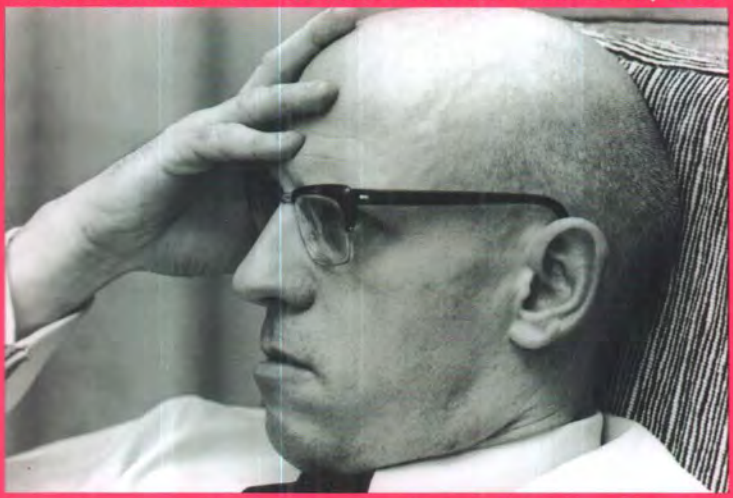
Hermenötiğin Kökeni

Michel Foucault

KENDİLİK HAKKINDA - DARTMOUTH KONFERANSLARI, 1980



Fransızcadan Çeviren: Şule Çiltaş Solmaz

HERMENÖTİĞİN KÖKENİ • Michel Foucault

AYRINTI

2. BASIM

MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğmuştur. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından *École Normale Supérieure*'e kabul edilir. Felsefe ve psikoloji okur. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrılır. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalışır. 1953'te Althusser'in yerine *École Normale*'de felsefe asistanı olur ve psikoloji eğitimine devam eder. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları alır. Marksist bir bakış açısıyla yazdığı ilk kitabı *Maladie mentale et personnalité*'den (1954, *Akıl Hastalığı ve Kişilik*) [Bu kitap, 1962 yılında gözden geçirilerek yeniden basılmış ve adı *Maladie Mentale et Psychologie* olarak değiştirilmiştir. Yayımladığımız *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* bu baskının çevirisidir.] Sonra Georges Dumézil'in tavsiyesiyle İsveç Uppsala'daki Maison de France'a direktör olur. Burada *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*) üzerine çalışmaya koyulur. *Deliliğin Tarihi*'ni tamamlayıp Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji dersleri vermeye başlar. Ardından Clermont-Ferrand'da felsefe bölümünün başına geçer. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanışır. Bir yıl sonra Georges Bataille'ın kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girer ve *Naissance de la clinique* (*Kliniğin Doğuşu*) adlı kitabını yayımlar. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen ve büyük tartışmalara neden olan *Les mots et les choses* (*Kelimeler ve Şeyler*) çıkar. 1969'da Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de kullandığı yöntemi açıklama denemesi olan *L'Archéologie du savoir* (*Bilginin Arkeolojisi*) yayımlanır. 1970'te Fransa'nın en prestijli kurumlarından Collège de France'ta kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçilir. Bunun ardından Groupe Information sur les Prisons (G.I.P. – Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) adlı oluşumun kurucularından biri olur. Gerek bu grup gerek adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yapar. Geleneksel parti politikalarının dışına çıkan bu etkinlik biçimi yeni bir eylem ve entelektüel anlayışını da beraberinde getirmiştir. 1973'te *Moi Pierre, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... - Un cas de parricide au xix^e siècle présenté* (*Bir Aile Cinayeti*, Çev. Alev Özgüner, Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2007) kitabı yayımlandı ve Sartre ve Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katılır. 1975'te *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (*Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*) yayımlanır. İktidar ilişkileri, teknikleri, stratejileri ve taktiklerinin; yani modern Batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin analizini yaptığı bu kitap olağanüstü bir ilgi görür. 1976'da *Histoire de la sexualité* (*Cinselliğin Tarihi*) başlıklı ve altı cilt olmasını planladığı dizinin ilk kitabı *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*) çıkar. Özgürleşmenin yerine alternatif olarak kendini yaratmayı ve arzunun özgürleşmesi yerine zevki yoğunlaştırmayı öne çıkaran bakış açısını bu son kitabının ardından geliştirir. Altı yıl sonra yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerine kadar geçen süre içinde önde gelen Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katılır. Bütün bu süreç içinde irili ufaklı birçok kitap, makale ve söyleşisi yayımlanır. 1983 yılında verdiği konferans metni 2001 yılında *Fearless Speech* (*Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 2005) adıyla yayımlanmıştır. Söz konusu makale ve söyleşilerinin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde verdiği dersler 1994'te dört cilt olarak ve *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) başlığı altında bir araya getirilip kitaplaştırılır. [*Dits et écrits*'den yapılan kapsamlı bir seçme *Seçme Yazılar* (*I Entelektüelin Siyasi İşlevi, II Özne ve İktidar, III Büyük Kapatılma, IV İktidarın Gözü, V Felsefe Sahnesi, VI Sonsuza Giden Dil)* adıyla Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlandı].

Ayrıntı: 1073
İnceleme Dizisi: 286

Hermenötiğin Kökeni
Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980
Michel Foucault

Kitabın Özgün Adı
L'origine de L'herméneutique de soi

Fransızcadan Çeviren
Şule Çiltaş Solmaz

Yayıma Hazırlayan
Nil Ormanlı

Son Okuma
Ayten Koçal-Ahmet Batmaz

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

L'origine de l'herméneutique de soi
Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980
édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2013.
http://www.vrin.fr

Kapak Fotoğrafı
Francoise Viard / Gamma-Rapho / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *Haziran 2017*
İkinci Basım: *2018*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-187-7
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Michel Foucault

Hermenötiğin Kökeni

Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

MARKSİZM'İN ANLAMI
Paul D'Amato

CİNSELLİĞİN ÖNEMİ
Arzuya Yeniden Kavuşmak
Dr. Ghislaine Paris

ÇALIŞMA DÜŞÜNCESİ
John W. Budd

YORUM VE AŞIRI YORUM
Umberto Eco

HAYATIN GİZLİ HAZLARI
Theodore Zeldin

HAYATIN KIRILGANLIĞI
William E. Connolly

DEVLET VE HUKUK
Friedrich Engels, Karl Marx

İYİMSER OLMAYAN UMUT
Terry Eagleton

TEKNİK, SERMAYE, MEDYA
Peter Trawny

PROTESTO
Toplumsal Hareketlere
Kültürel Bir Giriş
James M. Jasper

SOSYALİZMDE EĞİTİM
KÜBA
Celil Denktaş

HERMENÖTİĞİN KÖKENİ
Kendilik Hakkında - Dartmouth
Konferansları, 1980
Michel Foucault

YAŞAM SANATI
Zygmunt Bauman

LENİN
Farklı Bir Yol
Lars T. Lih

HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLER
Anlama'ya Dair Yaklaşımlar
Zygmunt Bauman

LENİN 2017
Hatırlamak, Tekrarlamak ve Kafa Yormak
Vladimir İlyich Lenin , Slavoj Žižek

EKİM
Rus Devriminin Hikâyesi
China Miéville

DÜNYAYA VE KENDİMİZE DAİR
Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek

FAŞİZM VE KAPİTALİZM
Faşizmin Sosyal Kökenleri ve
İşlevleri Üstüne Teoriler
Angelo Tasca, Arthur Rosenberg,
Otto Bauer, August Thalheime

TANRI'YA VE İNSANA DAİR
Stanislaw Obirek, Zygmunt Baumane

İSTİSNA HÂLİ
Giorgio Agamben

BENLİK PRATİKLERİ
Zygmunt Bauman & Rein Raud

EŞYA VE İNSAN
Bir Prat k İlişkinin Felfesefesi, Pedagojisi ve
Sosyolojisi
Arnd-Michael Nohl

KUŞATILMIŞ TOPLUM
Zygmunt Bauman

KAPIMIZDAKİ YABANCILAR
Zygmunt Bauman

DEMİR KAFES
Max Weber ve Weberci Marksizm
Michael Löwy

YEMEK VE ULUSAL KİMLİK
Gündelik Yaşamdan Küresel Siyasete
Atsuko Ichijo & Ronald Ranta

KÜRESELLEŞMENİN ÇÖKÜŞÜ
Dünyanın Yeniden Keşfi
John Ralston Saul

Michel Foucault

Hermenötiğin Kökeni

Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980

İçindekiler

Michel Foucault'nun Eserleri İçin Kullanılan Kısaltmalar 9

Uyarı 11

Giriş 15

Öznellik ve Hakikat Hıristiyanlık ve İtiraf

Öznellik ve Hakikat 35

Hıristiyanlık ve İtiraf 62

"Hakikat ve Öznellik" Üzerine Tartışma 96

Michel Foucault'nun Verdiği Bir Mülakat 127

Dizin 139

Michel Foucault'nun Eserleri İçin Kullanılan Kısaltmalar

AN *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* (Anormaller. Collège de France Dersleri 1974-1975), (Der.) V. Marchetti ve A. Salomoni, Paris, Seuil-Gallimard, 1999.

CV *Le courage de la verité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984* (Hakikat Cesareti. Kendilik ve Başkalarının Yönetimi II: Collège de France Dersleri 1983-1984), (Der.) F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

DE I *Dits et écrits I, 1954-1975* (*Seçme Yazılar,* Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları), (Der.) D. Defert ve F. Ewald, J. Langrange'ın katkılarıyla, Paris, Gallimard, 2001.

DE II *Dits et écrits II, 1976-1988* (*Seçme Yazılar,* Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları), (Der.) D. Defert ve F. Ewald, J. Langrange'ın katkılarıyla, Paris, Gallimard, 2001.

GSA *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (Kendilik ve Başkalarının Yönetimi: Collège de France Dersleri 1982-1983), (Der.) F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

GV *Du gouvernement du vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (Canlıların Yönetimi: Collège de France Dersleri 1979-1980), (Der.) M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

HS *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982* (*Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri 1981-1982,* Çev. Ferda Keskin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.), (Der.) F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.

LVS *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1971-1972* (*Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri 1971-1972,* Çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.), (Der.) D. Defert, Paris, Seuil-Gallimard, 2011.

MFDV *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (Kötüyü Eylemek, *Doğruyu Söylemek.* Adalette İtirafın İşlevi), (Der.) F. Brion ve B. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses univesitaires de Louvain, 2012.

SP *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2015), Paris, Gallimard, 1975.

SS *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi* (*Cinselliğin Tarihi*, "Kendilik Kaygısı", Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2016), Paris, Gallimard, *1984.*

STP *Sécurite, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (*Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri 1977-1978,* Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), (Der.) M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.

SV *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981* (Öznellik ve Hakikat. Collège de France Dersleri: 1980-1981), (Der.) François Ewald, Alessandro Fontana, Frédéric Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

UP *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (*Cinselliğin Tarihi,* "Hazların Kullanımı", Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2016), Paris, Gallimard, 1984.

VS *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* (*Cinselliğin Tarihi,* "Bilme İstenci", Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2016), Paris, Gallimard, 1976.

Uyarı

Bu basım, Dartmouth College'da *Truth and Subjectivity* ve *Christianity and Confession* başlığıyla 17 ve 24 Kasım tarihlerinde Michel Foucault'nun İngilizce olarak verdiği iki konferansın Fransızca çevirisinden oluşmaktadır. Foucault, kısa bir süre önce, 20 ve 21 Ekim'de, Berkeley'deki California Üniversitesi'nde, "Howison Lectures" çerçevesinde ve *Subjectivity and Truth* başlığı altında, içeriği Dartmouth'ta verdiğinden biraz daha farklı olan başka konferanslar vermiştir. Berkeley'de verdiği konferanstaki önemli değişiklikler not şeklinde belirtilmiştir.

Bu çalışma, söz konusu konferansların çağdaşı olan iki metinden oluşmaktadır: İlki, 23 Ekim tarihinde Berkeley'de gerçek-

leşen ve herkese açık olan tartışmanın İngilizceden çevirisidir; burada Foucault konferanslar esnasında bahsedilen bazı konulara yeniden değinir ve çalışmaları hakkındaki sorulara cevap verir. İkincisiyse 3 Kasım'da Michael Bess ile yaptığı, İngilizce versiyonu da yayımlanan Fransızca mülakattır.

Metinler:

- Dartmouth College konferansları. Thomas Keenan ve Marc Blasius'un yaptığı ve bir örneği IMEC'e bırakılan transkripsiyona göre düzenlenmiştir. Bazı transkripsiyon hataları giderilmiştir.
- Berkeley konferansları ve tartışmaları. Berkeley California Üniversitesi Kütüphanesi'nin Medya Kaynakları Merkezi'nin sitesinde yer alan kayıtlara göre düzenlenmiştir. Tartışmanın transkripsiyonu Davey K. Tomlinson tarafından yapılmıştır.
- Bir örneği IMEC'de olan kayda göre düzenlenen mülakat.

Metinleri mümkün olduğunca edebî şekilde oluşturmaya çalıştık. Sadece kaçınılmaz olduğunda kimi tekrarları sildik, tartışmalar esnasında Foucault'nun kelimelerin İngilizce karşılığını ararken yaşadığı tereddütleri giderdik ve yanlış cümle kuruluşlarını düzelttik. Kaydı duymak zorlaştığında ise bu yerlere yapılan eklemeleri ya da olası tahminleri köşeli parantez ile gösterdik. Tartışma ve mülakatta soruları özetleme yoluna gittik ve konuyla ilgili olmayan bazı konuşmaları dahil etmeye gerek duymadık.

Berkeley konferansları gibi, *Subjectivité et vérité* başlığı taşıyan ve 1980-1981 yıllarında Foucault'nun College de France'ta verdiği dersle karışmasın diye bu seçkiye *L'origine de l'herméneutique de soi* başlığını vermeyi uygun bulduk ve bunda, Darthmouth College'da verdiği konferansların Amerikalı ve İtalyan editörlerinin bizden önce yaptığı gibi, 20 Ekim tarihli

konferansta Foucault'nun sunduğu öneriyi göz önünde bulundurduk.

Jean-François Braunstein, Arnold I. Davidson, Daniel Defert, François Ewald ve Frédéric Gros'a bu basımın gerçekleşmesi konusunda bize verdikleri destek, yardım ve öneriler için çok içten teşekkür ederiz.

H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini

Giriş

Modern Öznenin Soykütüğü

Michel Foucault, Fransızca çevirisini ilk defa burada sunduğumuz bu iki konferansı ilk olarak, "Howison Lectures" organizasyon komitesi tarafından davet edildiği California Üniversitesi'nde 20 ve 21 Ekim 1980 tarihlerinde vermiştir. Bu vesileyle, Foucault'yu dinlemek için akın eden 1.500 kişiden yalnızca yarısından biraz fazlası konferans salonunda yer bulabilmiş; dışarıda kalanlarsa içeri girmek için eylem yapmıştır.*

* D. Defert, "Chronologie", DE I içinde, s. 80. Foucault, ilk konferanstan önce ifade edilen bazı kelimelerde, elbette giremeyenler fakat orada bulunan ve beklediklerinden şüphesiz oldukça farklı bir söylem dinlemek zorunda kalacaklara da şikâyet ederek bu duruma tepki gösterir.

İkinci konferanstan iki gün sonra, 23 Ekim'de, yine Berkeley'de, herkese açık bir tartışmada birbirinden farklı bir dizi soruya cevap vermiş, bu konuşmalar kaydedilmiştir. 3 Kasım'da Michael Bess'e, çalışmalarına yönelik merak uyandıracak konulardan bahsettiği kısa bir Fransızca mülakat verir. Sonrasındaysa Foucault, Richard Sennett'le birlikte New York Üniversitesi'ne* bağlı *Institude forthe Humanities*'te** bir seminer düzenler ve birkaç gün sonra, 17 ve 24 Kasım tarihlerinde, New Hampshire'deki Dartmouth College'e içeriğinde önemli değişiklikler yaptığı o iki Berkeley konferansını yeniden vermeye gider.

Bir sonraki ilkbaharda Louvain'da*** Foucault'nun verdiği açılış dersi gibi, 1980 sonbaharında yapılan bütün bu müdahaleler aynı giriş cümlesiyle başlar; hastalarını soğuk duşa sokarak deliliklerini itiraf etmeye zorlayan psikiyatr François Leuret'nin kullandığı bu terapötik uygulamanın betimlenişi. Dolayısıyla bu uygulamanın temelinde itiraf, sözlü bir eylem olarak yapılanır ve özne de bu sözlü eylem sayesinde aslında ne olduğunun ("Ben deliyim") "hakikatini" doğrulayarak bu hakikate bağlanır, başka bir tanesine boyun eğer ve aynı zamanda kendi kendiyle kurduğu ilişkiyi değiştirir. Ayrıca uzun zamandır Foucault'nun**** dikkatini çeken fakat tamamen orijinal bir biçimde "modern öznenin soykütüğü" tasarısına girmek için burada kullanılan bir bölüm söz konusudur.*****

---

* M. Foucault, "Cinsellik ve Yalnızlık", DE II içinde, no: 295, s. 987-997.

** Orijinal metinde İngilizce.

*** MFDV, s. 1-2.

**** Bkz. *aş.*, s. 53. (Burada ve ilerleyen dipnotlarda "aş." işareti "söz konusu kitapta aşağıda" anlamına gelmektedir.)

***** Bkz. *aş.*, s. 37. Modern öznenin soykütüğünü ele alma tasarısı pek çok kere, *Du gouvernement des vivants* ve *Mal faire, dire vrai* de dahil Foucaultcu metinlerde ortaya çıksa da, Foucault'nun bu son iki durumda analizlerini yaptığı kuramsal çerçeve, Berkeley ve Dartmouth College konferanslarınınkiyle aynı değildir: Aslında Collège de France'taki amaç "insanların hakikatin öznellik biçiminde ortaya çıkması yoluyla yönetilmesini" incelemektir (GV, s. 79), oysa Louvain'da "öznelerin, üstlendikleri doğru söyleme biçimlerine ve gerçekten nasıl bağlandıklarını" analiz etmek için "doğru söylemelerin politik bir tarihini" çizmek söz konusudur (MFDV, s. 9).

Foucault böyle bir soykütüğün, özne felsefesini çözüme bağlamanın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa ve bütün kıta Avrupa'sında kendini gösteren kuramsal ve pratik gerekliliğiyle doğrulandığını açıklar. Fakat modern öznenin Foucaultcu soykütüğü, bu felsefenin kendini göstermesi için yapılan öteki girişimlere göre Marksizm, mantıksal pozitivizm ve yapısalcılık aynı zamanda bir süreksizlik noktası ve bir alternatif oluşturur. Böylelikle Foucault, kendi araştırmalarını yeniden ele alır ve tarihi olayları spesifik olarak ele almamız gerektiğini öne sürer; bu aynı zamanda Nietzscheci bir bakış açısıdır. Böylece hastane, tımarhane ve hapishane gibi kurumlarda gerçekleştirilen uygulamaların yanı sıra, konuşan, yaşayan ve çalışan varlık olarak "insanı" nesnelleştiren bilimlerin oluşum sürecini inceleme fırsatını bulmuş olur. Hastane, tımarhane ve hapishanede gerçekleştirilen uygulamalar spesifik bir bilgi (*connaissance*) türüne dayandırılarak, özneyi tahakküm nesnesine dönüştürmüştür ve sonuç olarak bireylerin davranışını belirlemek için toplumlarımızda kullanılan "teknikler"* arasına kaydedilmeleri gerekecektir.

Foucault, bu incelemelerin sonucunda, bir cinsellik tarihi tasarısına girişir ve bir süre sonra, yüzyıllar boyunca öznenin geliştirdiği, kendi üstünde ve kendine yönelik uyguladığı bilgi biçimlerini de inceleme gerekliliğinin farkına varır. Böylelikle 1980'den itibaren, öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiler üzerine büyük bir soykütüğü araştırma alanı kurar; bu alanda en önemli rol "kendilik tekniklerine", yani "bireylere kendileri aracılığıyla [ya da başka kişilerin yardımıyla] kendi bedenlerini, kendi maneviyatlarını, kendi düşüncelerini, kendi davranışlarını gerçekleştirme izni veren tekniklere verilecek ve bu da kendi

* Collège de France'ta, 25 Mart 1981 tarihli *Subjectivité et vérité* adlı derste Foucault, "tekniklerin" şu tanımını verir: "[Teknikler] belirlenen yordamlar, düşünülen yapma biçimleridir ve belli bir nesne üzerinde bir dizi dönüşüm gerçekleştirmeye yöneliklerdir. Bu dönüşümler; "dönüşüm" adı verilenler aracılığıyla ulaşılabilen bazı amaçları gerekli kılar" (SV, "25 Mart 1981 dersi"). Frédéric Gros'ya bu dersin transkripsiyonunu bize ulaştırdığı için teşekkürlerimizi sunarız.

kendilerinin dönüşmesi, kendi kendilerinin değişmesi ve belli bir mükemmellik, mutluluk, saflık, doğaüstü güçlere sahip olduğu bir konuma erişmeleri şeklinde gerçekleşecektir."*

Bu süreçte, 1980 yılı önemli bir yıl, gerçek bir dönemeçtir. Aslında Foucault, College de France'ta *Du gouvernement des vivants* dersinde "hakikat eylemlerinin" –bu ifadeyle aletürji (hakikatin tezahürü) süreçlerinde bir özneye ait olan kısma işaret eder–, daha da açık belirtmek gerekirse öznenin, hakikatin tezahürünün aynı anda aktörü, tanığı ve konusunu oluşturduğu "düşünülmüş" hakikat eylemlerinin tarihine yönelik bir tasarı hazırlar ve elbette bu beyanı tarihsel olarak onun en saf ve en önemli biçimini oluşturur.** Foucault, College de France'ta 1980-81 yıllarında verdiği bir derste ve *Mal faire, dire vrai*'de öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiler üzerine olan incelemelerini daha fazla geliştirecek fakat *Courage de la vérité* isimli açılış dersi sırasında "aletürjik" biçimlerin, yani sayelerinde hakikatin üretilip tezahür ettiği biçimlerin incelenmesine, doğru söylemler olarak verilen ve alınan farklı söylemlere ait yapıların "epistemolojik" analizine karşı çıktığı zaman, 1984 yılına kadar bu araştırma alanı daha genel olarak çalışmasının temelini oluşturacaktır.***

Bununla birlikte, Leuret ve hastası örneğinde açıkça görebildiğimiz üzere, kendi hakkında bir hakikat söyleminin özne yoluyla üretimi, sadakatimizin belli başlı biçimlerinden birini, hem özneleştirme hem de tabiiyet aracını oluşturur. Foucault, *Sécurité, territoire, population*'da pastoral iktidarın analizini yaparken bunu daha önce iddia etmiş ve temel belirsizliğiyle (başkaları tarafından yönlendirilmiş olmak/ kendi kendini yönlendirmek) iktidar teknolojileri ile direniş pratiklerinin**** belirleyici yeri olarak kendiliğin kendilikle olan ilişkisini ortaya

---

* Bkz. *aş.*, s. 41.
** GV, s. 79-80.
*** CV, s. 4-5.
**** Bkz. STP, s. 188, 196-197.

çıkaran "tutum" (*conduite*) kavramını ortaya atmıştır. Foucault, Berkeley ve Dartmouth College'da, "yönetimin", "bireylerin başkaları tarafından idare edildikleri yerdeki idare edilme biçimlerinin kendi kendilerini idare etme biçimine eklemlendiği kontak noktası" olduğunu iddia ederek bu fikirleri sürdürür ve tam da "baskı altında tutmayı garantileyen teknikler ile sayesinde kendiliğin kendi kendine oluştuğu ve değiştiği süreçler arasındaki [...] istikrarsız denge"* şeklindeki bu yönetim tanımıyla, modern Batılı öznenin bir soykütüğü tasarısını yerleştirdiği kavramsal alanı açar.

Böylelikle, burada sunduğumuz iki konferansın amaçladığı, eski bir Delfi ilkesi olan "Kendi kendini tanı"dan (*gnôthi seauton*), "Tüm düşüncelerini ruhani rehberine itiraf et" (*omnes cogitationes*) şeklindeki manastır öğretisine geçişi belirleyen kökten dönüşümleri ortaya koymak için, önce Antik Yunan ve Roma dönemindeki (*antiquité*) felsefe okullarında, ardından Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki öğretilerindeki "kendilik"in ve "itiraf"ın incelenmesine yönelik pratiklerin araştırılmasıdır. Dolayısıyla bu konferansların yapıları oldukça tekil bir şekilde ortaya çıkar zira antikçağlardaki "kendilik" teknikleriyle Hıristiyan "kendilik" tekniklerinin analizi aynı ağırlığa sahiptir ve birbirlerine göre özerk bir statüleri vardır; ilkinin yalnızca ikinciye bağlı ya da onun ışığında olması (*Sécurité, territoire, population* [*Güvenlik, Toprak, Nüfus*] ve *Du gouvernement des vivants*'da durum böyledir) ya da tam tersi (Foucault'nun College de France'taki derslerinde yaptığı) gibi durumlar söz konusu değildir.

* Bkz. *aş.*, s. 41-42. Foucault, kendilik teknikleri ile yönetilme biçimimiz arasında "*karşılıklı destek*"ten bahsederek, Berkeley konferanslarının ardından gerçekleştirilen kamuoyu tartışması sırasında bu fikre yeniden döner (bkz. *aş.*, s. 109).

Antik Roma ve Yunan İmparatorlukları Döneminde Öznellik ve Hakikat

İlk konferansta, Foucault'nun öne sürdüğü antikçağlardaki (özellikle, "kendilik incelemesi ve vicdan yönetimi" (*l'examen de soi et de la direction de conscience*) kendilik tekniklerinin araştırılmasının en önemli amacı, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde öznenin hermenötiğinin eksik olduğunu ve dolayısıyla bunun, ikinci konferansın aydınlatacağı gibi, tipik bir Hıristiyan "icadı" olduğunu göstermektir. Aslında, antik felsefe okullarında, kişinin kendisi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğü çok fazla yer işgal etmiyordu zira amaçları, daha ziyade yaşamın bütün koşullarındaki tutumuna rehberlik eden ve belli bir sayıda amaca ulaşmasını mümkün kılan bir dizi öğretinin onda etkinleşmesi yoluyla bireyin dönüşümünde yatıyordu: Kendilik denetimi (*maîtrise de soi*), ruhun sükûneti, bedenin ve ruhun saflığı vs. Dolayısıyla vurgu, müridin söze dökmesinden çok efendinin söylemine yapılmıştı ve mürit ile efendi arasındaki ilişki tamamen geçici ve koşullara bağlı kalıyordu: Yönlendirilene belli bir özerklik kazandırmayı amaçlayan ve bu sonuç elde edilir edilmez duran, geçici bir ilişki söz konusuydu. Sonuç olarak, birey için ne kendiliğin analitik keşfine girişme ne de kendilik hakkında gizli bir hakikati bir başkasına sergileme zorunluluğu vardı.

Burada sunacağımız konferanslarda, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde kendilik incelemesi özgüllüğünü ortaya koymak için College de France'ta yapmış olduğu şeyin ve Louvain'da* yapacağı şeyin aksine, Foucault, Pisagorcu vicdan muhasebesine gönderme yapmak yerine yalnızca Seneca'nın *De ira* kitabının üçüncüsüne yoğunlaşmaya karar verir. Foucault, sıkı bir terminolojik analiz yardımıyla, Seneca'nın, öznenin kendi karşısında hem yargıç hem yargılanan olduğu bir sahne varsayarak, malların ve toprağın idari teftişinkinden daha az yargılayıcı bir dil kullandığını ortaya koyar: Burada, yapılan bir yanlışlığı itiraf etmek ya da cezalar belirlemek değil, bu hataları ikinci kez tekrarlamamak için uymuş olduğumuz amaçlara ve

* Bkz. GV, s. 232-241 ve MFDV, s. 92-97.

davranış kurallarına bakarak işlediğimiz "hataları" anlamak söz konusudur. Bazı eylem şemalarının uygulamaya dökülmesinde ortaya çıkan bu çatlak, birey adına, araçlar ve amaçlar arasındaki en iyi adaptasyonu sağlamak için eylemlerinin yeniden anımsatılmasından ve rasyonel tutum ilkelerinin yeniden etkinleştirilmesinden başka hiçbir şey gerektirmez.

Foucault, sonraki yıllarda, farklı bağlamlarda ve her zaman spesifik olan varyasyonları eşliğinde *De ira* kitabının üçüncüsünü pek çok kez yeniden inceleyecektir.* Ancak, Berkeley'de ve Dartmouth College'da, Seneca'nın tanımladığı "kendilik incelemesi"nin özelliklerini sıraladıktan sonra, Foucault, antikçağlardaki vicdan yönetiminin merkezinde *expositio animae*'ye yoğunlaşır. Böylelikle ilk defa *De ira*'nın okumasına, dersin hazırlık taslaklarında bahsetmiş olsa da, College de France'ta buna vakit bulamadığı Seneca'nın başka bir metninin, *De tranquillitate animi*'nin analizini ekler.** Foucault'nun 29 Nisan 1981'de antik felsefi pratikte kişinin kendi hakikatinin doğrulanma, bulunma, ortaya konma yordamlarının aldığı "iki büyük biçimi" keşfetmek için Seneca'nın bu iki metnini inceleyeceği benzer bir tartışma şeması da Louvain'da ortaya çıkacaktır.***

Foucault *De tranquillitate animi*'yi vicdan yönetimi kavramıyla aynı çerçevede inceler ve bu durumda bile Serenus'un *verum fateri*'sinin, "doğru-söyle" ilkesinin, gizlenmiş düşünceler ya da utanç verici arzuların söze dökülmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Metnin girişinde bulunan Serenus'un Seneca'ya mektubu, bugün, yönetilenin, ruhunun en derin gizlerini açmak için yöneticisine yönelttiği bir çeşit itiraf olarak okunabiliyorsa, Foucault'nun buna ilişkin yorumu, tam tersine, itiraf uygulamasının bugün anladığımız anlamda eksik olduğunu göstermeyi amaçlar. Serenus Seneca'ya gizli düşüncelerini açmaz, işlenmiş "kabahatleri"ni tekrarlamayı ne de söze dökmeyi dener. Daha ziyade Seneca'dan gündelik tutumunu yeniden yönlendirmeye ve yaşama biçimi ile verili bir felsefi ve ahlaki ilkeler bütünü arasında bir uyum

* Bkz. *aş.*, s. 58-59, no: 25 ve 26.
** Bkz GV, s. 235.
*** MFDV, s. 92.

(dış olaylar ya da dünyevi hırslar onu gerçek amacından, ruhun sükûnetinden uzaklaştırdığında sıklıkla unuttuğu uyum) sağlamaya yardımcı olacak öneriler ister.

Vicdan yöneticisi olarak Seneca'nın Serenus'a sunabileceği yardım, dolayısıyla, ne ona felsefi bir kuram sunmasından ne de ona izlenecek ahlaki kuralları hatırlatması şeklindeki bu basit gerçekten ibarettir. Seneca için önemli olan daha çok, bunu gerçek bir yaşam biçimine dönüştürmek amacıyla rasyonel eylem ilkelerinin –Serenus'un daha önce sahip olduğu– saf bilgisine bazı şeyler eklemektir. Başka bir ifadeyle, Seneca'nın söylemi kuramsal ilkeleri "muzaffer bir güce" dönüştürmeyi, "güç olarak hakikate"* bir yer vermeyi amaçlar. Berkeley ve Dartmouth College konferanslarının kendine has taraflarından birini oluşturan bu ifadeyle, Foucault, öznellik ile hakikat arasındaki antik ilişkiyi karakterize eden ve onu Hıristiyanlığın bağrında ve modern dönemde alacağı biçimden kökten biçimde ayıran bir dizi özelliği gözler önüne serer.

İlk olarak Foucault bu hakikatin gerçeklikle bir uyum yoluyla tanımlanmış olmadığını açıklar: Hakikat, daha ziyade, kendi ilkelerine bağlı ve bir söylem aracılığıyla ortaya çıkan bir güç olarak tanımlanır. İkinci olarak, bu hakikat bilincin derinliklerinde bulunmaz: Tam tersine, onu spesifik bir amaca doğru çeken bir tür "manyetik güç" gibi, bireyin önündedir. Üçüncü olarak, bu hakikate erişim, kendiliğin analitik olarak keşfiyle değil, daha ziyade bir efendinin argümanları, ispatları, ikna edici örnekleri ve retorik açıklamalarıyla elde edilir. Nihayet bu hakikat öznenin kimi kişisel özelliklerinin keşfinden kaynaklanan bireyselleştiren etkilere sahip değildir: Tam tersine, özneyi, bilgi ile iradenin sürekli olarak eklemlendiği bir düğüme dönüştürür. Böylelikle, "güç olarak bu hakikat", Yunanların "*gnômê*" adını verdiği şeyin çerçevesinde kalır: "Hakikatin bütün gücüyle ortaya çıktığı" ve bireyi hem bilgi hem de irade öznesine dönüştürerek "insanların ruhuna iyiden iyiye yerleştiği kısa bir cümle."** Dolayısıyla

* Bkz. *aş.*, s. 49.
** Bkz. *aş.*, s. 51.

Foucault Berkeley'de antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde kendilik ve itiraf incelenmesinin bir "hakikat oyunu" olarak efendi-mürit ilişkisini yapılandırdığı, amacınınsa öznenin altında saklı hakikati keşfetmek değil, özneyi "hakikatin reel güç olarak ortaya çıkabildiği ve harekete geçebildiği" bir yer haline getirmek olduğu sonucunu çıkarabilir.*

"Güç olarak hakikat" hakkındaki bu gelişmelerin ne 29 Nisan 1981'de** Louvain'da Foucault'nun yönettiği *De tranquillitate animi*'nin analizinde, ne de 1981-1982 yıllarında College de France'ta verdiği dersinde bulunacağını belirtmek gerekir. Bununla birlikte, 27 Ocak 1982 tarihli derste Foucault, efendi olarak, ki bu efendi "bireyin ıslahının ve bireyin özne olarak yetiştirilmesinin failidir",*** filozofun genel görünüşünde *De tranquillitate animi*'nin "güç olarak hakikati"ni karakterize eden aynı dönüşüm gücünü fark etmiş gibi görünmektedir. Üstelik Foucault ilk kez bu çerçeveye bir "söz etiği" ve "yönetimin koşullarından biri, temel etik ilkelerinden biri"**** olarak anlaşılan *parrêsia* kavramını dahil eder. Ve yine de, Berkeley ve Dartmouth College'da, Foucault "güç olarak hakikat" ve *gnômê* hakkında pek çok kez efendinin söyleminin retorik niteliklerinin öneminin altını çizmiş olsa da, buna karşın *Öznenin Yorumbilgisi*'nde, *parrêsia* ve onun antikçağlardaki vicdan yönetiminin merkezinde oynadığı rol hakkında, ikna etme sanatı olarak anlaşılan retorik ile temelini daha ziyade sözün öznesi ile tutumun öznesinin çakışmasında bulan *parrêsia*'yı birbirinden ayıran farklılıklar konusunda ısrarcı davranır.*****

---

* Bkz. *aş.*, s. 50, n.**.

** MFDV, s. 97-101.

*** HS, s. 125. 10 Şubat 1982 tarihli derste Foucault, Plutarkhos'un bir ifadesini kullanarak, antik felsefi çilecilik çerçevesinde, kesin olan şeyin "bilgiyle ilişkisi olmayıp etopoietik" bir karakter taşıdığını belirtir: Bilgi *êthos*'u değiştirebilecek ve dönüştürebilecek şekilde işlerken –yani bireyin olma biçimi, var olma biçimi– o zaman ve sadece o zaman yararlı olarak kabul edilir. HS, s. 227-228. Ayrıca bkz. M. Foucault, "Kendi Yazısı", DE II içinde, no. 329, s. 1237.

**** HS, s. 132-133.

***** HS, s. 350, 365-369.

İlkel Hıristiyanlıkta Öznellik ve Hakikat

Antik felsefe okullarında hazırlanmış bir dizi başka uygulamayla birlikte, kendilik incelemesi ve vicdan yönetimi, Hıristiyanlık yoluyla miras alınmış ve böylelikle iktidarın yeni uygulama biçimleri ve öznenin hakikatinin yeni çıkarımlama süreçleriyle derin bir şekilde belirlenen bir bağlama aktarılmıştır. Hıristiyan kendilik teknolojisinden doğan öznenin oluşum biçimleri, dolayısıyla antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde bulunanlardan oldukça farklıdır ve bu temel kopukluğun aydınlatılması Foucault'nun ikinci Berkeley ve Dartmouth konferansında geliştirdiği analizlerin hedefini oluşturur.

Hıristiyanlığı tarihsel olarak karakterize eden iki tip "hakikat yükümlülüğü" karşısında –inancı, Kitabı ve dogmayı ilgilendiren ilki, buna karşın kendilik'i, ruhu ve kalbi ilgilendiren ikincisi– Foucault, başlangıçtan itibaren, Hıristiyanlıkta kendilik hakikatinin üretimini Tanrısal ışığa kavuşma olasılığına bağlayan sıkı ilişkinin altını çizerek, ikincinin analizine yoğunlaşır. Dolayısıyla bu iki işlem, özne için, kendi hakikatini bir başkasına gösterme yükümlülüğünü sistemleştiren bir dizi teknik gerektirir. Üstelik 1979-1980 yılları arasında College de France'taki dersinde Foucault, ilkel Hıristiyanlıkta (vaftiz, kiliseye ya da yasalarına ilişkin günah çıkarma ve vicdan yönetimi) bireysel hakikatin üç büyük ortaya çıkış pratiğini analiz etmişse de, burada sunduğumuz konferanslarda vaftize yönelik yapılan her türlü referansı siler ve yalnızca günah çıkarmaya ilişkin ibadetlerle ve manastır gibi kurumlardaki vicdan yönetimiyle ilgilenir.

Foucault, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, günah çıkarmaya bir eylem olarak bakılmadığını açıklar: Tam tersine, bir ya da pek çok ağır günah işlemiş bir bireye yasalaşmış bir dizi yükümlülüğün dayatılması yoluyla, onun Kilise cemaati dışına nihai olarak atılmasından kaçınma işlevine sahip bir statüdür. Böylelikle günah çıkarma, uzun süreli bir olayın, beslenme, giyinme, cinsel ilişki vb konuların sınırlandırılıp düzenlenmesini içeren genel bir varoluş disiplini biçimini alır. Foucault bu çerçevede

spesifik bir yükümlülüğün önemini ortaya koyar: Tövbekâr günahkâr olarak kendi gerçeğini sergilemeli ve bu da Yunan Kilise Babalarının *exomologesis* ve Tertullianus'un "*publicatio sui*" şeklindeki açıklayıcı ifadesiyle tanımladığı ayinselleşmiş bir biçimde gerçekleşmelidir. Aslında günahkâr olarak kendilik hakikatinin bu tezahürü, işlenen yanlışların ayrıntılı olarak söze dökülmesiyle değil, sefil bir görünüşe bürünüp, çile gömleği giyerek, başını ve bedenini külle kaplayarak, yalvararak ve ağlayarak, düzenli olarak oruç tutarak, dini seremoniler sırasında halkın eleştirilerine maruz kalarak "sahneye koymanın" gerektiği durumların "dramatikleştirilmesiyle"; kısacası başkalarının bakışları altında, daimi bir kendilik çilesi yoluyla gerçekleşir.

İşlenen yanlışların analitik söze dökülmesinin eksikliği, dolayısıyla günahkâr olarak, yani ruhani bir ölümü sonsuz yaşama yeğleyen biri olarak tövbekârın kendini "teatral" bir şekilde göstermesini engellemez. Üstelik inananların cemaatiyle yeniden bütünleşmiş olmayı umuyorsa, günah çıkaran –eylemleriyle, bedensel tavrıyla, bütün varoluşuyla– onun ahlakını bozan bu dünyadan kurtulma, onu günaha iten kendi bedeninden ve teninden yakasını sıyırma, günahkâr olarak kendiliğinden *vazgeçme* iradesini göstermelidir. Sonuç olarak *exomologesis* pratiğinde kendilik hakikatinin tezahürü, bilgi öznesini irade öznesine ekleyerek gerçekleşmez: Tam tersine, "kendinden vazgeçişin dramatik temsilinden"* geçer, bu tezahür öznede kökten bir "kopuş" yaratmış olmalıdır.

Bu kamusal ve birtakım hareketlerle gerçekleşen itiraf biçimi yanında, manastır cemaatlerinde, MS IV. yüzyıldan itibaren başka bir itiraf biçimi, bundan çok farklı ve tarihi kesin olarak bilinen kendilik hakikatinin başka bir tezahür biçimi su yüzüne çıkar ve gelişir. Bu, *exagoreusis*'tir; günahkâr için, işlenen hataları ayrıntılı ve analitik biçimde ruhani yöneticiye sözlü olarak sergilemek ve bunu yaparken de iradesiyle tam bir itaat ilişkisi içinde olma yükümlülüğünü içeren spesifik bir teknoloji. Foucault'ya

* Bkz. *aş.*, s. 69.

göre, özün ve düşüncelerin daimi olarak incelenmesiyle birbirine bağlanmış bu sözel ve eksiksiz itiraf, öznenin inşası söz konusu olduğunda kesin sonuçlara neden olur: Aslında özelliklerinde ve amaçlarında değişikliğe uğramış olsa da, bugün bize hâlâ önerilen bu "kendiliğin hermenötiğinin" kökenini saptamanın gerekli olduğu yer burasıdır.

Foucault, Berkeley ve Dartmouth College konferanslarında, keşişliğin antikçağlardaki vicdan yönetiminin yapısını, amacını ve hedefini kökten bir şekilde değiştirdiği iki kutbun, itaat ve tefekkür ilkesi olduğunu destekler. Yönetim antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde yararcı ve geçiciyse; müridin itaati belli bir özerklik ve kendilik denetimi seviyesinin nihai edinimini amaçlıyorsa, manastır cemaatlerinde, tam tersine, yönetim kalıcı ve bütünleştirici olur: Yönetilenin yaşamı tüm yönleriyle idare altına alınmalı; yönetilen Tanrı'yı tefekkür edebilmenin gerekli koşulu olan ruhu arındırmak için, sonsuza dek kendini kurban edercesine itaat etmelidir.

Foucault, Jean Cassien'ın *Institutiones* ve *Collationes*'undan pek çok bölüm yorumlayarak, bu bağlamda, Hıristiyan vicdan muhasebesinin, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde olduğu gibi eylemlere değil, "yorumlamanın gerektiği bir nesnel veriler alanı"* olarak oluşan –ki burada kökten bir yenilik söz konusudur– bir "önceki" alana dayandığını gösterir. Bu, ruhu hareketlendiren ve onu *concupiscentia*'nın tehlikelerine tabi tutan, sonuç olarak da keşişin ilgisini başka yöne çeviren ve Tanrı tefekkürüne engel olmakla tehdit eden bu düşünceler alanıdır (*logismoi* ya da *cogitationes*). Bu aralıksız düşünceler akışı, keşişin arınmak ve kendilik hakikatini keşfetmek amacıyla sürekli olarak incelemek istediği maddeyi oluşturur. Ancak düşüncelerin doğası, niteliği ve özü, fikir ile gerçeklik arasında bir uyumu saptamak ya da bir fikrin doğru veya yanlış olduğunu gösterebilecek mantıksal bir kural bulmak için değil, daha ziyade, keşişe düşüncelerinin en gizli saklı kökenlerine uzanma izni

* Bkz. *aş.*, s. 82.

vermek ve böylelikle Tanrı ya da Şeytan tarafından gönderilip gönderilmediğini belirlemek için tanımlanamayan ve şüphe uyandıran bir yorumlama çabasını ortaya çıkarması gerekir.

Foucault, Hıristiyanlara özgü kendilik incelemesinin göze çarpan özelliklerini açıklamak için Cassien'in kullandığı üç karşılaştırmadan özellikle bahseder ve bunları yorumlar: değirmen taşı, subay, para makinesi; para makinesi hakkında da Latin Kilise Babalarının "*discretio*", yani karışık görünen şeyi doğru ölçüye göre ayırmaktan ya da başka bir ifadeyle düşüncelerin sınıflandırmasını yapmaktan ibaret olan spesifik kapasite olarak adlandırdıkları konuyu ortaya atar. Öte yandan Cassien'da para makinesi metaforu Foucault'ya, Freud'daki sansür imgesiyle olası benzerliğini sorma fırsatını verir fakat tam aksine, bu imge 12 Mart 1980 tarihli *Du gouvernement des vivantes* dersinde, Seneca'nın *De ira*'sında geçen kendilik incelemesi kavramına yaklaştırılır.*

Buna rağmen, kendiliğin bu daimi hermenötik çalışması, keşişin, ruhani yöneticisi yanında eksiksiz ve aralıksız bir biçimde düşüncelerini söze dökmesi koşuluyla etkili olabilir: İtiraf, Hıristiyanlıktaki kendilik incelemesinin temel bağıntısıdır zira kendi içinde kaçınılmaz bir yorumlayıcı işlevi vardır. Aslında Cassien'a göre, kötü düşünceler söze dökülmüş olma olgusuna karşı koydukları inatçı dirençle tanınır zira bunlara musallat olan kötülük ilkesi, Şeytan, açık söylemin ışığıyla uyumsuzdur. Keşişin mutlak bir itaat borçlu olduğu vicdan yöneticisinin önünde yapılan düşüncelerinin eksiksiz söze dökülüşü, dolayısıyla bu düşünceleri ilahi ışığa tutma ve böylelikle de keşişin ruhunu arındırarak onları aslında ne olduklarını ortaya koymaya zorlama amacındadır.

Dolayısıyla Foucault, hiç kuşkusuz, *exomologesis* ve *exagoreusis*'in birbirlerinden çok farklı olan iki kendilik hakikatini ortaya koyma biçimi olduğu sonucuna varabilir zira biri günahkâr olmanın tezahürüne (Hıristiyanlığın "ontolojik" günah

* GV, s. 273.

eğilimi) yönelirken, ikincisi düşüncenin daimi analizine yönelir (Hıristiyanlığın "epistemolojik" günah eğilimi). Bu arada bu iki teknik, ortak bir temel özelliğe sahiptir; bu da, her iki durumda da kendilik hakikatinin ifşası, kendini kurban etme yükümlülüğünden asla ayrılamasa da, bedensel çile, kendinden ve kendi iradesinden vazgeçmedir.*

Felsefi, Etik ve Politik Hedefler

Burada sunduğumuz konferansların yapısı açıkça antikçağlarda ve Hıristiyanlıktaki kendilik teknikleri arasındaki çatışma çerçevesinde dolanır. Fakat Berkeley'deki versiyonunda Foucault bu çatışmayı, üç aşaması Batı tarihinin akışında "kendilik" tarafından üstlenilen üç konfigürasyona karşılık gelen, çarpıcı terimlerle ifade edilmiş yeni bir şemayla zenginleştirir.

İlk olarak, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde kendilik incelemesi ve itiraf teknikleri, bağıntı olarak, "hakikatin gücünün iradenin biçimiyle çok benzer"** olduğunu düşünen "gnomik kendilik"e sahiptir: Kendilik burada, dışarıdan gelen ve özellikle müride, verili bir dizi tutum kurallarını kendine mal etmesinde, katılmasında, "özneleştirmesinde" yardımcı olduğu kabul edilen efendinin söylemine bağlı olan hakikatin gücü yoluyla oluşmuştur. Bunun aksine, ikinci olarak, bireyin içinde keşfedilmesi gereken "bir parsel, ilkel ışıktan unutulmuş bir parıltı gibi"*** "gnostik kendilik" vardır. Böylelikle Berkeley'de gnostisizm, Foucault'nun Dartmouth College'da kullanmaya karar verdiği ikili şemayı anlaşılmaz hale getiren tarihsel olarak belirgin olan bir "kendilik" konfigürasyonuna yol açarak antik Roma ve Yunan imparatorlukları dönemi ile Hıristiyanlık arasına girer. Nihayet, Hıristiyanlığın kendilik incelemesi ve itiraf teknikleri, bağıntı olarak, bir hermenötik çalışması yoluyla, kendiliğin gizli kalmış hakikatinin

---

* Bkz. *aş.*, s. 82-83.

** Bkz. *aş.*, s. 49.

*** Bkz. *aş.*, s. 64, n.*.

keşif ve deşifresinin problemini ortaya koyan bir "gnoseolojik kendilik"e* sahiptir ve bu, onunla aydınlatılmış ve değiştirilmiş olmak için değil, daha ziyade kendilikten daha iyi vazgeçmek içindir zira kendiliğin en derininde bulunanın Öteki (Şeytan) olması muhtemeldir.

Dartmouth College'da ifade edilen versiyonda, belki de açıklık ya da sadeleştirme gerekçeleri yüzünden, Foucault artık "gnostik kendilik"ten bahsetmeyecek ve "gnomik kendilik" ile "gnoseolojik kendilik" arasındaki çatışmaya dayalı iki terimli bir şema sunacaktır. Modern öznenin bir soykütüğü tasarısının içindeki bu şemalaştırma, Foucaultcu analizlerin güncellikle ilişkisini su yüzüne çıkarmaya kesin olarak katkıda bulunur. Böylelikle Foucault daha başka yerlerdeki konferanslarda antik Roma ve Yunan imparatorlukları dönemi ve ilkel Hıristiyanlık incelemesinin politik sorunlarının açıkça altını çizer; bunlar kuşkusuz College de France'taki derslerinde ve satır aralarında olsa da kitaplarında bahsi geçen sorunlardır.

Foucault, ilk Berkeley konferansının başında, bir analizin "durumumuzda olduğu kadar kendimizde de kabul etmek, reddetmek ve değiştirmek" istediğimiz şeyle ilgili olduğu zaman "politik bir boyuta" sahip olduğunu düşündüğünü açıklar ve "başka bir eleştirel felsefe türünün", öznenin dönüşümünün, kendi dönüşümümüzün tanımlanamaz koşullarını ve olanaklarını"** arayan eleştirel bir felsefeden bahseder. Hiç kuşkusuz bu bölümde Foucault, Michael Bess'le mülakatında söylediği şeylere benzer bir tutum sergiliyor: "Hoşgörü eşikleri" ile kabul etme/reddetme değişkenleri, "Her zaman kabul etmek istemeyecek insanlar olacak, her zaman insanların ayaklanacağı, direneceği noktalar olacak"*** iddiasına neden olur. Verili bir iktidar ilişkileri sistemini reddetmek, donakalmış, hareketsiz iktidar ilişkilerine direnmek, dolayısıyla öznenin bir dönüşümünün *tanımsız* olanaklarını yaratmak ve "özgürlüğün

* Bkz. *aş.*, s. 82.
** Bkz. *aş.*, s. 39, n.*.
*** Bkz. *aş.*, s. 134.

tanımsız emeğini olabildiğince uzağa ve olabildiğince genişçe fırlatmak"* için gerekli koşuldur. Üstelik hem politik hem de etik anlamda Foucaultcu eleştirel felsefe alanını belirleyen tam olarak bu "tanımsız" fikridir ve onu, Kant sonrası bütün öteki eleştirel felsefelerden ayırır.

Foucault, ikinci konferansın sonucunda modern çağdan itibaren Batı kültürünü karakterize eden şeyin, Hıristiyanlıktan miras kalan kendiliğin hermenötiğine pozitif bir temel bulmak girişimi olduğu fikrini destekler: Hukuki kurumların, tıbbi ve psikiyatrik uygulamaların ve aynı zamanda politik ve felsefi kuramın amacı, aslında, insanın pozitif görünüşünü –Foucault'nun Batı düşüncesinin daimi antropolojizmi adını verdiği şey– Hıristiyanlık için sınırsız bir yorumlama alanı olarak kendiliğin açığa çıkarılmasının koşulu olan kendini kurban etmenin yerine koymak olmuştur. Ve buna rağmen kendilik, "tarihimiz boyunca oluşmuş teknolojinin tarihsel bağıntısı olmaktan başka bir şey"** olmadığından, Foucault'ya göre, bizim problemimizin daha ziyade bu teknolojiyi değiştirmek, böylelikle kendiliğin hermenötikten kendimizi kurtarmak olduğunu anlama vakti belki de gelmiştir.***

Fakat reddetmek, değiştirmek, kurtulmak soykütüğü çalışmasıyla mümkün kılınmış yaratma, yenilik, buluşun yalnızca etik-politik koşullarıdır. Michael Besse'e cevap veren Foucault,

---

* M. Foucault, "What is Enlightenment?", DE II içinde, no: 339, s. 1393.

** Bkz. *aş.*, s. 83.

*** Burada arkeoloji ve soykütüğünün Foucaultcu bağlamda tanımlarının *erken* dönemde yapılmış bir açıklaması görülebilecektir. Kendiliğin, tarihimiz boyunca oluşmuş teknolojinin tarihsel bağıntısından başka bir şey olmadığını göstermek, aslında, arkeolojik eleştiriyi eyleme geçirmenin bir biçimidir; "pek çok tarihsel olay gibi, düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeyi eklemleyen söylemleri ele almaya" çalışması anlamında "arkeolojik". Ve bu teknolojiyi değiştirmeyi denemek, "olduğumuz şeyin biçiminden, bizim için, yapmanın ya da kabul etmenin imkânsız olduğu şey sonucunu çıkarmayan" fakat "olduğumuz şeyi bizim için var olduran olumsallıktan, olduğumuz, yaptığımız ya da düşündüğümüz şeyi artık olmama, yapma ya da düşünme olanağını" ortaya çıkaran soykütüğüne ilişkin eleştiri ânına bağlıdır (M. Foucault, "What is Enlightenment?", a.g.y., s. 1393).

üç temel unsuru ahlakının merkezine yerleştirir: ret, merak ve yenilik. Aynı unsurlar Berkeley ve Dartmouth College'da "kendimizin politikası"* adını verdiği şeyi de karakterize eder.

Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson,
Orazio Irrera, Daniele Lorenzini,
Martina Tazzioli

* Bkz. *aş.*, s. 83.

Öznellik ve Hakikat
Hıristiyanlık ve İtiraf

Michel Foucault'nun 17 ve 24 Kasım 1980'de Dartmouth College'da Verdiği İki Konferans

Öznellik ve Hakikat

17 Kasım 1980

Deliliğin ahlaki tedavisine adanmış, 1840'ta yayımlanan bir eserde, Fransız bir psikiyatr olan Leuret, hastalarından birini nasıl tedavi ettiğini ve elbette tahmin edebileceğiniz gibi iyileştirdiğini anlatır. Doktor Leuret bir sabah hastası Bay A.'yı duşa sokar ve ona sayıklamalarını ayrıntıyla anlattırır.

"Evet, bütün bunlar yalnızca delilikten. Bana artık bunlara inanmadığınıza söz verin" der doktor.

Hasta tereddüt eder, ardından söz verir.

"Bu yeterli değil, daha önce buna benzer sözler verdiniz ve tutmadınız" diye cevap verir doktor, ardından musluğu açıp hastanın kafasına soğuk su akıtır.

"Evet, evet! Deliyim!" diye haykırır hasta.

Duş alma faslı sona erer ve sorgulama yeniden başlar.

"Evet, deli olduğumu kabul ediyorum" diye tekrarlar hasta ve ekler: "Kabul ediyorum çünkü beni buna zorluyorsunuz."

Yeni bir duş. Yeni bir itiraf. Sorgulama yeniden başlar.

"Sesler duyduğuma ve etrafımda düşmanlar gördüğüme ne olursa olsun sizi temin ederim" der hasta.

Yeni bir duş.

"Tamam, kabul ediyorum. Deliyim; bütün bunlar delilik yüzündendi" der hasta Bay A.[1]

Bir akıl hastalığından mustarip birini deli olduğunu kabul etmeye zorlamak çok eski bir yöntemdir. XIX. yüzyıl ortasından önce, eski tıpta herkes, delilik ile deliliğin kabul edilmesi arasında bir uyumsuzluk olduğuna ikna olmuştu. Örneğin, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yapılan çalışmalarda* hakikat tedavileri adını verebileceğimiz şeyin sayısız örneği bulunur. Delilere, hezeyanlarının** gerçeklikle ilgisiz olduğu gösterilebilirse, iyileşebilecektir.

Fakat gördüğünüz gibi, Leuret tarafından kullanılan teknik tamamen farklıdır. Hastasını, fikirlerinin yanlış ya da akıldışı olduğuna ikna etmeye çalışmaz. Bay A'nın kafasından geçen şey doktoru ilgilendirmez. Leuret kesin bir eylem elde etmek ister: "Ben deliyim" şeklindeki net bir iddia. Bu durumda, uzun süre adli ve dini kurumlarda kullanılmış olan yöntemlerin psikiyatrik tedaviye aktarımı kolaylıkla fark edilir.[2] Öznenin kendisine hakikati yüksek sesle ve anlaşılır bir şekilde beyan etmesi –itiraf etmek istiyorum– Batı dünyasında uzun zaman ya günahlarının kabulü ya da suçlunun mahkûmiyetinin önemli bir noktası olarak anlaşılmıştır. Leuret'nin tuhaf tedavisi deliliğin ilerleyen suçluluğundaki bir bölüm olarak okunabilir. Fakat ben bu tedaviyi itiraf pratiği ve genellikle Batı toplumlarında kabul edilen postulat –ki bu postulata, onun selameti açısından kim oldu-

* *Berkeley*: tıp çalışmalarında.

** *Berkeley*: "hezeyanlarının" yerine "halüsinasyonlarının".

ğumuzu mümkün olduğunca doğru olarak bilmeye ve daha da farklı olarak, bunu öteki insanlara mümkün olduğunca doğru olarak ifade etmeye ihtiyacımız vardır– hakkında daha genel bir düşüncenin çıkış noktası olarak almak isterdim.[3] Leuret'nin anekdotu burada bireysellik, söylem, hakikat ve zorlama arasında toplumlarımızda geliştirilen tuhaf ve karmaşık ilişkilerin yalnızca bir örneğidir.*

Görünüşte bu denli özelleştirilmiş bir özneye dikkat çekmemin nedenini doğrulamak için, bir an geriye gitmeme izin verin. Sonuçta bütün bunlar, çok daha genel bir temaya, modern öznenin soykütüğüne ulaşmak için kullanacağım bir araçtan başka bir şey değil.[4]

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce gelen, hatta savaştan sonraki yıllarda, Fransa'ya ve sanırım bütün kıta Avrupa'sına özne felsefesi hâkim olmuştu.** Söylemek istediğim, felsefe, her türlü bilmeyi ve gösteren özne hakkındaki her türlü anlamlama ilkesini *par excellence*[5] oluşturma işi olarak görülüyordu. Gösteren özne meselesine verilen önem elbette Husserl'in etkisinden kaynaklanıyordu –Husserl Fransa'da yalnızca *Méditations cartésiennes*[6] ve *Krisis*'iyle[7] biliniyordu– fakat öznenin ana karakteri kurumsal bir bağlamla da ilişkilendirilmişti. Felsefe Descartes'la başladığından beri, Fransız üniversitesi için yalnızca kartezyen biçimde ilerlemek mümkün olabildi. Fakat politik konjonktürü de hesaba katmalıyız. Savaşların, katliamların ve despotizmin saçmalığı karşısında, varoluşsal seçimlerine anlam vermek bireysel özneye düşüyordu.

Felsefi özneye verilen bu önem, savaş sonrasında gelen rahatlama ve geri çekilmeyle birlikte artık o kadar da aşikâr değildi. O zamana dek gizlenmiş şu iki kuramsal paradoks artık göz ardı edilemiyordu. İlki; bilinç felsefesinin, bilgi, özellikle bilimsel bilgi felsefesini kurmakta başarısız olduğu; ikincisiyse,

* *Berkeley*: Soru: Herkese ve hatta akıllı ve normal olmak istiyorlarsa delilere bile dayatılan bu kendilik öznesinin doğru söyleme yükümlülüğü nedir?
** *Berkeley*: Egonun aşkınlığı hüküm sürüyordu.

bu anlam felsefesinin anlamlandırmanın biçimlendiren mekanizmalarını ve anlam sistemlerinin yapısını hesaba katmakta paradoksal olarak başarısız olduğuydu. Başka bir düşünme biçiminin özne felsefesini –bu, elbette ki Marksizmdi– aşmış olduğunu iddia ettiğinin farkındayım. Ne materyalizmin ne de ideolojiler kuramının bir nesnellik ya da anlamlandırma kuramı oluşturmayı başaramadığını söylemeye gerek yok ama yine de söylesek daha iyi olur. Marksizm kendini, reel insana, somut insana* çağrı yaparak soyut öznenin yerini alabilen hümanist bir söylem olarak sunmuştur. Marksizmin temel bir kuramsal ve pratik zayıflığı kendinde taşıdığı dönemde şu konuda açık olması gerekirdi: Hümanist söylem, o zamanın Marksistlerinin ne olursa olsun desteklediği politik gerçekliği maskeliyordu.

Geriden gelmenin izin verdiği berraklıkla –sanırım sizin *Monday morning quarterback* dediğiniz şey– bu özne felsefesinin ötesine götüren olası iki yolun olduğunu söylememe izin verin: 1) nesnel bilgi kuramı ve 2) anlam sistemlerinin analizi, göstergebilim. İlki, mantıksal pozitivizmin yolu; ikincisiyse genel olarak yapısalcılık başlığı altında toplanmış belli bir dilbilim, psikanaliz ve antropoloji okulunun izlediği yol olmuştur

Fakat benim ilerlediğim yönler bunlar değil. İlk ve son olarak bir yapısalcı olmadığımı söylememe izin verin ve üzüntüyle, analitik bir filozof olmadığımı da itiraf ediyorum; eh kimse mükemmel değildir. Kendime başka bir yön çizmeyi de denedim. Öznenin bir soykütüğünü oluşturarak, bizi modern kendilik anlayışına ulaştıran tarih aracılığıyla öznenin oluşumunu inceleyerek özne felsefesinden çıkmayı denedim. Tabii, bu her zaman kolay bir iş olmamıştır zira tarihçilerin çoğu toplumsal** süreçlerin tarihçesini, filozofların çoğuysa tarihi olmayan özneyi tercih ederler. Bu, ne bazı tarihçilerin kullandığı benzer materyalleri kullanmamı ne de Nietzsche gibi, öznenin tarihselliği

* *Berkeley*: İnsanın yabancılaşmadan kurtulmasına.

** *Berkeley*: Toplumun, öznenin rolünü oynadığı.

sorusunu soran bu filozoflara karşı borçlu olduğumu kabul etmemi engelledi.*,[8]

* *Berkeley*: İşte, bunların hepsi genel bir proje için. Şimdi metodoloji hakkında bir iki kelime edeyim. Bilim tarihi bu araştırma türü için ayrıcalıklı bir bakış açısı oluşturur. Bu paradoksal gelebilir: Kendilik soykütüğü ne olursa olsun, rasyonel bilginin kendimiz hakkında bize söyleyebileceği şeyden başka hiçbir şey değilmişiz gibi, bilimsel bilmenin alanında yer almaz. Gösterge sistemlerinin analizi için olduğu gibi, bilimler tarihi şüphesiz bilgi teorisi açısından önemli bir test alanı iken, aynı zamanda öznenin soykütüğünün incelenmesi için de verimli bir alandır. Bunun iki nedeni vardır. Öznenin, sayesinde tanımlandığı ve dönüştüğü bütün pratikler bazı bilme türlerinin oluşumuna eşlik eder ve Batı'da, farklı nedenler yüzünden bilgi, az ya da çok bilimsel olan biçim ve normlar etrafında örgütlenmeye yönelir. Belki de daha temel ve toplumlarımıza daha özgü başka bir neden de vardır. Her öznenin belli başlı ahlaki yükümlülüklerinden birinin, kendi kendini tanımak, kendi kendini keşfetmek, kendisi hakkındaki hakikati söylemek ve kendi için olduğu kadar başkaları için de bilgi nesnesi olarak kendi kendini oluşturmak olduğunu söylemek istiyorum. Bireyler için hakikat yükümlülüğü ve bilginin bilimsel bir örgütlenişi: Bunlar, bilgi tarihinin öznenin soykütüğü için ayrıcalıklı bir bakış açısı oluşturmasının iki nedenidir.
Dolayısıyla, genel olarak bilimlerin değil, yalnızca öznenin bilimsel bir bilmesini oluşturmaya çabalayan bilimlerin bir tarihi yapmaya çalışıyorum. Diğer sonuç, bu bilimlerin nesnellik değerini ölçmeye ya da evrensel olarak geçerli olup olamayacaklarını bilmeye çalışmıyorum. Bu epistemoloji tarihçisinin işidir. Bunun yerine, bir biçimde bu bilimlerin çıktığı söylemsel, kurumsal ve sosyal pratikleri ortaya koymaya çalışan sonuçtan ilkeye giden bir tarih olan bir bilimler tarihi için çalışıyorum; bu arkeolojik bir tarih olacaktır. Nihayet, üçüncü sonuç, bu proje, bu pratiklerin belli hedeflerle tutarlı ve düşünülmüş tekniklere dönüştüğü ânı, özel bir söylemin bu tekniklerden çıktığı ve buradan gerçek sayılır olduğu ânı, hakikati arama ve hakikati söyleme yükümlülüğüne bağlanmış oldukları ânı ortaya çıkarmaya çalışır. Sonuç olarak, projemin hedefi öznenin bir soykütüğünü oluşturmaktır. Yöntem, bilginin bir arkeolojisi ve analizin asıl alanı, teknolojiler adını verebileceğim şeydir. Demek istediğim, özne hakkındaki bazı tekniklerin ve bazı söylem türlerinin eklemlenmesi.
Bu analiz biçiminin pratik anlamı hakkında son bir söz eklemek istiyorum. Heidegger için bu, Batı'nın Varlık'la bağlantısını yitirdiği nesnelerin bilinmesine tek ulaşma aracı olarak *technê*'nin artan bir saplantısı nedeniyle olmuştur. Soruyu tersine çevirelim ve ona hakikatin ve hatanın, özgürlüğün ve baskının[15] karakteristik fasılasını vererek, hangi tekniklerin ve hangi pratiklerin Batı'daki özne anlayışını oluşturduğunu kendi kendimize soralım. Sanırım yaptığımız şeyin bir tarihini ve aynı zamanda olduğumuz şeyin bir tanısını inşa etmenin gerçek olasılığını bulacağımız yer tam da orasıdır. Bu aynı zamanda politik bir boyuta sahip kuramsal bir analiz olacaktır. Bu "politik boyut" ifadesiyle söylemek istediğim, dünyamızda kabul etmek, kendi durumumuzda olduğu kadar kendi içimizde de kabul etmek, reddetmek ve değiştirmek istediğimiz şeyle ilgi-

Şimdiye kadar bu genel projeyi iki şekilde yürüttüm. Genel olarak özneyi ilgilendiren modern kuramsal yapılarla ilgilendim. Bir önceki kitapta,[9] konuşan, yaşayan, çalışan varlık olarak özne kuramlarını analiz etmeye çalıştım. Bazı öznelerin hem bilme hem de tahakküm nesnelerine dönüştüğü hastaneler, tımarhaneler ve hapishaneler gibi kurumlarda oluşan daha fazla uygulamayı içeren bilgiyle de ilgilendim.[10] Şimdi de öznenin kendisi hakkında yarattığı bu bilgi biçimlerini incelemeyi umuyorum.[11] Sanırım, modern cinsellik deneyimini analiz etmek için bu kendilik bilgisi biçimleri önemli.[12]

Fakat bu son projeye başladığımdan beri pek çok önemli noktada bakış açımı değiştirmek zorunda kaldım. Bir tür *özeleştiri* yapmama müsaade edin.[13] Habermas'ın sunduğu bazı önerilere göre,[14] öyle görünüyor ki, insan toplumlarında üç temel teknik biçim kendini gösterir: Şeyleri üretmeyi, dönüştürmeyi ve işlemeyi olanaklı kılan teknikler; gösterge sistemlerini kullanmaya izin veren teknikler ve bireylerin tutumunu belirlemeye, onlara bazı iradeler dayatmaya ve bazı amaçlara ya da bazı hedeflere tabi kılmaya izin veren teknikler. Bu, üretim tekniklerinin, anlam tekniklerinin ve tahakküm tekniklerinin olduğu anlamına gelir.

Elbette, eğer ki biri doğa bilimleri tarihi incelemek isterse, gerektiğinde üretim ve semiyotik teknikleri hesaba katmak faydalı, hiç olmazsa gerekli olur. Fakat mademki projem öznenin bilgisine dayanıyordu, kalanını hiç dışlamadan tahakküm tekniklerinin içlerinden en önemlileri olduğunu düşünüyordum. Fakat cinsellik deneyimini incelerken sanırım bütün toplumlarda, nasıl olursa olsun bütün toplumlarda başka bir teknik biçimi olduğunun giderek farkına vardım: Bireylere, kendi kendilerine,* kendi bedenleri, kendi ruhları, kendi düşünceleri, kendi tutumları üzerinde bir dizi işlem gerçekleştirme ve

---

li olan bir analizdir. Kısacası, söz konusu olan başka bir tür eleştirel felsefe aramaktır; nesnenin olası koşullarını ve bilmemizin sınırlarını belirlemeye çalışan eleştirel bir felsefe değil, öznenin bir dönüşümünün, kendi dönüşümümüzün belirsiz koşullarını ve olanaklarını arayan eleştirel bir felsefe söz konusudur.[16]

* *Berkeley*: ya da başka insanların yardımıyla.

bunu kendi kendilerini dönüştürecek ve değiştirecek, belli bir mükemmellik, mutluluk, saflık, doğaüstü güç, vb seviyesine ulaşacak davranışlarda bulunmalarına izni veren teknikler. Bu tür tekniklere "kendilik teknikleri" ya da "teknolojisi" diyelim.[17]

Batı uygarlığında öznenin soykütüğü incelenmek istendiğinde sanırım yalnızca tahakküm tekniklerini değil, kendilik tekniklerini de hesaba katmak gerekir. Yani bu iki tip teknik –tahakküm teknikleri ve kendilik teknikleri– arasında bulunan etkileşim hesaba katılmalıdır. Bireylerin birbirleri üzerinde uyguladıkları tahakküm tekniklerinin, onun aracılığıyla kendine göre hareket ettiği süreçlere başvurduğu noktalar da hesaba katılmalıdır. Buna karşılık da, kendilik tekniklerinin zorlama ve tahakküm yapılarıyla bütünleştiği noktaların göz ardı edilmemesi gerekir. Bireylerin başkaları tarafından idare edilmeleriyle* kendi kendilerini yönlendirmelerinin** birleştiği bağlantı noktasına, sanırım "yönetim"[18] adını verebilirim. Kelimenin en geniş anlamıyla*** insanları yönetmek, yönetenin istediği şeyi yapması için onları zorlamanın bir biçimi değildir; bütünleyicilik ve çatışmalarla birlikte, zorlamayı ve sayelerinde, kendiliğin kendi kendine oluşma ve değişme süreçlerini sağlayan teknikler arasında istikrarsız bir denge vardır.

Tımarhanelerde, hastanelerde, vb yerlerde incelemeler yaptığım zaman sanırım tahakküm teknikleri üstünde fazla ısrarcı oluyordum. "Disiplin" adını verebileceğimiz şey, bu tip kurumlarda gerçekten önemli bir şeydir fakat toplumumuzda insanları yönetme sanatının yalnızca bir yönüdür. İktidarın işleyişini saf şiddet ya da sıkı baskı olarak anlamamalıyız. İktidar karmaşık ilişkilerden oluşur: Bu ilişkiler bir rasyonel teknikler bütününü içerir ve bu tekniklerin etkililiği kendilik teknolojilerinin ince bir alaşımından kaynaklanır. Sanırım az ya da çok Freudcu şemadan –bunu biliyorsunuz– yasanın kendilik yoluyla içsel-

* *Berkeley*: bilinmesiyle.

** *Berkeley*: ve kendi kendilerini bilmelerinin.

*** *Berkeley*: mesela XVI. yüzyılda çocukları yönetmekten, aileyi yönetmekten ya da ruhları yönetmekten bahsedildiği gibi.

leştirilmesi şemasından kurtulmalıyız. Neyse ki kuramsal bir bakış açısından ve belki de ne yazık ki pratik bir bakış açısından baktığımızda şeyler bundan çok daha karmaşıktır. Özet olarak, tahakküm tekniklerini çıkış noktası olarak alarak yönetim alanını inceledikten sonra, gelecek yıllarda, kendilik tekniklerinden yola çıkarak yönetimi –özellikle cinsellik alanında– incelemek isterim.

Bu kendilik teknolojisi alanındaki kendilik teknikleri arasında, kendilik hakkındaki hakikatin keşfine ve formülasyonuna yönelen tekniklerin son derece önemli olduğuna inanıyorum; toplumlarımızdaki insanların yönetimi için, herkes itaat etmekle kalmayıp kendileri hakkındaki hakikati üretmek ve halka açık hale getirmek zorundaysa,[19] o zaman vicdan muhasebesi ve itiraf bu yöntemlerin en önemlileri arasında yer alacaktır. Elbette, bir Delfi ilkesi olan *gnôthi seauton*'dan (Kendi kendini tanı), bu konferansın başında bahsettiğim, Leuret tarafından uygun görülen tuhaf tedaviye kadar çok uzun ve çok karmaşık bir tarih vardır. Birinden ötekine giden yol epey uzundur ve elbette bu akşam genel bir bakış da olsa sunmak istemiyorum. Niyetim, yalnızca bu pratiklerin dönüşümüne, kendini bilme yükümlülüğü manastır öğretisine dönüştüğü zaman Hıristiyan çağının, Hıristiyan döneminin başında oluşan dönüşüme vurgu yapmaktır: "Düşüncelerinin her birini ruhani rehberine itiraf et." Sanırım bu dönüşüm, modern öznelliğin soykütüğü konusunda belli bir öneme sahiptir.[20] Bu dönüşümle birlikte kendiliğin hermenötik adını verebileceğimiz dönüşüm başlar. Bu akşam itiraf ve kendilik incelemesi kavramlarının pagan filozoflar tarafından nasıl algılandığını ana hatlarıyla belirtmeye çalışacağım ve gelecek hafta ilkel Hıristiyanlıkta dönüştüğü şeyi göstermeyi deneyeceğim.*

* Berkeley, *bu paragraf yerine*: Bu teknikler arasında, kendilik hakkında hakikatin keşfine ve formülasyonuna yönelenler son derece önemlidir. Bu yüzden, toplumumuzun yönetimi için, herkes kendi kendisi hakkındaki hakikate boyun eğmekle kalmayıp onu üretmeliydi de. Kendilik incelemesi, vicdan muhasebesi ve itiraf bu yordamların en önemlileri arasında olacaktır. Bu iki yordam aracılı-

Yunan felsefe okullarının en önemli hedefinin bir kuramın geliştirilmesinden, öğretiminden ibaret olmadığı iyi bilinir. Yunan felsefe okullarının amacı bireyin dönüşümüydü. Yunan felsefesinin amacıysa, başkalarından daha farklı, daha iyi, daha mutlu biçimde yaşamasını mümkün kılan yeterliliği bireye vermekti.[21] Peki, bütün bunlarda kendilik incelemesinin ve itirafın yeri neydi? İlk bakışta, bütün antik felsefi pratiklerinde, kişinin kendisi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğü epey azdır. Üstelik bu, bütün antik Yunan ve Helenistik dönem boyunca her ikisi de geçerli olan iki neden yüzündendir. Bu nedenlerden ilki, felsefi formasyonun amacının, bireyi, kendilik denetimini, zihninin sükûnetini, bedeninin ve ruhunun saflığını yitirmeksizin yaşamın bütün koşullarında kendini idare etmesini mümkün kılan bir dizi buyrukla donatmış olmasıdır. Aynı ilkeden, efendinin söyleminin önemi doğar. Efendinin söylemi, söylemek, ikna etmek, açıklamak zorundadır; müride bütün yaşamı için evrensel bir şifre vermelidir; öyle ki, söze dökme müridin değil efendinin tarafında yer almalıdır.[22]

İtiraf etme yükümlülüğünün antikçağlardaki vicdan yönetiminde fazla önemli olmamasının başka bir nedeni daha vardır. Efendiyle ilişki o zaman koşullara bağlıydı ya da ne olursa olsun geçiciydi. Bu iki irade arasında bir ilişki vardı, bu da topyekûn ve kesin bir itaat içermiyordu. Bir sınamayı, bir yasayı, bir sürgünü ya da bir servet iptalini vs desteklemek için bir efendinin ya da bir dostun önerisi istenir ya da kabul edilirdi. Hatta, bir gün özerk bir biçimde kendini yönlendirebilmek, artık öneriye

---

ğıyla, "Tüm düşüncelerini ruhani rehberine itiraf et" (*omnes cogitationes*) manastır kaidesinde "Kendi kendini tanı" (*gnôthi seauton*) eski Delfi kaidesinin dönüşümünü göstermek istiyordum. Zira önce manastır kurumlarında doğan ve gelişen bu kaide, sanırım modern öznelliğin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Bu kuralla birlikte kendiliğin hermenötik adını verebileceğimiz şey başlar. Bu akşam, itiraf ve kendilik incelemesinin Yunan ve Latin felsefelerinde tasarlanma biçiminin taslağını çizmeye, yarın ilkel Hıristiyanlıkta dönüştüğü şeyi ortaya koymaya çalışacağım. Aslında bu iki konferansın başlığı "Kendiliğin Hermenötiğinin Kökeni" olabilirdi ve olmalıydı.

ihtiyaç duymamak için, yaşamının belli bir ânında* bir efendinin idaresi altına girilirdi.

Antikçağlarda yönetim, idare edilenin özerkliğini amaçlar. Bu koşullarda, kendiliğin ayrıntılı ve kapsamlı bir keşfinin gerekliliğinin ortaya çıkmaması anlaşılabilir. Efendinin bizim üzerimizde tam bir iktidar uygulayabileceği şekilde, kişinin kendisi hakkında her şeyi söylemesi, en küçük gizlerini ortaya koyması kaçınılmaz değildir. Güçlü bir yöneticinin gözü önünde sürekli ve eksiksiz bir biçimde kendiliğin sergilenmesi, bu yönetme tekniğinin önemli bir özelliği değildir.[23]

Fakat kendilik incelemesi ve itirafa bu denli az vurgu yapan bu genel yönelime rağmen, Hıristiyanlıktan önce, hakikati keşfetmek ve bunu kendilik öznesine ifade etmek için hazırlanmış pek çok teknik bulunur. Üstelik rolleri, gitgide önemli hale gelmiş gibi görünür. Bu tekniklerin artan önemi, kuşkusuz Epikurosçular arasında olduğu gibi Pisagorcular arasında da, felsefe okullarında toplumsal yaşamın gelişimiyle ve Epikürcü ya da stoacı okullarda, tıp modeline verilen değerle ilişkilidir.[24]

Bu kadar az zamanda, Yunan ve Helenistik uygarlığının evriminin bir eskizini bile sunmak mümkün olmadığından, Romalı bir filozof olan Seneca'dan yalnızca iki bölüm alacağım. Hıristiyanlığın doğuşu sırasında imparatorluk döneminin stoacıları arasında var oldukları şekliyle bunlara, kendilik incelemesinin ve itirafın bu pratiğinin iyi tanıklıkları olarak bakılabilir.[25] İlk bölüm Seneca'nın *De ira*'sında bulunur. İşte bu bölüm; onu size okuyacağım:

Bütün bir gün dikkatle bakıp incelemek âdetinden daha güzel bir şey var mıdır? Zihin bölündüğünde ya da uyarıldığında, casus ya da kendi törelerinin gizli denetçisi olduğunda sessiz, derin ve özgür olduğu hangi uyku bu kendilik incelemesini takip eder? Bu yeteneği kullanıyorum ve her gün davamı kendi önümde savunuyorum. Meşale ortadan kaldırıldığı ve her gün yaptıklarıma zaten alışkın olan karım suskunluğa büründüğünde,

* *Berkeley*: (gençken zorunlu değil).

bütün günümü incelerim ve yaptıklarımı ve söylediklerimi ölçüp biçerim; kendimden hiçbir şey gizlemem, hiçbir şeyi atlamam. Mademki: "Tekrarlamamaya çalış. Bu defa seni bağışlıyorum. Bu tartışmaya fazla öfke kattın [...]. Onu hiç olmadığın kadar sertçe azarladın; üstelik bunu telafi etmedin ama gücendirdin" vs diyebiliyorum, o halde neden yanılgılarım yüzünden birinden korkayım.[26]

Seneca ve aynı zamanda Sextius,[27] Epiktetos, Marcus Aurelius vs gibi stoacıları görmekte, onların doktrinine göre bütün hataların eşit oldukları varsayılırken vicdan muhasebesine bu kadar önem vermekte paradoksal bir şey var.[28] Fakat bu metne biraz daha yakından bakalım. Seneca, öncelikle, ilk bakışta hukuki gibi görünen bir dil kullanır. *Cognoscere de moribus suis* ve *causam meam dico* gibi ifadelere yer verir; bunlar tipik adli sözcüklerdir. Dolayısıyla özne, kendisiyle ilgili olarak, hem yargıç hem yargılananmış gibi görünür. Öyle görünüyor ki, bu vicdan muhasebesinde özne ikiye ayrılmıştır ve aynı anda iki rol oynadığı adli bir sahne örgütler. Seneca suçunu hâkime itiraf eden bir suçlu gibidir ve hâkim Seneca'nın ta kendisidir. Fakat daha yakından bakarsak Seneca tarafından kullanılan dilin adli olmaktan çok idari olduğunu görürüz. Bu, malların ve toprağın idaresinin dilidir. Mesela Seneca, *specuator sui*, kendi kendini denetlediğini, geçen günleri kendi kendine incelediğini, *totum diem meum scrutor,* yani söylenen ya da yapılan şeyleri ölçüp biçtiğini söyler; *remetior* kelimesini kullanır. Kendisinin karşısında, cezalandırmak zorunda olan bir yargıç değil, daha ziyade iş bir kez gerçekleştikten ya da senenin işleri bittikten sonra, hesapları tutan, bilançoyu gerçekleştiren ve her şeyin doğru düzgün yapılıp yapılmadığını denetleyen bir idarecidir. Seneca kendi geçmişinin yargıcı olmaktan ziyade kendi kendisinin daimi bir yöneticisidir.

Seneca tarafından işlenen hata örnekleri ve kendi kendini eleştirmesi bu bakış açısından anlamlıdır. Birini eleştirmiş olduğu ve telafi etmiş olmak yerine yaralamış olduğu için sitem eder; hatta ne olursa olsun bunu anlayamayacak olan insanlarla

tartıştığını söyler. Kendisinin söylediği gibi, bu yanlışlar gerçek anlamda yanlış değil; hatalardır. O halde neden hatalardır? Ya bilgenin kendisini vermek zorunda olduğu amaçların bilinci olmadığından ya da bundan çıkarmak gereken davranış kurallarını doğru biçimde uygulamış olmadığından. Yanlışlar, amaçlar ile araçlar arasındaki kötü ayarlamalar olmaları ölçüsünde hatalardır. Seneca'nın kendisini cezalandırmak için bu yanlışları hatırlamaması da aynı şekilde anlamlıdır; amacı yalnızca uygulamak zorunda olduğu kuralları hatırlamaktır. Bu hatırlama temel felsefi ilkeleri etkinleştirmek ve uygulamalarını yeniden düzenlemek amacına yöneliktir. Hıristiyan itirafında, günah çıkaran kendi günahlarını keşfetmek için yasayı belleğinde tutmak zorundadır fakat stoacı uygulamada bilge, temel kuralları etkinleştirmek için eylemlerini belleğinde tutmalıdır.

Dolayısıyla bu inceleme birkaç kelimeyle karakterize edilebilir. 1) Bu inceleme [aracılığıyla] öznede saklı hakikati keşfetmek hiç de söz konusu değildir; daha ziyade özne tarafından unutulan hakikati anımsamak söz konusudur. 2) Öznenin unuttuğu şey, ne kendisi, ne doğası ne de doğaüstü bir yakınlıktır; öznenin unuttuğu yapmak zorunda olduğu şey, yani öğrendiği bir dizi davranış kuralıdır. 3) Gün boyunca işlenen hataların bellekte tutulması, olmuş olan şeyi olmuş olmak zorunda olan şeyden ayıran mesafeyi ölçmeye yarar. 4) Kendisinin bu incelemesini yapan özne, deşifre edilmesi gerekli olan az ya da çok karanlık bir sürecin uygulama alanı değil, davranış kurallarının anılar biçimi altında toplandığı ve kaydedildiği noktadır. Aynı zamanda bu kurallara az ya da çok uygun eylemlerin çıkış noktasıdır. Özne, şimdiye eklenmek zorunda olan bir anılar bütünü ile düzenlenmesi gereken eylemler arasında kesişme noktası oluşturur.

Bu akşam yaptığımız incelemenin diğer stoacı* uygulamalar bütünü arasında mantıksal bir yeri vardır: Mesela din yasaları kitabının sürekli okunması (şimdi için); hayatta başa gelebilecek

* Berkeley: değişmez bir tutuma, temsil edilebilen durum ne olursa olsun bir eylemler ve tepkiler kodunu dahil etmenin bir aracı olan.

kötülüklerin incelenmesi, iyi bilinen *praemeditatio malorum* (olası için); gün boyu gerçekleştirilecek işlerin her sabah sıralanması (gelecek için); nihayet gecenin vicdan muhasebesi (geçmiş için).[29] Gördüğünüz gibi, bütün bu uygulamalarda, kendilik, yorumlanmış* olması gereken bir öznel veriler alanı olarak düşünülmemiştir. Olası ya da reel** bir eylemin sınamasına kendisi boyun eğer.

Bir tür kendine itirafı oluşturan bu vicdan muhasebesinden sonra, diğer kişilere edilen itiraftan bahsetmek istiyorum: Yani belki de bir dost, bir danışman, bir rehber olan bir başkasına ruhun sergilenmesi. Bu, felsefi yaşamda fazla gelişmemiş bir pratikti fakat mesela Epikürosçu okullar gibi bazı felsefe okullarında gelişmişti ve aynı zamanda çok iyi bilinen tıbbi bir pratikti. Tıp literatürü bu tip itiraf ya da kendiliğin sergilenmesi örnekleri bakımından zengindir. Galen'in[30] *Traité des passions de l'âme et deş erreurs* adlı eseri buna bir örnektir; hatta *Deprofectibus in virtute*'de Plutarkhos şöyle yazar: "Tıbbı kabul eden pek çok hasta insan ve reddeden başkaları vardır. Ruhunun utancını, arzusunu, rahatsızlığını, cimriliğini, tensel arzularını gizleyen insanın ilerleme şansı çok azdır. Gizlemekten zevk almak yerine kabul etmek ilerleme işaretidir."[31]

Seneca'nın başka bir metni, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminin daha ileriki zamanlarında itirafın ne demek olduğuna ilişkin bize örneklik edebilir. Bu, *De tranquillitate animi*'nin başında yer alır. Seneca'nın genç arkadaşı Serenus, ondan bir öneri almaya gelir. Çok açıkça bu, onun ruh hali hakkında tıbbi bir muayenedir. "Neden bir doktora olduğu gibi sana içimi dökmeyeyim? [...] Ne hasta ne sağlıklıyım" der Serenus.[32] Rahatsızlık halini hisseder ya da kendi söylediği gibi, yalpalayarak ilerleyen bir gemide gibidir. Ulaşılmaz duran kara ve erdemler için denizde bu koşullarda kalmaktan da korkar. Dolayısıyla bu durumdan kurtulmak için Serenus, Seneca'ya

---

* *Berkeley*: *"yorumlanmış"* yerine keşfedilmiş.

** *Berkeley*: geçmişte gerçekleşmiş ya da gelecekte gerçekleşecek.

görünmeye ve ona bunu itiraf etmeye karar verir. *Verum fateri*, gerçeği söylemek istediğini Seneca'ya* anlatır.

Oysa itiraf etmek istediği bu gerçek hangisidir, bu *verum* nedir? Yanlışları, gizli düşünceleri, utanç veren arzuları ve benzer şeyleri mi itiraf eder? Hiç değil. Serenus'un metni nispeten önemsiz, en azından bizim için önemsiz bir ayrıntı yığını olarak ortaya çıkar; mesela, Serenus, Seneca'ya babasından kalan kap kacak takımını kullandığını, halk önünde konuşmalar yaptığında kendini hemen kaptırdığını vs, vs itiraf eder. Fakat bu bariz karışıklık içinde, bu itiraftaki üç farklı alanı tespit etmek kolaydır: Zenginliklerin alanı, politik yaşamın alanı ve zaferin alanı; zenginlikler elde etmek, kentin işlerine katılmak, kamuoyunun ilgisini kazanmak. Özgür bir adam için olası üç faaliyet biçimi, dönemin belli başlı felsefe okulları tarafından ortaya atılan üç temel ahlak sorusu olmuştur. Dolayısıyla, Serenus'un kendiliğin sergilemesi varlığının reel seyrince tanımlanmış değildir; ne reel deneyimler, ne ruhun ortaya koyduğu bir kuram ya da onun unsurlar yoluyla değil, uygulanabilecek farklı faaliyet biçimlerinin ve izlenebilecek amaçların bir sınıflandırılması yoluyla tanımlanmıştır. Serenus bu alanların her birinde onun hoşuna giden ve gitmeyen şeyleri sıralayarak tavrını ortaya koyar. "Bu hoşuma gidiyor" (*placet*) ifadesi, analizinin çıkış noktasını oluşturur.[33] Dostlarına hizmet etmek hoşuna gider. Basit yemekler yemek ve kendisine kalan mirastan başka hiçbir şeye sahip olmamak da hoşuna gider fakat başkalarında gördüğü şatafat gösterisi de... Torunlarının, söylediklerini hatırlayacağını umarak hitabet tarzını abartmak da hoşuna gider. Serenus hoşuna giden şeyleri böylelikle sergilerken derin arzularının neler olduğunu açığa çıkarmaya çalışmaz. Zevkleri, Hıristiyanların daha sonradan *concupiscentia* adını vereceği şeyi ortaya koyma

---

* *Berkeley, bu son iki cümle yerine*: Böylece Serenus bu durumdan kurtulmak için Seneca'ya hakikati itiraf etmeye karar verir. Fakat bu itiraf aracılığıyla, kendi durumunun bu betimlenmesi aracılığıyla Seneca'dan onun hakkındaki hakikati kendisine söylemesini ister: Aynı anda Serenus hakikati itiraf eder ve hakikatten yoksun kalır.

araçları değildir.* Onun için söz konusu olan, kendi durumu ve ahlaki yasaların bilinmesine bazı şeyler katabilmesidir. Daha önceden bilinen şeye yapılan bu ek, bir güçtür; saf bilgiyi ve basit vicdanı gerçek bir yaşam biçimine dönüştürebilecek olan güç. Üstelik Seneca'nın argümanlar, kanıtlamalar, ikna edici örnekler bütünü kullanarak yapmayı denediği şey budur; bunu da Serenus'un ruhunun derinliklerinde hâlâ bilinmeyen bir hakikati keşfetmek için değil, tabiri caizse, hakikatin genelde

* *Berkeley, "Zevkleri [...] değildir" yerine*: Onun için, mümkün olduğunca doğru olarak, özgür olduğu şey ve bağımlı olduğu bazı dış şeyler karşısında, hâlâ neye bağlanmış olduğunu ve zaten çoktandır neden ayrıldığını belirtmek söz konusudur. İstediği *verum fateri* derin gizleri gün yüzüne taşımak değildir. Daha ziyade onu efendiden kaynaklanmayan şeylere bağlayan şeyler söz konusudur. Bu, bir eylem şifresi çerçevesinde özgürlüğün bir tür envanteridir. Geçmişteki yanlışların bir dökümü değil, bir bağımlılıklar durumudur.
Fakat daha uzağa gitmek gerek. Serenus bu itirafı sadece ruhunun gerçek durumunu sergilemek için değil, Seneca'dan kendisi hakkında hakikati öğrenmek için de yapar. Oysa Serenus'un ihtiyaç duyduğu ve Seneca'dan kendi için ortaya çıkarmasını istediği ne tür bir hakikattir? Bir tanı mı? Aslında bu, Serenus'un söylediği şeydir; dahası Seneca'nın ona verdiği şeydir. Ve bu tanı "İşte olduğun şey", "İşte acı çektiğin sırlar" demeyi ilan etmekten ibaret değildir. Seneca şöyle söylerken hoşnuttur: "İyileşmesi mümkün olmayan bir hasta olduğuna inanma. İyileştiğini anlamayan eski bir hastasın." Seneca Serenus'a, onu erdemlerin *terra firma*'sına götürmek zorunda olan yola girmesinde yardım eder; tam olarak durum saptaması yapar. Fakat kendi içinde, gördüğünüz gibi, bu tanı çok kısa bir analizdir. Bu, Seneca'nın söylediği şeyin ancak en küçük bir kısmıdır ve *De tranquillitate animi* bundan çok daha fazlasını söyler. Bu kitapta Seneca Serenus'un ihtiyaçlarına ne tür bir cevap verir? Felsefi bir kuram mı? Hiç değil. Yeni bir ahlaki kural açıklaması mı? Serenus'un buna ihtiyaç duymadığı ortadadır. Serenus itirafında felsefi bir yaşam için gerekli olan büyük ahlak ilkelerini çok iyi bildiğini göstermiştir. Serenus'un ihtiyaç duyduğu hakikat, tamamlayıcı bir bilgi değildir. Sahip olduğu bilgiye, kendi halinin bilmesine, ahlaki kuralların bilmesine eklemlenen bir şeydir. Daha önce bilinen şeye bu ekleme bir bilgi değil, bir güç, saf ve basit bilgiyi gerçek bir yaşam tarzına dönüştürebilen bir güçtür. Seneca'nın da yapmayı denediği şey budur, Serenus'ta hâlâ bilinmeyen bir hakikati keşfetmek için değil, tabiri caizse, hakikatin hangi noktada doğru olduğunu açıklamak için ikna edici bir argüman, kanıt ve örnek bütünü kullandığında, Seneca'nın Serenus'a aktarmayı denediği şey budur. Seneca'nın söyleminin amacı, bazı teorik ilkelere ayrıca gelen bir zorlama gücünü eklemek değildir; Seneca'nın söyleminin amacı, hakikati muzafferane, bastırılamaz bir güce dönüştürmektir. Seneca hakikate güç olarak yer vermelidir.

ne kadar doğru olduğunu göstermek için yapar. Seneca'nın söylemi, bazı kuramsal ilkelere dışarıdan gelen bir zorlama gücü eklemek değil, bunları muzaffer bir güce dönüştürme amacını güder. Seneca, güç olarak hakikate yer vermelidir.[34]

Sanırım buradan pek çok sonuç çıkarılabilir. 1) Serenus'un itirafı ile Seneca'nın konsültasyonu arasındaki bu oyunda, hakikat, gördüğümüz gibi gerçeklikle olan uyum olarak değil, ilkelere içkin ve bir söylemde gelişmiş olmak zorunda olan bir güç olarak tanımlanır. 2) Bu hakikat bilincin arkasında ya da altında, ruhun en derin, en karanlık kısmında gizlenmiş bir şey değildir; bir çekim noktası, onu bir amaca doğru çeken manyetik bir tür güç şeklinde bireyin karşısında yer alan bir şeydir bu. 3) Bu hakikat, bireyde reel olarak tasarlanmış olan şeyin analitik bir keşfiyle değil, bilgenin yaşamına yaklaşmak isteyen herkes için iyi olan şeyin retorik bir açıklamasıdır. 4) Bu itiraf, bazı kişisel özelliklerin keşfiyle Serenus'un* bireyselleştirilmesine doğru değil, aynı anda ve hiçbir bilgi öznesi ve irade öznesi kopukluğu olmaksızın vuku bulabilen bir kendinin oluşumuna doğru yönelmiştir. 5)** Bu itiraf ve konsültasyon pratiğinin, Yu-

---

* *Berkeley*: müridin.

** *Berkeley, "5) Görebiliriz..."den itibaren, konferansın sonu değişiktir*: 5) İtirafın ve konsültasyonun rolü yerini güç olarak hakikate bırakmaksa, kendilik incelemesinin neredeyse aynı role sahip olduğunu anlamak kolaydır. Seneca her akşam kendi hatalarını aklından geçiriyorsa bunun ahlaki davranış kurallarını hatırlatmak için olduğunu ve hafızanın, ruhta sürekli mevcut ve faal olduğu zaman, hakikatin gücünden başka bir şey olmadığını gördük. Birey ve onun mahrem söylemindeki daimi bir anı, efendinin önerisinde ikna edici bir retorik; işte bir güç olarak bakılan hakikatin yüzleri. O halde kendilik incelemesinin ve itirafın antik felsefede bir hakikat oyunu, hem de önemli bir hakikat oyunu olarak görüldüğü sonucunu çıkarabiliriz fakat bu hakikat oyununun amacı bireyin içinde gizli bir gerçeklik keşfetmek değil; bireyi, hakikatin, anının varlığı ve söylemin etkili olmasıyla reel güç olarak ortaya çıkabileceği ve harekete geçebileceği bir yer haline getirmektir.

Bu kendilik incelemesi ve itiraf pratiğinin Yunanlıların uzun zaman boyunca *gnômê* adını verdiği şeyin çerçevesinde kaldığını görebiliriz. *Gnômê* terimi iradenin ve bilginin birliği anlamına gelir; sayesinde, hakikatin bütün gücüyle ortaya çıktığı ve basit ölümlülerin ruhuna iyiden iyiye yerleştiği kısa bir cümleyi –bir tümce, birkaç dize– de belirtir. Yunan felsefesinin ilk biçiminde, ozanlar ve

nanların uzun zaman boyunca[35] adını verdiği şeyin çerçevesinde kaldığını görebiliriz. *Gnômê* terimi iradenin ve bilginin birliği anlamına gelir; hakikatin, bu sayede, bütün gücüyle ortaya çıktığı ve insanların ruhuna iyiden iyiye yerleştiği kısa bir cümleyi de belirtir. Dolayısıyla, MS I. yüzyıl kadar geç bir tarihte olsa da Yunan, Helenistik ya da Roma felsefesinde örnek ve hedef olarak sunulan özne tipinin hakikatin gücünün iradenin biçimiyle benzer olduğu gnomik kendilik olduğunu söyleyebiliriz.

Bu gnomik kendilik modelinde, pek çok kurucu unsur bulduk: öznenin kendisine kendisi hakkında doğruyu söyleme gerekliliği, efendinin ve efendinin söyleminin rolü ve sonuç olarak kendiliğin ortaya çıkışına giden uzun bir yol. Bütün bu unsurları epey farklı bir örgütlenmeyle[36] Hıristiyanlıktaki kendilik teknolojilerinde de buluyoruz. Özet olarak –bununla bitireceğim– Helenistik ve Roma felsefesinde kendilik incelemesi ve itiraf pratiklerine baktığımız kadarıyla, kendiliğin, çok anlaşılmaz bir metin gibi keşfedilmesi ya da deşifre edilmesi gereken bir şey olmadığını söylemeliyim. Görüyorsunuz ki, görev, içimizdeki en karanlık kısmı olan şeyi aydınlığa çıkarmak değildir. Tam tersine kendilik, keşfedilmiş değil, oluşmuş, hakikatin gücüyle oluşmuş olmalıdır. Bu güç, efendinin söyleminin

---

ilahi kişilikler hakikati bu *gnômê* tarzı aracılığıyla, *gnômai* aracılığıyla basit ölümlülere söylüyorlardı; çok kısa, buyuran ve onları unutmanın ve iktidarlarından kaçmanın imkânsız olduğu şiirsel ışıkla derinden aydınlatılmış bir *gnômai*. Sanırım, mesela Seneca'da ama aynı zamanda Marcus Aurelius, Epiktetos vs'de bulabileceğiniz şekilde kendilik incelemesi ve itirafın, hatta İsa'dan sonra I. yüzyıldaki kadar geç bir dönemde kendilik incelemesi ve itirafın her zaman bu *gnômê*'un bir tür gelişmiş hali olduğunu görebilirsiniz. Böylelikle, antik felsefe tarafından, Yunan ve Latin felsefesi tarafından model olarak ve hedef olarak önerilen kendilik türüne, hakikatin gücünün iradenin biçimiyle benzer olmak zorunda olduğu bir kendiliğe, gnomik kendilik adını verebiliriz.

Özetle, kendilik, hakikatin gücü aracılığıyla oluşmalıdır. Bu güç bireyin bellek kapasitesinde ve efendinin söyleminin retorik niteliğinde yatar ve bunlar kısmen belleğin sanatına ve ikna sanatına bağlıdır; öyle ki antik dünyadaki kendilik teknolojileri bir yorumlama sanatına değil, bellek ve retorik şeklindeki sanatlara bağlıdır. Kendiliğin gözlemi, kendilik incelemesi, kendiliğin yorumu Hıristiyanlıktan önce kendilik teknolojisine müdahale etmeyecektir. Yarın size açıklamaya çalışacağım bu noktadır. Teşekkür ederim.

retorik niteliğinde yatar ve bu retorik nitelik, kısmen de olsa, kendi bildiği gerçek ilkelere göre yaşama biçiminin neresinde olduğunu açıklamak zorunda olan müridin takdimine bağlıdır. Üstelik bir hedef olarak kendiliğin bu örgütlenişi (bir hedef, bir amaç olarak kendilik incelemesinin ve itirafın yöneldiği, gnomik kendilik olarak adlandırdığım şeyin örgütlenişi) Hıristiyan kendilik teknolojilerinde[37] karşılaşacağımız şeyden oldukça farklıdır. Hıristiyan kendilik teknolojilerindeki problem, kendiliğin içinde saklı olan şeyi keşfetmektir; kendilik, bir metin ya da bir kitap gibi deşifre etmek zorunda olduğumuzdur, iradenin ve hakikatin çakışması, üst üste binmesiyle oluşmak zorunda olan bir şey değildir. Pagan örgütlenmesinden bu denli farklı olan bu Hıristiyan örgütlenmesi, sanırım, modern kendiliğin soykütüğü açısından oldukça kesin olan bir şeydir ve bu noktayı gelecek hafta tekrar buluştuğumuzda açıklamaya çalışacağım. Teşekkür ederim.[38]

Notlar

1. F. Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris, J. B. Ballière, 1840, s. 191-204. Foucault, François Leuret'nin bu tedavi uygulamasına çok önem verir: *Maladie mentale et psychologie*'de (Paris, P.U.F., 1962, s. 85-86) bahsedilen bu tedavi başka birçok metinde de ortaya çıkar. M. Foucault, "L'eau et la folie", DE I, no: 16, s. 298-299 ve "Sexualité et solitude", DE II, no: 295, s. 987-988. Foucault, bilhassa 19 Aralık 1973 dersi olmak üzere, 1973-1974 yıllarında College de France'ta verdiği derslerde pek çok kere Leuret ve onun yöntemleri üzerinde durmuştur. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collegè de France. 1973-1974*, J. Lagrange, Paris, Seuil-Gallimard, 2003, s. 144-163. Louvain'daki açılış dersinde Foucault, Leuret tarafından tasvir edilen bu tedavi sahnesini yeniden dile getirir ve bu konferanslarda oynadığı rolü, yani Batı kültüründe itiraf tekniklerinin bir soykütüğüne (ya da bir "etnolojiye") girişini ona atfeder: "Leuret'nin istediği itirafın arkasında itirafın bu uzun tarihi, iktidarlara olan bu kadim inançlar ve genel olarak 'doğru söylemenin' ve özel olarak 'kendilik hakkında doğru söylemenin' etkileri vardır. [...] Belki de doğru söylemenin tam bir etnolojisini yapmak gerekecektir." MFDV, s. 1-3.
2. Foucault'nun Hıristiyan itiraf yöntemlerinin bilimsel düzenlilik şemalarına ve özellikle tıbbi, psikiyatrik ve psikolojik pratiğe aktarımı olarak sunduğu incelemenin bir analizi için bkz. VS, s. 84-94. Buna karşın, Louvain'da verdiği son derste Foucault, ortaçağdan günümüze, tıbbi ve psikiyatrik pratiklerin orada oynadıkları role de değinerek yargı kurumlarında itirafın gelişimini inceler. MFDV, s. 199-228.
3. Bu "postulat", Foucault'nun bu konferanslarda geliştirdiği analizlerin çıkış noktasını, kuramsal doğrulamasını ve eleştirel hedefini oluşturur. Ayrıca zaten *La volonté de savoir*'da (*Bilme İstenci Üzerine Dersler*), "İtiraf, Batı'da, doğruyu üretmek için oldukça değer bulmuş tekniklerden biridir" iddiası bulunabilir: Toplumumuz "tuhaf bir şekilde itiraf eden bir toplumdur" ve Batılı insan "bir itiraf canavarına dönüşmüştür". Foucault'ya göre "hakikatin politik bir tarihi"nin gerekliliği bundan kaynaklanır. VS, s. 79-81. Aslında Foucault her zaman hakikatin bu (politik) tarihinin ışığında, 1981 Louvain seminerinde olduğu gibi, College de France'ta 1979-1980 ve 1980-1981 derslerini verir. GV, s. 49, 73-74, 99, 111-112, 305-307; SV, "7 Ocak 1981 dersi"; MFDV, s. 7-10, 89.
4. Modern öznenin bir soykütüğüne girişme tasarısı Foucault metinlerinde pek çok kez ortaya çıkar. Böylelikle, 1976'daki bir mülakatta Foucault, "kendi kendisinin öznesinden kurtulmak, yani tarihsel örgüde öznenin oluşumunu açıklayabilen bir analize girmek" gerektiğini açıkça ifade eder ve buna, "soykütüğü olarak adlandıracağım şey budur" der. M. Foucault, "Michel Foucault'yla Mülakat", A. Fontana ve P. Pasquino ile mülakat, DE II, no: 192, s. 147. 22 Şubat 1978 *Sécurité, territoire, population* dersinde,

Foucault, 1980'inkine zaten yakın bir perspektifte, papazlığın tarihini yazmanın Batı öznesinin tarihini çizmek anlamına da geldiğine dikkat çekerek, Hıristiyan pastoral iktidarının analizini tamamlar. STP, s. 187. Bununla birlikte, 1979-1980 dersinde Foucault'nun açıkça belirttiği genel analiz çerçevesi, modern öznenin (bu tema yeraltından her yerde mevcut olsa bile) bir soyacığınınki değil, "hakikatin öznellik biçiminde tezahürüyle insanların yönetimi"ninkidir. GV, s. 79. Aynı zamanda Foucault Batı öznelliğinin tarihinin temasından da bahsetmiştir, s. 140 ve 220-221. Bu modern öznenin bir soykütüğü tasarısı, 1981'den itibaren, öznellik ve hakikat arasındaki ilişkilerin bir tarihinin ya da Foucault'nun Louvain'da bahsettiği gibi, amacı "öznelerin, üstlendikleri doğru söyleme biçimlerine –ve onlar yoluyla– gerçekte nasıl bağlanmış olduklarını" incelemek olan "bir politik doğru söylemeler tarihinin" terimlerinde açıklığa kavuşur. MFDV, s. 9. Aynı zamanda SV. "7 Ocak 1981 tarihli ders"; HS, s. 3-4, 173; GSA, s. 42; CV, s. 5. Buna karşın Foucault, "klasik antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminden Hıristiyanlığın ilk zamanlarına kadar arzu insanının bir soykütüğü" tasarısı içinde cinselliğin tarihinin son iki cildini (ve *Les Aveux de la chair*'i) yazar aslında, 1980-1981 Collège de France'ta dersinde taslak halde bulunan bir projedir. UP, s. 18.

5. Michel Foucault bu kelimelerin Fransızcasını kullanmıştır.
6. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Fr. Çev. G. Peiffer ve E. Levinas, Paris, Vrin, 1953.
7. Michel Foucault'nun gönderme yaptığı metin, Husserl'ın 1935'te Viyana'da verdiği "La crise de l'humanité européenne et la philosophie" (Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe) başlıklı konferanstır. (Fr. Çev. P. Ricoeur, *Revue de métaphysique et de morale*, no: 3, Temmuz-Eylül 1950, s. 225-250; bu metnin bir çevirisi *La crise des sciences européennes et la phénoménoogie transcendantale* içinde de yer alır, Fr. Çev. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, s. 346-383).
8. 1971'de Montreal McGill Üniversitesi'nde verilen konferansta, Foucault Nietzsche'nin "özne ve nesneyi fazlasıyla dışlayarak", dolayısıyla "özne-nesne ilişkisinin bilmenin kurucusu olduğunu" inkâr ederek "bilmeyi açıklamayı" istediğini belirtir: "Bilmenin birinci ve en önemli yanılsaması", tam tersine tarihsel olarak oluşturulmuş "bir özne ve bir nesnenin varlığıdır". M. Foucault, "Leçon sur Nietzsche" (Nietzsche Üzerine Ders), LVS, s. 203-204. Aynı şekilde, 21 Mayıs 1973'te Rio de Janeiro Katolik Papalık Üniversitesi'nde verilen ilk konferansta Foucault, amacının, "bilme öznesinin bir tarihinin olduğunu, öznenin nesneyle ilişkisinin ya da daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihinin" olduğunu göstermek olarak açıklar: Dolayısıyla "insan öznesinin tarih yoluyla kökten bir eleştirisini" başlatmak gerekecektir çünkü özne "kendini bizzat tarihin içinde inşa eder" ve "her an tarih yoluyla kurulur ve yeniden kurulur". Foucault, "burada söylediğim şeyin", "öznenin kendisinin oluşumunun analitik tarihini yapan bir söylem biçiminin bulunduğu Nietzsche'nin eseriyle ilişkili olursa bir anlamı vardır" diyerek de açıklık getirir. M. Foucault, "La vérité et les formes juri-

diques", DE I, no: 139, s. 1407-1408, 1410. 1983'te verdiği bir mülakatta, on yıl sonra, Alman felsefesinin kendi çalışması açısından önemini bir kez daha vurgulayarak, Foucault, Nietzsche okumasının kendisi için gerçek bir "kırılma" noktası olduğunu iddia eder; zira "aklın bir tarihi olduğu gibi öznenin de bir tarihi vardır ve ondan, aklın tarihinden, rasyonalist öznenin bir kurucu ve ilk eylemine açılması istenmemelidir fikrini onda bulmuştur". M. Foucault, "Structuralisme et poststructutalisme" (Yapısalcılık ve Postyapısalcılık), G. Raulet'yle mülakat, DE II, no: 330, s. 1255. Frédéric Gros'nun *Situation du cours de L'herméneutique du sujet*'de (*Öznenin Yorumbilgisi*) kaleme aldığı *Sexuality and Solitude* konferansının taslağında Foucault, burada yaptığı gibi Nietzsche'yi andıktan sonra şöyle bitirir: "Dolayısıyla benim için kuramda bu denli kolay, gerçeklikte bu denli güç bir hümanizmin belirsizliklerinden kurtulmak söz konusuydu; öznenin içkin biçimlerinin araştırmasını egonun aşkınlık ilkesinin yerine koymak da söz konusuydu." F. Gros, "Situation du cours", HS., s. 507.

9. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéolgie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
10. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (birinci basım: *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961); *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963; SP.
11. M. Foucault, "Michel Foucault'yla Mülakat", J. G. Merquior ve S. P. Rouanet, DE I, no: 85, s. 1025-1026: "*Kelimeler ve Şeyler*'de, bilimlerin geleneksel tarihinden bağımsız olarak, bir biçimde bilimin içeriğini kendi varlığından daha az dikkate almaktan ibaret başka bir yöntemin olduğunu; Batı kültürü gibi bir kültürde bilimsel pratiğin tarihsel bir doğrultuda ortaya çıktığını, tarihsel bir varoluş ve bir gelişim içerdiğini görmemi sağlayan ve içeriğinden –belli bir noktaya kadar– bağımsız belli bir sayıda dönüşüm hattı izleyen olguları sorgulamanın belli bir biçimi olduğunu anladım. Bilimin içeriğini ve formel örgütlenişini bir tarafa bırakarak, bu sayede, bilimin var olma ya da bu sayede, belli bir bilimin, verili bir anda, var olmaya ve toplumumuzda belli bir işlev sayısını üstlenme gerekçelerini araştırmak gerekiyordu."
12. Foucault, *La volonté de savoir*'la birlikte, 1976'da altı ciltten oluşan bir cinselliğin tarihi projesini başlatır; sonraki yıllarda, bir dizi kuramsal ve kronolojik derin kaymalar pahasına buna devam edecektir. Yunan, Helenistik ve antik Roma ve Yunan imparatorlukları dönemine ayrılan ikinci ve üçüncü cilt, 1984'te nihayet çıkacaktır. UP ve SS. Buna karşın Foucault, dördüncü cilt, *Les Aveux de la chair*'i yayımlamaya vakit bulamaz.
13. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanmıştır.
14. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Fr. Çev. G. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976.
15. Aynı zamanda bkz. F. Gros tarafından aktarılan *Sexuality and Solitude* konferansının hazırlık el yazmasının bölümü, "Situation du cours", HS, s. 505.

16. *Naissance de la biopolitique*'in 17 Ocak 1979 dersinde Foucault, analizlerini "Bilginin Politik Bir Eleştirisi" bölümü altında yapar ve şöyle belirtir: "Analizin politik bir erime sahip olması için hakikatlerin yaradılışına ya da hataların belleğine toplanmaması gerekir. [...] Sanırım güncel politik bir öneme sahip olan şey, verili bir anda kurulmuş olan doğru söyleme rejiminin ne olduğunu iyice ortaya koymaktır [...] İşte, tam olarak tarihsel analizin politik bir erim kazanabildiği nokta." M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, s. 37-38. Louvain'daki açılış dersinde, Foucault, o zamanlar, "eleştirel felsefeden" anladığı şey üzerinde uzun uzadıya durur fakat bu kavramı, öznenin dönüşüm koşullarından ve olanaklarından ziyade, daima doğru söyleme biçimlerinin bir analizine bağlar. MFDV, s. 9. Dolayısıyla belki de "Özne ve İktidar" makalesine gönderme yapmak daha yerinde olur; orada, Kant'ı ve "Aydınlanma nedir?" sorusuna cevabını anımsattıktan sonra, Foucault, "yaşadığımız dünyanın eleştirel analizinin giderek büyük felsefi görevi oluşturduğunu" ve "hiç kuşkusuz günümüzün en önemli hedefinin olduğumuz şeyi keşfetmek değil, reddetmek", "yüzyıllardır bize dayatılan bireysellik tipini reddederek yeni öznellik biçimleri geliştirmek" olduğunu iddia eder. M. Foucault, "Özne ve İktidar", DE II, no: 306, s. 1051. Eleştiriye ve *Aufklärung*'a ayrılmış Foucaultcu metinler hakkında, s. 106, no: 51.
17. Kendilik teknikleri ya da teknolojileri temasına benzer bir giriş için karş. M. Foucault, "Sexualité et solitude", adı geçen konferans, s. 989-990 ve "Les techniques de soi", DE II, no: 363, s. 1604. Tam tersine Louvain'daki dersinin açılış konferansında, Foucault yalnızca üç "büyük teknoloji türünden" (üretim, iletişim ve yönetim teknikleri) bahseder ancak bunlara, "özne teknolojilerinden" bahsettiği vakit bir dördüncüyü eklemiş gibi görünür. MFDV, s. 12-13. "Kendilik Teknikleri"ni Foucault, Collège de France'ta 1980-1981 dersinin yol gösterici ilkeleri olarak sunmuştur: Bu dersin *Özet*'inde bunlar, "kimliklerini saptamak, belli bir amaç sayısına göre onu sürdürmek ya da dönüştürmek ve bunu kendiliğin kendiliği üzerindeki hâkimiyeti ya da kendiliği kendilik yoluyla bilme ilişkileri sayesinde yapmak için bireylere önerilen ve tavsiye edilen yöntemler olarak belirlenirler. Foucault aynı zamanda burada, kendilik tekniklerinin tarihinin "öznelliğin tarihini yapmanın bir yolu" olacağını ve bunun da, "teknik donanımları ve bilgi etkileriyle kültürümüzde kendilikle ilişkilerin kurulması ve dönüşümleri aracılığıyla" gerçekleşeceğini belirtir. M. Foucault, "Öznellik ve Hakikat", DE II, no: 304, s. 1032-1033 ve SV, "1981 25 Mart ve 1 Nisan dersleri". Aynı şekilde bkz. UP, s. 16-17, bununla birlikte "kendilik tekniklerinin" "varoluş sanatları" ve "varoluş estetikleri"yle aynı anlama dönüştüğü yer.
18. "Yönetim" kavramı 1978'den itibaren Foucault'nun düşüncesinde başat bir rol üstlenir ve hayatının sonuna kadar bunu muhafaza eder. Foucault, bu kavramla, XVII. ve XVIII. yüzyıllar arasında su yüzüne çıkacak ve toplumlarımızı da karakterize edecek tarihsel olarak spesifik bir politik iktidar biçimini tanımlar; "belli başlı hedefi nüfus, ana bilgi biçimi politik ekono-

mi, en önemli teknik enstrümanı güvenlik dispozitifleri olan bir iktidar biçimi." STP, s. 111-112. Fakat onun için "yönetim" kavramı, bu sayede bizzat iktidar kavramını yeniden tanımlayacak analitik bir şifre anahtarıdır da: "İktidar uygulaması 'davranışların idare edilmesinden' ve ihtimali düzenlemekten ibarettir. Temelde iktidar, 'yönetim düzenine göre, iki hasım arasındaki çatışmanın ya da birinin öteki karşısında taahhüdünün düzeninden daha azıdır. Bu sözcüğe XVI. yüzyılda sahip olduğu oldukça geniş anlamı vermek gerekir. [...] Bu anlamda yönetmek, ötekilerin olası eylem alanını yapılandırmaktır. İktidara özgü ilişki biçimi, dolayısıyla ne şiddetin ve mücadelenin tarafında, ne gönüllü sözleşmenin ve ilişkinin tarafında (en fazla bunun araçları olan) değil, yönetim adı verilen bu tekil –ne savaşçı, ne adli– eylem biçiminin tarafında aranacaktır." M. Foucault, "Özne ve İktidar", s. 1056. Aynı zamanda GV, s. 13-14 ve MFDV, s. 12. Bununla birlikte, Foucault'nun bu konferanslarda gösterdiği gibi, "yönetim" kavramı, iktidar ilişkilerinin "politik" yönü ile kendilik tekniklerinin "etik" perspektifinin kendi aralarında eklemlenmesini de mümkün kılar; böylelikle kendilik yönetimi ile ötekilerin yönetimi arasındaki ilişki hakkında analizlere yol açılmış olur. M. Foucault, "Öznellik ve Hakikat", alıntılanan özet, s. 1033; HS, s. 34-40; "Kendilik Teknikleri" alıntılanan konferanslar, s. 1604; GSA; CV; "Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısının Etiği, H. Becker'le mülakat, R. Fornet-Betancourt ve A. Gomez-Müller, DE II, no: 356, s. 1547-1548.

19. Collège de France'taki 1979-1980 dersinin ana temasıyla ilgilidir: "Bizimki gibi bir toplumda neden, hangi biçim altında, iktidarın uygulanması ile bireyler açısından, hakikat tezahürü yöntemlerinde, iktidarın ihtiyaç duyduğu aletürji yöntemlerinde belli başlı aktörlerin kendilerini gerçekleştirme yükümlülüğü arasında bu denli derin bir ilişki vardır?" GV, s. 79.
20. Louvain'da 29 Nisan 1981 tarihli dersi izleyen dinleyiciyle olan tartışması sırasında, Foucault, ona göre "Batı öznelliğinin tarihinde" gerçek bir yeniliği hatta bir "kopmayı" temsil eden bu dönüşüm üzerinde çok fazla durur. O esnada "Hıristiyanlar arasında kendilik bilgisinin gerekliliğinin *gnôthi seauton*'dan türemediğini" zira Hıristiyan kendilik tekniklerinin genel olarak (Sokrates ve Platon için durumun bu olması gibi) hakikatle bir ilişki kurmayı hedeflemektense, daha ziyade *kendi* hakikatiyle, *kendilik* hakikatiyle bir ilişki kurmayı hedeflediğini ve bunun da özellikle günah hakkında olduğunu açıklar. MFDV, s. 114. Aynı zamanda, M. Foucault, "Michel Foucault'yla Mülakat" J.F. ve J. De Wit, DE II, no: 349, s. 1477-1478.
21. Foucault burada belki de, eski felsefenin, amacı her şeyden önce kuramsal bir kuruluşu değil, bunu uygulayan bireylerin var olma biçiminin bir dönüşümünü gerçekleştirmek olan bir yaşama biçimi olduğunu düşünen Pierre Hadot'nun çalışmalarını düşünür. P. Hadot, "Exercices spirituels", *Annuaire de la V^e Section de l'École pratique des hautes études*, cilt. 84, 1977, s. 25-70; *Exercices spirituels et philosphie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, s. 19-74.
22. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*'nde ve tam olarak bu bağlamda, antik dönemlerdeki yönetim pratiklerinin içinde efendinin sözünün özelliklerini

tanımlamak için bu soruyu derinleştirecektir: "*Parrhesia*, temelde, hoca tarafından öğrenci tarafındaki sessizliğe cevap veren şeydir. Tıpkı, söyleminin özneleşmesini işleme koymak üzere öğrencinin susmak zorunda olması gibi, (hoca) da ila, eğer söylediği doğru şeyin, eylemi ve yönlendiriciliğinin sonunda öğrencisinin özneleşmiş doğru söylemi olmasını istiyorsa, *parrhesia* ilkesine tabi olan bir söylem tutturmalıdır. s. 307-308.

23. Foucault, antik dönemlerdeki vicdan yönetiminin özelliklerini daha ayrıntılı olarak inceler ve onları, 22 Şubat 1978 *Sécurité, territoire, population* (STP, s. 184-186) ve 12 ve 19 Mart 1980 *Du gouvernement des vivants* (GV, s. 224-230 ve 260-265) derslerinde Hıristiyan yönetimininkilerle karşı karşıya getirir. 3 ve 10 Mart 1982 tarihlerinin *L'herméneutique du sujet* (HS, s. 345-348 ve 390-391) derslerinin ikinci saatinde bu temayı yeniden ele alır.
24. Bu konular hakkında daha kesin bilgiler için bkz. HS, s. 94-96 ve 131-133. Ayrıca bkz. F. Gros, HS, s. 141, no: 18.
25. Foucault birçok kez kendilik (ya da vicdan) muhasebesinin eskiden nasıl uygulandığını inceler. 12 Mart 1980 tarihli *Du gouvernement des vivants* dersinde, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde vicdan yönetiminin pratiği ve Hıristiyan yönetimine göre farklılıkları üzerinde uzun uzadıya durduktan sonra, antik yönetim tekniklerinde "önemli, temel parça" olarak Grekoromen vicdan muhasebesi temasını ele alır ve Roma döneminin Pisagorcuları ve stoacıları (Seneca ve Epiktetos) arasında onu inceler. GV, s. 231-241. Buna karşın, Louvain'da 29 Nisan 1981 tarihli dersteki sunum düzeni bunun tam tersidir: Foucault doğrudan "pagan ve antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde doğru söyleme" problemini ortaya koyar ve Pisagorcular ve Seneca'da olduğu gibi, dini ve halk pratiklerinin ve Doğu dinlerinin bağrında bunu inceler ve hemen arkasından "başkasına itiraf etme" temasına girer. MFDV, s. 91-97. 24 Mart 1982 tarihli dersin ikinci saatinde, bağlam yine farklıdır ve "hakikat öznesi olarak kendilik sınamalarından" biri şeklindeki kötülüklerin önceden tasarlanması ve ölümün derin düşüncesinin ardından eski vicdan muhasebesi incelenir. Burada Foucault, her şeyden önce Pisagorcu muhasebe, ardından Marcus Aurelius'ta sabah muhasebesi ve nihayet Seneca ve Epiktetos'ta akşam muhasebesi üzerinde durur. HS, s. 444-445, 460-465. Sonradan, 1982'de Vermont Üniversitesi'ndeki seminerde, Foucault, imparatorlukta "sessizlik kültürü" ve "dinleme sanatı" hakkında bir düşünce çerçevesinde stoacı vicdan muhasebesini ele alır (M. Foucault, "Kendilik Teknikleri", adı geçen konferanslar, s. 1615-1618). Bu arada 1983 yılına ait bir makalede, kendilik muhasebesi ve sanatı olarak yazma meselesinin ışığında özellikle Seneca ve Marcus Aurelius'ta vicdan muhasebesi temasından bahseder: "Öyle görünüyor ki, mektup ilişkisiyle olsa bile –ve sonuç olarak kendiliği ötekinin gözü önüne sermek için– vicdan muhasebesi kendiliğin yazılı bir hikâyesi olarak formüle edilmiştir." Karş. M. Foucault, "Kendilik Yazımı", DE II, no: 329, s. 1247-1249. Nihayet, "kendilik kültürü" bağlamında bir vicdan muhasebesi tartışması için, SS., s. 65-66, 77-79.

26. Seneca, *De ira*, III, 36, 2-4, *Dialogues* içinde, t. I, Fransızca çeviri A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 2003, s. 103. Seneca'nın bu *De ira* pasajının diğer Foucaultcu yorumları için, GV, s. 235-241; MFDV, s. 94-97; HS, s. 157, 461-464; "Kendilik Teknikleri", belirtilen konferanslar, s. 1616-1618; *Fearless Speech*, J. Pearson, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, s. 145-150; SS, s. 77-79. Aynı zamanda bkz. F. Gros, HS içinde, s. 469, no: 17.
27. MÖ I. yüzyılda yaşayan Roma filozofu Peder Quintus Sextius, Seneca'nın *De ira*, III, 36, 1, a.g.e., s. 120'de bahsettiği yeni Pisagorcu ve stoacı eğilim söz konusudur.
28. Bu konuda daha fazla açıklama için bkz., MFDV, s. 94.
29. Foucault, *L'herméneutique du sujet*'de, özellikle 3 ve 24 Mart 1982 tarihli derslerinde bu uygulamaları ayrıntılı olarak inceler. HS, s. 338-351,. 444-445, 457, 464.
30. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, Fr. Çev. R. Van Der Elst, Paris, Delagrave, 1914. Foucault, 10 Mart 1982 tarihli *L'herméneutique du sujet* dersinin ikinci saatinin başında Galien'in *Traité des passions*'unu uzun uzadıya inceler. HS, s. 378-382. Bkz. aynı zamanda M. Foucault, "La Parrêsia", *Anabases*, no: 16, 2012, s. 17-173 ve SS, s. 72.
31. Plutarkhos, *Des progrès dans la vertu*, 81 F-82 A, *Œuvres morales*, t. I-II, Fr. Çev. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 2003, s. 178: "Bu durumda, tıbbi bakıma ihtiyaç duyan insanlar arasında, bir diş ya da bir parmaktan mustarip olanlar hemen doktora gider; ateşi olanlar onları evlerine çağırır ve yardımlarını ister; fakat depresyon, kendini kaybetme ya da sayıklamanın eşiğinde olanlar arada sırada olsa bile doktorların gelip kendilerini görmelerine izin vermez: Hastalıklarının ağırlığı, hasta olduklarını fark etmelerini dahi engellediğinden onları başlarından defeder ya da uzaklaşırlar. Dolayısıyla hata içinde yaşayan insanlar arasındadırlar. İyileşemez olanlar vardır: Hatalarını onlara gösteren insanlara düşman kesilir, onları azarlar ve kabaca geri iterler. Daha yumuşak ruh durumlarında olanlar da vardır: Bu kişilere katlanır ve yanlarına gelmelerine izin verirler. Oysa hata içinde olunduğu zaman, bu hatayı kabul ettiren kişilere açılmak, tecrübe edilen şeyi onlara söylemek, kendi memnuniyetsizliğini dile getirmek, onlar bunu görmeden hatalı olduğuna mutlu olmamak, kimsenin bunu bilmemesine sevinmemek fakat bunu itiraf etmek, efendi olarak müdahale eden ve kınayan birinin ihtiyacını hissetmek; bunlar göz ardı edilebilir ilerleme işaretleri olamaz."
32. Seneca, *De la tranquillité de l'âme*, 1, 2, *Dialogues* içinde, t. IV, Fr. Çev. R. Waltz, a.g.e., s. 71. Seneca'nın *De tranquillitate animi* eserinin diğer Foucaultcu yorumları için, GV. S. 235; MFDV, s. 97-101; HS, s. 86, 126-129, 150-151; Fearless Speech, a.g.e., s. 150-160.
33. Seneca, *De la tranquillité de l'âme*, I, 5-15, a.g.e., s. 72-74.
34. Bir "güç olarak hakikat" teması kendilikte ve hiç kuşkusuz Foucault'da yeni değildir. Mesela LVS, s. 71-74, 81-82; "Toplumu Savunmak Gerekir". *Cours au Collège de France. 1975-1976*, M. Bertani ve A. Fontana, Paris, Seuil- Gallimard, 1997, s. 45-46; GV, s. 37-38, 98-99; MFDV, s. 17. Bununla birlikte burada bu tema farklı terimlerle ve Foucault'nun, antik dönemlerdeki çileci-

liği (*askêsis*) "bir hakikat pratiği" olarak, yani "öznenin varlığını değiştirmeyi" ve onu, "hakikat aracılığı ve muhasebesiyle kendi adına son amaç olarak" oluşturmayı amaçlayan bir muhasebeler dizisi olarak sunduğu ve "bu hakikatin özneyi etkilemesi" gerekiyorsa, "öznenin gerçek bir söylemin nesnesine dönüşmesinin" yine de sorun (Hıristiyanlığın tersine) teşkil etmediğini belirttiği 1981-1982 Collège de France derslerine dahil edilecek yeni bir çerçevenin içinde ele alınmıştır. Elbette bu, *paraskeuê* (hazırlık, donanım) terimidir: Antik dönemlerdeki *askêsis*, hayatın olaylarına gerektiği anda cevap verebilmesi için özneyi donatmayı hedefler ve bu donanım, aslında, "orada bulundukları andan itibaren –onları elde tutanın bizzat kafasında, düşüncesinde, kalbinde mevcut– değerleri ve indükleyici etkinliklerindeki gibi olan indükleyici eylem şemaları denen *logoi*'ler (söylemler) yoluyla inşa edilmiştir ve elbette o, kendiliğinden harekete geçecektir" diye açıklar Foucault. "Sanki kendi aklıyla, kendi özgürlüğüyle ve kendi iradesiyle bedenini yavaş yavaş gerçekleştirerek, konuşan, yalnızca yapması gereken şeyi ona söylemek için konuşan değil, gereken rasyonalite biçimi hakkında yapması gereken şeyi gerçekten yaparak konuşan bizzat bu *logoi*'lerdi". "Böylelikle" diye bitirir Foucault, "eski *askêsis* doğru söylemeyi öznenin bir var olma biçimi haline getirir": Temel olarak "doğru söyleminin öznelliğini" üstlenme anlam ve işlevine sahiptir. HS. S. 233, 303-312 ve 316. Aynı zamanda M. Foucault, "Kendilik Teknikleri", adı geçen konferanslar, s. 1618; "Kendi yazısı", s. 1238; "Özgürlük Pratiği Olarak Kendi Kaygısının Etiği", adı geçen mülakat, s. 1532. Bununla birlikte, bütün bu metinlerde, bir "güç olarak hakikat" temasının artık görünmeyeceğinin altını çizmek yerinde olur.

35. Foucault, Birleşik Devletler'de, 1972'de iki kez ifade edilmiş *Le savoir d'Œdipe* konferansında zaten *gnômê*'dan bahsetmiştir: Aslında Sofokles'in *Œdipe roi*'sında, *technê*'yle birlikte *gnômê* Œdipe'in bilgisinin ve iktidarının temel niteliğidir zira onun sayesinde Œdipe Sfenks bilmecesini çözmüş olduğunu iddia eder. O sırada Foucault, *gnômê*'un birinden bir şey öğrenmekten ibaret olan bir bilgi biçimiyle çatıştığını açıklar: Tam tersine *gnômê*, "kimseden hiçbir şey öğrenmeyen" bir bilgidir. M. Foucault, "Œdipe'in Bilgisi", LVS, s. 239-240. Aynı zamanda bkz. M. Foucault, "Hakikat ve Hukuki Biçimler", adı geçen konferanslar, s. 1434. Foucault, 23 Ocak 1980 tarihli *Du gouvernement des vivants* dersinde ve daima bir *Œdipe roi: gnômê* okuması bağlamında bu kelime üzerinde daha ayrıntılı durur, bu, hakikatin bir araştırılması ya da bir keşfinin ardından elde edilen bir bilginin tersine, "görüş, kanı, düşünme biçimi, yargılama biçimi" anlamına gelir. Daha açıkçası, "*gnômê*, V. yüzyılda Yunanistan'ın politik-hukuki vokabülerine ait olan" ve vatandaşın, politik bir karar esnasında ya da hukuki bir davanın ardından vermeye itildiği görüşü işaret eden teknik bir kelimedir. GV, s. 55 ve 66. Bu temalar hakkında ve Foucault'nun iddialarının olası kaynağı olarak aynı zamanda bkz. J.-P. Vernant ve P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, 1972; J.-P. Vernant, *Œuvres. Religions, Rationalités, Politiques*, Paris, Seuil, 2007, t. I, s. 1102, 1147, 1156, 1160. Bununla birlikte, Foucault bu konferanslarda *gnômê*'un farklı bir yorumunu verir görünmek-

tedir: Aynı zamanda "bilme ile iradenin birliği" ve "bu sayede, hakikatin bütün gücüyle ortaya çıktığı ve insanların ruhuna işlediği kısa evre". Louvain'da, 6 Mayıs 1981 tarihli derste, Foucault aynı şekilde *gnômê* kelimesinden bahseder (antik bilinç yönetimi bağlamında) ve hem bilgiye ve bir dini bir buyruğa, hem bir hakikate ve kurala işaret ettiğini açıklar. MFDV, s. 130. Bundan dolayı, *gnômê* kelimesi kullanılmış olmasa bile *L'herméneutique du sujet*'de, 17 Şubat 1982 tarihli dersin ilk saatinde, Foucault, *Lettres à Lucilius*'un ilk satırlarında, müride yapılan tavsiyelerden bahsederken bunun söz konusu olduğu düşünülebilir; Seneca *Lettres à Lucilius*'ta, Lucilius'a, "genel olarak bilgiyi alan kültürel bir güzergâh aracılığıyla değil", daha ziyade, "çok eski Yunan tekniğine göre, hem hakikat önermesi ve bir öğüt hükmü hem de doğrulama ve öğüt olan yargılardan, önerilerden başlayarak" yapılan bir derin düşünce muhasebesi önerir. HS, s. 250.

36. Foucault'ya göre, Hıristiyanlık, eski felsefe tarafından hazırlanmış pek çok kendi tekniğini "miras olarak" alır fakat onları, yeni iktidar uygulama yöntemleri ve hakikatin yeni köklenme biçimleriyle belirlenmiş farklı bir çerçeveye kaydeder. Bu bağlamda, böylelikle kendilik teknikleri, aslında, eski tekniklere göre karşıt öznelleştirme etkileri edinir ve "değerleri analitik bir biçimde tanımlanmış" bir özneye, "daimi itaat ağlarına boyun eğmiş [ve] ona dayattıkları hakikat köklenmesi yoluyla öznelleşmiş" bir özneye yol açar. STP, s. 188.
37. 24 Mart 1982 tarihli *L'herméneutique du sujet* dersinin ikinci saatinde Foucault, felsefi çileciliğin "hiç de Hıristiyan çilecilik tipi olmadığını, bu çilenin, onların düzeninde, kendilikten vazgeçişin son noktasına ulaştırmak zorunda olan gerekli vazgeçişlerin neler olduğunu belirleme işlevine sahip olduğunu" iddia eder. Tam tersine felsefi çilecilik, "doğru eylem öznesi olarak doğru bilme öznesini inşa etmenin belli bir yoludur"; "kendilik bağıntısı olarak bir dünyayı, sınav olarak algılanan, tanınan ve uygulanan bir dünyayı" temsil eden bir özne. HS, s. 465.
38. *Dictionnaire des philosophes*'un "Foucault" girişi için yazdığı uyarıda, Foucault, "hakikat oyunlarını" "bazı şeyler hakkında, bir öznenin söyleyebileceği şeyin doğru ve yanlış sorusuna bağlı olması kurallarının bütünü olarak tanımlar. M. Foucault, "Foucault", DE II, no: 345, s. 1452. Aynı zamanda bkz. "Özgürlük Pratiği Olarak Kendi Kaygısının Etiği", adı geçen mülakat, s. 1544. 1979-1980 Collège de France dersinde, "oyun" ve bilhassa "hakikat rejimi" kavramları kesin bir önem kazanır, zira Foucault onlar aracılığıyla Hıristiyanlığın ilk zamanlarındaki durumunun analizine girişir. GV, s. 81-84, 99. Foucault'nun bunda böyle "hakikat rejiminden" anladığı şeye ilişkin bir açıklama için, GV, s. 91-99. Ancak "hakikat rejiminin" farklı bir ilk tanımı için, M. Foucault, "Politik ve Entelektüel İşlev" DE II içinde, no: 184, s. 112. Nihayet, *speech act* ve "dil oyunlarında epey garip bir figür" olarak itirafın bir analizi için, MFDV, s. 4-10.

Hıristiyanlık ve İtiraf

24 Kasım 1980

Bu konferansın konusu, geçen haftanın konferansınınkiyle aynı: Kendiliğin yorumsal analizi olarak adlandırmak istediğim şey bizim toplumlarımızda nasıl oluşmuştur; ya da modern toplumlarda veya en azından Hıristiyan ve modern toplumlarda kendiliğin hermenötiği nasıl oluşmuştur? Yunan, Helenistik ve Latin kültürlerinde kendilik incelemesi ve itiraf şeklindeki teknikleri daha önce bulabilmemize rağmen, Yunan ve Latin kendilik teknikleri (klasik teknikler) ile Hıristiyanlıkta geliştirilen teknikler arasında çok büyük farklar olduğuna inanıyorum. Üstelik bu akşam, modern kendiliğin hermenötiğin klasik tekniklerden çok, bu Hıristiyan tekniklere daha çok kök

saldığını göstermeye çalışacağım. *Gnôthi seauton*'un toplumlarımıza, kültürümüze tahmin edilebileceğinden* çok daha az etkisi olmuştur.[1]

Herkesin bildiği gibi, Hıristiyanlık bir günah çıkarmadır. Bu, Hıristiyanlığın çok özel bir din tipine ve bu dini uygulayanlara bir hakikat yükümlülüğü dayatan dinlere ait olduğu anlamına gelir.[2] Hıristiyanlıkta bu yükümlülükler epey fazladır: Mesela, bir Hıristiyanın, bir dogmayı oluşturan bir önermeler bütününü doğru kabul etme ya da bazı kitapları daimi bir hakikat kaynağı olarak görme yükümlülüğü vardır; hatta bazı otoritelerin kararlarını hakikat** maddesi olarak kabul etme yükümlülüğü.

Fakat Hıristiyanlık, bahsettiklerimden oldukça farklı bir hakikat yükümlülüğü biçimi gerektirir. Her biri, her Hıristiyan

---

* Berkeley konferansı daha farklı bir şekilde başlar: Bu akşam pek çok kişi dün akşam söylediklerimin kısa bir özetini yapmamı istedi. İyi bir televizyon dizisi söz konusuymuşçasına bunu yapmayı deneyeceğim. O zaman son bölümde ne olup bitmişti? Aslında önemli hiçbir şey. Kendilik incelemesi ve itiraf pratiğiyle neden ilgilendiğimi açıklamayı denedim. Bu iki pratik, modern kendiliğin soykütüğü olan önemli bir problemin iyi tanıkları olabilirmiş gibi geliyor bana. Geleneksel özne felsefesinden kurtulmak için mümkün yollardan biri olduğundan senelerdir takıntım olan bu soykütüğünü ana hatlarıyla teknik bakış açısından, kendilik teknikleri adını verdiğim şey noktasından sunmak istiyorum. Bu kendilik teknikleri arasında, modern toplumlarda, en önemlileri, sanırım öznenin yorumlayıcı analiziyle, kendiliğin hermenötiğiyle ilintili olanlardır. Kendiliğin hermenötiği nasıl oluşmuştur? Bu iki konferansın konusu budur. Dün akşam Yunan ve Roma'ya özgü kendilik tekniklerinden ya da en azından bunlardan ikisinden, itiraf ve kendilik incelemesinden bahsettim. Helenistik ve geç Roma felsefelerinde itiraf ve kendilik incelemesiyle sıkça karşılaşacağımız bir olgudur bu. Hıristiyan itiraf ve kendilik incelemesinin arketipleri midirler? Modern kendiliğin hermenötiğinin ilk biçimleri midirler? Bunların oldukça farklı olduklarını size göstermeye çalıştım. Sanırım amaçları bireyin derinliklerinde saklı bir hakikati deşifre etmek değildir. Amaçları başka bir şeydir: Bireydeki hakikate güç vermektir; amaçları, kendiliği iradenin ve hakikatin ideal birliği olarak oluşturmaktır. Şimdi kendiliğin hermenötiğinin Batı beşiği olarak Hıristiyanlığa dönelim.

** Berkeley, *"hatta yükümlülüğüne..."den itibaren paragrafın sonu değişiktir*: En azından Hıristiyanlığın Katolik kolunda, hakikat konusunda bazı otoritelerin kararlarını kabul etmek yükümlülüğüne de; sadece bazı şeylere inanma yükümlülüğüne değil, onlara inanıldığını gösterme yükümlülüğüne de; her Hıristiyan inancını göstermek zorundadır.

kim olduğunu, onda olup biten şeyi bilmeyi kendine görev addeder; işlemiş olabileceği yanlışları bilmek zorundadır; maruz kaldığı günah eğilimlerini bilmek zorundadır. Üstelik, bundan başka, Hıristiyanlıkta herkes bu şeyleri başkalarına söylemek ve kendine karşı tanıklık etmek zorundadır.[3]

Birkaç uyarı: Bu iki yükümlülük bütünü; inancı, Kitabı, dogmayı ilgilendiren ve kendiliği, ruhu, kalbi ilgilendiren yükümlülükler birbirine bağlıdır. Bir Hıristiyan kendi kendini keşfetmek isterse onun inancın ışığıyla daima desteklendiği varsayılır ve karşılıklı olarak, inancın hakikatine giriş, ruhun arınması olmaksızın anlaşılır değildir. Aziz Augustinus'un, anlayacağınızdan emin olduğum Latince bir deyişinde ifade ettiği gibi: *qui facit veritatem venit ad lucem.*[4] Yani: *facere veritatem*, "hakikati kendinde oluşturma" ve *venire ad lucem*, "ışığa ulaşmak". Hakikati kendinde oluşturma ve Tanrı'nın ışığına ulaşmak, vs, bu iki süreç Hıristiyan deneyimine sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat hakikatle olan bu iki ilişkinin, bildiğiniz gibi, Budizmle[5] olan bağlantısını da bulabilirsiniz ve aynı şekilde ilk çağlardaki bütün gnostik hareketleriyle de bağlantıları olmuştur. Fakat ister Budizmde isterse gnostik akımlarda olsun, orada, hakikatle olan bu iki ilişki, neredeyse özdeşleşmişlercesine birbirlerine bağlanmışlardı. Hakikati kendiliğinde keşfetmek, gerçek tabiatı ve ruhun asıl kökenini çözmek gnostikler tarafından ışığa* ulaşmakla aynı şey demek olarak anlaşılmıştı.[6]

Tam tersine, Ortodoks Hıristiyanlığın belli başlı ilkelerinden, Hıristiyanlık ile Budizm ya da Hıristiyanlık ile gnostisizm arasındaki belli başlı farklardan, Hıristiyanlığın mistiklere[7] karşı güvensizliğinin belli başlı nedenlerinden ve Hıristiyanlığın en

* Berkeley: Dün akşam bahsettiğim Yunan filozoflarının gnomik kendiliği, hakikatin gücünün ve iradenin biçiminin bir kimlik saptaması olarak kurulmuş olmak zorundaysa, gnostik kendilik, *Évangile selon Thomas*'da[10] ya da maniheist metinlerde tanımını bulabileceğimiz gnostik kendilik olduğunu söyleyebilirdik. Bu gnostik kendilik bireyde fakat bir parsel, ilkel ışığın unutulmuş bir parlaklığı olarak keşfedilmiş olmalıdır.

değişmez tarihsel özelliklerinden bir tanesi; hakikat yükümlülüğünün, yani bu iki yükümlülük sisteminin hem Luther'den sonra hem de Protestanlıkta bile daima görece özerkliğini korumuş olmasıdır. Bunlardan biri ışığa ulaşma, öteki hakikati oluşturmak, hakikati kendinde keşfetme olgusuyla ilgilidir. Ruhun sırları ve inancın gizleri, kendilik ve Kitap, Hıristiyanlıkta tam olarak aynı ışık biçimiyle aydınlatılmış değildir. Farklı yöntemlere başvurur ve özel teknikler kullanırlar.

Onların Reform'dan[8] önce ve sonra karmaşık ve genelde çatışmalı ilişkilerinin uzun tarihini bir tarafa bırakalım. Bu akşam bu iki yükümlülük sisteminin ikincisine dikkat çekmek istiyorum. Her bir Hıristiyana dayatılan öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine gösterme yükümlülüğüne yoğunlaşmak istiyorum. Hıristiyanlıkta itiraftan ya da kendilik incelemesinden bahsedildiği zaman, elbette akla günah çıkarma ayini ve günahların kilisede itiraf edilmesi gelir. Fakat bunlar Hıristiyanlıkta oldukça geç meydana gelen yeniliklerdir.[9] İlk Hıristiyanlar, öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine tezahüründen tamamen farklı biçimler bilir ve iki farklı kurumda da öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine gösterme yükümlülüklerini bulacaksınız; günah çıkarma ibadetlerinde ve manastır yaşamında.[11,*] Öncelikle de günah çıkarma ayinlerini ve bu ayinlere bağlı olan, onlarla ilgili hakikat yükümlülüklerini incelemek istiyorum.

---

* Berkeley, *Son cümle yerine*: Ve Hıristiyanlığa yorumlanması gereken bir kitabın dini olarak bakmak yerine, deşifre edilmesi gereken bir kendiliğin dini olarak bakmak isterdim. Başka bir deyişle, *en üstün* Yunan kitabı, Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sı zaten Hıristiyanlıktan önce bizzat Yunanlar için yorumlama konusuydu; fakat Yunanlara özgü kendiliğin yorumlanması konusu değildi. Dün size, Yunan filozofların itiraf ve kendilik incelemesi uygulamaları gerçeğine karşın neden yorumlama konusu olmadığını göstermeye çalıştım. Hıristiyanlıkta itiraftan ve kendilik incelemesinden bahsedildiği zaman elbette akla günah çıkarmanın kutsallaştırılması ve günahların kiliseye mahsus itirafı gelir. Fakat bunlar Hıristiyanlıkta epey geç yeniliklerdir ve ilk Hıristiyanlar kendilikleri hakkında hakikatin ifşasının tamamen farklı biçimlerini biliyorlardı ve sanırım bu biçimler, Batı'da kendiliğin hermenötiğinin nasıl başladığını anlamak istediğimizde belirleyici bir unsurdur.

Elbette bu ayinlerin gitgide gelişmesi hakkında vuku bulan –ve şimdiye kadar devam eden– tartışmalara girmeyeceğim. Yalnızca önemli bir noktanın altını çizmek istiyorum: Hıristiyanlığın ilk zamanlarında günah çıkarma bir eylem* değildi. Hıristiyanlığın ilk zamanlarında günah çıkarma pek çok özelliği temsil eden bir statüdür.[12] Bu statünün işlevi, bir ya da pek çok ağır günah işlemiş olan bir Hıristiyanın Kilise'den kesin olarak atılmasına engel olmaktır. Günah çıkaran olarak, bu Hıristiyan kolektif olarak yapılan pek çok seremoni ve ibadetten çıkarılır fakat Hıristiyan olmayı bırakmaz ve bu statü aracılığıyla, yeniden kabulünü elde edebilir. Dolayısıyla bu statü de uzun süren bir iştir. Yaşamının pek çok tarafını etkiler; oruç yükümlülükleri, giyim konusunda kurallar, cinsel ilişki yasakları gibi. Birey bu statüyle öyle bir etikete sahip olmuştur ki, cemaatle uzlaşmasından, cemaate yeniden kabul edilmesinden sonra bile her zaman bir dizi yasaklamaya (mesela papaz olamayacaktır) boyun eğmiş olacaktır. Dolayısıyla günah çıkarma günahla ilişkili bir eylem değildir; bir statü, varoluşta olan genel bir statüdür.

Oysa bu statünün unsurları arasında, hakikati gösterme yükümlülüğü** temeldir. Günahların ifade edilmesinin temel bir ilke olduğunu söylemiyorum; çok daha kapalı ve belirsiz bir ifade kullanıyorum. Hakikatin ortaya konmasının günah çıkarma statüsüyle zorunlu olarak ve derinlemesine ilişkili olduğunu söylüyorum. Aslında günah çıkaranları ilgilendiren hakikat oyunlarını ve hakikat yükümlülüklerini belirtmek için, Yunan Kilise Babaları çok açık ve çok esrarengiz bir kelime kullanıyordu: *Exomologesis*.[13] Kelime o kadar açıktı ki, Latin yazarlar ve Latin Kilise Babaları bile çevirisini dahi yapmadan kelimeyi Yunanca olarak kullanmışlardır.

Bu *exomologesis* terimi ne anlama gelir? Çok genel bir anlamda, bu kelime, bir olgunun tanınmasını belirtir. Fakat

---

* Berkeley: belli bir eylem.

** Berkeley: Aziz Augustinus'un söyleyeceği gibi, *facere veritatem*.

daha açıkça belirtmek gerekirse, günah çıkarma ayininde *exomologesis* ne demekti?* Günah çıkarma prosedürünün sonunda –başlangıcında değil– kabul ânı yeniden geldiği vakit, *exomologesis* adı verilen bir bölüm gelir. Bazı betimlemeler epey eski, bazıları geç dönemlere aittir fakat neredeyse benzerdirler. Mesela II. yüzyılın sonunda Tertullianus, seremoniyi şu şekilde tanımlar; şöyle yazar: "Günahkâr bir çile gömleği giyer ve küllerle kaplanmıştır, üstü başı perişandır; elinden tutulur ve kiliseye götürülür; dulların ve papazların önünde eğilir, elbiselerinin eteklerine tutunur, dizlerini öper."[15] Bundan epey zaman sonra, V. yüzyılın başında da Aziz Jerome Fabiola'nın günah çıkarışını aynı şekilde betimler. Fabiola ona çok kötü davranan ilk kocası ölmeden önce yeniden evlenen, çok tanınmış bir Roma soylusuydu; dolayısıyla günah çıkarmaya mecbur bırakılmıştı. Bu yüzden Aziz Jérôm da bu günah çıkarmayı tasvir eder: Uzlaşma ânı olan, "Paskalya'dan önceki günler boyunca günah çıkaranların sıralarında yer alıyordu, piskopos, rahipler ve halk onunla birlikte ağlarken, saçları darmadağınık, yüzü solgun, elleri bakımsız, kafası külle kaplı ve tevazuyla eğilmiş, göğsü çökmüş ve ilk kocasını baştan çıkardığı yüzüyle onları yaralıyordu. Hepsine yarasını açıyordu ve gözyaşları içinde, solgun vücudunu herkese açarken Roma onun yara izlerini seyre daldı."[16] Şüphesiz Aziz Jerome ve Tertullianus böyle şeylere biraz kendilerini kaptırmaya eğilimlilerdi; ancak, Aziz Ambrose ve diğerlerinde de, günah çıkaranın uzlaşma anında dramatik bir kendiliğin ifşasını açıkça gösteren işaretler bulunur. Bu, tam olarak *exomologesis*'tir.

* *Berkeley*, paragrafın başı farklıdır: Bu terim ne anlama gelir? Çok genel bir anlamda bir olgunun tanınmasını, bir olgunun hakikati üzerinde bir anlaşmayı tanımlar. Fakat günah çıkarma ayininde, günah çıkarma ayinine ilişkin olarak, sanırım olaylar izleyen biçimde şematik olarak temsil edilebilir. Bir günahkâr günah çıkarmak istediğinde, piskoposa talebinin nedenlerini sunar, başka bir deyişle işlediği yanlışları açıklar.[14] Ne olursa olsun bu, son derece kısa olmalı ve günah çıkarmanın bir parçasını oluşturmamalıdır; günah çıkarmadan önce gelir ve bunun bir parçasını oluşturmaz.

Fakat *exomologesis* terimi yalnızca bu son bölüme uyarlanmaz. *Exomologesis* kelimesi, sıklıkla, günah çıkaranın, günah çıkaran statüsünü koruduğu zaman boyunca uzlaşmasını elde etmek için yaptığı her şeyi belirtmek için kullanılır. Sayelerinde cezalandığı eylemler, sayelerinde kendini gösterdiği eylemlerden ayrılmaz. Kendiliğin cezalandırılması ve kendiliğin iradi ifadesi birbirine* bağlıdır.

Örneğin, III. yüzyıl ortasında Aziz Cyrprien'ın yazıştığı biri, günah çıkarmak isteyenlerin, "çektikleri acıyı göstermek, utançlarını ifade etmek, tevazularını ortaya koymak, alçakgönüllülüklerini sergilemekten"[17] sorumlu olduklarını ifade eder. *Paraenesis*'te de Aziz Pacien, gerçek günah çıkarmanın sembolik bir biçimde gerçekleşmediğini, araçlarını çuvalda, küllerde, oruçta, derin üzüntüde, çok sayıda insanın dualara katılmasında bulduğunu söyler.[18] Kısaca Hıristiyanlığın ilk yıllarında günah çıkarma bir kendini gösterme yükümlülüğü aracılığıyla her an ortaya çıkan bir yaşam biçimidir ve *exomologesis* de tam olarak budur.

Bu *exomologesis*, gördüğünüz gibi, cezayı suça uyarladığından, adli bir bağıntı, tam bağıntı ilkesine boyun eğmez. *Exomologesis* dramatik bir abartı ve aşırı teatrallik yasasına boyun eğmesine eğer fakat sözlü ifade etme ile gerçeklik arasında uyuma dayalı bir hakikat ilkesine boyun eğmez. Gördüğünüz gibi bu *exomologesis*'te bir günah çıkarma tanımı yoktur; ne itiraf, ne günahların sözel olarak sıralanması, ne günahların analizi vardır fakat bedensel ve sembolik ifadeler söz konusudur.[19] Fabiola yaptığı şeyi bir başkasına söyleyerek yanlışını itiraf etmez fakat günah işleyen bütün tenini, bedenini gözler önüne serer. Ve *exomologesis*, paradoksal olarak, günahın silindiği, vaftizle edinilen arınmanın geri kazanıldığı bu andır ve bu günahkârı gerçeklikte olduğu gibi –pis, kutsala itaat etmeyen, kirli– gösterir.

* Berkeley: sıkı sıkıya.

Tertullianus Yunanca olan *exomologesis* kelimesini çevirmek için bir sözcük kullanır: Bunun, bir Hıristiyanın kendini açığa çıkarmak zorunda olduğunu, yani *publicatio sui* olduğunu söyler.[20] Kendini açığa çıkarması için, iki şey yapması gerekir. Günahkâr olarak, yani günah yolunu seçerek, kirlenmişliği kirlenmemişliğe, toprağı ve tozu göğe, manevi yoksulluğu inancın hazinelerine tercih eden biri olarak kendini ibraz etmelidir. Tek kelimeyle manevi ölümü sonsuz yaşama tercih eden biri olarak kendini göstermelidir. *Exomologesis*'in ölümün bir tür temsili olmasının nedeni buydu aynı zamanda; ölü ya da ölmekte olan kişi olarak günahkârın teatral temsili oydu. Fakat bu *exomologesis*, günahkâr için, bu dünyadan kurtulma, kendi bedeninden yakasını sıyırma, kendi tenini yok etme ve yeni bir manevi yaşama adım atma iradesini ifade etme biçimiydi de. Bu, günahkâr olarak kendi ölümünü isteyen günahkârın teatral temsildir. Kendilikten feragatin dramatik temsilidir.

Öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine gösterme aracılığıyla bu *exomologesis*'i ve kendilikten feragatini doğrulamak için, Hıristiyan Kilise Babaları pek çok modele başvurmuştu. Çok iyi bilinen tıbbi bir model, pagan felsefesinde sıklıkla kullanılmıştı; iyileşmek isteniyorsa yaralar tabiplere gösterilmelidir. Adli modeli de kullanıyorlardı: Yanlışlar ânında itiraf edilerek mahkeme teskin edilir. Fakat *exomologesis*'in gerekliliğini doğrulamak için en önemli model, şehitlik modelidir.[21] Şehit, inancından feragat etmekten ziyade ölüme meydan okumayı tercih eden kimsedir. Günahkâr dünyevi yaşamı muhafaza etmek için inançtan vazgeçer; sırası gelince, herkesin tanık olacağı ve kefaret ya da *exomologesis* olarak kefaret olan bir tür şehitliğe/acı çekmeye maruz kalırsa yeniden dönmüş olacaktır. Dolayısıyla bu gösteri kişisel bir kimlik yerleştirme işlevine sahip değildir; olunan şeyin dramatik tezahürü yoluyla, daha ziyade kendilikten vazgeçişi, kişinin kendinden kopuşu

ön plana koyar. Stoacı teknolojinin amacının ne olduğu hatırlıyoruz: Geçen hafta size açıklamaya çalıştığım gibi, bilgi öznesi ile irade öznesini kuralların daimi bir hatırlatılmasıyla birbirine eklemek. *Exomologesis*'in merkezinde yer alan formül, tam tersine, *ego non sum ego*'dur.[22] *Exomologesis*, stoacı tekniklerin tersine, şiddetli bir kopma eylemiyle, kendilik öznesinin hakikati ile kendilikten feragati birbirine eklemeye çalışır. Gösterişçi hazırlanma eylemlerinde *exomologesis*'teki kendiliğin ifşası, aynı zamanda, kendiliğin yıkımıdır.*,[23]

---

* Berkeley, *son üç paragraf yerine*: II. yüzyıl sonundan itibaren onaylanan bu biçim, çok uzun süre Hıristiyanlıkta ayakta kalacaktır çünkü XV. ve XVI. yüzyıllarda epey önemli günahkâr düzenlerinde bunun olumsuz sonuçları bulunur. Hakikatin tezahür yordamlarının orada çok çeşitli ve karmaşık olduğu görülebilir. Bazı *exomologesis* eylemleri özel olarak gerçekleşir fakat pek çoğu halka yöneliktir. Tertullianus günah çıkarmanın bu yüzünü göstermek adına karakteristik bir ifadeye sahiptir: *Publicatio sui.* Günah çıkaran konuşmalıdır, günahkâr olarak kendini ifade etmek için sözel bir yol kullanır fakat bu kendiliğin tezahüründe sözel olmayan kısım daha önemlidir: giysiler, jestler, yalvarmalar, gözyaşları, vs. Bu *exomologesis*'te, bu *publicatio sui*'de, günah belli bir tanımlama aracılığıyla, sözel bir analiz aracılığıyla değil, esas olarak bedensel ve sembolik bir ifade aracılığıyla belirtilir. Fabiola bedenini sergileyerek günah işlemiş olan tüm tenini gözler önüne serer. Orada paradoksal bir şeyler vardır. Aslında *publicatio sui* iki işleve sahiptir. Günahı silmeye, onu karalamaya, yok etmeye, vaftizle elde edilen önceki saflığı yeniden tesis etmeye yöneliktir fakat aynı zamanda günahkârı olduğu gibi göstermeye de yöneliktir: kirli, inançsız, pis. Günah çıkarmayı oluşturan eylemlerin çoğunluğu günah konusunda hakikati söyleme işlevine sahip değildir; günahkârın gerçek varlığını ya da öznenin gerçek günahkâr varlığını gösterme işlevine sahiptir. Tertullianus'un *publicatio sui* ifadesi günahkârın günahlarını açıklamak zorunda olduğunu söylemenin bir biçimi değildir; ifade, kendi günahkâr gerçekliğinde, günahkâr olarak kendi kendini üretilmesinin gerektiği anlamına gelir.

Ve şimdi problem şudur: Günahkâr olarak ortaya çıkma olgusunun günahları silmek için etkili olduğu neden ortaya çıkmalıdır? Bu probleme kısa bir göz atmak için Hıristiyan Babalarının üç modele başvurduğu söylenebilir. Tıbbi model iyi bilinir: İyileşmek isteniyorsa yaralar gösterilmelidir. Başka bir model sık sık kullanılır, mahkemenin ve yargının modeli: Yanlışlarını ânında itiraf ederek kendi yargıcı yatıştırılır. Mahşer günü şeytan bile günahkârı suçlamak üzere ayaklanacaktır; günahkâr kendini suçlayarak ondan önce davranırsa, düşman sessiz kalmak zorunda kalacaktır. Fakat günah çıkarmada *exomologesis*'in, *publicato sui*'nin gerekliliğini doğrulamak için kullanılan daha önemli model, tamamen farklı bir doğaya sahiptir. Bu, şehit modelidir. Günah çıkarma pratiği ve teorisi-

Manastır kurumlarında itirafa yöneliyorsak, elbette bu *exomologesis*'ten çok farklıdır. Hıristiyanlığın ilk zamanlarındaki kurumlarda bundan çok farklı başka bir itiraf biçimi bulunur. Bu, manastır cemaatlerinde örgütlenmiş itiraftır.*,[24] Bu itiraf, bir bakıma pagan felsefe okullarında uygulanan alıştırmaya benzer. Bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur zira** manastır yaşamı kendisini gerçek felsefi yaşam biçimi olarak sunmuş ve manastır, felsefe okulu olarak takdim edilmişti. Pagan felsefesinin pratiklerinden gelen sayısız kendilik teknolojisi, Hıristiyan maneviyatına geçmiştir.

Bu süreklilik hakkında, yalnızca bir tanık, Seneca'nın *De ira*'da tanımladığı ve geçen hafta bahsettiğim şeyle tam olarak aynı biçime, aynı seyre, aynı idari özelliğe sahip bir vicdan muhasebesi tanımı yapan Aziz Jean Chrysostome'dan alıntı yapacağım. Aziz Jean Chrysostome şöyle söyler; tam olarak ya da neredeyse tam olarak Seneca'yla aynı kelimeleri bulacaksınız: "Parasal harcamalarımızın farkına sabah varırız; yemekten sonra, yattığımız ve kimsenin bizi rahatsız etmediği ve endişelendirmediği vakit akşamdır, davranışlarımızın hesabını

---

nin günaha tekrar batanlar problemi etrafında geniş bir ölçekte hazırlandığını unutmamak gerekir.[25] Şehit, inançtan vazgeçmekten ziyade ölüme meydan okumayı tercih edendir. Günaha batan dünyevi yaşamı korumak adına inançtan vazgeçer; sırası gelince, yalnızca kendini isteyerek sergilerse herkesin tanık olacağı bir tür şehitle yeniden bütünleşecektir ve bu tür şehitlik günah çıkarmadır. Kısacası, şehitliğin bir üretimi olduğu ölçüde günah çıkarma *metanoia*'nın, değişimin, kendiyle, kendi geçmişiyle kopuşun –dünyayla ve önceki hayatla bir kopuş– bir iddiasıdır.[26] Gördüğünüz gibi bu tezahürün, dolayısıyla, bir kimlik yerleştirme işlevi yoktur. Daha ziyade, olunan şeyin dramatik tezahürü, kendiliğin reddi, kendilikten kopuş aracılığıyla tanıklık etmeye yarar. *Ego non sum ego, publicatio sui*'nin, *exomologesis*'in kalbinde yatan formül budur. Ve gösterişli çilecilik hareketleri, aynı zamanda, kendilik hakikati içinde günahkârın durumunu ve kopmanın inandırıcılığını gösterme işlevine yöneliktir. Stoacı kendilik teknolojisinin hedefinin ne olduğu hatırlanır: Bu, bilgi öznesi ile hakikat öznesinin kuralların daimi bir anımsanması yoluyla çakışmasıydı. Tam tersine, günah çıkarmayı karakterize eden *exomologesis, publicatio sui* şiddetli bir kopma eylemiyle, kendilik hakkında hakikat ile kendilikten feragati çakıştırmaya çalışır.

* Berkeley: öncelikle Doğu'da.

** Berkeley: Yunan felsefesinin Doğu dünyasına büyük etkisi olmuştur ve...

kendimizden sormanın gerektiği zaman. [...] Gereksiz harcamayı bırakalım ve zararlı harcamalar yerine faydalı kaynaklar, boşboğaz sözler yerine dualar ortaya koymaya çalışalım."[27] Geçen hafta Seneca'yla bulabileceğiniz aynı idari kendilik incelemesini tam olarak görebilirsiniz.

Fakat bu türün eski pratikleri Hıristiyan maneviyatının iki temel unsurunun etkisi altında değiştirilmiştir: itaat ilkesi ve tefekkür ilkesi. İlk olarak, itaat ilkesi. Antik Roma ve Yunan imparatorlukları dönemindeki felsefe okullarında efendi ile mürit arasındaki ilişkinin, tabiri caizse, faydacı ve geçici olduğunu gördük. Müridin itaati efendinin onu mutlu ve özerk bir yaşama götürebilmesi kapasitesine dayanmıştı. Burada tartışmaya vaktimin olmadığı bir dizi uzun gerekçe yüzünden, efendi ile mürit arasındaki ilişki, manastır yaşamında ve elbette bilhassa ermiş cemaatlerinde oldukça farklı özelliklere sahiptir. Manastır kurumlarında itaat, yaşamın bütün taraflarını kaplamak zorundadır; manastır edebiyatında iyi bilinen, "Yöneticinin emri üzerine yapılmayan her şey ya da izni olmadan yapılan her şey ağır bir suçtur"[28] şeklinde bir özdeyiş vardır.* Dolayısıyla ve keşiş yaşlandığı, sırası gelince bir efendi olduğu zaman bile, hatta kendi iradesinin daimi kurbanı olarak itaat ruhunu muhafaza etmek zorunda kaldığı zaman bile itaat daimi bir ilişkidir.[29]

Başka bir özellik, manastır disiplinini felsefi yaşamdan ayırır. Manastır yaşamında, gerçek mutluluk kendilik denetimi değildir; gerçek mutluluk Tanrı tefekkürüdür. Keşiş, düşüncelerini sürekli olarak Tanrı'ya ait olan bu eşsiz noktaya çevirmekle yükümlüdür ve kalbinin, ruhunun gözü öyle saflaştırmalıdır ki Tanrı'yı görebilsin ve onun** ışığını alabilsin.[31]

---

* Berkeley: Ve Cassien neredeyse ölmek üzere olan genç bir keşişin hikâyesini anlatır. Fakat ölmeden önce bunu ona yasaklayan efendisinden izin ister. Bunun üzerine birkaç hafta daha yaşar ve o zaman efendi ona ölmesi emrini verir ve genç keşiş ölür.[30]

** Berkeley: ilahi.

Bu itaat ilkesine yerleşmiş ve tefekkür amacına yönelmiş Hıristiyan keşişliğinde gelişen kendilik teknolojisi, anladığınız gibi, özel karakteristikler sunar. Jean Cassien'ın[32] *Institutiones* ve *Collationes*'u, kendilik incelemesi ve itirafın Filistinli ve Mısırlı keşişler arasında uygulandıkları şekilde oldukça sistematik ve açık bir sunumunu ortaya koyar.[33] V. yüzyılın başında yazılmış bu iki kitapta bulabileceğiniz göstergelerden pek çoğunu izleyeceğim.* Öncelikle, kendilik incelemesi. Manastır yaşamındaki kendilik incelemesi konusunda değinilen ilk nokta, bu Hıristiyanlığa özgü olan inceleme modelinde eylemlerden çok düşüncelerin söz konusu olmasıdır. Mademki düşüncelerini sürekli olarak Tanrı'ya çevirmek zorundadır, çok iyi anlaşıldığı üzere, stoacı filozof gibi, keşişin ele almak zorunda olduğu eylemlerinin seyri değildir; düşüncelerinin akışını ele almalıdır. Davranışının kesinliğini kararsız kılabilecek olan yalnızca tutkular değildir; zihinde temsil edilen imgeleri, tefekkürü bozan düşünceleri, zihnin ilgisini hedefinden, yani Tanrı'dan uzaklaştıran çeşitli telkinleri ele almalıdır. Öyle ki, gözetimin ve kendilik incelemesinin kendini gösterdiği hammadde eylemlerden, hatta iradeden ve arzulardan önceki bir alandır; stoacı filozofun kendinde incelemek zorunda olduğu maddeden çok daha direngen bir madde. Keşiş, Yunan Kilise Babalarının *logismoi*[34] dediği (neredeyse aşağılayıcı bir anlamda), (Latince *cogitationes*) düşüncelerin neredeyse algılanmaz hareketleri, ruhun daimi devingenliği anlamına gelen bir maddeyi incelemelidir.[35] Bu, keşişin daima, Tanrı olan eşsiz noktaya çevrilmiş zihninin gözünü korumak için

* Berkeley, *son iki cümle yerine*: Jean Cassien'ın *Institutiones* ve *Collationes*'u, Jean Cassien'ın Fransa'nın güneyine gelmeden ve Mısır ve Filistin manastırları arasında bir yolculuk ilişkisi gibi olan bu iki kitabı yazmadan önce ziyaret ettiği Mısırlı keşişler arasında uygulandıkları şekilde, oldukça sistematik ve açık biçimde bu kendilik incelemesini ve itirafı sunar. O halde, Jean Cassien Doğu'da ziyaret ettiği bu keşişler tarafından uygulanan kendilik incelemesini ve itirafı nasıl tanımlar?

sürekli olarak incelemek zorunda olduğu maddedir.* Fakat keşiş düşüncelerini izlediği zaman neyle meşguldür? Elbette, fikir ile gerçeklik arasındaki ilişkiyle değil. Bir fikrin yanlış ya da doğru olmasına neden olan hakikat ilişkisiyle meşgul değildir. Zihni ile dış dünya arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Onu ilgilendiren, doğa, nitelik, düşüncelerinin özüdür.

Sanırım bu önemli nokta üzerinde bir süre durmalıyız. Bu daimi incelemenin neyden ibaret olduğunu anlamak için, Cassien üç karşılaştırma yapar. Önce değirmen karşılaştırmasını kullanır. Düşünce, der Cassien, taneleri öğüten bir değirmentaşı gibidir. Taneler elbette zihinde sürekli olarak temsil edilen fikirlerdir. Üstelik bu karşılaştırmasında, taneler arasında, kötü olanları ve iyi oldukları için değirmentaşına girebilenleri seçmek değirmenciye düşer.[36] Cassien, askerlerini önünde geçit yaptıran subay karşılaştırmasına da başvurur ve her birine kapasitelerine göre görev vererek, onları sola ya da sağa doğru ilerletir.[37] Nihayet ve sanırım en önemli, en ilginç olanı budur; Cassien, kişinin kendi karşısında, bozuk paraların sunulduğu ve görevinin onları incelemekten, sahteleri reddederek sahte olmayanları kabul edecek şekilde, gerçek olup olmadıklarını kontrol etmekten ibaret olan bir para makinesi gibi olmanın gerekli olduğunu söyler. Cassien bu karşılaştırmayı uzun uzadıya geliştirir. Bir para makinesi bozuk parayı incelediğinde, der Cassien, paranın taşıdığı portreye bakar, ne olduğunu, saf olup olmadığını anlamak için yapıldığı metali inceler. Para makinesi onun hangi atölyeden geldiğini anlamaya çalışır ve törpülenip törpülenmediğini ya da hırpalanıp hırpa-

* Berkeley, *o cümle yerine*: Öyle ki gözetimin ve kendilik incelemesinin uygulandığı hammadde iradenin arzusu değildir, arzudan önceki bir alandır, çok daha direngen bir maddedir. Bu madde, Yunan Kilise Babalarının (neredeyse her zaman küçümseyici bir şekilde) *loogismoi*, Latince *cogitationes* adını verdiği şey, düşünceler, düşüncelerin neredeyse algılanamaz hareketleri, ruhun –Cassien'ın iki Yunanca kelime, *polukinêtos kai aekinêtos*'u kullanarak tanımladığı ruhun– daimi hareketliliğidir; [yani] ruhun daima hareket halinde ve tüm yönlere hareket halinde olması.

lanmadığını öğrenmek için onu elle yoklar. Aynı şekilde, der Cassien, yüzeylerinin parlaklığı kötü bir düşüncenin kirliliğini gizlemiyorsa, düşüncelerin niteliği kontrol edilmeli, gerçekten Tanrı portresi taşıyıp taşımadıkları, yani onun tefekkürünü bizim için mümkün kılıp kılmadıkları bilinmelidir. Kökenleri nedir? Tanrı'dan mı yoksa şeytanın atölyesinden mi gelirler? Nihayet, nitelikleri ve kökenleri iyi olsa da, kötü duygularla kemirilmiş ve paslanmamışlar mıdır?[38] Sanırım bu inceleme biçimi yenidir ve tarihsel açıdan önemlidir.

Belki de, stoacılar hakkında, onların stoacı incelemelerinin eylemleri ve kuralları ilgilendiriyor olması konusunda biraz fazla durdum. Ancak hakikat meselesinin stoacılar arasındaki önemi kabul edilmelidir fakat mesele, iyi ya da kötü eylem oluşumunu destekleyen doğru ya da yanlış görüşler açısından öne sürülmüştü. Cassien için problem, fikir ile dıştan gelen şeylerin düzeni arasında uyum olup olmadığını bilmek değildir; kendi içinde düşünceyi incelemek söz konusudur. Gerçekten asıl kökenini gösteriyor mu, göründüğü kadar saf mı, yabancı unsurlar aldatıcı bir şekilde ona karışmış mı? Kısacası soru, "Böyle bir şeyi düşünmekte haksız mıyım?" değil, "Aklıma gelen düşünce tarafından aldatılmadım mı?"dır. Aklıma gelen düşünce –ve temsil ettiği şeylerin hakikatinden bağımsız olan düşünce– benim açımdan kendi hakkımdaki bir yanılsama değil midir? Mesela aklıma oruç tutmanın gelmesi iyi bir şeydir. Bu fikir kuşkusuz doğrudur fakat Tanrı tarafından değil, belki de öteki keşişlerle yarıştırmak amacıyla Şeytan tarafından telkin edilmiştir ve o zaman başkalarına yönelik olan kötü duygular oruç tutmamdan daha çok oruç tutmak planıma karışabilir. Böylelikle, fikir, dış dünya karşısında ya da kurallar karşısında doğrudur fakat fikir, mademki kökeni gereği kötü duygulara kök salar, saf değildir. Üstelik onların köklerindeki ve kökenlerinde* yorumlanmış ve kılı kırk yarar-

* Berkeley: ifade edilmemiş bölüm.

casına incelenmiş olmak zorunda olan öznel veriler şeklindeki düşüncelerimizi deşifre etmeliyiz.

Sansür konusunda Freud'un pek çok metniyle bu genel temanın benzerliğinden ve bu para makinesi imgesinin benzerliğinden etkilenmemek imkânsız.[39] Freudyen sansürün Cassien'ın makinesiyle hem aynı şey hem de onun tam tersi olduğu söylenebilir. Cassien'ın makinesi ve Freudyen sansür bilince girişi denetlemeli ve bazı temsillerin girmesine izin verirken bazılarını reddetmelidir. Fakat Cassien'ın makinesi, bilinçte temsil edilen şeyde yanlış ya da yanıltıcı olan şeyi deşifre etme ve ardından yalnızca gerçek olan şeyin girmesine izin verme işlevine sahiptir. Bu amaçla, Cassien'ın para makinesi, Latin Kilise Babalarının *disretio** [40] adını verdikleri spesifik bir beceriden faydalanırlar. Cassien'ın makinesiyle mukayese edilen Freudyen sansür, hem daha sapkın hem daha naiftir.** Freudyen sansür, olduğu gibi temsil edilen şeyi reddeder ve*** yeterince gizlenmiş olanı kabul eder. Cassien'ın makinesi *discretio* aracılığıyla bir hakikat operatörü olur; Freudyen sansürse simgeleştirme yoluyla bir yalan operatörü olarak işlev görür.**** Fakat bu koşutu daha uzağa itmek istemiyorum; bu yalnızca bir belirti fakat Freudyen dispozitif ile Hıristiyan maneviyat teknikleri arasındaki ilişkilerin, eğer ciddiyetle yapılırsa, çok ilginç bir araştırma alanı olabileceğini sanıyorum.

Fakat daha uzağa gitmeliyiz zira problem şudur:***** Cassien'ın

---

* Berkeley: ve Yunan Kilise Babalarının *diacrisis.*

** Berkeley: Naif zira.

*** Berkeley: çok daha naif olsa da.

**** Berkeley, *bu cümle yerine*: Cassien'ın makinesi *discretio* ve *diacrisis* aracılığıyla bir hakikat operatörüdür; Freudyen sansür sembolizm aracılığıyla sembolik bir operatör ya da bir yalan operatörüdür.

***** Berkeley, *"Fakat daha uzağa gitmeliyiz..." yerine*: Bu akşam ısrarla üzerinde durmak istediğim şey başka bir şey ya da en azından bununla dolaylı olarak ilgili olan bir şeydir. Cassien'ın düşünce hakkında hakikat problemini ortaya koyma biçiminde gerçekten önemli bir şey var. 1) Düşünceler –arzular ya da tutkular ya da tavırlar ya da eylemler değil– Cassien'da ve nesneler olarak bakılıp analiz edilmesi gereken bir öznel veriler olarak temsil ettiği bütün bir

istediği gibi, oldukça gerekli olan bu kendilik incelemesini, düşüncelerdeki en küçük hareketin bu oldukça elzem kontrolünü sürekli olarak gerçekleştirmek nasıl mümkündür? Kendi düşüncelerimizin bu elzem ve gerekli olan hermenötiğini gerçekleştirmek nasıl mümkün olur? Cassien ve ona ilham verenlerin cevapları hem açık hem de şaşırtıcıdır. Cassien'ın cevabı şöyledir: "Düşüncelerini efendine ya da manevi yöneticine söyleyerek yorumluyorsun; düşüncelerini itiraf ederek yorumluyorsun; eylemlerin üzerinden ya da yanlışlarını itiraf ederek değil, düşüncende not edebileceğin hareketi sürekli olarak itiraf ederek yorumluyorsun.[41] Bu itiraf neden bu yorumbilgisel rolü üstlenebilir? Akla tek bir neden geliyor: Mürit, kalbinin hareketlerini sergileyerek ondan daha kıdemli olan

---

maneviyat içinde ortaya çıkar.[42] Ve sanırım düşüncelere, bir analiz için olası nesneler olarak bakılması tarihte ilktir. 2) Düşünceler, nesnel deneyime ya da mantık kurallarına göre, nesneleriyle ilişkili olarak analiz edilmemeli, kendi özlerinde gizlice değiştirilebilip başka kılığa sokulabildikleri için şüphe duyulmalıdır. 3) Kendi düşüncelerinin kurbanı olmak istemiyorsa eğer, insanın ihtiyaç duyduğu şey, sürekli bir yorumlama çalışması, sürekli bir hermenötiktir. Bu hermenötiğin işlevi, düşüncenin içindeki gizli gerçekliği keşfetmektir. 4) Düşüncelerimin içine gizlenebilen bu gerçeklik bir güç, ruhumdan başka bir doğada olmayan, mesela bedenin olduğu gibi bir güçtür. Düşüncelerimin içine gizlenen bu güç, düşüncelerim ve ruhumla aynı yapıdandır: bu, şeytandır; bende başka birinin varlığıdır.[44] Bende ötekinin gücünü keşfetmek için yorumlayıcı bir analiz gerektiren nesnel veriler alanı olarak düşüncenin bu inşası, sanırım, eğer onu stoacı kendilik teknikleriyle karşılaştırırsak, hakikat ile öznellik arasındaki ilişkiyi örgütlemenin kesinlikle yeni bir biçimidir. Sanırım kendiliğin hermenötiği buradan başlar.

Fakat daha ileri gitmeliyiz zira problem, "Düşüncelerimizin bu yorumbilgisel gerekliliğini sürekli olarak gerçekleştirmek nasıl mümkün olur, bu para makinesi çalışmasını gerçekleştirmek nasıl mümkün olur, kendimizin para makinesi, düşüncelerimizin para makinesi olmak nasıl mümkün olur?" şeklindedir. Bu para makinesi çalışması konusunda Cassien ve ilham kaynakları tarafından verilen cevap, açık ve şaşırtıcıdır. İşte bu cevap: Bu düşünceyi efendi ya da babaya söyleyerek, yanlışlarını, eylemlerini, yaptığın şeyi değil, [fakat] düşüncelerini, düşüncelerinin hareketini, bu düşüncelerin en algılanmaz hareketlerini itiraf ederek, sadece kendi kendinin para makinesi olacaksın, düşüncelerinin para makinesi olacaksın, düşüncelerini yorumlayacaksın, kendi kendinin bir yorumcusu olacaksın. Ve bu operasyon, başkasına vicdanında, düşüncende olup biten şeyi söyleme olgusu, bu, para makinesinin çalışmasını sağlayan mekanizmadır.

kişiye bu hareketleri tanıma izni verir ve onun daha büyük deneyimi, daha büyük bilgeliğiyle manevi baba, onun kıdemlisi, olup biteni daha iyi anlayabilir. Kıdemi, yönettiği kişinin ruhunda hakikati yanılsamadan ayırmasına izin verir.

Fakat itirafın gerekliliğini açıklamak için Cassien tarafından ileri sürülen en önemli neden bu değildir. Cassien için bu söze dökme eyleminde spesifik bir doğrulama erdemi vardır. Cassien'ın aktardığı bütün örneklerden bir tanesi bu noktayı özellikle açıklığa kavuşturur. Cassien şu anekdotu aktarır: Zorunlu oruca dayanamayan genç keşiş Sarapion, her akşam bir ekmek aşırıyordu. Fakat elbette bunu manevi yöneticisine itiraf etmeye cesareti yoktu ve bir gün, hiç şüphesiz her şeyi tahmin eden bu manevi yönetici gerçeği söylemenin gerekliliği konusunda halka açık bir vaaz verdi. Bu vaazın güveniyle genç Sarapion giysisinin altından çaldığı ekmeği çıkardı ve herkese gösterdi. Ardından yerlere kapandı ve günlük yemeğinin sırrını itiraf etti ve o sırada, çaldığı ekmeği gösterdiği anda değil, günlük yemeğinin sırrını itiraf ettiği, söze dökerek itiraf ettiği tam o anda, bu kesin itiraf ânında bir ışık bedeninden kurtulmuş ve tiksindirici bir nefes kokusu yayarak odanın içinden geçmiş gibi göründü.[43]

Bu anekdotta, belirleyici faktörün efendinin hakikati tanımasının olmadığı görülür. Hatta bu, genç keşişin eylemini açığa vurması ve hırsızlığının nesnesini geri iade etmesi de değildir. Bu, itiraftır, hepsinden sonra gelen ve bir anlamda kendi mekanizmasıyla ortaya çıkan itirafın sözel olarak ifade edilmesi, hakikat, başa gelen şeyin gerçekliğidir. İtirafın sözel olarak ifade edilmesi hakikatin kanıtı, tezahürüdür. Neden? Sanırım bu, Cassien'a göre, iyi ile kötü düşünceler arasındaki farkı gerçekleştiren şey yüzünden, kötü olanlara kolaylıkla gönderme yapılamayacağındandır. Bunları kabul ederken yüzleri kızarıyorsa, kendi düşüncelerini gizlemeye çalışıyorlarsa, düşüncelerini bile basitçe söylemekte tereddüt ediyorlarsa bu, düşüncelerinin bunu

ortaya çıkarabilecek kadar iyi olmadıklarının kanıtıdır. Şeytan yakalarını bırakmaz. Böylelikle söze dökme, ortaya çıkan düşünceleri seçip ayırabilmesi için ona bir yol sunar. Bu düşüncelerin değerleri, söze dökmeye dayanıklı olup olmadıklarına göre test edilebilir. Cassien bu direncin nedenini açıklar: Kötülük ilkesi olarak Şeytan, ışıkla uyumsuzdur ve itiraf onu, bilincin karanlık kuyularından söylemin açık aydınlığına çektiği zaman* direnir. Cassien'dan alıntılıyorum: "Gündüz üretilen kötü bir düşünce zehrini hemen yitirir. [...] Bu itirafın, aydınlığa çıkarmak ve utancını gözler önüne sermek için, tabiri caizse, gizli ve karanlık ininden kurtardığı korkunç yılan, geri çekilmek için sabırsızlanır."[45] Bu, keşişin tek başına olduğu zaman bile düşüncelerini yüksek sesle söylemesine yeteceği anlamına mı gelir? Elbette hayır. Konuşmasa da, sessiz bir varlık olsa da, birinin varlığı bu itiraf türü için gereklidir,[46] çünkü bu itirafı duyan *abba* ya da peder ya da manevi baba Tanrı'nın suretidir. Üstelik düşüncelerin söze dökülmesi, bilince taşınmışçasına bütün fikirleri, imgeleri ve telkinleri Tanrı'nın gözü önüne serme aracıdır ve bu Tanrısal ışık altında ne olduklarını gösterirler.

Bu temellerde, 1) Söze dökmenin kendi içinde yorumlayıcı bir işleve sahip olduğunu görebiliriz. Söze dökme kendi içinde bir *discretio* gücü taşır.** 2) Bu söze dökme geçmiş eylemler konusunda bir tür geri dönüş değildir. Cassien'ın keşişlere dayattığı söze dökme, düşüncelerin akışının mümkün olduğunca çağdaş, daimi bir faaliyeti olmalıdır.*** 3) Bu söze dökme düşüncelerin derinliklerinde mümkün olduğunca uzağa gitmelidir.**** Ne olursa olsun bunlar gizli bir kökene, karanlık köklere, gizli kısımlara sahiptir ve söze dökmenin işlevi, bu kökenleri ve bu

* Berkeley: altında gizlendiği düşüncelere.

** Berkeley, *bu cümle yerine*: Kendi içinde bir *diacrisis*, bir farklılaşma, *discretio* gücü taşır.

*** Berkeley: Keşiş papaza, bütün düşüncelerini söylemelidir (*Omnes cogitationes: Tüm düşüncelerini ruhani rehberine itiraf et).*

**** Berkeley, *"uzağa gitmelidir" yerine*: Kapsamlı olmalı fakat aynı şekilde gitmelidir.

gizli kısımları bulup ortaya çıkarmaktır. 4) Söze dökme nasıl ki düşüncenin derin hareketini dış ışığa taşır, aynı süreçle, Şeytan da saltanatının insani ruhunu Tanrı'nın yasasına götürür.* Bu, söze dökmenin; dönüşümün ya da Yunan Kilise Babalarının söylediği gibi *metanoia*'nın gelişmesi ve etkisini üretmesi için bir araç olduğu anlamına gelir. Şeytan'ın hâkimiyeti altında, mademki insanoğlu kendisine bağlanmıştı, Tanrı'ya doğru hareket anlamı gelen söze dökme, Şeytan'dan feragat ve kendilikten feragattir. Söze dökme, kendiliğin kurbanıdır. Manastır kurumunda keşişler için zorunlu olan düşüncelerin bu daimi, kapsamlı ve kurbana yönelik söze dökülmesine, düşüncelerin bu sürekli söze dökülmesine Yunan Kilise Babaları *exagoreusis* adını veriyorlardı.[47]

Gördüğünüz gibi, böylelikle Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, öznenin kendisi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğü temel iki biçim almalıydı; *exomologesis*** ve *exagoreusis**** ve yine gördüğünüz gibi, bunlar birbirlerinden çok farklıydı. *Exomologesis,* günah çıkaran kişinin günahkâr olma durumunu hareketlerle ifade etmesidir ve bu, bir nevi halka açık bir gösterimdir. *Exagoreusis* ise düşüncelerin analitik ve sürekli olarak –ve manevi babanın iradesine tam bir itaat ilişkisi içinde– söze dökülmesidir. Fakat size söylediğim gibi, bu söze dökmenin kendilikten feragat, artık irade öznesi olmak istememe aracı olduğuna da dikkat çekmek gerekir. Böylelikle, *exagoreusis*'te itiraf kuralı, bu sürekli olarak söze dökme kuralı, koşutunu *exomologesis*'i durmadan meşgul eden şehitlik modelinde bulur. Çilecilere özgü bir yöntem olan bedene işkence edilmesi ve düşüncelerin daimi olarak söze dökülmesi kuralı, bedene işkence etme yükümlülüğü ve düşünceleri söze dökme yükümlülüğü derinlemesine ve sıkı sıkıya birbirine bağlıdır.***** Aynı amaçlara

* Berkeley: Bilincin gecesinden gündüzüne götüren yol, aynı zamanda Şeytan'dan Tanrı'ya götüren yoldur.

** Berkeley; *publicatio sui.*

*** Berkeley: ayrıntılı bir şekilde söze dökme.

**** Berkeley, *bu cümle yerine*: Bedensel olarak çile çekme ve düşüncelerin söze dökme yükümlülüğü, yani bu iki şey –bedensel çile ve söze dökme– simetriktir.

ve aynı etkiye sahip oldukları kabul edilirler. Bu yüzden bu iki uygulamanın ortak bir ilkeye sahip olduğunu söyleyebiliriz: İlkel Hıristiyanlık döneminin bu iki uygulamasında da öznenin kendisi hakkındaki hakikati ifşa etmesi, kendinden feragat yükümlülüğünden ayrılmış olamaz. Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz.* Hakikat ve kurban etme, kendimiz hakkındaki hakikat ve kendimizin kurbanı derinlemesine ve sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Üstelik bu kurban etmeyi yalnızca kökten bir yaşam tarzı değişikliği olarak değil, şunun gibi bir formülün sonucu olarak anlamalıyız: Öleceğin zaman, yalnızca o zaman ya da reel beden ya da reel varoluş olarak ortadan kalkacağın zaman hakikat tezahürünün öznesine dönüşeceksin.[48]

Burada biraz duralım. Hem fazla uzun tuttum hem de fazla şematik gittim. Söylediğim şeyi, yalnızca bir çıkış noktası, Nietzsche'nin büyük şeylerin başında keşfetmeyi sevdiği bu küçük** kökenlerden biri olarak dikkate almanızı istiyorum. Bu manastır pratiklerinin bildirdiği büyük şeyler çok sayıdadır. Bitirmeden önce bunlardan bazılarından bahsetmek istiyorum.

İlk olarak, gördüğünüz gibi, yeni bir kendilik biçimi ya da en azından kendilikle yeni bir ilişki tipinin ortaya çıkması. Geçen hafta söylediğim şeyi hatırlayın: Yunan kendilik teknolojisi ya da felsefi kendilik teknikleri, belleğin biçiminde bilgi öznesi ile irade öznesinin sürekli çakışmasını temsil eden, temsil etmek zorunda olan bir kendiliği üretmeyi amaçlıyorlardı. Sanıyorum, Hıristiyanlıkta kendilik teknolojisinin gelişiminin çok daha

* Berkeley, *"Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için"den itibaren paragrafın sonu farklıdır*: Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için kendiliği kurban etmeliyiz ve bu kurbanı yalnızca yaşam tarzının kökten bir değişimi olarak değil, bunun gibi bir formülün sonucu olarak da anlamalıyız: Ötekilere itaat ya da kendiliğin ölümünün *publicatio sui* içinde sembolik olarak sahnelenişiyle kendi iradenin öznesi olmaktan vazgeçmen koşuluyla öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine tezahürüne dönüşeceksin. *Facere veritatem*, kendilik hakkında hakikati yaratmak bu kurban edilme gerçekleşmeksizin imkânsızdır.

** Berkeley: bu ufacıkların.

karışık olduğunu görüyoruz. Bu kendilik teknolojisi varlığın bilgisi –dünyanın bilgisi, doğanın bilgisi– ile kendilik bilgisi arasındaki ayrımı sürdürür ve bu kendilik bilgisi, yorumlanması gereken nesnel veriler alanı olarak düşüncenin inşasında biçimlenir. Üstelik yorumcu rolü, düşüncenin en algılanmaz hareketlerinin sürekli olarak söze dökülmesi çalışmasıyla üstlenilir, bu yüzden, bu tekniğe bağlı olan Hıristiyan kendiliğin, gnoseolojik kendilik olduğunu söyleyebiliriz.

Bana önemli görünen ikinci nokta da şudur: İlkel Hıristiyanlıkta, günahkârın yani varlığın tezahürüne –buna, Hıristiyanlığın ontolojik günah eğilimi denir ve *exomologesis* de tam olarak budur– yönelmiş hakikat teknolojisi ile düşüncenin söylemsel ve sürekli analizine –bu da *exagoreusis*'tir ve orada Hıristiyanlığın epistemolojik günah eğilimini görebiliriz– yönelmiş başka bir hakikat teknolojisi arasında bir salınım görebilirsiniz. Ve bildiğiniz gibi, pek çok çatışma ve çalkantının ardından, ikinci teknoloji biçimi, bu epistemolojik kendilik teknolojisi ya da sürekli olarak söze dökmenin ve kendiliğimizin en algılanmaz hareketlerinin keşfinin idaresine yönelmiş bu kendilik teknolojisi, bu form, yüzyıllar ve yüzyıllar sonra zaferi kucaklamış ve bugün egemen hale gelmiştir.

Exagoreusis'tan türemiş bu hermenötik tekniklerinde bile, hakikatin üretimi, hatırladığınız gibi, çok sıkı bir koşul olmadan başarı sağlayamaz: Kendiliğin hermenötiği kendiliğin kurban edilmesini içerir. Bu da, sanırım, Hıristiyan kendilik teknolojilerinin derin bir çelişkisi ya da nasıl söylemek isterseniz, büyük zenginliğidir: Kendiliğin kurban edilmesi olmadan kendilik hakkında hakikat ortaya çıkmaz. Batı kültürünün en büyük problemlerinden birinin, ilkel Hıristiyanlıkta da olduğu gibi, kendiliğin hermenötiğini oluşturma olanağını kendiliğin kurban edilmesinde değil, tam tersine, kendiliğin pozitif olarak zuhur edişinde, teorik ve pratik olarak zuhur edişinde bulmak olduğunu sanıyorum. Hem adli kurumların, hem tıbbi ve psikiyatrik uygulamaların hem de politik ve felsefi teorinin amacı bu olmuştur: Pozitif kendiliğin

kökü olarak öznelliğin kökenini oluşturmak; bunu Batı düşüncesinin daimi antropolojizmi olarak adlandırabiliriz. Üstelik sanırım bu antropolojizm, insanın pozitif figürünü, Hıristiyanlık için, tanımsız bir yorumlama alanı olarak[49] kendiliğin açılış koşulu olan kurban etmenin yerine koyma derin arzusuyla ilişkilidir. Son iki yüzyıl boyunca problem, yüzyıllar boyunca geliştirdiğimiz kendilik teknolojilerinin pozitif temelinin ne olabileceğidir; fakat bizim için, bu kendiliğin hermenötiğine gerçekten ihtiyacımız olup olmadığını sorma vakti belki de gelmiştir. Belki de kendilik problemi, kendilik olumluluğunda ne olduğunu keşfetmek demek değildir, belki de problem, pozitif kendiliği ya da kendiliğin pozitif temelini keşfetmek değildir. Belki de bizim problemimiz, kendiliğin, tarihimiz boyunca kurulmuş teknolojinin tarihsel bağıntısından başka bir şey olmadığını şimdi keşfetmektir.[50] Problem belki de bu teknolojileri değiştirmektir. Bu durumda da, bugün en önemli problemlerden biri, kelimenin tam manasıyla, kendimizin politikası olacaktır.[51] Çok teşekkür ederim.*

---

* Berkeley: "İlk olarak, gördüğünüz gibi, yeni bir kendilik türünün ortaya çıkması..."ndan itibaren konferansın sonu değişiktir: 1) Gnoseolojik kendilik olarak adlandırabileceğimiz şeyin ortaya çıkması. Size dün söylediğim şeyi hatırlarsınız: Yunanlara özgü kendilik teknolojisi gnomik kendilik adını verdiğim şeyi, belleğin biçiminde bilgi öznesi ile irade öznesinin bir çakışmasını üretmeyi amaçlıyordu. Bu konferansın başında işaret ettiğim şeyi hatırlarsınız: Gnostik tip hareketlerde ontolojik bir birlik, ruhun bilinmesi ve varlığın bilinmesini oluşturmak söz konusuydu ve o zaman gnostik kendilik adını verebileceğimiz şey oluşmuş olacaktı. Hıristiyanlıkta daha karmaşık bir teknolojinin geliştiği görülür. İlk olarak bu teknoloji kendiliğin bilinmesi ile varlığın bilinmesi arasındaki farkı sürdürür. Ve bu, gnostik kendilikle, gnostik kendilik teknolojisi arasındaki en önemli farktır. Ve [ikinci olarak] bu kendilik teknolojisi, gnomik kendilikteki gibi, irade ve hakikatin belirlenmesinde değil, yorumlanmış olması gereken öznel veriler olarak düşüncelerin oluşumunda biçim alır. Ve yorumcunun görevi, düşüncenin en algılanamaz hareketlerinin daimi bir söze dökülmesi çalışmasıyla üstlenilir; bu teknolojiye bağlı olan Hıristiyan kendiliğin gnoseolojik kendiliğidir.
2) Bana önemli gelen ikinci nokta şudur: İlkel Hıristiyanlıkta yüzünü varlığın tezahürüne dönen kendilik hakkında bir hakikat teknolojisi, *exomologesis* –bu *exomologesis*'e Hıristiyanlığın ontolojik günah eğilimi adını verebiliriz– ile yüzünü düşüncelerin söylemsel analizine dönmüş bir hakikat teknolojisi, demek istediğim *exagoreusis* –buna da Hıristiyanlığın epistemolojik günah eğilimi adını verebiliriz– arasında sürekli bir gidip gelme vardır. Ve bildiğiniz gibi, pek çok

gidip gelmenin ardından, pek çok çatışmanın ve çalkantının adından, *exagoreusis*, Hıristiyanlığın epistemolojik günah eğilimi zaferi kucaklamıştır.

3) *Exagoreusis*'ten türemiş bu hermenötik tekniğinde, hakikatin üretilmesi çok sıkı ve çok buyurucu bir koşul olmaksızın muvaffak olamaz: Daha önce gördüğümüz gibi, kendiliğin hermenötiği kendiliğin kurban edilmesini ve elbette kimliksiz bir süreci içerir. Ve sanırım bu, Hıristiyan kendilik teknolojilerinin derin çelişkisi ya da nasıl isterseniz, en büyük zenginliğidir: Kendiliğin kurban edilmesi olmaksızın kendilik hakkında hakikat yoktur. Hıristiyanlıkta günahların itirafının merkeziliği burada açıklamasını bulur. Günahların itirafında söze dökme, tam olarak konuşmak üzere olan öznenin bir kurbanı olan söylemsel hakikat oyunu olarak kurumsallaştırılmıştır.

4) Ve son nokta, Batı kültürünün en büyük problemlerinden birinin, kendiliğin hermenötiğini kendiliğin kurban edilmesine değil, kendiliğin olumlu bir şekilde su yüzüne çıkışına, kendiliğin teorik ve pratik bir su yüzüne çıkışına ve kendiliğin kurban edilmesi teknolojisine değil, kendiliğin kimliğinin bir teknolojisine dayandırma olanağının bulunmasıdır. Ortaçağın ortalarından itibaren yargı kurumlarının amacı bu olmuştur, XVIII. yüzyıl sonundan itibaren tıbbi, psikiyatrik ve psikolojik pratiklerin de amacı olmuştur, aynı zamanda XVII. yüzyıldan itibaren politik, felsefi ve epistemolojik kuramın amacı da buydu. Sanırım bu, Batılı düşünme biçiminin daimi antropolojizmi adını verebileceğimiz şeyin temeli, derin köküdür. Sanırım bu antropolojizm, bir kimlik teknolojisine ve bir kendiliğin hermenötiğinin kökü olarak bir insan teorisine doğru olan bu yönelim, sanırım Hıristiyanlığın durumuyla, onun mirasıyla ilişkilidir. Bu, modern Batı toplumunun insanın pozitif figürünü, Hıristiyanlık için belirsiz bir yorumlama alanı olarak kendiliğin açılışının koşulu olan kurban etmeyle ikame etmeye yönelik duyduğu derin arzuyla ilişkilidir. Ya da Batı kültürünün probleminin, problemlerinden birinin şu olduğunu söyleyebiliriz: Kendiliğin hermenötiğini nasıl kurtarabiliriz ve Hıristiyanlığın başından itibaren bu hermenötiğine bağlanmış olan kendiliğin zorunlu olarak kurban edilmesinden kendimizi nasıl kurtarabiliriz? Bu son iki yüzyıl boyunca problem şu olmuştur: Yüzyıllar ve yüzyıllar boyunca geliştirdiğimiz kendilik teknolojisinin pozitif temeli ne olabilir?

Fakat belki de kendimize başka bir soru sormak vakti geliyor: Bu kendiliğin hermenötiği kurtarılmaya değer mi? Hıristiyanlığın ilk yıllarından miras aldığımız bu kendiliğin hermenötiğine gerçekten hâlâ ihtiyacımız var mı? Bu kendiliğin hermenötiğine temel görevi yapması için bir insana, pozitif bir insana ihtiyacımız var mı? Belki de kendilik problemi, olduğu şeyi keşfetmek değil; kendiliğin, tarihimizde oluşmuş teknolojinin bağıntısından başka hiçbir şey olmadığını keşfetmektir. Dolayısıyla problem belki de bu yorumlayıcı teknolojiler için pozitif bir temel bulmak değildir, belki de problem bu teknolojileri değiştirmek ya da bu teknolojilerden kurtulmaktır ve daha sonra da bu teknolojilere bağlanmış olan kurbandan kurtulmaktır. Bu durumda, en önemli politik problemlerden biri, "politik" kelimesinin tam anlamıyla asıl problem, kendi kendimizin politikası olacaktır. İlginiz için teşekkür ederim.

Notlar

1. Foucault pek çok kere eski *gnôthiseauton* ile, Berkeley "Howison Lectures"-tan (bkz. *aş.*, s. 113) sonraki tartışma da dahil olmak üzere, modern "Kendi kendini tanı" arasındaki süreksizlik üzerinde ısrarla durur. Bkz. HS, s. 16 ve 443-444. Foucault burada "postulat olarak örtük ya da açık olan *gnôthi seauton*'un daimi bir tarihini, öznenin genel ve evrensel bir kuramını oluşturmanın" gerekli olmadığını, "dönüşlülük biçimlerinin bir analitiğinden, anlamını –değişebilir anlamını, tarihsel anlamını, asla evrensel olmayan anlamını– geleneksel 'Kendi kendini tanı' ilkesine verebilmek için onlara destek olarak hizmet eden pratiklerin bir tarihinden başlamak" gerektiğini iddia eder.
2. Foucault, "hakikat yükümlülüğü"nden iki şey anlar: "Bir taraftan, ister dini inanç düzeninde, ister bilimsel bir bilmenin kabul edilmesinin düzeninde olsun, inanma, kabul etme, talep etme yükümlülüğü ve diğer taraftan da kendi gerçeğimizi bilme, fakat aynı zamanda bunu söyleme, ortaya koyma ve onaylama yükümlülüğü." M. Foucault, "Jean François ve John de Wit'le Michel Foucault'nun Mülakatı", MFDV, s. 249-250.
3. Bir taraftan inancın, dogmanın, Kitap'ın kutbu ve bir taraftan kendinin ve itirafın "kendilik hakikatini arama, onu kurtuluş şartı olarak deşifre etme ve başka birine gösterme" yükümlülüğü kutbu ile Hıristiyanlığın "hakikat yükümlülüklerinin" benzer bir tanımı için bkz. MFDV, s. 89-91 ve "Kendilik Teknikleri", adı geçen konferanslar, s. 1623-1624. Buna karşın, 1979-1980 Collège de France dersinde, Foucault bu ikiliği, farklı iki "hakikat rejiminden" –inanç rejimi ve itiraf rejimi– bahsederek, Hıristiyanlığı aşan bu "yüksek gerilimi" ortaya koyar. GV, s. 81-82, 99-100.
4. Aziz Augustinus, *Les confessions*, Livre X, I, 1, *Œuvres de Saint Augustin*, t. XIV, Fr. Çev. E. Tréhorel ve G. Bouissou, Paris, Augustinus çalışmaları, 1996: "Ve aslında gerçeği sevdin çünkü gerçeği yapan ışığa gelir" ("*Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam venit ad lucem*"). Aziz Augustinus *Évangile selon Saint Jean*'ı açımlar, III, 21, *Nouveau Testament*, Fr. Çev. J. Grosjean ve M. Léturmy, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, s. 280: "Fakat gerçeği uygulayan, eserlerinin Tanrı'nın işi olduğu ortaya çıksın diye ışığa gelir."
5. 1978 yılında Japonya'da ikamet eden Foucault, Zen Budist gizemciliği ile Hıristiyan gizemcilik teknikleri arasındaki ilişkiyi uzmanlarla tartışma fırsatı bulur. D. Defert, "Chronologie", DE I, s. 74. Bu vesileyle, Hıristiyan maneviyatının ve tekniklerinin, "Bana kim olduğunu söyle" aracılığıyla "bireyin ruhunun derinliklerinde" olup biten şeyi keşfetmesi amacıyla "daima daha fazla bireyselleştirme" peşine düştüklerini, bu arada Zen ve Budist maneviyat tekniklerinin bireyin önemini zayıflatmaya çalıştıklarını –"bireyselleştirmekten çıkarmaya" ya da bir "öznelleştirmekten çıkarmaya" yönelirler– iddia eder. Dolayısıyla Foucault'ya göre, Zen ve Hıristiyan mistisizmi karşılaştırılabilir olmasa da, teknikleri karşılaştırılabilir. M. Foucault, "La

scène de la philosophie" (Felsefe Sahnesi) (M. Watanabe ile mülakat) ve "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen" (Michel Foucault ve Zen: Zen Tapınağında Bir Konaklama) (C. Polac tarafından derlenen yazılar), DE II, no: 234 ve 236, s. 592-593 ve 621. Foucault arkasından pek çok kere, her defasında hızlıca olsa da, bu mukayeseye dönecek ve zaman zaman özne ile hakikat arasındaki ilişkinin terimleri onu içine çekecektir. GV, s. 183 ve "Sexulatité et solitude" (Cinsellik ve Yalnızlık), adı geçen konferanslar, s. 991. "Bir Hıristiyan, kim olduğunu derinlemesine bilmek istiyorsa inancın ışığına ihtiyaç duyar. Ve tersine, ruhu arındırılmış olmadan hakikate erişmiş olması tasavvur edilemez. Budist de ışığa doğru yürümeli ve kendi hakkında hakikati keşfetmelidir. Fakat iki yükümlülük arasındaki ilişki Budizmde ve Hıristiyanlıkta tamamen farklıdır. Budizmde, bireyi kim olduğunu ve hakikatin ne olduğunu keşfetmeye götüren aynı aydınlanma biçimidir. Kendiliğin ve hakikatin bu eşzamanlı aydınlanması sayesinde birey, kendiliğin yalnızca bir yanılsama olduğunu keşfeder."

6. Collège de France'ta 1979-1980 döneminde verdiği son derste Foucault, bir kurtuluş dini olarak yerleşmek isteyen Hıristiyanlığın gerekliliğinden, zihnin bir kıvılcım, bir Tanrısallık parçası olduğu ve kurtuluşun, bu ilahi unsuru kendinde bularak elde edildiği fikrinin bulunduğu gnostik hareketleri karakterize eden mükemmellik karinesinden ayrılmaktan bahseder. Böylelikle, bir "gnostik için Tanrı'yı tanımak ve kendiliği tanımak aynı şeydir": Kendini bilme ile Tanrısalın belleği özdeşleşir. GV, s. 303-304. Foucault *L'herméneutique du sujet*'nin ilk dersinde öznellik ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihi açısından ruhani bilgiyi de ele alır ve orada gnostizmi, öznellik ile hakikat arasındaki ilişkiyi anlamanın belli başlı ve tarihsel olarak egemen olan iki yoluna tam olarak bir tür istisna şeklinde sunar: biri, "felsefenin" modern ve diğeri, "maneviyatın" antik yolu. Ardından, 17 Şubat 1982 tarihli derste Foucault, kendilik bilgisinin iki "modelini" karşı karşıya getirir: Platoncu model ve "hafızaya yönelik bir işlev" (öznenin varlığının bizzat kendisi tarafından anımsanması) atfettiği gnostik model ve daha ziyade "yorumlamalı bir işleve" sahip olan (ruhta üretilen iç hareketlerin doğası ve kökenini bulup ortaya çıkarmak) Hıristiyan modeli. Nihayet, 17 Mart 1982 tarihli dersin ilk saatinde, Foucault, III. yüzyıl sonundan itibaren manastır kurumlarının bağrındaki Hıristiyan maneviyatının iki temel ilkesini -kendilik bilgisi ilkesi ve ilahi unsur olarak kendiliğin tanınması ilkesi- reddederek ruhani bilgiden kurtulduğunu iddia eder. Karş. HS, s. 18, 246 ve 402-403. Ruhani bilgiye ilişkin Foucaultcu göndermelerin olası kaynakları hakkında karş. M. Senellart, GV, s. 133 no: 6.

7. 1 Mart 1978 tarihli *Sécurité, territoire, population* dersinde Foucault, benzer bir biçimde, yani temel olarak pastoral iktidardan ve onun "hakikat ekonomisi"nden (dogma olarak hakikatin bütün inananlarını eğitime ve her birinin ruhunun derinliklerinde keşfedilmiş giz olarak hakikatin köklenmesine dayalı) kaçan bir karşı-tutum biçimi olarak mistiği sunar. STP, s. 215-217. Collège de France'taki son dersinde Foucault yeniden, fakat bu kez üstünkörü bir biçimde, çilecilik-manastır geleneğinin anti-paresiastik

kutbuna karşı dayanan "Hıristiyanlığın paresiastik kutbu" olarak mistikten bahseder; "insanın Tanrı'ya itaatle ve bu Tanrı'ya karşı duyduğu korkusu ve titremesiyle, kendine ve başkalarına karşı ortaya çıkarmaya ve uygulamaya aday olduğu bu büyük paresiastik kuşku girişimi". CV, s. 307-308.

8. Bu tarih ve Protestanlığın orada oynadığı rol hakkında daha fazla açıklama için bkz. MFDV, s. 165-166.
9. Foucault, Hıristiyan itirafının bu en geç uygulamalarının tarihini 19 Şubat 1975 tarihli *Les Anormaux* dersinde ayrıntılı olarak anlatır ve Louvain'da 13 Mayıs 1981 tarihli derste bundan bir kez daha bahseder. AN, s. 161-179 ve MFDV, s. 182-189.
10. *Évangile selon Thomas, Écrits apocryphes chrétiens* içinde, t. I, Fr. Çev. C. Gianotto, "Bibliothèque de la Plèiade", Paris, Gallimard, 1997, s. 23-53.
11. *Du gouvernements des vivants* dersinde Foucault, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinin ışığında bireysel hakikatin tezahürünün üç büyük pratiğini inceler: vaftiz, kilise ya da kilise yasalarına ilişkin günah çıkarma ve vicdan yönetimi. 6 Şubat dersinin ikinci yarısı ve 13 ve 20 Şubat 1980 tarihli dersleri vaftiz konusuna (bilhassa Tertullianus'un metinlerine dayanarak ele alınmış) ayrılmıştır. GV, s. 101-158. Ardından, yine de, aynı konunun ele alındığı konferanslar, seminerler ve makalelerde Foucault vaftizi bir tarafa bırakarak daha ziyade günah çıkarma ve vicdan yönetimine, yani *exomologesis* ve *exagoreusis*'e yoğunlaşmayı tercih eder.
12. Foucault daha önce, 19 Şubat 1975 tarihli *Les Anormaux* dersinde (AN, s. 159-160) ilkel Hıristiyanlıkta günah çıkarmadan bahseder; Louvain'da 29 Nisan 1981 tarihli dersin ikinci kısmı gibi, 5 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinin tamamını da ona ayırır. GV, s. 189-210 ve MFDV, s. 101-110. Nihayet Foucault "kendilik tekniklerinde" bu *exomologesis* pratiğini olabildiğince kısa tanımlar, adı geçen konferanslar, s. 1624-1627.
13. Bu terim hakkında daha fazla açıklama için karş. GV, s. 150-151, 197-198 ve MFDV, s. 103. "*Omologein*, yani: Aynı şeyi söylemek; anlaşmış olmak, onay vermek, bir şey konusunda biriyle anlaşmaya varmak demektir. *Exomologein*, bu fiille eylemler belirtilir; isim: *exomologesis*, bu, anlaşmış olmak değil, anlaştığını göstermektir. Üstelik böylelikle *exomologesis*, onayın gösterilmesi, kabul etme, günah ve günahkâr [olmak] gibi bazı şeylerde uzlaşılması olacaktır. Ana çizgileriyle, günah çıkarandan istenilen *exomologesis*'tir". Karş. GV, s. 197.
14. *Expositio casus* ya da *expositio causae* söz konusudur; Foucault bundan 5 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinde ve Louvain'daki 29 Nisan 1981 tarihli derste, Aziz Cyprien'ın ismini anarak bahseder. GV, s. 199-200 ve MFDV, s. 104.
15. Tertullianus, *De la pudicité*, XIII, 7, *Œuvres de Tertullien*, t. III, Fr. Çev. E.-A. de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852, s. 274: "... bir çulun altına saklı, külle kaplı suçluyu elinden tutarak ve kılık kıyafetiyle yasını ve umutsuzluğunu ilan ederek onu, dullar ve rahipler önünde açık açık yerlere kapanmaya, kardeşlerimizden yardım dilemeye, içlerinden her birinin ayaklarını öpmeye, alçakgönüllülükle ayakları altında yuvarlanmaya zorlamak zorundasın."

16. Saint Jerome, *Lettre LXVIII. "À Océanus, sur la mort de Fabiola"*, 4-5, *Correspondance* içinde, t. IV. Fr. Çev. J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 2002, s. 43-45: "Vaktiyle Sezar diye birinin kılıcıyla başı vurulan Lateranus'a ait olan bazilikada, Paskalya'dan önceki günler boyunca, bütün bir Roma kentinin gözü önünde, piskopos, rahipler ve bütün halk onunla birlikte ağlarken o, saçları dağınık, yüzü solgun, elleri bakımsız, kafası külle kirlenmiş ve alçakgönüllülükle eğilmiş günahkârların sırasında oturuyordu. [...] Bütün yarasını açtı ve zayıf düşmüş bedeninde, Roma gözyaşları içinde yara izlerini seyretti: Göğsü yenik, başı çıplak, ağzı kapalıydı. [...] İkinci kocasını cezbettiği yüzü onu yaralıyordu."
17. Cyprien de Carthage, *Lettre XXXVI*, III, 3, *Correspondance* içinde, t. I, Fr. Çev. L. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 2002, s. 91: "O halde onlar için günah çıkarma, yenilgilerinin pişmanlığını sınama, kendini ihtiyatlı gösterme, alçakgönüllülüğü, tevazuu ortaya çıkarma, ilahi gönül yüceliğine bağlılıklarıyla çağrı yapma, ilahi merhameti üstlerine indirme vaktidir..."
18. Pacien de Barcelona, *Paraenesis sive Exhortatorius libellus ad paenitentiam*, "Exhortationà la pénitence" (Günah Çıkarmaya Davet) başlığıyla, Fr. Çev., 12, *Le pécheur et la dans l'Église ancienne*, seçme metinler, çeviri ve sunu C. Vogel, Paris, Éditions du Cerf, 1966, s. 100: "Günah çıkarmaktan utanç duymayınız, kötülüğe uygun çarelere mümkün olduğunca çabuk başvurmakta, yüreğinizi derin üzüntülere atmakta, bedeninizi giysi yerine bir çuvalla sarmakta, başınızı küllerle kaplamakta, kendinizi oruca vermekte, bütün cemaatin şefaatiyle yardıma adamakta gecikmeyiniz."
19. Foucault *exomologesis*'i incelerken her zaman onun dramatik, kamusal, temsili boyutu üzerinde durur ve bu da *exagoreusis*'le (günahların kapsamlı olarak söze dökülmesi) zıtlığını daha iyi belirtmek içindir. *Exomologesis* sözel bir tavır değil, günahkârın yaşamının, bedeninin, jestlerinin büyük bir teatralleştirilmesidir; dil orada çok az bir rol oynar: "Sözel değil tamamen ifade edilen unsurların tarafındadır ya da eğer kelimeler kullanılıyor, eğer dua ediliyor, eğer yalvarılıyorsa, bu, tam olarak işlenen günahı söylemek için değil, günahkâr olunduğunu ortaya koymak içindir. [...] Bu *exomologesis*'te, konuşan kül, çuldur, giysiler, çileler, gözyaşlarıdır ve sözel olan yalnızca anlatımcı bir işleve sahiptir." Karş. GV, s. 207. Kuşkusuz içeriğe özgü değil yalnızca formel bakış açısından *exomologesis*'in teatralliği ve sözel olmayan anlatımcılığı üzerine yapılan bu ısrar, eski sinizm üzerine yapılan Foucaultcu bir incelemede bir benzerini bulacaktır; özgünlüğü de, *parrêsia*'nın, doğru söylemenin sinik için yalnızca ya da her şeyden önce sözel bir pratikten değil, "jestlerde, bedenlerde, giyinme, davranma, yaşama biçiminde hakikatin kendisini" görünür kılan bir varoluş biçiminden ibaret olmasında yatar. Karş. CV, s. 159.
20. Tertullianus, *La pénitence*, X, *Œuvres de Tertullien*, t. II, a.g.e., s. 212: "Ancak pek çoğu, onları kamuoyunda (*ut publicationem sui*) ilan eden bir beyan karşısında olduğu gibi günah çıkarma karşısında geri çekilir ya da bunu günden güne erteler."

21. Şehit modeli Foucault'nun Collège de France'taki son dersinde geliştirdiği *parrêsia* ve eski sinizme dair düşüncesinde önemli bir rol de oynar. Özellikle 29 Şubat 1984 tarihli derste, yirmi beşinci dinî sohbetinde Grégoire de Nazianze tarafından kullanılan "*marturôn tês alêtheias*" (hakikatin tanığı olmak) ifadesinin bütün bir antik Roma ve Yunan imparatorlukları dönemi boyunca sinizmin temsil ettiği şeyi karakterize edebileceğini ve bunun da Batı'nın bütün tarihi boyunca demek olacağını ileri sürer. CV, s. 160.
22. Saint Ambrose, *La Pénitence*, X, Fr. Çev. R. Gryson, "Sources chrétiennes", Paris, Éditions du Cerf, 1971, s. 193. Dönüşümün temsil ettiği kopmayı açıklamak için, Aziz Ambrose, vaktiyle sevmiş olduğu ama artık sevmekten vazgeçtiği genç bir kızla karşılaşırken, onunla konuşmayan bir delikanlının hikâyesini anlatır. Kendisini tanımadığını sanan kız ona, "Benim", der; o ise, "Fakat ben artık ben değilim (*ego non sum ego*)" diyecektir.
23. 5 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinin sonunda, Foucault'nun, bir hakikat iddia eden ve aynı zamanda onu silen, Hıristiyanı günahkâr olarak nitelendiren ve aynı zamanda onu ancak günahkâr olan olarak (çünkü "günahkâr olduğumu iddia ettiğimden çok daha az günahkârım") nitelendiren "Hıristiyan alçakgönüllülük paradoksu" adını verdiği şey söz konusudur. GV, s. 209. Bkz. M. Foucault, "Kendilik Teknikleri", adı geçen konferanslar, s. 1626. Bu paradoks, *exomologesis* aracılığıyla "ölmekten vazgeçmek istenmesi"nden kaynaklanır: Oruç tutarak, her şeyden vazgeçerek, vs ortaya çıkarılan ölüm; "bu, hem günah işlediğimiz için olduğumuz hem de temsil ettiğimiz ölümdür fakat dünyaya bakarak istediğimiz de ölümdür." Böylelikle ölümlü olunduğu ve aynı zamanda ölmekten uzak durulduğu gösterilerek, bir taraftan günahkâr olarak kendilik hakikati su yüzüne çıkarılır, bir taraftan da yeniden doğumu mümkün olur hale getirerek ölüm silinir. Karş. GV, s. 208.
24. Foucault daha önce, pastoral iktidar incelemesi çerçevesinde antik yönetimin karşısına çıkararak Hıristiyanlığa özgü vicdan yönetimini ele alır. Karş. STP, s. 184-186. Bu itiraf biçimi ve *exomologesis*'e ve pagan vicdan yönetimine göre farklılıkları üzerinde, "Kendilik Teknikleri"nde (adı geçen konferanslar, s. 1627-1632) olduğu gibi, 12, 19 ve 26 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* (GV, s. 219-307) derslerinde, 6 ve 13 Mayıs 191 tarihli *Mal faire, dire vrai* (MFDV, s. 123-170) derslerinde ayrıntılı olarak durur.
25. Hak dininden dönenler ya da daha doğrusu *lapsi*'ler, yani "işkence ânında 'çökenler' ve eylemlerinden pişman olup tekrar Kilise'ye alınmayı umanlar meselesi hakkında", M. Senellart, *Mal faire, dire vrai*'ye (MFDV, s. 102, 109) ve *Sécurité, territoire, population*'a (STP, s. 172-173) göndermede bulunan GV, s. 187, no: 34.
26. Yalnızca burada hatırlatılan *metanoia* kavramı, Foucault'nun Collège de France 1979-1980 ve 1981-1982 yılları derslerinde geliştirdiği oldukça ayrıntılı bir dizi analizin konusunu oluşturur. 13 Şubat 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinde Tertullianus'un *De baptismo*'su konusunda *metanoia*'dan ve "günah çıkarma disiplininden" bahseder; orada

–geleneksel olarak ruhun görünüşlerden ve dünyadan ayrıldığı ve aynı zamanda ışığa ve hakikate döndüğü *eşsiz* hareketi belirten– bu kavram "kırılarak dağılır", iki ana ayrılır, "bizzat günah çıkarma uygulaması, ardından, bunu ödüllendiren aydınlanma olan bir an". Böylelikle, Foucault'nun ilerleyen derslerde açıkladığı gibi, Hıristiyanlık, bütün yaşamın bir günah çıkarma ve çile yaşamı, yani kendilikle kopuş yoluyla karakterize edilen bir yaşam olmak zorunda olduğu fikrini hazırlamıştır. Başka bir deyişle, *metanoia* "Hıristiyan yaşamının değişmez bir boyutuna", "ışığa, hakikate ve öte dünyaya yönelmek için geçmişinden, yanlışlarından ve dünyadan sayesinde ayrıldığımız bir kopma haline" dönüşür. GV, s. 125-131, 140-142, 174-175, 222. *Exomologesis*'in "*metanoia*'nın dışsallaştırılması" olarak karakterize edilmesi için karş. GV, s. 204-205. 10 Şubat 1982 *L'herméneutique de soi* dersinde, açıkça Pierre Hadot'nun "Épistrophè ve metanoia" (1953) makalesine dayanarak fakat ana temayı değiştirerek, Foucault, üç "dönüşüm" biçimi arasındaki ayrımı yerleştirir ve uzun uzadıya geliştirir: Platoncu *epistrophê*, Helenistik ve Roma dönüşümü ve Hıristiyan *metanoia*. HS, s. 201-209. Bu temalar hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. M. Senellart, GV içinde, s. 136 ve F. Gros, HS içinde, s. 216, no: 11 ve s. 218, no: 40.

27. Saint Jean Chrysostome, *Homélie XLII*. "Konuşmacı ve dinleyici için, memnun etmek amacıyla konuşmanın tehlikeli olması gibi, en sıkı adalet olarak en büyük fayda da günahlarını kabul etmektir", *Œuvres complètes*, t. III, Fr. Çev. J.-B. Jeannin idaresinde, Bar-le-Duc, L. Guérin & Cie, 1864, s. 401: "Kamusal alanda görünmeden, hiçbir işle ilgilenmeden önce, kalkar kalkmaz hizmetçimizi getirtiyor, yerli yersiz harcanmış şeyleri ve bize kalan parayı öğrenmek amacıyla yapılan harcamaların hesabını istiyoruz. Bize çok az kaldıysa, açlıktan ölmeye maruz kalmamak için zihnimizde yeni kaynaklar arıyoruz. Yaşamımızın idaresi için aynı şekilde devam etmeliyiz. Vicdanımızı çağıralım, eylemlerin, sözlerin, düşüncelerin hesabını ona verelim. Lehimize ya da aleyhimize olan şeyi bilelim; kötülediğimiz şeyler, izin verdiğimiz dedikoducu, gülünç, hakaret içeren sözler; hangi düşünce bize çok özgür bakışlar atardı; ister elin, ister dilin, ister gözün, hangi tasarı aleyhimize gerçekleşti. Yerine bir şey koymadan, öte dünya için biriktirmeden yersiz harcamalar yapmayı bırakalım, farkına varmadan aşırı bir yoksulluğa düşeceğiz, süreleri ve yoğunluklarıyla katlanılmaz olan işkencelere teslim olacağız. Parasal harcamalarımızın hesabını sabah yaparız; yemekten sonra, yattığımız ve kimsenin bizi rahatsız etmediği, endişelendirmediği zaman akşam olmuştur; işte davranışlarımızın, gün boyunca yaptığımız ve söylediğimiz şeylerin hesabını kendimizden sormamız gereken vakit budur; ve eğer kötü bir şeyler bulursak vicdanımızı yargılamamız ve cezalandırmamız, suçlu yüreğimizi üzmemiz ve onu öyle bir güçle yeniden yakalamamız gerekir ki, kınamalarımıza duyarlı, sonraki günü anımsasın ve bizi aynı günah çukurunun içine atmaya cesaret etmesin."

28. Bkz. Mesela Aziz Basileios, *Exhortatio de renuntiatione saeculi*, 4, *Patrologia Graeca*, 31, 633B: "Başrahibin emri ya da izni olmaksızın gerçekleşen her

eylem, sana iyi görünse de faydaya değil, ölüme götüren ağır bir suç ya da saygısızlıktır." (I. Hausser tarafından aktarılan, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955, s. 190-191.)

29. 19 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinde Foucault, manastır kurumlarının bağrında Hıristiyan vicdan yönetiminin kendini oluşturan "iki temel zorunluluk"tan bahseder: "her şeye itaat etmek ve sonra hiçbir şey gizlememek" ya da başka türlü söylenirse "kendi adına hiçbir şey istememek" ve "kendi hakkında her şeyi söylemek". Ardından, antik yönetim fikri ve pratiğiyle karşılaştırarak bu "itaat ilkesini" ayrıntılı olarak geliştirir: Eğer itaat edilmeliyse, Hıristiyan yönetiminde bu, "dış" (ruhun sükûneti, mutluluk, bilgelik vs) bir amaç için değil, daimi ve kesin bir "itaat halini" yaratmak içindir. Dolayısıyla burada, "itaat itaati yaratır", yani itaat –hem teslim olma ("ötekinin istediği şeyi istiyorum"), hem *patientia* ("ötekinden başka bir şey istemek istemiyorum") hem de tevazu ("istemek istemiyorum") olan– yönetimin koşulu ve aynı zamanda amacıdır. Benzer bir açıklama için aynı zamanda bkz. MFDV, s. 127-138. Foucault ayrıca Hıristiyan papazlığı incelemesi vesilesiyle bu "saf itaat makamını" daha önce tanımlamıştı. STP, s. 177-182 ve "'Omnes ve Singulatim': Politik Aklın Bir Eleştirisine Doğru", DE II, no: 291, s. 964-965.
30. Ölmek için efendisinin iznini almayı bekleyen Keşiş Dosithée hakkındaki bu anekdot, aslında Dorothée de Gaza tarafından *Vie de Saint Dosithée*'de anlatılır, 10, *Œuvres spirituelles*, Fr. Çev. L. Regnault ve J. De Préville, "Sources chrétiennes", Paris, Éditions du Cerf, 1963, s. 139.
31. Tefekkür ilkesi hakkında, GV, s. 293 ve MFDV, s. 144-145. Aynı zamanda bkz. M. Foucault, "Kendilik Teknikleri", bahsedilen konferanslar, s. 1628.
32. Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Fransızca çeviri J.-C. Guy, "Sources chrétiennes", Paris, Éditions du Cerf, 1965 ve *Conférences*, Fransızca çeviri E. Pichery, "Sources chrétiennes", Paris, Éditions du Cerf, 1955-1956.
33. Daha önce aktarılan metinlerin dışında, Foucault, Cassien tarafından "Le combat de la chasteté"de tanımlanan (DE II, no: 312, s. 1114-1127) kendilik incelemesini de ele alır; orada öznenin Hıristiyanlara özgü hermenötiğini, "ten" meselesinin su yüzüne çıkması noktasından incelemek amacıyla manastır yaşamının pratikleri konusunda Cassien'in tanıklığını inceler. Ayrıca bu mesele, *Histoire de la sexualité, Les Aveux de la chair*'in dördüncü cildinin konusunu oluşturabilecekti. Foucault, 24 Şubat 1982 tarihli *L'herméneutique du sujet* dersinde ve *parrêsia* üzerine 1983'te Berkeley'de California Üniversitesi'nde verdiği seminerin kısa bir bölümünde Cassien'a da göndermede bulunur ve Hıristiyan kendilik incelemesi ile Epiktetos ve Marcus Aurelius'un tanımladığı şekildeki temsillerin muhasebesinin stoacı uygulaması arasındaki farklara işaret eder. HS, s. 286-288 ve *Fearless Speech*, a.g.e., s. 160-162.
34. Bu tema hakkında daha fazla açıklama için M. Senellart, GV, s. 310, no: 32, aynı zamanda F. Brion ve B. Harcourt, MFDV, s. 19, o: 1.
35. Jean Cassien, *Première conférence de l'abbé Serenus. De la mobilité de l'âme et des esprits du mal*, IV, *Conférences* içinde, t. I, a.g.e., s. 248.

36. Jean Cassien, *Première conférence de l'abbé Moïse. Du but et de la fin du moine,* XVIII, *Conférences* içinde, t. I, a.g.e., s. 99.
37. Jean Cassien, *Première conférence de l'abbé Serenus,* V, a.g.e., s. 249-250.
38. *Première conférence de l'abbé Moïse,* XX-XXII, a.g.e., s. 101-107.
39. Freud'a bu gönderme Collège de France 1979-1980 dersinde ve önemli değişikliklerle Louvain dersinde de mevcuttur. 12 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinde, Foucault, Freudyen sansür anlayışını, özellikle iyi bir uykuya "hazırlayıcı" tarafı yüzünden Seneca'nın *De ira*'da tanımladığı şekildeki vicdan muhasebesi pratiğine yaklaştırır. GV, s. 237. Buna karşın Foucault'nun burada yaptığı şeye benzer biçimde, 13 Mayıs 1981 tarihli *Mal faire, dire vrai* dersinin başında Cassien'ın metinleri hakkında Freudyen sansür imgesi hatırlatılır. Foucault aynı derste daha sonra yeniden Freud'dan bahseder fakat bu kez bilinçdışının ve "yorumlayıcı tekniklere sahip olacak bir kendiliğin hermenötiğinin" hazırlanmasının meselesini ortaya atar. Nihayet 20 Mayıs 1981 tarihli ders esnasında Foucault, öznenin Hıristiyanlara özgü hermenötiğe yeniden döner ve: "Elbette Freud ve psikanalizin merkezi bir yer işgal ettiği bir dizi çalışma aracılığıyla, öznenin hermenötiği XIX. yüzyıl sonunda, bu daimi muhasebe pratiğinden ve size eski Hıristiyanlık konusunda bahsettiğim kapsamlı söze dökmeden çok uzaklaşmış bir şifre çözümü yöntemine açılmıştır. Araç ve yöntem olarak bir metnin analiz ilkelerine çok daha yakın olan şifre çözüm ilkelerine sahip olduğundan, yüklü ya da dolu öznenin bir hermenötik açılır." MFDV, s. 162, 168-169 ve 224. Foucault daha önce de, 1964'teki bir kolokyuma müdahalede –üç ay sonra "Nietzsche, Freud, Marx" başlığıyla yayımlanan– Freud'da yorumbilim meselesini ele almıştı, DE I içinde, no: 46, s. 592-607.
40. Foucault 26 Mart 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* dersinde bu terim hakkında daha fazla açıklama verir. GV, s. 285-301.
41. Kendinde yorumlayıcı bir erdeme sahip olan bu söze dökme incelemesi, Louvain'da 6 Mayıs 1981 tarihli derste olduğu gibi, Collège de France'ta 1979-1980 döneminin son dersinde Foucault tarafından geliştirilmiştir. Karş. GV, s. 299-303 ve MFDV, s. 138, 148-149. Foucault ayrıca daha önce *Histoire de la sexualité*'nin birinci cildinde bu daimi ve eksiksiz söze dökme meselesinden ve bir çilecilik ve manastır geleneği içinde biçim almış ve XVII. yüzyılda herkes için bir kurala dönüşmüş cinsiyetin "söze dökülmesi" tasarısından bahsetmişti. VS, s. 29. Grenoble Üniversitesi'nde gerçekleştirilen bir konferans sırasında, 1982 Mayıs'ında daha açıkça ifade ettiği gibi: "[*Exagoreusis*'te], sonuçta, günahların itirafı her şeyi söyleme yükümlülüğü olmadığından sonradan bulunamayacak çok benzersiz bir yükümlülük [vardır]; günahların itirafı, elbette, her şeyi söyleme, düşüncesini bir başkasına açma yükümlülüğü değil, yapılan yanlışları söyleme yükümlülüğüdür. Her şeyi söyleme yükümlülüğü IV. ve V. yüzyıl Hıristiyan maneviyatında tamamen benzersizdir. Ayrıca sonradan bulunacaktır; her şeye rağmen büyük günah çıkarma ayinine göre koşut ve biraz yeraltı uzun bir tarihe sahip olacaktır fakat XVI. ve XVII. yüzyıllarda geliştiği ve çiçek açtı-

ğı şekilde kuşkusuz vicdan yönetiminde bulunur." M. Foucault, "La Parrêsia", adı geçen konferans, s. 159.

42. Bu yeni "alanın" oluşumu hakkında, aynı zamanda bkz. M. Foucault, "Le combat de la chasteté", a.g.y., s. 1125-1126.
43. Jean Cassien, *Seconde conférence de l'abbé Moïse. De la discrétion*, XI, *Conférences* içinde, t. I, a.g.e., s. 121-123.
44. Foucault, özellikle Tertullianus ve vaftize hazırlık hakkında "bizde Öteki" temasını 13 ve 20 Şubat 1980 tarihli *Du gouvernements des vivants* derslerinde geliştirir. GV, s. 121-122, 128, 153-158.
45. Jean Cassien, *Seconde conférence de l'abbé Moïse*, X, a.g.e., s. 120-121.
46. 3 ve 10 Mart 1982 tarihli *L'herméneutique du sujet* derslerinde, Hıristiyan maneviyatında "konuşma sanatının olağanüstü karmaşık, olağanüstü içinden çıkılmaz, son derece önemli gelişiminden" yeniden bahsederek, Foucault, Hıristiyanlığın "doğru söyleme" yükümlülüklerinin tarihinde ürettiği önemli bir tersyüz etmenin altını çizer: "Grekoromen [ölülerin ruhlarını yatıştırma seremonisi] pedagojiye çok daha yakındı. Hakikat söylemini gerçekleştirenin efendi olduğu benzer genel yapıya boyun eğiyordu. Hıristiyanlık, ruhu yatıştırılmış olan ruhtan, yönetilen ruhtan bir hakikat –sadece onun söyleyebileceği, sadece onun elinde tuttuğu ve böyle olmakla kalmayıp, sayesinde varoluş biçiminin değişmiş olacağı bu işlemin temel unsurlarından biri de olan bir hakikat– söylemesini isteyerek onu ruh yatıştırma ve pedagojiden kurtaracaktır. Üstelik Hıristiyan itirafı bundan ibaret olacaktır." HS, s. 345-347, 390-391. Bu, "yükün tersine çevrilmesi" konusunda, aynı zamanda bkz. MFDV, s. 138-139; "La Parrêsia", adı geçen konferans, s. 159-160, 183; GSA, s. 47.
47. Bu terim hakkında daha fazla açıklama için bkz. M. Senellart, GV, s. 311-312, no: 53.
48. Collège de France'ta 1979-1980 dönemi dersinin sonunda Foucault, "Hakikat üretimi ile kendilikten feragat arasındaki bu ilişki, bana Hıristiyan öznellik şeması olarak adlandırılabilecek şeyin olmasıymış gibi görünür, daha açıkça ifade edersek Hıristiyan öznelleştirme şeması, tarihsel olarak Hıristiyanlıkta oluşmuş ve gelişmiş olan ve paradoksal biçimde kendi nefis kırma ile kendilik hakikatinin üretimi arasında zorunlu bir ilişkiyle karakterize edilen öznelleştirme yordamı gibi görünür" iddiasında bulunur. GV, s. 303. Collège de France'ta 1981-1982 döneminin ilk dersinde, Foucault, onun düşüncesine göre, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminden sonra kendilik kaygısı ilkesini yarış dışı bırakmaya katkıda bulunan "ahlakın tarihinin bir dizi paradoksundan" bahseder fakat açıkça Hıristiyanlığa göndermede bulunmaz. (HS, s. 14-15). Bununla birlikte, iki yıl sonra, bu diziye "Hıristiyanlıkta kendilik kaygısı paradoksunu" katmanın mümkün olabileceğini telkin eder görünür, yani tam olarak kurtuluşunu Hıristiyanlıkta aramanın elbette kendinden kaygılanmak anlamına gelmesi fakat bu kaygının kendinden feragat biçimini almak zorunda olması. Foucault'ya göre, bu Hıristiyan paradoksu hiç kuşkusuz kendilik kaygısını, bizim toplumlarımızda, "bile isteye, bir kendine aşk biçimi, bir egoizm ya

da ötekilere taşımanın gerektiği çıkarla ya da zaruri olan kendi kurbanıyla çelişkili olarak, kişisel çıkar biçimi şeklinde ifşa edilmiş" şüpheli bir şeye dönüştürmeye katkıda bulundu. M. Foucault, "Özgürlük Pratiği Olarak Kendi Kaygısının Etiği", adı geçen mülakat, s. 1531, 1536.

49. 1982'de Vermont Üniversitesi'ndeki seminerini sona erdirirken, Foucault benzer biçimde, XVIII. yüzyıldan itibaren, "beşerî bilimlerin" söze dökme tekniklerini, onları öznenin kendiliğinden feragatinin aracı değil, yeni bir öznenin oluşumunun pozitif aracı haline getirerek farklı bir bağlama soktuğunun altını çizer. M. Foucault, "Kendilik Teknikleri", adı geçen konferanslar, s. 1632.

50. Berkeley'de 24 Ekim 1980 tarihinde gerçekleşen Hubert Dreyfus'la bir konuşma boyunca Foucault, "Benim problemim, Batı felsefesinde ya da en azından Fransız felsefesinde [...] kendini yorumlayan, kendi kendini sorgulayan bir özne felsefesinin insanın (bir hümanizm olabilen, bir antropoloji olabilen) nesnel bir felsefesini keşfettiğini iddia ettiği bir geleneğe sahip olmamızdır. Bu antropoloji, antropolojizm ya da hümanizm harekâtı, bu tersyüz oluş, bu daimi ve yorumbilim adını vereceğim eğilim, öznel bir deneyim olması itibariyle kendinden ve kendi deneyiminden başlayarak, insanoğlunun nesnel bilgisi olarak evrensel anlamda değerli olabilen bazı şeyleri keşfetmekten, araştırmaktan ibarettir. Eleştirmek istediğim budur" diyecektir. "Metodolojik bakış açısından, başlangıçta, bulunabilecek ya da onun bulunamayacağı şekilde tanımlanacak insani bir özün temsil edilmemesinin tek yolu, ilk etapta pratiklerden, tarihselliklerindeki pratiklerden itibaren yapılan [şeyi] incelemektir. Ve bununla, elbette bir taraftan başlangıçta şu ya da bu olan insani bir doğa, insani bir özün temsilinden kaçınılır ya da varoluşçu tezi teşkil eden şeyi, "İnsani öz, bunu bilemeyeceği şekildedir" demekten de kaçınılır. Her şeye rağmen bu, insani bir doğanın temsil edilmesinin belli bir biçimidir; bu, olumsuz bir antropolojizmdir. Olumsuz antropoloji kadar olumlu antropolojiden de kaçınmak istenirse, pratiklerin tarihsel analiz yönteminin gerekli çıkış noktası olduğunu sanıyorum" diye de devam eder. M. Foucault, *Discussion about books*, yayımlanmamış, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 18 (1).

51. Bu açıklama Foucault'nun 17 Şubat 1982 tarihinde, *L'herméneutique du sujet* dersi çerçevesinde söylediği şeyi akla getirebilecektir: "Belki de yeniden bir kendilik etiği oluşturma amaçlı bu girişim dizisinde, az ya da çok durdurulmuş, kendi içlerinde dondurulmuş bu çabalar dizisinde ve aynı zamanda şimdi bizi durmaksızın ve ona hiçbir içerik vermeden bu kendilik etiğiyle ilişkilendiren bu harekette, bugün bir kendilik etiği oluşturmanın olanaksızlığını teşkil eden, kuşkulanılacak bazı şeyler olduğunu düşünüyorum. Oysa sonuçta ilk ve son olarak politik iktidara kendinin kendiyle ilişkisinden başka bir direniş noktası olmadığı doğruysa, bir kendilik etiği inşa etmek belki de bu acil, temel, politik olarak kaçınılmaz bir görevdir." HS, s. 214. Fakat aynı şekilde onu Kant ve *Aufklärung* üzerine metinlerin ışığında yorumlamak da mümkündür; Foucault burada aynı zamanda bir "güncellik ontolojisi" olan ve dolayısıyla açıkça "politik" bir değer üstlenen

bir "kendimiz ontolojisi" biçimi içinde bir "eleştiri" fikrini geliştirir. GSA, s. 22; "What is Enlightenment" ve "Aydınlanma Çağı nedir?", DE II içinde, no: 339 ve 351, s. 1393 ve 1506-1507. Ne olursa olsun altını çizmek gereken şey, politik çalışma ile tarihsel soruşturma arasındaki ilişkidir: Foucault'nun 1981'de bir mülakatta söylediği gibi, daima "şeyleri tarihsel analiz yoluyla daha kırılgan kılmak ya da daha ziyade şeylerin neden ve nasıl bu şekilde oluşabileceğini göstermek fakat aynı zamanda belli bir tarih aracılığıyla oluştuklarını göstermek [...]" söz konusudur. "Delilikle ilişkimiz tarihsel olarak oluşturulmuş bir ilişkidir. Üstelik tarihsel olarak oluşmuş olduğuna göre politik olarak yok edilebilir. 'Politik' kelimesine çok geniş bir anlam vererek 'politik olarak' diyorum: Her durumda eylem olanakları vardır çünkü birtakım problemlere cevap vermek için birtakım eylemler, tepkiler aracılığıyla, birtakım mücadeleler, çatışmalar aracılıyla bu çözümler seçilmiştir." M. Foucault, "André Berten'le Michel Foucault Mülakatı", MFDV, s. 243.

"Hakikat ve Öznellik" Üzerine Tartışma

23 Ekim 1980

Soru: Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı şemanızla nasıl birleşiyor? Üçüncü bir itiraf tipi mi söz konusu?

Michel Foucault: Evet, tamamen haklısınız. Aziz Augustinus hakkında oldukça uzun bir açıklama hazırlamıştım fakat elbette bunu anlatacak vaktim olmadı.[1] Bakın, Aziz Augustinus'tan ziyade Yunan Kilise Babalarının *exomologesis* ve *exagoreusis* adını verdiği şey üzerinde çok fazla durmuşsam eğer, bunun nedeni *exomologesis* ve *exagoreusis*'in kurumsallaşmış bir itiraf biçimi olmaları ve bütün kurum özelliklerini taşımalarıdır: İnsanlar için bir baskılama unsuruydular ve bütün kurumlar gibi, Kilise'nin ve Hıristiyanlığın tarihi aracılığıyla

bir evrim geçirdiler. Ortaçağda günah çıkarma *exomologesis* ile *exagoreusis*'in tuhaf bir karışımı gibidir; bu nedenle bu iki konu üzerinde oldukça durdum. Aslında Aziz Augustinus'tan bahsetmeyi amaçlamıştım; onun hakkında söylemem gereken şey şu: Yunan Kilise Babalarının *exomologesis* adını verdiği şeye tekabül eden özelliği *İtiraflar*'da bulabilirsiniz: Aziz Augustinus kendini günahkâr olarak ya da gençliğinde ne kadar günahkâr olduğunu göstermek vs istiyordu; üstelik günahkârlığının bu kamusal ifşasının *İtiraflar*'ın yazımında oldukça önemli bir rol oynadığını düşünüyorum. Elbette bir *exagoreusis* tarafı da var; zira kendi düşünme, yaşama vs biçiminde, onda olup biten şeyi derinlemesine incelemek istiyordu. Fakat hiç kuşkusuz iki önemli farklılık mevcut. Elbette birincisi dostları için yazılmış olan bir kitaptı. Aziz Augustinus Hıristiyan bir entelektüel çevreye mensuptu, onlarla birlikte Milano'da yaşadı ve *İtiraflar*'ı yazdığı Hippone'da da bir dost çevresi vardı; bu kitap da dostları için *metanoia*'nın kendince açıklaması gibiydi. Bu, Yunanistan'ın bazı felsefe okullarında, mesela Epikürcüler arasında olanlara benziyor. Sizde olup biten şeyi, yaşamınızı teşkil eden şeyleri dostlara bu şekilde anlatma biçimi felsefi okullarda geleneksel bir şeydi.[2] İkinci nokta da, Cassien'ın temsil ettiği Évagrienci* gelenekteki düşüncelerin incelenmesi ile Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ının amaçları arasında çok büyük bir fark olmasıdır. Aziz Augustinus düşüncelerle, *logismoi*'le, *cogitationes*'le ilgilenmez; *cordis affectus*'la ilgilenir, düşüncenin hareketleriyle değil yüreğin hareketleriyle ilgilenir,[3] bu da sanırım çok farklı bir şeydir. Hıristiyanlıkta elbette ki önemli edebî ve felsefi bir geleneğin olduğunu düşünüyorum fakat bu gelenekler en azından Karşı Reform'dan önce asla kurumsallaştırılmamıştır. XVII. yüzyılın başında Batı Kilisesi'nin Aziz Augustinus'a yeniden dönmesi de *cordis affectus*'un önemini iyice ortaya koyar. Fakat sanırım bu başka bir hikâye.

* Évagre le Pontique, Hıristiyan çile düşüncesini ilk sistemleştiren kişidir. (ç.n.)

Soru: Aziz Augustinus'un felsefi gelenek ile Kilise Babalarının geleneğinin bir tür karışımı olduğunu söyleyebilir misiniz?

Michel Foucault: Evet, elbette. Üstelik Aziz Augustinus doktrininin Hıristiyanlıktaki kuramsal ve pratik önemi oldukça kayda değer fakat aynı şekilde *İtiraflar*'ın, kendi kitabının etkisi sanırım kuramsal ve edebî bir gelenekle sınırlıdır ve kurumlar, pratikler ve bu kendilik teknolojisi üzerinde çok fazla etkiye sahip değildir. Sanırım XVII. yüzyıla kadar çok fazla önemi olmasa da daha sonra, XVII. yüzyılda çok, çok büyük bir önem kazanmıştır.

Soru: Her zaman Katolik gelenekten söz eder gibisiniz. Fakat size göre, Aziz Augustinus ile Lutherci gelenek arasındaki ilişki nedir? İtirafın ve kendilik incelemesinin Protestan bir tarafı da var mıdır?

Michel Foucault: Öncelikle oldukça şematik olarak şunu söylemeliyim ki; Reform'un ve Lutherci Reform'un en önemli problemlerinden biri, hakikatle ilişki ile kendilikle ilişki arasındaki bağlantıydı. Işığa erişmek ve ruhun derinliklerini keşfetmek aynı şey midir? Katolik geleneği için bunlar oldukça farklı ve neredeyse bağlantısız iki şeydir. O zaman Luther'in sorunu, bu iki aydınlanma biçimi arasında, kendiliğin aydınlanması ile Tanrısal ışıkla aydınlanma arasındaki ilkel Hıristiyanlıkta gerçekten tanımlanmış olan ilişkileri keşfetmek ya da yeniden keşfetmekti. Hakikatin en önemli ölçütü olarak Kitap'ın okunması, deneyimlenmesi ve dinî açıdan deneyimlenmesi problemi, bu iki aydınlanma biçimi arasındaki yeni ilişkilerin ya da yenilenmiş ilişkilerin bir örneğidir.[4] Üstelik Luther'in XIII. yüzyıldan beri Katolik Kilisesi'ne ve Katolik deneyimine yerleşmiş olan yasal gelenekten kurtulmak istemesinin çok önemli olduğunu da düşünüyorum;[5] çünkü XIII. yüzyıldan itibaren Batı Katolik Kilisesi'nde ya da Batı Kilisesi'nde dinî deneyimin bütün yapılarının üzerine aslında politik olan yasal bir biçimin eklendiğini düşünüyorum. Ve mesela günah çıkarma, XVI. yüzyıla kadar, oldukça zayıf bir oranda ve çok küçük bir rolle günah çıkarma ayini olarak devam eden geleneksel *exomologesis*'in,[6] bir manastır

kurumu olan *exagoreusis*'in ve bu yapının temel parçası olarak suçun itirafıyla birlikte yeni adli yapılar, yeni adli yöntemler olan başka şeylerin bir karışımı olmuştur.[7] Günahların itirafı bu üç unsurun karışımıdır ve Katolik ve Hıristiyan engizisyon mahkemeleri bu yöntemlerin kesişme noktasında yer alır. Elbette Luther bütün bunlardan kurtulmak istiyordu. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkilerin doğası gereği adli olduğu fikri de, sanırım Luther'in en büyük *hasmı*ydı[8] ve bundan kurtulmak istiyordu. Dolayısıyla bu iki noktanın, Luther'in bu hikâyedeki yerini açıklayabileceğini sanıyorum.

Soru: Manastır kurumlarında itiraf ve kendiliğin hermenötiği ile Freudyen represyon arasında nasıl bir ilişki kuruyorsunuz?

Michel Foucault: Bu manastır kurumları ile Freudyen pratik arasındaki ilişkiler mi? Size bundan bahsetmemi mi istiyorsunuz? Çok isterdim ama yapabileceğimden emin değilim... Çünkü görüyorsunuz, geriye dönük tarihi gerçekten sevmiyorum ya da en azından bazı şeyler hakkında konuşmak benim işim değil: "Ah bakın, Aziz Jerome ya da Aziz Jean Chrysostome şunu söyledi, Freud'da ya da Jung'da ya da Lacan'da aynı şeyi görüyorsunuz." Bu benim işim değil, bu tarz şeyler beni gerçekten ilgilendirmiyor. Fakat iki üç yıl önce Cassien'ı okuduğum zaman farklı noktalardan dolayı hakikaten şaşkınlık geçirdim. İlk olarak, Évagrienci gelenekte Cassien'ın kendilik incelemesi teknikleri epey geliştirilmişti; çok karmaşık ve çok sofistikeydi. İkinci olarak, keşişin kendi düşünceleriyle yapmak zorunda olduğu şeyin tanımının aynı şey olması, Freudyen sansürün aynı şeyin tersi olması es geçilemez. Freud'un sansürle ilgili yaptığı tanım, para makinesi metaforunda Cassien'ın tanımıyla neredeyse kelimesi kelimesine aynıdır. Bundan ne çıkar? Bunun tarihsel bir çakışma ya da meta-tarihsel bir çakışma olduğunu söyleyebilir miyiz? Belki de. Bir açıklama vardır: "O zaman görüyorsunuz bu Hıristiyan meditasyon, kendilik incelemesi, itiraf vs teknikleri, Batı uygarlığındaki herkesin yaşamına, bilincine ve pratiklerine öylesine güçlü, öylesine derin, öylesine derinlemesine yerleş-

miştir ki bunun izleri ya da eskizleri psikiyatride, XIX. yüzyıl klasik psikiyatrisinde bulunur ve Freud bu psikiyatride onları bulmuş ve Hıristiyan manevi tekniklerini yeniden keşfetmiştir" diyen bir açıklama. Fakat bu açıklama beni tatmin etmiyordu zira XIX. yüzyıl psikiyatri tekniklerinde manevi tekniklerle ilgili şeyler bulmak çok zordur. Elbette ilk konferansımda Leuret'nin anekdotundan bahsettim, hastasını deli olduğunu itiraf etmeye zorlayan Leuret. Fakat bunların tam olarak *exagoreusis*'in Hıristiyan teknikleri olduğu söylenemez. Dolayısıyla Freud bunu neden ve nasıl yeniden keşfetmiştir? Hiçbir fikrim yok. Yahudi geleneği açısından mı bakılmalıdır? Sanmıyorum zira Yahudi geleneğinde *exagoreusis* ya da *exomologesis* türünden hiçbir şey olmadığına neredeyse eminim. Bu yüzden bu bir problem ve şimdiye kadar buna verecek bir cevabım yok. Fakat belki de bu bir yanılsama olduğu için cevabım yok ve belki de Cassien ve Freud arasında analoji, benzerlik yok. Fakat bundan şüpheliyim... O halde şimdiye kadar benim için bu halen cevapsız bir problemdir.

Soru: *Hapishanenin Doğuşu*'nda işkenceye dayanan yargılamadan bireylerin duygularını ve dürtülerini ele alan yargılamaya geçişten bahsediyorsunuz.[9] Bunun günah çıkarmadan itirafa geçişle bir ilişkisi var mı?

Michel Foucault: Evet, görüyorsunuz, böyle düşünüyorum. Batı toplumlarının bir çağ –nasıl desem– XII. ya da XIII. yüzyılda başlayan ve XIX. yüzyılın büyük politik oluşumları ve büyük medeni ve ceza kanunlarıyla birlikte XIX. yüzyıl başına kadar süren adli bir çağ, adli bir dönem yaşadığını ve bu yargı yapılarının şimdi çökmekte ve yok olmakta olduğunu düşünüyorum. XII. yüzyıldan XIX. yüzyılın başına kadar bütün Batı toplumları, insanları yasalar, mahkemeler ve adli kurumlar aracılığıyla yönetmenin mümkün olabileceğini umdu ve hayal etti. İnsan hakları vb şeylerle anayasa oluşturma düşüncesi, insanlık için evrensel ya da ulus çerçevesinde evrensel olabilecek kanunlar kaleme alma tasarısı da yasal bir yönetim biçimi rüyasıydı. Yö-

netme sanatı ile adli yapılar arasındaki çakışma, sanıyorum bu uzun dönemin –XII. ve XIX. yüzyıl arası– büyük eğilimlerinden biri oldu. Şimdi biliyoruz; –biliyor muyuz?– insanları artık adli yapılarla yönetmenin mümkün olmadığı bize söylendi. Totaliter olgu, adli yapıların insanları yönetmeye yetmediği bu keşfin birinci ve en tehlikeli sonucudur. Bunun sorunuza bir cevap olup olmadığını bilmiyorum.

Soru: Eğer bu böyleyse, totaliter olguyla savaşmak için geriye gitmek ve itiraf ya da kendiliğin hermenötiği olmaksızın, adli yapıları bir ölçüde canlandırmak gerekmez miydi?

Michel Foucault: Evet ama görüyorsunuz, sanırım bu bugün en önemli problemlerimizden, politik problemlerimizden biri. Totaliter olgu aşılacağı zaman, herkes öncelikli olarak bir yasaya, meşru bir sisteme başvurmanın, insan haklarına göndermenin çok önemli bir şey olduğu konusunda uzlaşabilir. Fakat [sonradan] pek çok insanın, bunun şimdi –nasıl denir?– taktiksel bir başvuru olduğunu söylemekte hemfikir olacağını sanıyorum; bu belki de yararlıdır, belki de şu anda mümkündür fakat adli bir yönetim yapısına geri dönüşün şu anki problemlerimize çözüm olabileceğini sanmıyorum. Fakat büyük oluşum –Devlet nedir?– problemleri ya da adli kurum içindeki, mesela ceza kurumları ya da tıbbın, psikiyatrinin kullanımı gibi daha az önemli problemleri ele alındığında, insanları yönetmenin yalnızca hukuki bir yasa, hukuki yapılarla gerçekleşmeyeceği her yerde görülecek bir olgudur. Aslında her zaman, başka ve hukuki yapılardan çok fazla şeyler kullanılır.[10] Mesela çok açıktır ki ceza kurumlarının başka bir şey olmadıkları varsayılır ve XVIII. yüzyılın rüyası, yasa ve yasanın uygulanmasından başka bir şey olmayan ceza kurumları ve bir ceza hukuku üretmek ve oluşturmak olmuştur. Üstelik bu rüyanın gerçeklikle çatıştığı görülür görülmez, elbette ceza sistemlerinin XIX. yüzyıl başından bugüne kadar, yasadan, hukuk sisteminden çok farklı şeylerle işlediği tespit edilir. Ve psikiyatrinin, psikolojinin, beşerî bilimlerin, sosyolojinin ceza kurumuna girmesi, bağlanması bu olgunun işaretleri, tanıklarıdır.[11]

Soru: Adli yapılar aracılığıyla elde edilmek istenen bu basit, taktiksel çözüm bizi daha öteye götürüp, adli düzen ile disipliner düzeni birbirinden ayırmamız gerektiği konusunda bizi zorlamaz mı?

Michel Foucault: Soruyu sorma biçiminize katılıyorum ve öncelikli olarak bilmediğimi kabul etmeliyim. Aynı zamanda birkaç yıl önce, mesela yetmişli yılların başında, soruyu, gerçek, somut ve reel soruyu sormanın, aydınlığa kavuşturmanın mümkün olduğunu ve o sırada politik bir hareketin bunu zapt etmeye çalışabileceğini ve bu problemin verilerinden itibaren, başka bir şeyle uğraşabileceğini düşündüğümü de itiraf etmeliyim. Fakat bunda yanılmış olduğumu sanıyorum. Ve bugün biraz hayal kırıklığına uğramışsam sanırım bu, [kuşkusuz] herkesin değil fakat pek çok kişinin, aralarında uzlaşmasalar da, problemin varlığına ikna edilmiş olmaları fakat kimsenin oraya nasıl erişebileceğini bilememesi yüzündendir ve benim saf *umutlarımı,*[12] beklentimi bağlamış olduğum politik hareket, spontane politik hareket vuku bulmamıştır.[13] Ama bu benim saflığım.

Soru: Cinsellik özel bir mesele olduğundan tecavüzü cezalandırma hakkımızın olmadığını söylemiştiniz. Bu ne demek?

Michel Foucault: İyi soru. Bunu söylerken hangi dergiye gönderme yaptığınızı sanırım biliyorum. Bir arkadaşım bana İngiltere'den çok tanınmış bir dergide yayımlanmış ve sanırım söylediğim şeyi şiddetle eleştiren bir makalenin fotokopisini gönderdi. Bu, antipsikiyatrinin temsilcisi David Cooper'la girdiğimiz bir tartışma sırasındaydı ve tartışma –uyduruk değil gerçek bir tartışmaydı– tam olarak neden bilmiyorum ama yayımlandı.[14] Ve elbette orada söylediğim şey, belki de o sırada kullandığım terimler ve kelimelere tam olarak katılmıyorum ama önemi yok. Söylediğim şey şu: Öncelikli olarak, sanırım yasa ile cinsel ilişki arasındaki bağıntılar konusunda mevcut olan problemleri analiz etmek için, farklı soruları analiz etmek için iyi bir varsayım, yasanın cinsel ilişkiyle hiçbir ilişkisi, hiçbir bağlantısı olmaması

olacaktır. Cinsel ilişkinin yasayla hiçbir ilgisi yoktur, aynı şekilde yasanın da... Cinsel farklılığın, cinsel tercihin, cinsel faaliyetin yasalarla ilgili bir konu olabilmesi, sanırım bu kabul edilemeyecek bir şeydir. Ne olursa olsun bu ilkeyi yeni bir ceza yasasının temeline yerleştirmenin mümkün olup olmayacağını bilmek isterdim. Bu fikri, birinin, tartışmamızın bir ânında, ne zaman dahil ettim; hiç bilmiyorum, önemli de değil. Fakat bunu söylemişken, bir problem olduğunun, tecavüzün bir problem olduğunun bilincindeydim.[15] Tecavüzün cinsel bir saldırı olmadığını söylemek mümkün değildir ve sanırım ne olursa olsun, tecavüzün, cinsel bir saldırı söz konusu olması hakikatini hesaba katmadan saldırı olarak sayılmaya mahkûm olduğunu söylemenin mümkün olduğunu sanmıyorum. Tecavüzün hukuki tanımından cinselliğin atılabileceğini düşünmüyorum; dolayısıyla, en azından tecavüz durumunda, cinsellik kavramı ve böylelikle dikkate alınmak zorunda olan cinsel ilişki adli sisteme sokulmalıdır. Söylemek istediğim şey bir problemin olduğudur: Sanırım yasanın cinsel ilişkiyle hiçbir ilgisi yoktur fakat başka bir taraftan sanırım tecavüz mahkûm edilmeli ve cinsellik tecavüzden ayrılabilmelidir. Bu bir problemdir: Nasıl çözülür?

Soru: Pek çok saldırı, cinsel nitelikli olaylarla birlikte vuku buluyor. Sizin ilkeniz benimsenirse, bu durumda bir saldırıda cinsel düzene bağlı olan ile olmayan şey arasında nasıl ayrım yapılır ve suçluya nasıl muamele edilir?

Michel Foucault: Anlıyorum. Bu noktada söylemek istediğim, açıklamaya çalıştığım birinci ilke şu: Sanırım cinsel bir nitelik bir suç eyleminde keşfedilebileceğinden bu kullanılabilir, o zaman da hâkimlerin, mahkemenin bunu neden göz önünde bulundurmaları gerektiğini bilmiyorum. Belki de bir cinayet ya da bir tecavüz ya da ne bileyim herhangi bir şeye kişiyi cinsel olarak motive eden vardır. Fakat bu tip eylemi cezalandıran bir ceza kanunumuz varsa bunun bir cinayet olmasından, bunun bir tecavüz olmasındandır, dürtünün cinsel düzene ait olup

olmamasının bir önemi yoktur. Üstelik dikkat ettim de, en azından Fransız adli uygulamalarında, avukatların, hâkimlerin, savcıların cinsel bir dürtü bulmalarının her zaman tam olarak denetlenemeyen sonuçları vardır. Zaman zaman biri çok ağır biçimde cezalandırılır çünkü hâkimler cinsel bir güdü olduğuna hükmetmişlerdir ya da başka durumlarda, [böyle söylenebilir] bu sadece bir cinsel ilişki problemidir ya da bunun bir önemi yoktur vs. İşte sanırım cinsellik probleminin ceza kurumlarına girmesinin ters etkilerinden biri. Ve cinselliği bu ortaya koyma biçimine karşı, cinsel ilişkinin yasayla hiçbir ilgisinin olmadığını ve yasanın da cinsel ilişkiyle hiçbir ilgisinin olmadığını söylemek gerektiğini düşünüyorum. Fakat tecavüzün cinsel bir saldırı olduğu ve bu hakikatten kaçmanın mümkün olmadığı ve en azından tecavüz açısından cinsel ilişki problemini ortaya atmamız gerektiği kanısındayım. Söylediklerime katılıyor musunuz, bilmiyorum. Ne olursa olsun bu İngiliz dergisinde söylediklerim anlaşılmadı çünkü söylediğim, tecavüz cinsel olmayan bir saldırı olarak düşünülmeli değildir; tam tersine, onu cinsel bir saldırı olarak kabul etmenin gerektiğini söyledim ve bu, biliyorum ki yasanın cinsel ilişkiyle hiçbir ilgisinin olmaması ilkesiyle bağdaşmaz.

Soru: Cinsel eylemi zorunlu olarak bir saldırı olarak mı düşünmek gerekir? Daha ziyade politik değil midir?

Michel Foucault: Elbette, bütün bunlar politikanın tanımına bağlıdır. Politika çok geniş bir anlamda alınırsa ve politika iktidar ilişkileri sistemi olarak anlaşılırsa, elbette bu durumda cinsel eylemlerin politikayla bazı şeyler noktasında ilgisi vardır. Fakat bu anlamda cinsel eylemin, mesela semiyotik sistemlerle ve semiyotik ilişkilerle de ilgisi vardır. Cinsel bir ilişkiye ya da cinsel bir eyleme bulanmış olan bütün ilişki biçimleri, bu eylem incelendiğinde hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla iktidar ilişkileri vardır, semiyotik ilişkiler vardır ve zaman zaman üretim ilişkileri vardır.

Soru: Buraya kadar, iktidarın mikrofiziği açısından sosyal pratiklerin ve kurumların soykütüğünü tanımlıyordunuz. Öyle görünüyor ki, şimdi farklı terimlerle kendiliğin soykütüğünü tanımlıyorsunuz. Yeni olan sadece ele aldığınız özne mi, yoksa yaklaşımınız mı değişti; değiştiyse bu hangi noktada?

Michel Foucault: Aslında belki kısmen aynı fikirdeyimdir, belki de bu bir cevap değildir. Bunun sorunuza bir cevap olup olmadığını bana söylemenizi istiyorum. Görüyorsunuz, iktidar problemiyle başladığım zaman bu konuda aptalca şeyler söylediğimden eminim fakat insanların söylemediğim bir sürü zırvalığı da bana mal ettiklerini sanıyorum. Elbette, iktidar benim için –sanırım bu açık– bir madde, bir akışkan, metafizik bir makam ya da bunun gibi bir şey değildir. İktidarın ilişkilerden ve insanlar arasındaki güç ilişkilerinden ibaret olduğunu düşünüyorum. Fakat ikinci nokta bu ilişkilerin sadece saf ve basit iktidar ilişkileri olmadıklarıdır: Bazı ilkeleri izleyerek ve bazı tekniklere, bazı hedeflere, bazı taktiklere vs göre örgütlenmişlerdir. Üçüncü nokta, verili bir toplumda bu iktidar ilişkilerinin homojen ya da rastgele dağılmış olmadıkları söylenebilir, bazı insanlara diğerlerini etkileme olanağı veren, bazılarınınsa birincilerle aynı olanağa sahip olmadığı bir çeşit dengesizlikle yönlendirilir ve örgütlenirler. Bu, birincilerin taktik ya da stratejik konumunun diğerlerininkiyle aynı olmamasından ve kullandıkları teknikten vs, vs kaynaklanır. Bu dengesizlik, "yönetim" adını verebileceğim şeydir. Toplumlarda yönetim noktaları ya da alanları, *gradyanları*,[16] *vektörleri*[17] vardır. Kadınlar erkekler tarafından yönetilir, çocuklar ebeveynler tarafından, öğrenciler öğretmenler tarafından vs, vs. Ve ulus, hükümet tarafından yönetilir. Fakat politik yönetim, verili bir toplumda bulunan bu sayısız yönetim makamından, bu yönetim tekniklerinden ve bu yönetim kurumlarından yalnızca biridir. Benim problemim de, şimdi, bir toplumda insanlar arasında her zaman güç ilişkileri olmasına rağmen ya da olması sayesinde, kişilere başka insanların yaşamını yönetme izni veren bir teknik olarak anlaşılan yönetimin ne olduğunu analiz etmektir. Güç ilişkilerinin simetrik olma-

ması işte sanırım yönetim diyebileceğimiz şeydir ya da [bunu da söylemek mümkün] bu güç dengesizliği yönetime yol açar. Bu yeterince açık mıdır? Öyleyse benim şimdiki problemim güç ilişkilerini değil, yönetimi analiz etmektir.[18] Yönetim saf bir güç ilişkisi değildir, saf bir egemenlik değildir, saf bir şiddet değildir. Egemenlik fikrinin bütün bu olguları açıklamak ya da kucaklamak için kendi içinde yeterli ve uygun olduğunu sanmıyorum. Üstelik bunun nedenlerinden biri, bir yönetimde, yönetmek olgusunda yalnızca güçlerin ya da bir tarafın ötekinden daha fazla gücü olmamasıdır; fakat yönetilenlerde onları diğerleri tarafından yönetilir kılan bir yapı vardır daima. Problem, yönetilen insanlar ile yönetenler arasındaki bu ilişkiyi tahakküm yapıları ve kendilik yapıları ya da kendilik teknikleri adını verebileceğimiz şey aracılığıyla analiz etmektir.[19] Anlıyor musunuz? Bu, sorunuza bir cevap oldu mu?

Soru: Anayasal yönetimin başarısızlığını totalitarizmin ortaya çıkışına bağladınız. Bu, daha ziyade bir dogmaya olan itaat ilkesine bağlanmış bu içselleştirme tekniklerinin sürdürülmesinden kaynaklanmaz mı ve bu anlamda adli çağın çökmesi totalitarizmin ortaya çıkmasına değil de devam etmesine bağlı değil midir?

Michel Foucault: Devam etmesine mi? Söylediğinizi tam olarak anladığımdan emin değilim ya da önerdiğiniz neden ya da analizle hemfikir olabileceğimden emin değilim. Fakat her durumda adli yapıların kalıntısı, *alacakaranlığı*[20] hatırı sayılır birçok nedene bağlıdır. Ve elbette adli yapıların kalıntısının nedeni, totalitarizmin doğuşu değildir; totalitarizm, adli yapıların insanların yönetilme şekillerinde oluşan bu ayrışmasının sonucundan başka bir şey değildir fakat sadece bu adli yapıların sürdürülmesi de değildir.

Soru: Giriş bölümünde çalışmanızın Descartes'la doğmuş öznenin modern felsefesine karşı yönlendiğini söylediniz. Neden Descartes'tan miras alınan kendilik anlayışından kurtulmayı

düşünüyorsunuz? Kendiliğin hermenötiğinden de mi kurtulmak gerekiyor?

Michel Foucault: Hayır, bunu söyleyemem. Evet, bu bir gerçek; benim problemim ve sanırım savaş sonrası yıllarda insanların çoğunun problemi bu özne felsefesinden kurtulmaktı. Seçtiğim yolu icat eden elbette ben değilim. Bu, en azından Nietzsche'den, belki de Hegel'den beri bir gelenektir; [fakat] bu başka bir problemdir. Bu tarihte Descartes elbette çok önemli bir andır. Sanırım bu tekniklerin yaptığı şeylerden tamamen farklı bazı şeyler yapmak için Hıristiyanlığın manevi tekniklerini kullanan ilk filozoftur. Tabiri caizse onlarla felsefi bir söylem kurmuştur. Başka bir deyişle ortaçağ geleneğinde felsefe elbette bir Hıristiyan felsefesi ya da Katolik bir felsefeydi fakat ortaçağ felsefesinin asla bir meditasyon ya da bir kendilik incelemesi biçimini almadığını, felsefenin asla Hıristiyan ya da Katolik geleneğinde var olan bu manevi uygulamaların biçimini almadığını görebilirsiniz. Bir Hıristiyan geleneği söz konusu olsa da felsefi söylemin başka bir biçimi vardı. Descartes'la –ve aynı zamanda Spinoza'yla fakat bu başka bir problem– birlikte ilk defa, felsefi bir söylem, felsefi bir bilgi oluşturmak için manevi teknikleri kullanma tasarısı olan bir *felsefi meditasyon*'la[21] karşılaşılır. Bunun kültürel ve tarihsel nedeni elbette oldukça açıktır. Reform'dan ve Karşı Reform'dan sonra bu maneviyat tekniklerinin Katolik ülkelere yayılması çok önemli olmuştur; bu manevi tekniklerin altın çağı da ortaçağ değil, XVII. yüzyıldır. Dolayısıyla da Descartes bu yöntemi kullanır ve sanırım –bu, önemli bir nokta– bu başlangıç biçimiyle Descartes elbette kendilik konusunda yanılsama problemiyle karşılaşmıştır: Düşünmekte olduğum şeyin doğru olduğunu düşündüğüm zaman kendimden ya da bendeki birinden yanılmış olmaz mıyım? Bu problem bir Descartes icadı değildir, bu felsefi bir varsayım değildir; bu kuşku türünü Descartes'a yerleştiren felsefenin radikalliği değildir, bu, Hıristiyan maneviyatının en eski geleneğidir. Hıristiyan maneviyatında akla gelen her şey konusunda doğan ilk kuşku şudur: Tanıdığım ve tanımadığım ve bilincinde olmadığım fakat varlığını çok iyi bildiğim biri bende

yok mudur? Bana bu fikri telkin eden ve durum bu olmasa da doğru ya da açık olduğunu düşünmemi sağlayan biri, yani şeytan var mıdır? Üstelik Descartes'ın tarihte ilk kez manevi teknik ile hakikatin felsefi kuruluşu arasında paylaşım yapması gerekmiştir. Bir kez daha kesinlikle felsefi bir varsayım olmayan, manevi bir geleneksel problem olan *malin génie*'den[22] bahsetmesinin nedeni budur ve şeytan içimde ve beni yanıltsa bile, felsefi bir bakış açısından açıklığın orada vs, vs olduğunu söyler.[23] Açık olma kuralıyla da Descartes, manevi kendilik incelemesinin aracını kullanabilecektir: Ruhumda olup bitenleri görelim, düşüncemde olup bitenleri görelim, gözlemleyelim, dikkatlice inceleyelim, işte o zaman kendi kendimi ya da günah eğilimini ya da yanıltıcıyı vs değil, açıklığı, hakikati ve dış dünya için bile geçerli olan hakikati bulabilirim. Ve böylelikle Descartes manevi tekniklere bir devrim getirir: Bütün bu teknikler yüzlerini ruhun derinliklerinde olup biten şeyin problemine dönmüşlerdi, [o sırada, o] bilimsel bilginin, dış dünya için de geçerli olan bilimsel bir bilginin temelini keşfetmek için bu teknikleri kullanır ve *Meditasyonlar*'ın* sonunda, altıncı meditasyonda bunu keşfeder.[24] Bunu size neden açıkladığımı tam olarak bilmiyorum... Bu, sorunuza bir cevap olur mu? Hayır, tam olarak değil mi? Ah evet, bu, Descartes hakkındaydı.

Soru: Kartezyen kendiliği aşmak için neden kendiliğin hermenötiğini yıkmamız gerektiğini tam olarak açıklamadınız. Fakat aslında kendiliğin hermenötiğini kendisi için araştırmamız gerektiğini öne sürmüyor musunuz?

Michel Foucault: Evet, görüyorsunuz ki problem Descartes'la başlayan özne felsefesinden kurtulmak, bu kendilik teknolojilerinin bakış açısından öznenin bir soykütüğünü oluşturmaya girişmekti. Descartes önemli çünkü felsefi söylemi kurmak için bu kendilik teknolojilerini kullanıyor. Fakat Descartes ile

* *Meditasyonlar*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2011. (y.h.n.)

birlikte yalnızca bu kendiliğin hermenötiğinin bir kullanımına sahibiz. Kendiliğin hermenötiği problemi de, sanırım kartezyen problemden çok daha geniş, değil mi?

Soru: Size katılıyorum, fakat kendiliğin kartezyen anlayışından kurtulmak için neden genel olarak kendiliğin hermenötiğinden de kurtulmak istiyorsunuz?

Michel Foucault: Biliyorum, son olarak söylediğim şey yeterince açık değildi. Benim fikrim şu yönde: Kendiliğin hermenötiği, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, çok karmaşık bir süreç sonucunda icat edilmiş ya da oluşturulmuştur. Tabii, bu süreçte, kendiliğin hermenötiği kendiliğin kurban edilmesine bağlı olmuştur. Ve Batı kültürünün büyük girişimlerinden bir tanesinin bu kendiliğin hermenötiğini, kendiliğin kurban edilmesi yükümlülüğü olmaksızın kurtarmak, kullanmak, devam ettirmek olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla şimdiki problemimiz, kendiliğin kurban edilmesinin yerine, kendiliğin hermenötiğinin pozitif temelini bulup bulamadığımız olacaktır. Sanırım buna hayır cevabını verebiliriz. En azından Rönesans'ın hümanist döneminden günümüze kadar geçen sürede bunu denedik fakat bulmadık. O zaman ne yapabiliriz? Kendiliğin hermenötiğinin gerçek tarihsel temeli olarak kendiliğin kurban edilmesine mi dönmeli? Bunun mümkün olabileceğinden emin değilim, bunun *arzulanır*[25] olabileceğinden emin değilim. Ve belki de problem, bu kendiliğin hermenötiğinin [...]* insanların şimdi yönetilme ya da kendi kendilerini yönetme biçimi için kaçınılmaz olmasıdır.[26] Dolayısıyla şimdiki problem, yönetilme biçimimize bağlı olan bu hermenötiğin gerekli olup olmadığı olacaktır. Tabiri caizse bu gereklilik bu kadar gerekli midir? Üstelik bunun *appui réciproque*,[27] yani *karşılıklı destek* olarak var olduğu kanısındayım: Yönetilme biçimimiz kendiliğin hermenötiğine, beşerî bilimlere vs, vs başvurarak kendini doğrulamaya çalışır ve bu kendiliğin yorumbilgileri de işin sonunda iyi bir politik

* Kaydın kesilmesi nedeniyle metnin bu kısmı deşifre edilememiştir.

işleyişe ve iyi kurumlara vs, vs başvurur. Bunu görebilirsiniz, bütün bunlar çok genel ve soyut olmalarına rağmen belki de açık değillerdir fakat mesela pedagojik kurumların işleyişi göz önüne alındığında pedagojinin kurumsallaşma biçiminin psikolojiyle, çocuk psikolojisiyle, psikanalizle vs, vs nasıl doğrulandığını ve bunların, bir biçimde çocukları yönetmenin işleyişine izin vermeleri yüzünden, eğer başarırlarsa gerçekten bütünleşmiş ya da doğrulanmış oldukları iyi görülür. Anlaşıldı mı?

Soru: Eğitim kurumlarımızı herhangi bir şeye, yani dünya ve kendimiz konusunda öğrendiklerimize dayandırmalı mıyız? Sorguladığınız şey bu mu? İnsanlar hakkında bilgi edinme girişimlerini mi yoksa sadece psikolojik yöntemi mi tartışma konusu yapmak istiyorsunuz?

Michel Foucault: Çocukları yönetme biçimimizi haklı çıkarmak için onlar hakkında bilimsel bir bilgi oluşturmakla yükümlü olduğumuz ya da yükümlü olduğumuza inandığımız gerçeğini tartışma konusu yapmaya çalışıyorum. Sorguladığım şey bu, yoksa bilginin içeriği değil.

Soru: Çocukları yönetmek için doğru bilgileri edinmenin mümkün olmadığını mı söylemek istiyorsunuz yoksa yalnızca beşerî bilimlerin bunu yapma biçimini mi ortaya koyuyorsunuz?

Michel Foucault: Sanırım ne olursa olsun çocuk psikolojisine dair öğrenilen her şey, onları yönetmek istemenin biçimine mutlaka uygundur zira onları yönetmek istediğimiz için çocuk psikolojisi hakkında bir şeyler öğrenmeye ihtiyacımız var. Üstelik yönetme istenci ile bilme istenci arasında kurucu bir ilişki söz konusudur ve bütün bu ilişkiler –söylediğim şey elbette çok şematiktir– fakat bütün bu ilişkiler çok karmaşıktır ve yönetim teknikleri ve bilme yordamları düğümü oluşturur.

Soru: Piaget'nin çocuklar hakkında geliştirdiğine benzer bir bilmenin statüsü ne olacaktır? Disipline yönelik amaçlar

için kullanılmış olsa bile, bilimsel bir bilgi olarak değerlendirilebilir mi?

Michel Foucault: Bu bilgi türünün nesnelliği hakkında düşündüğüm şeyi mi soruyorsunuz? Aslında sanırım bu bilginin kendi varoluşunda, kendi tarihsel kökeninde ve sosyal ve kültürel varoluşunda derinlemesine ve oluşturucu bir şekilde bir yönetim tekniğine bağlanmış olması gerçeği, bu bilginin nesnel olduğu *a priori* gerçeğini dışarıda bırakmaz. Dahası neden dışarıda bırakılması gerektiğini de bilmiyorum. Bir bilgi ilişkisi bulunduğu için, bütün öteki ilişki biçimlerinin yok olduğu ve yok olması gerektiği kabul edilirse onu dışarıda bırakmak gerekir. Bir bilge ilişkisinin kesinlikle kusursuz olmaksızın var olamayacağını kabul etmek, elbette sanırım bütün bir bilgi felsefesinin öne sürdüğü tezdir. Fakat sanırım burada yapmamız gereken bu bilgi felsefesini sorgulamaktır. Ve bilgi neden, tarihsel olarak iktidar ilişkilerine, yönetim tekniklerine vs, vs bağlandığı için nesnel olamaz? Bunun nedenini gerçekten kestiremiyorum. Nedenini [daha ziyade] belli bir felsefe türünde, bir "tarihçi" ve bilgi felsefesi türünde görüyorum.

Soru: Piaget'nin çalışmasını bir tür kendiliğin hermenötiği olarak mı görüyorsunuz?

Michel Foucault: Elbette evet, tabii eğer "kendiliğin hermenötiği" ifadesine geniş bir tarihî uzantı verilirse.

Soru: Peki, buna yönelik daha iyi bir örneği vermiş olan biri olduğunu düşünüyor musunuz?

Michel Foucault: Ama bakın, kendiliğin hermenötiğinden bahsettiğim zaman iyi bir türün karşısına çıkarılabilecek kötü bir beşerî bilimler türünü düşünmüyorum. Bütün beşerî bilimlerin tarihsel çerçevesinin bir kendiliğin hermenötiği tasarısı olduğunu söylüyorum. Mesela Yunan felsefesinde insanlar *les règles de vie*,[28] yani yaşam kurallarına ve yaşam biçimlerine bu denli ilgi gösterdiğinde neden filozoflar yüzyıllar boyunca insanlara

nasıl davranacaklarını söylemişler ve neden beşerî bilimler gibi bir şeye ihtiyaç duydukları fikrine asla kapılmamışlardır? Sanırım bu Hıristiyanlıkla, yalnızca Kitap değil kendilik de bir yorumlama nesnesine dönüştüğü zaman başladı.

Soru: Modern edebiyatta olup biten şey (anlatı söyleminin altüst oluşu, öznenin parçalanması) kendiliğin hermenötiğinden kurtulmak için bu girişimin yansısı olarak düşünülebilir mi?

Michel Foucault: Bu çok iyi, çok önemli ve çok zor bir soru. Öncelikli olarak modern edebiyatın, sanırım kendiliğin hermenötiği mesela Montaigne'le birlikte başlayan bir yazı türüne yol açtığı zaman başladığı söylenebilir. Destanın ve tiyatronun çöküşünün beraberinde getirdiği Montaigne ve diğerlerinin temsil ettiği bir edebiyat türünün başlangıcı, o zamana dek tamamen dinî bir pratik olan kendiliğin hermenötiğinin herkese açıldığı andır. Üstelik bu, hiç de dinî deneyimin çökmesinin değil, onun sahip olduğu bir uzantının sonucu olmuştur. Luther ve Karşı Reform modern edebiyatın kaynağındadır zira bu edebiyat, kendiliğin hermenötiğinin gelişmesinden başka bir şey değildir.

Soru: Sorum daha çok çağdaş edebiyatla ilgiliydi...

Michel Foucault: Sanırım modern edebiyatta bir problem daha var. Kendiliğin hermenötiğinin en önemli karakteristiklerinden biriyle ilgili olan bazı şeyler bulunduğunu düşünüyorum: Bu, kendiliğin hermenötiği ile kendiliğin kurban edilmesi arasındaki ilişkidir; çünkü edebiyat bir biçimde kendiliğin kurban edilmesidir ya da aynı zamanda hem kendiliğin kurban edilmesi hem de kendiliğin başka bir ışığa, başka bir şeyler düzenine, başka bir zamana vs naklidir. Modern yazar dolayısıyla ilk Hıristiyan *çilecilerine*[29] ya da ilk Hıristiyan şehitlerine bağlı ve benzerdir. Size bunu söylerken elbette biraz *ironi*[30] yapıyorum. Fakat sanırım kendiliğin hermenötiği ile kendiliğin kaybolması, kurban edilmesi, kendiliğin yadsınması arasındaki ilişkilerin benzer problemleri de modern dünyada edebî deneyimin çekirdeğidir.

Soru: Kendiliğin hermenötiğinin kökenini Hıristiyanlıktan ziyade neden Platon'a vardırmıyorsunuz?

Michel Foucault: Çünkü Platon'da kendiliğin hermenötiğini bulmanın olanaksız olduğunu düşünüyorum. Bir ruh kuramı vardır, evet, fakat bu kendiliğin hermenötiği değildir. Platon'da asla bir kendilik incelemesine, düşüncelerin akışının incelenmesine vs, vs benzeyen bir şey yoktur. Platon'un problemi, hakikatin ruhun derinliklerinde keşfedilmesi değil, ruhun hakikate yükselmesidir.[31] Üstelik mesela *gnôthi seauton* hakkında, bu analiz doğrultusunda oldukça şematik biçimde *gnôthi seauton*'un kendiliğin hermenötiği ile hiçbir ilgisinin olmadığını söyleyeceğim. *Gnôthi seauton*'dan Descartes'a, "vicdan"ın geleneksel felsefi tarihi sanırım bir *contresens*dır[32] ve Hıristiyanlıkla, Hıristiyan maneviyatıyla ortaya çıkan spesifik yenilikleri hesaba katmaz.[33] Hıristiyan maneviyatı da Hıristiyanlıkla aynı şey değildir: Hıristiyanlık İsa'yla başlar, Hıristiyan maneviyatı ise Pachôme, Aziz Antoine, Aziz Jerome, Aziz Atanasius, Aziz Augustinus'la yani IV. ve V. yüzyıllarda.

Soru: Kendilik incelemesi teması, fragmanlarından birinde, "Kendimi arıyorum" diyen Heraklitos'ta zaten mevcut gibi görünüyor.[34] Hıristiyanlığa neden bu kadar çok ve Yunan geleneğine bu kadar az önem atfediyorsunuz?

Michel Foucault: Yunan geleneğinde nesne olarak kendilik probleminin değil, varlık olarak kendilik probleminin gerçekten önemli olduğunu düşünüyorum. Kişinin kendisini bir bilgi nesnesi olarak düşünmesini mümkün kılan teknikler, varlık olarak kendiliğini tanıma ve gösterme olgusuyla aynı öneme sahip değildir. Mesela ilk Hıristiyan günah çıkarma ayinlerinde, yani *exomologesis*'te ilgimi çeken, günahkâr için problemin kesinlikle günahlarının gerçekten ne olduğunu bilmek ya da ne olduğunu başka insanlara açıklamak olmadığı olmuştur. Sadece günahkâr olarak ruhunu göstermek söz konusudur. Ve Yunan geleneğinde, mesela Yunan toplumlarında duacının

duacı varlığını gösterdiğini düşünüyorum; duacı sürgün edilmiştir ve umut eder... Ya da mesela trajedinin sonunda Oedipus gelir, sarayın kapıları açıktır ve herkes onu görebilir; Oedipus sarayın önüne babasının katili olarak gelir, annesinin kocası olarak kendisini gösterir. Bunun bir tür *exomologesis* olduğunu düşünebilirsiniz fakat nesne olarak öznenin oluşumuyla hiç benzerliği yoktur.[35] Ve sanırım ne Platon'da ne de Heraklitos'ta kendiliğin bir nesne olarak oluşumu şeklinde bir şey bulunabilir. Fakat bu, kendiliğin varlığının probleminin önemli olmadığı anlamına gelmez. Bu açık mı? Emin değilim, fakat [gideceğim] yönü belki görebilirsiniz.

Soru: Sorum metodolojik düzene ilişkin. Önceki çalışmalarınızda tarihsel süreksizlikler üzerinde ısrar ederken, şimdi, Hıristiyanlığın başından itibaren sürekliliğe vurgu yapıyor gibi görünüyorsunuz. Tarihsel pratiklerin sürekliliği ya da süreksizliği anlayışınız mı değişti yoksa farklı bir konu ele aldığınız için mi?

Michel Foucault: Belki bir üçüncü neden yüzünden. Görüyorsunuz, XIX. yüzyıl başından itibaren Batı felsefesinin en önemli sorularından birinin "*Aufklärung* nedir?"[36] sorusu olduğunu sanıyorum. XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla geçen ve belli bir rasyonalitenin, belli bir bilginin ya da toplum ile rasyonalite arasındaki bir ilişkinin vs, vs oluşumu olan bu şeyin problemi, sanırım felsefenin büyük, en büyük problemlerinden bir tanesiydi. Gerçekten öyle sanıyorum ki, XIX. yüzyıldan beri bir filozof olmanın iki biçimi vardır: Ya eski "Hakikat nedir?" sorusunu ya da daha yeni "*Aufklärung* nedir?" sorusunu sormak. Ve bu iki soru arasında sadece fark yoktur, aynı zamanda, "Soruya cevap vermek için bugün kullandığımız bu rasyonellik tipi nedir?" sorusunu sormaksızın "Hakikat nedir?" sorusunu sormak belki de mümkün olmadığından, derin ilişkiler de vardır. Üstelik elbette "*Aufklärung* gibi bir şeyin mümkün olması gibi bir şey olan bu hakikat ve bu hakikatin tarihselliği nedir?" sorusuna cevap vermeden "*Aufklärung* nedir?" soru-

suna cevap verilemez. Birinci ya da ikinci konferansımdan sonra biri bana –kuşkuyla mı, değil mi bilmiyorum, önemi de yok– "Siz filozof musunuz?" diye sormuştu. Fakat bunun yanıtını bilmiyorum, belki de bir filozof değilim. Her durumda sanırım beni hâlâ meşgul eden bu soru felsefi bir soruydu: "*Aufklärung* nedir?"di. Fakat bu soruyu oldukça somut tarihsel problemler aracılığıyla analiz etmeye çalıştım ve bu yüzden her zaman XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıl başına kadar süren bu dönemi inceledim. Bütün kitaplarımda bu soruya bir cevap verme girişiminde bulundum.[37] Ardından da, en azından bu cinsellik konusunda, gerilere gitmek zorunda kaldım. Belki de iki büyük felsefi anın olduğu söylenebilir: Sokrates öncesi ve *Aufklärung*. Ve Heideggercilerin Sokrates öncesi ânı sorgulama biçimini, belki de, Webercilerin *Aufklärung* ânını analiz etme biçimleriyle karşılaştırmak ilginç olabilirdi. Şimdi de, IV.-V. yüzyıllarda, Sokrates öncesi anda bulunmayan bazı şeylerin belirdiği patristik an olan ve *Aufklärung* başladığı zaman zaten oluşmuş olan diğer ikisi arasına yerleşen bir üçüncü ânın olup olmadığını kendi kendime soruyorum. Bu an, bu şey kendiliğin hermenötiği dediğim şeyin oluşumu, Varlık'ın ortadan kalkmasından başka bir şey olan, modern rasyonalitenin başlangıcından başka bir şey olan, Batı'ya özgü kendiliğin başlangıcıdır.[38] Açık bir şekilde ifade edebildim mi?

Soru: Pastoral yönetim, geçen yıl Stanford'ta[39] bahsettiğiniz modern Devlet'in ortaya çıkması ve kendilik teknolojileri arasında bir ilişki var mıdır, varsa hangisidir?

Michel Foucault: Bu konferanslara katıldınız mı? Bu soruyu sormamın amacı, sadece cevabımı açıklığa kavuşturmak. İlişkinin gerçekten açık olduğunu düşünüyordum zira Stanford konferanslarında yönetim diyebileceğimiz şeyi ve sadece kentler, devletler vs şeklindeki grupların değil, bireylerin de yönetimi olan bu çok özel yönetim tipini ve bizim toplumlarımızda neden hem Devlet aracılığıyla büyük insan kitlelerinin hem de en özel

bireyselliklerinde bireylerin bir yönetimine sahip olduğunu analiz etmeye çalıştım.[40] Bunun öteki yüzü de, sanırım, bu pastoral yönetimin koşulu, bu pastoral yönetimin var olup işlemesinin koşulu olan kendilik teknolojileri problemidir. Kendi teknolojileri olmaksızın pastoral yönetim işleyemez. Diğer taraftan bu kendilik teknolojileri, çok iyi bilindiği gibi, mesela Kilise'de ve aynı zamanda pedagoji, siyasal kurumlar vs, vs gibi diğer kurumlar da bulduğunuz pastoral tip yönetimin desteğini almışlardır.

Soru: Bu, bir anayasa aracılığıyla yönetimin başarısızlığı hakkında başlarken söylediğiniz şeyle mi ilgili?

Michel Foucault: Evet, durum budur.

Soru: İktidar ile tahakküm arasında nasıl bir ayrım yapıyorsunuz?

Michel Foucault: Açıkladığımı sanıyordum. Yönetim saf bir tahakküm ilişkisi değildir, bu anlamda sadece iradesini başkalarına dayatma yolu değildir. Yönetim, bir tahakküm hedefiyle insanların kendiliğini ve insanların kendi tutumunu kullanmaya izin veren bir tekniktir. Anlıyor musunuz?

Soru: Sorum yönetimi değil, iktidar ile tahakküm arasındaki farkı hedefliyordu. Bunu soruyorum çünkü *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de daha fazla tahakkümle kendini gösteren iktidar ilişkilerinin değişikliklerini daha fazla özgürlükle kendini gösterenlerden açıkça ayırmış görünmüyorsunuz. Faşizm ile sosyalizm arasındaki farka anıştırma yapıyorum...

Michel Foucault: İyi de, benim için iktidar kategorisinin daha geniş olduğunu söyleyebilirim ve bu kategoride en basit, en fazla şiddet içeren iktidar ilişkileri olan tahakküm ilişkileri bulunabilir. Bir iktidarı uygulama aracı olan, izin veren –fakat şiddet kullanmaksızın– yönetim teknikleri de bulunur. Anlıyor musunuz? Dolayısıyla tahakkümün sadece bir iktidarın uygulanmasına yardımcı olan bir araç olduğunu, en iyisi ya

da en güvenlisi de olmadığını söyleyebilirim. Bir tahakküm uygulamaktan başka hiçbir şey yapılamadığı zaman, tahakkümün yalnızca bir kriz-iktidar ilişkisi olduğunu söyleyebilirim. Fakat yapılır yapılmaz, bunun olanağı varsa, teknik vs yönetilir; tahakküm edilmez.

Soru: Yönetim için gerekli olmaları bakımından kendilik tekniklerinden bahsettiğiniz zaman, "yönetim" sizin için her zaman aşağılayıcı ya da olumsuz bir anlama sahip değil midir?

Michel Foucault: Aslında biliyorsunuz fazla olumsuz bir tanım yapmamaya çalışıyorum. Söyleyebileceğim şey, kendilik teknolojilerine olumlu bir anlam, tahakküm teknolojilerine olumsuz bir anlam vermek değil. Kendilik teknolojileri, en azından benim analizime göre, ötekilerden daha iyi ya da daha kötü değildir.

Soru: "Kendilik" kelimesinin kullanımından rahatsız oldum zira şimdiye kadar, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, ruhun bedenin hapishanesi olduğunu söylediğiniz anlamda, "ruhun" neredeyse eşanlamlısı olarak "kendilik" kelimesini kullandığınızı sanıyordum.[41] "Kendilik"ten ne anladığınızı açıklayabilir misiniz?

Michel Foucault: Bu önemli ve zor bir sorudur. Bildiğiniz gibi, Fransızcada "*self*" kelimesinin eşdeğerine sahip değiliz; bu üzücü bir durum zira bence güzel bir kelime. Fransızcada "özne" ve "öznellik" kelimeleri mevcut ve ben "öznelliği" sık sık kullanıp kullanmadığınızı bilmiyorum; ama sanmıyorum. Gördüğünüz üzere, "kendilik"ten insanın özne olarak kendi kendine sahip olabildiği ve görüştüğü ilişki biçimini anlıyorum.[42] Mesela insanoğlu kentte politik bir özne olabilir. Politik özne, oy verebileceği ya da ötekilerce sömürülebileceği vs anlamına gelir. Kendilik, özne olarak bu insanın politik bir ilişki içinde kendi kendisiyle sürdürdüğü ilişki biçimi olacaktır. Buna Fransızcada "öznellik" denebilir fakat bu, tatmin edici bir kullanım olmaz, sanırım "kendilik" bunu en iyi karşılayan

kelimedir. Ve öznenin kendi kendisiyle bu ilişki biçimi, sanırım, tekniğin *cible*'si,[43] yani hedefidir. Ruh bedenin hapishanesidir dediğim zaman da elbette bu bir şakaydı fakat fikir, bu disiplin türünde, bedenin bireyin kendi kendisiyle bir ilişki biçimiyle tanımlanmış ve belirlenmiş olduğuydu. Disiplinlerin dayattığı ve bedene belli bir yer, belli bir tanım, belli bir önem, belli bir değer vs veren bu türdür [ilişkidir]. Bu açık değil mi? Sorular zor olduğunda İngilizcem bir hayli zayıf kalıyor.

Soru: Kendiliğin hermenötiği için bir temel bulmakta başarısız olunduğunu söylerken sizi anladığımdan emin değilim. Kendi kendiyle ilişkiye dayalı kendilik anlayışınızı da iyi anlamadım: Bir kimlik ilişkisi mi söz konusu yoksa başka bir şey mi kastediyorsunuz? Bir temel bulmakta başarısız olsak da izlediğimiz pek çok bilimsel yaklaşım var ve matematik için olduğu gibi, zaman zaman bunu bulamayacağımızı da biliriz. Beşerî bilimler gibi bazı bilgiler için bir temel bulmakta başarılı olunamadığını mı yoksa kendi kendimizin bilgisine erişemeyeceğimizi mi söylemek istiyorsunuz?

Michel Foucault: Başlamadan önce küçük bir uyarıda bulunayım: Kişinin kendi kendisiyle olan ilişkisi, sanırım, bir kimlik ilişkisi değildir.[44] İkinci nokta, temel ve başarısızlık sorusu. Binlerce yıldır insanların tutumlarına yönelik pek çok teknik oluşturulmuştur; mesela mnemotekni, pedagojik teknikler ya da hatta kendilik incelemesi ve itiraf vs. Sanıyorum ki bu teknikler, insanın, insanoğlunun problemleriyle, bilimiyle ve felsefesiyle ilgilenmeyen kişilerce geliştirilmiştir; bu da bu tekniklerin hem temelini oluşturmalı hem de doğrulanmalı, yani kuramsal açıdan doğrulamalı, rasyonel köklerini ve normlarını vermelidir. XVI. ya da XVII. yüzyıldan başlayarak, artık bu teknikleri kuramsal temellerini araştırmaksızın geliştirmenin mümkün olmadığını sanıyorum ve bu girişimi beşerî bilimler olarak değerlendirebiliriz. O zaman bu soruyu size sorayım: Bu psikolojinin, bu

antropolojinin, bu psikiyatrinin vs diğer bilimlerde erişilen bilimsel *réquisits*'i[45] karşılayabileceklerini gerçekten düşünüyor musunuz? Dolayısıyla da, bütün bu insan tekniklerinin genel bir temeli olabilecek bir insan bilimini, bir insanoğlu bilimini kurmuş olduğumuzu düşünüyor musunuz?

Soru: Mesela biyolojide, fiziğin mühendisliğe sağladığı gibi, yeterince sağlam bir temel bulunmadığından, tıbbı biyolojiye dayandırmaktan vazgeçecek ve bu nedenle de onu erkenden terk edilebilecektik. Daha ziyade, yapacak işlerin olduğu, diretmenin gerektiği söylenemez mi? Beşerî bilimlerde durum neden farklı?

Michel Foucault: Sanırım bu iyi bir örnek. Biyoloji ile tıp arasındaki ilişki sayesinde, tıbbi problemlerin tıbbi tekniklerin temelinde değil de biyolojide bulunduğunu anlıyoruz. Aynı şekilde, insanoğlu probleminin yüzyıllardır bu kendiliğin hermenötiğinin aracılığıyla formüle edilme biçiminin, bu teknikleri oluşturma yeteneğine sahip olmadığını söylemek isterim fakat belki de bu teknikler için biyolojide, mühendislikte vs bilimsel bir temel bulabiliriz ama bu kendiliğin hermenötiğine göre değil de başka bir açıdan olmak durumundadır. Başka bir deyişle, kendiliğin hermenötiğinin ortaya koyduğu temel varsayım, gizlenen ve bir kitap, bilinmeyen bir kitap, bir kehanet kitabı, kutsal bir kitap olmalıymış gibi deşifre edilmesi gereken derin bir hakikati kendi içimizde bulmamız gerektiğidir, sanırım bu varsayımdan kurtulmamız gerek. Ve belki de mesela bir gün, ne bileyim biyoloji, enformatik vs sayesinde pedagojik teknikleri geliştirmenin bir yolu bulunabilecektir; fakat kendiliğin hermenötiğinin tarihsel olarak formüle ettiği şekilde değil. Ve ayrıca bu tekniklerin, bilimin vs, vs bir eleştirisi değildir.

Soru: Sizin bakış açınıza göre Piaget'nin çalışmalarının nesnel bir karaktere sahip olabileceğini anladığımı sanmıştım. Fakat şimdi, beşerî bilimler yaklaşımına bağlı oldukları için tam tersini söylüyor gibisiniz. Orada bir çelişki yok mu?

Michel Foucault: Hayır, çelişki olduğunu sanmıyorum. Piaget'nin belki de nesnel olduğunu söylemeliyim çünkü yapmak istediği şey –ya da en azından yaptığı diyebileceğimiz şey– bizim toplumumuzda çocukların evrimi anlamına gelen şeyin nesnel bir tanımını vermektir. Ve bu nesneldir. Piaget bizi insani bilimlerin bütününe götürebilecek kapasitede midir? İşte o zaman hayır diyebilirim.

Soru: O zaman, bir biçimde nesnelleştirildiğimiz ölçüde görüyorum ki...

Michel Foucault: Hayır, mademki olası bir nesnellik, olası nesneler alanını tanımlayan diziler ve bir pratikler bütünü – tarihi, sosyal vs– vardır, o zaman Piaget bu nesnelere yönelik mükemmel bir şekilde nesnel olan bir tanım verebilecektir. Fakat o zaman problem, insan biliminin bir parçasına, bir kısmına, bir unsuruna sahip olup olmadığımız sorusu olacaktır. Açıklayabildim mi?

Soru: İktidarın, bireyler söz konusu olsun olmasın, kişiler arasında bir ilişki olduğunu söylediniz. Fakat kişiler ile kurumlar, fikirler ya da belki de fiziksel nesneler arasında iktidar ilişkileri olabilir mi?

Michel Foucault: Fiziksel nesnelerden bahsetmeyeceğim, sanırım problem tamamen farklı. Fakat mesela fikirleri ele alalım. Fikirlerin bir iktidar alanı ortaya koyduğu söylendiğinde sanırım bu sadece metaforik biçimdedir. Fikirlerin etkili oldukları söylenebilir fakat bu ne anlama gelir? Bu, biri bu fikirleri kullandığı ya da bu fikirleri ifade ettiği zaman, o sırada –bu fikirler kabul edildiği ya da bir kişi kategorisi tarafından paylaşıldığı için– belli bir amaç için kullanılır ve o sırada iktidar ilişkileri mevcuttur. Fakat sadece kişiler bu iktidar ilişkilerini uyguladığı zaman iktidardan bahsedilebilir. Kişiler onları denetledikleri ölçüde iktidara sahiplerdir. Bu açık değil mi?

Soru: Hıristiyanlıktaki kurtuluş fikrinin, itiraf motivasyonunun ve kendiliğin kurban edilmesinin doğrulanmasının kendi gücü ve yaşamı olduğu söylenemez mi?

Michel Foucault: Bir fikrin kendi kendine bir iktidara sahip olmadığının doğal olduğunu düşünmüyor musunuz? Kabul edilebilir; anlaşılması güçtür; baştan çıkarıcıdır; kabul edildiğinde psikolojik bir üstünlük sağlayabilir vs, vs. Bütün bunlar söylenebilir. Fakat bu, bir fikrin bir iktidar alanı oluşturabileceği, hayır söylenemez. Görüyorsunuz bu korkunç bir kelimedir, "iktidar" ve elbette "iktidar" kelimesinin sayısız kurbanlarından biri de ben oldum... Fakat belli bir amaç vs uğruna birinin bir başkasına göre hareket etmesi gibi, bireyler arası etkileşimlerin bu spesifik alanı analiz edilmek istenirse, bu alan, elbette ki diğerlerine bağlı olan bu alan izole edilmek istenirse, evet analiz edilmek istenirse o zaman "iktidar" kelimesine görece kısıtlayıcı bir tanım vermek ve bu kelimenin bütün metaforik kullanımlarından kurtulmak zorunda kalınır. Ve fikirlerin kendi kendilerine bir iktidara sahip olduklarını düşünmek; sanırım bu sadece metaforik anlamda anlaşılmalıdır.

Notlar

1. Foucault birkaç gün sonra, 1980 Kasım ayının başında, New York Üniversitesi Institute for the Humanities'te Richard Sennett'le birlikte İngilizce olarak verdiği bir seminer esnasında, Aziz Augustinus'tan uzun uzun söz edecektir. Bu seminer 1981'de *Sexuality and Solitude* başlığıyla kısmen yayımlanacaktır. M. Foucault, "Sexuality and Solitude", bahsedilen konferans, s. 987-997. Ancak bu vesileyle Foucault, itirafı değil, "cinsiyetin libidinasyonunu" ve Hıristiyanlık ve bilhassa *La Cité de Dieu* ve *Contra Julianum*'da Aziz Augustinus tarafından önerilen "cinsel varlık olarak yeni kendi kaygı biçimini" ele alır. Bkz. a.g.e., s. 993-996.
2. HS, s. 347 ve 372-374, Foucault bilhassa Epikürcüler, "dostlara karşı dürüst olma, kalp hakkında bilinen her şeyi söyleme yükümlülükleri" hakkında konuşur.
3. *İtiraflar*'daki "*cordis affectus*"'un işlevi hakkında daha fazla açıklama için, karş. P. Brown, *La vie de Saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001 (birinci basım: 1971), s. 219-221.
4. Foucault 30 Ocak 1980 tarihli *Du gouvernement des vivants* dersinde bu problemi ele alır ve "Protestanlığı itiraf rejimi ile hakikat rejimini birleştirmenin belli bir biçimi" olarak sunar, bu sayede dogmatik içeriğe katılım, "kendi kendini keşfeden öznellikteki kendiliğin kendilikle ilişkisiyle aynı biçimi alır". GV, s. 83-84. Louvain'da 29 Nisan 1981 tarihli derste Foucault, Protestanlığın, "Batı kültürünün, Avrupa kültürünün, Batı Hıristiyanlığının bu sayede [...] hakikate inanma yükümlülüğü ile bir hakikat –metnin hakikati olan ve aynı zamanda kendilik hakikati– olan şeyi kendinde keşfetme yükümlülüğü arasındaki ilişkiyi yeni bir başlangıç ve yeni terimlerle ortaya koymayı denediği büyük girişim" olduğunun daha net bir şekilde altını çizer. MFDV, s. 90.
5. Louvain'da 13 Mayıs 1981 tarihli derste Foucault, XII.-XIII. yüzyıldan itibaren Kilise'nin, "içinde Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerin doğrulandığı kuruma" dönüştüğünü ve "Reform'un –Luther, Calvin– insan ile Tanrı arasındaki ilişkileri doğrulamamak için çok büyük çaba harcayacağını" destekler. MFDV, s. 185.
6. Michel Foucault "*exagoreusis*" diyor.
7. Foucault, Louvain'da 13 ve 20 Mayıs 1981 tarihli derslerde, günah çıkarma ve itirafın giderek "haklılaştırılmasının" tarihini kuruyor ve onu, ortaçağdan XX. yüzyıla kadar yargı kurumları ve yordamlarında itirafın aldığı artan yerin tarihiyle birleştiriyor. MFDV, s. 161-233.
8. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
9. SP, s. 23-26.
10. Foucault, 1 Şubat 1978 *Sécurité, territoire, population* dersinde, yönetimin bakış açısını "egemenliğin adli çerçevesiyle" karşı karşıya getirerek bunu net bir şekilde açıklar: Egemenliğin erekliliği, yönetimin perspektifinde yasaya boyun eğmekse, tam tersine, şeyleri elde bulundurmak yani "bir

dizi araçla şu ya da bu amacın hedefine ulaşmasını sağlamak" için "yasalardan ziyade taktikleri kullanmak" söz konusudur. STP, s. 101-107.

11. SP, s. 287-298, Foucault "adli"ye göre"cezaevi" aşırılığını ya da aşırılık dizisini tanımlıyor: "Mahkûm edilenler hakkında klinik bir bilginin" oluşumundan, yeni beşerî bilimlerce daima onaylanan "tehlikeli" birey kavramının hazırlığına. Bkz. M. Foucault, "L'évolution de la Notion 'd'individu dangereux' dans la psychiatrie legale du XIX^e^siècle" (XIX. Yüzyıl Yasal Psikiyatrisinde 'Tehlikeli Birey' Kavramının Evrimi), DE II, no: 220, s. 443-464.
12. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
13. Foucault belki de burada, 1976'da Robert Badinter yönetiminde Sosyalist Parti'nin (*Libertés, liberté. Réfkexions du Comité pour une charte des libertés,* Paris, Gallimard, 1976) düşüncesini beslemek için yayımlanan *Libertés, liberté* toplu eserinin onda yarattığı hayal kırıklığına anıştırmada bulunuyor. 1977'de, Yargıçlar Sendikası seminerinde adli işlevin evrimi konusuna bir müdahalede, sosyal gövde aracılığıyla adli işlevlerin kaynaşması olarak adlandırdığı şeyi eleştirdiği bu metne yeniden dönecektir. "Michel Foucault Goutelas'da: 'Yargılanır Olanın' Yeniden Tanımı", *Justice,* no: 115, Haziran 1987, s. 36-39. Aynı zamanda bkz. D. Defert, "Chronologie", a.g.e., s. 70.
14. M. Foucault, "Enfermement, psychiatrie, prison" (Kapatma, Psikiyatri, Hapishane), D. Cooper, J.-P. Faye ve M. Zecca ile mülakat, DE II, no: 209, s. 332-360.
15. A.g.y., s. 351-355.
16. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
17. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
18. GV, s. 13-14: "Son iki yılın derslerinde, 'yönetim' dar ve güncel anlamda elbette devlet sistemlerinde yürütüme ilişkin ve idari kararların yüksek makamı değil, geniş ve eski anlamda insanları yönlendirmeye, insanların tutumlarını idare etmeye ve yönlendirmeye yönelik mekanizmalar ve yordamlar olarak anlaşıldığından, bana iktidar kavramından çok daha işlemsel gelen bu yönetim kavramının ana hatlarını biraz da olsa çizmeyi denedim."
19. "Stratejik ilişkiler", "yönetim teknikleri" ile "tahakküm halleri" arasındaki ayrım ve bu çerçevede "kendiliğin kendilikle ilişkisinin" aldığı yerin açıklaması için: M. Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısının Etiği), adı geçen görüşme, s. 1547-1548.
20. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
21. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
22. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor. (Kötü Ruh)
23. Bu noktada daha fazla açıklama için, karş. GV, s. 297-298 ve MFDV, s. 167-168.
24. Foucault Collège de France'ta 1981-1982 döneminin ilk dersinde bu Descartes okumasını sürdürür ve yeniden ele alır; "felsefe" ile "maneviyat" ara-

sındaki farkı belirtir ve hakikat tarihinde bir kopmayı –onu kendi "modern çağına" dahil ederek– belirleyen, oldukça karmaşık ortaya çıkışı anlamında "kartezyen anı" tanımlar: Bu andan itibaren "gerçeğe girişe izin veren şey, onun, yalnızca onun bilgisidir". HS, s. 15-20. Ancak bu bağlamda "manevi" teriminin artık Hıristiyanlığın "manevi" tekniklerine değil, Pierre Hadot'nun tanımlamış olduğu gibi, "manevi uygulamalara" göndermede bulunduğunu not etmek gerek (P. Hadot, "Manevi Uygulamalar" a.g.e.). İki yıl sonra Foucault, *Meditasyonlar*'ın "manevi" bir girişim (bu anlamda bir "kendilik pratiği"dir) olduğunu belirterek Descartes karşısındaki konumunu biraz daha ayrıntılı olarak ortaya koyar zira –şu farkla ki bu varlık biçimi "tamamen bilgi tarafından tanımlanmıştır– filozofa belli bir varlık biçimine ulaşma izni verir. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı böylelikle "maneviyat işlevlerinin bir bilimsellik temeli idealiyle" görülmemiş çakışmasını gerçekleştirir. M. Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısının Etiği), adı geçen görüşme, s. 1541-1542. Aynı zamanda bkz. M. Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (Etiğin Soykütüğü Hakkında: Devam Etmekte Olan Çalışmaya Bir Bakış), H. Dreyfus ve P. Rabinow, DE II içinde, no: 326, s. 1229-1230.

25. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
26. GV, s. 73-74: "Bir kez daha sormak istediğim soru şudur: Bizimki gibi bir toplumda, hakikatin ortaya çıkmasına ve öznelliğin biçiminde ortaya çıkmasına gerek kalmaksızın ve diğer taraftan bu zuhur edişten öznelliğin biçiminde hakikat, bilgi düzeninin ötesinde, her birimiz ve herkes için selamet ve kurtuluş düzenine ait olan etkiler beklenmeksizin, iktidarın gerçekleşebilmesi nasıl mümkün olur? Bu yıl ele almak istediğim temalar genel olarak şunlar[dır]: Bizim uygarlığımızda insanların yönetimi, hakikatin öznellik biçiminde ortaya çıkması ile herkes ve her biri için kurtuluş arasındaki ilişkiler nasıl hazırlanmıştır?"
27. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor. (Karşılıklı Destek)
28. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor. (Yaşam Kuralları)
29. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
30. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
31. HS, s. 75-76 ve CV, s. 147, 227. Aynı şekilde bkz. M. Foucault, "Etiğin Soykütüğü Hakkında", adı geçen görüşme, s. 1226; Foucault Platon'da kendilik tefekkürünü net bir şekilde açıklar: "Bu, psikolojik değil, ontolojik bir tefekkür biçimidir" ve kendi kendini tanımak, böylelikle hiçbir vicdan muhasebesi uygulamak gerekli olmaksızın "ruhun varlık biçiminin ontolojik bilgisine erişmek" anlamına gelir.
32. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor.
33. Bu nokta hakkında daha fazla açıklama için karş. GV, s. 224 ve MFDV, s. 114.
34. Heraklitos, *Fragment CI*: "İncelememin asıl nesnesiydim", *Les Présocratiques*, Fr. Çev. J.-P. Dumont, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, 1988, s. 169.

35. Hubert Dreyfus'la bir konuşma esnasında, 24 Ekim 1980 tarihinde Foucault, "Howison Lectures"de ve bu tartışmada ele alınan bazı noktalara tekrar döner. Bu vesileyle: "[Kendiliğin hermenötiğinden] anladığım şey, insanoğlunun bilgisi için yorumbilginin saf kullanımından daha geniş bir şey olmasıdır. [Bundan] özne olarak ya da *öznelliği* içinde insanoğlunun kendisi için bir bilme nesnesi olabileceği gerçeğini anlıyorum" diye belirtir. M. Foucault, *Discussion about books*, adı geçen konuşma.
36. Foucault *Aufklärung* kavramını, Georges Canguilhem'in *Le normal et le pathologique*'nin İngilizce baskısı için yazılan bir giriş bölümünde olduğu gibi, bilhassa *Qu'est-ce que la critique* konferansında, 1978'de tam olarak felsefi bir hedef olarak temalaştırmaya başlar. M. Foucault, "Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, cilt. 84, no: 2, Nisan-Haziran 1990, s. 35-63 ve "Michel Foucault'ya Giriş", DE II içinde, no: 219, s. 431-433. Ayrıca Collège de France'ta 1982-1983 döneminin ilk dersini bu meseleye ayırır; bu dersin bir bölümü, aynı yıl *The Foucault Reader*'da yayımlanan meşhur makale gibi, *Le Magazine Littéraire*'de yayımlanacaktır. GSA, s. 3-39; "What is Enlightenment?" ve "Aydınlanma Nedir", a.g.y.
37. M. Foucault, "Aydınlanma Çağı nedir", a.g.e., s. 1506-1507: "Bana öyle geliyor ki, şimdi karşılaşmış bulunduğumuz felsefi tercih şudur: Genel olarak hakikatin analitik bir felsefesi olarak sunulacak bir eleştirel felsefeden yana tercih yapılabilir ya da kendi kendimizin bir ontolojisinin, bir güncellik ontolojisinin biçimini alacak olan eleştirel bir düşünceden yana tercih yapılabilir; Hegel'den Frankfurt Okulu'na Nietzsche ve Max Weber'den geçerek, çalışmayı denediğim bir düşünce biçimini kuran bu felsefi biçimdir."
38. Tarihsel analizlerinde bu benzer süreklilik ve süreksizlik problemi hakkında Hubert Dreyfus tarafından sorgulanan Foucault: "Benim için süreksizliklere verilen önem, esasen ne olursa olsun bir sonuç değil, bir yöntemdir. Şeyleri süreksizlikler bulmak için tanımlamıyorum fakat ortaya çıkıyor, göründükleri yerde önlem almayı ve onları hemen indirgemek istememeyi deniyorum. [...] Ve sürekli ya da uzun ölçekli pek çok sürecin benden uzaklaştığı ve ilk okumada bana görünen bu süreksizlikler üzerinde durduğum doğrudur. Fazla uzağa gitmiyordum çünkü sanırım bir dizi büyük sürekli kategoriyi, büyük hattı, büyük aygıtı kaçırıyordum ve bana öyle görünüyor ki dün [tartışma esnasında] Sokrates öncesi an, Hıristiyan maneviyatının ânı ve *Aufklärung* ânı üzerine söylenilen şey şüphesiz ki artık şeylerin sürekliliğini çok daha iyi yerleştirmeme izin verecektir." M. Foucault, *Discussion about books*, adı geçen konuşma.
39. Stanford Üniversitesi'nde 10 ve 16 Ekim 1979 tarihlerinde, "Omnes ve singulatim: vers une critique de la raison politique" (Omnes ve Singulatim: Politik Aklın Bir Eleştirisine Doğru) başlıklı iki konferans söz konusudur, adı geçen konferanslar, s. 953-980.
40. Pastoral iktidar hakkında Stanford konferanslarından başka metinler için bkz, STP, s. 127-232; "La philosophie analytique de la politique" (Politika-

nın Analitik Felsefesi) ve "Sexualité et pouvoir" (Cinsellik ve İktidar), DE II içinde, no: 232 ve 233, özellikle s. 547-551 ve 559-566.

41. Karş. SP, s. 34.
42. 12 Mart 1980 tarihli *Du gouvernement des vivants* dersinde Foucault, "öznellikten" "kendiliğin kendilikle ilişki biçimini" anladığını belirtir. GV, s. 220-221. Benzer biçimde, *Dictionnaire des philosophes*'un "Foucault" girişi için yazdığı notta, "öznellikten", "öznenin, kendilikle ilişkisi olduğu bir hakikat oyununda kendilik deneyimini gerçekleştirme biçimini" anladığını iddia eder. M. Foucault, "Foucault", a.g.e., s. 1452.
43. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor. (Hedef)
44. Foucault cevabında, mantıksal anlamda anlaşılan kimlik ilişkisini amaçlıyor. Fakat iki yıl sonra yayımlanan 1982'deki bir mülakatta, "kimlik" kavramına göre daima eleştirel durarak, "kendi kendimizle sürdürmek zorunda olduğumuz ilişkilerin kimlik ilişkileri olmadıklarını; daha ziyade farklılaşma, oluşturma, yenilik ilişkileri olmaları gerektiğini" açıkça iddia edecektir. M. Foucault, "Michel Foucault, une interview: sexe pouvoir, et la politique de l'identité" (Michel Foucault, Bir Mülakat Cinsiyet, İktidar ve Kimliğin Politikası), B. Gallagher ve A. Wilson ile görüşme, DE II içinde, no: 358, s. 1558.
45. Michel Foucault bu kelimenin Fransızcasını kullanıyor. (Koşul)

Michel Foucault'nun Verdiği Bir Mülakat

3 Kasım 1980

Michel Foucault: Bir anlamda ahlakçıyım.* İnsanın varoluşunun görevlerinden ve anlamlarından bir tanesinin –ki insanın özgürlüğü de tam burada oluşur– hiçbir şeyi asla kesin, dokunulmaz, aşikâr, hareketsiz olarak kabul etmemek olduğunu düşündüğüm ölçüde bir ahlakçıyım. Hiçbir gerçek bize kesin ve insanlık dışı bir yasa buyurmamalıdır. Bu ölçüde, karşı çıkmak zorunda olduğumuz şey, bir yönetim tipinin ya da sosyal bir grubun bir diğeri üzerinde sadece dar anlamıyla anlaşılmış iktidarı değil, bütün iktidar biçimleridir; bu, diğerleri arasında yalnızca bir unsurdur. Bize gerçek olarak, doğru olarak, iyi

* Kayıt buradan başlamaktadır.

olarak sunulan şeyi aslında hareketsiz ve dokunulmaz kılmaya eğilimli olan her şeye "iktidar" adını veriyorum.

Soru: Fakat geçici olarak da olsa bazı şeyleri sabitlememiz gerekir, değil mi?

Michel Foucault: Elbette, elbette. Bu, yalnızca belirsiz bir süreksizlikte yaşanmalıdır anlamına gelmez. Fakat bütün bu sabitleme ve hareketsizlik noktalarının, bir taktiktęki, bir stratejideki, yani onlara değişim olanağını, hareketliliğini vermek için bir çabanın içindeki unsurlar olarak kabul edilmeleri gerektiğini söylemek istiyorum. Size ahlakımın üç unsurundan bahsedeceğim: [ilk olarak] bize önerilen şeyleri sorgulamadan kabul etmeyi reddetme; ikinci olarak analiz etmenin ve bilmenin gerekliliği –zira yapmak zorunda olduğumuz hiçbir şey, bir bilgi gibi bir düşünce olmaksızın yapılamaz; bu, merak ilkesidir– ve üçüncü olarak yenilik ilkesi, yani önceki hiçbir programdan esinlenmemek* ve şimdiye kadar düşünülmemiş, tasarlanmamış, bilinmemiş vs şeyleri düşüncelerimizin kimi unsurlarında ve davranışlarımızda arama... Yani reddetme, merak, yenilik.

Soru: Öznenin modern anlayışı bu ret, merak, yenilik kavramlarını içeriyor gibi görünüyor. Söz konusu özne kavramını saptama eğiliminin mi üzerine gidiyorsunuz?

Michel Foucault: Size söylemeye çalıştığım şey, çalışmamı hangi değerler alanına yerleştirdiğimdi. Ahlakı reddeden bir nihilist olup olmadığımı sordunuz bana. Aynı zamanda tam olarak meşru olan soruyu da sordunuz: "Aslında yaptığınız şeyi neden yapıyorsunuz?" Cevap veriyorum: "Bunlar benim değerlerim." Sanırım öznenin modern teorisi, öznenin modern felsefesi, özneye bir yenilik kapasitesi vs verebilir fakat aslında bunu ona teorik olarak verir. Dolayısıyla, aslında bu yalnızca öznenin teorisine değil, çalışmama dahil etmeye çalıştığım bu farklı değerleri pratiğe aktarmaya da izin vermez.

* Foucault burada, "Önceki hiçbir programı okumamak" demiştir.

Soru: Açık bir iktidar mevcut olabilir mi? Ya da özünde baskıcı mıdır?

Michel Foucault: Sanırım bu ilişkiler, bu iktidar modeli yukarıdan gelen ve bireylere şunu ya da bunu yasaklayarak onların üstüne çullanan baskıcı bir sistem olarak anlaşılmamalıdır. Sanırım iktidar bir ilişkiler bütünüdür. İktidarın uygulanması, üzerinizde hâkimiyet kurmak ne demektir? Şu kayıt cihazını alıp yere fırlatmak değildir. Bunu yapabilirim; maddi olanağım var, fiziksel olanağım var, atletik olanağım da var...

Soru: Belki de tam olarak irade mi?

Michel Foucault: Bunu yaparak üzerinizde hâkimiyet kurmak istemiyorum. Fakat buna karşın *sizi*, sizi kızdırmak için ya da söylediğim şeyi tekrar edemeyesiniz diye ya da üstünüzde baskı yaratmak ve şöyle ya da böyle davranmanızı sağlamak ya da sizi, sizi sindirmek için bu kayıt cihazını alıyor ve yere fırlatıyorsam, yani bir dizi baskı aracıyla davranışınıza etki etmeye çalışıyorsam, işte o zaman bir iktidar uygularım. Yani iktidar iki insan arasında bir ilişkidir. İletişim araçlarını kullanmaya mecbur olsanız da iletişimle aynı düzene ait olmayan bir ilişkidir. "Hava güzel" ya da "Falanca tarihte doğdum" dediğinizle aynı şey değildir. Sizin üzerinizde hâkimiyet kurabilirim, tutumlarınızı etkiler ya da etkilemeye çalışırım ve tutumlarınızı yönetmeye çalışırım. Kuşkusuz en basit yol, sizi ele geçirmek ve sizi oraya buraya gitmeye zorlamaktır. Söylemek istediğim, bu bir çeşit iktidarın sıfır derecesidir. Bu, sınır biçimidir ve aslında o anda iktidar bir iktidar olmayı bırakır ve yalnızca fiziksel güce dönüşür. Buna karşın, yaşım, toplumsal konumum, sizi şu ya da bu biçimde –yani sizi hiçbir şeye zorlamadığım ve sizi serbest bıraktığım zaman– yönlendirmek için şu ya da bu şey konusunda sahip olabileceğim bilgileri kullandığım zaman, işte o zaman iktidar uygularım. Hiç kuşkusuz iktidar, bireyleri baskı altına alan, onları herhangi bir şeye zorlayan ve başka bir şey yapmalarını engelleyen zorlayıcı bir şiddet olarak tanımlanmayacaktır; fakat bu, özgür iki özne arasında bir ilişki olduğu ve bu ilişkide

birinin diğerini etkileyeceği ve diğerinin "etkileneceği" ya da olmayı kabul edeceği şekilde bir dengesizlik olduğu zamandır. O zaman buna dayanarak... Sorunun çıkış noktası neydi unuttum. Ah evet, iktidar her zaman baskıcı mıdır yoksa değil midir? Aslında hayır, birçok şekle girebilir ve sonunda açık olan iktidar ilişkilerine sahip olabilir.

Soru: Yani eşit mi?

Michel Foucault: Asla eşit değildir çünkü eğer söz konusu iktidarsa eşitlikten bahsedemeyiz. Fakat tersyüz edilebilir sistemlere sahip olabilirsiniz. Mesela erotik bir ilişkide olup biten şeyi ele alın. Bir aşk ilişkisinden bile bahsetmiyorum; sadece erotik bir ilişkiden. Bunun bir iktidar oyunu olduğunu ve orada fiziksel gücün illaki en önemli unsur olmadığını iyi bilirsiniz. Ve burada birinin karşısında diğeri vardır; diğerinin tutumlarını etkileme, hatta bu tutumları belirleme biçimleri. Hatta bu, diğerinin, karşılığında sizin tutumlarınızı belirlemesi için bunu kullanması anlamına bile gelebilir. Görüyorsunuz bu noktada elbette tamamen yerel bir şekilde tersyüz edilebilir –[demek istediğim]* sınırlı– iktidar türüne sahibiz. Fakat eğer isterseniz iktidar ilişkileri, kendi içlerinde [tek başına]** baskıdan kaynaklanmaz. Olup biten şey sadece, toplumlarda, toplumların çoğunda, belki de [bütün toplumlarda]*** örgütlenmelerin, iktidar ilişkilerini, durumu tamamıyla donduran sosyal, ekonomik, politik, kurumsal bir bakışımsızlık lehine sabitlemek ve sürdürmek amacıyla oluşturulmasıdır. Ve o anda genellikle kelimenin tam manasıyla iktidar denen şeydir. Aslında bu, birilerinin çıkarı, ötekilerin zararına kurumsallaşmış, donmuş, hareketsiz bir iktidar ilişkisi türüdür.

---

* Burada bazı sözcükler tam olarak duyulamadığı için bu sözcüklerin kullanıldığı varsayılmıştır.

** Burada bazı sözcükler tam olarak duyulamadığı için bu sözcüklerin kullanıldığı varsayılmıştır.

*** Burada bazı sözcükler tam olarak duyulamadığı için bu sözcüklerin kullanıldığı varsayılmıştır.

Soru: Ve hepsi bunun kurbanı mıdır?

Michel Foucault: Yo hayır, iktidarı uygulayanların kurban olduklarını söylemek biraz fazla kolaya kaçmak olur. Nihayet aslında onların da tuzağa düştükleri, iktidar uygulamasına kapıldıkları olur. Nihayet, ötekilerden çok daha az kurbandırlar.

Soru: Marksistler sizi nasıl eleştirebiliyorlar? Elbette Ortodoks değilsiniz fakat öyle görünüyor ki Marksist bakış açılarında yer alıyorsunuz.

Michel Foucault: Yer alıyor muyum? Bilmiyorum. Görüyorsunuz, bunun Marksizm olduğunu bilmiyorum. Ayrıca bunun kendinde ve kendi için mevcut olduğunu düşünmüyorum. Aslında Marx'ın şanssızlığı –ya da istendiği gibi şansı–, doktrininin daima politik örgütlenmeler tarafından dikkate alınması olmuştur. Ve ne olursa olsun bunun tek tarihî ve felsefi teori olduğu söylenebilir; sürekliliği, bir asır boyunca, daima olağanüstü güçlü, olağanüstü savaşçı sosyopolitik örgütlerin varlığıyla bağlantılı olmuştur; hatta Sovyetler Birliği'ndeki devletin sahip olduğu dispozitiflerle bile. Dolayısıyla bana Marksizmden bahsedildiğinde, hangisi demek istiyorum. Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde öğretilen *Marxismus-Leninismus* mu? Georges Marchais gibi birinin kullandığı dağınık ve bozulmuş belirsiz kavramlar mı? Bazı İngiliz tarihçilerinin gönderme yaptığı doktrin bütünü mü? Sonuç olarak ben Marksizmin ne olduğunu bilmiyorum. Analizimin nesneleriyle savaşmayı deniyorum ve gerçekten de bana öyle geliyor ki, Marx'ta ya da bir Marksistte uygun olabilecek bir kavram bulduğumda ben onu kullanıyorum. Fakat bu benim için hiç fark etmez, Marksizmi benimseme ya da benimsememenin söylemekte olduğum şeyi kabul etmek ya da ortadan kaldırmak için bir fark kriteri yaratabileceğini ya da oluşturabileceğini asla istemedim, her zaman reddettim. Bunu hiç ama hiç umursamıyorum. Bu yüzden, Marksistler, Marx'ta bulmuş olduğumdan dolayı tam olarak bildiğim bazı

şeyleri reddettiği zaman [...],* Marksistler Marx'ın söylediği şeye kesinlikle daha yakın olduğum bu noktalarda beni eleştirdikleri zaman gülüp geçiyorum ve bir kez daha Marx'ı tanımayan [öyle oldukları kabul edilen]** pek çok insan arasında Marksistlerin ilk sırada yer aldığına inanıyorum. Hepsi budur, hepsi bu. Eğer ki buna, elbette iyi bir politik militan olarak, hasmın konumunu asla doğru, içten, gerçek ve nesnel bir biçimde temsil etmedikleri, kişinin asla söylemediği şeylere yönelik iftira attıkları ve gerçekdışı olaylar aksettikleri eklenirse, işte o zaman bu tartışmalara neden girdiğimi anlayamam...

Soru: İnsanları yönetmek için, örgütlemek için baskıcı olmayan bir iktidar sistemi fikriniz var mı?

Michel Foucaut: Fakat biliyorsunuz, bir iktidar programı ancak üç farklı şekil alabilir. Birincisi "İktidar olası en iyi şekilde, yani en etkili şekilde nasıl uygulanır?" Kabaca anlamıyla "Nasıl güçlendirilir?" İkincisiyse tamamen tersine bir durumdur ki o da: İktidar nasıl devrilir, iktidar ilişkilerinin şu ya da bu billurlaşmasının sorgulanması için neye saldırılır? Üçüncü olarak ise aracı bir konum mevcuttur: "Bir toplumda oluştukları ve ardından engellendikleri şekilde iktidar ilişkileri olası en az kötü bir şekilde nasıl sınırlanır?" İlk konum beni ilgilendirmiyor; onu daha iyi uygulamak için bir iktidar programı yapmak. İkincisi bana ilginç geliyor fakat bana temelde hedeflerine, yani öncülük etmenin gerektiği somut mücadelelere bağlı olarak tasarlanmak zorundaymış gibi geliyor ve bu tam olarak *a priori* bir teori oluşturulmamasını da içermektedir. Ara biçimlere gelince –kabul edilir olan iktidar koşulları hangileridir?– iktidar uygulamasının bu kabul edilebilir koşullarının *a priori* tanımlanmış olamayacağını söylüyorum: Asla bir toplumun içindeki bir güç ilişkisinin sonucunda ortaya çıkmamışlardır ve sonuç olarak, bu durumda, şeylerin bu durumunda, iktidar ilişkilerini mümkün kılan şu

* Bazı duyulamayan kelimeler mevcuttur.

** Varsayım; yeni bir kelime eklenmemiştir. Cümlenin sonu anlaşılmamıştır.

ya da bu dengesizliğin kurbanı olanlar, belli bir zaman için en mağdur durum[da] olanlar tarafından hoş görülür. O zaman da kabul edilebilir olan budur diyecekler! Daha sonra çok çabuk ve aslında her zaman, kimi zaman bir ayın bitiminde, kimi zaman yıllar, yüzyıllar sonra, muhtemelen, insanların direndi[ği], bu uzlaşmanın yürümedi[ği] fark edilir. İşte böyle. Fakat iktidar uygulamasının verilecek en uygun ve kesin bir formülü yoktur.

Soru: İnsanlar arasındaki ilişkilerde bazı şeylerin donduğunu ve belli bir zaman sonra bunun katlanılmaz olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?

Michel Foucault: Evet, sonuçta kimi zaman bu, ânında böyle olur. Bir kez daha, olduğu şekilde iktidar, şu ya da bu toplumda var olduğu şekilde iktidar ilişkileri, asla güç ilişkilerinin billurlaşması değildir ve bu güç ilişkilerinin billurlaşmasının verili bir toplumda iktidar ilişkilerinin ideal kuramı olarak formüle edilebilmelerinin, formüle edilmelerinin gerekmesinin nedeni yoktur. Bir anlamda, ne yapısalcı ne dilbilimci vs olup olmadığımı Tanrı bilir, fakat nihayet, anlıyorsunuz ya, bu biraz bir gramercinin söylemiş olduğu gibidir sanki: "O zaman, dil nasıl olmalı, İngilizce ya da Fransızca nasıl konuşulmalı?" Hayır, verili bir zamanda bir dilin nasıl konuşulduğu söylenebilir; anlaşılanın, kabul edilmez, anlaşılmaz olanın ne olduğu söylenebilir. Bunlar dışında bir şey söylenemez. Ve bu, ne olursa olsun dil üzerine yapılan bu çalışmanın yeniliklere izin vermeyeceği anlamına gelmez.

Soru: Mevcut an dışında, pozitif anlamda konuşmayı reddediyorsunuz.

Michel Foucault: İktidar bir güç ilişkileri, bir ilişkiler bütünü olarak algılandığı andan itibaren, gücün en uygun durumunun programlı bir tanımı yapılamaz ya da ancak o sırada, "Ben bunun olmasını, mesela beyaz, Aryan ve saf bir ırkın iktidarı ele geçirmesini ve uygulamasını istiyorum" diyerek taraf tutulursa yapılabilir. Ya da "Bunun olmasını, iktidarı uygulayanın ve

topyekûn olarak uygulayanın proletarya olmasını istiyorum" dendiğinde [...]"* Evet, o andan itibaren bu bir veri, bir iktidar oluşum programıdır.

Soru: Örgütlenmenin baskıcı bir iktidar biçimiyle ortaya çıkması insanoğlunun varoluşuna içkin midir?

Michel Foucault: Elbette. İktidar ilişkileri sisteminde, diğerlerini etkileyebilecekleri ve diğerlerinin tutumlarını belirleyebilecekleri bir durumda bulunan kişiler olduğu andan itibaren, diğerlerinin tutumları tamamen özgür olmayacaktır. Sonuç olarak, hoşgörü eşiklerine ve bütün bu değişken dizilerine göre bu, az ya da çok kabul edilir, az ya da çok reddedilir olacaktır; hiçbir zaman tamamen kabul edilmeyecektir, kabul etmek istemeyecek insanlar olacaktır, insanların isyan edeceği, direneceği noktalar olacaktır.

Soru: Bilinçli istenç ile bilinçdışı istenci ayırmak gerekmez mi? Bir iktidara boyun eğmeyi, kabul etmeyi isteyebilirim; bu durumda tahakkümden bahsedilebilir mi? Bana da, "Tercih etmesen bile bu senin için iyidir, aslında bunu istiyorsun ve ben bunu biliyorum" denebilir. Hangi durumda tahakkümden bahsedilebilir?

Michel Foucault: Aslında bir bilinçdışı istenç ne demektir bilmiyorum. İstenç öznesi istediği şeyi ister ve ona, "Ne istediğini bilmiyorsun. Ben, istediğin şeyi sana söyleyeceğim" demekten oluşan bir bölünme getirdiğiniz andan itibaren, iktidarı uygulamak için bunun temel araçlardan biri olduğu aşikârdır.

Soru: Fakat bir iktidarın üzerlerinde uygulanmasını kabul eden insanlar için tahakkümden bahsedilebilir mi?

Michel Foucault: Yani tahakküm altına alınmayı kabul ediyorsanız hepsi budur.

* Bazı kelimeler tam olarak duyulamamıştır.

Soru: Ama onlar için bu bir tahakküm değil.

Michel Foucault: Eğer yönetilmeyi kabul ediyorlarsa yönlendirilmeyi de kabul ederler.

Soru: Somut bir soru: Suç problemini çözmek için ne yapmak istiyorsunuz? Ya da Profesör Dreyfus'ün bana verdiği başka bir örnek: Çocuğunun duvarlara yazı yazmak istediğini ve size göre bunu engellemenin bir baskı eylemi olacağını söyledi. İzin vermeli mi, yoksa "Artık yeter!" mi demeli?

Michel Foucault: Hayır, duvarlara yazı yazmak isteyen Profesör Dreyfus'ün çocuğu konusunda bunu engellemenin baskı altına almak demek olduğunu kesinlikle söylemedim. [...] Ne evli ne de bir aile babası olmadığımdan ne olursa olsun söylememeye dikkat edeceğim. İktidarın, sıklıkla bana isnat edilen, korkunç ve baskıcı bir şey; sonuçta işlevi bireyi baskı altına almak olan korkunç bir şey olduğu fikrine sahipsem, bir çocuğun duvara yazı yazmasını engellemenin katlanılmaz bir tiranlık olacağı açıktır. Fakat söylediğim bu değil. [İktidar], bu bir ilişkidir; sayesinde başkalarının tutumlarının yönetildiği bir ilişkidir. Ve bu tutumun, başkalarının tutumunu yönetme biçiminin sonuç olarak olumlu, geçerli, ilginç vs etkilerinin olmasının bir nedeni yoktur. Bir çocuğum olsaydı eğer size yemin ediyorum ki duvarlara yazı yazmazdı ya da sözümü dinlemez, yazardı.

Soru: O zaman her zaman incelemek gerek...

Michel Foucault: [Evet], bu, tamamen söylediğiniz şey: Bir iktidar uygulaması asla doğal akışında değildir. Baba olduğunuz için çocuğunuza tokat atmaya hakkınız yoktur. Siz de takdir edersiniz, onun tutumuna –ve genelde onu cezalandırmayarak olsa bile bu, onun tutumuna etki etmenin bir biçimidir– etki ettiğiniz zaman o noktada çok karmaşık ve aslında fazlasıyla düşünme gerektiren bir sistemin içine girersiniz. Ve eğer isterseniz, toplumumuzda, bir yığın şey konusunda *gösteren*

değerlerin hangileri olduğunu bilmek için semiyotik sistemlerin sorgulandığını özenle düşündüğümüzde, belki de bu noktadan itibaren üretilen bağlantıların karmaşık sonuçlarına yeterince ilgi göstermeyerek iktidarın uygulanma sistemlerinin ihmal edildiğini söylemek isterim.

Soru: Bakış açınız kuramsallaşmadan sürekli olarak uzaklaşıyor. Bu, her an tekrarlamanın gerektiği bir şey mi?

Michel Foucault: [Evet,] her an tekrarlamanın gerektiği bir şey. İsterseniz teorik bir pratik, pratiği kuramsallaştırmanın bir biçimidir; bir teori değil. Sanırım, şimdi yapmaya çalıştığım gibi iktidar ilişkileri bir biçimde analiz edildiğinde, o noktada söylediğim şey çelişkili değil.

Soru: Bakış açınız benim tahmin ettiğimden çok farklı...

Michel Foucault: İnsanlar benim iktidara mutlak bir çeşit kin vs duyan bir çeşit anarşist olduğumu düşünüyorlar. Hayır! Bir toplumda önemli ve zor olgu olan iktidarın uygulanması karşısında, en düşünülmüş ve mümkün olan en temkinli tavrı almaya çalışıyorum; analizin bakış açısından temkinli yani aslında olası postulatlar, teorik olduğu kadar ahlaki postulatlar: Söz konusu olanı [bilmek gerekiyor]. Fakat iktidar ilişkilerini titizlikle, mümkün olduğunca dikkatle ve uygulanabildikleri her yerde sorgulamak, kıyamet canavarı gibi bir iktidarlar söylencesi [oluşturmak] demek değildir [...].

Soru: Eyleminizi ötekilere yönelten ilkeler nelerdir?

Michel Foucault: Size söyledim: Ret, merak ve yenilik.

Soru: Hepsi olumsuz değil mi?

Michel Foucault: Fakat iktidarın uygulanması karşısında yalnızca etiğe sahip olunabileceğini iyi bilirsiniz; bu, ötekilerin özgürlüğüdür. O zaman bir kez daha onlara, "Şöyle sevişin! Çocuklarınız olsun! Çalışın!" diyerek engellemeye gitmeyeceğim.

Soru: Biraz yittiğimi, yönümü kaybettiğimi itiraf ediyorum çünkü fazla açılım var...

Michel Foucault: Ama dinleyin, dinleyin. Zor olduğu için! Bir peygamber değilim, bir programcı değilim, [insanlara] yapmaları gerekeni söylemek zorunda değilim, onlara, "Bu sizin için iyidir; bu da sizin için iyi değildir" demek zorunda değilim. Bu analiz görevi [için], işlev olarak karmaşık olabileceği şeyde bir durumu analiz etmeye, aynı zamanda ret, merak ve yeniliği mümkün kılmaya çalışıyorum. İşte... [...] İnsanlara: "Bu sizin için iyidir" demek zorunda değilim.

Soru: Ya kişisel olarak sizin için?

Michel Foucault: Bu kimseyi ilgilendirmez. Ne olursa olsun bunun merkezinde, nasıl denir, ya felsefenin, ya entelektüelin ya da genel olarak bilginin işlevi konusunda bir anlaşılmazlık vardır, bu da iyi olan şeyi bize söylemenin onlara düşmesidir. Öyle değil mi? Rolleri bu değildir. Bunu oynamaya, bu rolü oynamaya fazla eğilimlidirler. Bunun içerdiği feci sonuçlarla iki binyıldır iyi olan şeyi bize söylüyorlar. O zaman, anlıyorsunuz işte, entelektüellerin [...] iyi olan şeyi söylemeye yeltendikleri, insanların tek bir şey, onlara iyi olan şey söylensin ve daha ziyade "Ne kadar kötü!" diye haykırmaya başlamaları söylenmesin, istedikleri, korkunç olan, kurulu bir tuzak oyunu olan bir oyun vardır. O zaman oyunu değiştirelim. Ve entelektüellerin artık iyi olanı söylemek zorunda olmayacaklarını ve önerilen gerçekliklerin analizlerinden başlayarak, çalışmanın ya da kendileri için iyi olanı bizzat kendilerinin tanımlayacağı şekilde kendi kendilerini yönetmenin insanlara düşeceğini söyleyelim. [...]

İyi, kendini yeniler. İyi, iyinin astrologları gibi olan ve yıldızların elverişli durumunun hangisi olduğunu söyleyebilen insanlarla birlikte zamansız bir gökyüzünde bu şekilde var olmaz. İyi; bu tanımlanır, bu uygulanır, bu yaratılır. Fakat bu bir çalışmadır, yalnızca birkaç kişilik değil, [fakat] kolektif bir çalışmadır. Bu durumda bu şimdi daha açık değil mi?

Dizin

A
Atanasius, İskenderiyeli 113
Aurelius, Marcus 45, 51, 58, 91
Aziz Ambrose 67, 89
Aziz Antoine 113
Aziz Augustinus 64, 66, 85, 96, 97, 98, 113, 122
Aziz Basileios 91
Aziz Jerome 67, 99, 113

B
Badinter, Robert 123
Becker, Helmut 57
Bertani, Mauro 59
Bess, Michael 12, 16, 29
Blasius, Marc 12
Braunstein, Jean-François 13
Brion, Fabienne 10, 91
Brown, Peter 122

C
Calvin, John 122
Canguilhem, Georges 125
Cassien, Jean 26, 27, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 91, 92, 93, 97, 99, 100
Chrysostome, Jean 71, 90, 99
Cooper, David 102, 123
Cyprien, Carthage de 87, 88

D
Davidson, Arnold I. 13, 31
Defert, Daniel 9, 10, 13, 15, 85, 123
Descartes, René 37, 106, 107, 108, 113, 123, 124
Dreyfus, Hubert 94, 124, 125, 135

E
Epiktetos 45, 51, 58, 91
Ewald, François 9, 10, 13

F
Fabiola 67, 68, 70, 88
Faye, Jean-Pierre 123
Fontana, Alessandro 10, 53, 59
Fornet-Betancourt, Raul 57
Freud, Sigmund 27, 76, 92, 99, 100

G
Galen 47
Gallagher, Bob 126
Gomez-Müller, Alfredo 57
Gros, Frédéric 9, 10, 13, 17, 55, 58, 59, 90

H
Habermas, Jürgen 40, 55
Hadot, Pierre 57, 90, 124
Harcourt, Bernard 10, 91
Hegel 107, 125
Heidegger, Martin 39
Heraklitos 113, 114, 124
Homeros 65
Husserl, Edmund 37, 54

J
Jung, Carl Gustav 99

K
Kant, Immanuel 30, 56, 94
Keenan, Thomas 12

L
Lacan, Jacques 99
Lagrange, Jacques 53
Leuret, François 16, 18, 35, 36, 37, 42, 53, 100
Lucilius 61
Luther, Martin 65, 98, 99, 112

M
Merquior, José Guilherme 55
Montaigne, Michel De 112

N
Nietzsche, Friedrich 38, 54, 55, 81, 92, 107, 125

O
Oedipus 113

P
Pasquino, Pasquale 53
Pearson, Joseph 59
Piaget, Jean 110, 111, 119, 120
Platon 57, 112, 113, 114, 124
Plutarkhos 23, 47, 59
Polac, Christian 86

R
Rabinow, Paul 124
Raulet, Gérard 55
Rouanet, Sergio Paolo 55

S-Ş
Seneca 20, 21, 22, 27, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 61, 71, 72, 92
Senellart, Michel 10, 56, 86, 89, 90, 91, 93
Sennett, Richard 16, 122
Serenus 21, 22, 47, 48, 49, 50, 92
Sextius, Quintus 45, 59
Sofokles 60
Sokrates 57, 115, 125
Spinoza, Baruch 107
Şeytan 27, 29, 75, 79, 80

T
Tertullianus 25, 67, 69, 70, 87, 88, 90, 93
Tomlinson, Davey 12

V
Vernant, Jean-Pierre 60
Vidal-Naquet, Pierre 60

W
Watanabe, Moriaki 86
Weber, Max 125
Wilson, Alexander 126
Wit, Jean François De 57, 85
Wit, John De 57, 85

Z
Zecca, Marine 123

Foucault'nun eleştirel çalışmalarında kendilik problemi esaslı bir yer teşkil eder, elinizdeki kitap bu problemi enine boyuna tartışan, araya spekülatif düşüncesinin de dahil edildiği, zihin açıcı ve kışkırtıcı bir çalışma... Foucault, Kasım 1980'de, Dartmouth College'da "Truth and Subjectivity" (Hakikat ve Öznellik) ve "Christianity and Confession" (Hıristiyanlık ve İtiraf) başlıklı iki İngilizce konferans vermiştir. Bu konferanslarda, Antik Yunan ve Roma dönemindeki kendilik teknikleri, kendilik incelemesi ve vicdan yönetimi gibi konuları işlemiş, modern öznenin soykütüğünün ve bugün bile karakterimizi oluşturan kendilik meselesinin izinden gitmiştir.

Foucault, Dartmouth College'da verdiği bu konferansın bir benzerini Berkeley'de, Kaliforniya Üniversitesi'nde de vermiştir. İki konferans arasındaki farklar dipnotlarda belirtilmiştir. Bunların yanı sıra, Foucault'nun daha önce hiç yayımlanmamış iki mülakatı da bu çalışmaya dahil edilmiştir.



AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-187-7
9 786053 141877