MICHEL FOUCAULT

SÖYLEMİN DÜZENİ

Türkçesi: Turhan ILGAZ



hil yayın

MICHEL FOUÇAULT
SÖYLEMİN DÜZENİ

Türkçesi: Turhan ILGAZ

hil yayın

Binbirdirek Meydanı 5/3
Cağaloğlu / İSTANBUL
Telefon : 527 79 21

hil 36, Düşün Dizisi 4

Kapak Tasarımı, Mehmet Ulusel
Dizgi, Gökhan Matbaacılık
Baskı, Gümüş Basımevi
Cilt, Nurettin Mücellit

Birinci Bası, Temmuz 1987

L'ORDRE DU DISCOURS, Gallimard

SUNUŞ

Michel Foucault (1926-1984), bundan önce, tamamlamaya fırsat bulamadığı —acaba yaşasaydı bulabilir miydi?— «Cinselliğin Tarihi» adlı yapıtının ilk cildiyle türkçeye *sığdırılmıştı* (AFA Yayınları, Türkçesi: Hülya Tufan).

O devasa kitabın yanında, «Söylemin Düzeni» ancak bir risale sayılır. Ne ki Foucault, *Collège de France*'a (2 Aralık 1970) kabulü dolayısıyla yaptığı —ve bu kitapçığı oluşturan— uzun konuşmada, çalışmalarının amacını da, felsefeye bakışını da, dünyaya felsefece bakışını da hemen hemen bütün yönleriyle dile getirmektedir. Bir gün öteki kitapları da türkçeleştirilebilirse, onu ana dilinden okuyamayacak olanlar için, bu kısa metin, yapıtına dalarken zorunlu olarak başvuracakları bir *anahtar* işlevini görecektir.

Onun felsefesini açımlamaya kalkışmayacağım elbette —buna kendimi yetkili de görmem, yeterli de—, ama Foucault'yu *okuyabilmenin* böylesi bir anahtarı gereksindirdiğini söyleyebilirim.

Toplum olarak felsefeyle alış-verişimiz, fazla bir içli-dışlılığımız yok. Dilimiz de pek yetmiyor, açıkçası, felsefe yapmaya. Kavramlarımız eksik çünkü... Felsefe, pratikte yararlanacağımızı sandığımız birtakım *sloganları* bize sağlıyorsa ilgimizi çekiyor; işimize gelen birtakım *formüller* sunabiliyorsa «kültürümüze» buyur ediliyor. Ve çoğunlukla da «ahlâk» ile karıştırılıyor, «ahlâk»mışcasına algılanıyor, «ahlâk» ile —ve tabii ki benimsediğimiz ahlâk ile—çakıştığı oranda öğreniliyor.

Oysa ki bilgiyi sevmek olan felsefenin, insandan ve insan düşüncesinden kalkıp, düşüncenin ürettiği nesnelere inen, sonra bu nesnelerin evrimi içinde düşüncenin kendi kendisine açtığı yolların «arkeolojisine» gömülerek yeniden düşünceye ve insana ulaşan sonsuz gel-gitleri sözkonusu... Foucault'ya kulak verelim bir...

«Modern düşünce için, olası bir ahlâk yoktur; zira XIX. yüzyıldan beri düşünce, kendi öz varlığı içinde hanidir kendisinden 'çıkmış' bulunuyor, o artık kuram değildir; düşündüğü andan itibaren yaralar veya uzlaştırır, yakınlaştırır veya uzaklaştırır, koparır, ayrıştırır, bağlar veya düğümler; özgürleştirmekten ve köleleştirmekten alıkoyamaz kendini. Buyurmazdan, bir gelecek tasarlamazdan, yapılması gerekeni söylemezden önce, dışarıya çıkarmazdan veya yalnızca uyarmazdan önce, düşünce, varoluşunun eşiğinde, en erkenci halinden itibaren, kendi içinde bir eylemdir —tehlikeli bir davranıştır. Sade, Nietzsche, Artaud ve Bataille, bu gerçeği, görmezden gelmek isteyeceklerin hepsi adına farkettiler; ama şu da kesin ki, Hegel, Marx ve Freud da bunu biliyorlardı. Derin yadsıyıcılıkları

içinde, politik seçişsiz asla felsefe olamayacağını, her düşüncenin 'ilerici' ya da 'gerici' olduğunu öne sürenlerin bunu bilmedikleri söylenebilir mi? Onların ahmaklığı, her düşüncenin bir sınıfın ideolojisini 'dile getirdiğine' inanmalarıdır; zorlama derinlikleri, düşüncenin modern olma kipini parmaklarıyla göstermelerindedir. Yüzeysel açıdan, insanın bilgisinin, doğa bilimlerininkinden farklı olarak, en az belirgin biçimlerinde bile her zaman birtakım törebilimlere veya politikalara bağlı olduğu söylenebilir; daha temeldeyse, modern düşünce, insanın Diğer'inin kendisiyle Aynı olmak zorunda bulunduğu yönde ilerlemektedir.» *(Les Mots et les Choses,* Gallimard, 1966)

***

Felsefenin çok çok uzaklarında düşünmeye, ya da düşündüğünü sanmaya, düşünmekten çok konuşmaya ve genellikle düşünmeden konuşmaya, veya önce konuşup sonra düşünmeye, düşünmeden eylemeye, veya önce eyleyip sonra düşünmeye alışmış bir toplumda, Foucault'nun felsefesi, kolay kolay içinden çıkılır gibi değil. Ve alabildiğine yabancı...

Onun için, yukarıda, «Cinselliğin Tarihi»ni anarken «türkçeleştirilmişti» demedim de, türkçeye «sığdırılmıştı» demeyi yeğledim. «Söylemin Düzeni» de türkçeye sığdırılmaya çalışıldı...

Avrupa felsefesinin yüzyıllardan beri yarattığı, kullandığı, çekip çevirdiği kavramlarla oluşturduğu söylemlerin *düzenini* irdeleyen bir *söylemi*, o kavramlara olabildiğince uygun karşılıklar bularak türkçeleştirmek gerekiyordu... Bu türkçenin

anlaşılır olması gerekiyordu... Üstüne üstlük, Foucault'nun söyleminin ayrılmaz bir parçası olan *üslûbuna* da sadık kalmak gerekiyordu. Yani, orijinal metinde kaç cümle varsa, çeviride de o kadar cümle olmalıydı...

Turhan Ilgaz

BİR VAROLUŞ ESTETİĞİ OLARAK ETİK

«Cinselliğin Tarihi adlı eserinizin birinci cildi 1976'da yayınlandı. Ne olduğumuzun anlaşılmasında cinselliğin aklının hâlâ temel bir gereklilik olduğunu düşünüyor musunuz?»

— Ben'e özgü tekniklere ilişkin sorunlarla, cinsellikle olduğundan çok daha fazla ilgili olduğumu söylemeliyim... Cinsellik sıkıcı bir şey.

«Eski Yunanlılar da onunla pek ilgilenmemişler sanki.»

— Doğru. Bu onlar için büyük bir soru değildi. Örneğin, beslenmenin ve gıda rejiminin yeri konusunda söyledikleriyle kıyaslayın. Yiyeceklerin herşeyden önemli olduğu bir dönemden —ki eski Yunanlılarda hep varolmuş bir kaygıdır— cinsellikle ilgilenmeye yönelinen döneme giden çok yavaş bir süreci gözlemlemeyi alabildiğine ilginç buluyorum. Hıristiyanlığın ilk zamanlarında da yiyecek cinsellikten çok daha önemliydi. Örneğin keşişlerin törenlerinde, sorun yiyecekti, başlıca yiyecek. Sonra Orta Çağ boyunca yavaş bir kayma görülüyor. Daha sonra, 17. yüzyılın ardından, cinsellik geliyor.

«Cinselliğin Tarihi'nin ikinci cildi, 'Zevklerin Kullanımı' hemen yalnızca cinsellikten sözediyor.»

— Bu ikinci ciltte, İ.Ö. 4. yüzyılda, Roma İmparatorluğu'nun başlarındaki ahlâkçıların ve hekimlerin öngördükleri kısıtlama ve yasaklama yasalarının hemen hemen aynına rastlandığını göstermek istedim. Ama Romalıların bu yasakları ben'e göre kaynaştırma biçimlerinin tümüyle farklı olduğunu düşünüyorum. Sanıyorum bunun başlıca nedeni, böylesi bir etiğin temel amacının estetik oluşudur. Herşeyden önce, böylesi bir etik, yalnızca bir kişisel seçiş sorunuydu. İkincisi, halkın küçük bir kısmı için düşünülmüştü; herkes için geçerli bir davranış modeli düzenlemek sözkonusu değildi. Nihayet, bu seçiş güzel bir hayatı yaşamak ve başkalarında onurlu bir hayatın anısını bırakmak isteminden kaynaklanıyordu. Böyle bir etiğin halkı normalleştirmek için bir girişim olduğunun söylenebileceğini sanmıyorum.

Seneka'yı, *Plutarkus*'u ve tüm o yazarları okurken, bana öyle geldi ki, ben'e ilişkin, ben'in etiğine, ben'in teknolojisine ilişkin bir dolu sorun yaşanmaktaydı — ve buradan, ben'in eski payen teknolojisinin şu ya da bu görünümü üzerinde ayrı çalışmaların birleşiminden oluşan bir kitap yazma fikri geldi bana.

«Adı ne oluyor?»

— *«Ben Deneyimi»*. Cinsellikle ilgili seriden ayrı olacak bu çalışma, ben üzerinde, okumanın ve yazının onun oluşumundaki rolü üzerinde, ben'in sağlık deneyimi sorunu üzerinde değişik yazılardan oluşuyor.

Asıl dikkatimi çeken o ki, Yunan etiğinde, insanlar ahlâki davranışlarına, etiklerine, kendi kendilerine ve başkalarına karşı olan davranışlarına özen göstermeyi, dinî sorunlardan daha çok önemsiyorlardı. Öldükten sonra ne olacağız? Tanrılar nedir? İşlerimize müdahale ediyorlar mı, etmiyorlar mı? Bu sorular pek az önemliydi, zira etiğe doğrudan bağlı değillerdi. Etikse, bir meşru sisteme bağlantılı değildi. Örneğin, kötü cinsel davranışlara karşı konmuş yasalar ne çok sayıdaydı ne de fazla zorlayıcıydı. Yunanlıları ilgilendiren, onların asıl teması, varlık estetiği olacak bir etiğin meydana getirilmesiydi.

İşte ben de, acaba diyorum, bugün çoğumuz etiğin din üzerine kurulu olduğuna inanmadığımıza ve de ahlâki ve kişisel özel hayatımıza müdahale edecek bir meşru sistemi istemediğimize göre, acaba bugünkü sorunumuz bir bakıma eş bir sorun değil mi? Yakın zamanların özgürlük hareketleri, üzerinde yeni bir etiğin kuruluşunu temellendirebilecekleri bir ilke bulmayı başaramamanın sıkıntısı içindeler. Bir etiğe ihtiyaçları var ama ben'in, arzunun, bilinçaltının vs., ne olduğunun sözümona bilimsel bilgisi üzerine dayalı bir etikten başkasını bulamıyorlar. Sorunların bu benzerliği çok etkiliyor beni.

«Yunanlıların çekici ve kabul edilebilir bir seçenek sundukları düşüncesinde misiniz?»

— Hayır! Yer değiştirici bir çözüm aramıyorum; bir sorunun çözümü başka zamanlarda, başka insanlar tarafından önerilmiş olanlar içinde bulunmaz. Bakın, benim yapmak istediğim, çözümle-

rin tarihi değil ve işte bu nedenle «*seçenek*» sözcüğünü kabul etmiyorum; sorunların, sorunsalların jenealojisini yapmak isterdim. Düşündüğüm, herşeyin kötü olduğunu söylemek değil ama her yerde kötülük tehlikesi olduğunu söylemek; bu ikisi de aynı şeyler değil. Eğer herşey tehlikeliyse, o halde herzaman yapmamız gereken bir şeyler vardır. Böylece benim tavrım rehavete değil, kötümserliği dışlamayan bir eylemliliğe götürüyor.

Bana göre her gün yapmamız gereken etiko-politik seçiş, temel tehlikenin hangisi olduğunu belirlemektir.

«*Eski Yunanlıların hayatı belki dört başı bayındır değildi; yine de Hıristiyanlığın ezeli özçözümlemeciliğine karşı cazip bir seçenek sunuyor gibi.*»

— Yunan etiği, tümüyle erkekgil, köleliğe yer veren bir topluma bağlıydı, o toplum içinde kadınlar görece aşağı yaratıklardı, cinsel hayatları da, evlendikleri zaman, eş olma konumlarına doğru yönlendirilmek durumundaydı.

«*Demek ki kadınlar egemenlik altındaydılar ama eşcinsel aşk hiç kuşkusuz şimdi olduğundan daha iyi yaşanmaktaydı.*»

— Böyle sanılabilir. Yunan kültüründe genç oğlanlarla aşk üzerine yoğun ve önemli bir edebiyatın varlığı dolayısıyla, tarihçiler burada çok doğal olarak Yunanlıların bu tür aşkı sürekli yaşadıklarının kanıtını görürler. Ama bu aynı zamanda o tür sevginin bazı sorunlar yarattığını da kanıtlar. Gerçekten de, eğer sorunlar çıkmamış olsaydı, Yunanlılar bu tür sevgiden de, karşı cinse du-

yulan sevgiyi betimlerken kullandıkları sözcüklerle sözederlerdi. Sorun oydu ki, ilerde özgür bir vatandaş olacak genç bir oğlanın bir başkasının zevki için ezilip, bir eşya gibi kullanılabilmesini kabul edememekteydiler. Bir kadın, bir köle edilgin olabilirlerdi; bu onların doğalarından ve toplumsal konumlarından gelen bir şeydi. Oğlan sevgisi üzerine bütün o felsefi düşünceler Yunanlıların bu gerçek pratiği toplumsal benlerinin çerçevesi içine yerleştiremediklerini yeterince göstermektedir. Hatta genç bir oğlanla bir adam arasındaki zevkin karşılıklı olabileceğini bile düşleyemiyorlardı. Örneğin *Plutarkus,* efeblere düşkünlükte birtakım sorunlar buluyorduysa, bu o sevginin doğaya karşı olacağı anlamına değildir. Söylediği şu: «*Bir oğlanla bir yetişkin adam arasındaki fiziki ilişkide karşılıklılığın olması mümkün değildir.*»

«*Yunan kültürünün Aristoteles'in işaret ettiği ama sizin hiç sözünü etmediğiniz ve oldukça önemli görünen bir yönü var: dostluk. Klasik edebiyatta, dostluk karşılıklı tanışmanın ortamıdır. Geleneksel olarak en yüce erdem düzeyinde görülmez ama, Aristoteles'i de Çiçeron'u da okuduğumuzda, onun gerçekte en yüce erdem olduğu izlenimini ediniriz; zira çıkar gözetmez ve süreklidir, kolayca satın alınmaz, bu dünyanın yararını ve zevkini yadsımaz ve yine de başka bir şeyler arar.*»

— «*Zevklerin kullanımı*» cinsel etikten sözediyor; sevgi, dostluk ya da karşılıklılık üzerine bir kitap değil. Ve şurası ilgi çekici, *Platon* genç oğlanlara duyulan sevgiyi dostlukla kaynaştırmaya çalıştığında, cinsel ilişkileri bir yana bırakmak durumunda kalmıştır. Dostluk karşılıklıdır, cinsel iliş-

kilerse değil; cinsel ilişkilerde insan etken veya edilgendir, içine girer ya da içine girilir. Dostlukla ilgili söylediklerinize tümüyle katılıyorum, ama sanıyorum bu Yunan cinsel etiği üzerine söylenmiş olanları doğruluyor; dostluk olan yerde, cinsel ilişkilerin olması güçtür.

Yunanlıların bu tür sevgiyi doğrulamak için bir felsefi düzenlemeye ihtiyaç duymuş olmalarının nedenlerinden biri de, fiziki karşılıklılığı kabul edemeyişleriydi. «*Şölen*»de, *Ksenofon,* bize *Sokrates*'i, yetişkin bir adamla genç bir oğlan arasındaki ilişkide, oğlanın doğallıkla adamın zevkinin seyircisinden başkaca bir şey olamayacağını söylerken betimler. Üstüne üstlük, oğlan için, yetişkin adamla ilişkide nasıl olursa olsun herhangi bir tür zevk duymak onursuzlaştırıcıdır.

Sormak istediğim şu: Eylemlerin ve verdikleri zevkin, karşıdakinin de zevkini dikkate alabilecek bir etiğine malik olma yeteneğinde miyiz? Ötekinin zevki, yasaya veya evliliğe ya da ne bileyim herhangi bir zorunluluğa başvurmaksızın, bizim kendi zevkimizle bütünleştirilebilecek bir şey midir?

«Şu halde karşılıklı olmama durumunun Yunanlılar için bir sorun olduğu anlaşılıyor, ama sanki bu sorun çözülebilirdi gibi geliyor insana. Cinsel zevk neden erkeğe özgüydü? Neden kadınların ve efeblerin zevk duymaları, sistemde büyük bir tepetaklak oluş getirmeksizin dikkate alınamıyordu? Bu, olayın basit ve küçük bir sorun olmadığı ve eğer ötekinin zevki de dahil edilmeye çalışılırsa tüm hiyerarşik ve etik sistemin yıkılacağı anlamına geliyor.»

— Doğru. Yunan zevk etiği erkekgil bir topluma, simetrik olmayışa, karşıdakinin dışlanmasına, içine girme saplantısına ve bir tür kendi öz enerjisi vs.'den yoksun kalma tehdidine bağlıdır.

«Pekiyi, Yunanlılar için cinsel ilişkilerin aynı zamanda bir karşılıklı olmama durumu ve bir kaygı nedeni olduğunu kabul edelim. Ancak en azından zevkin kendisi, onlar için bir sorun yaratmıyordu.»

— «*Zevklerin kullanımı*»nda, örneğin zevkle sağlık arasında gelişen bir gerilim olduğunu göstermeye çalıştım. Hekimlere ve gıda rejimleri konusuna gösterdikleri ilgiye bakılırsa, başlıca temaların birçok yüzyıl boyunca birbirlerine çok benzer kaldıkları görülür. Ama cinselliğin birtakım tehlikeleri olduğu fikri İ.S. 2. yüzyılda, İ.Ö. 4 ya da 5. yüzyılda olduğundan çok daha güçlüdür. Sanırım, *Hipokrates*'te, İ.Ö. 5. yüzyılda, cinsel eylemin tehlikeli sayıldığı ve dolayısıyla aşk yaparken, zamana, mevsime, koşullara vs. dikkat edilmesi gerektiğine işaret edildiği gösterilebilir. Ama İ.S. 1 ve 2. yüzyıllarda, hekimlerin cinsel eylemi *pathos*'a çok daha yakın bir şey olarak kabul ettikleri anlaşılıyor. Ve sanıyorum, bu konuda başlıca yön değişikliği, İ.Ö. 4. yüzyılda cinsel eylem bir etkinlikken, Hıristiyanlar için onun bir edilginlik ve ilk günahın cezası olmasından kaynaklanmaktadır.

«Şu halde Yunanlılar zevkten çok sağlıkla mı ilgiliydiler?»

— Evet. Elimizde, sağlıklı bir ömür sürebilmek için Yunanlıların neler yemesi gerektiğini anlatan sürüyle sayfalar var. Birisiyle cinsel ilişkiye giril-

diğinde ne yapmak gerektiği hakkında, berikilere kıyasla daha az yazmışlar. Yiyeceklerle ilgili olarak besin maddelerinin iklim, mevsimler, nem ya da kuraklık vs.'yle arasındaki ilişkilerle uğraşmışlardır.

«Demek ki, Alman helenistler ne düşünmüş olurlarsa olsunlar, Yunan klasik çağı bir altın çağ değil. Yine de bundan mutlaka bir şeyler öğrenebiliriz.»

— Bizler için bizim olmayan bir dönemde örnek bir değer olabileceği düşüncesinde değilim. Geriye dönülemez. Ama hiç kuşkusuz zevkle arzu arasında çok sıkı bir bağ kuran bir etik deneyinin örneğine sahibiz. Bunu, herkesin —filozof ve psikanalist— önemli olanın herşeyden önce ve başlıca arzu olduğunu anlattığı bizim güncel deneyimimizle karşılaştırırsak, bu kopuşun insan doğasıyla hiçbir ilgisi olmayan bir tarihi olay olup olmadığını insan kendi kendisine sormak zorunda kalır.

«Ama siz bu noktayı, «Cinselliğin Tarihi»nde bizim cinsellik bilgimizle doğunun ars erotica'sını karşı karşıya koyarak zaten belirttiniz.»

— Bu kitapta üzerinde aldandığım pek çok noktadan biri de bu *ars erotica* dolayısıyla söylediklerim. Ne Yunanlılar, ne Romalılar, Çin *Ars erotica*'sıyla kıyaslanabilecek bir *ars erotica*'ya sahiptiler. Onların, zevkin kullanımının içinde oldukça önemli bir rol oynadığı bir *tekhne tu biu*'ları vardı. Bu *«yaşama sanatı»* içinde, insanın kendi kendini tam olarak kontrol etmesini öğrenmesine ilişkin ilke kısa zamanda temel sorun haline geldi. Ve ben'e ilişkin Hıristiyan *hermeneutik*'i bu *tekhne*'nin yeni bir düzenlenişi oldu.

«Karşılıklı olmama ve saplantı konusunda bize söylediklerinizden sonra, bu üçüncü imkândan ne gibi dersler çıkarılabilir?»

— *Sokrates*'i, *Seneka*'yı ya da *Plinus*'u okuduğunuzda, örneğin, Yunan ve Romalıların gelecek hayat hakkında ölümden sonra olup bitenler ya da Tanrı'nın varlığı hakkında birtakım sorular sormadıklarını açıkça görürsünüz. Bunlar gerçekten de büyük bir sorun değildi onlar için. Onların sorunu şuydu: hangi *tekhne*'yi (sanatı) kullanmalıyım ki mecbur olduğum gibi iyi bir şekilde yaşayabileyim? Ve sanıyorum ki, bu antik kültürün başlıca evrimlerinden biri, bu *tekhne tu biu*'nun, bu *yaşama sanatı*'nın giderek bir ben *tekhne*'si haline gelmesiyle ortaya çıktı. İ.Ö. 5 ya da 6. yüzyılda yaşamış bir Yunan yurttaşı bu *tekhne*'nin sitesini ve hemşehrilerini esirgemek anlamına geldiğini hissetse gerektir. Ama *Seneka* için, örneğin, sorun kendi kendisiyle ilgilenmekti.

Platon'un «*Alkibiades*»iyle olay iyice açıktır: insan kendisiyle ilgilenmelidir çünkü siteyi yönetmeye koşuludur. Ama gerçek anlamıyla ben kaygusu epikürosçularla başlar ve *Seneka*'yla, *Plinus*'la genelleşir: herkes kendisiyle ilgilenmelidir. Yunan ve greko-romen etiği bir kişisel seçiş sorunu üzerinde, bir varoluş estetiği üzerinde toplanmıştır.

Bios'u estetik bir sanat eserinin maddesi olarak algılama fikri bana çok ilginç geliyor. Aynı şekilde, etiğin, kendi başına yargısal'la, otoriter bir sistemle, disiplinci bir yapıyla hiçbir ilişkisi olmaksızın, varoluşun güçlü bir yapısı olabilmesi düşüncesi de beni heyecanlandırıyor.

«O zaman Yunanlılar sapmayı nasıl karşılıyorlardı?»

— Onlar için, cinsel etikteki büyük farklılık kadınları veya oğlanları tercih eden ya da şu veya bu biçimde aşk yapan insanlar arasında değildi. Bu etik bir nicelik, etkinlik ve edilginlik sorunuydu: arzularının kölesi misin yoksa efendisi mi?

«Ya eğer bir kişi, sağlığını bozacak kadar çok sık aşk yaparsaydı?»

— Bu *hubris*'dir, aşırılık yani. Sorun bir sapma olayı değil, aşırılık veya ılımlılık konusudur.

«Yunanlılar böyle insanları ne yaparlardı?»

— Bu tür kişiler, kötü şöhretli insanlar olarak görülürdü.

«İyileştirmek, doğru yola sokmak için bir çaba sarfedilmez miydi?»

— Kendi kendine egemen olmayı sağlamak üzere birtakım yöntemler vardı. *Epiktetos*'a göre, herhangi bir arzu duymadan güzel bir kıza veya güzel bir oğlana bakılabilmeliydi. Bunun için, insanın tümüyle kendi kendine egemen olması gerekiyordu.

Yunan toplumunda, cinsel sıkılık bir düşünce akımıydı, hayatlarına daha çok güzellik ve yoğunluk vermek isteyen aydın insanlardan kaynaklanan bir felsefi hareketti. Bir anlamda, daha iyi bir hayata ulaşmak için, insanların toplumlarının ve çocukluklarının tüm cinsel baskılarından kurtulmaya çalıştıkları 20. yüzyılda da aynı şey oluyor. Yunanistan'da, *Gide,* tutucu bir filozof olurdu.

«Güzel bir hayat uğruna Yunanlılar tutucuydu, bizlerse bugün kişiliğimizi tamamlamayı psikoloji biliminden bekliyoruz.»

— Tamamen öyle. İnsanlığın kültürel buluşları arasında, tam tamına canlandırılamayacak, ama en azından, şimdi olup bitenleri çözümlemek —ve değiştirmek— için araç olarak yararlı olabilecek bir çeşit bakış açısı oluşturan —veya oluşturmaya yarayan— bir dolu imkânlar, teknikler, fikirler, yöntemler vs. hazinesi var. Yaşadığımız dünyayla Yunanlıların dünyası arasında seçim yapacak halde değiliz. Ama madem ki etiğimizin bazı temel ilkelerinin belli bir dönemde bir varoluş estetiğine bağlı olduğunu görmekteyiz, böylesi bir tarihsel çözümlemenin yararlı olacağını düşünürüm. Yüzyıllar boyunca, bir yandan etiğimizin kişisel etiğimizle, günlük yaşamımızın ve bir yandan büyük politik, toplumsal ve ekonomik kurumlar arasında çözümlenebilir ilişkiler olduğuna inanmıştık. Sanmıştık ki, cinsel veya ailevi hayatımızda, örneğin, ekonomimizi, demokrasimizi vs. sarsmaksızın hiçbir şeyi değiştiremeyiz. Kanımca etikle toplumsal, ekonomik ya da politik yapılanmalar arasında analitik veya zorunlu bir bağ olduğu düşüncesinden kurtulmamız gerekiyor: tabii bu demek değildir ki onunla berikiler arasında ilişki yok. Ama bunlar değişebilir ilişkilerdir.

«Şimdi etik ve öteki yapılanmalar arasında yalnızca bir tarihsel toplulaşma olduğunu, yoksa zorunlu bir ilişki bulunmadığını bildiğimize göre nasıl bir etik kurabiliriz?»

— Benim dikkatimi çeken, toplumumuzda sanatın, kişileri ve hayatı değil de, yalnızca nesneleri

kapsayan bir şey oluşu. Tamam sanat, tek uzmanları sanatçılar olan bir özel şeydir diyelim. Ama niye her birimiz kendi hayatından bir sanat eseri çıkarmasın ortaya? Neden şu lamba, bu ev bir sanat nesnesi olsun da, benim hayatım olmasın?

«Ama eğer insan bilgiye ya da evrensel kurallara başvurma gereği duymaksızın kendi kendini yaratmak zorundaysa, sizin görüşünüzün Sartre'ın varoluşçuluğundan farkı nerede?»

— Bana öyle geliyor ki teorik açıdan, *Sartre* gerçek-olma ahlâki kavramı boyunca, nasılsak öyle olmamız gerektiği düşüncesine geliyor —yani gerçekten kendi gerçek benimiz olmak. İmdi *Sartre'*ın söylediğinden çıkarılabilecek pratik sonuç, tersine, onun teorik düşüncesini yaratıcılığın pratiğine bağlamak olurdu— yoksa gerçek-olma durumuna değil. Ben'in bize verilmediği düşüncesinden yalnızca bir tek pratik sonuç çıkarılabilir sanıyorum; kendi kendimizi oluşturmalıyız, tıpkı bir sanat eseri gibi imal etmeli, düzenlemeliyiz. *Baudelaire* ya da *Flaubert* çözümlemelerinde, *Sartre'*ın yaratma çabasını kâh gerçek-olma durumu, kâh gerçek-olmama durumu şeklini alan bir tür kendiyle ilişkiye —yazarın kendisiyle— bağladığını gözlemek ilginçtir. Acaba diyorum bunun tam tersi söylenemez mi; bir kimsenin yaratıcı etkinliğini kendisiyle olan ilişkisinin türüne bağlayacak yerde, kendisiyle olan ilişki türünü etik etkinliğin göbeğinde yeralacak bir yaratıcı etkinliğe bağlamak gerekirdi.

SÖYLEMİN DÜZENİ

Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni, her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımasını isterdim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu farkedivermek ne hoş olurdu: o zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece, başlangıç olmayacaktı; ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım.

Benim arkamda (çok önceden söze başlamış, söyleyeceğim şeyleri önceden söylemiş) bir sesin şöyle demesini isterdim: «Sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek, beni buluncaya, beni söyleyinceye dek, onları söylemek gerek —tu-

haf çaba, tuhaf hata, sürdürmek gerek, belki de çoktan oldu, belki de çoktan söylediler bana, söyleyeceklerini, belki beni öykümün eşiğine dek, öyküme açılan kapının eşiğine dek taşıdılar, eğer kapı açılırsa şaşardım.»

Sanırım pek çok kişide, başlamak zorunda kalmamak için benzer bir arzu, ne denli farklı, korkutucu, belki de meş'um yönleri olabileceğini dışardan izlemek zorunda kalmamak için, oyuna başlar başlamaz, söylemin öte yanında kalma arzusu vardır. Bunca ortak bir dileğe, kurumun yanıtı alay kipinde; zira başlangıçları törensel hale getiriyor, zira onları bir dikkat ve sessizlik halesiyle kuşatıyor ve sanki uzaklardan da farkedilsinler diye, ayinselleştirilmiş biçimler almaya zorluyor onları.

Arzunun dediği şu: «Ben, söylemin bu kuşkulu düzenine kendiliğimden girmek zorunda kalmak istemezdim; keskin ve kesin onca yanı içinde, onunla kapışmak istemezdim; isterdim ki o, içinde başkalarının benim beklentime yanıt verecekleri ve orada gerçeklerin, birer birer, ayağa kalkacağı, sakin, derin, sonsuzcasına açık bir saydamlık gibi çevremi sarsın; o zaman, tıpkı mutlu bir enkaz gibi, kendimi ona, beni taşıması için bırakırdım.» Ve kurum karşılık veriyor: «Başlamaktan korkman gereksiz; biz hepimiz, söylemin yasaların düzeni içinde yeraldığını sana göstermek için buradayız; uzun zamandan beri ortaya çıkışının kollandığını göstermek için; ona, onu onurlandıran ama elini kolunu da bağlayan bir yerin ayrıldığını göstermek için; ve de, kazara bir güce sahip olursa, bunun aslında bizden ve yalnızca bizden kaynaklanacağını göstermek için.»

Ancak belki de bu kurum ve bu arzu bir ve ay-

nı kaygıya karşı çıkarılmış iki replikten başkaca bir şey değildir: söylemin telâffuz edilmiş veya yazılmış şey olarak maddi gerçekliği içindeki neliğinden duyulan kaygı; hiç kuşkusuz silinip gitmeye, ama bize ait olmayan bir süre içinde silinmeye mahkûm bu geçici varoluş karşısındaki kaygı; gündelik ve esrik olmakla birlikte, bu faaliyetin altında, tam olarak tasarlanamayan güçlerin ve tehlikelerin hissedilmesinden gelen kaygı; kullanılışları nice uzun zamandır zorlukları ortadan kaldırmış olan onca sözcükten geçen kavgalardan, utkulardan, yaralardan, egemenliklerden, köleliklerden kuşkulanmanın verdiği kaygı.

Peki ama insanların konuşuyor olmasında ve de söylemlerinin sınırsızcasına çoğalmasında bu denli tehlikeli olan ne var? Nerede o zaman tehlike?

***

İşte yaptığım çalışmanın alanını —ya da belki çok geçici bir sahnesini— sabitleştirmek üzere, bu akşam, ileri sürmek istediğim varsayım: bana göre, söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, bellisiz olagelişini dizginlemek, ağır, korkulu maddiliğini savuşturmak olan birtakım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır.

Bizimki gibi bir toplumda, *dışlama* usulleri elbette biliniyor. En apaçık, aynı zamanda da en tanıdık olanı, *yasak*'tır. Hep bilindiği gibi, her şeyi söyleme hakkı yoktur, her şeyden her koşulda sözedilmez, nihayet, herkes her şeyi konuşamaz. Nesnenin tabuluğu, koşuldaki ayinsellik, konuşan öz-

nenin ayrıcalıklılık veya salt ona özgü bir hakkı söz konusudur: burada, kendi kendini değiştirmeye ara vermeksizin, birbirini kesen, birbirini güçlendiren veya dengeleyen, karmaşık bir parmaklık oluşturmuş üç türlü yasağın işleyişiyle karşılaşılır. Yalnızca şuna işaret edeceğim ki, günümüzde, parmaklığın en dar olduğu, kara boşlukların çoğaldığı bölgeler, cinsellik ve politikaya ait bölgelerdir: söylem sanki, cinselliğin korunmasız kaldığı ve politikanın da uzlaşmacılaştığı o saydam veya tarafsız öğe olmak şöyle dursun, bunların, ayrıcalıklı bir tavırla, en korkutucu güçlerinden bazılarını harekete geçirdikleri alanlardan biriymiş gibi... Söylemin, görünüşte, önemsiz bir şey olması hiç farketmez, karşı karşıya kaldığı yasaklar hemen, çabucak, onun arzu ve erkle olan ilişkisini gün ışığına çıkarırlar. Ve bunda şaşılacak bir şey yoktur: zira söylem —psikanaliz bunu bize gösterdi— arzuyu yalnızca ortaya koyan (veya gizleyen) şey değildir; aynı zamanda da arzunun nesnesi olan şeydir; ve zira —bunu da tarih hiç durmadan bize öğretiyor— söylem yalnızca kavgaları veya baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir.

Toplumumuzda bir başka dışlama ilkesi daha var: bu bir yasak değilse bile, bir paylaşım ve bir kovuş. Akıl ile delilik arasındaki karşıtlığı kastediyorum. Orta Çağ'ın derinliklerinden buyana deli, söyleminin diğer insanlarınkiler gibi yayılabilmesine imkân bulunmayan kişidir: söylediği şeyin bir hiç ve söylenmemiş kabul edildiği, ne doğruluğu ne de önemi olduğu, adalet önünde değer taşımadığı, bir eylemi veya bir sözleşmeyi doğrulamaya yetme-

diği, hatta kilisede bile özün —biçim— değiştirmesine ve kutsal ekmeği bedene dönüştürmeye yardım etmediği görülür; buna karşın, her türlü söylemin karşıtı olarak, ona, gizli bir hakikati bildirmek, gelecekten haber vermek, olanca saflığı içinde, başkalarının bilgeliğinin farkedemediklerini görebilmek gibi tuhaf güçler yakıştırıldığı da olur. Yüzyıllar boyuca Avrupa'da, delinin söylediğinin ya hiç işitilmemiş olduğunu, ya da, işitildiğinde, ona bir hakikatin sesiymiş gibi kulak verildiğini saptamak oldukça gariptir. Sözleri ya —daha ağıza alınır alınmaz dışarı kovularak— hiçliğin içine yuvarlanıyordu, ya da içinde saf veya hilekâr bir akıl, aklı başında insanlarınkinden daha akıllı bir akıl bulunup çıkarılıyordu. Ne olursa olsun, ister dışlanmış, isterse, dar anlamıyla, akıl tarafından gizlice kuşatılmış olsun, bu söylem ortada değildi. Delinin divaneliği söylediklerinden anlaşılıyordu: onlar düpedüz, paylaşımın işlediği alandı; ancak bu söylenenler, hiçbir zaman bir araya toplanmıyor, dinlenmiyordu. XVIII. yüzyılın sonuna gelene dek, gösterdiği değişikliğe karşın, bu söylenmede neyin söylenmiş olduğunu (nasıl söylenmiş olduğunu, neden söylenmiş olduğunu) araştırma düşüncesi, herhangi bir hekimin aklına asla gelmedi. Delinin bütün o devasa söylemi gürültüye dönüşüyordu; ve ona ancak simgesel bir biçimde, korunmasız ve uzlaştırılmış olarak tiyatro sahnesinde ilerlediği zaman söz veriliyordu, zira burada maskeli hakikat rolünü üstlenmekteydi.

Bana, bugün bütün bunların bittiği veya bitmek üzere olduğu; delinin söylediklerinin artık paylaşım çizgisinin ötesinde durmadığı; artık bir hiç ve söylenmemiş olarak kabul edilmediği; tam

tersine bizi dikkatli davranmaya yönelttiği; söylediklerinin içinde bir anlam, ya da bir yapıtın karalama veya harabelerini bulmaya çalıştığımız; ve de bizim her birimizin hecelediğimiz şeylerde, söylediklerimizin bizden kaçıp gittiği o küçücük delikte, delinin söylediklerini yakalamayı başardığımız söylenecektir. Ancak, bunca dikkat eski paylaşımın artık işlemediğini kanıtlamıyor; o söyleneni kavrayabilmek için kullandığımız her türlü bilme zırhını anımsamak yeter; birilerine —hekim veya psikanalist— bu söyleneni dinleme ve aynı anda da hastaya, perişan sözcükleriyle gelip söyleme, ya da umutsuzca söylememe imkânı veren, bütün o kurumlar şebekesini anımsamak yeter; paylaşımın, ortadan kalkmak şöyle dursun, farklı yollardan, yeni kurumlar aracılığıyla ve asla aynı olmayan etkilerle, bir başka türlü işlemeye devam ettiğinden kuşkulanmak için, bütün bunları anımsamak yeter. Ve her ne denli hekimin rolü, en sonunda özgürlüğüne kavuşmuş bir söze kulak vermekten ibaretse de, dinleme, her zaman es'in korunması çerçevesinde yerine getirilmektedir. Arzu tarafından istila edilmiş ve kendisini —en büyük sevinçlere ya da en büyük dehşetlere götürecek— korkunç güçlerle dolu sanan bir söylemin dinlenişidir bu. Eğer canavarları iyileştirmek için aklın sessizliği gerekiyorsa, sessizliğin teyakkuz halinde bulunması yeter ve paylaşım da varlığını bu yolla sürdürür.

Doğru ve yanlış karşıtlığını, sözünü ettiklerimin yanısıra, bir üçüncü dışlama sistemi gibi kabul etmek, belki biraz tehlikeli. Doğrunun baskısı, ötekiler türünden paylaşımlarla, başlangıçta keyfi olan veya en azından tarihi olumsallıklar çerçevesinde örgütlenen paylaşımlarla; yalnızca değiştiri-

lebilir olmakla kalmayıp sürekli de yer değiştiren paylaşımlarla; onları kabul ettiren ve yeniden kovan bütün bir kurumlar sistemi tarafından taşınan paylaşımlarla; nihayet baskısız, veya en azından bir şiddet payı olmaksızın uygulanamayan paylaşımlarla, nasıl olur da akılcı bir biçimde kıyaslanabilir.

Hiç kuşkusuz, bir söylem içinde, bir önerme düzeyinde yer alındıkta, doğru ve yanlış arasındaki paylaşım ne keyfidir, ne değiştirilebilirdir, ne kurumsaldır, ne de şiddete dayanır. Ama eğer bir başka basamakta yer alınacak olursa, söylemlerimiz boyunca, tarihimizin onca yüzyılını aşıp gelen o doğruluk istencinin ne idiği, durmamacasına ne olduğu, ya da çok genel biçimi içinde, bilme istencimizi yönlendiren paylaşım tipinin ne olduğu sorusu sorulacak olursa, işte o zaman belki de bir dışlama sistemi (değiştirilebilen, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem) gibi bir şeyin biçimlendiği görülür.

Mutlaka tarihi süreç içinde oluşmuş bir paylaşım bu. Zira, daha VI. yüzyıl Yunan şairlerinde —sözcüğün asıl ve öykünülen anlamıyla— doğru söylem, karşısında saygı ve dehşet duyulmuş olan, hüküm sürdüğü için ister istemez uyulması gereken doğru söylem, hakkı olduğu için ve ayinselliğine uygun biçimde telaffuz edenin söylemiydi; adaleti bildiren ve herkesin payını dağıtan söylemdi; geleceği peygamberce betimlerken, yalnızca ne olacağını haber vermekle kalmayan, ama onun gerçekleşmesine de yardım eden, beraberinde insanların katılımını taşıyan ve böylece kaderle gizlice işbirliği yapan söylemdi. İmdi, bir yüzyıl geçtikte, en yüce doğruluk, söylemin ne *idiğinde* ya da ne

yaptığında yaşamaktan çıkıyordu artık; ne *dediğinde* yaşamaya koyuluyordu: bir gün geldi doğruluk, ayinleştirilmiş, etkin ve adil sözcelemleme eyleminden, sözcelemin kendisine doğru; anlamına, biçimine, nesnesine, başvuru kaynağıyla olan ilişkisine doğru yer değiştirdi. Hesiodos ile Platon'un arasına, doğru söylemle yanlış söylemi ayıran belli bir paylaşım yerleşti; yeni bir paylaşım, zira bundan böyle doğru söylem artık değerli ve arzulanan söylem değildi, çünkü artık erkin işleyişine bağlı olan söylem değildi. Sofist kovulmuştu.

Bu tarihi paylaşım hiç kuşkusuz bilme istencimize genel biçimini kazandırdı. Ancak yine de yer değiştirmekten geri durmadı: büyük bilimsel dönüşümler belki bazen bir buluşun sonuçları gibi anlaşılabilirler, ama doğruluk istencinde yeni biçimlerin ortaya çıkışı olarak da kavranabilirler. Hiç kuşkusuz ki XIX. yüzyılda, ne işe karıştırdığı biçimler, ne yöneldiği nesnelerin alanları, ne de dayandığı teknikler bakımından, klasik kültürü belirleyen bilme istenciyle çakışmayan bir doğruluk istenci vardır. Biraz geriye gidelim: XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında (ve özellikle de İngiltere'de), güncel içeriklerinin önüne geçerek, olabilir, gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelerin tasarımlarını çizen bir bilme istenci ortaya çıktı; bilen özneyi (ve bir bakıma her türlü deneyden önce) belli bir duruma, belli bir bakışa ve belli bir işleve (okumak yerine görmek, yorumlamak yerine doğrulamak) zorlayan bir bilme istenci; bilgilerin doğrulanabilir ve yararlı olmak için yayılmak zorunda kalacakları teknik düzeyin (ve de belirlenmiş her araçtan daha genel bir kip üzerinden) buyurduğu bir bilme istenci. Her

şey, sanki, platoncu büyük ayırımdan itibaren, doğruluk istencinin, kendine özgü bir tarihi, rahatsız edici doğruların tarihi olmayan bir tarihi varmışcasına cereyan etmektedir: bilinecek nesnelerin tasarımlarının tarihi, bilen öznenin işlevlerinin ve tavır alışlarının tarihi, bilginin maddi, teknik, araçsal yatırımlarının tarihi...

İmdi bu doğruluk istenci, tıpkı öteki dışlama sistemleri gibi, kurumsal bir desteğe dayanıyor: pedagoji gibi elbette, kitapların, yayın dünyasının, kitaplıkların oluşturdukları sistem gibi, geçmişin bilim cemaatları, bugünün laboratuvarları gibi, bütün bir uygulamalar yığınıyla hem daha güçlendirilmiş hem de kapı dışarı edilmiştir. Ama aynı zamanda, bilginin bir toplumda devreye sokuluş tarzıyla, değer alış, dağıtılış, paylaştırılış ve sanki atfediliş tarzıyla, kuşkusuz ki daha da derinden kapı dışarı edilmiştir. Burada hemen, ve yalnızca simgesel bağlamda, o eski Yunan ilkesini anımsayalım: aritmetik varsın demokrasiyle yönetilen sitelerin uğraşı olsun, zira eşitlik ilkelerini öğretiyor, ama değil mi ki eşitsizlik içindeki oranları kanıtlıyor, oligarşilerde yalnız geometri öğretilmelidir.

Nihayet öyle sanıyorum ki kurumsal bir taşıyıcı ve dağıtıma böylece dayanmış olan bu doğruluk istenci, diğer söylemler üzerinde —hep bizim toplumumuzdan sözediyorum— bir tür basınç ve sanki bir baskı gücü uygulama eğilimindedir. Batı edebiyatının nasıl yüzyıllardan beri doğaldan, gerçeğe benzeyenden, içtenlikten, ve de bilimden —kısacası doğru söylemden— destek aramak zorunda kaldığını düşünüyorum. Aynı şekilde, kurallar ve reçeteler, muhtemelen de ahlâk olarak yasalaştırılan ekonomik uygulamaların, nasıl XVI. yüzyıldan

buyana bir zenginlikler ve üretim kuramı üzerinde yapılaşmaya, akılcılaşmaya ve kendi kendilerini doğrulamaya çalışmış olduklarını düşünüyorum; yine, ceza sistemi gibi buyurucu bir bütünün yargılamalarını ya da kendi kendini doğrulayışını, nasıl, önce elbette bir hukuk kuramı içinde, sonra da XIX. yüzyıldan itibaren sosyolojik, psikolojik, tıbbî, psikiyatrik bir bilme içinde aramış olduğunu düşünüyorum: sanki artık kanunun lafzına bile, toplumumuzda, bir doğruluk söyleminden başkasıyla izin verilemezmiş gibi.

Söylemin maruz kaldığı üç büyük dışlama sisteminden, yasaklanmış söz, deliliğin paylaşımı ve doğruluk istenci arasında, en çok üçüncüsünün üzerinde durdum. Yüzyıllardan beri, birinciler hep ona doğru kaymaktan geri durmadılar da ondan; o her geçen gün, onları, aynı anda değiştirmek ve temellendirmek için, giderek daha fazla kendine maletmeye çalışıyor da ondan; ilk ikisi, şimdi en sonunda doğruluk istenciyle aşılmış oldukları ölçüde durmadan daha zayıf, daha belirsiz hale geliyorlarsa eğer, beriki buna karşılık durmadan daha çok güçleniyor, daha derin ve daha önü alınmaz hale geliyor da ondan.

Ve bununla beraber, üzerinde en az konuşulan da o hiç kuşkusuz. Sanki bizler için doğruluk istenci ve gösterdiği değişiklikler doğruluğun kendisi tarafından zorunlu oluşumu içinde maskelenmişmiş gibi. Ve belki de bunun nedeni şu: eğer doğru söylem, gerçekten de, Yunanlılardan beri artık arzuya yanıt verenin veya erki kullananın söylemi değilse, o halde bu doğru söylemde, doğruluk istenci içinde, onu söyleme istenci içinde, sözkonusu olan arzu ve iktidardan başkaca nedir? Biçimin-

deki zorunluluğun arzudan kurtarıp, iktidardan azat ettiği doğru söylem, onda dolaşan doğruluk istencini tanıyamaz; ve doğruluk istenci, çok uzun bir zamandan beri kendini bizlere kabul ettirmiş olan bu istenç, o şekildedir ki istediği doğruluk onu maskelememezlik edemez.

Böylece gözlerimizin önünde, zenginlik, verimlilik, yumuşak güç ve sinsi evrensellikten ibaret olacak bir doğruluk beliriyor. Ve buna karşılık biz, dışlamak amacıyla kurulmuş olağanüstü bir mekanizma olarak, doğruluk istencini bilmiyoruz. Tarihimizde adım adım; bu doğruluk istencini çerçevelemeye, ve onu doğruluğun karşısında, tam da doğruluğun yasağı doğrulamaya ve deliliği tanımlamaya çalıştığı bir noktada sorgulamaya çalışanların tümü, Nietzsche'den Artaud ve Bataille'a kadar, şimdi artık birer *nirengi* noktası olarak, hiç kuşkusuz tepeden bakan birer *nirengi* noktası olarak, bize günlük çalışmalarımızda yardımcı olmalıdırlar.

***

Söylemin elbette birçok başka denetleme ve sınırlama usulleri de var. Şu ana değin sözünü ettiklerim bir bakıma dışardan müdahale ederler; birer dışlama sistemi gibi çalışırlar; hiç kuşkusuz söylemin erki ve arzuyu devreye sokan yönüyle ilgilenirler.

Sanırım denetim ve sınırlama usulleri arasından bir diğer öbeği ayırmak mümkün. İçsel usulleri yani, zira bu kez söylemlerin kendileri, kendi kendilerini denetlemekteler; sanki bu kez söylemin bir başka boyutunun, oluş ve rastlantı boyutunun, dizginlenmesi söz konusuymuş gibi, daha çok sınıflandırma, düzenleme, paylaştırma ilkeleri kimliğiyle devreye giren usulleri...

İlk sırada, yorum geliyor. Pek fazla da emin olmaksızın, öyle sanıyorum ki, durmadan aktarılan, yinelenen ve değiştirilen asal anlatıların; iyice belirlenmiş koşullara uygun olarak ezberden okunan ayinleştirilmiş söylem bütünlerinin, metinlerin, formüllerin; bir kez söylenmiş, ve de içlerinde bir keramet veya bir giz vehmedildiğinden hep korunagelmiş şeylerin, varolmadığı toplum yoktur. Kısacası, toplumlarda, son derece düzenli bir şekilde, söylemler arası bir tür aşamalandırma olduğundan kuşkulanılabilinir: günlerin ve karşılıklı ilişkinin getirdiğince «söylenen» ve onları telaffuz etmiş olan eylemle birlikte silinen söylemler; bir de onları yeniden kullanan, değiştiren, veya onlardan sözeden belli sayıdaki yeni konuşma eylemlerinin kökeninde yer alan söylemler, sözün kısası, formülleştirilme biçimlerinin ötesinde, durmamacasına *söylenmiş olan,* söylenmiş olarak kalan, ve daha da söylenecek olan söylemler. Kendi kültür sistemimiz içinde, bunların hangileri olduğunu biliyoruz: dinî ya da hukukî metinlerdir bunlar, yine bunlar, konumları dikkate alındıkta o garip ve «edebi» adı verilen metinlerdir; bir ölçüye kadar da bilimsel metinlerdir.

Şurası muhakkak ki bu konum değiştirme ne durağandır, ne süreklidir, ne de mutlaktır. Bir yanda, belli başlı veya yaratıcı söylemlerin bir daha değişmemecesine saptanmış kategorisi, beri yanda da yineleyen, açıklayan ve yorumlayanların oluşturduğu yığın yoktur. Asal metinlerden bir çoğu birbirine karışır ve yitip gider, ve bazı bazı, yorumlar gelip ilk sıraya yerleşirler. Ancak tutamak noktaları ne denli değişirse değişsin, işlev yerli yerindedir; ve bir konum değiştirme ilkesi hiç durmadan

devreye sokulmaktadır. Bu aşamalandırmanın köktenci bir şekilde ortadan kalkması, oyun, ütopya veya bungunluktan başka birşey asla olamaz. Yorumladığı şeyin sözcüğü sözcüğüne yeniden (ancak bu kez resmen ve beklendiği şekilde) ortaya çıkmasından başkaca bir şey olmayacak, bir Borges türü yorumlama oyunu; aynı şekilde, varolmayan bir yapıttan sonsuza dek sözedebilecek bir eleştirinin oyunu. Her bir noktasında, kesinlikle yeni ve masumca yeniden doğan, ve hiç durmadan, olanca tazeliğiyle nesnelerden, duygulardan veya düşüncelerden kalkarak yeniden ortaya çıkan bir söylemin lirik düşü. En ufak bir sözcelemi bile, tükenmez anlam hazineleriyle yüklü ve sonsuza dek peşinden koşmaya değer «İncil kelâmı» kabul eden, Janet'nin o hastasındaki bungünluk: Okuduğunda ya da dinlediğinde, «Bu cümlenin de yine sonsuzluğa kaçacağını ve benim onu belki de yine tam olarak anlayamamış olacağımı bir düşünüyorum da...» diye bunalıyordu.

Ancak burada, sözkonusu olanın, her kezinde bağıntının terimlerinden birinin geçersiz kılınması olduğunu, yoksa bağıntının kendisinin ortadan kaldırılmadığını görmeyen mi var? O bağıntı ki, zaman içinde durmamacasına değişime uğramıştır; belli bir dönemde çeşitli ve birbirinden uzaklaşan biçimler almıştır; hukukî tefsir, dinî yorumdan (üstelik uzunca bir zamandan beri) alabildiğine farklıdır; bir tek ve aynı yapıt, aynı anda, birbirinden çok ayrı söylem biçimlerine imkân verebilir: İlk metin olarak *Odiseus,* aynı dönem içinde, Bérard'ın çevirisinde de, sayısız metin açıklamalarında da, Joyce'un *Ulysses*'ında da yinelenmiştir.

Şimdilik, çok genel olarak yorum adı verilen

şeyde, ilk metin ile ikinci metin arasındaki konum değişiminin, birbiriyle dayanışık iki rolü üstlendiklerine işaret etmekle yetinmek isterim. Bu konum değişimi, bir yandan (ve sınırsızcasına) yeni söylemler kurmaya imkân veriyor: ilk metinden kayma, onun sürekliliği, her zaman için yeniden güncelleştirilebilir söylem olma durumu, içinde sakladığı kabul edilen sayısız veya gizli anlam, ona atfedilen belli başlı kapalılık ve zenginlik, bütün bunlar konuşmak için açık bir imkân yaratmaktadır. Ama, öte yandan, yorumun yegâne rolü de, kullanılan teknikler hangileri olursa olsun, *en sonunda* sessizce *orada* telâffuz edilmiş olanı söylemekten ibarettir. Durmadan yerini değiştirdiği ama hiçbir zaman kurtulamadığı bir paradoks uyarınca, daha önce söylenmiş olan şeyi buna rağmen ilk kez söylemek ve asla söylenmemiş olanı da, öyle olduğu halde usanmadan yinelemek zorundadır. Yorumların sınırsız in-çıkları, kapalı bir yinelemenin düşüyle içten içe çalışılmıştır: ufkunda, belki de, başlangıç noktasında yer alandan, alelade ezberden başkaca hiçbir şey yoktur. Yorum, söylemdeki rastlantısallığı onu devreye sokarak engeller: metnin kendisinden daha başka bir şeyi söylemeye de pekâlâ imkân verir, ama şu şartla ki söylenmiş ve bir bakıma tamamlanmış olan, o metnin kendisi olsun. Açık çeşitlilik, rastlantı, yorumun ilkesi gereği, söylenmiş olma tehlikesi taşıyan şeyden, yinelemenin sayısına, biçimine, taşıdığı maskeye, onu ortaya çıkaran fırsata taşınmış olmaktadır. Yeni olan söylenen şeyde değil, ama geri dönüşünün gerçekleşmesindedir.

Bir söylemin içini boşaltmada bir ilke daha olduğu sanıyorum. O da belli bir noktaya değin bi-

rincisinin tamamlayıcısı. Yazarı kastediyorum. Bir metni telâffuz etmiş ya da yazmış olan konuşan kişi anlamındaki yazar değil elbette sözkonusu olan, ama, söylemin birleştirilme ilkesi olarak, anlamlarının birliği ve kökeni olarak, tutarlılıklarının kaynağı olarak yazar... Bu ilke her yerde ve de düzenli bir şekilde devreye girmiyor: dört bir yöremizde, anlamlarını veya etkinliklerini, atfedilecekleri bir yazardan almaksızın dolaşıp duran bir dolu söylem var: hemen eriyip giden gündelik konuşmalar; yazarı değil de imzacıları gerektiren genelge veya bağıtlar, anonima içinde elden ele dolaşıp duran teknik açıklamalar. Ancak bir yazara atfetmenin kural olduğu alanlarda —edebiyatta, felsefede, bilimde— açıkça görüldüğü gibi, atıf her zaman aynı rolü oynamıyor; bilimsel söylemin düzeninde, bir yazara atfetme, Orta Çağ'da, zorunluydu, zira atıf doğrunun bir göstergesiydi. Bir önerme, bilimsel değerini, bizzat yazarından almış kabul edilirdi. XVII. yüzyıldan buyana, bu işlev, bilimsel söylemde giderek ortadan kalkmıştır: artık yalnızca bir teoreme, bir olguya, bir örneğe, bir belirtiye ad vermek için işliyor. Buna karşılık, edebi söylemin düzeninde, ve yine aynı dönemden beri, yazarın işlevi giderek güçlenmekten geri durmamıştır: Orta Çağ boyunca en azından görece bir anonima içinde dolaştırılıp durulan bütün o anlatılara, bütün o dram veya komedilere, bütün o şiirlere, şimdi görüyoruz ki, nereden çıktıkları, kimler tarafından yazılmış oldukları soruluyor (ve de bunu söylemeleri isteniyor onlardan); yazarın, kendi adıyla çıkan metnin bütünlüğünü düşünmesi isteniyor; metinler içine yayılmış gizli anlamı açıklaması, ya da en azından kendi tasarrufunda tut-

ması isteniyor; kişisel yaşamıyla ve yaşantılarıyla, metinlerin doğuşuna tanık olan gerçek öyküyle, bu metinleri açıkça telaffuz etmesi isteniyor. Yazar, uydurmanın tedirgin edici diline, bütünlüklerini, tutarlılık noktalarını, gerçek içinde alacağı yeri kazandıran şey olmuştur.

Bana ne söyleyeceğinizi biliyorum: «Ama, diyeceksiniz, burada sözünü ettiğin yazar, eleştirinin, iş işten geçtikten sonra, ölüm çıkagelip de ortada karmakarışık bir muamma yığınından başkaca bir şey kalmadığı zaman, yeniden yarattığı kişidir; o halde bütün bunları biraz düzene koymak gerekir; bir yazarın bilincinden veya yaşamından beklenen bir proje, bir tutarlılık, bir tematik düşlemek, gerçekten de biraz uydurma olabilir. Ancak bu, onun, o gerçek yazarın, kendilerinde onun ökesini veya düzensizliğini taşıyan bütün eskimiş sözcüklerin ortasından fışkırıveren o adamın, gerçekten de varolmuş olmasını engellemez ki.»

Yazan ve keşfeden kişinin varlığını yadsımak elbette ki saçmalık olurdu. Ancak ben —en azından belli bir dönemden beri— ufkunda muhtemel bir yapıtın dolaştığı bir metni yazmaya koyulan kişinin, yazar işlevini de kendi hesabına geçirdiğini düşünmekteyim: yazdığı ve yazmadığı şey, yapıtın taslağı olarak geçici bir karalama niteliğinde bile olsa resmettiği şey, ve de bıraktığı şey, tıpkı günlük konuşmalar gibi ortaya dökülecektir, bütün bu farklılıklar oyunu, çağından ona geçtiğince, yada bu kez bizzat değiştirebildiğince, yazarlık işlevi tarafından öngörülmüştür. Zira yazara ilişkin geleneksel imajı da pekalâ yıkabilir o; yapıtının henüz titrek profilini, artık yeni bir yazarlık konumundan yola çıkarak, bütün söyleyebileceği şeyle-

rin, her gün, her saniye söylediği bütün şeylerin içinden kesip çıkaracaktır.

Yorum, söylemdeki rastlantısallığı, *tekrar*'ın ve *aynı*'nın biçimini taşıyan bir *aynılığı* kullanarak sınırlıyordu. Yazar ilkesi, bu aynı rastlantıyı *kişiselliğin* ve *ben*'in biçimini taşıyan bir *aynılığı* kullanarak sınırlar.

Bilimler olarak değil de «disiplinler» olarak adlandırılan alanda da, bir başka sınırlama ilkesi farketmek gerekecektir. Bu da aynı şekilde göreli ve oynak bir ilke. Kurmaya, ancak, dar bir işleyiş içinde kurmaya imkân veren bir ilke.

Disiplinlerin örgütleniş biçimi, yorum ilkesine olduğunca, yazar ilkesine de karşı çıkıyor. Yazarınkine karşı çıkıyor, zira bir disiplin bir nesneler alanı, bir yöntemler bütünü, doğru kabul edilen bir önermeler mecmuası, kurallar ve tanımlar, teknikler ve araçlar işleyişi olarak tanımlanır: bütün bunlar, anlamı veya geçerliliği, bulucusu durumundaki kişiye bağlı olmaksızın, onlardan yararlanmak isteyen veya yararlanabilecek olan herkesin kullanımına açık, bir çeşit ortak sistem oluşturur. Ancak disiplin ilkesi aynı zamanda yorumunkine de karşıdır: bir disiplinde, yorumun tersine olarak, başlangıçta varsayılmış olan şey, yeniden ortaya çıkarılmak zorunda bulunulan bir anlam da, yinelenmek zorunda bulunulan bir aynılık da değildir; yeni ifadeler kurmak için gerekli olandır. Bu halde disiplinin olabilmesi için, yeni önermelerin formülleştirilme, ve de sonsuz sayıda formülleştirilme imkânının bulunması gerekir.

Ama dahası da var; ve hiç kuşkusuz daha azı olduğu için dahası da var: bir disiplin, herhangi bir şey hakkında doğru olarak söylenebilen bütün şey-

lerin toplamı değildir; hatta aynı bir veri hakkında, bir tutarlılık ve sistemlilik ilkesi uğruna kabul edilebilen bütün şeylerin toplamı bile değildir. Hekimlik, hastalıklar üzerine söylenebilecek şeylerin toplamından oluşmamıştır; botanik, bitkileri ilgilendiren bütün doğruların toplamıyla tanımlanamaz. Bunun iki nedeni var: önce, botanik ya da hekimlik, tıpkı diğer bütün disiplinler gibi, doğrular denli yanlışlardan, ancak kalıntılar veya yabancı öğeler halindeki yanlışlar değil de olumlu işlevleri, etkin bir tarihselliği, çoğunluk doğrularınkinden ayrılmayan bir role sahip yanlışlardan da oluşmuştur. Ama ayrıca, bir önermenin botaniğe ya da patolojiye ait olması için, açık ve seçik doğrudan bir anlamda daha sıkı ve daha karmaşık koşullara yanıt getirmesi gerekir: her türlü şıkta, daha başka türlü koşullara... Önerme belirli bir nesneler düzlemine seslenmelidir: XVII. yüzyılın sonlarından itibaren, örneğin, bir önermenin «botaniğe ait» olması için, bitkinin görünür yapısına, yakın ve uzak benzerliklerine, ya da özsularının mekaniğine ilişkin olması gerekirdi (ve, daha XVI. yüzyılda bile geçerli olduğu gibi, simgesel değerlerini, veya Antik Çağ'da onda bulunduğu varsayılan birtakım erdem ve özellikler bütününü, artık koruyamazdı). Ancak, bir disipline ait olmaksızın, bir önerme, iyice belirlenmiş bir tipteki kavramsal veya teknik araçları kullanmak zorundadır; XIX. yüzyıldan itibaren bir önerme, eğer, aynı zamanda metaforik, niceliksel ve tözsel kavramları (tıkanıklık, ısınmış sıvılar veya kurumuş katılar gibi) işin içine sokuyorsa, artık tıbbi sayılmıyordu, «hekimlik dışı»na çıkıyordu ve kişisel uydurma ya da yığınsal düş niteliğini kazanıyordu; buna karşılık, aynı şekilde me-

taforik, ancak bir başka model üzerine, bu kez işlevsel ve psikolojik model üzerine kurulmuş kavramlara başvurabilirdi, başvurmalıydı (ki bu da tahriş'ti, dokuların iltihaplanması'ydı veya yozlaşması'ydı). Dahası da var: bir disipline ait olabilmesi için, bir önermenin belli bir tipteki kuramsal ufuk üzerine kaydedilebilmesi gerekir: XVIII. yüzyıla değin tümüyle kabul gören bir tema olan ilkel dil arayışının, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, herhangi bir söylemi, hata içine demeyeceğim ama, anlaşılmazlık ve sayıklama, düpedüz ve açıkça dilbilimsel garabet içine düşürmeye yaradığını anımsamak yetmez mi?

Kendi sınırları içinde, her disiplin doğru ve yanlış önermelerle karşılaşır; ama bütün bir bilme teratolojisini, kendi uç noktalarının ötesine iter. Bir bilimin dışı, sanıldığından da kalabalıktır: elbette ki ilk deney, bellek, inançları taşıyıp yönlendiren dinsel temalar vardır; ama belki de, kesin anlamıyla, hatalar yoktur, zira hata ancak belirlenmiş bir uygulamanın içinde ortaya çıkabilir, hata olduğuna karar verilebilir; buna karşılık, biçimi bilmenin tarihiyle birlikte değişen ucubeler çevrede dolaşırlar. Kısacası, bir disiplinin bütününe ait olabilmek için, bir önermenin karmaşık ve ağır zorunluluklara uyması gerekir; doğru veya yanlış olduğunun söylenebilmesinden önce, Bay Canguilhem'in deyimiyle «doğru çizgide» olmak zorundadır.

XIX. yüzyılın botanikçi ve biyolojistlerinin Mendel'in söylediklerinin doğru olduğunu nasıl olup da görmemeyi başarabildikleri sık sık sorulmuştur. Nedeni şu ki Mendel nesnelerden sözediyordu, yöntemler kullanıyordu, bir kuramsal ufuk üzerinde yeralıyordu ve bunlar da yaşadığı döne-

min biyolojisine yabancı şeylerdi. Hiç kuşkusuz, ondan önce Naudin, soydan geçme belirtilerin gizli olduğunu söyleyen tezi ortaya atmıştı; bununla beraber, bu ilke ne denli yeni veya garip görünürse görünsün, —en azından bir bilmece olarak— biyolojik söylemin bir parçasını oluşturabilmekteydi. Mendel ise soydan geçme belirtiyi tümüyle yeni bir biyolojik nesne haline getirir ve bunu da, o zamana değin asla kullanılmamış olan bir süzme işlemiyle gerçekleştirir: türün içinden çıkarır, onu taşıyan cinsellikten çıkarır; ve onu gözlemlediği alan da istatistik düzenliliklere uygun olarak içinde görünüp kaybolduğu, kuşakların sonsuza uzanan dizilişidir. Yeni kavramsal araçlar, ve yeni kuramsal temellendirmeler isteyen yeni bir nesne. Mendel doğru söylüyordu, ne var ki kendi çağının biyolojik söyleminin «doğru çizgisinde» değildi: biyolojik nesneler ve kavramlar asla böylesi kurallarla oluşturulmamaktaydı; Mendel'in doğru çizgiye gelmesi ve önermelerinin (büyük bir bölümüyle) ancak o zaman kesin kabul edilmesi için, biyolojide bütün bir aşamalandırma sisteminin değişmesi, yepyeni bir nesneler düzleminin ortaya serilmesi gerekti. Mendel doğru olan bir ucubeydi, bu yüzden de bilim ondan sözedemezdi; oysa ki örneğin Schleiden, otuz yıl kadar önce, XIX. yüzyılın ortasında bitkilerin cinselliğini yadsırken, ama bijolojik söylemin kurallarına uygun olarak yadsırken, bilimselleştirilmiş bir yanlışı formüle ediyordu.

Vahşi bir dış-mekânın alanı içinde doğruyu söylemek her zaman mümkündür; ama doğru çizgide olmanın tek yolu, insanın söylemlerinin her birinde yeniden harekete geçirmek zorunda olduğu söylemsel bir «zaptiye»nin kurallarına uymaktır.

Disiplin, söylemin üretimindeki bir denetim ilkesidir. Kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarını saptar.

Bir yazarın verimliliğinde, yorumların çokluğunda, bir disiplinin gelişmesinde, söylemlerin yaratılması için yeni yeni kaynaklar görme alışkanlığı vardır. Belki de öyledir, ancak bunlar, bu yüzden birer baskı ilkesi olmaktan çıkmış değillerdir; ve muhtemeldir ki, eğer kısıtlayıcı ve baskıcı işlevleri dikkate alınmazsa, olumlu ve çoğaltıcı rolleri de anlaşılamaz.

***

Söylemleri denetlemeye imkân veren üçüncü bir grup usul daha var sanıyorum. Bu kez sözkonusu olan, ne söylemlerin taşıdığı güçleri dizginlemek, ne de ortaya çıkışlarındaki rastlantıları önlemek; sözkonusu olan devreye sokuluşlarındaki koşulları belirlemek, onları söyleyen kişileri belli birtakım kurallara uymaya zorlamak ve böylece o söylemlere her önüne gelenin ulaşmasına izin vermemek. Bu kez konuşan öznelerin seyrekleştirilmesiyle karşılaşıyoruz; hiç kimse, eğer birtakım zorunlulukları yanıtlayamıyorsa, devreye girdiğinde eğer yeterli bulunmamışsa, söylemin düzenine dahil olamayacaktır. Daha açıkçası şu: söylemin tüm alanları da aynı şekilde açık ve girilebilir değildir; bazı alanlar sıkı sıkıya (ayrıcalaştırılmış ve ayrıcalaştırıcı olarak) yasaklanmışken, diğerleri hemen her rüzgâra açık görünmekte, ve önceden belirlenmiş hiçbir kısıtlama olmaksızın her konuşan öznenin kullanımına açılmaktadır.

Bu temaya ilişkin olarak, insanı, doğruluğun-

dan endişeye düşürtecek ölçüde güzel bir anektodu anımsatmak isterim. Söylemin tüm baskılarını; taşıdığı güçleri sınırlayanları, ortaya çıkışındaki rastgeleliği dizginleyenleri ve konuşan özneler arasında ayıklamaya yönelenleri, tek bir figürde birleştiriyor... XVII. yüzyılın başlarında, Şogun, Avrupalıların —denizcilikte, ticarette, politikada, savaş sanatında— üstünlüklerinin matematik bilgilerinden kaynaklandığının anlatıldığını duymuştu. Bu denli değerli bir bilgiye sahip olmak istedi. Kendisine, bu harikulade söylemlerin gizine vakıf bir İngiliz denizcisinden sözedilmiş olduğu için, adamı sarayına çağırttı ve orada alıkoydu. Başkaca kimse olmaksızın ondan dersler aldı. Matematiği öğrendi. Gerçekten de, iktidarını korumayı başardı, ve uzun yıllar yaşadı. Japonya'daysa, matematikçiler XIX. yüzyılda yetişebilmiştir. Ancak anektod burada bitmiyor: Avrupa'daki karşılığı da var. Gerçekten de, öyküye bakılacak olursa, bu İngiliz gemici, Will Adams, bir otodidaktmış: bir tersanede çalıştığı için geometriyi öğrenen bir dülgermiş. Bu öyküde acaba Avrupa kültürünün belli başlı mitoslarından birini mi görmek gerekiyor? Doğulu despotluğun tekelleştirilmiş ve gizli bilgisine, Avrupa, bilginin evrensel iletişimini, söylemlerin sınırsız ve özgür takasını karşı çıkaracaktı.

İmdi, elbette ki bu tema, sorgulama karşısında ayakta kalamıyor. Takas ve iletişim, kısıtlamanın karmaşık sistemleri içinde işleyen olumlu şekillerdir; ve hiç kuşku yok ki bunlardan bağımsız olarak da çalışamazlardı. Bu kısıtlama sistemlerinin en yapay ve en görünür biçimi, ayinsel tanımı altında gruplandırılabileceklerden oluşmuştur; ayinsel sözcüğü, konuşan (ve bir diyaloğun, sorgu-

lamanın, ezbere okumanın çerçevesi içinde, belli bir konum almak ve belli bir ifade biçimini formüle etmek zorunda olan) kişilerin sahip olmaları gereken nitelemeyi tanımlıyor; hareketleri, davranışları, koşulları, ve söyleme eşlik etmek zorundaki işaretlerin bütününü tanımlıyor; nihayet, sözlerin varsayılmış veya kabul ettirilmiş etkinliğini, yöneltildikleri kişiler üzerindeki etkisini, baskıcı değerlerinin sınırlarını belirliyor. Dinî, hukukî, tıbbî söylemler, ve bir bölümüyle de politik nitelik taşıyanlar, konuşan özneler için hem farklı özellikler hem de kararlaştırılmış roller saptayan bir ayinselliğin bu şekilde devreye sokuluşundan asla ayrılabilinemez.

Bir ölçüde farklı bir işleyişe sahip olanları, işlevleri söylemleri korumak veya üretmek olan «söylem cemaatları»dır, ama bunu, söylemleri kapalı bir alan içinde dolaştırmak için, ancak belli kurallar uyarınca ve de söylemi elinde tutanlar için, bu yüzden onu yitirmeyecek şekilde dağıtmak için yaparlar. Bunların arkaik bir modelini, şiir okuma ya da muhtemelen çeşitlendirip değiştirme becerisine sahip olan o eski rapsodların topluluklarında buluyoruz; ancak buradaki bilgi, yalnızca ayinsel nitelikte bir ezberi amaçlamaktaysa da, zorunlu kıldığı, çoğunluk son derecede karmaşık bellek alıştırmalarıyla, belli bir topluluk içinde korunuyor, savunuluyor ve saklanıyordu; öğrenme eylemiyle, ezberin ortaya koyduğu ama ifşa etmediği bir topluluğun ve bir gizin içine, aynı zamanda girilmiş oluyordu; söyleme ve dinleme arasındaki roller, değiştirilebilir türden değildi.

Doğallıkla, bu çok yönlü giz ve ifşa oyunuyla bu tür «*söylem cemaatları*» artık kalmadı. Ama sa-

kın yanılmayalım: doğru söylemin düzeni içinde bile, her türlü ayinsellikten azade ve yayımlanmış söylemin düzeni içinde bile, gizin ve değiştirilebilinemezliğin uygunlaştırma kalıpları işlemeye devam ediyor. Yazmak eylemi, bugün, kitapta, yayıncılık sisteminde ve yazarın kişiliğinde kurumlaştığınca, belki dağılmış ancak her türlü şıkta baskıcı bir «söylem cemaatı» içinde ortaya çıkmış olabilir pekâlâ. Bizzat kendisiyle diğer konuşan ve yazan herhangi bir öznenin faaliyetine ara vermeksizin karşı çıkan yazarın farklılığı, söylemine kattığı geçişsiz kimlik, çok uzun bir zamandan beri «yazı»ya tanıdığı temel farklılık, «yaratı» ile dilbilim sisteminin işleyiş biçimlerinden herhangi biri arasında apaçık görülen bakışımsızlık, bütün bunlar formülleştirmede belli bir «söylem cemaatı»nın varlığını ortaya koyuyor (ve esasen uygulamaların işleyişi içinde kapı dışarı etmeye yöneliyor). Ama tümüyle başka bir kipte, başka türlü bir dışlama ve ifşa düzenine göre işleyen, daha bir çokları da var: teknik veya bilimsel gizi düşünün bir; tıbbi söylemin yayılma ve dolaşma biçimlerini düşünün; iktisadi veya politik söylemi gaspetmiş olanları düşünün.

İlk bakışta, «doktrinlerin» (dini, felsefi, politik) oluşturdukları, bir «söylem cemaatı»nın tam tersidir: burada, konuşan bireylerin sayısı, belirlenmiş olmasa bile, sınırlanma eğilimi gösteriyordu; ve söylem asıl onların arasında dolaşabiliyor ve aktarılabiliyordu. Doktrinse, tersine, kendi kendini yayma eğilimindedir; ve bireyler, sayılarını ne denli kalabalık düşünürsek düşünelim, bir tek ve aynı söylem bütünün ortaklaştırılması yoluyla karşılıklı bağlılıklarını tanımlarlar. Görünüşte, tek gerekli koşul aynı doğrulukların benimsenmesi ve

geçerlileştirilmiş —az veya çok esneklik gösteren— bazı uyum kurallarının kabul edilmesidir; eğer bundan ibaret olsalardı, doktrinler bilimsel disiplinlerden asla bu denli farklı olmaz, ve söylemci denetim de, konuşan özneye değil, sözcelemin biçim veya içeriğine yönelirdi. İmdi, doktrinsel bağlılık sözcelemi ve konuşan özneyi aynı zamanda ve birini diğerinden yola çıkarak suçlar. Konuşan özneyi, o bir ya da birçok özümlenemez sözcelemi formülleştirdiğinde devreye giren yasaklama yolları ve ihraç mekanizmalarının da kanıtladığı gibi, sözcelemin içinde ve sözcelemden kalkarak suçlar; mezhep sapkınlığı ve ortodoksluk, asla doktrinsel mekanizmaların bağnaz bir abartılışı değildir; bu mekanizmalar temelde onlara aittir. Ama tersine olarak doktrin, her zaman bir ilk bağlılığın —sınıf, toplumsal veya ırksal konum, ulus veya çıkar, kavga, başkaldırı, direniş, ya da kabullenme bağlılığının— işareti, gösterilmesi ve aracı gibi değerlendirildiği ölçüde de, konuşan öznelerden yola çıkarak sözcelemleri suçlar. Doktrin, kişileri birtakım sözcelemleştirme tiplerine bağlar ve dolayısıyla da bütün ötekileri onlara yasaklar; ama, buna karşılık, kişileri birbirine bağlamak, ve bu yolla onları bütün ötekilerden ayırmak için, birtakım sözcelem tiplerinden yararlanır. Böylece doktrin iki yönlü bir kullaştırma gerçekleştiriyor: konuşan öznelerden söylemlere doğru, ve söylemlerden de, en azından virtüel olarak, konuşan özneler grubuna doğru.

Nihayet, çok daha geniş bir ölçekte, söylemlerin toplumsal benimsenişi olarak adlandırılabilecek şeydeki büyük ayrılıkları kabul etmek gerekiyor. Eğitim, istediğince, bizimki gibi bir toplumda, her bireyin, hangi tipten olursa söylemlere ulaşabilme-

sine hukuken imkân veren araç olsun, çok iyi biliyoruz ki paylaştırılmasında, imkân tanıdıklarında ve engelledıklerinde, toplumsal mesafeler, karşıtlıklar ve kavgalarla belirlenmiş çizgileri izler. Her eğitim sistemi, birlikte taşıdıkları bilmeleri ve güçleriyle beraber, söylemlerin benimsenişini kalıcılaştırmanın veya değiştirmenin politik bir yoludur.

Şimdi yaptığım gibi sözün ayinselliklerini, söylem cemaatlarını, doktriner grupları ve toplumsal benimseyişleri birbirinden ayırmanın epey soyut olduğunun adamakıllı farkındayım. Çoğu zaman bunlar birbirlerine bağlanırlar ve konuşan öznelerin farklı söylem tipleri içinde paylaştırılmalarını ve bazı özne kategorilerine söylemlerin benimsetilişini sağlayan birtakım büyük yapılar oluştururlar. Bir sözcükle ifade edersek, burada sözkonusu olan söylemin büyük kullaştırma yollarıdır. Sonuç olarak bir eğitim sistemi, sözün ayinselleştirilmesinden; konuşan özneler bakımından rollerin belirlenip sabitleştirilmesinden; en azından yaygın bir doktriner grubun oluşturulmasından; söylemin güçleri ve bilmeleriyle paylaştırılıp benimsenişinden başkaca nedir ki? «Yazı» («yazarların» yazdığı yazı), belki bir parça farklı biçimler alan, ancak başlıca aşamaları aynı olan benzer bir kullaştırma sisteminden başkaca nedir ki? Yargı sistemi de, hekimlik eğitimi sistemi de, en azından birtakım yönleriyle, söylemin benzer kullaştırma sistemlerini oluşturmazlar mı?

***

Acaba, diyorum, felsefenin bazı temaları bu sınırlama ve dışlama oyunlarına karşılık vermeye, ve, belki de aynı zamanda onları güçlendirmeye, kalkışmamışlar mıdır?

Önce, söylemin yasası olarak ideal bir doğruluk ve ortaya çıkışlarının ilkesi olarak içkin bir aklilik önererek, aynı zamanda da doğruluğu yalnızca doğruluğun kendisinin amaçlanmasında ve yalnızca onu düşünmenin gücünde vaadeden bir bilgi etiğini dışarda bırakarak yanıt vermek gerekiyor.

Sonra da bu kez genelde söylemin özgün gerçekliğine yönelik bir yadsımayla onları güçlendirmek gerekiyor.

Sofistlerin lâfazanlıkları ve fikir alış-verişleri kovulduğundan beri, az ya da çok güvenli bir şekilde paradoksları susturulduğundan beri, Batı düşüncesi söylemin düşünce ile söz arasında olabildiğince az yer tutması için elinden geleni yapmışa benziyor; söylem üretmenin düşünmekle konuşmak arasında yalnızca bir tür katkı gibi görünmesi için elinden geleni yapmışa benziyor; bu da kendi imleriyle donatılmış ve sözcüklerle görünür kılınmış bir düşünce olurdu, ya da tersine, devreye sokulan ve bir anlam etkisi yaratan şey dilin kendisine ait yapılar olurdu.

Felsefi düşünce içinde söylemin gerçekliğinin bu çok eski kırpılışı tarih boyunca pek çok biçimler aldı. Çok yakınlarda, onu bize hiç de yabancı olmayan birçok temalar halinde yeniden bulduk.

Kurucu özne teması pekâlâ söylemin gerçekliğini kırpmaya imkân verebilirdi. Kurucu özne, gerçekten de, dilin boş kalıplarını doğrudan kendi niyetleriyle doldurmakla görevlidir; boş nesnelerin yoğunluk veya hareketsizliklerini aşarak, sezgiyle, orada bırakılmış duran anlamı yakalayacak olan odur; zamanın ötesinde, tarihin sonradan yalnızca açmakla yetineceği, ve önermelerin, bilimlerin, deduktif bütünlerin en sonunda kendi temellerini bu-

lacakları anlam ufuklarını kuracak olan da yine odur. Kurucu özne, anlamla ilişkisinde işaretlerden, belirtilerden, izlerden, harflerden yararlanır. Ama bunları göstermek için söylemin özel ısrarından geçmek zorunda değildir.

Bunun karşısında yeralan tema, başlangıçtaki deney teması, benzer bir rol oynar. Bu, deneyin çıkışında, daha bir *cogito* şeklinde kendini yeniden bulabilmezden önce, başlangıçtaki anlamların, bir bakıma önceden söylenmiş olanların dünyayı dolaşmasını, onu bütün çevremize yerleştirmesini ve devreye girer girmez de onu bir tür ilkel tanımaya açmasını öngörür. Böylelikle dünya ile birlikte bir ilk suçortaklığı, bizim için ondan, onun içinde sözedebilme, onu belirleme ve onu adlandırma, onu yargılama ve sonuçta doğruluk şeklinde onu tanıma imkânı yaratabilecekti. O halde, eğer söylem varsa, meşruluğu içinde, gizli bir okumadan başkaca ne olabilir? Nesneler daha şimdiden, dilimizin ortaya çıkarmakla yetineceği bir anlamı mırıldanırlar; ve bu dil, en ilkel tasarımından itibaren, bize hanidir, belirleyici çizgileri gibi göründüğü bir varlıktan sözetmekteydi.

Evrensel arabuluculuk teması da, sanırım, söylemin gerçekliğini kırpmanın bir başka yoludur. Ve bu, görünüşe rağmen böyledir. Zira ilk bakışta, öyle görünür ki, özellikleri kavrama değin yükselten ve aracısız bilince en sonunda dünyanın bütün akılcılığını açma imkânını veren bir logos'un devinimini her köşede bula bula, kuramcılığın merkezine yerleştirilen şey düpedüz söylemin kendisi oluyor. Ama bu logos, doğrusunu söylemek gerekirse, gerçekte önceden söylenmiş bir söylemden başkaca bir şey değildir, ya da asıl, nesnelerin kendileri ve

olagelişleri, kendi öz'lerinin gizini açarak farkında olmadan söyleme dönüştürürler. Söylem artık kendi gözü önünde doğmakta olan bir doğruluğun yansıtılmasından başkaca bir şey değildir; ve herşey, en sonunda söylemin biçimini alabildiğinde, her nesne anlamlarını göstermiş ve karşılıklı olarak değiştirmiş oldukları içindir ki, kendinin - bilincinin sessiz içselliğinde yeralabilir.

Şu halde ister bir kurucu özne felsefesi içinde, ister bir ilk deneyim felsefesi içinde ya da bir evrensel arabuluculuk felsefesi içinde olsun, söylem, ilk durumda yazı, ikincisinde okuma, üçüncüsünde de değiş-tokuş olan bir oyundan fazlaca bir şey değildir, ve bu değiş-tokuş, bu okuma, bu yazı hiçbir zaman işaretlerden başka bir şeyi devreye sokmaz. Böylece söylem, gerçekliği içinde, kendisini onu anlamlandıran şeyin buyruğuna bırakarak, kendi kendini iptal eder.

Görünüşe bakılacak olursa, acaba hangi uygarlık bizimkinden daha çok saygı duymuştur söyleme? Söylem nerede bizde olduğundan daha alâ ve daha çok onurlandırılmıştır? Daha köktenci bir biçimde baskılardan kurtarıldığı ve evrenselleştirildiği bir başka yer daha var mıdır acaba? İmdi bana öyle geliyor ki, söylemin bu apaçık yüceltilişinin, bu apaçık logofilinin altında, bir çeşit endişe gizleniyor. Herşey, sanki yasaklar, engeller, eşikler ve sınırlar, en azından kısmen, söylemin büyük üreyişi dizginlenmiş olsun diye, içerdiği zenginlik en tehlikeli bölümlerinden boşaltılmış olsun ve de düzensizliği en denetlenemeyecek olanları savuşturan figürlere uygun biçimde düzenlenmiş olsun diye cereyan ediyor; herşey sanki düşüncenin ve dilin oyunları arasından fışkırışının işaretlerine varın-

caya dek, her şeyi silmek istemişlercesine cereyan ediyor. Hiç kuşkusuz bizim toplumumuzda, ve sanırım bütün ötekilerde de, ancak farklı bir profil ve vurgulamalarla, derin bir logofobi, bu olagelişlere karşı, söylenmiş şeylerin oluşturduğu bu yığına karşı, bütün o ifadelerin ortaya çıkıvermesine karşı, şiddetli, kesikli, kavgacı, aynı zamanda da düzensiz ve tehlikeli ne olabilirse onlara karşı, söylemin o kesintisiz ve düzensiz büyük uğultusuna karşı bir çeşit sağır endişe var.

Ve eğer —bu endişenin silinmesi demiyorum— ama kendi koşullarında, onun işleyişi ve etkileri çözümlenmek istenirse, sanırım, düşüncemizin, bugün onlara biraz direnmekte olduğu ve biraz önce sözünü ettiğim üç işlev grubuna karşılık olan, üç karara başvurmak gerekiyor: doğruluk istencimizi sorgulamak; olageliş kimliğini, söyleme yeniden kazandırmak; nihayet, anlamlandıranın egemenliğine son vermek.

***

İşte gelecek yıllar içinde burada yapmak istediğim çalışmayı yönlendirecek işlerden, ya da daha doğrusu, temalardan bazıları bunlar. Birlikte taşıdıkları bazı yöntemsel zorunluluklar hemen saptanabilir.

Önce bir *tersine çevirme* ilkesi var: geleneğe uygun olarak, yazarın, disiplinin, doğruluk istencininkiler gibi, olumlu bir rol oynar görünen bütün o figürlerde söylemlerin kaynağı, çoğalma ve sürekliliklerinin ilkesi nerede yakalanmış sanılıyorsa, orada daha çok söylemin parçalanıp azaltılışının olumsuz işleyişini görmek gerekir.

Ama bu azaltma ilkeleri bir kez saptandığında

bunlar bir kez temel ve yaratıcı zorlamalar olarak kabul edilmekten vazgeçildiğinde, altlarında karşımıza çıkan nedir? Kesintisiz bir söylem dünyasının virtüel tamlığını mı kabul etmek gerekir? Burada, daha başka yöntemsel ilkelerin işe karıştırılması gerekiyor.

Bir *kesiklilik* ilkesi: seyrekleştirme sistemlerinin varlığı, onların üzerinde, ya da onların ötesinde, onlar tarafından bastırılacak veya itelenecek, sınırsız, sürekli ve sessiz bir büyük söylemin hüküm süreceği, ve de işimizin en sonunda sözü ona geri vererek onu aydınlatmak olduğu anlamına gelmez. En sonunda telaffuz etmek veya düşünmek gerekecek, dünyayı dolaşan ve bütün biçimlerini ve bütün olaylarını birbirine eklemleyen bir söylenmemiş - olan ya da bir düşünülmemiş - şey düşlememek gerekiyor. Söylemler, birbirini kesen, bazen birbirine eklemlenen, ama aynı zamanda da pekalâ birbirlerinden habersiz veya birbirlerini dışlayan, kesintili uygulamalar gibi ele alınmalıdırlar.

Bir *özgünlük* ilkesi: söylemi önceden verilmiş bir anlamlar oyunu içinde çözmemek; dünyanın bize okunabilir bir yüz gösterdiğini, bunu çözmekten başkaca yapacağımız bir şey olmadığını sanmamak; o bizim bilgimizin suçortağı değildir; onu bizim yararımıza konumlandıran, söylemönceci ilahî güç yoktur. Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, her türlü şıkta, bizim onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamak gerekir; ve bu uygulamanın içindedir ki söylemin olagelişleri, düzenliliklerinin ilkesini bulurlar.

Dördüncü kural, *dışsallığın*'ki: söylemden kalkarak, onun içinde bulunan gizli çekirdeğe, onda

ortaya çıkacak bir düşüncenin veya bir anlamın yüreğine doğru gidilmemelidir; ama, söylemin kendisinden, ortaya çıkışından ve düzenliliğinden kalkarak, olabilirliğinin dış koşullarına doğru, olayların rastlantısal dizesine yol açan ve bunun sınırlarını belirleyen şeye doğru gidilmelidir.

Demek oluyor ki dört kavram, düzenleyici ilke olarak çözümlemeye hizmet etmelidir: olay kavramı, dizi kavramı, düzenlilik kavramı, olabilirlik koşulu kavramı. Görüldüğü gibi, deyim deyime, birbirlerinin karşıtıdırlar: olay yaratışa, dizi tekliğe, düzenlilik özgünlüğe, ve olabilirlik koşulu da imlemeye. Bu sonraki dört kavram (imleme, özgünlük, teklik, yaratış), ortak bir uzlaşmayla, bir yapıtın, bir dönemin veya bir temanın yaradılış noktasının, tekliğinin, özgünlük rumuzunun, ve gizli anlamların sınırsız hazinesinin arandığı geleneksel düşünce tarihine, oldukça genel bir biçimde, egemen oldu.

Buna yalnızca iki gözlem ekleyeceğim. Biri tarihle ilgili. Tekil olaya eskiden atfedilen ayrıcalıkları kaldırmış ve upuzun sürenin yapı taşlarını ortaya çıkarmış olmanın başarısı çoğunluk çağdaş tarihin hesabına yazılır. Böyledir kuşkusuz. Bununla beraber tarihçilerin özellikle bu doğrultuda çalışma yapmış olduklarından emin değilim. Veya daha doğrusu olagelişin işaretlenişiyle upuzun sürenin çözümlenişi arasında bir çeşit tersine neden olduğunu sanmıyorum. Tam tersine, tek bir olageliş parçacığını bile iyice daraltarak, tarihsel çözümlemenin karar gücünü, yıl be yıl, hafta be hafta izlenmiş olan yargıç meşveretlerine, noterlik işlemlerine, kilise kayıtlarına, liman arşivlerine değin ilerletmek suretiyledir ki, muharebelerin, fet-

vaların, hanedanların veya meclislerin ötesinde, yüzyıllık veya birçok yüzyıllık eğilimi bulunan yığınsal oluşumların şekillendiği görülmüşe benziyor. Bugün uygulanageldiği biçimiyle, tarih, sırtını olaylara çevirmiyor; tersine hiç durmadan bunların alanlarını genişletiyor; hiç durmadan bunlarda yeni, daha yüzeysel veya daha derin, katmanlar keşfediyor; bunlarda hiç durmadan, bazen çok sayıda, yoğun ve birbirinin yerine geçebilen, bazen seyrek ve kalıcı yeni bütünler ayrıştırıyor: hemen her gün kendini belli eden fiyat değişikliklerinden kalkılıp yüzyıllık enflasyonlara gidiliyor. Ama önemli olan o ki, tarih bir olayı, içinde yeraldığı diziyi tanımlamadan, o dizinin ait olduğu çözümleme tarzını özgünleştirmeden, oluşumların düzenliliğini ve yüze çıkışlarındaki olasılığın sınırlarını anlamaya çalışmadan, eğrinin gösterdiği değişiklikler, yön değiştirmeler ve gidiş biçimi üzerinde soru sormadan, bunların kaynaklandığı koşulları belirlemeye çalışmadan, dikkate almıyor. Elbette, uzun zamandır tarih artık olayları, belirsizcesine bağdaşık veya sıkı sıkıya aşamalandırılmış, büyük bir oluşumun şekilsiz tekliği içindeki bir neden sonuç oyunu gibi anlamaya kalkışmıyor; ama bunu, olaydan önce meydana gelmiş, ona yabancı, düşman yapılar bulmak için yapmıyor. Olayın «yerini», rastlantısallığındaki sınırları, ortaya çıkışındaki koşulları çevrelemeye imkân veren, çeşitli, birbirini kesen, çoğunluk birbirinden ırayan ama özerk olmayan dizileri yerleştirmek için yapıyor.

Şimdi artık kendilerini kabul ettiren temel kavramlar (onlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan özgürlük ve nedenselliğin de sorunlarıyla birlikte) bilinç ve süreklilik kavramları değildir, im ve ya-

pı kavramları da değildir. Bunlar, kendilerine bağlı olan kavramların; düzenliliğin, rastlantının, kesikliliğin, bağımlılığın, dönüşümün de işe karışmasıyla, olageliş ve dizi kavramlarıdır; söylemlerin benim düşlediğim bu çözümlenişi işte böyle bir bütünlükledir ki, elbette dünün filozoflarının hâlâ «yaşayan» tarih olarak kabul ettikleri geleneksel tematiğe değil asla, ama tarihçilerin etkin çalışmalarına eklemleniyor.

Ancak yine bu yoldandır ki, bu çözümleme, görünüşe göre korkutucu, felsefi ya da kuramsal sorunlar doğuruyor. Eğer söylemler önce söylemsel olagelişlerin meydana getirdiği bütünler olarak ele alınmak zorundaysalar, felsefecilerin onca seyrek olarak dikkate almış oldukları bu olageliş kavramına hangi konumu vermek gerekir? Elbette olageliş ne tözdür, ne ilinektir, ne niteliktir, ne de süreçtir; olageliş cisimler düzenine ait değildir. Ve buna karşılık, hiçbir şekilde maddi-olmayan da değildir; her zaman maddeselliğin düzeyinde etki halini alır, etki olur; kendi yeri vardır ve maddi öğelerin ilişkisinden, birlikte bulunuşundan, dağılmalarından, karşılaştırılmalarından, birikmelerinden, ayıklanmalarından ibarettir; bir cismin eylemi de özelliği de, asla değildir; maddi bir dağılışın etkisi ve içindeki etki olarak meydana gelir. Olagelişin felsefesi, cisimsiz bir maddeciliğin ilk bakışta çelişik görünen doğrultusu içinde ilerlemek zorundadır diyebiliriz.

Öte yandan, eğer söylemsel olagelişler bağdaşık, ama birbirlerine göre kesintili diziler uyarınca ele alınmak zorundaysa, bu kesintiye nasıl bir konum vermek gerekiyor? Doğallıkla, ne zamanın an-

larının birbiri ardınca gelişi, ne de düşünen çeşitli öznelerin çokluğu sözkonusu; sözkonusu olan, anı parçalayan ve özneyi muhtemel bir konum ve işlevler çokluğu halinde dağıtan es'lerdir. Böylesi bir kesiklilik geleneksel olarak kabul edilmiş ya da en az kolay bir biçimde yadsınmış en küçük birimleri; anı ve özneyi, etkileyip yaralar. Ve, onların altında, onlardan bağımsız olarak, bu kesintili diziler arasında bir (veya birçok) bilinç içinde ardarda geliş (veya aynı zamanda oluş) türünden olmayan ilişkiler tasarlamak gerekir; —öznenin ve zamanın felsefesi dışında— bir kesikli sistemleştiriciler kuramı tasarlamak gerekir. Nihayet, bu söylemsel ve kesikli dizilerden herbirinin, bazı sınırlar içinde, eğer kendi düzenliliklerine sahip oldukları doğruysa, hiç kuşkusuz onları oluşturan öğeler arasında mekanik nedensellik ya da ideal zorunluluk ilişkileri kurmak da artık mümkün değildir. Olagelişlerin üretilişine, bir kategori olarak rastlantısallığı da sokmak gerekir. Burada da rastlantı ve düşünce arasındaki ilişkileri düşünmeye imkân verecek bir kuramın yokluğu kendini hissettiriyor.

Öyle ki düşünce tarihi içinde kullanılmasına niyetlenilen ve, söylemlerin gerisinde bulunabilecek tasvirleri değil de olagelişlerden ayrı ve düzenli diziler halindeki söylemleri ele almaktan ibaret olan bu ince aykırılıkta, düşüncenin ta köküne, *rastlantıyı, kesikliliği,* ve *maddeselliği* sokmaya imkân veren bir küçük (ve belki de tatsız) mekanizma gibi bir şeyleri bulmaktan endişe ediyorum. Belli bir tarih tarzının ideal bir zorunluluğun meydana gelişini anlatarak önlemeye çalıştığı üçlü tehlike. Tarihçilerin uygulamalarına düşünce sistemleri tarihini de eklemeye imkân vermeleri gereken üç kav-

ram. Kuramsal hazırlık çalışmasının izlemek zorunda olduğu üç yön.

***

Bu ilkeleri izleyip bu ufka başvurmak suretiyle, burada yapmaya niyetlendiğim çözümlemeler iki bütünlük halinde sıralanıyorlar. Bir yanda, tersine dönüş ilkesini çalıştıran, «eleştirel» bütünlük: biraz önce sözünü ettiğim dışlama, sınırlama, uygunlaştırma biçimlerinin kuşatılmaya çalışılması; hangi ihtiyaçlara yanıt vermek üzere, nasıl meydana gelmiş olduklarının, nasıl değişime uğramış ve yer değiştirmiş olduklarının, ne çeşit baskıları etkin biçimde uygulamış olduklarının, ne ölçüde saptırıldıklarının gösterilmesi. Diğer yanda da, öteki üç ilkeyi çalıştıran «şeceresel» bütünlük: bu baskı sistemleri ortasında, onlara rağmen veya onların desteğiyle, söylem sistemlerinin nasıl oluştuğu; herbirinin özgün normunun ne idiği, ve ortaya çıkış, gelişim, değişim koşullarının neler olduğu.

Önce eleştirel bütünü ele alalım. İlk ağızda yapılacak bir grup çözümleme, dışlama işlevleri olarak nitelemiş olduğum şeye yöneltilebilir. Daha önceden bunlardan birini, belli bir dönem içinde incelemiştim: klasik çağda delilik ve akıl arasındaki ayırımın araştırılmasıydı sözkonusu olan. Bunun ardından, bir dilsel yasaklar sisteminin çözümlenmesine çalışılabilirdi: XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla değin cinselliği kuşatan yasak; hiç kuşkusuz sözkonusu edilecek olan, nasıl azar azar ve iyi ki de ortadan kalkmış olduğunun görülmesi değildi; ama, yasaklanmış davranışların, hem de en açık seçik biçimde adlandırılmış, sınıflandırılmış, aşamalandırılmış olduğu bir itiraf uygulamasından, XIX.

yüzyıl hekimliğinde ve psikiatrisinde yer alan cinsel tematiğin, önceleri epey tutuk, epey gecikmeli olarak ortaya çıkışına değin nasıl yer değiştirmiş ve yeniden eklemlenmiş olduğuydu; bunlar elbette ki henüz biraz simgesel nitelik taşıyan kerterizlerdir, ama şididen, vurgulamaların sanılan vurgulamalar olmadığı, ve de yasakların her zaman düşünüldüğü gibi ortaya çıkmadığına emin olunabilinir.

İlk ağızda, asıl üçüncü dışlama sistemine sarılmak isterim. Ve onu, iki yoldan ele alacağım. Bir yandan, içinde hapsedilmiş olduğumuz ancak durmadan da yenilediğimiz bu doğruluk seçiminin nasıl oluştuğunu, ama aynı zamanda da nasıl yinelenmiş, kapı dışarı edilmiş, yeri değiştirilmiş olduğunu saptamaya çalışmak istiyorum; etkili söylemin, ayinsel söylemin, erkler ve tehlikelerle dolu söylemin nasıl yavaş yavaş doğru söylem ile yanlış söylem arasında bir paylaşım halinde düzenlendiğini görmek için, önce sofistik döneme ve de Sokrates'le veya en azından platoncu felsefeyle birlikteki başlangıcına gideceğim. Daha sonra, özellikle İngiltere'de bir bakış, gözlem, saptama biliminin, hiç kuşkusuz yeni politik yapılanmaların yerleştirilmesinden de ayrılamayacak olan, ve aynı şekilde dinî ideolojiden de ayrılamayan belli bir doğa felsefesinin; her türlü şıkta bilme istencindeki bir yeni biçimin, ortaya çıktığı döneme, XVI. yüzyılı XVII. yüzyıla bağlayan döneme geleceğim. Nihayet üçüncü kerteriz noktası da, modern bilimin büyük kurucu eylemleriyle, bir sanayi toplumunun oluşumunu ve ona eşlik eden pozitivist ideolojiyle XIX. yüzyılın başları olacak. Bunlar, bilme istencimizin morfolojisinden üç kesit; dar kafalılığımızdan üç aşamadır.

Aynı sorunu, bambaşka bir açıdan da ele almak isterdim; bilimsel olma iddiasındaki bir söylemin —tıbbi, psikiyatrik söylem, ve de sosyolojik söylem—, ceza sisteminin oluşturduğu o uygulamalar ve buyruksal söylemler bütünü üzerindeki etkisini ölçmek. Bu çözümlemede de, psikiyatrik ekspertizlerin ve ceza yöntemi içindeki rollerinin incelenmesi hareket noktasını ve başlıca malzemeyi oluşturacaktır.

Söylemleri sınırlama usullerinin, aralarında biraz önce işaret etmiş olduğum yazar, yorumlama ve disiplin ilkelerinin ver aldığı bu usullerin çözümlemesi de yine bu eleştirel bakış açısı içinde, ama bir başka düzeyde yapılmak gerekirdi. Bu bakış açısı içinde, çeşitli incelemeler düşünülebilir. Aklıma, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla değin, hekimliğin tarihini ele alacak bir çözümleme geliyor örneğin; sözkonusu edilecek olan, gerçekleştirilmiş buluşlar ya da kullanılan kavramların saptanması değildir pek, ama, tıbbi söylemin kuruluşunda, ancak bir yandan da onu taşıyan, ileten, güçlendiren bütün bir kurumlaşma içinde, yazar, yorum ve disiplin ilkelerinin nasıl devreye sokulduklarının kavranmasıdır; büyük yazar ilkesinin nasıl işlediğinin öğrenilmeye çalışılmasıdır: yani Hippokrates'in Galien'in elbette, ama aynı zamanda da Paracelsus'un, Sydenham'ın veya Boerhaave'ın; aforizma ve yorum uygulamasının nasıl, ve XIX. yüzyılın geç zamanlarına değin hâlâ işleyebilmiş olduğudur, vaka uygulamasının, vakaların biraraya getirilmesinin, somut bir vaka üzerindeki klinik öğrenimin, yavaş yavaş nasıl onun yerini almış olduğudur; nihayet hekimliğin, önce doğa bilgisine, sonra anatomi ve biyolojiye dayanarak, hangi modele göre

kendisini bir disiplin halinde oluşturmaya çalıştığıdır.

Aynı şekilde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda edebiyat tarihi ve eleştirisinin, dini metin yorumculuğunun, İncil tefsirciliğinin, kutbilimin, tarihi veya destansı «yaşam öykülerinin», otobiyografinin ve anıların yöntemlerini kullanarak, değiştirerek ve yerinden oynatarak, yazarın kişiliğini ve yapıtın kimliğini ne çeşit bir çalışmayla meydana getirmiş oldukları da ele alınabilirdi. Psikanalitik bilme içinde Freud'un oynadığı, muhakkak ki Newton'un (ve bütün disiplin kurucularının) fizikte oynadığından çok farklı olan, aynı şekilde felsefi söylemin alanında bir yazarın (Kant gibi, başka türlü bir felsefece düşünüşün başlatıcısı bile olsa) oynayabileceğinden çok farklı olan rolü de, günün birinde, incelemek gerekecek.

İşte size görevin eleştirel görünümü, söylemsel denetimin aşamalarının çözümlenmesi bakımından birkaç proje. Şeceresel görünüme gelince, o, kâh denetim sınırlarının içinde, kâh dışında, kâh sınırlamanın çoğunluk iki yanında, söylemlerin gerçek oluşumunu ilgilendirir. Eleştiri, söylemleri azaltma, ancak aynı zamanda da yeniden gruplandırma ve birleştirme süreçlerini çözümler; şecerebilim onların hem dağınık hem kesiklilikli ve hem de düzenli oluşumlarını inceler. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu iki görev hiçbir zaman tümüyle birbirlerinden ayrılamaz; bir yanda, yadsımanın, dışlamanın, yeniden gruplandırmanın veya görevlendirmenin biçimleri; ve sonra, öte yanda, daha derin bir düzeyde, ortaya çıkışlarından hemen önce veya sonra, ayıklama ve denetime maruz bırakılan söylemlerin kendiliğinden fışkırışı yoktur.

Söylemin düzenli oluşumu, bazı koşullarda ve belli bir noktaya kadar, denetim yollarını bütünleştirebilir (bir disiplin örneğin, bilimsel söylem biçim ve konumunu kazandığında, olan budur); ve tersine denetimin şekilleri söylemsel bir oluşumun içinde varlık kazanabilirler (yazarı ortaya çıkarıcı söylem olarak edebi eleştiri gibi): öyle ki her eleştirel görev, denetimin aşamalarını sorgulayarak, bunların içinde oluştukları söylemsel düzenlilikleri de aynı zamanda iyicene çözümlemelidir; ve her şeceresel betimleme de gerçek oluşumlar içinde rol oynayan sınırları dikkate almak zorundadır. Eleştirel uğraş ile şeceresel uğraş arasındaki fark göründüğü denli nesneden veya alandan kaynaklanmamaktadır, ama saldırı noktasından, bakış açısından ve sınırlamadan kaynaklanmaktadır.

Az önce muhtemel bir incelemeden sözediyordum: cinlselliğin söylemini etkileyen yasakların incelenmesinden. Her türlü şıkta, bu incelemeyi, içlerinde cinselliğin sözkonusu olduğu, ve cinselliğin adlandırılmış, betimlenmiş, metaforlaştırılmış, açıklanmış, yargılanmış bulunduğu edebî, dinî veya etik, biyolojik ve tıbbî, ve de hukukî söylem bütünlerini de aynı anda çözümlemeden yürütmek, zor ve soyut olurdu. Cinselliğin birlikçi ve düzenli bir söylemini meydana getirmiş olmaktan çok uzağız; belki de buna hiç ulaşılamayacak ve belki de bu doğrultuda gitmiyoruz. Hiç önemli değil. Yasaklar, edebî söylem ile tıbbî söylemde, psikiyatrinin söyleminde ya da vicdanları yönlendirmede kullanılanda aynı biçimde değil ve aynı şekilde işlemiyor. Ve, tersine olarak da, bu farklı söylemsel düzenlilikler, yasakları aynı şekilde güçlendirmiyor, çevrelemiyor veya uzaklaştırmıyorlar. O halde incele-

me, en azından bir bölümüyle, her birinde farklılık gösteren yasakların işlemeye koyuldukları diziler çokluğuna göre yapılabilir ancak.

XVI. ve XVII. yüzyıllarda, zenginliği ve yoksulluğu, parayı, üretimi, ticareti, ilgilendiren söylem dizileri de ele alınabilirdi. Burada, zenginler ve yoksullar, bilginler ve cahiller, protestanlar veya katolikler, kraliyet subayları, tacirler veya ahlâkçılar tarafından dile getirilmiş, oldukça ayrı cinsten sözcelem bütünleriyle kapışılacaktır. Herbirinin kendi düzenlilik biçimi, aynı şekilde de kendi baskı sistemleri var. İçlerinden hiçbirinde, söylemsel düzenliliğin sonradan bir disiplin işleyişi kazanacak ve adına önce «zenginliklerin çözümlemesi», sonra da «ekonomi politik» denecek olan o öteki biçimi, tam olarak ortaya çıkmamıştır. Bununla beraber, sözcelemlerinden bazılarını kendine maledip bazılarını dışlamak, bazılarını doğrulamak veya bir yana bırakmak suretiyledir ki, onlardan kalkarak yeni bir düzenlilik oluşmuştur.

Yine, XX. yüzyıl başına değin çeşitli disiplinlere, gözlemlere, tekniklere ve reçetelere dağılmış ve yayılmış olarak bulunabildiğince, soyçekime ilişkin söylemleri konu alacak bir inceleme de düşünülebilir; o zaman da, hangi eklemlenme düzeniyle, bu dizilerin, sonuçta genetiğin, epistemolojik açıdan tutarlı ve kurumsal olarak kabul edilmiş yüzünde, yeniden düzenlenmiş olduklarını göstermek gerekecektir. François Jacob'un erişilmez bir parıltı ve bilgelikle başarmış olduğu, işte bu çalışmadır.

Eleştirel betimlemelerle şeceresel betimlemeler böylece birbirini izlemek, birbirinden destek almak ve birbirini tamamlamak zorunda. Çözümlemenin

eleştirel kısmı söylemin sarmalanma sistemlerine yöneliyor; söylemin o buyrukçuluk, dışlama, az-bulunurluk ilkelerini imlemeye, kuşatmaya çalışıyor. Haydi sözcüklerle oynayıp, çalışkan bir densizlik uyguluyor, diyelim. Çözümlemenin şeceresel kısmıysa, buna karşılık, söylemin gerçek oluşumunun dizilerine yöneliyor: onu evetleme gücü içinde yakalamaya çalışıyor; ancak bununla yadsımanınkine karşı gelecek bir erki değil, ama haklarında doğru veya yanlış önermelerin evetlenebileceği veya yadsınabileceği, nesne alanları oluşturma erkini anlıyorum. Bu nesne alanlarına olumluluklar adını verelim: ve, ikinci bir kez sözcüklerle oynayıp, eğer eleştirel biçem çalışkan densizliğinki ise, şeceresel mizaç da mutlu bir pozitivizmin mizacıdır diyelim.

Her türlü şıkta, en azından bir şeyin altı çizilmelidir: söylemin böylece kavranmış olan çözümlenişi bir anlamın evrenselliğini açığa çıkarmaz, bir temel evetleme erkiyle, kabul ettirilmiş az-bulunurluğun oyununu gün ışığına çıkarır. Az-bulunurluluk ve evetleme, sonuç olarak da evetlemenin az-bulunurluğu, yoksa anlamlandırmanın monarşisi değil.

Ve şimdi, söz dağarında boşluk taşıyanlar —eğer tınısı anlamından daha hoş geliyorsa— buna yapısalcılık desinler isterlerse.

***

Çok iyi biliyorum ki eğer bana yardımcı olacak modellere ve desteklere sahip olmasaydım, size ereğini sunmaya çalıştığım bu araştırmalara girişemezdim. Öyle sanıyorum ki Bay Dumézil'e çok şey borçluyum, zira yazmanın bir zevk olduğuna hâlâ inandığım bir yaşta, beni çalışmaya iten odur.

Ama aynı şekilde, onun yapıtına da pek çok şey borçluyum; onun olan ve bugün bizi kucaklayan o metinlerin anlamlarından uzaklaştıysam veya sağlam yapılarını çarpıttıysam, beni bağışlasın; bir söylemin içsel ekonomisini, geleneksel tefsirin yöntemlerinden veya dilbilimsel şekilciliğinkilerinden tümüyle farklı biçimde çözümlemeyi bana öğreten odur; bir söylemden diğerine, kıyaslamalar yoluyla, karşılıklı işlevsel bağlantılar sistemini bulmayı öğreten odur; bir söylemin dönüşümlerini ve kurumsallıkla olan bağlarını nasıl betimlemek gerektiğini öğreten odur. Eğer, böylesi bir yöntemi, destansı veya mitik anlatılardan farklı her türlü söyleme de uygulamak istediysem, bu düşünce, hiç kuşkusuz, gözlerimin önünde bulunan bilim tarihçilerinin, ve özellikle de Bay Canguilhem'in çalışmaları yüzünden aklıma gelmiştir; bilim tarihinin ille de iki şıktan biri; buluşların tarihçesi, ya da bilime belirsiz yaradılışı veya dışsal etkileri yönünden yaklaşan düşünce ve kanaatlerin betimlemesi olarak ele alınamayacağını; ama, bilim tarihinin, kuramsal modellerin ve kavramsal araçların aynı zmanda tutarlı ve değiştirilebilir bir bütünü gibi işlenebileceğini, işlenmesi gerektiğini anlamış olmamı, ona borçluyum.

Ancak düşünüyorum da, borcum çok büyük bir oranda, asıl Jean Hyppolite'edir. Çok iyi biliyorum ki yapıtı, birçok kişinin gözünde, Hegel'in saltanatı altında yaşıyor ve de çağımız, ister mantık aracılığıyla isterse epistemoloji, ister Marx'a dayanarak isterse Nietzsche'ye, tümüyle Hegel'den kurtulmaya çalışmakta: ve biraz önce söylem hakkında söylemeye çalıştığım şeyler de hegelci logos'a hiç sadık değil.

Ancak Hegel'den gerçekten kurtulabilmek, ondan kopmanın neye malolacağını da tam tamına değerlendirmeyi gerektirir; Hegel'in, belki de sinsice, nerelere dek bize yaklaşmış olduğunu bilmeyi gerektirir; Hegel'e karşı düşünmemize imkân veren şeylerde, nelerin hâlâ daha hegelci olduğunu bilmeyi gerektirir; ve de ona karşı kurduğumuz sığınakların, ne ölçüde, belki de hâlâ bize karşı çıkardığı ve ucunda, hareketsiz ve ötelerde, bizleri beklediği birer hile olduğunu ölçmeyi...

İmdi, eğer bugün pek çoğumuz Jean Hyppolite'e borçluysak, bu onun Hegel'den ayrılınan, uzaklaşılan, ve insanı yeniden, ama bir başka biçimde ona götüren, sonra bir kez daha onu terketmek zorunda bırakan o yolu, bizim için ve bizden önce, hiç yorulmaksızın katedip durmuş olmasındandır.

Her şeyden önce Jean Hyppolite, Hegel'in XIX. yüzyıldan beri ortada dolaşan ve gizliden gizliye kendisiyle mücadele edilen o biraz hayaletimsi kocaman gölgesine bir varlık vermeye özen göstermişti. Bir çevirisiyle, Aklın Fenomenolojisi'nin çevirisiyle o varlığı Hegel'e vermişti; ve Hegel'in kendisi bu fransızca metinde düpedüz vardır, kanıtı da, Almanların, kısa süreler için bile olsa, almanca metinde ne yazdığını daha iyi anlamak için ona başvurmalarıdır.

İmdi Jean Hyppolite, bu metindeki bütün çıkış yollarını aramış ve dolaşmıştır, sanki tek kaygısı şuydu: Hegel'i kullanmanın mümkün olmadığı yerde hâlâ felsefe yapılabilir mi? Bir felsefe, ve hegelci de olmayacak bir felsefe varolabilir mi? Düşüncemizde hegelci olmayan şey, acaba zorunlu olarak felsefece de olmayan şey midir? Ve felsefe kar-

şıtı olan şey, ille de hegelci olmayan şey midir? Öyle ki, Hegel'in bize vermiş olduğu bu varlığının, yalnızca tarihsel ve titiz bir betimlemesini yapmayı da amaçlamıyordu: ondan yenilik deneyiminin bir şemasını çıkarmak istiyordu (bilimleri, tarihi, politikayı ve her günkü ızdırabı hegelci tarz üzerinden düşünmek mümkün müdür?), ve tersine olarak, yenileşmişliğimizle hegelciliği, oradan da felsefeyi denemek istiyordu. Ona göre Hegel ile kurulan bağlantı, felsefenin yengiyle çıkmasının asla kesin olmadığı bir deneyin, bir karşılaşmanın mekânıydı. Hegelci sistemden hiçbir zaman emniyetli bir evrenmişcesine yararlanmıyordu; orada felsefenin aldığı aşırı rizikoyu görmekteydi.

Sanırım uyguladığı gidip gelme, hegelci felsefenin içinde demiyorum, ama üzerinde, ve Hegel'in anladığı şekliyle de felsefenin üzerinde uyguladığı gidip gelme buradan kaynaklanır; temaların tümüyle yer değiştirmesi de öyle... Felsefeyi, en sonunda kendi kendini düşünmeyi ve kavramın hareketi içinde kendi kendini yakalamayı beceren bütünlük olarak tasarlayacak yerde, Jean Hyppolite, onu sonsuz bir ufkun fonunda, bitimsiz bir ödev haline getiriyordu: hep erken doğmuş felsefesi, bir noktada tamamlanmaya hazır değildi hiçbir şekilde. Sonu gelmeyecek ödev şu halde, durmadan yeniden başlanan, yinelemenin biçim ve aykırılığına adanmış ödev: bütünlüğün erişilemeyen düşüncesi olarak felsefe, Jean Hyppolite için, deneyin aşırı düzensizliği içinde yinelenebilir olabilecek olandı; hayatta, ölümde, bellekte, ara vermemecesine yeniden ele alınan soru olarak, kendini veren ve kendini saklayan şeydi: böylece, bir hegelci tema olan kendinin bilinci üzerinde sona eriş'i, bir yineleyici

sorgulama temasına dönüştürmekteydi. Ancak, madem ki felsefe yinelemeydi, kavramdan sonra gelen de değildi; soyutlamanın kurduklarını izlemek zorunda değildi, her zaman kenarda durmalıydı, edinilmiş genellemeleriyle bağını koparmalıydı ve felsefe-olmaz'la temas noktasındaki yerine dönmeliydi, onu tamamlayanın değil, ama ondan önce gelenin, onu henüz tedirginliğinden uyandırmamış olanın, olabildiğince yakınına yaklaşmalıydı; tarihin tekilliğini, bilimin bölgesel akılcılıklarını, belleğin bilinçteki derinliğini ortadan kaldırmak için değil, düşünmek için yeniden ele almalıydı; böylece varolan, tedirgin, felsefe-olmayanla temas çizgisi boyunca hareketli, bununla birlikte ancak onunla varolan ve bu felsefe-olmayanın bizim için taşıdığı anlamı ifşa eden bir felsefenin teması beliriyordu. İmdi, eğer bu felsefe, felsefe-olmayanla bu yinelenen temas içindeyse, felsefenin başlangıcı nedir? Kendisi olmayan şeyin içinde gizlice mevcut, nesnelerin fısıltıları arasında kısık sesle kendi kendini formülleştirmeye başlayarak, hanidir orada mıdır? Ama, o zaman, felsefî söylemin belki de varoluş nedeni bulunmayacaktır; ya da aynı zamanda keyfi ve mutlak bir temelin üzerinde başlamak mı zorundadır? Böylece, hegelci kendiliğindene özgü hareket temasının yerine, felsefi söylemin temeli ve biçimsel yapısı temasının geçtiği görülüyor.

Nihayet, Jean Hyppolite'in hegelci felsefede uyguladığı sonuncu yer değiştirmeye geliyoruz: eğer felsefe mutlak söylem olarak başlamak zorundaysa, tarihin durumu nedir ve bir toplumun içinde, bir toplumsal sınıfın içinde, ve kavgalar ortasında tekil kişi ile başlayan bu başlangıç nedir?

Bu beş yer değiştirme, hegelci felsefenin en

uç kıyısına götürerek, ve onu hiç kuşkusuz kendi öz sınırlarının öte yanına aşırarak, Jean Hyppolite'in Hegel ile karşılaştırmaktan vazgeçmediği modern felsefenin başlıca büyük simalarını sırayla davet ediyor: tarihin sorunlarıyla Marx, felsefenin mutlak başlangıcı problemiyle Fichte, felsefece-olmayanla temas temasıyla Bergson, doğruluk ve yineleme problemiyle Kierkegaard, akılcılığımızın tarihine bağlı sonsuz ödev olarak felsefe temasıyla Husserl. Ve, bu felsefi simaların ötesinde, Jean Hyppolite'in kendi öz sorunları çevresinde başvurduğu bütün bilim alanları görülüyor: arzunun tuhaf mantığıyla psikanaliz, matematik ve söylemin formelleştirilmesi, enformasyon kuramı ve canlının çözümlenişi içinde uygulamaya konuşu, kısacası, kendilerinden yola çıkılarak bağlarını durmadan düğümleyip durmadan çözen bir mantık ve bir varoluş sorusunun sorulabileceği bütün alanlar.

Birkaç belli başlı kitapta telaffuz edilmiş, ama daha çok araştırmalarda, bir eğitim çabasında, sürekli bir dikkatle, her gün sergilenen bir uyanıklık ve cömertlikte, apaçık biçimde yönetimsel ve pedagojik (yani, aslında iki yönden de politik) bir sorumluluk içinde yayılmış olan bu yapıt, çağımızın en temel sorunlarını göğüslemiş, formülleştirmişti. Pek çoğumuzun ona alabildiğine minnettar olması gerekir.

Hiç kuşkusuz, yaptığım şeyin anlamını ve olabilirliğini ondan öğrendiğim içindir ki, pek çok kez el yordamıyla yoklamaya çalışırken beni aydınlattığı içindir ki, çalışmama onun yolgösterici olmasını istedim ve projelerimin sunumunu, onu anarak bitirmeye özen gösterdim. Şimdi kendi kendime sorduğum sorular onda, onun şu eksikliğinde —ki ora-

da hem yokluğunu, hem de kendi yetersizliğimi duyuyorum— buluşuyorlar.

Değil mi ki ben ona bunca borçluyum, beni burada ders vermeye çağırmak suretiyle yaptığınız seçişin, bir bakıma, sizlerin de ona duyduğunuz saygının bir ifadesi olduğunu çok iyi anlıyorum; bana verdiğiniz onurdan ötürü sizlere derinden müteşekkirim, ama bu seçişte ona ait olan payı düşününce, size bir o denli daha teşekkür ediyorum. Kendimi onun ardılı olma görevinde onunla eşit düzeyde bulmasam da, buna karşılık biliyorum ki, eğer o mutluluk bize verilebilseydi, burada, bu akşam, hoşgörülsüyle beni yüreklendirirdi.

Ve şimdi, biraz önce başlamakta neden o denli güçlük çektiğimi de daha iyi anlıyorum. Şu an, benden önce söze başlamasını, beni taşımasını, beni konuşmaya çağırmasını ve benim kendi söylemimin içine yerleşmesini dilemiş olduğum sesin hangisi olduğunu çok iyi biliyorum. Söze başlamakta onca korkutucu olan şeyin ne olduğunu biliyorum artık; zira sözü, benim onu dinlemiş olduğum, ve onun, beni dinlemek için şimdi bulunmadığı, bu mekânda alıyordum.

MICHEL FOUCAULT
SÖYLEMİN DÜZENİ

''İktidar''ın, *bizim de* katılmamızla, suç ortaklığımızla düzenlediği ''söylem''lerle, 'çağdaşlık' adına, yaşam alanlarımızda bizi nasıl aldattığı, kurulmasına katıldığımız ''düzen'' içinde bizi nasıl biçimlendirdiği, *hizaya* soktuğu, istediği *itaat* noktasına getirdiği... Oluşturduğu ''hastalık'' - ''delilik'' - ''suçluluk'' - ''cinsellik'' alanlarıyla, insanca özgürlüğümüzü *nasıl* 'düzenlediği', bedenimizi *nasıl* 'terbiye' ettiği, 'zihni'mizi *nasıl* 'sağlıklı' kıldığı, 'eğilimlerimizi' *nasıl* 'yönlendirdiği' —bizi *nasıl* ''iyi''leştirdiği...

Bu ''iyilik'' bizi bugün *huzursuz* edebiliyorsa; 'çağdaş' toplumun artık 'gönül rahatlığı'yla geriye çekebildiği, ama her an yeniden kurulabilecek bir baskıya hazır tuttuğu iktidar mekanizmaları içinde, *rahat etmenin rahatsızlığını duyuyorsak;* Batılı insanın *refah içinde vicdan azabı çekişine* yakınlaşıyorsak, bu,—garip ya işte— çağdaşlaştığımızdandır.

Foucault da, çağdaşlığın gereklerinden biridir —ya da, biriydi, mi demeli, artık...