç dönemi biribirinden ayırdeder. Bugün ölü halde bulunan, bununla birlikte açıklıkları

---

[7] *MC*, s.390-391.

[8] Bu tipik düşüncenin en iyi örneği olan, Père Bernard Lamy'nin *les Entretiens sur les Sciences* adlı eseri yeniden yayınlandı örneğin.

rahat bir biçimde sürüp gitmiş olan sözde-bilimler olarak göstereceğimiz bilimlerin orada kurulduğunu görüyoruz. Demek ki bu bizi, kendilikten bize geliyor gibi görünen şeyin karşısında belirli bir tedbire davet ediyor. Kitabın başlığının gösterdiği gibi, kelimelerle şeyler arasındaki ilişkilerde, bilginin kendisiyle kurulduğu dil hakkında, her defasında, sahip olunan fikir çıkış yolu olacaktır. Bu tarihin giriş bölümü Vélasquez'in *Méninas*'ının ince ve akıllıca yapılmış bir yorumudur. Atölyesinde, tablonun konusunu oluşturan, sehpasının önündeki ressam ve çevresindekilerle birlikte Nedimeler bizim yönümüzde bakarlar. Aynadaki belli belirsiz bir yansıma onların içeri giren Kralı karşıladıkları izlenimini veriyor. Sahne gösterilmemiş olan krala ait rolün anlamını alıyor. Biz seyircilerin arasında bulunan Kral, tablonun genişliği içinde, temsiller dünyasındaki klasik insan gibi yer almaz, ama yine de o bu dünyanın anahtarıdır.

Fakat bu klasik çağ, uzun zamandır modern empirizmin babası olarak dikkate alınmış olan Bacon'ın *Instauratio magna*'sını yazdığı ve bilginin önünü tıkayan pazar, tiyatro gibi bütün idolleri ortadan kaldırmak istediği dönemde aşağı yukarı tamamlanmış olan bir önceki çağdan ayrılır.

Bizim için en yabancı olanı Rönesans dönemidir. O düzen problemini nasıl ortaya koyuyor? En geniş, en belirsiz, en sıradan bir kavramdan, benzerlik kavramından hareketle. Sonsuz sayıda benzerlik biçimleri vardır ve, sonuçta, herhangi bir sonlu başka herhangi bir sonluya benzer. Bu yüzden, açıklamak amacıyla, bu dönemin çözümlemesi dört biçimi belirler: uygunluk, rekabet, analoji, sempati. Sembolik ve büyüsel bir dünyanın içindeki bizim için en olağandışı olan ilişkiler bunların sonucu olarak ortaya çıkarlar. Uygunluk varlıklar zincirini yakınlık aracılığıyla oluşturur. Çehre rakibin yansıttığı havanın dengidir. Çokanlamlı analoji ilişkilerin analojisidir. Sempati, gezegenlerle insanlar arasındaki özgürlükte, örneğin işin içine girer. Nihayet imza başka benzerlikleri tanımak imkânını veren benzerliktir. Böylece "anlamı aramak, biribirine benzeyenleri günyüzüne çıkarmaktır. İşaretlerin ilkesini aramak, benzer olan şeyleri açığa çıkarmak-

tır"[9]. Demek ki, şeylerin bir hermeneutiği, bir kehaneti gerekti ren dili vardır. Fakat kehanet derin bilgiyle tamamlanır: yazılı dil şeylerin işareti olarak değerlendirilir: "iç sırlarını bilebilmemiz için, Tanrının arzın yüzeyine yerleştirmiş olduğu bu görülür işaretlerle, tanrısal bir ışık tarafından aydınlatılmış bulunan Kutsal Kitabın ya da Antikite bilgelerinin geleneğin kaybolmaktan kurtardığı bu kitaplara yerleştirdikleri okunabilir kelimeler arasında fark yoktur"[10]. Böylelikle dünya, "dünyanın nesri" kendisinin üstündeki yorumu ve altındaki anlamın bulunması gereken gizli metni gerektiren bir yazı gibidir.

Bu sembolik evren hiç kuşkusuz epistemolojik bölgede ortadan kayboldu. M. Foucault'ya göre, "dilin belirtici fonksiyonunu" telafi etmek için, son zamanlarda icad ettiğimiz bu "literatür"ün ve onun şiirsel evreninin içinde günümüzde bu sembolik evrenden bir şeyler yeniden belki bulunabilir. O dilin varlığını yeniden bulur, ama Rönesansın zihinsel evreninde dünya hakkında bir kitabı oluşturan bu temel metin olmaksızın.

*

Klasik çağın kökten değişimiyle birlikte, büsbütün temsil halinde bulunan bir dünyanın temsilcileri olmak için, kelimeler yaşadıkları dünyadan kurtulurlar. "şeyler ve kelimeler birbirlerinden ayrılacaklardır. Göz yalnızca görmeye, kulak yalnızca işitmeye yönelmiş olacak. Söylemin işi, olan şeyi söylemek olacak, ama söylediğinden daha fazla bir şey olmayacak"[11].

Düzen artık benzerliklerin kesintisiz hareketinin içinde değil, temsillerin birbirlerini izledikleri ya da üst üste geldikleri serilerin ve tabloların kuruluşunun içindedir. "Dil orada şeylerle eski yakınlığını bozar... benzerlik orada kendisi için akıldışılığın

---

[9] *MC*, s.44.
[10] *MC*, s.48.
[11] *MC*, s.58.

ve muhayyilenin çağı olan bir döneme girer"[12]. *Don Kişot* benzerlikten deliliğe bu geçişin ifade edildiği kitaptır. Bundan böyle çözümleme çağı olan, bu çağ sadece iki karşılaştırma biçimini, "ölçüye ilişkin karşılaştırmayı ve düzene ilişkin karşılaştırmayı bilmek ister"[13]. Demek ki benzerliğin ve benzersizliğin yerini aynılık ve farklılık alacaktır. Şeylerin ölçüye indirgenmelerine izin verildiği zaman, düzen hem *mathesis*in hem de taksinominin biçimini alır. Birincinin ayrıcalıklı aracı Descartes'a basitten karmaşığa geçişi forma kavuşturmak imkânını veren cebirdir. Kendisinde ölçünün etkili olmadığı taksinomi, Linné'nin botanikte yaptığı gibi, her şeyin doğru bir işaretini elde etmek için, gözle görülebilir karakterlerin aynılığına ve farklılığına göre, temsilleri sürekli bir tablonun üzerine yerleştirir. İşaret gizli bir imza olmayı bırakır; suni ya da doğal olan işaret, kendini bilginin içine yerleştirmiş olan ideye açık olur. Söylem, bir matematik algoritma ya da bir coğrafya haritası, aynı zamanda "bir kendilik objesi ve temsili" gibi "söylemek istediği" şeyden daha fazla bir şey değildir. Bilginin rolü, dil ne kadar iyi yapılmış olursa olsun, Leibniz'in uyumluluk ya da Condillac'ın hesap idealine göre, onu imal etmektir. Bu çağ sözlüklerin ve ansiklopedilerin çağıdır. Temsil bilginin çeşitli modelleri arasındaki uygunlukları ortaya koymak imkânını veren temeldir. "Zenginliklerin çözümlenmesinde, *para-temsil* teorisini ve doğa tarihinde, *karakter-temsil* teorisini destekleyen aynı arkeolojik şebekedir. Karakterler, varlıkları birbirlerine yakınlıklarının içinde kurmak suretiyle gösterirler; parasal değer, paranın artma ya da eksilme hareketlerinin içinde, zenginlikleri gösterir"[14].

İnsanın üç aktivitesi bu *epistemen*in içine kayıtlıdır: konuşmak, sınıflamak, mübadele etmek. Dil kurallara göre söylem halinde kurulan bir çözümleme aracıdır. Onun rolü tecrübenin eşzamanlılığının içinde sürekli bir düzeni oluşturmaktır. Dil, doğal olmadığından, bizzat kendisi bilimin konusu değildir. Fakat

[12] *MC*, s.62.
[13] *MC*, s.67.
[14] *MC*, s.202.

"görevi temsil etmek olan eşzamanlılıkla ilişkisi içindeki sözel düzenin incelenmesi"[15] olan *Genel Gramer*'i, dillerin bütün tarihinden ve bütün çeşitliliğinden bağımsız olan grameri oluşturmaya girişilecektir. Her söylem, temeli sözün kendi adını taşıyan, önermelerden oluşur: fiil, özellikle olmak fiili, varoluş pozisyonu ve atfetme dayanağı. Onun çevresinde, cümle ad ve sıfatla eklemlenir. Türeme yoluyla biçim değiştirmiş olan bu basit sözcüklerin, köklerin kendisinde ortaya çıktıkları eylem dili, ilk başlangıçlarından itibaren, dili gösterir. Önerme, eklemleme, gösterme ve türeme, amacı "şeylere bir ad vermek ve bu adla onların varlıklarını adlandırmak[16]" olan bir "dil dörtgeni"nin elemanlarını oluştururlar. O halde araştırma, bir yandan, "tek bir tablonun eşzamanlılığının içindeki bütün mümkün düzenleri gösteren evrensel bir dili", öte yandan da, "ardarda gelişleri halindeki bütün mümkün bilgilerin her birisi için olan biricik ve geçerli doğuşu gerçekleştiren"[17] evrensel bir söylemi hedefleyecektir.

Böylece söylemin çözümlenmesiyle kuşatılmış olan düşünce, filolojiyi kavrayamaz, çünkü düşünce için diller ne tarihsel gerçekliklerinin içinde ne de yakınlıklarının içinde varolurlar. Aynı fenomen başka yerde de bulunur. Hayat biyolojinin konusu olarak daha fazla varolmaz, çünkü yer, amacı yalnızca taksinomik olduğundan dolayı tarihsiz olan bir "doğa tarihi" tarafından işgal edilir: "hayvanın ve bitkinin görülebilirliğinin bütünüyle kendisini derleyen söylemin içinden kendileri yoluyla geçtiği"[18], bu görünen yapılardan hareketle canlı varlıkların tablosunu oluşturmak. Varlıkların doğru adlandırılmalarına imkân vermek için bütün mümkün ayrımlar sergilenir.

Nihayet ekonomi bilimlerine giriş de, temsilin egemenliği altında sıkıştırılmış halde kalır: düşünce hala zenginlik ve mübadele gibi göze görünebilir olan gerçeklerle yetinir. Böylece

---

[15] *MC*, s.97.
[16] *MC*, s.136.
[17] *MC*, s.99.
[18] *MC*, s.147.

"zenginliklerin çözümlenmesi... iktisat politikasına, genel gramer filolojiye, doğa tarihi biyolojiye aittir"[19]. Kelime ve bitki gibi, önemli bir obje olarak alınmış olan para da, mübadelenin saf işareti olmak için, "dünyanın üslubu"ndan elde edilecektir: "her zenginlik *paraya dönüştürülebilir*, bundan dolayı da o *dolanıma* girer. Aynı şekilde, her doğal varlık *belirginleştirilebilir*, bundan dolayı da bir *taksinomi*nin içine girebilir; her birey adlandırılabilir ve eklemlenmiş bir dilin içine girebilir; her temsil anlamlandırılabilir, bundan dolayı da bir aynılıklar ve farklılıklar sisteminin içinde bilinebilir"[20]. Hiç kuşkusuz, sahnenin önünde, başka vitalistler ve mekanistler gibi, "psikologlar" ve fizyogratlar da, değeri ve fiatları ihtiyaçlardan ve mübadelelerden hareketle açıklamaya kalkıştıkları zaman, karşı karşıya gelebilirler: "faydacılar" şeylere belirli bir değerin *verilmesi*ni mübadelelerin *eklemlenmesi*nin üzerinde temellendirirler; fizyogratlar değerlerin tedrici *parçalanışı*nı zenginliklerin *varoluş*uyla açıklarlar. Fakat hem faydacılarda hem de fizyogratlarda, değer teorisi, doğa tarihindeki *yapı* teorisi gibi, *veren* anla *eklemleyen* anı birbirine bağlar"[21]. Böylece dil bu disiplinlerin kuruluşu için model üretir: "Klasik düşünce açısından, doğa tarihine ilişkin sistemler ve para ya da ticaret hakkındaki teoriler dilin kendisiyle aynı mümkün oluş koşullarına sahiptirler. Bununla iki şey söylenmek istenir: ilkin, doğanın düzeni ile zenginliklerin düzeni, klasik düşünce için, kelimelerde görüldüğü gibi temsillerin düzeniyle aynı varlık kipine sahiptirler; ikinci olarak, doğa tarihinin, eğer iyi yapılmışsa, ve paranın, eğer iyi düzenlenmişse, dilin işlev gördüğü biçimde işlev görebilmeleri için, şeylerin düzenini göstermek söz konusu olduğu zaman, kelimeler yeterince ayrıcalığı olan bir işaretler sistemi oluştururlar"[22].

---

[19] *MC*, s.179.
[20] *MC*, s.187.
[21] *MC*, s.213.
[22] *MC* s.216.

*

Modern deneysellikle birlikte, dil söylemin alanına yayılır. Temsil müellifi insan olan bir yüzey etkisi olur, insana "canlılar, mübadele objeleri ve kelimeler tarafından hazırlanmış bir oyukta" birden bire ortaya çıkma imkânını veren "düzen şimdi kelimelerin kendilerine ve onların iç yasalarına aittir"[23]. Tarih deneyselliklerin kurucusu olur, buradan da "düzenin alanından kurtulmuş, ama Zamana, onun akışına, geri dönüşlerine hasredilmiş olduğu için, tarihin varlık kipinde alınmış olduğu için, belirli bir felsefenin belirli bir metafiziğe daha az değer verdiği"[24] sonucu çıkar. Bununla birlikte, kopuş iki anda gerçekleşir: birincisinde temsil devam ettiği halde pozitifliklerin dış görünüşü değişir, ikincisinde temsil kesinlikle ortadan kalkar.

Örneğin, Adam Smith daima zenginlikleri temsillerden oluşturur, fakat onların temsil ettikleri şey "artık arzunun konusu değil, iştir"[25]. Ekonomi büyük bir adım atıyor, çünkü burada iş araya giriyor, iş ekonominin sonucu içerisinde değil, süresi içerisinde dikkate alınır: Eğer insanlar "zenginliklerin içinde bir düzen buluyorlarsa... bu onların zamana, cezaya, yorgunluğa ve, ilk bakışta, sona, ölümün kendisine boyun eğmelerinden dolayıdır"[26]. Böylece, insanın özü, artık arzusunu kabul etmediği iş ile zenginliklerin üretilmesi arasında "kendine yabancı kılınmış bir insandan söz eden bir antropoloji ve insan bilincinin dışındaki mekanizmalardan söz eden bir ekonomi doğar"[27].

Aynı şekilde, doğa tarihinin içinde, karakterlerin üstüste yığılışını değil de, ardarda dizilişini, işlevsel bağlılığı, bağlaşıklığı kuran yeni örgütlenme fikri birden bire ortaya çıkar. Organik ve inorganik olan her iki kuralın farkı çok köklü olur, ve terimler dizini arka plana kayar. Nihayet dilin düzeni içinde, dikkat kök-

---

[23] *MC*, s.324.
[24] *MC*, s.231-232.
[25] *MC*, s.235.
[26] *MC*, s.237.
[27] *MC*, s.238.

lerin benzerliğinden bükülmelerin benzerliğine ve temsillere açık olan söylemin alanına geçer, dillerin varlığı ortaya çıkar, ve dillerin mekanizmaları arasındaki benzerlik onların birlerine yakın oldukları sonucunu çıkarmak imkânını verir. Böylece, dikkate alınmış olan üç durumda, gerçekten rasyonelliğin gelişmesi söz konusu değildir; olay yalnızca "temsilin kendisinde verilmiş olan şeyle ilişkisini", yani şimdi işi, örgütlenmeyi ve bükülme sistemini ilgilendirir[28]. Bununla birlikte, elemanlar arasındaki bağı oluşturan şey artık temsil değil, "bakışımızın dışında, şeylerin kendi özüne doğru"[29] dışarının bir şeyidir.

Bu, aynı zamanda Kant'ın "öznenin asla deneye yönelmediği (çünkü o deneysel değildir), fakat sonlu olan (çünkü onun zihinsel sezgisi yoktur)"[30] aşkın bir alanı gösterdiği andır. Böylesine açık bir perspektifin içinde, iş, hayat ve dil aşkınsallar olarak görünebileceklerdir: "varlıkları halinde, onlar bilginin dışındadırlar, ama böyle olmakla aynı zamanda bilginin koşulu olurlar"[31]. Onlar objektifliğin ötesinde oldukları için, XIX. yüzyılda, Tanrı'nın Kelâmı'na, İrade'ye ve Hayat'a ilişkin metafizikleri ortaya koymak mümkün olacaktır. Yüzyıl "temel bir bağlamın" içindeki iki yön arasında bölünecektir: "bir yandan objeye ilişkin metafizikler, daha doğrusu, objelerin yüzeysel bilgimize kendisinden geldikleri objektifleştirilebilir olan bu zemin hakkındaki metafizikler, öte yandan da pozitif bir bilgiye konu edilen aynı şeyin gözlemlenmesini yalnızca kendine iş edinmiş olan felsefeler"[32]. Bilgiyi temsil hakkındaki çözümlemeyle birleştirmeye çalışan, klasik çağın *mathesis*i bölünmüş ve formel bilimler ile deneysel bilimler halinde parçalanmış bulunur. Onları birleştirmek için sarfedilen her çaba, ister hayatın özgüllüğünde isterse insan bilimlerinin tikelliğinde olsun, birbirleriyle karşı karşıya geleceklerdir. Nihayet "evrensellik hakkındaki felsefî

[28] *MC*, s.251.
[29] *MC*, s.252.
[30] *MC*, s.256.
[31] *MC*, s.257.
[32] *MC*, s.258.

düşünce gerçek bilginin alanıyla aynı düzeyde değildir; o bazan *kurulma*ya yatkın saf bir tefekkür olarak, bazan da ortaya çıkarılmaya elverişli bir buluş olarak kendini gösterir"[33]. Bu, Fichte'yi Husserl'den ayıran mesafeyi göstermektir. Bu olayı, somutu bilginin saf formlarından hareketle biçimlendirme projesi ile insanın sübjektifliği ve sonluluğu üzerine tefekkür arasında, "sınırlandırmak" konusundaki tereddüdleri, çağın engeli buradan gelir.

Krizin ikinci dönemi temsilin dünyasından kopuştur: "Avrupa kültürü kendi kendine, aynılıkların, farklı karakterlerin, mümkün bütün yollarıyla sürekli olan tabloların değil de, ilk ve erişilemez çekirdeklerinden hareketle gelişmiş olan büyük gizli güçlerin, ilk başlangıcın, nedenselliğin ve tarihin söz konusu olacağı bir derinlik icad eder"[34]. O zaman gerçekten şu üç bilgi biçimi kurulur: biyoloji, üretim temeline dayalı ekonomi, filoloji.

Ricardo ile, iktisat politikası kendi statüsünü bulur. Onun referansı artık bir ihtiyaçlar psikolojisi değil, "insanın doğal sonluluğu üzerine söylem olarak bir antropolojidir", bunun anlamı ise, "homo ekonomicus'un kendi ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçları gidermeye elverişli nesneleri kendi kendine temsil eden kişi olmadığı; ölümün yakınlığından kurtulmak için, hayatını geçiren, kullanan ve kaybeden kişi olduğudur"[35]. Tarih, gelişme halindeki bir insanlık için iyiliklerin gittikçe azalışının tarihidir. "İnsan daha çok dünyanın kalbine yerleşiyor, doğanın iyeliği içinde daha fazla ilerliyor, kendi ölümüne daha fazla yaklaşıyor"[36]. Ricardo ile kötümser Marx ile iyimser olan, tarih kendi sonuna yaklaşıyor: "sonluluk kendi hakikatiyle birlikte kendini zamanın içinde ele verir; ve *zaman sonlu*dur. Tarih terimi hakkındaki büyük inceleme, ilk başlangıçların rüyası olarak, nedenselliğe

---

[33] *MC*, s.260.
[34] *MC*, s.263.
[35] *MC*, s.269.
[36] *MC*, s.271.

ilişkin düşüncelerin ütopyasıdır, bu da klasik düşüncelerin ütopyası idi"[37].

Nihayet Cuvier'yle birlikte taksinomik alan örgütlenme hakkındaki çözümlemenin önünde kayboldukları zaman, "hayat koşulları" "varlık imkânlarının"[38] yerini aldıkları zaman, hayat ve onun gizli gücü birden bire ortaya çıkar. Çağın düşüncesi, hayat hakkında, "ilkel bir ontoloji"yi günyüzüne çıkarır. Hayat "varlıkların en genel yasasıdır"[39] ve bize, ekonominin tarihselliğiyle bağdaşmayan, canlının tarihselliğini önerir. Dile gelince, kelimenin temsile bağlanabilmesi için bundan böyle bir dil sistemini belirleyen "dilbilgisel örgütlenme" yolunu izlemesi gerekiyor. Dilbilgisinin düzeni artık söylemin anlamına açık değildir. Dil "algılanan şeyler yönünden değil de özne ve onun aktivitesi yönünden kökleşir. O zaman belki otemsili ikiye bölen bu hafızadan daha ziyade iradeden ve formdan doğmuş olur"[40].

Dil yeni bir anlam kazanır: bilmek artık bilgiye yaklaşmak değil, "yalnızca genel olarak bilginin yöntemlerini objektifliğin belirli bir alanına uygulamaktır"[41]. Bu nesne-dil Condillac'ın olgunlaşmış dilinin çok uzağındadır. Dili hiç kimse yapmaz, ve şimdi keşfedilen şey "bir ilk söylemin egemenliği değil, sözlerimizin en küçüğünden daha önce, dil tarafından egemenlik altına alınmış ve dondurulmuş olduğumuz gerçeğidir"[42]. Ve modernler yoruma ilişkin yöntemlerle biçimlendirme teknikleri arasında parçalanmış halde yaşarlar. "Birinciler, dili kendi kendisinin altında ve onda söylenilenin en yakınında konuşturmak iddiasındadırlar; ikinciler ise, her muhtemel dili denetlemek ve söylenmesi mümkün olan şeyin yasasıyla dilin üzerine eğilmek iddi-

---

[37] *MC*, s.271.
[38] *MC*, s.287.
[39] *MC*, s.291.
[40] *MC*, s.302.
[41] *MC*, s.309.
[42] *MC*, s.311.

asındadırlar"[43]. Bugün ortadan kalkmış olan, dilin birliğinin geleceği zamanımızın bilmecelerinden biridir.

Modern insanın keşfettiği şey, kendisinin derin sonluluğudur, doğa ya da tarih kavramlarında kendini gösteren sonluluk değil yalnız: "Bütün deneysel pozitifliklerin ve somut sınırları insanın varoluşunda görülebilen şeyin temelinde –bir anlamda kendisi olan– bir sonluluk keşfedilir: bu sonluluk bedenin uzaysallığı, arzunun açıklığı ve dilin zamanı aracılığıyla gösterililir; bununla birlikte o kökten başkadır: orada sınır insana (bir doğası ve bir tarihi olduğu için) dışardan empoze edilmiş belirleme olarak değil de, ancak kendi gerçeğine dayanan ve her somut sınırın pozitifliğinde kendini gösteren temel sonluluk olarak ortaya çıkar... Sonluluk... *Aynı*'nın figürü içinde pozitifliklerin ve onların temelleri arasındaki farkın aynılığıdır"[44]. Sonluluk hakkındaki çözümleme "temeldeki pozitifin tekrarıdır: aşkının deneyseli, düşünülmüşün düşünülmemişi, kaynağa geri dönüşün onun geri çekilmesini birbiri ardısıra tekrar ettiğinin görüleceği yer orasıdır". Bu, modern düşüncede, bizdeki düşünülmemişin varoluşu konusunda, yaşanmış tecrübelere dayanan filozoflarla ve Nietzsche'de ebedî geri dönüşün ilanıyla ortaya çıkan şey; insanın kendisi hakkında değil de, insanın doğası hakkında konuşan söylemdir. "Rönesansın 'hümanizmi', klasiklerin 'rasyonalizmi' dünyanın düzeni içinde insanlara ayrıcalıklı bir yer verebildiler, ama insanı düşünemediler"[45]. Gerçekte, "modern insan –bedensel, çalışan ve konuşan varlığı içindeki bu insan– ancak sonluluk figürü sıfatıyla mümkündür. Modern kültür insanı düşünebilir, çünkü o sonluyu kendisinden hareketle düşünür"[46]. Fakat o, "yüzyıllar boyunca dünya, onun düzeni, insan varlıkları var oldukları ama insan var olmadığı halde"[47], insanın varoldu ğuna inanmakta haklı mıdır?

---

[43] *MC*, s.312.
[44] *MC*, s.326.
[45] *MC*, s.329.
[46] *MC*, s.329.
[47] *MC*, s.133.

Bu bize, bu kadar büyük sayıdaki temalara orijinal bir biçimde değinen, ve sonuçta bunca soruyu bize soran bu ünlü, önemli, tartışmasız kitabın çatısı oluyor gibi görünüyor. Onlardan üçünü yeniden ele almak istiyoruz: *episteme* kavramı, tarih kavramı, insanın varoluşu kavramı.

*

Müellif tarafından savunulmuş olan ilk büyük tez, "bir kültürde ve belirli bir zamanda, bütün bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir epistemenin var olmasıdır"[48]. Demek ki, o sosyolojik değil aşkınsal bir kavramdır. Kant aklın evrensel bir öğretisinin imkânına inanıyordu; bundan böyle akıl epistemenin gereklerine göre parçalanır. Demek ki bir yapılar dizisinin zaman içinde ilerleyişi değil, yan yana gelişi vardır. Öyleyse, M. Foucault'nun olağanüstü derecede akıllıca yapılmış çözümlemeleri tatmin edici midir? O otoritelerini titizlikle seçti. Fakat, eğer Rönesans dönemini ele alırsak, örneğin, onun haklı olarak kabul ettiği bu büyüsel ve sembolik dünyanın yalnızca düşüncenin olabilirlik koşullarını ifade ettiği söylenebilir mi?

Rönesansı belirginleştiren şey, kendisine haklı olarak "hümanizm" adının verildiği, özellikle antik kaynaklara onun geri dönüşüdür. Hiç kuşkusuz, dünya hakkındaki büyüsel ve sembolik anlayış yavaş yavaş oluşmuş ve doğululaşmış bir helenizm çizgisi oldu. Bütün bir pisagorik, hermetik, gnostik, kabbalistik dünya XVI. yüzyıla gelinceye kadar Orta Çağın içinde derin bilgi olarak gelişti ve yayıldı. Fakat yeniden keşfedilmiş olan Antikite başka pek çok şeyi ihtiva eder ve XVI. yüzyıl şeylerin, benzerliklerin ve imzaların içindeki dilin *episteme*sine güçlükle geri götürülecek olan platonizmleri, aristotelizmleri, stoisizmleri ya da pironizmleri tanıdı. Orta Çağın sonunda, zihinlerin bu çok eskimiş fikirleri nasıl derledikleri sorulabilse bile, yine de episteme hakkındaki dar kavramla pek uyuşmayan bir bilginin iletilmesi

[48] *MC*, s.179.

fenomeni vardır. Dilin şeylerin içine gömülü olduğu fikri adcılık, terimcilik adı verilen dil üzerine, *soyutlama* ve *kavrama* üzerine bütün bu derin düşünme mirasıyla, modern bilimsel düşüncenin kendisinden çıkarıldığı bir akıl öğretisini tasarlamaya girişen skolastik hakkındaki bütün eleştiriyle bağdaşır mı? XIV. yüzyıldan itibaren, Nicola d'Autrecourt çelişkisizlik ilkesi üzerinde, hatta üzerinde derinlemesine düşünmüştür; onun fikirleri Hume'un dört yüzyıl sonra söyleceği şeyleri önceden kestirmiştir. Pic de la Mirandole, örneğin, evren hakkındaki büyüsel anlayışı eleştirmeye tamamiyle yetilidir. Teologlar da meşru saydıkları kullanımlarını belirlemek için analoji öğretisini açıklamayı denememiş değillerdir. Hiç kuşkusuz çeşitliliklerin pek çoğu aynı zihinlerin içinde yan yana dizilirler. Copernic'in ve Kepler'in eserinden sembolik bir yığının içindeki tamamiyle bilimsel olan sayfaları çıkarmak için sabır gerekir, ve Kepler astronomiden astrolojiye geçiyordu. Bu bilimsel sayfalar, kendilerine götüren yöntemle birlikte, onlar için henüz düşünülebilir oldu.

Genel olarak, M. Foucault, insan bilimlerinin kendisinden çıkarılması gereken alanda yoğunlaşmak suretiyle, kurulmuş olan ya da açıklamasının kıyısında köşesinde kurulan bilimleri bir yana bırakmakta kendisinin haklı olduğuna inanır. Oysa bu bilimlerin gerçekten ilaveler olmak gibi bir karakteri vardır. Onlar çağlar boyunca yeniden ele alınsalar bile, onun inancı gelişmek için kendilerine dayanılan öncelikle sonradan elde edilmiş sonuçlaradır. Ve pozitif bilimler, Stevin'le birlikte mekanik, Gilbert'le birlikte manyetizm deneysel bilim olacak olan şeyin ilk adımlarını atmadan olmaz.

Bu, özellikle klasik çağın epistemesini gösteren kuruluş halindeki bilimlerin bile varoluşudur. Mekaniğin yerini dinamiğin, dekartçılığın yerini newtonculuğun alışı temsilin çekim alanına yeni bir boyut ilave etmez mi? Çağ Harwey tarafından gerçekleştirilen kan dolaşımının keşfiyle açıldığı ve Lavoisier'nin solunum üzerine araştırmalarıyla kapandığı, mikroskopun keşfinin bunca ilgiye yol açan üreme problemine verilen cevabı farketmek imkânını verdiği halde, doğa bilimlerinin taksinomiyle yetindik-

leri, onların Descartes'tan sonra yeniden ortaya çıkan hayat kavramını ve fonksiyon ile örgütlenme kavramını bilmedikleri düşünülebilir mi? Hukuk ve siyaset üzerine düşüncelerin, özellikle Montesquieu'nün araştırmasının hiçbir yer almadığı, insan bilimlerinin tarihöncesi söz konusu olduğu için, buna da şaşırılabilir.

*

M. Foucault'nun tarihi ve onun sürekliliğini önemsememeyi kendine iş edindiği, onun arkeolojisinin doksoğrafinin karşısında yer aldığı, onun ne gelecekten haber verenlerin elyordamlarını, ne de çağdan çağa geçişleri kabul etmediği doğrudur, bu da bizim ikinci dikkat çekmemizdir. Oysa, ne aynı bir zamanın bütün insanlarının tam anlamıyla çağdaş oldukları, ne de bir insanın bütün düşüncelerinin aynı zihinsel evrene ait oldukları açıktır; Kepler için buna dikkat çektik ve Galile'nin davası bunun örneklerini verecektir. Özellikle Amanya'da, hala Jacob Boehme'de devam eden, Leibniz'de, hatta Schelling'de izleri görülen, sembolik ve büyüsel evrenin kalıntısının gösterilebilmesi de böyledir. Teosofi yoluyla, o, devam eden bir çizgiye göre, edebiyat dünyasındaki (Balzak, Hugo, Baudlaire) tıkanıklığı da giderdi. Descartes'ın düşüncesinin, Spinoza'nın, Malebranche'ın Leibniz'in düşüncelerinin günümüze kadar devam eden yankıları vardır. Buna arkaizm denilecektir. Fakat gelecekten haber verenler ve arkaikçiler, eğer onlar mümkünse, *epistemenin* yıldırganlığını kabul etmekten artık bizi alıkorlar.

En önemlisi de hiç kuşkusuz *epistemelerin* birbirini izlemesinin tam olarak kavranamaz oluşudur. Onlar birbirlerini belli bir sıraya göre ve ayrıntılarıyla anlatmazlar, bu isterse bir diyalektik içinde olsun. Gerçekte, akıl kendisi için apaçık olan şeyin akla gelmez bir aydınlık, eskiden kabul edilmemiş olan insan bilimleri olduğunu nerede bulabilir? Aletlerle birlikte, yeni faaliyet alanları –yaşama biçimleri ve onların dönüşümleri: endüstri-

yel gelişim, kent medeniyetinin doğuşu, sosyal sınıfların ortaya çıkışı ya da yok oluşu, yeni matematik formların icadı (istatistik hesabı, ihtimaliyet)--, dünyanın, onun insanlarının, hayvanlarının, bitkilerinin, toplumlarının ve o zamana kadar hiç düşünülmemiş olan yaşama biçimlerinin keşfedilmesi gibi olayları gösteren teknolojik ilerlemeler, kısacası bilgiyi genişleten ve onu yeniden yapılanmaya zorlayabilecek olan şeyler, bütün bunlar, M. Foucault'nun gözünde, insana ilişkin bilimlerin şüpheli alanına aittirler ve arkeolojik tabakayı ilgilendirmezler. Sonuçta, burada yeniden ele alınan ve bağlamı değiştirilen şey, karşılıklı bir eylemin eşanlamlısıyla yumuşatılmaksızın, altyapı ve üstyapıya ilişkin marksist ayrımdır. Şu halde, *episteme* hiçbir açıklaması bulunmayan, eşzamanlı olanın ayrızamanlı olanla ilişkisini akıl almaz olarak bırakan şeyi ancak devirebilir, mutasyon yoluyla kendisi değişebilir. Olsa olsa, son kopuş sırasında, klasik ile modern arasına bir çeşit sahanlığı, bir ara dönemi yerleştirmek suretiyle zorluk iki dönem arasında pay edilmeye çalışılır.

Hemen kaydedelim ki, felsefenin statüsü bilimlerin statüsünden daha iyi belirlenmiş değildir. Felsefe bazan bir üstyapı fenomeni gibi görünür, ve tıpkı Marx ve Hegel'de olduğu gibi, Descartes ve Leibniz de, arkeolojik prensiplerin kendilerinden hareketle elde edilebileceği, klasik düşüncenin belirtilerinden daha fazla hiçbir şey vermediler. Aşkınsal düşüncenin bulucusu olarak Kant'ın, hatta Cuvier'nin durumu büsbütün başkadır, çünkü onlar iki *episteme* arasında bir keşfi gerçekleştirmiş gibi görünüyorlar. Modernlerin epistemolojik üçyüzlüsünde felsefe ve bilim bu kez insan bilimlerinin belli belirsiz varlıklarının, bölgesel ontolojileri belirlemek suretiyle, ortaya çıktıkları alanın boyutlarını gösterirler.

Nihayet bizzat kendimiz kendi düşüncemizin objesi olarak içine yerleştirildiğimiz episteme gibi bir epistemeye izin veren şeyin ne olduğunu sorabiliriz, aksi halde arkeolojik karakter ortadan kalkar. Bir *epistemenin* içinde başka epistemeleri nasıl kavrayabiliriz, yeni epistemeleri nasıl önceden kestirebilirz? Bilim olarak arkeoloji düşünülmemiş olan başka bir arkeoloji tarafın-

dan kurulmuş olmak zorunluluğundan kurtulur mu? ya da –benzerin, aynının ve farklının, kendinin ve başkanın kombinezonlarından oluşan bir tabloyu gerçekleştirmeye yetili– bütün *episteme*leri aşacak olan akla ilişkin üniter bir öğretiye geri dönmek mi gerekir? Bu, bize göre, episteme kavramının yararsız olduğu anlamına gelmez, ve, özellikle klasik çağ için, bu kavram bize çoğunlukla aydınlatıcı görünüyor, fakat M. Foucault'nun denemesi de iyi temellendirilmiş olmayı hakediyordu.

*

İnsanın varoluşu ve varolmayışıyla neyin anlaşılması gerekir? İnsan kavramı söz konusu mudur? İnsanların çokluğu, siz ya da ben ve hergün karşılaştığımız insanlar, öldüklerini bildiğimiz insanlar söz konusu mudur? Gerçekten varolan nedir? Benim bilgime göre, örneğin, Rousseau "düşünüyorum o halde varım" diyen Descartes'ı açıkladığı zaman modern anlamı içinde görünen ilkin bir sözcüktür. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'in ilginç önsöz metninde, müellif "bütün insan bilgilerinin en yararlısının ve en az ilerlemiş olanının kendisine insan hakkındaki bilgi gibi göründüğünü" kabul ediyor. Ve "bilimsel kitaplar... insanları oldukları görmeyi ancak bize öğrettikleri için" bu böyledir. Kültür yoluyla, onlar artık oldukları gibi "varolmazlar", "görünürler". Bilim tarafından incelenmiş olan insan artık bir insan fenomeni değildir, o dilin kurbanı olmuştur. Rousseau, kültürün kendi bünyesinde, insanın nasıl yeniden varolabileceğini göstermeye niyetlenir. Kişisel çalışmalarının içine angaje olmuş başkaları kelimeyi yeniden ele alırlar: günümüzde, Husserl'e karşı, varoluşun bir çözümlemesini ve ontolojisini oluşturmaya girişildiğine dikkat etmek suretiyle, ideologlara karşı Biran, hegelci rasyonalizme karşı Kierkegaard. Problemin doğduğu kültürün gelişmesinin tam tersine, bu belirli bir güvensizliktir: insan var mıdır? Ve işte Nietzsche'nin bilimlerimiz, ahlaklarımız ve metafiziklerimiz hakkındaki sert eleştiriden elde ettiği şey, insanın ölüm halinde olduğu fikridir. "İnsan, diyor M. Foucault, en son doğuş tarihini kolaylıkla gösterdiği bir icattır"[49].

[49] *MC*, s.398.

Bununla birlikte, insan hakkında her zaman've çok konuşuldu. M. Foucault'ya göre: "bir şeyin doğruluğu kesindir: o da insanın insan bilgisine sunulmuş olan ne en eski ne de en sürekli problem olduğudur". Bu, onun gözünde, "eski bir kaygıdan kurtulmayla, bin yıllık bir endişeden açık bir bilince geçişle, uzun zaman inançların ve felsefelerin içinde takılıp kalmış olan şeyin objektifliğine girişle" aynı değildir. Bu, temel düzenlemelerini arkeolojinin belirdiği bilginin sınırsız gücüdür.

Bu meselede en rahatsız edici olan şey, bu bilginin, dinin, felsefenin, bilimin ya da arkeolojinin, şu ya da bu biçimde, insana ilişkin bilgi olmasının gerekmesidir. Bu alanın içine hapsediliyoruz. Ve M. Foucault'nun başarısını çok iyi anlıyoruz. Bugünün insanları kendilerini kültür ve onun sonuçları tarafından ezilmiş hissediyorlar: kendisiyle övündüğümüz, bilim kendisini içermeyen bizde değil, birikmiş kitapların içindedir; dilbilimi ve etnoğrafya bizden bağımsız olan yasalara bağlı bulunduğumuzu, psikanaliz bilmediğimiz, ve sonuç olarak, bilim adamlarının üst-dili ile radyonun alt-dili arasında alınmış olan şeye bağlı bulunduğumuzu bize öğretiyor; gerçekte konuşmanın ne olduğunu artık bilmiyoruz. Kaçınılmaz bir kaderin bizi içine sürüklediği yere götürmek için, bilmek isteyen kişiler tarafından kullanılan bu anonim güç bütün bunlardan ileri gelir: varoluş koşullarını üreten bilimsel ve teknik medeniyet, bu medeniyete uyum sağlamak zorunda olan insanlar. "Hümanizm" kelimesi de artık insanın kendisinde nihayet düşünmek kaygısından kurtulacağı, teknokratlar tarafından haber verilmiş olan mutluluğun egemenliğinin kuruluşu, ya da tam tersine, herkesin düşündüğü ve gerçekte arzuladığı şeyi söyleyebileceği bir demokratikleşmeyi boşuna isteyebilen kişilerin sızlanması anlamına gelemez. Bundan dolayı bilim onu bizim için bilecektir. M. Foucault'nun bizi kendisinden uyandırmak istediği, antropolojik uyku sosyolojizmin ve psikolojizmin egemenliğidir. Eğer Nietzsche'yi dinlersek, tam olarak güç için gücü arayan güç iradesinin dünyasında, insanların kendilerine karşı bir tür büyük geri dönüşünün içinde bulunuyoruz.

Grekler'de düşünce hazırlandığı zaman, sofist Protagoras insanın her şeyin ölçüsü olduğunu öğretir. İnsan istisnai bir yere sahiptir, fakat bu "her şey"in içinde insan da vardır, ve insanın kendisinden başka ölçüsü yoktur. Kültürümüzün bir başka kaynağına göre, Doğuş kitabı bize, hiç kuşkusuz, insanın bir yaratıcı olduğunu, ama onun yaratıcının tekil insiyatifine hakkının olduğunu açıklıyor. Bu, kendisi hakkında eksiksiz bir tanım vermesine engel olan insanın istisnai karakteridir: canlı olduğu halde o ne varlıklar arasında bir varlık ne hayvandır, sözle donatılmış ve çalışmanın yorgunluğuna adanmış olduğu halde ne de Tanrı'dır, çünkü o sınırsız bir arzudur. Greklerde, aynı triptik başka şekilde düzenlenmiştir: eğer çalışmanın yorgunluğu, makinalar bulunmadığı için, köle olan alt-insandan geliyorsa, özgür insan ülkeyi savunmak ve onu söylemleriyle örgütlemek için hayatını tehlikeye atan kişinin erdemine adanmıştır.

Böylece, çağdan çağa ve kültürün değişmelerine göre, üç boyutuyla ele alınmış olan insan kendi durumunu anlamaya ve örgütlemeye, öteki insanlarla karşılıklı olarak anlaşmaya, ne olduğu hakkında kelimelerle bir şey söylemeye çalışır. Akledilirleri benimseyen ve kendisini bütünüyle kaplaması gereken aşkınlığa doğru yükselen insan, burada bir bedenin içine hapsedilmiştir. Ayrıca, o birleşen ve ayrılan atomların serbest oyununun geçici sonucudur. Günahkar durumunu ve insan ile tanrının İnsan'da mümkün uzlaşmasını Söz'den alan yine odur. İnsanın dinî ve felsefî bütün tarihi burada anımsanabilecektir. İnsanın her bilginin müellifi, her bilimin kurucusu, objenin karşısındaki süje olduğunun keşfedildiği, ama kendi bilgisinin bizzat objesi olduğunun keşfedilmediği güne kadar o, artık kendisine sonsuzdan gelmeyen bir sonluluğun içinde kendi aşkınlığını yüklenen insanın nihayet varolduğu, M. Foucault'nun vokabülerine göre, bu kaypak durumun içindedir. Onun bilinç sahibi olduğu anda insan olduğunu, bilimin işitilmemiş güçleri onun hizmetine verdiğini de ekleyelim.

Kesinlikle, o bu mutlak bağımsızlığı istediğinden ve, Nietzsche'yle birlikte "eğer bir Tanrı varsa, Tanrı olmamaya nasıl

tahammül edeceğim?" yazıldıktan itibaren, kapan yeniden kendi üzerine kapanır: o kendinin, şimdi kendisine ait olan ekonomik vokabülerin içinde, sadece meşru bir biçimde planlamaya bağlı bir ürün olduğunu keşfeder: kalıtımın, gereğinden fazla mevcut ya da gereğinden fazla namevcut ebeveynlerin, toplumların tarihinin kurduğu akıl almaz büyüklükteki makinenin kötü eğitiminin ürünü.

Bu sorunlar karşısında, M. Foucault umudunu, *amor fati*ye ilişkin büyük sevinciyle, ebedî dönüş hakkındaki nietzscheci mitoloji tarafından önceden sezilmiş olan, *epistemem*izin olası mucizevi dönüşümünde bulur. Çünkü Tanrının ölümüyle bir kenara çekilmiş olan, insan eğer ortadan kalkarsa, geriye onun ancak kaderi kalır. M. Foucault o zaman, ne aklın ne tarihin hazırlayabildikleri, ve geri dönüşünü önceden kestirmek zorunda olduğumuz dilden kopuşumuzun içine sokulmuş olduklarını söyleyemeyeceğimiz, zamanları sessizce beklemek yerine, gelişme ve tarih hakkındaki putlaştırmamıza, etiklerden ya da politikalardan söz etme konusundaki aşırı isteklerimize ancak gülebilir.

Bu, bizi düşünmeye ilişkin imkânlarımızın ötesine sürüklemeye çalışan görkemli bir görüştür. Ne yazık ki, ne nasıl olduğumuzu ne de nasıl konuştuğumuzu, bununla birlikte bugün yapılacak bir şeyi icat etmeye zorlanmış olduğumuzu iyice bilmeden, egemen olamadığımız bir dünyada, varolmak bizim için zamanın aceleciliği tarafından böylesine yavan bir biçimde sıkıştırılmış olmak anlamına gelir.

Arkeoloji, Geneoloji, Etik*

Arnold I. Davidson

Michel Foucault'nun çalışmasında üç büyük çözümleme alanı birbirinden ayırdedilebilir: bilgi sistemleri, iktidar biçimleri, ve kendi kendisiyle ilişki. Bu alanların her birinde, Foucault, her birisine *arkeoloji*, *genealoji* ve *etik* adını verdiği, çok özel çözümleme biçimlerine başvurdu. Arkeoloji ve geneoloji onun metodolojisinin en tanınmış iki anahtar sözcüğüdür. Bu iki terime, onun verdiği anlamı tam olarak yakalayabilmek için, hiç kuşkusuz, yetmişli yılların sonuna doğru kendisiyle yapılmış bir mülâkat olan "Doğruluk ve İktidar"ın sonunda verdiği iki tanımı burada sözkonusu etmek en iyi yoldur: «doğruluk» ile ifadelerin meydana gelişi, kuralı, sınıflandırılışı, öne sürülüşü ve işleyişi için düzenlenmiş olan yargı biçimlerinin bütününü anlamak gerekir... "«Doğruluk», dairesel olarak, hem kendini meydana getiren ve destekleyen iktidar sistemlerine, hem de kendisinden sonuç olarak çıkan ve kendisini devam ettiren iktidar etkilerine bağlıdır. Doğruluğun «düzeni»"[1]. Genellikle, Foucault'nun

*Bu makale *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), De Boeck Université, 1989 Paris, ss.243-255 de yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

kendisi bu düzenin en iyi yorumcusudur ve ilk cümle, birkaç kelimede ve açıklıkla, onun arkeolojik yöntemi hakkındaki kendi yorumunu dile getirirken ikinci fikir de kısa ve özlü olarak, onun genealojik yöntemi hakkındaki yorumunu ortaya koymaktadır. İlk olarak arkeolojik yöntemi ele alalım.

Hipotez olarak, eğer arkeoloji, doğruluk ile, ifadelerin meydana gelişi, kuralı, sınıflandırılışı, öne sürülüşü ve işleyişi için düzenlenmiş olan yargı biçimlerinin bütününü gösteriyorsa, Foucault'nun doğruluğun statüsünü belirleyen ifadelerin bu düzenlenmiş yargı biçimlerinin bir tarihini yazmaya girişmesine şaşırmamak gerekir. Bu tarihe başlamak için, "bir nesneler alanının sınırlanmasıyla belirginleşecek olan bazı çıkarsamacı uygulama –ifade üretici uygulama– tiplerini bilgi için meşru olan bir bakış açısının tanımından ve, kavramların ve terimlerin üretilmesi için gerekli ilkelerin tespitinden ayırmak gerekir. Böylece, her çıkarsamacı uygulama, onun dışarda tutmalarını ve tercihlerini gösteren bir kurallar oyununu içerir"[2].

Foucault, çıkarsamacı uygulamaların bir arkeolojisi açısından[3], Ian Hacking'in olgunlaşmamış bilimler –Foucault'nun ifadesiyle, "tarihlerinin düzensizden başka bir şey olduğunun varsayılabilmesi için, emprizmin aşırı renkliliği, raslantının ya da hayalgücünün, eski geleneklerin ve dış olayların fantezilerine aşırı bağlılıkların kendilerine atfedildiği bu bilimler"[4]– adını verdiği şeylerin tarihini yazmak (*Kelimeler ve Şeyler*'in ingilizce baskısına yazdığı önsözde bunu söyleyen kendisidir) projesine kendini adamıştı. Foucault, emprik bilginin bu tipinin çok iyi kurulmuş bir düzene sahip olduğunu, bu bilginin tarihinin farklı ifade tiplerini mümkün kılan sistematik kuralları ve bu

---

[1] M. Foucault, "Vérité et pouvoir" dans *L'Arc* 70 (Aix-en-Provence, 1977), p.26.

[2] M.Foucault, "History of Systems of Thought" dans *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p.199.

[3] Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), p. ix (*Kelimeler ve Şeyler*'in ingilizce baskısına Foucault'nun önsözü).

[4] "Michel Foucault's Immature Science", *Nous*, vol. 13 (1979). Bu ciltte Hacking'in metnine de bakınız, "Foucault'nun Arkeolojisi".

kuralların dönüşümlerini varsaydığını ilk defa açıkladığı zaman, belki bugün için önemsiz ama cesur hatta radikal bulunan hipotezi ortaya attı. Bununla birlikte, bu kurallar, aslâ, bu çıkarsamacı uygulamalara katılan bireyler tarafından kaleme alınmamıştır; onlar bireylerin bilinçlerinde mevcut değildir, ama Foucault'nun "bilginin pozitif bilinçsizliği"[5] dediği şeyi oluştururlar. Eğer bu kurallar göreli olarak hem otonom hem anonim iseler, eğer onlar bireylere doğruladıkları zaman doğruladıkları şeyi doğrulama olanağını veriyorlarsa, onların tarihleri ve bu bilginin tarihi bildiğimiz tarih tipine benzemeyecektir. Bu tarih tipi, örneğin, belirli eserlerin ya da müelliflerin, belirli düzenlerin çevresinde yeniden kümelenmeye yol açmayacak; bizim için bir bilim ya da bir disiplin olan şeyin alışılmış sınırlarıyla da yetinmeyecektir. Tam tersine, o ifadelerin ve uygulamaların, "ilk fırsatta, yeni bir birlik halinde"[6] yeniden bir araya getirilmesini isteyecektir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault, sonuç olarak, doğanın tarihi, ekonomi ve dilbilgisi gibi görünüşte ortak noktası bulunmayan bilimlerdeki ortak oluş kurallarının varlığını kanıtlamak istiyor, ve bazan klâsik çağın *épistémé*si adını verdiği bu oluş kurallarının, kendilerinden önce gelmiş ve kendilerini izlemiş bulunan kurallardan tamamiyle farklı olduklarını da göstermek istiyordu.

Bu arkeoloji kavramından dolayı, tarihsel çözümlemenin konusunun, kaçınılmaz bir biçimde, belirli teorik problemleri ortaya koyması gerekiyordu. Foucault'nun eseri önceden verilmiş, genel olarak kabul edilmiş ya da tarihi belirlenmiş "olaylar"a bağlanan, ve olgular ile olayları birbirine bağlayan sebeplilik, karşıtlık ya da açıklama ilişkilerini tanımlamayı kendine iş edinen bu tarih tipinin tersini savunmaktadır. Açıklanması söz konusu olan olaylar serisi artık bir veri olarak görülemez, bundan dolayı da, Foucault artık kendini bir serinin verilmiş her elemanının öteki elemanlara göre yerini tespit etmekle sınırlayamaz. Onun *Bilginin Arkeolojisi*'nde yazdığı gibi, "sorun

---

[5] *The Order of Things*, p. xi.

[6] "History of Systems of Tought", p. 200.

birlikleri oluşturmak"[7], bir birliğe ait olan elemanları tanımlamak, bir birliğin başladığı ve bittiği yeri göstermek, bu birliklerin yasalarını açıkça belirtmek, ve farklı birlikler arasındaki ilişkileri tasvir etmektir. Bu, Foucault'nun orada Analler Ekolü'yle paylaştığı bir amaçtır, fakat onun serilerin kuruluşu konusundaki bakış açısı, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi hakkındaki kuralları yoluyla, çözümlemenin özgünlüğünü belirlemektedir.

Foucault, arkeolojik yöntemini tasarladığı kitaplarda, tasvir etmekten başka bir amaç gütmüyordu. O kendini ne tasvir ettiği değişmeleri açıklamak, ne de epistemik değişme hakkında genel bir teori öne sürmek işiyle sınırlamıyor, fakat akledilebilir ve doğru açıklama kavramını yeniden tanımladıktan sonra, olgunlaşmamış bilimlerin bir tarihini bizim gözlerimizin önüne sermek işiyle sınırlıyordu. Onun tasvir etme tasarısı her açıklamadan önce gelen bir koşuldur, zira öne sürülen tasvirin özellikleri açıklanacak olan şeyi kesin bir biçimde belirleyecektir. Eğer Foucault'nun ele alınmış *épistémé*ler hakkında *Kelimeler ve Şeyler*'de sunduğu tasvir böyle kabul edilirse, o zaman, açıklanacak "nesneler" hakkındaki başka tasvirlerin gerektirdiği açıklamalardan çok farklı bir biçimde olan açıklamalar aranacaktır. Genellikle denilmek istenir ki, onun kitapları bilimlerde bazı kesin değişmelere sebep olan şeyi anlamaya olanak vermez, hatta engel olur, fakat bu itiraz onun niyetine o kadar yabancıdır ki, Foucault'nun buna cevap vermek ihtiyacını bile duymamış olmasına şaşırılmamalıdır.

Bundan dolayıdır ki, Foucault bazı temel eserlerinde süreksizlik temasının egemen olduğu arkeolojik bakış açısının çıkarımsal uygulamalarını tasvir etmek istiyordu. Bilgi sistemleri arasındaki kopuklukların düzene sokuluşu onun yönteminin bir ilkesi değildir; bu onun yönteminin bir sonucudur. Bilimlerin tarihsel yönü, eğer, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi ile ilgili ortak kurallara bağlı olarak tasvir edilirse, bir başka görünüm içinde kendini sürekli olarak ortaya

[7] Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), s.15.

koyan şey, pekâlâ çok açık bir biçimde aynı görünüm içinde süreksiz olarak da görünebilir. Arkeolojik yöntem dönemlere ayrılmayı ve farklı alanların birliğini hemen hemen tümüyle değiştirir. Örneğin, yalnızca bilimsel bilgiye ilave ediliyor gibi görünen yeni ifade tipleri eğer mümkün ise, bunun, gerçekte, ancak çıkarsamacı oluşumun altında bulunan kuralların, dikkate değer bir biçimde, değişmesi sebebiyle olduğunu tespit ederiz. Buna karşılık, arkeolojik yöntem, süreksizliğin bir görünüşünü sergiledikleri için ihmal edilmiş olan yeni sürekliliklerin keşfedilmesine de olanak verir. Arkeoloji, bilginin tarihi içerisinde, süreksizin sürekli üzerinde egemen olduğunu öne sürmez, fakat, çözümlemenin bu düzeyinde, doğal grupları oluşturuyor gibi görünen şeyin, kendini çok daha az doğal olarak ortaya koyma şansına sahip olduğunu öne sürer.

Foucault'nun, son eserlerinde en fazla kullandığı *genealoji* arkeolojiden daha geniş çerçevelidir. O, özellikle nesne için, doğruluk sistemleriyle iktidar biçimleri arasında karşılıklı ilişkilere, doğruluğun meydana gelişinin "siyasal rejim"ine sahiptir. Nietzche'den alıp kullandığı bu genealojik yol, onu doğruluk ile ilgili bazı iddiaların, özellikle ifadeler, kavramlar ve insan bilimlerinin ilkeleri hakkındaki iddiaların kaynağı ile ilgilenmeye götürdü. Fakat genealojiye özgü olan şey, onun başlangıçlara olan ilgisi değildir; bu ilginin biçimi, ve çözümlemek için ayırdettiği başlangıç tipidir. Genealoji, şeylerin özünü yakalamak için, ya da tarihin akışı içinde gelişecek olan bir "sabit biçim"i araştırmak için başlangıçlara bağlanmaz; genealojinin çözdüğü sır, keşfedilecek bir özün ya da orijinal birliğin bulunmadığıdır. Genealoji başlangıçları incelediği zaman arazları, raslantıyı, tutkuyu, küçük kötülükleri, sürprizleri, aşırı çalkantıyı, istikrarsız başarıları, ve iktidarı görmek ister. Foucault, Nietzsche üzerine olan denemesinde, kendi düşüncesini anlamak için temel bir metin yazar: " Tarihsel başlangıç alçak seslidir. Güvercinin adımı gibi alçak gönüllü ya da ölçülü anlamında değil, fakat bütün aşırı tutkunlukları

bozmaya özgü olan istihzalı, alaycı anlamında"[8]. Burada, dolaysız bir biçimde, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ın bir parçasını düşünebiliriz. Bu parçanın tasvirinden, uyumlu ve disiplinli varlıkların varedicisi "yetkin düzen" hakkındaki yeni yollar elde edilir, ve sonuçları bakımından o olağanüstüdür[9]:

> ...işaretleme, kaydetme, dosyalama, bizimle içli-dışlı olan ama birey hakkındaki bilgilerin bilgikuramsal çözümlemesine olanak veren diziler ve tablolar haline koyma ile ilgili bu küçük tekniklerin, sonuç olarak, önemi apaçık ortada. Hiç şüphe yok ki, Aristoteles'in problemini ortaya koymakta haklıyız: birey hakkındaki bilgi mümkün müdür? ve meşru mudur? Büyük probleme, büyük çözüm belki. Fakat, 18.yy.ın sonuna doğru, "klinik" bilimler kısaltması altına yerleştirilebilecek olan şeylerin su yüzüne çıkışının küçük tarihsel problemi; bilginin alanı içerisine (türün değil de) bireyin girişi problemi; bilimsel söylemin genel işleyişinin içine tekil tasvirin, sorgulamanın, hastalık öyküsünün, "dosya"nın girişi problemi var. Gerçekten bu basit soruya, hiç şüphesiz, mütevazi bir cevap vermek gerekir: yazmaya ve kaydetmeye bu işlemler yönünden bakmak gerekir, araştırma mekanizmaları yönünden, disiplinle ilgili düzenlemelerin kuruluşu ve bedenler üzerinde etkin olan yeni bir iktidar tipinin meydana gelişi yönünden bakmak gerekir. Ya insan bilimlerinin doğuşu? Bu bilimin, öyle görünüyor ki, bedenlerin, jestlerin, davranışların üzerinde bulunan zorlamaların modern oyununun oynandığı pek ünlü olmayan bu arşivlerde aranması gerekmektedir.

Bu parça, alışılmış fesefî bir problemi (bireyin bilgisi nasıl oluşur?) çözmeye girişmek, onun basit, genealojik (yazma ve kaydetme davranışları, araştırma mekanizmaları, jestlere ve davranışa uygulanan disiplinle ilgili düzenlemeler) başlangıçlarını göz önüne almak, ve bu yolla da, probleme yaklaşma tarzını değiştirmek konusunda Foucault'nun sahip olduğu şaşırtıcı yetiyi çok iyi ortaya koyuyor. Bu yet

---

[8] Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", dans *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), s.149.

[9] Foucault, *Surveiller et punir*, (Paris: Gallimard, 1975), ss.192-193.

Nietzsche'nin çok sevdiği şu "pek ünlü olmayan"dır. Genealoji yüksek bilgikuramsal temeller kurmayı hedeflemiyor. Foucault'nun her okuyucusunun öğrendiği gibi genealoji, tam tersine, doğruluğun taşıyıcısı olan aklımızla düşündüğümüz şeylerin başlangıcının egemenliğin, bağımsızlığın –tek kelimeyle– iktidardaki güç ilişkilerinin içine kök saldığını gösterir.

Bir gelişme süreci içerisinde "insanda ölümsüz olduğuna inandığımız her şeyi" kurduğu konusunda genealoji arkeolojiyle benzerlik göstermektedir[10]. O, hareketsiz diye düşündüğümüz şeyi harekete geçirir, bütün olduğuna inandığımız şeyi parçalar, ve tek düze olduklarına hükmettiğimiz şeylerin benzeşmezliğini gösterir: "Duyguların sürekliliğine inanıyor muyuz? Fakat, hepsinin ve özellikle bize en yüce ve en ilgisiz görünenlerinin bir tarihi vardır... "gerçek" tarih, hiçbir sürekliliğe dayanmama konusunda, tarihçilerin tarihinden ayrılır: insandaki hiçbir şey –bedeni bile– öteki insanları anlamak ve onlarda kendini tanımak için yeterince tespit edilmiş değildir"[11]. Kuruluş hakkındaki yeni kurallara bağlı iktidarın yeni biçimleri "kendimizi yeniden keşfetmeye" çalışmamızı yasaklıyor[12]. Bunlar Foucault'ya, çok orijinal bir biçimde, deliliğin, hayatın, bedenin ve cinselliğin tarihini yazma olanağını veren bu tıp hakkındaki yargı evreleridir. Onun metodolojisinin verimliliğinin hangi noktada ortaya çıktığını görmek için, başkalarının yazmaya kalkıştığı bedenin tarihini onunkiyle kıyaslamak yeterlidir.

Foucault'nun genealojiye olan ilgisinin temel etkisi, hiç şüphe yok ki, gerçekten yeni bir iktidar teorisi teşkil etmeyen, fakat modern toplumlarda ortaya çıkardığı problemlere yeni bir yaklaşma biçimini gündeme getiren, iktidarın incelenmesi için bazı genel kuralları ifade etmeye onu götürmek oldu. *Gözetleme ve Cezalandırma*'da ve 1976 da verilmiş iki derste enine boyuna ele alınmış en önemli kurallar arasından burada şunları

[10] Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", s.159.
[11] Ibid., s.159-60.
[12] Ibid., s.160.

zikretmek gerekir: her şeyden önce, basit bir bastırma ya da yasaklama biçimini iktidarın içinde görmeyiniz, fakat olumlu etkileri, meydana getirdiği sonuçları onda arayınız; iktidarı ve onun tekniklerini kendi özelliklerine göre çözümleyiniz, onu yasamanın ve sosyal yapının basit bir etkisi haline getirmeyiniz; bu ikinci öğüte ek olarak, Foucault bizi iktidarın yükselerek giden bir çözümlemesini gerçekleştirmeye, yani, sonunda "onun sonsuz küçük mekanizmaları"nın gittikçe genelleşen mekanizmalar tarafından nasıl kuşatıldıklarını (ve kuşatılmaya devam ettiklerini), sömürgeleştiklerini, kullanıldıklarını, geliştiklerini, değiştiklerini, yerlerinden edildiklerini, yayıldıklarını vs."[13] görmek için, kendi tarihlerine, kendi yörüngelerine, kendi teknik ve taktiklerine sahip olan bütün bu mekanizmalarla başlamaya davet ediyor; bir başka deyişle, iktidarın bir mikrofiziğini yapınız; bu sizi, iktidarda, bazı grupların, bazı sınıfların diğer gruplar ve sınıflar üzerindeki tek düze egemenliğini değil, fakat yayılan ağ biçimindeki bir teşkilatı görmeye götürecektir; nihayet iktidarı "niyet ya da bilinçli karar" düzeyinde çözümlemekten kaçınmak gerekir, bazılarının aradığı şeyi ve niçin başkalarına egemen olmak istediklerini kendi kendine sormamak gerekir: daha ziyade, "sürekli köleleşme düzeyinde, bedenlerimizi bağımlı hale getiren, davranışlarımızı yöneten, yönümüzü tayin eden v.s., bu devamlı ve kesintisiz süreçler, bizi özneler halinde oluşturan süreçler düzeyinde hangi mekanizmanın işlev gördüğünü kendi kendimize sormamız gerekir"[14]. İktidarın incelenmesi konusunda Foucault'nun bize salık verdiği bu kurallar, iktidarın hukuksal ve marksist kavramları hakkındaki onun eleştirisini üstü örtük bir biçimde dile getiriyor. Ne bireyin kendi haklarını kullanmak suretiyle mutlak iktidara sınırlar koyduğu, yüce olanın ve onun öznelerinin hukuksal modeli, ne de alt ve üst yapıyı öne süren ve sonuç olarak ekonominin önceliğini ilke olarak ortaya atan

[13] Foucault, "Two Lectures" dans *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), s.99.

[14] Ibid, s.97.

marksist model, ona göre, modern toplumlardaki iktidarın işleyişi hakkında tam bir bilgi vermektedir. Bu iki model sürekli kölelik düzeyinde iktidarın işlevini gözden kaçıran ya da kaçırtan iktidarın incelenmesi için bazı direktifler içerir. Genealoji doğruluk sistemlerini ve iktidar biçimlerini birbirine bağlar, fakat o, aynı zamanda, iktidar biçimi kavramının kendisi hakkında, toplumsal ilişkilerin incelenmesine yeni bir boyut ekleyen bir anlayışın nasıl oluşturulacağını da gösterir.

Cinsellik hakkındaki bir çözümlemede, örneğin, arkeoloji, 19.yy.ın ortalarında, söylemin meydana geliş kurallarındaki bir değişimin ilk defa olarak sadece cinsiyetten değil cinsellikten de sözetmek olanağını verdiğini göstermeye çalışıyordu. Bu aynı kurallar, doktorlara cinsellikle ilgili hastalıkları ayrı patolojik kendilikler olarak ayırdetmek olanağını veren ve sapıklık konusunda eşsiz bir söyleme yol açan bu hastalıklar hakkında yeni bir yaklaşıma yer verdiler. Genealojik ifadelerle, "iktidardan daha fazla, ve uzaktan, iktidarın pozitif bir ürünü olmuş olan «cinsellik», cinselliğin baskısı olmamıştır"[15]. Genealoji için, çocukluktaki cinsellik, örneğin, baskının devamı halinde doğal bir fenomen değildi. Tam tersine, gece yarısı yalnızlığı aktivitelerinin kanıtını bulmak için, ebeveynlere, çocuklarının çarşaflarını denetlemeyi salık veren tıbbî elkitaplarının bu öğütleri gibi, o gözlemleme ve inceleme tekniklerinin etkisi altında şekillendi[16].

Arkeoloji çıkarsamacı uygulamaların düzeyini tespit etmeye ve bu uygulamaların gerçekleşme ve değişmeleri ile ilgili kuralları ortaya koymaya çalışır. Genealoji, kendi payına, çıkarsamacı uygulamalara uygun olan iktidar güçlerine ve ilişkilerine bağlanır; o söylemin meydana geliş kurallarından ve iktidar ilişkilerinden ayrılmak istemez. Genealojinin yaptığı şey, arkeolojinin yerini almaktan çok söz konusu çözümleme tipini

---

[15] P.Robinow (éd.), *The Foucault Reader*, s.62.

[16] *Raritan*'da yayınlanacak olan "Sex and the Emergence of Sexuality"de cinselliğin bir arkeolojisi hakkındaki proje tarafından ortaya atılmış sorulara yaklaşıyorum.

genişletmektir. Son metinlerinde Foucault'nun dediği gibi, "göreli önemi... tecrübenin bütün biçimleri için hep aynı olmayan"[17] farklı eksenler sözkonusudur. Bu çözümleme eksenleri birbirlerinin karşısında yer almazlar fakat birbirlerini tamamlarlar. İktidar biçimleri hakkındaki hiçbir çözümleme, istediği kadar ayrıntılı olsun, örneğin 18. ve 19.yy. tıbbının söyleminin meydana geliş kurallarını açıklayamayacaktır. Bu kuralların pek çoğu, onların değişmeleri gibi, ancak bir iç nokta-i nazar hakkında akledilebilir olacaktır. Çıkarsamacı uygulamaların düzeyi, iktidar teknikleri ve güçleriyle olan karmaşık ilişkilerinin de gösterilmesi gerekli olduğu halde, teorik bağımsızlığını korumak zorundadır. Foucault, bilimsel bilginin dıştan gelen belirlemeleri "çıkarsamacı uygulama olarak yapısını açıklayamayacağı kendi kurallarıyla zenginleştiğini"[18] aslâ inkâr etmedi, o bunu *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildindeki önsözde hatırlatır. Arkeoloji, bazı eleştirilerin öne sürdüğü gibi, gerçek bir yöntemsel zayıflığın sıkıntısını çekmez. Gerçek şu ki, o, anlamının çok doğal olarak bazı değişmelere mâruz kaldığı daha geniş bir çerçevenin içine yerleşmiş bulunur. Foucault'nun, arkeolojik yöntemini çoktan terkettiği, her halde, bir yanlış inanış olacaktır, ve bilgikuramsal açıdan da, o onu terketmediğinden dolayı mutludur, çünkü arkeolojik düzey, terkedilmesi kaçınılmaz bir biçimde bazı uyumsuzluklara yol açacak olan zorunlu ve ayrı bir çözümleme düzeyidir.

Çözümlemelerinin üçüncü eksenini göstermek için, Foucault "etik"ten söz ediyor (etiğin gelişmesi *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde, ölümünden önce yayınlanmamış olan dördüncü ciltte, ve *The Foucault Reader*'de yayınlanmış olan "On the Genealogy of Ethics"de izlenebilir). Foucault'da etik *kendi kendisiyle ilişki*nin incelenmesidir, ve bu pek çok İngiliz-Amerikan filozofunun son derece orijinal bulacağı bir kavramdır. Foucault, öyle sanıyorum ki, etiğinin öteki düşünürlerin etiğinden hangi noktada farklı olduğunu biliyordu, ve onun niyeti

---

[17] Hubert L.Dreyfus et P.Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, s.337.
[18] Ibid., s.337.

–önceki eserlerinde ortaya koyuyor– öteki düşünürler tarafından genellikle ihmal edilmiş olan ayrı bir çözümleme düzeyini tespit etmek idi. Etik onun için ahlâk hakkındaki incelemenin bir parçasını ifade ediyor. Etikten başka, ahlâk bireylerin gerçek davranışını, yani onların ahlâk bakımından doğru eylemlerini ve onlara empoze edilen ahlâk kanununu ihtiva eder. Ahlâk kanununa gelince, o Foucault'ya göre, örneğin, hangi davranışların yasak, serbest ya da zorunlu olduğunu belirleyen kuralları, şu halde mümkün farklı davranışlara olumlu ya da olumsuz farklı değerler atfeden kanunun bu veçhesini gösterir. Alışıldığı üzere, bireylerin gerçek ahlâksal davranışının incelenmesi ahlâk sosyolojisinin alanını meydana getirir, halbuki ahlâk felsefesi yapısını savunduğu doğru bir ahlâk kanunu hazırlamaya özen gösterir. Foucault yine de, ahlâk kanununun ya da bireylerin gerçek davranışının önemini inkâr etmeksizin, vurguyu "eylemlerinin ahlâksal öznesinde bireyin kendi kendisini kurduğu tarza" [19] doğru kaydırmak istiyordu.

Foucault'nun etik adını verdiği kendisiyle ilişkinin dört önemli veçhesi vardır. Etik cevher olan ilki, etik yargının uygulama alanını oluşturacak olan bizzat kendimizin ya da davranışımızın bu yanını gösterir. Etik yargılar heyecanlara, niyetlere, arzuya mı yöneliktirler? Hangi yanımızın cevheri, etiğin konusunu meydana getirir? Foucault için Grek-Roma etiğindeki etik cevher Hristiyan ve modern kategorilerden çok farklı idi, ve bu farklar *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinin önemli bir konusunu teşkil eder. Etik cevherimiz ahlâk kanununun ifade edilmesinde hangi yanımızın hesaba katılması gerektiğini belirleyecektir.

Etiğin ikinci önemli veçhesi kölelik kanunu tarafından teşkil edilir. Bu veçhe "kendilerine empoze edilen ahlâksal ödevleri bireylerin kendisine göre bilmek zorunda oldukları biçimi" [20]

---

[19] M.Foucault, "propos de la généalogie de l'éthique: un apercu du travail en cours" in H.Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, op. cit., s.333.

[20] Ibid.

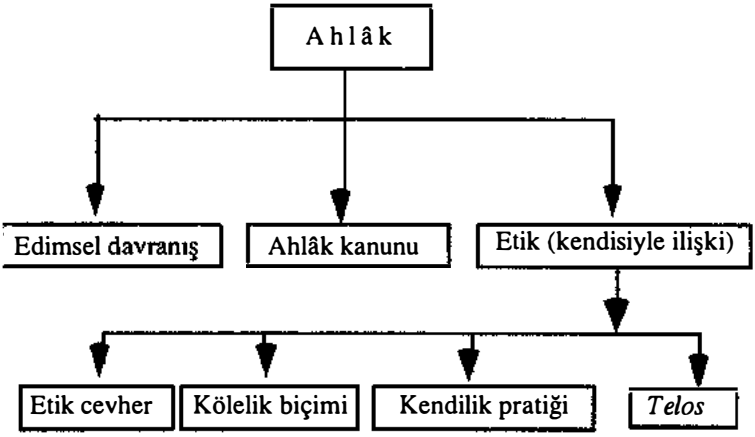
gösterir. Ahlâksal ödevlerde ilahî kanunun bir açılımı, aklın isteklerinin tümü, uzlaşmalara saygı, ya da, Foucault'nun en ilginç örneklerinden birini hatırlamak gerekirse, "varoluş(umuz)a mümkün olan en güzel biçimi vermek"[21] iradesi görülebilir. Foucault bize farklı bireylerin ve farklı tarihsel dönemlerin aynı kurallara fakat farklı biçimlerde boyun eğmiş olabileceğini göstermek istiyordu. Böylece, eşlerin birbirine olan bağlılığı aklın gereği olarak ya da varoluşun bir estetik gerçeğinin koşulu olarak empoze edilebilir. Kölelik kipi ahlâk kanununu ve bireyi birbirine bağlar, ve ona bu kanunun nasıl empoze edildiğini belirler.

Etiğin üçüncü veçhesi, değişmeleri kendileri yoluyla ilke olarak benimsediğimiz, bizi etik özneler haline getirecek olan bir işi kendileri aracılığıyla kendimizde gerçekleştirdiğimiz yollarla ilgilidir. Bu, *kendilik hakkındaki pratiğimiz*, geniş anlamda "çilekeşliğimiz"dir. Hristiyanlıkta, örneğin, vicdan muhasebesi kendilik hakkında bir çözümleme biçimini alır ve ahlâksal olarak davranmaya yetili olma biçimini kendilik haline getirmeye olanak veren tekniklerin bir toplamına yer verir. Çilenin rehberleri, 19. ve 20. yy.larda kişisel gelişmeyle ilgili bu sayısız uğraşı olarak, kendilik hakkındaki pratiğin mükemmel bir kaynağını oluştururlar. Foucault'nun kalifornien kendilik kültü adını verdiği şeye gelince, o bireyin ahlâksal davranışının, en azından Kaliforni'de gerekli şartı olan gerçek kendiliği uyandırmak olanağını veren tekniklerin, hemen hemen açıklığa kavuşmasıyla tamamlanır.

Etiğin son veçhesi, *télos*, ahlâksal davranışımızda kendisine can attığımız var olma biçimine geri götürür. "Saf, ölümsüz, özgür, ya da kendimizin efendisi v.s. olmak istiyor muyuz?"[22] O kendilik hakkındaki pratiği hangi amaca doğru yöneltiyor? Foucault'daki ahlâk kavramı o halde aşağıdaki şemaya göre ortaya

[21] Ibid, s.330.
[22] Ibid., s.334.

konabilir:



Foucault'ya göre, etiğin dört veçhesi arasında bazı ilişkiler bulunmakla birlikte, onun için, "bunlar arasında belirli bir bağımsızlık"[23] da vardır. Etiğin *télos*u Hristiyanlığın ortaya çıkması ve yerleşmesiyle birlikte değiştiği, saflık ve ölümsüzlük amaç olarak tespit edildiği zaman, etiğin dört veçhesi aynı zamanda değişikliğe uğradılar. Fakat Grek kültüründe, örneğin, kölelik biçimi kademeli olarak değiştiği halde etik cevher aynı kaldı. Onun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri Grek ve Roma toplumlarındaki etiğin bu dört veçhesi arasındaki bağımlılık ve bağımsızlık ilişkilerinin bir incelemesi olarak okunabilir.

Başlangıçta, Foucault, esas olarak 18. ve 19. yy.lara dayanması ve bazı ciltlerde kadınlara, çocuklara, sapıklara yer vermesi gereken cinselliğin tarihi konusunda altı ciltlik bir inceleme tasarlamış idi. Yayınlanmış ciltler ile hâlâ yayınlanması gereken dördüncü cilt Antikiteye doğru önemli bir kronolojik yer

[23] Ibid., s.335.

değiştirme olan en belirgin farkı, onun başlangıçtaki tasarısından dikkatli bir biçimde ayırırlar. Bu yeniden düzenlemenin sebeplerinden birisi, 18. ve 19. yy.lardaki cinselliğin biyoloji, tıp ve psikiyatri üzerine kurulmuş bilgi sistemleriyle ve, diğerleri arasında, öğretime ve hukuka dayanan normatif güç sistemlerinin cinsel davranışta üstüste yerleştirilmesiyle açık bir biçimde ortaya konulmuş olmasıdır. Koşulların bu bir araya gelişi

> bu tecrübenin kuruluşunun özel elemanları olarak şu kendi kendisiyle ilişkinin biçimi ve etkileri arasında bir ayrım yapmayı zorlaştırdı... Hem bilimsel bilginin etkisinin ve normatif sistemlerin karmaşıklığının daha az bulunduğu dönemlere yaklaşmak, hem de cinsellik tecrübesini belirginleştiren şeylerden farklı olan kendi kendisiyle ilişki tiplerini sonunda ortaya koymak için, başlangıçta bağlı bulunduğum kronolojik yönelimden giderek beni uzaklaştıran dönemlerin üstünü örtmeye başladım. Ve, eserde, sadece hareket noktası ya da tarihsel çerçeve olması gereken şey üzerinde yavaş yavaş önemle durmaya başlamam böyle olmuştur...[24]

Foucault burada bize çözümleme alanının sürekli genişlemesi hakkında ek bir örnek sunmaktadır. Etik genealojinin ve arkeolojinin yerini almadığı gibi onlara önemlerinden bir şey de kaybettirmez, fakat onların en son yöntemsel sonuçlarını değişikliğe uğratır. İktidarın genealojik incelemesinden ve bilginin arkeolojik incelemesinden onu mümkün olduğu kadar net bir biçimde ayırdetmek amacıyla etik hakkındaki incelemenin nasıl gerçekleşebileceğini göstermek için, Foucault kafasında iki bin yıl geriye gitti. Eğer modern cinsellik incelenmek istenseydi, kendi kendisiyle ilişki, iktidar ve bilgiden ibaret olan üç çözümleme ekseni düzenlemek gerekecekti, bu da Foucault'nun başlangıçta tasarlamış olduğu altı ciltten çok daha fazlasını dolduracaktı.

Foucault'nun son eserinden özellikle önemli bir ders çıkarılabilir: bu da, etik hakkındaki incelemenin, incelenmiş ahlâk

---

[24] Hubert Dreyfus et P.Rabinow (éd.), ibid., s.339.

kanunlarının ancak pek az gösterdiği zaman bile, aksi halde değişme olmaz, verimli olabileceğidir. Ona göre, daha gelenekçi tarihçilerin pek çoğu da aynı fikri savundu, Grek ve Hristiyan ahlâk kanunları arasında büyük ahlâksal kopukluk olmadı. Önemli yasakların çoğu değişmedi ve önemli değişmelerin olduğu yerde bile, konular birbirine çok benzer kalmaktadır. Bu bana, Hristiyan ahlâk kanununun kendisinden önceki payen kanunlara göre büyük bir yenileşmeyi temsil etmediğini ortaya koyduğunda, ilk Hristiyanların ahlâkı üzerine söylenecek olan bir şeyi söylemiş olmayı uman Britanyalı ünlü bir teoloğun bir konferansını hatırlıyor. Foucault'nun ifade ettiği gibi, ahlâk Hristiyan etiğinin doğuşunun kendilerine yer verdiği değer değişikliklerini belirli yer ve zamanlara yerleştirme olanağını bize verir. Öte yandan, ayrı bir bileşeni haline getirdiği kendi kendisiyle ilişkiyi etikten ayırmak suretiyle, ahlâk kanunlarının büyük kargaşalara mâruz kaldıkları zamanlardaki kadar göreli olarak statikleştikleri zaman bile o verimli bir çözümleme alanı açtı.

Bu özel bakış açısı ona, tüm kitaplarda yer alması gerekecek olan görkemli fikirlerin dışına çıkma olanağını verir. Örneğin, cinsel davranışın üç kutbunun fiil, zevk ve arzu olduğunu öne sürdüğünde, o aşağıdaki şemayı ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, Grek "formül"üne sahibiz ki orada "zevk ve arzu ikinci derecede kaldığı halde en önemli elemanı oluşturan «fiil»dir"; Çin formülünde "ikinci derecede kalan fiildir, çünkü zevke en uzun olan bir süreyi ve en şiddetli olan bir yoğunluğu sağlamak gerekir"; Hristiyan formülü "arzu üzerinde ısrarla durur ve onu ortadan kaldırmaya çalışır. Fiil nötr bir şey olmuştur; fiil cinsellikte sadece çocuk üretmek ya da eşler arasındaki ödevin gerçekleşmesi için bulunabilir. Zevke gelince, o teoride olduğu kadar pratikte de dışarda tutulur... Arzu pratikte dışarda tutulur –fakat teoride çok önemlidir"; nihayet modern formülde, Foucault için, "teoride önemli olan ve pratikte kabul edilecek olan arzudur, çünkü onun arzusuna özgür bir akış kazandırmak gerekir. Fiil çok önemli değildir ve –hiç kimsenin olduğundan

daha fazlasını bilmediği– zevk de öyle!"[25]. Onun burada bize sunduğu şey, etik cevherle mukayese edilmiş her tarihin kendilerine dayanmak zorunda olduğu öncüllerdir, ve bu da onun bu tarihe olanak verecek olan etik hakkındaki yeni köklü anlayışıdır.

Genelde, çağdaş İngiliz-Amerikan ahlâk felsefesi sadece ahlâk kanununa bağlanır. Bu felsefe kendi kendisiyle ilişkinin ahlâk için pratik bakımdan yararsız olduğunu düşünür, ve kendi kendisiyle ilişki sözkonusu olduğu zaman, eğer kendiliğe karşı ödevler bulunuyorsa, o dâima bilgi problemiyle ilişki halindedir. Ahlâk kendisini bir ahlâk kanununun kuruluşu ve doğrulanışı olarak ortaya koyduğunda *kendilik ilişkisi*nin işgal edebileceği tek yer tüm kanuna dönmek arzusu tarafından, eğer kendiliğe karşı açık ödevlere sahip olunursa bilmek arzusu tarafından tespit edilir. Foucault için, felsefe açısından sözkonusu edildiğinde, Kant'ın mirasçıları gibi, kendimize karşı ödevlerimizin bulunduğunu zanneden düşünürlerle, Schopenhauer'ın takipçileri gibi böyle ödevlerimizin bulunmadığına inanan düşünürler arasında çok az fark vardır. İkinciler gibi birinciler de gerçek anlamıyla ahlâkın alanını, ahlâk kanunun yapısından bağımsız olarak anlaşılmış kendilik ilişkisini bilmiyorlar. Ve eğer bir filozof kendimize karşı ödevlerimizin bulunduğuna inanıyorsa, onun buna tahsis ettiği gelişmeler, genel olarak bir ahlâk incelemesinde bir kaç sayfadan daha fazla bir yer işgal etmez, çünkü başkalarına karşı olan ödevlerimizin sayı bakımından, karmaşıklık bakımından ve hatta yarar bakımından kendimize karşı olan ödevlerimizin çok üstünde olduğu anlaşılmaktadır.

Ahlak Teorisi Alan Donagan'ın kendimize karşı ödevlerimizi gözden geçirdiği oldukça yeni ve önemli bir eseridir. O bize, zihinsel ve bedensel yetilerimizi geliştirmemize olanak veren tutarlı bir hayat planını benimsemek zorunluluğu gibi, intihara, kendimizi sakat bırakmaya, sağlığımıza verebileceğimiz zararlara karşı olan yasakların tamamiyle klâsik bir listesini de sunuyor. Donagan bu ödevlerin kesinlik derecesini, istisnaların serbest

[25] Ibid., s.359.

olduğu durumları, ve onların alabildiği biçimi –başka bir ifadeyle, kendiliğe karşı olan ödevlere göre ahlâk kanununun yapısını– belirlemeye çalışır. Fakat açıklamasının başlangıcında şu ilkeyi öne sürer: "göreceğimiz gibi, insan varlıklarının birbirleriyle sahip olabilecekleri ilişkiler kendileriyle sahip olabilecekleri ilişkilerden daha karmaşıktır". Foucault'dan sonra, bu ilkenin kabul edilmesi kesinlikle olanaksızdır. Başkalarına karşı olan *ödev*lerimiz kendimize karşı olan ödevlerimizden daha karmaşık bile olsa, kendimizle olan ilişkimiz umabileceğimiz ya da korkabileceğimiz bütün karmaşıklığa sahiptir. Ahlâksal akledilebilirlik kafesi içinde kendilik ilişkisini nasıl kurabileceğimizi bize gösterirken, Foucault bu ilişki tipinin gerçek bir biçimde somutlaştırdığı karmaşıklık tipini yakalamamıza olanak verdi. Eğer ahlâk felsefesi onun ahlâk kanunları hakkındaki incelemelerinin içine "Foucault'ya ait" bir etiği dâhil etmezse, incelemelerimiz faydasız ve verimsiz bir darlıktan dolayı eleştirildiği takdirde biz mâzur olacağız.

Arkeoloji ve Epistemoloji*

Roberto Machado

Michel Foucault'yu felsefeye göre bir yere yerleştirmek söz konusu olursa eğer, onu Nietzsche'ye, fenomenolojiye ya da marksizme göre düşünmemek nasıl söz konusu olur... Bununla birlikte onu bir yere yerleştirmenin en doğru biçiminin, metodolojik bakımdan olduğunu düşünüyoruz, bu ise Foucault'nun "arkeoloji" adını verdiği şeyin Bachelard'dan beri uygulandığı gibi onun fransız epistemolojisiyle olan bağlarının altını çizmektir.

Bilimsel bilgilerin üretilmesi üzerine derin düşünme olan, epistemoloji bilimi bilimsellik bakımından yargılar. Oysa, bilimsel bilgilerin mümkün oluş koşullarını açıklamak için, fransız epistemolojisi tarihi ayrıcalıklı bir çözümleme aracı olarak kabul eder. Elbette, bu, bilimlere ilişkin her tarihin felsefi olduğu anlamına gelmez, fakat, bilimi tarihselliği içinde incelerken, Bachelard'ın, Cavaillès'nin, Koyré'nin ya da Canguilhem'in felsefeleri gibi kavram hakkındaki felsefelerin icadlara, geleneklere ya da müelliflere ilişkin basit bir betimlemeden daha fazla

---

* Bu makale *Michel Foucault Philosophe Rencontre İnternationale* Paris 9,10,11 Janvier 1988, Seuil, ss.15-31 de yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

bir şey oldukları anlamına gelir. Epistemoloji için, gerçekte, bir bilim tarihi, felsefi bir bakış açısının içine yerleşmek suretiyle, böyle olunca da, tarihsel ya da bilimsel disiplinler kendilerinden tamamiyle uzaklaşmak suretiyle, ancak amacına ulaşabilir, bilimin tarihselliğini ortaya koyabilir.

Epistemoloji felsefi düşünceyi bilime ilişkin tarihsel çözümlemeye sıkı sıkıya bağlıyorsa eğer, aksi takdirde onları aynılaştırır, bilim tarihinin felsefe için temel bir sorunu, rasyonellik sorununu ortaya koyduğunun hatırlanması suretiyle bu durumu anlamak kolaydır. Epistemoloji için, kuralcı ve kurallaşmış söylem olan, bilim doğruluğun yeridir ve, bundan dolayı da, rasyonelliğin ortaya koyucusudur. Eğer aklın bir tarihi varsa, sadece bilim tarihi bunu gösterebilir ve onun izlenecek yolunu çizebilir. Böylece, bilimlere ilişkin felsefi tarihin eleştirel boyutu hiçbir durumda bir bilim eleştirisi değildir, tam tersine, aklın negatif bir eleştirisidir: rasyonelliğin ilerlemeci gelişimini mümkün kılan aşkınlıkları –engeller, önyargılar ve mitler– çözümler; o bilginin ortaya çıkarılmasının felsefi bir aracıdır ve en yüksek özümleme derecesinde norm olarak bilimsel rasyonelliğin kendisine sahiptir. Demek ki, epistemoloji en üstün derecedeki rasyonalist aktivite olarak anlaşılmış olan bilimin içindeki rasyonellik sorununu inceleyen bir felsefedir...

Michel Foucault tarafından epistemolojiye göre gerçekleştirilmiş olan önemli metodolojik yer değişikliğini çözümlemek istiyoruz. Bachelard'ın felsefesinin genel bir rasyonalizmin dile getirilişi hakkındaki her kararsızlığı giderdiğini hatırlayalım: bilim tarafından kurulmuş olan felsefe onun yüksekliğinde kalmak, onun derslerini kendine maletmek, onun normatifliğine uymak zorundadır. Bu bakış açısı içerisinde, Bachelard'ın epistemolojisi bölgesel bir rasyonalizm, pek çok bilimsellik "bölgesi"ne ilişkin titiz bir incelemeyi gerekli kılan bütün bilimler için geçerli kriterlerin yokluğudur.

Gaston Bachelard kendisini doğa ya da madde bölgesini oluşturdukları *yalnızca* (grosso modo) düşünelebilecek olan fizik ya da kimya gibi bilimlere hasretmiştir. Sonra George Canguilhem,

özellikle aynı metodolojik kategorlerden hareketle, "hayata ilişkin bilimler" adını verdiği, böylece başka bir bilimsellik bölgesini sınırlayan disiplinler olan biyoloji, anatomi ve fizyolojiyle ilgilendi. Arkeolojik tarih, modernitenin içinde insan sorununun çevresinde dönen ve "insan bilimleri"nin tarihsel kuruluşu üzerine büyük bir araştırmayı oluşturan, onun bütün çözümlemeleri yeni bir bölgenin araştırılması olarak anlaşılabilir. Fakat inceleme konusunun bu özgünlüğü arkeolojinin orijinalliğini ortadan kaldırmaz: arkeoloji --doğa ya da hayat bölgelerinin yanında bir bölge olarak düşünülmüş olan– insan sorunu üzerinde yoğunlaştığı ölçüde, arkeolojik gidiş epistemolojik tarihin prensiplerinden farklı prensiplerle yolunu bulacaktır. Arkeoloji, metodolojik başvuru noktası olarak epistemolojiyi büsbütün korumak suretiyle, rasyonelliğe ilişkin çözümlemeleri içinde başka bir durum alır: epistemoloji bilimin, Bachelard'ın ifadesini tekrarlamak gerekirse, "felsefeyi düzenlemek" zorunda olduğunu ilke olarak öne sürdüğü halde, arkeoloji her bilimden bağımsızlığını bir hak olarak ileri sürer ve rasyonellik fikrinin kendisinin eleştirisi olur. Aynı şekilde, epistemolojik tarih, bilimsel kavramların düzeyinde, tarihsel oluşum süreci ve rasyonelliğin gelişmesi olarak tanımlanmış olan bilimin içindeki doğrunun oluşmasını incelediği halde, arkeolojik tarih, bilgi düzeyinde kavramlar arası ilişkileri gösterirken, doğru hakkındaki normatif sorunu, onun mevcud bilimsel rasyonellikten hareketle zamansal bir geri dönüş düzenini göstermemesinden daha ayrıcalıklı kılmaz. Bilimsellik sorununu nötrleştirirken, arkeoloji bilgilerin bir tarihini gerçekleştirir ki, aklın ilerleyişinin bütün tarihsel izinin kayboluşu bundan ileri gelir.

Arkeoloji epistemolojinin gizli ya da açık asla eleştirisini yapmadı, ama epistemolojik tarihin kendileri hakkında açıklama yapabileceği problemleri çözümlemenin imkansızlığı içinde olduğunu daima salık vermek istedi. Arkeolojik yöntemin büyük zenginliklerinden birisi, hiç kuşkusuz, bilimselliklerine ilişkin sorundan uzaklaşan ve geri dönüş hakkındaki olmayacak meydan okumadan bu yolla kurtulan, ama yine de süreksizlikleri göster-

meye elverişli kavramsal bir çözümlemenin gereğini bir yana bırakmayan, bilgiler olarak insan bilimlerini düşünmeye elverişli bir alet olmasıdır.

Bununla birlikte, arkeolojide yalnız ve yalnız bilimin yerini bilginin alması söz konusu değildir. Arkeolojik çözümleme yöntemi genellikle "bilginin arkeolojisi" olarak bilinir, fakat, yaygın bir fikrin tam tersine, bu adlandırma bir hareket noktası değil, arkeoloji kavramının böyle değişiklikleri kendisiyle bildiği, tarihsel bir sürecin sonucudur ki, her eserde o farklı biçimde görünür.

Bu açıdan bakıldığında, artık *Bilginin Arkeolojisi* farklı arkeolojik araştırmalar olan *Deliliğin Tarihi*'nde, *Kliniğin Doğuşu*'nda ve *Kelimeler ve Şeyler*'de kullanılmış olan bir yöntemin dile getirilişi olarak görünmez. Arkeolojik yöntemi, somut sonuçları gösterdiği anda yakalamak için ayrıcalıklı kılacağımız kesinlikle bu sonuncu eserlerdir. *Bilginin Arkeolojisi*'nin metodolojik durumlarını önceki eserlerde etkin bir biçimde kullanılmış olan yöntemlere benzetmek gerçekten imkansızdır. *Bilginin Arkeolojisi*, arkeolojik tarihe ilişkin sonraki araştırmalar için yeni temellerin oluşturulmasına göre, daha önce gerçekleştirilen şeyler hakkında daha dar bir kavramsal açıklamadır, halbuki arkeolojik tarih hızla yerini M.Foucault'nun "genealoji" adını vereceği bilginin yeni bir tarihsel çözümleme tipine bırakacaktır. O halde bunlar, onun epistemolojiye göre gerçekleştirdiği metodolojisini ve yer değişikliğini bize en iyi açıklıyor gibi görünen noktalardan hareket ederek çözümleyeceğimiz arkeolojinin yörüngesinin farklı dönemleridir: kavram, süreksizlik ve normatiflik.

*

Deliliğin Tarihi'nin yalnızca psikiyatriye ilişkin olgusal tarihlerden uzak kalması değil, fakat yöntemlerinin bir eleştirisi olması da onun kavramsal olması ölçüsündedir. Bununla birlikte,

kavrama ilişkin problem, bilimsel rasyonelliğin köklü bir biçimde tanımlandığı yer olan epistemolojidekiyle aynı biçimde ortaya konulmamıştır. *Deliliğin Tarihi* epistemolojinin karşısında ilk yer değişikliğini gerçekleştirir: o bilime göre kavramın otonomisini sağlamlaştırır. Psikiyatrinin kelimenin tam anlamıyla bilim olmadığı gerçeği o halde onun kavramlarına sahip olmayı engellemez: psikiyatri, bilim olmasa bile, parametre olarak tıbbi söyleme sahip olduğu için bilimsellikte gözü olan teorik bir söylemdir. Fakat *Deliliğin Tarihi* kendini bilimsel olmaya çalışan söylemlerle sınırlamaz ve felsefi, edebi, teolojik ya da politik söylemleri de dikkate alır. Çıkış yolu olarak delilik sorunuyla birlikte, çözümleme deliliği obje olarak kuran söylemin tekdüze olmayan bir bütünlüğünü dikkate alır. Ve bu, kesinlikle, yaklaşımlarda bulunmanın ve bir bütünü ortaya koymanın mümkün olduğu bu söylemlerin kavramsal elemanını ayrıcalıklı kılmak suretiyle olur. Fakat arkeolojinin kendi konusu olacak olan, bilgi kavramı, epistemolojik tarihten uzak kalmak ve arkeolojinin özgünlüğünü tanımlamak için, bilme ve algı arasındaki ayrıma dayanan bu kitapta henüz dile getirilmemiştir. Bilim yalnızca bilmeyi gösterir, epistemolojiyi doğrular... Foucault, sisteme ilişkin teorinin daha geniş bir anlayışı içinde onun için "bilme" terimini, yani tıbbın, psikiyatrinin ya da objektif, "pozitif" bir bilgiyi özümsemek isteyen hukukun teorileri gibi örneğin delilik fenomeni hakkında bilimsel söylemler yoluyla objektifleşmeyi kullanır. Oysa, bu önemlidir, *Deliliğin Tarihi* psikiyatrinin mümkün oluş koşullarını açıklamak için bilmenin düzeyinin yetersizliğini kesinlikle tespit eder[1].

Psikiyatrinin doğuşunu o halde nasıl çözümlemek gerekir? Teorik söylem düzeyinde ne yalnız başına ne de baştan aşağı kurulmuş olan psikiyatri deliliğin özünü tanımlamaya elverişli değildir. Bu durumda, çözümlemenin kurumsal bir tecrid etme durumunun içinde deliyle birlikte ortaya çıkmış olan teori-pratik ilişkisinin, "algı" adı verilen, düzeyinde aynı şekilde gerçekleş-

[1] Bkz. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2. éd., Paris, Gallimard, 1972, s.174.

mesi gerekecektir[2]. Bundan dolayı arkeoloji hukusal ve polisiye süreçler olarak kurumsal pratiklere daha doğrudan bağlı olan söylemleri ya da hapishanelerin, hastahanelerin ve kimsesizler yurdunun arşivlerini araştırır. Bununla birlikte bu metinler bilim tarihçilerinin biraz yakınında olacak, ve kavramsal olarak incelenmiş olan bu temeldir.

Arkeolojinin sorununun ortaya çıktığı yer de burasıdır. Sağlam, değişmez ve açık bir yöntemi, özel bir konuda –geniş anlamda bilimsel olmak eğilimindeki söylemleri içermek suretiyle– bilimsel söylemi açıklamanın daima yenilenen gereğinden daha az kapsayan bu adlandırma ilk kez *Deliliğin Tarihi*'nde görünür. Bu terimin anlamı arkeolojik araştırmalar boyunca evrimleşece, ama bir noktada değişmeden kalacaktır: arkeoloji özel bir yaklaşımı ve kendine özgü olan bir alanı belirler, fakat bilimlerin *epistemolojik tarihini –açık ya da gizli– daima referans olarak* muhafaza etmek suretiyle.

Deliliğin Tarihi'nde "arkeoloji" bilim tarafından gösterilmiş olanlarından daha derin olan mümkün oluş koşulları hakkındaki araştırmanın sınırlı ve açık anlamına sahiptir. Araştırmanın örgütleyici yapısal dikotomisinin önemi buradan gelir. Bu dikotomide, arkeolojinin özgün alanı "bilme"nin berisinde bulunur: bilmenin kendisinde bulunduğu önceki yer, fakat, özellikle, kendi objektif gerçeklerini göstermek için öncelikli olduğundan dolayı üstün olan önceki yer. Açıklayan ya da açıklama yapmak isteyen kategoriler konusunda ayrım yapan davranışın ayrıcalığı[3]. Bu durumda, bu ayrıcalık, delilik üzerine –psikiyatriye ilişkin olsun ya da olmasın– söylemlerin, teorilerin, kavramların tarihine, gerçek sebeplerini ortaya koyduğu bilimsel akıldan bağımsız olarak, deliyle birlikte ortaya çıkan güçlerle ilişkinin arkeolojisine zıt olacaktır. *Deliliğin Tarihi*'nde, bu kavramın daha sonra tanımlanacağı anlamda bir bilginin arkeoljisi yoktur, fakat daha çok bir algının arkeolojisi vardır.

---

[2] Bkz. *ibid.*, s.407.

[3] Bkz. *ibid.*, 1. baskının önsözü, s.1-11.

İki düzeyin varoluşu Foucault'yu psikiyatrinin gidiş yönünü, delilik hakkında toplumsal bir algıdan bilimsel bir bilgiye çizgisel geçiş olarak, betimleyecek olan süreklilikçi bir tarihi eleştirmeye götürür. Epistemolojiden yana olan, arkeoloji süreklilikçi tarihleri eleştirir, fakat onun ortaya koyduğu süreksizlikler başkadır. *Deliliğin Tarihi*'nde, kopuşlar genel, düşey ve kısmidir.

Genel, fakat daima delilik sorunuyla sınırlanmış olan, kopuşlar belirli bir dönemde bilmenin düzeyinde olduğu gibi algının düzeyinde ortaya konulmuş olan kavramlararası ilişkilerden hareketle incelenmiştir. Fakat Rönesans döneminde delilik hakkındaki eleştirel bilinç ile trajik tecrübe arasında; klasik çağda tecrit etmenin iki kurumsal biçimi –hastahane ve Büyük Kapatma– arasında; delilik hakkındaki hukuksal bilinç ile toplumsal bilinç arasında; tıbba ilişkin teori ile tecrid etme sistemi arasında; xviii. yüzyılın sonunda delilik bilinci ile akılsızlık bilinci arasında bir benzeşmezlik de vardır.

Kopuşlar düşeydir, çünkü algılama ile bilme düzeyleri arasındaki ayrım çözümlemeyi söylemlerin çok ötesine götürür. Deliliği bir nozoğrafi halinde iyice belirleyen teorilerden daha basit bir düzeyde bilinçli olarak gerçekleştirilmiş olan, çözümleme gözaltına alma pratiklerini açıkça ayrıcalıklı hale getirir –akılsızlık ve akılbozukluğu bile tecrit etme kurumlarının örgütlenmesi, işlev görmesi ve dönüşmesi yoluyla kurulmuş gibi görünüyor–, fakat Büyük Kapatma kurumunu söz konusu çözümleme onun yaradılışına, sona ermesine ve kimsesizler yurdu haline dönüşmesine bağladığı zaman, örneğin, daha genel boyutlara da başvurdurur. Geriye algılama-bilme dikotomisi kalıyor: nosografiye ilişkin teori kurumsal ya da ekonomik görünümlerle asla ilişkiye sokulmamıştır. Çözümleme delilik hakkındaki hem algılamanın hem de modern bilmenin mümkün oluş koşullarını açıklamak istediği halde, onun düşeyliği algılamaya sıkı sıkıya bağlı bulunan söylemleri ilgilendirir. Psikiyatri daha çok iki ayrı görünüm arasındaki bir uzlaşma gibi görünüyor: teorik bir yapının soyut alanı ve gözaltına almanın somut mekanı ya da, başka

bir ifadeyle, "tıbbi çözümleme" ve "sığınma evine ilişkin algılama"[4].

Nihayet, tarihsel araştırmanın çağları kesin olarak birbirinden ayırmadığı anlamda, bu kısmen doğrudur. Elbette, Büyük Kapatma, klasik tecrid etmeye bağlı olan Pinel ve Esquirol sığınma evleri gibi, Rönesans döneminde delinin gerçek durumuna göre bir kopuşu oluşturur. Aynı şekilde, psikiyatrik teori, klasik nosografi ya da deliliğin eleştirel bilinci arasında fark vardır... Fakat süreksizlik tam değildir, çünkü teoriler ve pratikler daha önce olup biten şeylerden asla bağımsız değildirler. Her zaman için mümkün oluşun önceki koşulları vardır. *Deliliğin Tarihi* deliliğin akla gittikçe artan bağlılığına doğru bir yönelme sürecini açığa çıkarır. Aklın yerleştirdiği ve yerinden ettiği, kendi düzenini tehdid edebilen her şeyi dışlayan ve ortadan kaldıran sınırları çözümlediği zaman, o aklın eleştirisi olur. Sınırlar sürekli yer değiştirir, fakat daima aklın delilik üzerindeki çok güçlü ve tam bir egemenliği anlamında. Delilik üzerine yeni teori ve delinin kontrol altında tutulması hakkındaki yeni pratik olan, psikiyatri böylelikle aynı şekilde tarihsel bir egemenlik sürecinin kökleşmesi gibi görünüyor. Nihayet psikiyatrinin mümkün oluşunun tarihsel koşullarının teorik olmaktan daha çok kurumsal olduğuna ve, deliyi sınırlandırmış, tecrid etmiş, yalnız başına bırakmış olan tıbba ilişkin incelemenin ekonomik, politik ve toplumsal problemlerin incelenmesinden daha fazla olmadığına da dikkat çekelim.

Doğal olarak işte arkeolojinin normatifliği sorununa götürülmüş olduk. *Deliliğin Tarihi*, bir bilimin şimdisi tarafından norma göre tanımlanmış olan bilimselliği ele alırken gerçekten söylemlere dayandığı anlamda normatif bir tarih olmaz. Bilimin ilerleyişi, epistemolojinin temel doğrulaması, algılamaya bağlı olarak ilerleme sorununu ve delilik hakkındaki bilgiyi nötrleştirdiğinden, tarihsel geri dönüşün her imkanını zorunlu olarak ortadan kaldıran bu araştırmada bütün değerini kaybeder. Bununla birlikte, geri dönüşün problematiği aşağı yukarı varlığını

[4] Bkz. *ibid.*, s.414.

sürdürür ve bütün kitabın argümantasyonunu da fakat tersi bir biçimde örgütler: *Deliliğin Tarihi*, eğer denebilirse, kullandığı yargı kriterinin şimdiden değil de geçmişten gelmesi ölçüsünde, karşıt olana bir geri dönüşü gerçekleştirir. O, delilikle ilişki halindeki teorilerin ve pratiklerin tarihi içinde, deliliğin temel bir doğrusunun nasıl, keşfedildiğini değil de, yeniden keşfedildiğini, ve bunun nasıl bir tehdid, bir tehlike anlamına geldiğini gösteren bir yönü bulup ortaya çıkardığı anlamda normatif bir söylemdir.

Şimdi bu sorunu daha dikkatli bir biçimde çözümleyelim ve Deliliğin Tarihi'nin hangi anlamda normatif olduğunu açıklayalım. Bütün kanıtlama delilik hakkındaki temel bir tecrübenin varlığına[5], yani deliliğin yalnızca tarihsel bir biçim ya da kuruluş anı ve dönüşüm evreleri araştırılan pratik-politik ve teorik-bilimsel bir oluşum değil, fakat tarihsel biçimlerden daha temelli ve aklın yeniden keşfettiği, maskelediği, hakim olduğu, ama onu tamamiyle ortadan kaldırmadığı ilk tecrübedir: "Bir yandan tümüyle ihmal edilmiş, öte yandan tümüyle objektifleştirilmiş olan, delilik kendisi için ve kendisine özgü olan bir dilin içinde hiçbir zaman gösterilmemiştir"[6]. Foucault bu doğuştan gerçekliğin pozitif tarihini yapmaz fakat Goya, Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Hölderlin ya da Artaud... gibi şahsiyetlerin arasında bunda ısrar etmeyi bildirmekle yetinir. O pozitif olarak alınmış bir değerden hareketle deliliğin negatifliğinin eleştirel ve normatif bir tarihini yapar.

Doğuştan delilik hakkındaki hipotezin önemi şundan ileri gelir: sadece bu tecrübe psikiyatriye ilişkin doğruyu, deliliğin gittikçe daha etkili olarak kontrol altına alınması hakkındaki tarihsel sürecin içine yeniden yerleştirmek suretiyle, söyleyebilir. Rönesans döneminde, ahlaksal eleştiri onu yanıltıcı olarak gös-

---

[5] Nietzsche'nin *Trajedinin Doğuşu* adlı eserinden çok etkilenmiş olan bu hipotez *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault tarafından eleştirildi (Paris, Gallimard, 1969, s.64). Onun kitabın ikinci baskısında önsözü çıkarması her halde bundan dolayıdır, yine de o kitabın bütün argümantasyonunun temelinde yatan doğuştan bir delilik hakkındaki bu hipotezi elemez ve delilik onsuz tümüyle anlaşılamaz.

[6] *Histoire de la folie*, *op. cit.*, s.189.

terir; klasik çağda, rasyonalizm onu yanlışın düzeyine indirger; nihayet, modern dönemde, insan bilimleri onu bir akıl bozukluğu olarak dikkate almak suretiyle patolojik bir durum haline getirirler. Böylece delilik konusundaki teorik oluşum varsayılmış özler ya da mahiyetler hakkında onu icad ettiği ölçüde bilginin zıddı olarak görünür. Fakat paradoksal olan şey, tarihin aklın delilik üzerindeki egemenliğini sağlaması gereken bir sözde-bilimin hazırlanması yoluyla, deliliği akla ve doğruluğa bağlamak amacında olmasıdır. Her ne olursa olsun, deliliğin tarihi aklın doğruluğa olan gidiş yolu değil, daha çok aklın düzeniyle onu birleştirmek için deliliğin gittikçe artan egemenliğidir. İşte deliliğin tarihi denilen şey: büyük bir yalanın oluşumunun tarihi. Bu anlamda, kitap hala epistemolojik tasarı tarafından çok dikkat çekici bulunuyor.

*

Kliniğin Doğuşu metodolojik sorunun –önsözün dışında– kendisinde açık bir biçimde yer almadığı özlü bir metindir. Bununla birlikte sorun bütün kitaba ve Deliliğin Tarihi'nde olduğundan çok daha farklı bir biçimde nüfuz eder. O halde arkeolojik tarihe ilişkin söylemi yörüngesinin bu yeni anında, daima kavram, süreksizlik ve normatiflik hakkındaki sorunlardan hareketle çözümleyeceğiz.

Foucault'nun anladığı gibi kliniğin arkeolojisi yalnızca tıbba ilişkin olgusal tarihlerden çok farklı değil, bunun tam tersidir. Bununla birlikte, arkeoloji orijinal, özgün bir konuyu –ki o bilgi olacaktır– oluşturmadığı ölçüde bir epistemolojik tarih de söz konusu değildir[7]. Gidiş yolu farklıdır, çünkü incelenen konu, tıp,

[7] Eğer eserin yalnızca 1972 deki 2. baskısı bilinirse, bu apaçık bir biçimde görünemez. Foucault ona gerçekte terminolojik değişiklikler getirdi: "anlamın yapısal bir çözümlemesi" gibi, ***Kliniğin Doğuşu*** (Paris, PUF, 1963) nun ilk baskısında bulunan ifadeleri eleyerek, ve "bilgi" kavramını bir "söylemin çözümlenmesi"nin konusu olarak işin içerisine sokarak, o hiç kuşkusuz onun

kelimenin tam anlamıyla bir bilim değildir. Ve, klasik tıp ile moderntıp arasındaki kopuşun arkeolojik oldğunu göstermek için, Foucault epistemolojik bir kopuşun bulunmadığını, yani ne metaforik bir dilden kavramsal bir dile geçişin, ne de bir objektifleşme kazanımının bulunduğunu kabul eder[8]. Arkeoloji epistemolojinin tatmin edici bir biçimde ulaşmakta güçsüz kaldığı bir bilgi tipinin oluşmasını açıklamak ister, çünkü o bilimsel değildir.

Arkeoloji ile epistemoloji arasındaki bu tematik belirsizlik ayrıca terminolojik belirsizlikle ifade edilmiştir: kitabın alt başlığında bulunan "arkeoloji" terimi –"tıbbi bakışın bir arkeolojisi"– eserin bütününde başka hiçbir yerde görünmez. "Tıbbi bakış", "tıbbi algılama", "görülebilir", "görülemez" ya da "görülemez olan görülebilirlik" gibi ifadelerle birleşmiş olan "epistemolojik" niteleme, buna karşın, bu kitapta arkeolojik yaklaşımı kavramsal açıdan belirleyen inceleme konusunu nitelemek için bir çok kez kullanılmıştır[9].

Kliniğin Doğuşu'nda, arkeolojik tarih birbiriyle bağlantı halinde bulunan iki düzeyde kurulur: bakış ve dil. "Tıbbi tecrübe", "tıbbi algılama", "tıbbi bakış"... eşanlamlı olarak bir çok kez ve tıbbi bilginin alanı hakkındaki belirlemenin korelatları olarak kullanılmış olan ifadelerdir. Böylece Foucault çözümlemesinin başından sonuna kadar "uzaysallaştırma" terimini tıbbi algılamanın bir görülebilirlik alanının, modern tıbba özgü olmayan alanın kuruluşu anlamında kullanmıştır. Foucault modern tıbbın deneyselliğini inkar etmez, o modern kliniğin temel özelliğinin düşünceye karşı görülebilir olanı kabul etmek olduğunu tasarlayan dikotomik durumu eleştirir. Bu bakış açısı içinde, klasik tıp ile modern tıp arasındaki temel değişim taksinomik bir alandan bedensel bir alana geçiştir: hastalığın organizma içerisinde uzaysallaşmasıdır. Başka bir deyişle, semptomların görülebilirliğiyle

---

terminolojsini *Bilginin Arkeolojisi*'nin terminolojisiyle bağdaştırmak istiyordu.

[8] *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2. éd., 1972, s.vı.

[9] Bkz. *ibid.*, s.158,169,184,197,199.

kesin olarak sınırlanmış olan yüzeysel bir bakış ile, hasta organizmanın incelenmesi yoluyla, görünmez olanı görünebilir hale getiren derinlemesine bir bakış arasındaki zıtlıktır. Kesinlikle, bu kopuşun temel karakteristiğini oluşturan aynı görülebilirlik formlarının değişmesidir.

Fakat tıbbi algılamaya ve onun alanına ilişkin çözümleme, tıbbın diline ilişkin çözümlemeden ayırdedilemez. *Kliniğin Doğuşu* hastalık kavramının klasik çağ ile modern çağ arasında nasıl değiştiğini; daha doğrusu, hastalığın varlığına ilişkin fikrin hasta bedenin varlığı fikrinin lehine nasıl ortadan kalktığını göstermeye çalışır. Modern tıbbın başlattığı kopuş ideal bir alandan reel, bedensel bir alana geçiştir, ve, sonuç olarak, özü bakımından bu alanın algılanmasına bağlı olan dilin değişmesidir. Modern tıbbı teorinin reddedilmesi deneyimin tercih edilmesi olarak tanımladıkları zaman, tarihçiler tarafından oluşturulmuş olan dikotomiye karşı, Foucault dili tıbbi deneyimle ve onun konusuyla olan ilişkisi içinde çözümler. Patolojik olan hakkında "tutanak düzenleme" olmadan "uzaysallaştırma" olmaz. Arkeolojinin konusu "kelimelerin ve şeylerin henüz birbirlerinden ayrılmadıkları bu bölge"dir, "tıbbi dilin kendi konusuyla eklemlenmesi", "algılanmış olanın konuşulan yapısı", "patolojik olan hakkındaki temel uzaysallaştırma ve tutanak düzenleme", tıp hakkındaki "çalçene bakış"tır[10].

Tıbbi bilgiyi gerçekleştirmiş ve dönüştürmüş olan kopuşları kavramak imkanını veren özel ilişkilerinin içinde dikkate alınan bu iki yön apaçık ortadadır: onlar bu iki terim arasındaki ilişki hakkındaki yeniden örgütlenmelerdir. Klasik tıbda, dil bakışa göre ayrıcalıklı idi ve hastalık bir "rasyonel alan", "özsel" idi. Algılamak temsil düzeyinde nozografik alanda yeri gösterilmiş olan hastalıkların akledilebilir bir düzenini deşifre etmeye denk düşüyordu. Demek ki tıbbın dili zorunlu olarak algılamadan önce idi. Klinikte, bakış ile dil arasında denklik vardır. Klinik bilgi analitik olur, çünkü algılamanın kendi alanının dilbilimsel bir yapısı vardır. Klinik-anatomide, bakış dile göre daha ayrıcalıklı

[10] Bkz. *ibid.*, s.VII-VIII.

kalır. Hastalığın alanının hasta organizmayla aynılaşması hastalığın alanının idealliğini bozar ve onu deneysel kılar. Tıp için, modern bir dilin hazırlanması bedensel oylumun içine nüfuz etmek ve oradaki organik bozukluğu araştırmak imkanına dayanır.

Bakış ile dil arasındaki –arkeolojinin içinde yer aldığı derinlik düzeyini gösteren– yeniden örgütlenmelere ilişkin sistem açısından dikkate alınmış olan, klinik-anatomi tarafından ortaya çıkarılmış kopukluğa ilişkin çözümleme hiçbir tarihsel geridönüşe başvurmaz. Eğer geçmişe yönelik tarih hakkındaki eleştiri *Kliniğin Doğuşu*'nun bir devamı ise, adı geçen eser bilime ait güncelliğin kriterlerine asla başvurmaz: hiçbir zaman tıbbın bir tipi kesinlikle başka bir tipine üstün tutulmaz. Foucault incelemesini birçok kez epistemolojik olarak nitelemiş olsa bile, tıbbın tarihine ilişkin orijinal bir tipi gerçekleştirir. Aynı şekilde, *Deliliğin Tarihi*'ne kılavuzluk eden bir gerisingeriye dönüş fikri tamamiyle ortadan kalkar: tıbbi olmayan hiçbir kriter tıbbın rasyonelliğinin yargılanması için kullanılmaz. Modern tıp ile klasik tıp arasındaki kopuş –farklı dönemlerde tıbbın özünden gelen bir normatifliği tanımlamaya çalışan bu kitabın merkezi sorunu– her dönemin doğru olarak belirlediği kriterlerden, bakış ile dil arasındaki bağlantının açıklamak imkanını verdiği kriterlerden hareketle tıbbi bilgi kavramının dönüşümleri hakkındaki çözümleme sayesinde ortaya konur. Kliniğin Doğuşu'nda, bunlar belirli bir döneme ait söylemlerin tarihini aydınlatan geçmişe ya da geleceğe ait kriterler değil –öyleyse dış kriterler–, fakat "içe ait ve derin mümkün oluş koşulları", "tıbbi deneyimin mümkün oluş koşulları", tıbbın "somut *a priori*"sidir. Ayrıca bu fikirle gelecek kitapta da karşılaşılacaktır.

*

Kelimeler ve Şeyler Foucault'nun en iddialı kitabıdır. Foucault burada, insan bilimlerinin asıl genel bir teorisini oluşturan, psikiyatri ve tıp üzerine daha önceki çözümlemelerin bazı sonuç-

larını, önemli değişikliklerle birlikte, bir bilgi grubuna yayar. Fakat, onun ne daha önceki çözümlemeleriyle, ne de daha sonraki çalışmalarıyla aynı olan bir tarzdaki arkeolojik yöntemi dile getirmesi ve uygulaması, burada bizi ilgilendiren şeydir.

Bu metodolojik düşüncenin en önemli yönü çözümlemenin konusunun *episteme* olarak belirlenmesidir. *Episteme* kavramını anlamak imkanını veren bilgi kavramıdır. *Kelimeler ve Şeyler*'de, arkeoloji bilgilerin bir tarihidir ve esere birliğini veren şey, arkeoloji için yeni olan, bilginin bir pozitifliğinin bulunduğu fikridir. Şimdiye kadar, Foucault "pozitiflik" terimini, epistemolojinin ona verdiği anlamda, yani bilimsel söylemin özel bir iyeliği olarak kullanıyordu. *Deliliğin Tarihi*'nde, o, bilimsel bilginin dışında, bilimsellik iddiasındaki söylemleri niteliyordu. Bu pozitiflikle sınırlanmak ya da onu ayrıcalıklı kılmak, o halde, çözümlemenin yutulması olarak görünmüş olacaktı. *Kliniğin Doğuşu*'nda, "pozitif" sıfatı tırnak içinde kullanılır ve genellikle pozitif yani bilimsel olarak dikkate alınmış olan modern tıbba baş vurur, ve bu "tıbbi bilginin psikanalizi"nin bulunmadığını göstermek için böyledir. Eğer çözümleme, bu iki durumda, pozitiflik kavramına göre mesafelerini alırsa, bilgi kavramının çözümlemenin özel bir düzeyi olarak işin içine girmesi ve arkeolojinin "bilginin arkeolojisi" haline dönüşmesiyle birlikte, anlamın değişmesi ancak *Kelimeler ve Şeyler*'de olur. Foucault, şimdi, pozitifliği elinde bulunduran bilginin kendisinden başka bir şeye başvurmayla tematize edilemeyeceğini, onun kendisinden hareketle değerlendirilebileceği daha tam bir bilgi formu ya da ancak kendilerinin ifadesi veya yansıması olacak olan ekonomik ya da toplumsal yapılar gibi, başka bir düzene ilişkin olacak olan bir şey olduğunu söylüyor.

Arkeolojinin yörüngesindeki bu yön değişikliği, söylemler ile araştırmalar boyunca önemi gittikçe azalan ekonomik, politik ya da kurumsal pratikler arasındaki ilişkileri inceleme biçimini değiştirir. *Deliliğin Tarihi*'nde, bu pratiklerin temel bir yeri vardı: psikiyatrinin mümkün oluş koşullarını, gözaltına almanın kurumsal pratiklerini çözümlemek için, bunlara eşlik eden söylem-

ler ve onların ekonomik dönüşümlerle eklemlenmeleri delilik konusundaki tıbbi teorilerden daha ziyade incelenmiş olan problemi doğrudan doğruya açıklamak olarak gösterilmişti. Delilik hakkındaki "bilgi" konusunda delinin "algı"sının ayrıcalığı vardır. Kendi sırasında, Kliniğin Doğuşu farklı tıp tiplerini hastahane ya da okul gibi kurumlarla veya, daha geniş bir bakış açısı içinde, özellikle Fransız Devrimi sırasındaki, politik dönüşümlerle eklemliyordu. Kitap örneğin hastalık hakkındaki klasik anlayış ile hastahane arasındaki bağdaşmazlıkları gösteriyordu ya da, hala, kliniğin kuruluşunu öğretimin, tıbbi çalışmanın ve hastahanenin yeniden örgütlenişi hakkındaki siyasi sorunlarla ilişkilendiriyordu. Bu sorunlar orada belirli bir önemi taşıyor olsalar bile, toplumsal pratikler Kliniğin Doğuşu'nda aksesuar gibi görünüyor ve genel tezi ona başvurmadan açıklamak bile mümkündür, çünkü kitabın –modern tıbbi bilginin kurucu ilkelerini, gösterdiği özel tipteki kopuşu belirlemek suretiyle, "bakış" ve "dil" düzeyinde çözümlemek olan– temel amacı tıbbi söylemi ayrıcalıklı kılmak istiyordu. İnsan bilimlerinin kuruluşunu onlara mümkün oluş koşulu hizmeti görecek olan bilgilerin kavramsal bir ağından hareketle inceleyen *Kelimeler ve Şeyler*'le, Foucault bilgiler ile ekonomik ve politik yapılar arasındaki ilişki sorununu tamamiyle bir yana bırakır. İlk defa bilgiyi –algıyı ya da bakışı değil– açık ve sistematik bir biçimde ele alan, Foucault her dışardalayıcı tarihin değerini düşüren, belirli bilgilerin doğuşunun ve dönüşümünün içindeki mümkün oluş koşullarını göstermeye çalışır. Tuhaf bir biçimde, bilgilerin varoluşunu ve dönüşümünü onları iktidar ilişkilerinin içindeki parçacıklar olarak kurmak suretiyle, onları politik bir düzenin içine sokmak suretiyle açıklamak isteyen *Bilginin Arkeolojisi*'nden sonra ele alacağı "genealoji" çok farklı ve, bu açıdan da, *Deliliğin Tarihi*'ne çok daha yakın bir yönü izler.

Demek ki o *Kelimeler ve Şeyler*deki derin düşünceyi belirginleştiren bilginin kurucu bir düzeninin araştırılmasıdır. *Epistemen*in sorunu da bundan ileri gelir: episteme bilginin eşanlamlısı değildir, bir düzenin veya, daha açık bir ifadeyle, bilim tarafından

gerçekleştirilmiş söylemin düzene konuluşundan önce ve bağımsız olacak olan bilgilerin tarihsel düzeninin içinde yer alan bir ilkenin ifadesidir. *Episteme* bilginin özel düzeni, bilginin belirli bir çağda üstlendiği ve ona bilgi olarak bir pozitiflik veren dış görünüş, düzenleniştir.

Episteme kavramında tamamlayıcı iki yön birbirinden ayırdedilir. Önce, onun genel veçhesi, küreselliği: "Bir kültürde ve belirli bir dönemde, bütün bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen sadece bir *episteme* vardır" [11]. Her çağa bilgilerin tümünü yöneten bir tek episteme uygun düşer. *Kelimeler ve Şeyler* bir bilimin ya da bir kavramın tarihi değildir. Onun araştırması kavramlararası ilişkileri göstermeye çalışmak suretiyle farklı alanlarda ve farklı bilgilere ait kavramlar üzerinde gerçekleşir. Hayat, çalışma ve dil örneğin aralarında hiçbir ilişki bulunmayan bilgilerin temel kavramlarıdır. Fakat arkeoloji onları ilişki içine sokmaya, onları eklemlemeye çalışır; bu üç alan arasında benzerliğin bulunup bulunmadığını ve aynı tipten dönüşümün aynı anda bu bilgileri gerçekleştirip gerçekleştirmediğini sorgular. Söylemlerin ayrışıklığı farklı çağlar arasındaki değişimler, bağdaşmazlıklar ya da ayrımlar olarak belirlenmiş olan bir dönemdeki bağdaşabilirlikleri ve tutarlılıkları gösteren daha temelli bir tekdüzeliğin önünde ortadan kalkar. Kelimeler ve Şeyler'in en büyük amacı bilgiler arasındaki eşzamanlı süreklilikleri ve birbirini izleyen süreksizlikleri ortaya çıkarmak ve belirli bir dönemdeki bilginin genel görünüşünü ortaya koymaktır[12].

---

[11] *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, s.179.

[12] *Epistemenin* bu genel görünüşü *Kelimeler ve Şeyler* üzerine olan yazılarda söz konusu edildi. *Bilginin Arkeolojisi* bu kavramı daha sınırlı, daha özel bir biçimde yeniden tanımlayacaktır; bunu yaparken, öte yandan da o onun hem ilk kaleme alınışını hem de iyi anlaşılamamsını eleştirmeyecektir (bkz. s.27). Bununla birlikte yanlış yorumlamaların söz konusu olduğunu da düşünmüyoruz: M.Foucault'nun eserinin bir savunucusu olan, Georges Canguilhem'in, *Kelimeler ve Şeyler* üzerine en ciddi ve en açık makalesinde ("İnsanın Ölümü ve Cogit'nun tükenişi", *Critique*, no:242, juillet 1967), *epistemeyi* bir dönemin bilgilerinin çeşitliliğini mümkün kılan evrensel bir başvuru sistemi (s.611) ya da belirli söylem biçimlerinin yalnızca kendisinde gelişebildiği bir toprak olarak yorumladığı gerçeği bunun kanıtıdır (s.612).

Episteme kavramının ikinci yönü o hlade onun derinliğinden gelir. Arkeoloji kendilerini en köklü biçimde belirginleştiren şeylerden hareketle bilgilerin tarihsel çözümlemesidir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, arkeoloji başka tarihlerin kendisinde yer aldıkları yüzeyselliğe ilişkin düzeyi ve yalnızca açıklayabileceği derinlik düzeyini karşı karşıya getirir. Yüzeysel olanda, ancak doksolojiye yer verebilen fikirlerle yalnızca karşılaşılır[13]. Arkeoloji bilgileri "tarihsel *a priori*"den, yani *epistemenin* kendisinden hareketle belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluş koşulu olduğu temel elemandan yola çıkarak çözümler. Böylece klasik çağdaki doğa tarihine ilişkin her projeyi belirginleştiren düzene konuş olarak bilgi anlayışı zenginliklerin ya da söylemlerin çözümlenmesi hakkındaki projelerin içinde yeniden bulunur. Üstelik, bu anlayış "bütün mümkün düzenlerin genel temeli"[14] olarak anlaşılmış olan temsile ilişkin teoriyle uyum halindedir. Bu, klasik *epistemeden* söz etme imkanını veren şeydir.

Sonuç olarak, arkeoloji "eşsiz bir zorunluluklar demeti"[15]ni göstererek bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, bir çağın *episteme*sini, onun mümkün oluş koşullarından, basit ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir tarihsel *a priori*den hareketle çözümler.

Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak dikeyliği ve yataylığı içinde böylece ele alınmış olan, *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi epistemolojiye göre kurma imkanını verir. Bilimin tarihselliğini kavramlar düzeyinde çözümleyen, epistemoloji temalara ve teorilere ayrıcalık veren geçmişe yönelik tarihlerin sürekliliklerini reddeder. Kavramsal bir tarih olan arkeoloji, epistemoloji gibi, süreksizdir, fakat onun ortaya koyduğu süreksizlik tipi başkadır.

Epistemoloji, hatırlayalım, bilimleri tarihsellikleri içinde ele alır. O bilimlerin kavramlarının tarih içindeki oluşumundan,

---

[13] Yüzeysellik-derinlik karşıtlığı konusunda, bkz. örneğin *Les Mots et les Choses*, op. cit., s.46,77,251,287,289-291,339.

[14] *İbid*., s.14.

[15] *İbid*., s.77.

bu kavramları belirginleştiren gelişme tipinden, onların gösterdikleri objektifleşmenin kazanılmasından, gerçekleştirdikleri doğruluk üretimlerinden ve rasyonellik kriterlerinden hareketle davranır. Arkeoloji, objenin bilgisiyle birlikte, bilginin bilim üzerindeki önceliğini kabul ederken epistemolojik projeye göre onun bağımsızlığını öne sürer. Foucault'nun bilimsellik sorununa asla ayrıcalık tanımadığı ve arkeoloji fikrinin epistemolojik yoldan kurtulmak kaygısına bağlı bulunduğu –*Deliliğin Tarihi*'ndeki algılamanın, *Kliniğin Doğuşu*'ndaki bakışın önemi bundan ileri gelir– doğrudur. İşte şimdi bu iki tarih tipini biribirinden ayıran, ve *Kelimeler ve Şeyler*'in temel bir kazanımı, iki özel çözümleme düzeyinin dile getirilişi olan şey: objenin bilgisiyle arkeoloji ve bilimle epistemoloji.

Bilginin tarihselliği açısından, *Kelimeler ve Şeyler* ile birlikte, arkeolojiyi belirginleştiren şey, bilgileri gelecekteki şimdiden ya da geçmişin kendisinden değil de onların içinde bulundukları zamanlarından hareketle çözümlemesidir. "Bilginin tarihi ancak kendisiyle çağdaş olandan hareketle; ve hiç kuşkusuz karşılıklı etkileşime ilişkin terimlerle değil de, zaman içinde oluşmuş koşullara ve *a priori*lere ilişkin terimlerle yapılabilir"[16]. Arkeolojik tarih ne evrimsel, ne geçmişe yönelik, ne de geri dönücüdür: o *epistemeyle* ilgilidir. Arkeolojik tarih sürekli ya da süreksiz bir gelişmenin varlığını öne sürmez, ama gelişme sorununu etkisiz hale getirmek suretiyle süreksizliği düşünür. Bilimin aktüelliğinin artık geçmiş bir bilgi hakkındaki yargının kriteri hizmeti görmediği, bilginin doğrunun derinlerine inilmesi olacak olan bir amaca göre düşünülmediği ölçüde bu mümkündür. Fakat arkeoloji yine de epistemolojik çözümlemenin meşruluğunu ortadan kaldırmaz ve onun bilim ile bilgi arasına, apaçık bir biçimde, koyduğu ayrım sayesinde spesifik düzeyine dokunmaz.

Nihayet geriye çözümlemenin kriterleri hakkındaki önemli problem kalıyor. Acaba arkeolojik çözümlemenin normatif olmadığını söylemek mümkün müdür? Kuşkusuz evet, epistemolog

---

[16] *İbid*., s.221.

tarfından *Kelimeler ve Şeyler* geri dönen bir tarihle karşılaştırılır. Geçmiş bilgi orada şimdinin ürettiği kriterlerden hareketle asla değerlendirilmez ve bugüne ilişkin ne aklın, ne objektifliğin ne de doğruluğun anımsandığı insan bilimlerinin kuruluşu üzerine olan bu araştırmada bir geri dönüş belirtisi yoktur. Aynı şekilde herhangi bir gelişmeyi varsayacak olan hiçbir mülahaza yoktur. Böylece geçerliliğini yitiren bir geçmiş ile yitirmeyen bir geçmiş arasındaki ayrım, bilgi formlarının bütününü yöneten bir tek *epistemeyle* bir çağı belirginleştirirken ve her yeni *epistemenin* bir kopuşu, radikal bir süreksizliği içerdiği yerde "eşzamanlılık sistemlerini" ve "değişim serilerini" tanımlamaya çalışan bir tarihin içinde bütün anlamını kaybeder.

Fakat yine de çözümleme olgusal ya da yalnızca betimsel değildir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, spesifik bir normatiflik vardır ve bu *episteme* kavramının kendisinde ortaya çıkar. Epistemenin zorunluluk karakteri üzerinde Foucault'nun ısrar etmesi, bunun kanıtıdır. Hem çağdaşlığı, hem genelliği ve hem de derinliği içinde düşünülmüş olan bilginin kendisinden, yani *epistemeden* hareketle bir çağın bilgilerinin düzene konuluşu, bir yargılamadan daha çok, arkeolojik normatifliktir. Epistemolojinin bilimin dışında bir norm olmadığını ve bilimin, onun aktüelliği içinde, özgün normu olduğunu hatırlayalım. Arkeoloji bilim tarafından ve, dahası, bir bilimin aktüelliği tarafından belirlenmiş olan doğruluk kriterlerini bir yana bırakır. En iyisi, o kriterlerin ikili bir yer değiştirmesini gerçekleştirir: bilimden bilgiye ve aktüellikten çağdaşlığa. Doğruluk sorununu tamamiyle ortadan kaldırmaksızın, arkeoloji doğruluğu bilimin geçmişinin değerlendirilmesinin kriteri olarak almaz, fakat onu söylemlerin mümkün oluş koşullarını göstermek için incelenen çağın bilgisinin içinde tanımlamaya çalışır. Bilimden ve onun aktüelliğinden bağımsız olarak, temeli tarihsel *a priori* olan doğruluğun epistemik kriterlerini belirleyen çağın kendisidir.

Demek ki arkeoloji, geri dönücü yargılamayı büsbütün ortadan kaldırmak suretiyle, epistemoloji tarafından ortaya konulmuş olan normatiflik ihtiyacını muhafaza eder, fakat söylemlerin ör-

gütlenmesine ilişkin tarihsel prensipleri göstermek için onun yerini ve kriterlerini değiştirir. Bununla birlikte, o her araştırmada farklı bir biçimde işlev görür: *Deliliğin Tarihi*'nde, norm olarak alınmış temel bir tecrübeden hareketle delilik hakkındaki algıyı ve bilgiyi yargılar; *Kliniğin Doğuşu*'nda, tıbbi bilginin derinlik boyutu olan, çalçene bakıştan hareketle tıbbın iki tarihsel tipi arasındaki arkeolojik bir kopuşa işaret eder; *Kelimeler ve Şeyler*'de, nihayet, düzene konuluş kriteri olarak anlaşılmış olan *episteme*den hareketle pozitiflikleri içindeki bilgilerin bir iç ve kurucu düzenini gösterir.

Böylece o halde, "arkeolojik yöntem" ifadesini doğru bir bilginin oluşması için katı ve kullanılabilir yolların belirli bir sayısı olarak anlamak Foucault'nun yol ve yöntemlerini bilmemek olacaktır. Arkeolojik tarih onun teorik ve yörüngesi içindeki projesinin açık ve tarihi belli bir anıdır. Zaten o, *Gözetleme ve Cezalandırma* ile birlikte, yerini kendisi önemli değişikliklere maruz kalacak olan genealojiye bırakacaktır. Fakat arkeolojinin temel çizgilerinden birisi belirlemelerinin çokluğu, katı yasaların içinde tespit edilmeyi reddederek, kendi kaynaklarıyla kendini oluşturabilen bir araştırmanın hareketliliği olarak devam eder. Arkeolojinin birbirini izleyen yer değişiklikleri bir yetersizlik belirtisi ya da bir kesinlik eksikliği değildirler, fakat daha ziyade çözümlemenin göze alınmış ve iyice düşünülüp taşınılmış olan, geçici yönünü gösterirler. Michel Foucault ile, bu, yeniden gözden geçirilmiş değişmez, sistemli ve evrensel bir biçimde uygulanabilir olan bir yöntem fikri olmuştur.

Yeni Bir Arşivci
("*Bilginin Arkeolojisi*")*

Gilles Deleuze

Kentte yeni bir arşivcinin adından söz edilir. Daha doğrusu söz edilir mi? Bu, onun yaptığı kendine özgü açıklamaları üzerine değil midir? Meraklı insanlar onun bir teknolojinin, yapısal bir teknokrasinin yeni temsilcisi olduğunu söylüyorlar. Budalalıklarının nükte olduğunu zanneden başkaları da onun Hitler'in suç ortağı olduğunu; ya da en azından insan haklarına aykırı davrandığını ("insanın ölümü"nü haber vermiş olmasından dolayı o affedilemez)[1] söylüyorlar. Başkaları bunun hiçbir kutsal metne dayandırılamayan, ve büyük filozofların adlarını pek anmayan bir simülatör olduğunu söylüyorlar. Başkaları tarafından da, tam tersine, felsefede yeni bir şeyin, yeni bir derinliğin doğduğu, ve bu eserin reddettiği şeyin (bir bayram sabahının) güzelliğine sahip olduğu söyleniyor.

---

* Bu makale Gilles Deleuze, *Foucalt*, Minuit, Paris 1986, ss.11-30 da yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

[1] *MC* nin yayınlanmasından sonra, bir psikanalist bu kitabı *Mein Kampf*'a yaklaştıran uzun bir tahlile girişiyordu. Son günlerde vardiya insan haklarını Foucault'nun karşısına koyanlar tarafından devralındı...

Her şey her halde (Kafka'nınkinde olduğunduğundan daha çok) Gogol'ün bir anlatısındaki gibi başlıyor. Yeni arşivci artık sadece ifadeleri dikkate alacağını haber veriyor. O önceki arşivcilerin dikkatini çeken, binlerce çeşit, önermelerle ve cümlelerle meşgul olmayacak. Birbirlerini izleyen önermelerin düşey hiyerarşisini olduğu gibi, her birinin başka birine cevap veriyor gibi göründüğü cümlelerin yatay dizilişini de o bir yana bırakacaktır. Üstelik kavranılamaz olan şeyleri, daha açıkçası ifadeleri, okunabilir kılacak olan sebep, bir çeşit köşegenin içine yerleşmiş olacaktır. Bu düz bir mantık mı? Kaygı duyulması normaldir. Çünkü arşivci örnekleri bile bile vermemektedir. Şu anda, bunların örnekler olduğunu kendisi bilmiyor olsa bile, o arşivcinin yeni yeni örnekler vermeye devam ettiğini düşünüyor. Şimdi, onun tahlil ettiği tek bir biçimsel örnek merak uyandırmak için yeterlidir: rasgele yazdığım ya da yazı makinesinin klevyesinde bulundukları düzenden yeniden kopye ettiğim bir harfler serisi. "Yazı makinesinin klavyesi bir ifade değildir; fakat bir daktilografi el kitabının içinde sıralanmış olan, bu A, Z, E, R, T, harfler serisinin kendisi fransızca makinalar tarafından kabul edilmiş alfabetik düzenin ifadesidir"[2]. Böyle *çokluklar*ın hiçbir düzenli dilbilgisel kuruluşu yoktur; bununla birlikte onlar ifadedir. Azert? Genellikle öteki arşivcilerden her birisi, bu koşullarda, onun ifade üretmeyi nasıl becerebildiğini kendi kendine sorar.

Foucault'nun açıkladığına göre ifadeler her şeyden önce *seyrektirler*. Sadece gerçekte değil hukukta da böyledir: onlar bir seyreklik ilkesinden ve etkisinden ayrılamazlar. Bu da onları önermelerin ve cümlelerin karşısına koyan özelliklerden biridir. Zira, önermeler her zaman istenildiği gibi, tipleri arasındaki ayrıma uygun olarak birbirlerini ifade edebilecekleri şekilde anlaşılabilir; reel ve mümkün olarak ayırdedilmesi gerekmeyen biçimlendirme mümkün önermelerin sayısını da arttırır. Gerçekten söylenen şeye gelince, onun olguya ilişkin seyrekliği bir cümlenin başka cümleleri reddetmesinden, başka cümleleri engellemesinden, başka cümlelerin tersini söylemesinden gelir; öyle ki her

[2] *AS*, 114.

cümle söylemediği şeylerin hepsinden, anlamını çoğaltan ve "gizli söylem"i, daha doğrusu gerçek zenginliği oluşturan yoruma sunulan potansiyel ya da gizli bir içerikten etkilenir. Cümlelerin diyalektiği daima çelişkiye bağlı kalır, bu sadece diyalektiği aşmak ya da onu derinleştirmek için olacaktır; önermelerin tipolojisi ise elemanlarından üstün olan bir tipi her seviyeye uyduran soyutlamaya bağlı kalır. Fakat çelişme ve soyutlama, bir cümleyi her zaman başka bir cümlenin karşısına koymanın ya da bir önermeyi her zaman başka bir önermenin üzerine kurmanın imkanı gibi, cümlelerin ve önermelerin çoğalmasının yollarıdır. İfadeler, tam tersine, bir cimrilik yahut da eksiklik prensibine göre, içine yayıldıkları bir seyreklik alanından ayrı bulunmazlar. İfadeler alanında ne imkan ne de potansiyel halde oluş vardır, orada her şey reeldir ve her realite orada apaçık ortadadır: orada, böyle bir anda ve böyle eksikliklerle, boşluklarla birlikte dile getirilen şey sadece hesaba katılır. Bununla birlikte, ifadelerin birbirlerinin karşısında yer alabildikleri ve farklı düzeylerde dizilebildikleri doğrudur. Fakat, iki bölümde, Foucault ifadeler arasındaki çelişkilerin seyrekliğin alanı içindeki ölçülebilir pozitif bir mesafeyle ancak varolduğunu, ve ifadeler arasındaki karşılaştırmaların, bu alanda, bir birliğin kendisini doğrudan doğruya farklı seviyelere kıyaslamak imkanını, aynı zamanda da bazı birlikleri parçası bulunduğu (ve başka bir köşegeni varsayacak olan) başka birlikleri hesaba katmaksızın doğrudan doğruya bir seviyenin kendisinde seçmek imkanını veren devingen bir köşegene ait olduğunu kesinlikle gösterir[3]. Bu hareketlere, bu yer değiştirmelere, yadırganan bu boyutlara ve kopuşlara, ifadeler konusunda pek az şeyin söylenmiş olmasına değil yalnız, "pek az şeyin söylenebilmiş olmasına"[4] da şaşırılmasına yol açan bu "boşlukları

[3] *AS*, IV. Kısım, 3. ve 4. bölüm. Foucault, *MC* de, aynı seviyenin Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlenmesi, Genel Gramer olmak üzere üç oluşumuyla ilgilendiğine; fakat başka oluşumları (kutsal kitaba ilişkin eleştiri, hitabet, tarih, ...) da dikkate alabileceğine; "ilk planda birbirlerine eklenemeyecek, fakat onu belirli noktalarda çaprazlayacak olan kopukluklar arası bir ağı" (208) ortaya çıkarmaktan vazgeçtiğine işaret ediyor.

[4] *AS*, 157.

olan ve parçalanmış biçime" imkan veren seyrekleştirilmiş alandır. Negatif olan ile görülecek hiçbir işi bulunmayan, tam tersine ifadelere özgü "pozitiflik"i oluşturan seyreklik ya da dağılım elemanının içindeki mantığın bu suretinin sonuçları neler olacaktır?

Bu yüzden Foucault da daha inandırıcı olur: ifadelerin gerçekten seyrek olduğu doğruysa eğer, onu oluşturmak için asla özgünlüğe ihtiyaç yoktur. Bir ifade daima benzersizliklerin, uygun bir alanın içine dağılmış bulunan tekil noktaların emisyonunu betimler. Bu alanların kendileri hakkındaki oluşumlar ve dönüşümler, göreceğimiz gibi, yaradılış, başlangıç ya da temel terimleriyle çok kötü ifade edilmiş olan topolojik problemleri ortaya koyarlar. Evleviyetle, dikkate alınan bir alanda, bir emisyonun ilk kez gerçekleşmesi, ya da bir yeniden başlamanın, bir yeniden oluşumun ortaya çıkması pek fazla önemli değildir. Burada hesaba katılan şey ifadenin *düzgünlüğüdür*: bir ortalama değil, fakat bir eğri. İfade gerçekte varsaydığı benzersizliklerin emisyonuyla karışmaz, fakat onların yakınından geçen eğrinin gidişiyle, ve daha genel olarak içinde dağıldıkları ve yeniden oluştukları alanın kurallarıyla karışırlar. Bu ifadeye özgü bir düzenliliktir. "Özgünlük-bayağılık karşıtlığı o halde akla yatkın değildir: ilk dile getirme ile yıllar, asırlar sonra az ya da çok doğru olarak onu tekrar eden cümle arasına [arkeolojik betimleme] hiçbir değerler hiyerarşisi yerleştirmez; köklü bir ayrım yapmaz. O sadece ifadelerin düzenini ortaya koymaya çalışır"[5]. Özgünlük problemi başlangıç problemi kendini göstermediği ölçüde kendini gösterir. Bir ifadenin oluşması için herhangi birinin varolmasına ihtiyaç yoktur, ve ifade kendisini mümkün kılacak olan ne bir *cogito*ya, ne aşkın bir özneye, ne onu ilk kez telaffuz edecek (ya da ona yeniden başlayacak) olan Ben'e, ne de onu muhafaza edecek, onu çoğaltacak ve yeniden kesecek olan Zaman'ın Ruh'una başvurmaz[6]. Her ifade için pek çok, ayrıca çok çelşitli özne "alanları" vardır. Fakat, bu alanlara kesinlikle farklı ifade örnekleri gelebildikleri

[5] *AS*, 188 (ve ifade-eğri benzerliği konusunda, 109).
[6] *AS*, 207 (özellikle Weltanschauung'un eleştirisi)

için, her durumda, ifade kendisine göre muhafaza edildiği, iletildiği ya da tekrar edildiği bir yığılımın özel konusu olur. Yığılım bir stokun oluşması gibidir, seyrekliğin zıddı değil, ama bizzat bu seyrekliğin etkisidir. Bu yüzden o başlangıç ve kaynağa geri dönüş kavramlarının yerini alır: bergsoncu anımsama gibi, ifade kendi alanı içerisinde kendisi olarak muhafaza edilir, ve bu alan devam ettiği ya da yeniden kurulduğu sürece yaşar.

Bir ifadenin çevresinde, üç uzay dilimi olarak, üç alanı biribirinden ayırmak zorundayız. Aynı grubun üyesi olan başka ifadeler tarafından bir araya getirilmiş, oluşturulmuş olan, *ilkin yan bir alan*. Grubu belirleyen uzay, ya da tam tersine, uzayı belirleyen ifadeler grubu ise eğer, o zaman bilgi probleminin çok az ilginçliği olur. Ne ifadelerden bağımsız homojen bir alan, ne de yerleri belli olmayan ifadeler vardır, her ikisi oluşum kuralları düzeyinde uyuşurlar. Bu oluşum kurallarının ne, önermeler için olduğu gibi, aksiyomlara ne de, cümleler için olduğu gibi, bir bağlama indirgenmemesi önemlidir. Önermeler özünde sürekli olanları belirleyen ve homojen bir sistemi tanımlayan en üst düzeydeki aksiyomlara düşey olarak geri dönerler. Dilbiliminin koşullarından biri de böyle homojen sistemleri göstermektir. Cümlelere gelince, onlar bir sistemin içindeki öğelerinden birine, bir başka sistemdeki başka bir öğeye, değişik dış görünüşlere bağlı olarak, sahip olabilirler. Her başka öğe bir ifadedir: ifade, kendisi aracılığıyla asla bir sistemin içinde yer almadığımız, fakat bir sistemden ötekine geçmeyi sürdürdüğümüz (aynı bir dilin içinde bile) bağlı bir değişimden ayrılamaz. İfade ne yanal ne de düşeydir, o enlemesinedir, ve onun kuralları kendisiyle aynı düzeydedir. Belki Foucault ve Labov, homojenlikleri değil de düzenlilikleri belirlemek imkanını veren *değişebilir ya da isteğe bağlı* kurallar altında, özellikle Labov Siyah bir gencin "siyah ingiliz" bir sistemden "standart amerikan" bir sisteme geçmeyi ve bunun tersini nasıl sürdürdüğünü gösterdiği zaman birbirlerine yakındırlar[7]. Aynı bir dilin içinde işlev görüyor gibi göründükleri

[7] Cf. Labov, *Sociolinguistique*, Ed. De Minuit, 262-265. Labov'da esas olan ne sürekli ne de homojenliği olan kurallar fikridir. Foucault'nun daha sonraki

zaman bile, bir söylemsel oluşumun ifadeleri, sistemler ya da diller ne olursa olsun, betimlemeden gözleme, hesaba, kuruma, yönergeye geçerler[8]. Bir ifadeler grubunu ya da ailesini "oluşturan" şey, o halde, böyle bir dağılım ve, homojenliğin tersine, heterojenlik ortamı olarak "aile"yi oluşturan, aynı düzeyin geçiş ya da değişim kurallarıdır. Birleştirilmiş ya da bitişik alan şöyledir: her ifade kendilerine geçiş kurallarıyla (vektör) bağlı bulunduğu heterojen ifadelerden ayrılamaz. Böylece her ifade yalnızca aynı zamanda hem "seyrek" hem düzenli bir çokluktan ayrılamaz değildir, fakat her ifade bir çokluktur: bir çokluk ve bir yapı ya da bir sistem değil. İfadelerin topolojisi cümlelerin diyalektiğinin olduğu gibi önermelerin tipolojisinin de karşısında yer alır. Sanıyoruz ki bir ifade, bir ifadeler ailesi, bir söylemsel oluşum, Foucault'ya göre, ilkin bağlı değişimin hatlarıyla ya da birleşmiş alanın içinde dağılmış bulunan bir vektörler alanıyla tanımlanır: bu, *ilk fonksiyon* olarak ifade ya da "düzenliliğin" ilk anlamıdır.

Alanın ikinci dilimi, ortak olanla oyuşmayacak olan *bağlantılı alan*dır. Bu kez, ifadenin başka ifadelerle değil de özneleriyle, konularıyla, kavramlarıyla ilişkileri söz konusudur. Burada bir yandan ifade öte yandan kelimeler, cümleler ya da önermeler arasında yeni farkların keşfedilmesi için şanslar vardır. Cümleler gerçekte söylemi başlatmak gücünün sahibi gibi görünen, dile getirme hakkında düşünülen bir özneye başvururlar: ilk başlayan ya da kendi kendinin referansı olarak "Ben" açık bir biçimde dile getirilmediği zaman bile, O'na indirgenemez olan dilbilimsel kişi olarak BEN söz konusudur. Cümle o halde

araştırmalarına çok yakın olan başka bir örneğe başvurabiliriz: Kraft-Ebing *Psychopathia sexualis*'de cinsel sapkınlıkları derinlemesine gösterdiği zaman, almanca cümleler, ifadenin konusu apaçık ortada olduğu andan itibaren, latincedeki parçaları içerir. İki anlamda bir sistemden ötekine sürekli olarak geçiş vardır. Bunun durumlar ya da dış görünüşler (utanma, kınama) sebebiyle olduğu söylenecektir; ve cümle açısından bu doğrudur. Fakat, ifade açısından, Kraft-Ebing'in cinsellik hakkındaki ifadeleri tam anlamıyla bağlı bir değişimden ayrılamazlar. Her ifadenin bu durumda olduğunu göstermek zor olmayacaktır.

[8] *AS*, 48 (XIX. Yüzyıldaki tıbbî ifadeler örneği).

özünde değişmez olanın (Ben'in formu) ve görünürde değişebilir olanların (formun içini dolduran Ben'i söyleyen kişi) iki bakımdan tahlil edilmesidir. İfade için bu büsbütün başka türlüdür: ifade tek bir forma değil, aynı ifadenin üyesi olan çok çeşitli içsel durumlara göndermede bulunur. Mesela, her ne kadar "edebi" bir ifade bir müellife, anonim bir makale de bir müellife, ama büsbütün başka bir anlamda, göndermede bulunur ise de, ve sıradan bir makale bir imza sahibine, bir sözleşme bir kefile, bir ilan bir yazana, bir derleme bir derleyiciye göndermede bulunur ise de[9].. Oysa bunların hepsi, cümlenin üyesi olmadıkları halde, ifadenin üyesidir: bu, ilk olandan *türemiş bir fonksiyon*, ifadeden türemiş bir fonksiyondur. İfadenin değişebilir bir özneyle ilişkisi ifadenin içsel değişebilirliğinin kendisini oluşturur. "uzun süre tam bir saat yattım...": herhangi bir özneye ya da böylelikle Araştırmaya başlayan ve onu bir anlatıcıya maleden müellif Proust'a maledilmesine göre, cümle aynıdır, ama ifade aynı değildir. Üstelik, o halde, bir ifadenin kendisi öznenin bir çok durumuna, bir çok yerine sahip olabilir: Mme de Sévigné'nin bir makalesinin durumunda olduğu gibi (her iki durumda aynı olmayan alıcı) müellif ile anlatıcı ya da imza eden ile müellif, veya dolaylı söylemdeki (ve özellikle öznenin her iki durumunun biribirinin içine girdiği bağımsız dolaylı söylemdedeki) gibi haberci ile haber. Fakat bütün bu durumlar ifadenin kendisinden doğacağı temel Ben'in figürleri olmazlar: tam tersine onlar ifadenin kendisinden doğarlar ve bu sıfatla da ifadeler topluluğuna göre belirginleşen "kişi-olmayan"ın, "O"nun ya da "Belirsiz kişi"nin, "o konuşuyor"un, "konuşuluyor"un kipleri olurlar. Foucault da her dilbilimsel personolojiyi açıklayan ve öznenin yerlerini anonim bir fısıltının yoğunluğunun içine yerleştiren Blanchot'ya katılır. Foucault ifadelerin kendisine tahsis edecekleri bir yerde bulunmak ister ki, bu yer başlangıcı ve bitişi olmayan bu fısıltının içindedir[10]. Belki de bunlar Foucault'nun en çarpıcı ifadeleridir.

---

[9] *QA*, 83. Ve *AS*, 121-126 (özellikle bilimsel ifadelerin durumu).

[10] *OD* nin başlangıcı böyledir. "Konuşulur" kipi, Foucault tarafından *MC* de "l'être du langage" ve *AS* de "Il ya du langage" olarak sunulur. Blanchot'nun

İfadenin objeleri ve kavramları için de aynı şey söylenecektir. Bir önermenin bir referansının olduğu varsayılır. Yani referans ya da niyetlilik hali önermenin içsel bir değişmezliğidir, halbuki önermenin içini dolduran ya da doldurmayan şeylerin hali dışsal bir değişebilirliktir. Fakat ifade için durum aynı değildir: ifadenin hedeflenen şeylerin bir durumunda hiçbir şekilde ısrar etmeyen, fakat tam tersine ifadenin kendisinden doğan bir "söylemsel obje"si vardır. Bu, ifadenin değişme çizgilerinin sınırında apaçık bir biçimde ilk fonksiyon olarak tanımlanan türemiş bir objedir. Bu yüzden, şeylerin halleriyle doldurabilecek olan birincileri, ve genellikle uydurma ya da hayali (bir masal hayvanına rasladım) ya da genel olarak saçma (bir kare çember) olan, bundan dolayı da içi boş kalan ikincileri farklı niyetlilik tiplerine ayırmak hiçbir şeye yaramaz. Sartre, sürekli olan hipnagojik unsurların ve uyanıklık halinin genel dünyasının tersine, bunun kendi özel dünyasına sahip olan her rüya, her rüya imajı olduğunu söylüyordu [11]. Foucault'nun ifadeleri rüya gibidir: her birinin kendi objesi vardır ya da bir dünyanın içindedirler. Böylece "Altın dağ Kaliforniya'dadır" elbette bir ifadedir: onun referansı yoktur, bununla birlikte her şeye izin verildiği (genel olarak uydurma) içi boş bir niyetliliğe başvurmak yeterli değildir. Şu "Altın dağ...." ifadesinin elbette söylemsel bir objesi, yani "jeolojik ve jeografik benzer bir fanteziye izin veren ya da vermeyen belirli bir hayali dağ vardır (genel olarak uydurmaya değil de Fitzgerald'ın, aynı müellifin bir "toplam"ı oluşturan başka ifadeleriyle ilişki içinde bulunan, bir ifadesinin içinde yer aldığı çok özel bir dünyaya göndermede bulunan, "Ritz'de olduğu gibi büyük bir elmas"a başvurulursa eğer daha iyi anlaşılacaktır) [12]. Nihayet, aynı sonuç kavramlarla ilgilidir: bir kelimenin anlamlı, yani anlamlandıranları (içsel süreklilik) gereğince kendisine uygun olan, dışsal olarak değişken bir kavramı vardır. Fakat, ifade için durum artık aynı

---

metinlerinde (özellikle *La part du feu*, Gallimard, 29) "il"e ve (özellikle *L'espace littéraire*, Gallimard, 160-161) "on"a yönelinecektir.

[11] Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, 322-323.

[12] *A S*, 118 (Altın dağ...).

şekilde değildir. İfade kendi kavramlarına ya da daha ziyade heterojen sistemlerin çaprazlaşmasında kendileri yoluyla ilk fonksiyon olarak geçtiği, özgün söylemsel "şemalar"ına sahip olur: mesela, herhangi bir çağın tıbbi ifadelerindeki ya da böyle bir söylemsel oluşumdaki çeşitli semptom grupları veya ayrımları (xvii. yüzyılda mani, sonra xix. yüzyılda monomaninin doğuşu...)[13].

Eğer ifadeler kelimelerden, cümlelerden ya da önermelerden ayırdediliyorsa, bu, onların kendilerinde süjenin fonksiyonlarını, objenin fonksiyonlarını ve kavramın fonksiyonlarını, kendi "türevleri" olarak ihtiva etmelerinden dolayıdır. Açıkça, suje, obje, kavram ancak ilk olandan ya da ifadeden türemiş fonksiyonlardır. Öyle ki bağlaşık alan bir ifadeler grubunun içindeki süjelerin, objelerin ve kavramların yerlerinin ya da durumlarının söylemsel düzenidir. Bu, "düzenliliğin" ikinci anlamıdır: bu çeşitli yerler belirli noktaları temsil ederler. Özünde değişebilirlik ve içsel değişebilirlikle hareket eden ifadelerin çokluğu o halde içsel süreklilik ve dışsal değişebilirlikle hareket eden kelimelerin, cümlelerin ve önermelerin sistemine zıttır. Kelimeler, cümleler ve önermeler açısından araz gibi görünen şey, ifadeler açısından kural olur. Foucault böylece pragmatik bir öykü oluşturuyor.

Geriye dışsal olan üçüncü uzay dilimi kalıyor: bu, *tamamlayıcı alan* ya da söylemsel olmayan oluşumların (kurumlar, siyasal olaylar, ekonomik uygulamalar ve süreçler) alanıdır. Foucault'nun bir siyaset felsefesi anlayışını tasarlaması bu nokta üzerindedir. Bir kurumun kendisi, mesela bir kuruluş, bir yasa, sözleşmeler, kayıtlar ve siciller gibi, ifadeleri içerir. Tam tersine, ifadeler kendisi olmaksızın ne ifadenin bu yerlerinde birden bire beliriveren objelerin, ne bu yerden söz eden öznenin (mesela,bir toplumun içindeki yazarın durumu, böyle bir çağda hastahanedeki ya da çalışma odasındaki doktorun durumu, ve yeni yeni obje doğuşları) biçimlendirilebileceği kurumsal bir ortama göndermede

---

[13] "Önyargılara ilişkin şemalar" üzerine, *AS*, 80-81. Delilik hakkındaki hastalıklara ilişkin örnek konusunda, onun xvii. yüzyıldaki dağılımları, bkz. *HF*, 2. bölüm; xix. yüzyılda monomaninin doğuşu, *MPR*.

bulunurlar. Fakat, yine de, kurumlara ilişkin söylemsel olmayan oluşumlar ile ifadelere ilişkin söylemsel oluşumların arasına, bazan birbirlerini sembolleştirecek olan iki deyim arasında olduğu gibi bir çeşit dikey bir parelelizmi (deyimle ilgili birincil ilişkiler), bazan da olayların ve kurumların insanları ifadelerin varsayılmış müellifleri olarak kendisine göre belirleyecekleri, ufuksal bir sebepliliği (teemmül ve tefekküre ilişkin ikincil ilişkiler) yerleştirmek iğilimi büyük olacaktır. Bununla birlikte, köşegen üçüncü bir yolu empoze eder: kendileri ifadeler grubunun ne içinde ne dışında olmadıkları halde, biraz sonra kendisinden söz edeceğimiz sınırı, kendisi olmaksızın böyle ifade objelerinin ne görünebilecekleri, ne de böyle bir yerin ifadenin kendisinde gösterilebileceği belirlenmiş bir ufku oluşturan, *söylemsel olmayan ortamlarla söylemsel ilişkiler*. "Elbette bu, XVIII. yüzyılın başlangıcından beri tıbba dokusal bozukluklar veya anatomik-fizyolojik bağlantılar gibi yeni konular empoze etmiş olan politik uygulama değildir; fakat onun tıbbi objelerle ilgili yeni gösterim alanları açmış olmasıdır (...yönetim yoluyla kuşatılmış ve gözetim altına alınmış halk kitlesi... silahlı büyük kitleler... çağın ekonomik ihtiyaçlarına ve toplumsal sınıfların durumuna bağlı sigorta hastahanesi kurumları). Siyasal uygulamanın tıbbi söylemle olan bu ilişkisi aynı şekilde doktora verilen statüde de görülecektir..." [14].

Orijinal-sıradan ayrımı akla yatkın olmadığı için, *tekrar* edilebilmek ifadeye aittir. Bir cümle yeniden başlatılabilir ya da yeniden hatırlanabilir, bir önerme yeniden güncelleştirilebilir, yalnız "ifadenin kendine özgü tekrar edilebilmesi vardır" [15]. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki tekrarın gerçek koşulları çok katıdır. İfadenin tekrarda aynı dağılım alanına, aynı tikeller sınıflamasına, aynı yerler ve görevler düzenine, kurulmuş bir ortamla aynı ilişkiye sahip olması gerekir: bütün bunlar, ifade için, onu tekrarlanabilir kılan bir "maddiliği" oluşturur. "Değişken türler" XVIII. yüzyılın doğa tarihinde ve XIX. yüzyılın biyoloji-

[14] *A S*, 212-214 (ve 62-63).
[15] *A S*, 138.

sinde dile getirilmiş olan bir ifadenin kendisi değildir. Hatta, betimlemenin ölçü birliklerini, mesafeleri ve dağılımları, ve de tamamiyle farklı kurumları değerlendirebilmesine göre, Darwin-'den Simpson'a, ifadenin aynı kaldığı doğru değildir. "Sığınma evindeki deliler!" gibi bir slogan-cümle bile, xvııı. yüzyılda olduğu gibi, mahkumların delilerle aynı yere konulmasını protesto etmesine, ya da tam tersine, xıx. yüzyıldaki gibi, delileri mahkumlardan ayıracak olan sığınma evlerini ısrarla istemesine, yahut da bugün hastahane ortamının evrimine karşı çıkmasına göre, bütünüyle farklı söylemsel oluşumlara ait olabilir[16]. Foucault-'nun bağlama yönelen çok klasik çözümlemeleri geliştirmekten başka bir şey yapmadığı öne sürülebilir. Bu, her zaman uygun bir ifadede aynı yere sahip olmaksızın ve aynı tikelleri yeniden meydana getirmeksizin, bir cümlenin söylenebilmesini ya da bir önermenin dile getirilebilmesini açıkça göstermek için, onun oluşturduğu kriterlerin yeniliğini bilmemek olacaktır. Bir ifadenin kendisine ait olduğu söylemsel oluşumu belirlemek suretiyle yanlış tekrarların açıklamasına gidilirse eğer, buna karşın farklı söylemler arasında izomorfizm ya da izotopi fenomenlerinin farkına varılacaktır[17]. Bağlama gelince, o hiçbir şeyi açıklamıyor, çünkü onun söylemsel oluşuma ya da dikkate alınmış ifadeler topluluğuna göre kendi tabiatı yoktur[18].

Eğer ifadelerin tekrarının bu kadar katı koşulları varsa, bu dış koşullardan dolayı değil, fakat ifadenin kendi gücünü bile tekrar haline getiren bu iç maddilikten dolayıdır. Bu, bir ifadenin daima kendisiyle aynı düzeyde olan bir *başka şey* le, yani onun kendisini ilgilendiren başka bir şeyle (onun anlamı ya da unsurları değil) özel bir ilişkisi tarafından belirlenmesidir. Bu "başka şey", ifadenin açıkça tekrarlandığı her hangi bir durumda, bir ifade olabilir. Fakat, sonuçta, o zorunlu olarak bir ifadeden başka bir şeydir: bu bir Dış görünüştür. Bu, özgünlüklerin belirlenimsizlik noktaları olarak saf halde ortaya çıkışıdır, çünkü onlar kendilerini bi-

---

[16] *HF*, 417-418.
[17] *A S*, 210.
[18] *A S*, 129 (bağlamın reddi).

ribirine bağlayan ve yakınlıkları içinde şu ya da bu formu alan ifade eğrisi tarafından henüz belirlenmiş ve özelleştirilmiş değildir. O halde Foucault bir eğrinin, bir grafiğin, bir pramidin ifade olduğunu, ama onların temsil ettikleri şeyin bir ifade olmadığını gösteriyor. Aynı şekilde, kopya ettiğim harfler, AZERT, klavyenin üzerinde bir ifade olmamalarına rağmen, bir ifadedir[19]. Bu durumlarda, gizli bir tekrarın ifadeyi canlandırdığı görülür; ve okuyucu "özdeşliği paradoksal bir biçimde sonuç olarak çıkaran en küçük ayrım" üzerine, "*Raymond Roussel*"ın en güzel sayfalarını esinleyen bir temayı yeniden bulur. İfade, tekrar ettiği şey "tuhaf bir biçimde ona benzer ve onunla aynı" olabilen "başka şey" olmasına rağmen, kendinde bir tekrardır. O halde Foucault için en büyük problem ifadenin gerektirdiği bu özgünlüklerin neden ibaret olduklarını bilmek olacaktır. Fakat "arkeoloji" orada durur, ve "bilgi"nin sınırlarını aşan bu problemi incelemekten kaçınır. Foucault'nun okuyucuları anlarlar ki, yeni bir alana, bilgiyle uyuşmuş olarak iktidarın alanına girilir. Bu alanı derinlemesine inceleyecek olan müteakip eserleridir. Fakat önceden hissediyoruz ki, klavyenin üzerindeki AZERT, frekanslarına göre, fransız alfabesinin harfleri arasındaki bir iktidar ocağı birliği, bir güç ilişkileri birliği ve aralıklarına göre de elin parmaklarıdır.

Kelimeler ve Şeyler'de, Foucault ne şeylerin ne de kelimelerin söz konusu olduğunu açıklıyor. Ne daha fazla obje ne daha fazla süje. Ne daha fazla cümle ne daha fazla önerme, dilbigisel, mantıksal ya da semantik çözümleme. İfadelerin kelimeler ile şeylerin sentezleri, cümleler ile önermelerin birleşimleri olmaları şöyle dursun, çoğunlukla bunun tersine olarak, onlar kendilerini zımnen varsayan cümlelerden ya da önermelerden önce gelirler, onlar kelimeleri ve objeleri oluşturanlardır. Foucault iki kez bir pişmanlığını itiraf eder: O, *Deliliğin Tarihi*'nde, ilkel şeylerin halleriyle önermeler arasındaki bir ikiliğin içinde henüz yer alan deliliğe ilişkin bir "tecrübe"ye çok başvurdu; *Kliniğin Doğuşu*'nda objektif bir alana göre çok sabit farzedilen bir süjenin üniter

[19] *A S*, 114-117 (ve 109).

biçimini varsayacak olan bir "tıbbi bakış"a başvurdu. Bununla birlikte bu pişmanlıklar belki de yapmacıktır. Yeni bir pozitivizmin lehine, *Deliliğin Tarihi*'nin güzelliğini bozan romantizmin bir yana bırakılmasına üzülmeye mahal yoktur. Kendisi şiirsel olan, bu seyrekleştirilmiş pozitivizmin belki de her zaman deliliğin tecrübesi olan genel bir tecrübeyi söylemsel oluşumların ya da ifadelerin sirayet edip yayılmasında, ve her zaman için medeniyetlerin (her hayat anlayışından bağımsız olarak) bir doktorunun, klinikçisinin, diyagnostisiyenin, semptomatolojistinin yeri olan devingen bir yeri bu oluşumların sinesindeki yerlerin çeşitliliği içinde yeniden canlandırmak gibi bir etkisi vardır. "Arkeoloji"nin vardığı sonuç, aksi halde, benim hayatımdan ve ölümümden bağımsız bir "dış" elemanın içinde söz konusu "söylem"in biçim kazandığı, devrimci bir uygulama ile karıştırılması gereken oluşumlar hakkındaki genel bir teoriye bir başvurma olur mu? Zira söylemsel oluşumlar çeşitli uygulamalardır, ve onların dilleri, evrensel bir logosun yerine, değişimleri gerçekleştirmeye ve bazan da dile getirmeye yetili, ölü dillerdir.

Bir ifadeler grubu ve tek başına bir ifade: bunlar çokluklardır. "Çokluk" ve çokluk türlerine ilişkin anlayışı, fizik ve matematik ile ilişki halinde, oluşturan Riemann'dır. Bu anlayışın felsefi önemi daha sonra Husserl'in *Formel Mantık ve Transandental Mantık*'ında ve Bergson'un *Deneme*'sinde ortaya çıkar (Bergson süreyi uzaysal çokluklara zıt olan bir çokluk türü olarak tanımlamaya çalıştığı zaman, biraz Riemann gibi aralıklı çokluklar ile sürekli çoklukları biribirinden ayırıyordu). Fakat bu iki yöndeki anlayış, ister türlerin ayrımı basit bir düalizmi yeniden canlandırırken kendisini gizlediği için olsun, isterse aksiyomatik bir sistem statüsüne doğru yöneldiği için olsun, başarısız olacaktır. Bu anlayışın temeli, bununla birlikte, "çok"un Bir'e zıt olabilen ya da bir olarak saptanmış bir özneye atfedilebilen bir yüklem olmayı bırakması gibi bir adın kuruluşudur. Çokluk çok'a ve bir'e ilişkin geleneksel problemlerden, ve özellikle onu koşullandıracak, onu düşünecek, onu bir kaynaktan vb. türetecek olan bir özneye ilişkin problemden tamamiyle bağımsız kalır. Ne bir vardır

ne de çok, her hal ve kârda, bu kendini bir'in içinde bulacak ve çok-'un içinde gelişecek olan bir bilince başvurmak olacaktır. Tekil noktalarla, bir an için süje gibi işlev gören bu noktalara ait boş yerlerle, bir araya toplanabilir, tekrarlanabilir olan ve kendi kendilerini muhafaza eden düzenlerle birlikte, seyrek olan çokluklar vardır yalnızca. Çokluk ne aksiyolojik ne de tipolojik değil, ama topolojiktir. Foucault'nun kitabı çokluklar hakkındaki bir teori-pratikte en kesin adımı temsil eder. Başka bir biçimde, hazırladığı edebi oluşumun mantığı içinde Maurice Blanchot'nun yolu da böyledir: hem bir bilincin ya da bir süjenin formunu ve hem de ayrımına varılmamış bir uçurumun dipsizliğini reddedecek şekilde, tekil, çoğul, nötr ve tekrar arasındaki en sıkı bağ. Foucault *Blanchot ile bu bakımdan karşılaştığı* yakınlığı gizlemedi. Ve o bugünün tartışmalarının temelinin yapısalcılığa, yapı adı verilen modellerin ve gerçekliklerin varoluşuna ya da varolmayışına, bütünüyle yapısallaşmadığı varsayılan boyutların içinde süjenin yeniden kazandığı yere ve statüye dayandığından daha az dayandığını gösterir. Böylelikle, tarih doğrudan doğruya yapının karşısına konulduğu sürece, süjenin kurucu, derleyici, birleştirici aktivite olarak bir anlamı muhafaza edeceği düşünülebilir. Fakat "çağlar" ya da tarihsel oluşumlar çokluklar olarak düşünüldükleri zaman durum aynı şekilde değildir. Çağlar ya da tarihsel oluşumlar yapının etkisinden olduğu kadar süjenin egemenliğinden de kurtulurlar. Yapı nisbidir, onun belirli bir düzeye tahsis edilebilen aksiyomatik bir karakteri vardır, o homojen bir sistem oluşturur, halbuki ifade düzeyleri aşan, "bir mümkün yapılar ve birlikler alanını çaprazlayan ve onları zamanda ve uzayda, somut içerikleriyle birlikte"[20], gösteren bir çokluktur. Süje cümleye ya da eytişime aittir, o, kendisiyle söylemin başladığı birinci şahsın karakterine sahiptir, halbuki ifade süjenin varolmasına ancak üçüncü şahısta ve türemiş fonksiyon olarak varolmasına izin veren anonim bir ilk fonksiyondur.

Arkeoloji şimdiye kadar "arşivciler" tarafından kullanılmış olan iki temel tekniğin karşısında yer alır: biçimlendirme ve yo-

[20] *AS*, 115, 259-266.

rumlama. Arşivciler, aynı zamanda her ikisine de başvurduklarından, sık sık bu tekniklerin birinden öbürüne atladılar. Bazan cümleden onun apaçık anlamı olarak işlev gören mantıksal bir önerme çıkarılır: böylece akledilebilir bir biçime doğru "kaydedilen", hiç kuşkusuz kendi sırasında sembolik bir yüzeye kaydedilebilen, fakat kaydedilmenin düzeninden başka bir düzenin kendisi olan şey aşılır. Bazan da, tam tersine, cümle gizli olarak kendisine göndermede bulunacağı başka bir cümleye doğru aşılır: böylece gizli, ama her şeyden önce aynı şeyi kaydetmeyen ve aynı içeriğe sahip olmayan bir anlamı oluşturan, bir başka kaydın kaydı olan şey ikiye bölünür. Bu iki aşırı tutum daha ziyade yorumlamanın ve dilegetirmenin kendileri arasında gidip geldikleri iki kutbu gösterir (o, mesela, fonksiyonel-formel bir hipotez ile bir "ikili kayıtlama"ya ilişkin topik hipotez arasında psikanalizin kararsızlığı içinde görünür). Biri cümlenin söylenenini (un sur-dit) öteki de söylenmeyenini açığa çıkarır. Aynı cümleye ait iki önermenin, ve bir cümlenin doldurulması gereken boşluklar içerdiğini gösterecek yorumsal disiplinlerin önermelerinin, örneğinin, biribirinden ayırdedilmesi gerektiğini gösterecek olan mantığın tadı buradan gelir. O halde, *söylenen şeyin sadece kaydedilmesi konusunda*, gerçekten söylenen şeyle yetinmenin, metodolojik bakımdan, çok zor olduğu görülüyor. Üstelik ve özellikle, birlikleri söylenenle asla aynı seviyede olmayan dilbilimi, söylenen ile yetinmez.

Foucault çok farklı bir projenin hakkını tam anlamıyla vermeye çalışıyor: kelimenin pozitifliği olarak, ifade denilen şeyin bu basit kaydına ulaşmak. Arkeoloji, sözlü edimlerin içinde saklı bulunan ya da onlarda söylenmeden günyüzüne çıkan gizli bir elemanı, gizli bir anlamı, arka planlarında ve görünen yüzeylerinin altında keşfetmek için, sözlü edimlerin çevresinde dolanmaya çalışmaz; bununla birlikte ifade doğrudan doğruya asla görülebilir değildir; o gramatikal ya da mantıksal bir yapı kadar açık bir biçimde kendini göstermez (söz konusu yapı tam anlamıyla açık olmasa bile, onun açıklanması çok zor olsa bile). "*İfade aynı za-*

manda hem görülebilir değil hem de gizli değildir"[21]. Ve, belirli sayfalarda, Foucault hiçbir ifadenin, gerçekten söyleneni ilgilendirdiği için, gizli bir varoluş sahibi olamayacağını gösteriyor; ifadede bulunan eksiklikler ya da boşluklar gizli anlamlar ile uyuşmak zorunda olmasalar, ve "grub"u oluşturan dağılım alanının içinde sadece onun varlığını gösterseler bile. Fakat, tam tersine, söylenen ile aynı düzeydeki bu kayıtlamaya ulaşmak bu kadar zor ise, bu, ifadenin doğrudan doğruya algılanabilir olmamasından, daima cümleler ve önermeler tarafından üstü örtüldüğünden dolayıdır. Onun "kaide"sini keşfetmek, onu işleyip geliştirmek, hatta biçimlendirmek, icad etmek gerekir. Bu kaidenin üç alanını icad etmek, bölmek gerekir; bu da söylenenin *basit* bir kaydedilmesi olarak ifadenin gerçekleştirilebilmesini oluşturacak bir çokluğun içindedir yalnızca. Yorumlamalar ve dilegetirmeler her ne kadar öncel koşulları olarak bu basit kayıtlamayı varsaymıyor olsalar da, daha sonra yalnızca bilgi problemi ortaya çıkıverir. Gerçekte, belirli koşullarda bir başka yazıtın içinde ikiye bölünmeye ya da bir önermenin içinde düşünülmeye götürülecek olan ifadenin yazılması (yazılmış olarak ifade) değil midir? Her kaydetme, her kaydetmeyi söylemsel oluşumunun içindeki ifadenin biricik kaydına havale eder: arşiv anıtı, ama doküman değil. "Anlatımın farklı düzeylerde ayrıştırılmış, tasvir ve tahlil edilmiş obje olarak alınabilmesi için, daima sonsuz değil de belirlenmiş olacak olan bir "ifadesel veri"nin varolması gerekir: bir dilin çözümlenmesi her zaman sözlerin ve metinlerin bir derlemesi üzerinde gerçekleşir; üstü örtük anlamların yorumlanması ve gün ışığına çıkarılması sürekli olarak sınırlı bir cümleler grubuna dayanır; bir sistemin mantıksal çözümü yeniden yazılmış metinde, biçimsel bir dilde, verilmiş bir önermeler bütününü içerir"[22].

---

[21] *A S*, 143. Mesela, Guréoult'nun anladığı gibi felsefe tarihi, ne biçimlendirmeye ne de yorumlamaya başvurmaksızın, hem görülebilir olmayan hem de gizli olmayan, yalnızca bu kayıtlamayla yetinmekten ibaret değildir.

[22] *A S*, 146.

Somut yöntemin temeli budur. Daha çok kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden hareket etmeye zorlanırız. Yalnızca, ortaya konulmş probleme göre belirlenmiş, değişebilir bir derlemenin içinde onları düzenleriz. Bu, daha çok Bloomfield ya da Harris gibi "dağıtımsalcı" ekolün arzusu idi. Fakat Foucault'nun orijinalliği, kendi hesabına, derlemelerini belirlediği biçimin içindedir: bu, ne dilbilimsel frekanslara ya da sürekliliklere göredir, ne de konuşan ya da yazanın (büyük düşünürler, ünlü devlet adamları, vs.) kişisel nitelikleri gereğidir. François Ewald Foucault'nun derlemelerinin "referanssız söylemler" olduğunu, ve arşivcinin büyük isimleri anmaktan büyük ölçüde kaçındığını söylemekte haklıdır[23]. Bu, onun kelimeleri, cümleleri ve temel önermeleri kendisinden doğacakları ne yapıya ne de müellif-özneye göre değil de, bir bütünün içinde yerine getirdikleri basit fonksiyona göre seçmesidir: mesela, sığınma evi ya da hapishane için tutuklama kuralları; ordu için, okul için disiplin kuralları. Foucault'nun kullandığı kriterler sorusunda eğer ısrar edilirse, bunun cevabı ancak *Arkeoloji*'den sonraki eserlerinde bütün netliği içinde görülecektir: derlemenin içinde tutulan kelimeler, cümleler ve önermeler herhangi bir problem tarafından ortaya konulmuş olan ayrı ayrı güç (ve direnme) merkezlerinin çevresinde seçilmiş olmak zorundadır. Mesela, xix. yüzyılda "cinsellik" hakkındaki derleme: kilisedeki günah çıkarma yerinin çevresinde değiş tokuş edilen kelimeler ve cümleler, vicdan hallerini inceleyen teoloji kolunun (casuistique) bir el kitabında bir araya getirilmiş olan önermeler incelenecek, ve okul, kurumlar, doğum oranı, evlenme oranı... gibi başka merkezler de dikkate alınacaktır[24]. Teori kendisinden ancak daha sonra ortaya çıktığı halde, *Arkeoloji*'de pratik olarak kullanılan bu kriterdir. O halde, bir kez oluşturulmuş olan (ifadeye ilişkin hiçbir şeyi önceden

---

[23] François Ewald, "anatomie et corps politiques", *Critique* no: 343, décembre 1975, 1229-1230.

[24] Bkz. *VS*, "L'incitation aux discours". Gerçekte, kriterin kendi başına incelenmeye başlaması *SP* ile birliktedir. Fakat o, ilke hakkında hiçbir bildiri olmaksızın, önceleri kullanılabiliyordu.

varsaymayan) derleme, dili bu derlemenin üzerinde toplandığı, bu derlemenin üzerine "düştüğü" biçimde belirlenebilir: bu, *Kelimeler ve Şeyler*'in kendisinden söz edeceği "dilin varlığı"dır, her bütüne göre değişebilir olan, *Arkeoloji* tarafından başvurulmuş "dilin varlığı"dır[25]. "Konuşulur" (on parle), dikkate alınan derlemeye göre şu ya da bu tutumu alan anonim bir mırıltı gibidir. O halde "on" kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden elde edildiği ölçüde, kendileriyle uyuşmayan ifadeler olur. İfadeler ne kelimeler, ne cümleler, ne de önermelerdir, *fakat onlar, cümlenin süjeleri, önermenin objeleri, kelimelerin* anlamları, "konuşulur"un içindeki yerlerini almak suretiyle, dilin kalınlığı içinde dağılmak, serpilmek suretiyle *mahiyetlerini değiştirdikleri* zaman, yalnızca derlemelerinden elde edilen oluşumlardır. Foucault'da devam eden bir paradoksa göre, ifadelerin bir dağılma ya da serpilme ortamı, tabii olarak serpiştirilmiş bir "grub"un ilkesi olmak için dil ancak bir derlemenin içinde toplanır. Bütünüyle bu metod büyük bir zorunluluktur, ve Foucault'nun çalışmalarının başından sonuna kadar, çeşitli açıklama derecelerinde, kendini gösterir.

Gogol ölü canların yazılımına ilişkin baş eserini kaleme aldığı *zaman, romanının şiir olduğunu*, ve *romanın* nasıl, hangi noktalarda zorunlu olarak şiir olduğunu gösterir. Belki de Foucault, bu arkeolojide, önceki eserinin şiirinden daha az onun metodu hakkında bir söylem geliştiriyor, ve felsefenin zorunlu olarak şiir, söylenen şeyin ve en derin anlamların olduğu kadar anlamsızlığın da felsefesi olan şeyin tam anlamıyla şiiri olduğu noktaya ulaşıyor. Belirli bir biçimde, Foucault asla uydurmalar yazmadığını açıklayabilir: gördük ki, ifadeler rüyalara benziyorlar, ve bir kaleidoskopun içinde olduğu gibi, her şey dikkate alınan derlemeye ve çizilen köşegene göre değişiyor. Fakat bir başka biçimde o asla reel olanı, reel ile birlikte bulunanı yazmadığını *da söyleyebilir, zira her şey* ifadenin içinde reeldir, ve her realite ifadede kendini gösterir.

---

[25] *A S*, 145-148.

Bunca çokluk var. Söylemsel olan ve söylemsel olmayan çoklukların büyük düalizmi değil yalnız; fakat, söylemsel olanlar arasında, listesi her çağa açık ve değişken olan bütün gruplar ya da ifade oluşumları. Bunlara ilaveten, belirli "eşikler"le gösterilmiş olan ifade türleri: aynı bir grup birçok türü içine alabilir, aynı bir tür birçok grubu gösterebilir. Mesela, bilim, ifadelerin bir "epistemolojikleşme"ye, bir "bilimselleşme"ye ya da bir "biçimselleşme"ye kendilerinin ötesinde ulaştıkları belirli eşikleri içerir. Fakat bir bilim, içinde kurulduğu grubu ya da oluşumu kendi içinde eritmez: psikiyatrinin bilimsel statüsü ve eğilimi hukuksal metinleri, edebi ifadeleri, felsefi düşünceleri, siyasi kararları ya da uygun düşen söylemsel oluşumu tamamlayan ortalama kanıları ortadan kaldırmaz[26]. Olsa olsa bir bilim oluşuma yol gösterir, bölgelerinin bazılarını sistemleştirir ya da bir biçime kavuşturur. Kısacası, bilim, kendiliğinden, bilimin değil de bilginin konusu olan bir oluşumun içinde, soğurmadığı bir bilgi alanının içine yerleşir. Bilgi ne bilim ne de bilmedir, o obje olarak önceden belirlenmiş çokluklara, veya daha ziyade, belirli noktaları, yerleri ve fonksiyonlarıyla, bizzat kendisinin betimlediği apaçık çokluğa sahiptir. "Söylemsel pratik onun kendisine yer verebildiği bilimsel özümlemeyle aynı değildir; ve söylemsel pratiğin oluşturduğu bilgi ne yamrı yumru bir taslak ne de kurulmuş bir bilimin günlük alt-ürünüdür"[27]. Hem zaten, bazı çokılukların, bazı oluşumların kendilerini sık sık epistemolojik eşiklere doğru çeken bilgiye kılavuzluk etmedikleri de anlaşılıyor. Onlar, bütün başka eşiklerle birlikte, başka yönlerde bilgiye kılavuzluk ederler. Bazı grubların bilime, en azından yeniden dağıtıma ve gerçek değişime "yetisiz" oldukları söylenemez yalnızca (xvii. ve xviii. yüzyıllarda psikiyatriden önce gelen şey, böyle). Bilgiyi bilimin yönünden başka bir yönde hareket ettiren, ve edebi bir metni ya da resimle ilgili bir eseri, kendilerine ait oldukları söylemsel pratiklerin içinde tanımlamak imkanını veren, mesela estetik, eşiklerin varolup olmadıkları daha ziyade sorulur. Ya da

---

[26] *A S*, 234.
[27] *A S*, 240.

etik eşiklerin, politik eşiklerin varolup olmadıkları: yasakların, dışarı atmaların, sınırların, özgürlüklerin, ihlallerin, nasıl söylemsel olmayan ortamlar ile ilişki içinde ve devrimci bir eşiğe az veya çok yaklaşmaya yetili olan, "belirli bir söylemsel pratiğe bağlı" oldukları gösterilecektir[28]. Böylece şiir-arkeoloji çokluklara ilişkin bütün kütüklerde oluştuğu gibi, söylenenin yegane kaydı içinde de, olaylar, kurumlar ve bütün öteki pratiklerle ilişki halinde, oluşur. Esas olan Bachelard'ın çalışmasını hala ağır bir yükün altında tutan bir bilim-şiir ikiliğinin üstesinden gelmiş olmak değildir. Bu, edebi metinleri bilimsel olarak incelemenin bir yolunu bulmuş olmak da değildir. Bu, edebi bir formun, bilimsel bir önermenin, günlük bir cümlenin, şizofrenik bir anlamdışılığın ve benzerlerinin, ortak noktaları, hiçbir söylemsel eksiklikleri ve denklikleri bulunmamakla birlikte, aynı şekilde ifade oldukları bu bilinmeyen zemini ortaya koymuş ve ölçüp biçmiş olmaktır. İşte burası mantıkçıların, formalistlerin ya da yorumcuların asla ulaşamadıkları noktadır. Bilim ve şiir aynı şekilde bilmektir.

Fakat bir bütünü, bir söylemsel oluşumu sınırlayan nedir? Kopukluk nasıl kavranır? Bu, eşiğe ilişkin sorudan tamamiyle farklı bir sorudur. Fakat, o ne de kelimenin tam anlamıyla yapısal olana uygun düşen aksiyomatik bir yöntemdir. Zira bir oluşumu başka bir oluşumun yerine ikame etmek zorunlu olarak ne en genel ne de en iyi biçimlendirilebilir ifadelerin düzeyinde olur. Yalnız, bugün tarihçilerin kullandıkları gibi, seriye ilişkin bir yöntem, belirli bir noktanın yakınında bir seriyi oluşturmak ve, başka yönlerde, başka noktaların düzeyinde onu devam ettirmek imkanını verir. Serilerin daima birbirlerinden ayrılmaya ve yeni bir alanın içinde dağılmaya başladıkları bir an ve yerler vardır: işte kopukluğun olduğu yer orasıdır. Tikelliklerin ve eğrilerin üzerine kurulmuş olan seriye ilişkin yöntem. Foucault bu yöntemin, tarihçileri uzun dönemlerde, çok geniş ve mesafeli olan kopuklukları gerçekleştirmeye götürdüğü için, biribirine zıd iki sonucunun bulunuyor gibi göründüğüne işaret ediyor, oysa o epis-

[28] *A S*, 251-255.

temologları bazan kısa süreli kopuşların sayısını çoğaltmaya götürüyor[29]. Yeniden şu probleme dönüyoruz. Fakat, ne olursa olsun, esas olan belirlenebilir çoklukların içindeki serilerin kuruluşunun, filozofların bir Süje'nin ihtişamında düşündükleri gibi bir tarihin yararına her serilere bölünmeyi imkansız kılmasıdır ("süreklilik hakkındaki söylemi tarihsel çözümleme haline getirmek, her oluşun ve her uygulamanın asıl öznesini insan bilinci haline getirmek aynı düşünce sisteminin iki veçhesidir. Zaman orada tamlaşmanın sınırları olarak anlaşılır ve köklü değişiklikler orada asla bilincin ele geçirdikleri değildir...")[30]. Her zaman tarihe başvuran ve "değişim" kavramı gibi bir kavramın belirsizliğine karşı çıkanlara, kapitalizmin, bunca faktörün onu başka yerde ve başka çağlarda mümkün kılıyor gibi göründüğü halde, niçin böyle bir yerde ve böyle bir zamanda doğduğunu açıklamak söz konusu olduğunda gerçek tarihçilerin şaşkınlığını hatırlatmak gerekir. Söylemsel olan ya da olmayan "serileri", oluşumları, bütünleri, çoklukları "problem edinmek..." tarihseldir. Bunlar yalnızca birlikte varoluş bileşikleri değildir, onlar "doğuşun zamansal vektörler"inden de ayrılamazlar; ve, yeni bir oluşum yeni kurallarıyla ve yeni serileriyle ortaya çıktığı zaman, bir cümlede ya da bir yaratmanın içinde bir çırpıda değil, kalıntılarıyla, zaman ya da mesafe bakımından farklarıyla, yeni kurallar altında varolan eski elemanların yeniden aktif hale gelmeleriyle birlikte, "kalıplar" halindedir. İzomorfizmlere ve izotopilere rağmen hiçbir oluşum başka bir oluşumun modeli değildir. Kopuşlara ilişkin teori o halde sistemin temel bir parçasıdır[31]. Serileri izlemek, düzeylerin içine nüfuz etmek, eşikleri aşmak, yatay ya da dikey boyutu izleyen fenomenlerin ve ifadelerin örtü-

---

[29] *A S*, 15-16 (ve tarihte seriye ilişkin yöntem konusunda bkz. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion).

[30] *A S*, 22.

[31] İki problem var, böylesine açık haldeki kopuşların nasıl gerçekleştirildiğini bilmekten ibaret olan birincisi pratik, birincisine bağlı olan ve kopuş kavramının kendisini ilgilendiren ötekisi teorik (bu bakımdan Althusser'in yapısal kavramıyla Foucault'nun seri kavramını biribirinin karşısına koymak gerekir).

sünü açmakla asla yetinmemek, fakat arşivci-arkeoloğun devinmek zorunda olduğu enlemesine bir kesiti, hareketli bir köşegeni oluşturmak gerekir. Webern'in seyrekleştirilmiş evreni üzerine Boulez'in bir yargısı Foucault'ya (ve onun stiline) uygulanacaktır: "O bir projenin içinde değil de daha çok uzayın içindeki noktaların, blokların ya da figürlerin bir çeşit dağılımı olan, diagonal boyut adını verebileceğimiz yeni bir boyut yarattı"[32].

[32] Boulez, *Relevés d'apprenti*, Ed. du Seuil, 372.

Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı*

Jozef Van de Wiele

Michel Foucault'da ilk dikkati çeken şey, onun tarih hakkında açık, yoğun ve son derece kişisel bir anlayışa sahip olmasıdır. Gerçekte, onun eserlerinin çoğu –örneğin *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler*, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*, *Cinselliğin Tarihi*[1]– büyük çaplı tarihsel monoğrafiler görünümündedir. Okuyucu aynı zamanda belgelerin çokluğu ve açıklayıcı teorilerin nüfuzu karşısında şaşkınlık içine düşer. Üstelik, müellilfimiz büyük bir temmül ve tefekkürün eseri olan *Bilginin Arkeolojisi*[2]'nde, söylemin özü üzerine bir teori gibi, tarihin ve

---

* Bu makale *Revue Philosophique de Louvain*, tome: 81, (quatrième série no: 52), Novembre 1983, ss.601-633 de yer almaktadır, Türkçeye Veli Urhan tarafından çevrilmiştir.

[1] Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la l'âge classique*, Paris, Plon 1961; *Naissance de la clinique. Une archéologie de regard médical*, Paris, PUF, 1975 (3); *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966. (Sigle: *MC*); *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; *Histoire de la sexualité. 1.La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

[2] Michel Foucault, *L'archéologi du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. (Sigle: *AS*). Bu bakış açısı içinde oldukça kısa bir metnin adını da analım: *L'ordre du*

tarihselliğin özüne ilişkin bir teori geliştirir; ayrıca ve özellikle o tarihi ve tarihselliği "söylem"le açıklar. Bu incelemede güdülen amaç, şu üç tez üzerine dikkat çekmektir: tarih, söylem ve bu ikisinin aynılıkları.

Bazı tamamlayıcı açıklamaların problemimize daha somut bir açıklık getirmesi gerekir. Her şeyden önce, müellifimizin dikkatini özellikle üzerinde yoğunlaştırdığı tarihin alanı geleneksel bir biçimde "düşüncelerin tarihi"[3] olarak belirginliştirilmiştir. Onun, tarih yazmanın yeni bir biçimi olarak, kendi "arkeolojik betimleme"sini ilk kez öne sürmesi düşünceler tarihi alanındadır. Bununla birlikte, burada bir yanılgıya düşmemek gerekir! Foucault "arkeolojik betimleme"sine bütün tarih için daha evrensel olan bir kavramı, yani hem fikirlerin kavramını hem de olağan denilen tarihi atfeder (mesela *Gözetlemek ve Cezanlandırmak*'ta hapishanenin tarihi)[4]. Ayrıca, işaret etmek gerekir ki, müellifin düşüncesinde, tarihsellik problemi tarih problemine göre, ancak bir alt boyutu temsil eder. Sözü edilen problem, teknik olarak, *Bilginin Arkeolojisi*'nde epeyce tematize edilmiş ve dile getirilmiştir[5]. Foucault genelde varoluşçu fenomenolojiyle özelde ise Heidegger'le karşılaştırıldığı zaman çarpıcı bir bakış açısı değişikliğinin ortaya çıktığı görülür. Bu sonuncular için, öznenin ya da *Dasein*'ın tarihselliği temel tezdir, ve tarihin kendisi, varoluşsal çözümlemenin tamamiyle dışında kalan, *Dasein*'ın tarihselliğinin bir tür uygulaması olarak ancak ikinci sırada gelir[6]. Aksine Foucault için, tarihin problematiği merkezdedir; tarihselliğinden dolayı tarihin temeli olan Dasein ya da özne

---

Discours, Paris, Gallimard, 1971. Bize göre, Collège de France'da verilmiş olan bu açılış dersi *AS*'nin ışığında ancak tatmin edici bir biçimde anlaşılabilir. Öte yandan, o bazı açıklayıcı bilgileri içerir, ve özellikle, bir sonraki eseri haber veriyor gibidir.

[3] Bkz. *AS*, s.177. Müellifin, Arkeolojisi ile düşüncelerin tarihi arasında yaptığı uzun karşılaştırmanın içinde bu daha açık olarak görünüyor.

[4] Bkz. *a.g.e.*, s.231, IV.

[5] Bkz. *a.g.e.*, s.168. Açıklamamızın gelişimi içinde dikkatimizi üzerinde yoğunlaştıracağımız en açık metin orada bulunmaktadır.

[6] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingue, Max Niemeyer, 1953 (7), s.392, par.76: ".....".

kaygılarından tamamiyle yoksundur; asıl olan pozitivizmi onu doğrudan doğruya, temel yapıları kendilerinde ortaya koyduğu, tarihsel olgulara götürür; tarihsellik problemi o halde bu temel yapılara ait özelliklerde özetlenebilir. Sonuçta, bu incelemenin kesinlik kazanmış bir sınırlandırılmasından okuyucuyu haberdar etmek uygun olur. Arzu ve özellikle iktidar hakkında çok iyi bilinen Foucault'cu temaları incelemiyeceğimiz apaçık ortadadır. Bu eksikliğin sebebi nedir? Esas olarak kendimizi *Bilginin Arkeolojisi*'nde ve önceki eserlerinde geliştirilmiş olan problematikle sınırlıyoruz. Oysa sözü edilmiş olan temalar özellikle daha sonraki eserlerinde yer alırlar[7]. Bu yüzden, problemimizi yeterince açıklık ve derinlik içinde incelemek amacıyla, açıklamanın çok büyük bir karmaşıklığından sakınmak istedik.

*

Açıklamamızın birinci bölümü, Foucault'nun eylemsel tarih yazıcılığı adını vereceğimiz ve onun refleksif tarih yazıcılığından net bir biçimde ayıracağımız tarih yazıcılığının bazı temel çizgilerini kısaca hatırlatmaktan ibaret olacaktır. Müellifimizin tarihi oluşturma, yani "arkeolojik betimleme" yapma konusunda, teorik olarak düşünmeden yani refleksif tarih yazıcılığını uygulamadan önce, tamamiyle yeni bir biçimi uyguladığının bilincinde olduğu apaçık ortadadır. Mesela, *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi* arasındaki her karşıtlık, müellifin apaçık kabul ettiği karşıtlık tam olarak burada kurulur[8]. Bundan dolayı, ikinci eserin kavranması daha somut eserlerin, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'in muhtevasına ilişkin biraz cevhersel olan bir bilgi temelinin üzerinde ancak mümkün olur. Daha açıkçası demek istiyoruz ki,

---

[7] Bkz. *Surveiller et punir*, s.31-34; özellikle, *Histoire de la sexualité. I.La volonté de savoir*, ss.121-128. Bu metin, bize göre, Foucault'nun iktidar teorisi ile ilgili en açık ve en iyi özümsenmiş metnidir. Bkz. G.Deleuze, *Écrivain non: un nouveau cartographe*, dans *Critique*, 1975, 343 (déc. 1975), ss.1207-1227.

[8] Bkz. *AS*, s.27.

tarih, söylem ve bu ikisinin aynılıkları hakkındaki teori *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve özellikle *Kelimeler ve Şeyler* gibi kitapların aydınlığında ancak anlaşılacaktır. Sadece bu sonuncusu üzerinde biraz duracağız.

Hiç kuşku yok ki, Foucault eylemsel tarih yazıcılığının en güzel örneğini bize *Kelimeler ve Şeyler* ile vermiştir. Bu eser bize, Avrupada ortaçağdan beri devam edip gelen düşünceler tarihinin büyük bir kısmını içine alan ve her birisi rönesansa, klasisizme ve moderniteye (xvı.yy., xvıı. ve xvııı.yy., xıx.yy.) tahsis edilmiş olan üç büyük tablo sunmaktadır. Müellif açısından olağanüstü önem taşıyan bir bakış açısını temsil eden belirgin bir dönemleştirmeyle karşılaşıyoruz. Bu uzun ve yoğun metinleri okumaya koyulmak ne ile uygundur?

Her şeyden önce, yukarıda sözü edilen üç döneme uygun düşen üç büyük *episteme*yi kaydetmek gerekir. Temel karakteristiği *benzerlik* olan Rönesans *episteme*si, *düzen*e, evrensel tasnife ve evren tablosuna ilişkin gerekliliklerıyle Klasik çağın *episteme*si, ve son olarak *zaman*a ve tarihe egemen olan rolüyle Modern dönemin *episteme*si vardır. Ayrıca insanın (yani sonlu öznelliğin) ortaya çıkışı da Modern dönemin *bilgikuramsal* düzeninin içinde olmuştur[9]. Nihayet, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eser açısından özellikle, en başta dikkate alınması gereken şeyler, üç dönemde büyük söylemsel oluşumlara (bu terimin altını çiziyoruz) tahsis edilmiş olan ve düzenleyici epistemenin somutlaşmasını ve çeşitlenmesini sağlayan geniş açıklamalardır. Foucault özellikle, Rönesans döneminden daha geniş ve daha ayrıntılı biçimde incelenmiş olan Klasik ve Modern dönemlere bağlı kalmıştır. Bu söylemsel oluşumları sıralayalım: Klasik çağdaki Genel Dilbilgisi, Doğa Tarihi ve Zenginliklerin Çözümlenmesi Modern dönemde Filoloji, Biyoloji ve İktisat Politikasına uygun düşerler ki, bu da bilgikuramsal süreksizlik demektir. Ayrıca eserin alt-başlığına

[9] Bkz. *MC*, s.323-325, özellikle 324 (III. Sonluluk Çözümlemesi'nde). Burada sonlu özne kavramının Modern dönemin bilgikuramsal düzeninden nasıl doğduğu gösterilir.

da değinilecektir: "insan bilimlerinin arkeolojisi"[10]. İnsan bilimlerinin bu arkeolojisinde, eser açıklamanın sonunun insanın ölümünü anımsatıcı temayla bittiği için, çağdaş okuyucuyu belki de en fazla etkileyen şey bu olmuştur. Fakat insan bililerinin bu arkeolojisinin oluşturduğu problematiğin kronolojik olduğu kadar mantıksal da olan sınırları anlaşılmaya uygundur. O, arkeolojiye ilişkin genel problematiğin hem önemli hem de sınırları belirlenmiş bir alanıdır ve insan bilimlerinin ancak çok iyi belirlenmiş bir bölümünü temsil ettikleri Modern dönemin içinde kurulmuştur. Demek ki o *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserin kavramının temeli olarak kendini ortaya koymaz. Sonuç olarak bu eserin tekrarlanmış ve derinleştirilmiş bir incelemesi Rönesans hakkındaki açıklamanın başlangıcına giden ve son bölümün bitiminde onu büyük bir başarıyla tamamlayan bir kırmızı ipi keşfeder[11]. Bu kırmızı ip *dilin varlığı*nın teması ve saplantısıdır. Öte yandan bu tema insan bilimlerinin ve insanın ölümüne ilişkin sürecin temasına da içine alır. Bu yüzden o *Bilginin Arkeolojisi*ni de dikkate almayı gerektiren *Kelimeler ve Şeyler*i aşan bu kırmızı ipin perspektifi içindedir.

Kelimeler ve Şeyler adlı eserin bu temel çizgilerinin Foucault'nun tarihe ve söyleme ilişkin tezlerine nasıl ün kazandırdıkları ve onların kavranmasına nasıl yardım ettikleri anlaşılmak istendiğinde, bu çizgiler bazı genel açıklamaları gerektirir. Tartışmasız bir netlik ve açıklıkla göze çarpan ilk şey ünlü bilgikuramsal süreksizlik ilkesidir. Müellifimizin tam anlamıyla kendisine özgü olan bir şeye işaret eden anlayışını gösterdiğinden, her halükarda yapı ilkesi olarak belirginleştirilebilecek olan söylemsel oluşum ilkesini de hemen ona eklemek gerekir[12]. Zaten, bu iki ilke, eğer denilebilirse, aynı hakikatin olumsuzu ve olumlusu olarak biribirini tutmaktadır. Ayrıca, süreksizlik ilkesinin ve

---

[10] Bkz. *MC*, X. Bölüm : İnsan Bilimleri, ss.355-398. Alt-başlığın konusunun ancak eserin son bölümünde incelendiğinin anlaşılması gerekir. Açıklamada dikkatimizi geniş bir biçimde oraya tahsis edeceğiz.

[11] Üç dönemin açıklaması içinde (Rönesansınki de) dile tahsis edilmiş olan açıklama tamamiyle merkezi bir yer tutar.

[12] Yapısalcılık ile yakınlık konusundaki açıklamalar için bkz. *AS*, s.20,26.

yapı ilkesinin çok boyutluluğu adı verilebilecek olan şeyi de anlıyoruz. Gerçekten, *episteme* düzeyinde yapı ve yapıyla birlikte farklı *epistemeler* arasındaki süreksizlik, benzerliğin süreksizliği, düzenin süreksizliği ve tarihin süreksizliği vardır. Fakat söylemsel oluşumların düzeyinde de yapı ve süreksizlik vardır. Süreksizliğe gelince, Genel Dilbilgisi ile Filoloji, Doğa Tarihi ile Biyoloji, Zenginliklerin Çözümlenmesi ile İktisat Politikası gibi, bir yandan Klasik çağa öte yandan da Modern döneme özgü büyük söylemsel bloklar arasındaki kopuşun altını büyük bir kararlılıkla çizmek gerekir. Her defasında birbirini izleyen bu bloklar arasındaki kopuş, tabiatları bakımından daha çok genel ve belki de daha az derin olan bu ardışık *episteme*ler arasındaki kopuş kadar temellidir. Yapıya gelince, o daha ziyade sıkı ve oldukça homojen olan söylemsel oluşumların içinde, bütün bir çağı belirginleştiren ve gerçekten de yoğun ve derin olmak için çok genel birlik olan büyük *episteme*lerin içinde gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Sonuç olarak, sonraki eserlerinde, özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'nde, *episteme*lerin problematiğin merkezinden uzaklaştırılırken söylemsel oluşumun onun merkezinde yerini alıyor gibi göründüğüne ve müellifimizin bütün çabasının kelimenin tam anlamıyla söylemsel oluşumların kuruluşu ve anlamına ilişkin problemin üzerinde yoğunlaştığına işaret etmek gerekir–ki bu da *episteme*lerin genelliği ve yüzeyselliği konusunda daha önce söylediğimiz şeylerle uyuşmaktadır–[13].

Müellifin düşüncesinin evrimi içinde *episteme* kavramının gerilemesi belirli bir açıklamayı gerektirir. Bu kavram anlamı pek belli olmayan bir karakteri sunuyordu. Foucault onun, *Bilginin Arkeolojisi*'nde kesinlikle karşı çıktığı, kültürel tamlık, "bir dönemin çehresi" biçiminde anlaşılması konusunda varolan tehlikeye işaret etmekten de kaçınmaz[14]. Ona göre, *episteme* bir kültürel dönemin bütün biçimlerini, mesela sanat, bilim, hukuk,

---

[13] Bkz. *AS*, s.249-251. Burada *epistemenin* bilginin arkeolojisinin çok kapsamlı ve çok temelli problematiği içinde sahip olabildiği göreli kavramı açıklanır. Oraya yeniden döneceğiz.

14 Bkz. *AS*, s.27.

siyaset vb., birleştiren birlikli bir yapı olarak asla düşünülemez. Burada Dilthey'in tarih konusundaki bakış açısı dikkate alınmalıdır[15]. Foucault'nun *episteme* üzerine söylemek istediği şeyler "bir dönemin çehresi" kavramıyla temelde bütünüyle uyuşmaz. Fakat, *Kelimeler ve Şeyler*'in betimlemelerinde ortaya konulduğu gibi, belirli bir biçimde, bu kavramı görmezlikten gelmenin zor olduğu da bir gerçektir. Bütün bunlardan, söyleme ve tarihe ilişkin teorilerin gelişmesinde örneklik ve desteklik işlevini yerine getirecek olan şeylerin *episteme*ler değil de söylemsel oluşumlar olduğu sonucunu çıkarıyoruz.

*

Bu ikinci kısımda, söylem kavramının olduğu kadar tarih kavramının da anlaşılmasına büyük bir katkı yapmış olan, ve *Kelimeler ve Şeyler*'de de bulunan, Foucault'nun düşüncesinin önemli bir birleşme noktasını açıklamamız gerekiyor. Söz konusu olan şey, insan kavramı açısından, postmodernitenin belirleyici pilot bilimi olarak Saussur'cü dilbiliminin önemli tezidir.

Foucault'nun yalnızca dilbilimini değil, ayrıca psikanalizi ve etnolojiyi de incelediği her bağlamı dikkate almak gerekir[16].

Bakış açısı, Foucault'nun bilgikuramsal statüsünü açıkladığı "insan bilimleri"ne ilişkin bir gelişme hakkındaki bakış açısıdır. İnsan bilimleri psikoloji, sosyoloji, edebi türlere ve mitlere ilişkin çözümlemelerdir[17]. Bu gelişme daha sonra, birbirini izleyen "insan bilimleri" üçlüsünde değil yalnız, müellifimizin

15 İki temel doğrulamayı biliyoruz. Bireyin psikolojisinden hareket eden müellif, yorumu bir dönemin toplumsallığı için tarihin içinde gerekli bir tamamlayıcı unsur olan, anlama yönteminin konusunu genişletir. İkinci olarak, o verilmiş olan bu dönemin, sanat, din, hukuk felsefe gibi bütün büyük oluşumlarındaki belirli bir ortak mahiyeti keşfeder. Bkz. not: 56.

16 Bkz. *MC*, s.385, v: Psikanaliz, etnoloji. X. ayrımın bu son bölümünün (v), açıklamanın büyük kısmı dilbilimine ayrıldığı ve psikanaliz ile etnoloji hakkındaki açıklama dilbilimine ilişkin açıklamaya sadece bir hazırlık niteliği taşıdığından dolayı, dilbilimi terimini de içine alan bir başlığının bulunmaması biraz paradoksal görünüyor.

17 Bkz. *MC*, s.366-367.

ayrıca "karşı-bilimler" olarak da belirlediği psikanaliz, etnoloji ve dilbilimi gibi yeni bir bilimler üçlüsüyle de dile getirilir. Bu yeni bilimler hangi halde ilk üçlünün bilimlerinin (psikoloji, sosyoloji, edebi türlere ve mitlere ilişkin çözümlemeler) karşısında yer alırlar?

İlkin psikanaliz vardır. O, bilincin içinde bilinçdışı hakkındaki söylemi konuşturmak işi olarak kendini gösterir. Bu şekilde, o temsil ile sonluluk (yani sonlu özne) arasındaki ilişkilerin gerçekleştiği bu temel bölgenin doğrultusunda ilerler. O, temsile ya da bilince doğru dönmeden, doğrudan doğruya bilinçdışına yönelir. Bütünüyle bilinçdışına geri dönen insan bilimleri hep temsil edilebilir olanın alanı içinde kalırlar. Psikanaliz tam tersine temsili aşmak, onu sonluluk bakımından aşmak için ilerler[18].

Etnoloji temsilin ve bilincin benzeri bir gelişme gösterir. Psikoloji, sosyoloji ve edebi türler ile mitlere ilişkin çözümlemeler deneysel içerikleri, bunları algılayan öznenin tarihsel pozitifliğine eklerler[19]. Etnoloji, tam tersine, her kültürün tikel formlarını, bir formu ötekilerden ayıran farklılıkları, kendileriyle tanımlandığı ve özündeki tutarlılığın içine kapandığı sınırları, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, hayat, emek ve dil olan üç büyük pozitiflikten her biriyle ilişkilerinin düğümlendiği boyutun içine yerleştirir. Böylelikle, temsil elemanına her baş vurunun dışında, büyük biyolojik fonksiyonların normalleşmesinin, değişim, üretim ve tüketimin bütün biçimlerini mümkün ya da zorunlu kılan kuralların, dilbilimsel yapıların çevresinde veya modeli üzerinde örgütlenen sistemlerin bir kültürün içinde nasıl gerçekleştiklerini gösterir. Etnolojinin dikkate aldığı bölge "insan bilimleri"nin biyolojiye, ekonomiye, filoloji ve dilbilimine eklemlendikleri bölgedir: berikilerin insan bilimleri üzerinde ne ölçüde çıkıntı yaptıklarını biliyoruz. Bundan, her etnolojinin genel probleminin doğa ile kültür arasındaki (süreklilik ya da süreksizlik) ilişkilerine ilişkin problem olacağı sonucu çıkar.

---

[18] Bkz. *MC*, s.385-388.

[19] Bkz. *MC*, s.389; bkz. bağlam, s.388-392.

Psikolojinin anlamına olduğu kadar etnolojinin anlamına da dayanan sonuç apaçık ortadadır: bu yeni insan bilimleri insanın kendisini incelemezler. Bu insanın kendisinin içlerinde göründüğü "insan bilimleri"ne karşıtlığı son derece açıktır. Gerçekten insan bilimleri genelde insan üzerine bir bilgiyi mümkün kılan bölgeyi hedefler. Onların ayrıcalıkları, derinden gelen yakınlıklarının ve uyumlarının sebebi insan tabiatının derin bilmecesini çözme konusunda etnolojinin ve psikanalizin sahip olabilecekleri belirli bir merakın içinde bulunmaz. Bunların ulaşmaya çalıştıkları şey, her şeyden önce, bütün insan bilimlerinin tarihsel *a priori*sidir. Böylelikle, onların her ikisinin de bilinçdışının bilimleri olması kaçınılmazdır. Uyumlarının sebebi, onların insanın bilinç altında bulunan şeylerine insanın kendisinde ulaşmaları değil, pozitif bir bilginin insanın dışında bilinmesine imkan veren şeye, temsil edilen ya da insan bilincinden kaçan şeye yönelmeleridir[20].

Üç kesin sonucu hemen ekleyelim[21]. Birinci sonucu psikanalizin ve etnolojinin evrensel kavramı olarak belirleyebiliriz. Psikanaliz ve etnoloji böylece ötekilerin yanıbaşında insan bilimleri olmazlar, ama onların tüm alanını kapsarlar ve bu alanın tüm yüzeyi üzerinde birbirlerine canlılık kazandırırlar. Hiçbir insan bilimi onlardan bağımsız olmayı göze alamaz. Nihayet, onlara özgü olan, insanın yok oluşuna ilişkin tezden söz edebiliriz. Hemen hemen evrensel sayılabilecek kavrayışlarına rağmen, onlar yine de insan hakkında genel bir kavrama pek yakın değildirler. Etnoloji tarafından yeniden oluşturulmuş olan bir "psika-nalitik antropoloji" fikri, bir "insan tabiatı" fikri yalnızca ya-nıltıcı kavramlardır. Onlar insan kavramının yanından bile geçe-mezler, çünkü onlar hep insanın dış sınırlarını oluşturan şeylerle ilgilenirler. Böylece onlar "insan bilimleri"ne kıyaslandıklarında "karşı-bilimler" olurlar. Gerçekten, "insan bilimleri"nde insanın pozitifliğini oluşturan ve yeniden oluşturan şu insanı "bozmayı" sürdürürler. Nihayet psikanaliz ve etnoloji temel bir bağlamın içinde kurulmuşlardır. Foucault da onlar için ortak

[20] Bkz. *MC*, s.390.
[21] Bkz. *MC*, s.390.

olan bir alanı oluşturan, Freud'un *Totem ve Tabu* adlı eserini anımsatır. Bireylerin tarihinin kültürlerin bilinçsizliği üzerine eklemlenmesi ile kültürlerin tarihselliğinin bireylerin bilinçsizliğinin üzerine eklemlenmesi, hiç kuşkusuz, insan konusunda sorulabilecek olan en genel soruyu ortaya koyar[22]. Psikanaliz ile etnolojinin en temel bağlamı, artık tarihsiz toplumların incelenmesi yoluyla tanımlanmayan, ama konusunu verilmiş bir kültür sistemini belirginleştiren bilinçdışı süreçler bakımından bağımsız bir biçimde inceleyen, etnolojinin yeni bir bakış açısını içerir.

Üçüncü karşı-bilim dilbilimidir[23]. Foucault onun konusundan övgüyle söz eder, daha önce de söylediğimiz gibi, onu pilot bilim olarak öne sürer, ve ona yeni biçim insan bilimleri, yani postmodernitenin insan bilimleri için bir çeşit paradigmatik işlev atfeder. Foucault'nun dilbilim hakkında bize söylediği bütün bunların anlamı nedir?

Dilbilimi, XIX. yüzyılın başında kendisinin tam olarak filolojiden ayırdedildiği ve daha ziyade filolojinin alanından elde edilmiş olan sinkroninin, diyakroninin tüm öneminin kavrandığı yer olan saf bir dil teorisidir. Foucault onu psikanalize ve etnolojiye biçimsel modellerini veren şey olarak anlar. Dilbilimi, hem insan bilimlerini kendilerini sınırlayan pozitifliklere (hayat, ekonomi ve dil) bağlayan etnolojinin boyutunu hem de insanın bilgisini onu kuran sonluluğa (özne ya da aşkınsal sonlu) geri götüren psikanalizin boyutunu kapsayan bir disiplini oluşturur. Modern dönemin *episteme*sinde, insan empirik-aşkın ikili olarak, hem nesnenin hem de öznenin (sonluluk) biçimini oluşturan temel olarak belirginleşir. Dilbiliminin hem nesnenin hem öznenin yönünde bir fonksiyonu vardır. O, tamamiyle insanın dışındaki pozitifliklerin düzeni içinde kurulmuş bir bilim olarak kavrandığı zaman ilk fonksiyon anlaşılır, çünkü söz konusu olan saf dildir. Sonluluk problemine ulaşmak için onun insan bilimlerinin bütün alanına nüfuz ettiği kavrandığı zaman da ikinci fonksiyon anlaşılır; gerçekten de düşüncenin düşünebilmesi dilin içinde ve

---

[22] Bkz. *MC*, s.391.
[23] Bkz. *MC*, s.392.

dilbiliminde gerçekleşir. Bundan dolayı Foucault dilin kendi sini temele ilişkin olan pozitiflik olarak belirginleştirir. Dilbilimi kavramının "insan bilimleri"ne göre anlamı nedir? Kendileriyle iyice karışmış olduğu etnolojiye ve psikanalize egemen olan dilbilimi insan bilimlerinin kurulmuş olan tüm alanını kapsayan, canlandıran ve tedirgin eden üçüncü bir "karşı-bilim"i oluşturur; o, insan bilimlerinin en genel karşıtını oluşturacak şekilde, pozitiflikler bakımından olduğu kadar sonluluk bakımından da insan bilimlerinin dışında kalır. Dilbilimi insan bilimlerinin sınırformlarını da gösterir. Böyle olduğu halde o insanın kendisinden psikanaliz ve etnolojiden daha fazla söz etmez.

Foucault "insan bilimleri"nin sonunun geldiğini haber veren temel karşı-bilim olarak bu dilbiliminin sunduğu üç büyük avantajı biribirinden ayırd eder. İlkin dilbilimsel çözümleme açıklamadan daha çok algılamadır, yani o kendi konusunun kurucusudur. Dilbilimi, insan bilimlerinde gözlemlenmiş olgular hakkında bir "dilbilimsel bakış açısı" önermez, o bir ilk açıklama ilkesidir; dilbilimsel bir bakış açısı altında, şeyler anlamlı bir sistemin elemanlarını biçimlendirebildikleri ölçüde ancak varlığa gelirler. Daha sonra, yapının bu günyüzüne çıkışıyla, insan bilimlerinin matematikle olan ilişkisi yeniden ve büsbütün yeni bir boyuta göre ortaya çıkmış bulunur. Kendimizi başka açıklaması bulunmayan bu noktaya işaret etmekle sınırlıyoruz, çünkü bu nokta konumuz için önemli değildir. Sonuç olarak, dilbiliminin ve onun insanın bilgisine uygulanmasının önemi –ve özellikle bizim için anlamlı olan şey– dilin varlığı sorununu, Foucault'ya göre, kültürümüzün temel problemine olağanüstü ölçüde bağlı bulunan bu sorunu, onun anlaşılması güç zorunluluğu içinde, yeniden ortaya koymaktır. Müellifimiz, bu bağlamda, sık sık Nietzsche ve Mallarmé'ye atıfta bulunur. Birincisi "kim konuşuyor?" diye sorarken; ötekisi sorunun cevabının Kelime'nin kendisinde ışıldadığını görmüştü [24]. Dilin varlığı üzerine olan bu inceleme bir kez daha onun kesin uslubunu alır.

---

[24] Bkz. *MC*, s.394. Burada ifade edilen fikir eserde, IX. bölümün başında, I. Dilin Geri Dönüşü, s.316-317 de bir kez daha dile getirilmiştir.

Bu kadar güçlü bir belirlemeyle birlikte birden bire ortaya çıkan dil sorunu, Foucault'nun gözünde, çağdaş kültürün şimdisi ve belki de geleceği için temel sorundur. Onun gerçek perspektifi içinde kurulması gerekir. Müellif, *Kelimeler ve Şeyler*'deki geniş açıklaması boyunca, farklı *episteme*lerdeki dil anlayışına özel bir dikkat gösterdi. Klasik çağın Genel Dilbilgisi'ne, Modern dönemin Filoloji'sine ve xx. yüzyılın başlangıcındaki Dilbilimi'ne dikkat edelim. Foucault dilin varlığı üzerine olan bu üç söylemin ardarda gelişinde anlamlı bir çizginin çizildiğini görüyor. Klasik çağda elbette "Klasik söylem" vardı. Modern dönem ise tümüyle temsilin tekdüze alanının egemenliği altında bulunuyordu. Dil bütünüyle yok sayılmamakla birlikte, tam anlamıyla temsilin düzenine, var oluşunun farkına varıldığı böyle bir noktaya bağlanmıştı. Üstelik insan "Klasik söylem"in içinde tam olarak mevcut değildi. Modern döneme geçişle birlikte, Klasik söylem ortadan kalkar. İnsan figürü onun yerini alır. Yeni bir biçimde ortaya çıkan filolojinin konusu olan dil klasik söylemi gerçek bir dönüşüme uğratır ve tümüyle yeni ve objektif olan deneyselliklerin yanında yerini alır. Müellifimiz bu hareketi "nesnelleşmiş dil" terimleriyle belirginleştirir. Belki de burada işaret edilmesi gereken en belirgin çizgi onun bir yandan insana öte yandan da dile ilişkin ayrım, "Klasik söylem"in mirasının tümünün ilk tekelleştiricisi olmasıdır. O zaman, sona ermek üzere olan modern dönemde dilbiliminin işi nedir, ve özellikle, onun bilgikuramsal düzenlemelerin mevcut değişimi içinde oynamaya zorlandığı rolün sınırları nedir? Şimdi bizi meşgul eden problemin temeli budur. Hemen söyleyelim ki, Foucault dilin varlığının, dilbiliminde olduğu gibi, açıkça insan figürünün ardından geldiğini düşünüyor[25]. Bu ne demektir? Her şeyden önce, o dili, bir yandan Klasik söyleme, onun biraz uzak mirasçısı olduğu için, benzeiyor gibi görünen, öte yandan da dilin xix. yüzyılın başlangıcındaki filolojinin konusuna özgü olan deneyselliği ve nesnelliği muhafaza eden yeni bir sentez türü olarak dikkate alır. Nihayet, o bu yeni

[25] Bkz. *MC*, s.397.

sentezden zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkıyor gibi görünen insanın ölümünün altını ısrarla çizer.

Yeni sentezin değeri, onun ortaya çıkarıyor gibi göründüğü en son iki imkanla ölçülür: düşüncenin ve bilginin genel dile getirilişi; edebiyatın dilin varlığıyla büyülenmesi[26]. Bunu biraz açıklayalım.

İlk imkan (daha önce dilbiliminin avantajı olarak anılmış olan), düşüncede, bütün deneysel alanların çok uzağında gibi görünüyor; onun yalnızca mantıkla matematiğin ilişkisine hasredildiğine inanılıyordu. Yeni sentezle, düşüncenin ve bilginin genel dile getirilişine ilişkin sorular, dilin varlığını dilbiliminin başlattığı gibi, eski deneysel aklı formel dillerin kuruluşu yoluyla arıtma imkanı ve görevi üzerinde ortaya çıkarırlar. Burada Kant'ı akla getiren Foucault matematik *a priori*nin yeni formlarından hareketle saf aklın ikinci bir eleştirisine ilişkin bir bakış açısını gösterir.

Çağdaş kültürün öteki ucunda, kendisine ilk kez, dilin varlığına ilişkin soruyu soran edebiyattır. Günümüzde edebiyat dilin varlığıyla büyülenmiştir. Kendini dile vermiş olan bu edebiyat temel sonluluk biçimlerini, deneysel canlılıkları halinde, ileri sürer. Kullanılan ve gözden geçirilen dilin içinden dil olarak kendini gösteren şey insanın "sonlu" olmasıdır. Her mümkün sözü incelemek suretiyle insan kendi özüne ulaşamaz, ama onu sınırlayan şeyin kıyısına ulaşabilir. Foucault edebiyatın bu yeni varlık biçimini ortaya koymuş olan eserler olarak Artaut'nun ve Roussel'ın eserlerinden söz eder. Ayrıca, kendisinde dilin bağımsızlığını kazanabildiği deliliğin durumunu da buna ekler. Dilin bu varlığının XIX. yüzyılın başlangıcında ortaya çıkmış olan *epistemen*in gelişmesinin içine dahil edilmiş olan bir keşif olarak dikkate alınması gerekir. Sonluluk düşüncesinde olduğu gibi (Kant'ın eleştirel düşüncesine göre felsefenin görevi) ekonomi (Ricardo), biyoloji (Cuvier) ve filoloji (Bopp) ile başlamış olan yeni deneyselliklerin düşünülmesi gerekir. Özellikle, filolojinin konusu haline gelmiş ve dilbiliminin konusunu oluşturan deney-

[26] Bkz. *MC*, s.394.

sellik tarafından olağanüstü ölçüde yayılmış ve derinleşmiş bulunan deneyselliğin düşünülmesi gerekir.

Bununla birlikte, Foucault mevcut hareketi yeni bir dönemin başlangıcı olarak düşünür. Bunun önemli temel bir sebebi vardır. XIX. yüzyıl boyunca yeni bakış açılarına ilişkin denemeler (Hegel, Hölderlin, Feuerbach, Marx), tanrıların kendisinden ayrıldıkları ya da silindikleri bu yeryüzünü insan için istikrarlı bir ikametgah haline getirme düşüncesine dayatılmış olan haberler idi. Tam tersine günümüzde bu, kabul edilen Tanrının yokluğu veya ölümü değil, insanın sonudur. İnsanın sonluluğu onun ölümü olmuştur. İnsan yok olup gidecektir[27].

İşte *Kelimeler ve Şeyler* hakkındaki son uzlaşıya varmış bulunuyoruz. Bu uzlaşı üç temayı içerir: dilin varlığı, insanın ölümü ve Nietzsche'nin yüksek himayesi. Birinci temanın ötekilere egemen olduğu çok açıktır. Sona ermek üzere olan Modern dönemin en önemli olgusu, hiç kuşku yok ki, dilin varlığının birden bire belirivermesidir. Şimdi dil mecbur olduğumuz ama henüz düşünemediğimiz bir birlik içinde gittikçe artan bir inatla açılıp gelişiyor. Bu olay sonlu öznenin *epistemes*ini temel düzenleme olarak içeren modern *epistemey*i tersine çevirecektir. İkinci tema bu sürecin bir sonucudur. Dilin varlığı ufkumuzda kuvvetle parıldadığı ölçüde insan ölüm halindedir. Dil yeniden var olduğundan dolayı, insanın eskiden Söylemin (Klasik döneme özgü) zorunlu birliğinin sürdürmüş olduğu bu apaçık yokluğa geri döndüğünün kabul edilmesi mi gerekiyor? Nietzsche'nin yüksek himayesi olan üçüncü temaya gelince, bu filozofun XIX. yüzyıl boyunca üst-insan yoluyla insanın aşılmasını ısrarla istediği doğrudur. Bu aşmanın Foucault tarafından savunulmuş olan "insanın ölümü"yle çok çarpıcı bir benzerlik oluşturduğu ve böylece Nietzsche'nin ortaya koyduğu peygamberane figüre açıklık kazandırdığı da doğrudur. Bununla birlikte unutmayalım ki, söz konusu olan sadece bir benzerlik ve daha açıkçası Nietzsche'de insanın aşılmasının, Foucault'da olduğu gibi, dilin varlığının tam olarak keşfedilmesinden ileri gelmediğidir. Nietzsche için Saus-

[27] Bkz. *MC*, s.396-397.

surcü dilbiliminin, henüz var olmadığından dolayı, pilot bilim işlevi göremediği çok açıktır.

*

Bilginin Arkeolojisi'nin "söylem nedir?", "onun mahiyeti nedir?" gibi temel sorularının bu bakış açısının içinde anlaşılması gerekir. Üçüncü bölümümüzün konusu bu olacaktır. Şu önceden bellidir: Foucault'ya göre, bu soruların Saussurcü mahiyetteki dilbiliminin bize sunduğu göz kamaştırıcı paradigmanın ışığında kavranması gerekir. Dilbiliminin övgü sözlerinin belirsizliklerini gideren açıklıkları ona kzandırmayı unutmamak gerekir. Daha açıkçası, söylemin mahiyetiyle ilgili soru, *Kelimeler ve Şeyler*'in kendisiyle son bulduğu, dilin varlığının mahiyetine ilişkin bir somutlaştırmadır. Hiç kuşku yok ki, söylem adı geçen eserde, bir yandan düşüncenin ve bilginin genel dile getirilişi öte yandan da dilin varlığıyla büyülenmiş olan edebiyat olarak biribirinden ayırdedilmiş olan aşırı uçlardaki iki imkanla uyuşmaz. Fakat gerçekten tamamiyle dilin varlığının içinde bulunan ve söz konusu aşırı uçlarda bulunan iki imkan arasında belki biçimlendirilmesi gereken bir statüyü ona sağlamak gerekecektir.

Öyleyse söylemin mahiyeti nedir?

Önce bir olumsuzluğu ortadan kaldırmak gerekir[28]. Bir yandan süreklilik temasını herbiri kendi tarzında çeşitlendiren bir kavramlar oyunundan kurtulmak gerekir. Basitçe sıralıyoruz: amacı tarihin ortadan kalkışını aynılık formunun içinde yeniden düşünmek olan gelenek; etki; dağınık olayların ard arda gelişini düzenleyici bir ilkeye indirgemek isteyen gelişme ve evrim; bir çağın, eşzamanlı ya da birbirini izleyen fenomenlerin arasına ortak bir anlamı yerleştirmek isteyen "zihniyet"i veya "akl"ı; birlik ve açıklama ilkesi olarak işlev gören ortak bilincin üstünlüğü. Öte yandan, alıştığımız ve temelde hatalı olan bu bölünmelerin ya da grupların önünde endişelenmek de gerekir. Bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih, masal gibi formların ya da türlerin

[28] *A S*, s.31ss.

ayrımı, böyle büyük tarihsel bireysellik çeşitleri vardır; özellikle kitap ve eser gibi askıya alınacak en doğrudan birlikler vardır. Ayrıca gizemli kaynak temasından da (bir olayın meydana gelişi mümkün değilmiş gibi), her açık söylemin hemen şimdi söylenmiş, aynı zamanda herhangi bir zamanda söylenmiş olana gizlice dayandığı temasından vaz geçildiği gibi, vazgeçmek gerekir. Olayın meydana gelişinde söylemin her anını benimsemeye hazır olmak gerekir; onu gerçekleştirildiği sırada incelemek gerekir.

Yapıbozumuna ilişkin bu önemli eserden sonra, geriye söylemin konusu olarak ne kalıyor? Sınırsız bir alan açığa çıkmış bulunur; bu alan, olaylarının dağılımları ve her bir olaya özgü olan durumun içinde, (konuşulmuş ve yazılmış olan) bütün gerçek ifadelerin toplamından oluşur; işte, genel olarak söylemin alanındaki olayların toplamı gibi, ilk nötrlüğü içinde incelenmesi gereken malzeme[29].

Bu sınırsız alanın karşısına, Foucault hangi projeyle çıkar? Görünüş olarak, bu alanda ortaya çıkmış olan birliklerin (bu kez otantik) araştırılmasına yönelik *söylemsel olaylar hakkındaki saf betimleme*ye ilişkin mükemmel bir projeyle. Yine de bu betimlemeyi o, bir yandan dilin çözümlenmesinden, öte yandan da düşüncelerin tarihinden ayırdeder[30]. Gerçekte, dil mümkün ifadeler için her zaman bir sistem oluşturur; bu sistem sonsuz sayıdaki sonuçların ortaya çıkmasına imkan veren bir kurallar bütünüdür. Buna karşılık, söylemsel olayların alanı her zaman yalnızca dile getirilmiş olan dilbilimsel birliklerin sonlu ve sınırlı bir toplamıdır. Öte yandan, düşünce tarihi yeniden başka bir söylemi oluşturmaya, işitilen sese içerden canlılık veren bitmez tükenmez mırıltıyı, sessiz kelamı yeniden bulmaya, yazılı satırların arasını kateden bazan onları tersine çeviren önemsiz ve gözle görülmez metni yeniden kurmaya çalışır. Söylemsel alana ilişkin çözümleme büsbütün başka türlü yönlendirilmiştir. İfadeyi, olayın darlığı ve tikelliği içinde yakalamak söz konusudur. Başka bir

---

[29] *A S*, s.38.
[30] *A S*, s.39-40.

söylemin yarı sessizliğindeki gevezelik, apaçık ortada bulunanın altında aranmaz.

Böylece Foucault yeni birliklerin, yani söylemsel oluşumların temel özelliklerini uzun uzadıya anlatacak duruma gelir. Burada oluşum kurallarını yeniden ortaya koymak söz konusudur, bu da dört farklı ve biribirine bitişik açı altında olacaktır[31]. Söylemsel oluşum iyi tanımlanmış bir nesne tarafından değil, bir mümkün nesneler alanı tarafından kurulur; bu, nesnelerin oluşması problemidir. İkinci olarak, o tek bir ifade stiliyle değil, bir mümkün ifade stilleri alanıyla kurulur; bu, ifade kiplerinin oluşumuna ilişkin problemdir. Ayrıca, o belirli bir yüksek kavramlar oyunuyla değil, bir mümkün yüksek kavramlar alanıyla kurulur; bu da kavramların oluşumu problemidir. Nihayet, o açık temalar tarafından değil, bir farklı hatta çelişkili teoriler alanı tarafından kurulur; bu da stratejilerin oluşması problemidir.

Bununla birlikte, müellifin söylemsel oluşum hakkında verdiği araştırılmış ve güç anlaşılır olan açıklamadan kendimizi bağışık tutalım ve bu şekilde tanımlanmış bulunan söylemsel oluşum kavramı üzerine onun karakteristik tezlerinden bazılarını yakalayalım. Kısa bir alıntı: "Yorumcuların anlayışı burada yanıltıcı değildir: hiç şüphe yok ki, girişiğim çözümleme gibi bir çözümlemenin *kelimeleri şeylerin* kendileri kadar namevcuttur; bir sözcüğün betimlemesi bir tecrübenin canlı tamlığına baş vurmadan daha fazla bir şey değildir"[32]. Her şeyden önce bu, söylemi, kendisinde ilk kaynağa ilişkin bir tarihi oluşturmak için yorumlamaya çalışmamak gerektiği anlamına gelir. Tek kelimeyle, diyor Foucault, pekala artık *şeyleri* kullanmayabiliriz. Bu tez söylemin tabiatı konusunda fenomenolojik ve klasik felsefenin her çeşidine temelli bir karşıtlık anlamına gelir. Fakat ikinci teze de dikkat edelim. *Kelimeleri* de kullanmamak gerekir. Bu da söyleme ilişkin çözümlemenin anlam hakkındaki dilbilimsel çözümlemeyi kesinlikle aşması demektir. Ve Foucault *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinin başlığındaki anlam belirsizliğini derhal

---

[31] *A S*, s.55-93.

[32] *A S*, s.66; ayrıca bkz. 64-65.

gidermek ister. Söylemler kelimeler ve şeylerin saf ve basit bir çaprazlaşması değildir. Müellif söylemin bir gerçeklik ile bir dil arasındaki ilişkinin ya da çatışmanın ince bir yüzeyi olmadığını, bir kelime dağarcığının ve tecrübenin karmakarışıklığı olduğunu göstermek ister. Çözümlemenin sonunda, o kelimeler ile şeyler arasında görünüşte çok güçlü olan bağın gevşediğini ve söylemsel oluşuma özgü bir kurallar birliğinin ortaya çıktığını görür. Bu kurallar bir gerçekliğin sessiz varoluşunu değil, bir vokabülerin kurallara uygun kullanımını değil, fakat nesnelerin rejimini belirler. "Kelimeler ve şeyler", bir problemin –önemli– başlığıdır; problemin biçimini değiştiren, onun verilerini yerinden eden, velhasıl büsbütün başka bir işi ortaya koyan çalışmanın –ironik– başlığıdır[33].

Söylem kavramı üzerine üçüncü bir tez daha var. Kelimelerin yani dilbiliminin aşılmasının, ve şeylerin yani dilbiliminin ötesindeki gerçeklikle bağlantının yokedilmesinin yanısıra, öznenin ortadan kaldırılması da vardır. Bu tez ifade biçimlerinin (oluşum kurallarının ikinci noktası) oluşması konusundaki açıklamayı sonuca bağlar. Foucault ifade etmenin çeşitli biçimlerini bir süjenin birliğine değil, bazan aşkın bir süjeye, bazan da sentezin deneysel fonksiyonu olarak alınmış bir süjeye, yani psikolojik bir süjeye bağlar. Bu değişik ifade biçimleri, aksine, öznenin ortadan kalkmasına bağlandığı halde senteze ya da bir öznenin birleştirici fonksiyonuna bağlanmaz. Söylemde daha çok öznelliğin değişik durumları için bir düzenlilik alanını görmek gerekir. Söylem öznenin ortadan kalkışının ve süreksizliğinin bizzat kendisiyle belirlenebildiği bir bütündür. O bir farklı yerler ağının açıldığı dışsallık alanıdır. Sonuç olarak, eğer söylemin nesnelerinin rejimi için, kelimelerden ve şeylerden vazgeçmek gerekirse, aynı şekilde onun ifadeler rejimini, ne rasyonelliğin asıl kurucusu olarak, aşkın bir özneye ne de psikolojik bir öznelliğe başvuruyla tanımlamak gerekir[34].

---

[33] *A S*, s.66.
[34] *A S*, s.74.

Foucault söylemsel oluşum hakkındaki anlayışını gözle görülür bir biçimde, ifade adını verdiği şeyin uzun ve dolambaçlı bir çözümlemesiyle açıklıyor ve derinleştiriyor. Söylemsel oluşum ve ifade birbirlerini nasıl tutarlar? İşte büyük ve zor problem. Birkaç belirgin özellik üzerinde duracağız. En önemlisi de ifadenin tanımlanması problemine ilişkin olanıdır. Foucault için, temelde, bir ifade nedir? İfade, mesela, Ricoeur, Aristo ya da Heidegger'in ifade, yargı veya logos (*die Aussage*) adını verecekleri şeyden apaçık farklı olan bir şeydir. Söylem ifade baskınıyla belirginleşmiş bir olgudur ve müellifimiz daha önce genel olarak söylemin ilk belirginleşmesini bu yolla veren, bir ifadeler topluluğundan söz etmişti. Fakat özellikle, ifadeye ilişkin bu olgu *söylem*in *atom*unu, kendisinin kurucu elemanı olduğu bir dokunun yüzeyinde görünen noktayı oluşturur[35]. Söylemin atomu nedir? O ne bir önerme, ne gramatikal bir bir cümle, ne analitik felsefenin bir *ifade-akti* dir. Analitik felsefeye göre, o tortul bir unsur, saf ve basit bir olgu, uygun olmayan bir yapı malzemesi rolünü oynar. Kısacası, ifade eşiği işaretlerin varoluş eşiği olacaktır[36]. Zor bir tanım olan "işaretlerin varoluşu"nu nasıl açıklamalı? Saussurcü anlamda bir dilin varoluşu olmayan ve maddi bir varoluş da olmayan, zaman ve mekan yoluyla eksiksiz bir biçimde tanımlayan bir varoluş biçimini belirlemek gerekir. Dil ve ifade aynı varoluş düzeyinde değildir; ve dillerin varolduğu anlamda ifadelerin varolduğu söylenemez. Öte yandan bir baskı makinesinde bulunan kurşun harflerin maddi varoluşu da bir ifade değildir. Kısacası, ifade cümle, önerme ve *ifade-aktı* gibi çeşitli birliklere göre düşey olarak çalışan ve, bir işaretler serisi konusunda, bu işaretlerin seride bulunup bulunmadıklarını söylemek imkanını veren bir fonksiyonla belirginleşir. İfade (dil gibi) bir yapı değildir, ama işaretlere ait olan ve nihayet analiz veya sezgi yoluyla "anlamlı" olup olmadıklarına, hangi kurala göre birbirlerini izlediklerine ya da üstüste konulduklarına, neyin işareti olduklarına ve dile getirilmeleriyle (sözlü veya ya-

---

[35] *A S*, s.106-107.
[36] *A S*, s.112.

zılı) hangi akt türünün gerçekleştirilmiş bulunduğuna kendisinden hareketle karar verilebilen bir varoluş fonksiyonudur[37].

İfadenin bu fonksiyonu uzun uzadıya çözümlenir ve dört büyük tezle belirginleştirilir. Biz onları saymakla yetiniyoruz[38]. İlk olarak, ifade "şeyler"den, "olgular"dan, "gerçeklikler"den ya da "varlıklar"dan oluşmamış ama adlandırılmış, gösterilmiş veya yazılmış bulunan nesneler için, doğrulanmış ya da doğrulanmamış olan ilişkiler için *imkan ilkesi*nden, varoluş kurallarından oluşmuş bulunan bir "kaynak"a bağlıdır. İkinci olarak, ifadenin özneyle belirli bir ilişkisi vardır. Özne gerçekten farklı tikelliklerle doldurulabilir olan belirli ve boş bir yerdir. O bir metnin konusu olmak için her tikelin işgal edebileceği ve işgal etmek zorunda olduğu durumdur. Üçüncü olarak, bir *ortak alan*ın varoluşuna ilişkin tez vardır. Doğduğu andan itibaren ifade daima, oluşmasında olabildiğince küçük pay sahibi olduğu bir ifade oyunuyla birlikte bulunur. Sonuç olarak, Foucault *tekrarlanabilir maddilik* hakkındaki tezle ifadeyi belirginleştirir. İfade, tekrarlanabilir maddiliği bakımından, özel ve paradoksal bir konudur, ama yine de insanların meydana getirdikleri, kullandıkları ve düzenledikleri bütün şeylerin arasında bir konudur.

Söylemsel oluşum ve ifade üzerine olan bu ikili açıklama Foucault'ya, kendine özel anlamında, söylem kavramı hakkında açık bir tanıma ve belirlemeye ulaşma imkanını verir. O *söylemsel oluşum* adını verdiği şeyin, kesinlikle bir ifadeler serisinin ilkesi olduğunu öne sürer. Foucault onun daha çok, dile getirmelerin, cümlelerin, önermelerin değil de bu kelimeye verilmiş sıkı anlamıyla ifadelerin dağılım ve bölüşüm prensibi olduğunu gösterebildiğini öne sürer. Bu durumda söylem terimi şöyle tanımlanabilir: "bir oluşum sisteminin kendisinden kaynaklanan ifadelerin toplamı"[39]. Böylece klinik söylemden, ekonomik söylemden, Doğa Tarihine ilişkin söylemden, psikiyatrik söylemden vb. söz edilebilecektir. Söylemin tanımını verdikten sonra, Foucault ifa-

---

[37] *A S*, s.115.
[38] *A S*, s.116-138.
[39] *A S*, s.141.

delerin ve söylemin anlamını ve kavrama alanını ifadelerin seyrekliği, dışsallığı ve yığılımı gibi son derece karakteristik üç prensiple açıklamaya çalışır[40]. Mevcut bağlam içinde özellikle ikincisi bizi ilgilendirir. İfadelerin tümünde önceden içerilmiş olan dışsallık prensibi tarih ile söylem arasındaki ilişkileri düşünmeye kuvvetle yardım eder. Çözümleme ifadeleri dışsallığın sistematik formu içinde inceler. Söylenmiş şeyler hakkındaki alışılmış tarihsel betimlemeye karşı olan çözümlemeye içerinin ve dışarının karşıtlığının içinden geçildiği gibi, o tamamiyle bu dışsallıktan içselliğin özüne doğru yönelme işi tarafından yönetilir. Böylece kurucu öznelliğin çekirdeği açığa çıkmış bulunur. Görünen tarihin altında bir başka tarihin bulunduğuna inanılır. Bu başka tarih –sosyolojik ya da psikolojik bakımdan– zihniyetlerin evrimi veya –felsefi bakımdan– *logos*un içe kapanışı ya da aklın erekselliği olarak betimlenebilir. Bizim ifadeye ilişkin çözümlememiz, tam tersine, Foucault'nun bütün bunlardan kurtulmaya çalıştığının altını çizer; ifadeleri yeniden saf dağılımlarına, içselliğin hiçbir karşıt formuna geri dönmeyen bir dışsallığa, süreksizliklerine, baskınlarına, en önemli etkilerine kavuşturur[41].

*

Şimdi tarih ve tarihselliğe ilişkin probleme cepheden saldırmak için yeterince silahlandık. Bu dördüncü bölümümüz olacak. Açıklamamızın gidişi onun profilini biraz ortaya çıkardı. Her şeyden önce, olumsuz bir sonucu, daha doğrusu, XIX. yüzyılın "insan bilimleri"nin ve tarih ile psikoloji arasındaki temel bir dayanışmanın çerçevesi içinde kavradığı gibi, tarihin reddine ilişkin sonucu açıklığa kavuşturmamız gerekir[42]. Nihayet moderni-

---

[40] *A S*, s.155.

[41] *A S*, s.159.

[42] *MC*, s.378, IV. Tarih. Bu metinde, XIX. yüzyılın *epistemes*i içinde, insan bilimlerinin en eskisi olan tarihin ve özellikle onun psikolojiye, sosyolojiye ve edebiyat ile mite ilişkin çözümlemeye bulaşmışlığının uğradığı değişim ayrıntılı bir biçimde açıklanır.

teyi altüst eden ve insanın yok oluşu sonucuna götüren, dilin varlığı hakkındaki tez tarihin ve tarihselliğin kavranması için temel bir ölçütü oluşturuyor gibi görünüyor. Gözle görülür bir biçimde insanın yerini almış olan dilin varlığı hiç kuşkusuz tarihe yeni fizyonomisini verir. Bunun, uzun uzadıya açıklanmış ve tarihi bize yeni biçimiyle, yani XX. yüzyılın ikinci yarısının sitili içinde kavratacak olan söylemin tabiatı olduğu çok açıktır. Sonuç olarak –doğrudan doğruya öncekinin sonucu olarak– tarihin psikoloji, sosyoloji ve edebiyat ile mite ilişkin çözümlemeyle gerçek bir ilişkisizliği anlamında tarih problemini geliştirmemiz; buna karşılık da, onu, bir yandan tarihin özüyle öte yandan da psikanaliz, etnoloji, dilbilimi üçlüsüyle yakınlığının ortaya çıkacağı bir biçimde yönlendirmemiz gerekir.

Bilginin Arkeolojsi'nde, Foucault tarih ve tarihselliğe ilişkin problemimize tam bir cevap verir. Yalnız, orada, cevabın iki yönlü olduğu anlamında, belirli bir ikiliğe işaret etmek uygun olur. Bize tarihin fikirlerin tarihi anlamında alındığını –ve bu onun oradaki ilk konusudur– söyleyen Foucault, aynı zamanda giriş olarak, ama çok açık ve ayrıntılı bir biçimde, onun genel tarih olduğunu da söyler. Önce genel tarihi, daha sonra da fikirler tarihini inceleyeceğiz. İki cevap biribirine çok benzer ve tarihin iki biçimi arasında derin bir öz yakınlığının bulunduğunu ortaya çıkarırlar.

Genel tarihin mevcut kavramının uğradığı değişimler nelerdir? Hangi büyük tezleri gruplandırabiliriz[43].

Her şeyden önce, *belge*nin yeniden gözden geçirilmesine ilişkin tez vardır. Bu tez (objektif olduğu kadar sübjektif olan) tarih anlayışını değiştirdi. Belge konusundaki eski görüş şöyle idi: belge şimdi sessizliğe indirgenmiş bir sesin –nazik, ama muhtemelen anlaşılabilir izi– dilidir. Mevcut görüş büsbütün başkadır: o birlikleri, bütünleri, serileri, ilişkileri dökümanter dokunun kendisinde tanımlamaya çalışır. Kısacası, geleneksel formu içindeki tarih geçmişin *anıtlarını* "hafızasına yerleştirme"ye (tarih hafızadır), onları *belge* haline dönüştürmeye ve, çoğunlukla

[43] *A S*, s.13-19.

kendiliklerinden sözlü olmayan, veya söyledikleri şeylerden başka bir şeyi sessizce söyleyen bu izleri konuşturmaya çalışır. Günümüzde, *belgeleri* ve *anıtları* dönüştüren ve birbirinden ayırmanın, gruplandırmanın, anlamlı kılmanın, ilişki içine sokmanın, birlikler haline getirmenin söz konusu olduğu bir unsurlar yığınını ortaya koyan tarihtir[44].

İkinci olarak ve ilk tezin sonucu olarak, kelimenin tam anlamıyla tarihin içinde uzun dönemlerin gün yüzüne çıkışı gibi, düşünceler tarihinde kopmaların artışına ilişkin tez vardır[45]. Demek ki zıt anlamdaki sonuçlar da! Günyüzüne çıkışın örnekleri olarak şunları zikredebiliriz: tekniğin gelişmesi, paranın seyrekleşmesi, özellikle demografik denge, ekonomiden iklim değişikliğine giden tedrici bir ayarlama. Tercihen düşünceler, düşünce be bilimler tarihindeki kopmaların artışına ilişkin problemi ele alalım. Belgenin yenide gözden geçirilmesi artışın anlamında bir etkiye yol açtı. Tamlaşmanın imkanlarını kuşku içine soktu; bilincin ilerlemesi, aklın erekselliği ya da insan düşüncesinin evrimi yoluyla oluşmuş bulunan uzun seriyi parçaladı. Çizgisel bir şemaya indirgenemeden üstüste konulan, biribirini izleyen, biribirini tamamlayan, biribiriyle çaprazlaşan farklı serilerin bireyselleşmesine götürdü.

Üçüncü tez süreksizlik hakkındadır[46]. Bu kavram, klasik formu içindeki tarih için hem veri hem de düşünülemez olduğu halde, tarihsel disiplinlerde büyük bir yer tutar. Foucault'nun ona atfettiği üç role işaret edilebilir. Süreksizlik ilkin tarihçinin kararlı bir faaliyetini oluşturur; o aynı zamanda onun betimlemesinin sonucudur; nihayet o çalışmanın özelleştirmeye devam ettiği kavramdır. Bu kavram önceki açıklamada en açık bir biçimde ortaya konulmuş olduğundan, müellifimizin onun hakkında verdiği ayrıntılı açıklamanın üzerinde durmadan geçiyoruz.

Nihayet dördüncü tezde Foucault *genel tarih* adını verdiği tarihe ilişkin çok farklı tasarıyı *global tarih* temasının ve imkanı-

---

[44] *A S*, s.14-15.
[45] *A S*, s.15-16.
[46] *A S*, s.16-17.

nın karşısına koyar[47]. Bizim görüşümüze göre, bu tezin kavrama alanı Foucault'ya özgü tarih kavramını anlamak için ne daha çok ne de daha az önemlidir. O halde bu iki fomülle onun kasdettiği nedir?

Global tarih bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir dönemin bütün fenomenlerinde ortak olan anlamı, onların bağlantılarını açıklayan yasayı yeniden oluşturmaya çalışır; bu, metafizik bakımdan, bir dönemin "çehre"si adı verilen şeydir. Foucault bu anlayışla üç temel hipotezi ortaya çıkarır: 1) Çok iyi tanımlanmış zamansal-uzaysal bir ortamın (nedensellik ağı; analoji ilişkileri; merkezi bir çekirdek deyimi) bütün olayları, bütün fenomenleri (ki izleri yeniden bulunmuştur) arasındaki tekdüze ilişkiler sistemi hakkındaki hipotez; 2) Bir tarihsellik formunun kendisi hem bütün fenomenlere egemen olur hem de onların tümünü aynı dönüşüm tipine bağlar; 3) Tarih bağlantı ilkelerini kendilerinde bulunduran büyük birlikler (dönem, evre) halinde eklemlenebilir.

Yeni tarih (yani genel) serilere, kopmalara, sınırlara, iniş-çıkışlara, dengelemelere vs. ilişkin problematiği ile bu postülatları yeniden gözden geçirir. O halde onun problemi üstüste konulmuş ve birbirlerinden bağımsız (ekonomi, kurumlar, bilimler, dinler, edebiyat gibi) birçok tarih arasındaki hangi ilişki biçiminin uygun bir biçimde betimlenebileceğini belirlemek olacaktır. Hangi düşey sistem biçimlendirmeye elverişlidir? Birbirleri arasındaki bağlantılar ve egemenlikler oyunu nedir? Dengelemeler, farklı zamansallıklar, çeşitli süreklilikler vs. hangi etkiyle olabilir? Kısacası, *global* betimlemenin bütün fenomenleri –prensip, anlam, ruh, dünya görüşü, bütünlük biçimi gibi– tek bir merkez etrafında yoğunlaştırdığı yerde, genel tarih tam tersine *bir dağılım alanını* (altını çiziyoruz) gösterecektir.

Şimdi geleneksel olarak "düşünceler tarihi" adı verilen alanda Foucault'nun biçimsel bakımdan gerçekleştirdiği yenileşmeyi dikkate alalım. Bunun, onun tarih problemine verdiği cevabın ilk konusu olduğunu; her halükarda onu birinci planda ilgilendiren

[47] *A S*, s.17-19.

şey olduğunu, daha önce söyledik. Önceki bölümde geliştirilmiş olan iki bağlamın sözü edilen yenileşmeyi anlamada, genel tarih üzerine (biraz önce geliştirdiğimiz) görüşün yenileşmeyi ve bununla birlikte söylemin tabiatı konusunu ele alan yenileşmeyi de bilmede bize önemli katkı sağladığını açıklamamız gerekir. Bu iki bağlam arasında yalnızca bir öz yakınlığı değil, gerçek bir tamamlayıcılık da vardır. "Genel tarih" ile "söylem-obje" tam olarak uyuşurlar. Özellikle düşünceler tarihi dikkate alındığında, tarihin temelde söylem olduğu ve onun maddiliğinin formunu söylemin içinde bulduğu öne sürülebilir. Bu tezi aydınlığa kavuşturmak ve onun haklılığını göstermek, *Bilginin Arkeolojisi*'nde yer almış bulunan ve problematiğin özünü oluşturan *arkeoloji* ya da *arkeolojik betimleme* kavramları gibi, *tarihsel a priori*, *arşiv* temel kavramlarını da açıklamayı gerektirecektir.

İlkin, daha önce açıklandığı gibi, söylemin tabiatını biraz derinleştirelim.

İfadeye ilişkin çözümlemesinin kendilerinin karşısında yer aldığı doktrinler konusundaki açıklamaları arasından, Foucault bizi özellikle ilgilendiren birini ön plana çıkarır ve onun zamansallık ile tarisellik hakkındaki düşüncesi doğrudan doğruya fenomenolojiye yönelmiş gibi görünür. Bu konuda onun kendi ifadeleri şöyledir[48]:

> Bu iş, sonuç olarak, ifadelere ait alanın, dönüşümleri, birbirini izleyen serileri, türevleri içinde bilincin zamansallığına, onun zorunlu modeline uyduğu gibi, uymadığını varsayar. Hem biçimi, düzeni, hem de doğası içinde, bireysel ya da genel bir bilincin, bir projenin, bir niyetler sisteminin, bir hedefler toplamının, su götürmez bir biçimde, tarihi olacak olan söylenmiş şeylerin bir tarihini yazabilmeyi –en azından bu düzeyde ve bu betimleme biçiminde– ümid etmemek gerekir. Söylemlerin zamanı, görülebilir bir kronoloji içinde, düşüncenin belirsiz zamanının ifade edilmesi değildir.

[48] *A S*, s.160.

Foucault'nun, söylemlerden her birinin içinde zorunlu olarak konuşan, konuşurken en yüksek özgürlüğünü kullanan büyük bir anonim sesi her bireye empoze edecek olan bir çeşit ortak kanı, kollektif tasarım adını verdiği şeyin de karşısında yer aldığını ilave edelim. Başka bir deyişle, o *Dasein*'ın otantik varoluşuna olduğu kadar otantik olmayan varoluşuna da kesinlikle karşı çıkar. İfadeye ilişkin çözümleme "denir"in düzeyinde kendini göstermekle birlikte, bu "denir" Heidegger'in varoluşsal "denir" inden büsbütün başkadır. O açıkça kategorial ve objektiftir.

Önceki düşünceleri göz önüne alındığında, söylemlerin seyrekliği, dışsallığı ve yığılımı prensipleri konusundaki açıklamasını çok iyi bilinen "ben iyi bir pozitivistim"[49] itirafıyla biti ren Foucault'nun temeldeki *pozitivizm*ini anlamak yerinde olur. Gerçekten, ilk prensibe göre, Foucault ifade birliklerini eksik ve parçalanmış biçimler olarak betimler; ikincisine göre, onları dışsallığın dağılımı açısından betimler ve, üçüncüsüne göre de, bir yığılımın özel biçimlerini bulmak için onları betimler. Bunların hepsi, kuşkusuz, bir rasyonelliği açığa çıkarmak ya da bir ereksel-liği gerçekleştirmek değildir. Bu, onun genellikle *pozitiflik* adını verdiği şeyi ortaya koymaktır. Bir söylemsel oluşumu çözümlemek, bir söylemin pozitiflik tipini tanımlamaktır. Müellifin öncelikle tanımladığı gibi, söylemin anlamını ve kavrama alanını anlamaya geniş ölçüde katkıda bulunan *pozitiflik* kavramını daha özel olarak belirtelim.

Bu bütünleyici açıklamalardan sonra, onların bilinen temel kavramlarına dönelim. Her şeyden önce, Foucault *tarihsel a priori* ile neyi kasdediyor?[50] Bu, kesin anlamıyla söylemdir. Aynı gerçekliği gösteren üç terim var: söylem-pozitiflik-tarihsel *a priori*. Doğa Tarihi, İktisat Politikası, klinik tıp vb. verilmiş örnekleri düşünelim. Her söylemin pozitifliği söylemin birliğini zamanın içinde belirginleştirir. Çok küçük ve çok büyük şeylere göre bu zamansal birliğin kavrama alanını doğrudan doğruya açıklayabiliriz. O bireysel eserlerin, kitapların ve metinlerin çok

---

49 *AS*, s.164.
50 *A S*, s.166-169.

ötesindedir. Onun hakkında içinden konuşanların hepsi "aynı şeyden" söz ederler, "aynı düzeyde" yer alırlar ve "aynı kavramsal alanı" gösterirler. Öte yandan, o sınırlı bir iletişim alanını belirler. Bu alan göreli olarak sınırlıdır, çünkü o çok gerilere giden kaynağından en son tamamlanma anına kadar, bütün tarihsel oluşumu içinde alınmış bir bilimin açıklığına sahip olmaktan uzaktır. Kısacası, söylemin pozitifliği farklı müelliflerin bu pozitifliğin içinde kendi formunu iletmelerini sağlar. Bu pozitiflik formu her defasında, biçimsel aynılıkların, tematik sürekliliklerin, kavram nakillerinin, polemik oyunların muhtemelen kendilerini ortaya koyabildikleri bir alanı belirler. Böylece pozitiflik *tarihsel a priori* adı verilebilecek olan şeyin rolünü oynar.

Bu, özel olan ve geleneksel olmayan bir tabiatın *a priori*sidir. O hükümler için geçerlilik şartı değildir, ama ifadeler için gerçeklik şartıdır; tarih gerçekten söylenmiş şeylerin tarihi olduğu için, o da verilmiş olan bir tarihin *a priori*sidir. Onun, söylemin yalnızca bir anlamının ve bir doğruluğunun değil, bir tarihinin ve onu başka bir oluşumun yasalarına (bir iç düşüncenin yasaları mesela) geri götürmeyen özel bir tarihinin bulunduğu gerçeğini açıklaması gerekir.

Fakat bu tarihsel *a priori*nin kendisi tarihsellikten kurtulamaz[51]. O olayların üstünde ve hareketsiz bir ortamda zamandışı bir yapıyı oluşturmaz; bir söylemsel pratiği belirginleştiren kuralların toplamı olarak tanımlanır; oysa bu kurallar, ilişkiye soktukları elemanlara dışardan empoze edilmezler; birbirlerine bağladıkları elemanların içine angaje olmuşlardır; ve eğer bu kurallar elemanlar arasından en küçüğüyle birlikte değişmezlerse, onlar elemanları değiştirirler, bazı keskin eşiklerde de elemanlarla birlikte değişirler. Pozitifliklerin *a priori*si yalnızca zamansal bir dağılım sistemi değildir; o dönüşebilir olan bir bütünün kendisidir.

Bütün bunlara göre *arşiv* nedir? Arşiv bütün söylemlerin, bütün pozitifliklerin, tek kelimeyle, belirli bir dönemin bütün tarihsel *a priori*lerinin toplamıdır. Bunu biraz açıklayalım. Kendi-

[51] *A S*, s.168.

sinden hareket ettiğimiz ifadeler alanının, farklı pozitiflik tipleriyle belirginleşmiş ve farklı söylemsel oluşumlara ayrılmış olan tarihsel *a priori* lere göre eklemlenmiş olduğundan, monotonlukla dolu ve sonsuza doğru uzanan bu gidişi yoktur. Şimdi işimiz, farklı bölgelerin özel kurallara, üstüste gelemeyen pratiklere göre, birbirlerinden ayrıldıkları, kendilerini gösterdikleri bir toplam iledir. Daha önce ve başka yerde kurulmuş bulunan düşünceleri gözle görülebilir karakterler haline getiren kelimelerin, tarihin büyük mitik eserinin üzerinde, dizildiklerini görmek yerine, söylemsel pratiklerin yoğunluğu içinde, ifadeleri (ifadelerin görünüş koşullarına ve alanlarına sahip olan) olaylar ve (ifadelerin kullanım imkanlarını ve alanlarını içeren) şeyler olarak düzenleyen sistemlere sahip olundu. Foucault'nun *arşiv* adını vermeyi önerdiği şey, bu ifade sistemlerinin (bir yandan olaylar, öte yandan şeyler) toplamıdır[52]. Bu, ifade-olayın ifade edilebilirliğini ve ifade-şeyin işlevselliğini içinde bulunduran sistemdir. Arşiv bir dönemin kanaviçesi, iskeleti, çatısı olarak ele alınabilir. Ayrıca, arşiv birlik haline getirilmiş bir tamlığı değil, farklı tarihsel *a priori*ler verilmiş bir dönemi belirleyecek olan bir *çehre*yi biçimlendirmeye çalışmadıkları için, bir çeşit parçalanmış tamlığı oluşturur.

Arşiv kavramının *episteme* kavramıyla dikkatli bir karşılaştırması onun anlamını ve kavrama alanını daha iyi açıklayacak nitelikte gibi görünüyor. İlk bakışta, okuyucunun kendisini oldukça şaşırmış ve şaşkın hissettiği, ve müellifte yeterince doğrudan bir belirtiyi ve çıkış yolu olabilecek bir çareyi bulamayan bu iki kavramın nasıl birbirlerini tuttuklarını kendi kendine sorduğu doğrudur. Fakat söz konusu iki eserin (*MC* ve *AS*), özellikle de onların karşılıklı ilişkilerinin derinlemesine va sabırla incelenmesi belirsizliği gidermeyi başarır. Konuya daha yakından bakalım.

Her şeyden önce, bu iki kavram, yani *Kelimeler ve Şeyler*'in merkezinde yer alan *episteme* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nin temel kavramını oluşturan *arşiv* kendilerini anahtar kavramlar olarak öne sürerler. Yalnız, belirli bir geri çekilmeyle ve Foucault'daki

[52] *AS*, s.169.

evrim açısından, okuyucu hem birinci kavramın ikinci dereceden karakterini, hem de ikinci kavramın temel karakterini farkeder. Zamanla *epistemenin* problematiğin kıyısında köşesinde kaybolduğuna bu incelemenin başlangıcında daha önce işaret ettik, halbuki şimdi *arşivin* onun birinci sırasını işgal ettiği ortaya çıktı. Okuyucu, *Bilginin Arkeolojisi* 'nde böylesine önemli olan, *episteme* ile tarihsel *a priori* arasındaki farkı anladığı gibi, bu iki kavramın anlamı ile kavrama alanı arasındaki temel farkı da anlar. Kısacası, *episteme* ne *arşivdir* ne de kelimenin tam anlamıyla tarihsel *a priori*dir. Fakat farklılıklar açık olarak nerede bulunur?

Tarihsel *a priori* ve *arşive* ilişkin en son kavramları *episteme* kavramından ayıran uçurumu yakalamak için, Foucault'nun düşüncesini belirginleştiren evrimin asıl metnini en somut şekliyle görmek kaçınılmazdır. Bu incelemede daha önce işaret edilmiş olan ilk veri, söylemsel oluşumların çeşitliliği için kuşatıcı *episteme*yi ihmal etmekten ibaret olan problematiğin ağırlık merkezinin yer değiştirmesidir. *Bilginin Arkeolojisi* 'nde söylemsel oluşumların artan önemi, söz konusu eserin hazırlanışı içinde meydana gelmiş olan genel perspektife ilişkin üçlü değişimin habercisidir. Foucault'nun orada söylemin çuğulluğu, pragmatikliği ve maddiliği ilkelerine *Kelimeler ve Şeyler* 'de –ki burada o daha ziyade söylemlerin birliği, kognitifliği ve tinselliği tarafından yönetiliyor gibi görünüyor– geliştirilmiş olan önceki problematiğe göre daha fazla değer verdiği rahatlıkla öne sürülebilir. İki tür olan bu üçlü prensiplerin karşıtlığıyla ne demek istiyoruz? Çokluk-birlik karşıtlığına gelince, o, evrim geçiren Foucault'nun ilk büyük eserindeki problematiğin özünde yatan *episteme*leri, verilmiş bir dönemde, biribirine bağlayan biricik ve kuşatıcı bir karakteristikle olduğundan daha fazla farklı söylemsel oluşumlarla ne ölçüde ilgilendiğini ister istemez gören dikkatli bir okuyucu için oldukça açık görünüyor.

Pragmatiklikle kognitiflik arasındaki karşıtlığa ilişkin açıklık, daha az reel olmadığı halde daha az doğrudandır. *Kelimeler ve Şeyler* 'in işlevsel historiyoğrafisini düşünsel olarak derinleştirmek suretiyle, Foucault zamanla bir söylemsel oluşumun söy-

lemsel bir *pratik* olduğunu, belirli bir alandaki bilgilerin toplamı olmaktan daha fazla, daha önce pek o kadar açık bir biçimde gösteremediği, etkili ve kurucu bir oluşum olduğunu anladı. Nihayet, maddilikle, biraz zorlanarak, söylemin tinselliği adını verdiğimiz şey arasındaki karşıtlığa gelince, söyleme yakından baktığında, okuyucu bu karşıtlığı oldukça çabuk anlar. Burada, müellifimizin ifade ve söylemi kendileri için belirginleştirdiği, klasik filozofun ya da fenomenologun kulağını oldukça rahatsız eden formulleri hatırlatmak yeterli olur; o bile bile ifade-olaydan ya da ifade-şeyden, ve buna bağlı olarak da söylem-objeden söz eder. Oysa *sui generis* söylemin materyalizminden ödünç alınmış olan bu terimler *Kelimeler ve Şeyler*'in hiçbir yerinde bulunmazlar. Üstelik şu da söylenebilir: onlar bu eserin kendi zihniyeti ve düşünce ufku içinde doğrudan doğruya kavranamaz. Belki okuyucu, şimdi, *Bilginin Arkeolojisi*'nin evrimleşmiş Foucault'sunda, söylemin çözümlenmesi konusundaki çokluk-birlik, pragmatiklik-kognitiflik ve maddilik-tinsellik karşıtlığımızın kavrama alanını daha iyi anlayacaktır.

Bir yandan arşiv (ve tarihsel *a priori*) öte yandan da *episteme* arasındaki farklılıkların apaçık ortaya konulması ancak betimlenen evrimin sınırları içinde mümkündür. Sözkonusu evrime yakından bakacak olursak, farklılıklardan üçünü tespit edebiliriz. Her şeyden önce, arşivin tabii yeri betimlenen evrimin *ötesinde* bulunduğu halde, *episteme* onun *berisine* yerleştirilmesi gereken bir kategoridir. Bu, arşivin çoğulluk, pragmatiklik ve maddilik kavramları tarafından sağlanmış zenginlikleri ihtiva ettiğinin ve *episteme*nin ise bunlardan tamamiyle yoksun olduğunun açıklıkla söylenmesi demektir. Nihayet, *episteme* verilmiş bir dönemeait olan bir çok söylemsel oluşumda formel ve soyut, tümüyle tek anlamlı ve ortak bir görünümden daha fazlasını amaçlamaz –ve bu en temel farklılık gibi görünüyor–. Arşiv, tam tersine, daha çok kollektif bir terim gibi görünür ve verilmiş bir dönemin söylemsel oluşumlarının, bütünlükleri, maddilikleri ve bireysellikleri içindeki çoğul ve ayırdedilmiş toplamını amaçlar. Arşivin bir dönemin özünü, *episteme*nin ise onun ancak kısmi ve ikinci de-

receden bir özelliğini amaçladığı da söylenebilir. Nihayet, bu iki kavram arasındaki üçüncü farkın, onlardan her birine özgü bilgikuramsallaşma derecesiyle ilintisi vardır. Hemen söyleyelim ki, Foucault için, "bilgiler" veya söylemsel oluşumlar ya da pozitiflikler yahut da söylemsel pratikler zorunlu olarak bir bilgikuramsallaşmayı içermezler, bundan dolayı da söylemlerin bilgikuramsallaşma alanından, kendi sırasında bilimselliğin ve de biçimselliğin alanından daha geniş ve kapsamlı olan temel alanını oluştururlar[53]. Oysa şimdi, arşiv kavramının hiçbir şekilde bilgikuramsallaşma alanıyla sınırlı olmadığı ve *episteme* kavramının ise tam anlamıyla ve özü bakımından böyle olduğu dikkati çeker. Bu sonuncusu, bilginin gerçek bir arkeolojisinin sınırları içinde, hakikaten evrensel bir kategori olarak değerlendirilecek durumda olmak için, içinde belirli bir "entellektüalizmi" bulundurmasından ileri gelir.

Foucault'nun düşüncesinde, *bilgi* kavramının *episteme* ve bilim kavramından daha temelli ve daha genel, dolayısıyla tarihin gerçekliği için de son derece önemli olduğunun kesinlikle altının çizilmesi gerekir. O, mesela, cinsel ya da politik alanda bilgikuramsallaşma anlamında hiçbir şekilde erekselleştirilemeyecek olan bir bilginin imkanından söz eder.

Arşiv kavramına uygun düşen bir de *arkeoloji* kavramı vardır. Arkeoloji arşivi betimlemek ve çözümlemekten ibarettir. O nasıl belirginleştirilir? Bunun en önemli yolu düşünceler tarihi hakkında sahip olunan geleneksel imaja nazaran çok net olan karşıtlığı göstermek olacak. Foucault, bilginin arkeolojisinin temel özelliklerini, eserinin ikinci kısmında, fikirlere ilişkin arkeoloji-tarih karşılaştırmasının başlangıcına iliştirmek suretiyle bize kolaylık sağladı. Şimdi bu temel özellikleri kısaca gözden geçirelim[54].

---

53 *AS*, s.243, d) Farklı eşikler ve onların kronolojileri. Foucault burada dört farklı eşiği çok net bir biçimde biribirinden ayırır: pozitiflik eşiği, bilgikuramsallaşma eşiği, bilimsellik eşiği ve biçimselleşme eşiği (buradaki örnek: matematik).

54 *A S*, s.182-183.

Her şeyden önce, arkeoloji söylemi *belge* olarak incelemez, fakat kendi oylumu içerisinde ona, *anıt* sıfatıyla başvurulur. Foucault'nun, çağdaş tarihçilerin uygulaması içinde keşfettiği ilk tez olan, ünlü *belgenin yeniden gözden geçirilmesi*ni yeniden buluyoruz. Onunla ilgili açıklamayı yeniden ele almak yararsızdır. Nihayet Foucault arkeolojinin probleminin söylemleri *özgünlük*leri içinde tanımlamak, yani onların kullandıkları kullar oyununun büsbütün başka bir kurallar oyununa indirgenemezliğini göstermek olduğuna işaret eder. Bu temel özelliğin sonuçları bir yandan sürekliliğin ısrarla araştırılmasına karşıtlıktır, öte yandan da süreksizlik prensibinin yabana atılmamasıdır. Kısacası, arkeoloji söylem biçimlerine ilişkin ayrımsal bir çözümlemedir. Üçüncü özellik eserin en önemli yönü olan, yaradılış hakkındaki bir antropolojinin reddidir. Antropoloji arkeoloji için anlamlı bir kopuş değildir. Kısacası, bir eserin varlık sebebi ve onun birlik prensibi olarak, yaratıcı öznenin davası ona yabancıdır. Dördüncü olarak müellif onu başlangıcın gizine dönüş olarak değil de, bir söylem-objenin sistematik betimlemesi olarak belirler. Bu, söz konusu betimlemenin söylemle kendi aynılığı içinde birleşmek suretiyle söylenmiş olan şeyi tekrarlamaya çalışmaması demektir. Arkeolojinin anlamı, global tarihin karşısında Foucault'nun genel tarih olarak nitelendirdiği şeyle kıyaslamasında daha da fazla kendini gösterecektir. Onun hakkında söylediğimiz şeyi hatırlayalım. Belirli bir öz yakınlığı doğrudan doğruya dikkat çeker. Hiç kuşkusuz, müellif bilginin arkeolojisini ve genel tarihi tümüyle aynılaştırmaz. Fakat o arkeolojinin "düşünceler tarihi" denilmesi alışkanlık haline gelmiş bulunan bu genel tarihin her halükarda çok özel bir biçimini oluşturduğunu sonradan farketmiş gibi görünüyor. Genel tarihin global tarihe ilişkin karşıtlığı içinde, Foucault, daha önce gördüğümüz gibi, onların her birinin objeleri arasında varolan bütün farkı göstermiş; global tarih bütün fenomenleri *tek bir merkez*in etrafında yoğunlaştırdığı halde, *genel tarih bir dağılım alanını gösterir*. Bu anlayışın çok özel bir biçimde arkeolojiye uygulanması gerekir. Arşiv tek bir merkezi değil de neredeyse bir dağılım alanını oluş-

turur (prensip, zihniyet, dünya görüşü vb.). Denebilir ki, arşivin en belirgin özellikleri belirli bir anlayış bir döneme egemen olduğu sırada bütün fenomenlerin belirli bir biçimde birleşmesidir, oysa arkeolojinin incelediği dağılım alanı çeşitli oluşumlar halindeki belirli bir parçalanmayla ve bütünün belirli bir karışıklığıyla ayırdedilir.

*

Şimdi incelememizden elde edilen sonuçlara gelmenin tam zamanıdır. İncelememizin başlığını ve alt başlığını hatırlayalım: "M. Foucault'da Tarih" ve "Arkeolojinin Anlamı". Tarih kavramı hem objektif hem de sübjektif anlamda anlaşıldığı için, başlığımızdaki bir anlam belirsizliğini gidermek yerinde olur. Biz ilk olarak kelimenin objektif anlamındaki tarihi, yani zamanın içinde cereyan eden şeyi amaçladık. Sübjektif anlamdaki tarih terimine gelince, o apaçık olarak alt başlığın içindedir; arkeoloji terimiyle biz gerçekten bilimi ya da zamanın içinde cereyan eden şeye ilişkin betimlemeyi amaçladık. Bu terimin, göstermeyi ümid ettiğimiz gibi, söz konusu bilimin ya da betimlemenin Foucault'ya kazandırdığı ve aynı zamanda kelimenin objektif anlamındaki tarih, özellikle düşünceler tarihi hakkında oluşmuş bulunan anlayışı çarpıcı bir biçimde açıkladığı özel biçimi belirttiğini de ilave edelim. Alt başlıkla tam olarak anımsatmak istediğimiz şey: "arkeolojinin *anlamı*"dır.

Foucault'nun düşüncesinin bütün orijinalliği belki de ilk planda kendini yeterince göstermez. Kuşkusuz, müellifin bütün çalışması boyunca, okuyucuyu tatmin edecek biçimde yerli yerine oturtmaksızın ve belirlemeksizin, işaret etmekten geri durmadığı, başka bazı anlayışlarla kendi düşüncesinin karşıtlığını anlayamıyoruz. Bu başka anlayışlar nelerdir ve Foucault'nun düşüncesi onlardan nasıl ayrılıyor?

Müellifin spekülatif karşıt düşüncelere ayırdığı dağınık ve anonim verileri biraz düzene sokmaya ve sistemleştirmeye çalışırken, öyle görünüyor ki, aşağıdaki şekilde adlandırabileceğimiz

üç düşünce akımını biribirinden ayırmak mümkündür: idealist yapılı belirli bir aşkınsal felsefe, XIX. yüzyılın stili içinde insan bilimlerinin bir pozitivizmi ve, nihayet, genel existansiyel bir fenomenoloji. Uygunluk ve açıklığa duyulan gereksinimler bakımından, üç düşünce akımından her birine uygun düşen bazı filozofları sıralama riskini göze alalım ve Hegel'in, Dilthey'in, Heidegger'in adını analım.

Foucault'nun felsefesini, adları anılmış olan üç düşünürün felsefelerine göre, hangi temel çizgilerle belirlemek gerekir? Sorumuzu aşağıdaki iki şekliyle özelleştiriyoruz: "net ayrımlar nelerdir?", "Foucault bu üç filozoftan hangisine en fazla yaklaşıyor."

Müellifimizi Hegel'den olduğu kadar Heidegger ve Dilthey'den de her zaman için ayıracak olan egemen bir tezi dile getirmek gerektiğini hiç sağa sola sapmadan anlıyoruz. Bu tez, tarihin gerçekliğine uygulanmış ve arkeolojik betimlemenin içinde açıkça somutlaştırılmış bulunan, *insanın ölümü* ne ilişkin olan tezdir. Gerçekte, Foucault'nun üç rakibinde, insan tarihin problematiğinin merkezinde bulunur. Bu konuda, Hegel'in Mutlak Tin'inin, varoluşlarıyla –özellikle tarihselliğin varoluşuyla– birlikte tarihin akledilebilirlik ilkesini[55] sunan Heidegger'in *Dasein*'ının, ve nihayet makroyapı çapında genelleştirilmiş olan canlı ve bireysel bilincin, yani kollektif ruhun tarihin de özünü oluşturması için Dilthey'in düşünülmesi gerekir[56]. Foucault'nun sözünü ettiği, bugüne kadar tamamlanmamış olan, tarihe ilişkin o meşhur epistemolojik dönüşüm bu konuda bir devrim niteliğini taşır ve modernitenin tam göbeğine kolaylıkla yerleşmiş bulunan

---

[55] *Sein und Zeit*, s.382, &74. Die Grundverfassung der Geschtlichkeit. *Schicksal* ve *Geschick*'in çok özel kavramlarının altını çizelim.

[56] Bkz.: *Uberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vierter Teil. *Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, Bâle, 1951, &53, s.551-555: Die philosophie der Geisteswissenschaften. "Wirkungszusammenhänge in der Geschichte" terimi gibi, Dilthey'e özgü olan "Kultursystem" terimini ortaya çıkarıyoruz, s.553. Yine bkz.: H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr, Tubingue, 1965 (2), Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus, s.205-228.

bütün önceki anlayışlara kesin bir karşıtlığa işaret eder. Önceki anlayışlar farklı düşünmeye, mesafeleri ve dağılımları betimlemeye, aynılığın güven verici formunu bölüp parçalamaya özel bir isteksizlik gösteriyorlardı. Onlar *Başkayı* kendi düşüncemizin zamanı içinde düşünmekten korkuyorlardı. Bunun sebebi aynılığın, tarihin sürekliliğinin bilincin üstünlüğü için imtiyazlı bir sığınak olmasıdır. Sürekli tarih öznenin kurucu fonksiyonu için gerekli olan bağdır. Şu alıntıyı yapmakta hiçbir sakınca görmüyoruz: "Tarihsel çözümlemeyi süreklilik söylemi ve insan bilincini her oluşun ve her pratiğin temel öznesi haline getirmek, bir ve aynı düşünce sisteminin iki cephesidir"[57]. Bununla birlikte, Foucault'nun alkışladığı Tarihin epistemolojik dönüşümünün üç rakip akıma göre aynı düşmanlık derecesinde bulunmadığına işaret edelim. Biz, karşıtlığın üç rakibi gitikçe artan bir ölçüde aşağıdaki sıraya göre hedeflediğini söylüyoruz: Dilthey, Heidegger ve Hegel. Devrimci karşıtlık içindeki belirli bir derecendirme fikri bizi, sorulmuş olan ikinci bir soruya götürür ki, o da rakip anlayışlara göre az ya da çok büyük bir yaklaşıma ilişkin olan sorudur. Foucault'nun insanın ölümüne ilişkin olan teması eğer müellifimiz ile adları anılmış olan öteki filozoflar arasındaki uçurumu derinleştiriyorsa, pozitivizmin teması bizi bazı benzerlikleri keşfettirir. Pozitivizmin Foucault ve Dilthey'i, onları biribirinden ayıran uçurumun ötesinde, belirli bir biçimde birbirlerine yaklaştırdığı önemli ölçüde kabul edilebilir gibi görünüyor. Bu yüzden Foucault, felsefesinin bazı çizgileriyle, bu sonuncusuna Heidegger'den ve özellikle Hegel'den çok daha fazla yakın bulunur. Foucault'nun zaten kategorik olarak biribirinin karşısına koyduğu iki kavramın zikredilmesi, belki, Foucault-Dilthey ve Foucault-Hegel ilişkileri arasındaki farkı anlamaya yardım eder. Aklın erekselleğine ilişkin bir gerçekleşmenin tarihin içinde aranması, bir kültürel birlikler dizisinin orada aranması gibi, müellifimizin gözünde, apaçık yanılgıları oluşturur; biz bunu açıklamaya çalıştık. Fakat bu iki yanılgı kesinlikle biribiriyle aynı değildir. Birincisi idealist (gerektiğinde de mark-

[57] *A S*, s.22.

sist) düşüncenin aşkın felsefesinin içerdiği sıkı anlamıyla tarih felsefesine özgüdür, ikincisi Dilthey'in felsefesini belirleyen tarihsel pozitivizmin karakteristiğidir. Her tarihsel dönemin belirli bir kültürel birliği gerçekleştirdiğini ve insanlık tarihinin hem derin hem de gözle görülemez olan bir olumsallığa uyarak birbirini izleyen bu kültürel birliklerin bütünlüğüne dayandığını kabul etmek, mesela tarih filozoflarının tam anlamıyla anladıkları ve savundukları gibi, yine de aklın erekselliğine ilişkin tezi kabul etmek değildir. Foucault'nun kültürel birliklere ilişkin tezi reddettiği ve kültürel birliklerin anlamının içinde *epistemeler* hakkındaki bir yoruma karşı bizi uyardığı –daha önce gördük– doğrudur. Fakat onun tarihin yönetici ilkesi olarak aklın erekselliğine ilişkin tezi, onun olumsallığına ve pozitifliğine hiçbir yer bırakmadığı için, daha çok mahkum ettiği de açıktır.

Şimdi bizim içinde bulunduğumuz perspektifte Heidegger'in konumu nedir? O Hegel ile Dilthey'in arasında yer alır. Varoluşsal fenomenolojide tam anlamıyla bir tarih felsefesi, yani Zihnin tanrılaştırılmasına açılan aklın erekselliğine ilişkin felsefe bulunmaz. Fakat bütün tarihsel gelişmeye, bu gelişmenin maddiliğini tümüyle belirlemeksizin, egemen olan bir akledilebilirlik ilkesi orada elbette bulunur. Zamansallığın ve tarihselliğin varoluşu, daha önce gördüğümüz gibi, bu ilkeyi luşturur ve onlar tarihin somut maddiliğine boş alan bırakmak suretiyle onun gelişmesini yöneten *a priori* elemanlardır.

Foucault'nun tarihsel pozitivizmi Dilthey'in tarihsel pozitivizminden acaba hangi bakımdan ayrılır? Bunun cevabını daha önce verdik. Birincisi insanın ölümüne ilişkin tezin ötesinde geliştiği halde, ikincisi bu tezin berisinde gelişir. Konuyu bitirmek için son derece ilginç olan bir ek açıklamayı buna ilave edelim. Dilthey açıklama ile anlama arasındaki metodolojik ayrıma ilişkin problematiğin içinde çırpındığı halde, Foucault dilin, sıkı anlamıyla söylemin, tarihsel *a priori*lerin ve arşivin pozitifliğinin varlığı hakkındaki anlayışına özgü tarihsel pozitivizmin temeli üzerinde bu metodolojik dikotomiyi aşmaya çalışır.

Kelimeler ve Şeyler'de Başka'nın Konatif Fonksiyonu*

Karlis Racevskis

Bir Başka ya da başkalık bilinci, bir değişiklik duygusu Michel Foucault'nun çalışmasının neredeyse her yanına yayılmıştır. Bu, kendini çeşitli şekillerde açığa vuran bir duygudur ve biz onun düşünceye egemen olan bir dışarının veya aşılması gereken sınırların algılanması olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Bu duygu, kendini, ne olduğumuza, nereli olduğumuza ilişkin anlayışımızı şekillendiren bir anlama dürtüsü olduğu kadar, başkası olmak için Aynı olandan kaçınma arzusu olarak da sunar. Bilme (cognition) Foucaultcu çözümlemelerin kaçınılamaz başlangıç noktası iken, bu çözümlemelerin kendileri hiçbir zaman bilgi elde etmenin ya da anlamayı pekiştirmenin basit stratejileri değildir. Onlar, devamlı olarak, aksiyomatik görünen bir yetersizlik bilinci ile bilmenin ötesine geçmeye zorlanırlar. Bu nedenle yeni alanlar tanımlanır tanımlanmaz, Foucault'nun çalışması bu yeni alanların ötesine geçme dürtüsü ile sürekli olarak arkeolojik kazı yapar. O, şimdi ve her zaman çözümlemelerin düşüncesini

* Bu makale *Revue Internationale de Philosphie*, Volume:44, No:173, 2/1990, ss. 231- de yer almaktadır. Türkçeye Hakan Gündoğdu tarafından çevrilmiştir.

götürdüğü sınırlara egemen olan bir dışarının hep var olan başkalığına açık kalır. Bu sayede, Foucault'nun düşüncesinin hem kognitif hem de konatif biçimler arasında gidip geldiği görülebilir.[1]

Böylece, Foucault'nun entellektüel çabasının konatif yönü, hem düşünmenin içine kapatıldığı sınırların –ki bu kognitif olarak yeniden ifade edilmesi gereken bir alandır.– kabulünü hem de sürekli olarak bu sınırların ötesine geçme eğilimini içinde taşır. Foucault'nun, düşüncemizin olanağını ve alanını belirleyen sınırlar varsaymasına imkan veren temel tasarım epistemedir. Epistemeye kavramını inceden inceye işleyen *Kelimeler ve Şeyler*'de, kognitif ve konatif arasındaki karşılıklı ilişki ise son derece açıktır.

Kelimeler ve Şeyler okunurken başlangıçta oldukça farklı ve geniş bir kognitif teşebbüs izlenimi ortaya çıkar ve bu teşebbüsün inceleme alanı ve hacimli dökümantasyonu okuyucuyu etkilemeyi başarabilir. Bununla beraber, çok geçmeden farklı bir izlenim daha ortaya çıkar: ne kadar geniş olurlarsa olsunlar, kognitif materyallerin, gene de kendilerine form ve tutarlılıklarını veren bir dışarının bunaltıcı etkisi altında, belirli sınırlamalar çerçevesinde sunulduklarına işaret eden ve metinde etkili olmaya başlayan bir ayrılık, bir ayrımlaşma duygusudur bu. Ayrıca, bu materyallerin toplanıp bir araya getirilmesinin onların tutarlılığını belirleyen dışarıyla ilgili yeterli bir anlama sağlamadığı da açıktır. Böyle bir anlamaya ancak ayrılık ve ayrımlaşma aracılı-

---

[1] *Webster sözlüğü* konatif'i dürtüye ilişkin bir bilgiyle veye bundan yoksun olarak, iradeli eylemlerde bulunmak için kullanılan bilinçli bir dürtü olarak tanımlar. Andre Lalende bir gücü belirleyen içtepinin çaba fikrini daha ziyade bazan iradeci bir yorumu bazan da zihinci bir yorumu alabilen bir olgu olarak sunduğuna işaret eder. Lalende, aynı zamanda, bize "Bu sözcüğü, genel ve nötr bir terim gibi kullanmaya uygun olarak, çabaya, eğilime ya da iradeye işaret etmek için korumanın iyi olacağını" hatırlatır. (Bkz. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 1985, pp. 159-160.) Bu terim pek fazla benimsenmemiş olmasına karşın, yine de ben burada onu kullanarak, ilkece, amaçlı eylemi bir gücü belirleyen içtepiyi karakterize eden iradesel yani bilinçli, dürtü ve eylem fikirleri ile bilme terimindeki sahip olma ve birikme fikirlerini, aralarındaki farka işaret ederek, karşılaştırmak istedim.

ğıyla ulaşılabilinir ki bu da Foucault'nun araştırmasının konatif biçimini tanımlamadan başka bir şey değildir. İçerdiği sonuçlar kadar bizzat kendisi için de hiçbir zaman yeterli olamayacak bir bilme edimine ilişkin bu paradoks, Foucault'nun, kitabını neden "yazdığım en zor, en berbat kitap"[2] şeklinde tanımladığını açıklamada yardımcı olabilir. Kitabın dikkat çekici orijinalliği kadar temel sıkıntısı da merkezini oluşturan bilgi kuramsal kopuş kavramında yatar. Bu kopuş Foucault'nun girişimini haklı çıkarmakta ve doğrulamaktadır. Kendi eleştirisini oluşmakta olan yeni bir bilgi kuramsal alanın başına yerleştirmesiyle, Foucault-'nun yaklaşımı hali hazırda mevcut bulunan bilgi kuramsal temellerin düşünmemizi belirli bir kalıba göre şekillendirme güçlerini giderek kaybettiklerine ve bunun sonucu olarak da incelemeye açık olduklarına işaret etmiş olur. Başka bir ifadeyle, Foucault, kendi söyleminde, köklü bir biçimde farklılık gösteren bir değişikliğin egemenliğini kabul ettiği içindir ki XVIII. yüzyılda oluşan bilgi kuramsal düzenlemenin mahiyetini belirleyen başkalığın yeniden elde edilebileceğini varsayar. Bu düzenlemenin etkileri ancak belli belirsiz fark edilmesine karşın, yine de hala oldukça güçlüdür ve "düzenlemeyi, söylemimize sürekli zemin hizmeti gören şeyi, bütünüyle kuşatmak değilse bile, en azından kısmen egemenlik altına almak ve zapt etmek imkanını bize veren henüz soluk ama herhalde belirleyici olan bugünün şu apaçıklığı olduğu içindir ki"[3], hem bir umudu hem de bir yükümlülüğü temsil ederler. Foucault'nun bugün bile düşünmemizi kontrol eden düzen üzerinde, XIX. yüzyılın başında bu düzenin oluşması için düzende zorunlu olarak varolmuş olan köklü değişimler üzerinde düşünme girişimi hem vadedilen hem de verilen bir başkalığın egemenliğine dayanır. Nitekim Foucault'yu özellikle ilgilendiren şey gittikçe gücünü kaybeden bu düzeni idare eden başkalıktır; düzenin temel anlamı –şifrelenmiş bir göz ile dönüşümlü bilgi arasında kendini açığa vuran bir anlamı– denile-

---

[2] *L'express*, 13 juillet 1984, p.58.

[3] M.Foucault, *Les mots et les choses* (*MC*), Gallimard, 1966, s.262

bilecek bir düzeyde meydana gelmesiyle tespit edilebilecek olan bir başkalıktır.

> Sonuçta, bu ara bölge, düzenin varlık biçimlerini açığa vurduğu ölçüde, –şöyle ya da böyle doğru ve uygun olarak görülen kelimelerin, algıların, işaretlerin önünde –her şeyin temeli olarak ele alınabilir: Bu ara bölgeye ilişkin söylenenler, bu söylenenlere belirgin bir form, kapsamlı bir uygulama veya felsefî bir temel vermeye girişen kuramlardan daha sağlam, daha eski, daha güvenilir ve her zaman daha doğrudur. Bundan dolayıdır ki, her kültürde, belki de düzenleyici kodlar diyebileceğimiz şeyin kullanımı ile düzenin kendisi hakkındaki düşünceler arasında saf bir düzen deneyimi ve bu düzenin varlık biçimleri yer alır[4].

Düzende yer alan bu ara bölgenin işlevini anlamak için, ilk olarak, belirli bir çağda kendisiyle bilginin elde edildiği ve kurallara uygun hale getirildiği süreci çözümlemek gerekir; ikinci olarak ise bu süreçle onun kurallara uygun hale getirilmesini sağlayan şey arasındaki ilişkiyi tanımlamak gerekir. Bu ilişki, gerçekte Aynı ve Başka arasındaki bir ilişkidir, bir çağın kognitif çabasının geçerliliğini sağlayan –Düzen, Tarih ve Logos– son aşkın, özel temadır. Klasik epistemeden modern epistemeye doğru ilerlendiğinde böyle bir ilişkinin temsil fikrini ve özellikle de, "temsilin kendinde verilmiş olan şeyle ilişkisini"[5] içinde taşıdığı görülür.

Kognitif süreçlerin klasik biçimine göre, temsil ve varlık sonsuzluk metafiziğince bölünemez kılınan bir birlik içinde eritilir. İnsanın sonluluğu, sonsuzluğun bir açılımı, kendisinin içinde bulunduğu sonsuzluk alanının tamamlayıcı bir parçası olarak görülür. Temsil etmek, temsil edilen varlığın hakikatını tasdik etmektir. Bu nedenle, temsil aslında varlığın yeridir. Foucault'nun dile getirdiği böyle bir sonsuzluk metafiziği, söylemin gücünü

---

[4] *The Order of Things*. New York: Random House, 1970, p. xxı. Bu alıntı İngilizce baskının önsözünden yapılmıştır. Bundan sonraki alıntılar eserin Fransızca baskısından (Gallimard, 1966) verilecektir.

[5] M.Foucault, *MC*, s.250.

kanıtlamak için gerekliydi. Klasik düşünce bu güce, yani, dilin adlandırma gücü sayesinde varlığın hakikatını yakalama ve temsil etme gücüne dayanmıştı. Dil saydam olduğu için dünya ile ilgili hakikatten bahsetmek ve şeylerin varlığını yeniden temsil etmek için mükemmel bir alet idi.

Kant'ın eleştirisi, klasik temsil biçiminin doğmatikliğini göstermekle, modernliğin doğuşuna işaret eden önemli bir felsefi olay olmuştur. Kant, temsili tanımlarken sadece temsildeki değişmezlikler açısından değil, fakat aynı zamanda temsili mümkün kılan bir *a priori*'ye yönelik aşkın bir gönderme açısından da, düşünce ve düşüncenin nesnesi arasında yeni bir ilişki kurar. Sonuç olarak Kant'çı eleştiri, "xviii. yüzyılın sonunda bulunan Avrupa kültürünün bu olayını ilk kez olarak şöyle benimser: Bilginin ve düşüncenin temsilin alanının dışına çekilişi"[6]. Bununla beraber, bu eleştiri yeni bir doğmatizm şekline de yol açar. Çünkü o, "kaynak ve başlangıç hakkında olan her şeyi temsilin dışında sorgulamak niyetinde olacak olan bir başka metafiziğe" imkan vermektedir. Bu yeni metafizik ardından "xix. yüzyılı eleştirinin dümen suyunda göstereceği bu Hayat, İrade, Söz felsefelerinin"[7] gelişmesini kolaylaştıracaktır.

Foucault'cu eleştirinin modern bilgi kuramsal düzendeki çevrimselliği açığa vurmak için düzene müdahale ettiği yer tam da burasıdır. Klasik çağda temsil doğmatikliğine izin veren sonsuzluk olan Başka bu kez modernliğin ontolojik temelini oluşturan bir sonluluğa dayanarak yeniden güçlenmiştir. Bu yeni kognitif süreç, kendi kanıtını kendi içinde taşımasından ve başkasını içselleştirmesinden dolayı döngüseldir: Bilgiye konu olan şeylerin özünün insan bilgisinin alanının dışında kaldığının kabul edilmesiyle, yeni kognitif süreç, bütün bilginin mümkün olmasının şartı olur: "Böylece bilinemez olan temel ile bilinebilir olanın akledilebilirliği arasındaki temel bir bağlantı eleştiriden hareketle –veya daha çok varlığın temsille olan bu ayrılığından hareketle–

---

[6] M.Foucault, *MC*, s.255.
[7] M.Foucault, *MC*, s.256.

kurulur"[8]. Foucault, bu özler metafiziğinin pozitivizm ile birlikte hareket ettiğini gösterir; Böylelikle de tefekkürün modern alanda, aşkıncılık ile biçimselciliğin iki kutbu arasında sonsuzca gidip gelmesine yol açılmış olur: "Bazen her aşkınsal tefekkür biçimselciliklerin çözümüne indirgenmeye, bazen de her biçimselciliğin imkan alanı aşkınsal öznellikte keşfedilmeye çalışılır"[9]. İnsan, son sınıra ve temel konumunda alınırken Başka da yeniden insanî bir özün içine yerleştirilmiş olur. Modern düşünce ve modern bilgi kalıpları tipik bir şekilde insanbiçimseldir. Çünkü, "bir antropolojiye, yani bilginin (sonuç olarak da her deneysel bilginin) doğruluğunun sınırlarının aynı zamanda varoluşun somut biçimleri, (ki onlar bu deneysel bilginin kendisinde apaçık görülürler) oldukları bir düşünme biçimine, hiç değilse sessizce, yer vermeksizin ne deneysel içeriklere aşkınsal değer vermek ne de kurucu bir öznellik bakımından onların yerini değiştirmek mümkündür"[10]. Sonuç olarak bunlar, insanın, içinde kendisinin hem en yetkin bilgi öznesi hem de en yetkin bilgi nesnesi olduğu bir sonluluğun çözümlenmesi ile var edilen, insanın içinde doğduğu koşullardır.

Öyle görünüyor ki, insanmerkezci biçimin çevrimselliği Başka'nın otonomisini kabul etmemekten kaynaklanır. Bu, modern söylemin Başka'yı dikkate almadığı ya da ondan kaçınmak istediği anlamına gelmez. Tam tersine modern söylem Başka'nın çekiciliğine kapılır ve sürekli olarak onu ister: "Düşünülmemiş olanı düşünmek ilkesi ile tüm modern düşüncenin içine girilir." Bununla birlikte, modern yaklaşım çağın insanmerkezci ruhu ile doludur. Bunun sonucu olarak da modern yaklaşımın amacı, "kendi özüyle uzlaştırmak suretiyle insanı arındırmak, insanın derinliğindeki doğrudan ve aracısız olan apaçıklıklarını yaşantıların içine sokan bakış açısını açıklamak, bilinçdışılığın örtüsünü kaldırmaktır"[11]. Böyle bir yaklaşımda, kendine özgü bir "içerinin

---

[8] M.Foucault, *MC*, s.258.
[9] M.Foucault, *MC*, s.261.
[10] M.Foucault, *MC*, s.261.
[11] M.Foucault, *MC*, s.338.

düşüncesiyle ilgili olan bir emir" ve "içerinin düşüncesi için daima Başka'nın, ötede olanın nasıl aynı zamanda en yakın ve aynı olduğunu göstermek söz konusu olduğu"[12] için temelde bir gruplaştırma isteği egemendir. Doğal olarak, bu türden bir eğilim, modern epistemeye egemen olan aracı düzene kadar geri götürülebilir, fakat kültürel bilinç düzeyinin düşüklüğü nedeniyle başkalığı uyumlu hale getirme, ona egemen olma ve sömürme eğilimi hiçbir zaman kendini böyle kabul etmez ve saldırgan etkinliğini meşrulaştırmak için gereken her kılığa girer: "Bu emrin, ahlak, siyaset, hümanizma, batının kaderini yüklenme ödevi, veya tarihin içinde bir memurluk görevi yapmanın saf ve basit bilinci formları altında verilmesinin pek önemi yoktur"[13].

Modern düşüncenin merkezindeki bu imperatifin bizatihi kendisi bir eylem biçimi olması nedeniyle, inceden inceye işlenmiş gerçek bir etik meydana getirmek için gereken dikkatlice düşünülmüş bir stratejiye engel teşkil eden katışıksız bir bilme iradesidir: "Modern düşünce için mümkün ahlak yoktur"[14]. Foucault başka bir yerde, bu düşmansı bilme iradesine ilişkin tarihsel çözümlemelerin, tüm bilginin adaletsizlik üzerine dayandığını.., bilme insiyakının, bugün var olduğu öne sürülen büyük ölçüde yaygınlaşmış şeklinde bile kötü niyetli olduğunu ve bilme iradesinin evrensel bir hakikat meydana getiremediğini ortaya koyduğuna dikkat çeker. İnsana tam ve kesin bir doğa egemenliği verilmiş değildir. Bilginin gelişimi hür bir öznenin kabulü ve teyidine bağlanmamıştır. Tam tersine bilgi kendi içerden gelen zorlayıcılığı üzerinde giderek artan bir baskı yaratmaktadır[15]. Daha önce, bilginin evrensellik iddialarına nasıl ulaştığını ve sonluluk çözümlemesinin döngüselliği sayesinde egemenliğini nasıl empoze ettiğini görmüştük. Buna göre, emprik ve ontolojik düzenler temelde hem özdeş hem de birbirinden farklıdır: Onlar

---

[12] M.Foucault, *MC*, s.338.

[13] M.Foucault, *MC*, s.338.

[14] M.Foucault, *MC*, s.339.

[15] "Nietzsche, Genaology, History", Donald F. Bouchard, ed., *Language, Counter-Memory, Practise*. Ithaca: Cornell University Press, 1977, p. 162.

sezgisel bir a priorinin bilgiyi gerekçelendirmesinden dolayı özdeş; deneysel olanı, raslantısal olanı meşru kılmayı evrensel temalara dayanarak başardıkları için de farklıdırlar. İnsan bilimlerince kullanılan bu strateji, insan hakkındaki modern söylemin belirsiz durumunu hakkıyla gösterir; çünkü, "insan bilimleri biyolojiyi, ekonomiyi, filolojiyi (bunları birleştirmeksizin değil) insanın kendi varlığı içinde bunlara imkan veren şeyden ayıran bu aralığı işgal ederler"[16]. İnsan bilimleri bir sonluluk çözümlemesini modern çağa kabul ettiren bu stratejiye iştirak eder: Onlar varlığı ve pozitif bilgiyi hem birbirinden ayırır hem de birbirine bağlar. Onlar özdeştirler fakat aynı zamanda da farklıdırlar. Bu kaçamak açıklama, başkasının iki işlevi olması istendiğinden dolayı mümkün olur. O, nihai referans gibi tarif edilemez bir a prioridir. Foucault'nun işaret ettiği gibi, insan, modern hümanistik söylemin öznesi ve nesnesi olarak, verinin sağlamlığı için aşkın bir teminat olmasının yanısıra aynı zamanda emprik verinin de kaynağıdır. Sonuç olarak "insan, deneysel-aşkınsal çift olduğu için, düşüncesini daima kendi varlığıyla sınırlandırarak ortaya koyan ve aynı zamanda ona kendisinden kaçan şeyden hareketle hatırlanmak imkanını veren bilmemeninde yeridir"[17].

Bu açıdan ele alındığında, Foucault'nun eleştirisi, içinde modern söylemin doğmatizminden kaçma umudu taşıyan bir yönelim olduğu için insan düşüncesinden kurtulmayı sağlayan şeyin bedelini tam olarak tesbit etme teşebbüsü olarak yorumlanabilir: Foucault düşünceyi içe döndürme yerine, geçerliliğinin yeniden doğrulanmasına yöneltme yerine, dilin, hisden yoksun bir dilin katışıksız varlığındaki başkalığa yöneltmek ister[18]:

> Söylem dilin kendi varlığının içinde yer alan ve ona başvurduğundan dolayı, düşünceyi dışarıya doğru çeviren bir düşünce eğimini izlemeyi bıraktığı andan itibaren –her dilin dışı üzerine dil, kelimelerin görülmez yamacı üzerine sözler, ve dille

[16] M.Foucault, *MC*, s.365.
[17] M.Foucault, MC, s.333.
[18] "La Pensée du dehors". *Crituque* 229 (1966), p. 530.

> ilgili önceden var olan şeylere gösterilen dikkat daha önce söylendi, vurgulandı, gösterildi– kendisinde telaffuz edilen şeyi değil de kelimelerin arasında dolanan boşluğu, her dilin söylem-olmayan üzerine söylemini, kendisinde ortaya çıktığı gözle görülmez alan uydurmasını ortadan kaldırmaya devam eden uğultuyu dinler.

Foucault'nun Blanchot gibi yazarların eserlerinde bulduğu bu alışılmadık başkalığın çekiciliği Foucault'nun "günümüzde ancak kaybolmuş insanın boşluğu içinde düşünülebileceği"[19] şeklindeki kanaatı göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Bu boşluk Foucault'nun bizzat kendisinin elde etmek için gayret sarfettiği başkalıktır.

Boşluk teması *Kelimeler ve Şeyler*' in daha başında ele alınır ve değişmez bir motif olarak kitabın her tarafında bulunur. İlk bölüm klasik epistemeden modern epistemeye geçildiğinde temsile ne olduğunun ayrıntılı bir tasvirine ayrılmıştır. Kullanılan örnek bir anlamda bütün kitabın sözde sebebi olarak hizmet eden Velasquez'in Las Meninas'ıdır. Bu xvıı. yüzyıl şaheserinde Foucault'ya cazip gelen şey Velasquez'in sanatı ile gerçekleştirilen, inceden inceye işlenmiş görsel kavramsallaştırmanın merkezinde bir boşluğun bulunmasıdır. Resimdeki temel figürlere uzun süre bakmayla oluşan bütün dikkat dış görünüşe, yani resmin kendilerini tanıttığı üç parçadan oluşan bir fonksiyonun buluşma noktasına yönelir: o, resme bakan seyircinin, resmeden ressamın, mankenlik yapan mankenin buluştuğu yerdir. Bizim tuval üzerine resmedilmiş bulduğumuz şey bu dış gerçekliktir. "Buraya getirdiği ve hepsini birden sergilediği bu dağılmanın içinde özel bir boşluğa her yandan zorunlu olarak işaret edilir: onu kuranın zorunlu olarak yok olması"[20]. Foucault resimde işaret edilen eksikliği tesbit edip boşluğu doldurduğunda, temsilin modern epistemede yer alacağı süreci yeniden inşa etmiş olur. Ressam'ın resmi bu olayı ifade etmek için mükemmel bir metafor olur[21]:

---

[19] M.Foucault, *MC*, s.353.
[20] M.Foucault, *MC*, s.31.
[21] M.Foucault, *MC*, s.323.

> Doğal tarih biyoloji haline geldiğinde, zenginlikler çözümlemesi iktisat haline geldiğinde, özellikle dil üzerindeki düşünce kendini filoloji haline getirdiğinde ve varlık ile temsilin ortak yerlerini buldukları şu klasik söylem ortadan silindiğinde, insan bir bilgi için nesne ve bilen için de özne olan ikircikli konumunun içinde, böylesine arkeolojik bir değişimin derin hareketinin içinde ortaya çıkmıştır: tâbi kılınmış bağımsız, bakılan seyirci olarak, burada Las Meninas'in Krala önceden tahsis ettiği, ama gerçek varlığının uzun zamandır dışladığı bu yerde zuhur etmektedir.

Foucault'nun kognitif başarısı, çağımıza temel karakterini veren bilgikuramsal olgunun anahatlarını ortaya çıkarmış olmasıdır. O, " bu yeni varlığın motifi, ona özgü olan tarzı, kipliği, onu yöneten epistemenin tekil düzeni, kelimeler ve şeyler arasında kurulan ve onlara düzen veren yeni ilişki, –bütün bunlar belki şimdi aydınlatılabileceklerinden"[22] dolayı bunu yapabilmektedir.

Kelimeleri ve şeyleri kapsayan düzeni aydınlatma görevi Foucault'nun entellektüel çabasının sadece bir yönünü temsil eder. Daha önce ortaya koyduğum gibi, onun zorunlu tamamlayıcısı tüm entellektüel çabasının ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu kognitif çerçeveyi kırma girişimidir. Bu çerçeveyi yeniden inşa etmenin ötesindeki ana amaç ise, onun tanımı ya da tasviri değil fakat bu tasvirin ötesine gitme, tasvir ya da tanımlama girişiminin üzerine dayandırılması gereken başkalığı ifade etme isteğidir. Bu anlamda, Las Meninas metaforu, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in metninde oldukça aşikar olan amacının, stratejisinin bir yansıması olarak ele alınabilir.

Foucault'nun resimde dikkate değer bulduğu şey, temsil eyleminin tam merkezinde yer alan şeyi, –temsilin konusunu– ortadan kaldırarak gerçekleştirilen başarılı bir kavramsal boşluk yaratma girişimidir. "Bu konunun kendisi –aynı olan– ortadan kaldırılmıştır ve sonunda onu zincire vurmuş olan bu ilişkiden kur-

---

[22] M.Foucault, *MC*, s.323.

taran temsil kendini saf temsil olarak verebilmiştir"[23]. Temsil, temsil niteliğiyle, normalde konu tarafından üstü örtülen başkalığı anlamamızı sağlar: Temsilin kendi özel biçimine göre işlemesini mümkün kılan şey düzenin Başka'lığıdır.

Bununla beraber, boşluğun yaratılması ve belirlenmesi, aynı zamanda, eserin yeniden sağlıklı bir yapıya kavuşturulmasını da mümkün kılar: Bu konunun teşhis edileceği anı önceden tahmin etmek için yapılır; artık o, bir defa oldu mu resimdeki figürler sanki "birdenbire bir algılanamazlık içinde kalıyorlarmış gibi, tam bir resim halinde donuyorlarmış ve nihayet temsilin bütün alanının çıplak bir bakışa bağlanmış olmasını gerektiriyormuş gibi.."[24] olurlar. XIX. yüzyılda temsil önceki güç ve otonomi sini kaybettiğinde temsil ettiği objeler "şeylerin derinliğinin içine çekilirler ve hayatın, üretimin ve dilin yasalarına göre kendi üzerlerine kıvrılırlar." Artık yeni bir düzenin başlangıcına geçilmiştir ve kelimelerle şeylerin varlığı şimdi kendini, "bütün bu objelerin ortasında objelerin oluşturduğu çember tarafından sıkıştırılmış olan insan objeler tarfından gösterildiği –dahası gerektirildiği–[25] için, önceki müşterek varlık biçimlerinden ayrı bir şeyle temellenmiş bulur.

Foucault'nun kitabı, batı insanının içinde kendini, ve yaşam, değişim ve dil hakkındaki söylemini dile getirdiği geleneğin bir resmini çizip, çöküşünü ilan ederek; Valenza'nın ressamlığının kendi zamanında yaptığını çağımızda başarılı bir şekilde tamamlar. Foucault, "dilin varlığı ufkumuzda kuvvetle parladığı ölçüde dilin kaybolacağını" umar ve bizi "insanı düşünmekten vazgeçmeye"[26] çağırır. Las Meninas da Kralın yeri, bir gün İnsan tarafından, *Kelimeler ve Şeyler*'de anlamı ihtimaliyetin başkalığında tasarlanan bir varlık biçimine yer açmak için içi boşaltılmış İnsan tarafından doldurulacak bir boşluktur.

---

[23] M.Foucault, *MC*, s.31.
[24] M.Foucault, *MC*, s.323.
[25] M.Foucault, *MC*, s.324.
26 M.Foucault, *MC*, s.397.

Şeylerin Düzensizliği*

Pamela Major-Poetzl

Cinselliğin Tarihi' nin ilk baskısına yazdığı önsözde Michel Foucault, düşüncesinin "üç ekseni" üzerinde durur. İlk eksen onun bilginin, özellikle de bilimsel bilginin, spesifik alanlarının oluşumu ve dönüşümü hakkındaki incelemesine işaret eder. Bu inceleme onun *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Bakışın Arkeolojisi*, (1963); *Şeylerin Düzeni: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*, (1966) ve *Bilginin Arkeolojisi*, (1969) gibi 1960'lı yıllarda yayınlanan "arkeolojik" çalışmalarının özünü oluşturmuştur. İkinci eksen ise, *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*, (1975) başlıklı ilk arkeoloji sonrası çalışmasının konusu olan modern ceza uygulamalarının "ceza verme mantığı"nda ifade edildiği gibi bilginin normatif kurallarla olan ilişkisine değinir. Üçüncü eksene gelince, o, bilginin ben ile, özellikle de "rasyonel" ve "cinsel" benlerle, olan ilişkisine temas eder. Nitekim, o, Foucault'un ilk eseri olan *Delilik ve Medeniyet: Akıl Çağında Bir Delilik Tarihi'*nin, (1961) ve cinsellik hakkındaki son "genealojileri"nin odak noktasıdır.

---

* Bu makale *Revue Internationale de Philosophie*, Volume:44, no:173, 2/1990, ss. 198-208 de yer almaktadır, Türkçeye Hakan Gündoğdu tarafından çevrilmiştir.

Birleşik Devletlerdeki pek çok araştırmacı Foucault'un çalışmalarının öncelikli olarak ikinci ve üçüncü yönleriyle ilgilenmiştir. Foucault'nun arkeolojik çalışmalarının radikal sonuçları Fransa'da hemen kabul edilmiş olmasına karşın, Anglo-Amerikan filozoflar ve tarihçiler üzerinde pek fazla bir etkiye sahip oldukları söylenemez[1]. Bu, onlar için, yalnızca, Foucault'un çalışmalarının en özgünü ve en muhteşeminin insan bilimleri arkeolojisi olmasından dolayı değil, fakat, aynı zamanda, Foucault'nun arkeolojik yönteminin geleneksel evrimci modellerden kopmak ve modern fizikde bulunanlara benzer yeni prensipler kullanan yeni formlar tecrübe etmek konusunda olağanüstü bir çaba göstermesinden dolayı da büyük bir şanssızlıktır. Görecelik teorisi ve kuantum mekaniği gibi, Foucault'un arkeolojileri de bilginin objeleri ile süjeleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırır; fiziksel ve sosyal bilimler çalışmalarına yeni zaman ve mekan kavramları sokar; nedensellik problemini çözümsüzlüğe bırakıp, birbirinden kopuk yani süreksiz bir dizi değişimi betimlerler.

Hem fiziksel bilimler hem de Foucault'un insanı bilimleri arkeolojisi, birliği ve sürekliliği apaçık olan objeler anlamındaki geleneksel "şeyler" kavramının altını oyarlar. Modern fizikde madde ve enerji arasında net bir ayrım yoktur. Objeler zamansal ve mekansal bir alan içindeki konumlarına göre farklılık gösterir. Fiziksel olayları bir mesafe içinde hareket eden güçlerden ziyade bu alanın yapısı belirler. Einstein'a göre, kendisiyle elektrik ve manyetizma arasında bir bağ kurmayı mümkün kılan, "bu alan kavramı Newton'un zamanından bu yana gerçekleştirilen en önemli icattır. Fiziksel fenomenin betimi için temel olanın ne elektirik yükleri ne de atomlar olmayıp, elektirik yükleri ve atomlar arasındaki mekandaki alan olduğunun farkına varmak

[1] Foucault'nun 1970'li yılların başındaki arkeolojik çalışmalarının önemini kabul eden iki Amerikalı alim Edward Said ve Hayden White'dir. Bkz. Edward W. Said, "Michel Foucault as an Intellectual Imagination", Boundary 2 (Fall 1972), ss. 1-36 ve Hayden V. White, "Foucault Decoded: Notes from Underground", *History and Theory* 12, (1973), ss. 23-54.

büyük bir bilimsel muhayyile gerektiriyordu: Acaba, madde kavramını reddedip, bir saf alan fiziği inşa edilemez miydi?"[2]

Einstein bir saf alan fiziği inşa edemese de, klasik fiziğin bütünlüğünü yok etmeyi ve madde-enerji alanlarını tasvir eden yasalar formüle etmeyi başarabilmişti. M. Fouacoult ise, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, kendisinin de, geleneksel düşünce kategorilerinin tutarlılığını sorgulamak ve "söylem olgularının *alanını*" kurmak istediğini açıklamıştır[3]. Foucault'a göre, kitaplar ve disiplinler gibi objeler birbirinden bağımsız birlikler değildir. Bir kitap "bir ağ örgüsü içinde yer alan bir düğümdür; ... birliği değişken ve görecelidir"[4]. Disiplinler ise, birbirinden ayrı bilgi formlarına bölünmezler.

"Kendi söylem dünyamızda bu ayrılıkları kullandığımızda kendimizden bile emin değilizdir. ... XIX. yüzyılda olduğu gibi XVII. veya XVIII. yüzyılda da ne edebiyat ne siyaset ne felsefe, ne de bilimler, bu söylem alanını açıkça ifade ederler. Her durumda da, bu bölünmelerin kendileri hep düşünsel kategoriler, sınıflama ilkeleri, normatif kurallar, kurumsallaşma örnekleridir. Aslî, doğuştan ve evrensel olarak kabul edilebilecek olan özellikler değildir"[5].

Dahası, farklı bilgi formları gelenekler, etkiler, evrimci süreçler ya da dünya görüşleri gibi soyut güçlere başvurarak da birbirine bağlanamazlar. Foucault bu objelerin ve güçlerin bulunduğu yerde, "çeşitli objelerin içinde meydana geldikleri ve sürekli olarak dönüşüme uğradıkları mekanı" incelemiş, ve *ayrışma sistemleri*ni betimlemiştir[6]. Foucault'nun incelemelerinden sonra ortaya çıkan bu yeni objelere söylemler (düşüncenin ve

---

[2] Albert Einstein and Leopold Infeld, *The Evolution of Physics: From Early Concepts to Relativity and Quanta* (NewYork: Simon and Schuster, 1938), ss. 244, 242.

[3] Michel Foucault, *L'Archeologie du Savoir* (1969), İng. çev. A. M. Sheridan Smith as *The Archeology of Knowledge* (NewYork: Harper and Row, 1972) s. 26.

[4] *A.g.e.*, s. 23

[5] *A.g.e.*, s. 22

[6] *A.g.e.*, s. 32, 37.

klinik tıb gibi pratiğin modelleri) ve epistemeler (paralel söylemler arasındaki sistematik ilişkiler) denilir. Söylemler ve epistemeler sabit objeler olmayıp, karmaşık oluşum ve dönüşüm kurallarınca belirlenen değişen ilişkiler grubudur.

Foucault'nun bu ilişkiler hakkındaki tartışması küresel tarihlerden ziyade fiziksel alanların yapısındaki yakın ilişkileri betimlemek için kullanılanlara benzer terimlerle betimlenen bir dizi spesifik tarih oluşturmuştur. Örneğin Maxwell'in teorisinde, "maddî aktörler yoktur. Bu teorideki matematiksel denklemler elektromanyetik alanı yöneten yasaları ifade ederler. Onlar Newton yasalarında olduğunun tersine birbirinden tamamen ayrı iki olayı birbirine bağlamaya çalışmazlar; *burada* olanları *oradaki* durumlara bağlamazlar. Burada ve şimdi olan alan sadece biraz önce geçen bir zamanda, hemen yakınında bulunuveren alana dayanır"[7].

Maxwell'in alan denklemlerinde "maddî aktörlerin" yokluğu, olayları gözlemleyen birinin olmaması değil, yalnızca, fiziksel objelerin bulunmaması demektir. Bununla birlikte, daha sonraları, fizikçiler, gözlem eyleminin kendisinin fiziksel olaylar hakkındaki bilgiyi değiştirdiğini ve düşüncenin süjesi ile objesi arasındaki ayrımın yapay bir ayrım olduğunu öne sürdüler. Heisenberg bu meseleyle yüzleşti ve "bilimin tabiatı basit bir şekilde sadece betimleyip açıklamadığı sonucuna ulaştı. Ona göre, bilim, doğa ile aramızdaki karşılıklı etkileşimin bir parçası olup, doğayı kendi sorgulama yöntemimizin etkisi altında betimliyordu. Bu ise, Descartes'in düşünemediği ve dünya ile ben arasındaki keskin ayrımı imkansız kılan bir olasılıktı"[8].

---

[7] Einstein and Infield, *Evolution of Physics*, ss. 146-147.

[8] Werner Heisenberg, "The Development of Philosophical Ideas since Descartes in Comparison with the New Situation in Quantum Theory", *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (NewYork: Harper and Row, 1958), s. 81. Bu problem, aynı zamanda, Erwin Schrödinger tarafından da tartışılmıştır. Bkz. "Reasons for Abondining the dualism of Thought and Existence, or Mind and Matter", *My View of the World*, translated by Cecily Hastings (Cambridge: Cambridge University Press, 1964) ss. 61-67.

Foucault'un süjeyi elimine etmesi ile Kartezyen rasyonalizmi eleştirmesi benzer varsayımlara dayanır. Foucault'nun tıb ve insan bilimleri arkeolojilerinde, bireyler, genelllikle, diskürsif bilgiyi meydana getiren kollektif ve çoğu kez de bilinçaltına dayanan algı düzeneklerinden oluşmazlar. Foucault *Şeylerin Düzeni*'nde açıkladığı gibi, bilimsel söylemi, konuşan bireylerin veya onların hakkında konuştukları biçimsel yapıların değil, fakat, bilimsel söylemin varoluşunda rol alan kuralların bakış açısından keşfetmeye çalışmıştır[9]. Bilginin Arkeolojisinde ise süjeyi, aslında, içi "farklı bireylerce doldurulabilecek sahipsiz bir yer", yani "içi boş bir işlev", olarak olarak ele aldığını[10] açıkça ortaya koymuştur. Yine, "Bir yazar nedir?" başlıklı makalesinde Foucault, kimin konuştuğunu sormanın artık anlamlı olmadığını, bunun yerine esas sorunun "bir yazarın işlevi nedir?" olduğunu öne sürmüştü[11]. Foucault süjeyi değişken bir işlev olarak ele almakla, Newtoncu-Kartezyen ilkelere dayanan epistemolojiden ve bilincin sürekliliğine, insan doğasının evrenselliğine ve bilgideki süje-obje ayrımına temel olan tüm spekülasyon biçimlerinden radikal bir kopuş sergilemiştir.

Modern fizik ve Foucault'nun arkeolojileri, obje ve süje arasındaki ayrımı ortadan kaldırmalarının yanısıra, mekan kavramımızı da yeniden tanımlamışlardır. Newtoncu fizikde mekan bir boşluk, sonsuz ve homojen bir boşluk olarak algılanır. Einstein'ın genel görecelik kuramında, madde mekanı "eğip büktüğü" ve mekansal konfigürasyonlar da yerçekimsel alanların şeklini belirlediği için, mekan sadece zamanla değil fakat aynı zamanda madde ile de ilgilidir. Einstein eğilip bükülen mekanı ve dört bo-

---

[9] Bkz. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*'in İngilizce baskısına önsöz; *Une Archeologie des Sciences Humaines* (1966), İng. çev. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (NewYork: Harper and Row, 1972), s. xiv.

[10] Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, ss. 93-95

[11] Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?"(1969), *Language, Countermemory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), ss. 113-138. Foucault, burada Hölderlin, Bataille, Klossowski ve Rouseau hakkındaki dört yazıda yazarın fonksiyonlarındaki çeşitliliği tartışır.

yutlu mekan ve zamanı ölçebilecek yasalar tasarlamak için, Riemann'ın, sonlu ama yine de neredeyse sınırsız bir evrene işaret eden geometrisi lehine Eudiklesci geometri anlayışını terketmiştir[12].

Foucault'nun düşüncesinin en fazla dikkat çeken yönlerinden biri, mekansal imajlarının karmaşıklığı ve tarih çalışmalarına mekansal tasarımlar sokulmasıdır. İlk arkeolojik eseri olan Kliniğin Doğuşu'ndaki sunuş kısmında, Foucault "bu kitabın mekan, dil ve ölüm hakkında; görme ve bakma eylemi hakkında olduğunu" ilan eder[13]. Foucault'nun tıb hakkındaki arkeolojisi, tıbbî düşünce ve uygulamada yer alan bir ilerlemeyi gösterme yerine, tıbbî algının mekansal ve zamansal formlarını, farklı algısal düzenlerde duyuların rolünde yer alan değişmeleri ve değişen hastalık, ölüm ve yaşam kavramlarını inceler. Farklı hastalık algılamaları üzerinde düşündüğünde, Foucault Şöyle yazar: "Bu fenomenlerin mekansallaşmasını yöneten yasanın Eudiclesci anatomide bulunması zorunlumudur?" Patoloji alanındaki her büyük düşünce klasik geometrinin gerektirdikleriyle aynı olması zorunlu olmayan bir hastalık konfigirasyonuna yer verir[14]. Foucault'a göre, hastalığın mekansal konfigirasyonları bilginin süjesinin (doktorların) ve objesinin (hastalıkların veya hastaların) konumlarıyla şekillenen tıbbî bir "alan"ın parçalarıdır.

Benzer mekansal kavramlar, Foucault'nun arkeolojik çalışmalarının ortaya çıkmaya başladığı dönem olan 1960'ların ortalarında yayınlanmış bulunan edebî makaleler dizisini anımsatır. "Mekanın Dili"nde Foucault, mesafe, ayrışma ve ayrım gibi mekansal ilişkilerin sadece çağdaş edebiyattaki temalar olmayıp,

---

[12] Albert Einstein, "Considerations on the Universe as a Whole", Milton Munitz, ed., Theories of the Universe from Babylonian to Modern Science (New York: Free Press, 1957), ss. 275-279.

[13] Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une Archeologie du regard medical* (1963), İng. çev. A.M. Shweridan Smith, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (New York: Random House/Vintage Books, 1973), s. ix.

[14] *A.g.e.*., s. 3

dilin kendisinde bulunan özellikler olduğunu öne sürer[15]. Foucault, "Mesafe, Görünüş ve Menşe"de zamansal ve mekansal ilişkilerdeki izomorfik kavramlara işaret ederek, bazı *Tel Quel* yazarlarının eserlerini Robbe-Grillet'in eserleriyle karşılaştırır[16]. Roland Barthes Foucault'dan bir kaç yıl önce Robbe Grillet'in mekansal imajlarını yorumlamış, edebî ve bilimsel mekan kavramları arasında açık bir bağ kurmuştu. Şöyle diyordu Barthes[17]:

> Robbe Grillet'in klasik mekan kavramını ortadan kaldırışı ne bu konudaki tek örnektir ne de irrasyonel bir şeydir. O, madde ve hareketin yapısı hakkındaki tamamen yeni bir fikre temellenmiştir. Buradaki en uygun analoji yeni fizik ve yeni sinemadan kaynaklanmış olan ne Freudcu ne de Newtoncu evren analojisidir. Bunun yerine, çağdaş bilim ve sanattan kaynaklanan zihinsel bir karmaşayla uğraşmamız gerekmektedir.

Foucault nun düşüncesinin mekansal boyutu bir kaç araştırmacı tarafından tartışılmış ve haritacılık, jeoloji ve geometriyle karşılaştırılmıştır[18]. Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'nde bilgiyi dört epistemolojik alan içinde sembolize etmek için kullandığı geometrik imajlar onun mekan-zamansal vizyonunun bir yönüne işaret eder. Rönesans düşünce "alanı", tüm bilginin Tanrı'ya atfedildiği bir dönemde bilginin döngüselliğinin simgesi olmuştu. Oysa, Klasik ve Modern düşüncenin "dört kenarlılığı" şeyler ve sözcükler arasındaki farklı ilişkilere atıfta bulunuyordu. Çağdaş

---

[15] Michel Foucault, "Le Langage de l'espace", *Critique*, 203 (April 1964), ss. 378-382.

[16] Michel Foucault, "Distance, aspect, origine" (1963) *Theorie d'ensemble*, ed. Philippe Sollers (Paris: Editions du Seuil, 1968), ss. 11-24.

[17] Roland Bartes, "Objective Literature: Alain Robbe-Grillet", İng. çev. Richard Howard, *Introduction to two Nowels by Robbe-Grillet: Jealousy and In the Labyrinth* (New York: Grove Press, 1965), s. 24. Barthes'in makalesi ilk defa *Critique*, 86-87, (July-August 1954)'de yayınlanmıştır.

[18] Bkz. Örneğin, Michel Serres'in *Madness and Civilization* hakkındaki, "Geometrie de L'incommunicable: La Folie" başlıklı maklesi (*Hermes I: La Communication*, Paris: Editions de Minuit, 1968, ss. 167-190) ve Gilles Deleuze'ün *Discipline and Punish* hakkındaki, "Ecrivain non: Un nouveau cartographe" başlıklı makalesi (*Critique* 31, December 1975, ss. 1207-1227).

düşüncenin üçköşeliliği ise, epistemolojik ve bilimsel yapılar arasında bir korelasyon olduğunu öne sürmüştür. Ne varki, bu imajlar batı düşüncesinin farklı "arkeolojik" katmanlarındaki bilginin zamansal boyutuna işaret etmezler. Foucault'a göre, klasik dönemde mekan ön planda olurken, zaman bilginin arka planı olarak işlev görüyordu. Bunun sonucu olarak da, klasik düşünce mekansaldı, görülebilirdi ve onda her şey temsil edilebilirdi. Oysa, Modern düşüncede, mekan arka plan olarak işlev görürken, zaman ön plana çıktı. Yeni yaşam bilimleri, dil ve çalışma artık temsilî olmayıp, yorumlayıcıydılar. Çağdaş dönemde ise, zaman ve mekan hep beraber bilginin ön planını oluşturdu. Burada, düşüncenin arka planı yoktur. Sadece, parçalanmış, birbirinden ayrı anlar ve yerel konfigirasyonlar vardır.

Zamanın parçalanmışlığı hakkındaki bu görüş, daha önce süregelen bir akıntı şeklinde anlaşılan evrimci zaman kavramlarını ortadan kaldırmış ve Foucault'nun kanaatine göre, aynı zamanda da, tarihi muazzam ve engin bir süreklilik örneği olarak gören felsefecilerin Tarih efsanesini de yok etmiştir [19]. Bunun sonu cunda ise tarihsel düşünce süreksiz değişimleri ifade edebilecek yeni kavramlara ihtiyaç duymuştur. Foucault Annales alimlerinin bazı farklı ve yeni düşüncelerini takdirle karşılamakla birlikte, öncelikle bilim tarihçileri ve felsefecilerince geliştirilen yeni zamansal kavramlarla ilgilendi. O, Bachelard tarafından betimlenen eşiklere ve epistemolojik aktlara, kavramların dönüşümlerine ve yer değiştirmelerine özel bir önem verdi. Ona göre, belki de, G. Canguilhem'in çözümlemeleri bir ve aynı bilim için başka geçmişleri açığa çıkaran *her seferinde yeniden ortaya çıkan yeni dağılmalar* ve *modeller* olarak iş görebilirlerdi. Nitekim, M. Serres bu fenomene ilişkin bir teori ortaya koymuştu [20]. Burada, eşikler, yer değiştirmeler, dönüşümler ve yeniden bölünmeler gibi kavramlar bir alan yapısıyla ve süreksiz değişimi (yani ani değişmeler, kopmalar, sıçramalar ve sistematik yeniden dü-

[19] Jean Pierre el Kabbach (mülakatçı), "Foucault repond a Sartre", *La Quinzaine litteraire* 46, (1-15 March 1968), ss.20-22.

[20] Foucault, *The Archeology of Knowledge*, ss. 4-5.

zenlemelerle ortaya çıkan değişimi) meydana getiren yeniden yapılanma süreci ile ilgilidir. Bu, Darwinci biyolojinin evrimci modelinden oldukça uzak, fakat çağdaş fizikdeki kuantum sıçramaları kavramına da oldukça yakın bir değişim kavramıdır.

Kuantum mekaniğine göre, madde ve enerji (örneğin atomik parçacıklar ve ışık dalgaları) süreksiz sıçramalarla değişime uğrayan birliklerden ya da elektronlar ve fotonlar gibi quantalardan oluşur. Böyle olayları öngören yasalar yapısal yasalardır. Onlar bireysel vakalardaki değişimleri değil, bir dizgeler bütünündeki değişim olasılıklarını belirlerler. Madde ve enerjinin temel birliklerinin hem parçacık hem de dalga özellikleri olduğu için, eğer ölçüler bu özelliklerden biri için kesin ise, diğeri için kesin değildir.

Görünürde zıt olan bu özelliklerin birlikte var olması Heisenberg'in belirlenimsizlik ve Bohr'un tamamlayıcılık ilkeleri ile açıklanır. Quantanın bölünmesini betimleyen yasalar Pauli'nin, (foton dalgaları gibi) kimi quantalara ilave yapılabilirken (elektron dalgaları gibi) kimilerine de yapılamadığını gösteren, dışarda bırakma ilkesine dayanır. Engelleyici yasaların varlığını gösteren basit parçacık dönüşümlerindeki oluşsuzluk, olabilecek olana ve olması gerekene izin veren yasalara değil de, bunları yasaklayan yasalara dayanır. Onlar, sadece yasaklanmış olmayan bir şeyin olmasına izin veren yasalardır.

Kuantum fiziğinin değişim kavramları bir çok açıdan Foucault'nun arkeolojik kavramlarına benzer. Nitekim, Foucault'nun arkeolojileri de bireysel vakalardan ziyade sistemleri betimleyen yapısal kurallar üzerine kurulmuştur. Foucault'nun betimlemeleri söylemlerin oluşumunda kesinliklere değil olanaklara işaret eder. Diskursif bilgi diyalektik süreçlere başvurarak birleştirilemeyen farklı hatta çelişik kavramlar ve uygulamalar içerir. Foucault'nun delilik, tıp ve insan bilimleri incelemesi, dışlama kalıplarını tanımlamış ve düşüncenin sınırlarını göstermiştir. Çağdaş "insan karşıtı" bilimler gibi arkeoloji de, olayların oluşu kadar oluşsuzluğunu da inceler. Psiko-analiz ve etnolojiye göre, tabular yasaklama sistemlerini ifade eder.

Dilbilime göre, anlam sesler ve kavramlar arasındaki sistematik mekanlarda (boşluklarda, yasaklanan yerlerde) yerleşmiştir. Arkeolojiye göre ise, söylemler arasındaki mekanlar farklı epistemik dönemlerde bilginin alacağı "şekli" belirlerler.

Sonuç olarak, Foucault da modern fizikçiler gibi, farklı olaylar arasında kozal bağlantılar kurmada isteksiz olmuştur. Nitekim, Foucault *Şeylerin Düzeni*'nde şöyle diyordu: "Netice olarak, bu eserde nedenler sorununu bir tarafa bıraktım; Bunun yerine, eğer bir gün bilimsel bir değişim ve epistemolojik bir nedensellik teorisi inşa edilmesi gerekecekse yapılması gereken kaçınılmaz bir adım olacağını düşünerek, kendimi dönüşümlerin kendilerini betimlemekle sınırlandırmayı seçtim"[21]. Foucault, epistemolojik alanları ve onların dönüşümlerini betimleyerek, aslında kendini farklı oluş biçimlerini betimlemekle sınırlandırmış olmaktadır. Bununla beraber, bu betimleme modern fiziğin varlık ve değişimin birbirine bağlı olduğunu öne sürmesinden dolayı gizli bir bilimsel değişim teorisi de içerebilir. Kenneth Ford'un işaret ettiği gibi, "belki de şeylerin betimlenmesi ile olayların betimlenmesinin birleştirilmesine yaklaşıyoruzdur", yine onun dediği gibi belki de sadece "oluş olduğu için varlık vardır. Bu, dünyanın maddi temeli hakkındaki klasik görüşten köklü bir sapmadır ve bundan daha radikal bir sapma tasavvur etmek oldukça güçtür"[22].

Varlık ve oluş arasındaki bu paradoksal ilişki düzenin eş zamanlı olarak hem var olduğu hem de var olmadığı bir "şeyler düzeni" fikri telkin eder. Foucault bu paradoksu düzenin hem verili olduğuna hem de sonradan meydana getirildiğine işaret ederek açıklamıştır[23]:

> Düzen bir ve aynı anda şeylerin iç yasalarında olduğu gibi içlerinde verili olan bir şey, şeylerin birbirleriyle karşılaşma şeklini belirleyen gizli bir ağ; aynı zamanda da bir bakış, bir

[21] Foucault, *The Order of Things*, s. xiii.

[22] Kenneth W. Ford, *The World of Elementary Particles* (Waltham, Masachusetts: Xerox College Publishing, 1963), ss. 241,215.

[23] Foucault, *The Order of Things*, s. xx.

> dil, bir sorgulama ile yaratılan bir şebeke dışında varlığı olmayan bir şeydir. Düzen, kendini ifade edeceği anı sesssizce beklerken, kendisini sanki hep oradaymış gibi bu şebekenin boşluklarında açığa vurur.

Kuantum fiziğinde bu paradoks şeylerin temel düzensizlikleri ile açıklanmaktadır. Bugün bilim, düzenin altındaki bir kaostan -ya da bir anlamda aynı şey demek olan kendisinden daha derin ve temel olan bir kaosun üstüne yerleştirilen bir düzenden- söz eden bir görüşü temsil ediyor. Bu görüş ise, daha işin başında, Kepler'den Einstein'a kadar üç yüzyıl içinde geliştirilen bir görüşe, yani kaos altındaki düzen görüşüne zıttır[24].

Temel bir düzensizliğin üzerine yerleştirilen bu düzen görüşü, bir çok disiplinde çalışan düşünürlerce paylaşılan bir şeydir. Örneğin, sanatçılar yüzyılın dönüşüm noktasında benzer bir kanaat ortaya koydular. Temsilî olmayan sanat artık gerçek dünyaya değil, bunun yerine soyut formlara ve kendi kendini yaratan dünyalara işaret etmektedir. Nitekim, Klee ve Kandisky'nin eserlerinde "işaretler" ile anlam arasında bir bağlantının bulunmayışı ve Magritte'nin çalışmalarında sadece kendine atıf yapan imajlar bulunması Foucault için özel bir önem taşımıştır[25].

Buna rağmen, Foucault'nun çalışmaları ile *Rölativite* ve *Başka Dünya* gibi eserlerinde Fizikten ve Gestalt psikolojisinden alınan kavramlara dayanan alışılmadık bakış açıları ortaya koyan Danimarkalı sanatçı M.C. Escher'in çalışmaları arasındaki benzerliğe sadece bir tek araştırmacı dikkat çekti[26]. Bilindiği gibi, Gestalt psikolojisi modern fiziğe çok şey borçludur. Hatta, bilişsel psi-

---

[24] Ford, *Elementary Particles, s. 210.*

[25] Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe: Deux lettres et quatre dessins de Rene Magritte* (Paris: Fata Morgana, 1973) Foucault'nun Klee ve Kandinsky'nin yorumları için bkz. Paolo Caruso (mülakatçı) "Conversazione con Michel Foucault", *Coversazioni con Claude Lévi Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* (Milan: Mursia, 1969) ss. 118-119.

[26] Clifford Geertz, "Stir Crazy" The New York Review of Books, 26 January 1978, s. 3.

koloji bile görecelik kuramından ödünç kavramlar almıştır[27]. Çağdaş yazarlar, Newton sonrası bilim ile makamsız söylenen müzik arasındaki ilişkiye de işaret ederler. Örneğin, Pierre Boulez bir defasında, 1945'de Schönberg'den bir piyes dinlerken "bunun zamanımızın müziği, yani Newton'ın dünyasından ayrılıp Einsten'ınkine taşınan bir müzik, olduğunu farkettiği an kariyerinin dönüm noktasında bulunduğunu anladığını" söylemiştir[28]. Seri müzik de Foucault üzerinde aynı şekilde ciddî bir etkiye sahiptir. Foucault, 1967'de arkadaşları Boulez ve Barraque'nin on iki tonlu müziğinin kendisini gençliğinin diyalektik evreninden koparan "ilk büyük kültür şoku" olduğunu ve kendisi için bu tecrübenin Niçe'yi okumak kadar anlamlı olduğunu ifade eder[29]. Foucault düşüncesindeki bu kopuşun 1950'lerin başlarında olduğuna dikkat çeker. O zamandaki başka insanlar gibi, 1950 ve 1955 arasında kendisinin de "başlangıçta pek bir önemi yokmuş gibi görünen, fakat aslında onu ve diğerlerini derin bir şekilde farklılaştıran bir tür dönüşüm tecrübe ettiğini; ... bir başka deyişle, her yerde anlam olduğu şeklindeki Husserlci düşünceyi yeniden sorguladığını, 1955'den bu yana kendisini anlamın ortaya çıkışındaki biçimsel koşulların analizine adadığını." ifade eder[30].

Çağdaş düşüncenin yapısındaki benzer bir değişime Thomas Kuhn da işaret etmiştir. Çoğu kez, Kuhn'ın bilimsel devrimlerin yapısı hakkındaki çalışmaları Foucault'nun çalışmalarıyla karşılaştırılmaktadır. Kuhn da, "felsefe, psikoloji, linguistik ve hatta sanat tarihi kadar bilim tarihindeki araştırmaların hepsinin bizi

---

[27] Bkz. Gardner Murphy, "Gestalt and Field Theory", *Readings in Philosophy of Science: Introduction to the Foundations and Cultural Aspects of the Sciences*, ed. Philip P. Weiner (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), ss.207-219. Ayrıca bkz. Jean Piaget, "The Child and Modern Physics", *Scientific American* 196 (March 1957), ss. 46-51.

[28] Boulez'in bu sözleri, James G. ROY tarafından "Pierre Boulez" başlıklı bir broşürde (New York, Broadcast Music, 1973) aktarılır.

[29] Paolo Caruso, "Conversazione con Michel Foucault", s. 117.

[30] *A.g.e.*, ss. 94-95.

geleneksel paradigmanın bir şekilde problemli olduğunu söylemeye götürdüğüne"[31] inanır.

Foucault'nun kendisi, geleneksel paradigmadan kopmakla, Newtoncu ve Kartezyen düşüncenin özellikleri olan süje ve obje, mekan ve zaman, ya da içerik ve form gibi zıtlıklardan kaçınabildi. Fakat, onun çalışmaları özünde, aynı epistemolojiye dayanan ve modern insan bilimlerini yaratan başka bir dizi zıtlığa yöneltilmiştir. Bunlar, aydınlanmanın temel özelliği olan rasyonel ve irrasyonel olan arasındaki zıtlık ile modern psikoloji ve sosyoloji disiplinlerini mümkün kılan normal ve anormal arasındaki zıtlıklardır. Foucault, bu ayrımları ortadan kaldırmakla aynı zamanda bilim ve mit arasındaki ayrımı da ortadan kaldırmış ve bilim tarihini göreceleştirmiştir. Bununla birlikte, seksen yıl önce ortaya çıkan ve yavaş yavaş çağdaş düşüncenin şeklini değiştiren modern bilimdeki devrim olmasaydı, böyle bir projenin imkanından kuşku duyulurdu.

---

[31] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Genişletilmiş kinci baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 121. Foucault, Kuhn'dan esinlendiği iddiasına, Kuhn'ın çalışmasını takdire şayan ve mükemmel bulmasına karşın, onu ancak *Şeylerin Düzeni*'ni bitirdikten okumuş olduğuna işaret ederek yanıt verir. Bkz. "Foucault Responds/2", Diacritics I (Winter 1971), s. 60. Foucault'nun arkeolojik çalışmalarının modern bilimle olan ilişkisi hakkındaki tartışmalar için bkz. P. Major –Poetzl, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture : Toward a New science of History* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983).

Dizin

a priori, 20, 21, 79, 169, 187, 189
biçimsel *a priori*, 21
tarihsel *a priori*, 20, 21, 65, 187, 185
Adam Smith, 87
adcılık, 93
adlandırma, 18
ahlâk, 111
ahlâk felsefesi, 117
ahlâk kanunu, 112, 115
ahlak teorisi, 116
ahlâksal ödev, 112
akıl, 19, 92
akıl çağı, 63
bilimsel akıl, 124
kurucu akıl, 3
aklın erekselliği, 183
akledilebilirlik, 117
aksiyomlar sistemi, 16
aktüellik biçimi, 22
alan, 48
Alan Donagan, 116
algı yanılması, 30
Althusser, 61
Amerika, 64
analitik, 130
Analler, 61, 71
Analler Ekolü, 104
anatomi, 121, 148
patolojik anatomi, 32
anlam, 14, 17, 18
anlam ilişkileri, 72
analoji ilişkileri, 184
anlatı, 18
geleneksel anlatı, 61
Annemi, kızkardeşimi ve kardeşimi öldürmüş olan ben Pierre Rivière... (1973), 66
Antikite, 93, 113
antropoloji, 10, 23, 64, 88, 89
antropolojik düşünce, 35
antropolojizm, 10
arkaizm, 95
arkeoloji, 1, 7, 10, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 40, 41, 50, 57, 63, 79, 81, 97, 101, 102, 103, 105, 109, 114, 119, 121, 124, 128, 129, 132, 135, 136, 137, 138, 151, 152, 153, 158, 161, 185
arkeolojik bakış açısı, 104
arkeolojik betimleme, 26, 27, 142, 147, 163, 185
arkeolojik bölge, 31, 32
arkeolojik çözümleme, 25, 32, 136
arkeolojik eşbiçimcilik, 24
arkeolojik farklılıklar, 25
arkeolojik izotopi, 25
arkeolojik kurallar, 32
arkeolojik tabaka, 95
arkeolojik tarih, 32, 33, 121, 122, 128, 138
arkeolojik yöntem, 102, 104, 105, 110, 121, 122, 138
bilginin arkeolojisi, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 46, 50, 51, 124
kliniğin arkeolojisi, 128
arşiv, 19, 21, 22, 188, 189
arşivci, 139, 140, 153
Artaud, 127
askerlik, 57
astroloji, 93
astronomi, 48
aşkınlık, 55
atom, 48
Avrupa kültürü, 89
Avrupa tarihi, 61
Aydınlanma Yüzyılı, 81
Bachelard, 61, 119, 120, 158
Bacon, 82
Balzak, 95
baskı, 58
Baudlaire, 95
beden, 68
Bergson, 151

betimleme, 10, 11, 15, 25, 29, 30, 73
Bichat, 19
biçimlenme düzeyi, 33
bilgi, 28, 31, 32, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 63, 66, 69, 72, 73, 77
  bilgi alanı, 51
  bilgi formları, 30
  bilgikuramı, 62
  bilgikuramsal düzen, 164
  bilginin kuruluşu projesi, 41
  bilgi sistemleri, 114
  bilginin tarihi, 105
  bilimsel bilgi, 110
  emprik bilgi, 102
  klinik bilgi, 130
  tıbbi bilgi, 130, 132
Bilginin Arkeolojisi, 1, 2, 3, 39, 40, 55, 56, 61, 77, 104, 159
bilim, 6, 20, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 52, 54, 62, 63, 64, 77, 78, 103, 104, 122, 132, 135, 157, 162, 163, 182, 185, 189
  insan bilimleri, 79, 80, 81, 94
  insan bilimleri, 167, 169
  insan bilimlerinin arkeolojisi, 165
  karşı-bilim, 170
  sosyal bilimler, 64
  bilim tarihi, 33, 43, 52, 54, 55
  bilimin kuruluşu, 53
  bilimlerin tarihi, 7, 53
  bilimsel alan, 31
bilimsellik, 30, 32, 33, 119, 120, 136
  bilimselliğin normları, 32
bilinç, 31, 99
  bilincin ilerlemesi, 183
bilinçdışı, 80
  bilinçdışının söylemi, 80
Biran, 97
bilmek iradesi, 67
birlik, 46, 54
  büyük birlik, 48
  geleneksel birlik, 47, 48
biyoloji, 49, 64, 79, 86, 89, 164, 166, 173
Bloomfield, 155
Bopp, 173
Boulez, 160
Broussais, 19
Buffon, 19, 32
buluş, 28
burjuva, 69
burjuva toplumu, 68
Canguilhem, 61, 119, 120
Cassirer, 81
Cavaillès, 119
Chomsky, 74
Cinselliğin Tarihi, 67, 110, 111, 113, 161
cinsellik, 67, 68, 109
cogito, 142
Condillac, 84, 91
Copernic, 93
Cuvier, 90, 96, 173
çalışma sistemi, 22
çatışma, 8
çokluk, 151
çözümleme, 5, 6, 12, 15, 17, 19, 27, 30, 33, 43, 52, 55, 57, 90, 104, 123, 125, 132
  çözümleme alanı, 114
  çözümleme yöntemi, 10, 122
  edebi çözümleme, 8
  geleneksel çözümleme, 6
  karşılaştırmalı çözümleme, 24
  semantik çözümleme, 150
  sonluluk çözümlemesi, 80
  tarihsel çözümleme, 103
  tıbbi çözümleme, 126
  varoluşsal çözümleme, 162
  yapısal çözümleme, 6, 10
  zenginliklerin çözümlenmesi, 86
dağılım ilkesi, 17
Darwin, 149
Dasein, 162, 194
Daubenton, 32
de Gaulle, 71
değişme, 26, 50
  değişim serileri, 137
deli sözcükleri, 37

Deliliğin Tarihi, 1, 10, 59, 60, 62, 122, 123, 124, 126, 127, 131, 132, 138, 150, 161
delilik, 57, 59, 61, 125, 126
deney, 46
deneysellik, 87
Descartes, 49, 63, 73, 84, 94, 95, 96, 97
  dekartçılık, 94
dış olaylar, 26
dikotomi, 129
  yapısal dikotomi, 124
dil, 17, 18, 64, 72, 77, 79, 85, 87, 90, 170
  dil dörtgeni, 85
  dilin bağımsızlığı, 173
  eylem dili, 85
dilbilgisi, 15, 17, 18, 64, 90, 103, 164, 166
  dilbilgisel, 17, 18
  dilbilgisel düzey, 15
dilbilim, 1, 8, 9, 15, 16, 39, 47, 64, 79, 143, 145, 167, 170, 173
  dilbilimsel bakış açısı, 171
  dilbilimsel edim, 17
  dilbilimsel unsurlar, 17
Dilthey, 167, 194, 195
dinamik, 94
dinamizm, 9
disiplin, 6, 29, 38, 40, 41, 66, 68, 80, 106
  kurumlaşmış disiplin, 29
diyalektik, 141
doğanın sürekliliği, 11
doğruluk, 69, 101, 102, 109
Doğu Avrupa, 58, 71
Don Quichotte, 57
doksografi, 94
doksoloji, 23
dönüşüm, 7
  dönüşümler sistemi, 27
düalizm, 157
düşünce, 6, 7
  düşünce dünyası, 26
  düşünce pratikleri, 3
  düşünce sistemi, 9
  eleştirel düşünce, 173
düzenleme ilkeleri, 79
düzenlilik, 11, 13
düzensizlik, 10
edebiyat, 173
eğilme noktası, 8
eğitim, 62
eklemleme, 85
ekonomi, 8, 39, 46, 47, 64, 79, 86, 103, 125, 147, 170
eksiklik prensibi, 141
eleştiri, 65
  edebî eleştiri, 65
  eleştirel inceleme, 47
empirizm, 82, 102
endüksiyon, 39
episteme, 34, 79, 81, 85, 92, 95, 96, 99, 103, 132, 134, 135, 137, 138, 166, 167, 173, 188, 190
epistemik değişme, 104
epistemoloji, 28, 119, 120, 121, 126, 129, 135
  epistemolojik biçim, 32
  epistemolojik tasarı, 128
  epistemolojik üçyüzlü, 96
  fransız epistemolojisi, 119
Esquirol, 126
estetik, 27
eşik, 6, 55
  biçimselleştirme eşiği., 33, 54
  bilimsellik eşiği, 33, 54
  epistemolojikleşme eşiği, 32, 33, 54
Eşitsizlik Üzerine Söylem, 97
eşzamanlılık sistemleri, 137
etik, 101, 110, 111, 114
  etik cevher, 111, 113
  etik yargı, 111
  Grek-Roma etiği, 111
etnoloji, 8, 9, 80, 81, 168, 169
evrim, 11, 55
faydacılar, 86
felsefe, 6, 8, 41, 89, 96, 121
  felsefî düşünce, 79
felsefî antropoloji, 64
felsefî varsayım, 55

fenomen, 28, 93
fenomenoloji, 65, 119
Fermat, 49
Feuerbach, 174
Fichte, 89
filoloji, 85, 86, 164, 166, 170
Fitzgerald, 146
fizik, 48, 79, 80
  nükleer fizik, 63
fizyoloji, 29, 121, 148
fonksiyon, 18
form, 46
formül, 3
François Ewald, 155
Fransa, 59, 64
Fransız Devrimi, 60, 133
Galile, 42, 95
genealoji, 101, 105, 107, 109, 114, 122
genetik, 63
gerçeklikler, 15
Gogol, 140, 156
Goya, 127
gösterge, 14, 15
Goulag, 71, 73, 74
Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu, 66, 106, 107, 138, 161
gramer, 46, 86
  genel gramer, 85
Grégoire de Saint Vincent, 56
Grekler, 98
güç, 49
  güç iradesi, 98
hakikat, 20
Halk Sağlığı bilgisi, 66
hapishane, 68, 69, 74
  büyük hapishane, 60
  Fransız hapishaneleri, 74
Hareketsizlik ilkesi, 47
Harris, 155
Harwey, 94
hastalık, 61
hastalıkbilim, 66
Hegel, 81, 96, 174, 194, 195
Heidegger, 162, 194, 195
heterojenlik ortamı, 144
Hitler, 139
Hölderlin, 127, 174
Hugo, 95
hukuk, 140, 166
Hume, 93
Husserl, 80, 89, 97, 151
hümanizm, 92, 93, 98
ideal yapılar, 13
ideallik, 30
ideallik niyeti, 30
ifade, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 50, 61, 132, 141, 143
  ifade-akt, 179
  ifade alanı, 16
  ifade biçimleri, 12
  ifade birlikleri, 30
  ifade sistemleri, 21
  ifade-nesne, 22
  ifadeler grubu, 13
  ifadeler toplamı, 26
  ifadelerin alanı, 28
  ifadelerin oluşumu, 22
  ifadelerin topolojisi, 144
  ifadenin çözümlenmesi, 17
  ifadenin düzgünlüğü, 142
  ifadesel düzey, 15
  ifadesel fonksiyon, 15
  ifade tipleri, 102
  ifadesel veri, 154
  niteliksel ifadeler, 13
iktidar, 57, 58, 59, 62, 63, 66, 68, 69, 71, 73, 101, 108
  iktidar biçimi, 109
  iktidar sistemleri, 101
  iktidar tipi, 68
  mikro iktidar, 68
İktidar/Bilgi, 57, 59, 62, 74
iktisat politikası, 1, 19, 24, 86, 89
iletişim, 19
ilişkiler oyunu, 13
impetus, 46
insan kavramı, 75
  "insanın ölümü" tezi, 56, 139
  insanın özü, 88
  insan sorunu, 121

Instauratio magna, 82
işaretler, 14
işlev, 15, 20
Jacob Boehme, 95
jeografi, 146
Jussieu, 32
Kafka, 140
Kant, 60, 64, 65, 70, 75, 92, 96, 116, 173
kapatma kurumu, 125
karakter-temsil teorisi, 84
karşıtlık, 8, 9
Kartezyen ego, 73
kavram oyunları, 30
Kelimeler ve Şeyler, 1, 10, 11, 45, 63, 64, 65, 67, 72, 102, 103, 104, 122, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 150, 156, 161,163, 164, 165, 190
Kepler, 43, 93
kesinlik, 2, 30, 39
kırılma, 6
Kierkegaard, 97
kimya, 29, 48
Kliniğin Doğuşu, 1, 10, 60, 63, 122, 128, 131, 136, 138,
klinik, 63, 151
klinik tıp, 29, 32
Kopernik, 43
kopma, 6, 34
kopukluk, 8, 158
kopuş, 51, 95, 125
Koyré, 119
kriz, 89
kural, 25, 30
kurucu fonksiyon, 9
kuruluş yasaları, 13
Kutsal Kitab, 83
kutuplaşma, 48
kültür, 22, 24
Grek kültürü, 113
modern kültür, 92
kütle, 48
Labov, 143
Lavoisier, 94
Leibniz, 49, 84, 95, 96
Lévi-Strauss, 65
Linné, 19, 32, 84
logos, 151
Malebranche, 95
manastırlar serisi, 73
mantık, 18, 44, 45, 56
mantıksal bağ, 18, 44
formel mantık, 151
Transandental Mantık, 151
Mao, 74
Marx, 73, 75, 81, 90, 96, 174
marksizm, 119
matematik, 79
mastürbasyon, 57
materyalizm, 190
Maurice Blanchot, 152
medeniyet, 22
mekanik, 46, 94
mekanistler, 86
melankoli, 37
metafizik, 87
metafor, 72
metin, 19, 83
metodoloji, 2, 11, 107, 122, 128, 132
metodolojik alan, 8
Michelson, 46
mikrobiyoloji, 29
mitoloji, 8, 42
Mme de Sévigné, 145
model, 27
Montesquieu, 94
mutasyon, 95
mübadele, 86
mümkün ifadeler, 14
nedensellik, 90
nedensellik ilişkileri, 25
nedensellik mekanizmaları, 25
Nerval, 127
Newton, 43, 49
newtonculuk, 94
Nietzsche, 57, 91, 97, 98, 105, 119, 127, 174
nihilizm, 75
nominalizm, 72
nosografi, 126

numenal ben, 70
objektiflik, 41, 44, 45, 55, 88
olgu, 25
olgular, 15
olumsuzluk, 35
oluşum kuralları, 11, 25, 26
ontoloji, 79, 96
optimizm, 75
Orta Çağ, 93
otonomi, 32, 40, 41
  otonomiler oyunu, 34
otorite, 3
ödev, 117
önerme, 14, 16, 18, 32, 140
öteki, 47
özel edimler, 18
özne, 3, 9, 12, 35, 36, 37, 43, 51, 55, 58, 68, 70, 145, 170
  özne meselesi, 24
  bilen özne, 65
öznellik, 178
para-temsil teorisi, 84
Paris, 65
Pascal, 49
personoloji, 145
perspektif, 3, 51
pesimizm, 75
Pic de la Mirandole, 93
Pierre, 67
Pinel, 126
pironizm, 93
polemik, 20
politik uygulama, 25
pozitif anlar, 42
pozitiflik, 14, 18, 19, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 43, 52, 87, 132, 142, 170, 176
  pozitiflik eşiği, 32, 54
  pozitiflik tipleri, 21
  pozitifliklerarası karışım, 24
  pozitif varlık, 74
pozitivizm, 186, 196
  tarihsel pozitivizm, 196
pratik, 25, 31
problem, 54
  problemler ağı, 40
proje, 58, 72
Protagoras, 98
Proust, 145
psikanaliz, 9, 80, 132, 153, 168, 169
psikiyatri, 39, 122, 123, 124, 126, 157, 169
psikoloji, 17, 23, 46, 61, 78, 89
  psikolojik öznellik, 35
psikolojizm, 80
psikopatoloji, 11, 46, 47
Quesnay, 19
rasyonalizm, 92, 97
rasyonel, 8, 45, 45
  rasyonel örgütleniş, 44
  rasyonel yapı, 45
rasyonellik, 8, 34, 121
  bilimsel rasyonellik, 120
retorik, 71
Ricardo, 90, 173
Riemann, 151
Roma, 113
Roosevelt, 71
Roussel, 173
Rousseau, 73, 75, 96
Rönesans, 64, 82, 83, 92, 93, 125, 126
Sade, 57
sanat, 3, 166
Sartre, 146
Saussure, 167
Schelling, 95
Schopenhauer, 68, 116
seks, 57
sembolleştirme, 25
semptomatoloji, 151
sığınma evi, 126, 149
sistem, 22, 32
siyaset felsefesi, 147
siyasî teknoloji, 68
Solun politikası, 73
sosyoloji, 23
sosyolojizm, 80
soy kütüğü ağacı, 14
söylem, 11, 13, 17, 23, 24, 35, 36, 45, 46, 47, 53, 84, 85, 87, 125, 144, 178

söylem biçimleri, 23
söylem birlikleri, 46
söylem tipleri, 26, 72
söylemin anlamı, 25
söylemin birliği, 19
söylemsel olaylar, 176
söylemin ölümü, 57
söylemin pozitifliği, 19
bilimsel söylem, 33, 34
felsefi söylem, 18
gizli söylem, 141
modern söylem, 62
politik söylem, 123
teorik söylem, 123
tıbbi söylem, 25
söylemlerarası görünüşler, 24
söylemsel, 11, 12, 13, 14, 19, 21, 22, 24, 28, 29, 32, 34, 52
söylemsel ilişkiler., 148
söylemsel oluşum, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 21, 22, 24, 28, 29, 32, 34, 52, 149, 157, 158
söylemsel pozitiflik, 41,
söylemsel pratik, 24, 27, 31, 32, 43, 44, 46, 47, 53, 157, 158
sözel edimler, 17, 18
Spinoza, 81, 95
Stalin, 71
stoisizm, 93
strateji, 13
sübjektiflik, 31, 41, 44, 56
sübjektiflik oyunu, 44
süreklilik, 9, 51
süreksizlik, 7, 9, 51, 122
şeyler, 45
taksinomi, 84, 85, 129
Tanrı, 83, 99
Tanrı'nın Kelâmı, 88
Tanrı'nın ölümü, 99
tarih, 6, 7, 9, 60, 61, 64, 80, 81, 87, 89, 92, 102, 136
tarih öğretisi, 50
tarih tipi, 103
doğa tarihi, 1, 19, 29, 32, 64, 85, 86, 148
düşünce tarihi, 3, 9, 23, 27, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 51, 56
edebiyatın tarihi, 6
ekonomi tarihi, 8
epistemolojik tarih, 121, 123
felsefe tarihi, 6
genel tarih , 8, 192
global tarih, 8, 183, 192
matematik tarihi, 49
siyasi tarih, 38
tarihsel, 3, 7, 20, 27
tarihsel çözümleme, 3, 6, 9, 10
tarihsel oluşum, 20
tarihsel söylem, 7
tarihsellik, 34, 162
tarihsellik tipleri, 26
teemmül, 1, 2
tefekür, 1, 2
teknik, 3
teknokrasi, 139
teknoloji, 68, 69, 139
yeni teknoloji, 69
teleoloji, 7
televizyon, 75
temsil, 84, 86, 87
teoloji, 8, 27
teorem, 15
teori, 30, 67
teorik bağlam, 40
terimcilik, 93
terimler kategorisi, 44
tıp, *39*, 46, 47, 57, 62
klasik tıp, 129
modern tıp, 129, 130, 131
tıbbi algılama, 129
tıbbi bakış, 129, 151
Tin, 194
tipoloji, 141
toplumsal pratikler, 42
topoloji, 78
Turgot, 19
tutanak düzenleme, 130
ufuk, 24
uzaysal-zamansal bağlar, 14
Van Gogh, 127

varoluş düzeyi, 14
varoluş kuralları, 15
vitalistler, 86
vizyon, 37
Webern, 160
Weltanschauung, 78
yapı, 8
yapı teorisi, 86
yapısalcı tutum, 50
yapısalcılık, 3, 8, 26, 152
yaratıcı ifade, 50
yorum, 55
eleştirel yorum, 38
yorumlama, 6, 64, 152, 154
yöntem, 4, 41, 64

Foucault ve Bilginin Arkeolojisi

Derleme ve Tercüme: Veli Urhan

Bugüne ait olmayan bir dönüşümle, tarih dokümanın karşısında yorumunu değiştirdi: tarih ilk iş olarak dokümanı yorumlamaya, onun doğruyu söyleyip söylemediğini ve gerçek değerinin ne olduğunu belirlemeye değil, onu içerden işlemeye ve özümsemeye yönelir: tarih dokümanı organize eder, parçalara ayırır, dağıtır, sıraya sokar, farklı düzeylere ayırır; serileri oluşturur, unsurları tespit eder, birlikleri tanımlar, ilişkileri betimler. Doküman ölü yapıların, hareketsiz izlerin, bağlantısız nesnelerin ve geçmişe terkedilmiş şeylerin disiplini olarak, arkeolojinin tarihe yöneldiği ve tarihsel söylemin düzeltilip ilk durumuna getirilmesi ile ancak anlam kazandığı bir zaman idi; kelimelerin üzerinde biraz oynamak suretiyle, günümüzde tarihin arkeolojiye, yapının içerden betimlenmesine yöneldiği söylenebilir.
Fikirlerin, düşüncenin ve bilimlerin tarihi bilincin gelişmesiyle oluşmuş uzun seriyi, ya da aklın teleolojisini, veya insan düşüncesinin evrimini parçalara ayırdı; uzlaşma ve tamamlanma temalarını yeniden gözden geçirdi; tamlaşmanın olanaklarına kuşkuyla baktı. Böylece, aklın bu kesintisiz kronolojisinin yerine, değişmez bir biçimde, bazan kısa ömürlü, birbirinden ayrı, çoğunlukla birbirine özgü ve kazanan, gelişen, kendini bilen bir bilincin genel modeline indirgenemez bir tarih tipinin taşıyıcısı olan benzersiz bir yasaya uymayan basamakların, erişilmesi olanaksız kaynağa, onun kurucu başlangıcına geri götürüldüğü görülür.

ISBN 975-7819-33-6

9 789757 819332

Paradigma