

Giriş

“Baylar, saat beş, ders bitmiştir.”

– Henri Bergson, ölüm yatağında

Fransa'yı genellikle filozof figürüyle birlikte gözümüzün önüne getiririz. Ulusal düşüncenin, hatta belki daha da fazlası, uzun zamana yayılmış hayali bir *habitus*'un simgesi Kartezyen düşünce değil midir? François Azouvi, Fransız dehasını herhangi müphem bir yan bırakmadan yeniden inşa etmeyi amaçlayan süreçte Descartes'ın kişiliğinin ve eserlerinin nasıl gerçek bir yenden inşa konusu olduğunu mükemmelen ortaya koyar (Azouvi, 2002). Descartes, Peguy'un deyimiyle “tökezlemeden ilerleyen o süvari”, bütün samimiyeti, kesinliği ve sadeliğiyle Fransa'nın ta kendisidir (Peguy, 1914). Bütün Fransızların Kartezyen olduğunu düşünmek elbette ki yanılısama olur, ama *Discours de la Méthode (Yöntem Üzerine Konuşma)* yazarının temsil ettiği millî simge, ulus üstüne düşünme biçimini tanımlamada felsefenin ne kadar kullanışlı olduğunu da kanıtıdır. Daha sonra, başka filozoflar da aynı şekilde, bir Fransızlık ya da *frenchness* biçimi yaratmanın peşine düşecek ve uluslararası başarılar elde edecektir: Bergson, Sartre ve Foucault, epeyce farklı bağlamlarda ve birbirine çok uzak ideolojik biçimlerde de olsa, Fransız filozofu modelinin temsil ettiği gücü yansıtırlar. Ve bunu, eşzamanlı olarak, en belirgin biçimi Paris zarafeti olan bir tür egzotik felsefe coğrafyasıyla pekiştirerek, yerel bir dil konuşmaya devam ederken kendini evrensel ölçüde tanımlayabilme maharetini göstererek yaparlar. Fransız filozofu aynı anda iki sahne de birden oynar gibidir: Pek çok felsefeci skolastik akla ve çevresindeki yapılanmaya saldırır da, bunlardan ilki, bilgi ve bilginin temelleridir. Kurumsal bilgiyi itibarsızlaştırma ve radikal, benzersiz bir “yeni felsefe” üretme esasına

dayalı Kartezyen tutumun Fransa tarihinde çok fazla karşılığı vardır. İkincisi ise Kartezyen Avrupa, Bergson'un monden Paris'i ya da Sartre'ın politik gezegeninden oluşan ve düşünürün kendinden hoşnut yaşadığı dünya sahnesidir. Bütün dünyaya hitap etme isteği asla bir üslup şartı değildir; sürekli olarak ve sayısız yanlış anlama ya da dil uyumsuzluğu sorunu üretse bile. Fransız filozofu kendisini asla meslekî alanıyla sınırlamaz; tam tersine, en iddialı programı ve ya en gösterişli kesinliği ortaya koyarken bile, daha az bilimsel kıyıya kapağı atmasını sağlayacak bir bileti olmasını, bir tür sınır aşımını arzular gibidir. Kendisini aleni gibi gösterir, dünyanın patırtılı minettarlığından kendisini mahrum etmeye niyeti yoktur; oysa kimseyle paylaşmadığı bir otoriteye talip olduğu ve kim olduklarına bakmaksızın gayrimeşru rakipleriyle alay ettiği için pekâlâ ezoteriktir: Söz konusu olan kimi zaman Descartes'ın yaptığı gibi Fransızca yazmayı seçmektir, ya da Sartre'ın dillendirdiği gibi dünyanın lanetlilerinin yanında yer alma çabasıdır. Geriye dönük söylem genellikle bu iki dünyayı ayırıştırmaya, monden dünyayı otantik bilginin kokuşmuş çöplüğü olarak tanımlamaya çabalar. Nitekim böylece iki farklı Bergson olacaktır; biri Fransız Felsefe Derneği'nde tartışmalara giriştiğiniz, öteki ise dünyanın bütün kadınlarını, Collège de France'ın "küçük snob kızları" nı büyüleyip eğlendiren adam. Yine iki Sartre vardır; biri *Varlık ve Hiçlik*'i okullarda okutulan ve Pierre Bourdieu dahil çok sayıda filozof ve sosyoloğun ilham kaynağı; öteki ise Havana'da ya da Moskova'da tesadüfi ideolojik pozisyonlar alan kişi. Ve iki Derrida; biri Husserl'in *L'Origine de la Géométrie*'sinin (*Geometrinin Kökeni*) titiz çevirmeni olan ve Jean Cavailles Epistemoloji ödülüyle tanıdığımız; bir de etrafı hep, çoğunlukla da Japon kızlarından oluşan yüzlerce taraftarıyla kuşatılmış olarak dolaşan Kaliforniyalı guru. Bu kitap lafını dolandırmayacak: Felsefe asla, geleneğin ipleriyle birbirine bağlanmış metinler koleksiyonundan ibaret değildir. Nesnelere, mekânları ve edinilmiş pratikleri de içerir. En az ortodoks olanlar dahil her tür alımlanımı da içerir. Öteki tarzlardaki bütün yapıtlar gibi, felsefî metinler de farklı zaman ve mekânda farklı sahiplenmeler, bilgece ve kötü okumalara tabidir; onların bir kültürün değerli nesnelere olarak var olmalarını sağlayan da, kabullenişler arasındaki peş peşe ve tekrar tekrar yaşanan uyumdur. Böyle bakıldığında kötü okumalar da en az, kurumlarca emredilen ve koruma altına alınanlar kadar önemlidir. Kavramların da sosyal bir hayatı var; tıpkı öteki kültür nesnelere olduğu gibi. Birbirimizi iyi anlayalım: Bu kitabın onları tümüyle sosyal olan başka bir gerçekliğe indirgemek gibi bir niyeti, asla yok. Felsefî üretimi başka düzeyde yapılanların yansımasından ibaret sayan Marksizmden mülhem bütün historiyoğrafik biçimle-

rin hatası da bu. Yansıma kavramı giderek daha da karmaşıklaşan optik metaforlar (kırık ayna, kırınım) üzerinden ve ekonomik-sosyal altyapıyla fikrî üstyapı arasındaki mesafenin çoğu kez ölçülemez olduğunu anlamaksızın, kimbilir kaç kez yeniden ele alınmıştır. Bütün bunlar artık eski bir hikâye ve bunları burada yeniden yazmaya çalışacak değiliz. Bu kitapta başka bir anlatım biçimi denenmeye çalışılacak: Önerdiği felsefe tarihi yaklaşımı çatışma ve çelişkileri hiçbir şekilde yok saymayacak, ama onları farklı basamaklarda ve çok değişik var olma biçimleri altında yakalamaya çabalayacak. Entelektüel tarihin reçetelere, farklı düzeyde hiyerarşilere ya da geçici dengelelere ihtiyacı yok. Bruno Latour haklı olarak bize sosyal dünyanın bir tepsi gibi düz olduğunu söyler (Latour, 2006). *Changer de la Société, Refaire de la Sociologie*'nin (*Toplumunu Değiştirmek, Sosyolojiyi Yeniden Kurmak*) yazarı mikroloji ve makroloji arasındaki bildik çatışmanın ötesine geçerken, vaka incelemelerini genelleyici bir bakış açısıyla birlikte ele alan skolastik alışkanlığı da eleştirerek, genelleme sorununun bugüne kadar bildiğimiz yerini de değiştirir. Mikro olanın mı yoksa makro olanın mı içinde yer aldığına karar verme yükümlülüğü artık yeniden aktörün, daha doğrusu aktör ağının elindedir. Burada artık ölçek, tarihçi ya da sosyoloğun yaptığı betim ve yorumda seçimi değil, aktörün öz deneyiminin boyutlarıyla ilgili olarak verdiği karardır. Bruno Latour haklı olarak, makro düzeyin eşitsiz mikrolojik düzeylerin Rus matruşka bebekleri gibi iç içe geçirilip birleştirilmesinin ürünü değil, özel bir bağlantı biçiminin sonucu olduğuna dikkat çeker. Uyarısını akılda tutmalı.

Bu kitap hepimizi, basitliği ve apaçık görünen gücüyle cezbediciliğini sürdüren bir dünyadan çıkartmaya çabalyor: Buna göre fikirlerin alanı, dışarıda oynanan bir oyunun izdüşümü, yansıyan yüzüdür. Filozofların orada kendi aralarında oynadıkları oyunları, birbirlerine indirdikleri darbeleri, darbeden kaçınmak için yaptıkları eskivleri, kazanan stratejiler kadar başarısızlığa uğrayan hamleleri de ciddiye almayı öneriyoruz (Collins, 1995). Büyük filozofları bir anlamda var eden, onların kamuoyu ve en sağlam toplumsal tabanı olan küçüklerdir. Fikirler dünyasında her şey baştan belli değildir: Aleni dayatmalar hiç eksik olmasa da, ki Pierre Bourdieu fenomenolojiye dayanarak bunu “mümkünler alanı” olarak tanımlar, entelektüel tarih aynı zamanda öngörülemeyen raslantılar ve doğurgan yanlış anlamalardan oluşur. Bunlar o tarihi kimi zaman kazanılıp kimi zaman kaybedilen tarifi imkânsız bir oyuna dönüştürür. Bu, geçmişte hep aynı referans ve reçeteler tekrarlanarak örgütlenen en akademik çevrelerde dahi orijinal olmanın bir zorunluluğa dönüştüğü 19. yüzyılın son çeyreğinden bu yana daha da doğrudur.

Bu çalışma, iyice hafiflemiş fikrî yapılarına, hatta bizzat kendilerine rağmen ayakta kalan ve görünürde en materyalist felsefe tarihlerinden farklı olarak, felsefenin gerçek nesnelere yeniden ortaya çıkarılmayı amaçlıyor: Derslikler, dost çevreleri, ders kitapları, kariyer yönetimi açısından son derece önem taşıyan tren tarifeleri,¹ iletişim ağları gibi. 1970’li yılların başında sıradan bir akademisyen olan bir Fransız felsefecisi, herkesi şaşkırtan bir biçimde Besançon’u terk edip Caen’e gitmeye karar verdiğinde –çünkü bu bir terfi sayılmazdı– şunu saptayıp açıklar: Fransız filozoflarının çoğu Paris’te yaşamaktadır ve o güne kadar Dijon’dan Caen’a taşınan hiç kimse olmamıştır. Şimdi diyebilirsiniz ki, bu felsefe değil, çünkü henüz kavram gerçekliğine girilmemiştir. Ama Fransız felsefe tarihi ülkenin demiryolu ağından ayrı düşünülemez gibi, tarihin çeşitli dönemlerinde değişkenlik gösterse de, yabancı ülke ve kütüphanelere kapağı atma imkânından, o ülkelerin genç kadınlardan ve sofra adabından da ayrı ele alınamaz. Emile Boutroux’un Almanya’ya yaptığı ilk seyahati ve etlerin lahanaların üzerine yerleştirilme biçiminin ona Kant felsefesinin kusursuz örgütlenişini hatırlattığını anımsıyoruz. Kavramların sosyal bir yaşamı olduğunu söylemek, o kavramlara başkalarının yaşamını yaşatmaya çalışmak anlamına gelmez: Hiçbirimizde kavramsal inşayı yanlış bilinç verme ya da sınıf çıkarlarının ifadesi diye tanımlama yetkisi yok. Dolayısıyla onları ciddiye almamız; maddi hayatın herhangi bir nesnesini ya da herhangi bir maddi pratiği nasıl ciddiye alıyorsak, öyle. Felsefecinin yanlış bilincini bir kenara bırakalım: Neden kendisiyle ilgili olarak, fırıncı ya da saatçinin düştüğünden daha çok yanılıya düşsün ki? Materyalizmin, onu dışarıya anlatabilmek bahanesiyle ideolojik mücadele koşullarının sürmesini sağlayan bir gölge tiyatrosu olduğunu genellikle çok ender fark ederiz. Burada savunduğumuz entelektüel tarihin ne içi ne de dışı vardır: Kaynak ve modellerini sembol inşa sürecinin değişik noktalarında ya da sosyal alanda arar, sürekli sınır değiştirir, o sınırları yeniden belirler; öteki toplumsal etkinliklerin büyük bölümü gibi, evrensel kutsal arasında hep gelgittedir. Bu çalışmada felsefenin büyüsünü veya kutsallığını bozmaya uğraşılmayacaktır. Felsefenin bazı konjonktürlerde ulaştığı ya da ulaştığını sandığı özel statü de, genellikle sosyal bilimlerdeki bir yeniliğin dışavurumu olduğuna inanan, bu yüzden de felsefi habitus’a gecikmeli tepkiler veren felsefe karşıtı bir kibrin değil, analizin nesnesi olmalıdır. Louis Pinto’nun yaptığı gibi felsefe teorisinin hâkim karakterini hınçla eleştirmek, çoğu kez, bu hâkimiyetin bir kısmını aslın-

1 Burada, Paris dışındaki lise veya üniversitelerde ders veren felsefe öğretmenlerinin trenle yolculuk yaptıkları vurgulanıyor – yay.haz.

da bir biçimde kendine mal etmektir (Pinto, 2009). Historiyografik konjonktür artık Pierre Bourdieu'nün çarpıcı analizi *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger'in* (Martin Heidegger'in Politik Ontolojisi, 1988) ilk versiyonunu yayımladığı 1975'teki konjonktür değil. Tekil felsefelere kapalı ve kendine yeten birer sistem muamelesi yapılmasını buyuran içselci konumdan giderek uzaklaşan felsefeciler, önermelerin bağlamları içinde ele alınmasını öngören alternatifleri bizzat kendileri sunuyorlar. Akla hemen John Pocock'un (Pocock, 1975) ve Quentin Skinner'in (Skinner, 2009) çalışmaları geliyor, ama Alasdair MacIntyre, Richard Rorty ve Charles Taylor gibi farklı düşünürlerin de kavramlar tarihiyle kültür tarihinin kesişme noktalarına ilişkin önermeleri var (Rorty, 1984). Kuşkusuz, bu tür seçimler, her düşüncenin belli bir an ya da dönem içinde bile mutlak özerkliği olmasını savunan Fransız felsefe tarihçisi Martial Gueroult'yu da çok büyük ölçüde rahatsız etmiştir. Muhtemelen ülkelerindeki kibirli felsefenin yarattığı tedirginlik nedeniyle, Fransız tarihçilerin kavramsal nesnelere yakalaması daha geç tarihlerde olmuştur. Bugün de arenaya hoş bir enerjiyle giriyorlar (Anheim vd., 2009; Van Damme, 2002).

Bu kitap, önerme ve bağlamların eklenmesi konusundaki alışılmış güçlüklerden uzak durabilmeyi umuyor. Sosyoloji, entelektüel bir dinamizmin açıklanmasına küçük çaplı katkılar yapmak istediğinde genellikle “toplumsal etkenler” ya da “toplumsal koşullar” gibi kısmî toplumsal belirlemeler kullanır, bu da onu sınırsız mantık çarpılmalarına yöneltir: Öteki insanî faaliyetler gibi bizatihî kendinden menkul bir biçimde, tümüyle toplumsal olan bir faaliyet, aslında toplumsal bir etken sonucu gerçekleşmez de başka nasıl gerçekleşir? Ya da tesadüfen içerdiği toplumsal öğelerin onun mantıksal gelişmesinde hiçbir role sahip olmadığı söylenebilir mi? Bazı alanlar ötekilere göre daha toplumsaldır ya da ne olursa olsun toplumsal bir açıklamaya ötekilerden daha elverişlidir, diyebilir miyiz? Felsefenin sosyolojik tarihle yürütülen bir analizi, insanı toplumsal olanı *partes extra partes* düşünmeye mahkûm eden cari açıklama biçimlerini sorgular kılar: Herhangi bir etkinliğin toplumsal koşullarından söz ederken bunların onun tüm anlamını belirlemediğini söylemek, “toplumsalın bir kısmı diğer bir kısmını belirler” demekten farklı değildir. Toplumsal etkenlerin ortaya konmasını temel alan bir analiz yöntemi bir açmaza da neden olur: Etken, koşul, etki kavramlarından oluşan son derece muğlak bir değerlendirmenin içinden çıkılmaz.

Metnin bağlamından kopmasının sıradan bir şey haline gelişi, paradigmatik belirsizliğin kimi köşebaşlarını kapma imkânı sunduğu sosyal bilimler

dünyasında otuz yıldır “fatih” ya da “challenger”ların sayısız saldırısının hedefi olmuştur. Thomas Kuhn’un (Kuhn, 1962) ortaya attığı ve şansı olağanüstü yaver giden “paradigma” kavramı hem bilişsel boyutu, hem de toplumsal olanı kapsar; çünkü bunların ikisi de özümseme ya da öğrenme süreçleri olarak düşünülür ve dahası, ikisinin de yola çıkış noktası bütün etkileşimlerin zımnî arka planını oluşturan bir *common knowledge*’ın varlığıdır. Yeniliği dolayısıyla, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* heteredoks sosyolojik okumaları teşvik eder; Michel Callon ve Bruno Latour’un oldukça verimli okuması, Kuhn’un paradigmasını biraz zorlayarak şöyle der: “Bu çözümle birlikte her şey ayrılmaz biçimde toplumsal-bilişsel hale geliyor: Argümanların, kanıtların, araştırmalarda ortaya çıkan soruların hiçbiri, parçası oldukları toplumsal bir oyundan ayrı düşünülemez. Bu iki boyutu birbirinden ayırmaya çalışmak hiçbir işe yaramaz. Bilim heterojendir” (Callon ve Latour, 1991). Bilimsel tartışmaların analizi de bu toplumsal-bilişsel açılıma dayanır: Bu aslında, yeni sosyolojinin en temel araçlardan biri haline getirdiği pratiklerin etnografik gözlemine de ayrıcalıklı bir giriş imkânı sunar. Tartışmaların tiyatrosu bu alana yatırım yapan, müzakere eden, karşılıklı olarak saygınlık kazanıp kaybeden aktörlerle dolup taşar. Bilim düzeni de, bütün toplumsal düzen gibi, bir müzakere düzenidir: Oyuncular müzakere sürecinde argümanlarını dener ve geliştirdikleri uzlaşma pozisyonlarına bağlı olarak önermelerini dönüştürürler. Araştırmalar genel olarak, kullanılan argümanların son derece heterojen, kaynak ve müttefiklerin kullanımındaki taktiklerin ise son derece çeşitli olduğunu ortaya koymuştur. Su yüzüne çıkmakta olan “yeni bilim sosyolojisi”ne eşlik eden tartışmalar da esasen bu çözümleme ilkelerine güzel bir örnek teşkil eder. Bilimler hakkındaki araştırmaların ortaya koyduğu yaratıcılık kaba hatlarıyla özetlenecek olduğunda, olgularla ilgili pek çok yapım stratejisi ve temanın bu programda görülmemiş ölçüde yan yana getirildiğinin altını çizmek gerekir: Toplumsal ve bilişsel ögeler arasındaki sınırların açıklama protokollerinde silinip gitmesi, etnografik özellikli yerleştirilmiş konum gözlemlerine ayrıcalık tanınması, söylemsel düzeneklerin toplumsal alan üzerindeki etkisinin farklı kiplerde tasdik edilmesi, müzakereye ve bilgiyi onaylama sürecindeki akreditasyona daha çok önem atfedilmesi, alışveriş sürecinin zımnî boyutuna ve bunları mümkün kılan *common knowledge*’a yer açılması, ama aynı zamanda, etkileşimin yapısal ve kalıcı çerçevesinin varlığına belli bir güvensizlik; hepsi bir aradadır. Oyun alanlarının çokluğu ve görece istikrarsızlığı yerleşik gözlemler yaptırır, bu da karşılıklı etkileşim sosyolojisinin farklı biçimlerini birbirlerine yaklaştırır.

Felsefe, bu gözlem stratejilerinden yola çıkarak örgütlenen soruşturma biçimlerinden epeyce uzaklaşmıştır. Felsefe tarihi böylece iki tarih arasında, iç tarihi ve dış tarihi arasında bölünmüş mü olur? Felsefi önerme ve ilkelerin bağlamsızlaştırılması ve yazar, tema ve soru listeleri üzerinden nesnelleştirilmiş uzun kurgusal program silsilelerinde yeniden bir araya getirilmesi temel ilkesine dayalı iç tarih ve kimi yöntemlerini toplumsal tarihten alan ama büyük ölçüde, makro yapıları dayanan anlaşılabilirlik şemalarına esir olmuş dış tarih arasında? Üstelik, bu dış tarih felsefi önerme ve ilkelerde toplumsal yapıdan kaynaklanan çok fazla ideolojik fragman olduğu anlayışına sahip Marksist sorunsalla arasına yeterince mesafe koymamışken? Tartışma ve münakaşaların analizi sorunu, tarih boyunca yüksek bir argümantatif karaktere sahip olan bu disiplinin nezdinde, hak ettiği önemi işte bu yüzden kazanabilmiş değil (Collins, 1998). Ayrıca belirtmek gerekir ki, felsefenin bugün sessiz odalarda ve bilgisayar ekranı karşısında yapıldığına yönelik bir izlenim mevcut. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransa’da alenen tek kişilik bir performans kültü üzerinde şekillenmiştir felsefe. Gilles Deleuze ve Felix Guattari’ye göre “Filozof asla tartışmaz” (Deleuze ve Guattari, 1991). Üçüncü Cumhuriyet’in Fransız üniversitesi bağlamında şunu göstermiştik: Bu sıfatı hak eden hiçbir filozof kimseye borçlu değildir ve felsefeyi kendi adına yeniden başlatır (Fabiani, 1988). Sanki felsefenin oluşturduğu dünya ile laboratuvarlardaki yoğun sosyal ilişki ortamı birbirine tam olarak zıt gibidir, obje ve makineler etkin bir rol oynamaz ve burada bilim alanındaki kadar açık bir şekilde kazanan ya da kaybeden yoktur. Etienne Gilson şöyle der şakayla: “Felsefe kimseyi öldürmez.” Felsefe tarihi sürekli düzeltilip değiştirilen paradigmalardan tarihi değildir: O daha çok, eski formların seçici biçimde yeniden ele alınmasının ve bir külliyyatın [*corpus*] sürekli yeniden oluşturulmasının tarihidir. Filozof sadece kendi dengi olanlarla tartışmaz; kendisinden öncekilere sürekli mutahap olur, onları kavgaya kışkırtır, daha iyi yenmek için onları ayağa kaldırır.

Peki genel anlamda Fransız felsefesinden söz etmek doğru mudur? Süreksizlik epistemolojileri yarım yüzyıldan bu yana o kadar verimli kanıtlar getirmiş, sonuçlar almışken, meseleye böyle yaklaşmak entelektüel tarihin sürekliliğini kabul etmek değil midir (Foucault, 1969)? Bu argümana direnmek öldürücü bile olabilir. Ancak bunun, bütün filozofların ortak bir yaklaşımı olduğunu, felsefeyi eşsiz kılanın da aynı soru ve sorunsalları her zaman tekrar tekrar dile getirmek olduğunu ileri süregelen analitik felsefe perspektifinden bakıldığında bir anlamı yoktur. Pascal Engel şöyle yazar: “Felsefede, formü-

lasyonu yazara, okula, düşünce tarzına ya da döneme göre değişse de, formülasyon ya da cevapların değişkenliğine rağmen onları ayırt edebileceğimiz kadar kalıcı ya da sürekli konumdaki birtakım sorunlar vardır. Bu cevaplar, tarihsel bağlamlarına bağlı olarak farklılıklar taşısa da, bugün hâlâ anlayıp tahmin edebilmemizi, doğru cevaplar olup olmadıklarını söyleyebilmemizi sağlayacak yeterince türdeş özellikleri var. Onları kendi bağlamlarından çıkartıp yanında yer alınacak ya da karşı çıkılacak kestirimler, tezler ya da teoriler gibi mütalaa edip tartışmak, geçmişin filozoflarının yaptığı gibi, bizim de onlara bugün hak vermemiz ya da itiraz etmemiz mümkün” (Engel, 1995). Disiplinlerin tarihî sosyolojisi yine de böyle bir basitleştirmeyi kabul edemez: Kavramsal sorunların ebediyeti hakkındaki her tür iddiayı kendisine yasaklamıştır ve bazılarının doğarken başka bazılarının öldüğünü ya da yeniden canlandırıldığını gözlemlemekle yetinir. Felsefî bir momentin ya da konjonktürün şu ya da bu ölçüde tutarlı ya da birleştirici kabul edilmesi, onu kavramak amacıyla benimsenecek gözlem ölçğine bağlıdır. Özellikle mikro tarihin elde ettiği başarılar sonrasında tarihçilerden şunu öğrendik: Esas olarak objektifin ölçğini ve netlik ayarını değiştirmek yoluyla, hipotezleri değiştirmek yoluyla gözlem koşullarını da değiştirebiliriz (Revel, 1996). Böylece Jacques Derrida ve Michel Foucault arasında geçen, Descartes’ın *Meditations*’larının ilki hakkındaki münakaşayı, felsefenin icrasına dair radikal bir karşıtlık olarak görebileceğimiz gibi, bu iki filozofu, Foucault’nun tam da *episteme* olarak adlandırdığı aynı zamansal ve bilişsel konfigürasyon içerisinde de değerlendirebiliriz – bu tür bir konfigürasyon söylemlerle pratikler arasındaki bir tür eklemleme kipini, bir sorular düzenini ve bir oyun alanını tanımlamayı sağlar. Dolayısıyla Fransız felsefesinden ciddi ciddi söz etmek, önce okura onun nesnesinin yapım ilkelerini sunmaktır. Ölçek seçimi burada temel önemdedir; bu kitap, sınırları ölçüsünde ve Pierre Bourdieu’nün yapısal analizlerine dahil olduğunu seve seve kabul ederek, kanonik itirazlar ve çelişkiler üzerinden gelişen etkileşimler alanının istikrar kazanmış biçimlerini, olaylardan, kazalardan, yanlış anlaşmalardan ve anlamsız okumalardan ayıran bir bir ayırım ilkesi sunmayı hedefliyor. Bunu da, entelektüel tarihin *science studies*’in yol açtığı verimli yenilenişi sayesinde yapmayı umuyor. Sosyal hayatın öteki alanlarında olduğu gibi burada da –görünürde hareketsiz olan kitlelerin aslında sürekli çalışıyor ve deviniyor olması nedeniyle kelime yanıltıcı olsa bile– “değişmezler” ile en küçük aktörlerin bile eylem kapasitelerinin (*agency*) ifade biçimleri arasındaki ilişkiler söz konusudur. Tarihçi, levha tektoniği ile kelebek gözlemlerini bir araya getirmek zorunda olan kişidir. Kişisel ihtiraslar ve on-

ların değişken gerçekçilikleriyle ölçülen bireysel taktikler çokluğunun ufkunu oluşturan, büyük entelektüel etkinlik modelleriyle (peygamberler, sanatçılar, devrimciler, bilgin ya da uzmanlar) büyük bilgi kurumları arasındaki ilişkilere de böyle bakar. Kimileri yola çıkararak çıkar ve bununla gurur duyar. Böylece neo-Kant'çı ya da tam tersine Bergson'cu, Deleuze'cü ya da Foucault'cu olurlar. Başka bazıları ise hiçbir usta tanımaz ve tam tersine, kendi kurucu öykülerini kabul ettirmek ister. Her felsefi girişim, bizzat felsefe tarihinin yazım biçimi konusunda küçük ya da büyük bir konum alıştıdır. İnsanlar ve kavramlarla ilgili mevcut tasnifleri bozar ya da onları yeniden tasnif eder. Felsefi momentlere ya da stratejilere göre kimi kez çok eşitsiz sonuçlar yaratır da, var olan hiyerarşilerin yeniden dağıtımını yapar. Akla hemen büyük felsefi hareketler gelir: Ama gölgede kalmış felsefe hocalarının benimsediği paradigmaları, tarzları ya da kimi özel isimleri de fasıldan saymak, hesaba katmak gerekir; girişime rengini veren bunların toplamıdır. Hegel'den sonra felsefenin, kimi kez kendini tüketme pahasına iç tarihine döndüğünü, orada yoğunlaştığını biliriz: Felsefe tarihinin felsefenin içindeki, en azından bizim dikkatimizi üstünde yoğunlaştıracığımız Fransız “kıtasal” felsefesi içindeki aşırı büyümesi, kendi nesnesini kendisi kuran bir ögedir. Felsefe kendi tarihini sürekli olarak yeniden ele alır ve bu pek çok farklı ağızdan anlatılmış öykü, bizim verili bir zaman diliminde, “felsefe hocası” figürüyle ve lise son sınıftaki ortamla iç içe geçen bilgi, pratik ve yaşam biçimlerinin bütünü olarak algıladığımız şeyin dokusunu oluşturur. Bütün bunlar, en az “sezgi”, “varoluş” ya da “fark” kavramları kadar hesaba katılmalıdır, zira bu ortamın ve figürlerin dışında bu kavramlar anlaşılması imkânsız soyutlamalar olarak kalırlardı.

Girişimimizin ikna edici olması için iki konuyu açıklığa kavuşturmalıyız. Birincisi, incelememizin esas tutumu hakkındadır. Felsefe burada bir disiplin oluşu açısından ele alınıyor; tarih sahnesine girip çıkan tutarlı ya da kılavuz niteliğindeki kavramlaştırmalar silsilesi olarak değil. Felsefenin Fransız eğitim sistemindeki özel yeri ve ortaöğretimle yüksek öğretimdeki birleştirici özelliği biliniyor. Bir yandan nesne, yöntem ya da programların eklenmesi gibi üzerinde anlaşılmış bir bilgi bütünü; öte yandan daha büyük bir konfigürasyonla ilgili tanımlanabilir bir uğraş türünü ya da verili bir zaman dilimindeki bilgiye ulaşma çabalarının toplamını işaret etmeyi amaçlayan disiplin nosyonunun evrensel niteliğini kabullenmekte sıkıntı çekmiyoruz. “Modern toplumlar genel olarak değişik sektör ya da faaliyet alanları arasındaki farklılaştırma süreciyle nasıl ilişkilendirilirse, modern bilim de ço-

ğu kez, geniş disiplinler yelpazesindeki örgütlü, uzmanlaşmış bir girişim olarak tanımlanır” der Johan Heilbron (Heilbron, 2004). Üniversite ve bilim dünyasında birincil referans çerçevesinin (*frame of reference*) disiplinler olduğunu da ekler. Başka bir deyişle disiplinden söz etmek, bilimsel faaliyeti toplumsal dünyadaki işbölümünün özel bir biçimi olarak tanımlamaktır. Kavram, hem amacın bir biçimde sınırlandırılması ve özel bir işbölümü temelinde araştırma ve eğitimin gündelik organizasyonunu, hem de önceden sınırlanmış bir amacın büyüyen bilişsel üstünlüğü olarak tanımlanmış bir bilgi ufku- nun tutarlılığını elle tutulur ve alenî kılar. Arka planda elbette, az ya da çok kesin, var olan veya en azından gelecekte var olacak özel ve tutarlı bir bilgiler toplamına duyulan inanç olur. Ve bu bilgiler toplamı, bir bilimler sisteminin güçlü mimarisini bugün çok ender olarak ortaya koysa da, daha büyük bir bütüne ve genel bir bilimsel yönelime dahil özel formlar olarak anlaşılan mevcut disiplinlerin birbirini tamamlayışını öngören bir eklemlenme biçimini ortaya koyar. Disiplin kavramı böylece felsefeyi bütün halleriyle, öğretiminin maddî örgütlenişi ya da kavramsal bir konjonktürü tanımlayışı içerisinde kavrayabilme imkânı yaratır.

İkinci belirleme, bizi öngörülen zamanın birliğine götürür. Üçüncü Cumhuriyet’in başlarından 1970’li yılların sonuna kadarki öğretim sistemini yeniden inşa süreci, görece, ama tartışılmaz bir tutarlılık ortaya koyar. Vichy dönemi hariç, felsefe öğretmeninin özgürlüğü, en tutucu dönemlerde bile, başlıca meşgalelerdendir. Felsefenin öğretim aygıtındaki yeri, disiplinler arasındaki rekabete, yeni toplumsal yetkinlik normlarının sisteme dahil olmasına ve sosyo-teknik değişimlerin yarattığı istikrarsızlık ve belirsizliklere rağmen, dikkat çekici bir biçimde, hep aynı kalır. Bir yandan deneyim ve özne, öte yandan bilginin ve nesnellüğün önceliği gibi birbirleriyle hem rekabet edip hem de iç içe geçen felsefî dinamikler, düzenli kavramsal rolleri dağıtır ve ihtirasların düzeyini belirler. Büyük entelektüellerle kimsenin tanımadığı taşralı öğretmen arasında görece bir devamlılık vardır. Bu kitapta kanıtlamaya çalışmayacak olsak da, şu ileri sürülebilir; yeni bilimsel ve toplumsal uzmanlık biçimlerinin öne çıkmasının, üniversite-medya eklemlenmesinin, kitap yayıncılığı ve bilginin öteki dağıtım biçimleri aracılığıyla fikirlerin uluslararası dolaşımının hızlanması anlamındaki küreselleşmenin (Sapiro, 2009) bileşik etkisiyle, bu Fransız filozofu modeli 20. yüzyılın son yıllarında zayıflamaya başlar. Şimdilik şunu belirtmekle yetinelim: Yeterince dikkatli olmayan gözlemciler açısından bakıldığında Üçüncü Cumhuriyet’in kurumlarına bağlı felsefe öğretmeniyle 1960 sonlarının karşı-kültür kahramanı, sanatçı tipli is-

yankâr entelektüeli arasında görünürde çok köklü ideolojik farklılıklar olduğu izlenimi doğsa da, entelektüel işbölümünün giderek artması ve ispatçıların ikamet ettiği bir bilim kentinin kurulmuş olması bağlamında onu öteki disiplinlerin temsilcilerinden açıkça ayıran özerkliğine ve “kendi kendine düşünmek” [“penser par soi-même”] idealine karşı duyduğu sürekli yenilenen bağlılığını göz önünde tuttuğumuzda, karşımıza tartışmasız olarak bir “filozof” figürünün birliği çıkacaktır.

Fransız entelektüel tarihinin epeyce uzun bir momentinde görelî bir birlik olduğunu varsaymak, zımnen, bunun çizgisel bir öykü olmadığını kabul etmek demektir. Bu, kabul etmek gerekir ki bir istisnadır. 20. yüzyıldaki Fransız felsefesi tarihçiliklerinin çoğunluğunun son derece katı bir kronolojik yapısı vardır. “Sosyoloji öncesi” denebilecek bir tarza sahip bu anlatı formlarını tekrarlayarak okura yeni bir şey söylemiş olmayız. Kitabın sonuna konan kavram üretimi ve kurumsal yaşamla ilgili karşılaştırmalı kronoloji, olmazsa olmaz bir hatırlatma niteliğindedir. Bu kitapta “Fransız filozof” nesnesi birbirini izleyen yaklaşımlarla inceleniyor. İlk üç bölümde felsefî üretime olanak sağlayan biçim ve oluşumlar öncelikle kavranmaya çalışılıyor (felsefe sınıfı, kariyer ve kavramlar dünyası, konjonktür ve çatışmaların dinamiği). Sonraki üç bölümde felsefe üretiminin özgün “Fransız” boyutu, özel bir akılcılık iddiası, öznel deneyime dayalı felsefenin devamlılığı ve kültürel değişim ve entelektüel ithalatı yoluyla, evrenselin inşası faaliyeti üzerinden inceleniyor. Son üç bölümde de felsefeyi aralarında kısmen din, bilim ve sanatın da yer aldığı öteki entelektüel alanlara bağlayan özgün ekleme biçimlerini tanımlıyoruz. Yaklaşımımız genel olarak yapısal biçimlerden ziyade süreçlerin analizine öncelik verse de, felsefi ifadeyi yönlendirerek onu konumlanmış bir etkileşimler dizisinin sonucu haline getiren, sürekli yerinden oynayan zorunluluklar bütünü de ihmal etmez.