

TARİHSEL ONTOLOJİDEN ELEŞTİREL NATÜRALİZME:
FERHAT TAYLAN'LA SÖYLEŞİ
FROM HISTORICAL ONTOLOGY TO CRITICAL
NATURALISM: INTERVIEW WITH FERHAT TAYLAN

M. Taha TUNÇ¹

Özet

Ferhat Taylan'la yapılan bu söyleşi, Michel Foucault'nun düşüncesinin kaynaklarından başlayıp günümüzde evrildiği noktalara eğilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel epistemoloji, Tarihsel ontoloji, Ortam/Çevre, Müşterek, Eleştirel natüralizm.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: M. Taha Tunç
E-posta / E-mail	: tahatunc@hacettepe.edu.tr
Atıf / To Cite	: Tunç, M. T. (2026). Tarihsel ontolojiden eleştirel natüralizme: Ferhat Taylan'la söyleşi, <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (23), 316-329.

¹ Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe. Ankara/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0002-1803-0107).

Abstract

This interview with Ferhat Taylan focuses on the sources of Michel Foucault’s thought and the points to which it has evolved today.

Keywords: Historical epistemology, Historical ontology, Environment, Commons, Critical naturalism.

Tarihsel Ontolojiden Eleştirel Natüralizme: Ferhat Taylan'la Söyleşi

M. Taha Tunç: Öncelikle söyleşi davetimi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederim. Bordeaux Montaigne Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesisiniz ve Foucault'nun Türkçeye çevrilmesinde önemli katkılarda bulundunuz. Bir süre Collège de France derslerinin editörlüğünü yaptınız; bunlar arasından, belki de çalışmalarınızda en çok etkilendiğiniz derslerden birini, 1977-1978 tarihli Güvenlik, Toprak, Nüfus'u tercüme ettiniz. Foucault'nun Kelimeler ve Şeyler gibi "büyük eserlerinin" Türkçe çevirisi makus talihe sahip olsa da, Büyük Yabancı, Ölüm ve Labirent, Eleştiri Nedir gibi metinleri keyifle okunmaya devam ediyor. Foucault'nun Türkçe çevirilerini ve editörlük serüveninizi nasıl değerlendirirsiniz?

Ferhat Taylan: Bu söyleşi için ben de size teşekkür ederim. 2009'dan 2014'e kadar İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları'nda "Kavramlar ve Pratikler" isimli bir dizinin editörlüğünü üstlendim. Bu çerçevede Foucault'nun Collège de France derslerinin bir kısmını da yayınladık (Alican Tayla çevirisi ile *Biyopolitikanın Doğuşu*, Sibel Yardımcı çevirisi ile *Öznellik ve Hakikat*, Kerem Eksen çevirisi ile *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, Ferda Keskin'in revize ettiği Adem Beyaz çevirisi ile *Hakikat Cesareti*, Ferda Keskin çevirisiyle *Öznenin Yorumbilgisi* ve benim çevirdiğim *Güvenlik, Toprak, Nüfus*). Yayınevindeki değişikliklerin ve benim de dizinin editörlüğünü bırakmamın ardından, bildiğim kadarıyla başka yayınevleri diğer derslerin bazılarını yayıma hazırlıyor. Bunların yanı sıra, Philippe Descola'nın *Doğa ve Kültürün Ötesinde* eseri ile, Pierre Dardot ve Christian Laval'ın *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Bir Deneme* ve *Müşterek* eserlerini de yayımlama şansımız oldu. Akademik sorumluluklar sebebiyle artık editörlük ve çeviri işlerine vakit bulamasam da, bu kitapların Türkiye'de bu alanlarındaki tartışmalarda önemli bir yer tutması benim için mutluluk verici.

M. Taha Tunç: Kişisel tarihimde sizi tanımama vesile olan Fransa'daki tarihsel epistemoloji geleneğiyle (Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Jean Cavaillès, Georges Canguilhem vb.) devam etmek istiyorum. Türkiye'de pek tanınmayan bu geleneği, Gaston Bachelard'ın Bilimsel Zihnin Oluşumu'na yazdığınız sunuşta¹ tanıtılıyorsunuz. Aynı zamanda 2018 tarihli Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault (Kavramlar ve Rasyonaliteler: Meyerson'dan Foucault'ya Tarihsel Epistemoloji Mirası) kitabınız bu konuda yazılmış önemli metinlerden biri. Burada "günümüzde canlandığını"ⁱⁱ söylediğiniz tarihsel epistemolojinin çalışmalarınızdaki yerine ve bu gelenek dahilinde Foucault'nun rolüne dair neler söylersiniz?

Ferhat Taylan: Bu kapsamlı ve önemli sorunuza sentetik bir cevap vermeye çalışacağım. Bilimsel araştırma ve bilgi nesnelerinin, kavramsal ve pratik olarak hangi tarihsel koşullarda oluşabildiği sorunu, tarihsel epistemolojinin ana teması. Aslında bu "tarihsel epistemoloji" teriminin kendisi bir anlamda tartışmalı, zira Canguilhem "epistemolojik bir tarih" yaptığını, Foucault ise bir "tarihsel ontoloji" geliştirdiğini söylüyor.

Ben sözünü ettiğiniz metinde, bilim tarihinde kavramlarla rasyonaliteler arasındaki ilişkinin bu akıma dahil edilen bazı yazarlar tarafından nasıl kurulduğunu ve Foucault'nun çalışmalarının bu soruna katkısını

araştırmaya çalıştım. Bana öyle geliyor ki, Foucault'nun "rasyonaliteler tarihi" projesi, önce bir tür "genel bilgi antropolojisi" (Meyerson) ile, buna kısmen karşı çıkan bir "bilimsel kavramlar tarihi" (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem) arasındaki çatışmayı aşmayı hedefliyor. Diğerlerine göre daha az tanınan bir figür olan Emile Meyerson (1859-1933), *Özdeşlik ve Gerçeklik*ⁱⁱⁱ ve daha sonra *Bilimlerde Açıklama Üzerine*^{iv} isimli eserlerinde, özellikle Auguste Comte'a ve pozitif bilimi metafizikten ayırma iddiasına karşı, bilimin ontolojiden ayrılmayacağını, çünkü bilimsel önermelerin birtakım ontolojik ön kabullerden sıyrılmasının mümkün olmadığını öne sürüyordu. Bundan hareketle, epistemolojiyi, bilimin bu ontolojik ön kabullerine ışık tutma projesi olarak görerek, "akıl yürütme modları" adını verdiği kolektif düşünme pratiklerinin izini sürmeye çalışıyordu. Meyerson'a göre, bazı bilimsel kategorilerin yok olması, örneğin simyadan modern kimyaya geçiş sırasında "su" kavramının bilimsel bir kategori olmaktan çıkması, Bachelard'ın daha sonra öne süreceği gibi "bilim öncesi" bir evreden nihai bir "bilimsel evreye" geçişe değil, hiç de nihai olmayan bir "ontoloji değişimine" işaret eder.

Bu yaklaşıma göre, bilgi nesnelerinin ortaya çıktığı tarihsel koşullarının araştırılması, yalnızca dar anlamıyla bilim tarihine ışık tutmakla kalmaz, aynı zamanda dünyadaki varlıkları tanımlamanın ve sınıflandırmanın tarihsel olarak farklı biçimleri olarak tanımlayabileceğimiz "ontolojileri" –Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki ifadesiyle, "episteme"leri– de aydınlatır. Böyle bakıldığında, tarihsel epistemoloji ilk örneklerinden itibaren bir tarihsel ontoloji iddiasını da taşıyor. Yine Foucault'dan önceki örneklerine bakıldığında, mesela Koyré'nin Rönesans bilimleri üzerine çalışmalarında, tam da böyle bir yön bulmak mümkün. Rönesans döneminde neden hurafe ve batıl inançların önceki yüzyıllara göre tam anlamıyla bir patlama yaşadığını anlamaya çalışırken, Koyré şöyle bir tez ileri sürüyor: "Aristocu fizik, metafizik ve ontolojiyi yıktıktan sonra, Rönesans kendisini fizikten ve ontolojiden mahrum bir halde, yani herhangi bir şeyin mümkün olup olmadığını önceden belirleme imkânı olmayan bir halde buldu."^v Yani aslında bilim tarihinin burada işaret ettiği şey, dünyayı deneyimleme ve anlamlandırma biçimlerini ilgilendiren, çok daha genel bir ontolojik dönüşüm – bu dönemde hurafelerin artışı, bunun bir semptomu.

Bu iki örneği –Meyerson ve Koyré– vermemin sebebi, bence Foucault'nun yöntemsel ve felsefi olarak bu damardan çok beslenmiş olması. Elbette, diğer taraftan, yani bilim tarihini temel olarak bilimsel kavramların tarihi olarak gören Cavaillès, Bachelard ve özellikle Canguilhem'den de kavramlara yönelik bir dikkati devralıyor Foucault. Ancak, özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'nde, kavramdan daha önemli olduğunu düşündüğü "söylemsel formasyonlar" boyutunu öne çıkarmasında, bilimsel söylem analizi yerine söylemin doğrudan söylemsel olmayan ekonomik ve sosyal pratiklerle bağlantılarını araştırma niyetinde de görüleceği gibi, Foucault'nun "arkeoloji" adını verdiği proje tarihsel epistemolojiden ve bilimsel kavramlar tarihinden çok daha geniş bir proje. Hiçbir zaman Bachelard'daki gibi "bilimsel aklın ilerlemesi" fikrine sıcak bakmadığını biliyoruz Foucault'nun – ama bu "ilerleme" modelinden vazgeçişin kendisini 20. yüzyıldaki tarihsel bir ilerleme gibi gören (yani "Bachelard tabii 1930'larda ilerlemeciydi, 1960'lara gelindiğinde ise bu fikrin bir hükmü kalmamıştı" diyen) bir okumanın doğru olmadığını, tam da Meyerson'un 1900'lerin başındaki ilerlemeci olmayan "ontoloji değişimi" modelinde görebiliyoruz. Yani, bilimlerdeki değişimlerin yekpare bir ilerleme olarak değil çoğul

ontolojik değişimler olarak okunması gerektiği fikri, 20. yüzyılın ilk senelerinden itibaren görülen bir fikir. Bachelard bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden ayırmak ve her bilimi kendi epistemolojik tarihi ile sınırlamak suretiyle buna karşı çıksa da, Foucault'da kimi zaman Meyerson geleneğine daha yakın olan bir tutum var: Meyerson'un "akıl yürütme modları", Foucault'nun önce "episteme" sonra ise "rasyonalite" adını verdiği süreçler, dar anlamıyla bilim tarihini aşan, daha geniş bir tarihsel ve kolektif deneyime işaret ediyor.

M. Taha Tunç: *Foucault, hocası Canguilhem hakkındaki meşhur metninde Fransa'daki bilim tarihi ve felsefesi geleneği (yani tarihsel epistemoloji) ile Almanya'daki Eleştirel Teori geleneğini, Aydınlanma sorusunun kendine özgü iki farklı biçimi olarak yorumluyor.^{vi} Böylelikle de eleştiri ile Aydınlanma'yı birbirine yeniden iliştiirmeyi teklif ediyor. Bu eleştiri projesi, dediğiniz gibi, genellikle "tarihsel ontoloji" olarak adlandırılıyor ve Foucault'nun bu yorumuna dair günümüzde pek çok şey söyleniyor. Siz bu eleştiri projesini nasıl okuyorsunuz?*

Ferhat Taylan: Sorunuzun son kısmındaki "tarihsel ontoloji" kavramının, "tarihsel epistemoloji"ye oranla ne tür bir genişlemeye işaret ettiğine bir önceki soruda değinmiştik. Foucault'nun çalışmalarında da –sadece son dönemindeki liberal veya neoliberal yönetsellik araştırmalarında veya "kendilik teknolojileri" adını verdiği ve kökünü antik dönemde bulduğu etik alanında değil, ilk dönemindeki *Kliniğin Doğuşu* ve *Deliliğin Tarihi*'nde de–, şüphesiz tarihsel epistemolojiyi ve bilim tarihini aşan bir boyut var. Aslında *Deliliğin Tarihi* veya *Cinselliğin Tarihi*, yani Foucault'nun ilk ve son büyük kitapları –ilki, akademinin ve hatta yayınevlerinin başta kabul etmekte epey direndikleri doktora tezi, 1961 tarihli; ikincisi, dört ciltlik külliyat, 1976'da *Bilme İstenci* ile başlayıp, 1984'te hasta yatağında düzelttiği son ciltlerle son buluyor–, içeriklerinden önce başlıkları itibarıyla bir soruna dikkat çekiyor: cinselliğin veya deliliğin "tarihi" ne anlama gelebilir? Evrensel insan deneyimleri olarak düşünüldüğünde, dönemsel ve coğrafi sınırlamalar getirilmeden ele alındığında, cinsellik veya delilik bir tarihçi için meşru bir araştırma nesnesi olamayacak kadar geniş deneyimler. Ancak bizim bugün "delilik" veya "cinsellik" kavramları üzerinden yaptığımız ayrımların, yani deneyimlerin normal veya patolojik olarak ayrılmasına götüren normların nasıl oluştuğu sorusu, çok daha meşru ve gerekli bir araştırma alanı açıyor. Neden Foucault'nun "büyük kapatılma" dediği süreç, yani delilerin, hastaların, dilenci ve ayyaşların hep birlikte "genel hastane" adı verilen kurumlara kapatılarak toplumdan ayrılması gibi bir pratik, daha önce veya daha sonra değil de 17. yüzyılda ortaya çıktı? Neden çocuk cinselliği 19. yüzyılda, modern psikiyatrinin doğuşu ile birlikte, birdenbire bir tıbbi soruna dönüştü? Antik Yunan ve Roma'nın bir "diyetetik" sorunu, yani hazların doğru idaresine dair, aşırıya kaçmamaya dair bir sorun olarak gördüğü cinsellik, nasıl olup da modern dönemde cinsel arzusun doğasına ve hakikatine dair bir soruna dönüştü? Felsefeciler için şüphesiz fazla tarihsel, tarihçiler için ise belki fazla felsefi, ya da en azından fazla geniş olan bu tür sorular, görüleceği gibi sadece bilimsel bilginin oluşumu ve tarihi açısından ele alınamaz, zira gönderme yaptıkları deneyim alanı sadece kısmen bilimsel bilgi ile örtüşüyor. Başka türlü söyleyecek olursak, kolektif deneyimin nasıl kurulduğu, deneyime dair bilimsel bilgi ile kısmen örtüşüyor, zira Foucault determinist veya indirgemeci olmadığından, örneğin cinsellik deneyiminin tamamen psikiyatri tarafından kurulduğunu düşünmüyor. Bu anlamda Foucault'nun son yıllarında

kavramsallaştırdığı “tarihsel ontoloji” kavramı, hem deneyimin bilgiye kıyasla daha geniş bir alanı olduğuna, hem de Foucault’nun çalışmalarındaki nesnelerin yalnızca bilimsel bilgi alanı ile örtüşmediğine işaret ediyor.

Aslında, Foucault'nun bu terimle ilgili bir arayışta olduğuna da işaret edecek bir şekilde, “tarihsel ontoloji” kavramı bir dizi başka kavramla birlikte gündeme geliyor: “güncelliğin ontolojisi”, “kendi kendimizin eleştirel ontolojisi”, “modernitenin ontolojisi”.^{vii} “Kendi kendimizin eleştirel ontolojisi” ifadesi, sorunuzun ilk kısmındaki ikili eleştiri geleneğine, yani Foucault'nun, Aydınlanma'nın eleştirel projesinin Fransa'da bilim tarihi, Almanya'da ise Eleştirel Teori biçiminde ortaya çıktığı yönündeki saptamasıyla bağlantılandırılabilir. Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* sorusunu, bir yandan Auguste Comte’a uzanan bir bilim tarihi ve felsefesi geleneği ile, bir yandan da elbette Hegel ve özellikle Marx’a uzanan Eleştirel teori geleneğiyle bağdaştırmak, oldukça dikkat çekici bir hareket. Sanki şunu söylüyor Foucault: 20. yüzyılda Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” metnindeki *ethos*’u sürdürmenin yolu, bir yandan tarihsel epistemolojiden –yani bilginin *a priori* koşullarını değil, bilimsel araştırma ve bilgi nesnelerinin hangi tarihsel koşullarda oluşabildiği sorusunu sormaktan–, diğer yandan ise materyalist eleştiriden, deneyimin maddi koşullarının dönüşümüne dair eleştiriden geçiyor.

Bu açıdan, Foucault, hem Kant hem de Marx ile ilgili –ama şüphesiz kendisi dahil bütün düşünörlere genişletilebilecek– temel bir soru soruyor: bir felsefecinin veya felsefe geleneğinin “takipçisi” olmak, onun fikirlerini yorum yoluyla tekrarlamak mıdır, yoksa kendi deneyimimizin yarattığı farkı gözeterek, onun projesini, belki de “ruhunu” veya *ethos*’unu, yeni sorun ve hatta yöntemlerle güncellemek midir? Bu sorunun tek bir cevabı olmayabilir, zira şüphesiz söz konusu *ethos*’u kavrayabilmek ve bir düşünceyi güncelleştirmek için öncelikle onu iyi bilmek ve yorumlamak gerektiği söylenebileceği gibi, her iyi yorumun böyle bir fark yarattığı veya ondan beslendiği de söylenebilir. Foucault’nun düşünce tarihini ele alma biçimine, takip ettiği gelenekleri dönüştürme biçimine baktığımız zaman, “tarihsel ontoloji” veya “kendi kendimizin tarihsel eleştirisi” olarak adlandırdığı projenin, sürekli dönüşüm halindeki kolektif deneyimin kendi kendini düşünme biçimlerini dönüştürmesine işaret ettiğini görüyoruz. Aslında, hem modern sosyal bilimlerin (Comte, Durkheim), hem Hegelciliğin ve tarihsel materyalizmin, hem de pragmatizmin (örneğin Dewey) ortak noktası gibi duran bu dinamik tanımı, ilerlemeci ve natüralist olmayan bir çerçeveye oturarak, moderniteyi anlamak için başka bir bakış getirmiş oluyor.

M. Taha Tunç: Concepts et rationalités’yle aynı yıl yayımlanan bir başka kitabınız ise *Mesopolitique*. Connaître, théoriser, gouverner les milieux de vie, 1750-1900 (*Mezopolitika. Yaşam Ortamlarının Bilinmesi, Teorileştirilmesi, Yönetilmesi, 1750-1900*). Bu kitapta Canguilhem’in anahatlarını çizdiği bir meselenin üzerine giden ender düşünörlerden birinin de Foucault olduğunu yazıyorsunuz: bahsi geçen mesele ortam siyaseti, yani mezopolitika.^{viii} Sahiden de Foucault, Canguilhem’in yaşam ortamlarının düzenlenişi fikrini canlıların yönetimi temasına bağlıyor ve bazı derslerinde özgün bir sorunsal inşa ediyor: canlılar olarak insanların ortamlar aracılığıyla yönetimi. Bir araştırmacı olarak sizi bu sorunsal hakkında düşünmeye sevk eden ne oldu? Çağımızda bu sorunsalı nasıl anlamak gerekiyor sizce?

Ferhat Taylan: Biraz önce sözünü ettiğimiz “bir düşünürü takip etmek nedir?” sorunsalından da hareketle –ki bu sayının başlığı, “Foucault’nun peşinde” ifadesi de belki bu soruna dahil edilebilir– bana öyle geliyor ki, Canguilhem ve Foucault’nun çalışmalarının “peşinden gitmenin” en verimli yollarından biri de, işaret ettikleri bir dizi tarihsel çalışmayı sürdürmeye çalışmak. Açıkçası bu tutumun bir sebebi de, Foucault metinlerinin iç ekonomisi ve Foucault’nun felsefe tarihi içindeki yeri üzerine çalışmaktansa, Foucault ve Canguilhem’deki sorunsalları takip ederek 18. ve 19. yüzyıllardaki doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin tarihine odaklanmak yönündeki kişisel bir tercih oldu. Bu sorunsalların geniş bir tür listesini, özellikle Foucault’nun Collège de France derslerinde bulmak mümkün, burada yöntemsel analizlerinin yanı sıra bir dizi tarihsel çalışma alanına da işaret ettiğini görüyoruz – onlarca doktora tezi konusu olabilecek bir dizi sorunsala dikkat çekiyor aslında.

Türkçeye “ortam” diye çevirebileceğimiz “*milieu*” kavramı da –ki İngilizcedeki “*environment*”, yani bugünkü anlamıyla “çevre” kavramı, esas olarak Herbert Spencer’in Auguste Comte’daki “*milieu*” kavramını İngilizceye çevirmesiyle ortaya çıkıyor–, hem Canguilhem’in hem de Foucault’nun ısrarla izini sürdükleri bir kavram. Canguilhem hemen savaştan sonra yaptığı ve arşivlerde bulduğum bir dizi konuşmada, nazilerin bazı biyolojik kavramları kullanmalarını eleştirirken, çokça üzerinde durulan ırk ve ırkçılık damarının yanı sıra, “insan ile çevresi veya ortamı (*milieu*) arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi” adını verdiği bir alanın da incelenmesi gerektiğini söylüyordu. Daha sonra bu çalışmayı özellikle bilim tarihi alanında sürdüren Canguilhem’in, halihazırda Türkçeye de çevrilmiş olan “Canlı ve Ortamı”^{ix} başlıklı makalesi, bu konudaki kurucu çalışma sayılabilir. Burada Canguilhem, canlıyı bir çevresel etkiler bütünü, yani çevrenin pasif bir ürünü olarak gören mekanist bir anlayışa karşı, kaynağını Alman biyolog Jacob von Uexküll’ün *Umwelt* kavramından alan, etrafındaki unsurlara aktif olarak anlam veren canlı bir özneyi ön plana çıkarır. Canguilhem’in ortaya koyduğu bu sorunun izinden giden Foucault, Collège de France’daki *Güvenlik, Toprak, Nüfus* dersinde, liberal yönetimsellik sorunuyla –özellikle de 18. yüzyılda nüfusları düzenlemek için uygulamaya konulan güvenlik mekanizmalarıyla– ilgilenirken, “henüz bir çevre kavramının değil, ancak çevreye yönelecek bir projenin, siyasi bir tekniğin” ortaya çıktığına dikkat çeker. Böylece Foucault, insanların yaşam ortamları aracılığıyla yönetilmesi fikrinin taslağını çizer ve bunun varyasyonlarını, hem 18. yüzyıl sosyal tıp politikalarında, hem de insanların çevresel bir müdahalecilik yoluyla yönetilmesinin söz konusu olacağı daha geç dönem neoliberal teknolojilerde analiz etmeyi önerir.

Benim de sonradan kitaplaşan doktora tezimde yola çıkış noktam bu oldu. Aslında tam da Foucault’nun söylediği gibi, görece yeni bir deneyim alanına işaret eden bir tür semptom olarak, ortam (*milieu*) gibi bir kavramın “ortaya çıkışı” sorunu bana son derece ilginç geldi. Bu tabii içinden çıkması pek kolay olmayan, tarihsel epistemoloji geleneğinde daha önce de tartışılmış bir dizi sorun da getirdi beraberinde: yeni bir kavramın daha önce kendisine benzeyen ama onunla örtüşmeyen –örneğin “iklim” veya “çevreleyen koşullar”– kavramlardan farkı, kelimenin mi yoksa mefhumun mu takip edilmesi gerektiği gibi. Biyolojide Lamarck’ın çoğul olarak kullandığı ve Comte’un tekilleştirdiği bu ortam kelimesinin tarihi belli zaten, fakat bu kavram henüz oluşmamışken, bir tür “ortam politikası”nın, yani insanların çevresel koşullar yoluyla yönetilmesi ve

dönüştürülmesi fikrinin kendisinin 18. yüzyılda, örneğin Bentham'da ve Rousseau'da çok net bir şekilde ortaya konduğunu görüyoruz. Buradan hareketle, ortam kavramının kendisinden önce, 18. yüzyıldan itibaren bir "ortam yönetimi" sorunsalının oluşumuna dikkat çekmeye ve bunun izlerini farklı deneyim ve bilim alanlarında sürmeye çalıştım.

Bu çalışmanın sonuçlarını kısaca özetlemek isterim. Organizma ile etrafındaki fizik ve biyolojik koşullar arasındaki ilişkiler teması, öncelikle fizyoloji ve doğa tarihi alanlarında ortaya çıkıyor. Fizyolojik bir olgu olarak ortaya çıkan *irritabilite*, yani bir tür sinirsel hassasiyet, öncelikle hayvanlarda incelenirken, insanlardaki formunun bir *sensibilite*, yani bir tür çevreye duyarlılık olduğu fikrini, Fransız tıp çevrelerinde ve Montpellier tıp okulunda görüyoruz. Doğa tarihine bakıldığında, Buffon gibi 18. yüzyılın en önemli figürlerinden biri, elbette henüz türlerin evrimini düşünmüyor fakat aynı tür içerisindeki cinslerin, örneğin belli bir at cinsinin, onu çevreleyen koşulların değişimi sonucunda kötüleştiğini, *dejenere* olduğunu iddia ediyor. Bu alanlardaki çalışmaları eş zamanlı olarak takip eden Rousseau ve Montesquieu gibi filozofların, buradan hareketle çevresel koşullarla ilgili politik ve etik sonuçlara varmış olmaları da aslında şaşırtıcı değil. Rousseau'nun "duyarlık ahlakı" fikri, çevresel koşullardan etkilenen bireyin kendi kendisini yönetmesinin veya hayatına yön vermesinin koşulunun, istemeden maruz kaldığı bu çevresel etkiler üzerinde bizzat etkide bulunması gerektiğini ifade ediyordu. Montesquieu ise, haksız bir biçimde "iklimsel determinizm" ifadesine indirgenen anlayışında, uygar halkların çevresel etkiler üzerinde eylemde bulunabilen, yani toplumsal kurumlar yoluyla doğal belirlenimleri kendi avantajlarına çevirebilen toplumlar olduğunu söylüyordu – elbette o dönemin hiyerarşik ve kolonyal perspektifi içerisinde.

Politik olarak ilginç olan nokta, Fransız Devrimi'nden sonra bu ortam sorununun nasıl dönüştüğü. Tarihsel olarak ilgimi çeken olaylardan biri, tam da 1800 senesinde, Fransa'nın Aveyron bölgesinde ormanda terk edilen 10 yaşlarında bir çocuğun –ki bu, psikiyatrinin devreye girmesiyle ortadan kalkacak "vahşi çocuk" nitelendirmesinin son geçtiği vakadır–, bir dizi bilim insanı tarafından incelenmesiydi. Truffaut'nun "Vahşi Çocuk" (*Enfant sauvage*) filmi bu olayı psikiyatri açısından anlatır. Konuşmayan, giyinmeyi reddeden, sadece çığ yemekleri yiyen Aveyronlu Viktor, acaba çevresel koşullara uyum sağladığı için mi, yoksa genetik olarak miras aldığı bir zihinsel hastalık sebebiyle mi "vahşi" olmuştu? Fransa'da sosyal bilimlerin ortaya çıkışının, aynı zamanda psikiyatrinin yerleşmesinin kilit noktalarından birinin Viktor hakkındaki polemikler olduğunu söylemek yanlış olmaz. Elbette, o dönemin kolektif aklı, "vahşi çocuk" fenomeninde, Rousseau'cu "doğa insanı" fantezisinin izlerini görmeye meyilliydi – yani uygarlığın yozlaştırıcı taraflarından henüz etkilenmemiş, bakir bir zihin ve beden, bizden daha sağlıklı olabilir mi? Buna karşı, bir dizi düşünür son derece ironik yazılar yayımlar: örneğin Parisli hanımların sık bir biçimde giyinip görmeye geldikleri Viktor'un onların karşısında hunharca yemek yiyip mastürbasyon yapmasını betimleyen Virey –o dönemin ünlü bir felsefecisi–, "acaba sürekli güzellemesi yapılan doğa insanından kastınız bu mudur?" diye sorar. Ancak burada ilginç olan yalnızca ironi değil. Virey'in Fransız Devrimi ile ilişkili olarak ortaya koyduğu mesele, uygar davranışların ve genel olarak toplumsal barışın, çevresel/toplumsal koşullar izin verdiği ölçüde gerçekleşebilen yönelimler oldukları ve elbette bu koşullar yok olduğunda ortadan kalkma tehlikesi barındırdıkları idi. Kısacası, toplumsal ortamın terör

ve şiddetin yayılması sonucunda insanları yeniden vahşileştirebileceği, sürekli bir savaş haline yeniden itebileceği fikri, bu dönemde bir tür acil durum sinyali olarak sosyal bilimlerin tohumlarını atıyor diyebiliriz.

Zaten “sosyoloji” teriminin ve projesinin mimarı Auguste Comte da, bu çabayı Fransız Devrimi ile ilgili benzer bir gerilime dayandırır. Ona göre, özgürleşme metafiziği ile düzen statükosu arasında sıkışmış bir toplumun yeniden canlanmasının tek yolu, ilerleme ile düzen arasında bir tür sentez yaratmaktır. Bu sentezin gerçekleşmesi, biyolojide canlı ile ortamı arasındaki zorunlu armoni ilişkisini, sosyolojide toplum ile ortamı arasındaki armoniye taşıyan Comte için, bir tür ortam politikasından geçiyordu. Toplumların, kendilerini ancak sınırlarını bilimin, yani doğa yasalarının çizdiği bir çerçeve içerisinde dönüştürebilecekleri fikri, toplumsal ve doğal ortamların dönüştürülmesinin de sınırlarını belirliyordu. Comte’taki bu fikir, bu dönemin belki en temel politik sorununa işaret ediyordu: kendi geleceğini tayin hakkını talep eden ve kimi zaman da devrim yoluyla elde eden halkın, boşlukta asılı duran, izole bir kavram değil, etrafındaki maddi koşulların dönüştürdüğü ve bu koşulları dönüştüren bir canlılar bütünü olduğu fikri. Bu anlamda, Malthus ve temsil ettiği ekonomi politik geleneğine karşı, yani halkı sayımı yapıp ender kaynaklarla ilişkisi sorgulanacak bir “nüfus” olarak görme eğilimine karşı, Marx’tan önce, sosyoloji yoluyla bir direniş olarak da görülebilir. Comte’un projesi, politik olarak son derece sorunlu olmasına rağmen –tabii ki neticede bir tür teknokratik otoriterliğe, proleterleri pozitivistlikte ikna edecek bir propaganda aygıtına yaslanan bir elitizme götürüyor pozitivistlik– bilim, toplum ve politika ilişkilerini ele alma biçimi itibarıyla bana modernitenin kurucu bir ögesi gibi geliyor; ortam meselesi de bu mimarının temel parçalarından biri.

Son olarak, Comte ile birlikte daha da güçlü bir biçimde gündeme gelen bu “ortam politikası” fikrinin yalnızca kavramsal düzeyde kalmadığını, bir dizi pratiğe de yansıdığını görüyoruz – 19. yüzyılın ikinci yarısında şehir planlamacılığında, kolonyal pratiklerde ve kriminal antropolojide, bu tür ortam politikaları oldukça net bir biçimde görülebiliyor. Bütün bu pratik ve kavramsal alana bir bütünlük vermek için, Fransız hekim Bertillon 1870’lerde “mezoloji” bilimini, yani Yunanca *mesos* köküne referansla, bir “ortambilim” projesini öneriyordu – Almanya’da Haeckel’in “ekoloji” terimini ortaya atması da aynı senelere dayanır. Böylece biri Lamarck’a, biri daha ziyade Darwin’e dayanan iki farklı çevre bilimi projesi eşzamanlı olarak ortaya çıkıyor. Kısacası, “mezopolitika” kavramını, bu “mezoloji” projesine de gönderme yapacak bir şekilde, insanları içinde yaşadıkları ortamları dönüştürmek yoluyla yönetim biçimlerini ifade etmek için kullandım. Bu mezopolitikanın bugün bizim anladığımız anlamda bir politik ekoloji olmadığı açık, zira melesi doğal varlıkları korumak veya insan ile doğal ortamı arasındaki ilişkileri sorunsallaştırmak değil. Foucault’nun “yönetimsellik” dediği, insan nüfuslarını zor ve şiddet kullanmadan, dolaylı yollarla yönetmenin bir formu olarak karşımıza çıkıyor. Ben kendi çalışmamda 20. yüzyılın başına uzanan dönemi ele alabildim, ama bu tür bir mezopolitikanın başka coğrafyalarda ve daha yakın dönemlerde de canlı olduğunu, bugün çevre ve ekoloji meselesi tartışılırken belki daha fazla hesaba katılması gerektiğini de düşünüyorum.

M. Taha Tunç: *Çalışmalarınızda önemli bir yer edinen bir başka meseleye, müşterekler meselesine gelmek istiyorum. Editörlerinden biri olduğunuz L’alternative du commun’nın (Müşterek Alternatifi) girişinde,*

müşteregin “hem sermaye ve devlet bürokrasisine tabi olmaktan başka bir şekilde yapıp etmenin ve yaşamının mümkün olduğunu kanıtlamayı amaçlayan pratik deneyimlere hem de güncel neoliberal kapitalizm karşıtı mücadelelere verilen genel ad”^x haline geldiğini söylüyorsunuz. Müşterek meselesini Foucaultcu temalarla nasıl ilişkilendiriyorsunuz? Bu terim Foucault’daki muhtemel bir “alternatif” eksikliğine bulduğunuz bir çözüm mü, yoksa ilhamını bizzat Foucault’dan alan bir araştırma sahası mı?

Ferhat Taylan: Bu sorunuza cevap vermek için, Christian Laval ve Pierre Dardot ile karşılaşmamdan söz etmeliyim. İlk sorunuzda sözünü ettiğim *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme* kitapları 2009'da yayınlandığında, Foucault veya Foucaultcu temalarla ilgilenenler üzerinde hemen güçlü bir etki yarattı. Çünkü neoliberalizmin kaynaklarını ve öznellik üzerindeki etkilerini Foucault'nun yöntemsel araçlarıyla araştırmak yoluyla, Foucault etrafında oluşmaya başlayan dar akademik tartışmalardan çok daha ilginç bir yol açıyorlardı – güncelliği itibarıyla de, politik olarak da son derece anlamlıydı. Kitabın Türkçe çevirisine eşlik etmek üzere yaptığımız söyleşi vesilesiyle tanıştık o sene, sonra İstanbul'a bir dizi konferans için geldiler ve aramızda benim için çok değerli bir dostluk ve ortak çalışma zemini oluştu. Ben demin sözünü ettiğim doktora çalışmasını yürütürken, onlar da 2014'te *Commun*, yani *Müşterek* isimli, daha sonra Emine Sarıkartal ile birlikte çevirdiğimiz kitabı yayımladılar. Bu eser, eleştirel ve tarihsel bir çalışma olan *Dünyanın Yeni Aklı*'ndan farklı olarak, neoliberalizme alternatif olabilecek bir Müşterek fikrini ortaya atma iddiasındaydı. Kısaca özetlersek, son dönemlerde somut müşterekler etrafında verilen mücadelelerden –ki 2013'teki Gezi Hareketi de buna dahildir– feyz aldıkları kadar, bunları bir tür politik ilke etrafında örgütlenme niyeti de vardı. Buna göre müşterek, insanların veya şeylerin doğasına değil, insanların müşterekleştirme etkinliğine dayalıdır; bazı şeyleri müşterek kılma etkinliğinin kendi dinamiği, bu sürecin kurallarını pratiğe içkin bir biçimde koymayı sağlar.

Sorunuzda gönderme yaptığınız *Müşterek Alternatifi* başlıklı kolektif çalışma da, 2018'de birlikte düzenlediğimiz uluslararası bir konferansın sonucu. Burada ekolojiden şehirciliğe, alternatif ekonomilerden eğitim müştereklerine, bir dizi alanda müşterekleştirme politikalarının izini sürmeye çalıştık. Suyun, plajların veya okulların özelleştirilmesinin sonuçlarını –ve de hükümlan devlet yapılarının bu süreci engellemekten ziyade ona kapı açtığını– maalesef Türkiye’de olduğu kadar dünyanın başka yerlerinde de görüyoruz. Bu anlamda, ne devlet bürokrasisine ne de piyasanın kâr güdümlü mantığına hapsolmayan müşterekleştirme pratikleri, özellikle ekoloji konusunda son derece ilginç deneyimler olarak karşımıza çıkıyor.

Sorunuzdaki Foucault bağlantısına gelecek olursak, kendi adıma Foucault’dan bir müşterekler temasının doğrudan çıktığını sanmıyorum. Ama, başka kavramlarla da ifade etse, devlet aygıtına olduğu kadar kapitalizme karşı da eleştirel bakışını hiç kaybetmemiş olan bir düşünür olduğu için,^{xi} Foucault müşterek meselesine uzak da sayılmaz. Son dönemde giderek yükselen ve genellikle sosyoloji alanında dillendirilen bir “neoliberal Foucault” okumasına^{xii} asla katılmıyorum. Bu okuma, Foucault’nun o dönemde yükselişte olan neoliberal yönetimsellik modelini, yani nüfusların çevresel yönlendirmeler yoluyla yönetilmesini, disiplin modeline göre daha esnek ve özgürlükçü bulduğunu savunuyor. Yine bu okumaya göre, o dönemde neoliberalleşen Foucault, giderek politikadan uzaklaşarak daha “bireyci” çözümlere yaklaşıyor, ve son dönemdeki “benlik teknolojileri” çalışmaları da bunun sonucu. Bu polemiğin kendisi belki çok önemli değil, ama

bir Foucault okuru olarak, bu okumanın tümüyle yanlış olduğunu düşünmemin iki sebebi var. Birincisi, Foucault'nun 78-79 derslerinde neoliberalizm hakkında olumlu bir değer yargısında bulunduğu fikri bence doğru değil. Özellikle çevre yönetimi yoluyla yönlendirilen neoliberal bireyin, klasik liberalizmdeki "*homo economicus*"a göre, "tam anlamıyla yönetilebilir" olduğunu söylediğinde, herhalde bireylerin daha kolay manipüle edilebilmesini olumlamak için söylemiyor bunu Foucault.^{xiii} İkincisi, Foucault'nun antik Yunan'da hakikat ve politika arasındaki ilişkileri araştırmaya başlama sebebinin, tam da liberal düşüncedeki "kişisel çıkar" (*interest*) kavramının yarattığı politik çıkmazdan kurtulabilmek olduğu yönündeki ifadeleri, bence yeterince ciddiye alınmadı bugüne kadar. Yani Foucault'nun, bireylerin hakikatle (aslında adalet ve iyi yaşam temalarıyla) aralarında kişisel çıkar düşüncesinden geçmeyen, örneğin "doğru söyleme cesaretinin" öne çıktığı ilişkiler kurdukları bir düşünce ve yaşam modeli olarak Yunan ve Roma'ya bakışının sebebi, neoliberalizmi haklılaştırmak değil, neoliberalizme ve hatta liberalizme alternatif oluşturacak bir hakikat arayışı. Bu arayışı sonuna erdiremediği doğru, zira bildiğimiz gibi 1984'te aniden öldüğünde, yarım kalan bir çalışma söz konusu. Böyle bakıldığında, Foucault düşüncesiyle bugünkü müşterekler veya başka anti-kapitalist veya özgürlükçü hareketler arasında politik bir ayrılık varmış gibi görünmüyor.

Ancak bir yandan da, teorik ve yöntemsel cazibesi ne olursa olsun, Foucault düşüncesinin bugün karşılaştığımız teorik ve politik sorunlara tek başına bir cevap oluşturabileceğini düşünmüyorum – o yüzden de "Foucaultcu" olarak tanımlamıyorum kendimi. Bugün, Amerikan faşizminin yapay zekânın askeri kullanımıyla birleşmesinden söz ettiğimiz bir dönemde, giderek yok sayılan ama kapımıza dayanmış bir iklim krizi çerçevesinde, Foucault'nun 1960 ve 70'lerde uğraştığı teorik ve politik sorunlar etrafında geliştirdiği teorik tutum ve stratejiler ne ölçüde geçerli ve ne ölçüde faydalı bizim için? Daha önce sözünü ettiğimiz "kendi kendimizin tarihsel ontolojisi" projesinin kendisi aslında dogmatik bir "Foucaultculuğu" –ki Fransız üniversitelerinde yerleşme tehlikesinden söz edebiliriz şu anda– sürekli sorgulamayı gerektiriyor. Örneğin Trump'ın işinden uzaklaştırdığı Amerikalı iklim bilimcilerinin Avrupa Üniversitelerinde iş aradığı bir dönemde, hakikat, bilimsel bilgi ve politika ilişkilerini düşünürken, radikal olarak anti-natüralist olmak ne anlama geliyor? İklim krizi ve ekolojik sorunlar çerçevesinde, daha genel olarak toplumların doğayla kurdukları kolektif ilişkiler sorusu açısından düşünürsek, Foucault'nun anti-natüralist yönelimi açıkçası bir engel oluşturuyor. Burada da Foucault'ya ve Foucaultculuğa karşı bir *parrhesia*, yani doğru söyleme pratiğini uygulamalıyız bana kalırsa. Örneğin, Foucault'dan yola çıkan kimi *ekoyönetimsellik* çalışmaları, bilimsel ekolojinin hakikat iddiası taşıması mümkün olmayan bir söyleme indirgenmesi (yani söylemin ötesinde hiçbir gerçekliğe işaret etme iddiasının olamayacağı) gibi son derece sorunlu ve dar bir sonuca varmaları itibarıyla, hem teorik hem de politik olarak "zararlı" olarak görülebilir bence.^{xiv}

Bu anlamda, bence sorun Foucault'daki politik alternatif eksikliğinden ziyade –bu konudaki tutumu, malum, "ben size politik olarak ne yapmanız gerektiğini söylemeye değil, yapmak istediğiniz şeyler için araçlar vermeye çalışıyorum" demektir–, bu alternatifleri bugün düşünürken Foucault'daki kimi tutumların yenilenmesi veya terk edilmesi gerekliliği. Bu konuda son dönemde Foucault'yu Marx veya Dewey ile birlikte okuyan kimi

yazarların gösterdikleri yön, yani Foucault’nun politik eleştirilerini de dikkate alan ama örneğin canlılar ve iklimle ilgili bilimsel bilgiyi politika alanından dışlamayan bir eleştirel natüralizm fikri, bana da mantıklı geliyor.^{xv}

M. Taha Tunç: *Çalışmalarınızda ortam ve müşterek birbirinden soyutlanmış sorunlar değiller. Son yazdıklarınızda bunların bir araya gelişinden söz edilebileceğini düşünüyorum. 2022 yılında Esprit’de yayımlanan makalenizde şöyle yazıyorsunuz: “Müştereğe dayalı siyaset ilkesi (...) insanların ikamet ve istifade ettiği ortamların menfaatlerinin düşünülme biçimini demokratikleştirmeyi mümkün kılmaktadır.”^{xvi} Bu iki sorunun birlikteliğini nasıl görüyorsunuz? Paylaşılan yaşam ortamları da müşterek olarak değerlendirilebilir mi sizce?*

Ferhat Taylan: Bu bağlantıyı, önce Müştereklerle ilgili 2018 konferansı vesilesiyle çalıştığım bir örnek vaka üzerinden kurmaya çalıştım.^{xvii} 2017’de Yeni Zelanda’nın yerlileri, Maori topluluğu, çevresinde yaşadıkları Whanganui Nehri’ni bir “hukuki kişilik” olarak tanıtmayı başardılar. Bir doğal varlığın kendi başına hukuki bir kişilik olabilmesi fikri, o dönemde bu ülkenin çok ötesinde bir ilgi uyandırdı – örneğin demin sözünü ettiğimiz antropolog Philippe Descola, bu örneği bir “hukuki animizm” perspektifi olarak sıkça dile getirdi. Söz konusu yasa Maori dilinde *Te Awa Tupua* adını taşıyor, ki çevirisi “nehirin bütün öğelerini kapsayan bölünmez ve canlı bir bütün”. Burada ilginç olan, bu bölgede yaşayan Maorilerin kendilerini bu bütüne dahil etmeleri – yani mesele, insanlardan ayrı olarak düşünülen bir doğal varlığın korunması değil, insanların da dahil oldukları bir ortamın, yani doğal ve toplumsal bir ortamın, içindeki hayvanlar, bitkiler ve insanlarla birlikte bir hukuki statüsünü kazanması. Yapay olarak “insansızlaştırılmış” bir doğanın korunması kadar, doğal çevreden bağımsızmış gibi düşünülen insanın haklarının korunması da sorunlu olduğu için, böyle bir perspektifin çekici tarafları var – tek başına insanların veya doğanın değil, aralarındaki ilişkinin, yani ortamın hukuki kişiliği söz konusu. Elbette, Yeni Zelanda örneğinde, bu ülkenin kolonyal geçmişine ve İngiliz *Common Law* sistemi içinde Maorilerin kültürel haklarının korunmasına bağlı spesifik bir durum var – hukukçular ve tarihçiler bu konuyu detaylı bir şekilde çalışıyor. Benim ilgimi çeken, bu deneyimi müşterekler temasına bağlama imkânı oldu: hem insanların içinde yaşadıkları ortamdaki hukuki olarak ayrılmadığı bir model, hem de bu ortamın söz konusu insanlar tarafından bir müşterek olarak, kurallarını kendilerinin belirleyeceği kullanım esaslarına uygun olarak yönetilebileceği fikri. Bu anlamda bir “müşterek ortam” temasını düşünmeye çalıştım. Ancak itiraf edeyim ki, hukukçularla tartıştıktan sonra ve de Fransa’da bu fikrin Loire Nehri’ne yönelik medyatik ve ekoturizme yönelik bir model etrafında düşünülmesinin ardından, nehirlerin veya doğal varlıkların hukuki statüsü talebi konusunda bugün daha mesafeliyim. Bu herhalde başka bir tartışmanın konusu, ama kısaca söylemek gerekirse, animizmin hukuki ve ontolojik modellerini model olarak kabul etmenin yarattığı sorunlar, çözümlere oranla daha ağır basıyor gibi.

Yine de, politik olarak buna benzer formülleri düşünmeye ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum – Dardot ve Laval’in bu sene yayımlanan, müşterekler ve kozmopolitizm hakkındaki son kitaplarıyla,^{xviii} Descola’nın kozmopolitizm önerileri,^{xix} buna benzer perspektifler etrafında birbirlerine yaklaşıyor aslında. Kısaca söylemek gerekirse, Dardot ve Laval’in ifadesiyle, “yaşam ortamlarının öz yönetimi” eğilimini taşıyan yapılar olarak

müşterekler, bugün ulusal sınırları aşan ekolojik, feminist, antifaşist, sendikal hareketlerde son derece canlı ve bu anlamda “kozmopolitik” bir yönleri var. Troçkist gelenekten gelen yazarlardan söz ettiğimiz için –ki Descola da buna dahil, yükselen uluslararası faşizm karşısında yeni bir “enternasyonalizmi”, müştereklerin bir kozmopolitikasını önce onların düşünmesi herhalde şaşırtıcı değil. Dünyanın bugünkü durumunda, Foucault’nun dediği gibi “heterotopyalara”, yani politik hayalgücünü, ütopyaları somut olarak deneyimlemeyi sağlayan gerçek mekanlara ihtiyaç olduğu kadar (müşterekler bunlar aslında), bunların uluslararası koordinasyonuna ve bu koordinasyonun ilkelerinin demokratik ve özyönetimci bir biçimde belirlenmesine de ihtiyaç var – bu yönelimlere ben de tamamen katılıyorum.

M. Taha Tunç: *Peki, son olarak, bir araştırmacı olarak halihazırda çalışma masanızda neler var? Türkiye’de Foucault üzerine çalışan genç araştırmacılara önerileriniz var mı?*

Ferhat Taylan: Masamda iki büyük klasör kitaplaşmayı bekliyor – daha da biraz bekleyecek gibi, zira Macron iktidarında Fransa’da üniversitelerin hali giderek kötüleştiği için araştırma ve özellikle kitap yazmak için kalan zaman da aslında giderek azalıyor. Bunlardan biri, Herbert Spencer ile John Dewey arasındaki dönemde Amerikan düşüncesinde çevre (*environment*) kavramının doğuşu. Yukarıda sözünü ettiğim ve *Mezopolitika* kitabında konu edindiğim Fransa’daki “ortam” (*milieu*) kavramının, Spencer tarafından “çevre” olarak düşünüldüğü Amerika’daki dönüşümü söz konusu olacak – bu kavramın, Darwinci evrim teorisinin sosyal bilimleri ve felsefeyi dönüştürmesindeki rolü, fazla kestirme bir ifadeyle çoğu zaman “sosyal Darwincilik” denen akım içerisindeki dönüşümü, pragmatizmin çevre kavramını yeniden tanımlaması, vb. Yalnızca felsefe tarihi ile sınırlı kalmayan bir kavramsal tarih çalışması olacak, zira 1940’lardan itibaren “global çevre” adı verilen, dünya üzerindeki kaynaklarla artan insan nüfusu dengesine odaklanan jeopolitik bir kavrayışla, felsefe ve sosyal bilim kökenli eski “çevre” kavramı arasındaki ilişkiler üzerine çalışıyorum. İkinci klasör ise, tam da bu kaynak/nüfus ilişkisinden hareketle, bugün “gezegenin sınırları” veya “ekolojik sınırlar” adı verilen kavramların, ekonomik ve politik düşünce tarihindeki öncülleri hakkında bir araştırma. Bunun bir kısmı, Makyavel’den Malthus’a kadarki ekonomik düşünce tarihinde (merkantilizm, Marx’ın “iktisadın kurucusu” olarak gördüğü William Petty, Fransa’da Cantillon ve fizyokratlar, İngiliz klasik iktisatçıları) doğanın politik ve ekonomik etkinlik alanlarını sınırlayıp sınırlamadığı meselesinin nasıl düşünüldüğü. Diğer kısmı ise, 20. yüzyılda ortaya çıkan “ekolojik Malthusçuluk” akımının, yani özellikle güney ülkelerine nüfus sınırlamasını 1930’lardaki gibi doğrudan ırkçı argümanlarla değil, doğal kaynakların tükenmesi ve çevre kirliliği gibi ekolojik argümanlarla dayatmaya çalışan, son derece muhafazakâr ve eşitlik karşıtı bir akımın –ki en bilinen temsilcisi, müştereklere karşı tutumuyla tanınan Garrett Hardin– eleştirisi. Bütün bu meselenin politik ufku ve normatif tarafı, tahmin edilebileceği gibi, demin sözünü ettiğimiz “eleştirel natüralizm” çerçevesinde, gezegenin ve ekosistemlerin biyotik sınırlarını, demokratik ve eşitlikçi bir perspektif dahilinde politik düşünceye ve pratiğe dahil edebilmek.

Neticede yapmaya çalıştığım şey, Foucault’daki “tarihsel ontoloji” kavramına dönerek söylersek, doğal varlıklar ile kurduğumuz kolektif ilişkileri ve bunları düşünme biçimimizi –bunları tarihsel olarak belirleyen temel kavramları– sorunsallaştırmak. Ancak Foucault’nun da dediği gibi, bu “sorunsallaştırma” etkinliğinin

amacı, yeni deneyim alanları açmak, yani başka türlü düşünmeye ve başka türlü yaşamaya çalışmaktır. Bu modern rahatsızlık, kendiyle uğraşma ve kendini dönüştürme çabası, beklenmedik bir biçimde Foucault ile politik ekoloji arasında sağlam bir bağlantı kuruyor – belki de ben böyle düşünmeyi sevdiğim için, bu bağlantıyı kurmaya çalışıyorum.

ⁱ Ferhat Taylan, “Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji”, G. Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu. Bilginin Psikanalizine Katkı*, çev. Alp Tümertekin, İthaki, 2013, ss. 1-12.

ⁱⁱ Ferhat Taylan, *Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault*, Éditions Matériologiques, 2018, s. 3.

ⁱⁱⁱ Emile Meyerson, *Identité et réalité*, Alcan, 1908.

^{iv} Emile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Payot, 1921.

^v Alexandre Koyré, “L'apport scientifique de la Renaissance” [1951], *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* içinde, Paris, Gallimard, 1966, s. 51; Türkçesi: “Yenidendoğuşun Bilimsel Katkısı”, *Bilim Tarihi Yazıları-I* içinde, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak, 2007, ss. 51-68.

^{vi} Michel Foucault, “La Vie : l'expérience et la science”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 90, no. 1 (1985): 3-14; Türkçesi: “Yaşam: Deneyim ve bilim”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar-5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 2011, ss. 356-357.

^{vii} Bkz. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Gallimard / Le Seuil, “Hautes Etudes”, 2008.

^{viii} Ferhat Taylan, *Mesopolitique. Connaître, théoriser, gouverner les milieux de vie, 1750-1900*, Éditions de la Sorbonne, 2018, ss. 10-11. Bu sorunun işlendiği bir diğer metin için bkz. “Gouverner les hommes par leurs milieux. La rationalité mésologique et les technologies environnementales du libéralisme”, *Usages de Foucault*, ed. Hervé Oulc'hén, Presses Universitaires de France, 2014, ss. 159-173, shs.cairn.info/usages-de-foucault--9782130621102-page-159?lang=fr.

^{ix} Georges Canguilhem, “Canlı ve Ortamı”, *Yaşam Bilgisi*, çev. Adem Beyaz, Kolektif, 2023, ss. 156-187

^x Christian Laval, Pierre Sauvetre, Ferhat Taylan, “Introduction”, *L'alternative du commun*, Hermann, 2019, s. 5.

^{xi} Yine Christian Laval ile birlikte 2014'te düzenlediğimiz ve daha sonra yayınlanan “Marx ve Foucault” konferansının da kaynağı bu fikirdi; iki düşünür arasında bir tür sentez yaratmaktan ziyade, kapitalizm tarihi, özgürleşme veya yabancılaşma gibi Marksçı temanın dönüşümü gibi bir dizi konuda kolektif bir çalışmaydı bu (Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (haz.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, “Recherches” dizisi, 2015; Türkçesi: *Marx & Foucault. Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, çev. İsmet Birkan, İletişim, 2020). Türkçeye çevrilmesi sevindirici, fakat bu çevirinin gelecek baskıdan önce gözden geçirilmesinin faydalı olabileceğini düşünüyorum.

^{xii} Mesela Mitchell Dean ve Daniel Zamora, *The Last Man Takes LSD: Foucault and the End of Revolution*, Verso, 2021.

^{xiii} Bu konuda daha geniş argümanlar ve metinlere dayanan açıklamalar için bkz. “L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale”, *Raisons politiques*, 52(4), 2013, ss. 77-87. <https://doi.org/10.3917/rai.052.0077>; İngilizce çevirisi: <https://shs.cairn.info/journal-raisons-politiques-2013-4-page-77?lang=en>

^{xiv} Bu konuda daha fazla argüman için bkz. Ferhat Taylan, “L'impasse de l'antinaturalisme en écologie politique. Foucault contre Foucault”, *Materiali foucaultiani*, no. 19-20, 2021, ss. 45-66.

^{xv} Örneğin bkz. Barbara Stielger, *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, 2019, sonuç bölümü, ve Emmanuel Renault'nun felsefe alanında katkı verdiği “eleştirel natüralizm” projesi: <https://criticalnaturalism.com/>

^{xvi} Ferhat Taylan, “Les milieux communs : Vers une démocratie écologique”, *Esprit*, no. 6, Haziran 2022, s. 92.

^{xvii} Ferhat Taylan, 2019, “XI. La stratégie d'inséparabilité des collectifs humains et des milieux naturels La loi Te Awa Tupua en Nouvelle-Zélande”, C. Laval, P. Sauvetre ve F. Taylan *L'alternative du commun* içinde, Hermann, ss. 165-178. <https://doi.org/10.3917/herm.laval.2019.01.0167>.

^{xviii} Pierre Dardot ve Christian Laval, *Instituer les mondes. Pour une cosmopolitique des communs*, La Découverte, 2025.

^{xix} Philippe Descola, *Politiques du faire-monde. Une contribution anthropologique à la cosmopolitique*, Editions du Seuil, 2025.