Veli URHAN
SUNUŞ

MAKALELER

Efe BAŞTÜRK
Yaşama Sanatları: Foucault Antikçağ'da Sokrates Okuyor
*
Yaylagül CERAN KARATAŞ
Kendilik Problemi: Politik ve Metafizik Bağlamda Bir Performatif Kendilik İncelemesi
*
Cevriye DEMİR GÜNEŞ
Michel Foucault'nun Pierre Rivière'i
*
Elif ERGÜN
Öznenin Tahakküm Nesnesine Dönüşümünden Kendilik Tekniklerine: İtiraf
*
Hakan GÜNDOĞDU
Spesifik Entelektüel ve Foucault
*
Enis MEMİŞOĞLU
Foucault'nun Yazısında Misalin Vaziyeti
*
Duygu ONAY-ÇÖKER
The Episteme of 'Virginity' in the Context of Foucault's Philosophy

Foucault Felsefesi Bağlamında 'Bekâret' Epistemesi
*
Utku ÖZMAKAS
İktidar: Yolları Çatallanan Bahçe
*
Murat M. TÜRKMEN
Foucault'nun Yaşamı Sanat Eseri Kılma Çağrısı: 'Varoluş Estetiği'
*
Veli URHAN
Michel Foucault Açısından İnsan ve İnsan Bilimleri
*
Veli URHAN
Michel Foucault'da Etik ve Ahlak Ayrımı

KİTAP İNCELEMESİ

Umut DAĞ/ Eric PARAS: Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna

ISSN 2148-0958

60₺(K.D.V.'den muaftır)

felsefidusun.com
/felsefidusun

Felsefi Düşün | Nisan 2020 Sayı: 14 | FOUCAULT

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2020 Sayı: 14 ISSN: 2148-0958



FOUCAULT

SUNUŞ

15 Ekim 1926 tarihinde, Fransa'nın Poitiers kentinde, varlıklı bir ailenin üç çocuğundan ikincisi olarak, dünyaya gelen Michel Foucault doktor olan babası tarafından, Cizvit papazların gölgesinde eğitim ve öğretim veren, anaokulu ve ilköğretim sınıfları da bulunan IV. Henry Lisesi'ne kaydettirildiği zaman henüz dört yaşından küçüktür. Burada 1940 yılının Eylül ayına kadar ana, ilk ve orta okul öğrenciliğini sürdüren Foucault, annesinin isteği üzerine IV. Henry Lisesi'nden ayrılarak Saint-Stanislas Koleji'ne geçer; ve başarılı bir öğrenci olarak orta öğrenimini tamamladığı adı geçen kolejin son sınıfındayken yavaş yavaş felsefeye merak sarmaya başlar. 1945 yılının sonbaharında, onsekiz yaşında iken, École Normale Supérieure'un giriş sınavına hazırlanmak için, Poitiers'den ayrılarak, Paris'e gelen Foucault, İkinci Dünya savaşının sonlarında, iki yıl süreyle derslerine devam ettiği, Panthéon'un arkasında bulunan ve Fransa'nın en saygın liselerinden biri olan, IV. Henry Lisesi'nde ilk felsefe derslerini Jean Hyppolite'ten alır.

Fransa'nın aydınlanmak için Hegel'e yöneldiği bir dönemde, Fransa'da Hegelciliğin başlıca öncülerinden olan Alexander Kojève ile Jean Hyppolite'in çalışmaları ve dersleri Hegel'in eşsiz ve büyüleyici bir portresini, çatışma ve trajedi olarak yorumlanan bir tarih anlayışını gündeme getirir. Bu dönemin hem existansiyalist hem de Marksist düşüncesinin kökeninde Hegel'in antropolojik yorumunun yattığını düşünen Foucault'ya göre, bu yorumun ortaya çıkardığı insan figürü, tarihsel süreçlerin merkezî unsuru olarak, Tanrı'nın tahtına insanı oturtan ve gerçek anlamdaki insanî varoluşu tarihsel bir olabilirlik haline dönüştüren *hümanizm* adı altında putlaştırılıyordu. Foucault için, modern aklın içine tıkıldığı hapishanenin en güçlü duvarı, insanoğlunun modernliğe özgü bir düşünce ve uygulama sisteminin içine hapsedilmesini temsil eden *hümanizm* ve hümanizmin merkezindeki *insan* figürüydü.

Foucault'nun düşüncesini en çok etkileyen filozofun Nietzsche olduğunda kuşku yoktur. Arkeolojinin tarihten yararlanması Nietzscheci bir soykütüğü ile ilintili olmakla birlikte, Nietzsche gelecekteki bir arkeolojik düşünce için hazır bir araç sunmamış, ama bu düşünce için gerekli olan zemini hazırlamıştır. İçinde yaşadığı dönemin, Marx, Nietzsche ve benzerlerinde

görüldüğü gibi Hegel'den kurtulmaya çalışılan bir dönem olduğunu, ancak bu kurtuluşun gerçekten neye mal olacağının da tam olarak değerlendirilmesi gerektiğini, kendi adına kurulmuş olan Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü'nün başkanı sıfatıyla, 1970 yılında, Collège de France'ın açılışında verdiği dersin metni olan "Söylemin Düzeni"nde öne süren Foucault, Hegel'in ondokuzuncu yüzyıldan beri ortada dolaşan ve gizliden gizliye kendisiyle mücadele edilen o hayaletimsi kocaman gölgesine bir varlık vermeye özen göstermiş olan Jean Hyppolite'e bu konuda çok şey borçlu olduklarının altını çizer. Bunun yanı sıra, geleneksel felsefeyi eleştirmek ve ona karşı çıkmak eğiliminde olan çağdaş düşünürlerin hemen tümüne kaynaklık ettiği söylenebilecek olan Nietzsche'nin düşüncelerinin, 1960'lı yıllarda Marksist olup da ondan kurtulmak isteyenler için bulunmaz bir kaynak olduğunu da kaydeder.

Bir söyleşide kendisine hangi düşünürlerden etkilendiği sorulduğunda, Berkeley Üniversitesi'nden iki dostunun kendisi hakkında yazdıkları bir kitapta Heidegger'den etkilendiğini söylemelerine çok şaşırdığını ve doğru olan bu tespiti Fransa'da kimsenin anlamadığını kaydeden Foucault üzerindeki Heidegger'den gelen etkinin en belirgin bir biçimde, *Kelimeler ve Şeyler*'in dil ve deneyimle ilgili olan dokuzuncu bölümünde görüldüğü öne sürülür. Öğrencilik yıllarında Husserl'i, Sartre'ı, Merleau-Ponty'yi ve Nietzsche'yi okuduğunu öne süren Foucault, Fransa'nın en etkili bilim tarihçilerinden olan Canguilhem'in de ilgilendiğine tanık olduğu Nietzsche sayesinde gerçek anlamda aydınlandığını, hatta onun kendisi için bir dönüm noktası olduğunu, onu büyük bir tutkuyla okuduktan sonra yaşamla olan bağlarını kopardığını, hastanedeki işini bırakıp Fransa'yı terkettiğini, fırsat buldukça da terketmeye devam ettiğini dile getirir. Foucault'nun düşüncesinin gelişmesine katkı yapan entelektüel etkiler çok çeşitli olmakla birlikte, düşüncesi genellikle hatalı bir biçimde varoluşçu ve hümanist bir düşünce olarak yorumlanan Heidegger ile Nietzsche'nin etkisi çok daha açık ve kapsamlıdır.

Felsefi Düşün Dergisi'nin bu Foucault Özel Sayısına, yazılarıyla katkı yapmış olan çok değerli akademisyen dostlarıma katkılarından dolayı öncelikle çok teşekkür ediyorum. Derginin "İçindekiler" kısmında yer alan yazılara bakıldığında, her bir yazıda Foucault'nun düşünce dünyasının farklı bir açıdan ele alındığı, dolayısıyla her bir bakış açısının, Foucault'nun düşünce dünyasına girme konusunda, bize, bir çok yönlülüğün kaçınılmaz olduğunu görmemizi sağladığında da kuşku yoktur.

Veli URHAN

YAŞAMA SANATLARI: FOUCAULT ANTİKÇAĞ'DA SOKRATES OKUYOR

Efe BAŞTÜRK[*]

THE ARTS OF THE LIVING: FOUCAULT READING SOCRATES IN ANCIENT AGE

Öz

Foucault'nun, College de France'daki son derslerinde gündeme aldığı fikir, *tekhne peri ton bion*, yani "yaşama sanatı"dır. Foucault, özellikle Sokrates figürüne ilişkin yorumbilimsel bir yaklaşım getirerek, özneleşme tartışmasını modernitenin çok öncesine kaydırmıştı. Foucault, antikçağda, özellikle Sokrates figüründe, modern çağın özneleşme teknolojilerinden çok daha farklı bir öznelik bağlamı görmüştü. Sokrates'te keşfedilen öznelik, dışsal bir hakikat uyarınca söylemsel olarak inşa edilen bir uyrukluk anlamına gelmemektedir. Sokrates, hakikati, kendiliğin dışında değil, tersine, kendiliğe ait içkin bir form olarak görür. Mesele, Foucault'ya göre, kendiliğin dışındaki bir aşkın hakikate göre yaşamak değil, kendi içsel hakikatini keşfedip bu hakikate göre yaşamı kurabilmektir. Foucault, Sokrates örneğinde, modern uyrukluk biçimlerinden çok daha farklı estetikçi-özgürlükçü bir öznelik biçimi görmüştür. Bu makalenin temel amacı, antik özneleşme teknolojilerindeki özgü bağlamları – Sokrates örneği nezdinde – ortaya çıkararak, farklı bir Foucault panoraması çıkarmaktır. Foucault, antikçağdaki özneleşme biçimlerinde, özellikle modern yaşam için gerekli sayılabilecek bir içkinlik teması keşfetmiştir. Hakikat, ancak benlikte keşfedilebilir ve bu nedenle yasa-yasak dizgesinden ziyade yaşamın estetizasyonu çerçevesinde belirli bir anlam kazanabilir. Yaşama Sanatı düşüncesi, Foucault'da, bireyin herhangi bir aşkın gösteren içinde temsil edilmeksizin, kendi içkin hakikatini keşfederek yaşamını örgütleyebildiği bir varoluş biçimine tekabül etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yaşama Sanatı, Sokrates, Etik, Hakikat, özne.

[*] Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Doç. Dr., efebastürk83@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7117-0734.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 1-28.
(Makale Gönderim: 19.11.2019 / Makale Kabul: 20.03.2020)

Abstract

In his last lectures, Foucault put his agenda the idea of "art of living" (*tekhne peri ton bion*) in the last lectures in College de France. Foucault, by bringing a hermeneutical approach to the figure of Socrates, shifted the discussion of subjectivity long before modernity. Foucault perceived a very different context of subjectivity in the antiquity, especially in the figure of Socrates, which is very different from the technologies of subjectivity of the modern age. The subjectivity realized in Socrates does not mean a discursive subjectivization constructed in accordance with an external truth. Socrates handles the truth as an immanent form of the self, but not on the outside of himself. The issue, according to Foucault, is not to live according to a transcendental truth outside of the self, but to discover the inner truth and establish the life according to this truth. In the example of Socrates, Foucault sees a form of an aesthetical-emancipative subjectivity which is far more different from modern forms of subjectivization. The main purpose of this article is to create a different panorama belonging to Foucault by revealing some specific contexts in ancient subjectivity technologies in the example of Socrates. Foucault discovered a theme of immanence in the forms of subjectivity in antiquity, which may be deemed necessary for modern life. The truth can only be discovered within the selfhood and, for this reason, it can gain its meaning only with the aesthetization of the life, rather from the context of prohibition-restriction. In Foucault, the idea of the art of the living corresponds to a form of existence where the subject can organize his life by discovering his immanent truth in himself without being represented in any transcendental signifier.

Keywords: Art of Living, Socrates, Ethics, Truth, subject.

****

Giriş

Foucault'nun yaşamının son yıllarında odaklandığı tema, antikçağda etkisi uzun süre boyunca hissedilen ve Hıristiyanlığa kadar derin etkiler bırakmış fakat modernite ile kaybolmuş bir öznellik türü olarak yaşama sanatı (*tekhne peri ton bion*) fikriydi. Foucault, yaşama sanatı meselesini, bilhassa *parrhesiastes* figürü olarak belirlediği Sokrates öznesinde gündeme getirme uğraşında oldu. Bu yıllardaki derslerin önemli bir kısmı, yalnızca Sokrates ile sınırlı olmamak kaydıyla, antikçağda hakikat ve özne arasındaki içsel ve özneyi içeriden yaratmaya yönelik olarak geliştirilen bir dizi tekniğe ayrılmıştı.

Foucault için temel mesele, modern çağda kaybolduğunu gördüğü ve fakat antikçağda hakim bir kültürel tema olan bu yaşama sanatı fikrinin özne tarafından nasıl deneyimlendiğiydi. Foucault, hakikat ve özne arasında kurulan bağıntının söz konusu yaşama sanatı meselesinde oldukça önemli bir konum teşkil ettiğini görüyordu, ancak Foucault için açığa kavuşturulması gereken asıl önemli şey, öznenin söz konusu hakikatle kurduğu ilişkiyi deneyimleme biçimiydi. Çünkü Foucault, modern çağda kaybolan bu deneyimleme biçimlerinin antikitede neden bu kadar egemen olabildiğini merak ediyordu.

Foucault, yaşama sanatları fikrini antikçağın bazı temel metinleri eşliğinde tartışmıştır. Metinlerin incelenmesindeki temel kıstas, söz konusu metinlerin ele alınma biçimlerindeki özgül uğraklardır; diğer bir deyişle, metinle kurulan ilişkiyi belirleyen temaların metinsel bağlamı ön plana çıkarılmaya çalışılmaktadır. Örneğin, Foucault, derslerinde Daldis'li Artemidorus'u ya da Ksenophon'un Oeconomicus'unu ele alırken, onların metinlerinde yaşama sanatları meselesinin nerelerde ve hangi biçimlerde kurulduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Foucault için yaşama sanatı meselesi, antikçağın hem bir egemen kültürel söylemidir hem de antikiteyi Stoacılık ekseninde Hıristiyanlığa bağlayan bilinçaltı anlatısıdır. Çünkü 1980'den itibaren Foucault, Antikçağın Stoa ve Hıristiyanlığa bağlanan etkilerindeki ortak noktaları yaşama sanatı meselesinde keşfetmişti. Bizler açısından bugün hala yanıt verilmesi gereken bir husus Foucault'da oldukça gizli fakat bir o kadar da yalın bir tonda dile getirilmekteydi: Bir söylem neden ve nasıl hem felsefi, hem dinsel hem de politik uğraklarda etkili olabilmektedir? Foucault, bu soruya yanıtı dolaylı olarak verir – ki bu yanıt aslında çok önceleri çalıştığı modern iktidar ve onun içinde söylem aracılığı ile kurulan bir özne fikrinde içerilmekteydi. Foucault'ya göre yaşama sanatları meselesinde dinsel, politik ve felsefi söylem türlerinin birbiriyle irtibatlanmasının kökeninde yatan şey, söylemin vücuda getirildiği bir yaşama pratiği ile bu pratiğe belirli bir anlam alanı – yani hakikat perspektifi – açan bir öznenin varlığıydı. Diğer bir deyişle, Foucault, o zamana değin hep indirgendiği söylem, iktidar, vb. alanlardan ziyade, onların etki coğrafyalarına bakmaya yönelmişti. Özne üzerine ilk defa bu kadar odaklanarak bir tartışma yürüten Foucault için antikçağ, bu nedenle önemliydi; zira modernlikte olmayan – daha doğrusu kaybolan – şey, tüm anlatıların ve hakikat biçimlerinin vücuda gelmiş saf görüntüsü olarak bir özneydi. Bu, tam da *öznelliksiz* bir öznelik, yani salt iktidarın söylemsel biçimleri içerisinde inşa edilen bir dilsel kategori olarak özneyi oluşturan modern kurgunun yabancısı olduğu bir şeydi.

Yaşama sanatları fikrinin Foucault'daki etkisi aynı zamanda belirli kişiler nezdinde de fark edilebilir. Foucault'nun yaşama sanatı meselesinde ayrı bir yer ayırdığı Sokrates figürü, tam da vücuda gelmiş hakikat anlamında Foucault'nun tasvir ettiği bir özne fikrini çağrıştırmaktaydı. Foucault açısından Sokrates'in ehemmiyeti, Platon'un aksine, aşkın bir felsefi hakikat ile normatif ilişkilenmesinden değil, düşünce ile *yaşama*yı birbirine eklemlemiş olmasından kaynaklanmaktaydı. Sokrates, diğer bir deyişle, kendisi olabildiği, yani bir felsefi söylemi bedensel varlığı ile birleştirebildiği ve tam da bu yüzden – Foucault'nun aşırı önem atfettiği gibi – bir kendilik anlatısını tamamen kendisinin hakikatle öznel ilişkisi bağlamında oluşturabildiği için önemliydi. Fakat Foucault'nun burada dikkat ettiği, daha doğrusu bizi dikkat etmeye çağırdığı nokta, Sokrates'in kendilik oluşturma biçimindeki ince ayrıntıdır: Sokrates, aşkın bir hakikatle dolayımlanmaksızın kendilik formunu bir referans olarak oluşturabilen bir figür olması hasebiyle önemlidir. Bu nedenle Foucault'nun Sokrates okuması, aynı zamanda Foucault'nun modern çağda kaybolan bir antikçağ kültürünü nasıl betimlemiş olduğunu da göstermesi nedeniyle önem taşımaktadır.

Modern'den Antikiteye *Özne*nin Arkeolojisi

Foucault'nun Yaşama Sanatı üzerine ele aldığı derslerin ilki, 1980 yılının dersi olan *Canlıların Yönetimi* dersi ile başlar. Foucault bu derslerin hiçbirinde kendilik sözcüğünü kullanmamıştır, fakat yine de 1980 yılında Berkeley'de verdiği bir konferansta halihazırdaki derslerinin, kendisinin "kendilik pratikleri" adını verdiği bir olguya giriş niteliği olduğunu söylemiştir[1]. Neden bu tarih önemlidir? Çünkü Foucault, 1970'li yıllarda modern iktidar ve modern özne temalarında tartıştığı bağlamın dışına çıkarak, özneleşme teknolojileri adını verdiği paradigmaya bu defa etik gibi bir bağlamı katmaya girişmişti. Bunun altında yatan sebeplerden bir tanesi, bilhassa *Cinselliğin Tarihi*'nde keşfettiği bir mesele olarak, antiklerin, ahlaki söylem ile yaşam pratikleri arasında kurmayı başardığı irtibatı olanaklı kılan durumları araştırmak ya da bunları mevcudiyete aktaran etkilerin araştırmasına girişmekti[2]. Dolayısıyla kendilik meselesi, aslında daha en eski metinlerinden itibaren, farklı bağlamlar veya argümanlar eşliğinde kurulmuş olsa da, Foucault'da bulunmaktaydı.

[1] Michel Foucault, "Subjectivity and Truth", *Ethichs: Subjectivity and Truth – The Essentials Works of Michel Foucault Vol. I* içinde, haz. P. Rabinow, çev. R. Hurley (New York: The New Press, 1997), 87.
[2] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. U. Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 146.

Foucault, 1980 yılında meselenin kendisini incelemeye giriştiğinde ise önünde iki büyük tarihsel kip ve bunlar arasında derin farklılık vardı. Bir tarafta, öznenin kendisi dışındaki söylemlere referansla kurulan edilgen doğası, diğer tarafta ise öznelliğin kendisini imal eden ve buradan içsel bir yaratım yoluyla ahlaki dizgeleri belirleyen kapasitesi bulunmaktaydı. Foucault, modern ve antik öznellik tartışmalarına doğrudan değinmese de, aradaki bu radikal farka çeşitli biçimlerle değinmekteydi. Örneğin, 1982-84 yılı dersinin hemen başında, o yılın konusu olarak özneyi temsil eden sistemler ile öznenin kendisinde temsil ettiği sistemler arasındaki fark olduğunu söylemişti[3]. Bu ikili arasındaki fark nedir? Foucault'ya göre burada incelikli bir ayrım kurulması gerekir, çünkü öznellik meselesi, birinde yapılandırılan ve dışsal gösterenler nezdinde bir referans kurma ilişkisi ile üretilen dolaylı varoluşa tekabül eder. Özne, burada, söylemin içinde bir konuma sabitlenir ve varoluşu daima söylemin içinde ve söylemin belirlediği faillik alanına tabidir. Diğerinde ise Foucault, söylem meselesinin özneleştirici bağlamını tamamen devre dışı bırakan yeni bir hat çizer: özne, burada, kendisini dışsal bir söyleme referansla kavramak yerine, hakikati kendinde keşfederek bu öznel edim uyarınca yeni bir kendilik biçimi inşa eder. İşte 1982-83 yılının konusu budur: Öznenin, söylem dışında kendilik pratiği deneyimlemesinin modern-öncesi olanakları nelerdir ve bu pratikler öznenin hangi etkileri, edimleri ve düşünümsellikleri bağlamında nasıl kurulmuş, nasıl devam etmiş ve nasıl sistematik bir konum elde etmiştir? Foucault'nun yanıtını aradığı soru, şu halde, artık öznenin dışarıdaki etkiler (dilsel ve söylemsel formlar, hakikat anlatıları, vs.) yoluyla nasıl kurulduğu değil, öznenin hakikatle kendilik ilişkisini herhangi bir dışsal belirleyiciye referansta bulunmaksızın nasıl kurabilmiş olduğudur. Yani Foucault, artık modern iktidarı analiz ettiği temsil biçimlerinin ötesinde bir ilişkinin varlığını araştırmaya başlamıştır.

Bu araştırma, bir yöntemden ziyade yorumbilimsel yaklaşım olarak, Antikçağda kendilik bilimlerini mümkün kılan şemalara dönük bir incelemeyi merkeze alıyordu. Foucault bunun için, söylem-içinde-özne fikrinden uzaklaşarak, öznenin öncelikle bir özne olarak bilinebilir kılındığı kendilik biçimlerine dönmeyi tercih etti. Foucault, bu doğrultuda, özneleşmeyi bir tür kendilik pratiklerince anlamaya olanaklı kılan unsurlara yöneldi. Burada dikkatini çeken şey, kendiliği dışarıdan kuran söylemsel formlardan ziyade, kendiliği içeriden oluşturan ve hakikat ile çok daha farklı bir ilişkiye meyleden öznel tarzlardı. Foucault, belki de modern iktidarın söylem içinde özneyi kuran ve bunu bir dizi gözetleme ve disiplin

[3] Michel Foucault, *The Government of Self And the Others: Lectures on College de France 1982-1983*, haz. F. Gros, çev. G. Burchell (New York: Palgrave, 2011), 2.

usullerince gerçekleştiren doğasını o denli evrenselleştirmişti ki, bu yöntemi antikçağda da aynı usuller eşliğinde keşfetmeye yönelmişti. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde antikçağdaki cinsellik usullerine ve bunları örgütleyen bir dizi yasak, haz, vb. gibi belirlenmiş (*determined*) normlara odaklanmasının nedeni buydu. Çünkü bu usuller, tıpkı modernitede olduğu gibi, özneleştirici bağlamlar ihtiva etmekteydi ve Foucault cinsellik alanında antikçağdaki çeşitli perhiz usullerine tam da bu nedenle aşırı bir önem atfediyordu[4]. Ancak sonraları, Foucault'nun antiketede keşfettiği şey, bundan çok daha farklıydı: Foucault, antikçağdaki bu özgül kendilik biçimlerinde, yasaklayıcı ya da disipline edici – gerçi disiplin bazı bakımlardan yine bulunmaktaydı, ne var ki modern disiplin tekniklerinden bütünüyle farklıdır bu – usuller yerine, çok daha özgürleştirici, daha doğrusu serbest bırakan bir normun dolaşımda olduğunu görmüştü[5]. Bu norm, temelde, yasaklayıcı değil serbest bırakan, mahremiyete tevdi edici değil, tersine kamusal kılmaya dönük olarak biçimlendirilen çeşitli usul ve tekniklerden oluşmaktaydı. Bu, Foucault açısından ilginç olduğu kadar çalışılması zorunlu bir alandı; çünkü özneleştirme usul ve teknikleri, o güne değin, modern anlamıyla, yani uyruklaştırıcı bilme rejimlerinin varlığı altında işleyen bir mekanizmadan ibaret sayılmaktaydı.

Foucault'nun bu rejimler için önerdiği kavram olan *kapatılma*, insan-öznenin bir dizi farklı alan ve pratiğe indirgenmiş olan varoluş biçimlerinde kendisini aşan söylemler yoluyla konumlandırıldığını görmemizi sağlaması bakımından önemli bir ayrıntıdır[6]. Kapatılma, bilhassa söylemsel biçimlerin etkisi altında işleyen özneleştirme teknolojileri ile bu teknolojiler yoluyla oluşan öznellik biçimler için tercih edilen bir kavramdır. Özne, kendisini kuran söylemlerin edimleştirici formları uyarınca özneleştirilmektedir ve modern toplum bu anlamda söylemsel ikiliklere dayalı olarak oluşturulmuş mekanların, normların ve ilişkilerin varlığıyla şekillenmiştir. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Kliniğin Doğuşu* metinlerinde ele aldığı soru budur: Özneleştirme teknolojileri ve bu teknolojilerin işlevsel kılındığı ayrımlar aynı zamanda bir diyagram olarak toplumu nasıl baştan sona kat edebilmektedir? Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* metninde sorunsallaştırdığı mesele, deliliğin, tıbbi bir söylem içerisinde nasıl konumlandırıldığı değil, tıbbi söylem alanına giren bir konunun topyekun toplumsal bir normun izdüşümü olarak nasıl

[4] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 203-204.
[5] Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *The Foucault Reader* içinde, haz. P. Rabinow (New York: Panteon Books, 1984), 341.
[6] J. W. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İ. Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 34.

yürürlükte olduğudur[7]. Yine benzer biçimde, *Hapishanenin Doğuşu* da aynı sorunsalın farklı bir veçhesini sunar: Bir gözetim ve cezalandırma mekanı olarak hapishane, metaforik ve stratejik olarak, genel toplumsal matrisin bir bileşeni olarak kurulmaktadır?[8]. Klinik ve hapishane, kendilerini işlevsel hale getiren cezai, disipliner ve gözetleyici usul ve söylemlerin yalnızca negatif düzeyde işlediği mekanlar olarak ele alınmaz, zira bu mekanlar, aynı zamanda kendilerinin negatifi olarak addedilen "normal" mekanların da işareti sayılırlar[9]. Diğer bir deyişle, kapatma mekanları (hapishane, klinik, vb.) ve onlara işlevsellik kazandıran kapatıcı söylemler (cezai, disiplin, gözetleme, vb.) yalnızca kapatılma ilişkisinin uyruklarını (*subject*) muhatap almaz; bu söylemler, bütün toplumsal mekanı örgütleyen ve böylece normal-anormal, hasta-sağlıklı, vb. ikilikleri kurmaya olanak veren genel işleyişin bir parçası olarak çalıştıklarından, söz konusu mekanlar ve söylemler toplumsal olanın genel idaresinin bir tamamlayıcısıdırlar. Bu nedenle özneleştirici söylemler, yalnızca patolojik alanların ve uyruklaştırma bilimlerinin konusu değildir; toplumsal alanın, normalleştirilmiş pratik ve edimlerin normatif belirlenmesi dahil olmak üzere, topyekun biçimlendirilmesine yöneliktir[10]. Foucault, böylece, *deliliği* kodlayan sistemin aynı zamanda deliliğin zıttı olarak *normalliği*, *suçluluğu* kodlayan bir sistemin de suçluluğun tersi anlamında yine normal anlamını karşılayan *makbul uyrukluğu* dolaylı olarak ürettiğini ve kendisine kattığını belirtir. Öznenin söylemin içinde ve yalnız onun tarafından ve yine onun ölçütlerine uygun biçimde belirlenmesinden kasıt budur: Özne yalnızca kendisini inşa eden söylemin özneye biçmiş olduğu edim ve varoluş alanına hapsedilmiştir.

Foucault'nun modern toplum içinde söylem nezdinde kurumsallaşmış özneleşme biçimlerine bakışındaki distopik tema, uzunca bir süre boyunca, modernliğin topyekun eleştirisine yöneltilmiş bir tavır olarak algılandı. Foucault, bu süre zarfında, modernlik eleştirisi nedeniyle bir anlamda aydınlanma karşıtı olarak resmediliyor, hatta kimilerince muhafazakar addediliyordu[11]. Foucault'ya getirilen eleştirilerdeki ağırlıklı nokta, modern iktidar ve onun özneleştirme teknolojilerine karşı imkansızlaştırılan bir direniş mefhumuydu[12]. Buradaki eleştiri, Foucault'nun iktidar karşısında özneye herhangi bir alan açmamasına dönüktür. Diğer bir deyişle, Foucault,

[7] Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: İmge, 2006), 63-71.
[8] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: İmge, 1992), 250-257.
[9] Michel Foucault, *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, der.ler I. Ergüden ve T. Birkan, çev.ler I. Ergüden ve F. Keskin (İstanbul: Ayrıntı, 2011b), 78-79.
[10] Foucault, *Government of Self And the Others*, 106-108.
[11] Nancy Fraser, "Michel Foucault: A "Young Conservative"?", *Ethics*, 96:1 (1985): 166.
[12] B. L. Pickett, "Foucault and the Politics of Resistance", *Polity*, sayı: 28:4, (1996): 454.

ahlaki ve politik düzeyde kendini yetkilendiren, böylece eylemine belirli bir makuliyet ve normatiflik ekseni kurabilen bir özne (*subject*) fikri yerine, tamamen iktidar tarafından biçimlendirilmeye açılmış ve bu nedenle iktidar ilişkilerinden kaçmayı veya bunlara karşı eleştirel bir tavır alarak kendini yeniden biçimlendirmeyi başaramayan bir uyruk (*subject*) düşüncesi getirmiş olması nedeniyle eleştiri almıştır[13].

İşte moderniteden antikiteye doğru geçiş, tam da bu eleştiri düzlemi takip edildiğinde anlamlı bir hal alır, çünkü Foucault, antikçağın özne düşüncesinde, modern toplumsallıktan bütünüyle farklı bir varoluş olanağı keşfeder. Bu olanağın arayışı mühim, çünkü Foucault, antikçağın belirli sorunsallaştırmalar nezdine incelenmesini yalnızca düşünce sistemlerini çözümlemek amacıyla yapmamıştı. Antikçağ, onun gözünde, modası geçmiş ya da miadı dolmuş bir arkaik geçmişten ibaret sayılamazdı. Antikçağ, adeta keşfedilmeyi bekleyen bir tarihsel içkinlik gibi, şimdi ve burada modern insanın gözünün önünde durmaktaydı. Üstelik Foucault, böylesi bir tarihsel bir aradalığı içeren yorum denemesinin sinyallerini, ironik biçimde, Kant'ın Aydınlanma ile ilgili ünlü metnine ilişkin yorumunda dile getirmişti. Burada Foucault, Kantçı Aydınlanma düşüncesi ile ilgili olarak şunları söyler:

> …bence Kant'ın metninde, konuşan filozofun da ait olduğu şimdiki zamanın felsefi olay olarak ortaya çıkmasını görürüz. Felsefe kendine göre bir tarihi olan söylemsel bir pratik biçimi olarak anlaşılırsa…felsefenin…kendi söylemsel güncelliğini sorunsallaştırdığını görürüz: felsefenin olay olarak, anlamını, değerini, felsefi tekilliğini söylemek zorunda olduğu ve içinde kendi varlık nedeni ile söylediği şeyin temelini bulduğu bir olay olarak sorguladığı şimdiki zaman[14].

Foucault, aydınlanma ile anlatılan şeyin, tarihsel bir geride bırakma veya pozitivist bir ilerleme fikri ile müsemma sayılamayacağını, tersine, şimdiki, yani içinde bulunulan zamanla kurulan eleştirel ve düşünümsel (*reflexive*) bir ilişki kurma becerisi olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla aydınlanmayı anlamlı kılan şey, Foucault nezdinde, yaşanılan günün ve kavranan benliğin karşılıklı ve içsel bir sorgulamasının yapılmasıdır. Bu sorgulama, eskiçağları ve kültürel unsurları, modernliğin holizmi ve merkezliliği uğruna geri plana atmayı gerektirmez; çünkü Foucault'nun kendisi modernliğin klasik çağı kendinden radikal derecede farklılaştıran eğilimindeki yanlışlığa dikkat çeker. Burada kritik mesele, modern ve antikçağ arasında kurulan ayrımın sebepleri ya da ölçütü değildir; Foucault

[13] Paul Patton,"Foucault's Subject of Power", *Political Theory Newsletter*, 6 (1994): 62-64.
[14] M. Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, haz.lar I. Ergüden, F. Keskin ve T. Birkan, çev.ler I. Ergüden ve O. Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2011), 164.

için mesele, felsefenin misyonu ve işlevi olarak, insanın yaşadığı zamana ve bu zaman içinde yaşayan kendiliğe dönük eleştirel ve düşünümsel bakış geliştirebilme olanağıdır[15]. Bu olanak, kendisini, tüm zamanlara açabilme imkanıyla birlikte gösterir. Felsefe, bu minvalde, herhangi bir söylemin güncelliğinin imkanını araştırmaya dönüşür: İlgili söylemi bugün için geçerli kılan unsurlar nelerdir ve bunlar, şimdiki zamanda yaşayan özne için niçin gereklidir? Bu sorular nezdinde felsefe, esaslı bir anlam arayışına evrilir.

İşte tam bu nokta, Foucault'nun yaşama sanatları felsefesine doğru adım attığı yerdir. Foucault, Kant'ın aydınlanma üzerine vurgusunda felsefeye dair önemli bir işlev görüyordu ve bu işlev, onun çok arzuladığı bir şeyi, felsefeyi bir yaşama pratiği nezdinde inceleyip deneyimlemenin olanağını içeriyordu. Çünkü böylesi bir çaba sayesinde kişi, kendilik deneyimi oluşturarak, onu hakikatin varlığına dayalı olarak ele geçirebilecek olan tüm dışsal belirlenimlerden kurtarılmış olabilirdi[16]. Böylece Foucault, bir taraftan modern iktidarın özneleştirme teknolojilerindeki boşluğu göstermiş olmakla kalmıyor, bu boşluğun tarihsel bir deneyim tarafından halihazırda gerçekleştirilmiş olduğunu ve modern insanın felsefeye biçilen Kantçı misyon eşliğinde bu deneyimi tarihsel geçmişten sıyırıp, şimdinin konusu haline getirilebileceğini gösterme olanağına kavuşmuş oluyordu.

Bir diğer önemli husus, Foucault, söz konusu Kantçı misyonu, yalnızca metafizik düzeyde insanın varoluşu ile ilgili bağlamda ele almamıştır. Tersine, Foucault için Kantçı misyon bütünüyle antropolojik bir içerikle yüklüdür ve bu anlamda Kant, felsefe ve felsefi etkinliği, insanlaşmanın doğal sürecine indirgemiştir[17]. Felsefe, bu nedenle, insanın somut deneyimler yoluyla kendini nasıl oluşturduğu ile ilgili faaliyetleri de içermek durumundadır. Zira Kantçı misyon, felsefeyi, daha en başından insan ile dünya ve insan ile başkaları arasındaki ilişkilerin, etkileşimlerin, vb. konusu haline getirmişti. Eğer Kant merkezli aydınlanma okuması modern düşüncenin ilhamı ise, bu ilhamı antropolojik düzeyde gerilere kaydırma sorumluluğu bulunmaktaydı. Foucault'nun yaşama sanatlarında gördüğü tam da böylesi bir imkandı: Yaşama sanatları, *şimdinin felsefesi* olarak Kantçı aydınlanma fikrini gerçekleştirebilmek adına başvurulacak tarihsel bir referanstı. Bu tarihsel referans, her ne kadar arkaik geçmişi ile anılır olsa da,

[15] Foucault, *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, 165.
[16] J. Schmidt ve T. E. Wartenberg, "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self", *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* içinde, haz. M. Kelly (Cambridge: MIT Press, 1994), 293-296.
[17] Michel Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, çev. R. Nigro ve K. Briggs (Los Angeles, CA: Semiotext (e), 2008), 123.

Foucault için şimdiki zamanın felsefesini yapabilmek için şimdi-ve-burada mevcut olan bir gerçeklik gibi algılanmalıydı.

Yaşama Sanatları Felsefesi

Foucault için yaşama sanatı mefhumu, *özneleştirme teknolojileri* dışında kalan ve *kendilik pratikleri* uyarınca öznel bir yaratıma tekabül eden süreçlerden oluşmaktaydı. Bu nedenle, Foucault açısından, özneleştirme teknolojileri ile kendilik deneyimleri arasında kritik bir ayrım bulunmaktaydı. Bir tanesinde söyleme bağlı olarak dolaylı olarak gelişen ve söylemin içerisinde inşa edilen bir nesne-olarak-özne fikri vardı ve bu özne modern iktidar ilişkilerinin tam anlamıyla bir yansıması olarak, mekansal ve söylemsel unsurlarda açığa çıkmaktaydı. Diğer bir deyişle, böylesi bir özne düşüncesi, iktidar ilişkilerini yeniden üreten ya da iktidarın kılcal işleyişine olanak sağlayan bir bağlamda düşünülmekteydi. Böylesi bir düşünce içerisinde gerçekten de özne ile iktidar arasında tam bir bağdaşıklık bulunmaktaydı ve iktidar ilişkilerinden herhangi bir kaçış düşüncesi imkansız addedilebilirdi. Nitekim Foucaultcu paradigma içerisinden bakıldığında, öznelliğin kendisi, bir iktidar göstereniydi. Batı toplumlarının 16. yüzyıldan bu yana geçirdiği dönüşümün temelinde yatan şey, bireyselliği kuran kategorilerin bütünüyle ilgili bireysel bağlamı aşan bir toplumsal matrise bağlı olarak üretilmiş olmasıydı. Diğer bir deyişle, adına bireysellik dediğimiz ve tekilliğin ayırt ediciliğinin dışavurumu addedilen varoluşsal bağlamın temelinde, aslında onu kendine bağlı olarak kuran bir iktidar alanının varlığı bulunmaktaydı. Foucault, bu nedenle, öznelliği, Descartesçı anlamıyla, yani insanın bir deneyim biçimi ile kurduğu ve bu deneyimi kendi özgün deneyimi olarak görmesini sağlayan bir bilinç ilişkisi anlamında kullanır. Fakat Foucault, burada, öznellik meselesinin Descartesçı bağlamını ikili düzeyde kullanır: birincisi, tabi kılma pratikleri yoluyla kurulan özne; diğeri ise öz-bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne şeklindedir[18]. Burada Foucault'nun göstermek istediği şudur: Öznellik, öz-bilgi yoluyla kendilik bilincine erişmenin ve bu erişim sayesinde pratikteki deneyimi kendi deneyimi olarak görmenin saf biçimi olarak anlaşılmaya indirgendiğinde, öznelliğin tam da uyruklaştırma teknolojileri vasıtasıyla deneyimi saf kendilik formu olarak görmeyi olanaklaştıran ve muhtevasındaki belirlenmişlik veya tabi bırakılmışlık durumlarını gizleyen yapısı göz ardı edilir. Diğer bir deyişle, mesele, öznelliğin olanaklı koşullarını araştırmak ya da bunların izinden giderek öznelliği saf düzeyde tatbik etmek değildir; mesele, öznelliği, kendisini kuran dışsal ya da içsel belirleyicilerle

[18] Foucault, *Özne ve İktidar*, 63.

birlikte eleştirel bağlamda ele almak ve bir dönüşüm imkanını bu eleştirel düzlemde tasarlamaktır.

İşte, yaşama sanatları meselesi tam da bu arayışın merkezindedir ve Foucault'nun yalnızca belirli bir tarihsel evrede takip edilebilecek bir düşünce sistemi olarak ele almayıp, bilakis şimdiki zamanın felsefesi içinde değerlendirmeye almaya – daha doğrusu somutlamaya – çalıştığı bir içkin öznellik arayışıdır. Bu öznellik biçimi, modern özneleştirme teknolojilerinden bütünüyle farklı olarak, tekil varlıkların kendilerini değiştirmeye çalıştıkları, fakat bunu belli bir yaşam estetiği ile gerçekleştirdikleri ve sonuç olarak kendi yaşamlarını bir kendilik göstergesi anlamında bir varoluş sanatına dönüştürdükleri pratiklere karşılık gelmektedir[19]. Bu pratikleri önemli kılan husus, Foucault'nun devamında söylediği gibi, varoluş estetiği anlamındaki kendilik formlarının Hıristiyanlık ve modernlik tarafından kapatılması ve belirli söylemler dahilinde normlara uygun hale getirilmesidir[20]. Dolayısıyla antikçağın öznellik tarzlarına dönüş, düşünce sistemleri tarihindeki bir evrenin arşiv taramasını yapmaktan ibaret değildir; bugün modern iktidarın bastırmaya, kapatmaya ve norma uygun kılmaya çalıştığı öznellik formunun ne olduğunu saptamaya yönelik olarak tatbik edilen bir şimdiki zaman felsefesidir.

Foucault'nun yaşama sanatlarından anladığı, daha doğrusu aktarmak istediği şey, öncelikle içten gelen bir arzunun yansıması anlamındaki kendilik pratikleridir. Foucault'nun en çok dikkatini çeken şey, bu öznellik tarzında normu kuran şeyin dışsal bir otorite değil, kendilik deneyimine olanak sağlayan içsel bir özgürlük alanından kaynaklanmış olmasıydı. Foucault, antikçağda, ahlakın, genel anlamından farklı biçimde icra edilme biçimine odaklanarak, ahlakın bambaşka bir yönünün varlığını işaret etmiştir: ahlak, kişilerin kendileri dışında bulunan üst normlara uygun davranmaları değil, bu davranışları her şeyden önce kendi içsel dünyalarında olanaklı kılacak bir kendilik biçimi oluşturmalarıdır. Nitekim bir davranışı ahlaki kılan ölçüt, her zaman "norma uygunluk" anlamına gelmemiştir. Antiklerin ahlaki olana dair vurguları, tam da bu noktada önem kazanır, zira onlar için;

> Ahlaksal bir eylem kendi mükemmelleşmesine yönelik olmakla birlikte, bundan yararlanarak, kişiyi yalnızca değerlere ve kurallara uygun eylemlere değil, aynı zamanda ahlaksal öznenin ayırıcı özelliği olan belli bir varlık kipine ulaştıran ahlaksal bir tutumun oluşmasını da amaçlar[21].

[19] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 127.
[20] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 128.
[21] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 138.

Burada görmemiz gereken kritik husus şudur: Ahlaki bir eylem ya da ahlaki özne, dışsal bir normun edimleşmesi değildir; tersine, ahlaki özneleşme için, dışsal bir norma dayanmaksızın, belirli bir kendilik bilinci yoluyla ilgili davranışlara sebebiyet oluşturan bir varoluş estetiği gereklidir. Antikçağın öznellik biçimi, bu nedenle, edimlerle söz konusu edimleri aşan genel yasalar arasında kurulması gereken normatif bağlantıyı konu etmez. Öznellik, çok daha başka bir kaygının tezahürüdür: Yaşam, tüm dışsallıktan azade olarak, kendi içinde nasıl estetik bir varlık olarak görülebilir, kavranabilir ve deneyimlenebilir? Bu açıdan bakıldığında, varoluş kaygısı, her tür genel yasadan (ahlaki ya da politik) bağımsız ve onlara nazaran öncelikli olan bir meseleyi işaret etmekteydi. Nitekim antikçağın öznellik kültüründe varoluş estetiğine zemin hazırlayan varoluş kaygısının temel bağlamı olan *kalogathia* prensibi bu noktada göz önünde bulundurulmalıdır. İyi ve güzelin birleşimi[22] anlamındaki sözcük olan *kalokagathia*, aslında, iyi ve güzelin bir varoluş nezdinde uyumlu ve ahenkli (*harmony*) mevcudiyetini ifade etmek için kullanılan bir nitelemedir[23]. Diğer bir deyişle, varoluşu nitelemek için kullanılan iyi ve güzel gibi ifadeler, varoluşun ilgili ifadeyi kendinde deneyimleyebilmesi ile anlamlanır. Bu nedenle varoluşun dışında varoluşu niteleyebilecek bir gösteren yoktur.

Foucault'nun yaşama sanatı mefhumuna bakışı tam bu minvalde değer kazanır: Yaşama sanatı, öznenin normla ilişkisinden ziyade, norm yaratıcı olanağına işaret eden bir varoluş hattı olmasıyla anlam kazanır. Prado'nun yerinde tespit ettiği gibi, Foucault, antikçağda öznelliği modernitedeki gibi imal edilmiş ve özneye öncel statüdeki bir varoluş olarak değil, fakat öznenin yaşam pratikleri ile sonradan belirlenen ve ancak öznenin yaşama biçimlerinde açığa çıkan bir gösterge olarak ele alır[24]. Prado'nun söylediğini tamamlayan şey ise estetiktir; yaşama pratiğinin özneyi açığa çıkaran bağlamı, onun yaşamı bir sanat eseri gibi anlamaya olanak sağlayan doğasını göz önüne serer. Foucault'nun antikçağın öznelliğine bakış açısındaki estetik marjın önemi de buradadır: Foucault, açık bir biçimde, herhangi bir kural, norm, gelenek, vb. unsurlara bağlı kalmaksızın, tamamen içten gelen bir varoluş biçimi yoluyla kendilik üretiminin olanaklarına odaklanmıştı[25]. Yaşama sanatları, bu nedenle başkaları için uygun yaşamanın formel

[22] Umberto Eco, "Antikçağa Giriş", *Antik Yunan* içinde, haz. Umberto Eco, çev. L. T. Basmacı (İstanbul: Alfa, 2018), 14.
[23] M. A. Dürrigl, "Kalokagathia – beauty is more than just external appearance", *Journal of CD*, 1 (2002): 208.
[24] C. G. Prado, *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, (Boulder & San Francisco: Westview Press, 2000), 10.
[25] Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Y. Çetin (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 171.

biçimlendirilmesi olarak değil, tersine, kişinin, yaşamını kendisinin gözünde anlamlı, değerli ve güzel kılabilmesinin bir parçası olarak telakki edilmeliydi. Rajchman, bu felsefi yönelimin asıl sebebi olarak, Foucault'nun görünürlüğe olan ilgisi olduğunu söyler. Görünürlük, estetik anlamda, görselleştirilen şeyde açığa çıkan değer yargısının algılanabilirliği ile ilgilidir ve bu açıdan Foucault'nun antikçağa ilgisinin sebebi budur[26]. Foucault, görünürlükte, dışsal normun uyarlanmış biçiminden ziyade, içsel olanın kendini ortaya serebilmesini görür.

Öznenin imal edilmişliği, yani söylem tarafından üretilmiş biçimi ise bunun tam tersini yansıtır. Huijer, Foucault'nun soybiliminde öznelliğin "kukla" olarak anlaşılması gerektiğini, çünkü tıpkı bir kukla gibi, öznenin de ancak sessizleştirilerek ve hareketsizleştirilerek imal edilebilir olduğunu söyler[27]. Huijer'in metaforu basite alınabilir bir şey değildir; çünkü Foucault açısından yaşama sanatı mefhumu, öznelliğin tam da kukla gibi olmaktan kurtulduğu, yani söyleme ve eylemenin tamamen kendilik pratiklerince belirlendiği ve bunlara ilişkin normsal statünün kendilik varoluşu ile özdeşleştirildiği bir duruma tekabül eder. Diğer bir deyişle, yaşama sanatı, salt varoluş estetiğine indirgenmez; çünkü yaşama sanatı, aynı zamanda kendiliğin bir norm olarak kendisini ortaya çıkarabilme etiği, gücü ve imkanıyla özdeş bir kategoridir.

Foucault, yaşama sanatları meselesinde, kendini biçimlendirme teknikleri adını verdiği bir bağlamı merkeze alır. Foucault'nun kendilik biçimlerinin genelleşmiş adı altında topladığı kendilik teknikleri, Antik Yunan'da eşanlamlı olacak şekilde bir dizi farklı isim ve anlamla ifade edilmekteydi. Foucault, 1980-1984 arasındaki derslerinde bu bağlamlara odaklanmıştır. Fakat önemli bir husus, antik kendilik biçimleri, Foucault'nun genel anlamıyla felsefe üzerine düşünme isteğinin ve felsefeyi eleştirel bir güzergah üzerinden günümüzde işlevsel kılabilme kaygısından ortaya çıkmaktadır. Foucault için felsefe, Kantçı misyonun ileriye taşınmasıdır: felsefe, düşünce ve düşünceyi ön-belirleyen kimi unsurlar ve bunları meşrulaştıran biçimler üzerine eleştirel düşünmeye başlandığı andan itibaren, farklı düşünme olanaklarının bir arayışı ve onları ortaya çıkarma girişimidir[28]. *Cinselliğin Tarihi*'nde bu felsefi misyon ile çizilen antikçağın panoraması, 1980-84 yılları derslerinde sistematik bir bağlama oturtulur. Foucault bu derslerde genel

[26] John Rajchman, "Foucault's Art of Seeing", *October*, 44 (1988): 92.
[27] Marli Huijer, "The Aesthetics of Existence in the Work of Michel Foucault", *Philosophy and Social Criticism*, 25 (1999): 64.
[28] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 126.

tema olarak "hakikatin etik öznesi olabilme" imkanını seçmiştir[29]. Hakikatle kurulan ilişkideki etik uğrak Foucault için kritik önemdedir; çünkü bu etik uğrak, öznenin, hakikati özgül bir kendilik biçimi aracılığı ile deneyimlemesinin göstergesini oluşturmaktadır. Bu derslerde Foucault'nun izini sürdüğü temel güzergah, bu nedenle, genel bir ahlaki normun özneleri kapsaması veya öznelerin bu normsal dizgeye ne düzeyde uyarlanmış oldukları değil, öznelerin normsal olanla nasıl bir kendilik deneyimi kurmuş olduklarıdır. Foucault için bu bir bakıma mikro tarih incelemesidir: Bu incelemede norm, özneler-üstü pozisyonu ile değil, tersine, öznelerin tekil kavrayışları ve deneyimleri ile oluşma biçimleri bağlamında ele alınmaktadır. Foucault, tekil deneyim de olsalar, bu gibi pratiklerin belirli açılardan norm yaratıcı olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu gibi deneyim biçimlerinin,

> …her biri belli tipte bir egemenlikle ilişkilidir. Her biri bireylerin belli usülde eğitileceğine ve değiştirileceğine işaret eder, bu yalnızca bilinen anlamda belli becerilerin kazanılması değil, aynı zamanda belli tavırların da kazanılmasıdır[30].

Buradaki egemenlik, normun üstünlüğü ile de ilişkilendirilebilir olan bir konsepti, yani uyarlanmaya açık bedenlerin üzerinde uygulanan iktidar biçimlerini akla getirmelidir. Foucault için yaşama sanatları meselesindeki kritik nokta, kendiliğin tekil deneyimler yoluyla etik olarak kurulması ve buradan belirli bir normsal gösterene dönüşmesidir. Diğer bir deyişle Foucault, kendilik biçimlerinde, tekil deneyimlerle kısıtlı bir etik varoluşun incelemesini yapmamaktadır. Foucault, etik deneyimin politika ile buluştuğu bir bağlama odaklanır aslında. Bu politik bağlam, politik olanı genelleşmiş normun bedenleri uyarlayıcı gücü eşliğinde düşünmeye indirgenmiş klasik siyaset biçiminden ayrı tutulmaktadır. Çünkü Foucault, burada, kendilik pratiğine açıkça yaratıcı ve kurucu bir güç atfeder: Kendilik biçimleri, verili normsal düzlemi sorgulayan, eleştiren ve dahası bu genel normsal düzeni bireysellik ile ilişkiye sokarak onun bir tür doğruluk sağlamasını yapan bir güç ve kapasite olarak anlaşılmaktadır. Çünkü Foucault'ya göre etiğin birincil misyonu, özgürlüğü, birey için bir deneyim imkanı olarak tasarlamaktır.[31] Bu nedenle özgürlük, asla soyut ve genel biçimi ile düşünülmez; tersine, norm,

---

[29] Ferda Keskin, "Önsöz", M. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: College de France Dersleri 1981-1982*, çev. F. Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), xiv.

[30] Michel Foucault, "Kendini Biçimlendirme Teknikleri", *Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri* içinde, haz.lar L. H. Martin, H. Gutman ve P. H. Hutton, çev. J. Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 29.

[31] Michel Foucault, "Subjectivity and Truth", *Ethichs: Subjectivity and Truth – The Essentials Works of Michel Foucault Vol. I* içinde, haz. P. Rabinow, çev. R. Hurley (New York: The New Press, 1997), 283

ancak tekil deneyime olan açıklığı ile kavranabilir veya anlamlı (etik) bir işleve bürünebilir. Foucault'nun Sokrates okuması tam da bu noktada belirginleşir.

Sokrates: Yaşama Sanatında Kendilik Kaygısı (*Epimeleia Heautou*)

Foucault'nun Sokrates okuması iki düzeyde işler: Birinci düzey, Foucault'nun Sokrates'i antikçağdaki belirli sorunsallaştırma kipleri üzerinden bir vakıa olarak örneklemesine dayanır. Foucault burada, Sokrates'i, sonraları Platon tarafından sistematik kılınacak bir dizi terimin normatif düzeyde konumlandırılabilirliği üzerinden tartışmaya açar. Onun politik anlamıyla ele almak istediği *parrhesia* sözcüğü, böylesi bir okumanın yansıması olarak karşımıza çıkar[32]. İkincisi ise, Sokrates'in, *yaşayan bir beden* olarak, belirli bir varoluş biçiminin örneğini sunması üzerine geliştirilen düşüncelerden oluşur. Foucault için bu bağlam, ilkinden hem daha değerli addedilir, hem de onun ele almak istediği öznellik temasını en can alıcı noktadan yakalamasını olanaklı kılar. Bu okuma içerisinde Sokrates, bir yaşam biçimi, yaşama pratiği ve en genel ifadesiyle bir kendilik biçimi olarak felsefenin misyonunun canlı hali olarak karşımıza çıkartılır. İlginç olan husus, Sokrates'i bu denli önemli kılan hususlar, sonraları yitirilip giden öznellik imkanının da bileşenleridir. Öyleyse Foucault, Sokrates okuması üzerinden, aslında modern çağda kaybolduğunu düşündüğü bir arkaik mirasın, hatta şimdiki zamanda bir yaratımın imkanını araştırmaktadır.

Peki Sokrates neden böylesi bir okuma içine alınmıştır? Ya da soru şöyle de sorulabilirdir: Foucault'nun Sokrates örneği üzerinden hem genel anlamda felsefeye, fakat hem de daha dar anlamıyla öznellik kaygısına dair bulduğu şeyler nelerdir? Bu sorulara yanıt verebilmek için, Foucault'nun geleneksel sayılabilecek olan mantığını tekrar hatırlamakta fayda var. O da, Foucault'nun, özne ve öznellik kavramlarını doğrudan deneyim ile düşünmeye çalışmasının pratik bir sonucudur: Özne ve öznellik, kendilerini yapılandıran dışsal gösterenlerin değil, bu gösterenlerle belirli ahlaki ve epistemolojik ilişki yürütülmesinin sonucunda açığa çıkan öz-belirlenimlerdir. Bu nedenle Foucault açısından *özne* ve öznenin belirlenim ilişkisinde daima bir arada konumlandırıldığı *hakikat* nosyonları arasında daima bir bağlayıcılık vardır ve bu bağlayıcı asla soyut bir kavram ya da genel bir norm değildir. Foucault açısından kritik nokta, özne ile özneyi oluşturan hakikat biçimleri arasında bir deneyim imkanı yaratabilecek varoluş

[32] Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*; Michel Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II – College de France Dersleri – 1984*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018).

formunun varlığıdır. İşte Sokrates, bu nedenle, felsefenin yalnızca kavramsal düzeyde izlenmesine olanak sağlayan bir figür değildir. Sokrates, daha ziyade, felsefenin, Foucault'nun Kant'tan mülhem ifadeyle, bir "misyon" olarak anlaşılabilir olmasına olanak sağlayan ve bu anlamda felsefeyi yaşamsal kılan bir varoluştur. Dahası, Sokrates, Foucault'nun estetik diyeceği türden bir var-olmanın yegane örneğidir. Felsefenin bu meşhur figürü, kendisinde başkalarının söylemini temsil etmeksizin yaşamış ve kendinden başkası gibi olmaya çalışmamıştır. Fakat dahası, bu kişi, varoluşunda kendisinin dışındaki bir varlığı işaret eden bir taşıyıcı da değildir. Dolayısıyla Sokrates'te Foucault'yu çeken şey, Sokrates'in varoluşu ile kendinden başka bir şeye gönderme yapmaması ya da kendi dışındaki bir göstereni kendinde varoluşsal düzeye çıkarmamasıdır.

Bu nokta çok kritiktir, zira tam da Foucault'nun kendilik pratiğindeki öznel yaratımı imkansız kılan söylem etkisini bertaraf eden bir varoluş estetiğini yansıtır. *Söylemin Düzeni*'nde Foucault, "kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu" derken, aslında konuşan özneler olarak bizlerin hiçbir zaman kendi sözümüzü söyleyemediğimizi ve varoluşumuzda hep bizden başkalarını var kıldığımızı söylemek istemektedir[33]. Öznenin imal edilmişliği, yalnızca söylemin özneyi inşa edici gücüne dayalı olarak işleyen bir iktidar ilişkisine atıfta bulunmaz; fakat aynı zamanda öznenin kendilik biçimlendirmesini sekteye uğratan bir olanaksızlığı da işaret eder. Sokrates'in Foucault nezdindeki önemi tam da bu noktada belirginleşir, çünkü Sokrates, başkalarına benzemeye dair bir kaygı ya da arzu taşımaksızın, kendi hakikatine yönelmenin ve oradan bir kendilik varoluşu biçimlendirmenin somutlaşmış halidir.

Foucault, bu nedenle, Sokrates figürünü çözümleyebilmek için, antikçağda öznellik temaları ile ilişkilendirilmiş olduğunu düşündüğü kimi terimleri yeniden değerlendirmek ister. Bunun için, Platon'a dek götürülebilecek Sokratik ilkenin, yani *gnothi seauton*'un[*] çözümlemesini yapmaya girişir. Foucault, kendini bil buyruğunda bir eksiklik olduğunu sezdirmeye çalışır. Ona göre kendini bil buyruğu, bir kendilik biçimlendirmesi anlamında yeterli prensip taşımaz, bu nedenle yan anlamlarla nasıl desteklenmiş olduğuna bakılması gereklidir. Çünkü Foucault açısından bu Delfoi buyruğu, asla sonradan kendisine atfedilen anlamı tek başına ihtiva etmemektedir, çünkü buyruğun anlamsal içeriğinde, kendiliği içeriden tanımaya elverişli herhangi bir prensip anlamı çıkartılabilecek nosyon yoktur[34]. Bu nedenle Foucault,

[33] Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. T. Ilgaz (İstanbul: Hil Yayınları, 1987), 21.
[*] "Kendini bil" anlamına gelen Delfoi buyruğu.
[34] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 5-6.

destekleyici ve tamamlayıcı bir ilkenin devreye konularak, ilgili buyruğun yeniden okunmasını önerir. Bu ilke, *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) prensibidir ve kendilik biçimlendirmesinin öznellik bağlamında yapılabilmesinin temel koşulu olarak önerilir. Kendilik kaygısı'nı Kendini bilmek buyruğundan ayıran temel unsur, ikincisine nazaran birincisinin belirli bir kendilik kültürünü biçimlendirmiş olmasıdır. Kendini bilmek, kendilik kaygısına nazaran, tarafsızlık durumunu imler; kişi, kendiyle olan bilgi ilişkisinde kendini sorgulanacak ve dönüştürülecek bir nesne olarak kavramaz. Buna karşın kendilik kaygısındaki hakim unsur, kişinin, kendisiyle çok daha etkin düzeyde ilgilenmesini, kendini yine kendi nazarında düşünce nesnesi kılması ve nihayetinde kişinin, yaşamında ruhuna özen göstererek[35] belirli bir kendilik yönetimini icra etmesini buyuran bir prensibin varlığıdır. Bundan dolayıdır ki, Foucault açısından kendilik kaygısı, kendini bilmek ilişkisinden çok daha derin anlamlar barındırır. Zira kaygı ilişkisinde, kendilik, sadece bilinecek bir nesne olarak ele alınmaz; kendilik, kişinin ruhuna özen gösterdiğinin bir kanıtı ve göstergesi addedilir[36].

Foucault, kendini bilmek ile kendilik kaygısı arasındaki ayrımı göstermek için, öncelikle, *Sokrates'in Savunması*, *Kriton* ve *Alkibiades* metinlerini ele alır. Bu metinlerde Foucault'nun göstermeye çalıştığı şey şudur: Kendiliği biçimlendirmek için esas alınacak şey, dışsal bir normun genelleştirici ve uyarlayıcı bağlamı değil, kendiliğin bir deneyim içerisinde öznel bir mülahaza yoluyla kurulması ve tatbik edilmesidir. Foucault açısından kritik nokta, ilgili metinlerde başvurulan kişisel tecrübelerin yer alma biçimidir. *Sokrates'in Savunması* metninde Sokrates'in suçlanmasına sebep olan normlar ile buna karşı dile getirilen – ya da getirilebilir olan – karşı argümanların normsal ya da ahlaki bağlamı ile Foucault neredeyse hiç ilgilenmemiştir. Çünkü Foucault için önemli olan şey, karşı suçlamaya ya da savunmaya temel oluşturan söylemin düzenlenmesindeki argümantatif boyut değil, karşı suçlamanın, herhangi bir argümana, söyleme, norma, ilkeye, vb. dayandırılmaksızın, somut bir yaşama pratiği nezdinde temsile açılmasıdır.

Savunma'nın bir bölümünde[37], Sokrates'e isnat edilen suçlamadan ziyade, Sokrates'i suçunu kabul etmeye zorlayan bir güç gösterisinin varlığı aktarılır. Burada dikkat çeken şey, Sokrates'in suçlanma sebebindeki gerekçenin herhangi bir mantıksal ya da hukuki anlam vasıtasıyla yöneltilmemesidir. Sokrates'in suçlanmasından ziyade Sokrates'i itiraf ettirmeye ve yanlış

[35] Foucault, *Hakikat Cesareti*, 8.
[36] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 7.
[37] Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. A. Çokona (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 28e-29e

yapmış olduğunu herkesin içinde kabul etmeye zorlayan bir müdahale vardır. Foucault tam da bu noktayı deşifre etmeye çalışır: Sokrates, yaptığı ya da söylediği şeyler üzerinden yapmaz savunmasını. *Savunma*, tamamen Sokrates'in kişiliği, yaşamı ve varolma biçimi üzerinden dile getirilir[38]. Böylece *yaşayan bir beden*, suç ile ilişkilendirilen bir öznelliğin, yani sorumlu ve rasyonel addedilen yaşam formunun, kendini dışavurma ifadesinin en saf göstergesine dönüştürülmektedir. Sokrates'in, savunmasını kendi varoluşu ile yapması, ya da var-olma biçimini aynı zamanda bir kendilik ifadesi ve bir gösterim (*demonstration*) olarak sunması burada en fazla dikkat çekmesi gereken şeydir.

Sokrates'in Savunması metni, bir bakıma, politik düşüncenin kökenine ilişkin bir sorunsalı tespit edebilme imkanı sunar: Filozof ve kent arasındaki düşünsel ayrılığın, esas itibariyle, varoluşsal bir gerilim olduğu bu sayede anlaşılmıştır[39]. Filozof ve kent – ya da demos – arasındaki ayrım, felsefi düzeyde hakikate ilişkin değer yargıları arasındaki teorik farktan kaynaklanmaz; filozof, varoluşu itibariyle sitenin geri kalanından ayrılan, onlarla herhangi bir ortaklığa sahip olmayan, kısaca site ile radikal derecede farklılaşmış bir figürdür. Bu, *Savunma* metnindeki kimi yerlerde epistemolojik bir ayrım olarak gösterilir ve *Savunma*, bu yönüyle Platoncu epistemolojinin temel unsurlarını verir. Fakat *Savunma*, eğer Foucault'nun temel çizgilerini belirlemiş olduğu yaşama sanatları meselesi bağlamında okunacaksa, o zaman farklı bir sorunsal noktası tespit edilmelidir. Çünkü *Savunma*, Sokrates'in yalnızca suçlamalara karşı kendini savunma maksadıyla dile getirmiş olduğu hukuki ya da etik argümanların belirli bir hakikat düzeyine erişip erişmemiş olduğuna ilişkin tespitler içermez. *Savunma*, daha ziyade, bir yaşam biçiminin, Foucault'cu ifadeyle "kendilik" ve "öznellik" biçiminin bir ifadesidir ve bu ifade etme tarzında kendini savunma kaygısı yoktur. Hatta, Sokrates'in, tüm savunmasını herhangi bir argüman eşliğinde değil, sadece kendine, kendi yaşama tarzına bağlı kalarak yapması, kendisine isnat edilebilecek tüm suçlamaların ironik olarak geri çevrilmesidir[40]. Zira Sokrates, suçlamaların zaten yaptığı, söylediği, vb. bir şey değil, bizatihi kendisi olduğunu ve savunmanın da ancak kendiliğinin sergilenmesi yoluyla yapılabileceğini göstermeye çalışır. Dolayısıyla, söz konusu olan şey, öznelliğin tikel bağlamının dışavurumudur ve bu yönüyle Sokrates, hakikat kaygısını herhangi bir norm, ilke ya da felsefi argüman biçiminin dışında ele

[38] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 8.
[39] Leo Strauss, *Savunma: Platon'nun Politik Felsefesi – Cilt 1: 1966 Güz Döneminde Verilen Dersler*, çev. Ö. Orhan (İstanbul: Pinhan, 2018), 42.
[40] Alexander Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler*, çev. C. Soydemir (İstanbul: Ayrıntı, 2002), 102.

alan ve bunu da hakikatlilik kaygısını yaşam biçimi ve yaşama pratikleriyle özdeşleştiren bir figürdür.

Sokrates'in Savunması başka açılardan da farklı okuma pratiğini devreye koymayı gerektirmektedir. Örneğin, *Savunma*, genel bağlamı itibariyle düşünüldüğünde, Platon'un politika felsefesinde kritik bir nokta teşkil eder. Platon, *Savunma*'nın kendisinde filozof ile kent arasındaki indirgenemez yarığı ve farkı görmüş ve bu aradaki farkın politik düzeyde yeni bir düzen yoluyla giderilmediği takdirde filozofun daima tehdit altında olduğunu hissetmiştir. Öyleyse, Platon'un *Devlet* metninde tasarladığı *filozof-kral* modelini Sokrates figüründe vücuda getirme sebebi, aslında politik iktidarın tümüyle belirli bir varoluş biçimine dayanması gerektiği düşüncesidir. Devlet'te politika bilgisinin temeli olarak ortaya serilen adalet meselesinin tartışıldığı yerde, Platon, adaletin bilgisindeki eksikliği göstermek ister. Burada Platon'un başvurduğu metafor, meşhur hırsız ve bekçi karşılaştırmasıdır: Hırsız ve bekçi, aynı şeyin bilgisine sahiptirler, fakat onları birbirilerinden ayıran, sahip oldukları bilgiyi kullanma biçimleridir[41]. Hırsız ve bekçi, aynı bilginin* ve aynı nesnelerin özneleridirler; fakat onları birbirilerinden ayıran şey, sahip oldukları bilgiyi kullanmadaki ve nesneyle ilişkilenmelerindeki *özneleşme* farkıdır. Bu yönüyle bakıldığında, Platon'un *Devlet* metninde ana hatlarını belirtmiş olduğu adalet, politika, vb. gibi aşkın bilgi kategorileri ile koruyucu, filozof-kral, vb. gibi faillik biçimleri aslında epistemolojik bağlamda değil, belirli bir *yaşam pratiği* nezdinde anlamlı kılınmaktadırlar.

Bunun en iyi göstergelerinden biri yine *Devlet*'te karşımıza çıkar. *Devlet*'in 341a-d bölümünde, Platon, en iyi yöneticinin kim olduğuna ilişkin adalet bilgisine dayalı argümanı öteye taşımak için hekim ve kaptan metaforlarına başvurur. Bu metaforik kullanımın önemli tarafı, hekim ve kaptanın yalnızca kullanma bilgisine sahip olmaları değil, kullanmanın kaidesinin bilgisine de sahip olmalarıdır. Diğer bir deyişle, hekim ve kaptan, nesneyi kullanma bilgisine ilaveten, nesnenin neden ve nasıl kullanılacağı bilgisine de sahiplerdir. Dolayısıyla hekim ve kaptan, klasik anlamıyla *yönetici* ya da *bilgin* değillerdir; her ikisi de sanatlarını, aslında başkaları için en iyi şekilde kullanmanın bilgisine sahip olarak icra edebilmelerinden dolayı Platon'daki ideal yöneticinin metaforik karşılığıdırlar. Bu, Platon'un Sokrates'ten devraldığı etik mirastır: Başkalarını yönetmek için kendini yönetmenin bilgisi. *Sokrates'in Savunması*'nda gösterilen nosyon bununla yakından

[41] Platon, *Devlet*, çev.ler S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 332a-334b.

* Parayı hem korumanın hem de çalmanın bilgisi

alakalıdır: Sokrates, kendisini bir at sineğine benzetir ve hakikati söyleyip tüm siteyi rahatsız etmeyi kendisine görev addettiğini belirtir[42]. Buradaki *görev* adlandırması önemlidir; zira Sokrates için hakikatle kurulan ilişkinin varoluşsal bir önemde olduğunu yansıtır. Sokrates için hakikat, bu nedenle epistemolojik bir mesele değil, etik bir meseledir: Kişi, doğru bildiği şekilde yaşayabiliyor mu, sorgulayarak ulaşabildiği hakikate uygun edimde bulunabiliyor mu ve en önemlisi kişi hakikati kendinde içselleştirip kendini hakikatin bedensel timsaline dönüştürebiliyor mu? Sokrates, kendiliği, bu kaygılar etrafında inşa eder.

Foucault için kendilik kaygısının Sokratik bağlamı, bu kaygının varoluşta gerekli dönüşüm sağlama olanağı ile ilgilidir. Sokrates'in Savunma'da kente hitaben söylediği cümleleri referans alarak Foucault, Sokrates'çi kendilik kaygısının, kişinin varoluşunun derinlerine nüfuz etmesi gereken ve bu yönüyle davranışları, düşünceleri, kısaca öznelliği meydana getiren tüm somut biçimlerin devindirici sebebi olduğunu söyler[43]. Kendilik kaygısı, bu nedenle, kişinin kendini siteden izole bir yaşam içerisinde hakikatle sofuluk nezdinde bir ilişkilenme anlamında ele alınmaz. Tersine, kendilik kaygısı, daima sitenin içinde filozof ile site arasındaki kopuş noktalarında, filozofun siteden farklılaştığı ve fakat bu farkın etik bir bilinç ile deneyimlenmesi durumlarında açığa çıkar. Foucault'nun bu kopuşu, yani filozof ile site arasındaki farkın zorunlu bir etik bilinç yoluyla deneyimlenmesini, anlatmak için başvurduğu sözcük *parrhesia*dır. Foucault, *parrhesia* incelemesine, sözcüğün antik Yunan'da Euripides ile başlayan anlamını sorgulayarak başlar. Foucault'nun burada odaklandığı husus, açık sözlülük (*free speech*) anlamına gelebilecek bir özgür konuşma pratiğidir[44]. Fakat konuşan kişinin kalbini ve zihnini dinleyiciye açması anlamında *parrhesia*, konuşan kişinin konuştuğu şey ile ilişkisini yansıtan bir gösterge olarak anlaşılmaktadır. Foucault bu nedenle *parrhesia*yı, söyleyen kişinin söyleme edimi yoluyla hakikati ters yüz etmesine olanak sağlayan retorik sanatından ayrı tutar[45]. *Parrhesia,* konuşulan şey ile konuşan özne arasında tutarlı bir bağın olup olmadığının dinleyici tarafından belirlenebilmesi ile oluşur; bu anlamıyla parrhesia, *doğruyu söylemek* ile *söylediği şey olmak* arasındaki varoluşsal tutarlılığın sembolik biçimidir[46].

[42] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 29d-e.
[43] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 10.
[44] Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 10.
[45] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 11.
[46] Foucault, *Government of Self and the Others*, 41-50; Foucault, *Hakikat Cesareti*, 21-29.

Foucault'nun *parrhesia* incelemesi iki ana bağlamda gerçekleşir: Birincisi, *parrhesia*nın retorikten farklı olarak, hakikat ile dilsel değil ancak varoluşsal bir bağ kurulabileceği; ikincisi ise, *parrhesia* ediminin daima bir *parrhesiastes*, yani doğruyu söyleyen kişiyi görünür kılan bir varoluş biçimi ile anlaşılabileceğine ilişkin saptamasıdır. Bu minvalde Foucault'nun göstermek istediği şey, *parrhesia* edimini anlamlı kılan şeyin, temelde, ona denk düşen, yani edimi sahih bir *parrhesia* edimi olarak koyutlayan şeyin, ancak bir özne figürü ile mümkün olabileceğidir. Bu anlamda, *parrhesia*, "doğruyu söylemek" adı altında öznellikten bağımsız bir kategorinin yokluğunu işaret eder; çünkü doğruyu söylemek, ancak söylediği şey ile uyumlu varoluşa sahip bir özne aracılığı ile mümkün olabilir.

Foucault'nun *parrhesia*nın ilk bağlamına ilişkin saptamasında, *parrhesia*, filozofça tavrın etik bir deneyimle özdeşliği üzerinden ele alınır. Bu doğrultuda *parrhesia*, doğruyu söylemek ile söylediği şeyin görünür biçimi olmak arasındaki tutarlılık temsilinin uç boyuta taşınması anlamına gelir. Diğer bir deyişle, *parrhesiastes*, sadece söylediği doğruyla özdeş bir öznellik olması itibariyle değil, diğerlerinin göze alamayacağı bir şeyi yapması nedeniyle öne çıkar. Foucault için *parrhesia*nın bu özelliği, onun, filozof olmanın varoluşsal koşulunu işaret etmesinden kaynaklanır: Filozof, *parrhesiastes* olmayı göze alan ve bu nedenle sadece doğruyu söyleyen kişi olmakla kalmayıp, aynı zamanda başka kimsenin söylemeye cesaret edemediği doğruları söylemeye cesaret eden kişidir[47]. Böylece filozof ve site arasında bölünme bir kez daha tekrarlanır: Filozof, yalnız bilgisiyle ve bilgiyi deneyimleme biçimi ile değil, fakat bu deneyime etik bir zorunluluk katması ile siteden ayrımlaşır. Sokrates'in idam edilmesindeki kritik bağlam burada göz önünde bulundurulmalıdır: Sokrates, yalnızca doğruları söyleyen ya da söylediği doğrulara göre yaşamayı seçen bir kişi değildir; o, kendisinden başka hiç kimsenin söylemeye cesaret edemediği bir konuşmanın öznesi olması ya da böyle olmaya cüret ve cesaret etmesi nedeniyle idam edilmiştir.

Foucault, Sokrates figürünün bir *parrhesiastes* olarak alımlanması gerektiğine ilişkin saptamasına yine Platoncu bir tema ve metin üzerinden katkıda bulunur. Bu defa başvurduğu metin, *Devlet* metninin birinci ve ikinci kitaplarında sözü edilen ve bilgiyi aynı zamanda bir varoluş biçimi ile tamamlamak gerektiğine ilişkin yargıyı destekleyen *Alkibiades*'tir. Alkibiades, pek çok özelliği nedeniyle Platon diyaloglarında konu edilen etik, epistemolojik ve politik saptamaların yöneltildiği çeşitli ve çoğul karakterlerin bir karışımıdır aslında. Bir retorik sanatçısı olmasıyla, hırçın ve

[47] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 12-13.

kibirli davranışlarıyla ve politik hırsa sahip biri olmasıyla aslında *Devlet* metninde Sokrates'in tartıştırıldığı tüm karakterlerin bir bileşimidir. Foucault açısından *Alkibiades*'te konu edinilen şey, kişinin sahip olduğu kimi unsurların (bunlar mülk zenginliği, içine doğulan aristokrat bir aileden kaynaklı statüler olabilir) kişinin iyi, doğru ve haklı bir yönetici olabilmesinin kaynağı sayılabilir mi sorusudur[48]. Foucault, temel Platoncu temanın Alkibiades'te farklı bir sorunsal nezdinde tekrarlandığını söyler. Buradaki temel sorun; *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi klasik politika metinlerinde tartışılan "ideal yönetici", "doğru yönetim" ve politikanın epistemolojik temeli olarak "adalet" gibi temaların dışında kalan, fakat onlara olanaklılık atfeden etik bir deneyimin imkanı ve koşulu ile ilgilidir. *Alkibiades*, bu nedenle, Savunma'nın bir anlamda sağlamasının yapıldığı bir metindir: Kişi, ne olmak istediğinden bağımsız olarak, hatta kendini bilme pratiğinden de önce, *kendine özen gösterme* gerekliliğinin bilgisine sahip olmalıdır. *Alkibiades*'te, Platon'un vurgulamak istediği husus da bir bakıma budur: Sokrates, Alkibiades'e, kendiyle ilgilenmenin, yani kendilik bilgisine sahip olmanın iyiliğinden ve erdemliliğinden söz eder; ancak Sokrates açısından sorun, kendiyle ilgilenme meselesinin bir *yanılsama* ile birlikte var olabileceğidir. Burada Sokrates'in kaygısı kısaca şu noktada belirginleşir: kendimizle ilgilenirken, kimi zamanlarda ilgilendiğimizi zannederiz[49]. Foucault, bu kaygının – aslında – zorunlu olarak başka bir kaygıyla birlikte anlaşılması gerektiğini düşünür:

> Eğer kendim için kaygılanmam gerekiyorsa, bu, başkalarını yönetmeye ve şehri idare etmeye muktedir olmak içindir. Dolayısıyla, kendim için kaygının, aynı zamanda, başkalarını iyi yönetmemi sağlayacak sanatı (tekhne, yapmayı bilme) da verecek türden olması gerekir. Kısacası, iki sorunun (kendilik nedir; kaygı nedir?) art arda gelişinde söz konusu olan tek ve aynı sorgulamaya cevap vermektir: Kendilik ve kaygı için, başkalarını yönetmek için gerekli olan bilginin türetilebileceği bir tanım vermek gerekir[50].

Burada Foucault'nun dile getirmek istediği husus, *Sokrates'in Savunması*'nda da zımni olarak içerilen bir düşünceyi yansıtır: Filozof, neden sadece kendiyle ilgilenmekle yetinemez? Ya da, diğer bir ifadeyle, filozof, öznelliğinin etik (kendinin yönetimi) inşasını neden *politika* (başkalarının yönetimi) ile birleştirmek zorundadır? *Alkibiades*, sanıyorum ki, tam da bu indirgenemez unsurların birleşimini sunması bakımından, yani kendilik ile ilgilenme ve başkalarını gözetme arasında bir ilişki kurması bakımından Foucault tarafından dikkate alınmaktadır. *Alkibiades*'teki düşünce, genel

[48] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 39-40.
[49] Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say, 2010), 128a.
[50] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 48.

hatlarıyla, kişinin önce kendisini kendisinde bir nesneye dönüştürmesi ve kendiyle ilgilenme biçimini daha sonra başkalarına bir davet ya da çağrı biçiminde örgütlemesi şeklinde kurgulanmıştır. Sokrates'in siteye aslında hiçbir şey öğretmeyip veya öğret[e]meyeceğini söyleyip onlara yalnızca kendileriyle ilgilenmeleri gerektiğini tavsiye ettiği bölüme[51] bakacak olursak, orada da bu kaygının işlerlikte olduğunu fark ederiz. Sokrates, kendisini bilge sanmakla cehaleti kavramak arasındaki ince sınırı, burada bir kendilik kavrayışı aracılığı ile aktarır: Kişinin kendinin ne olduğunu bilmesi ile bunu başkalarına sunması arasında, birbiriyle ilişkili iki bağlam vardır: Kişinin, kendisinin ne olduğunu bilmesi yeterli değildir – ki bu *Alkibiades*'in de konusudur -, o yüzden kişinin kendini başkalarının gözünde nasıl sunduğu da önemlidir – zira bu da kendilikten ayrı düşmeyen bir etiğin konusudur. Diğer bir deyişle, *Sokrates'in Savunması*, Alkibiades'e dek götürülebilecek, oradan da Devlet'e sıçratılabilecek bir kaygının panoramik görüntüsünü vermektedir: Kişi, etik bir deneyimden de önce bir kendilik kaygısına sahip olmaksızın, kendini bilebilir mi; ve başkalarına sunmuş olduğu bu kendilik, gerçek anlamıyla kişinin kendiliğini yansıtabilir mi? Sokrates, *parrhesia* edimini retorikten, kendilik yönetimini başkalarının yönetiminden yeğ tutarken, amacı, aslında, bu unsurları birbiriyle ilişkilendirebilmektir, daha doğrusu bunu bir somut deneyim ile gerçekleştirmektir.

İşte bu nokta *Devlet*'te dolaylı ama etkili bir şekilde ifade edilmektedir. Platon, ideal yönetici meselesini tartıştığı bölümde, soruyu tersten sorarak, kimin yönetmemesi gerektiğinden bahseder[52]. Burada Platon, *Gyges efsanesi*ndeki[*] kıssadan yola çıkarak, görünmezlik arzusundaki probleme döndürür okuyucuyu: Görünmez olma isteği, görünür olmanın getirmiş olduğu kamusal yükü ortadan kaldıran ve kişiyi yalnızca kendi arzularının dünyasına ulaştıran bir olanaktır. Platon için sorun böyle bir yüzüğü kimin takmak isteyeceğidir? Bu yüzüğü kim takmak istiyorsa, bu kişi aslında *kendi* ile *başkaları* arasında, yani kendi bireysel dünyası ile içinde bulunduğu kamusal dünya arasında bir gerilmeyi, daha doğrusu uyuşmazlığı göstermektedir. Bu tema, bir anlamıyla *Kriton*'un da konusudur: *Kriton*'da Sokrates'e yöneltilen eleştiri, haksız yasaya itaat etmenin adaletsizlik sayılamayacağı düşüncesidir[53]. Sokrates'in yanıtı ise kendiliğe özen gösterme

[51] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 21b-22d.

[52] Platon, *Devlet*, çev.ler S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 360d-361d.

[*] Gyges Efsanesi, *Devlet*, II. Kitap 359d-360d arasında aktarılır. Efsaneye göre, kralın yanında çalışan bir çoban, görünmezlik yüzüğü bulmuş ve kralın karısını baştan çıkarmış, ardından kralı ortadan kaldırmış ve sonunda kral olmuş.

[53] Platon, *Kriton*, çev. A. Çokona (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 44e.

biçiminin tam anlamıyla *parrhesia* ile ilişkilendirilebilecek bir boyutunu verir. Sokrates, ancak doğru bildiğinden emin olabildiği bir konuda hüküm verebileceğini söyler; fakat bunun koşulunu kendilik ile ilgili bir düzlem aracılığı ile sunar. Sokrates, yasanın bilgisine, yani özünün bilgisine sahip değildir; bu nedenle ölümden kaçınmak, yani bedensel arzusunu öne alarak salt maddiliğini muhafaza etmek amacıyla yasaya itaatsizlik etmek, aslında kendine yapacağı en büyük kötülüktür[54]. Böylece Sokrates, *Savunma*'da siteye yöneltmiş olduğu ve bir etik misyon ile anlamlanmış *parrhesia* pratiğini, *Kriton*'da haksız da olsa itaat etmeyi kendilik etiği ile birleştiren politik bir davranışla ilişkilendirir. Diğer bir deyişle, Sokrates, doğruyu söyleme anlamına gelen *parrhesia*yı, kendisini ölüme götüreceğini bile bile uygulamaktan çekinmeyen bir varoluş deneyimi ile somutlar.

Foucault için bu deneyim, kendilik kaygısından başka bir şey değildir. Fakat Foucault açısından *Kriton*'daki asıl kritik nokta, kendilik bilgisinin ve kendiliğe özen gösterme temalarının metnin sonunda neden bir *horoz* nesnesinde tartışılmaya açıldığıdır. Bilindiği üzere Sokrates, Kriton'dan, Asklepios'a adak için borçlu olunan horozu unutmamalarını ister. Ancak burada Foucault, Sokrates'in Kriton'a söylemiş olduğu ve "unutma" anlamına gelen sözcüğün aslında "göz ardı etme" sözcüğü ile olan eş anlamlılığına göndermede bulunur[55]. Niçin Foucault *unutma* değil de *göz ardı etme* sözcüğünün üzerine düşer? Çünkü Foucault açısından kendilik kaygısının son bağlamı olan "kendini unutma" tehlikesi burada belirginleşir[56]. Bu açıdan bakıldığında, Sokratik kaygının temelinde esasen şu vardır: Kendine özen gösterme, kendiliğin başkalarının gözünde değerli – ya da estetik – kılınması sonucunda kişinin başkaları için, daha doğrusu başkalarının gözündeki durumunu yüceltmek için kendinden taviz vermesi ve bunun için de kendini – başkalarının gözündeki kendiliği – aşırı yüceltmesini ve merkeze alması sonucunu doğurabilir. Bu nedenle *parrhesia* edimindeki etik-politik anlamın tehlikeye düşme sebebi, kişinin yalnızca hakikati söylemeye cüret etmesindeki nitel yoğunluktan ibaret değildir. Kişi, hakikati söylemekten bir anda vazgeçebilir; zira inşa ettiği kendiliğin başkalarının gözüne hoş gelmesi ihtimali vardır. Bu, Alkibiades'in de ana konusudur: kendine özen gösterme ilkesini aşırı uca vardıran Alkibiades'e yöneltilen Sokratik eleştiri, başkalarını yönetmek için sadece önce değil, fakat her zaman kendiliği yönetmek gerekliliğidir[57].

[54] Platon, *Kriton*, 48c.
[55] Foucault, *Hakikat Cesareti*, 61.
[56] Foucault, *Hakikat Cesareti*, 63.
[57] Platon, *Alkibiades*, 121b-124b.

Sokrates'in Alkibiades'e uyarısında, yönetilmesi gereken kendilik ile kast ettiği, Foucault'ya göre, kendiliğin yine kendinin nezdinde bir düşünce nesnesine indirgenmesidir[58]. Foucault'ya göre kendiliğin nesneleştirilmesi, kişinin, sadece kendilik bilgisine ulaşabilmesi açısından değil, fakat kişinin başkaları ile birlikte doğru yaşam pratiğinin bilgisini edinebilmesini öğrenebilmesi açısından önemlidir[59]. Böylece *Devlet*'te tartışılan o ünlü soruya ulaşmış oluruz: Niçin filozoflar yönetmeli? Oysa, hakikatin aşkın bilgisine sahip filozofun, söz konusu aşkınlığı geçersiz kılabilecek gündelik yaşamın konularına (idare, yönetim, vb.) eğilmesi, filozofun hakikatle ilişkisini tehdit eder. Fakat bunun bir nedeni vardır: Platon, Sokrates örneğinde, etik deneyim kendi başına bırakıldığı takdirde, yani filozof ve site arasındaki o radikal fark belirli bir müdahale ile yönetilmediği sürece, filozofun tam da cesaret ve cüret ettiği şeyle, yani ölümle karşı karşıya kalacağının farkındaydı. Bu yüzden filozof-kral önermesi, filozofun, hakikatle etik bir deneyim yoluyla ilişkilenmesini garanti altına alacağı gibi, bu ilişki biçimini bir iktidar modeli olarak tüm topluma yaymanın olanağı haline dönüşür. Diğer bir deyişle, Platon'un *Devlet*'te önerdiği ve Sokrates'in etik öznelliği üzerine inşa edilen filozof-kral önermesi, başkalarıyla en az kendiyle ilgilendiği gibi ilgilenecek ve onlara yine en az kendine gösterdiği kadar özen gösterecek bir öznellik tarzının sunumudur.

Sonuç: Foucault'ya – Modernlik Dışında – Yeniden Dönüş

Foucault'nun yaşama sanatı felsefesi, yalnızca antikçağdaki öznellik biçimlerinin alternatif bir okuma üzerinden yeniden ele alınması değildir; aynı zamanda özneleşmeye ilişkin yeni bakış açılarının kazandırılması noktasında da büyük katkı sunmaktadır. Foucault'nun antikçağdan moderniteye doğru gelişen tarihsel evrede yitirildiğini iddia ettiği öznellik tarzı, öznelliğin kişinin kendilik kaygısı yoluyla kendini yine kendinde bir düşünce nesnesine dönüştürerek, başkalarının gözünden, değer yargılarından, yani kısaca siteden ve siteyi var eden kanılar dünyasından uzaklaştıran bir kavrama ve dönüşüm yeteneğidir. Özneleşmenin tümüyle dışsal normlara indirgenerek yapılandırıldığı modern dünyanın aksine antikçağ, bilhassa Sokrates örneğinde, öznelliğin yalnızca alternatif bağlamını sunmakla kalmaz; fakat, öznelliğin etik ve politik bir temsil yoluyla hakikate – ya da hakikat iddiasına – dönüşebileceğinin, yani kişinin hakikatle herhangi bir aracı olmaksızın ilişkilenebileceğinin bir göstergesi olarak kaydedilir. Sokrates, siteye karşı savunmasında, kendini aklama ya da suçlamaları dışsal bir argüman eşliğinde çürütme kaygısı gütmeksizin, yalnızca inşa etmiş

[58] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 37.
[59] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 38.

olduğu kendiliği herkese göstermek istemektedir. Foucault, Sokrates'i, hakikat oyunları içerisinde kendinden ve kendiliği oluşturan içsel kaygılar, gözetim ve özen teknikleri dışında başka hiçbir şeye göndermede bulunmayan yapısı nedeniyle anmaktadır. Bu kendilik kaygısı, kendiliği, dışsal yargılara uyarlamak veya onlara göre dönüştürmek yoluyla standardize eden modern tekniklerden farklı olarak gerçekleşir. Zira bu tekniklerin amacı, kişiyi, başka bir dışsal gösterene benzetmek, onun gibi kılmak ve böylece onu tekil bir örneğe dönüştürmek değildir; tersine, bu teknikler, tüm dışsal normların yetersiz ve gereksiz kalacağı ve kişiyi kendiyle ilişkilenme yoluyla hakikate bağlayacak bir deneyimi imkanlı kılmak için seferber edilirler.

Foucault'nun yaşama sanatı felsefesine dönük ilgisi, aynı zamanda Platon'un felsefe tarzına, daha özelde ise klasik politika felsefesinin özü sayılabilecek olan *Devlet* metnine dair yeni bir bakış getirmemizi sağlar. *Devlet*'te öne sürülen bazı argümanlar, Foucault'nun Sokrates nezdinde somut bir deneyim olarak göstermek istediği yaşama sanatı felsefesinin aynı zamanda etik ve politikayı birbiriyle ilişkilendirici bağlamda anlaşılması gerektiğini gösterir. Bu nedenle *Devlet* metnine dışarıdan bakışların yapılması gerekir ve Foucault'nun *Alkibiades*, *Kriton* ve *Savunma* okumaları bu açıdan önemli bir katkı sağlar. Kısaca, Foucault'nun yaklaşımı, Antikçağın klasik metinlerinin kendi içinde de farklı okumalara açılmasını sağlayan güncel bir müdahale olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden Foucault'nun antikçağın öznellik tarzlarına yitirilmiş imkanlar olarak bakışı, onların günümüzde neden olmadıkları ve nasıl yeniden mümkün kılınabilecekleri sorularıyla Foucault'ya modern iktidar analizleri dışında bir yeniden dönüşün kapısını açmaktadır.

Kaynakça

Bernauer, James W. *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Dürrigl, M. A. "Kalokagathia – beauty is more than just external appearance". *Journal of CD*. 1 (2002): 208–210.

Eco, Umberto. "Antikçağa Giriş". *Antik Yunan* içinde, 13-25. Hazırlayan Umberto Eco. Çeviren L. T. Basmacı. İstanbul: Alfa, 2010.

Foucault, Michel. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". *The Foucault Reader* içinde, 340-373. Hazırlayan P. Rabinow. New York: Panteon Books, 1984

-. *Söylemin Düzeni*. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

-. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge, 1992.

-. "Subjectivity and Truth". *Ethichs: Subjectivity and Truth – The Essentials Works of Michel Foucault Vol. I* içinde, 253-281. Hazırlayan P. Rabinow. çeviren R. Hurley. New York: The New Press, 1997.

-. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. *Deliliğin Tarihi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2006.

-. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı, 2007.

-. *Introduction to Kant's Anthropology*. Çevirenler R. Nigro ve K. Briggs. Los Angeles, CA: Semiotext (e), 2008.

-. *The Government of Self And the Others: Lectures on College de France 1982-1983*. Hazırlayan F. Gros. Çeviren G. Burchell. New York: Palgrave, 2011.

-. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*. Derleyenler Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. Çevirenler Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı, 2011.

-. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Derleyenler Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. Çevirenler Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2011.

-. *Öznenin Yorumbilgisi: College de France Dersleri – 1981-1982*. Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

-. *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II – College de France Dersleri – 1984*. Çeviren Adem Beyaz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

-. "Kendini Biçimlendirme Teknikleri". *Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri* içinde. Hazırlayanlar L. H. Martin, H. Gutman ve P. H. Hutton. Çeviren J. Cem Yapıcıoğlu. İstanbul: Profil Kitap, 2019.

Fraser, Nancy. "Michel Foucault: A "Young Conservative"?". *Ethics*. 96: 1 (1985): 165-184.

Huijer, Marli. ""The Aesthetics of Existence in the Work of Michel Foucault". *Philosophy and Social Criticism*. 25 (1999): 61-85.

Keskin, Ferda. "Önsöz". Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: College de France Dersleri 1981-1982* içinde. Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Nehamas, Alexander. *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler*. Çeviren Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı, 2002.

Paras, Eric. *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. Çeviren Yunus Çetin. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.

Patton, Paul. "Foucault's Subject of Power". *Political Theory Newsletter*. 6 (1994): 60-71.

Pickett, B. L. "Foucault and the Politics of Resistance". *Polity*. 28: 4 (1996): 445-466.

Platon. *Alkibiades I-II*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2010.

-. *Devlet*. Çevirenler Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

-. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

-. *Kriton*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Prado, C. G. *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*. Boulder & San Francisco: Westview Press, 2000.

Rajchman, John. "Foucault's Art of Seeing". *October*. 44 (1988): 88-117.

Schmidt, J. ve Wartenberg, T. E. "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self". *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* içinde, 283-315. Hazırlayan M. Kelly. Cambridge: MIT Press, 1994.

Strauss, Leo. *Savunma: Platon'nun Politik Felsefesi – Cilt 1: 1966 Güz Döneminde Verilen Dersler*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan, 2018

KENDİLİK PROBLEMİ: POLİTİK VE METAFİZİK BAĞLAMDA BİR PERFORMATİF KENDİLİK İNCELEMESİ

Yaylagül CERAN KARATAŞ*

THE PROBLEM OF SELF: INQUIRY OF PERFORMATIVE SELF IN THE POLITICAL AND METAPHYSICAL CONTEXT

Öz

Kendilik (self/person) problemi felsefe tarihi boyunca farklı tartışma zeminlerinde ele alınan temel problemlerden biri olarak karşımızda durmaktadır. Felsefi zemini Herakletios ve Parmenides tartışmasıyla şekillenen ve Herakletios'un argümanlarıyla günümüze kadar ulaşan kendilik problemi, insanın ve özelde de öznenin oluş koşullarını ve bu koşulların ifade biçimlerini içermektedir. Modern dönem ve hemen öncesinde ise kendilik kişi, birey, özne ve ben bağlamında bilen, eyleyen, anlamlandıran özne olarak ele alınmıştır. Özellikle modern dönemde bilme-eyleme ilişkisinde özne-ben'in (subject-ego) soy kütüğü temel tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın seyri çağdaş dönemde etimolojik, ontolojik, etik ve politik açıdan "kendilik nedir?" sorusuna doğru evrilmiştir. Sorunun ana eksenini de kendilik, benlik, özne olmaklık, öznellik, bireysellik ile öznelerarasılık, toplumsallık, başkalık/ötekilik arasında kurulan dinamik ilişkiler ve giderek göreceliliğin ön plana çıkartıldığı yaklaşımlar oluşturmaktadır. Kendilik tartışmasını şu sorularla ilişkinlendirerek ele alacağız: "Birşeyin kendiliği ile öznenin kendiliği arasında bir ilişki var mı? Mimari bir eser ve özne-kendi tanımlanırken aynı açıklama modellerine başvurabilir miyiz? Kendilik yekpare, verili, biçimlendirilmiş bir şey midir? Başka bir ifadeyle kendilik bir öz müdür? Yoksa süreç içinde ve belirli bir mekanda kurulan oluş mudur? Ya da olma durumları mıdır?" Bütün bu sorular tartışmanın ontolojik, epistemolojik, etik ve politik boyutlarına işaret etmektedir. Bu noktada çalışmamızın iddiası: "Çağdaş dönemde kendiliğin temellendirilişi klasik anlamda felsefe yapabilmenin olanaklarını aşmaktadır".

*İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.,
yaylagul.ceran@medeniyet. edu.tr, ORCID: 0000-0002-5621-8039.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 29-56.
(Makale Gönderim: 30.11.2019 / Makale Kabul: 30.03.2020)

Bu iddiayı dikkate alarak kendilik tartışmalarının tarihsel ve kavramsal boyutu bağlamında bireyin varoluşunu inşa etme imkanını veren felsefi yöntem(ler) nelerdir sorusuna cevap arayacağız. Araştırmamızda bu konu üzerinde durularak kendiliğin politik ve metafizik bağlamı bizatihi kendiliğin ne olduğu, bilinçle bağlantısı ve özne olmak açısından Foucault'nun iddia ve eleştirileri çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kendilik Teknikleri, Kendilik Bilinci, Çağdaş Felsefe, Özne-ben, Performatiflik.

Abstract

The problem of self / person is one of the main issues that have been discussed in different discussion grounds throughout the history of philosophy. The problem of self, which is believed to have started with the discussion of Heracletios and Parmenides and has survived to the contemporary age with the arguments of Heracletios, includes the conditions of human being and in particular the subject of being and the forms of expression. The discussion has been directed what self is in the contemporary era. With this question self was highlighted such as a knowing, acting and meaningful subject in the context of individual, subject, person and ego before and during the modern period. The genealogy of subject-ego has been the main issues of discussion in the relationship between knowing and acting especially in the modern period. The main axis of discussion has been determined by increasingly relativistic approaches and dynamic relations inbetween self, personality, being a subject, subjectivity, individuality and intersubjectivity, otherness. Within this framework, discussions about the self are related to the following questions: Is there a relationship between the self of something and the self of the subject. Can we apply the same explanatory models when describing an architectural work and subject-self? "Is self given, a solid, formatted thing? Another words, is self substance? Or is it in process and is it being in specific space? Or is it being event?" all these questions refer to ontological, epistemological, ethical, and political aspects of discussion. In this context our claim is that "the foundation of the self in the contemporary era exceeds the possibilities of classical philosophy". Taking in to account of this, we will look at the question of what are the philosophical methods that allow us to build the existence of the individual in the context of the historical and conceptual dimension of self-discussions. In this article, the political and metaphysical context of the self will be emphasized, the

connection to consciousness and the being subject will be examined within the framework of Foucault's claims and criticisms.

Keywords: Technologies of Self, Self Consciousness, Contemporary Philosophy, Subject-I/Ego, Performatives.

****

♣

Giriş

Yaşamın ve çalışmanın temel amacı, kişinin başlangıçta olmadığı kişi olmasıdır.
Michel Foucault

Foucault'nun eleştirisiyle söze başlar isek, felsefenin 18.yy'la kadar ağırlık noktasını nesnenin olası koşullarını ve onu bilmemizin sınırlarını belirlemeye çalışan ekoller oluşturmuştur; çağımızda ise öznenin dönüşümünün ve kendilik bilincinin belirsiz koşullarını ve imkanını arayan eleştirel yaklaşımlar felsefenin gündemini belirlemektedir.Bu çerçevede, kendi olmak ve kendilik ne demektir? Ampirik dünyada işaret edilebilir mi, var mı? Yoksa sadece toplumsal süreçte ya da nörolojik bağlarda ortaya çıkan bir yanılsama mı? İnsan ne zaman ve nasıl kendi olarak var olur ya da kendi olarak varolduğunun bilincine varır? Başka bir ifadeyle, kendilik bir bilinç durumu mudur, bir bilgi nesnesi midir ya da bir varoluş kipi midir? Bir çocuk nesnelerle ve diğer insanlarla kurduğu ilişkide kendilik bilincine nasıl ulaşır? Kendilik yekpare, verili, biçimlendirilmiş bir şey/nesne mi bir öz müdür? Ya da deneyimlerimizle inşa ettiğimiz bir oluş durumu mudur? vb bir çok soru kendi olmayı ve kendiliği karşımıza kompleks bir yapı olarak çıkarmaktadır.

Antikçağda kendilik polis'te vatandaş olmak, güçlü ve sağlıklı bedene sahip olmak ve sorumluluklarını bilmek bağlamında ele alınırken; Ortaçağda kendilik incelemeleri hakikatle (Tanrıyla) ilişki ve kendilikle ilişki arasındaki gerilimde şekil almıştır ve özellikle teolojinin sınırları içinde kalmıştır. Modern çağda kartezyen özne tartışmalarıyla epistemoloji ve ontoloji alanında Hobbes'un özneye yükledikleri bağlamında etik ve siyaset alanında tartışmaya açılan kendilik, 19. yüzyıl sonrasında cehpe genişmelesiyle doğabilimlerinin, sinirbilimin ve genetiğin, psikoloji ve psikiyatrinin,

♣ Bu makalenin ana tartışma noktaları ve kaynakları *Philosophical Problems in the Contemporary World ,* edi.ler D. Arlı Çil& N.P. Boyacı (Berlin: Peter Lang, 2019) kitabında yer alan "*What Is The Self" Or "Who Is The Self" After Cartesian Cogito"* adlı makaleden hareketle kurulmuştur.

sosyolojinin ve hukukun, edebiyatın ve felsefenin (etik ve epistemoloji bağlamında) gündemini belirlemektedir. Mesela psikoloji/psikiyatri'de (özellikle psikanaliz çizgi) kendilik ya libido ve libidinal gelişme olarak ya da üst bir örgütleyici olarak ele alınmıştır. Kendilik incelemeleri son zamanlarda ise sinirbilimin ve felsefenin, zihin, bilinç, beyin ve beden ilişkileri bağlamında gündemlerini meşgul etmektedir. Herşeyden önce çağdaş dünyada kendiğe ilişkin sorular, sorunun doğası gereği, kendilikle ilgili disiplilerarası bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır: Din, tıp bilimleri (psikiyatri ve biyoloji), hukuk, edebiyat, psikoloji, tarih ve felsefe. Bu insan bilimleri insanı sadece doğası gereği değil bir yandan yaşayan, konuşan, çalışan varlık olarak insanla diğer yandan hayatın ne demek olduğunu, çalışmanın ilkelerinin ne olduğunu ve insanın nasıl konuştuğunu bilmenin olanağı olarak insan aracılığında ortaya koyandır.[1] Bu noktada kendilik kavramının bütün o diğer disiplinler tarafından nasıl sınıflandırıldığı üzerine düşündüğümüzde bu disiplinlerin kendiliğe yükledikleri anlam bağlamını genel olarak şöyle ifade edebiliriz: "İnsanı belirli bir birey, kişi, özne yapan ilke, olgular bütünü ya da olaylar zinciri".

Felsefi açıdan insanı 'o/ben' yapan, işaret edilebilir, hakkında konuşulabilir kılan ya tözsel ya inşaî bir ilke olarak kendilikle ya da bir durum, süreç içinde olmakta olan olarak kendilik öncelikle metafizik bir problemdir. Farklı disiplinlerin kendiliğe yüklediği anlamları tartışmaya açmadan önce kendiliğin metafizik açıdan nasıl bir problem olduğu sorusu ekseninde hareket edeceğiz. Bu çerçevede de Foucault'nun takip ettiği kavram haritasını merkeze aldığımızda kendilik şu iki yönüyle öne çıkmaktadır. İlkin, felsefi köklerinin öncelikle metafizik ve politik bağlamda özne olmakla ve öznelliği içinde insanın hangi tekniklerle 'insan olarak' kendisini bilme nesnesine ve devletin bir parçasına dönüştürdüğüne dair bir söylem/eylemdir. İkinci olarak, anlam arayışına ve 'o/ ben'oluşun keşfine nasıl bir zemin teşkil etmekte olduğuna dair etimolojik köken ve politik bir performatifliktir.

Kendilik, felsefenin gündemine benlik tartışmalarını aşarak, onlardan ayrışarak nasıl taşınmıştır? Foucault bu soruyu eleştirel bir zeminde şöyle sınıflayarak cevaplandırır. Tarih boyunca ve dahi günümüze kadar insan toplumlarında üç temel teknikten bahsedilmektedir. İlki, şeyleri üretmeyi, dönüştürmeyi ve işlemeyi olanaklı kılan gündelik yaşama dair tekniklerdir. İkincisi, gösterge sistemlerini kurmaya ve kullanmaya izin veren tekniklerdir. Üçüncüsüyse, bireyin tutumunu belirlemeye, onlara bazı iradeler dayatmaya

[1] Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 97.

ve bazı amaçlara ya da bazı hedeflere tabi kılmaya izin veren tahakküm tekniklerdir. Foucault, günümüzde bu üç tekniğe ek olarak insanın kendi kendisini dönüştürecek, değiştirecek ve kendi kendisini inşa etmeye yarayacak kendilik tekniklerinin de eklenmesi gerektiğini belirtir.[2] Çağımızda bu teknikler farklı bağlamlara taşınmış olsa da kendiliğin nerede aranacağına ve de kendiliğin ne olduğuna dair genel çerçeveyi sunmaktadır. Bu teknikleri metafizik ve politik bağlamda ele alarak kendiliğin performatif köklerinin ve yapısının insan sonrasına (*posthuman*) kapı araladığını tarihsel ve problematik çerçevede tartışmaya açacağız.

Yöntem

Kendiliğe ilişkin tartışmaların seyrini Foucault'un kendilik tekniklerine ilişkin iddiaları ve eleştirileri çerçevesinde E.Wilson'ın insan ve canlılık ilişkisini temellendirirken başvurduğu ve biyolojide de kullanılan iki yöntemi (yakın ve nihai nedensellik açıklama yöntemini) uygulayarak takip edebiliriz.[3] İlki yakın nedenselliktir. Bu yöntem, 'insanın iki gözü vardır' önermesini ve onun ampirik gerçekliğini merkeze alır. Yakın nedenselliği, metafizik bağlamda 'kendi'liğin tümel ve tekil temsili, yükleneni ya da saf bilinç oluşu tartışmalarına uyarlayabiliriz. " 'Ben' işaret edilen orada o belirli zamanda, belirli bir olayda ve mekanda varolan şeydir, bir bedendir" dediğimizde yakın nedensellik içinde kendiliği konumlandırıyoruz. Bu kendinin bilme nesnesi mi, bilinç mi, eylem mi olduğuna dair farklı açıklamaları özellikle kartezyen cogito bağlamında temellendirme imkanı da sunacaktır. İkincisi ise nihaî nedenselliktir. 'İki gözümüz neden başka türlü olmayıp da şimdiki halinde vardır' sorusu üzerinden ampirik gerçekliği aşarak tarihi ve metafizik köklerini araştırır. Bu ise kendilik tartışmalarına spekulatif bir boyut kazandırarak metafizik ve politik bağlamda "kendilik neden/nasıl 'şimdi ve bu' oldu da başka türlü bir 'geçmiş/gelecek ve o' olmadı ya da olabilir mi?" sorularına soy kütüğünü araştırmaya ve insan sonrası tartışmalara yönlendirecektir. Wilson'dan hareketle kurguladığımız bu nihaî nedensellik bizi kendilikte etik ve estetik özdeşlik tartışmalarına, cogito eleştirilerine, tarih boyunca kendiliğin temellendirildiği nedenselliğe ve kendilik tekniklerine götürecektir. Bu metodolojiden hareketle yakın nedensellik açısından kendilik nedir sorusu bağlamında kendiliğin metafizik ve kavramsal incelemesini yapacağız ve nihaî nedensellik bağlamında da

[2] Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,* çev. Ş.Ç. Solmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2017), 40.
[3] Edward O. Wilson, *İnsan Varlığının Anlamı,* çev. Z. Sezer (İstanbul: Olvido, 2017), 14.

Foucault'nun kendilik tekniklerine, eleştirilerine ve özellikle performatif kendiliği nasıl temellendirdiğini tartışmaya açacağız.

Metafizik Bağlamda Kendilik

Kendiliğin klasik metafizik tartışmadaki kökleri Plutarkhos'un Antik Yunan kahramanlarının hayatlarını konu edindiği biyografi eserinde Theseus'un hayatını anlatırken değindiği ve özellikle kendilikle ilgili modern ve çağdaş tartışmalara da ışık tutan efsanesi karşımıza çıkar. Bu efsane filozofların sorularıyla gün geçtikçe ontolojik bir paradoksa dönüşür. Efsaneye göre, Girit'ten zaferle dönen Theseus'un gemisi Atina'da demir atar. Zaferin anısına Theseus'un gemisi limanda hatıra olarak uzun süre muhafaza edilir. Zamanla geminin tahtaları çürüdükçe yenileriyle değiştirilir ve bu sökülen parçalarla yeni bir gemi de inşa edilir. Öyle ki, bir gün geminin değiştirilmedik hiçbir parçası kalmaz. İşte bu nokta efsane bir padadoksa dönüşür. Şimdi hangisi Theseus'un gemisidir: Yenilenen gemi mi yoksa eski parçalardan inşa edilen yeni gemi mi? Bu durumda hangi gemi Theseus'un gemisi olarak anılmaya devam edecektir? O ilk gemiyi parçaları değişmiş olmasına ragmen Theseus'un gemisi kılan nedir? Bu soru dizisi konumuz açısından bizi çağdaş tartışmalarla ilişkili olarak şu soruya taşır: Bir eylemi gerçekleştirmek bilinci ile eylemi gerçekleştiren öznenin o eylemi gerçekleştirirken ki kendilik bilinci arasında nasıl bir ilişki vardır? Ya da eylem bir bilinçle birlikte mi ortaya çıkar yoksa eylemin ardından mı o eylemle o eylemin öznesinde kendilik bilinci oluşur? Aslında bu soru, eylem daha genel olarak deneyim, saf bir bilinci midir yoksa deneyimleyen kendiliğin bilinci midir şeklinde formüle edilebilir.[4] Bu soru grubunu öncelikle kendiliği nasıl tanımladığımızla ilişkilendirerek cevaplayabiliriz. İşte burada kendilik bilmenin nesnesi olarak mı var, bilinç olarak mı, yoksa eylem ve anlam kipi olarak mı ele alınacaktır.

Kendilik, temelde olmakta olanın bilincidir. Doğum ve ölüm aralığını içerdiği gibi içinde yaşanan toplumun tarihi ve kültürünü de içermektedir. İnsan olma kim'liğini bütün yönleriyle açıklayan bu bilinç, insanın 'kişi-birey-özne' olmasının tarihidir.[5] Kendilik bilinci, kişinin 'kişi oluş' sırrına ulaşabilmesi ümidiyle kendi iç-gerçekliğini sürekli irdelemesi, hem kendi iç-gerçekliği hem de dış-gerçeklik üzerine derinlemesine düşünmesidir.[6] Kendilik bilinci sadece nesnelerin konumlarının ve ne olduklarının bilgisiyle

[4] Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood Investigating the First-Peson Perspective* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), 99.
[5] Ayhan Bıçak, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 11.
[6] İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 46-47.

oluşan bir bilinç değildir; bu bilgilerin yanı sıra kişinin nereden geldiğine, nerede olduğuna ve nereye gideceğine dair bilincini de içermektedir.[7] Kendiliğe ilişkin bu yargılar, bir eylemi gerçekleştiren, deneyimleyen kendi olarak ya da saf bir bilinç olarak kendiliği vurgulamanın ötesinde kendiliği kendiliğin yüklendiği bedenin bizatihi eyleminin, bilincinin ve yöneliminin merkezinde olan kimi zaman verili kimi zaman inşaî bir töz kimi zaman da salt ilişkisel olana nispetle kurmaktadır. 20.yy'da sorun bu bilincin yapısı ve işleyişiyle ilgilidir. Kendini bilmek dünyayı bilmenin bir aracı olmak yerine amacı olmuştur, çünkü artık her bireyin kendiliği, kendisi için temel bir kaygıya dönüşmüştür.[8] Bu durumda kendiliğin tikel ve tümel boyutu arasında metafizik ve politik bağ nasıl kurulmuştur? Kendilik kavram ve problem olarak nasıl ele alınmıştır? nedir kendilik?

Yakın nedensellik çerçevesinde kendiliğe ilişkin tanımlara baktığımızda, ilk önce gramatik olarak 'kendi' ne demektir? sorusundan başlar isek, 'Kendi' / Self/ Se-Soi/Sich/ Mütekellim/Hod dönüşlülük zamiridir. Dönüşlülük Farsça, Arapça, Almanca, Fransızca ve İngilizce gibi dillerde işlevsel boyutuyla öne çıkarken Türkçede anlam boyutuyla belirginleşir.[9] Türkiye

---

[7] Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak,* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015).

[8] Richard Sennett, *The Fall of Public Man,* (New York: W. W. Norton&Company, Inc., 1977), 4.

[9] M.Güven, "Türkçede Kendi Zamiri ve Kendi Zamiri İle Oluşmuş Kelime Öbeklerinin Kuruluş Biçimi", Uşak Sosyal Bilimler Dergisi, 8/4 (2015) (http://dergipark.ulakbim.gov.tr/usaksosbil/article/view/5000139021/5000131067), çevrimiçi Mart 2018. Kendi, kullanım sıklığı ve yoğunluğuna göre "öz-asıl" ana fonksiyonu başta olmak üzere çeşitli fonksiyonlar taşıyan ve anlam bakımından ölçü değeri sınırlandırılamayan şahıs zamiridir. Kişilerin öz varlığını yapılan işte başkalarının etkisi bulunmadığını gösterir kişiler üzerinde direnilerek durulduğunu vurgular. … Kendi'nin dönüşlülük ifade etmesi için gerçekleşmiş veya gerçekleşmesi muhal bir iş ve hareketin bulunması, failin "yapanın-olanın" ve mefulün "maruz kalanın" yani özne ve nesnenin aynı şahısta toplanması, anlamsal olarak kılış veya oluşunu doğrudan doğruya kimse (kılıcı) üzerine dönüştürecek subjektif ifade taşıması gerekir. "Kentü" biçimi ve "kendi, özü" karşılığı ile Eski Türkçede, Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçelerinde kullanılmış; bugün de Türkiye Türkçesinde, Çağdaş Türk lehçelerinin bazılarında (Gagauz,Tatar ve Kırım Türkçelerinde) ve Anadolu ağızlarında kullanılmaktadır. "Kendi" kelimesi, Eski Türkçeden itibaren "kendi, özü" karşılığında dil bilgisel işlevli bağımsız bir birim olarak zamir göreviyle kullanıldığı gibi Eski Türkçe'de k(ä)ntü k(ä)ntü k(ä) k(ä)ntün k(ä)ntüm k(ä)ntünüŋ k(ä)ntü budunım, k(ä)ntü sürüg k(ä)ntü köŋlüŋ (Gabain 1979: 53), çok anlamlılık ve işlevlilik kazanarak kendi, zat, nefs ve öz karşılığında isim olarak da kullanılmıştır: "Yılan kendi eğrisin bilmes, tewi boynın eğri tir (DLT I/127-8)", "ol kendi aydı" (DLT I/419-21)"; "Ograğım kendi yırak Bulmadı meni karak (DLT III/29-4)"; Yazılı Türk dilininin ilk eseri Köktürk Kitabelerinde öz, özi ve özüm biçimleri yanında kendi, öz ve kendin karşılıkları ile kentü dönüşlülük zamiri de kullanılmıştır. "Kendi" Oğuz Türkçesinin ilk devresi olarak Eski Anadolu Türkçesinde kendü biçimiyle ve kendü ile

Türkçesinde kendi, zaman ve mekân içinde yapılan herhangi bir işin muhatabını bildirir; bunu öz ve nefs ifade etmek (bildirmek) suretiyle yapar. Ana fonksiyonu öz ve asıl olmakla birlikte kullanıldığı fiilin mânâsına uygun olarak iç, nefs, derun, bizzat, bahusus, özellik ve dönüşlülük gibi fonksiyonları da bildirir.[10] Bu gramatik yapı bize kendi'nin hem işlevsel olarak hem de anlam boyutuyla kullanıldığını söylerken felsefî olarak insan doğasına ilişkin tartışmalarda hangi yönüyle içkin olduğunu da (öz, eylem, anlam) göstermektedir.

Felsefî antropoloji açısından kendi/kendilik özellikle modern felsefenin çatışma noktalarının başlangıcı olarak gösterilen Montaigne ve Pascal karşıtlığında okunabilir.[11] Her ikisi de kendiliği, birbirinden farklı anlam dünyalarında da olsa ben'in dünyadaki yerini keşfetme süreci olarak tanımlarlar. Montaigne'a göre bu yer tam da dünyada olmak ve orada oluşun sorumluluğunu 'kendi' olarak ben'in yüklenmesidir. O nedenle kendilik ben'in kelimeleriyle hem inşa edilir hem de keşf edilir, hem eylemdir hem bilinçtir. Pascal'a göre ise tanrı ve doğa karşısında nefret ve tiksinti uyandıran samanlıkta kaybolmuş iğneyi dışarıda arayanın hiçliği ve büyüklenmesidir. Her ikisinde de farklılıklara ragmen ortak olan yön ise kendiliğin 'ben' merkezinde temellendirilmiş olmasıdır.

Balibar'ın dikkat çektiği ve Foucault'nun da üzerinde çokça durduğu gibi Heidegger'in dasien kavramının kökenine ilişkin eleştirisinde kendiliğe ilişkin yaklaşımların analizi yapılırken *Subjectum* ve *subjectus* ayrımı tartışmaya açılır. 'Subject diye adlandırdığımız 'şey' nedir?' sorusuyla 'subject kimdir?' sorusunu birbirinden ayırır.[12] Başka bir ifadeyle, kendiliği felsefe tarihinde incelemeye başladığımızda psikolojik, tıbbi, cezai, mistik, teolojik eğitici araçlarla belirli, evrensel bir insan fikri, işaret edilebilir bir 'ben' algısı ya da modeli geliştirildi ve bugün artık onların ürettikleri 'insan' kanıt gerektirmeyecek kadar evrensel ve apaçıktır. Oysa biliyoruz ki 'insan, ben' evrensel değil, bir toplumun üyesi ve belli bir duruma özgü olarak okunması son derece mümkün bir tecrübedir. Bu ve diğer kendilik tekniklerini Foucault şu sorular ışığında özetleyerek eleştiriye açmıştır:

öz'ün birleşmesinden doğan kendüz biçimiyle: "kendüzüm, kendüzüñ, kendüzi, kendüzümüz, kendüzüñüz, kendüzleri şeklinde dönüşlülük zamiri olarak kullanılmıştır.

[10] Güven, *A.g.e.*

[11] Stephen Toulmin, *Kozmopolis,* çev. H.Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002).

[12] Bu ayrımın nasıl dönüşüme uğradığını Kant ve Ricoeur'le birlikte aşağıda değineceğiz. Peter Conor, Eduardo Cadava, Jean-Luc Nancy, *Who Comes After The Subject?* (Newyork: Routlegde, 1991), 38.

> 1- Bilimsel bilgi aracılığıyla gerçekle, uygarlık için bu kadar önemli olan ve hepimizin öznesi ve nesnesi olduğumuz şu "gerçeklik oyunlarıyla" ilişkimiz nedir? 2-Şu garip stratejiler ve iktidar ilişkileri aracılığıyla ötekilerle olan ilişkimiz nedir? 3- Gerçek, iktidar ve kendilik arasındaki ilişki nedir?[13]

Kendilik hem felsefe tarihi hem de kartezyen öznenin temellendirilmesi ya da eleştirilmesi bağlamında 16.yy'dan 19.yy'la kadar devam edecek olan iki temel yaklaşım üzerinden okunabilir. İlki, Descartes, Locke ve Hume'un kabullerinden hareketle Kant'la bir çerçeve kazanan ve Husserl'ci fenomenolojiye kadar devam eden şematik ve soyut kendiliğe odaklanan yaklaşımdır.[14] Cogito bağlamında "bilen, tözsel" ve "eyleyen, duyumsal bilinç" olarak kendilik, Kant'ın transandantal ben'inde bir senteze ulaşır. Descartes, *Meditasyonlar*'da, özneyi düşünen ve yer kaplayan iki töz olarak ve özellikle düşünen, apaçık-kesin olarak bilen bir ben olarak kurgular. Düşünmeyi varolmanın ve ben'in (ego) değişmeden kalan, verili, yetkin tözsel şartı olarak kabul eder.[15] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme'*de, kendiliği kim'lik (personal identity) ve bilinçten hareketle açıklar. Hume'a göre, kendilik (self) bir duyum değil ama duyumla birlikte vardır. Eğer her duyum 'kendi' düşüncesini ortaya çıkarıyorsa o duyum hep aynı kalmalıdır, kendi ancak bu aynılıktadır. Fakat duyumlar değişmez ve olmuş bitmiş şeyler değildir. Acı ve haz, üzüntü ve sevinç, tutkular ve duyumlar birbirini izler ve fakat hepsi aynı anda varolmazlar. Dolayısıyla kendilik bu sürekli değişen, dinamik olan duyumlardan hareketle değişmeyen bir töz olarak temellendirilemez,[16] kendilik duyumlardan hareketle oluştuğunu düşündüğümüz bir kurgudur.[17] Bu yaklaşım Kant'la birlikte hem ampirik kendilik hem de rasyonel tözsel kendilikle bir senteze ulaştırılır. "Bir şey", bir töz değil ama etkisi ve zamanda izleri olan dinamik bir olgu, ilişki, süreç, içeriksiz bir bilinç olarak var. Fenomenal benlik olarak bahsedilen bu benlik "kendisi dışındaki diğer her şeyi salt duyularıyla bilen insan, kendisini de saf ben bilinciyle bilir; bu bilinçse duyuların izlenimlerinden gelen bir bilinç değil, onun eylemlerinden kaynaklanan bir bilinçtir.

Dolayısıyla insan, bir yandan kendisine fenomen olarak diğer yandan da hissetme kapasitesine ait olmayan bazı yetileri nedeniyle kendisi salt

---

[13] Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek,* çev. G. Ç. Güven (İstanbul: Om Yayınevi, 1999,) 9-10.

[14] Jerome d. Levin,*Theories of the Self* (Newyork: Hemisphere Publishing Corporation, 1992), 45.

[15] Rene Descartes, *Meditasyonlar,* çev. İ.Birkan (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2007).

[16] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* çev. A.Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.) 249- 250.

[17] T Penelhum, *Themes in Hume, The Self, The Will, Religion* (Newyork: Oxford University Press, 2003) 36.

düşünülür olarak bilir."[18] Kant fenomenal kendiliği aşan noktada transandantal kendiliği tamamlayıcı olarak belirler.

> Tüm görü verilerini önceleyen ve tüm nesnelerin temsillerinin ancak onunla ilişki içerisinde bulunmasıyla mümkün olduğu bu bilincin birliği olmasaydı hiçbir bilgi, bilgiler arasında hiçbir bağlantı ya da birlik mümkün olmazdı. İşte ben bu değişmez, saf, orjinal bilince transadantal kendilik bilinci adını veriyorum.[19]

İkincisi ise, Hume'un kurgusal-yok kendiliğinden hareketle Hegel, Nietzcshe ve sonrasında varoluşçulukta devam eden, kendiliği çatışma, hiçlik ve yoklukla özdeşleştiren yaklaşımdır. Burada verilen, hazır, değişmeyen ya da duyumlarla inşa edilmeyen ve aslında 'bir şey' olmayan, çatışma içinde olan kendilik vurgusu ön plana çıkmıştır. Hegel özellikle kendiliğe diyalektik olarak yönelmiştir. Onun kendi kavramı karmaşık, dinamik, epigenetik ve ihtilaflıdır. Çünkü kendilik pratik içinde ve bireyin etik, politik, estetik, din ve genel olarak sosyal eylemlerinde oluşur.[20] Hume'dan hareketle gelişen ve Hegel'de biçim kazanan kendilik bilinci birinci tekil şahıs olarak ben üzerinden ve eylem-praksis bağlamında kurulur: "Eyliyorum çünkü hissediyorum, duyumsuyorum". Hegel "Minerva'nın baykuşu yalnız geceleri uçar" derken kasttettiği kendi ancak ve yalnız deneyimde ortaya çıkar, öncesinde değil. Nietzsche ise çizgiyi bir adım daha öteye taşır.

> Yapma, eyleme, oluşma fiilerinin ardında bir 'varlık' yoktur. 'Yapan' yalnızca yapılana eklenen bir kurgudur-mesele yapılandan ibarettir.[21]

Sartre'da ise bu tamamen başkasının nesnesine dönüşen bir hiçlik olmuştur. Ona göre başkasının varoluşu bir bakışta ortaya çıkar, salt kendi eyleminde değil. Kendinin varoluşu için başkasının bakışı belirleyicidir. Onun ifadesiyle, benim nesnelliğimin zorunlu koşulu olarak başkasının bakışı, benim için her çeşit nesnelliğin yıkımıdır. Başkası benim için ilk önce, onun için nesne olduğum varlıktır, sayesinde nesnelliğimi kazandığım varlık[22]

---

[18] Şehabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010); Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* çev.N.K. Smith (London: Macmillian Press, 1929), A546/B574.

[19] Şehabettin Yalçın'ın ilgili metnindeki tercümesi merkeze alınmıştır. Kant, *Critique of Pure Reason,* A107.

[20] Jerome D. Levin, *Theories of the Self* (Newyork: Hemisphere Publishing Corporation, 1992), 45.

[21] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne,* çev. A. İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2006)

[22] Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. T.Ilgaz- G.Ç.Eksen, (İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2014), 329-330.

18.yy'ın ikinci yarısına kadar özne bilincin nesnesi üzerinden ontoloji ve epistemoloji bağlamında açıklanabilmekteyken 19.yy'dan sonra özne-ben'in kendi oluşu, kendi bilincine varması ne nesnenin bilinci ne de nesneyi bilen bilinç üzerinden gerçekleşmektedir. Kendilik bilinci başkası, başkasının bakışı üzerinden açıklanmaya çalışılan etik, metafizik ve politik bir yapıdadır. İşte sorun tam da burada, başkasının ne ya da kim olarak tanımlandığıyla, tasvir edildiğiyle gündeme gelmektedir. Artık kendiliğe yüklenen anlamlar ve tanımlar dönüşüme uğramaktadır. Kendiliğin problem oluşuyla bağlantılı olarak psikolojide, psikiyatride, sosyolojide, felsefede bedenden ve psişik süreçlerden hareketle temellendirilmeye çalışılan farklı kendilik tanımları geliştiriliyor. Bu noktadan sonra felsefe zemininde kalmaya özen gösteren ve özellikle Antik Yunan ve Roma bağlamını merkeze alarak kendiliğe dair teknikleri ve eleştirilerini "ben ve başkası" sarkacında önceleyen Foucault'nun kendilik teknikleri ve performatif kendiliği üzerinde duracağız.

Foucault'nun temellendirmeye çalıştığı dünyada kendilik varoluşunun anlamını arayan etik, teolojik ve politik bir bilinç olarak performatif kendiliktir. Bu kendilik, öznenin öznel yönüdür. Öznenin kendiliği şimdiye eklenmek zorunda olan bir anılar bütünü ile düzenlenmesi gereken eylemler arasında kesişme noktasında oluşur.[23] Kendilik, insanın anlamlandıran ve eyleyen ben-kendi (I-self) olarak bütün bir varoluşunun telosudur, kendinden hareketle sahip olabildiği ilişki biçimidir. Kendilik, öznenin kendilikle ilişkisi olduğu bir hakikat oyununda kendilik deneyimini gerçekleştirme biçimidir.[24] Bu kendilik bir yönüyle yeni bir metafizik bağlama işaret ederken bir yönüyle de politik olanın sınırlarını belirlemektedir. Aynı zamanda yine bu çağın üretimi olan cinsiyetlendirilmiş kendilik anlayışına cinsiyetlerin eritildiği, merkezsizleştirildiği ya da üçüncü cinsiyet üzerinden çeşitli feminist okumalarla dönüştürüldüğü zemini hazırlamıştır.

Kendiliğe nihaî nedensellik açısından baktığımızda ise kendilik tekniklerinde şekillenen kendilik problemine ve özellikle 20.yy'lın ikinci yarısına yönelmiş oluruz ve karşımızda öncelikle şu soru cevaplanmayı beklemektedir: "bugün, bu dünyada bir toplumun, bir ulusun ya da bir devletin 'parçası olarak' biz kimiz?" Çünkü nihaî nedensellik hem kendiliğin nasıl bir anlam evreni inşa ettiğini ve hem de nasıl bir anlam evrenin de inşa edildiğini, kendiliğin mümkün modellerini görmemizi sağlayacaktır.

[23] Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,* çev. Ş.Ç. Solmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2017), 46.
[24] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,* 117.

Kendilik Problemi

Bir kim'lik[25] (benlik) arayışı hem "ben neyim, nesneler dünyasıyla etkin ve aynı zamanda da edilgen varolan olarak nasıl ilişkinlendirilmekteyim" arayışı hem de 'ben kimim, bu ilişkiler ağında nasıl bir anlam ve değer işlevim var' arayışı olarak çift yönlü anlaşılabilir. Ancak bu arayış 20.yy'dan itibaren tin, akıl, irade gibi bazı evrensel kavramlardan hareketle apaçık, kesin ve mutlak bir şekilde tanımlanamaz. Çünkü geride kendiliğe ilişkin cevaplanmamış bir soru olarak "neden ben, kendimi 'değişmeden kalan hep aynı kendi' olarak düşünmekteyim" sorusu durmaktadır. Bu kendilik insanın özne, birey, kişi oluşuyla bağlantı içinde tikel bir niteliktedir. Hem pozitif bilimler de hem de insan bilimlerinde bu sorunun cevaplanabilmesi için teknik ve yöntem arayışı/tartışmaları hala devam etmektedir.

Çağdaş dönemde özne felsefe(leri)/si ya da kendilik tartışmaları hümanizm ve posthümanizm sınırlarında batı felsefe geleneğinde bizi iki temel yola sevk etmektedir. Bunlardan ilki, nesnel bilgi kuramı bağlamında öznenin konumu ki bu özellikle analitik tartışmalarda ve mantıkçı pozitivizmde bilinç ve sinirbilim çalışmaları bağlamında açıklanır. Wittgenstein (ilk döneminde) ve Carnap öznenin anlam ve değer ilişkisini dilin mantıksal analizini merkeze alarak temellendirmişlerdir. İkincisi, anlamın analizi, anlam-eylem diyalektiği ve gösterge bilim ki bu da öncelikle yapısalcılık, postyapısalcılık ve sonra ise hermenotik, fenomenoloji ve özellikle de hermenotik fenomenolojide kendine yer bulur.

Öznenin ben ve kendi olarak varoluş serüveni incelendiğinde onun içinde yer aldığı mitolojilerin, kültürün, tarihin, dilin ve bilimin bir yorumlama biçiminden doğduğu görülmektedir. Bu iddia çağdaş özne felsefeleri tartışmasında Foucault'nun şu sorusuna zemin hazırlamıştır: "Hangi teknikler ve hangi pratikler öznenin, kendiliğin Batılı anlayış biçimlerini oluşturmaktadır?" Foucault'nun yönelttiği bu soru kendilik tartışmalarını cogito eleştirilerinden hareketle çağımızın özneyi açıklarken/tasvir ederken konumlandırdığı öteki-başka karşılaşma diyalektiğinin sınırlarına bizi getirmektedir. Başka bir ifadeyle, Almanya, İngiltere, Fransa ve Amerika gibi çağdaş felsefe geleneğinin hakim kodlarını oluşturan kültürlerde (ülkelerde) insanın kendini keşfetme, kendini bilme serüveni bir yandan varlık hiyerarşisinde nerede durduğunu ve neyi bilebileceğini içerirken bir yandan da etik, teolojik ve politik zeminde hayatının anlamını keşfetmeye, varlık ve toplum içindeki sorumluluğunu ve tavır alışını anlamlandırmayı

[25] Özellikle bu şekilde yazılmıştır, yanlış değildir.

içermektedir. Bu iki yaklaşım Sokrates'in 'kendini tanı, kendini bil' (*epimelesthai heautou, gnothi seautou*) buyruğunda[26] birbirini tamamlayan nitelikteyken bu süreç Sokrates'in idamından hemen sonra ve özellikle Helenistik dönemde Hristyanlığın da etkisiyle birbirinden ayrı, birbirini dışlayan iki kendilik tekniği olarak sunulmaktadır. Varlık içinde bilmenin nesnesi olan kendi ve etik-politik ilişkiler içinde eylemenin aktörü, toplumun parçası olarak kendi birbirinden ayrılmıştır. İlki, Sokrates'ten başlayıp günümüz anglo-sakson çizgisine kadar devam ederken ikincisi Sokrates'ten sonra St. Agustinus'un *İtiraflar*[27]ıyla başlayıp -hem teolojik hem de profan formlarda- günümüzde varoluşçuluk, hermenötik ve fenomenoloji üzerinden devam etmektedir.[28] Kendilikteki bu yarılma, çağdaş dönemde özellikle psikiyatrinin kişilik-bilinç patolojileri bağlamında ve felsefenin (epistemoloji, ontoloji, etik ve politik disiplinleri açısından) özne /öznellik tartışmaları bağlamında gündemlerine taşınmıştır.

Batılı anlayış (batı felsefe geleneği) Antik Yunan, Roma, Hristiyanlık ve Aydınlanma'nın eleştiri ve kabulleriyle birlikte inşa edilmiştir. Bu köklerin yorumları ve kabulleri bağlamında temelde iki farklı çizgi gelişmiştir. Bunlardan biri empirist-rasyonalist çizgiyken diğeri tarihselci-romantik çizgidir. 18.yy kadar hakim olan çizgi, kendiliği rasyonalite merkezinde inşâ ederek kartezyen özneyi kurup biçimlendirmiştir. Özellikle Descartes, Locke ve Kant üzerinden okunan bu çizgide kendilik problemi ontoloji ve epistemoloji bağlamında temellendirilmiştir.[29] Kant'ta senteze ulaşan bu çizgi ontoloji ve epistemoloji temelli değişmez, evrensel, tek ve özdeş bir ben bilincini/kendiliği bilginin zorunlu koşulu sayar[30]:

> Bir görüde verilen farklı temsiller, eğer tek bir ben bilincine ait olmazlarsa o zaman bunların birlik kazanabilmeleri ve benim olabilmeleri mümkün değildir.[31]

---

[26] Kentteki sorumluluk ve bedene özen bağlamında kendilik (heautos, oneself) insanla ilgili etik ve politik tartışmalarda dile getirilmişti ve bireyin zamanla ve mekanla kayıtlı oluşunu, göstermekteydi.

[27] İtiraflar çok önemli bir türün ilk örneğini temsil etmektedir. Sonrasında Rousseau, Goethe ile devam eder, modern edebiyatta da *Bildungsroman*'larla devam etmiştir. Kendini keşfetme ve kendi içine yönelme İtiraflar'dan sonra otobiyoğrafi ya da Bildungsroman olarak sekülerleşerek devam etmiştir.

[28] Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası,* çev. A.S. Baş -B. Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 272.

[29] U. Steinvort, *Rethinking The Western Understanding of The Self* (New York: Cambridge University Press, 2009) 3-4.

[30] Şehabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 99.

[31] Kant, *Critique of Pure Reason,* B132-133.

Bu anlayış, 17. ve 18. yy'da, insanı, doğayla ilişkisinde varolanları kendisinin dışında ve karşısında nesne olarak konumlandıran, nesneye ilişkin doğru yargılar oluşturan ve onları apaçık bilen cogito olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle, 17.yy'ın ilk çeyreğinden itibaren Suarez, Erasmus, Montaigne, Luther, Bacon ve Descartes'ın yöntemsel kuşkusuyla hareket eden; Locke ve Hume'un duyumları epistemolojik ve etik temelde bilmenin önemli parçası kılan kabulüyle; 18.yy'da Kant'ın bilen, tasarlayan ve düşünen Aydınlanma'nın aklı, mitosun dişi doğasının karşısında duran, doğanın canlılığı ve üretkenliğinden çarpıcı bir şekilde ayrı olarak ele alınan epistemolojinin kurucusu rasyonel öznesidir.[32] Bilmenin iktidarıyla etiğin ve estetiğin sınırlarını çizen, böylece de politik olanı belirleyip uygulama yetkisine sahip seçkin bir akıl olarak karşımıza çıkan cogito ontolojik, epistemolojik ve dilsel incelenişi bakımından tek boyutlu kalmıştır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, insanın doğa ve dünyayla ilişkisi ontolojik temelli bir epistemolojiyle kurulmuştur. Bu öznenin karşısında duran nesneler dünyası ontolojik bakımdan bir bütün olarak (nesneler-olgular) varlıklar dünyasına; epistemolojik bakımdan, varolanların ve olguların her ne ise o olarak bilinebileceğine, nedensel ilişkinin kurulabileceğine; semantik açıdan en yalın haliyle varolanlara, yargılara ve yargılarda doğruluklarından başka hiçbir geçerliliği olmayan matematiksel formlara indirgenmiştir. İnsan aklı, 'ben' (ego) taşıyıcı zemininde özne-ben olarak hakikat, iyilik ve adaletin biricik yargıcı olmuştur.[33] Bu çerçevede modern aklın Aydınlanmacı kökleri aklı, doğanın gizemini çözen, toplumsal olguları mekanik-metamatik yasalar çerçevesinde biçimlendiren böylelikle de insanı özgür ve iktidar sahibi kılan, cinsiyetli bir özne-ben'dir. Varlıkla ilişkisini sadece 'hesap edilmesi' gereken bir nesne karşında duruyormuşçasına kuran çizgi, yani kartezyen özne/cogito, öznenin 'kendi'liğine değil öznenin 'ben'liğine vurgu yapmıştır. Çünkü onun ortaya koyduğu özne kavrayışı soyut, tümel, ahistorik ve eril bir özne-ben üzerinedir. 18.yy'dan itibaren Alman Romantizmde ve özellikle Hegel'le başlayan Aydınlanma hümanizminin kurduğu aklın egemenliğini özne-ben tasavvuru merkezinde eleştiren, yeni bilimin ve ayrıca teknolojinin imkanlarını kullanarak doğaya, dünyaya, insana ve topluma bakış açısını değiştiren batı felsefe geleneğinde tarihselci-romantik çizgi egemenliği başlamıştır. Bu yeni çizgide özne öncelikle empirist-rasyonalist özne-ben'nin karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Bu çizginin açtığı yolda 19.yy'da farklı sokaklar olarak Darwin'in insanın varlığını canlılar içinde derece farkına indiren çalışması ve Freud'un bilinçaltı keşfi, rasyonel, bilinçli ve seçkin öznenin bütünlüğünü bölen, özne-beni yerinden eden önemli adımlardır. Bu

[32] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,* çev.A. Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 214-215.
[33] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,* 214.

bölünmüş ve karşıt özne 19.yy boyunca kendisini radikal bir kuşkunun, tecrit edilme korkusunun, karanlık arzularının, deliliğin ve kırılganlığın içinde bulur.[34] Öznenin içinde bulunduğu bu kaosun ilk sözcüleri özne-ben'in ölüm ilanını vererek tartışmayı yeni teknik arayışlarının ilk izleri olarak sunarlar. 20.yy'da ise özne-ben'in ölümünden çok yeniden başka olgu durumları bağlamında ben-kendi'nin oluş imkanları araştırılmıştır. Bu özne bir yanıyla "antagonistik özne" olarak bir yanıyla da içinde yaşadığı sosyo-politik çerçevesinde ve tarihi, kültürel ve estetik beğeniler doğrultusunda başkasının gözünde her defasında yeniden kurulan, dönüşlü (sadece özne değil nesne de olabilen) kendilik olarak varlığını konumlandırır. Bu çizgiyle birlikte insanın gerçekliği, gözlemlediği ve üzerinde akıl yürüterek kavramsallaştırdığı nesneler dünyasıyla kendilik bilincinin bir kipi biçimlenirken ötekiyle-başkayla kurduğu etik, estetik ve politik ilişkiler de kendilik bilincinin diğer kipliğini oluşturmaktadır. Bu yeni özne için doğanın neliğinin yanı sıra ve özellikle bu dünyanın ve 'kendisinin' ne-içinliği önplana çıkarılmıştır.[35] Çağımızda ise çeşitli cogito eleştirilerinin de yüküyle 'ben'likten farklı ve dahi bağımsız olarak 'kendi'lik, varolmak için vazgeçtikleriyle yüzleşen, belirli bir zaman ve mekanda eyleminin sorumluluğunu bizzat yüklenen, 'başkası'yla ilişkide olan ve bu ilişkideki bilinçten hareketle kendiliğini anlamlandıran, dönüşlü olarak var olan, dinamik, olmakta olan, performatif, anlatısal ve yaşayan tikel özne-kendi olarak karşımızda durmaktadır. Özetle, Pascal'ın *Denemeler*'indeki şu çağrısı yüzyıllar sonra 20.yy'la damgasını vurmuş görünmektedir:

> Varoluşumdan önceki ve sonraki sonsuzluk içinde kaybolmuş hayatımın kısacık süresini, işgal ettiğim ve hiç bilmediğim ve beni bilmeyen uzamların sonsuz büyüklüğü içinde bozulup yok olduğunu gördüğüm bu küçücük uzamı düşündüğümde, kendimi neden şurada değil de burada gördüğüme şaşıyorum ve bundan ürküntü duyuyorum. Çünkü, neden şurada değil de burada olduğumun bir nedeni yok. Kim beni buraya koydu? Kimin isteğiyle bu yer ve bu zaman bana verilmiş oldu?

Kendilik problemi, 20.yy'ın sonu ve 21.yy'ın başı itibariyle bu geleneğe içkin kendilik tartışmalarının felsefî zemininin Heidegger'in "subjectum ve subjectus" ayrımının yanı sıra özellikle Kant ve Ricoeur'ün şu soru kalıplarında kısaca sınıflandırılabileceğini söyleyebiliriz. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sorduğu "Neyi bilebilirim? Ne yapmam gerekir? Ne umabilirim? ve İnsan nedir?" dört soru ve bu sorulara verdiği cevaplar hem

[34] Nancy Mansifield, *Öznellik,* çev. H. Çetinkaya-R. Durmaz (İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006), 38.
[35] Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* çev. T. Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 155-156.

felsefesinin özeti hem de bilen, eyleyen, özdeş ben olarak nesnesinin ve kendisinin sürekliliğine inanan özne-ben'in ahistorik temelini oluşturmuştur. Epistemolojinin özne-ben'inde etik varolma-eyleme ikincil kabul edilmiş ve 'başkası'nın kendiliği yok sayılmıştır. Gelinen nokta açısından Kant, kartezyen özne-ben'e transandantal beni ekleyerek (ki bu basit bir ekleme olmamıştır, özne-ben anlayışını çığır açıcı bir bağlama taşımıştır) kendilik tartışmalarına şu paradoksu miras bırakmıştır: "…bilenin kendine ilişkin bilinci ve nesnesini düşünmesinin bilinci bir ve aynı şey değildir." Ricoeur'ün *Başkası olarak Kendi* kitabındaki dört soru ise Kant'ın sorularını bu bağlamından alıp miras bıraktığı paradoks üzerinden 'olmakta olan insan/kendi' zeminine taşır. Ricoeur " Kim konuşuyor? Kim eyliyor? Kim kendisini anlatıyor? ve Kim moral-etik özne?" [36] bu dört soruyla kendilik hermenötiğini temellendirir. Eylemin kendisi ve nesnesinden çok eylemin faili, eyleyenin 'kim' oluşu ne oluşunun önüne geçmiştir. Böylece batı felsefe geleneği içinde bilim, epistemoloji ve sanat anlayışından sonra öznenin konumuna ilişkin dördüncü Kopernik devrimi gerçekleşmiştir. Çünkü Ricoeur kendilik hermenötiğiyle sadece eyleyenin, failin konumunu değiştirmiyor, kendilik bilincini metafizik olmaktan çıkarıyor, felsefenin 'başkası' bağlamında etik imkanı üzerinden temellendiriyor ve politik öznenin yolunu açıyor.

Foucault'nun Kendilik Teknikleri ve Eleştirisi

Çağımız, Aydınlanma'nın taçlandırdığı 'özne-ben' olma anlayışından kurtulma çabalarının yanı sıra onu yeniden düşünmenin alternatif yöntem ve tekniklerini de arama çağıdır. Foucault'dan ödünç aldığımız bu başlık altında 20.yy'da ortaya çıkan özne tartışmalarına kendilik-kendi anlayışı teklifleri doğrultusunda hangi yöntem ve tekniklerin kullanıldığını inceleyeceğiz. Şunu da açıkça belirtmek gerekir ki, Fichte ve Hegel'in açmış olduğu yol üzerinden 20.yy filozofları Descartes'ın kartezyen öznesiyle, Kant'ın transandantal ben'iyle ve genel olarak modern çağ filozoflarının özne kabulleriyle yüzleşmişlerdir. Bu süreçte onlar için asıl sorun bu özne yorumlarının batılı özne teknikleri açısından öznenin tek boyutlu bir yapıya indirgenmiş olmasıdır.[37] Bu noktada haklı eleştirileri olmakla birlikte özneye ilişkin felsefelerini büyük oranda bu eleştiriler üzerinden ve eleştirdikleri kabuller çerçevesinde kurmuş olmaları kimi zaman gözden kaçırılmıştır. Foucault, Weber'e atıfla şu soruyu eleştirerek dile getirir "eğer bir insan rasyonel biçimde davranmak ve edimini gerçek ilkelere uygun olarak

[36] Paul Ricoeur, *Oneself as Another,* çev. K. Blamey (Chicago: The University of Chicago, 1994), 16.
[37] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler,* çev. M.A.Kılıçbay (Ankara: İmge Kitapevi, 2001).

düzenlemek isterse benliğinin hangi parçasından vazgeçmelidir? Akıl yürütmenin çileci bedeli nedir? Kişi ne tür çileciliğe dahil olmalıdır?" Buradan hareketle aslında sorulması gereken herhangi bir şeyden vazgeçmesi için kişinin kendi hakkında bilmesi gereken nedir? Bu soruya cevap arayışı kendiliğin teknolojilerini deşifre etmeyi zorunlu kılmıştır. Foucault, mercek altına aldığı felsefe tarihinde kendilikle ilgili tartışmaları sınıflandırdığında ortaya çıkan tabloda dört sorun alanı tespit etmiştir. İlki, kendilikle ilgili bu tartışmanın Hristiyanlığın fiili uygulamalar tarihi yerine inanç tarihinin araştırmasıyla sınırlandırılmış olmasıdır. İkincisi, bu araştırmaların herhangi bir doktrin bağlamında yapılmamış olmasıdır. Üçüncüsü, kendiliğin hep bir ruh teolojisiyle karıştırılmış olması ve son olarak da bütün bu süreçlerin Batı düşünce geleneği içinde belirli bir tutum ve davranışla yayılmış olmasıdır.[38] Bu tablo karşısında yapılması gereken kendiliğe ilişkin etik ve politik tekniklerin analizi ve eleştirisidir. Bu tablonun merkezinde yer alan "eğer bir insan rasyonel biçimde davranmak ve edimini gerçek ilkelere uygun olarak düzenlemek isterse benliğinin hangi parçasından vazgeçmelidir?" sorusu Foucault'nun kendilik tartışmasının boyutlarını da açığa çıkarır.

Cinselliğin Tarih'inde ayrıntılı olarak yer verdiği bu soru ekseninde bütün bir batı felsefe geleneğinin soykütüğünü çıkarmayı hedefler ve ilk olarak karşısına çıkan tartışma ve yol ayrımı şu iki yargıda şekillenir: İlk yargı "kendine dikkat et" (*epimelesthai heautou*) ve ikinci yargı "kendini bil" (*gnothi sautou*).[39] Bu ayrım Sokrates'ten Grekoromen dönemi felsefesine geçişte "kendine dikkat etme" dua ve ritüeller aracılığıyla kendinin arzularını tanıma, onları sağaltma bağlamında çileciliğin kılavuzu olur. Kendine dikkat etmenin, kendini bilmenin ahlakın merkezine taşındığını ve işte tam da bu noktadan sonra Roma İmparatorluğu'nun Hristiyan ruhaniliği ve keşişliği bağlamına geçildiğinde de arzu ve şehvetin kendinin parçası olmaktan çıkarıldığı, onların Tanrı'ya yaklaşabilmek için vazgeçilmesi gereken yönler olduğunun savunulduğu gösterir. M.S. 4.-5. yy'lardan başlayıp 14.yy'la kadar devam eden bu süreci Foucault kendiliğin tekniklerinin inanç pratiklerine hapsedildiği dönem olarak adlandırır. Bu her iki dönem Foucault'nun peşine düştüğü ve kendilik araştırmalarının merkezine yerleştirdiği kendilik kaygısından kendilik kültürüne / kendilik tekniklerine geçişi içerir ve kendilik tartışmasının bir ayağı burada düğümlenir.[40] Bir diğer yön ise kendilik tekniklerinin politik pratikleridir. "Hangi politik pratikler bireyi

[38] Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek,* çev. G. Ç. Güven (İstanbul: Om Yayınevi, 1999), 25.
[39] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* çev. H.U. Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 338.
[40] Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* 341.

toplumun, devletin, ulusun bir parçası olarak kendisini konumlandırmasını sağlar?" sorusu öznenin kendiliğini inşa ettiği politik söylemin ve mekanın analizidir ve kendiliğin politik pratiğidir. Bu politik pratik öznenin kendilik kaygısını ve kendilik kültürünü içeren ütopyalarda ya da fantazmalarda, gerçek kurumlarda, bu kurumlar için oluşturulan kurallarda ve 'bir disiplin olarak' akademide açığa çıkar. İşte bu pratiği üzerinde konuşulabilir ve eylemsel kılan "polis"tir. Polis bir açıdan yaşayan, konuşan ve üreten bireyi gözetler. Polisi ilgilendiren şey insanların ortak bir toprakta yaşayabilmeleri, mülkiyet ilişkileri ve ürettikleriyle oluşturdukları pazarlardır.[41] Foucault, Turquet'ın kendisini destekleyen "polisin, hakiki nesnesi insandır" ifadesiyle kendiliğin politik praksisini gösteriyor: Politik bir pratik olarak polisin görevi öznelerinin yaşamını, hayatta kalmalarını sağlamaktır. Bu açıdan da insanı yaşayan, çalışan ve emek üreten "biz" olarak polis için nesne haline getiren de bu politik pratiklerdir.[42]

Performatif Kendiliğin Kökleri

Foucault, *Aydınlanma Nedir?* adlı yazısında kendini tanımanın gerekçesini şöyle ifade etmiştir: "Eğer özneler gerçekten modern dünyadaki durumlarıyla ilgileniyorlarsa geçici ya da hayali de olsa bazı alternatifler için bir yol bulmak amacıyla kendileri için inşa edilmiş kendilik türlerini tanımak zorundadırlar." [43] Buradan hareketle de Berkeley ve Dartmouth College konferanslarında, kendilik tekniklerini ve ben-kendinin varoluş koşullarını etik ve politik zeminde inşa ettiğimizi ve bütün bir 20.yy boyunca bu inşanın yıkılması için çabaladığımızı, aslında kendiliğe ilişkin çalışmadığımızı ama kendiliğin politikasını yaptığımızı iddia eder.[44]

Foucault'nun üzerinde durduğu kendilik teknikleri batı felsefesi tarihinde modern felsefeye 16.-17.yy'la kadar Kiniklerde, Epikurosçularda, Yeni Platonculardа ve sonrasında Skolastiklerde felsefenin temasını oluşturan "hakikate nasıl erişmeli?" sorusuyla ruhaniliğin arayışını yansıtan "hakikate erişebilmek için öznenin bizzat kendi varlığında zorunlu olarak yapması gereken dönüşümler nelerdir?" sorusunun birlikte ele alınışından doğmuştur.[45] Kendini bilmek, kendilik kaygısı duymak hem belirli davranış kurallarının hem de hakikat ve buyruk olan ilkelerin bilgisine sahip olmaktır. Yani kendi için kaygı duymak, kendini bilmek hakikatelere sahip olmak

[41] Foucault, *Özne ve İktidar,* çev. F.Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 116.
[42] Foucault, *Özne ve İktidar,* 122.
[43] Foucault, *Özne ve İktidar,* 174.
[44] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,* 39.
[45] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi,* 21.

demektir.[46] Bu bağlamda ona göre Batı felsefesinin serüveni içinde üç kendilik tekniği oluşmuştur. İlki, antik Roma ve Yunan imparatorlukları döneminde kendilik incelemesi ve itiraf teknikleri, hakikatin bir irade tarafından açılışını ve gücünü açıklayan "gnomik kendilik"tir. İkincisi, özellikle ilk dönem Hristiyanlığın (resmi din olmadan hemen önceki dönemde) öznenin içine gömülü olan ve kendine yönelmesiyle açığa çıkarabileceği "gnostik kendilik"tir. Üçüncüsü, Hristiyanlığın hermenötikle yoğrulmuş kendilik incelemesi ve itiraf tekniklerinin çözümlenmesine dayalı "gnoseolojik kendilik"tir.[47] Foucault bu üç kendilik şemasıyla göstermektedir ki, bilgi ve iktidar çerçevesinde özne-kendi'ye sözde özgürlük tanınmıştır. O felsefi kendilik tekniklerinin (gnomik) bilgi öznesi ile irade öznesinin sürekli çakışmasından doğduğunu Hristiyanlığın kendilik tekniklerinin (gnoseolojik) ise varlığın bilgisi ile kendinin bilgisini birbirinden sürekli ayırdığını ve kendinin bilgisini öznel, konuşan öznenin deneyimi ve yorumu olduğunu söyler. Gnomik kendilik tekniklerinde kendilik bir muamma, çözümlenmesi gereken bir metin değil, hakikatin praksisinde ortaya çıkan ve o praksiste belirlenen ilkelere uygun yaşamak, öğüt tutmaktır. Oysa gnoseolojik kendilik tekniklerinde kendilik apaçık bir hakikatin yansıdığı yer değildir. Varoluşun özünde saklı olan, açıklanamayan ona yönelerek şifresi çözülmesi gereken, varolanların hakikatinden ayrı içsel bir hakikati olan, öznel bir değere sahip bir metin olarak kendilik kurulur. Kendilik her iki durumda da hakikate ilişkin yargı üzerinden kurulmuştur.[48] Sorun ise tam da burada yer alır, gnomik kendilik irade ve hakikatin belirlenmesinde kurucu iken gnoseolojik kendilik varlığın bilinmesiyle kendinin bilinmesi arasına ördüğü kalın duvarla hakikati her iki bilme alanı için de perdeler, gizler. Kendilik bu tekniklerle kurumların normlarıyla düzenlenen araçsal bir yapıya ve dolayısıyla bir politikaya dönüştürülmüştür.

Foucault, çağdaş dönemde kendilik hakkında gelinen noktanın bizzat kendiliğin yerine geçmiş olan tüm belirlenmişliğin ve tahakküm oluşturan tekniklerin kendiliği değil, kendiliğin tarihini sunduğunu ve aynı zamanda kendilik kültürünün değil kendilik kültünün oluşturulduğunu söyler.[49] Batı felsefe geleneği içinde kendilik sorunu ya da Foucault'nun sorun olarak gördüğü kendinin kurumların etkisiyle nesnel ve pozitif bir nitelikte ele alınmasıdır. Oysa kendilik, kendi bireyin öznel deneyimleri ve eylemleriyle yine bireyin bilincinde oluşan performatifliktir.

[46] Foucault, *Özne ve İktidar,* 227.
[47] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi,* 28-29.
[48] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,*51-52.
[49] Foucault, *Özne ve İktidar,* 212.

Günümüz toplumunda öznenin kendiliği adlî kurumlarda ve psikiyatri kliniklerinde cinsellik, beden ve şiddet üzerinden kuruluyor olması Hristiyanlıkta oluşturulan itirafa dayalı kendilik tekniklerinin çağdaş dönemde profanlaşarak devam etmekte olduğunun da bir göstergesidir. Bu profanlaşma kendiliğe ilişkin çözümsüzmüş gibi görünen patolojik durumların oluşmasına neden olmuştur. Bu kendilik kendiliğin pozitif kurulumu, kendiliği yapıp etmelerinin sorumluluğunu yüklenen olarak olumlayan bir teknolojinin ürünü olarak okunduğu gibi, bir tür kendiliğin klasik anlamda ben'in, öznenin dağılışı olarak da okunmaktadır. Foucault, ikiyüz yıldır tanımlanan tekniklerin kendilik adına söylenen ve geliştirilen yargıların genel olarak kendilikten vazgeçmenin değil, kendiliğe özen göstermenin ve kendini bilmenin tahakkümünü oluşturan bir politikanın ürün olduğunun altını her ifadesinde çizer.[50] O halde, ben-kendi bu kendilik tahakkümünden nasıl kurtulabilir? Foucault, "kurulan tahakküm özne üzerinden işletiliyorsa kurtuluşta yine özne üzerinden gerçekleştirilmelidir" diyerek otantik ya da doğal, öznel kendilik arayışını ve varoluş estetiğini yöntem olarak teklif eder. Bu otantik kendilik, ben-kendinin kendilik hermenötiğiyle ortaya çıkarılması gereken gizli bir kitap, bilinmeyen, kehanet yüklü kutsal bir metin olarak tanımlanmasının ötesine geçmektir.[51]

Kendilik bilinci dünyadaki yerini, 'öteki'lerle ve biçimlendirilmiş davranış kodlarıyla ilişkilerini sürekli olarak sorunsallaştırdı. Sonuç olarak, özne, bilinmeyen saf bir doğal kendilik kavramına basitçe güvenemez, fakat onun kültürel ve tarihsel bağlamına bir yanıt olarak durmadan kendini üretir. Böylece Foucault'ya göre çağımızda kendilik tekniği kendiliğin yönetilmesi sorumluluğuyla etiğe, biçimlendirilmiş bilgiyi eleştirmesi ve itiraz etmesiyle politikaya, kendilik teklifini kurgusal ve hatta fantastik yönüyle de estetiğe değinmelidir.[52]

Foucault'nun üç kendilik şemasıyla ortaya koymak istediği kendiliğin mekanik, biçimlendirilmiş, evrensel ve verili olmadığının anlaşılması ve kendiliğin kurgu olduğuyla, bir politika olduğuyla yüzleşilmesi gerektiğidir. Kendilik bireyin kendi içine yönelmesidir, bir performatifliktir, zamandadır, kurgudur, özneldir ve dinamiktir. Öznenin kendiliği inşa edilen, olmuş-bitmiş ve birkerelik değildir. Foucault'nun bu yaklaşımı daha sonra özellikle sanat alanında ve feminist kabullerde somut örneklere dönüşmüştür. Mesela,

[50] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,* 82-83.
[51] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 119.
[52] Mansifield, *Öznellik,* 83-84.

çağdaş tiyatroda, özellikle feminist tiyatroda, sahne ve onun parçaları birer itiraf değil, içsel gelişimin birer performansı olarak değerlendirilmiştir.[53]

Kendilik teknikleri özellikle tahakküm alanlarında evrensel insan doğası anlayışından hareketle (hastane, mahkeme, kilise, psikiyatr odası vb.) itiraf üzerinden kurulmaktayken çağımızda insanın öznelliğinden ve kendiliğinden hareketle sahnede performans odaklı şimdinin edimleri üzerinden tasvir edilmektedir.[54] Ben-kendinin kendisi üzerine refleksif yönelimi her olgu ve olayda estetik bir form kazandırılarak, biricikleştirilerek politikanın kendilik araçlarına meydan okuyan performatif bir yapıda sunulmaktadır. Özetle, Foucault'nun eleştirileriyle kendi tanımı ve kendilik arayışı itirafa dayalı kendilik tekniklerinden performansa dayalı kendilik tekniklerine; politik olarak sunulmak teorik yapıdan eyleme ve etik, estetik, politik bir tavır alışa dönüşmüştür.

Çağdaş Tartışmalar açısından Performatif Kendilik

Bu metinde tartışmaya açtığımız kendilik problemi Foucault'un ifadesiyle Sokrates'in "kendine dikkat et" (*epimelesthai heautou*) buyruğuyla başlamıştır. Bu buyruk bize iki şeyi sorgulatmaktadır. Bunlardan biri, bilinecek ve tanınacak olan 'kendi'nin varlık referanslarıdır; diğeri ise bilmek ve tanımak üzerinedir. Bu iki noktayı çağdaş tartışmalar bağlamında ele aldığımızda soru hangi tekniklerle kimi nasıl bilip tanıyacağız ve nasıl dikkat edeceğiz? sorusuna dönüşür.[55] Foucault, 12.yy'dan 19.yy'la kadar batı toplumları, insanları adlî kurumlar, mahkemeler ve yasalar araclığıyla yönetmenin, adlandırmanın mümkün olabileceği umuduyla yargılarını/normlarını belirlediğini iddia etmektedir.[56] Bu iddiasında haklı olmakla birlikte çağımızda 'kim' sorusu bu gelenekte temellendirilen felsefî, teolojik, politik ve ekonomik açıklama modellerinin dışına çıkmaya davet etse de kavramsal örgü tümel bir kategori ve evrensel bir ilke olarak biçimlendirildiği için her tanıma-tanımlama etkinliği kendini yeniden belirlenmiş bu açıklama modellerinin içinde bulmaktadır. Bu paradoksu fark eden 20.yy filozoflarının bir grubu özellikle Husserl (ve onun çizgisinde fenomenoloji) kendilik araştırmalarını öznenin ben'ninden ya da kendi'den hareketle değil bizatihi öznelerarası olmak, başkasıyla karşılaşma üzerinden bir ağ içinde varolmayı

[53] Sue E.Case, *Feminizm ve Tiyatro.* çev. A. Sönmez (İstanbul: Boğaziçi Ünivesitesi Yayınevi, 2009), 10.
[54] Michel Foucault, Noam Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet,* çev. T. Birkan (İstanbul: bgst Yayınları, 2017).
[55] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi,* 23-24.
[56] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni,*100.

merkeze alarak temellendirmişlerdir. Başka bir yaklaşımda ise Foucault'nun performatifliği merkeze alınarak feminist kendilik algısı temellendirilmiştir. Özellikle salon kurarak performans algısını dönüştüren Rahel'i ya da özne-ben eleştirisini performans ve anlatı üzerinden kuran Butler'ı görebiliriz.[57] Mesela Rahel, bir mektubunda arkadaşına, eğer onu kaybederse kendisine ait bir parçayı kaybedeceğini çünkü bu parçayı sadece onun fark ettiğini ve onun farkındalığı olmadan o parçanın öleceğini yazmıştı. Rahel kendini bütünlüklü bir benlik olarak tasavvur etmiyordu; tam, ayrı ve bağımsız bir kendiliğin taşıyıcısı değildi. Kendiliği benlik tasavvuru içinde yalnızca karşılıklı ilişkide, başkalarını anlama ve başkalarıyla etkileşimde bulunma yoluyla başkanın bakışı aracılığıyla "o bakışta" var olabileceği hissini taşıyordu.[58] Başkalarının bilincinde varolmanın ötesinde şimdi ve burada eyleyen ve bu dünyada olan kendilik bilinci de bir başka yol oluşturmuştur. Özellikle Heidegger'in Marksist geleneğin de etkisiyle özneyi 'dünya içinde olmak', praksis içinde, eylemde ve 'şimdi ve burada' var olmak olarak tanımlaması gibi ya da Ortega y Gasset'in "temel ve inkar edilemez olgu, benim varoluşum değil, dünya ile birlikte varoluşumdur, biyoğrafimdir" demesi gibi. Çağdaş kendilik teknikleri merkeze sürekli olmakta olan, bitip tükenmeyen (bitirilip-tüketilemeyen), başkasına, kendisi -ileliğe referansla kendilik anlayışını alarak belirlenmişliği, olmuş bitmişliği, tözselliği ve yüceltmeyi aşma denemesidir.

Çağdaş kendilik kuramları, kendilik tanımlarını özne-benin nesneyle ilişkisi bağlamında ele alınan kendilik tanımını aşarak başkası, öteki (bir metin, bir kültür, bir din, özne-benin ardıl durumları vb.) bağlamında dinamik bir zeminde tasvir etmektedir. Böylece ben-kendi felsefenin özellikle etik ve felsefî antropoloji disiplinlerinin ve ayrıca psikolojinin, edebiyatın ve dilin, hukukun, tıp bilimlerinin, biyolojinin (biyo sosyo psişik) ve sosyolojinin konusuna dönüştürülmüştür. Çağdaş ben-kendi "vatandaştır" (Balibar), "hukukun öznesidir" (Agamben), "performatiftir" (Foucault, Butler), "fenomenaldir" (Husserl), "anlatıdır" (Ricoeur, MacIntyre), "başkasıdır" (Levinas, Badio, Arendt). Bu bağlamda çağdaş kendilik kuramları kendiliği 'ben kimim' sorusuna dünya içinde olduğunu idrak etmek, anlatmak ve böylece eylemek zemininde cevap üreten olarak ve aynı zamanda da bu soruyu "bu dünyada biz kimiz?" sorusuna dönüştürerek aldıklarında klasik metafiziğin dışına çıkmışlardır. Fakat bununla birlikte, hermenotik fenomenoloji yöntemini kullanarak psikanalizi ve anlambilimini felsefî antropolojinin imkanı olarak sunan insan bilimleri çatısında yeni bir metafizik ve politik tavır inşa edildiğini söyleyebiliriz.

[57] Judith Butler, *Cinsiyet Belası.* çev. B. Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2010) 77.
[58] Case, *Feminizm ve Tiyatro,* 87.

21.yy'da bütün çelişkileriyle kendilik problemini ve bu probleme ilişkin kendilik teknikleri bir yandan kendiliği başkasıyla etik bir eylem ve bilinç ilişkisi olarak tasvir edilirken bir yanda da kendiliği bedenin mükemmelleştirilme performansı olarak gündelik yaşamda pazar ilişkisi ön plana çıkartılmaktadır. Bu noktada, Foucault'nun kendilik teknikleri süreklilik içinde olmakla birlikte farklı iktidar ilişkilerinin geriliminde tartışma zeminini belirlemiştir.

21. yy'da kendilik teknikleri etiğin, teolojinin, politikanın ve hukukun biçimlendirdiği disiplin ve bunun eleştirisi bağlamında geliştirildiği gibi gündelik hayatı düzenleyen kurumların, teknolojinin, spor ve estetik salonlarının, mikrobiyoloji ve genetik laboratuvarlarının ve "boş zamanda" kurulan performatiflik üzerinden cinsiyetli olarak geliştirilmektedir.[59] Artık ben-kendinin içinde yaşadığı toplum Foucault'nun bahsettiği gibi sadece hastahaneler, hapishaneler, tımarhaneler, fabrikalar ve kışlalardan oluşan disiplin toplumu değildir. Disiplinin yeni kurumlar ve pratikler aracılığıyla transparan olurken etkisi ve biçimlendiriciliği artmıştır. Başka bir ifadeyle, fitness salonları, rezidanslar, finans merkezleri, yaşam kompleksleri, alışveriş merkezleri, sosyal media platformları, dijital mekanlar, gen bankaları ve havaalanlarından oluşan, akışkan, bitmemiş bir performans toplumudur. Bu toplumda kendilik teknikleri, bir hakikat olarak değil sanal, viral ve göreli bir güç olarak kendiliği dijitalleştirerek gerçekleştirmeyi hedefler. Bu yeni teknikler aracılığıyla özne, kendisini beden ve ten üzerine kurulan estetik, politik, ekonomik ve teolojik güç olarak nesneleştirmektedir. Bu nesneleşme süreci ve performatiflik politik ve özellikle biyopolitik tahakkümünün ardından kendilik ve posthuman ilişkisine işaret etmektedir.

Foucault'nun performatif kendilik teklifinde modern özne-benin problem oluşturan yönleri eleştirilerek göreceli, dinamik, cinsiyetin ötesinde ve bitmemiş bir metin olarak postözne ve posthuman ön plana çıkartıldı. Bu post ben-kendi yeni bir varlık alanını kuran ve artık kendiliği bilmenin imkanlarını hermenötik merkezinde yeni teknolojiler, genetik ve mikrobiyoloji çalışmalarında temellendirmektedir.

Çağdaş kendilik tekniklerinde ben-kendi 'varım ve kimim' sorularına heteroseksüel cinsiyeti yükleyen tartışmaların tahakkümünden kurtulmuş gibi gözükmekle birlikte aslında Baudrillard'ın dediği gibi transcinsellikle

[59] Byung-Chui Han, *Burnout Society,* çev.E. Butler (Stanford: Stanford University Press, 2015), 8-9.

cinsiyete dair sınırlar bulanıklaştırmıştır. Cinsellik eleştirisi, cinselliğin, kendiliği özgürleştirmekten çok her zaman ve her yerde patalojik hale getirmenin bir politikası olarak icad edildiğinin görülmesi için çağrı olmuştur. Böylece, toplumsal cinsiyetin bir kurmaca olduğu ve ben-kendiyi tanımlayan kurucu aktör olamayacağı iddiaları pekiştirilmiştir. Fakat cinsiyet konusunda homoseksüel ve heteroseksüel kodların dışında üçüncü cinsiyet, queer ve cinsiyetsizleştirme tartışmalarına da zemin hazırlanmıştır. Çünkü çağımızda cinsellik sadece bir haz ve heyecan konusu olmanın ötesinde bir politika olarak anlam, kim'lik ve kaygı bağlamında kendiliğin içine işletilmiştir. Dolayısıyla 'ben kimim?' sorusu henüz cinsiyetsizleştirilmemiştir ama kendiliği ve cinsiyeti performatiflik ve anlatı üzerinden kurgulanan rölatif bir zemin, antihümanist ve posthümanist eleştiriler bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Kim olarak ne eylediğinizle kim olarak varolduğunuz ve kim olarak anlatıldığınız ampirik dünyanın zaman ve mekan kabulünü aşarak fenomenal düzlemde dijital olarak gerçekleştirilen, gerekçelendirilen belirsiz bir form kazanmıştır. Kim'lik/kendilik imgeler, mitolojiler ve masallar aracılıyla anlatıda, performansta, kurguda ortaya çıkan olay, durum ve aslında tekillik olarak kabul edilmektedir.

Sonuç

İnsan doğası açısından kendilik tartışmalarında genel olarak felsefe başta olmak üzere diğer disiplinlerin cevabını aradığı soruların başında "nasıl oluyor da bir özne birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çelişen birçok duygu durumunu ve farklı bilinç durumlarını zamanda ve olgularla değişmeden kalan bir 'kim' oluş üzerinden açıklayabiliyor? ya da gerçekten bu açıklayabiliyor mu?" Başka bir ifadeyle, kendilik bir deneyimse bu deneyimin sürekliliği, 'bir deneyimin kendisi' ile zaman içinde gelişen 'başka deneyimlerin kendisi' arasında kendiliğin sürekliliği nasıl temellendirilebilir? Ele aldığımız açıklama modelleri açısından bakıldığında kendiliğin sürekliliği tarihsel, biyopolitik ve anlatılar çerçevesinde vurgulanmıştır. Kendiliğin bu sürekliliği sadece özdeş bir süreklilik değil, aynı zamanda başkalığı içine katan otantik bir karakter olarak, etik-estetik bir bakış olarak, kalıba dökülemeyen bir tür canlılık olarak ve ölüme doğru oluşu aşamaya çalışan posthuman olarak sürekliliktir.

Foucault'nun yüzyılımızda modern ve postmodern zeminde eleştirel ama bir yandan da birbirini tamamlayan kendiliklerin karşılaşmasının ve çoğaltılmasının temel saiklerini belirttiği kendilik tekniklerinin analizi ve eleştirisi felsefi antropoloji çalışmaları için kritik bir değer taşımaktadır. Bunu şöyle ifade etmek gerekirse, bir taraftan kendini rasyonaliteyle kontrol

eden / edilen ve rasyonel karar alma süreçlerini işleten hakim güç olarak ilan eden ahistorik baskın modern özne-benin kendisi bulunmaktadır. Bu özne-ben kendini dikkatli, sistematik, uzun soluklu, rikkatli ve varoluşu tamamlanmış mükemmel bir proje olarak tanımlar.[60] Bir yandan da bu özne-benin kendilik tanımının takıntılı ve problemli olduğunu ve dahi illizyon ve kurgu olduğunu iddia ederek yeni bir kendilik arayışına giden farklı özne-benler bulunmaktadır. Modern özne-benin kendi tanımının tam karşısında saf tutan bu yeni kendilik tanımları ise başı-boş (flanuer), akışın içinde belirlenmemiş bir geleceğe devam etmekte olan, yetkinlik iddiası bulunmayan, modern özne-benin yaralarını miras alan kendi üzerine yoğunlaşmıştır.[61] 21.yy'da ise 'kendi'ye ilişkin bu her iki tanım özne-benin kendiliği ve öznelliği hakkındaki kabulleri zaman, mekan, gösterge(simge) ve ağ kavramları üzerinden temellendirmenin yeni teknikleri, stratejileri aranmaktadır. Bu her iki kendilik çağımızda iyi ve kötünün ötesinde trajik olarak görünmektedir ve Berdyaev'in dediği gibi bu trajedinin kamusal alanda yasalara dayalı çözümü bulunmamaktadır. O nedenle çağdaş kendilik teknikleri çağdaş metafizik kabuller zemininde otantikliğe davet eden epistemolojik, ontolojik, etik ve biyopolitik kabulleri ve estetik değerleri hem yeni bilgisayar teknolojileri hem de genetik çalışmalar aracılığıyla "yeniden" oluşturmaktadır. Bu aşamada kendilik öznenin hem inşa edici kaynağı hem de tekilleştirici boyutu olarak okunur. Posthuman özne kendiliğini "insan olmanın" ötesinde ve hatta dışında hukuk, teknoloji ve politik hakları olan tekil varlık olarak sunmaktadır. Başka bir ifadeyle, dilini, inançlarını, yaşam türünü, bedenini ve cinselliğini seçme haklarını içeren kültürel, teknolojik, ekonomik ve politik haklar varlığı olarak kendisini sunarak posthuman öznenin tekil imgesini biçimlendirmektedir.

Yüzyılımızın ve geleceğin posthuman özne felsefeleri, kendilik tartışmalarının bu boyutuyla filozofları son sözü söyleyen yargıç olmaktan kurtarmaktadır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, ben-kendi tarihte, kültürde, dinde, dilde ve bilimde sürekli ilişki kurulan, bağlantı oluşturan çok katmanlı bir kiplik olarak farklı bir dil içinde kendini açmaya devam edecektir. Ve aynı zamanda kendiliğe ilişkin tartışmalarda hakim olan tümel kategori, tözsel ilke olarak insan doğası tanımı ve buna ilişkin tartışmalar da öznellik, tekillik, canlılık ve otantiklik bağlamında kendiliğin performatiflik politikası içinde dönüşüp başkalaşacaktır.

[60] Anthony Elliott, *Concepts of the Self* (USA: Polity Press, 2010), 153.
[61] Elliott, *Concepts of the Self,* 154.

Kaynakça

Bıçak, Ayhan. *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası.* Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Case, S.E. *Feminizm ve Tiyatro.* Çeviren A. Sönmez. İstanbul: Boğaziçi Ünivesitesi Yayınevi, 2009.

Conor, Peter, Eduardo Cadava, ve Jean-Luc Nancy. *Who Comes After The Subject?* Newyork: Routlegde, 1991.

David, Hume. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.* Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.

Descartes, Rene. *Meditasyonlar.* Çeviren İsmet Birkan. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık. 2007.

Elliott, Anthony. *Concepts of the Self.* USA: Polity Press, 2010.

Fazlıoğlu, İhsan. «Kendilik Üzerine Düşünceler.» *Anlayış.* 2010.

-.*Kendini Aramak.* İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

-.*Kendini Bulmak.* İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

Foucault, Michel. *Özne Ve İktidar.* Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2000.

-. *Kelimeler ve Şeyler.* Çeviren M.A.Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 2001.

-. *Cinselliğin Tarihi.* Çeviren H.U. Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

-. *Öznenin Yorumbilgisi.* Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

-. *Hermenötiğin Kökeni.* Çeviren Ş.Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Foucault, Michel, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton. *Kendini Bilmek.* Çeviren Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi, 1999.

Foucault, Michel, ve Noam Chomsky. *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet.* Çeviren T. Birkan. İstanbul: bgst Yayınları, 2017.

Güven, M. 2015. «Türkçede Kendi Zamiri ve Kendi Zamiri İle Oluşmuş Kelime Öbeklerinin Kuruluş Biçimi.» *Uşak Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/4 (2015)

Han, Byung-Chui. *Yorgunluk Toplumu*. Çeviren Selim Karlıtekin. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren N.K. Smith. London: Macmillian Press, 1929.

Levin, D. Jerome. *Theories of the Self*. Newyork: Hemisphere Publishing Corporation, 1992.

Mansifield, Nancy. *Öznellik*. Çeviren H. Çetinkaya ve R. Durmaz. İzmir: ARA-lık Yayınları, 006.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2006.

Penelhum, T. *Themes in Hume, The Self, The Will, Religion*. Newyork: Oxford University Press, 2003.

Ricoeur, Paul. *Başkası olarak Kendisi*. Çeviren Hakkı Hünler. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2010.

Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çeviren T.Ilgaz ve G.Ç.Eksen. İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2014.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: W. W. Norton&Company, Inc., 1977.

Steinvort, U. *Rethinking The Western Understanding of The Self*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*. Çeviren A.S. Baş ve B. Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Toulmin, Stephen. *Kozmopolis*. Çeviren H.Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Urhan, Veli. *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Wilson, E.O. *İnsan Varlığının Anlamı,* . Çeviren Z. Sezer. İstanbul: Olvido, 2017.

Yalçın, Şehabettin. *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.

Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood Investigating the First-Peson Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005..

Zizek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Çeviren T.Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

MICHEL FOUCAULT'NUN PIERRE RIVIÈRE'İ

Cevriye DEMİR GÜNEŞ*

MICHEL FOUCAULT'S PIERRE RIVIÈRE

Öz

Michel Foucault, 19. yüzyıl Fransa'sında Pierre Rivière adındaki sıradan köylü bir gencin işlemiş olduğu aile cinayetini, *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière…* adlı hatıratla/anlatıyla ölümsüzleştirmesinin büyüsüne kapılmıştır. Hatırat suç ve cezaya ilişkin söylemin gücünü, tıbbi ve adli söylemlerin kendi aralarındaki çatışkılarını açığa çıkarmış ve söz konusu söylemlerin bütününü cinayet söylemiyle yeniden ilişkiye sokarak hayranlık uyandırıcı bir etki ortaya koymuştur. Anlatısıyla adeta işlediği cinayeti ardında bırakan Rivière, yaklaşık yüz kırk yıl sonra Foucault ve çalışma arkadaşlarını, yazdığı suç/cinayet söylemiyle baştan çıkarmıştır. Makale, yazdığı cinayet anlatısı dolayımıyla Rivière'in toplumda yaşayan bir birey olarak iktidar söylemiyle ilişkisine, kendini var kılma çabasına ve Foucault'nun Pierre Rivière hatıratı aracılığıyla bize söylemek istediklerine odaklanmaktadır. Hatıratta/anlatıda Foucault ve arkadaşları tarafından açığa çıkarılan fikirler, bunca yıl sonra Pierre Rivière'i yeniden okumayı, işitmeyi, anlamayı ve kendilik kaygısının trajik boyutları üzerine tıbbi ve adli unsurların ötesine geçen bir düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Makalede ayrıca Rivière'in ikili (yazar ve fail) edimini, Antik Yunan'da karşılaştığımız sözel ilişki pratiği olarak *parrhesia* tavrıyla birlikte düşünmenin olanağına ilişkin bir sorgulamaya da yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Foucault, cinayet anlatısı, Pierrre Rivière, suç söylemi, *parrhesia*.

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., cevriye.demir@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6539-0527.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 57-78.
(Makale Gönderim: 01.12.2019 / Makale Kabul: 28.03.2020)

Abstract

Michel Foucault was impressed and inspired by an ordinary village youth named Pierre Rivière immortalising the story of his murder of his family members by a memoir titled *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother…* The memoir displayed the power of the discourse on crime and punishment as well as the contradictions between medical and juridical discourses, and produced a formidable effect by linking together this entire set of discourses with the discourse of murder. Having overshadowed the actual murder by his memoir of the deed, Rivière engaged the attention of Foucault and his colleagues around hundred and forty years after the incident. This article focuses on Rivière's relationship with the power discourse as an ordinary citizen of his society, his struggle to validate his existence through his memoir and Foucault's understanding of the Pierre Rivière case. The ideas extracted from the memoir by Foucault and his colleagues make it possible to read Pierre Rivière's mind after so many years, to hear and understand his opinions and to consider the tragic dimensions of his self-anxiety that goes beyond medical and juridical discourses. This article also offers a discussion of the possibility of interpreting Rivière's double act (as author and perpetrator) with respect to the verbal practice of *parrhesia* witnessed in Ancient Greece.

Keywords: Foucault, murder memoir, Pierre Rivière, crime discourse, *parrhesia*.

****

> *(…) ancak bütün istediğim söyleyeceklerimin anlaşılması ve bunları elimden geldiği kadarıyla yazdım.*[1] Pierre Rivière
>
> *Kızıl kahverengi gözlerle ana-baba katlinin büyüleyici etkisi altında kalmıştık.*[2] Michel Foucault

Pierre Rivière adlı Fransız genç, 3 Haziran 1835'de Normandy Aunay'da, annesini, kız kardeşini ve erkek kardeşini büyük bir soğukkanlılıkla katleder. Cinayeti ve gerekçesini önceden tasarlayıp yazmaya başlayan Rivière, kız kardeşi Aimée'nin yazdıklarını okumak istemesi ve başka bazı aksaklıklar nedeniyle yazmakta olduğu metni tamamlayamadan yakmak zorunda kalır. Hatırat, Rivière tarafından yakılmış olsa da, en başından beri cinayetin bir

[1] Pierre Rivière, "Hatırat", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991),66.
[2] Michel Foucault, "Önsöz", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991),12.

parçası olduğu için Michel Foucault'nun deyimiyle adeta "suçla birlikte oluşturulmuş"[3] tur. Cinayet sonrası adli süreç sırasında hatırat ile suç arasındaki yakın ilişkiyi fark eden yargıcın talebiyle Rivière en başından beri yazmayı planladığı metni, *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière*… adıyla tamamlama fırsatını yakalar.

Rivière'in suç dosyasının en kıymetli parçası olan hatırat, o dönemde bir aile cinayeti ve bir kriminal psikiyatri klasiği olma özelliğine sahip olmasa da, köyünde bir 'budala', gazetelerde ise 'çılgın bir deli' olarak betimlenen Rivière'in okuyup yazabilen ve aynı zamanda akıl yürütebilen birisi olduğunu kanıtlarcasına yazılmış bir cinayet anlatısı olarak hafızalardaki yerini alır. Rivière'in hatıratı bununla da kalmayıp, tıbbi ve adli uzmanları kendisinin suçluluğu ve cezası konusunda ciddi bir çatışmaya sokarak, *Annales d'hygiene publique et de médicine legale* dergisinde uzun zamandır süren *monomania*[*]

[3] Michel Foucault, (1991), "Cinayet Söylenceleri," *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991),199.

[*]İngilizce'de *monomania* Fransızca'da *monomanie* olarak kullanılan sözcük, Rivière davasının önemli isimlerinden M. Vastel'e göre yalnızca tek bir konu üzerinde yanılgıların taşındığı, sürekli ve yerleşik bir hezeyan durumunun olduğu delilik halidir. Deliliğin akılla belirsiz ilişkilere girdiği anlamını da içeren *monomania* teriminin sınırları Pinel tarafından çizilmekle birlikte, 1810 yılında bu terim Esquirol tarafından bütün kısmi yanılsamalara uyduğu düşünülerek *monomania* ya da kısmi delilik olarak adlandırılır. Hemen hemen aklının tamamını korumakta olan deli, duyumsayarak, usavurarak, düşünerek ve hasta olmadan önce duyduğu, düşündüğü ve hareket ettiği gibi hareket ederek, herhangi bir konu ya da birkaç nesne hakkında yanılsamalar içinde olur. Esquirol'e göre kişi cinayete yöneldiğinde *monomania*, samimi ama yanlış bir inanışın, hayalgücünün, aşırı heyecanlanmasının, yanlış bir usavurumun, yanlış tutkuların ya da eğer herhangi bir zekâ ya da duygu noksanlığı gözlenmiyorsa kör bir içgüdünün, karşı konulmaz bir eğilimin, ya da tanımlanamayan bir şeyin uyardığı, "görece şiddetli bir cinayet itkisiyle belirlenen kısmi bir yanılsamadır." Nihayetinde "duygusallığın bütün gizil anormalliklerini kucaklayan" *monomania*, akli bir durum olarak görülmüş ve özellikle suçu belirleyen temel etkenlerden birisi olmakla birlikte, üzerinde mutlak bir görüş birliği sağlanamamış ve içinde belirsizlikleri barındırdığı dile getirilmiştir. (Alexandre Fontana, "Aklın Duraklamaları", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991),143, 269-272. *Monomania* tartışmaları 1800'lü yılların başı itibarıyla *Annales d'hygiene publique et de médicine legale* dergisinde tartışılmaya başlanmıştır. Derginin 1836 yılı XV. sayısında A. Toulmouche tarafından Pierre *Rivière* vakasının da ele alındığı "De la Folie Instantanée" adlı bir makale kaleme alınmıştır. 1856'da ise Pinel tarafından "De la Monomanie" kitabı yazılmıştır. Bkz. https://play.google.com/books/reader?id=cUc-AQAAMAAJ&hl=fr&pg=GBS.PP6, https://books.google.com.tr/books?id=tOSW0p2MVL4C&pg=PT5&lpg=PT5&dq=pinel+le+problem+monomanie&source=bl&ots=XxTChOYV9A&sig=ACfU3U3viu_e78UViRT9RD70gDq-

tartışmalarına ışık tutan makale ve kitapların yazılmasına zemin hazırlamıştır. A. Toulmouche'un 1836'da *Annales d'hygiene*'de yazdığı "De la Folie İnstantanée" adlı makale, 1856'da ise Pinel tarafından yazılan *De la Monomanie* kitabı buna örnek gösterilebilir. Buna rağmen hatırat, o dönemdeki cinayet öyküleri arasında ayrıcalıklı bir konuma erişemeyerek tozlu raflardaki yerini alır. Hatırat üzerindeki en dikkat çekici değerlendirme ise tam yüz otuz sekiz yıl sonra Foucault ve arkadaşları** tarafından ortaya konur. Onların nefeslerini kesen hatırat, 'garip' ve bir o kadar da 'güzel' bir metin olarak iktidar ve suça ilişkin tartışmaların tam merkezine oturmaktadır. Foucault'ya göre, vakanın yaşandığı dönemde cinayet metninin "suçun bir parçasını oluşturduğu ölçüde suça ışık tutan ya da değerlendirmesini yapan bir metin olduğunu hiç kimse düşünmemiş gibi"[4]dir. Oysaki hatıratın yarattığı derin şaşkınlık, Foucault ve çalışma arkadaşlarına suç ve cezanın bir anlatı üzerinden yeniden sorunsallaştırılması noktasında temel motivasyon kaynağı olmuştur.[5]

Rivière dosyası, Foucault ve çalışma arkadaşlarına, içinde hem çağdaş psikiyatri ve adli tıbbın öncü isimlerinin sunduğu raporların hem Normandy köylülerinin Rivière'in yaşam pratikleri, karakteri, deliliği ve budalalığına dair tanıklıklarının, hem de çok az okuma yazması olduğunu iddia eden Rivière'in işlediği cinayet hakkında sorgulanmadan önce kaleme aldığı hatırat metninin yer aldığı özel bir derleme olarak görünmüştür. Söz konusu koleksiyonun böylesine özel ve güzel olmasını sağlayan temel unsurun, olayın yarattığı sansasyonla hiçbir ilgisi bulunmadığının altını çizen Foucault'ya göre, olayın kendisinden daha önemli hususlar vardır. Bunlardan ilki, Rivière vakasının, 1836'da çağdaş psikiyatrinin öncü ismi Esquirol*** ve

---

arajcA&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKEwihs4uVprvoAhWldd8KHWuIDcEQ6AEwAXoECAsQAQ#v=onepage&q=pinel%20le%20problem%20monomanie&f=false

** Foucault'nun College de France'daki bir seminer sırasında ekip olarak bir araya getirdiği arkadaşları arasında, Blandine Barret-Kriegel, Gilbert Burlet-Torviç, Robert Castel, Jeanne Farrret, Alexandre Fontana, Georget Legée, Patricia Moulin, Jean-Pierre Peter, Philippe Riot, Maryvonne Saison bulunmaktadır.

[4] Michel Foucault, (1991), "Cinayet Söylenceleri," *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 198,199.

[5]Michel Foucault, (1991), "Önsöz"*, Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 9.

*** *Monomania* çalışmalarının sınırlarını belirleyen ve Pinel'in çalışmalarını doğrudan sürdüren, 19. yüzyıl Fransası'nda yeni akli tıp ekolünün lideri, Kraliyet Charenton Akıl Hastanesi Başhekimi ve Rivière'in deli olduğunu ve cani *monomania* belirtileri gösterdiğini ileri süren doktor.

arkadaşlarının sürdürdüğü *monomania* tartışmasının yarattığı etkiyi eleştirel bağlamda ileri bir düzeye taşıyacak olan, psikiyatrik kavramların adli tıpta kullanımı tartışmasının tam odağında bulunuyor olmasıdır. Özellikle 1827'den sonra cinayetlerin yalnızca *monomania* kavramıyla ilişkilendirilerek tartışılması, dönemin avukatları, doktorları ve yargıçları tarafından direnişle karşılanmaktadır. Psikiyatri ve adli tıp tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde Rivière dosyasındaki hatırata karşı sergilenen sessizliğin kuşku uyandırıcı büyüsüne kapılmış olan Foucault, belgeler üzerinde kendilerini yaklaşık iki yıl araştırma yapmaya iten asıl nedenin, hatıratın güzelliği ve yarattığı derin şaşkınlık olduğunu vurgular. Foucault, Rivière hatıratına ilişkin şaşkınlığın temel nedenini, tıbbi ve adli yargının, bölge rahibi ve köylülerin, ama daha da önemlisi katilin kendisinin söylemlerinin diğer söylemlerle yaratmış olduğu çatışkının kesişme noktasını oluşturan bir vaka olmasıyla ilişkilendirmektedir. Foucault için hatırat metnine ilişkin çarpıcı ana unsur, bütünlükleri ve çeşitlilikleri içerisindeki bu söylemlerin bir güç ilişkisini ve bir çarpışmayı meydana getiriyor oluşunda gizlidir.[6]

Foucault, suç ve ceza ilişkisiyle ilgili sorunları tek başına adli tıp doktorlarının ya da tıbbi ve adli mekanizmanın denetimci ellerine terkedilemeyecek kadar karmaşık ve önemli görür. Böylece suç ve cezaya ilişkin adli raporları araştırırken karşılaştığı Rivière hatıratı üzerine hem Rivière'i adeta bir kahraman gibi gösteren hem de onu kendi çağının birikimiyle yeniden anlamanın olanaklarını arayan ve metnin söylemine ilişkin yeni sorunsallaştırmalara işaret eden "Cinayet Söylenceleri" adını taşıyan bir makale kaleme alır. Makalenin ilk paragrafından itibaren okur, kendisini Rivière hatıratını yeniden okumaya kışkırtan motiflerle karşı karşıya kalır. Foucault, hatıratı, yeni bilgi birikimleriyle tekrar ele alarak, suçluyu delilik ve akıllılık karşıtlığının ötesine geçen yeni bir yorumlamayla sil baştan sorgulamaya açar. Makale şu sözlerle başlar:

> Yaklaşık 150 yıl sonra Pierre Rivière'in hatıratı bizi hala çok garip bir metin olmasıyla çarpıyor. Sadece güzelliği bile bugün onu haklı çıkarmaya yeterli. Bizim, bu metni anlamak değilse bile hiç olmazsa okuyabilmemizi -böyleyken bile ancak şöyle bir okuyabilmemizi ve çok azını anlayabilmemizi- olanaklı kılmak için bir buçuk yüzyıllık bir süreç içinde bilginin biriktirilmesi ve yeniden oluşturulması gerektiğini düşünmemek elde değil. Bizler için durum böyleyken, doktorlar, avukatlar ve jüri, 1830'larda delilik ve ölümün temellerini belirlemek için ellerinde sadece bir ön soruşturma ve mahkeme ifadeleri olduğu bir dönemde bu metinden ne kadar az şey anlayabilmişlerdir acaba?[7]

[6] *A.g.e.,* 10.
[7] Foucault, *Cinayet Söylenceleri*, 198.

Foucault için bu güzel metin, üzerinde durulmayı, tıbbi ve adli çatışkıların suç ve ceza ilişkisini çözümlemek yerine üstünü örten yaklaşımlarının ötesine geçilerek her birinin diğeriyle ilişki içine sokulduğu yeni bir irdelemeyi fazlasıyla hak etmiştir. Rivière'e 'şan ve şeref' kazandırarak ölümsüz kılacak hatırat/itiraf metni ise şu sözlerle başlamaktadır:

> Annemi, kız kardeşimi ve erkek kardeşimi katleden ben, Pierre Rivière, babamın ve annemin evliliklerinden beri birlikte sürdürmüş oldukları bütün yaşamlarını, beni bu işi yapmaya iten sebeplerin bilinmesi arzusuyla yazdım. (…) Öyleyse, bu suçu işlemeye nasıl karar verdiğimi, o zamanki düşüncelerimin neler olduğunu ve niyetimin ne olduğunu anlatmaya başlayabilirim. Aynı zamanda, bu işi yaptıktan sonra aklımdan nelerin geçtiğini, insanlar arasında geçen yaşantımı, suçun işlenmesinden yakalanmama kadar bulunduğum yerleri ve aldığım kararları da anlatacağım. Bütün bu çalışma çok kaba bir tarzda yazılmış olacak, çünkü ben ancak okuma yazma biliyorum; ancak bütün istediğim söyleyeceklerimin anlaşılması ve bunları elimden geldiği kadarıyla yazdım.[8]

İtirafın daha başında Rivière, anne ve babasının evlilik yaşantısına, kendisini cinayet işlemeye iten sebeplere, suçu işlemeye nasıl karar verdiğine ve o anki düşüncelerinin neler olduğuna dair anlatacak çok şeyi bulunduğunu, tek isteğinin söylediklerinin anlaşılması olduğunu belirtmektedir. Yalnızca okuma yazma bildiğini söyleyen bu gencin, suça ve yaşantısına ilişkin söylemeyi düşündüğü şeyleri belirtirkenki üslubu, hatıratını bölümlerken nasıl bir sistematiğe sahip olduğu bile, onu ciddiye almamız gerektiğine işaret etmektedir. İki bölümden oluşan hatıratın ilk bölümü, "1813'ten 1835'e kadar babamın annemin elinden çektiği eziyet ve çilelerin özeti" başlığını taşır. İkinci bölüm ise Rivière'in suç işlemeden önceki ve suç işledikten sonraki yaşamını ve düşüncelerini anlattığı bölümdür. O dönemde Rivière'in hatıratı yalnızca bir dava delili olarak işlev görmüş, ancak bir suç öyküsü olarak suçun ötesinde ya da üstünde yer alan ve suçun nedenlerini anlamaya götüren bir unsur olarak algılanmamıştır. Tam aksine yalnızca Rivière'in cinayet edimindeki rasyonelliğinin ya da irrasyonelliğinin bir öğesi olarak kabul edilmiştir.[9] Ancak bu durum bile Rivière'in suçuna ilişkin son kararı verirken görüş birliğine varılması hususunda yeterli olmamıştır. Örneğin Dr. Bouchard'a göre Rivière akli bir hastalık belirtisine sahip değildir ve işlediği üçlü cinayeti, babasının çektiği dertlerin neden olduğu anlık bir aşırı heyecan durumunda gerçekleştirmiştir, bu nedenle suçludur ve cezasını çekmelidir. Dr. Vastel'e göre ise Rivière'in aklı başında değildir, o, eylemini akli yabancılaşma sonucunda gerçekleştirmiş ve kalıtsal akli

[8] Rivière, *Hatırat*, 65-66.
[9] Foucault, *Cinayet Söylenceleri*,199.

bozukluk (Rivière'in dayısının bir deli, kardeşi Cadet'nin ise bir aptal olduğundan yola çıkarak[10]) özellikleri taşımaktadır. Ona göre deliliğinin en önemli motifleri küçük kardeşini öldürme gerekçesinde açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Rivière deli olduğu için suçlu değildir, ancak tehlikeli bir kişi olduğu için kapatılması gerekmektedir.[11] Dr. Pinel ve D'Esquirol de Dr. Vastel gibi Rivière'in zihinsel bir hastalığı olduğunu ve bir 'öldürme arzusu'na (*de la folie homicide*) sahip olduğunu düşünmektedirler.[12]

Foucault'ya göre Rivière'in çağdaşları, güçlükle okuyup yazabilen Rivière'in cinayet anlatısında öldürme ve yazma gerçeği arasındaki çakışmayı ve cinayet ile cinayetin öyküsünün birlikte var olduğunu, bunun bir oyun olduğunu kabul etmiş görünmekle birlikte, bunun bir itiraf ya da bir savunma olmaktan çok, suçu oluşturan bir faktör olarak tasarlandığını görememişlerdir. Üstelik eşi benzeri pek görülmemiş bu suç söylemiyle yani Rivière'in tek bir edimle iki farklı eylemi (yazar ve fail olma) gerçekleştirmiş olması karşısında ciddi bir şaşkınlık göstermemişlerdir.[13] Bunun nedenini Foucault, öykü ve cinayetin hep alışılageldiği gibi önce suç sonra öykü kronolojisi içinde sıralanmamış olmasına bağlar. Oysaki Rivière vakasını şaşırtıcı kılan asıl şey tam da suçun öyküsünün, suçun faktörü ya da motifi olarak açığa çıkmasında bulunmaktadır.[14] Suç ile suçun öyküsünün ayrılmaz birlikteliği ve bunun bir suç söylemi oluşturması, hatıratın kendi söylemini inşa etmesi ve cinayet edimiyle ilişkisinin birbirini destekleyen ve taşıyan etkisinin olması Foucault'nun temel ilgi odağıdır. Hatırat ve suç arasındaki sarsılmaz ilişkinin diyalektik örgüsünün gözler önüne serildiği "Cinayet Söylenceleri" incelemesinde, bütün sorunsallaştırmalar,-Foucault'nun da işaret ettiği gibi- 'Rivière'e inandığımız takdirde' bir anlam ifade etmektedir. Bu anlamda Foucault'nun "Kızıl kahverengi gözlerle ana-baba katlinin büyüleyici etkisi altında kalmıştık"[15] sözlerinde bir metaforun dile gelmediğini, Rivière'e gerçekten inandığını söylemek mümkündür.

Foucault, Rivière'in hatıratını metin ve cinayet ilişkisini açığa çıkaran birbiriyle ilişkili üç farklı açıdan ele alarak metni 'güzel' yapan yönleri açığa çıkarır. Bunlardan ilki metin ve cinayet ilişkisinin ayrılmaz birlikteliğine ilişkindir. Bu yönüyle hatırat bir savunu metni olamasa da suçun nedenini,

[10] François Marty, "Le crime familiale parricide de Pierre Rivière comme échec du processus d'adolescence", *L'évolition Psychiatrique*, 75 (2010): 161.
[11] Foucault, "Tıbbi-Hukuki Görüşler," *Annemi Kız Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 126-138.
[12] Marty, *Le crime familialLe parricide de Pierre Rivière comme échec duprocessus d'adolescence*, 161.
[13] Foucault, *Cinayet Söylenceleri*, 199.
[14] *A.g.e.,*199.
[15] Foucault, *Önsöz*, 12.

failin niyetini gösteren bir anlatı oluşuyla merkezdedir. Hatırat ilkin, cinayeti kuşatan ve onu ilan eden bir metin olarak tasarlanmıştır, ikinci olarak cinayetin metinle birlikte hareket etmeyeceği, merkezden kaydırılacağı, metnin diğer ucuna taşınacağı, fakat sonra metin tarafından üretileceği öngörülmüştür. Bu kısım Rivière'in amacını gösteren 'sonun ve başlangıcın sebebi' adı verilen metnin yazımıyla ilgilidir. Üçüncüsü ise, Rivière'i hatıratı yazmadan evvel cinayeti işlemeye iten ölümcül karara ilişkindir. Fail, önce cinayeti işleyecek, sonra kendisini yakalattıracak, en sonunda ise açıklamalarını yaparak intihar edecektir. Nihayetinde Rivière sonuncu kararı uygulamaya koymuştur. Cinayet anlatısı, cinayetten önce yazılamamış olmakla birlikte, cinayet üzerindeki etkisini sürdürmüş ve önceden Rivière'in zihninde inşa edildiği şekliyle hafızada korunmuştur. Hatırat ve cinayetin birbiri etrafındaki dönüşümleri, cinayetin her şeyin sonuna yerleştirilmesine neden olmuştur. Başlangıçta katilin anlatısı, hatıratta eriyip dağılmakta ve cinayeti anlatmaktan ziyade bir vasiyetname eki gibi görülerek metin tarafından gizlenmektedir. Böylelikle cinayetin ilanı yalnızca hatıratın sonuna değil, cinayetin kendisinin de sonuna yerleştirilmektedir. Cinayet adeta hatıratın başlangıçtaki niyetinden uzaklaşarak tersine dönmüş, hatırat yazıldıktan sonra, yalnızca hatıratın sonunu belirlemek üzere işlenmesi niyetinden uzaklaşılmış, kendisini hatırattan kurtararak gerçekleşmiştir.[16] Foucault Rivière vakasına, analize muhtaç başka birçok vakayı anlamada potansiyel örnek rolü vermekle birlikte, metne bir cinayet/suç anlatısı ve suç söylemi olması açısından bakar. Ona göre Rivière vakası etrafında bilgi birikimiyle şekillenmiş (tıp, psikiyatri, psikoloji, kanun) tüm belgeler, söylemin açığa çıktığı ve işlevini yürüttüğü güç, hâkimiyet ve çatışkı ilişkilerini sergilemektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında yeni bir söylem analizi yapma olanağı da doğmaktadır. Foucault'ya göre " (…) Bu belgeler Rivière'inki gibi söyleme has olan düzeni bozma (derangement) gücünü, onu yeniden kurma, yerini belirleme ve ona bir delinin ya da bir suçlunun söylemi statüsünü vermeyi sağlayacak taktikleri kavramanın araçlarını oluştur[maktadır]."[17]

Foucault'nun, cinayet anlatısını, yani metin ve cinayet ilişkisini, söylem pratiği açısından çok yönlü olarak düşündüğü görülmektedir. Neredeyse birbiriyle iç içe geçmiş bu iki kavramın Rivière'in düşünsel dünyasındaki karşılığını irdeleyen Foucault, katil/öykü ile silah/söylem arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu ileri sürer. İlk olarak, metin ve cinayetin peş peşe oluşundan hareketle bunun bir makinenin (katil/öykü) işleme ve üretim aşamalarıyla benzerliğine dikkat çeker. Ona göre "katil, daha çok, önce geri

[16] Foucault, *Cinayet Söylenceleri*, 200, 201.
[17] Foucault, *Önsöz*, 11.

tepen ve onu fırlatan patlamada artık gereksiz hale gelen bir söylemin motorunda gizlenmiş bir mermi olarak belirecektir."[18] Fouacult'ya göre Rivière'in kuşları vurmak için icat ettiği *calibene** ya da *albalester*** bir makine gibi işlev görmüştür. İkinci olarak silah/söylemin denkliği ise katilin suç işledikten sonraki sürecine yani henüz cinayeti itiraf edip olan biteni açıklamadan ve tek başına ormanda dolaşırken yanında taşıdığı aletin (yay), bir asalet kalkanı, itiraf, öldürücü bir silah ve bir deli kaması olarak taşıdığı metaforik anlama odaklanır. Ona göre yay, suçla birlikte var olan ve anlatılması aracılığıyla onu yüceltmesi beklenen karanlık bir söylemin yerine konmuştur.[19] Foucault'ya göre yayın böylesi bir rolü oynamasının nedeni şu şekilde düşünülebilir: "(…) Pierre Rivière'in oyunlarının, hayalgücünün, tiyatrosunun, 'fikirlerim' ve 'düşüncelerim' dediği şeylerin günün birinde (o gün bir kızın onu ağzından öpmeyi başardığı gün müydü acaba?) söylem/silaha, şiir/hakaretlere, söz/balistik buluşlara, "beyin yakma" (enceepharing) aletlerine isimleri uydurma ve cansız gövdeleri gömülü şu ölüm motorlarına, artık hiçbir zaman dudaklarından fışkırması, ellerinden fırlaması durmayacak olan şu kelime/mermilere dönüşmesidir."[20]

Her ne kadar Rivière vakası kendi döneminde Foucault'nun düşündüğü şekilde sarsıcı bir etki uyandırmasa da, olayın yazıya taşınarak tarihsel olanla gündelik olan arasındaki ilişkinin temelini ve geçişkenliğini görmeyi sağlaması bakımından da önemlidir. Rivière'in işlediği cinayetin yazı/broşür/gazete yoluyla gündelik olanın ötesine taşınması da olayın yeniden anlatı yoluyla tarihselliğe erişimini sağlamıştır. Rivière'in popüler suç hatıratları arasına dâhil edilen öyküsü, broşürlerin cinayet hikâyesinin boyutlarını değiştiren, büyüten ve öyküyü günlük yaşamın erişebileceği bir yere koyan dönüştürücü etkisinden nasibini almıştır. Cinayet yazı diline aktarıldığında önce, anlatıya metin içinde bulunmayan öğeler, kişiler, edimler, diyaloglar ve konular sokulmuş, sonra da ufak tefek olaylar sıradanlıkları ve sıkıcılıklarından sıyrılarak insanların belleklerinde özel, merak uyandırıcı ve olağanüstü bir yere oturtulmuştur. Gazeteye taşınmış olan cinayet anlatıları, yalnızca bilinmekle kalmamış, daha dikkate değer ve tarihsel olana geçiş imkanına kavuşmuştur. Bu geçişte ilkin, insanların kendi gözleriyle tanık oldukları ve birbirlerine kulaktan kulağa mırıldandıkları söylenceler sıradanlıklarından çıkarak, evrensel olarak aktarılmaya değer

[18] Foucault, *Cinayet Söylenceleri*, 201.

* Rivière'in kuşları vurmak için yaptığı aletin adı.

** Rivière kendi yaptığı yay'a albalester adını vermiştir. Tutuklandığında da yanından bu yaylardan vardır.

[19] *A.g.e.,* 200.

[20] *A.g.e.,* 201, 202.

basılı metinler haline gelmiştir. İkinci süreçte ise anlatı, artık bir yerden başka bir yere aktarılan belirsiz bir söylence olarak kalmayıp statü değiştirmiş ve tüm detaylarıyla birlikte bir haber halini almıştır. Üçüncü süreçte ise köy ya da sokaklarda hiçbir dış müdahale olmaksızın bir tarih üretilmeye başlanmış ve tarihin kendisi bu akışa damgasını vurmuştur. Yazıya geçirilerek birer anlatı halini almış bu tarih, iktidar tarafından vahşi olarak kabul edilen ve yasanın ezici etkisine maruz kalmış halkın, iktidara gereksinim duymaksızın oluşturduğu bir tarihtir.[21] Foucault birer anlatıya dönüşmüş bu tarihi şu sözlerle betimlemektedir:

> Onları hatırlanır kılmak için hiçbir krala ya da egemene ihtiyaç yoktu artık. Bütün bu anlatılar, içinde yöneticiler olmayan, tersine vahşi ve halka mal olmuş olaylarla dolu bir tarihten, iktidar düzeyinin aşağısında, yasayla ezilmiş bir tarihten bahsediyordu.[22]

İnsanlar, tarihin büyük olayları ve kişilerinin dışında yeni olay ve kişilerle tanışıyordu, üstelik bu anlatılarda yakınlık, karşı çıkma ve tersine çevrilebilirlik ilişkileri öne çıkıyordu. Bildirilerde hem dönemin suçları hem de yakın geçmişin olayları bir araya getiriliyor böylece kahramanlarla katiller yan yana gelmiş oluyordu. Cinayet anlatısının bildirilerde yer alması yoluyla, görünüşte birbirine zıt olduğu düşünülen suç ve şeref, yasadışılık ve yurtseverlik, darağacı ve ölümsüzlük gibi kavramlar bir araya getirilmiş ve bir bakıma ilişkiye sokulmuş oluyordu. Öyle ki şanlı savaş hatıraları yasanın öbür ucundaki katillerin utanç verici ünlerine karşılık geliyordu. Foucault'ya göre tüm bunlar birbirlerine neredeyse kesişme noktasında olacak kadar yakındı. Anlatı, basit sıradan sokak kavgalarını tarihin malı yaparken savaşlar da tarihin damgasını isimsiz katliamlara vurmaktaydı. Bu ikisi arasındaki sınır, cinayet ile devamlı olarak aşılıyordu. Foucault bu noktada cinayet, tarih ve suçun kesiştiği yere odaklanmak gerektiğini düşünmektedir. Zira bu üç kavramın kesiştiği noktada **s**avaşçının ölümsüzlüğü ile suçlunun karanlık ünü arasında bir benzerlik görülmekte ve kavramların anlamlarına ilişkin belirsizlikler açığa çıkmaktadır. Kurulan ilişkiye göre, savaşçı da suçlu da öldürme, ölüm emri verme ve ölüm riskini göze alma konusunda birleşmektedirler. Böylece cinayet, yasal ve yasal olmayan arasındaki belirsizliği ortaya çıkarmakta, iktidar ve halk arasında bir ilişki kurmakta ve bu ilişkide bazen yasanın verdiği öldürme ve öldürmeme emrine karşı, bazen de iktidardan yana tavır almaktadır. Foucault'ya göre Rivière'in cinayet anlatısı, tam da iktidarla ilişkili olan bu tehlikeli bölgeye yerleşmiştir. Bu bölgede cinayet anlatısı, yasak ile boyun eğme, isimsizlik ile kahramanlık

[21] *A.g.e.,* 203.
[22] *A.g.e.,* 203.

arasındaki iletişimi sağlayarak kötü ünün ölümsüzlüğe kavuşmasına aracılık etmektedir.[23]

19.yüzyılda yasa, söylemiyle askerin her daim şerefli, katilin ise şereften yoksun edimi arasında fark olduğunun altını çizmektedir. İktidarın amaçlarından birisi de yasağı ve bunun altında yatan siyasi ahlakı açıklamaktı. İktidarın her türlü belirlenimine rağmen cinayet anlatıları tuhaf bir şekilde yine de cinayetin iki yüzünü de yüceltmekte ve evrensel bir başarı elde etmektedir. Anlatıların başarısı, insanların iktidara karşı nasıl ayaklanabildiklerini, yasayı nasıl çiğneyebildiklerini ve nasıl olup da kendilerini ölüme atabildiklerini bilme ve anlatma isteğini ispatlamaktaydı. Foucault'ya göre tüm bunlar, öldürme, öldürülme hakkı ve konuşma ve anlatma hakkı etrafında dönen bir devrim mücadeleleri ve imparatorluk savaşlarının sonrasında devam eden sürecin üstünü örtmektedir. Ona göre Rivière'in cinayet anlatısı tam da bu yeraltı savaşı temelinde düşünülmelidir, çünkü Rivière bu yeraltı savaşı aracılığıyla anlatı/cinayeti ve fedakârlıkla ortaya konmuş şanlı cinayetler arasındaki iletişimi sağlamış ve kendi elleriyle tarihi bir cinayet gerçekleştirmiştir.[24] Tam da bu noktada Rivière vakasını incelemede en çok emeği geçen düşünürlerden Jean-Pierre Peter, Fransız ihtilali sonrasında kazanılan hakların ve bu hakların korunarak sürdürülmesi konusunda halkın yaşamış olduğu karmaşanın, toplumu cinayet yoluyla ölüme ittiğine dikkatleri çeker. O da tıpkı Foucault gibi öldürmenin ya da cinayetin hem şanlı hem de karanlık olanı bağrında taşıdığını düşünmemizi ister. Peter'e göre özgürlük için ölmek ve canavarlar yararına ölmek ile özgürlük için öldürmek ve onlar için öldürmek, zavallı köylülere parlak çakıl taşları dışında bir şey kazandırmamıştır. O yüzyılda toplumda bireylerin elde ettiği haklar beraberinde büyük yükümlülükler getirmekteydi. Hatta Peter, Rivière'in dünyaya geliş yazgısını, baba Rivière'in askerlikten kaçmak için evlenmek zorunda kalışıyla ilişkisi içinde düşünmek gerektiğini vurgulamaktadır.[25] Foucault bir ilişki biçimi olarak iktidarın daima başkalarının tutumlarını yönetmekte olduğunu söylemektedir.[26] Rivière'in dönemindeki disipline edici iktidar da bireylerin toplumsal ve tekil yaşamları üzerinde yıkıcı etkilere neden olmuş ve onları cinayetlere/katliamlara sürüklemiştir.

---

[23] *A.g.e.,* 204.

[24] A.g.e. s, 203, 204.

[25] Jean-Pierre Peter-Jeanne Pavret, "Hayvan, Deli ve Ölüm", *Annemi Kız Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 183.

[26] Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, *Kendilik Hakkında- Dartmoudh Konferansları, 1980*, çev. Ş.Ç. Solmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 135.

Foucault, 19.yüzyılda kurmaca cinayet şarkılarının suçlunun kendisini ifade etmede ve yerini belirlemede tanıdığı imkânlara Rivière'in söyleminin de sahip olduğunu ileri sürer. Foucault'nun gözünde Rivière adeta kurgusal şiirsellikte yerini almak için gelmiş gibidir. Bir başka açıdan ifade edildiğinde ise "o, edimini ve konuşmasını belirli bir söylem biçiminde ve belirli bir bilgi alanında belirlenmiş bir yere koymak için gelmişti."[27] Hatıratta Rivière, okullarda öğretilen İncil tarihine ve büyük bir coşkuyla anlatılan yakın geçmişe ait olaylara ve kahramanlarına yer vererek kendisini de benzer şekilde algıladığını gösterir.[28] Foucault'ya göre suçun faili metnin de yazarı olan Rivière, suçunu ciddi bir söylem pratiği ve bilgi düzeyinde gerçekleştirmiştir. Öyle ki ana-baba katilliği* suçunu işleyerek ve işlediği suçu yazarak o dönemdeki tüm 'suç anlatıları' olgusunu yöneten 'yasa, cinayet ve hatırat' oyununu oynamıştır. Ona göre "jürinin büyük çoğunluğu, onun bu bilindik oyunu hem metinde hem de edimde oynamış, ikili yazar ve ikili özne olarak belirmiş olması olgusunu delilikten çok canavarlık olduğuna karar vermişe benzemektedir."[29] Burada ceza kurumu Rivière'in 'yasa, cinayet ve hatırat' oyunundan oluşan cinayet söylemine değil de, sanık Rivière'e yani suçun failine odaklanarak onu kendi oyunu içine çekmiştir. 18.yüzyılda suçu işleyenin kim olduğuna ilişkin ciddi bir merak uyanmazken, tek merak konusu zanlının isnat edilen suçu gerçekten işleyip işlemediği olmuştur. Foucault'ya göre suçu işleyenin kim olduğu sorusu yeni bir sorudur, ancak yine de Rivière'in öyküsünü açıklamak için yeterli değildir. Çünkü Rivière, hatıratını suçu işlemeden önce yazmaya başlamış ancak tamamlayamamıştır. Yargılama sırasında jüri, üçlü doğruluk ölçütünü -edim-metin doğruluğu, görüşlerin ve bilimin doğruluğu- temele alarak, işlediği suça, söylediklerine, yaşamına ve aldığı eğitime bakarak Rivière hakkında bir fikir sahibi olmaya çalışmıştır.[30] Foucault'nun bakış açısı, herhangi bir

[27] Foucault, *Cinayet Söylenceleri*, 206.

[28] *A.g.e.,* 206.

*19. yüzyılda Fransa Ceza Kanunu ana-baba katlini bütün suçların, taammüden adam öldürmenin, çocuk katilliğinin ya da zehirlemenin en kötüsü olarak tanımlar. Ceza kanunu, düzenleyici hükümlerinin çoğunu, ailede baba otoritesini yerleştiren ve aileyi kutsallaştıran medeni kanunu tamamlayarak kutsal şeylerin en dokunulmazı olarak aileyi en sert cezaya çarptırır. Öyle ki ana-baba katli suçların suçu olarak görülür. Aileyi bu kadar önemseyen iktidar, nihayetinde ana-baba katli ile Kral Katli'ni eşleştirerek 19. yüzyıl suç tarihine damgasını vurur. Bunun yanı sıra Kral Katli ile ana-baba katlinin eşdeğer görülmesi suikastçılara aşağılayıcı ve utanç verici ceza vermenin bir yolu olarak işlev görür. (Blandine Barret-Kriegel, "Kral Katli ve Ana-Baba Katli", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, haz. M. Foucault, çev. Erdoğan Yıldırım (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 218, 219.

[29] *A.g.e.,* 207-209.

[30] *A.g.e.,* 207.

psikolojik, psikanalitik ya da dilbilimsel bir çözümlemeye girişmeden, hikâyenin etrafında dolanan tıbbi ve adli mekanizmayı ortaya çıkarmak doğrultusunda ilerlemiştir.[31] Rivière vakası iktidar ve iktidarın kurumlarıyla doğrudan ilişkili olduğu için iktidar ile bilgi ilişkisini birlikte düşünen bir yaklaşımla da ele alınmıştır. Foucault diğerlerinden farklı olarak suçu işleyen failin kendisini değil, katilin edimini kuşatan tüm söylem mekanizmalarını ve bu mekanizmaların birbirleriyle ilişkilerini incelemiştir. Bilgi ile sıkı ilişki içinde olan iktidar mekanizmaları Rivière'in hatıratını değil suçun kendisini odak noktası haline getirdikleri için, Rivière'i gerçek anlamda anlamakta başarısız olmuşlardır. Bir başka ifadeyle iktidar söylemi kendi hakikat tuzağını aşarak Rivière'in söylemini bir türlü kuşatamamıştır.

Jean-Pierre Peter ve Jeanne Favret ortak yazdıkları "Hayvan, Deli ve Ölüm" makalesinde, Rivière dosyasının kapanması ve üzerinden zaman geçmesine rağmen hatırattaki sözlerin yankısız bırakılamayacağını belirterek bizim "henüz bu cesetlere olan borcumuzu ödemediğimizi"[32] haykırırlar. İçinde suçluluk hissini barındıran bu borç, yalnızca Rivière'in katlettiklerine karşı değil aynı zamanda -önemli hayatlar arasına giremeyen- Rivière'e karşı da ödenmesi gereken bir borçtur. Bu çığlık, Rivière meselesinin sadece katilin/suçlunun ceza ile ilişkisiyle sınırlı olmadığının altını yeniden çizer. Onlara göre Rivière katliam yoluyla bir protesto gerçekleştirmiş ve ancak bu yolla sessizliğini kırarak konuşma hakkını elde etmiştir. Elde ettiği bu hakla birlikte Rivière, meselenin özünü konuşma ve anlatma ayrıcalığını da kazanmıştır. Korkunç olana, gündelik yaşamın sıradanlığı içinde alışık olan bir toplumda Rivière, sıradanlığın dışına çıkma, mümkün olanın sınırlarını zorlama cesaretini (baba Rivière'in hiçbir zaman karısına karşı elde edemediği cesareti) göstermiştir. O, öyle bir seçim yapmıştır ki haklı ve haksızın yer değiştirdiği bir diyalektik açığa çıkmıştır. O dönemin yargı söyleminde katiller canavar ilan edilmişlerdir. İktidar halkına mülkiyet hakkı vermiş ancak bunun kendi kontrolünde olduğunu daima hatırlatmıştır. Dolayısıyla mülkiyet hakkı sayesinde iktidarı kendisine yakınlaşmış hisseden halk, iktidarın ağırlığını/baskısını daima ensesinde hissetmiştir. 'Büyük Korku' olarak bilinen 1789 Fransız İhtilali'nin yarattığı etki, feodal yapının sonunu hazırlayarak tüm köylülerin eşit haklara ve vatandaş statüsüne kavuşarak insan olmalarını sağlamıştır. Ancak iktidar, yeni liberal toplumun kontrol aygıtlarını sözleşme, mülkiyet arzusu gibi gönüllü ilişki ağlarının içine yerleştirmiş böylece hiyerarşileri ve eşitsizlikleri hem kontrol eden hem de kalıcılıklarını sağlayan gizli bir iktidar mekanizması olarak sürekliliğini

[31] Michel Foucault, "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi," *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4* içinde, haz. M. Foucault, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 33.
[32] Peter-Pavet, *Hayvan, Deli ve Ölüm*, 175.

devam ettirmiştir.[33] Peter ve Favret'ye göre hatıratın vasiyetname görünümündeki ilk bölümünde yer alan anne ve baba arasındaki mülkiyet dalaşı ve özellikle anne Victoire'ın tavrı, iktidarın yeni düzeni karşısındaki bir başkaldırıya işaret etmektedir.[34] Dolayısıyla Rivière, annesi ile babasında tanık olduğu mülkiyet kavgasının dışında kalmamış ve bu kavganın bir yansıması olduğu düzenin/iktidarın söyleminin yaratmış olduğu tuzağın farkına varmıştır. Rivière "kendisini doğru ile yanlışın, haklı ile haksızın sorgulayıcısı yerine koymuş"[35] ve düzen olarak adlandırılan şeyin bir yalandan ibaret olduğunu, iktidarın düzenini reddettiğini, işlediği cinayet ve yazdığı hatırat aracılığıyla ortaya koymuştur.

Peter'in ifadesiyle 'devrimci fırtına' açıkça göstermiştir ki, aslında hiçbir şey değişmemiş, önceden insan yerine konmayan köylülerin hepsi yine birer hayvan olarak kalmış ve hepsinden önemlisi iktidarın söylemi hak eşitliği ve mülk edinme özgürlüğünü sağlıyor görünerek kılık değiştirmiş olsa da kendi söylem düzenini sürdürmüştür. İktidarın seçkin yüzü doktorlar, kendisine yabancılaşmış insanları yine söyleyecek ciddi sözü olmayan hayvanlar düzeyinde bir hiç olarak görmeye devam etmiş ve onların kötü doğalarının değişmezliğine, canavarlıklarına dair ayrıntılı veriler toplayarak bu canavarlığı değişmez bir şekilde sabitlemiştir. Peter ve Favret'ye göre Rivière'in kanlı edimi, 'biz canavarsak ve görünüşte sizin eşitiniz sayılıyorsak siz nesiniz?' sorusunun yanıtı olmuştur.[36] Kör talihlerine dur diyerek kendilerini dışa vurmak isteyen insanların öyküleri Rivière doğmadan evvel başlamış ve bu dışavurum, en korkunç suçların semptomları olarak ortaya çıkmıştır. İktidarın söylemi karşısındaki tepkilerin semptomları akıl almaz düzeyde canicedir. Örneğin bakıcısı oldukları bebekleri sebepsiz yere gaddarca doğrayan köylü hizmetçi kızlar, açlıktan ağlayan bebeğinin boğazını satırla kesip sonra da bebeğinin kalçalarından birisini yiyen, ama bir keçisi, bostanı ve lahanaları olan gündelikçi kadın, köyünü terk edip vahşi bir ormanda yaşarken küçük bir kıza tecavüz edemeyerek, kalbini çıkarıp kanını içen adamın öyküsü bu türden bir dışavurumdur. Hepsi de eylemleri karşısında dehşete kapılmış ve çeşitli gerekçeler üretmişlerdir; hizmetçi kadın, bebeği kendisi gibi yalnız ve mutsuz yaşamaktan kurtarmanın daha iyi olduğunu düşünmüş, erkek canavarsa "Tanrı beni terk etti, susamıştım" demiştir. Peter ve Favret'ye göre tüm bu kesintili itirafların ortak noktası, faillerin "öldürdüğüm bendim" sözlerinde açığa çıkmaktadır. Rivière'in semptomu ise diğerlerinden farklı olarak kendim için değil "babam için ölüyorum"

[33] *A.g.e.,* 176-180.
[34] *A.g.e.,* 180.
[35] *A.g.e.,* 181.
[36] *A.g.e.,* 180, 181.

demektedir. Rivière babası için ölmekle, "kendisini aydınlanma diye adlandıran, emirleri hep kadınların verdiği bu çağda, özgürlüğüne ve şerefine düşkün olan bu milletin kadınlara boyun eğiyor"[37] olmasına karşı çıktığını kanlı eylemiyle göstermiştir. Budala bir köylü olarak görülen Rivière aynı zamanda kendisini ölümcül bir karar almaya iten tüm semptomları yine kendisi okumuştur.[38]

Bu katillerin edimlerinin bir söylem olduğu açıktır, ama neden suçun bu korkutucu diliyle konuştukları çok açık değildir. Peter ve Favret'ye göre bu sorunun yanıtı avukat ve doktorların söylemlerindeki kargaşada gizlenmektedir. Ne köy canavarları ne şiddet düşkünü kadınlar ne de şan ve şerefe susamış ana-baba katilleri katliamları kendileri icat etmişlerdi. İnsanlar yaşadıkları tarihi olayların etkisiyle, ölümü göze aldıkları takdirde ölümün bir şeyleri değiştirebileceğine tanık olmuşlardı.[39] Rivière ise yapmış olduğu kanlı protesto yoluyla mevcut gerçekliğin bozulmuşluğu karşısında tepki verebildiğini ve kendi gerçeğini üretebileceğini göstermek istemiştir. Rivière'e göre asıl canavarca olan, insan yapısı sözleşmelerdir, kendisi ise sadece görünüşte canavara benzemektedir. O, cinayet edimiyle bir bakıma uygulayıcısının kendisi olduğu bir başka adalete başvurmuş olduğunu söylemektedir.[40] Hatıratta Rivière, babasını çılgın köpeklerin ya da barbarların insafına bırakılmış birisi olarak gördüğünü ve böyle düşünmeyi yasaklayan dini kurallara artık kulak asmadığını, hatta Tanrı'nın kendisini bu işi görmek için yaratmış olduğunu, kendisini onun adaletini yerine getiriyormuş gibi hissettiğini belirtmektedir. Kendisini toplumun kurallarının üstünde gören Rivière, kanunlara karşı çıkıp babası için ölmekle kendisini ölümsüzleştirmek istediğini ve bunun bir şeref olacağını dile getirmektedir.[41] Rivière'in hakikati babası uğruna ölmenin kendisini ölümsüzleştireceğine olan inancıdır.

Foucault, Rivière vakasından hareketle cinayet anlatısı yoluyla açığa çıkarılan ilişkilerin tekil bireylerin yaşantılarına olan etkisine odaklanır. Rivière'in kendi söylemini inşa etmiş olması onu iktidarın denetimindeki söylem araçlarıyla anlamanın zorluğuna da işaret etmektedir. Foucault'nun araştırmasının önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Ona göre Rivière'in anlatısına kulak vermek gerekir, çünkü onun suç söylemini dinlemek zaten

[37] Rivière, *Hatırat*, 112.
[38] Sevilay Çelenk, "Trajedilerinin Semptomlarını Okuyan Erkekler: Pierre Rivière, Louis Althusser ve Ted Hughes ", *İletişim: Araştırmaları Dergisi*, 1(2) (2003): 101.
[39] *A.g.e.,* 182, 183.
[40] *A.g.e.,* 191.
[41] Rivière, *Hatırat*, 109.

tüm söylemleri birbiriyle ilişki içerisinde düşünmek anlamına gelmektedir. Fouacault hatıratta Rivière'in oluşturduğu suç söyleminin sorunsallaştırıcı gücünü keşfeder. Rivièreci suç söyleminin gücü, suçu ve suçluyu kuşatan her türlü denetim mekanizmalarının birbiriyle zorunlu bir şekilde ilişkilendirilerek düşünülmesini sağlar. Foucault'nun hatırata karşı olan bu aşırı ilgisini suça övgü gibi görenler olmakla birlikte, onun amacı suçu ya da suçluyu övmek, yüceltmek ya da tam aksine küçük düşürerek aşağılamak değildir. O, bir bakıma çok yönlü bir anlama yönetimi ortaya koymaktadır. Foucault Rivière'in gösterdiği yoldan yürüyerek bitimsizce tartışılan 'suç, ceza ve yasa' ilişkisini yeni eleştirel düşünme formlarıyla yeniden ele almanın yollarını aramaktadır. O, Rivière'e ilişkin incelemesinde ve söyleşilerinde ısrarla hem geçmişte hem de günümüzde onu anlama konusunda gösterilen özensizliğin altını çizmektedir. Benzer düşünceler Peter'in yorumlarında da görülür. Ona göre de Rivière, ister yargıçların gözünde bir canavar isterse doktorların gözünde bir deli olarak kabul edilsin, her iki durumda da insani olanın sınırları dışında bırakılmıştır. Peter'e göre Rivière'i tıbbi ve adli olarak yargılayanlar onu, insanlık dışı düzlemde görseler de Rivière hatıratının kusursuzluğu ve sessizliği yine de onların beyinlerine adeta bir kıymık gibi batmaya devam etmektedir.[42] Suç ve itiraf yoluyla da olsa anlaşılma ihtiyacı aradan yüzyıllar geçse de varlığını sürdürmektedir. Örneğin karısını boğarak öldüren filozof Louis Althusser *Gelecek Uzun Sürer* adlı özyaşamöyküsünde Rivière'in itirafı gibi bir itiraf kaleme alarak "(…) kendi hakkımda açık-seçik bir şeyler söyleyebilecek durumda olduğuma inandığım gibi, başkalarını, (Pierre Rivière'in Michel Foucault tarafından yayımlanan hayranlık verici itirafı ve belki de felsefi ya da siyasal nedenlerle hiçbir yayımcının hiçbir zaman listesine almadığı başka bazı itiraflar dışında) daha önce benzeri pek görülmeyen eleştirel bir "itirafa" konu olmuş somut bir yaşantı üzerine düşünmeye yönlendirebileceğimi sanıyorum."[43] diyerek Rivière'in yaptığı gibi insanları kendi yaşantısı üzerine düşünmeye teşvik edebileceğine işaret etmektedir.

Rivière dosyasını Foucault'nun mikro tarih incelemesi olarak gören Judith Revel, bu incelemede mikro tarihin makro tarihin alternatifi olarak düşünülmediğini, aksine mikro ile makro tarihin ilişkisinin sorunsallaştırıldığını belirtir. Revel'e göre Foucault, Rivière'in tekil yaşam anlatısını öne çıkarmakla, bizi o yaşamdan gelen izlerin iktidar görünümleri, söylemin kısıtlamaları, nesneleştirme tertibatının tüm gücüyle orada olduğu bir öyküyle buluşturur. Rivière'in öyküsü/tarihi, onu geçmişin aktörü

[42] Jean-Pierre Peter, "Nous, Pierre Rivière, Propos sur la proximité et l'écart, l'İnhumain et L'humain", Éditions de la Sorbonne | « Sociétés & Représentations » N° 3 (1996/2): 351.
[43] Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İ. Birkan (İstanbul: Can Yayınları, 1996), 33.

olarak, bizi ise şimdinin okuru olarak bir araya getirir ve birlikte tutsağı olduğumuz epistemik çerçeveyi görmemizi sağlar. Geçmişin arkeolojisi şimdiyi bütünler nitelikte olduğu için, tarihteki geçici olarak kazanılmış küçük direniş ve çatışma öykülerine yönelir ve şimdiyi ilgilendiren şeyleri okuruz. Dolayısıyla Rivière'in öyküsünü okuyarak, her birimiz kendi öykümüzden bir şeyler buluruz, ancak bu öyküde ana-baba katlinin ya da kardeş katlinin anlatısını değil de bir kez daha iktidarla olan çatışmamızı buluruz.[44]

Peki, Rivière'in cinayet söylemi yalnızca bireysel ya da toplumsal olanın iktidarla ve iktidarın aygıtları olan tıbbi ve adli mekanizmaları içeren söylem çatışkılarına indirgenerek mi anlaşılabilir? Rivière'in anlatısını başka türlü ele almanın olanağı yok mudur? Örneğin cinayet anlatısını Foucault'nun son dönem çalışmalarında öne çıkan Antik Yunan'daki *parrhesia* kavramıyla ilişkisi içerisinde düşünmek olası mıdır? Bu tarz bir ilişkinin olup olmadığını sorgulayabilmek için öncelikle *parrhesia* kavramının Antik Yunan'daki yaygın kullanımını anlamamız gerekir. "Hakikati söyleme konusundaki dürüstlük" ya da "özgür konuşma", "açıksözlülük" gibi anlamlara gelen *parrhesia*, hakikat, tehlike, eleştiri ve ahlaki ödev kavramlarıyla ilişkisi içinde tanımlanmaktadır. *Parrhesia* sözcüğünden türetilen ve *parrhesia* kullanan kişi anlamına gelen *parrhesiastes* ise, hakikati söyleyen kişi olarak tarif edilir.[45] Detaylı anlamıyla *parrhesia*' " (…) konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu (özeleştiri ya da öteki insanların eleştirisi), özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür."[46] *Parrhesia*'da konuşmacı, hakikatle olan kişisel ilişkisini, hem kendisini hem de başkalarını düzeltme amacı taşıyan bir ödev gibi görmekte ve bu nedenle kendi hayatını riske atmaktadır. *Parrhesiastes* özgürlüğünü kullanarak kendini ve insanları kandırmak yerine dürüstlüğü, sahtelik yerine hakikati, hayatı yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruyarak ahlaki kayıtsızlık göstermek yerine de ahlaki ödevi tercih etmektedir. Tüm bunlar *parrhesia* sözcüğünün Antik Yunan'daki olumlu anlamlarına işaret eder. *Parrhesia*'nın retorik, siyaset ve felsefede farklı kullanımları olmakla birlikte 'kendine dikkat etme' (*epimeleia heautou*) ve 'kendine özen gösterme'[47] ile

[44] Judith Revel, *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. K. Atakay (İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2006), 89.
[45] Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001), 8-10.
[46] *A.g.e.,* 16,17.
[47] A.g.e. 17-20.

ilişkili olan anlamı dikkate alındığında Rivière'in anlatısının felsefi *parrhesia* ile ilişkili olup olmadığı sorgulanabilir.

Hatıratında retorik yapmadığını " (…) bütün bu çalışma kaba bir tarzda yazılmış olacak, çünkü ben ancak okuma yazma biliyorum; ancak, bütün istediğim söyleyeceklerimin anlaşılması ve bunları elimden geldiği kadarıyla yazdım"[48] sözleriyle dile getiren Rivière'in, inandığı ya da hakikat olduğunu düşündüğü fikirlerini dolaysızca anlatmak istediği görülmektedir. Rivière tıpkı *parrhesia*da olduğu gibi babasına adanmış yaşamını rasyonel bir söylemle ortaya koymuştur. O, cinayeti işlemeden evvel oluşturduğu anlatısıyla bir yaşam ve ölüm oyunu içerisine girmiş ve yaşamıyla ilgili risk almıştır. Rivière'in annesinin babasına uyguladığı tiranca zulme son vermek düşüncesini bir hakikat olarak benimsediği görülmektedir. Her ne kadar psikiyatristler o dönemde Rivière'in bu davranışında bir *monomania* tavrı görseler de, Rivière'in bu düşünceyi sonuna kadar sürdüreceği bir hakikat olarak benimsediği açıktır. Bir fail ve yazar olan Rivière'in edimiyle duyurduğu ses aynı zamanda *parrhesia*daki aşağıdan yukarıya yani tabi olandan egemene doğru olan bir ilişkinin belirtilerini göstermektedir. Foucault "Söylem ve Hakikat" seminerinde *parrhesia*yı Orestes üzerinden sorunsallaştırırken 'olumsuz *parrhesia*'da da 'cahilce açıksözlülük' kavramı üzerinde durmaktadır. Bunun anlamı *parrhesia*'nın her zaman olumlu sonuçlanmayabileceği ya da hakikati (*aletheia*) söylemede gerekli özellikleri içermeyebileceğidir. Bu anlamda Rivière'in bir tiran gibi gördüğü annesine karşı olan isyanı, sonucu açısından bakıldığında eksik ya da erdemden yoksun bir *parrhesia* olarak görülebilir.

Bu makalede amaçlanan şey, Foucault'nun önemsediği şekliyle tekil söylemleri açığa çıkararak onları hem mevcut halleriyle sorunsallaştırma hem de yeni sorular eşliğinde yeni ilişkilerle birlikte düşünebilmektir. Foucault *Doğruyu Söylemek* kitabında Atina'da konuşma özgürlüğü olarak *parrhesia*yı ele alırken, sorunsallaştırmanın, ilişkiler üzerine düşünmenin ve sorular sormanın yeni yollarının bulunmasını talep ettiğinin altını çizmektedir. Ona göre "*parrhesia* söyleminin açığa çıkardığı hakikat, bir insanın yaşamına dair hakikattir, yani bir insanın hakikatle olan ilişkisidir."[49] Bu açıdan bakıldığında Rivière'in hatıratının bir cinayet söylemi olduğu kadar, aynı zamanda da bir *parrhesia* söylemi gibi okunup okunamayacağı sorusu anlamlı hale gelmektedir. Batı felsefesinde varolan eleştirel yaklaşımın soyağacını çıkarmaya çalışan Foucault, sorunsallaştırmanın her zaman için bir tür yaratım olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte

[48] Rivière, *Hatırat*, 66.
[49] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 60-80.

sorunsallaştırmanın zorunlu bir şekilde her zaman ve her durumda ortaya çıkacağının bir garantisinin olmadığının da bilinmesi gerekmektedir. Foucault sorunsallaştırma sürecinde düşünce ile gerçeklik ve hakikat ile gerçeklik arasındaki biricik ilişkiyi çözümlediğine işaret etmektedir.[50] Foucault nasıl ki Rivière hatıratını, söylem çatışmalarını açığa çıkarma ve yeni ilişkiler kurma yönüyle ele aldıysa, bu makale de Foucault ve arkadaşlarının izinden giderek, hatıratta açıkça ortaya konmasa da örtük olarak dile getirilen kendilik kaygısının izini sürmektedir. Rivière hatıratının kendilik kaygısı ve sözel ilişki etiği/pratiği olarak görülen *parrhesia* ile ilişkisi içinde düşünülüp düşünülmeyeceği sorusunun sorgulanmaya değer bir konu olduğu ileri sürülebilir.

Rivière'in hatıratı okunmaya başlandığı andan itibaren hem kendisini kuşatan tıbbi ve adli uzmanları hem de okurları, kendi tuzağına doğru çekmektedir. Büyüleyici bir etkiye sahip olan bu tuzak, iktidarın sevimli tuzağında* olduğu gibi kurbanlarını kendi söylemine hapsetmemekte, aksine söylemi aracılığıyla tüm iktidar ilişkilerini birbiriyle eleştirel bir şekilde ilişkide olmaya zorlamaktadır. Rivière hatıratıyla, 'suç, ceza ve yasa' arasındaki ilişkinin belirsizliğinin ve kendisi hakkındaki belirlenimlerin yetersizliğinin altını çizmekte, karar mekanizmalarını ve okurlarını kararverilemezlik ile baş başa bırakmaktadır. Öyle ki, biz Rivière'in toplumla uyum gösteremeyen birisi olduğunu söylerken o bize zafer ve adalet hayallerinden bahseder. Bir yanda babasını uğruna ölecek kadar savunan hayırlı bir evlat, tarihi kahramanları kutsayan ve kişisel adalete inanan bir yazar, diğer yanda ise toplumu ve ahlak kurallarını, aydınlanmayı ve beraberinde getirdiği özgürlükçü fikirleri eleştiren bir entelektüel ile karşı karşıyayızdır.[51] Durum böyleyken bazıları da Rivière'i daima eli satırlı bir hayalperest olarak görmektedir. Belki de Rivière'in anlatısının büyüsü, onu sadece bir katil olarak düşünmemize izin vermeyişinde gizlenmektedir. Cinayet söyleminin yarattığı kararverilemezlik ve belirsizlik etkisi, Rivière'in bir *parrhesiastes* olduğunu veya bir kahraman olduğunu ihtiyatsızca söyleme yetkisini bize vermese de, aynı etki "Foucault'nun Rivière'i"nin mutlak anlamda anti kahraman veya isimsiz birisi olduğu kararını da elimizden almaktadır. Rivière'in anlatısındaki fail ve yazar olma üzerinden ortaya çıkan ikili durum, onu ele alışımızda da kendini gösterir ve Rivière'i bağrımıza basmakla, görmezden gelemiyor olmak arasında bir salınımda bırakır.

---

[50] *A.g.e.,* 134,135.

*Yargıçlar için Rivière'in suçlu olup olmadığının, doktorlar için ise suçlunun taklit ile gerçek arasındaki farkı ayırt edip edemediğinin delilini oluşturacak yazılı itiraf tuzağı. Bu tuzak adeta iktidar stratejisi olarak işlev görmektedir.

[51] Marc Von Dangen, "Pierre Rivière: reveur et parricide", *Carnets de Bord, no 2* (2001): 38.

Yaklaşık bir buçuk asır öncesindeki bir çığlığı işitmemizi sağlayan Foucault ve arkadaşlarına Rivière gibi biz de çok şey borçluyuz. Bu makaleye "Foucault'nun Rivière'i" adını veren düşünce, Rivière dosyasını tüketilemeyecek şekilde tartışmaya açan Foucault'nun çabasının bir sonucudur. Foucault Rivière'in cinayet anlatısını tutsak edildiği raflardan indirerek, metnin çağımızın söylemleriyle özgürce bir araya gelmesine ve farklı okuma olanaklarına imkân tanımıştır. Foucault'nun cinayet anlatısındaki söylem çözümlemeleri sayesinde, Rivière ve kurbanlarına olan borcumuzu ödemek için hala bir şansa sahip olduğumuzun farkına varırız. Rivière'i bir suç anlatısı oluşturması açısından bir 'kahraman' gibi gördüğünü gizlemeyen Foucault, bu düşüncenin Rivière'in hatıratıyla ilk karşılaştıkları an, kendiliğinden oluştuğunu, anonim bir köylünün adeta kahraman olduğunu doğrular bir edayla '…Ben, Pierre Rivière' diyerek söze başlamış olmasının bu fikre kapılmalarında etkili olduğunu belirtir. Ayrıca Rivière'in ediminde eski ve yakın tarihin içinden çıkılmaz bir şekilde birbirine sıkıca bağlanmış olduğunu fark etmelerinin onu bir kahraman gibi görmelerinde etkili olduğunu itiraf eder. Foucault'yu Rivière dosyasından daha fazla şaşırtan şey ise psikiyatristlerin hala Rivière hatıratı karşısında suskunluklarını koruyor olmalarıdır. Ona göre Rivière'in suskunluğu bile büyük bir anlatıya dönüşmüşken, psikiyatristlerin hatırat karşısında hala sessizliklerini koruyor olmaları anlaşılır değildir. Foucault tam da bu noktada *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frere*… adıyla Pierre Rivière'in filmini* yapma cesaretini gösteren senarist ve yönetmen René Allio'yu ve ona olan hayranlığını hatırlatır. Psikiyatristler veya kriminologlar bu vakaya sırtlarını dönmüşken Allio, filminde Rivière'i konuşmamış bizzat Rivière'in kendisini konuşturmuştur.[52] Film üzerine Allio ve Foucault ile yapılan bir söyleşide Foucault'nun dile getirdiği " (…) inanıyorum ki Piere Rivière öyküsü artık bitimsiz bir öyküdür, yüz elli yıl sonra dünya Pierre Rivière'i unutmuş olsa bile öyle görünüyor ki oradaki kumu temizlemek için

* René Allio tarafından yapılan ve 24 Ekim 2007'de Fransa'da gösterime giren *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frere* adlı film oldukça ses getirmiştir. Rivière filmi üzerine Allio ve Foucault ile yapılan söyleşide kendisine yöneltilen "Rivière dosyasını kitap olarak yayınladınız, Rivière'in öyküsünün filmini de yaptınız, daha başka ne yapılabilir? Pierre Rivière olgusu daha başka hangi tarzda geliştirilebilir? sorusu üzerine Foucault, "inanıyorum ki Pierre Rivière öyküsü artık bitimsiz bir öyküdür, yüz elli yıl sonra dünya Pierre Rivière'i unutmuş olsa bile öyle görünüyor ki oradaki kumu temizlemek için yeni bir Allio-Foucault ekibi kurulacaktır" demektedir (René Allio, "Entretien avec Michel Foucault et René Allio", *(extraits) Cinéma,* 76 n° 215 https://medias.myfrenchfilmfestival.com/medias/66/107/27458/presse/moi-pierre-riviere-ayant-egorge-ma-mere-ma-soeur-et-mon-frere-2007-pressemappe-1.pdf çevrimiçi 24 Ekim 2007.

[52] *A.g.e.*

yeni bir Allio-Foucault ekibi kurulacaktır"[53] sözleri Rivière'in sesini tüm çağlarda yaşatmaya kendisini adamış *parrhesiastes*ler bulacağına işaret etmektedir.

Kaynakça

Allio, René. "Entretien avec Michel Foucault et René Allio". *(extraits) Cinéma,* 76 n°215 https://medias.myfrenchfilmfestival.com/medias/66/107/27458/presse/moi-pierre-riviere-ayant-egorge-ma-mere-ma-soeur-et-mon-frere-2007-pressemappe-1.pdf. Çevrimiçi 24 Ekim 2007.

Althusser, Louis. *Gelecek Uzun Sürer*. Çeviren İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları, 1996.

Barret-Kriegel, Blandine. "Kral Katli ve Ana-Baba Katli". *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, 217-226. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Erdoğan Yıldırım. İstanbul: Ara Yayınları, 1991.

Çelenk, Sevilay. "Trajedilerinin Semptomlarını Okuyan Erkekler: Pierre Rivière, Louis Althusser ve Ted Hughes". *İletişim: Araştırmaları*, sayı 1(2) (2003):87-113.

Dangen, Marc Von. "Pierre Rivière: Reveur et Parricide." *Carnets de Bord, no 2* (2001): 38-43

Foucault, Michel. "Önsöz", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, 7-13. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Erdoğan Yıldırım. İstanbul: Ara Yayınevi, 1991.

-. "Cinayet Söylenceleri", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, 198-209. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Erdoğan Yıldırım. İstanbul: Ara Yayınevi, 1991.

-. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

-. "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi," *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4* içinde, 21-37. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

-. *Hermenötiğin Kökeni*, *Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları 1980*. Çeviren Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2017.

[53] *A.g.e.*

Fontana, Alexandre. "Aklın Duraklamaları", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, 264-281. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Erdoğan Yıldırım. İstanbul: Ara Yayınları, 1991.

Marty, François, "Le parricide de Pierre Rivière comme échec du processus d'adolescence". *L'évolution Psychiatrique*. 75 (2010): 153-164.

Peter, Jean-Pierre-Pavet, Jeanne. "Hayvan, Deli ve Ölüm", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde,175-197. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Erdoğan Yıldırım. İstanbul: Ara Yayınevi, 1991.

Peter, Jean Pierre. "Nous, Pierre Rivière, Propos sur la proximité et l'écart, l'inhumain et L'humain." *Edition de la Sorbonne, Sociétés & Représentations.* N° 3 (1996/2): 347-360.

Pinel, Neveu. *De la Monomanie*. Editör Labé. Paris: Libraire de la faculté de médicine, 1856.

Rivière, Pierre. "Hatırat", *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière* içinde, 64-124. Hazırlayan Michel Foucault. Çeviren Erdoğan Yıldırım. İstanbul: Ara Yayınevi, 1991.

Revel, Judith. *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi.* Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.

Toulmouche, A. "De la Folie Instantanée". *Annales d'hygiene publique et de médicine legale,* (1836/15): 347-380.

ÖZNENİN TAHAKKÜM NESNESİNE DÖNÜŞÜMÜNDEN KENDİLİK TEKNİKLERİNE: İTİRAF

Elif ERGÜN[*]

FROM THE TRANSFORMATION OF THE SUBJECT TO THE OBJECT OF DOMINATION TO THE TECHNIQUES OF THE SELF: CONFESSION

Öz

Michel Foucault itiraf üzerine spesifik bir eser yazmamış olsa da özellikle yaşamının son yıllarında kendilik üzerine düşünürken itiraftan oldukça sık bahsetmiştir. Gerek *Collège de France*'da verdiği derslerinin gerekse çeşitli ülkelerdeki seminerlerinin geniş bir bölümünü itirafa ayırır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde cinselliğin hakikat rejimi olarak nasıl çoğaltıldığının izini sürerken itiraftan bahseder. Cinselliğin itirafla ilişkisinde bilgi-iktidar biçimi olarak itiraf bir dizi dönüşümde ortaya çıkar. Hıristiyanlıktan aldığı mirasla cinsellik, itirafı başka bir forma dönüştürür. Bunun nasıl olduğu ise erotik sanat ve cinsel bilim ayrımıyla ortaya konur. Foucault yaşamının son yıllarında bilgi-iktidar biçimi olarak itiraftan, kendiliğin bilgisi olarak itiraf konusuna yoğunlaşacaktır. Kendilik tekniklerinde ortaya çıktığı haliyle itiraf cinselliğin soykütüğündeki halinden farklı olmakla birlikte bir yanıyla da onu tamamlar nitelikte olacaktır. Kimilerine göre bu durum özneye dönüş ve hatta bir zayıflık olarak nitelendirilir. Oysa Foucault hakikat prosedürlerinin nasıl çalıştığını anlamak için kendilik tekniklerini konu edinir. Bu bağın gösterilmesi için öncelikle cinsellik alanında daha sonra da kendilik tekniklerinde açığa çıkan itiraf edimini birlikte düşünmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: İtiraf, cinsellik, Kendilik Teknikleri, Hıristiyanlık, Hakikat.

[*] Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, eergun@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5330-9760.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 79-104.
(Makale Gönderim: 29.11.2019 / Makale Kabul: 26.03.2020)

Abstract

Although Michel Foucault did not specifically write on confession, he often referred to it, especially in the last years of his life when thinking about the self. He devotes a large part of his lectures at the *Collège de France* and his seminars in various countries to confession. Foucault, in the *Will to Knowledge*, the first volume of the *History of Sexuality*, speaks of confession when he traces how sexuality is multiplied as the regime of truth. Confession as the form of knowledge-power in the relationship of sexuality to confession appears in a series of transformations. The sexuality, through its inheritance from Christianity has transformed confession into another form. How this happened is put forward by a distinction between erotic art and sexual science. Foucault, in the last years of his life will focus on confession as the knowledge of the self rather than on confession as the form of knowledge-power. The confession as it emerges in the techniques of the self is, in a sense, as well complementary of the genealogy of sexuality as different from it. For some, this situation is described as a return to the subject and even to a weakness. Foucault, however, deals with the techniques of the self to understand how truth procedures work. In order to reveal this connection, it is necessary to think about the confession as it appears both in the field of sexuality and in the techniques of the self.

Keywords: Confession, sexuality, Techniques of the Self, Christianity, Truth.

****

Giriş

Michel Foucault altı cilt olarak tasarladığı ancak hayattayken yalnızca üç cildini yayımladığı *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinin dördüncü cildi olan *Nefsin İtirafları* (Les Aveux de la chair) yakın bir zamanda yayımlandı. Ölümünden sonra hiçbir eserinin yayınlanmamasını talep eden filozof, her şeyini Daniel Defert'e bırakmıştı. Ancak, 2013'te *Nefsin İtirafları*'nın el yazmalarının da içinde olduğu yazara ait arşivin Fransa Milli Kütüphanesi'ne satılmasından sonra, bu el yazmalarının daha geniş bir çevreye ulaştırılmasına karar verildi•. Foucault yaşasaydı yine aynı eseri mi okurduk o apayrı bir tartışma konusu ama şu açıktır ki bu çalışma Foucault'nun yaşamının son yıllarında-seksenli yıllardan itibaren- itiraf üzerine yoğun çalışmalar yürüttüğünün açık bir

• Konu ile ilgili olarak daha fazla bilgi için http://www.milliyetsanat.com/haberler/diger/foucault-un-kitabi-34-yil-sonra-yayimlandi/9421?fc=ok. çevrimiçi 7.11.2019

göstergesidir. Aslında Foucault itiraf üzerine spesifik bir eser yazmamış olsa da daha önceki çalışmalarında özellikle de *Bilme İstenci*'nde uzun bir bölümü itiraf konusuna ayırmıştı. Gerek cinsellik gerekse cezalandırma tekniklerinde itirafın rolü onun için oldukça önemli bir konuydu. 1981 yılında yapılan bir söyleşide açıkça "durmadan itiraf sorununa gelip çatıyorum ve itirafın tarihini bir tür teknik olarak mı yazayım, yoksa bu sorunu içinde bir rol oynuyor gözüktüğü farklı alanların, yani cinsellik ve ceza psikiyatrisi alanlarının incelenmesi çerçevesinde mi ele alayım, tereddüt ediyorum"[1] demiştir.

Foucault'nun çalışmalarında itiraf öncelikle cinsellik, delilik, suçun cezalandırılması gibi öznenin soykütüğü bahsinde ortaya çıkar. Örneğin belirli bir tarihe kadar mahkûm anlatıları, idam edilmek üzere olan insanların anlatıları neredeyse hiç yokken on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte yazı yazan binlerce mahkûmun tanıklıkları ortaya çıkmıştır. Artık mahkûmlardan istenen suçunu itiraf etmesidir. Suçun cezası esas olarak suçlunun ıslah olması gerektiği fikrine dönüştüğü için suçlunun tanınması ve kendini göstermesi gerekiyordur. Ceza, suçluyu dönüştürücü bir eylem olduğunda, suçlunun söylemi, itirafı, kim olduğu, ne düşündüğü, ne arzuladığını bilmek kaçınılmaz olmuştur.[2] Ceza hukukunun işleyişinde çok önemli olan bu itiraf sorununu Pierre Riviére'nin hikâyesinde de görülür. Annesini, kız kardeşini ve erkek kardeşini öldüren Riviére'nin yargılanması esnasında ondan sürekli açık, net ve anlaşılır ifadelerle suçunu üstlenmesi, itiraf etmesi beklenir. Delilik söz konusu olduğunda ise itiraf, tıpkı ceza hukukundakine benzer şekilde delinin deli olduğunu kabul ettirmeye yönelik bir dizi tedavi yönteminde ortaya çıkar. Hastalara işlenen suç veya önemli bir görevin ihmali hatırlatılır, bir musluk yardımıyla başının üzerinden aniden soğuk su akıtılır, bu da genellikle akıl hastasını şaşırtır. Acı verici bu yöntem ile cehennem ateşinin benzeri olan tımarhanedeki yargı mercii hekimin tek amacı hastasına itiraf ettirmektir. Su, itiraf aracıdır[3].

> Foucault'nun deyimiyle su "hem vaftiz hem de günah çıkarma; çünkü hastayı cennetten kovulma öncesi zamana götürerek onu, kendini olduğu gibi tanıtmak zorunda bırakır. Deliliği itirafa zorlar".[4]

[1] Michel Foucault, "Michel Foucault ile Söyleşi", çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 266.
[2] *A.g.e.,*183.
[3] Michel Foucault, "Su ve Delilik", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma* içinde, haz. Ferda Keskin, çev.ler Işık Ergüden/Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 87.
[4] *A.g.e.,* 87.

Burada olan adli ve dini kurumlarda kullanılmış olan yöntemlerin psikiyatriye aktarımıdır. Foucault Fransız psikiyatr Leuret'in delilik tedavisinde itirafı nasıl kullandığını bu aktarımı göstermek adına sıkça alıntılar. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren suyun yerini başka araçlar, kimi zaman da başka itiraflar almıştır. İşlenen hatanın itiraf ettirilmesi, itiraf talebi diğer bir ifade ile hakikatin itirafı deliliğin alanından cinselliğin alanına geçtiğinde ise bireyselleştirme yöntemlerinin merkezine yerleşmiştir. Bu andan itibaren "bir statü, kimlik ve birisine diğerlerinin verdiği değerin güvencesi olan itiraftan, birisinin kendi eylem ve düşüncelerini resmen kabul etmesi olan itirafa geçilmiştir".[5] Kendi hakikatini açıklama zorunluluğu ile birlikte itiraf yöntemleri zamanla çeşitlenmiş, etki alanları genişlemiştir. Bedene ait itiraf suç ve delilikten farklı olarak hazların, arzuların saptanmasına yöneliktir. Hıristiyan günah çıkarma ayini ile cinsel hakikat arasında soykütüksel bir bağ vardır. Dolayısıyla cinsellikte ortaya çıkan itiraf pratiğinin günah çıkarma ayini ile olan ilişkisi cinsel hakikatin ne olduğunu açığa çıkarması anlamında başat bir öneme sahiptir. Tüm bu anlatı bir şekilde hakikat, bireysellik ve iktidar ilişkilerinin nasıl kurulduğunu göstermesi açısından tipiktir.

Görüldüğü üzere Foucault, öznenin bilme ve tahakküm nesnelerine dönüşümünde -hem kurum hem de teknikten bahsettiğinde- araçsal olarak itiraftan bahseder. Cinsellik söz konusu olduğunda daha geniş bir yer ayırsa da yine de soru konusu edilen itiraftan ziyade özneleştirme sürecinin kendisidir. Foucault için esas olan özneleştirme yani özneyi belirli bir ilişkiler ağı içerisinde görme, onu bilgi nesnesi haline getiren süreci anlama ve mekanizmanın kurumlarla nasıl işlediğini açıklamaktır. Ancak Foucault daha sonraki çalışmalarında modern kurumların analizinin yanı sıra öznenin kendisi hakkında yarattığı bilgi ile ilgilenmeye başlar. Çünkü ona göre öznenin soykütüğü incelenmek istendiğinde tek başına tahakküm teknikleri eksik kalacaktır. Bu durumda dikkate alınması gereken kendilik teknikleridir. Foucault'nun öznenin kendisi hakkında yarattığı bilgi biçimi[6] dediği bu bilgide tahakküm tekniklerinden bir kopuş değil bir tamamlanma esastır. Diğer bir deyişle Foucault hem tahakküm hem de bilme nesnesine dönüşen özneyi kendilik teknikleri ile merkeze alır. Bu manada itiraf bahsi geçen iki tekniği birbirine bağlar gibi görünür. Böylece itiraf hem yoğunluk hem de söylem babında farklı şekillerde olsa da Foucault düşüncesinde kendisine yer bulacaktır. Cinsel hakikatten öznenin kendisine kendisini konu etmesine kadar olan süreçte gösterilmek istenen çok çeşitli ve farklı yöntemlerle –ama

[5] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 49.
[6] *A.g.e.,* 40.

soykütüksel ilişkiler ağıyla bağlı- insanın nasıl itiraf hayvanına dönüştüğüdür.[7] Her bir sahada kuşatılmışlığıyla itiraf hayvanı olan insanın bu dönüşümü önce cinsellik alanında sonrasında da kendilik tekniklerinde gösterilir. Dolayısıyla cinselliğin itirafla ilişkisi başlı başına konu edilmelidir.

Bir Söylem Patlaması Olarak Cinsellik ve İtirafla İlişkisi

Bir kendilik pratiği olarak itiraf, cinsellik söz konusu olduğunda -özellikle XVIII. yüzyıl sonrasındaki cinsel alışkanlıkların değişmesine bağlı- yeni söylemle birlikte dikkat çekici bir hal alacaktır. Öncesinde Kilise Hukuku, Hıristiyan öğretisi ve Medeni Kanun ile düzene sokulan cinsel alışkanlıklar bahsi geçen yüzyıl sonunda söylem patlaması ile birlikte heteroseksüel tekeşliliktense "kenar cinsellikler"[8] çıkış alınarak incelenecektir. Foucault'nun kenar cinsellikler dediği çocukların, delilerin, suçluların cinselliği, karşı cinsi sevmeyenlerin hazzı, hayaller, sapkınlıklar, küçük arzular etrafında gelişen bir dolu söylemdir. Bu değişimle birlikte söz almak ve ne olduklarına dair zorunlu itiraflarda bulunma sırası, eskiden ayırdına zor varılan bu insanlardadır.[9] Israrlı sorular çokluğu, yanıt vermek zorunda olan kişinin duyduğu hazlara yönelen dikkat itirafın gücünün şiddetini arttırır. Günümüz Batı toplumlarında iktidar ve haz arasındaki ilişki sarmalı böylece kurulur. Ayrıca cinselliğe dair hakikati konu alan söylemlerde iktidar ve haz ilişkisine bir dizi bilimsel düzenlilik şemaları da eşlik eder. Cinsel itirafın zorla elde edilmesini sağlayan mekanizma; konuşturmanın klinik bir biçimde kodlanması yoluyla, genel ve yaygın bir nedensellik koyutuyla, cinselliğe içkin bir örtüklük ilkesi yoluyla, yorumlama yöntemiyle ve itirafın sonuçlarını tıbbileştirme yoluyla bilimsel biçimlere oturtulmuştur.[10] İtiraf hem elde edilişinde hem de tedavi boyunca süren bir dizi işlem boyunca kullanılmıştır. Cinsellik hata ve günah, kuralları çiğneme ya da aşırılıklar olarak değil de normal ve patolojik olan düzeninde yer alır. İtiraf doktor tarafından ısrarla istenir, tanı için gerekli ve tedavide kendi başına etkilidir. Hakikat, onu elinde tutan ve onun sorumluluğunu taşıyan kişi tarafından gereken kişiye zamanında söylenirse, söyleyeni iyileştirir. [11] Böylece itiraf cinsellik ile hakikatin yerleşmesinde bir dizi tertibat için temel araç haline gelir.

[7] *A.g.e.,* 50.
[8] *A.g.e.,* 40.
[9] *A.g.e.,* 40.
[10] *A.g.e.,* 55-56.
[11] *A.g.e.,* 56.

Foucault'ya göre cinsellik ve cinsel söylem üzerine sıkça vurgulandığının aksine baskıdan ziyade bir söylem patlaması mevcuttur. Cinselliğin tarihindeki söylem patlamasını anlamak için ise ahlaki ilkeler ya da etik düşüncelerden ziyade iktidar mekanizmalarının nasıl işlediğine bakmak gerekir.[12] Bu manada Hıristiyanlığın günah çıkarma ayininden çağdaş dünyaya varıncaya değin ayrıcalıklı konu hep cinsellik olmuştur. Cinsellikteki –çok özel bir biçimde- saklama zorunluluğu onu itiraf etme görevinin bir başka görünümüdür- yani hakikatle cinsellik itiraf çerçevesinde, bireysel bir gizin mecburi olarak ve son noktasına kadar anlatılması aracılığıyla birbirine bağlanır. Hakikat, cinselliğe ve cinselliğin tezahürlerine dayanak görevi görür.[13] Cinselliğin gösterilen değil de saklanan bir şey olması aynı zamanda itiraf edilmesi zorunlu bir şey haline gelmesine sebep olur. Özellikle Hıristiyan öğretisi bu manada cinsellikte itirafın kurumsallaşmasına sebep olmuştur. Cinselliğin, Hıristiyan öğretisi yoluyla kurumsallaşması, kültürel ve tarihsel arka plana bakıldığında Roma dünyasından aldığı mirasla olmuştur. Foucault, Paul Veyne'in çalışmalarına atıfla cinsel ahlaka ilişkin ilkelerin Roma dünyası sakinlerine, yani Avrupalıların bakış açısıyla tüm dünya sakinlerine Hıristiyanlıktan çok önce aşılamaya başlamış Roma İmparatorluğu'nun toplumsal, kültürel, ideolojik yapılarına dayanan, büyük bölümü Stoacı kökenli başlı başına bir ahlak olduğunu söyler.[14] Hıristiyanlık ise bu mirasa yeni teknikler getirmiştir. Hıristiyanlık üzerine bir sır perdesi çekilen cinsellik söylemlerin çoğaltılması yoluyla özneye çeşitli yükümlülükler dayatmıştır. Bu manada itiraf Foucault'nun hakikat karşısındaki yükümlülükler olarak adlandırdığı şeye bağlı kalma tarzımızı gösteren bir nosyona sahiptir. Bahsi geçen nosyon iki unsur içerir: İlk olarak işlenen bir suç ya din çerçevesinde ya da kabul gören bilimsel bilgiler çerçevesinde kabul edilir. İkinci olarak kendi hakikatimizi bilme ama aynı zamanda bunu hakikat olarak anlatma, gösterme ve kabul etme zorunluluğu.[15] İtiraf etme her iki nosyonda da bağlayıcı bir yerdedir. Hakikat olarak kabul edileni öznenin gerçekliğine dâhil etme onu içine alma işlevini üstlenir. Elbette ki bu süreç Hıristiyan öğretisiyle birlikte ortaya çıkmıştır.

Antik Yunan'da itiraf çerçevesinde kurulan ilişki ağının bambaşka dinamikleri vardır. Burada *parrhesia* edimi ile karşılaşılır. Foucault, Hıristiyan

[12] Michel Foucault, "Cinsellik ve İktidar", çev. Işık Ergüden, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, haz. Ferda Keskin, çev.ler Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 225.
[13] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 51-52.
[14] Foucault, *Entelektüelin S. İşlevi*, 224-225.
[15] Michel Foucault, "Delilik ve Toplum", çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 226.

öğretisindeki itirafı anlamak adına öncelikle Antik Yunandaki *parrhesia* edimi ile pastoral iktidar arasındaki kökensel farklılığa işaret eder. Bu ayrımı anlamada itiraf temel bir görev yüklenir. İtirafın değişen anlamı okuyucuya iki ayrı dünyanın ontolojisini sunar. Foucault değişen tarihsel ontolojinin hangi ilişkiler ağına eklemlendiğini yalnızca bu kavram çiftiyle değil, yine buradakine benzer bir kökensel farklılıkla onun kullandığı anlamda *ars erotica* (cinsel sanat) ve *scientia sexualis* (cinsel bilim) da gösterir. Her iki temel farklılıkla gösterilmek istenen itirafın -Hıristiyan öğretisindeki haliyle- öznenin hakikatle kurduğu ilişkideki rolüdür.

Parrhesia sözcüğü Antik Yunan dünyasına aittir. İlk kez Euripides'te karşımıza çıkar ve M.Ö. V. yüzyılın sonundan itibaren yaygınlık kazanır ve sürekli kullanılır.[16] *Parrhesia* İngilizce'ye free speech [özgür konuşma] (Fransızca'ya *franc-parler* [açıksözlülük], Almanca'ya da *Freimüthigkeit* [açıksözlülük]) şeklinde çevrilmiştir. Latinler ise *parrhesia*'yı genelde *libertas* olarak çevirirler. *Libertas* veya *parrhesia* temelde, konuşan her özneden talep edilen ahlaki niteliktir.[17] *Parrhesiazomai* ya da *parrhesiazesthai, parrhesia* kullanmak anlamına gelir. *Parrhesiastes* ise *parrhesia* kullanan, yani hakikati söyleyen kişiyi tarif eder.[18] *Parrhesia* her şeyi söylemek anlamına gelir. Söylemeyi, söylenecek olanı söylemeyi, söylemek isteneni söylemeyi, gerekli olduğu için, faydalı olduğu için, doğru olduğu için söylemek zorunda olduğu düşünüleni söylemeyi sağlayan açıklıktır.[19] *Parrhesia*'nın temel işlevlerinden biri itiraf etmektir, yani bir konuşmacı, kendisi üzerinde güç kullanabilecek ve yaptıklarından dolayı onu sansürleyebilecek ya da cezalandırabilecek birine hitap ettiği durumlarda *parrhesia*, konuşan kişinin itirafı haline gelir. Burada önemli olan bir başkasına hakikati ispat etmek değil, eleştiri sunmaktır. Eleştirinin hedefinde ise hem dinleyici hem de konuşmacının kendisi olabilir.[20] Ancak itirafçı ve dinleyici arasında konumsal bir fark vardır, itirafçı daima daha aşağıda bir konumda yer alır. Aşağıdan gelip yukarıya yönelir. *Parrhesiastes* dinleyiciden daha aşağıda bir yerdedir. Bu sebeple de Foucault'ya göre bir Yunan, bir çocuğu eleştiren bir öğretmen ya da bir babanın *parrhesia* kullandığını söylemeyecektir. Ama bir filozof bir tiranı eleştirdiğinde, bir vatandaş çoğunluğu eleştirdiğinde ya da bir öğrenci

[16] Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 9.
[17] Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 308.
[18] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 10.
[19] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 307.
[20] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 15-16.

öğretmenini eleştirdiğinde *parrhesia* kullanmış olur.[21] Foucault'ya göre *parrhesia*, temelde, hoca tarafından öğrenci tarafındaki sessizliğe cevap veren şeydir.[22] Bir zorunluluk hali söz konusu olduğunda ise bu yöntem kullanılmaz. Örneğin yargıçlar tarafından suçunu itiraf etmeye zorlanan bir maktul bunu kullanmaz. Ancak ortada ahlaki bir zorunluluk varsa ve bu sebeple maktul suçunu itiraf ediyorsa o zaman *parrhesia* ediminde bulunmuş olur.[23] Görüldüğü üzere *parrhesia* ediminde bir zorlama yoktur bunun yerine ahlaki ödev vardır. Kişi yaptığı edimlerinin sorumluluğunu alarak dinleyicilerine hitap eder. İlişkinin temelinde yer alan itiraf nosyonu ahlaksal çerçevede işler. Diğer bir deyişle her özgür birey, kendi iradesiyle başına gelebileceklerin sorumluluğunu alarak edimde bulunur. Özgürlüğünün göstergesi itiraf etmedeki cesaretidir. Hıristiyan pastoralliğinde ise durum bunun tam tersidir. Pastoral iktidar -yönetimselliğin arka planında- Batı Hıristiyan toplumlarına özgü, keskin ve kendine has bir fenomendir. Roma dünyasından mirasla ortaya çıkan yeni bir iktidar mekanizmasıdır. Pastorallikte çoban ve sürüsü papaz ve müminlere dönüşecektir.

Pastoral iktidar diğer bir deyişle koyun sürüsüne çoban olan ilahi varlık, kral ya da liderlik fikri birkaç istisna olmakla birlikte –Homeros yazınında, erken dönem imparatorluğunun bazı metinlerinde- ne Yunan ne de Roma dünyasına ait bir şeydir. Çoban figürü Antik Doğu toplumlarına (Mısır, Asur, Filistin) aittir ve pastoral temayı geliştirip, genişletenler İbranilerdir. Tanrı, halkının çobanıdır. Yehova'nın halkı bir sürüdür. İsrailoğullarının ilk kralı Davud, sürüsü olacak bir halkın çobanı olma görevini Tanrı'nın elinden kabul eder ve sürünün ağıla girdiği, cennete kavuştuğu gün, Yahudi halkının selameti gerçekleşmiş, sağlama bağlanmış olacaktır.[24] Çoban figürü, yani ilahi varlık bir toprak parçasının üzerinde değil, daha ziyade; bir sürü üzerinde iktidar kullanır. Dolayısıyla sürüsüne önderlik eden çoban için önemli olan sürüsünün selametidir. Sürünün varlığı tamamen çobanın varlığına bağlıdır. Eğer çoban ortadan kalkarsa sürü de yok olur. Çoban sürü için devamlı iyilik sağlamakla yükümlüdür, sürü için şefkat gösterir, ama hepsinden önemlisi çoban sürü için bir hedef koyar. Sürüsünü ya iyi bir otlağa götürmeli ya da tekrar ağıla döndürmelidir. Çoban sürüsü için kendini adayandır. Onun attığı her adım sürüsünün iyiliği göz önünde tutularak ayarlanmıştır. Bu onun sürekli kaygısıdır ve çoban daimi sürüsünün başında

[21] *A.g.e.,* 16.
[22] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 307.
[23] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 17.
[24] Michel Foucault, "Omnes et Singulatim": Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru" çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar* içinde, haz. Ferda Keskin, çev.ler Işık Ergüden/Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 28-29 ve Foucault, *Entelektüelin S. İşlevi*, 226.

bekler.[25] Çoban için zafer kazanmak değil, iyilik yapmak esastır. Bu iktidar hem grubun hem de sürüdeki tek tek bireylerin geçimini sağlar. Bireyciliğin esas olduğu bu iktidarda iyi olmak için feda etmek gerekecektir. Tüm bu bahsi geçen temalar Hıristiyan düşüncesinde nefsin köreltilmesi, insanın kendiyle kurduğu ilişki ve nihayet bir diğerine kendini açmaya dair ipuçları verecektir.

Hıristiyan pastoralliği insanları yönetmenin, biçimlendirmenin ve hatta maniple etmenin sanatıdır. Bu sanat, insanlardan, tüm yaşamları boyunca ve varoluşlarının her anında, bireysel ve toplu halde mükellef olma işlevini taşır.[26] Hiçbir toplum, antik dünyanın sonundan modern dünyanın başlangıcına dek var olmuş Hıristiyan toplumlarından daha pastoral olmamıştır.[27] Hıristiyanlık ile birlikte pastoralliğin örgütlenmesi cinselliğin tarihinde önemli bir dönemin başlangıcına işaret eder.

Foucault, Hıristiyanlığın pastoral iktidara daha önce kesinlikle bulunmayan ve özgül dört ilke ilave edeceğini söylese de üç ilkeden bahseder:-Bunlardan ilki analitik sorumluluktur- yani Hıristiyan çoban, günün akşamında dünyevi işlerinin sonunda, bütün koyunlarına dair hesap vermek zorundadır. İkincisi kapsayıcı ve anında devir ilkesidir. Kıyamet günü geldiğinde pastor, yalnızca koyunların ve onların yaptıklarının hesabını vermekle kalmayacak, her bir koyunun yapıp ettiği her şeyi, her kabahat ve meziyeti kendi edimi gibi kabul etmek zorunda kalacaktır. Üçüncüsü kurbanın tersine çevrilmesi ilkesidir. Pastor koyunları için onların yerine de yitip gidebilmelidir. Ölmeyi kabul edebilmelidir.[28] Bu ahlaki ilkeler vicdan idaresi sorunlarıyla güncellik kazanacaktır. Diğer bir deyişle itiraf ediminin gerçekleştirildiği kişinin kendisinin kim olduğu ya da bu konuda yetkinliğinin ne olduğu meselesi ilkeler çerçevesinde canlı tutulacaktır. Pastoral iktidarla birlikte bir yol göstericinin varlığı, her bir birey için zorunlu hale gelir. Her birey, bir yol gösterici eşliğinde kendi selametini aramak zorundadır. Dolayısıyla kişiyi selamete götürecek kişinin yani papazın iktidarı bu zorunlulukla keskin bir hal alır. Bu zorunlu selameti tamamlayan bir başka şey de bunun ancak bir başkasının otoritesini kabul etmekle yapılabilir oluşudur. Böylece papaz insanları selametleri için gereken her şeyi yapmaya zorlayabilir ve insanlar karşısında her durumda sürekli bir gözetim ve denetim uygulayabilecek konumdadır. Papaz mutlak itaat isteyebilecektir. Genel kurallar ve yasalar

[25] Foucault, *Özne ve İktidar*, 29-31.
[26] Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 144.
[27] *A.g.e.,* 144.
[28] *A.g.e.,* 150-151.

olmaksızın da papaz bireylere kendi iradesini, kendi kararlarına göre dayatabilir. Çünkü Hıristiyanlıkta esas olan belirli bir sonuca ulaşmak için örneğin sadece bir alışkanlık, bir değer edinmek için itaat edilmez. Hıristiyanlıkta mutlak değer itaatkâr olmaktır.[29] Böylece papaz Antik Yunan dünyasında olmayan yeni bir görev üstlenir. Artık bireylerin her yaptığını denetleyen, onlar adına düşünen, yönlendiren lider konumundadır. Bireyler ruhlarının en gizli yerlerini açıkça papaza itiraf etmekle yükümlü hale gelirler. Buradaki itirafta hem süreklilik hem de eksiksiz olma hali zorunludur. Foucault'nun belirttiği üzere Hıristiyan, içinde olup biten her şeyi vicdanın yönlendirmekle yükümlü olacak birine sürekli olarak itiraf etmek zorundadır. Bu eksiksiz itiraf bir anlamda, elbette papaz tarafından bilinmeyen, ama öznenin kendisi tarafından da bilinmeyen bir hakikati üretecektir; vicdanın ve ruhların yönlendirilmesi sırasında gelişen ve vicdan muhasebesiyle, günah çıkarmayla elde edilen bu hakikat, bu hakikat üretimi, bir anlamda, çobanın sürüsüyle ve sürüsünün her bir üyesiyle olan sürekli bağını oluşturacaktır.[30] Dolayısıyla cinselliğin içerisinde yer aldığı bu iktidar biçimi Hıristiyanlıkta zaman içerisinde yerleşmiş olacaktır. Foucault, Hıristiyan ahlakının bir yandan Hindu monarşizminden, Budist monarşizminden ve asetik pratiklerden diğer yandan da Roma toplumuyla olan ilişkisinde bir denge unsuru barındırdığını düşünür. Hıristiyanlık bahsi geçen mirasa ek olarak bireye her zaman baştan çıkarılma ve günaha girme ihtimalini dayatan bir şey olarak kavranan cinsellikleri yoluyla bireyleri denetleyen bir iktidar türü inşa etme aracını bulmuştur. Bu denge ile birlikte Hıristiyanlık insanın kendi zayıflıkları üzerine, kendi günaha girme eğilimleri üzerine bir kendilik bilinci, bir öznellik oluşturmayı başarmıştır.[31] Hıristiyanlık bu iktidar mekanizması ile özneyi baştanbaşa kuşatmış, bedeni bu öznelliğin içine hapsetmiştir. Böylece cinsellik bir yasaklar konusu değil, sürekli üretilen iktidar konusu olmuştur. Denetim mekanizması ve çoğaltıcı olma hali Hıristiyan iktidarının başat özelliğidir. Dolayısıyla Foucault'nun vurguladığı üzere bastırılmış, yasaklanmış, sansürlenmiş bir cinsellik değil sürekli itirafı elde etmeye yönelik bir talep söz konusudur. Pastör yani papaz bu itiraf misyonun temel figürü olarak cinsellik söylemini çoğaltıcısıdır. Foucault'ya göre cinselliğin tarihindeki bu pastorallikte Hıristiyanlığın ilk metinlerinden başlayarak –Aziz Benoit'den Aziz Jerome'ye, Yunan Kilise Babaları, Suriye ve Mısır keşişleri- on yedinci yüzyıla kadar kayda değer bir süreklilik vardır.[32] Hıristiyanlık itiraf edimini uzun bir tarihsellik uyarınca yerleştirmiştir. Farklı formlarda

[29] Foucault, *Entelektüelin S. İşlevi*, 228-229.
[30] *A.g.e.,* 230.
[31] *A.g.e.,* 232-233.
[32] Michel Foucault, "İktidar ve Bilgi" çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 180.

devam etmesini sağlamıştır. Cinselliğin tarihinde itirafın yerini göstermesi açısından pastoral iktidar kadar önemli bir başlık cinselliği üreten yöntemlere dairdir. Foucault, pastoral iktidara bir de cinselliği üreten yöntem açısından bakar.

Foucault'ya göre tarihsel olarak cinselliği üreten iki büyük yöntem vardır. Bir yanda *ars erotica* (erotik sanat) yaratmış toplumlar -Çin, Japonya, Hindistan gibi- diğer yanda da *scientia sexualis* (cinsel bilim) uygulayan Batı toplumu yer alır. Erotik sanat Batı'da yoktur, başka deyişle; Batı'da zevk vermek, yaratmak, kendi zevkini başkalarının zevkiyle azamileştirmek, yoğunlaştırmak öğretilmez. Bunlar Batı'da yasadışı ve bireylerarasıdır.[33] Toplumsal yapının dışında bireylerin kendi aralarında gizlice edimlerinde ortaya çıkar. Erotik sanatın yerine Batı dünyasında insanların zevklerini değil de cinselliğini konu edinen cinsel bilim alır. Cinsel bilimde zevkler ya da hazlar değil cinsiyet ya da cinselliğin hakikati üzerinde durulur.[34] Birbirine indirgenemez bu iki farklı toplum tipinde iki tür söylem ortaya çıkar.

Ars Erotica hakikatin pratik olarak ele alınması ve deneyim olarak görülen hazzın kendisinden çıkarılır. Haz, izin verilen ve yasaklananı saptayan mutlak bir yasaya göre, bir yararlılık ölçütüne göre değil, her şeyden önce kendine göre ele alınır. Gizli kalması gereken bir giz oluşur ve gizleri elinde tutan usta ile ilişki temel bir nitelik taşır. Usta gizi dışarı kapalı bir biçimde iletir ve bunu kusursuz bir bilgi ve katılıkla yol gösterdiği öğrencisinin ilerlemesini istediği yetişkinleştirme sürecinin sonunda yapar.[35] *Scientia sexualis* ise ustaların gizinin tam karşıtı olarak bilim-iktidar biçimine göre düzenlenmiş itiraf yöntemiyle geliştirilmiştir. Burada artık ustanın iradesiyle düzenlenmiş bir itiraf yoktur. İtiraf aşağıdan gelir. Bu söylem zorlamalarla, temkinlerle zorunlu bir söz biçiminde görünür. Egemenlik konuşanın tarafında değil, dinleyen ve susanın tarafındadır.[36]

Foucault, cinsel bilim ile erotik sanat birbirinin karşısında yer alsalar da yine de Batı'da kimi zaman erotik sanatın ortadan kalkmadığını, hatta cinsel olanın bilimini üretmek için girişilen hareketin içinde yer aldığını söyler. Örneğin Hıristiyanların günah çıkarmasında, özellikle de vicdan yönlendirilmesi ve yoklamasında, tinsel birleşme ve Tanrı aşkı arayışında erotik sanata yaklaşan bir dizi yöntem mevcuttur. Usta tarafından uzun bir "başlama" [*initiation*] yolunda yönlendirilme, deneyimlerin, fiziksel

[33] Foucault, *Entelektüelin S. İşlevi*, 221.
[34] *A.g.e.,* 221-222.
[35] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 48.
[36] *A.g.e.,* 52.

bileşkenlerine değin güçlendirilmesi, etkilerin bunlara eşlik eden söylemlerle güçlendirilmesi, Karşı-Reform Katolikliği'nde pek sık rastlanan, insanın cinler tarafından ele geçirilmesi ve kendinden geçme [extase] olaylarında bu gözlemlenir.[37] Ama zamanla Batı toplumları erotik sanat ile bağlarını koparark bir cinsel bilim edinmiştir. Cinselliğe ilişkin doğru söylemler üretme çabasını sürdürmüş ve bunu, bayağı da zorlanarak, eski itiraf yöntemini bilimsel söylem kurallarına uyarlama yoluyla yapmıştır. Hıristiyan Batı'da cinselliğe ilişkin hakikat üretiminin ilk yöntemi olan, zorunlu ve kapsayıcı niteliğe sahip benzersiz günah çıkarma töreni odak noktası olarak korunmuş, on yedinci yüzyıl itibariyle günah çıkarma ayininden ayrılmış ve ruhların gözetimi, vicdan yoklaması tıbba, psikiyatriye yönelmiştir. Cinsellikle ilgili doğru söylemlerin oluşmasını sağlayan bu tertibat yüz elli yılda yerleşmiş, eski itiraf zorunluluğunu klinik dinleme yöntemlerine katarak tarih içinde bir sıçrama yapmıştır. Cinsiyetin ve hazların hakikati olarak cinsellik, gibi bir şey ancak bu tertibat çerçevesinde ortaya çıkabilmiştir.[38]

Görüldüğü üzere cinselliğin itirafla ilişkisinde bilgi-iktidar biçimi olarak itiraf bir dizi dönüşümde ortaya çıkar. Hıristiyanlıktan aldığı mirasla cinsellik itirafı başka bir forma dönüştürür. Bu haliyle cinsellik ve hatta arzu delilik, hastalık ve suçun tarihinden ayrılır. Foucault'ya göre itiraf, ister ondan nefret edelim ister arınmaya çalışalım, yine de ayrılmaz bir parçamız olarak kalacaktır.[39] Delilik, hastalık ve suç söz konusu olduğunda kendimizle kurduğumuz ilişki ile cinsellikte kendimizle kurduğumuz ilişki farklı bir zeminde yer alır. Bu anlamda cinsellikteki itiraf öznenin kendi cinselliğiyle ilgili ve bizzat kendisi üzerinde bir takım etkiler yarabilecek, bir hakikat söylemi üretmeye kışkırttığı bütün bir prosedürler sistemidir.[40] Dolayısıyla Foucault için cinsellikten öznelliğe geçiş, yani kendilik deneyiminin nasıl kurulduğu, öznenin kendi hakikatini bir arzu nesnesine nasıl dönüştürdüğü itiraf edimiyle açıklanmıştır. Foucault yaşamının son yıllarında bilgi-iktidar biçimi olarak itiraftan, kendiliğin bilgisi olarak itiraf konusuna yoğunlaşacaktır. Kendilik tekniklerinde ortaya çıktığı haliyle itiraf cinselliğin soykütüğündeki halinden farklı olmakla birlikte bir yanıyla da onu tamamlar nitelikte olacaktır.

---

[37] *A.g.e.,* 58-59.

[38] *A.g.e.,* 56-57.

[39] Michel Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, çev. Sibel Yardımcı (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 18.

[40] Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", çev. Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, haz. Ferda Keskin, çev.ler Işık Ergüden/Osman Akınhay/Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 142-143.

Kendilik Teknikleri ve İtiraf

Foucault itirafın modern dünyada nasıl kurumsallaştığını yani insanların yalnızca bedenlerinde değil, ruhlarının derinlerinde yer alan hakikati ifşa etmeye yönelik tekniklerin kusursuz bir şekilde nasıl işlediğini anlamak ister. Bu manada cinsellik tekniklerindeki iktidar-özne tertibatına kendilik teknikleri eklenir. *Hapishanenin Doğuşu*, *Deliliğin Tarihi* ve *Cinselliğin Tarihi* ile incelenen iktidar mekanizmaları ve özne meselesinden bir anlamda yön değiştirip modern toplumun tipik bir göstereni olarak kendilik meselesine geçer. Özellikle 1979-1984 dönemindeki Collège de France'da verdiği dersler yine aynı dönemde Amerika'da verdiği seminerlerin konusu kendilik ve bu kendiliğin hakikatle ilişkisidir. İtiraf konusu da bu bağlamda incelenir. Bu çalışmalarında öncelikle Antik Yunan, Helenistik ve Roma'da görülen kendilik ve itiraf ilişkisini ardından da Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan yeni tekniklerle itirafın nasıl kurumsallaştığını gösterir. Bu dönemler arası salınımda karmaşık ve zor konu itiraf meselesiyle açımlanır. Tüm bu geriye dönüşlerin amacı ise çağdaş dünyada insanların yönetiminde, kendilik biçiminde ortaya çıkan hakikat ve öznenin kendiliğini bu hakikat biçiminde nasıl ortaya koyduğunu göstermektir. Hem öznenin hem de öznenin kendisine dair hakikatinin içinde bulunduğu çağda mevcut ilişkiler ağıyla kurulduğu düşünülürse Foucault'nun neden ısrarla güncele dair vurgu yaptığı anlaşılır. Zira Foucault'yu çalışmalarında ilgilendiren şey daima güncel olan, çevremizde olup bitenler, bizim ne olduğumuzdur. Hatta o kendisini gazeteci olarak tanımlar.•[41] Dolayısıyla Antik Yunan'dan, Roma'ya ve Hıristiyanlığa uzanan bu geniş tarihsel alanda kendilik tekniklerinin ve itirafın izini sürmek demek şimdide olanı göstermek anlamına gelir.

• Foucault ayrıca ilk filozof-gazeteci olarak Nietzsche'yi anar. Ona göre bugünü felsefeye dâhil eden ilk düşünür Nietzsche'dir. Bu bakışın önemi ise güncelin geleceği belirlemesidir. Kendi geleceğinin efendisi olmak bugünün sorusunu ortaya atmakla mümkündür (Daha fazla bilgi için *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, 143). Yine güncellik ya da şimdinin felsefi anlamda soru konusu edilmesinde Foucault'nun andığı bir diğer isim Kant'dır. Ona göre *Aufklärung* üzerine olan metinle Kant, ilk defa şimdiki zaman sorusunu, güncellik sorusunu ele almıştır. Kant şimdiki zamanda, felsefi düşünme için fiilen anlamlı olan nedir? sorusunu felsefeye dahil etmiştir (Daha fazla bilgi için "Aydınlanma Nedir?" *Özne ve İktidar* içinde 162-163). Felsefenin kendi söylemsel güncelliğini soruşturması meselesi Foucault için temel sorunlardan biridir. Onun çalışmalarının seyrini bu sorunun belirlediği görülür. Kimine göre çelişkilerle yüklü bu çaba bana kalırsa itiraf konusuna dönüşünde temel belirleyicidir. Bu konuda ayrıca Paras'ın *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna* kitabında ufuk açıcı tartışmalar vardır.

[41] Michel Foucault, "Dünya büyük bir tımarhanedir" çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma* içinde, haz. Ferda Keskin, çev.ler Işık Ergüden/Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 131.

Foucault'ya göre toplumu yönetmek için yalnızca itaat değil, kendilikler hakkında hakikati üretmek ve bahsi geçen hakikati halka açık hale getirmek isteniyorsa bunun için itiraf kuşkusuz ki en önemli yöntem olacaktır. Ancak itiraf hakkında konuşmak çok uzun ve karmaşık bir tarihi de göz önüne almak anlamına gelir.[42] Kendilikteki itiraf konu edilecekse Antik Yunan'dan başlayarak erken dönem Hıristiyanlık metinleri ve sonrasında psikiyatri kurumuna kadar dallanıp budaklanan çok geniş bir soykütüksel ağı düşünmek gerekir. Bu kadar geniş bir alanda yapılacak şey tıpkı cinsellik alanındaki itirafa benzer şekilde soykütüğün başlangıç noktasına bir çentik atmak ve meselenin nasıl yayıldığını göstermektir. Foucault kendilik teknolojisindeki itirafı öncelikle Antik Yunan ve Hıristiyan dünyadaki durumuna göre karşılaştırarak açıklar. Erken Hıristiyan dünyasındaki değişimler, kırılmalar ve günah çıkarma ile yerleşen itiraf kurumunun hangi aletlerle, yöntemlerle ve tekniklerle bir kendilik inşasına dönüştüğünü gösterir. Çağdaş dünyanın miras aldığı bu kendilik teknolojisini nasıl ve en önemlisi neden bir hakikatin keşfi formülasyonu haline getirdiğini sorgular.

Foucault'nun kendilik tekniklerine yönelmesi son yıllardaki çalışmalarında görülür. Ona göre tek başına iktidar alanını düşünmek eksik olacağından soru konusu edilmesi gereken kendilik teknikleridir. Kendilik insanın özne olarak kendi kendine sahip olabildiği ilişki biçimidir. Örneğin insan kentte politik bir özne olabilir. Politik özne, oy verebileceği ya da ötekilerce sömürülebileceği anlamına gelir. Kendilik, özne olarak bu insanın politik bir ilişki içinde kendi kendisiyle sürdürdüğü ilişki biçimi olacaktır.[43] Her farklı ilişki biçiminde kendilik ortaya çıkar. Tarihsel olarak kendiliği hazırlayan koşullar karmaşık olsa da toplumsal ilişkiler ağında her bir ilişki türünde kendiliğin nasıl açığa çıktığı görülebilir. Dolayısıyla yalnızca politik bir ilişkide değil, aile, arkadaşlık ya da resmi kurumlarla kurulan ilişkiler ağında özne kendilik teknolojisine göre bir ilişki biçimine dâhildir. Bu ilişkiler ağının tarihsel koşullarını belirlerken Foucault, tıpkı cinsellik bahsinde olduğu gibi Hıristiyan dünyasına geri döner.

Ona göre Hıristiyanlıktaki hakikat rejimindeki hakikat yalnızca imanla değil, itiraf etme eylemiyle de düzenlenmiştir. Hıristiyanlıktaki iman ve itiraf rejimi oldukça farklıdır. İmanın içeriğinde karşı konulmaz ve açığa çıkmış bir hakikate bağlılık ve bu nedenle de hakikat eyleminin yani, öznelliğin amacında kişinin bunu kabul ettiğini göstermek vardır. Oysaki itirafta verili olan hakikate katılmak değil, bireysel sırları keşfetmek ve sürekli olarak bu

[42] Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 42.
[43] *A.g.e.,* 117.

sırları keşfetmek söz konusudur. Hıristiyanlıkta sürekli olarak hakikatin bu iki rejimi arasında olağanüstü bir gerginlik olmuştur.[44] Bunun anlamı bu iki rejimin birbiri ile ilişkisiz olması değildir. Zamanla Hıristiyanlıktaki iman rejimi, itiraf rejimine destek olmuş ve iki rejim Hıristiyanlığın hakikatini oluşturmuştur. Hakikati söyleme zorunluluğu böylece itiraf ile yerleşecektir. İman söz konusu olduğunda bu anlamda dışarıdan bir zorlama yoktur. Günahların, sırların itirafı bu bahsi geçen hakikat rejimi ile ilgilidir.

Hıristiyan dünyada kendilik tekniklerinin en temel göstereni itiraf olacaktır. Hıristiyanlık baştan sona bir günah çıkarma dinidir. Hakikati kendine ve başkalarına söyleme zorunluluğu vardır. Öyle ki bu hakikate tanıklık etme hem kişinin kendisinin hem de başkalarının bilgisi dâhilinde olmalıdır. Kişinin kendi hakikatini bilmesi aynı zamanda yanlışını da itiraf etmesi ile birlikte işleyen bir süreçtir. Bu ritüel zaman içerisinde değişimler geçirecek ve bunlara bağlı olarak kişinin hakikati söyleme zorunluluğu yahut itiraf da yerleşik bir durum oluşturacaktır. İtirafın Hıristiyan dünyadaki kendilik tekniklerinin işlerliğini sağlamadaki istikrarının aksine Antik Yunan söz konusu olduğunda felsefi pratiklerde itiraf ya da hakikati söylemenin bambaşka bir anlamı vardır. Antik Yunan'da itiraf daha çok vicdan muhasebesinde belirli pratiklerde örneğin insanın dostlarına karşı açık sözlü olması, yüreğindekini söyleme mecburiyeti gibi durumlarda görülür, ama bunlar katı anlamda itiraf, kelimenin ruhani anlamında itiraf olarak adlandırılan şeyden derin bir biçimde farklı görünür. Yani dostuna karşı dürüst olma ya da doğruyu söyleme mecburiyeti araçsaldır. İtiraf etmek aslında bir yardım çağrısıdır.[45] Öznenin bu açık yüreklilikle ortaya koyduğu eylemlerinin amacı hakikatin öznesi haline gelmek, yani kendine doğruyu söyleyebilmektir ancak bu eylemde bir zorunluluk yoktur. Daha doğrusu hakikati söyleme edimi vazgeçilmez değildir.[46] Yunan felsefesinin amacı bireylerin dönüşümüdür ve kişinin kendisi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğü pek azdır. Foucault'ya göre bunun iki nedeni vardır: İlki, felsefi formasyonun amacı, bireyi kendilik denetimi, zihninin sükûnetini, bedenin ve ruhun saflığını yitirmeksizin yaşamın bütün koşullarında kendini idare etmesini mümkün kılan bir dizi buyrukla donatmış olmasıdır. Bu ilke aynı zamanda efendinin söyleminin önemini de doğurur. Efendi ikna etmek, açıklamak, müride bütün yaşamı için evrensel bir şifre vermek zorundadır, söze dökme müride değil efendinin tarafında yer alır.[47] Foucault'nun bu

[44] Michel Foucault, *On The Government of The Living*, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 84.
[45] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 307.
[46] *A.g.e.,* 307.
[47] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 43.

ifadeleri ilk elde hızlıca düşünüldüğünde Sokrates'i anımsatır. Onun da sıklıkla andığı Alkibiades diyaloğunda Sokrates ile öğrencisinin ilişkisinin tam da onun ifade ettiği biçimde olduğunu görecektir. Efendi ya da Sokrates diyalog boyunca Alkibiades'e erdemli bir yaşam için, kendisini tanıması için rehberlik eder. Ona verdiği öğütler evrenseldir. Aynı durumda olan başkaları da için de geçerlidir. Sokrates diyalog boyunca hem siyasal yaşam hem de kişinin kendi benliğine yönelik açıklamalarla Alkibiades'i ikna etmeye çalışır. Yalnızca Alkibiades değil, Soktares'i gördüğümüz neredeyse her bir diyalogda daha genel ifade etmek gerekirse Sokratik sorgulamada önemli olan öznenin yetkinliğini ortaya çıkartmaktır. Bu görevi Sokrates üstlenir. Karşısındakilerden sözü sınayarak çıkartır, onları konuşturur ve neleri bilip neleri bilmedikleri konusunda doğruyu söyletir. Bu durum *parrhêsia* edimi ile birlikte düşünülmelidir. Hoca söylediği doğru şeyin, eylemi ve yönlendiriciliğinin sonunda öğrencisinin özneleşmiş doğru söylemi olmasını istiyorsa *parrhêsia* ilkesine tabi olan bir söylem tutturmalıdır.[48] Bu söylemde açıklık özneden talep edilen ahlaki bir edimdir. İkinci ilke, yani itiraf etme yükümlülüğünün Antik Yunan'da önemli olmamasının diğer nedeni, efendi ile ilişki o zaman koşullara bağlıdır ve geçicidir. Bu iki irade arasında bir ilişki vardır ve bu kesin bir itaat içermez.[49] Dolayısıyla öğrenci ilişkide özerktir. Hatta gönüllüdür. Hiçbir şey onu bu ilişkiye zorlamaz. Burada öğrenci ruhunun en gizli sırlarını açmak zorunda değildir. İtiraf, felsefi bir pratik olarak önemsenmez. Önemli olan öğrencinin rehber sayesinde edindiği bilgiyi bir ömür boyunca sürdürebilmesidir. Bu itiraf pratiği *gnôme* terimi çerçevesinde kalır. Bu terim iradenin ve bilginin birliği anlamındadır. Yunan ve Helenistik felsefede kendilik incelemesi ve itiraf pratiklerinde kendiliğin anlaşılmaz bir metin gibi deşifre edilmesi söz konusu değildir. Kendilik keşfedilmiş değil, hakikatin gücüyle oluşturulmuş bir şeydir. Bunun gücü de rehberin ya da efendinin söyleminin gücüne bağlıdır. [50]

Foucault rehberin öğrencisi ile olan ilişkisini, yani herhangi bir özneyi becerilerle donatmaktan öte öznenin varlık biçimini değiştirme işlevi taşıyan hakikat aktarımını psikagojik olarak adlandırır. Yunan Antik Çağ'ında psikagojik ilişki -ki bu pedagojiye çok yakındır- içinde hakikatin temel ağırlığı, doğru söyleme zorunluluğu, doğruyu söylerken hakikatin etkisini gösterebilmesi için tabi olunması gereken kurallar hocaya, yöneticiye, dosta her halükarda tavsiyede bulunana düşer. Burada yükümlülük doğru söylemi yayan ve aktaranın üzerindedir.[51] Bu da psikagolojik bir ilişki şeklidir. Oysa

[48] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 308.
[49] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 43.
[50] *A.g.e.,* 52.
[51] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 343.

Hıristiyanlıkta kayda değer mutasyonlardan hareketle işler değişir. Hıristiyan türü psikagojide vicdana rehberlik eden kişinin belirli kurallara uyması gerektiği, belirli görevleri ve yükümlülükleri olduğu doğru olsa da hakikatin ve doğru söylemenin esas bedeli ruhuna rehberlik edenin üstünde olacaktır. Ruha rehberlik edilmesi, ruhun kendisi hakkında doğru bir söylemi sözcelemesiyle mümkün olacaktır. Hıristiyanlık bu haliyle Antik Yunan psikagojisinden tümüyle farklıdır. Bu anlamıyla Hıristiyan itirafı buradan teşekkül edecektir.[52]

Felsefe dünyasında itiraf üzerine bir pratik geliştiren az sayıda okul mevcuttur: Örneğin Epikürosçular, Stoa. Foucault'ya göre örneğin Stoacı uygulamada bilge kişi temel kuralları etkinleştirmek için eylemlerini belleğinde tutar. Oysa Hıristiyan itirafında kişi kendi günahını keşfetmek için yasayı belleğinde tutmak zorundadır. Stoacı uygulamada itiraf öznede saklı hakikati değil, unutulan hakikati anımsamak anlamına gelir. Öznenin gündelik hayatında öğrendiği bir dizi davranış kuralını anılar biçiminde toplamak ve kaydetmek söz konusudur.[53] Foucault Seneca'nın *De Tranquillitate Animi*'nin başında yer alan bir örnekle itirafın hangi mekanizmalara bağlı olarak ortaya çıktığını açıklar. Metinde Seneca'nın genç arkadaşı Serenus babasından kalan kap kacak takımını kullandığını, halk önünde konuşmalar yaptığını itiraf eder. Foucault'ya göre bu itirafta üç farklı alan tespit etmek gerekir. Öncelikle zenginlerin alanı yani zenginlikler elde etmek sonra politik yaşam alanı, yani kentin işlerine katılmak ve zaferin alanı kamuoyunun ilgisini kazanmak. Dolayısıyla Serenus'un itirafının hedefinde ne ruhunu ortaya koymak vardır ne de ona bağlı bir faaliyet alanı söz konusudur. Bu itiraf bilincinde hakikat gerçeklikle uyum olarak değil, ilkelere içkin olarak tanımlanır. Bu hakikat bilincinin arkasında ruhun en derin, en karanlık kısmında gizlenmiş bir şey değildir, bireyin karşısında yer alan bir şeydir. 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.[54] Bu ilişki biçimi Hıristiyanlıkla birlikte bambaşka bir hal alacaktır. Orada esas olan kendiliğin içinde saklı şeyi keşfetmektir. Kendilik bir metin ya da kitap gibi deşifre edilmelidir.[55]

Hıristiyan öznenin kendi hakikatini bilmesi -günah çıkarma ayini- ya da günahların kilisede itiraf edilmesi oldukça geç bir dönemde Hıristiyanlığa

[52] *A.g.e.,* 343-344.
[53] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 46.
[54] *A.g.e.,* 48-51.
[55] *A.g.e.,* 51.

girmiştir. İlk Hıristiyanlarda kişinin kendi hakkındaki hakikatin kendisine tezahürü farklı biçimlerde olmuştur. Foucault'ya göre öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine gösterme yükümlülükleri iki farklı kurumda günah çıkarma ibadetleri ve manastır yaşamı ile görülür.[56] Bu kurumlar tarihsel süreç boyunca değişikliğe uğrayarak farklı anlam ihtiva etmişlerdir. Örneğin Hıristiyanlığın ilk yıllarında günah çıkarma bir eylem değil pek çok özelliği temsil eden bir statüdür. Bu statünün işlevi ise pek çok ağır günah işlemiş Hıristiyan'ın Kilise kurumundan atılmasına engel olmaktır. Yaşamın pek çok tarafını etkileyen bu uygulamada oruç yükümlülükleri, giyim konusunda kurallar, cinsel ilişki yasakları gibi bir dizi süreç söz konusudur. Dolayısıyla günah çıkarma günahla ilgili bir eylemden ziyade varoluşta olan genel bir statüdür ve bu statünün hakikati gösterme yükümlülüğü temeldir.[57]

Foucault'ya göre hakikatin yükümlülüklerini belirtmek için Yunan Kilise Babaları *exomologesis* terimini kullanırlar. *Exomologesis* günah çıkaranın 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.[58] O bir pişmanlık bildiren edimdir. *Exomologesis*'in işlevi günahın ne olduğunu söylemekle ilgili değildir. Bu daha çok günahkârın günahlarını kendisine gösterip, kim olduğunu açığa çıkarmakla ilgidir.[59] Bu bir gösterim şeklidir. Örneğin günahkâr küllerle kaplı bir çile gömleği giyer, üstü başı perişandır. Çığlıklar ve gözyaşları ile yüzü solgun bir şekilde saçları darmadağınık, bakımsız bir halde halk huzuruna çıkar, diz çöker. Kendini bu haliyle sergiler. Bu sergilemede günahkâr kendiliğini yıkar *exomologesis*'in merkezinde *ego non sum ego* yer alır.[60] Bu edim başlı başına bir yaşam biçiminin göstergesidir. Halka açık alanlarda genellikle de Kiliselerin önlerinde gerçekleştirilen bu ritüel manastır hayatı yerleştikten sonra Hıristiyanlığa girmiştir. Bu edimin amacı yalnızca günahın ne olduğunu açıklamakla ilgili değildir. Onun amacı günahkârı göstermek, günahkârın kendisine kim olduğunu göstermektir.[61] Aslında Yunan, Helenistik ve Roma toplumlarında da vicdan yönlendirmesi tekniği olarak bu tür ritüellere rastlanır. Ancak Hıristiyan dünyasında yeni olan kişinin kendi üzerinde yükümlülük yaratma meselesidir. Özne kendisini kendi

[56] *A.g.e.,* 65.
[57] *A.g.e.,* 66.
[58] *A.g.e.,* 68.
[59] Foucault, *On The Government of The Living*, 228.
[60] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 70.
[61] Foucault, *On The Governmernt of The Living*, 212.

hakikatinde –ki bu çoğunlukla kendi felaketidir- gösterir. Bu kendini fark ediş ise öznede bir zorunluluk yaratır.[62]

Manastır kurumlarında yer alan itiraf pratiği *exomologesis*'ten oldukça farklı olarak Yunan Kilise Babalarının adını verdiği *exagoreusis* biçimindedir. Bu uygulamada söze dökme esastır. Düşünceler zorunlu olarak söze dökülür. Foucault'nun deyimiyle söze dökme, kendiliğin kurbanıdır.[63] *Exomologesis*'te günahkâr, günahkâr olma durumunu hareketleri ile açık bir biçiminde ifade ederken, *exagoreusis*'te ise düşünceler analitik ve sürekli manevi bir babanın iradesine tam bir itaat ilişkisi içerisinde söze dökülür. Söze dökme işleminde kendilikten feragat, irade öznesi olmak istememek vardır.[64] Bu iki uygulama da öznenin kendini hakkında hakikati ifşa etmesinden ayrılmazlar. Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz.[65] Bu kendilik teknolojisi çağdaş dünyada egemen olan itirafa formunu verecektir. Antik Yunan ve Helenistik döneminde görülen bir hareket, varoluş ilkesi olarak kendilik yerine Hıristiyan dünya gnoseolojik bir kendilik ortaya koyar. Burada öznenin hakikatini ele geçirme denilebilecek baştan sona zorunluluklar alanı mevcuttur. Özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi bu şekliyle ortaya koymada itiraf temel bir değer halini alır. Doğruyu söylemek selamete eriştirecekse öznenin kendi hakikatini hem eylemleriyle hem de sözle dile getirmesi ilişkinin temel ilkesini oluşturacaktır. Burada bahsi geçen ilişki hem kişinin kendisiyle hem de baştanbaşa Kilise kurumuyladır.

Kilise kurumuyla birlikte itiraf rehber edinilen kişinin söyleminde tabi olan özne tarafından kurulmak zorundadır. Öyle ki ruhun en derinlerindeki gizler rehbere ifşa edilmelidir. Böylelikle itirafta bulunan kişi bu eyleme dâhil olduğu andan itibaren kendiliğinin farkına varır. Dışarıdan gelen bu zorlama, bu özel tertip ile özne çoğunlukla farkına varmadığı hakikatini keşfeder. Epistemenin alanından hızlıca eylemin alanına geçiş söz konusudur. Hıristiyan ruhaniliği itirafı ahlaki bir zeminde ten üzerinden işletir. Foucault'ya göre bu tertip Hıristiyanlığı çok özel tipteki dinlerden biri haline getirir. Öyle ki her Hıristiyan kim olduğunu, kendi içinde neler olup bittiğini, hangi hataları işlediğini, hangi günah çağrılarıyla karşı karşıya bulunduğunu araştırmak zorundadır. Bunun da ötesinde, bu şeyleri, başkalarına da

[62] *A.g.e.,* 213.
[63] Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 80.
[64] *A.g.e.,* 80 ve Foucault, *On The Government of The Living*, 307.
[65] *A.g.e.,* 80-81.

anlatmak ve dolayısıyla, kendi nefsine karşı tanıklık yapmak zorundadır.[66] Öznenin kendi nefsini keşfedişi sonsuz bir araştırma ya da görevi başlatır. Her Hıristiyan ömrünün sonuna dek nefsini araştırır. Kendisinden şüphe duyar. Doğru davranıp davranmadığını yahut günahlarının dökümünü yapar. Foucault'ya göre bu görevin iki hedefi vardır: Öncelikle ruhta ortaya çıkabilecek tüm yanılsamalar günah çağrıları ve baştan çıkarılmalar konusunda bir açıklığa kavuşmak ve kendi nefsimizde olup bitenlerin gerçekliğini bulmak. İkinci olarak da bu nefse karşı duyulan her tür bağlılıktan kurtulmak. Kendi nefsimiz üzerindeki hakikati ne ölçüde keşfedersek, nefsimize de o ölçüde sırt çevirmek zorundayızdır ve nefsimize sırt çevirmek istediğimiz ölçüde, nefsimizin gerçekliğini gün ışığına çıkarmak zorundayız. Bu Hıristiyanlığa özgü, nefis tekniklerinin odağında bulunan, hakikat ifadesi ve gerçeklikten sırt çevirme sarmalıdır.[67]

Tüm bu kendilik pratikleri itirafın bir güç ilişkisi içerisinde ortaya çıktığını gösterir. Foucault, Antikçağ'a özgü itiraf tekniklerinden farklı olarak Roma, Helenistik mirasla birlikte zaman içerisinde itirafın Hıristiyanlıkta nasıl şekillendiğini gösterdiğinde aynı zamanda kendilik pratiklerinin, yani öznenin kendi hakikatini nasıl keşfettiğini de ortaya koyar. Böylece itiraf sürekli, durmadan hakikat üreten bu mekanizmanın merkezine yerleşir.

Sonuç

İtiraf meselesi öncelikle hakikatin nasıl üretildiği sorusuyla sonrasında ise kendilik teknikleriyle doğrudan ilişkilidir. Foucault, XIII. Yüzyılın başında her Hıristiyan'a yılda en az bir kez, hiçbirini es geçmeksizin tüm kabahatlerini itiraf etmesi için verilen buyrukla, yedi yüz sonra Sırp direniş hareketine katılmak için dağlara çıkmış partizandan şefinin ondan yaşamını yazmasını istemesine varıncaya değin itirafı bin yıllık söyleme ve düşünme tekniği olarak düşünür.[68] Bu kadar geniş bir alana yayılan itiraf, teknik bir edim olduğunda hastalık, suç, delilik gibi alanlarda bilgi-iktidar ilişkisine dair önemli bir rol üstlenir. Panoptik iktidarın öznesinden akıl hastanesindeki ya da hapishanedeki özneye kadar bireysellik, söylem ve hakikat ilişkisinin kavşağında itiraf edimi açığa çıkar. Bu düzeneklerden farklı olarak itiraf asıl olarak cinsellikte temel bir nitelik kazanır. Cinsellik itirafın düzeni kapsamına alınmıştır. Cinselliğin söyleme geçirilmesi, çoğaltılmasında itiraf temel bir görev üstlenir. Antik Yunan dünyasından farklı olarak Hıristiyan pastoralliği,

[66] Michel Foucault, Richard Sennett "Cinsellik ve Yalnızlık", çev. Cemal Ener, *Dostluğa Dair* içinde, çev. Cemal Ener, (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1992), 47.
[67] *A.g.e.,* 48.
[68] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 51.

hakikat ile cinselliği itiraf ile birbirine bağlamıştır. Bu bağ çağdaş dünyada bilimsel söylemler aracılığıyla kurulur. Yine cinsel sanattan farklı olarak cinsel bilim günah çıkarma törenini odak noktası olarak almış zamanla bundan sıyrılmış, tıbba ve psikiyatriye yönelmiştir. Cinsel bilim bu tertibat ile eski itiraf zorunluluğunu klinik dinleme yöntemlerine katarak tarih içinde bir sıçrama yapmıştır.[69] Bu andan itibaren itiraf modern cinsellik tertibatına doğru söylemler üretme göreviyle eklemlenmiştir. Hijyenin ve sağlığın konusu olan cinsel bilim itiraf aracılığıyla hem ruha ait hem de bedene zorunluluk yükler. Yani çağdaş dünya cinsellik ediminde itirafa yalnızca ruhtan değil bedenden de kopartılan bir rol atfeder. Cinsellik itirafa dayalı birçok söylem üretilmesine kapı açar. Özneyi kendi hakikatini söylemeye zorlayan bu söylemden kendilik tekniklerine geçiş Foucault için zor olmayacaktır. Antik Yunan, Helenistik ve Roma dünyasına özgü hakikat aracılığıyla yönetimden Hıristiyanlığa ait daha karmaşık ve geniş yönetim biçimine geçişin soykütüğünü çıkarır. Hıristiyanlık ile birlikte değişen bu yönetim biçiminde itiraf her öznenin kendi içindeki hakikati söze dökme zorunluluğu anlamına gelir. Bu değişim çağdaş dünyada son derece etkili olmaya devam ediyordur. Denilebilir ki bu son çalışmalarında Foucault, özneyi sadece tahakküm edimlerine bağlı olmaktan sıyırıp bir anlamda doğrudan öznenin kendisine yönelmiştir.

Foucault'nun bu yön değiştirmesi iki konuyu tartışmaya açar. Bunlardan ilki bahsi geçen kendilik tekniklerinde ortaya konulanların çok büyük oranda Nietzsche'yi anımsatması ile ilgilidir. Öyle ki *Ahlakın Soykütüğü* başta olmak üzere Nietzsche'nin birçok çalışmasında ortaya koyduğu hakikat eleştirisinin bir benzerini Foucault kendilik tekniklerinde yapmıştır. Yalnız Foucault hakikati felsefi bir doktrin düzeyinde değil de öznel kendini kurma düzeyinde, kurulu ve tarihsel bir çeşitlilik olarak araştırmıştır.[70] Yine benzer şekilde Foucault'nun Antikler ve Hıristiyanlık arasındaki zıtlığı ortaya koymasında Nietzsche ile paralellik görür. Nietzsche'nin Antik dünyada yapmış olduğu iyi ve kötü arasındaki ayrıma dayalı üstün ahlakı güç isteminin ifadesidir. Hıristiyanlık ile birlikte bu yerini köle ahlakına bırakmıştır. Foucault da Hıristiyan kendilik tekniğinin kilit noktasını cinsellik üzerindeki çıkarların dini meselelere bağlanmasında bulur. Hem Nietzsche hem de Foucault için kendi hakkında hakikat sorusu Hıristiyanlık döneminde hassas ve acil bir mesele haline gelir.[71] Oysa Paras bunun çok kolay bir çıkarım olacağını düşünür. Ona göre Foucault'nun yaşamının son

[69] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 57.
[70] Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, çev. Feride Güder (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 144.
[71] *A.g.e.,* 147.

yıllarında kendilik tekniklerine, yaşama sanatına dönmesinde Nietzscheci etkiye başvurmak, Foucault'nun düşüncelerinde meydana gelen değişimleri açıklamakta kısır ve yetersiz kalmaya mahkûmdur. [72] Paras, Nietzsche'nin Foucault üzerinde büyük bir etkiye sahip olmakla birlikte –hatta belki de Nietzsche'nin en iyi öğrencisi olmasına rağmen- son dönem çalışmalarını yalnızca bu etkiyle açıklamanın hatalı olduğunda ısrarlıdır. Ona göre bu kendilik tekniklerine dönüş daha ziyade güncelin felsefesini yapmakla ilgilidir.[73] Paras'ın kısırlık ve yetersizlik adını verdiği, yani yalnızca Nietzsche etkisine bağlı kendiliğe dönüş yorumunda alt alta başka bir gerekçe daha olduğu düşünülmeli. Öyle ki Paras'a göre –bu aynı zamanda Foucault'nun yön değiştirmesinin yol açtığı ikinci tartışmadır- kendilik teknikleri Foucault düşüncesinde radikal hatta çelişkili denilebilecek bir durumun göstergesidir. Ona göre Foucault bu tekniklerle geçmiş yıllarda felsefe sahnesinden silmek için elinden geleni yaptığı türden bir özne fikrine geri dönmüştür. [74] Daha önceki çalışmalarından uzaklaşan Foucault'nun bireyselleşme anlayışına yönelmesi en hafif tabirle bir paradigma kaymasıdır. Paras'a göre Foucault artık özne kelimesini istihzayla karşılamaz.[75] Paras'ın Foucault düşüncesinde bir gerileme hatta çelişki gördüğü yerde hem Deleuze hem de Revel bir süreklilik hatta tamamlanma görürler. Deleuze'e göre Foucault'da özneye dönüş yoktur. Ona göre Foucault'nun, başta yadsıdığı öznelliği yeniden keşfettiğini, yeniden bulduğunu sanmak, insanın ölümü kadar büyük bir yanlış anlamadır. Hatta özneleşmenin özneyle çok az ilgisi vardır. Foucault'daki özneleşme düşüncesi, iktidar ya da bilgi düşüncelerinden daha az özgün değildir. Bu üçü, bir yaşama şekli, üçboyutlu tuhaf bir figür, aynı zamanda da en büyük modern felsefeyi oluştururlar.[76] Diğer bir deyişle Foucault hiçbir zaman özne kavramı ile bir kişiden ya da kimlikten bahsetmemiştir. Foucault'nun gizli bir özneyi önce yadsıyıp sonra keşfettiğini ya da yeniden işin içine soktuğunu söylemek aptalcadır. Özne değil, bir öznellik üretimi vardır: Zamanı geldiğinde öznelliğin üretilmesi gerekir, bunun nedeni tam da öznenin olmamasıdır. Bilgi ve iktidar aşamalarını geçtiğimizde, zamanı gelir, bu aşamalar bizi yeni bir soru sormaya zorlarlar; bunu daha önce soramazdık. Öznellik kesinlikle Foucault'nun daha önceden görmediği bir bilgi oluşumu ya da bir iktidar işlevi değildir; özneleşme, bilgiden ve iktidardan ayrılan ve onlarda yeri

[72] Eric Paras, *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 169.
[73] *A.g.e.,* 169.
[74] *A.g.e.,* 165.
[75] *A.g.e.,* 138.
[76] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013), 102-103.

olmayan bir sanatçı işlemidir.[77] Kendilik diğer bir deyişle özneleşme Foucault'nun daha önceki çalışmalarının tamamlanmasıdır. Özne kişinin kendiyle olan ilişkisinde açığa çıkan bir süreçtir. Daha da ötesi Deleuze'a göre bireyleşme tekil ya da kolektif olabilir. Yani iktidar söz konusu olduğunda güç başka güçlerle olan ilişki anlamına gelirken kendilik söz konusu olduğunda var oluş tarzları icat etmektir. Bu varoluş tarzları bilgi onların içine sızmaya ve iktidar onları kendisine mal etmeye çalışsa da, hem bilgiden kaçabilecek hem de iktidara direnebilecek isteğe bağlı kurallardır.[78]

Özneleşme fikrinde özgürlük için her zaman bir olanak mevcuttur. Foucault'nun son çalışmaları söz konusu olduğunda Deleuze Paras'ın güncellik vurgusuna katılır. Diğer bir deyişle Deleuze'e göre Foucault bu son çalışmalarıyla Yunanlıları, Hıristiyanları incelemekle Yunan olmadığımız, Hıristiyan olmadığımız ve başka şey haline geldiğimiz noktaları bulmak ister[79] ve onu asıl ilgilendiren Yunanlılara dönüş değil, günümüzde bizdir. Varoluş tarzımız, yaşam olanaklarımız ya da özneleşme süreçlerimiz nelerdir; bilginin ve iktidarın ötesinde, kendimizi kendimiz olarak oluşturma tarzlarımızla ilgilenir.[80] Deleuze kadar keskin ifadelerle olmasa da Revel de Foucault düşüncesinde kendilik tekniklerinin konu edilmesinde bir paradigma kayması ya da bir kırılma görmez. Revel'e göre kendilik teknikleri öznelerin kendilerini temsil etme ve bunu yaparak, başkalarıyla ilişkiyi olanaklı kılma biçimlerini ifade eder.[81] Revel, kendilik tekniklerini konu etmenin salt estetik bir kaygı olmadığı noktasında Paras'ın düşüncesiyle ortaklaşsa da, bunun yeni bir şey olmadığı noktasında ondan ayrılır, yani Revel'e göre kendi kendini üretmek, işletmek ve denemek Foucault düşüncesinde yeni bir şey değildir. Foucault, kendimizle ilgili deneyimlerimizi sonsuz, telossuz, sonu gelmez bir oluş halinde ve her türlü kimliğe karşı olarak ortaya koyar; yani kimliği oluşturmanın amacı, ille de bir kimlik konumuna ulaşma değildir; tam tersine kendiliği oluşturma, sürekli bir dönüşüm olduğu için, bir kimlik dışında her şey olmak, bir kimliğin karşıtı olmak durumundadır.[82] Revel'in ortaya koyduğu bu özne fikri Foucault'nun neredeyse tüm çalışmalarında karşımıza çıkar. Foucault kurucu özne fikrinden, öznenin bizzat kendisinden kurtulmayı ve bunun yerine öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirmek ister.

[77] *A.g.e.,* 124.
[78] *A.g.e.,* 102-103.
[79] *A.g.e.,* 105.
[80] *A.g.e.,* 109.
[81] Judith Revel, *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 165.
[82] *A.g.e.,* 166.

Açıkça olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliği ile koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklamak ister.[83] Dolayısıyla kendilik fikri ile iktidar karşısında özne olma halinden bir kopuş değil belki de bir tamamlanma olarak bahsetmek gerekir. İktidarın uygulanması özneler üzerinde nasıl bir hakikat kurar? Bu soru bir taraftan tahakküm edimleri bir taraftan da asli olarak eyleyen özneler yoluyla yanıtlanır. Elbette bu durum kendilik teknikleri ile yeni bir bakışın ortaya çıktığını inkâr etmez. Ancak bu noktada Foucault'nun kendi yazımı ile ilgili olarak yaptığı itirafı da akılda tutmak gerekir. O kurmacalardan başka hiçbir şey yazmadığını söyler. Bunun anlamı hakikat dışı demek değildir. Kurmacayı hakikat içinde çalıştırmak, bir kurmaca söylemiyle hakikat etkileri yaratmak ve hakikat söyleminin henüz var olmayan bir şeyi kışkırtması, imal etmesidir.[84]

Sonuç olarak genel bir teorinin aksine el yordamıyla nesneleri ortaya çıkaran bu yöntemi itiraf söz konusu olduğunda da akılda tutmak gerekir. Foucault için itiraf, yani kişinin kendi hakikatini kendisine ifşasının bir soykütüğüdür. Elbette bu soykütük insanların yönetimi ile doğrudan ilgilidir. Burada önceki çalışmalardan farklı olarak iktidar-özne ilişkilerinde Foucault'nun özgürlüğe yer açmadığına dair –ki kendisi bunu defalarca reddetmiştir- eleştirilere de bir yanıt bulunmaktadır. Kendilik teknikleri özneye olmadığı kadar özgürlük alanı da sağlar. Her ne kadar itiraf pratiğinde Foucault bunun üzerinde açıkça durmamış olsa da öznenin kendi hakikatini kendi içine bakarak kuracağını yaşama sanatlarında net bir biçimde ortaya koyar. İtirafın kamusal yüzünde özgürlüktense bir yönetime tabi olmak anlamında zorunluluk vardır. Özne kendi dışındaki hakikate katılarak kendi meşruiyetini kazanır. Dolayısıyla da her öznede yöneticinin ya da efendinin, pastorün hakikati kurulur. İtiraf hakikat üretmesi beklenen bir ritüeldir. Öyle ki tarih boyunca iktidar düzeni içerisinde itirafa çok önemli bir rol verilir. Etkileri çok geniş bir alana yayılır, o çok çeşitli araçlarla işler. Foucault düşüncesinde özneyi ilgilendiren yapısal kurumlarla ve kendilik teknikleri çerçevesinde analiz edilir. Tahakküm tekniklerinin itirafı kullanım şekli kendilik teknikleri ile etkileşim halinde olduğu müddetçe bir bütünlük oluşturacaktır. Kendilik ise

[83] Michel Foucault, "Hakikat ve İktidar", çev. Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden/Osman Akınhay/Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005). 67-68.

[84] Michel Foucault, "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).115-116.

kendiliğin tarih boyunca kurulmuş bir teknolojide ne olduğunu keşfetmek anlamına gelir.

Kaynakça

http://www.milliyetsanat.com/haberler/diger/foucault-un-kitabi-34-yil-sonra-yayimlandi/9421?fc=ok, Çevrimiçi 7.11.2019.

Deleuze, Gilles. *Müzakereler*. Çeviren İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.

Foucault Michel. Richard Sennett "Cinsellik ve Yalnızlık", Çeviren Cemal Ener. *Dostluğa Dair* içinde, 35-65. Çeviren Cemal Ener. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1992.

-."Omnes et Singulatim": Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru" Çeviren Osman Akınhay. *Özne ve İktidar* içinde, 25-57. Hazırlayan Ferda Keskin. Çevirenler Işık Ergüden/Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

-."Su ve Delilik". Çeviren Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* içinde, 85-90. Hazırlayan Ferda Keskin. Çevirenler Işık Ergüden/Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-."Dünya büyük bir tımarhanedir". Çeviren Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* içinde, 129-132. Hazırlayan Ferda Keskin. Çevirenler Işık Ergüden/Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-."Cinsellik ve İktidar". Çeviren Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, 216-237. Hazırlayan Ferda Keskin. Çevirenler Işık Ergüden/Osman Akınhay/Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-."Michel Foucault'nun Oyunu". Çeviren Osman Akınhay. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, 118-158. Hazırlayan Ferda Keskin. Çevirenler Işık Ergüden/Osman Akınhay/Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-."Hakikat ve İktidar". Çeviren Osman Akınhay. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, 59-86. Hazırlayan Ferda Keskin. Çevirenler Işık Ergüden/Osman Akınhay/Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

-.*Öznellik ve Hakikat*. Çeviren Sibel Yardımcı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

-. "Michel Foucault ile Söyleşi" Çeviren Işık Ergüden. *İktidarın Gözü* içinde, 263-277. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

-. "İktidar ve Bilgi" Çeviren Işık Ergüden. *İktidarın Gözü* içinde, 167-185. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

-."Delilik ve Toplum" Çeviren Işık Ergüden. *İktidarın Gözü* içinde, 210-234. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

-."İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", Çeviren Işık Ergüden. *İktidarın Gözü* içinde, 106-117. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

-. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çeviren Ferhat Taylan. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

-. *On The Government of The Living*. Çeviren Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

-. *Öznenin Yorumbilgisi*. Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

-. *Hermenötiğin Kökeni*. Çeviren Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Paras Eric. *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. Çeviren Yunus Çetin. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.

Poster Mark. *Foucault, Marksizm ve Tarih*. Çeviren Feride Güder. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.

Revel Judith. *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

SPESİFİK ENTELEKTÜEL VE FOUCAULT

Hakan GÜNDOĞDU[*]

SPECIFIC INTELLECTUAL AND FOUCAULT

Öz

Foucault nasıl aydınlanmayı ve eleştiriyi sorunsallaştırmışsa benzer şekilde entelektüeli de sorunsallaştırır. O bunu yaparken en başta Batı düşüncesinde uzunca bir süre yaygın olarak kabul görmüş olan evrensel entelektüel anlayışına itiraz eder ve ardından modernlik sonrası yeni toplumsal koşullarda -spesifik entelektüel adını verdiği- yeni bir entelektüel anlayışına ihtiyaç olduğunu öne sürer. Bu makale, onun söz konusu itirazının ve iddiasının tam olarak anlaşılabilmesi için, ilk olarak, Foucault'nun evrensel entelektüel anlayışına niçin itiraz ettiğini, spesifik entelektüeli hangi sebeplerle evrensel entelektüele tercih ettiğini, ve onun gözünde spesifik entelektüelin evrensel entelektüelin karşılayamadığı hangi ihtiyaçlara cevap verdiğini araştırır. Makale ikinci olarak Foucault'nun anlayışında spesifik entelektüeli mümkün kılan koşulların, spesifik entelektüelin rolünün, özelliklerinin, modellerinin ve erdemlerinin neler olduğu sorularına yanıt bulmaya çalışır; ve nihayet, sonuç kısmında, spesifik entelektüellerin yüzleşmek zorunda olduğu bir takım sorunlara işaret etmek suretiyle spesifik entelektüel anlayışının kendisinin de bir şekilde sorunsallaştırılabileceğine dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Foucault, evrensel entelektüel, spesifik entelektüel, sorunsallaştırma, deneyim.

[*] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., hakan.gundogdu@hbv.edu.tr; ORCID: 0000-0003-1561-856X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 105-141.
(Makale Gönderim: 01.12.2019 / Makale Kabul: 13.03.2020)

Abstract

Just as Foucault problematizes the notions of enlightenment and critique, so he problematizes the notion of intellectual similarly. In doing this, he primarily objects to the notion of universal intellectual who has been very common in western thought for a long time, and then claims that we need a new type of intellectual -what he called specific intelectual- in the new social conditions after the modernity. In order to be able to be seen his objection and claim completely, this paper, firstly, examines the reasons why he objects to the notion of universal intellectual, why he prefers the specific intellectual to the universal intellectual, and the needs which specific intellectual meets but universal intellectual does not. The paper secondly attempts to find the answers of such questions like what are the conditions that enable specific intellectual?, what is the role of the specific intellectual?, what are its properties, models and virtues? in Foucault's thought; and finally in the conclusion section, it pays attention to the possibility that the notion of specific intellectual itself can be problematized in one way through indicating some problems which specific intellectuals have to face.

Keywords: Foucault, universal intellectual, specific intellectual, problematization, experience.

***

Giriş

Batı düşüncesinde, entelektüel, geleneksel anlamda, insanın konumuna dair felsefi ya da sosyolojik çözümlemelerde bulunarak hayatın ve varoluşun anlamı hakkındaki sorulara evrensel ve doğru yanıtlar vermeye çalışan birisi olarak tanımlanır.[1] Foucault da "Hakikat ve İktidar"da bu geleneksel tanıma uygun bir şekilde entelektüelin -hakikat ve adalete hâkim olma kapasitesine sahip olduğu düşünüldüğü için- uzunca bir süredir evrensel olanın sözcüsü olarak görüldüğünü ve bu yüzden de konuşma hakkına sahip olması gerektiğine inanıldığını ifade eder. Ona göre, geleneksel anlamda bir entelektüel, çoğunlukla, basitçe, kolektif olarak çok belirgin olmayan evrenselliği, kendi bireyselliğiyle, ahlaksal, kuramsal ve siyasal tercihleriyle

[1] Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas* (UK: Hodder Education, 2010), 137-138

belirgin hale getiren ve böylelikle de herkesin bilinci ve vicdanı olarak ortaya çıkan birisi şeklinde değerlendirilmiştir.[2]

Ne var ki Foucault Batı düşüncesinde yer alan bu entelektüel anlayışından oldukça rahatsızdır. O, nasıl metinlerinde ve konuşmalarında aydınlanmanın ve eleştirinin ne olduğunu sorunsallaştırmışsa[3] benzer şekilde entelektüelin kim olduğunu da sorunsallaştırmıştır. Bu sorunsallaştırmayla, o, evrensel entelektüel anlayışına karşı çıkmış, spesifik entelektüel adını verdiği yeni bir entelektüel anlayışına ihtiyacımız olduğunu savunmuştur. Foucault'nun entelektüeli nasıl ve niçin sorunsallaştırdığını görebilmek ve spesifik entelektüelden tam olarak ne kastettiğini doğru ifade edebilmek için öncelikle onun evrensel entelektüel eleştirisine ve spesifik entelektüel anlayışına neden ihtiyaç duyduğuna değinmek gerekir. Spesifik entelektüelin işinin, rolünün, modellerinin, özelliklerinin ve erdemlerinin neler olduğu gibi soruların yanıtları bu şekilde daha iyi anlaşılacaktır. Fakat tüm yanıtlardan sonra bile geriye sorulacak bir soru kalır: Acaba, Foucault'nun spesifik entelektüel anlayışının kendisi sorunsallaştırılabilir midir? Bu nihai soru spesifik entelektüelin karşı karşıya kalabileceği tehlikelere ve sorunlara işaret etmek suretiyle makalenin sonuç kısmında kısaca yanıtlanmaya çalışılmıştır.

1. Evrensel Entelektüel Eleştirisi

Foucault'nun evrensel entelektüel anlayışına neden karşı çıktığını iyi anlayabilmek için onun evrensel entelektüelden tam olarak ne anladığına bakmak gerekir. Bunun için de geleneksel ya da evrensel entelektüelin herkesin bilinci ve vicdanı olarak görüldüğü basit tanımın ötesine gidip büyük resmi görmek, Foucault'nun onun hangi özelliklerinin altını çizdiğini bilmek yerinde olur. Evrensel entelektüel, Foucault tarafından, herkes için doğru ve adil olandan bütünlük idesi altında[4] söz eden, bunu da soyut evrensel ilkeler adına[5] ve otoriter bir şekilde yapan[6], olaylar hakkındaki

[2] Michel Foucault, "Truth and Power", *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, ed. James D. Faubion, ing çev. Robert Hurley vd. (New York: New Press, 2000), 127.

[3] Foucault'nun aydınlanmayı ve eleştiriyi sorunsallaştırması hakkında bkz. Hakan Gündoğdu, "Aydınlanma ve Foucault", *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi 24* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 425-459; Hakan Gündoğdu, "Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı. 21 (Güz-2013): 37-54.

[4] John S. Ransom, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity* (London: Duke University Press, 1997), 145.

[5] David Macey, *Michel Foucault* (London: Reaktion Books, 2004), 99.

[6] Colin Gordon, "Introduction", *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, ed. James D. Faubion, ing çev. Robert Hurley vd. (New York: New Press, 2000), xxxiii.

yargılarını kitlelere aktarırken onlara model teşkil eden, liderlik eden birisi[7] olarak resmedilmiştir.

Bu resme göre, on dokuzuncu yüzyıl ile modern dönemin, yirminci yüzyılın ilk başlarında etkili olan evrensel entelektüel anlayışının rol modeli, ideal yasa ve adaletin evrenselliği düşüncelerinden hareketle, güce, baskıya, servetin kötüye kullanılmasına, kibre karşı çıkan hukuk ya da adalet adamıdır. Bu modelin oluşumunda hem on sekizinci yüzyılın büyük politik mücadeleleri içinde adaletin ancak evrensel akıl ve yasa düzleminde sağlanabileceğini ileri sürerek bilgisini, yeteneğini ve hakikatle olan ilişkisini bu mücadeleler alanında kullanmaktan çekinmeyen Voltaire gibi aydınlanma düşünürlerinin hem de onların herkesin kabul edebileceği değerlerin, anlamların taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak gördükleri -dolayısıyla da evrensel entelektüelin en tam şekilde görünür hale geldiğini düşündükleri- yazar anlayışının önemli payı vardır.[8]

Foucault, geçmiş son iki yüzyılın mirası olarak, hakikatin, adaletin, hukukun evrenselliği düşüncesine dayanan ve gücün/iktidarın dışında kalan bu evrensel entelektüel anlayışına [9] karşı çıkmakta ve onun içinde bulunduğumuz post-modern dönemde geçerli olmadığını iddia etmektedir. Foucault'nun bu iddiasının ve evrensel entelektüel anlayışına karşı çıkışının arkasında evrensel entelektüel anlayışının içerdiği bir takım varsayımlardan duyduğu rahatsızlık yatar. Söz konusu varsayımlar şu şekilde ifade edilebilir:

(i) Evrensel ve Mutlak Hakikat Varsayımı: Foucault öncelikle evrensel entelektüelin Batı düşüncesinde Platon'dan beri yaygın olarak kabul gören hakikat anlayışıyla olan ilişkisinden rahatsızdır. Platon sonrası etkisini sürdüren evrensel hakikat anlayışı ve doğru yanlış ayrımı her ne kadar bilinecek nesneler alanına, bilen öznenin konumuna ve bilgi araçlarına bağlı olarak zamanla içeriksel değişimler geçirmiş olsa da evrensellik vurgusu değişmeden kalmıştır. Foucault'ya göre, bu durum, zaman içinde kitaplarla, yayınlarla, kütüphanelerle, öğrenim görmüş topluluklarla, laboratuvarlarla, eğitimle, hatta ekonomik ilişkilerle yani bilginin dağıtımı ve yayılımıyla o kadar güçlü bir şekilde ifade edilmiştir ki toplumda evrensel hakikate,

[7] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 137-8
[8] Foucault, "Truth and Power", 128.
[9] David Blacker, "Intellectuals at Work and in Power: Toward a Foucaultian Research Ethic", *Foucault's Challenge: Discourse, Knowledge, and Power in Education*, ed. T. S. Popkewitz ve M. Brennan (New York: Teachers College Press, 1998), 358.

kendisine saygı duyulan ve adaleti bildiren doğru söyleme[10] ulaşma arzusu, giderek yaygın hale gelmiştir.[11]

Oysa Foucault, hakikatin doğası hakkındaki tartışmada mutlakçı ve evrenselci düşünme tarzından çok göreceli ve olumsalcı düşünme tarzına yakın durmaktadır. Bu ise, doğal olarak, onun geleneğin evrensel entelektüel anlayışına itiraz etmesini gerektirmiştir. Dünyaya ampirik bir gözle bakan ve hakikatin her toplumda o toplumun ampirik koşullarına, ekonomik, politik, ideolojik ve tarihsel olumsallıklarına bağlı olarak farklı olabileceğini, dolayısıyla tek bir hakikatten ziyade bir hakikatler çeşitliliğinden söz edilmesi gerektiğini düşünen Foucault için, apriori hakikat fikri [12] de evrensel entelektüel anlayışı da kabul edilebilir değildir. Dahası, hakikat çeşitliliğinin olduğu bir dünyada çözümlemeleri bu çeşitliliği kuşatacak kadar evrensel olabilecek bir entelektüel tasavvur etmek mümkün de değildir.[13]

(ii) Hakikat ve İktidar İlişkisizliği Varsayımı: Platon'dan itibaren hakikatin olduğu yerde iktidardan söz edilemeyeceğini kabul eden ve Nietzsche'nin itirazına kadar egemenliğini sürdüren [14] iktidardan bağımsız bir evrensel hakikat anlayışına da tüm düşüncenin ve hakikatin hep bilince, bene ya da özneye atfedilişine de karşı çıkan Foucault'ya göre, birbirinden farklı birçok hakikat söyleminin nedeni, öznenin, benin ya da bilincin kendisi değil ama hakikat üretim mekanizmalarıdır. Farklı hakikat söylemleri ya da farklı hakikat oyunlarındaki yegâne ortak nokta, doğru ifadelerin üretilmesi olmayıp bunun yerine doğru ve yanlış ayrımının yapılabilmesini ve başkalarının bu ayrıma ve pratiğe ikna edilebilmesini mümkün kılan mekanizmalardır. Hakikati üreten ve düzenleyen mekanizmaların ya da kuralların arkasındaki asıl etken ise güç ya da iktidar arzusudur. [15] Oysa evrensel entelektüel bunu göz ardı etmektedir:

> Hakikat ne iktidarın dışında bir şeydir ne de iktidardan yoksundur;... hakikat, özgür ruhların bir ödülü, uzun yalnızlıkların çocuğu değildir, ne de kendilerini özgürleştirmede başarılı olanların bir ayrıcalığıdır. Hakikat bu dünyadan bir şeydir: o, bir çok sınırlama formu aracılığıyla üretilir, ve düzenli iktidar etkilerine neden olur. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi hakikat politikaları –yani doğru diye kabul ettiği ve doğru olarak işlev gören

[10] Cevriye Demir Güneş, "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı. 21 (2013): 58.
[11] Roger Alan Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, Milwaukee: Marquette University Press, 2003), 37.
[12] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 142.
[13] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 143.
[14] Veli Urhan, *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi 24* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 126.
[15] Deacon, *Fabricating Foucault*, 37-38.

> söylem türleri, doğru ve yanlış ifadeleri ayırt etmeyi sağlayan mekanizmaları, örnekleri, bunların her birinin onaylanmasını sağlayan araçları, hakikatin elde edilmesine değer veren teknikleri ve prosedürleri, neyin hakikat olarak kabul edileceğini söylemeye yetkili itibarlı insanları vardır. [16]

(iii) Aynı Mekanizmalar Varsayımı: Foucault, evrensel entelektüelin hakikatin iktidarın dışında kaldığı ve bundan dolayı da iktidarların hakikat temelinde sorgulanabileceği varsayımına itiraz ettiği gibi toplumların tarihinde hep aynı mekanizmaların iş başında olduğu varsayımına da itiraz eder; ve onu toplumsal yapının içine bir tür kanser gibi nüfuz etmiş tehlikeli bir varsayım olarak nitelendirir.[17]

(iv) Eski İyi Günler Varsayımı: Foucault'ya göre toplumsal yaşam söz konusu olduğunda evrensel entelektüellerin olduğu gibi günümüzde bizim de düşüncemizin önemli bir kısmını hâlâ tuzağına düşürmeyi başaran yanlış bir varsayımımız vardır. Terk edilmesi gereken bu varsayım, toplumsal yaşamla ilgili olarak bir "altın çağa" göndermede bulunan nostaljik "eski iyi günler" varsayımıdır.[18]

(v) Temelci Varsayım: Evrensel entelektüel anlayışının söz konusu bu dört varsayımının ardında yatan dayanak ise temelciliktir. Foucault geleneksel entelektüelin felsefi temel, nesnellik veya kuşatıcılık bakımından başka yöntemlere üstün gelen temel bir yönteme sahip olduğuna inandığını veya en azından böyle bir yöntem arayışı içinde olduğunu düşünmektedir.[19] Oysa ona göre böylesi temelci arayışlar beyhude çabalardır.

(vi) Totalleştirme ve Kuşatıcılık Varsayımı: Evrensel entelektüel başkaları için totalleştirici, her şeyi kuşatıcı evrensel teoriler üretme gibi bir rolü olduğunu zannetmektedir. Ne var ki Foucault böylesi teorilerin gerçekten var olamayacakları kanaatindedir ve eğer onlar var olamazlarsa entelektüel için onları var kılmak gibi bir rol de düşünülemezdir. [20] Kaldı ki, teorik totalleştirme süreci, doğası gereği, başkalarını baskılama ve sindirme riski içerdiğinden doğru bir şey de değildir. Entelektüel, evrenselin sözcüsü

[16] Foucault, "Truth and Power", 131.
[17] Michel Foucault, "The Risks of Security", *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, ed. James D. Faubion, ing çev. Robert Hurley vd. (New York: New Press, 2000), 368-369.
[18] Foucault, "The Risks of Security", 368-369.
[19] Larry Shiner, "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge", *History and Theory,* cilt. 21, n. 3 (Ekim-1982): 385-6.
[20] James D. Marshall, *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education* (Kluwer Academic Publishers, 1996), 53.

olmak yerine başkalarının konuşması önündeki engelleri ortadan kaldırmakla uğraşmalıdır.[21]

(vii) Otoriterlik Varsayımı: Foucault'ya göre evrensel entelektüel kendisini başkaları üzerinde bir otorite olarak kabul etmektedir. Foucault, "Eleştiri Nedir?"in de kilisenin hakikatle kurduğu ilişkiye dayanarak insanlarla bir itaat ilişkisi kurmasını, onlar üzerinde otorite tesis edişini ve vicdanları yönetmesini, bu kabulün iyi bir örneği olarak sunar. Ona göre kilisenin sınırlı bir alanda da olsa göreceli olarak uzunca bir süre insanlar üzerinde uyguladığı yönetme sanatı reformasyondan önce ve on beşinci yüzyıldan sonra yaşamın daha geniş ve dinsel olmayan farklı alanlarında da uygulanır hale gelmişti:

> [Kilisenin görüşüne göre], her birey, yaşı ve statüsü ne olursa olsun, yaşamının başından sonuna ve eylemlerinin tüm ayrıntılarına inecek şekilde, kendisine özenli ve ayrıntılı bir itaat ilişkisiyle tamamen bağlı olacağı birileri tarafından yönetilmeli ve kendisinin yönetilmesine yani kurtuluşa yönlendirilmesine müsaade etmelidir. Bu birilerine itaat ilişkisi içerisinde kurtuluşa yönlendirme operasyonu, hakikatle kurulan üçlü bir ilişkiyle yürütülmelidir: dogma olarak anlaşılan hakikat; yönlendirmenin bireylere dair özel ve kendine özgü bir bilgi kipini gerektirmesi anlamında hakikat; ve nihayet yönlendirmenin genel kurallardan, özel bilgi türlerinden, buyruklardan, araştırma, itiraf ve mülakat yöntemlerinden ve benzeri şeylerden meydana gelmiş reflektif bir teknik olarak kullanılması [olarak hakikat]. Sonuçta, yüzyıllardır Grek kilisesinde *techne technon* ve Roman Katolik kilisesinde *ars artium* denen şeyin kesinlikle vicdanın yönetilmesi demek olduğu unutulmamalıdır. Bu, insanları yönetme sanatıydı.[22]

Oysa Foucault, başkaları üzerinde -dinsel olsun dünyevi olsun- bir tür otorite ve iktidar sahibi olmak düşüncesinden hiç hoşnut değildir. Onun evrensel bir entelektüelin talebesi olmayı istememesi gibi kendisinin de böyle bir entelektüel olmaktan kaçmaya çalışmasının arkasında yatan sebeplerden birisi de budur: "Ben işlerin nasıl olması gerektiğini dayatmamayı önemsiyorum" [23] diyen Foucault, eğer söylediğiyle çelişen bir rolü

---

[21] Peter Dews, "The Nouvelle Philosophie and Foucault", *Towards a Critique of Foucault*, ed. Mike Gane (Great Britain: Routledge, 2010), 74.

[22] Michel Foucault, "What is Critique?", *What is What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, ed. James Schmidt (California: University of California Press, 1996), 383; krş. Michel Foucault, "What is Critique?", *The Politics of Truth* içinde, ed. Sylvere Lotringer, çev.ler Lysa Hochroth ve Catherine Porter (Los Angeles: Semiotext(e), 2007), 43.

[23] Michel Foucault, "Interview With Michel Foucault", *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, ed. James D. Faubion, ing çev. Robert Hurley vd. (New York: New Press, 2000), 288.

benimsemiş olsaydı, otomatik olarak, kaçmaya çalıştığı birisi, insanlar üstünde bir tür otorite edinmiş birisi olmak durumunda kalırdı.[24]

(viii) Çözüm Önerme veya Dayatma Varsayımı: Evrensel entelektüelin bir diğer varsayımı ise, insanlara çözüm önermenin entelektüelin en önemli işi olduğudur. Halbuki Foucault bir mülakatında 'işaret ettiğin sorunlar için hiçbir zaman somut çözümler önermiyorsun, herhangi bir öneride bulunmuyorsun, o nedenle de tutumunun başkalarına bir yararı olmuyor' şeklinde dile getirilen eleştirilere yanıt verirken[25], entelektüelin işinin artık çözüm önermek olmadığını açıkça belirtir:

> Şurası kesin ki, çözümler tavsiye eden biri rolü oynama arzum yoktur. Bugün, entelektüelin rolünün çözümler buyurmak, tavsiye etmek, kehanette bulunmak olmadığını düşünüyorum; zira böyle bir işlevle entelektüel, benim kanaatime göre, sadece, eleştirilmesi gereken hususi bir iktidar konumunun işlevselliğine katkı sağlayabilir.[26]

Foucault evrensel entelektüel anlayışının açık ya da kapalı bir şekilde ardında yatan tüm bu varsayımları sorunsallaştırıp evrensel entelektüel anlayışına karşı çıkmakla, aslında evrensel entelektüelin "eski peygambervari işlevini terk etmesi" gerektiğini öne sürmüş olmaktadır. Ona göre, insanlara parlak bir geleceğe giden yolları gösterme niyeti taşıyan ve "işte yapmanız gereken şey buradadır!"[27] diyerek "akıl hocası rolü"[28] oynayan evrensel entelektüel anlayışı artık geçerli olmamalıdır. Bununla beraber, Foucault evrensel entelektüelin peygambervari işlevinden söz ederken bununla onun sadece kehanette bulunma ya da akıl hocası olma rolünü kastetmez, "aynı zamanda onların uzun süredir arzu ettikleri [şu] yasa yapıcı işlevlerini" de kasteder: "... ne yapılması gerektiğini görün, neyin iyi olduğunu görün, [ve] beni takip edin. Hepinizin içine düştüğü bu karmaşada en önemli olan, burasıdır, benim olduğum yerdir."[29] Foucault'nun gözünde, evrensel entelektüelin rol modeli olarak aldığı "Grek bilgeler, Yahudi peygamberler, Romalı yasa koyucular, bugün, hâlâ, konuşma ve yazma mesleğini icra edenleri avlayan

[24] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 164.
[25] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 287.
[26] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 288.
[27] Michel Foucault, "Body/Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980): 62.
[28] Foucault, "Body/Power", 62.
[29] Michel Foucault, "Power and Sex", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1990), 124.

modeller" [30] olarak işlev görmektedirler ve tam da bu nedenle reddedilmelidirler.

2. Spesifik Entelektüel İhtiyacının Nedenleri

Foucault'ya göre modernlik sonrası toplumda bir entelektüelde dikkate alınması gereken en temel özellik, evrensel değerlerin taşıyıcısı olması değil, "spesifik bir konumda bulunan birisi olmasıdır. ... bizimki gibi bir toplumda ise onun spesifikliği bir hakikat aygıtının genel işlevine bağlıdır."[31] Foucault spesifik entelektüelin üç katmanlı bir spesifikliği olduğunu öne sürer: (1) *sınıfsal konumunun spesifikliği* –ki bu ister kapitalizmin hizmetindeki küçük burjuvazi olsun ister proleteryanın organik entelektüeli olsun fark etmez; (2) *kendi yaşam ve çalışma koşullarının spesifikliği* -ki bu bir entelektüel olarak içinde bulunduğu koşullara; araştırma alanına, bir laboratuvardaki yerine, üniversitede, hastanede ve benzeri yerlerde benimsediği ya da reddettiği politik ve ekonomik taleplere bağlıdır; (3) ve nihayet *toplumlarımızdaki hakikat politikasının spesifikliği*.[32]

Foucault'nun modernlik sonrası toplumsal yaşamda önemli olduğunu düşündüğü entelektüel anlayışının üç katmanlı spesifikliğine ilişkin bu görüşleri daha önce değinilen evrensel entelektüel eleştirisiyle bir arada değerlendirildiğinde, bu, bize kendisinin spesifik entelektüel diye adlandırdığı yeni entelektüel anlayışının belli bir takım yeni koşullardan ve ihtiyaçlardan kaynaklandığını gösterir:

(i) Toplumsal Değişim; Somutluk, Spesifiklik, Yerellik İhtiyacı: Foucault modern dönemin toplumsal ve politik düşüncesinin büyük entelektüel temalarının, problemlerinin, içinde bulunulan modern sonrası dönemde fazla önemli olmadığını, önemli olanın artık toplumda mikro düzeyde bilfiil ortaya çıkan sorunların araştırılması olduğunu düşünmektedir. Ona göre postmodern bir toplumun ihtiyacı, oldukça spesifik konu ve sorunlar üzerine konuşacak uzman akademisyenler ve entelektüellerdir. [33] Her dönemin farklı bir düşünme tarzıyla karakterize olduğunu savunan Foucault'nun gözünde başkalarının sorunlarına evrensel çözümler öneren modern dönemin evrensel entelektüeli kendi döneminin ekonomik ve politik sisteminin bir ihtiyacı olarak var olmuştur; fakat günümüz toplumu farklı ekonomik ilişkileri ve farklı teknolojik gelişmeleri içinde barındıran modern ötesi bir

[30] Foucault, "Power and Sex", 124.
[31] Foucault, "Truth and Power", 131.
[32] Foucault, "Truth and Power", 131-132.
[33] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 139.

duruma geçtiğinden artık önceki dönemin muteber entelektüel modelinin değişmesi gerekir. Nasıl teknolojinin giderek spesifik hale gelen doğası son derece dar uzmanlık alanlarında ehil bilim adamları ve mühendisler gerektiriyorsa, toplumun yeni durumu da eskinin insani girişimin her alanını kuşatabilecek ehliyetteki entelektüel anlayışının ötesine geçmeyi gerektirmektedir.[34]

Foucault, 1978'deki bir mülakatında kendisine "güneşin altındaki her şey hakkında konuşan önceki zamanların evrensel entelektüeli ile yeni bir tür entelektüel, spesifik entelektüel arasında bir ayrım yapıyorsunuz. Bu ayrım hakkında bir şeyler söylemek ister misiniz?" diye soran Boncenne'e, yanıtını içinde yaşadığı toplumun eskisinden farklı bir topluma evrilmiş olduğu saptaması üzerinden vermiştir. Ona göre spesifik entelektüel ihtiyacını doğuran temel etken, toplumsal durumun değişmesidir, toplumda teknolojik ilerlemenin, beyaz yakalıların, hizmet sektörünün, uzmanlaşmanın artışıdır. Spesifik entelektüelin varlığını mümkün kılan, bu değişim ve bu artıştır:

> Kişinin bir yandan ... bir psikiyatrist, hukukçu, mühendis ya da teknisyen olarak çalışmasından öte yandan da bu spesifik alanda uygun bir şekilde entelektüel diye adlandırabileceğimiz bir çalışmayı, oldukça eleştirel bir çalışmayı yapmasından söz etmenin gerçekten mümkün olduğuna inanıyorum.[35]

Kökeni çok daha gerilere götürülebilmekle birlikte spesifik entelektüelin daha çok ikinci dünya savaşından sonraki dönemde görünür hale geldiğini -ve 1960'tan sonra daha hızlı bir şekilde önem kazandığını-[36] düşünen Foucault'ya göre, savaş sonrasında toplumun normalleştirilmesine hizmet eden psikiyatrist, teknisyen, bilim adamı gibi uzmanlar, zamanla, farklı alternatiflerin ve düşüncelerin potansiyel failleri olarak ortaya çıkmıştır. Bu failler evrensel entelektüelden farklı olarak yerel ve spesifik entelektüellerdi. Onları evrensel entelektüelden ayıran, spesifik uzmanlık alanları nedeniyle sınırlı ilgi alanlarında *derinlemesine* konuşabilmeleriydi.[37] Toplumda iletişim kaynaklarının, medyanın, televizyon programlarının çeşitliliği, kendi spesifik çalışma alanları konusunda konuşacak alan uzmanlarına, üniversite hocalarına yönelik bir ihtiyaç doğurmuştu; ve bu da doğal olarak spesifik

[34] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 144.
[35] Michel Foucault, "On Power", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1990), 107.
[36] Foucault, "Truth and Power", 129.
[37] Ransom, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*, 145-146.

entelektüelin ortaya çıkışını hızlandırmıştı.[38] Bunun sonucunda, herkes için doğru olan ahlaki, teorik ve politik değerlerin taşıyıcısı olarak görülen evrensel entelektüel, artık, yaşam koşullarının kendilerini konuşlandırdığı spesifik konumlarda çalışan spesifik entelektüel ile yer değiştirmişti. [39] Geleneksel ya da evrensel entelektüel soyut ve evrensel ilkeler adına konuşurken, bu spesifik entelektüeller, gördükleri somut şeyler hakkında konuşmakta ve bunu da içinde çalıştıkları kurumlara veya yapılara dair kendi somut bilgilerine dayanarak yapmaktaydılar.[40]

Foucault, spesifik entelektüelin bu durumuna örnek olarak iki kişiden söz eder. İlki, Foucault'nun spesifik entelektüel ile evrensel entelektüel arasında bir "geçiş noktası" [41] olarak gördüğü nükleer bilimci J. Robert Oppenheimer'dır. Oppenheimer, Foucault'nun nezdinde bir *geçiş noktası*dır; çünkü spesifik entelektüellerin çoğu Oppenheimer'ınki kadar doğrudan ve genel etkiler üretmezler; çoğunun etkisi yerel ve sınırlı bir çalışma alanı üzerindedir. Halbuki, Oppenheimer hem bilimsel bilgisi ve kurumsal ilişkisi nedeniyle kendi uzmanlık alanında otorite olarak konuşabilecek, söylem üretebilecek bir konuma gelmiştir hem de tüm insanlığın yaşamını etkileyecek bir nükleer tehdit nedeniyle Oppenheimer'ın spesifik söylemi aynı zamanda evrensel olanla ilgili bir söyleme dönüşmüştür.[42] Foucault'nun örnek olarak dikkat çektiği ikinci kişi kendisinin spesifik entelektüelin prototipi olarak gördüğü birisi, Toul hapishanesinde psikiyatrist olarak sürdürdüğü işini mahkûmlar üzerindeki yanlış uygulamalar, kısıtlamalar ve baskılar hakkında basına açıklamalarda bulunduğu için bırakmak zorunda kalan Dr. Edith Rose'dur.[43] Rose, Foucault için, spesifik entelektüelin iyi bir örneğiydi; çünkü, Rose, her ne kadar bir iktidar sisteminin parçası olsa da, gözü önünde olup bitenleri oldukça spesifik ve somut terimlerle ifade etmiş[44], belirli bir günde, belirli bir yerde ve belirli koşullar altında neler yaşandığını tüm açıklığıyla ortaya koymuştu.[45]

(ii) Uzmanlık ve Uyarı İhtiyacı: Görüldüğü üzere, Foucault spesifik entelektüelin model örneğinin, evrensel entelektüelin model örneği olan

[38] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 138.
[39] Barry Smart, *Michel Foucault (*New York: Routledge, 2004), 61.
[40] Macey, *Michel Foucault*, 99.
[41] Foucault, "Truth and Power", 128.
[42] Ransom, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*, 146.
[43] Lisa Downing, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault* (UK: Cambridge University Press, 2008), 121.
[44] Macey, *Michel Foucault*, 99.
[45] Sara Mills, *Michel Foucault* (London: Routledge, 2005), 21.

yargıç veya hukuk adamından farklı olarak, "âlim ya da uzman"[46] olduğunun altını çizmektedir. "Entelektüellerle, -çoğunlukla doktorlar, hukukçular, psikiyatristler ve psikologlarla- çalışmanın", der Foucault 1978'de[47], "bugün benim için büyük önemi vardır."[48] Ona göre spesifik entelektüel figürü her ne kadar Oppenheimer gibi atomcu bilim adamlarıyla belirgin hale gelmişse de geçmişi çok daha önceye, Darwin ya da Darwin sonrası evrimci âlimlere, biyoloji ve fizik alanında çalışan uzman bilim adamlarına dayanmaktadır. Evrimciliğin sosyoloji, krimonoloji, psikiyatri gibi disiplinlerin ve insan nüfusunun iyileştirilmesiyle ilgili çalışmaların üzerindeki etkisi, âlimin ya da uzmanın "yerel bir bilimsel hakikat adına" çağdaş politik tartışmalara müdahil olmaya başladığını göstermektedir. [49] Bu durumda spesifik entelektüelin sorumluluğu, kendi spesifik uzmanlık alanında çalışmak, bu uzmanlığını söz konusu alandaki bilginin günümüz toplumundaki rolünü çözümlemek için kullanmak[50] ve kamunun spesifik bir problem alanındaki tehlikelere karşı uyarılması ihtiyacını karşılamaktır. Foucault'nun gözünde bunun iyi örneklerinden birisi nükleer bilimcilerin kendi uzmanlık alanlarında olabileceklere karşı halkı ve yetkilileri uyarabilecek durumda oluşları[51] ve uyarmalarıdır.

(iii) Şimdinin Araştırılması, Eleştirisi ve Sorunsallaştırılması İhtiyacı: Spesifik entelektüelin bu uyarı işini yapabilmesi için, öncelikle, şimdiyi bir araştırma konusu hâline getirmesi ve bunu yapacak analiz araçları ortaya koyması, şimdiye dair ayrıntılı ve açık bir farkındalık, yüzlerce yıldır devam eden iktidar uygulamaları neticesinde var olan şimdinin zayıflıklarını ve güçlü noktalarını görmeyi mümkün kılacak bir farkındalık meydana getirmesi gerekir. [52] O nedenle Foucault bu ihtiyacın karşılanması için şimdiyle ilgilenen bir entelektüeli var kılmak istemiştir:

> Ben kanıtı ve genellikleri yok eden, şimdiki zamanın ataleti ve sınırlamaları içinde zayıf noktaları, açıklıkları, iktidar hatlarını keşfeden, onlara işaret eden, sürekli hareket hâlinde olan, şimdiye çok fazla duyarlı olduğu için ne nereye

[46] Foucault, "Truth and Power", 128.
[47] Foucault'nun bu ifadeleri Baqır Parham'la 1978 Eylülü'nde gerçekleştirdiği mülakatında geçer. Mülakat daha sonra 1979'da *Nameh-yi Kanun-i Nevisandegan*, no. 1 (Bahar 1979): 9-17'de yayımlanmıştır.
[48] Michel Foucault, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham", Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and The Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Appendix: Foucault and His Critics, an Annotated Translation" çev. Karen de Bruin ve diğerleri) içinde, Chicago ve London: University of Chicago Press, 2005), 184.
[49] Foucault, "Truth and Power", 129.
[50] Foucault, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham", 183-184.
[51] Gordon, "Introduction", xxxiii.
[52] Foucault, "Body/Power", 62.

> gitmekte olduğunu ne de yarın ne düşüneceğini tam olarak bilmeyen bir entelektüel hayal ediyorum.[53]

Foucault'nun şimdiye daha fazla duyarlı olan spesifik entelektüel anlayışı, onun bir devrimin değerli olup olmadığı gibi sorulara cevap verebileceklerin ancak onu var kılmak için yaşamlarını riske atmaya gönüllü olanlar olabileceği görüşünde de kendini gösterir: O, 'Sen şucu musun, bucu musun, müttefiklerin kimler, iktidara sahip olsaydın ne yapardın?' türünden tüm soruları spesifik entelektüelin esas sorusu olarak gördüğü bugünün ne olduğuyla ilgili soruya kıyasen ancak ikincil öneme haiz sorular olarak değerlendirmiştir.[54]

Şimdinin eleştirisinin ve sorunsallaştırılmasının bir ihtiyaç olduğunu düşünen Foucault, bir mülakatında entelektüel olarak rolünün sorular ortaya atmak, olabilecek en fazla sertlikte ve karmaşıklıkta sorular, herhangi bir reformist entelektüel ya da politikacı tarafından kolayca çözümler getirilebilir olmayan zorlukta sorular ortaya atmak, doğrudan insanların yaşamlarıyla bağlantılı ve bundan dolayı da evrenselci yasa yapıcıların kolaycı çözümlerinin geçerli olamayacağı sorunlara, şimdinin sorunlarına işaret etmek olduğunu vurgular.[55] Spesifik entelektüelin işi ezelî ve ebedî olanın coşkulu hatibi olmak yerine yaşamın ve ölümün stratejisti olmaktır. Spesifik entelektüel bir bilgin ya da uzmanın kendi spesifik yaşamının ya da çalışma ortamının somut problemlerine odaklanma ihtiyacına yanıt verir.[56] Foucault'nun şimdinin sorunsallaştırılması ya da eleştirisi ile kastettiği, bir ret ya da inkârdan çok, kişinin yaptığı şeyi sınarken ve değerlendirirken mümkün olduğu kadarıyla kendisine referansta bulunduğu değerler sistemini askıya alması ve yaptığını yaptığı anda ne yapıyor olduğunu sormasıdır. Kişinin bu şekilde kendi işine dair eleştirel bir sorgulamada bulunması, der Foucault, "entelektüel yaşamın asli unsurudur."[57]

Foucault'nun entelektüel yaşam ve eleştiri arasında kurduğu bu ilişki, onun evrensel entelektüel ile spesifik entelektüel arasında gözettiği ayrımla uyumludur. Evrensel entelektüel eleştiriyi evrensel ve sistemleştirici bir düşünce çerçevesinde yapılacak bir etkinlik olarak görürken, Foucault'nun önerdiği spesifik entelektüel eleştirinin özerk ve merkezsizleştirilmiş bir

[53] Foucault, "Power and Sex", 124.
[54] Foucault, "Power and Sex", 124.
[55] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 288.
[56] Deacon, *Fabricating Foucault*, 102.
[57] Foucault, "On Power", 107-108.

şekilde yapılmasını önermektedir.[58] Bu ise spesifik entelektüelin artık başka türden bir eleştiri ihtiyacını karşıladığı anlamına gelmektedir.

Foucault tarafından spesifik entelektüele biçilen bu yeni özerk ve merkezsizleşmiş eleştiri rolü, onun felsefe anlayışı için de geçerlidir. Entelektüel kavramını klasik anlamdaki felsefe kavramına kıyasla kaplamı daha geniş bir kavram olarak gören Foucault 1967'de kendisine yöneltilen felsefenin modern statüsünün ne olduğu sorusuna şu yanıtı verir:

> Bana öyle geliyor ki, felsefe artık var değildir; lakin ortadan kaybolmuş da değildir, bunun yerine, o, çok sayıdaki çeşitli faaliyetler içine yayılmış durumdadır. O yüzden, aksiyomatikçinin, linguistin, antropolojistin, tarihçinin, devrimcinin, siyasetçinin faaliyetleri, felsefi faaliyet formları olarak görülebilirler. 19. yüzyılda konuların imkân koşulunu araştıran refleksiyon felsefi idi; bugün ise felsefe yeni bir konuyu bilgi ve pratik için görünür kılan her faaliyettir -bu faaliyetin matematikten, linguistikten, antropolojiden veya tarihten gelmesi fark etmez.[59]

Foucault'ya göre bu noktadan sonra felsefeye daha önce göz ardı ettiği ya da hatta daha önce var olduğunu bile bilmediği belirli bir görev verilmiştir: "Bu görev bize kim olduğumuzu, şimdimizin ne olduğunu, yani bugünün ne olduğunu anlatmaktır." Öyle görünüyor ki, Foucault'nun gözünde, "şimdiki güncelliğimiz içinde kendisine bugün kim olduğumuzu sormak", felsefenin farklı işlevleri[60] ve gidermesi gereken insani ihtiyaçlar arasında yer alması gereken temel bir işlev ve ihtiyaçtır.

(iv) Hakikat ve İktidar ilişkilerini Açığa Çıkarma İhtiyacı: Foucault'nun modern sonrası dönemde hem toplumların hem bireylerin spesifik entelektüellere ihtiyaç duyduğu görüşü, onun bütün toplumların kendi hakikat rejimleri ve hakikat politikaları bulunduğu fikriyle olduğu gibi her toplumun kendi içinde mikro düzeyde hakikat ve iktidar ilişkilerinin, dolayısıyla yerel mücadelelerin var olduğu düşüncesiyle de alakalıdır. Foucault'nun hakikat ve iktidar ilişkilerine dair düşünceleri, bir hakikat söylemi üzerinden toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya formları inşa edildiğini gösterecek, şimdide mevcut hakikat ve iktidar ilişkilerini açığa çıkaracak, yeni hakikat

[58] Smart, *Michel Foucault,* 60.
[59] Michel Foucault, "Discourse of History", *Foucault Live: Collected Interviews 1961-1984*, ed. Sylvere Lotringer, çev.ler Lysa Hochroth ve John Johnston (NewYork: Semiotext(e),1996), 29.
[60] Michel Foucault, "What Our Present Is", *Foucault Live: Collected Interviews 1961-1984*, ed. Sylvere Lotringer, çev.ler Lysa Hochroth ve John Johnston (NewYork: Semiotext(e), 1996), 407.

politikaları inşa etmeye olanak tanıyacak [61] , toplumlardaki iktidar mekanizmalarının spesifikliğine dair bir analiz sunup yerleşik hakikat politikalarını sorgulayacak[62] spesifik -profesyonel- bir entelektüel ihtiyacını doğurmuştur. Bireyin düşünceyi ve pratiği yöneten iktidar ağları içerisinde hapsolduğunu düşünen Foucault'nun, entelektüele bireyi belli bir kalıp içinde düşünmeye ve eylemeye mahkûm bırakan düşünce sistemlerinin işleyişini kavrama ve ifşa etme rolü vermesinin [63] ardında bu ihtiyaç yatmaktadır. Bu durumda entelektüelin rolü, insanları ve kendisini iktidarın nesnesine, bilgi, hakikat, bilinç ve söylem alanlarında kullanılacak bir araca dönüştüren iktidar formlarına karşı mücadele etmektir.[64]

Fakat bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek adına hemen belirtilmesi gerekir ki, Foucault'nun hakikat iktidar ilişkisi üzerine odaklanmasına yol açan temel mesele, hakikati ya da bilgiyi güçten ayırmak değildir. Hakikat ya da bilgi her zaman bir güç olduğundan[65], bu, zaten, yapılabilir bir şey de değildir. Bunun yerine, Foucault için asıl mesele, hakikatin gücünü içinde operasyonel olduğu toplumsal, kültürel, ekonomik hegemonya formlarından ayırmaktır.[66] Foucault'nun söz konusu ayırma işini kendisine verdiği bu yeni tür entelektüel muhtelif mesleklerde uzmanlaşmış sıradan insanlardan biridir. Zaten eğer tersi olsaydı yani bu yeni entelektüel Foucault tarafından sadece güçlü, etkili, statü sahibi ünlü birisi olarak düşünülmüş olsaydı, o, geleneksel entelektüelden çok farklı olmazdı. Foucault'nun spesifik entelektüelinin farkı, sözlerinin ve yorumlarının toplum içinde sahip olduğu

---

61 Smart, *Michel Foucault,* 62.

62 Shiner, "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge", 384.

63 John Brocklesby ve Stephen Cummings, "Foucault Plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical Systems Thinking", *The Journal of the Operational Research Society*, cilt. 47, no. 6 (Haziran-1996): 748-749.

64 Michel Foucault, "Intellectuals and Power", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, ed. Donald F. Bouchard, çev. D. F. Bouchard ve Sherry Simon (New York: Cornell University Press, 1996), 207-208.

65 Foucault hakikat ya da bilginin güç olduğundan söz ederken ikisini özdeş görmediğini açıkça belirtmiştir: "Benim problemim ikisi arasındaki ilişkiyi incelemek olduğu için bilginin güç ya da gücün bilgi olduğu tezini okuduğumda -ki bunun bana atfedilen bir tez olduğunu biliyorum- gülmeye başlıyorum. Eğer onlar özdeş olsaydı, onları incelemek zorunda kalmama gerek olmazdı ... Onların ilişkisi sorununu ortaya atmış olmam gerçeği benim onları özdeş görmediğimi açıkça ispat eder." Bkz. Michel Foucault, "Structuralism and Post-structuralism", *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 2* içinde, ed. James D. Faubian, çev. Roberet Hurley vd. (New York: The New Press, 1998), 455; krş. Michel Foucault, "The Concern for Truth", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1990), 264.

66 Foucault, "Truth and Power", 133.

uzmanca konum nedeniyle bir müdahaleye dönüşmesinde, söyleminin bir eylem formu, teorisinin ise pratik olmasında yatar.[67]

(v) Kendini İnşa İhtiyacı: Foucault, çalışmalarını belirli spesifik konularla ve sorunlarla sınırlandırmış olmakla, toplumun ya da başkalarının ne yöne gitmesi gerektiğine dair önerilerde bulunan evrensel bir entelektüel olmak yerine, spesifik bir entelektüel olmayı seçmiş[68]; ve 'kendinizi spesifik bir entelektüel olarak görüyor musunuz?' sorusuna verdiği yanıtta görüleceği üzere, bizzat kendisi kendini spesifik bir entelektüel olarak değerlendirmiştir:

> Evet görüyorum. Ben spesifik bir alanda çalışıyorum ve bir dünya teorisi üretmiyorum. Hatta, pratikte, kişi her ne zaman hususi bir alanda çalışsa, bunu ancak hususi bir bakış açısına sahip olarak ya da böyle bir bakış açısına ulaşarak yapabilir.[69]

Foucault'nun kendisini hususi bir bakış açısı olan spesifik bir entelektüel olarak değerlendirmesi, esasen, onun kendi öznelliğiyle, kendini inşa etme ihtiyacıyla doğrudan alakalıdır. Bu ihtiyaç aynı zamanda spesifik entelektüelin temel işlevinin ya da amacının ne olduğu sorusunun da yanıtına işaret eder. Yanıtı bulmak için Foucault'nun kendisini kim kıldığına bakmak yeterlidir: Onun yaşamı kişinin olduğu kişiden nasıl uzaklaşabileceği ve başka kim olabileceği sorusuna bir yanıt bulma arayışıdır. Foucault bu arayışta kendini bir yazar, bir aktivist, -ve tüm bunları yaparken en temelde- bir deneyimci kılmıştır.[70]

Foucault *Deliliğin Tarihi*'ni yazma gerekçesini açıklarken spesifik bir entelektüel olarak birisi kendisiyle diğeri okuyucularıyla ilgili benzer iki amacı olduğunun altını çizer. Birinci ve en temel amacı kendi yazma deneyimi aracılığıyla kendisini inşa etme iken ikinci ve dolaylı olan amacı okuyucuların onun yazılarından edindikleri deneyimlerle kendilerini inşa etmelerine yardımcı olmaktır:

> Örneğin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa'da yer alan psikiyatri kurumlarının tarihini yazmayı istemiş olsaydım. Şurası kesin ki, *Deliliğin Tarihi* gibi bir kitap yazmazdım. Oysa benim problemim profesyonel tarihçileri tatmin etmek değildir; benim problemim kendimi inşa etmek, ve başkalarını ne olduğumuz hakkındaki bir deneyimi, sadece geçmişimizi değil ama şimdimizi de, modernliğimize dair bir deneyimi de paylaşmaya davet etmektir, ta ki onu dönüştürebilelim diye. Bu ise bizim bir kitabın sonunda

[67] Shiner, "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge", 383.
[68] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 141.
[69] Foucault, "On Power", 108.
[70] Todd May, *The Philosophy of Foucault* (UK: Acumen Publishing, 2006), 125.

> ele alınan konuyla yeni ilişkiler tesis ettiğimiz anlamına gelir: [Sonunda] kitabı yazan ben ile kitabı okuyanların, delilikle, deliliğin çağdaş statüsüyle ve onun modern dünyadaki tarihiyle farklı bir ilişkisi olurdu.[71]

Kitabı yazanın okuyandan farklı bir ilişkisi olurdu; çünkü yazmak Foucault için sadece bir tarih anlatmak demek değildir, tarihin yükünü üstüne almak, olumsallığını hissetmek, kim olabileceğimiz sorusunun üstündeki örtüyü açmaktır. Foucault olduğu kişiden başka biri olmak için yazdığını söylerken sadece yazılarının sonunda ortaya çıkacak bir sonuca işaret etmez. Olduğundan başka biri olmak, yalnızca yazma işi tamamlandığında, çalışma bir bütün olarak ortaya çıktığında, kelimeler söylendiğinde meydana gelen bir şey değildir; daha yazarken olagelen bir şeydir. Tersini düşünmek, bir yazarı yazılarının üstünde görmek anlamına gelir.[72] Kitabı okuyanın onunla yazandan farklı bir ilişkisi olurdu; çünkü okuma deneyimi yazar ve okuyucu şeklinde iki somut ahlaki öznelliğin ahlaki gücünün ve pratiğinin bir araya geldiği bir yerdir, diğer deyişle okunan metin ne statik bir metindir ne de sadece birisinin diğerinin -söz konusu durumda okurun yazarın- görüşlerini tanımaya teşebbüs ettiği bir mülakattır.[73]

3. Spesifik Entelektüelin Özellikleri ve Erdemleri

Foucault'nun spesifik entelektüel anlayışının bazı durumların ve ihtiyaçların bir gereği olarak ortaya çıktığı, görüldüğü üzere, oldukça açıktır. Fakat bu bizi bir başka sorunun yanıtını aramaya götürür: Bu soru artık bir niçin sorusu değil bir nasıl sorusudur: Spesifik entelektüel bu ihtiyaçları nasıl karşılamaktadır? Yanıt, spesifik entelektüelin özelliklerinin ve erdemlerinin neler olduğuna bakarak verilebilir:

(i) Deneyimcilik ve Dönüşüm: Doğal olarak, bütün spesifik entelektüellerin yazar olması gerekmez. Fakat yazar olsun ya da olmasın spesifik bir entelektüel olmak için deneyime ve dönüşüme değer vermek gerekir. Foucault gibi spesifik konularda kitaplar yazan spesifik bir entelektüel için deneyim son derece önemlidir. Ona göre yazdığı kitaplar deneyimleridir. Foucault yazmaya başlamadan önce var olan düşüncelerini aktarmak için kitap yazmaz, kitap yazmanın kendisini bir deneyim olarak görür. Deneyim olarak yazma kişinin dönüşmeye başlamasıyla ilgilidir. Deneyim olarak yazmada yazanın yazarken düşünmekte olduğu şey yazmaya başlamadan

[71] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 242.
[72] May, *The Philosophy of Foucault*, 127.
[73] Alison Leigh Brown, *On Foucault: A Critical Introduction* (Belmont-CA: Wadsworth, 2000), 71.

önce olmak istediği şeyle tümüyle aynı değildir. Foucault'nun yazmaya başlamadan önceki düşüncelerini aktarmak niyetiyle bir kitap yazma cesaretine hiçbir zaman sahip olamayacağını söylemesinin arkasında onun bu düşüncesi yatar:

> Bir kitap yazıyorum ve bunu sadece hakkında düşünmeyi çok fazla istediğim bu şey hakkında ne düşüneceğimi kesin olarak bilmediğim için yapıyorum; böylece kitap beni ve düşündüğüm şeyi dönüştürüyor. Her bir kitap bir önceki kitabı bitirdiğimde düşünmekte olduğum şeyi dönüştürür. Ben bir deneyciyim bir kuramcı değil. Tümdengelimle veya analitik olarak genel bir sistem inşa eden ve onu birörnek şekilde farklı alanlara tatbik eden birisine kuramcı diyorum. Benim durumum bu değil. Ben daha önce düşündüğüm aynı şeyi düşünmek için değil ama kendimi değiştirmek için yazıyor olduğum anlamında bir deneyciyim.[74]

Bu yüzden, Foucault, doğal olarak, kendi kitaplarının bir hakikat ya da bir ispat kitabından ziyade bir deneyim kitabı olduğunu öne sürmüştür.[75] Peki, ona göre bir deneyim kitabının başarılı olup olmadığı nasıl bilinir? Kitabın başarısı kitabı okuyanın onunla yazarından farklı bir ilişki kurmasıyla, okuma sayesinde kendine özgü bir deneyim edinmiş olmasıyla ölçülür. Kitabın başarısı işlevinde yatmaktadır: Eğer bir kitap çıktığında farklı okuyucular onu felç edici buluyorlar ve bazı doğru gözlemler içermesine rağmen kendilerini sınırladığını, engellediğini, eskiden yürüttükleri faaliyetlerine devam etmelerine mâni olduğunu söylüyorlarsa, bu, kitabın başarılı olduğunun bir ispatıdır. "Kitap başarılıdır çünkü", der Foucault, "o benim istediğim bir işlevi" -dönüşüm işlevini- "görmektedir":[76]

> İnsanlar kitabı onları değiştiren bir deneyim olarak, onları kitabı okumadan önceki kişiyle aynı olmaktan veya şeylerle, başkalarıyla aynı ilişkiye sahip olmaktan alıkoyan bir deneyim olarak okuyorlar. Bu şunu gösteriyor: Bir deneyim kitapta ifade ediliyor ve bu deneyim tek başına benimkinden daha geniş bir şey. Okuyucular, kendilerini, basitçe, çağdaş insanın kendisi hakkında sahip olduğu fikir noktasında bir dönüşüm sürecine dahil olmuş hissediyorlar. Kitap işte bu dönüşümü sağlayacak bir işlev icra ediyor.[77]

(ii) Sınır Deneyimler, Risk Alma ve Deneysel Hakikat: Foucault'ya göre bizde dönüşümü sağlayan deneyimler bize düşünülebilir şeyler olarak sunulan sıradan deneyimler değildir. Dönüşüme esas olanak sağlayan, bizi her günkü sıradan yaşamımızın alışılmışlığından koparan, kendimizle ve dünyayla

[74] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 240.
[75] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 246.
[76] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 245.
[77] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 246.

ilişkimizi değiştiren sıradışı ya da sınır deneyimlerdir.[78] Foucault'nun sınır deneyimlere verdiği bu önemi daha iyi anlamak için onun deneyim anlayışının kaynağına bakmak gerekir: Onun deneyimciliği, döneminin Hegelcilik veya fenomenoloji gibi sistem veya genel bir yöntem inşasıyla ilgilenen akademik felsefe eğitiminden ziyade kişisel deneyim inşasına ağırlık veren Bataille, Blanchot, Kolossowski ve Nietzsche okumalarına dayanmaktadır.[79] Foucault, gerek bu okumalarının gerekse de 1950'lerden itibaren burjuva tipi entelektüelden, profesörden iğrenen ve onların savaşı doğuran benlik ve toplum anlayışlarına alternatif arayışında olan Fransız gençlerinin içinde bulunduğu savaş sonrası atmosferin etkisiyle kişisel deneyime odaklanmıştı:[80]

> Tarihin sarsılmaz akledilebilirliği modeliyle üniversitede bize sunulan Hegelcilik, bizi tatmin etmek için yeterli değildi. Ve aynısı, öznenin önceliğini ve temel değerini savunan fenomenoloji ve varoluşçuluk için de geçerliydi. Hâlbuki, öte yandan, Nietzsche'nin süreksizlik teması, insandan tümüyle farklı olacak üst-insan teması, ve Bataille'de öznenin kendisinden kaçmasını sağlayan sınır deneyimler teması, bizim için özsel bir değere sahipti.[81]

Gerçekten de Foucault deneyim dediğinde bir fenomenologun anladığından başka bir şeyi kasteder. Bir fenomenolog için deneyim hergünkü sıradan deneyimin nesnesiyle ilgili reflektif bir bakışa sahip olmanın belli bir yoluyken, Nietzsche, Bataille, Blanchot'nun izinden giden Foucault için deneyim yaşamda yaşanamaz olana olabildiği kadar yakın bir noktaya ulaşmaya çalışmaktır. Fenomenolog sıradan deneyimdeki anlamı yani öznenin kendisinin de varlığından sorumlu olduğu anlamı yeniden keşfetmekle, bu deneyimin içerdiği olanakların üstünü açmakla uğraşırken, Foucault deneyimi özneyi artık daha önce olduğu özne olmayana kadar kendisinden uzaklaştıran, kendisini kendinden özgür kılan, aynı olmaktan koruyan bir şey olarak kullanmaktadır.[82]

Bundan dolayıdır ki Foucault, kendisini varoluşçu Sartre'ın angajmanları ve politik ajandaları olan entelektüel (committed intellectual) anlayışından ayırmış ve angajmanlar ya da ajandalarla değil deneyimle hareket eden entelektüel fikrini savunmuştur. Ancak, bizi biz yapan uğraştığımız

[78] Timothy O'Leary, "Foucault, Dewey, and the Experience of Literature", *New Literary History*, cilt 36, n. 4 (Güz, 2005): 549-550.
[79] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 241.
[80] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 247.
[81] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 248.
[82] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 241.; Judith Revel, "Deneyim", *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 48-49.

sorunlardır düşüncesinde olan Foucault bu tutumunun pek de konforlu olmayan sonuçlarının farkındadır. Olaylar olup bittikten sonra sabit bir takım pozisyonlar benimseyen düşünürler, düşüncelerini ortaya koymada risk almama gibi belli bir konfora sahiptirler. Foucault'nun tutumu ise, tam tersine, yanlış yapma, yanılma, kırılgan olma riskini içerir. Ama, o, söz konusu tutumunu, zaten, bu tür sonuçlara yol açma riski taşıdığı için savunmaktadır.[83]

Bu ise onun deneysel hakikat anlayışına sahip olduğunun bir göstergesidir. Yalnız, Foucault deneysel hakikati Rorty, Gadamer, Ricoeure gibi betimsel bir şey olarak değil normatif bir şey olarak açıklar. Ona göre önemli olan, içinde eski ve yeni düşüncelerin çarpıştığı sınır deneyimlerin ve deneysel hakikatların bize yeni bakış açıları kazandırma olanağıdır. Entelektüel, yeni bakış açılarına ulaşmak için sınır deneyimleri tetiklemek durumundadır. Entelektüel yaşamın sürekli bir değişim gerektirdiğini düşünen Foucault'ya göre, bu, bir entelektüel için yapılması gereken stratejik ve temel bir iştir.[84]

(iii) Deneyimden Yönteme Geçiş: Genelde, Foucault'nun deneyim olarak yazma anlayışının, spesifik bir entelektüel olarak onun metodolojik referans noktasını ya da en azından çalışmalarında kullandığı yönteme dair bir fikir elde etme imkânını bize gösterebileceği düşünülür. Ne var ki, Foucault'nun bizzat kendi ifadeleri bu düşünceyi zayıflatır. "Bir kitaba başladığımda", der Foucault, "sadece sonunda ne düşünüyor olacağımı bilmiyor değilimdir ama aynı zamanda hangi yöntemi kullanacağım da benim için çok açık değildir."[85] Kitaplarını açıklayıcı kitaplar ve yöntem kitapları olarak iki gruba ayıran Foucault'ya göre onların her biri bir konuyu ortaya çıkarmanın ve bir analiz yöntemi oluşturmanın bir yoludur. Diğer deyişle, Foucault kullandığı yöntemin tespitini, ileriye dönük olarak yazma deneyiminden önce değil, geriye dönük olarak yazma deneyiminden sonra gerçekleştirmektedir. Foucault bu noktayı şu şekilde ifade eder:

> Çalışmam bir defa bittiğinde, önceden içinden geçtiğim deneyime yönelik geriye dönük içgözlemsel bir refleksiyonla, kitabın izlemesi gereken yöntemi tahmin edebilirim; böylece açıklayıcı dediğim kitapları yöntem hakkındaki kitaplarla birbirini takip eden bir sıra içinde yazıyorum. Açıklayıcı kitaplar: *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu* vs. Yöntem kitapları: *Bilginin Arkeolojisi.* Sonra

[83] Paul Rabinov, "Introduction: The History of Systems of Thought", *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, ed. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 1997), xix.
[84] C. G. Prado, *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy* (Colorado: Westview Press, 2000), 131.
[85] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 240.

> da, *Disiplin ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihine Giriş* gibi şeyleri yazıyorum. Yöntem hakkındaki bazı düşünceleri makalelerde ve mülakatlarda ortaya koyuyorum. Bunlar genelde bir başka mümkün projeyi tanımlamada bana yardım edebilecek bitmiş bir kitap üzerindeki düşüncelerdir. Bunlar bitmek üzere olan bir çalışma ile yeni başlamakta olan bir çalışma arasında bir bağ işlevi gören yapı iskelesi gibi şeylerdir. Ama bu, başkaları ya da kendim için kesin olarak geçerli olacak genel bir yöntem ifade etmek demek değildir. Yazmış olduğum şey, hiçbir zaman kendim ya da başkaları için tavsiye edici değildir. –o, çoğu zaman, araçsal ve geçicidir.[86]

Foucault'nun önce yöntem sonra çalışma, ürün ya da kitap şeklindeki yerleşik alışkanlıklardan sarf-ı nazar edişi, onun disipliner sınırların ve bilgi sistemlerinin kör noktalarının kesişme yerlerinde iş görmesinin, disiplinlerarası çalışmalara yatkınlığının ve böylelikle de ideolojileri göreceleştirmesinin bir göstergesidir.[87]

(iv) İdeoloji ve Ütopya Karşıtlığı: Spesifik entelektüel ideolojilere karşı mesafeli olmak durumundadır. Spesifik bir entelektüel olarak Foucault'nun bizzat kendisi bir takım meselelerde katı ideolojik yaklaşımlar sergilemenin sorunların çözümünü zorlaştırdığını düşünür. Zira ideolojik çözüm önerileri her zaman alternatif bir başka ideoloji tarafından eleştirilebilir. Ayrıca, herhangi bir konuya ideolojik olarak yaklaşmak, kişinin düşünceleri üzerine sınırlar çizerek konuya bakışındaki esnekliği ortadan kaldırır. O halde spesifik bir entelektüel herhangi bir konu ya da sorunu ideolojilerin etkisinde kalmadan açık bir zihinle ve meseleleri tüm boyutlarıyla ele alarak değerlendirmelidir.[88] Böyle bir değerlendirme, meselelere farklı açılardan bakma olanağını açık tuttuğundan bilimsel olarak adlandırılmaya uygun bir değerlendirmedir.[89]

İdeoloji kavramını özne düzeni içinde yer alan bir kavram olarak değerlendiren Foucault, bir ideolojinin teşhir edilmesinin gerçek çıkarlarımızı açığa çıkarmada ve kendine yabancılaşmış özneyi özgür bırakmada yararlı olacağı kanaatindedir.[90] İster sağdan ister soldan olsun bize kim olduğumuzu ve nerede durmamız gerektiğini söyleyenlere karşı direnç göstermemiz, bize anlatılan hakikatlere direnmemiz önemlidir. Entelektüelin temel problemi kendi bilimsel pratiğini doğru bir ideolojiyle yan yana getirmek değildir. Bu, Foucault'nun kamusal politik tartışmalarda aldığı

[86] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 240.
[87] Downing, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, 20.
[88] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 140.
[89] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 140.
[90] Mark Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education* (Westport: Greenwood Publishing, 1999), 126.

pozisyonlarda açıkça görülür. Foucault, çeşitli muhalefet hareketlerine katılmıştır; ama aynı zamanda kendisini politik bir partiyle veya ideolojik bir grupla özdeşleştirmekten de kaçınmıştır.[91] Onun spesifik bir entelektüel olarak işi, bir ideoloji lehinde veya aleyhinde konuşmak değil, bunun yerine bize öğretilenden ne kadar farklı olduğumuzu görmek ve göstermektir.[92] Bundan dolayıdır ki, Foucault topluma empirik bir sosyolog gözüyle bakmaktadır. İçinde bir takım düşüncelerin sürekli olarak yeniden tanımlandığı oldukça karmaşık bir ilişkiler ağı olarak ifade ettiği toplum algısı nedeniyle, Foucault'nun zihninde ideolojilere, değişmez düşünce sistemlerine, toplumu ve sorunlarını kendi fildişi kulelerinde oturup apriori bir şekilde analiz etmeye çalışan entelektüellere yer yoktur.[93]

Spesifik entelektüel ideolojiler kadar ütopyacılığa da mesafelidir. Foucault'ya göre, toplumsal meşruiyeti Locke gibi doğal yasalara, Hobbes gibi sosyal telosa veya Habermas gibi ideal konuşma topluluğu fikrine atıfla belirlemeye yönelik girişimler, bir takım varsayımlara dayanarak meşru bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunan ütopyacı girişimlerdir. Oysa Foucault, 1967'de ütopyaları gerçek toplumun ters yüz edilmiş şekli, gerçek olmayan şeyler olarak tanımlamıştır.[94] Foucaultcu entelektüel ister ideolojik ister ütopyacı olsun insanları ve toplumları kurtarmaya veya lanetlemeye odaklanan olgun olmayan bakış açılarından hoşnut olmaz. Herhangi bir konuyu veya sorunu değerlendirirken şüphenin her zaman bir yeri vardır; ama lanetlemenin yoktur. Kurtarma gibi lanetleme söylemi de yalnızca ideolojilerin ve ütopyacılığın bir sonucudur. O nedenle aklı başında Foucaultcu bir entelektüel herhangi bir bireyden tümüyle ilerlemeci, tümüyle reaksiyoner veya tümüyle herhangi bir şey olmasını beklemeyecektir.[95]

(v) Direnme, Dayanışma ve Politikayla İlgilenme: Foucault'nun spesifik entelektüeli insanlığı ya da herkesi temsil etmez; bunun yerine, spesifik bir alanda kendilerince katlanılamaz buldukları şeylere karşı direnme becerisi gösterip mücadele edenlerle beraber çalışır, onlara yardımcı olacak entelektüel araçlar sağlar. *Disiplin ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi spesifik entelektüelin bu işlevinin iyi birer örneğidir. Bu kitaplar bizi şu an olduğumuz şey yapan tarihsel inşanın

[91] Francis Scharg, "Why Foucault now?", *Journal of Curriculum Studies*, cilt. 31, no. 4 (1999): 381-382.
[92] May, *The Philosophy of Foucault*, 130.
[93] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 140.
[94] Mark G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault* (New York: Routledge, 2009), 131-132.
[95] Blacker, "Intellectuals at Work and in Power: Toward a Foucaultian Research Ethic", 364.

tehlikelerine dikkat çekerek, spesifik alanlarda mücadele edenlerle bir dayanışma sergilemektedir. [96] Hepimiz yönetilmekte olduğumuz için dayanışma içindeyiz diyen Foucault'nun 1971'de Fransa'daki hapishane koşullarına, adil olmayan ceza sistemine ve sistemin politik doğasına karşı çıkışı, 1979'daki İran devrimi hakkındaki sözleri veya 1981'de Polonya ve Vietnam'da komünist yönetimler altında zarar görenlerle ya da ülkelerinden kaçıp göçmen olanlarla ilgili düşünceleri, bunların hepsi de, Foucault'nun güce maruz kalan insanlara ve onların buna direnç göstermesine duyduğu sempatiyi, ve - kim tarafından olursa olsun gücün kötüye kullanılmasına karşı çıkmak için sergilediği dayanışmayı- açığa vurur.[97]

Direnenler söz konusu olduğunda, spesifik bir entelektüel olarak Foucault için sadece sempati ve dayanışma değil aynı zamanda saygı da önemlidir. Her ne kadar gücün ya da iktidarın doğası gereği kötü olduğunu söylemekten kaçınsa da bir insanın bir başka insan üzerinde güç uygulamasının kötü sonuçlarını önlemek için bir takım ihlal edilemez yasalar ve haklar tesisinin önemli olduğunu düşünen Foucault, bu anlamda, direnenin, stratejistin kim olduğuna, örneğin bir politikacı mı, bir tarihçi mi, bir devrimci mi, Şah'ın ya da Ayetullah'ın bir takipçisi mi olduğuna bakmaz. Foucault'ya göre, güç ya da iktidar özgürlüğünü ihlal ettiğinde ona direnç gösterip isyan eden bir iradeye saygı duymak gerekir.[98] Bu irade, bir tek insanın iradesi de olabilir, bir kolektivitenin iradesi de olabilir. Spesifik bir entelektüel olarak Foucault'nun kolektif iradeye saygısını ifade ettiği olaylardan birisi İran devrimidir. Fikirleri kitaplardan değil doğduğu yerlerdeki gözlemlerimizden öğrenmeliyiz düşüncesiyle İran'ı gazeteci olarak bir kaç defa ziyaret etmiş olan Foucault burada kollektif iradeyi bizzat gözlemlemiştir.[99] O, ne Şah'ı ne de Humeyniyi destekliyordu; fakat, İran devriminde sergilenen bir halkın kolektif iradesine desteği tamdı:[100]

> Bu devrimci olayı karakterize eden şeyler arasında, tarihte çok az insanın sahip olduğu, mutlak bir kolektif iradenin ortaya çıkışı gibi bir gerçek vardır. Kolektif irade yargıçların ve filozofların kurumları ve başka şeyleri kendisiyle analiz etmeye ya da haklı çıkarmaya çalıştıkları politik bir mittir. O, teorik bir alettir: Kolektif iradeyi şimdiye kadar hiç kimse görmemiştir ve ben şahsen kolektif iradenin Tanrı gibi, ruh gibi asla rastlanmayacak bir şey olduğunu

[96] May, *The Philosophy of Foucault*, 130.
[97] May, *The Philosophy of Foucault*, 128-129.
[98] Michel Foucault, "Useless to Revolt?", *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, ed. James D. Faubion, ing çev. Robert Hurley vd. (New York: New Press, 2000), 452-453.
[99] Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault and The Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago ve London: University of Chicago Press, 2005), 3.
[100] Brown, *On Foucault: A Critical Introduction*, 53.

> düşünüyordum. Benimle aynı fikirde olup olmadığınızı bilmiyorum, ama biz Tahran'da ve İran'ın tümünde bir halkın kolektif iradesiyle tanıştık. Ve evet onu selamlamak zorundasınız; o, her gün olmuyor.[101]

Foucault'nun entelektüelde bulunmasına önem verdiği direnme, direnenlerle dayanışma ve onlara saygı gösterme gibi özellikler, aslında, insani bir özgürlük eğiliminin sonucudurlar, yoksa geleneksel anlamda ahlaki birer norm değillerdir. Bundan dolayı da direnmenin kendisi de dâhil olmak üzere her şey sorgulanabilirdir.[102] Özgürleştirici bir direnme ile baskıcı güçlerin desteklediği bir direnme arasında ayrım gözeten[103] Foucault için direnme körü körüne direnmek için yapılan bir şey değildir. Direnme etik bir kendilik ilişkisi pratiği[104] olduğu için yapılır.

İnsanları bu pratikten alıkoyan en önemli etken, insanların vicdanlarının yönetilmesidir. Foucault'ya göre, Batı düşüncesinde kiliseyle başlayıp sonradan sekülerleşen insanları ve vicdanlarını yönetme sanatı, etik kendilik ilişkisi pratiği önünde engel teşkil eder. Kilisenin düşüncesinde yaşı ve statüsü ne olursa olsun her birey kurtuluşuna yönlendirilmesi için kendisine tamamen bağlı olacağı birileri tarafından eylemlerinin tüm detaylarına inecek şekilde yaşamının başından sonuna özenli, ayrıntılı bir itaat ilişkisiyle yönetilmek, bireyler de bu yönetilmeye izin vermek zorundaydı. Yüzyıllardır Grek kilisesinde *techne technon* ve Roma Katolik kilisesinde *ars artium* denen şey, kesinlikle vicdanın yönetilmesi demekti. Bu yönetme sanatı önceleri nispeten sınırlı pratiklerle ve sınırlı topluluklar üzerinde uygulanmış olsa da reformasyondan sonra dinsel alanın dışında çeşitli sahalarda kullanılmaya başlanmıştı. Çocukların, yoksulların, dilencilerin, ailenin, evin, orduların, farklı grupların, şehirlerin, devletlerin nasıl yönetileceği, kişinin kendi bedenini ve zihnini nasıl idare edeceği gibi spesifik sorularla ortaya çıkan nasıl yönetilecek sorusu on beşinci ve on altıncı yüzyılın temel sorularından biri olmuştu.[105]

Oysa Foucault'ya göre gerek on altıncı yüzyıl gerekse de günümüz Avrupa'sının genel özelliğini yansıtan bu soru bir başka sorudan ayrı

---

[101] Michel Foucault, "Iran: The Spirit of a World Without Spirit", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1990), 215.
[102] Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, 125.
[103] Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, 131.
[104] Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, 150.
[105] Foucault, "What is Critique?", *What is What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, 383; krş. Foucault, "What is Critique?", *The Politics of Truth* içinde, 43-44.

tutulamaz. Bu, nasıl yönetilmeyeceğiz sorusudur. Fakat bu soru hiçbir şekilde yönetilmeyi istememe anlamına gelmez, yalnızca, yönetmenin sosyal bir pratiği ve hakikati destekleyen iktidar mekanizmaları tarafından bireylere boyun eğdirilmesi olduğu her durumda öznenin kendine hem hakikati hem iktidarı hem de aralarındaki ilişkiyi sorgulama, eleştirme hakkı vermesi anlamına gelir. Öznenin eleştiri hakkına işaret eden nasıl yönetilmeyeceğiz sorusu aslında bir bakıma öznenin zapturapt altına alınmasına, özneye boyun eğdirilmesine karşı sigorta işlevi gören bir sorudur.[106]

Nasıl yönetilmeyeceğiz sorusunun imlediği otoriteye ve yönetilmeye direnme şeklindeki eleştiri pratiği, doğal olarak, spesifik entelektüelin politikayla ilgilenmesini de gerekli kılar. Elbette, tarihin belli dönemlerinde entelektüeli toplumunun pratik sorunlarıyla uğraşmayı reddederek tümüyle teorik konularla uğraşan birisi olarak tanımlama teşebbüsleri olmuştur. Fakat Foucault'ya göre tarihte bu tür dönemler çok nadirdir ve entelektüellerin çok azı böyle bir entelektüel tanımını benimsemiştir. Entelektüeller, çoğunlukla bir şekilde politikayla ilgili olmuşlardır. Eğer Greklerden günümüze kadar Batılı toplumlara bakılırsa, onlarda entelektüellerin bir şekilde politikayla alakalı oldukları, politikaya dahil oldukları, eylemlerinin toplumlarını etkilemiş olduğu açıkça görülür. Bu, genel bir ilkedir.[107]

O nedenledir ki, Foucault kendisine yöneltilen 'Bir entelektüel ülkesinin politik, sosyal, ekonomik yaşamına müdahil olmalı mı?' sorusuna, "bunun bir seçenek ya da yükümlülük olmadığını" söyleyerek yanıt verir. Onun gözünde "bir entelektüel olmak bunu gerektirir."[108] Kısacası, Foucault entelektüelin politik yaşamda bir mevcudiyeti olup olmayacağının sorulmasını bile dünyanın şimdiki halinde gereksiz bulur. Fakat bu, bir entelektüelin işinin başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak olduğu anlamına gelmez. Foucault politikayla ilgilenen entelektüelin entelektüel olarak spesifik rolü ile yurttaş rolünü dürüstçe birbirinden ayırmaya çalışır:

> Bir entelektüelin rolü başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir. Hangi hakla böyle yapar? ... Bir entelektüelin işi, başkalarının politik iradesini şekillendirmek değildir, kendi çalışma alanında yapmış olduğu analizler sayesinde apaçık diye kabul edilen şeyleri tekrar tekrar sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, şeyleri düşünme tarzlarını sarsmak, bilindik ve kabul görmüş olanı dağıtmak, kuralları ve kurumları yeniden incelemek ve bu

[106] Foucault, "What is Critique?", *What is What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, 385-386; krş. Foucault, "What is Critique?", *The Politics of Truth* içinde, 46-47.
[107] Foucault, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham", 183.
[108] Foucault, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham", 183.

> yeniden sorunsallaştırma temelinde (ki bu onun bir entelektüel olarak spesifik görevini icra ettiği yerdir) politik bir iradenin oluşumuna (ki bu onun bir yurttaş olarak oynadığı roldür) katkıda bulunmaktır.[109]

(vi) Sorumluluk, Dürüstlük ve Cesaret: Foucault'da spesifik entelektüelin işi katı bir dürüstlük pratiğidir. Burada dürüstlük spesifik entelektüelin kendisine ve başkalarına karşı dürüstlüğü olmak üzere iki durumda ön plana çıkar. Her iki durumda da spesifik entelektüelin cesareti merkezi bir erdem olarak kendini gösterir. Ancak, bu noktada Foucault'da sorumluluk spesifik entelektüelin kendine ve başkalarına karşı dürüst olması temelinde değerlendirilir göründüğünden dürüstlük ve cesaretten önce onun sorumluluk hakkında düşündüklerine bakmak daha yerinde olur. Bunun için bakılacak en iyi yerlerden birisi ise Foucault'nun Stephen Riggins ile gerçekleştirdiği mülakattır:

> [S.R.:] Çoğu insan sizi onlara dünya ve kendileri hakkındaki derin hakikati anlatabilecek biri olarak görüyor. Bu sorumluluğu nasıl deneyimliyorsunuz? Bir entelektüel olarak zihniyetleri şekillendirme işlevine yönelik sorumluluk hissediyor musunuz? [M.F.:] Bu insanlara bekledikleri şeyi veremeyeceğimden eminim. Hiçbir zaman bir peygamber gibi davranmadım –kitaplarım insanlara ne yapacaklarını anlatmaz. .... İnsanlar birinin onlara verebileceği tarihsel analizleri, sosyolojik analizleri bir çıkış noktası olarak alıp kendi etiklerini inşa etmek zorundadır. Hakikati deşifre etmeye çalışanların aynı anda, aynı kitapta ve aynı analizde etik ilkeler veya pratik tavsiyeler vermesi gerektiğini düşünmüyorum. [110]

Görüldüğü üzere, Foucault için spesifik entelektüelin başkalarına karşı sorumluluğu onlara etik tavsiye vermek yerine kendi etiklerini kendilerinin yapmasına olanak sağlayacak tarihsel, sosyal analizler sunmaktır. Bu analizlerin değeri onları dikkate alanlara kendi başlarına özgürce düşünme olanağı sağlamış olmalarından gelir. Bu olanak son derece önemlidir; zira Foucault için özgürlük de düşünme de şeyler düzeni içinde verili olarak bulunacak mutlak şeyler değillerdir. Foucault, özgürlüğü, doğal bir hak olarak görmekten çok, eylemlerimizin tarihsel ve sosyal nedenlerinin bilincine varmayla meydana çıkan olanaklarla, bir çağın illüzyonlarının temizlenmesiyle, çağın olanaklarının serbest bırakılmasıyla ilişkili bir şey olarak görür. [111] Bu durumda, özgürlüğün garantisi yine özgürlüktür, özgürlük pratiğidir. Etiğin ontolojik temeli de bu özgürlük pratiğinin

[109] Foucault, "The Concern for Truth", 265.
[110] Michel Foucault, "An Interview by Stephen Riggins", *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, ed. Paul Rabinow, çev.Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 1997), 131-132.
[111] Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, 134-135.

kendisidir[112]: "Eğer etik olan, bilinçli bir özgürlük pratiği değilse başka nedir?... Özgürlük etiğin ontolojik koşuludur. Ama, etik, özgürlüğün refleksiyonla aydınlatıldığında almış olduğu gözden geçirilmiş bir formudur."[113] Aynı şekilde düşünce de bir davranışın altında yatan bir dizi temsilden çok farklı bir şeydir. Düşünce, "belirli bir davranışta yaşayan, ona anlamını veren bir şey değildir; daha ziyade, kişinin söz konusu eyleme tarzını ya da ona tepki verme tarzını gözden geçirmesine, onu kendisine bir düşünce nesnesi olarak sunmasına ve onun anlamını, koşullarını ve hedeflerini sorgulamasına müsaade eden şeydir. Düşünce kişinin yaptığı şeyle ilişki içindeki özgürlüktür."[114] Dahası düşünce verili olmadığından ve özgürlük pratiğiyle ilişkili bir eylem olduğundan aynı zamanda etik bir şeydir.[115]

Düşünce, özellikle de eleştirel düşünce bizi olgun olmama durumundan kurtarıp özgürlük pratiğini mümkün kılmakta ve böylece bizi içinde kendi yaşamımızın sorumluluğunu alabileceğimiz bir olgunluk durumuna yöneltmektedir.[116] Spesifik entelektüel böyle bir olgunluk durumuna ulaşmak için eleştirel düşünme konusunda kendine karşı dürüst olmalıdır. Çünkü; "insani varoluşun görevlerinden biri, anlamlarından biri -ki bu aynı zamanda insan özgürlüğünün de kaynağıdır-, hiçbir şeyi, hiçbir zaman, kesin, dokunulamaz, apaçık ya da değişmez olarak kabul etmemektir."[117]

Bu tür bir dürüstlük spesifik bir entelektüel olarak Foucault'nun çalışmalarının ardındaki değerlerle alakalıdır: Foucault 1980'de Berkeley'de bir lisanüstü öğrencisine verdiği mülakatta bunlardan üçünü açıkça dile getirir: bize sunulan şeyleri apaçık doğrular olarak kabul etmeyi *reddetme*, bilme ve analiz etme ihtiyacı içinde olma yani *merak* ve düşünülmemiş ve tasavvur edilmemiş şeyler düşünme yani *icat*. Foucault söz konusu

[112] Joan M. Reynolds, "Pragmatic Humanism in Foucault's Later Work", *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique,* 37:4 (December 2004): 967.
[113] Michel Foucault, "The Ethics of The Concern of The self as a Practice of Freedom", *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, ed. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 1997), 284.
[114] Michel Foucault, "Polemics, Politics, And Problematizations: An Interview With Michel Foucault", *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, ed. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 1997), 117.
[115] Paul Rabinov, "Introduction: The History of Systems of Thought", xxxv.
[116] Thomas McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Political Theory*, cilt. 18, no. 3 (1990): 452.
[117] Michel Foucault, "Power, Moral Values, and the Intellectual: An Interview with Michel Foucault by Michael Bess", *History of the Present*, no: 4 (Bahar 1988): 1.

mülakatında bu üç özellikten çalışmalarının üzerine dayandığı değerler alanı olarak söz eder:

> Açıklamakta olduğum şey, çalışmamı içine konuşlandırdığım değerler alanıdır. Daha önce bana ahlak kurallarını reddeden bir nihilist olup olmadığımı sormuştun. Diyorum ki: Hayır! Ve aynı zamanda bana yaptığınız çalışmaları niçin yapıyorsunuz diye soruyordun. İşte benim önerdiğim değerler bunlardır."[118]..... [Soru:] Pratikte, başkalarına yönelik eylemlerinizi üzerine dayandırdığınız ahlaki ögeler nelerdir? [Foucault:] Daha önce söylediğim gibi: reddetme, merak, icat.[119]

Foucault yanıtının devamında bu üç değerin akla getirdiği ve ısrarla sorulan temel bir sorudan, iyinin somut olarak ne olduğuna yönelik sorudan kaçar görünür. Ona göre iki bin yıldır bize iyinin ne olduğu anlatılmaktadır, ama bu berbat bir oyundur, içinde bir tuzak saklı olan bir oyundur. Bu tuzakta, entelektüeller iyinin ne olduğunu söylemeye, halk da kendilerine bunun söylenmesine odaklandırılmıştır. Oysa bu oyunu değiştirmek gerekir. Belki de neyin kötü olduğunu söylemeye başlamak daha iyidir. Belki de entelektüellerin neyin iyi olduğunu anlatma rolü olmaması ve halkın onlara sunulan analizlere bakıp kendi yargılarını kendilerinin vermesi, kendileri için iyinin ne olduğunu yine kendilerinin tanımlaması daha iyidir. "İyinin zamansız bir gökyüzünde var olmadığını", "icat edildiğini", bizim tarafımızdan tanımlanıp pratiğe döküldüğünü düşünen Foucault için, iyi, kollektif bir çalışmanın ürünüdür.[120]

Bu tür bir çalışma sürecinde spesifik entelektüelin dürüstlüğü kendi araştırmalarının sonuçlarının nasıl ve kimler tarafından kullanıldığının farkında olmasını gerektirir.[121] Foucault'ya göre "insanlar ne yaptıklarını bilirler; onlar çoğu kez yaptıkları şeyi niçin yaptıklarını da bilirler; fakat onların bilmediği, onların yaptıkları şeyin ne yaptığıdır."[122] Spesifik

---

118 Foucault, "Power, Moral Values, and the Intellectual: An Interview with Michel Foucault by Michael Bess", 1.

119 Foucault, "Power, Moral Values, and the Intellectual: An Interview with Michel Foucault by Michael Bess", 12.

120 Foucault, "Power, Moral Values, and the Intellectual: An Interview with Michel Foucault by Michael Bess", 13.

121 Blacker, "Intellectuals at Work and in Power: Toward a Foucaultian Research Ethic", 359, 361.

122 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. H. L. Dreyfus ve P. Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 187'*den aktaran* David Blacker, "Intellectuals at Work and in Power: Toward a Foucaultian Research Ethic", 359; krş. Prado, *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, 29.

entelektüel, yalnızca yaptığını ve onu niçin yaptığını değil, aynı zamanda yaptığının ne yaptığını da bilmek durumundadır. Bu ise onu yeni bir kendilik ilişkisi kurmaya zorlar.[123]

Yaptığının ne yaptığını bilmek, spesifik entelektüele hem toplumdaki iktidar ilişkilerine dair bir çözümleme yapma hem de bu iktidar ilişkilerini yönlendirme veya en azından onlara direnme imkânı verir. Araştırmalarının sonuçlarının kimler tarafından nasıl ve niçin kullanılacağını önemsemeyen, tehlikelerine işaret etmeyen ve kendi işinin sadece bilimsel araştırma yapmak olduğunu düşünen bir bilim adamı, öyle görünüyor ki, Foucault'nun gözünde, işinde ne kadar ehil ve uzman olursa olsun, eğer bu çözümleme, yönlendirme ve direnme imkânlarını kullanmıyorsa tam anlamıyla spesifik bir entelektüel sayılmayacaktır.

Benzer şekilde, korku ya da uğrayacağı muhtemel zararlar nedeniyle, doğru bildiğini ve düşündüğünü söylemeyen bir uzmanın da spesifik bir entelektüel olarak görülmesi zordur. Foucault için spesifik entelektüel araştırmasının ve eyleminin sonuçları noktasında dikkatli olduğu kadar korkusuzca konuşma cesaretine sahip olmak noktasında da hassas olmalıdır. Entelektüel kendisine muhalefet edebilecek bir iktidara sahip olanlar karşısında yüksek sesle konuşabilmelidir. Bazen entelektüel sessiz kalıp iktidara sahip olanlarla uzlaşmak ile açık sözlü olup zarar görmek gibi bir dilemma ile karşı karşıya kalabilir. Foucault böyle bir durumda sözünü sakınmama ve hakikati söylemenin spesifik entellektüel için, ne kadar tehlikeli olursa olsun kaçınılamayacak bir görev olduğunu düşünür. Ona göre eğer birisi bir entelektüel olmak istiyorsa, konuşmada açıklık ve dürüstlük neredeyse olmazsa olmaz kabîlinden zorunludur.[124] Bu konuda Foucault'nun başlıca rol modeli duymak istenilmeyen şeyleri dürüstçe söyleme, korkusuzca konuşma cesareti gösteren Sokrates'tir.[125]

Foucault Sokrates'in sergilediği dürüstçe ve cesaretle konuşma erdemini 1983'de California Üniversitesi'nde "Söylem ve Hakikat" başlıklı bir seminer kapsamında verdiği altı konferansta ayrıntılı bir şekilde ele alır. Konferensların ana teması hakikati konuşmada dürüst olmaya ve risk almaya işaret eden Grekçe *parrhesia* sözcüğünün anlamıdır. Sonradan *Korkusuz Konuşma* [Fearless Speech] başlığıyla yayımlanan bu konferanslarda,

[123] Blacker, "Intellectuals at Work and in Power: Toward a Foucaultian Research Ethic", 362.
[124] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 145-146
[125] Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault (*Berkeley: University of California Press, 1998), 168.

Foucault, ilk defa Euripides'in kullandığını söylediği parrhesia'nın Grek ve Roman kültürlerinde geçirdiği anlam evrelerini inceler. Bütün bu incelemede ana odağı hakikatten ziyade "spesifik bir faaliyet olarak hakikati söyleme" ve "hakikati söyleyen" üzerinedir.[126] "Parrhesia'da konuşan kişi özgürlüğünü kullanmakta ve ikna yerine dürüstlüğü, yanlışlık ya da sessizlik yerine doğruyu, yaşama ve güvenlik yerine ölüm riskini, pohpohlama yerine eleştiriyi ve kişisel çıkar ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi seçmektedir." [127] Foucault'nun parrhesia üzerinde bu kadar önemle durmasının nedeni her ne kadar -açıkça dile getirdiği üzere[128] - Batı düşüncesindeki eleştiri geleneğinin köklerini açığa çıkarmak, bu geleneğin soy kütüğünü yapmak gibi görünse de, parrhesia'yı hem kişinin kendine özen göstermesiyle hem de demokrasiyle ilişkilendirdiğinde, aklında bundan daha fazlası yani spesifik entelektüelin özellikleri ya da erdemleri olarak görmek isteyeceği şeyler var gibidir: risk almak, tehlikeye aldırmadan korkusuzca ve dürüstçe konuşmak.

Zira, öyle görünüyor ki, Foucault'nun gözünde, bunlar olmadan kişinin kendine özen göstermesi mümkün olmaz. Kendine özen gösterme ise bir özne olarak spesifik entelektüel için önemlidir. Foucault özneyi kendiyle özdeş bir töz yerine bir form olarak değerlendirdiğinden onun her zaman yeni formlar alabilmesi için[129] parrhesia önemli görünmektedir. Dahası, "kendine özen gösterme kendi başına bir etiktir" ve başkalarıyla ilişkinin yolu buradan geçer. Ancak kendisine özen gösteren birisi başkalarıyla tiranik olmayan "uygun" bir ilişki kurabilir.[130] Kendine özen gösterme başkaları üzerinde zalimce bir güç uygulamaya yol açmaz, tam tersine başkaları üzerinde zalimce bir iktidar pratiği uygulama insanın kendine özen göstermemesinin ve arzularının kölesi olmasının sonucudur. Eğer kendinize özen gösteriyorsanız, yani ontolojik açıdan ne olduğunuzu, neler yapabileceğinizi, bir yurttaş olmanın ne demek olduğunu, bir haneyi yönetmenin ne olduğunu, nelerden korkup nelerden korkmamanız gerektiğini, makul olarak neleri umabileceğinizi, hangi şeylerin sizin için önemli olduğunu biliyorsanız, başkaları üzerindeki iktidarınızı kötüye kullanmazsınız.[131]

---

126 Michel Foucault, *Fearless Speech*, ed. Joseph Pearson (Los Angeles: Semiotext(e), 2001), 169.
127 Foucault, *Fearless Speech*, 19-20.
128 Foucault, *Fearless Speech*, 170-171.
129 Michel Foucault, "The Ethics of The Concern for Self as a Practice of Freedom", *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, ed. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 1997), 290.
130 Foucault, "The Ethics of The Concern for Self as a Practice of Freedom", 287.
131 Foucault, "The Ethics of The Concern for Self as a Practice of Freedom", 288.

(vii) Yararlılık ve Yaratıcılık: Foucault korkusuzca konuşmaktan (parrhesia) söz ettiğinde onun sadece kişinin kendine özen göstermesine, kendi için yararlı bir şey oluşuna değil aynı zamanda konuşanın dostları için, içinde yaşadığı şehir için, kısacası başkaları için yararlı bir şey oluşuna da dikkat çeker. Nehamas'a göre, Foucault Sokratik parrhesia'dan bahsederken Sokrates'in düşüncelerini sanki kendi düşünceleriymişçesine sunmaktadır: "Sizi kendinize özen göstermeye çağırdığımda, bütün şehre yararlı oluyorum. Ve eğer kendi yaşamımı korumaya çalışıyorsam, yapmakta olduğum şey kesinlikle şehrin çıkarınadır; hakiki söylemi, yurttaşları kendilerine özen göstermeye davet eden cesaretle hakikat anlatımını korumak, şehrin çıkarınadır."[132] Dahası, Foucault'nun kendi gibi bastırılmış ve dışlanmış olduğunu düşündüklerine özel bir önem verdiği bilinmektedir: "Aktüel iktidar uygulama mekanizmalarıyla ilgilenmede çok dikkatliyim; Bunu, bu iktidar ilişkilerine dahil olanlar, onlara maruz kalanlar, kendi eylemleriyle, dirençleriyle, isyanlarıyla onlardan kaçabilsinler ve onları dönüştürebilsinler diye, bir kelimeyle, uysal olmaya son verebilsinler diye yapıyorum." [133] Eğer ne yapılacağını söylemiyorsam, der Foucault, bu, yapılacak hiçbir şey olmadığına inandığım için değildir; aksine, iktidar ilişkilerine direnmeye ve onlardan kaçmaya niyet edenlerce yapılabilecek, icat edilebilecek binlerce şey olduğunu düşündüğüm içindir. Foucault'ya göre insanlara iktidar ilişkileri içinde tuzağa düştüklerini söylemesi, bunu ifade etmenin durumu değiştirilebileceğine inandığından dolayıdır: "Yaptığım her şey, yararlı olabileceği kanaatiyle yapılmıştır."[134]

Bununla beraber, korkusuzca konuşmanın yararlılığı, onun gözünde, olup bitenlere dair bir eleştiri ve analiz sunmaktan öteye gitmekte ve yaratıcılığa kapı açmaktadır. Foucault entelektüeli nispeten daha genç ve yaratıcı insanlara düşüncelerini gerçeğe dönüştürmek için yardım eden bir danışman olarak görmektedir. Bir entelektüel, analiz ve eleştirileriyle başkalarını yaratıcılığa teşvik eden, cesaretlendiren biridir. [135] Nitekim, Foucault 1970'lerin başlarında gerçek bir özgürleşme sürecinin olmasına karşın 1982'de bu sürecin hâlâ istikrara kavuşmadığından söz ederken süreci istikrarlaştıracak faktörlerden birinin "toplumda, sanatta ve kültürde yeni yaşam, ilişki ve dostluk formları yaratılması" [136] olduğunu açıkça dile getirmiştir.

---

[132] Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault,* 168.
[133] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 294.
[134] Foucault, "Interview With Michel Foucault", 294-295.
[135] Oliver, *Foucault-The Key Ideas,* 148.
[136] Michel Foucault, "Sex, Power and the Politics of Identity", *Foucault Live Collected Interviews 1961-1984*, ed. Sylvere Lotringer, çev. Lysa Hochrot ve John Johnston (New York: Semiotext(e), 1996), 383.

4. Sonuç

Sonuç olarak, denilebilir ki, Foucault'nun evrensel entelektüele yönelttiği eleştirileri de spesifik entelektüel anlayışı da kendisinin hakikat iktidar ilişkisine dair düşüncelerine, değişen bir toplumda uzmanlara ve onların hakikat iktidar ilişkilerini açığa çıkarıp şimdiyi sorunsallaştırmalarına ve böylelikle de insanın kendisini inşasına yardımcı olmalarına duyduğu ihtiyaca dayanmıştır. Foucault spesifik entelektüelin deneyimcilik, dönüşüm, risk alma, direnme, dayanışma, sorumluluk, dürüstlük, cesaret, yararlılık ve yaratıcılık gibi özellikleri ve erdemleriyle bu ihtiyaca yanıt vereceğini düşünmüştür.

Bununla birlikte spesifik entelektüelin yüzleşmek zorunda olduğu bir takım sorunlara ve tehlikelere işaret ederek Foucault'nun spesifik entelektüel anlayışının kendisini sorunsallaştırmak da mümkündür. Her şeyden önce Foucault'nun gözünde nasıl evrensel entelektüel başkaları adına konuşma tehlikesiyle yüzleşmek zorundaysa, Foucault'nun spesifik entelektüeli de *büyük resmi görememe tehlikesi*yle yüzleşmek durumundadır. [137] Spesifik entelektüelin *aşırı dar bir alanda uzmanlaşmış olma*sı kamuyu ilgilendiren sorunlara bütüncül bir çerçeveden bakmayı güçleştirmektedir.[138]

Dahası, günümüzde spesifik entelektüeli oluşturan uzmanların çoğunlukla üniversitede çalışan akademisyenlerden oluşması, entelektüeli yaşamın bütünlüğünden koparma riski taşımaktadır. Spesifik entelektüel giderek çoğunlukla akademisyenlerden oluştuğu sürece, entelektüel yazma akademik yazmanın standartlarına göre olacak; entelektüel çoğu zaman yazdığı araştırma makalelerinin sayısıyla ve akademik nitelikleriyle tanımlanır hale gelecek; akademik dünyanın şekilci resmi alışkanlıkları, normları, akademisyenlerin içinde çalıştıkları kurumların genel amaçları ve politikaları entelektüel çalışmayı şekillendirecek; ve bu durum, zamanla toplumda bir tür *entelektüel tekelcilik* oluşma riskine yol açacaktır.[139]

Ayrıca, Foucault'nun spesifik entelektüeli entelektüel tekelcilik oluşumunun aracı olmanın tam tersi yönde bir tehlikeyle de karşı karşıyadır: Spesifik entelektüel, kendi uzmanlığını konuşturacağı yerel mücadele alanlarına dahil olduğunda, bu alanları kontrol eden politik partiler, ticaret birlikleri -sermaye sahipleri veya ideolojiler- tarafından *manipüle edilme tehlikesi* altındadır. [140]

[137] May, *The Philosophy of Foucault*, 130.
[138] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 144.
[139] Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 138-139, 143.
[140] Foucault, "Truth and Power", 129-130.

Üstelik, spesifik bir entelektüel belli bir üne kavuştuğunda, uzmanlığı dışında başka konularda da konuşmaya ve evrensel bir entelektüel rolü oynamaya çalışabilir. Nitekim zaman zaman Foucault'nun kendisinin bile benimsediği entelektüel tanımına uyup uymadığının tartışmalı olduğu,[141] belli bir üne kavuştuğunda ve insanlar ondan farklı konularda konuşmasını beklediğinde bir çok şey hakkkında konuşan evrensel entelektüel rolünden kaçmada zorlandığı[142] öne sürülmüştür.

Spesifik entelektüel bu tür güçlüklerden, bana öyle geliyor ki, muhtemelen ancak spesifik entelektüelin işinin en önemli kısmının bir dürüstlük pratiği, önce kendine ve sonra da başkalarına karşı bir dürüstlük pratiği olduğunu unutmazsa kurtulabilecektir. Gerçekten de, Foucault'nun vurguladığı gibi, "bir entelektüelin etiği, ... eğer şu değilse nedir?: kendini sürekli olarak kendinden koparabilir kılmak."[143] Yalnız, Foucault'nun da belirttiği üzere, bu kendini kendinden koparma, ani bir aydınlanmayla, bir tür sezgiyle, bir anda olmaz; benin hakikat kaygısı rehberliğinde kendisini dikkatli, yavaş, özenli bir değişim süreciyle geliştirmesiyle olur. Foucault'ya göre, aynısı akademisyen entelektüel için de geçerlidir: Aynı anda hem bir akademisyen hem de bir entelektüel olmak, der Foucault, üniversitelerde öğretilen ve öğrenilen bilgi ve analiz türünü sadece başkalarının düşüncelerini değil kendi düşüncelerini de değiştirecek şekilde kullanmaya çalışmaktır. "Bu, kişinin kendisinin ve başkalarının düşüncelerini değiştirme işi bana entelektüelin varlık sebebi gibi geliyor."[144]

Kaynakça

Afary, Janet & Anderson, Kevin B. *Foucault and The Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.

Blacker, David. "Intellectuals at Work and in Power: Toward a Foucaultian Research Ethic". *Foucault's Challenge: Discourse, Knowledge, and Power in Education* içinde, 348-367. Editörler T. S. Popkewitz ve M. Brennan. New York: Teachers College Press, 1998.

Brocklesby, John & Cummings, Stephen. "Foucault Plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical Systems Thinking". *The Journal of the Operational Research Society*. Cilt. 47. No. 6 (Haziran-1996): 741-754.

141 Gordon, "Introduction", xxxiii-xxxiv.
142 Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, 141
143 Foucault, "The Concern for Truth", 263.
144 Foucault, "The Concern for Truth", 263-264.

Brown, Alison Leigh. *On Foucault: A Critical Introduction*. Belmont-CA: Wadsworth, 2000.

Deacon, Roger Alan. *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

Dews, Peter. "The Nouvelle Philosophie and Foucault". *Towards a Critique of Foucault* içinde, 61-105. Editör Mike Gane. Great Britain: Routledge, 2010.

Downing, Lisa. *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*. UK: Cambridge University Press, 2008.

Foucault, Michel. "Body/Power". *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde, 55-62. New York: Pantheon Books, 1980.

Foucault, Michel. "Power, Moral Values, and the Intellectual: An Interview with Michel Foucault by Michael Bess". *History of the Present*. No: 4 (Bahar 1988): 1-2, 11-13.

-. "On Power". *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, 96-109. Editör Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1990.

-. "Iran: The Spirit of a World Without Spirit". *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, 211-224. Editör Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1990.

-. "The Concern for Truth". *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, 255-267. Editör Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1990.

-. "Power and Sex". *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture - Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, 110-124. Editör Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1990.

-. "Discourse of History". *Foucault Live: Collected Interviews 1961-1984* içinde, 19-32. Editör Sylvere Lotringer. Çevirenler Lysa Hochroth ve John Johnston. NewYork: Semiotext(e),1996.

-. "Intellectuals and Power". *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, 205-217. Editör Donald F. Bouchard. Çevirenler D. F. Bouchard ve Sherry Simon. New York: Cornell University Press, 1996.

-. "Sex, Power and the Politics of Identity". *Foucault Live Collected Interviews 1961-1984* içinde, 382-390. Editör Sylvere Lotringer. Çeviren Lysa Hochrot ve John Johnston. New York: Semiotext(e), 1996.

-. "What is Critique?". *What is What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, 382-399. Editör James Schmidt. California: University of California Press, 1996.

-. "What Our Present Is". *Foucault Live: Collected Interviews 1961-1984* içinde, 407-415. Editör Sylvere Lotringer. Çevirenler Lysa Hochroth ve John Johnston. NewYork: Semiotext(e), 1996.

-. "Polemics, Politics, And Problematizations: An Interview With Michel Foucault". *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, 111-119. Editör Paul Rabinow. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: The New Press, 1997.

-. "An Interview by Stephen Riggins". *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, 121-133. Editör Paul Rabinow. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: The New Press, 1997.

-. "The Ethics of The Concern for Self as a Practice of Freedom". *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, 281-301. Editör Paul Rabinow. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: The New Press, 1997.

-. "Structuralism and Post-structuralism". *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 2* içinde, 433-458. Editör James D. Faubian. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: The New Press, 1998.

-. "Interview With Michel Foucault". *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, 239-297. Editör James D. Faubion. İngilizceden Çevirenler Robert Hurley vd. New York: New Press, 2000.

-. "The Risks of Security". *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, 365-381. Editör James D. Faubion. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: New Press, 2000.

-. "Useless to Revolt?". *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, 449-453. Editrö James D. Faubion. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: New Press, 2000.

-. "Truth and Power". *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, 111-133. Editör James D. Faubion. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: New Press, 2000.

-. *Fearless Speech*. Editör Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

-. "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham". Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault and The Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Appendix: Foucault and His Critics, an Annotated Translation. Çeviren Karen de Bruin ve diğerleri) içinde, 183-189. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.

-. "What is Critique?". *The Politics of Truth* içinde, 41-81. Editör Sylvere Lotringer. Çevirenler Lysa Hochroth ve Catherine Porte. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

Gordon, Colin. "Introduction", *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3* içinde, xi-xli. Editör James D. Faubion. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: New Press, 2000.

Gündoğdu, Hakan. "Aydınlanma ve Foucault". *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi 24* içinde, 425-459. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

-. "Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Sayı. 21 (Güz-2013): 37-54.

Güneş, Cevriye Demir. "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Sayı. 21 (2013): 55-69.

Kelly, Mark G. E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge, 2009.

Macey, David. *Michel Foucault*. London: Reaktion Books, 2004.

Marshall, James D. *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*. Kluwer Academic Publishers, 1996.

May, Todd. *The Philosophy of Foucault*. UK: Acumen Publishing, 2006.

McCarthy, Thomas. "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School". *Political Theory*. Cilt. 18. No. 3 (1990): 437-469.

Mills, Sara. *Michel Foucault*. London: Routledge, 2005.

Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

O'Leary, Timothy. "Foucault, Dewey, and the Experience of Literature". *New Literary History*. Cilt 36. N. 4 (Güz 2005): 543-557.

Oliver, Paul. *Foucault-The Key Ideas*. UK: Hodder Education, 2010.

Olssen, Mark. *Michel Foucault: Materialism and Education*. Westport: Greenwood Publishing, 1999.

Prado, C. G. *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*. Colorado: Westview Press, 2000.

Rabinov, Paul. "Introduction: The History of Systems of Thought". *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 vol. 1* içinde, xi-xlii. Editör Paul Rabinow. Çevirenler Robert Hurley vd. New York: The New Press, 1997.

Ransom, John S. *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*. London: Duke University Press, 1997.

Judith Revel. *Foucault Sözlüğü*. Çeviren Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Reynolds, Joan M. "Pragmatic Humanism in Foucault's Later Work". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. 37:4 (2004): 951-977.

Scharg, Francis. "Why Foucault now?". *Journal of Curriculum Studies*. Cilt. 31. No. 4 (1999): 375-383.

Shiner, Larry. "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge". *History and Theory*. Cilt. 21. N. 3 (Ekim-1982): 382-398.

Smart, Barry. *Michel Foucault*. New York: Routledge, 2004.

Urhan, Veli. *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi 24*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

FOUCAULT'NUN YAZISINDA MİSALİN VAZİYETİ

Enis MEMİŞOĞLU*

THE POSITION OF THE EXAMPLE IN FOUCAULT'S TEXT

Öz

Michel Foucault'nun yazısında misalin vaziyeti, yine Foucault'nun yazısında 'yazının' misal olarak nasıl vaz edildiğiyle alakalıdır. Böyle bir vaziyeti tespit edebilmenin imkânı Giorgio Agamben'in Foucaultcu arkeolojiyi paradigmatoloji olarak tanımlamasından itibaren belirir: Paradigmatoloji, dispozitiflerin vaz edildiği söylemsel tertibatlara işaret ettiği ölçüde, arkeoloji de paradigma olarak dispozitiflerin vaziyetini inceler. Agamben, paradigmanın vaziyeti olarak söylemsel dispozitiflerin Foucault'nun metnine Hegel'e kadar takip edilebilen pozitivite kavramı ile naklolduğunu gösterir. Bu nakil ile pozitivitenin Hegel'den itibaren taşıdığı bir rabıtaya, hayat ve söylem rabıtasına, Foucault'da da rastlandığı fark edilir. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylem ile hayatı birbirinden ayıran tespiti, Foucault'nun hakikate dair misalinde, Foucault'nun Platon'u okuduğu Platon'un *VII. Mektup*'unun hakikati söyleme misalinde, *parrhēsia* misalinde, hakikatin söylenmesi ile cesurca söylenmesi arasındaki, söyleme ve eyleme arasındaki, ve de nihayetinde söz ve yazı arasındaki rabıtada muallak bir alaka vaz eder. Bu muallak alaka, hakikatin misali olarak *parrhēsia*'yı söz-edimi gibi bir mevzunun içinde mevzilendirir. Bu mevzu, Foucault'nun Platon'dan, Platon'un da Sokrates'ten aktardığı *parrhēsia*'nın misali olarak *basanos*'ta (yani filozofun mihenk taşı olarak hakikati deneyimlemesi örneğinde) kendini temsil ettiğinde, hakikatin yazıda temsil edilemeyen misalini veren filozofun bunu mektuptaki yazıyla söylemesinin yarattığı muallak alakada, sonunda şunu gösterir: Sokrates'in sözü yazının dışına vaz eden konumu, Platon'un hakikati sözün de yazının da dışına vaz eden konumuyla beraber, Foucault'nun yazısında hakikati söyleme cesaretinin misalini vermek için

* MSGSÜ Sosyoloji Bölümü, Arş. Gör., enismemisoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3084-316X

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 142-158.
(Makale Gönderim: 29.11.2019 / Makale Kabul: 13.03.2020)

istimal edildiğinde, bu misaller artık Foucault'nun yazısının dışında, yazının dışında bir vaziyette değildirler. Platon ve Sokrates Foucault'nun misali olurken, yazı söylemin, söylem hayatın, hayat hakikatin, hakikat de hakikati söyleme cesaretinin misali olarak muallak bir alakada rabıtalanıp Foucault'nun yazısında misalin vaziyetini vaz ederler.

Anahtar kelimeler: Michel Foucault, Giorgio Agamben, Platon, paradigma, söylem, *parrhēsia*

Abstract

The position of the example in Foucault's text is related to how, in the very text of Foucault's, the 'example' is posited. The possibility for setting such a position manifests itself if one departs from Agamben's definition of Foucauldian archaeology as paradigmatology: Insofar as paradigmatology indicates to the posited dispositifs as the arrangements of discourse, archaeology too then examines the positions of dispositifs *qua* paradigms. Agamben shows how this discursive disposition as the position of paradigm transfers itself to Foucault's text back from Hegel via the concept of positivity. By means of this transfer, one notices a link that positivity carries from Hegel to Foucault, namely the link between life and discourse. Foucault's statement which separates discourse from life in *Archaeology of Knowledge* posits itself in a suspended interdependence where, in Foucault's example on truth, in his reading of the example of telling the truth in Plato's *VII. Letter*, in the example of *parrhēsia*, the relation between telling the truth and telling it boldly, the relation between discourse and practice, and lastly the relation between word and deed becomes undecided. This undecided relation locates the example of truth *parrhēsia* in a topos of speech-act. When this topic represents itself in the example of *parrhēsia* as *basanos* (which illustrates the philosopher as being the touchstone which experiences the truth) that Foucault through Plato and Plato through Socrates tells, it also, in the suspended interdependence that is created by the telling of the example, the truth of which cannot be represented in the writing, but nevertheless accounted through the text of a letter, shows that: when the locus that Socrates assigns to *logos* by excluding writing, together with the locus that Plato assigns to truth by excluding both *logos* and writing, is used by Foucault in order to give the example of telling the truth, these examples are no longer out of the position of Foucault's text — no longer out of the position of the text. While Plato and Socrates become examples for Foucault, text and discourse, discourse and life, life and truth, truth and the courage of saying the truth becomes each of them examples to one another

by connecting each other in a suspended interdependence where they posit the position of the example in Foucault's text.

Keywords: Michel Foucault, Giorgio Agamben, Plato, discourse, paradigm, *parrhēsia.*

****

♣

Paradigmanın Vaziyeti

'Foucault'nun yazısında misalin vaziyeti nedir?' diye sormadan önce, mevzuya 'vaziyetin' ne olduğunu sormakla başlayabiliriz. O hâlde öncelikle şu sorulabilir: Vaziyet nedir? Bu soruyu cevaplamadan, hattâ belki de tam anlamıyla sormadan önce, Giorgio Agamben'in bu mevzuya, yani 'vaziyete' dair mühim olduğu düşünülebilecek şu sorusu gündeme getirilebilir: 'Paradigma nedir?'. Öyle ki, ancak 'vaz' edildiği ölçüde mevzu bahis olacak paradigmanın vaziyeti, "Paradigma Nedir?" sorusuyla, aynı başlıklı metinde, felsefe tarihinde 'misal' kavramına verilen tanımlar dâhilinde izah edilir. *Aristoteles*'ten *Kant*'a, *Platon*'dan *Goethe*'ye, *Hegel*'den *Heidegger*'e geçerek, misal kavramına dair muhtelif tanımları ve aradaki rabıtaları sunarken Agamben, *exemplum* ve *paradeigma* arasında muayyen bir ayrım yapmaksızın, misal ve paradigma kavramlarını iç içe geçirir. Misal paradigmadır, paradigma da misal — hattâ öyle ki, Kant'tan alıntılanan paragrafta *exemplarisch* ve *Beispiel* tabirleri yine Kant tarafından ayrı kavramlara tekabül edecek şekilde kullanılmalarına rağmen, Agamben bu ayrımı görmezden gelir.

Agamben'in tüm bu tanımlar neticesinde 'paradigma nedir?' sorusuna verdiği cevabı bir kenara bırakırsak, daha doğrusu, şimdilik, tanımdan ziyade misal verecek olursak; Agamben nezdinde, onun da belirttiği gibi[1], *Homo Sacer*, *Musulman*, 'İstisna Hâli', *Oikonomia* ve 'Toplama Kampı'nın birer

♣ Yazıdaki tüm tercümeler alıntılanan metinlerin asıl dilinden yazar tarafından yapılmıştır. Antik Grekçe kelimeler, eğer Türkçede yerleşmişse, Türkçe harflere uygun olarak (fakat Latince veya Fransızca tercümeleri değil Grekçe asılları dikkate alınarak) yazılmıştır — mesela *Retorika* veya *Retorik* değil *Retorike* olarak. Türkçede henüz yer etmemiş veya yer etse de antik Grekçe hâllerine vurgu yapılmak istenen kelimeler, Latin harfleriyle değil 'latinize' edilmiş ve fonetik okutturuculu harflerle yazılmıştır — mesela *parrhēsia* olarak.

[1] Giorgio Agamben, "Che cos'è un paradigmo", *Signatura rerum. Sul metodo* içinde (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 33.

paradigma olduğunu söylemek daha isabetli olabilir. İsabetli olur zira, Agamben kendi yaptığı çalışmaların "Foucault gibi", arkeolojik olduğunu belirttikten sonra, bu tavrı şu tespitle sabitler: "Arkeoloji, bu anlamda, hep bir paradigmatolojidir, ve de paradigmaları tanıyabilme ve belirginleştirme kapasitesi araştırmacının bir arşivdeki belgeleri inceleme becerisini olduğu kadar onun mertebesini [*rango*] de belli eder".[2] Agamben için, böyle bir tespitin imkânı, tam da *Bilginin Arkeolojisi*'nde mevcuttur. *Bilginin Arkeolojisi*'nde 'pozitivite' [*positivité*] olarak geçen kavramın, Foucault metinlerinde daha sonraları 'dispozitif' [*dispositif*] olarak ifade edilen iktidar tertibatıyla irtibatlı olduğunu söyleyen Agamben, mesela bu manada 'panoptikon'u da kapatılmaya dair 'dispozitif'in, yani iktidarın söylemsel ve gayrı söylemsel tertibatlarını vaz eden 'pozitivite'nin [*positivité*] bir paradigması[3] olarak görür.

Bu hâliyle, daha doğrusu bu vaziyette, paradigma, 'vaz' edilen, yani '*posé* olan', koyulan ve konumlanan bir dispozitifin vaz edilebilirliği olarak bir pozitivite tesis eder. Agamben, *Dispositif Nedir?* başlıklı konferans metninde, Foucault'nun kullandığı ve muayyen tarihsel dönemlerde iktidarın güç ilişkilerini bilgi vasıtasıyla tesis etmesini mümkün kılan stratejiler olarak tanımlanabilecek dispozitif kavramının[4], Hegel'in terimlerinden hareketle kullanılmış olabileceğini belirtir. Öyle ki, Agamben nezdinde "muhtemelen aşina olduğu[muz]" varsayılan Jean Hyppolite ve Foucault arasındaki "sıkı bağ"[5] bunu varsaymamıza imkân verecektir. Bu varsayıma göre Hyppolite'in "Hegel'in Tarih Felsefesi'ne Giriş" metninde yer alan "pozitivite" kavramı Hegel'in "Hıristiyan Dini'nin Pozitivitesi" [*Die Positivität der christlichen Religion*] başlıklı metninden yola çıkılarak iktibas edilmiştir. Yine buna göre, genç Hegel'in aslında doğal hukukla pozitif hukuk arasında salınan ve kendi felsefi sistemine uyacak önerisi, Foucault'nun dispozitifle kast ettiği stratejilere tekabül edebilir:

> Eğer pozitivite [*positività*] Hyppolite'e göre genç Hegel'in tarihsel öğeye verdiği isimse, ki bu öğe bireye dışsal bir iktidar tarafından dayatılan, ama adeta inanç ve duygu sistemleriyle içselleştirilen kurallarla, töre[n]lerle, kurumlarla yüklüdür, o hâlde Foucault (daha sonra *dispozitif* [*dispositivo*] olacak) bu terimi ödünç alarak, aslında kendisinin olan mühim bir sorun karşısında bir mevzi [*posizione*] alır: [mevzu] bireyler ve yaşayan varlıklar

[2] *A.g.e.,* 33.
[3] *A.g.e.,* 18-9.
[4] Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo* (Roma: Nottetempo, 2006), 6-7.
[5] *A.g.e.,* 8.

> arasındaki alakadır. Tarihsel öğeden benim anladığım, bir takım kurumlar, öznelleşme süreçleri ve iktidar alakalarının somutlaştığı kurallardır.[6]

(Foucault'nun her nedense 'özellikle' Hyppolite vasıtasıyla kullandığını düşünmek durumunda kaldığımız) pozitivite kavramından kalkarak okunduğunda, bu tarihsel öğe, pekâlâ Foucault'nun dispozitif ile kastettiği şeye tekabül edebilir. Hattâ, Agamben'in paradigmada, daha doğrusu misalde gördüğü müspet bir öğeye de tekabül edebilir. Mademki dispozitif, iktidarın hukuktan ve yasadan ziyade yönetimsellik vasıtası ile normalleştirmeye tâbi tuttuğu öznelerin içselleştirdiği kuralların tarih içre söylemlerde tesisi ile mümkün kılınıyor, o hâlde, bu kuralların Hegel'in mezkûr metninde hayat ile iç içe geçtiği o tarihsel mevcudiyete nasıl tekabül ettiğinden de bahsetmek gerekebilir. Hegel'e göre, dinde olumsal gibi görünen ve zorunluluğu olmadığına inanılan gelenek, dogma ve batıl inançlar, tıpkı 'pozitif' hukukta olduğu gibi, doğal olan dine 'dışarıdan' [*äusseren*] vaz edilmişlerdir.[7] Bu düzenlemeler [*Anordnung*] fuzuli ve "kazara"[8] [*zufällig*] olabilir; fakat doğal dine ait olan hayatın, yani İsa Peygamber'in "ağzından çıkan"[9] ve onun "eylediği" [*Handlung*] hayatın akla uygun tatbik edilmesini, onun sözüne uygun bir edimin ifa edilmesini mümkün kılan, "akıl ile özgürlüğün", "zorunlu olan" ile "rastlantısal" olanın birlikteliğini mümkün kılacak bu ilaveler yasa ile belirlenmeseler bile; müspet, yani *pozitif* anlamda doğal dinin işlemesi, yine bu ilaveler vesilesiyle olacaktırlar.[10] Böylelikle, nasıl ki İsa Peygamber'in sözünün *pozitif* anlamda doğal dine ilave edilmesi hayat ile kuralın (doğal din dâhilinde) birlikteliğini mümkün kılıyorsa, tarihin olumsallığının gerektirdiği yasaların aklın doğal yasalarına tarih içre ilave edilmesi ile de, hukuk 'pozitivite' imkânı bulacaktır denilebilir. İlginçtir ki Hegelci manasıyla bu müspet din, hayat ile kuralın birlikteliğini sunarken Agamben'in, "Paradigma Nedir?" metninde müspet bir imkân olarak işaret ettiği" misal"e de tekabül ediyor olacaktır:

> Manastır nizamının tarihini iyi tanıyanlar bilirler ki, en azından ilk yüzyıllarda dokümanların "kural" diye adlandırdığı şeyin statüsünü anlamak zordur. Son müşahedelere göre, "kural" kelimesi basitçe *conversatio fratrum* [musahabe-i ihvan] anlamındadır, belli bir manastırın keşişlerinin hayat tarzıdır. [Bu

[6] *A.g.e.,* 11-2.
[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Die Positivität der christlichen Religion", *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1, Frühe Schriften* içinde, haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 123.
[8] *A.g.e.,* 116.
[9] *A.g.e.,* 113.
[10] *A.g.e.,* 117-118.

> musahabe] hüviyetini sıklıkla, *forma vitae* olarak telakki edilebilecek, kurucunun hayat tarzından alır, yani takip edilecek misalden alır; ve kurucunun hayatı da bu mantığa göre İnciller'de hikâye edildiği üzere İsa'nın hayatını takip eder.[11]

Bu yaşam biçimi (ya da hayat tarzı), dispozitiflerin söylemsel ve gayrı söylemsel tertibatları sayesinde yaşam üzerinde hak sahibi olan iktidarın yaşamı yönetimsellik stratejilerine tâbi kılmak için vaz ettiği normlardan farklı olacaktır. *Homo Sacer*'in sonunda salık verilen[12], ve Agamben'in *Çok Âlâ Zavallılık* [*Altissima povertà*] başlıklı metninde izah edilmeye çalışılan, "hukuk dışındaki" "mevcudiyeti"yle[13] bu yaşam, biçimin misalidir[14]:

> Mevzubahis olan hayata bir biçim (ya da norm) tatbik etmek değildir, ama bu biçime göre *yaşamaktır*; yani, kendi kendini bir biçim yapan misali takip ederek [böylece] kendisi de misal olan hayattır mevzu bahis olan.[15]

Bu biçim, misal olarak İsa'nın yaşayışını hayatta ve hayatla kurallaştırmaya tekabül ediyorsa, Hegel'in bahsettiği anlamda dinin 'pozitivite'sinde tarihsel öğe olarak sunulan İsa Peygamber'in yaşam biçiminin kurallaştırılmasından ne kadar ayrı düşünülebilir?

'Pozitivite'den hareketle paradigmayı tarif etmek için misal kavramının tanımlarını ayrım gözetmeksizin aynı ıstılahat etrafında toplayan Agamben, görünen o ki, 'dispozitif'in Hegel'deki kaynaklarına işaret ederken, 'misal' kavramıyla birlikte 'dispositif' ve 'pozitivite' kavramlarını Foucault'nun kullanmadığı bir mevziye, ya da şöyle diyelim, şimdilik Foucault'nun kullanmadığını düşünebileceğimiz bir mevziye yerleştirmiş oluyor.

Bu mevzi, Foucault'da, tarihsel öğeyi biçimlendiren strateji olarak bilginin [*savoir*], 'paradigmatoloji' olmasa bile, arkeolojisini, Hegel'in pozitivite kavramından ziyade, aslında Kant'ın Foucault nezdinde "iptidai olduğu düşünülebilecek" sentetik *a priori* kavramından hareketle önerilen "tarihsel *a priori*"lerle yapmayı deniyor. Bu *a priori*'ler "formel değil" ama tarihseldirler. 'Tarihsel' çünkü "olayların üstünde" değildirler, bilakis "zamanda dağılan"

---

[11] Agamben, *Che cos'è un paradigmo*, 23.
[12] "[...] *questa vita che è la sua forma e resta inseparabile da essa* [...]". Bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), 211.
[13] Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Vicenza: Neri Pozza, 2011), 177.
[14] *A.g.e.,* 119.
[15] *A.g.e.,* 124.

"değişken bir bütündürler". *A priori* — çünkü "söylemsel pratikleri karakterize eden kurallar bütünü olarak tanımlanırlar"[16]. Buna mukabil arşiv de, sadece "sözce-olaylardan" ibaret değildir, yani sözcelerin "mucizevi olarak dirildikleri"[17] tekrar edilemeyen olaylardan ibaret değildir. Bu sözceler, "Mevcudiyet eşiği" [18] değişken olan kurallara tabidir. Bu manada arşiv, söylemsel ve gayrı-söylemsel sözcelerin muayyen bir sınır oluşturacak derecede kümelenen ama "tanımlanabilir olmayan" kurallar dâhilinde birbiriyle rabıtaya girdiği ve tarihsel *a priorik* olarak 'tespit' edilebilir bir 'pozitivite'de mevcudiyet bulur. Bu mevcudiyet "sözcelerin dağılımını"[19] "alt-metni olmayan" ve "altında bir metin yatmayan" [20] olayların vuku buluşunda kavramak için vaz olunur. Arşiv, bu dışsallık ile, "olayların" "mevcudiyet vaziyetleri" askıya alınmadan, ve "metinsel olmayan" sözceler vesilesiyle," vaz edilebilir" yani "pozitivite" olur. En azından *Bilginin Arkeolojisi* (1969) bunu önerir. Ve en Azından Foucault için 'vaziyet' budur.
Vaziyet böyleyken, Foucault, 1970-71 senelerinde verdiği *Bilme İstenci* başlıklı derslerin sonunda derste yapmaya çalıştığının "arkeoloji" olduğunu ifade eder. [21] Arzu ve bilgiye dair Antik Grek'ten, bilhassa Aristoteles'ten, Hesiodos'tan, Euripides'ten ve Sofokles'ten hareketle yaptığı ve de merkezine adalet ve para olarak *nomisma* kavramını aldığı derslerin sonunda, 'bilme istencinin' (arkeolojiye dair) "bir başlangıç modelinin yetkinliğini sınamak" üzere kullanılan "rastgele misallerde" incelendiğini belirtir. [22] Foucault (ise işte) bu rastgele misallerin, *Bilginin Arkeolojisi*'nde tanımladığı "dışsallık ilkesine" uygun olarak analiz edildiğini belirtir ve ekler:

---

[16] Michel Foucault, *Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), 168.
[17] *A.g.e.,* 171.
[18] *A.g.e.,* 172.
[19] *A.g.e.,* 158.
[20] *A.g.e.,* 157.
[21] Michel Foucault, *Leçons sur la volonté du savoir* (Paris: Seuil/Gallimard, 2011), 218.
[22] Seçilen misallerin rastgele, hatta tehlikeli bir şansa [*au hazard*] tabi olması, *Derrida*'nın Deliliğin Tarihi dâhilinde, Foucault'nun kullandığı Descartes'ın deliliğe ait misaline dair, hatta deliliğin misalsiliğine dair sorduğu şu soruyu hatırlatabilir: "Diğerlerinin yanında herhangi bir misalle mi muhatabız, yoksa iyi bir misalle mi?". Bkz. Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie", *Ecriture et différence* içinde (Paris: Seuil, 1967), 50. Derrida her iki durum için de şunu söyleyecektir: "Deliliğin hür öznelliğini nesnelleştirerek ve dışsallaştırarak aklın kendini tesis ettiği karar, işte eğer bu karar tarihin kökeniyse, eğer bizatihi tarihsellikse, anlamın ve dilin şartıysa, anlamın geleneğinin şartıysa, mamulün [*œuvre*] şartıysa, eğer dışsallaştırma yapısı tarihin kurucu yapısıysa, o zaman bu dışsallaştırmanın 'klasik' anının, o zaman Foucault'nun tasvir ettiği bu çağın, ne mutlak önceliği ne de arketipik misalsiliği vardır"[22]. Bkz. *A.g.e.,* 67.

> Dışsallık ilkesinden bahsedecek olursak, hiçbir zaman metnin analizini metinden yola çıkarak yapmaya çalışmadım.
> Mümkün olduğu ölçüde, tevil ve tefsir ilkesini kaldırmayı denedim. Hiç metin örgüsünde mevcut ya da namevcut olan söylenmemişi bilmeye çalışmadım.
> Metinsellik ilkesini, kendimi yeri tarihsellik olan boyuta yerleştirerek kaldırmayı denedim; yani bir metnin veya birçok metnin içinde kalarak değil, ama bir toplumun içinde farklı söylemlere verilmiş işlevler veya roller olgusu dâhilinde vuku bulmuş söylemsel olayları tespit ederek kaldırmayı denedim.[23]

Neticede Foucault için "söylemsel olay hiçbir zaman metinsel değildir"[24]. Peki metinsel olmayan bu olay, "rastgele seçilen misalleri" söylemlerin vaz edilebilirliğinde, sözcelerin "mevcudiyetlerinin vaz edildiği" o yerde tespit etmemizi sağlarken; herhangi bir misal değil ama misalin misalini verebilir mi? Yoksa bu, Foucault'nun *Bilginin Arkeoloji*'sinin sonunda (başka birisinin ağzından) söylediği gibi "söylem hayat değildir" dememizi mi, metinsel olmayan söylemsel olayın hayat olmamasını mı mümkün kılar? [25] Bunu şimdilik tespit edemesek de, söze, hakikate ve hayata dair misal, hattâ misale dair misal, Foucault'nun ölmeden önceki son derslerinde anlattığı *parrhēsia* kavramında açığa çıkabilir. Misalimiz Foucault'nun hakikate dair misali olacak olursa, *alētheuein*'in, yani hakikati söylemenin misali olarak *parrhēsia* kavramı ile karşılaşılır.

Hakikatin Misali

1983-1984 yılları arasında verdiği *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi* başlıklı seminerlerinin ilk senesinde Foucault, *parrhēsia* çeşitlerini sıralar ve *parrhēsia*'nın hangi durumlarda mümkün olduğuna dair sınırları belirler. Buna göre, mesela, filozofun ve danışmanın *parrhēsia* karşısında birbirinden farklı olan vaziyetlerini izah ettikten sonra, *VII. Mektup*'unda Kral 2. Dionysos'a tavsiyelerde bulunan Platon hakikati filozof olarak değil danışman olarak söyler. Yalnız *parrhēsia*'da mühim olan sadece hakikati söylemek değildir, bunu iktidara rağmen — hattâ iktidarın hakikati dile getirdiğimiz anda hayatımızı sonlandırması tehlikesini göze alarak — ifa etmektir. Hakikat

[23] Foucault, *Leçons sur la volonté du savoir*, 191.
[24] *A.g.e.,* 187.
[25] Foucault, *Archéologie du savoir,* 275. Bkz. s. 101'de bunun olamayacağına dair bir işaret olsa da: "Sonlanmış sistemin arkasında, biçimsel oluşumların [*formations*] analizinin açığa çıkardığı, kaynağından fışkıran hayatın kendisi, zapt edilmemiş hayat değildir; sistematikliklerin akıl almaz genişliğidir, çoğul alakaların sıkı sıkıya bağlanmış bir beraberliğidir".

ancak bu tehlike karşısında gösterilen cesaretle dile gelirse *parrhēsia*'dan bahsedilebilir.[26]

Böyle bir durumda dikkati çekebilecek olan soru şudur: Hakikati iktidara rağmen cesurca söyleyen danışman Platon, aynı zamanda filozof olarak da *parrhēsia* ediminde bulunuyor mudur? Mektubun içeriğine atıfla, Platon'un felsefi manada hakikate dair tavsiyede bulunuyor olduğunu tespit ettiğimiz anda, *parrhēsia*'nın filozof olan Platon tarafından da ifa edildiğini kabul etmek durumunda kalırız. Filozof Platon felsefenin nasıl yapılacağına/eyleneceğine dair tavsiyesini danışman olarak verir. Felsefe, (Foucault'nun *parrhēsia*'ya dair "misalsi bir sahne" sunduğunu söylediği[27]) *VII. Mektup*'a göre *sunousia*'nın, birlikte var olmanın, muhabbette ve muhabbetle birlikte var olmanın mümkün kıldığı bir *praksis*'tir. *Sunousia* ile, *mathēsis* ile öğrenilen ve yazıda karşımıza çıkan bir bilginin aksine, bir alevin oluşmasını sağlayacak kıvılcımı imal eden sürtünme [*tribē*] misali bir birlikteliğin oluşturduğu bilme sağlanır. *Praksis*'in bilgi misali yazıdakinden farklıdır. Yazı bu anlamda *praksis* değildir. Foucault'nun bahsetmediği ise şudur: Platon, yazı ile ifa edilemeyecek bir *praksis*'i, bir eylemi, yine de mektup ile aktarmış, tavsiyesini Kral II. Dionysos'a böylelikle iletmiş olur. Foucault'ya göre *sunousia*, yazının karşısına sözü koymaktan ziyade, böyle bir zıtlığı gündeme getirmekten ziyade, yazı ve sözün dışında bir eylemi mümkün kıldığı için, bu tavsiyenin mektupla ve mektupta verilmesinin (onun için) çelişkili bir tarafı olmayacaktır. Yine de, diyebiliriz ki, bir çelişki vardır. O da şudur: Filozof Platon'un izah ettiği hakikatin *praksis* olarak ifası, eğer yazıyı varsaymadığı gibi 'sözü' ve 'söyleme'yi de varsaymazsa, bu manasıyla danışman Platon'un (yazarak da olsa) Kral II. Dionysos'a cesurca 'söylediği' hakikatin *praksis* olarak varsayması gerekenin aksine, 'dile gelmeyen' ve 'söylenemeyen' bir hakikat olmuş olur. Yani ya felsefi *praksis* söylenemezdir, ya da politik olarak hakikati söyleme bir *praksis* değildir.

Eğer filozof felsefeyi sözün ve dilin dışında deneyimleyip eyleyecekse, bu durumda felsefi *praksis* bir krala hakikati cesurca da olsa 'dile getiren' danışmanın tavsiyesi ile çelişir. Bu olduğu anda, *parrhēsia*'yı mümkün kılan söyleme edimi ya felsefeyi olanaksız kılar, ya da filozof, Platon'un varsaydığı gibi *sunousia* ile var oluyorsa, bunu *parrhēsia* olmadan ifa etmek durumunda kalır. Veyahut, belki de denilebilir ki, filozof olarak danışman *parrhēsia*

[26] Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (Paris: Seuil/Gallimard, 2009), 13.

[27] Platon ve Kral II. Dionysos, bu "misalsi sahnede" [*scène exemplaire*] "parr[h]ēsiazesthai" pratik ederler. Bkz. *A.g.e.,* 56.

vasıtasıyla hakikat-dışı bir eylem gerçekleştirir: Hakikati 'söyler'. Ya da demeliyiz ki, tam tersine, danışman olarak filozof, hakikati söyleme cesaretini ifa ederken bunu cesurca icra eder, lakin icra ettiği hakikat dile gelmeyi iptal eder. *Parrhēsia, parrhēsia* imkânını iptal eder.

Bir durumda hakikat cesurca 'söylenirken', söylenen hakikat hakikatin *praksis* olarak eylenişini engeller; diğer durumda ise hakikat 'eylenirken', bu, söze gelmeyerek ifa edilir. Her hâlükârda ya *parrhēsia*'da olduğu gibi hakikati "cesurca söyleriz" ve Foucault'nun belirttiği gibi hakikatin "ne" olduğunu sorgulamayız[28]; ya da hakikate dair (Platon'un *VII. Mektup*'undaki gibi) bir tanım varsa, bu tanımın ne olduğunu 'açıkça ve cesurca' söyleyemez oluruz.
Bu çelişkinin açığa çıkarttığı asıl mesele ise şudur: Eğer Foucault 1984'teki *Le courage de la vérité* derslerinde söylediği gibi, bir önceki senenin derslerinden, yani "kendini bilme" mevzusundan yola çıkarak hareket ediyorduysa, *parrhēsia* kavramının 'taalluk' ettiği menşei olan *VII. Mektup*'ta "kendini başkasında ve başkası olarak tanıma"[29] olarak tespit edilen hakikati askıya almış, onunla kurduğu alakayı 'muallakta'/askıda bırakmış oluyordu denilebilir.

'Muallakta' bırakılan bu 'alaka', tam da misal ile kurulan bir alakaydı:

> Ama öyle zannediyorum ki kendi üzerine hakikati söyleme pratiklerine dair biçimleri analiz etmeye dayalı belli bir temayül var [olabilir], ki bu biçimler, bir şekilde — tabii ki tamamen meşru olan — Sokratesçi "kendi zatını kendin tanı" ilkesinin olduğu temel bağlamla *alakalıdır*: o hâlde bu *alakada* "*gnothi seauton*" ilkesinin *misallerle aydınlatılışını* [*illustration*], imal edilişini, somutça *misallendirilişini* görüyoruz [bizim vurgumuz].[30]

Demek ki hakikati-söyleme, kendi kendini tanımayı aydınlatacak, onu imal edecek bir misal olarak taalluk ediyor. Tam da bu yüzden, denilebilir ki, Foucault, Platon'un *VII. Mektup*'unda da billurlaşan *gnothi seauton* [zatını tanı] deyişine dair misali (yani *parrhēsia*'yı) yine *VII. Mektup*'la veriyor. Misal olarak verilen şey (yani *parrhēsia* olarak hakikat), misali olduğu şeyle (yani zatını tanımak olarak hakikatle) aynı yerde vaz edilirken, misal olarak *VII. Mektup* (zatını tanımayı yazılı örnek-nüsha [*eidōlon*] ile izhar ederken [*eidesthai*]), filozof-danışman Platon'un hakikatini (yazıyla naklederek) muallaka alıyor; ya da denilebilir ki, danışman-filozofun misali olarak *VII.*

[28] Bkz. *A.g.e.,* 4:" [analiz] hiçbir şekilde hakiki olarak kabul edilen söylem biçimlerinin neler olduğuna dair bir analizden ibaret olmayacaktır".
[29] Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres* (Paris: Seuil/Gallimard, 2008), 236.
[30] Foucault, *Le courage de la vérité*, 6.

Mektup, misali olmaya çalıştığı *VII. Mektup*'un hakikatini (yani hakikatin ne olduğunu) açıkça veremiyor — ve hakikat cesurca söylenirken (kendini bilmeye dair hakikat) muallaklaşıyor.

Parrhēsia misalinin hakikat ile kurduğu ilişkideki misalsiliğinin yanında, bir de hakikatin *parrhēsia* misalinde ifa edilemediği (şimdilik alakasız gelebilecek) alakaya bakılabilir. Hakikati söylemenin muhtelif şekilleri olsa da, herkes bunu *parrhēsia* dâhilinde yapamaz. Danışman veya filozof *parrhēsia* ile hakikati dile getirebilirken, sofistin yaptığı bu değildir. Zira sofist kendi hayatını riske atmak pahasına iktidara rağmen ve ona karşı durarak söylemez hakikati. 1970 senesinde) *Collège de France*'taki açılış derslerinde, işte bu aynı sofistin felsefenin dışına itildiğini belirterek ona yer açmaya gayret eden Foucault, 1984'te sofisti *parrhēsia*'dan mahrum bırakan hakikatin "neliğine" dair bir soru sormazken, felsefenin "neliğine" dair 1970'deki meseleleştirişinde ise, sofisti, bir an için, mevzubahis yerin yani felsefenin yerinin dışında bilhassa mevzilendiriyordu. 1970'teki derslerde anlatıldığı üzere felsefenin arzu ile bilgi arasında "bilme istenci" olarak tesis ettiği alakanın sofisti nasıl da bu alaka ile tesis edilen hakikatin dışına yerleştirdiğini biz de bir an olsun konumuzun dışına alacak olduğumuzda bile, hakikatin dışladığı sofist, bu sefer (ve yeniden) hakikati söylemekten mahrum bir sofist oluyordu. Hâlbuki hakikatin "neliğinden" ziyade nasıl tesis edildiğini ve bu tesisatın olaysal olarak nasıl mümkün kılındığını göstermeyi hedefleyen 1970 seneli derslerde, sofistin ne olduğu tam da olaysal olarak beliriyordu. "Ağızdan çıkan, söylenmiştir, bunun olay avdeti vardır" [31] diyerek sofisti söylemin olaysal avdetinde vaz eden Foucault, Platon'dan hareketle 1984 senesinde onu *parrhēsia*'dan mahrum ettiğinde, ya da başka bir deyişle onun *parrhēsia*'dan mahrum olduğunu belirttiğinde, aslında mahrum bırakılan daha ziyade *parrhēsia* oluyordu. *Parrhēsia,* hakikati açıkça ve cesurca söylemeyi mümkün kılarken, bu, sofistte (1970 seneli derslerde) beliren sözün edimselliğini, olay olarak sözü, söz-edimi olarak olayı, sofistin kendisinden mahrum bırakan bir tanıma hapsetmiş oluyordu (1984 seneli derslerdeki) sofisti.

Peki *parrhēsia* olaysal olmuyorsa, hakikatin cesurca söylenmesi olay olarak beliremeyecekse, o hâlde hakikat başka nasıl ifa olunur? Ya da şöyle soralım: *Parrhēsia* "hakikatin neliğini" mesele etmeyi gerektirmeden onun sadece nasıl ve hangi koşullarda dile geleceğine bağlı olarak tanımlanıyorsa, bu tanım, olayı, yani söz-edimi olarak dile gelirken ifa edilen hakikatin olaysallığını

[31] Foucault, *Leçons sur la volonté du savoir*, 46.

içermiyorsa, yani mesela sofist dışarıda bırakılıyorsa, o zaman Foucault'nun söylemin olaysallığına ve hakikatin dil oyunları olarak muayyen rejimlerde tezahür ettiğine dair tespitlerini *parrhēsia* ile beraber nasıl düşüneceğiz? Belki de düşünemeyeceğiz.

Belki de, Bilginin Arkeolojisi'nde izah edildiği üzere, söz-ediminin, bırakalım *épistème*'i, bırakalım arşivi, hatta bırakalım söylemi, sözceyi tanımlamak için bile yeterli olmadığına dair tespiti hatırlayıp[32], bunu düşünmeye cesaret bile edemeyeceğiz. Peki o zaman, eğer dil oyunlarının ve bu bağlamda, hakikatin söylemde ve söylemle tesisini meseleleştiren entelektüelin yaptığı arkeolojinin *vaziyeti*, tam da eleştiri olarak, mesela Kantçı manada tarihsel *a priori*'lerin imkân şartlarını tayin eden eleştiri olarak, olaysal olamayacak mıdır? Eğer bilginin arkeoloğu iktidarın öznelliğe dair hakikati nasıl 'pozitivite'lerde, yani ne gibi vaz olabilirliklerde vaz ettiğini (*pozit* ettiğini) tespit ederken, bu hakikatin söylemde "olay olarak" nasıl oluştuğunu da gösteriyorsa, bu eleştiri olaysal olacaktır (diyebiliriz).

O hâlde hakikat tam da olaysal olarak zuhur eder. Bu olaysallığın aslında hakikate dair bir "nelik" olduğunu söylemek pek de alakasız olmayacaktır. Zira hakikati iktidara karşı açıkça söylemenin kendisi bu hakikatin olaysallığını göstermekle mümkün oluyorsa, yani Foucault'nun hakikatin tesisinin tarihselliğine dair eleştirisi ile mümkün oluyorsa, hakikati cesurca söylemek tam da hakikatin olaysallığını cesurca dile getirmekten ibaret olmuş olur.

Yine de sofist figürünün dışarıda bırakılışında kendini belli eden bir husus, belki de tam da Foucault'nun *parrhēsia*'ya dair yaklaşımının işaret ettiği çelişkili bir mevziye intikal ediyordur. Yani tarihte olaysal olarak tezahür ettiği tespit edilen hakikatin dile gelişi tam da olay olarak gerçekleşemediği için, yani söz ile edimin birlikteliğinde gerçekleşemediği, hattâ sofistte olduğunun aksine söz-ediminde ifa edilemediği için, ya *parrhēsia* filozofun danışman olarak yazdığı (ve cesaretle söylenen) mektubu geçersiz kılacak, ya da danışmanın mektupta bahsettiği ama dile gelemeyecek olan bu hakikat, olaysal olmayan, söz ile edimin birlikteliğini sağlayamayan bir hakikat olacaktır. Bu durumda, çelişkili bir şekilde, ya hakikat olaysal olmayacak ve *parrhēsia* olay olarak sözü söyleme cesaretini sağlayacak; ya da hakikat, Platon'un mektubunda olduğu gibi, sözü, söyleyerek değil, yazıdaki edimle

[32] Foucault, *Archéologie du savoir*, 110-1.

olaysallaştırıp *parrhēsia*'nın söz ile cesareti birlikte kılan olaysallığını askıya alıp muallakta bırakacaktır.

Her iki durumda da, söz ile edimin birlikteliğinden bahsettiğimizde, filozofun hakikat tarifinden dışlanan yazı, olaya mektup olarak dâhil oluyor, ve mektup ancak bu şekilde danışmanın *parrhēsia*'sını ifa ediyor. İşte bu çelişkiye rağmen, Foucault'ya göre, olay olarak söz-edimi yazının alanından dışlanmış oluyor; ve bu, tam da yazı hem olay olarak hakikatin tesisinden hem de bu tesisin cesurca dile gelmesinden hariç tutulduğunda oluyor. Zira hatırlarsak, olay, Foucault nezdinde, yazının dışındadır. Bu manada Foucault'nun iktidarın öznelliğe ait hakikati tesisine dair jenealojiyi yaparken teamül etiği teknik ile 1970'te bilginin arkeologu olarak tatbik ettiği (paradigmatik değil ama *paradeigmatik* — yani misalsi) yöntem, birbirlerinden pek de uzak değildir — öyle ki, her ikisinde de yazı, söylemin tam da *paradeigma* yani misal olarak dışında kalır.

Tüm bu dışlamaya rağmen misal, belki de, bir ihtimal, yazı ol(ama)maksızın, ama sadece misalin misali olarak, *parrhēsia*'da vaz olunabilir. Şöyle ki: Hakikati söyleme cesareti bir *parrhēsiastes* [hakikati söyleyen kişi] için farklı durumlarda farklı işlevlere sahiptir. Foucault buna dair misali Sokrates'ten hareketle verir. Bu misal politik *parrhēsia* ile etik *parrhēsia* arasındaki ayrıma dairdir. Solon gibi bir tiran karşısında hayatını tehlikeye atıp hakikati söylemek Sokrates'in reddettiği, ama zamanında benzerini yapmaktan çekinmediğini anlattığı bir tür politik *parrhēsia*'dır. Bu *parrhēsia*'yı ifa etmek ölüm riskini beraberinde getirir. Etik *parrhēsia* misalinde ise Sokrates, kendisine atfedilen suçlamaları hâkim ve jüri karşısında savunmak yerine, ölmeyi tercih edecektir. Bu sayede, hakikati (cesurca) söylediği için ölmesiyle oluşan misal, *parrhēsia*'nın (cesaret) misali olacaktır diyebiliriz. Birinde *parrhēsia* bir kereliğine tatbik edilir (ve bu, ölme riskinin misali verilmeden olur), diğerinde ise *parrhēsia*'yı pratik etme vesilesiyle *parrhēsia*'nın (cesareti gerektiren ölme riskiyle yüzleşme) misali (de) verilmiş olur. Bu ikinci durumda, Sokrates'in "*basanos*" diye adlandırdığı "mihenk taşı" olma imkânı doğar. *Basanos* "kanıtlamak istediğimiz şeyin gerçekliğini"[33] göstermeye yarar, tıpkı altının hakikiliğini tespit etmek için kullanılan 'mihenk taşında olduğu gibi. Hakikate dair kanıttır *basanos*. Hakikati söyleme mevzusunda, bu kanıt eğer Sokrates'in ölümünün misal olması ile hakikati söyleme cesaretinin kanıtını oluşturacaksa, o zaman denilebilir ki, hakikati söyleme cesareti, ancak hakikati söyleme cesaretinin misali verildiğinde hakiki olur. Foucault,

[33] Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, 341.

Sokrates'in "diğer ruhlara" [34] mihenk taşı olmasının, altın misali, ona "sürtünerek" — Platon'un *VII. Mektup*'unda *sunousia*'yı, yani muhabbetle birlikte var olmayı deneyimlemeyi sağlayan *tribē* kavramında olduğu gibi sürtünerek —" hayatlarında iyi olanla iyi olmayanın ayırt edilmesiyle" sağlandığını söyler. Ve her felsefe profesörünün hayatında bir kere işlemesi gerektiğini düşündüğü *Sokrates*'in *Savunması* metnine dair incelemesini bitirip de dersi *salvate animam meam* — yani "söyledim ve nefsimi selamete erdirdim" — diyerek kapamadan önce şunu ekler:

> Mevcudiyetini, mevcudiyet üslubunun biçimini durmaksızın *basanos*'a (mihenk taşına) maruz tutmak lazım. [Sokrates] *basanos* olarak, herkese mevcudiyetinin haklılığını gösteren kişi olarak, bütün mevcudiyetinin haklılığını bütün mevcudiyeti boyunca gösteren kişi olarak, tam da bununla Lysimakhos ve çocukları için göreve çağrılmıştır [...], zatî itina [*souci de soi*] ve *logos*'u dinleme yolunda.[35]

Foucault burada mevcudiyet olarak kullanılan kavramın, altını ders boyunca çizerek, *bios* [hayat (tarzı) [36]] olduğunu söyler. Hayat tarzının ve yaşam biçiminin *logos*'u dinlemeye maruz tutulduğu ve bunun (yani bu maruzatın) hakikati söylemenin cesurca yani ölüme karşı mihenk taşı olarak ifa edildiği Sokrates'in olduğu *parrhēsiastes* misali, sadece *parrhēsia*'yı ifa etmekle kalmaz, bunu tam da *logos*'un, yani sözün, yaşam biçimini, hayat tarzını misalle verdiği, misaliyle dile getirdiği (ve dile getirdiği misalle eylediği) vaziyette sunar. *Logos* ile *bios*'un birbirlerine tekabül ettiği bu söz-edimi, *VII. Mektup*'taki *sunousia* kavramının — Foucault'ya göre kendisinden hareketle

---

[34] Foucault, *Le courage de la vérité*, 77.

[35] *A.g.e.,* 142.

[36] *Bios*'u *zoē*'den farklı olarak, yani yaşam değil de yaşam biçimi olarak, veya hayat değil de hayat tarzı olarak tavsif eden Agamben, bu hususta Foucault'nun tezini düzeltmek ve tamamlamak amacında olduğunu *Homo Sacer*'de belirtir. Bkz. Agamben, *Homo Sacer*, 12. Foucault insanın Aristoteles'ten hareketle *zōon politikon* yani "politiklik mevcudiyeti ona ilave olan hayvan" diye tanımlandığını belirtirken (bkz. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté du savoir* (Paris: Gallimard, 1976), 188); Agamben, *bios*'un tam da bu 'politik hayvan'ın hasleti olduğuna karar veriyor (bkz. Agamben, *Homo Sacer,* 3). Biz, bu vasıfların hayvana mı insana mı ait olduğu veya insanının veya hayvanın ne olduğu tartışmasına girmeksizin (bununla beraber, bu tartışmanın hayvanlar arasındaki veya hayvan ile hayvanlar içinde bir hayvan olduğu söylenen insan arasındaki farkı indirgemek bir yana dursun onu tam da 'tef(h)rik' etmesi [*différance*] gerektiğini vurgulayarak (bkz. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 52), *Derrida*'nın *zoē*'nin yaşayan anlamına *bios*'un da yaşam-hayat anlamına geldiğine dair izahını yerinde (ve mevzuya uygun) bulduğumuzu söylemek istiyoruz. Konuyla ilgili tafsilatlı tartışma için *La Bête et Le Souverain* seminerine atıfta bulunulabilir. Bkz. Jacques Derrida, *Séminaire la bête et le souverain* (Paris: Galilée, 2008), 407-63.

"Batı'da logosantrizmin (zikirmezciliğin/sözmerkezciliğin) oluşumunu hiçbir şekilde görmemek gereken"[37] — söz ve yazı dışı manasının aksine (*logos*'u *bios*'la, yaşam biçimi olarak hakikatin söylenmesini hayat tarzı olarak hakikatin eylenmesiyle, hakikatı söylemeyi onu yazmakla, hakikatin ne olduğunu onun nasıl tatbik edileceğiyle, yani sözü edimle iç içe geçiren bir alakada), yaşam biçimi olarak misalleşir. O hâlde, Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonunda "söylemin hayat olamayacağına" dair menfi tespitinin aksine, yaşam biçimi olarak mevcudiyetin vaziyeti, *parrhēsiastes* misalinde yaşamı, söylemsel olayın dışında, kısacası hayatı, söylemin dışında nasıl verebilir ki? Ya da şöyle soralım, söylemin dışında, başka bir hayat mı vardır?

Sonuç Yerine: Hayatın Misali

Başka hayat, Foucault nezdinde, kinik *parrhēsiastes*'in Sokrates'in olduğu *parhēsiastes*'ten ayrılışında tebellür eder:

> Zati itina ve hakikat cesareti arasındaki rabıtalara dair soruyu sorarken, öyle gözüküyor ki, Platonculuk ve kinizm her ikisi de farklı bir jenealojiye yer veren ve onun karşısında duran iki büyük biçimi temsil ediyor: Bir taraftan *psukhē*, kendini tanıma, arınma çalışması, öteki dünyaya medhal-erişim; diğer taraftan *bios*, kendini kanıta tabi tutma, hayvansallığa indirgenme, bu dünyada dünyaya karşı mücadele. Ama bitirmeden üzerinde durmak istediğim şey şu: Başkalığın varoluşa dair temel [*essentielle*] vaziyeti olmaksızın, hakikatin tesisi olmaz; hakikat hiç bir zaman aynı değildir; hakikat sadece başka/öteki dünya şeklinde ve başka bir hayatta olur.[38]

Başka bir hayat ve öteki dünya olarak karşımıza çıkan, bu iki misalin birbirine girdiği *parrhēsiastes*'tir diyebiliriz. Öyle ki Sokrates'in olduğu mihenk taşı bir başka misal olarak kiniğin olduğu misale dönüşebilir. Zira kinik kendisi ve başkası üzerindeki hükümranlığını misal olarak vaz eder:

> Kendi üzerinde mükemmel hâkimiyet uygulamak, bu hâkimiyetin başkalarının gözünde müşahede edilmesi, ve bu müşahedeyle de, onlara yardımcı olmak, onlara rehberlik etmek, onlara misal ve model olarak hizmet etmek, bunlar tek ve aynı hükümranlığın veçheleridir.[39]

Bu durumda, bu vaziyette, geriye kalan belki de sadece misal bile değildir, misale dair bir misaldir: Mihenk taşı — *basanos*. Ve sorarız: ne demektir ve

[37] Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, 234.
[38] Foucault, *Le courage de la vérité*, 310-11.
[39] *A.g.e.,* 251.

ne demektedir *Basanos*? *Basanos*, mesela *basanoi*'de olduğu gibi, hakikati sağlamak için sürtünmenin verdiği acıyla "işkence" demektir. (Hatırlatalım: Aristoteles *Retorike Sanatı*'nda hâkimlerin işkence kanıtının [*pisteos basanoi*] gereksizliği ve işe yaramazlığı karşısında *paradeigma*'lara başvurmalarını salık veriyordu[40]).

Peki mihenk taşı nedir[41]? Hakkak'ın, yani oymacı ve kazıcının, hakiki altını, 'hakkettiği' ve kaktığı taşla tespit etmesine mi yarar? Yoksa 'bilginin arkeologu'nun, hakkâk misali, tarihsel hakikati metin dışında ararken bulduğu misallere, söz kadar, *logos* kadar, hakikat kadar, altın kadar kıymet vermemizi mi sağlar? Bu manada Sokrates ile Foucault, mihenk taşı ile hakkâk, hattâ hakkâk ile arkeolog, birbirlerinin misali olur mu? Yoksa misal, zaten her seferinde, (herhangi bir) misalin misali midir? Yoksa misal, her zaman, 'başka'nın misali midir?

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. 1995.

-. *Che cos'è un dispositivo.* Roma: Nottetempo. 2006.

-. "Che cos'è un paradigmo", *Signatura rerum. Sul metodo* içinde. Torino: Bollati Boringhieri. 2008.

-. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza. 2011.

Aristoteles. *Aristoteles Graece ex Recensione Immanuelis Bekkeri Edidit Academia Regia Borussica Volumen Alterum*. Berlin: Berolini. 1831.

Derrida, Jacques. "Cogito et histoire de la folie". *Ecriture et différence* içinde, 51-97. Paris: Seuil. 1967.

-. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée. 2006.

[40] Aristoteles, *Retorike Sanatı,* 1377a. (*Bekker* ed.).

[41] Mihenkin hak ve hakikat kelimesinden türediğini biliyoruz. Öyle ki etimolojik olarak hakikat: Taşa veya metale oyulmuş, hakkedilmiş, kazılarak yazılmış yasa demektir. Hakikat, bu manada, hak edilmese bile, hakkedilir. O halde, tarihsel hakikat de, kazı dışı, yazı dışı bir hakikat olamaz; hakikat yazılıdır; hakikat yazıdadır; hakikat yazıdır; hakikat, her seferinde, hakkedilerek yazılan 'hakkikat'tir; ve de hakkikat dışı yazı yoktur (diye yazabiliriz).

-. *Séminaire la bête et le souverain*. Paris: Galilée. 2008.

Foucault, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. 1969.

-. *Histoire de la sexualité. La volonté du savoir*. Paris: Gallimard. 1976.

-. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil/Gallimard. 2008.

-. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Seuil/Gallimard. 2009.

-. *Leçons sur la volonté du savoir*. Paris: Seuil/Gallimard. 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Die Positivität der christlichen Religion". *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1, Frühe Schriften* içinde, 104-90. Hazırlayanlar Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971.

THE EPISTEME OF 'VIRGINITY' IN THE CONTEXT OF FOUCAULT'S PHILOSOPHY

Duygu ONAY-ÇÖKER*

Abstract

This study explores the hymen's increased cultural significance, despite its non-functionality, smallness, and inconsequentiality to health. The discourse of virginity gave the hymen its importance and determined how human beings thought, lived, and even why they were killed in the name of its honor. Therefore, this study uses Michel Foucault's philosophy to analyze the body policy of virginity as a subjective way of experience and shows that western culture transforms women into subjects through virginity's discursive and non-discursive practices. This framework enables an analysis of virginity's legitimatization process as a scientific and objective reality that participates in Foucault's conception of the game of truth. In addition, I discuss some shifts in virginity's discursive and scientific practices; the possibility of avoiding this body policy; establishing women's own freedom, and allowing their recreation as a Foucauldian work of art without becoming an object of power. I follow Foucault's methodology, not explaining history in a linear/chronological fashion, but exposing the archaeology of virginity's historical development and transformation.

Keywords: virginity, power, truth, Michel Foucault, body.

* TED University, Faculty of Arts and Sciences, Dr., duygu.coker@tedu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5705-8359.

Felsefi Düşün Academic Journal of Philosophy, Volume: 14/Foucault, April 2020: 159-182.
(Article Received: 10.05.2019 / Article Accepted: 11.04.2020)

***

Michel Foucault explores western culture's process of transforming human beings into subjects as occurring within a framework of several subjective ways of experiencing such as sexuality, illnesses, and crime. These subjective experiences are defined three modes of discursive and non-discursive objectifications[1]. The first mode is the domain of truth in which a particular object is selected and then constituted as an object of knowledge. The second mode, the domain of power, concerns power relations that determine certain rules and norms. The third mode is the domain of ethics, which manifests an ethical relationship between the individual and herself. This study explores virginity within the context of three modes of objectification similar to Foucault's investigation of sexuality and madness. Throughout his works Foucault examines how three different subjects are formed following these objectification process: the subject of knowledge, the subject of power relations and the ethical subject.

This study also analyzes how virginity's discursive and non-discursive practices, informed by power relations, work on subjects' bodies. The body of the subject surfaces within the policies of suppression for the purpose of control, while it is at the same time neglected in the historical process that established the discourse of virginity. This system devastates the body and depersonalizes the individual. Therefore, virginity is also an important problem for knowledge, power, and ethics in the context of the desires immanent to the body, like all the other body policies (sexuality, birth, death, life, education, and health).

Historically, virginity has always been a regulatory principle of culture, which had to be confronted as a body policy. It has been, in most cases, an abstract social, religious, and traditional concept, dictating experiences and creating ideologies. It is also a discursive practice that denies a woman's ability to speak on her own behalf. A woman losing her virginity in an indecorous manner exposes her to serious dangers, including death. Therefore, virginity has determined how human beings think and live and sometimes, why they are killed. However, no agreed- upon discourse has ever been reached on virginity; even "valid" authorities (and in this study, the validity of those authorities is also investigated) could not settle on exactly what virginity is.

[1]Michel Foucault, *Power: Essential Works of Foucault 1954-84*, Volume 3, ed. by James Faubion (London: Penguin, 1994), 326.

This study's essential concept is a Foucaldian analysis of virginity and the questions to be discussed are threefold. First, is it possible to stay outside of bodily subject-ness, which has been founded, manipulated and surrounded by power relations? Second, is it possible for women to find different perspectives about their own subjectivity, which is traditionally seized and annihilated, within virginity's body policies? And third, if it is impossible to find new perspectives outside of this discourse, then is it possible to produce alternatives by reflecting and speaking on virginity within its own discourse? Moreover, would these alternatives constitute a free subject who can establish her own ethics concerning her body? In order to analyze these ideas in Foucault's philosophy, this paper will explore Foucauldian power and power relations, investigate the three modes of objectification of virginity, and then discuss the possibilities of freedom from discourse of virginity for women.

Multicentered Strategies on A Micro Level: Power Relations

> I would like to advance the hypothesis that something like disciplinary power exists in our society. By this I mean no more than a particular, as it were, terminal, capillary form of power; a final relay, a particular modality by which political power, power in general, finally reaches the level of bodies and get a hold of term, taking actions, behaviors, habits, and words into account, the way in which power converges below to effect individual bodies themselves, to work on, modify, and direct what servant called "the soft fibers of the brain[2].

The Foucaldian concept of power is quite different from the traditional understanding of power. According to Foucault, resistance is itself a power relation, and therefore the language of oppression and the language of resistance are the same. For Foucault, power is not a homogeneous or total system, but a structure that makes an appearance as a multiplicity of relations. Therefore, it is not a matter of singular, sovereign power, but rather multiple powers acting together in what are called power relations. In other words, power relations exist as multicentered strategies on a micro level throughout society. According to Foucault, power relations are mobile, reversible, and unstable[3]. They are not observable relations, but abstractions that can manifest themselves by means of their effects. What Foucault seeks

[2] Michel Foucault, *Psychiatry Power: Lectures at the College de France1973-74*, tr. by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 40.
[3] Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. by Paul Rabinow, tr. by Robert Hurley (The New Press, 1997), 292.

to analyze in power relations is the extralegal constraints that have influence on the individuals and pass through the body of society. Power is all encompassing, all-consuming and inescapable. Therefore, there is nothing outside of power. Since power involves everything and possesses limitless grasp, we cannot imagine any case where power relations do not exist. It infuses every domain of knowledge, discourse, gesture, and attitude.

The relations of power work mostly by means of producing and exchanging signs. For Foucault, in order to understand the relations of power, it is necessary to consider the spatial order of an institution, the detailed arrangements directing its inner life, the various activities taking place within it, its functions and the individuals living and encountering each other in that institution as a power-complex[4]. For instance, a family can be seen as a power-complex. A family incorporates a structured series of communications such as questions, answers, orders, advice, and obedience that teach certain behavior patterns to children by way of surveillance, reward, and punishment.

In Foucauldian philosophy, power produces the sphere of knowledge, the truth effect, subjectivity, resistance, category, expectation, purpose, and strategy. Subjects are produced within the vast matrix of power-knowledge relations[5]. In power relations, according to Ravel, the object does not exist by itself either; it too is produced by gaze, language, and discourse. Therefore, any association belonging to the object and also corresponds to the historical mode that constitutes the object; after all, instead of absolute truth, there are only relations of truth[6]. Foucault calls these relations the "game of truth," which aims to determine the conditions by which an object becomes important for the sphere of knowledge. Thus, virginity is produced in accordance with the historical mode that constitutes its process of historicization and it is not an absolute truth but rather a game of truth.

Since power produces resistance, resistance is immanent to power[7]. Foucault suggests that to understand folly one must also understand sanity, illegality for legality, and resistance to power for understanding power

[4] Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev.ler Işık Ergüden & Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005),71.
[5] Sophie Fuggle, *Foucault/Paul: Subjects of Power* (New York: Palgrave, 2013), 25.
[6] Judith Revel, *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, tr.by Kemal Atakoy (İstanbul: Otonom Yayınları, 2005), 97.
[7] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth,* 167.

relations. This concept is what makes the Foucauldian power ultimately different from traditional power. Power that constitutes and dominates subjects, tries to discipline their resistance. Simultaneously, power works through the resistance-based discourses and, due to resistance, perpetuates itself. In this way, resistance creates some new strategies of control for power. Virginity discourses that women produce for the sake of resistance come into the language of power, and therefore may reinforce that power.

Simultaneously, we can say that women also use their virginity as a means of empowering themselves. Virginity, within a secular context, can give women a chance to find their own power wholly immanent to their social position in this world. A bride can offer her virginity to her husband as her supreme personal value and dowry. Not only women use their virginity for rising or strengthening their own class positions but also their families can exploit for the very same reason. Men too can benefit and gain a superior position by means of their virgin spouses. Therefore, virginity can be understood as a commodity of marriage. The perceived honor of virginity can give rise to a stunning desire for power and in this way women can reach a status, which is granted only to males. The virgin who mortifies the flesh can acquire a moderate dominance over others[8].

While explaining the reasons for the lesbian movement, Foucault remarks that women had been isolated in societies for many centuries; they experienced a lot of deprivations; had been humiliated; had longed to create a society apart from a world under the domination of men, and had started the movement in a milieu where they did not have their own legal or political power. In this case, women were able to use these privations and their virginity to constitute a possibility of their own power in society[9]. In that manner, modern society's relation to virginity is quite strange. Women both use their virginity as power and when virginity is considered important, women can defend its features by naming it purity, prestige, and chastity. Women attribute symbolic meanings to the virgins and strengthen their own power by means of the discourses of virtue, morality, honesty and self-sacrifice.

[8] Hande Öğüt, "İğrenç Bir Keyfe Tanıklık Eden Dilsiz İşaret: Bekâret", *Bibliothec Felsefe-Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8 (Haziran-Temmuz-Ağustos, 2009), 33.
[9] Foucault, *Özne ve Iktidar*, 284.

Beyond those other products, power also produces freedom and forces a subject to act within the framework of that freedom. Otherwise, it would be called obedience. Power essentially needs to acquire subject's freedom. In Judith Revel's own words for Foucauldian Philosophy "The power captures, controls and directs the production of subjectivity while the subjects think they maintain their freedom" [10]. Women find the episteme of virginity already prepared among the power policies produced through their own bodies and they acknowledge this as a fact. But mostly they label it their freedom. It is in the discourse that they have a right to decide on their own bodies and they can use virginity to make them free.

Foucault identifies the development of two forms of power, the first of which is positive, and is called bio-power and supports life.[11] This is the disciplinarian approach, which considers the human body as a machine. Its purpose is to discipline the body to integrate it with the economic systems of control and to take more advantage of it. The second type is called the bio-politics of population. It develops by means of capitalism, considers the body in a natural perspective, excludes violence, strengthens and organizes the biological life, and at the same time makes it obedient and submissive[12] . Power has been constituted by means of some disciplinarian approaches, and has been imposed within a concept of chastity that has been interiorized into the subjects by the bio-politics of population. The purpose of this morality, which was designed for controlling the labor force, is to restrain the passions and to transfer all the current energy into production. Here, the life-focusing power constitutes a society of 'normalization' on women and creates a society which forces women to submit to norms and makes them 'normal'.

Concerning power over virginity, Foucault's concept of 'pastoral power' can also shed light on the discussion. Accordingly, the ultimate aim of the pastoral power is to ensure the salvation of the individual in the hereafter, to protect each individual in society till the end of her lifetime, and to address to her soul and deepest secrets. Additionally, it requires them to have some knowledge of conscience[13] . This kind of knowledge, which goes parallel with the individuals' knowledge about themselves, starts from the idea that virginity is also very precious in the hereafter. Judaism, Christianity

[10] Revel, *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, 172.
[11] Foucault, *Özne ve İktidar*, 17.
[12] Fuggle, *Foucault/Paul: Subjects of Power,* 23.
[13] Foucault, *Özne ve İktidar*, 65.

and Islam commonly contributed to the religious discourse of the virginity episteme. Hence, the power left its own trace upon virginity in a pastoral meaning.

Foucault argues that the power uses some new and keen techniques so that it spreads through the whole bodies and these techniques become concrete arrangements, which are called dispositif. These are some discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, administrative dispositions, and heterogeneous wholes formed of scientific, philosophical and moral propositions, as well as systems formed by the relations among them. Dispositif constitutes several experiences, introduce people as subjects of these experiences, impose some truths about them, make the power surround the body without applying to violence, and make the body obedient and submissive[14]. Therefore, an idea of virginity, which is not a truth but is recognized without questioning, is interiorized by means of the dispositif in Western culture.

In addition, Foucault's analysis of power emphasizes the notions of object and subject. In this context, power constitutes 'penis' as a subject, and 'vagina' as an object, because men are dominant, and women are submissive. When a woman presents an untouched body to a man, the man acquires his power. Although men are not guaranteed to be acknowledged as strong in any area, they are assured to always be the strongest and to consolidate their power at least against the virgin women with whom they are married[15].

Finally, the state is one of the most important powers, which is rooted in the whole of social networks. But the state is not a primary and main principle of power, which dominates the society down to the last detail. When virginity is in question, the power relations of a society must be analyzed by examining such institutions as tradition, medicine, religion and family. Such an analysis must be applied to such various institutions without being restricted only to one of them.

---

[14] Michel Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writtings 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, tr. by Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham, Kate Soper (Magdalen College: Oxford, 1980), 194-196.

[15]Ayşe Gül Altınay, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti", in *90'larda Türkiye'de Feminizm: 1*, ed. by Aksu Bora & Asena Günal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 330.

An Investigation of Problematizing Virginity

Considering the discourse of virginity as problematic in the context of Foucauldian philosophy and deciding to explore the origin of this problem in power, we must trace the studies that Foucault made in the framework of such problems as madness, punishment, and sexuality. This chapter explores virginity by following Foucault's work.

Virginity, decided as an object of knowledge and situated into some discourse, was brought into the game of truth. It is necessary to consider each of these objectifications separately. Investigating the problems into the three steps of knowledge, power, and ethics, we can see a domain of knowledge which contains certain concepts and theories and expresses itself by its own constructed truths (discursive practices), a domain of power functioning by means of norms and rules (non-discursive practices), and an ethical relation with oneself.

Foucault defines knowledge as creating a heterogeneous series on the classes of objects and forming various discourses by them. He argues that knowledge means power and it objectifies, rationalizes and identifies. In addition, Foucault defines the game of truth as a "set of procedures that lead to a certain result, which on the basis of its principles and rules of procedure may be considered valid or invalid, winning or losing… Therefore, it's possible to come across some new findings at any time, and to change any rule of this game, even the whole of the game of truth and the experiences acquired in this way"[16].

a. Virginity and the Domain of Knowledge

The problematizing of virginity starts with the constitution of behavior about women's biological nature and sexuality by the application of several discursive practices like medicine, psychology, religion, linguistics, and myth that I am going to explore in order. The first practice, medicine, is the most dominant form of knowledge that is not impartial. Medicine, choosing virginity as an object of knowledge, relies on concepts, forms a literature of virginity, and creates a wide domain of knowledge.

In terms of medicine an important starting point to constitute discursive practices of virginity is denominating hymen. The ancient Greek literature

[16] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth, 297.*

of medicine used the word 'hymen' first, however, the meaning of hymen was different at that time. According to Hanne Blank, there are many examples in Aristotle's writings, which argue it is just a membrane among others. Hymen of the brain and hymen of the hearth or intestines are also hymens; therefore, at that time hymen was nothing more or less than a membrane. Blank also indicates that hymen was not even confirmed to exist until the sixteenth century. [17] Of course, this fact does not mean that women living during those times were born without a hymen. It only means that neither women nor men believed there was something called hymen in women's body. Soranus of Ephesus (3rd century AD) defined vagina as hymen giving it the current meaning. After him, the word hymen was added to all gynecological literature[18] .

Within this system of knowledge, power decides the role of the membrane as protector of the body against infection. The fact that the hymen is non-functional and physically small should render it medically unimportant. It is an organ that does not have any positive or negative effects; it does not cause any diseases, seizures, or death. However, the hymen became the object of a knowledge domain involving certain concepts and theories.

As a result, medicine, which is the queen of the sciences and the religion of the modern age, develops refined mechanisms and surrounds the body with this power.[19] Although hymen only has a social role as a pseudo-determinant of women's virginity, this "important" role explains the science of medicine's interest in this organ.

Looking from the perspective of psychology, many thinkers, from Avicenna to Freud, interpreted the wound resulting from the first sexual intercourse as the most important event in the life of a woman, a picture sealed with blood. In his article 'The Taboo of Virginity'[20], Freud calls this ideology essential and inexplicable. He defines appropriate intercourse in the 19th century and contributes to the constitution of the episteme about women's

[17] Hanne Blank, *Virgin: The Untouched Story* (New York: BloomsBury, 2007), 66.
[18] Blank, *Ibid.,* 66-67.
[19] In addition, medical researches involve some particular studies that determines the physical feature of healthy bodies by cherishing beauty through gymnastics, muscle building and policies of nudity and their mode of objectifications are the same discussed above.
[20] Sigmund Freud, *On Sexuality, Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, tr. by James Starchey (Penguin Books, 1991), 226.

monogamy by scientifically explaining the emotional situations and the deepest feelings of women. He argues in this article that after protecting her virginity and restraining her desire for a long time, a woman lives in a permanent relationship with her boyfriend and another man is out of the question for her. Furthermore, it is a guarantee for this man to be able to dominate this woman exclusively.

In addition, Freud investigates the deepest places, dreams, and fantasies of the mind by applying psychoanalytic speech therapy to power strategies, which thereby strengthened them[21]; thus, a Freudian view can neither give women any possibility to resist the ruling class nor promise any sexual revolution. On the contrary, Freud created a domain for science to oppress the body. What Freud did scientifically is identical to bringing virginity into the game of truth. The sexual matters, considered by various discourses since the 18th century, were transformed into a matter of state by means of several sciences as in the case of psychoanalysis.

Religion is also another arbiter in this context. For example, in 'Deuteronomy,' the language is sharp enough to suggest that an unmarried non-virgin woman should be executed. However, if she has been slandered, then her father should be compensated in some way by the slanderers:

> 13 If a man takes a wife and, after sleeping with her, dislikes her 14 and slanders her and gives her a bad name, saying, "I married this woman, but when I approached her, I did not find proof of her virginity," 15 then the young woman's father and mother shall bring to the town elders at the gate proof that she was a virgin. 16 Her father will say to the elders, "I gave my daughter in marriage to this man, but he dislikes her. 17 Now he has slandered her and said, 'I did not find your daughter to be a virgin.' But here is the proof of my daughter's virginity." Then her parents shall display the cloth before the elders of the town, 18 and the elders shall take the man and punish him. 19 They shall fine him a hundred shekels of silver and give them to the young woman's father, because this man has given an Israelite virgin a bad name. She shall continue to be his wife; he must not divorce her as long as he lives.20 If, however, the charge is true and no proof of the young woman's virginity can be found, 21 she shall be brought to the door of her father's house and there the men of her town shall stone her to death. She has done an outrageous thing in Israel by being promiscuous while still in her father's house. You must purge the evil from among you[22].

[21] Mark Poster, *Foucault, Marxism and History/Foucault, Marksizm ve Tarih,* tr. by Feride Güder (İstanbul: Otonom Yayınları, 2008), 127.
[22]Bible, *Old Testament: The Book of Deuteronomy*, 22.

Before Christianity came about, there were laws that proclaimed virginity was good and precious while non-virginity was bad and worthless. With these laws, there was an expectation that almost all members of the culture should participate in the activities of controlling and commoditizing virginity, no matter the age of virgins. Losing virginity before marriage would have had disastrous results[23].

Bringing virginity into the game of truth can also be seen in linguistics. Marriage is an event that transforms a young girl into a woman. Marriage and loss of virginity are inseparable in language. For instance, "a 'maiden' becomes a 'wife' in English" when she marries. "A Roman 'virgo' becomes an 'uxor' (wife), …. and in Greek a young girl going into the wedding chamber as a 'parthenos' and left it as a 'gyne', that is, a wife or more literally translated, a woman[24]. In Turkish a 'kız' becomes a 'kadın' as soon as she marries. In brief, the tradition has produced a discourse that women reserve their virginity for the right person in order to present it to the man she has been waiting for. Subsequently, her title is changed.

Myths as created narratives play important roles in the episteme of virginity. The most important myth on this matter is the myth of the Virgin Mary, about whom we hardly know. This myth, coming from the medieval age, honored Mary as the most sublime of women and told of the spiritual perfection her virginity created. This myth was constantly reproduced both by the people and the Church in the framework of tradition.

Another important myth among many that strengthened the value of virginity but had some negative social consequences, is the late 19th century Eastern European belief that afflicted men would be healed if they slept with a virgin. Virginity was seen as a spiritual thing and as a healer of sexual illnesses; however, this belief caused young girls to die of venereal diseases.

In addition to these, there are many other myths, which symbolize that virgins are very honored, and that they can have the power only men have by using their virginity. For example, Artemis was one of these mythical virgins and one of the most important representatives of the power only virginity can give by possessing strength and power in classical Greek myth.

[23]Blank, *Virgin: The Untouched Story, 82.*
[24] Blank, *Ibid.,* 170.

Through myths, power strengthened itself by the virgin maiden's virtues of purity, cleanliness, and suitability for marriage.

Since power takes hold of the domain of knowledge, it can control the production of subjectivity. Here, neither any prevention nor termination is in question. The main purpose is to produce and manage this discourse.

In conclusion, power gives importance to knowledge, which is not impartial. Through virginity's discourse, knowledge captures women's individuality by categorizing them, engaging them to an identity, and imposing upon both them and others a law of truth. Knowledge intervenes in daily life directly. Knowledge manages the order of the world, and regulates and controls power relations. In addition, knowledge is not open to all. If every person could arrive at the domain of knowledge, it would lose its quality of being a means of power that functions from above. Power would be imperiled.

b. Virginity and the Domain of Power

After constituting the domain of knowledge, the domain of power starts to repress. In this mode, virginity is brought into the game of truth within a system of rules. When the discourse is strengthened within itself and it comes to play in the power relations of all the social layers, power controls bodies, and goes on ruling them silently. The purpose of the domain of power is to arrange every aspect of life.

Punishment was one of the most important practices of power. For example, according to Blank, the Roman Empire seriously punished girls who lost their virginity before marriage. It was accepted as a crime equal to adultery and punished by expropriating half of the possessions of both parties. The punishment for losing one's virginity before marriage in ancient Greece was death. In the age of Solon, un-married girls' fathers punished them for losing their virginity before marriage. The punishment was exile and making them work as slaves[25]. Virginity was a possession and the community aimed to protect it through punishment. In present societies, similarly, especially where feudal structures prevail, moral laws that follow the rules formed in certain communities can proscribe the death penalty to a woman who loses her virginity prematurely.

[25] Blank, *Ibid.,* 159.

Another way power is practiced is through family, which constitutes its own domain of power by forming rules. In a family, the mother takes upon herself the continuity of a system, where one can only exist in the role of an ideal mother by a 'male code'. Women, classified as wife, widow, or maiden, are encouraged to be chaste mother and innocent housewives. A family produced by the model of a mother carrying the new generation of the nations is the first constant controller and maintainer of the taboo of virginity. Therefore, family is a structure where sexuality is lived as a taboo and moral values are protected.

We should investigate virginity tests here as another practice. Since sexual intercourse harms the hymen, methods of medical examination or documents written after the examination showing damage are medical norms. 'Reconstructing or repairing the hymen', which entered into the literature of medicine, is the guarantee for the present order to carry on maintaining the discourse about a woman's body and sexuality.

The patriarchal order maintains control of women by means of these practices. Since their childhood, women have learned that the hymen is the most precious thing they have. They have lived in a power domain formed out of these rules and norms. Consequently, they internalize this belief as a fact as if it was a natural law. Women have accepted the terror it brought into their lives without questioning.

Virginity Policies of the Power Relations

> There are a lot of uncertain lines, which affect us and our identities deeply on the map of power… Honor killings and virginity tests are among the most savage examples of sexual violence executed on our bodies[26].

In his works 'The History of Sexuality' and 'Discipline and Punish' Foucault focuses on the relations between power and the body. The body is the primary object of discourse. It is the place of a dissolved self and a volume, which is constantly becoming quieter[27]. In Christianity, the body is under the governance and surveillance of an oppressive discourse. Accordingly, virginity is conceptualized through the image of the Virgin Mary. According to Christianity, the subject, who refuses desire and takes virginity as her

[26] Altınay, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti, 325.
[27] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, tr.by Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 373.

supreme value, wishes to hold on to the supremacy of the soul by negating her body. Thereby, the supremacy of virginity overlaps the physical pain suffered from the ravages of desire. The subject of the Christian discourse is a virgin one. However, in the modern age, there is a government of rational power and a new understanding of the body. In the present, the body is an object that is constantly molded, and is a discourse of the current power. At this point, the modern state uses bio-power over the body: a different power over virginity for the purposes of controlling the population, maintaining monogamy, and putting sexuality into an order.

The medieval age's restricted discourse on virginity has been differentiated into various forms within medicine, psychoanalysis, morality, and education, especially in the capitalist period. In today's societies it is being freely spoken about what the hymen is, how it can be harmed, etc. However, power does not speak and govern here, rather, it reveals, orientates, cures, and practices upon the body and sexuality. There is no law imposed by modern power. The law does not ignore virginity, but effects it by making all cases an object of discourse. According to Foucault, for instance, the discourse of sexuality was incredibly supported by the disciplinary regulations of the 18th century and it permeated into even the smallest detail in architecture. Virginity was pared down and cut into sections because it was spoken about too much, though the true aim was to hide it[28]. This is another policy of power. There is no way out of it in the present. Even the discourses of resistance about virginity are supported by power in order to spread and strengthen itself more. Foucault describes this fact as a discursive enthusiasm within the framework of a power, knowledge, and pleasure order. Virginity must be spoken about as a fact not only to be condemned or tolerated but also to be managed, put into the systems of effectiveness, organized for everyone's best sake, and operated to receive the highest efficiency[29].

In conclusion, in modern society, the discourse of virginity allows for observations, inspections, medical or psychological examinations, and also gives a possibility to social interventions. All these things aim to discipline the body, to maintain monogamous marriage, and to put society in order.

[28] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, tr. by Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 44.
[29] Foucault, *Ibid.,* 21.

c. Virginity and the Domain of Ethics

According to Foucault, ethics is a relation that the individual establishes with herself. It is established directly by the experiences, truths, and limits that knowledge and power form by coming together[30]. In the framework of this ethical relation with herself, she experiences the discourse as her own. Since virginity is recognized by medicine and other discursive and non-discursive practices – and virginity's representations as purity and chastity are approved by the society – virginity is attributed to women as a type of behavior. Women begin to take it as their own type of believing and behaving. Women adopt this identity of virginity produced by reason, which they themselves have not constituted, even of which they were excluded from the process of constitution, and thereby their subjectivity loses its own truth within a domain of knowledge.

The process of "normalizing the subject' that the power relations desire is realized in this ethical concept. Normalizing the subject means that the subject must obey the current order of power and constitute herself within it. Since this process is not realized by means of an oppression or constraint but by possessing the subject's soul, she believes in the reality of virginity discourse, which medicine formed, there is no area for her consciousness to question. Consequently, power categorizes and determines identities, controls the production of subjectivity, and finally spreads and supervises discourse of virginity more. In this juncture the capacity of producing, creating her own knowledge, truth of subjectivity, practices, behaviors, desires, and the domain of knowledge are stolen from the subject. The individuals cannot be subjective because they are subjected to surveillance and governance. Since the state, the police, the neighbors, and the family cannot be responsible for protecting something to which only the man she will marry has a right to, this protecting process passes on to power. The power has been spread and the subjectivity transformed into some objects related to the discourses and practices.

Analyzing the three modes of objectifications – domain of knowledge, power, and ethics – shows us that knowledge as a product of a consistent reason exists independently from a knowing subject. Thereupon, there was not any evidence that showed the existence of the hymen before it was transformed into an object of thought. According to Blank, the hymen was

[30] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, 225.

created as an important part of the body because the feature called virginity needed to be concretized, and a lot of reasons to examine the body of women were created to find some evidence of the existence of virginity, even if it was the smallest trace. In fact, hymens are not only in the bodies of human being. However, human beings created a reason for themselves to be interested in it. We can say that one of the reasons for this awareness is the investment of the fathers in their children and their desire to draw interest towards themselves in the marriage market, in which they participate, and in their paternity and possession[31]. The social institutions of the body such as doctors and politicians have always panicked in the face of ideas about free relationships and abortion [32]. They invented a reality in the name of an ideal woman, marriage, and order. Therefore, this is a meaning, which the patriarchal system has formed for using virginity that society has created with its own hands, restricting the woman's body in order to secure monogamy, and allowing only one man to reach this body.

In conclusion, power develops for surrounding the human body that determines and constitutes all the experiences of the subject. People become tied to certain identity [33]. However, in the Foucauldian view, there is still a possibility for the subject to have selfhood and freedom despite this imposition. As Foucault argues, the problem today is not to discover what we are anymore, but to refuse what we are [34]. In the next chapter we will be considered in this matter.

New Horizons for Subject's Freedom

> … if there are relations of power in every social field, this is because there is freedom everywhere[35].

In Foucauldian philosophy, although the subject finds herself in and obey the rules of the discourse of virginity, she can transform herself into an ethical subject, meaning she can create her own thoughts regarding virginity. Foucault argues for the possibility of a free subject on the basis of critical ontology and genealogy of selfhood. After examining herself at length, she

[31] Blank, *Virgin: The Untouched Story,* 25.
[32] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, 39.
[33] Scott Yases, "Truth, Power and Ethics in Care Services for People with Learning", *Difficulties. Foucault and the Government of Disability*, ed. by Shelley Tremain (The University of Michigan Press, 2005), 65.
[34] Foucault, *Özne ve İktidar*, 20.
[35] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, 292.

will perceive knowledge of her selfhood, and create a domain of truth even if she has conservative views of virginity. Therefore, the power relations will not be able to dominate her anymore.

In order to understand the conditions of the subject who struggles for freedom, we need to question Foucault's term of subjectification on this matter. In his philosophy, there are two types of subjectification. One takes place in a domain that power objectified and then constituted individuals as subjects (as in the early phase of Foucault's philosophy), and the second in the domain that the subjects create themselves. Here, the subject is a position of identity, and subjectivity is a constructing process. Foucault advocates moving away from the first type of subjectification toward the second:

> The present political, philosophical and ethical problem is not saving the subject from the state and its institutions, but saving ourselves both from the state and individualization concerning the state. We have to refuse this kind of individualization imposed upon us for many centuries and to validate some new kinds of subjectivity[36].

Although both in ancient times and in the period of Christianity, discourses imposed upon women while they were constructing their own selfhood, ancient times exhibited the second type of subjectification while the Christian era demonstrated the first. In Ancient Greece, persuasion, not laws, transformed the subject. In this period, a woman's freedom meant her self-dominance. This type of freedom was in fact the independence of will. The temperate use of pleasures and the controlling of violence were two elements of the understanding of one's own existence. The writings of Socrates, Plato, and Aristotle emphasized being moderate[37]. Forming herself as a temperate being, understanding her own existence through using desires and pleasures moderately and rationally, was important for an individual. The practice of evading extremities in Ancient Greece was a temperance enforced not by a universal law, but by one's own capacity. The Ancient Greeks defined an individual as one who forms herself within her singularity, obtaining the possibility for her freedom. Therefore, Foucault argues that in ancient times human beings could realize aesthetics of existence[38]. The ancient culture of selfhood required the constitution and

[36] Foucault, *Özne ve İktidar*, 68.
[37] Blank, *Virgin: The Untouched Story,* 155.
[38] Foucault, *Özne ve İktidar,* 227.

creation of "I" as a work of art. There was an area of freedom for human beings who alienated themselves. Foucault calls it "caring of oneself and knowing oneself" and he argues that human beings can decipher their own truth by psychological research and self-discovery.

According to this idea, women should consider themselves a works of art. In order to achieve this, women should apply the rules of aesthetics to their entire existences. After much self-reflection, they can construct a consciousness free from all the discursive and non-discursive practices produced on virginity. According to Foucault's philosophy, the ethical subject creates oneself not as an object of power but as subjects of her own and her relationship with her own behavior provides the possibility for freedom[39]. In this process, it is important to remark that even if women adopt any exterior power or discourse of power as a base for their actions considering the importance of virginity, they have to know that virginity is not a matter of the anyone else's honor, it is only a matter of their domination of their own body. This self-domination can help form her into a free subject. Therefore, the subject, who is aware of created discourses, forms an ethical domain in the framework of sexual practices.

Starting in the period of Christianity, on the other hand, many discursive and non-discursive practices determined the constitution of ethical subjects and destroyed those outside of such practices. In the modern culture of selfhood, Christianity considers this questioning as an opposition against God's will. The principles, which Christianity created under the name of truth, matter most in this questioning. According to Foucault's philosophy, ethics at this point, depended on the game of truth, the rules of which are changeable:

> For Foucault, ethical substance is the way in which an individual forms the raw material of her moral attitude from within herself. Although this part of the self, the raw material of moral attitude, is governed, surrounded and acquired by morality, at the same time it can be the point for the production of subjectivity and a space for creating herself [40].

As explained in the previous section, experience as the axes of knowledge and power formed together by both the truth they produce and the border they impose, constructs the relation of an individual and herself. However,

[39] Revel, *Güncelliğin Bir Ontolojisi,* 166.
[40] Revel, *Ibid.,* 168.

those borders are permeable. Instead of traditional metaphysics, Foucault suggests a genealogy. In traditional metaphysics, things have a fixed essence and identity, and the origin of anything is the most perfect moment of it. Therefore, the truth of the thing lies in its origin, and history moves from it in one direction as linear progress. On the other hand, Foucault refuses any fixed essence, and assumes that various identities can exist together. Passing over the limits formed by knowledge and power requires us to make our own ontology; it both aims to destabilize a given identity and to question that identity. Neither genealogy nor ontology follows the traditional historical method. Genealogy demonstrates that there are interventions and deviations in the historical process and that there are not necessarily identities and borders imposed upon us throughout history. Thus, they can be passed over. In Foucault's own words, "Genealogy is the methodological means of refusing the identities given to us"[41].Genealogy provides an individual the freedom to create her identity. Freedom is not an absence of obstacles blocking actions. It is the use of power that enables an individual to pass over those obstacles. Therefore, the problem is not whether freedom exists, but how to construct this freedom ethically[42]. Foucault writes, "Ethics is a practice for liberation, which is achieved by reflective thinking, and freedom is the ontological condition of ethics"[43]. Liberation does not require all the processes of freedom, but the practices of it. Thus, there is a need to determine the practices of freedom concerning virginity instead of simply thinking about it and to act according to them. Ayse Gül Altınay offers women specific actions to overcome the obstacles to freedom:

> After proceeding in an involuntary and unconscious way and interiorizing this relation of subjectification so much, thus it doesn't seem possible to have an understanding of freedom peculiar to women within heterosexual sexuality. But we can raise our voice so much as to shout what we want and what we don't. We do not want men to come into power over our bodies by means of their penises! Shout, send them away from the bed, let men hear it![44]

The practice of freedom is an ethical way of behavior and an art of deciding how to govern ourselves and structure our behaviors. It is a reconstruction of ourselves as the subjects that take advantage of this freedom; that is to

[41] Foucault, *Özne ve İktidar*, 23.
[42] Foucault, *Ibid.,* 24.
[43] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth,* 284.
[44] Altınay, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti", 335.

say, freedom allows us to become a moral subject. Therefore, the practice of freedom is not to discover the hidden or oppressed truth of human nature, but to make a genealogy of ourselves, to notice that our past and borders are permeable constructs that can be reconstructed in creative ways[45]. In order to realize our freedom three domains of genealogy are possible, according to Foucault. The first is our historical ontology in relation to truth, constructing ourselves as objects of knowledge by means of this relation. The second is our historical ontology in relation to the domain of power, constructing ourselves as subjects acting on others. The last possible genealogy is our historical ontology in relation to morality in order to construct ourselves as moral agents[46].As Foucault writes these three relationships are necessary for creating free subjects:

> The relationships we have to have with ourselves are not ones of identity, rather they must be relationships of differentiation, of criterion, of innovation. To be the same is really boring. We must not exclude identity if people find their pleasure through this identity, but we must not think of this identity as an ethical universal rule[47].

In The History of Sexuality, Foucault interprets the subject as a result of power relations, which form and constitute an individual's identity, wishes, and spirit. In this work, the subject is positioned discursively, but it can also be designed as a subject with her own power to define the individual's own identity, dominate her own body and desires, and realize an act of freedom practically by means of the techniques of selfhood.

In summation, Foucault argues that the subjects could find possibilities to represent, improve, and change themselves, calling this methodology "techniques of self." He studies a Platonic dialogue, Alcibiades as an example, and argues that the way in which people constructed themselves corresponded to certain reasons and principles in Hellenistic thought[48]. Foucault's study of this dialogue is an explication of life as a work of art. Therefore, in Foucault's Philosophy the aim of the aesthetics of existence is not to be an object of power, but to be the subjects of ourselves, and to create ourselves.

---

[45] Foucault, *Özne ve İktidar*, 24.
[46] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth,* 262.
[47] Foucault, *Ibid.,* 166.
[48] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth,* 95-96.

Destabilizing the Episteme of Virginity

As discussed, there is a possibility of freedom for women in the discourse of virginity in Foucault Philosophy and additionally, this study argues that the episteme of virginity has not ever been fixed but rather undergoes continual change. For example, in the Western Judeo-Christian ideology, different approaches to understanding virginity manifested themselves due to the paradigm shifts that occurred on the views about body and sexuality, and the meaning of virginity has not become universal. Different cultures and generations have different understandings of virginity as well as different standards to describe its signs.

According to Blank, before Christianity, the meaning of virginity is not related to chastity. For instance, Ancient Greeks used the word '*sophrosyn*e' (one's self-consciousness, temperance) for virginity. In his 'Nicomachean Ethics' Aristotle explains '*sophrosyne*' as the spiritual power that enables people to train their passions and use them for the good of society because sexual intercourse is an indispensable for the body, and is important for health as well. Sexuality was not identified with morality[49]. On the contrary, in Christianity, virginity is related to chastity.

Even the hymens definition is unstable. Although Soranus was the one who put the word hymen in vaginal literature, he himself remarked that he did not have any evidence for showing the existence of this membrane and he could not find it on his examinations of cadavers[50].

There is a disagreement within the discourse of virginity that concerns the criteria of virginity tests to describe its signs[51]. They are inconsistent, because what they look for is not virginity itself, but its signs. Thus, looking from the perspective of different cultures destabilizes the discourse of virginity.

Conclusion: Power and Virginity

Analyzing the creation process of the discourse of virginity, this study argued that power relations created this discourse to control the order of

[49] Blank, *Virgin: The Untouched Story*, 213.
[50] Blank, *Ibid.,* 49.
[51] Blank, *Ibid.,* 141.

the society. The hymen's developing importance and the formation of the discourse of virginity have been questioned and analyzed through Foucauldian philosophy. According to his philosophy, after power chose hymen as the object, the three modes of objectification, which are the domains of truth, power and ethics, formed the discourse of virginity.

In the formation of virginity's discourse, contrary to traditional power, modern power did not use enforcements and instead produced freedom and resistance. This individualizing modern power rendered women as the subjects of power-constituted experiences, and tied them to specified identities. In this way, power controlled them individually, contrasting state power that focuses on collective interests. Therefore, women adopted the discourse of virginity as their own reality and reproduced this discourse for different reasons such as getting a higher social status.

On the other hand, there are also possibilities of resistance within this discourse. According to Foucault, women should question their own behaviors, actions, relations, and the conditions of their place and time, and therefore form an ontology of themselves that can give women a very important starting point to realize that there is freedom from this discourse of virginity. Women should adopt an attitude of constantly questioning themselves in present time and as a part of history. In addition, women should relate to their own reality through thinking about virginity's discoursive limits, which is a way for them to stand, to think, and to act. In Foucault's philosophy, it is necessary to pass discoursive limits, and to reveal power's fabricated claim of social unity in order to demolish the discourse's control. Women can recognize that this created discourse is contingent and its limits are permeable. In order to understand this, women should learn the hymen's origin and definition in relation to the discourse of virginity. Women can also produce different social codes within virginity's discourse. Therefore, Foucault argues that women become free subjects when they can construct themselves.

The destabilization in the historical evolution of the discourse of virginity is also explored to indicate the possibilities of women constructing themselves within that discourse. Once women understand the incoherency of this discourse, they can experience a breakthrough exposing power relations and allowing their self-construction.

In summary, this study exposed power's surveillance of society through the discourse of virginity, and argued that it is possible to make a subject wake

up and transform herself into a free being within this discourse. In addition, this study argued that this transformation is necessary for a meaningful life, as constant progressive change is the primary importance of living and working. After accepting virginity as a created discourse, women must fight against the power relations to establish their own relationship to their identity, thoughts and beliefs. This fight against the subjugation of subjectivity must constantly progress, taking ethnic, social, and religious forms according to the type of oppression.

Bibliography

Altınay, Ayşe Gül. "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti". In *90'larda Türkiye'de Feminizm*: 1. Edited by Aksu Bora, Asena Günal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Blank, Hanne. *Virgin: The Untouched Story*. New York: BloomsBury, 2007.

Bible. Old Testament: The Book of Deuteronomy. http://bible.oremus.org/?passage=Deuteronomy+22. Accessed 12.04.2020.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writtings 1972-1977*. Editor Gordon, Colin. Translated by Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham, Kate Soper. Magdalen College: Oxford, 1980.

-. *Power: Essential Works of Foucault 1954-84*. Volume 3. Editor James Faubion. London: Penguin, 1994.

-. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Editor Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley. The New Press, 1997.

-. *Cinselliğin Tarihi*. Translated by Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

-. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Translated by Işık Ergüden & Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-. *Psychiatry Power: Lectures at the College de France1973-74*. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2008

Freud, Sigmund. *On Sexuality, Three Essays On the Theory Of Sexuality and Other Works*. Translated by James Starchey. Penguin Books, 1991.

Fuggle, Sophie. *Foucault/Paul: Subjects of Power*. New York: Palgrave, 2013.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. Translated by Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Öğüt, Hande. "İğrenç Bir Keyfe Tanıklık Eden Dilsiz İşaret: Bekâret". *Bibliothec Felsefe-Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 8 (Haziran-Temmuz-Ağustos 2009).

Poster, Mark. *Foucault, Marksizm ve Tarih*. Translated by Feride Güder. İstanbul: Otonom Yayınları, 2008.

Revel, Judith. *Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Translated by Kemal Atakoy. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

Yases, Scott. "Truth, Power and Ethics in Care Services for People with Learning Difficulties". *Foucault and the Government of Disability*. Edited by Shelley Tremain. The University of Michigan Press, 2005.

FOUCAULT FELSEFESİ BAĞLAMINDA 'BEKÂRET' EPİSTEMESİ

Duygu ONAY-ÇÖKER*

THE EPISTEME OF 'VIRGINITY' IN THE CONTEXT OF FOUCAULT'S PHILOSOPHY

Öz

Bu çalışma, bilinen bir işlevi bulunmayan, fiziksel olarak küçük olan ve sağlık için problem yaratmayan himenin kendi başına bir boşluk iken nasıl olup da kültürel anlamda bir düzenleyici ilkeye dönüştüğünü araştırmaktadır. Öznenin tüm deneyimlerini belirleyen ve kuran iktidarın, bedeni kuşatmak için geliştirdiği bekâret söylemi, insanın nasıl düşündüğünden ve yaşadığından (hatta öldürüldüğünden) sorumlu bir kavram haline gelmiştir. Çalışmada Michel Foucault felsefesi için öznel deneyim biçimlerinden biri sayılabilecek ve Batı kültürünün özneye dönüştürme sürecinde önemli bir yer tutan beden politikalarından bir tanesi olarak bekâretin, söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratikleri incelenmektedir. Bu bağlamda da bekâretin girdiği hakikat oyunundan nasıl olup da bilimsel ve nesnel gerçeklik kazanarak çıktığı araştırılmaktadır. Çalışmada aynı zamanda bekâret epistemesindeki kırılmalar; beden politikasından sıyrılmanın olanaklılığı; öznenin olası özgürlüğü ve iktidarın nesnesi olmadan insanın kendi kendisini sanat eseri olarak yaratabilmesinin olanaklılığı yine Foucault felsefesi bağlamında aranmaya çalışılacaktır. Çalışma boyunca Foucault'nun eserlerinde ortaya koyduğu gibi, amaç, tarihsel olarak bu olguyu anlatmak değil, bu tarihsel oluşum ve dönüşümün arkeolojisini yapmaya çabalamaktır.

Anahtar Kelimeler: bekâret, iktidar, hakikat, Michel Foucault, beden.

* TED Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Dr., duygu.coker@tedu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5705-8359.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 183-205.
(Makale Gönderim: 10.05.2019 / Makale Kabul: 11.04.2020)

Abstract

This study explores the hymen's increased cultural significance, despite its non-functionality, smallness, and inconsequentiality to health. The discourse of virginity gave the hymen its importance and determined how human beings thought, lived, and even why they were killed in the name of its honor. Therefore, this study uses Michel Foucault's philosophy to analyze the body policy of virginity as a subjective way of experience and shows that western culture transforms women into subjects through virginity's discursive and non-discursive practices. This framework enables an analysis of virginity's legitimatization process as a scientific and objective reality that participates in Foucault's conception of the game of truth. In addition, I discuss some shifts in virginity's discursive and scientific practices; the possibility of avoiding this body policy; establishing women's own freedom, and allowing their recreation as a Foucauldian work of art without becoming an object of power. I follow Foucault's methodology, not explaining history in a linear/chronological fashion, but exposing the archaeology of virginity's historical development and transformation.

Keywords: virginity, power, truth, Michel Foucault, body.

***

♣

Batı kültürünün insanı özneye dönüştürme süreci, bir takım öznel deneyim biçimleri çerçevesinde gerçekleşir ve Michel Foucault, bunlardan bazılarını - cinsellik, hastalık, suç- kendi çalışmalarına konu eder[1]. Foucault, sorunsallaştırmalar sonucu ortaya çıkan bu öznel deneyim biçimlerini incelerken, bir sorunsallaştırmanın üç ana durak ekseninde oluştuğunu ortaya koymuştur. Bunlardan ilki, bir konuyu düşünme nesnesi haline getirmedir. İkincisi, üzerine söylem üretme, üçüncüsü ise hakikat oyununa sokmadır. Daha açık bir ifade ile, yaşanan her deneyim; belirli kavramlara sahip olan ve kuramlar içeren bir bilgi alanını, norm ve kurallar dâhilinde kurulmuş bir iktidar alanını ve son olarak da bireyin kendisi ile kurduğu bir ilişkiyi oluşturur. Bu bağlamda Foucault üç ayrı öznenin nasıl kurulduğunu inceler yapıtlarında: bilgi öznesi, iktidar ilişkileri öznesi ve etik özne.

♣ Makale yazarı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Dergimizin bu sayısında makalenin hem İngilizcesi hem de Türkçesi yer almaktadır. (e.n)

[1] Michel Foucault, *Özne ve İktidar. Seçme Yazılar 2,* çev.ler Işık Ergüden, Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 13.

Bu çalışmada, beden politikalarına maruz kalan öznelerin üzerinde iktidar ilişkilerinin nasıl işlediği, söylemsel ve bilimsel pratikler tarafından nasıl kuşatıldıkları gösterilmeye çalışılacaktır. Özne iktidar ilişkileri politikası ekseninde kurulurken, bedeni tarihsel süreç içerisinde zaman zaman görmezden gelinen olarak kalmış, zaman zaman denetim altına alınmak amacı ile bastırma politikası içerisinde su yüzüne çıkmıştır. Bekâret söylemi, özne olarak dönüştürülen bireyleri kişiliksizleştirmiş ve kendiliklerinin yok edilmesi çerçevesinde bir beden tahribatı oluşturmuştur. Bu bağlamda da cinsellik, ölüm, doğum, yaşam, eğitim, sağlık olarak sıralanabilecek beden politikalarından biri olan bekâret de bedene içkin arzular bağlamında bilgi, iktidar ve etik için önemli bir sorunsal olarak ele alınacaktır.

Bekâret, tarihsel anlamda yüzleşilmek zorunda bırakılan bir beden politikası olarak daima düzenleyici ilke şeklinde karşımıza çıkmıştır. Kadının kendi adına konuşamadığı, kendi ifadesinin kanıt olarak kabul edilmediği, soyut ve çoğu durumda toplumsal, dinsel ve geleneksel olan; deneyim ve ideolojinin oluşturduğu bir düşünsel ve söylemsel bir bütündür. İnsanların nasıl düşündüğünden ve yaşadığından (hatta öldürüldüğünden) sorumlu bir kavram olarak kültürel anlamda bir düzenleyici ilke olduğu görülebilir. Öte yandan tam olarak ne olduğu konusunda, geçerli söz alanları bile (çalışmada bu söz alanlarının ne kadar geçerli olabilecekleri tartışılmaktadır) tek cevap etrafında birleşemese de bilinen, bekâretin kabul edildiği tarihsel süreç boyunca, söyleminin hiç durağan ve bütün halinde kalmadığıdır.

Bu çalışmanın bütününde Foucaultcu bakış açısı içerisinde incelenecek temel kavram bekârettir ve tartışılarak cevaplanmaya çalışılacak sorular üç yönlüdür. İlk olarak, iktidar ilişkileri tarafından kurulmuş, dönüştürülmüş ve kuşatılmış bedensel özneliğin dışında durabilmek olanaklı mıdır? İkinci olarak, öznelliği çalınan, kendiliği yok edilen öznenin özgürlük arayışlarına, iktidarın beden politikaları dışından bir yanıt bulunabilmesi mümkün müdür? Son olarak, eğer mümkün değilse bekâret söylemlerin içinden düşünerek ve konuşarak alternatifler ortaya konabilir mi? Dahası, bu alternatifler kendi ile ilişkisinde etik olarak oluşturulmuş bir özgür özneyi kurabilir mi? Bu çalışma, söz konusu soruların Foucault felsefesi bağlamında araştırılması için, Foucaultcu iktidarı ve bekâret sorunsalının iktidar ilişkileri içerisindeki yerini, bekâretin nesneleştirilmesinin üç aşamasını açımlayacak ve kadın için bekâret söyleminden özgürlüğün olanağını tartışacaktır.

Mikro Düzeyde Çok Merkezli Stratejiler: İktidar İlişkileri

> Disiplin edici iktidarın bulunduğunu ileri sürmek istiyorum… Bu kavramla iktidar mekanizmasını düşündüğümde, iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal varolma biçimini düşünüyorum. Diğer bir değişle, disiplin edici iktidar toplumsal beden içinde-toplumsal bedenin üstünde değil- işleyişinin deyiş yerindeyse sinaptik bir rejim olduğunu düşünüyorum[2].

Foucault'nun düşünceleri bağlamında iktidar kavramı, geleneksel anlamdaki iktidar kavramından çok farklıdır. Foucault'ya göre iktidar direniş de üretir ve baskının dili ile direnişin dili aynıdır. Direniş de çoğul biçimlidir. İktidar Foucault'da homojen ve bütünlüklü bir sistem değil, ilişkiler çoğulluğu olarak kendini kabul ettiren bir yapıdır. Dolayısı ile tek iktidar değil, birden çok iktidar, iktidar ilişkileri olarak adlandırılacak iktidarlar, topluma yaygınlaşmış, mikro düzeyde çok merkezli stratejiler söz konusudur. Foucault'ya göre iktidar ilişkileri durağan olmayan ve çok yönlü ilişkilerdir[3]. Bu nedenle iktidar ilişkileri gözlemlenebilir ilişkiler değildir, kendini sadece etkilerinde var edebilen ilişkilerdir. Foucault'nun da iktidar ilişkilerinde analiz etmeye çalıştığı şey, bireyler üzerinde etkili olan ve toplumsal gövdeyi kat eden, hukuk dışı olan kısıtlamalardır. İktidar ilişkileri kuşatıcı, yegane ve kaçınılamaz ilişkilerdir. Bu nedenle iktidarın dışında hiçbirşey yoktur. İktidar kuşatıcı olduğundan ve dışına çıkılamazı oluşturduğundan, iktidar ilişkilerinin olmadığı bir durum düşünülemez. İktidar, bütün bilme alanlarının ve söylemlerin içinde, jestler ve davranışlarda dolaşır.

İktidar ilişkileri, önemli ölçüde gösterge üretimi ve değiş tokuşu yolu ile işler. Foucault'ya göre, iktidar ilişkilerini anlamak için bir kurumun mekânsal düzenine, kendi içsel yaşamını yönlendiren ayrıntılı düzenlemelere, orada düzenlenen değişik etkinliklere, işlevlere, o kurumda yaşayan ve karşılaşan bireylere, 'kapasite-iletişim-iktidar bloğu' olarak bakmak gerekir.[4] Dolayısıyla bekâret kavramı bağlamında aile kurumuna bakıldığında, davranışların öğrenilmesini ve edinilmesini sağlayan faaliyetler için düzenlenmiş bir dizi iletişim (soru ve cevap, emir, öğüt, itaat); iktidar süreçleri (gözetleme, ödüllendirme ve ceza) aracılığı ile oluşturulan bu blok gözlemlenebilir.

---

[2] Michel Foucault, *Psychiatry Power: Lectures at the College de France1973-74*, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 40.
[3] Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley (The New Press, 1997), 292.
[4] Foucault, *Özne ve İktidar*, 71.

Foucault felsefesinde iktidar, bilme alanı, hakikat etkisi, öznellik, direniş, kategori, beklenti, amaç ve taktik üretir. Özneler çok geniş bir bilgi-iktidar ilişkileri ekseninde üretilirler[5]. Judith Revel, filozofun nesne-hakikat görüşünde, nesnenin klasik anlamdaki hakikat tanımıyla örtüşmediğini belirtir. Dolayısıyla nesne var değildir ve bakışla, sözle, söylemle üretilir. Dolayısıyla nesneye uygunluk, bu nesnenin kurulduğu tarihsel kipe uygunluktur[6]. Hakikat yerine de hakikat ilişkileri vardır. Foucault buna 'hakikat oyunları' adını verir. Bununla da bir nesnenin hangi koşullarda ve hangi koşullara bağlı olarak bilme alanı için önem kazandığının saptamasını kasteder. Bekâret de bir nesneleştirme sürecinin peşi sıra kurulduğu tarihsel kipe uygun olarak üretilir. Bir hakikat değildir, iktidar ilişkileri arasında üretilir ve hakikat ilişkileri içinde yer alır.

Foucault düşüncesinde iktidar direniş de ürettiğinden, direniş iktidara içkindir[7]. Aklı başında olmaktan ne anlaşıldığını anlamak için deliliği, yasallıktan ne kastedildiğini öğrenmek için yasa dışılığı ve iktidar ilişkilerini anlamak için direniş biçimlerini araştırmak gerektiğini öne sürer Foucault. Bu durum onun iktidar anlayışını geleneksel iktidar anlayışından ayırır. Hem özneleri oluşturan, hem de onlar üzerinde uygulanabilen bir ilişki olarak iktidar, öznelerin direnmesini disiplin altına almaya çalışır. Bu arada iktidarın bizzat kendisi direnmeye dayalı söylemlerle işler, direnme sayesinde, direnmenin iktidar için yeni kullanımlar yaratmasıyla yeni iktidarı kışkırtmasıyla süreklilik kazanır. Bekâret bağlamında modern toplumda kadının direniş uğruna ürettiği söylemler de iktidarın dili içerisinden geldiğinden, iktidarın daha da yayılmasına sebep olabilir.

Peki, bu bağlamda iktidar ilişkileri çerçevesinde kadının da bekâretini bir iktidar aracı olarak kullandığı söylenebilir mi? Bekâretin dinsel bağlamdan bağımsız, öte dünya ile bir ilişkisi olmadığı durumlarda, tamamıyla bu dünyadaki toplumsal konuma içkin, iyi bir nam bırakma ya da daha üst sınıfa yükselme amacıyla kadının kendi iktidarını kurmasını sağlamıştır. Bir gelin kocasına önemli bir değer ve çeyizi olarak sunabilir bekâretini. Aileler de kızlarının sınıf atlamalarını sağlamak için kullanılabilirler. Kültür halihazırda erkeğe bakire olanı arzulamayı, bakire eşiyle üstün konuma geçeceğini öğretmektedir. Böylece bekâret evlilik için bir servet olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda kadın da kimliğinin ve bireyselliğinin içinden kendi sınıfsal konumunu yükseltmek ya da sağlamlaştırmak için kullanır bekâreti. Kadın

[5] Sophie Fuggle, *Foucault/Paul: Subjects of Power* (New York: Palgrave, 2013), 25.
[6] Judith Revel, *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakoy (İstanbul: Otonom Yayınları, 2005), 97.
[7] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth,* 167.

da iktidar uygular. Özellikle cinsel lekesizliğin kutsanması, baş döndürücü bir iktidar arzusuna yol açabilir ve kadın bu yolla sadece erkeğe verilebilen bir statüye ulaşabilir. Nefsine hâkim olan bakire, başkaları üzerinde ılımlı bir hâkimiyete erebilir.[8]

Foucault, lezbiyen hareketin nedenini açıklarken, kadınların yüzyıllar boyunca toplumdan tecrit edildiğini, yoksunlukları olduğunu, aşağılandıklarını, erkeklerin tahakkümündeki bir dünya dışında toplum yaratmanın özleminde olduklarını, kendi yasal ya da siyasi iktidarlarının olmadığı bir ortamda hangi duygusal deneyim türünün olanaklı olduğunu bilme sorusu ile yola çıktıklarını belirtir.[9] Bu durumda kadın, bu yoksunlukları ve toplum içinde kendi iktidarının olanaklılığını yaratmak için bekâretini de kullanabilir. Dolayısıyla modern toplumun bekâretle ilişkisi oldukça tuhaftır. Bekârete önem verildiğinde geri kafalılığın ve cinsiyet ayrımcılığının söz konusu olduğunu anlatan kadın, zamanı geldiğinde de bekâretin saflık, saygınlık, namusluluk gibi çok önemli özellikleri içinde barındırdığına ve tamamladığına dair inancını dile getirebilir. Bakirelere simgesel anlamlar yükler: erdem, ahlak ve fedakârlık gibi. Kendi iktidarını bu söylemle güçlendirir.

İktidar birçok alandaki üretiminin yanı sıra özgürlük de üretir ve ürettiği bu özgürlük çerçevesinde özneyi eyler kılar. Yoksa adı itaat olurdu. İktidarın bilme alanlarını ele geçirmesi için temelde ihtiyacı olan da öznenin özgürlüğüdür. Revel'in belirttiği gibi, "Öznelliğin üretimi, hem iktidarca ele geçirilir, denetlenir, yönlendirilir ve kanalize edilir, hem de benim özgürlük alanımdır." [10] Kadın, kendi bedeni üzerinden gerçekleştirilen iktidar politikaları arasında bekâret epistemesini hazır bulmuş, bu durumun varlığını kabullenmiştir. Ancak bunu çoğu durumda kendi özgürlüğü olarak nitelemektedir. Kendi bedeni üzerinde söz söyleme hakkı olduğunu, bunun kullanabildiği söylemi onu özgür kılmıştır.

Bu yeni üretici iktidar biçimi yaşamı destekleyen ve pozitif bir iktidar (biyo-iktidar) olarak adlandırılır ve Foucault'ya göre yaşama iki biçimde müdahale eder[11]. İlki, insan bedenine bir makine olarak yaklaşan disiplinci yaklaşımdır. Amacı, bedeni disipline etmek, ekonomik denetim sistemleri ile bütünleştirmek ve ondan daha fazla yarar sağlamaktır. İkincisi ise nüfusun

[8] Hande Öğüt, "İğrenç Bir Keyfe Tanıklık Eden Dilsiz İşaret: Bekâret", *Bibliothec Felsefe-Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8 (Haziran-Temmuz-Ağustos 2009), 33.
[9] Foucault, *Özne ve İktidar*, 284.
[10] Revel, *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, 172.
[11] Foucault, *Özne ve İktidar*, 17.

biyo-politiği olarak adlandırdığı, kapitalizmle birlikte gelişen, bedene doğal çerçevede bakan, şiddeti dışlayan, biyolojik yaşamı güçlendiren ve örgütleyen aynı zamanda da itaatkâr ve uysal kılmaya yarayan iktidardır[12]. Önceleri bekâret üzerinde disipline edici yaklaşımlarla kurulan iktidar, nüfusun biyo-politiği ile öznelere içselleştirilen bir namus kavramı çerçevesinde kabul ettirilmiştir. İşgücünü denetim altında tutmak için dizayn edilen bu ahlakın amacı, tutkuyu dizginlemek ve var olan tüm enerjiyi üretime aktarmaktır. Burada, yaşam üzerine odaklanan biyo-iktidar, kadınlar üzerinde bir tür normalizasyon oluşturur, kadınları normlara uymaya zorlayan, "normalleştiren" bir toplum yaratır.

Bekâret üzerindeki iktidarı incelerken, Foucault'un 'pastoral iktidar' kavramı da tartışmaya ışık tutabilir. Buna göre, pastoral iktidarın nihai amacı bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına almak, toplumdaki her bireyi ömrünün sonuna dek gözetmek, onların ruhlarına ve derindeki sırlarına hitap etmek demektir. Bu da bir vicdan bilgisini gerektirir.[13] Bireyin kendisi hakkındaki bilgisi ile paralel yürüyen bu bilgi biçimi, bekâretin, diğer dünyada da ne kadar değerli olduğundan yola çıkar. Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta ortak olarak bekâret epistemesinin dinsel söylemine katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bekâret üzerinde pastoral anlamda da bir iktidar izi vardır.

Foucault, bedenin iktidar tarafından bütüne yayılan yeni ve ince teknikler kullandığını, bu tekniklerin "dispositif" olarak adlandırılan somut düzenlemeler biçimini aldığını belirtir. Bunlar söylem, kurum, mimari biçim ve düzenleyici kararlar, idari tasarruflar, bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler, bunların arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir. Bu dispositifler birtakım deneyimler kurup insanları bu deneyimlerin öznesi olarak tanıtır, onlara kendileriyle ilgili hakikatler dayatır ve iktidarın şiddet kullanmadan bedeni kuşatmasını sağlarlar, onu itaatkâr ve uysal hale getirirler.[14] Bir hakikat olmayan ve sorgulanmadan kabul edilen bekâret fikri de Batı kültüründe dispositifler aracılığı ile içselleştirilir.

Foucault, iktidarın öznesi ve nesnesi kavramlarının iktidar analizi açısından önemli olduğunu savunur. Bu bağlamda baktığımızda, iktidar 'penis"i bir özne olarak kurmuş, vajina ise 'nesne' olarak kabul edilmiştir. Çünkü erkek

[12] Fuggle, *Foucault/Paul: Subjects of Power,* 23.
[13] Foucault, *Özne ve İktidar*, 65.
[14] Michel Foucault, *Power/Knowledge***:** *Selected İnterviews and Other Writtings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, çev.ler Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham, Kate Soper (Oxford: Magdalen College, 1980), 194-196.

hakim olurken, kadına hakim olunur. Kadın erkeğe el değmemiş bir beden sunduğunda, erkek bu yolla iktidarını kazanır. Belki de hiçbir alanda güçlü olarak kabul edilmeleri garanti olmayan erkeklerin en azından evlendikleri bakire kadınlara karşı her zaman en güçlü olmayı güvence altına almaları ve iktidarlarını pekiştirmeleri sağlanır.[15]

Toplumsal ağlar bütününde kök salmış bulunan iktidar ilişkileri içerisinde en önemlilerinden bir tanesi devlettir. Ancak devlet, topluma en küçük ayrıntısına kadar hâkim olan asli ve temel iktidar ilkesi değildir. Bekâret konusunda gelenek, tıp, din, aile gibi bir toplumun iktidar ilişkilerinin analizinin bir dizi kurumun incelenmesi ile yapılması, bu analizin sadece bir kurum dâhilinde yapılmaması gerekmektedir.

Bir Sorunsallaştırma İncelemesi: Bekâret

Foucaultcu anlamda bekâreti bir sorunsal olarak ele alıp, bu sorunsalın iktidar içindeki yerinin nasıl bulunabileceği söz konusu olduğunda, Foucault'un delilik, suçluluk, cezalandırma, cinsellik gibi sorunsallar bağlamında yaptığı çalışmanın izinden gitmek gerekir. Bu bölüm Foucault'nun çalışmalarından yola çıkarak bekâreti tartışacaktır.

Bir düşünce nesnesi olarak kabul edilmiş ve üzerine söylem yaratılmış olan bekâret doğru ve yanlış oyununa sokulmuştur. Bu durakların her birini tek tek ele almak gerekmektedir. Bilgi, iktidar ve etik olarak üç açıda gerçekleştirilen sorunsallaştırma sonucunda ortaya bir bilgi alanı (söylemsel pratikler), normlar ve kurallarla işleyen bir iktidar alanı (söylemsel olmayanlar) ve bireyin kendisi ile kurduğu bir etik ilişki çıkar.

Foucault nesne sınıfları üzerinde türdeş seriler kurma ve bunlardan söylem oluşturma olarak kabul ettiği bilginin rasyonelleştirdiğini, kimlik belirlediğini ve nesneleştirdiğini öne sürer. Ayrıca, onun hakikat oyunu ya da doğru ve yanlış oyunu ile kastettiği şey, "insanın varlığını tarihsel bir biçimde deneyim olarak, yani düşünülebilecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştıran şey hakkında belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan bir kurallar bütünü… Dolayısıyla hakikat oyunlarında her zaman yeni bulgularla karşılaşmak, herhangi bir kuralı hatta hakikat oyununun tümünü, dolayısıyla bu yolla kurulan deneyimleri değiştirmek mümkün."[16]

[15] Ayşe Gül Altınay, "Bedenimiz ve Biz: Bekaret ve Cinselliğin Siyaseti", *90'larda Türkiye'de Feminizm,* der.ler Aksu Bora, Asena Günal (İstanbul, İletişim Yayınları, 2002), 330.
[16] Foucault, *Özne ve İktidar*, 13.

a. Bekâret ve Bilgi Alanı

Bekâretin sorunsallaştırılması, kadının biyolojik yapısı ve cinselliğine dair davranış biçimlerinin tıp, psikoloji, gelenek, din, mit, gibi belli söylemsel pratiklerle kurulmasıyla başlar. Örneğin tıp açısından bu organa isim koyulması önemli bir başlangıç noktasıdır. Bekâret bağlamında da en geçerli bilgi tıp alanının ürettiği bilgidir ve yansız değildir. Kuramlar ve kavramlara işleyen tıp, düşünme nesnesi olarak seçtiği bekâret üzerine bir literatür kurar.

İlk olarak 'himen' ismini kullanan Antik Yunan Tıp Literatürü olmuştur. Ancak himenin bu dönemdeki anlamı farklıdır. Hanne Blank'a göre, Aristoteles'in yazıları bunun herhangi bir zar olduğunu belirten örneklerle doludur. Beyin zarı da bir himendir. Blank'ın belirttiği gibi, 16. yüzyıla kadar himen gerçek bir kadavra incelemesi sırasında hiç fark edilememiştir. O döneme kadar himen diye bir şey yoktur. Kuşkusuz bu durum bu zamanda yaşayan kadınlarının himensiz doğduğu anlamına gelmez. Ne kadınların ne de bir başkasının kadın bedeninde himen diye bir şey olduğunu bilmediği anlamına gelir.[17] Bu zarın bugünkü anlamını kazanması, Efesli Soranus'un (M.S. 3. yy) vajinayı himen olarak tanımlamasıyla başlar. Ondan sonra, himen, artık jinekolojik konulara gönderme yapılırken kullanılmaya başlar[18].

İktidar ilişkilerini düzenleyip denetleyen olarak bilgi her durumda iktidara katkıda bulunur. Bu nedenle bilgi yansız değildir ve bilim adamları söylemleriyle bağlı bulundukları iktidar ilişkilerini pekiştirip desteklerler. Himenin aslında pek ilgi çekici yanının olmaması, fiziksel olarak küçük olması ve bilinen bir işlevinin olmayışı onu tıp açısından önemsiz kılmalıdır. Çünkü hiçbir sorun yaratmayan, kanser, sertleşme ya da yetersizlik gibi hastalığa yol açmayacak, ani bir krizle öldürmeyecek veya felç etmeyecek, iyi ya da kötü bir etkisi olmayan bir organdır. Ancak belirli kavram ve kuramlar çerçevesinde bir bilgi alanının konusu olmuştur.

Sonuç olarak bilimlerin kraliçesi ve modern çağın dini olarak tıp incelikli mekanizmalarla geliştirerek bedeni iktidarıyla kuşatmıştır[19]. Bekaretin yalnızca sözde sosyal bir rolü olmasına karşın, bu 'önemli' rol tıp biliminin bu organa dair ilgisini açıklar.

---

[17] Hanne Blank, *Virgin: The Untouched Story* (New York: BloomsBury, 2007), 66.
[18] Blank, *A.g.e.,* 66-67.
[19] Güzel bedenin yüceltilmesi, jimnastik, kas geliştirme, çıplaklık politikası ile sağlıklı beden üzerinde titiz bir çalışma gerçekleştirilmiştir.

İbni Sina'dan Freud'a kadar birçok kişi ilk cinsel birleşmeyle oluşan ilk yarayı kadınların yaşamındaki en önemli olay ve kanla damgalanmış bir resim olarak görmüşlerdir. Freud, bekaret konusunu ele aldığı ve bu ideolojiyi köklü ve açıklanamaz şeklinde belirlediği makalesi "Bekâret Tabusu"nda (The Taboo of Virginity[20]) 19. yüzyıl cinselliğinde uygun ilişkiyi tarif etmiş, kadınların tek eşlilik epistemesinin kuruluşuna, kadının duygusal yanını ve en derin hislerini bilimsel anlamda açıklayarak katkıda bulunmuştur. Makalede bekâretini koruyarak uzun süre isteğini kontrol altında tuttuktan sonra, birlikte olduğu erkekle kalıcı bir birliktelik, geleceğe yönelik bir ilişki bekleyen kadın için artık başka bir erkek söz konusu değildir. Bu erkeğin kadın üzerindeki sahipliği garanti altına alınmış, başka erkeklerin bu kadını baştan çıkarmalarının mümkün olmayacağına değinilmiştir. Freud, kurduğu söylemle bekâretin kadının psikolojisindeki yerini, kadının bu konuda neler hissedeceğini ve nasıl davranacağını açıklayan makalesiyle bekâret epistemesine katkıda bulunmuştur.

Ayrıca, Freud psikanalizin konuşma tedavisi yöntemiyle zihnin en gizli yerlerini, hayalleri ve fantezilerini incelemiş, iktidar stratejilerine güç katmıştır.[21] Dolayısıyla Freudcu açıdan bakmak kadına, yönetici sınıfa karşı bir direniş imkânı sağlamaz. Cinsel devrim vaat etmez. Tam tersine Freud, bilimin beden üzerindeki tahakkümü için bir alan yaratmıştır. Freud'un da yaptığı bu çerçeve içinde bekâreti bilimsel açıdan doğruluk oyununa sokmakla özdeştir. On sekizinci yüzyıldan itibaren söylem çeşitliliği ile ele alınan cinsel konular, psikanalizde olduğu gibi birçok pozitif bilim aracılığıyla bir devlet sorunu haline dönüştürülmüştür.

Din de bu bağlamda önemli bir söz sahibidir. Eski Ahid'de "Tesniye" bölümünde bekâretle ilgili kısımdaki dil, kadının bakire olmadığı takdirde idama gönderilmesini, iftiraya uğradığı takdirde ise babasına para ödenmesini öngörecek kadar keskindir:

> [13]Eğer bir adam bir kadın alır, ve ona yaklaşır, [14]ve ondan nefret ederse, ve ona ayıp şeyler isnat edip onun ismini kötülerse, ve; bu kadını aldım, ve ona yaklaştığım zaman kendisinde kızlık nişanlarını bulamadım, derse, [15]o zaman genç kadının babası ve anası genç kadının kızlık nişanlarını alacaklar ve kapıya şehrin ihtiyarlarına gelecekler; [16]ve genç kadının babası ihtiyarlara diyecek: Kızımı bu adama karı olarak verdim, ve ondan nefret ediyor; [17]ve işte: Senin kızında kızlık nişanlarını bulamadım, diyerek ona ayıp şeyler isnat

[20] Sigmund Freud, *On Sexuality, Three Essays On The Theory Of Sexuality and Other Works,* çev. James Starchey (Penguin Books, 1991), 266.
[21] Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, çev. Feride Güder (İstanbul: Otonom Yayınları, 2008),127.

> etti; ve lakin kızımın kızlık nişanları bunlardır. Ve esvabı şehrin ihtiyarları önüne serecekler. [18]Ve o şehrin ihtiyarları o adamı alıp kendisini tedip edecekler [19]ve yüz şekel gümüş para cezasına onu mahkûm edip, genç kadının babasına verecekler, çünkü o adam İsrail'in bir kızının ismini kötüledi ve kadın o adamın karısı olacak; bütün ömrünce onu boşayamayacaktır. [20]Fakat bu şey, genç kadında kızlık nişanları bulunmadığı, hakikatse, [21]o zaman genç kadını babasının evinin kapısına çıkartacaklar ve şehrinin adamları onu taşla taşlayacaklar ve ölecek, çünkü babasının evinde zina etmiş olmakla İsrail'de alçaklık etmiştir ve aranızdan kötülüğü kaldıracaksın.[22]

Henüz Hıristiyanlık doğmadan, bekâretin iyi ve değerli, bakire olmamanın ise kötü ve değersiz olduğu bir yasa çerçevesi söz konusu olmuştur. Ortada kaybedecek pek çok şey vardır ve bekâreti kaybetmenin sonuçları ciddidir. Kadın, erkek, genç, yaşlı demeden kültürün neredeyse bütün üyelerinin bekâretin denetimi ve metalaştırılması etkinliklerinde bir şekilde yer alması beklenmektedir. Aksini yapmak felakete davetiye çıkarmak olur.[23]

Bekâretin hakikat oyununa sokulması dilde de kendisini gösterir. Örneğin İngilizcede *maiden* (kız) evlendiği zaman *wife* (karı) olur. Romalı *virgo* (kız) evlenince *uxor* (karı) olur, Yunanistan'da zifaf odasına "*parthenos*" olarak giren odadan "*gyne*" yani kadın olarak çıkar[24]. Türkçe'de "kız" evliliğin ardından "kadın" olarak dönüşür. Çünkü evlilik genç kızı kadına dönüştürendir. Gelenek, bekâretin, kadının beklediği adama armağan edilmek üzere doğru kişi için saklandığı yönünde bir söylem üretmiştir. Bu bağlamda da evlilikle bekâret kaybı ayrılmaz şekilde dilde de birliktedir.

Mit de yaratılan kurgulardan bir tanesi olarak bekâret epistemesi içinde çok önemli bir yere sahiptir. Bu konudaki mitlerden en önemlisi, hakkında çok da fazla bilgi sahibi olunmayan Bakire Meryem'dir. Ortaçağ'dan kalma bu mit, Meryem'e kadınların en yücesi olma şerefini vermiş, bekâretinin yarattığı ruhani mükemmelliği anlatmıştır. Mit gerek kilise gerekse halk tarafından inanç-gelenek çerçevesinde sürekli yeniden üretilmiştir.

Birçok mit bulunmakla birlikte, yine önemli kabul edilebilecek ve bekâretin değerini pekiştirecek ancak toplumsal anlamda kötü sonuçlara sebep olmuş bir başka mit ise, 19. yüzyılın sonlarında Doğu Avrupa'da cinsel hastalığa yakalanmış erkeklerin, bir bakire ile yattıklarında iyileşeceklerine inanılmasıdır. Bekâret tinsel bir özellik olarak algılanmış, özellikle cinsel

[22] *Kitabı Mukaddes*, *Eski Ahid*, Tesniye, Bap 22.
[23] Blank, *The Untouched Story*, 82.
[24] Blank, *A.g.e.,* 170.

hastalıkları iyileştireceği düşünülmüş doğaldır ki tam tersi bir etki yaparak genç kızların cinsel hastalıklara yakalamasına neden olmuştur.

Ayrıca, bakire kadının ne kadar onurlu olduğunu ve tüm güzel sıfatlarla birlikte karşı koyulamaz güçleri üzerinde toplayarak, ancak erkeğin sahip olabileceği iktidara kadının da bekâreti ile ulaşabileceğini simgeleyen mitler de vardır. Örneğin Artemis bunlardan biridir ve Klasik Yunan edebiyatında gücü ve iktidarı elinde bulundurmasıyla bekâretin sağladığı iktidarın en önemli temsilcilerindendir.

İktidar dünyayı düzene sokmaya, idare etmeye olanak veren bilgiye önem verir. Burada söz konusu olan engellemek ya da yok etmek değildir. İdare etmek, öznelliği üreterek onu kanalize etmektir esas amaç.

Sonuç olarak, iktidar tarafsız bilgiye önem verir. İktidar bekâret söylemini kullanarak, kadını kategorize ederken bireyselliğini belirlemiş, onu bir kimliğe bağlamış ve hem ona hem de başkalarına onda tanımak durumunda oldukları bir hakikat yasası dayatmıştır. Doğrudan gündelik yaşama müdahale etmiştir. Dünyanın düzenini ve iktidar ilişkilerini kontrol etmiştir. Ayrıca bilgi herkese açık değildir. Çünkü bilme alanını ele geçirdiğinde, öznelliğin üretimini de denetleyebilecektir. Eğer herkes bilme alanına erişebilse, bilme artık yukardan işleyen iktidar aracı olma özelliğini yitirir. İktidar tehlikeye girer.

b. Bekâret ve İktidar Alanı

Bilgi alanının kurulmasının ardından söylemsel olmayan pratiklerin kurulması gerçekleşir. Bir kurallar sisteminin çerçevesinde doğruluk oyununa sokulan, bir düşünce nesnesi haline getirilen bekâret hakkında belli doğruluklar üretilir. Burada, yasalar artık norm gibi işlemeye başlar. Burada amaç, yaşamın güçlerini düzenlemektir.

Ceza bu bağlamda önemli bir pratik olarak görülebilir. Blank, Roma İmparatorluğu'nda evlilik öncesi bekâretini kaybetmenin ciddi anlamda cezası olduğunu belirtir. Zinaya denk düşen bu suç her iki tarafın da mallarının yarısına el konulmasını gerektirir. Antik Yunan'da cinayet, Roma yasalarında aşırı ağır cezalar öngörülür. Solon zamanında evli olmayan kızların bekâretlerini kaybetmeleri, babaların kızlarını vatandaşlıktan feshedip onların köle olarak çalıştırmalarını sağlar[25]. Bekâret bir mal olarak

[25] Blank, *A.g.e.,* 159.

algılanır, olmasını gerekenden önce kaybedilmemesi için kamu cezasına varan cezalandırmalarla önlenmeye çalışılır. Günümüz toplumunda özellikle feodal etkilerin görüldüğü coğrafyalarda, cemaatlerin kendi aralarında koydukları kurallarla işleyen töreler bekâretini olması gerekenden önce kaybeden kadın için ölüm cezası verebilmektedir..

Aile de kurallar yaratarak iktidar alanını oluşturmuş gruplardan bir tanesidir. Aile, özellikle de anne, ideal anne rolü ile 'erkek koduyla' var olunabilen bir sistemin devamlılığını üstlenmiştir. Evli, dul, genç kız olarak sınıflandırılan kadınlar, iffetli anneliğe ve masum ev kadınlığına özendirilmiştir. Cefakâr analar yeni kuşakları taşıyan en önemli unsurlardır. Bu bağlamda da anne/aile bekâretin tabu haline getirilmesini, sürekli denetimini ve gözetimini ilk elden sağlayandır. Cinselliği tabu olarak yaşayan ve namus bekçiliği rolü ile ahlak değerlerinin sürdürücülüğünü yapan bir aile yapısı söz konusudur.

Bekâret testleri de bu çerçevede ele alınabilir. Himen denilen organın cinsel birliktelik sonunda zarar göreceğine dair bir bilgi alanı yaratırken, bekâreti bozmayan muayene yöntemleri kullanılmasına yönelik kurallar ya da muayene sonunda verilen 'tıbbi sebeplerle himenin zarar gördüğüne dair belgeler' bu kurallar ve normlar sisteminin parçalarıdır. Tıp literatürüne girmiş bulunan "yeniden himen yapımı" ya da "himen tamiri" de kadın bedeni ve cinselliğine dair söylemi devam ettirmeye ve desteklemeye yönelik düzenin devamlılığının garantisidir.

Ataerkil düzen aldatmasını bu pratiklerle sürdürmüştür. Kadın çocukluğundan başlayarak sahip olduğu en değerli şeyin bu zar olduğunu öğrenmiştir. Konu üzerinde kurallar ve normlardan oluşan bir iktidar alanı içerisinde yaşamıştır. İçine işleyen bu söylemin ardından durumu doğanın kanunuymuşçasına özümsemiştir. Yaşamına kattığı terörü sorgulamadan kabul etmiştir.

İktidar İlişkilerinin Bekâret Politikaları

> Bedendeki iktidar haritasında belli belirsiz ama bizi, kimliklerimizi derinden etkileyen çok sayıda çizgi var… Namus cinayetleri ve bekâret kontrolleri bedenlerimize uygulanan cinsel şiddetin en yırtıcı örneklerinden.[26]

Cinselliğin Tarihi ve *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserlerinde iktidar ile beden arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanır Foucault. Beden, olayların kaydedildiği

[26] Altınay, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti", 325.

(dilin izini sürdüğü, fikirlerin çözündürdüğü) yüzey, (tözel bir birlik yanılsamasını benimseyen) çözülmüş bir benliğin mekânı ve sürekli dağılan bir hacimdir.[27] Beden, Hıristiyanlıkta baskıcı söylemin denetimi ve gözetimi altındadır. Dolayısıyla da bekârete Kutsal Meryem düşüncesinin içinden bakılır. Hıristiyanlık düşüncesi gereğince arzuyu reddeden ve bekâreti en yüce değer olarak kabul eden özne, bedenini inkâr ederek, ruhun yüceliğine tutunmak istemiş ve böylece arzunun tahribatının yarattığı fiziksel acının üstünü bekâretin yüceliği örtmüştür. Hıristiyan söyleminin öznesi, bakire bir öznedir. Ancak modern çağla birlikte rasyonel bir iktidarın yönetimi ve yeni bir beden anlayışı gelir. Artık, beden sürekli işlenen bir nesnedir, mevcut iktidarın bir söylemidir. Bu noktada da modern devletin beden üzerindeki biyo-iktidarı, nüfusu denetleme politikaları, tek eşliliği devam ettirme ve cinselliği düzene koyma amacıyla bekâret üzerinde farklı bir iktidarı söz konusu olur.

Ortaçağın sınırlı bekâret söylemi özellikle kapitalist dönemle birlikte tıp, psikanaliz, ahlak, eğitim içinde biçimlenerek farklılaşmıştır. Artık himenin ne olduğu, ne şekilde zarar göreceği vs. serbestçe söylenir olmuştur ama buradaki konuşan ve hüküm süren bir iktidar değildir, aksine açığa çıkaran, tedavi eden, yönlendiren bir iktidardır. Bütün bu oluşumlarda söz konusu, toplumun beden ve cinsellik üzerinde uyguladığı iktidar türüdür. Artık dayatılan bir yasa yoktur. Bekâreti yok saymaz, her türlü durumu söylem nesnesi yaparak kendisini dayatır. Foucault'a göre 18. yy'da cinsellik söylemi inanılmaz ölçüde desteklenmiş, mimarlık biçimlerinden disiplin yönetmeliklerine kadar en ufak detaya bile girmiştir. Bekâretin böylesine çok sözünü etmekle, hızı kesilmiş, bölümlere ayrılmış temelde gerçek amaç ise hep gizlenmesi olmuştur.[28] Bu da bir iktidar politikasıdır. Artık buradan çıkış yoktur. Bekârete ilişkin direniş söylemleri bile iktidarın yayılması ve daha güçlenmesi için iktidar tarafından desteklenecektir. Foucault, söylemsel coşku, söylem kalabalığı olarak nitelediği bu olayı, iktidar-bilme-haz düzeni çerçevesinde açıklar. Bekâretten yalnızca mahkûm edilecek ya da hoş görülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir.[29]

[27] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 373.
[28] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 44.
[29] Foucault, *A.g.e.,* 21.

Modern toplumda bekâret hem gözetlemelere, denetlemelere, tıp ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinden yaratılan bir iktidara yol açar, hem de toplumdaki müdahalelere olarak verir. Tüm bunlar bedeni disipline etmek, tek eşli evliliği korumak, toplumu düzene koymak amacını taşır.

c. Bekâret ve Etik Alan

Foucault'a göre, etik, insanın kendisiyle kurduğu bir ilişkidir. Doğrudan doğruya bilgi ve iktidar eksenlerinin bir araya gelerek kurdukları deneyimler, ürettikleri hakikatler ve dayattıkları sınırlar yolu ile kurulur.[30] Bireyin kendisiyle kurduğu etik ilişki çerçevesinde, iktidar ilişkileri tarafından kendi deneyimi olarak görünmesini sağlayan bekâretin varlığını kabullenme durumu, kadının bunu kendi öznel deneyimi olarak görmesi sonucu gerçekleşir. Bekâret bilim tarafından kabul gördüğü için, toplumsaldan da namus ve iffet ile temsili kesinlik kazandığı için bir davranış biçimi olarak kadına atfedilir. Kadın bunu kendi inanış ve davranış biçimi olarak görmeye başlar. Özneler kendilerinin oluşturmadığı, hatta oluşum sürecinde tamamen dışında kaldıkları bu akıl ürünü bakire kimliğini benimsemişler, kendilerinden çalınan bir bilme alanı çerçevesinde öznellikleri de hakikatini yitirmiştir.

İktidar ilişkilerinin tam da istediği 'özneyi normalleştirme' süreci gerçekleşmiştir. Öznenin mevcut iktidar düzenine itaat etmesi ve kendini bu düzen içinde oluşturması öznenin normalleştirilmesi demektir. Böylece normalleşme düşüncesi içinde; çevresi, ailesi, uymak istediği gelenekler ekseninde kadının bilinç yapısındaki değişiklik kalıcı hale gelir. Ancak bu süreç baskı ya da zorlama yoluyla değil, öznenin ruhuna sahip olarak gerçekleşmiştir. Tıbbın yarattığı bekâret gerçekliğine de baştan itibaren inandığından, kadın bilinci için artık sorgulayacak alan kalmaz. İktidar ilişkileri kendi söylemlerine uygun bedensiz özneleri inşa etmeyi başarırlar. Bunun sonunda tıp sınıflandırıp kimlik belirlemiş, öznelliğin üretimini denetlemiş ve sonunda da daha çok yayılıp denetimini bütünleştirmiştir. Bilgi alanı olarak ve öznel üretim anı olarak eklemlenen bilme alanları bireyden çalınmış; bilgilerini, pratiklerini, davranışlarını, arzularını, üretme ve yaratma becerileri iktidara geçmiştir. Devlet, polis, komşular, aile sadece kadının evleneceği adamın hakkı olan bir şeyi korumakla görevli olamayacaklarına göre, baştan kendilerinin olarak kabullendikleri bekâret için çabalamışlardır. Bekâret bağlamında bireyler gözetime ve denetime tabii tutulmuş olduklarından artık öznel olamazlar. Öznelliğin hakikati çalınmıştır.

[30] Foucault, *Özne ve İktidar*, 22.

İktidar yayılmış, öznellik söylem ve pratiklerle ilgili nesnelere dönüştürülmüştür.

Tutarlı bir aklın ürünü olarak ortaya çıkan bilgi, bilen özneden bağımsız olarak var olmuştur. Dolayısıyla bir düşünme nesnesi haline getirilmeden önce, kesin bir şekilde himenin varlığına işaret edebilecek tek bir kanıt dahi yoktur. Blank'e göre himen bulunmuştur çünkü bekâret denilen özellik somutlaştırılmak istenmiş ve bekâretin var olduğuna dair küçük de olsa fiziksel bir kanıt bulmak için kadın bedenini araştıran nedenler yaratılmıştır. Aslında himen yalnızca insanlarda yoktur. Ancak bununla sadece insanın ilgilenmesi kendisine bir neden yaratmış olmasından kaynaklanır. İnsanlardaki bu farkındalığın sebeplerinden birinin de, babaların çocuklarına yaptıkları yatırımlar, giriştikleri pazarda daha fazla ilgi görmek, babalık ve mülkiyet ekseninden doğduğu söylenebilir.[31] Toplumsal beden kurumları (doktor ve politikacılar) serbest ilişki ya da kürtaj fikri karşısında her daim paniğe kapılmışlardır.[32] İdeal kadın, ideal evlilik, ideal bir düzen adına gerçekliği olmayan bir gerçeklik yaratmışlardır. Dolayısıyla, toplumsalın beraberinde getirdiği bekâreti kendi çıkarları çerçevesinde kullanma ve tekeşliliğin sağlanması için kadın bedeninin sınırlandırılması ve yalnızca tek adamın bu bedene erişebilmesi için ataerkil sistemin yarattığı bir anlamdır.

Sonuç olarak, öznenin tüm deneyimlerini belirleyen ve kuran, iktidarın insan bedenini kuşatmak için geliştirdiği söylemdir. İnsanları belirli bir kimliğe bağımlı kılar[33]. Öte yandan, Foucault düşüncesinde bu dayatılmışlığa rağmen özne için kendiliğin ve özgürlüğün olanaklılığı söz konusudur. Günümüzün sorunu artık ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. [34] Bir sonraki bölümde bu konu incelenmektedir.

Özne İçin Özgürlük Ufkunun Olası Açılışı

> … iktidar ilişkilerinin her yerde olması, özgürlüğün her yerde olmasından kaynaklanır[35].

[31] Blank, *Virgin: The Untouched Story,* 25.
[32] Michel Foucault, *İktidarın Gözü*: *Seçme Yazılar 4,* çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 39.
[33] Scott Yases, "Truth, Power and Ethics in Care Services for People with Learning", *Difficulties. Foucault and the Government of Disability*, ed. Shelley Tremain (The University of Michigan Press, 2005), 65.
[34] Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar* 2, 20.
[35] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, 292.

Foucault düşüncesinde kendini bekâret söylemi içinde bulan özne, kendisi ve başkalarıyla ilişkisinde bu söylemin dayattığı kurallara uymak zorundadır, ama aynı zamanda da söylem içinde kendisini yaratabileceği, dönüştürebileceği ve etik töz olarak kurabileceği bir alan oluşturabilmektedir. Foucault kendilik kaygısı, kendinin ontolojisi ve soybilimi temel alarak özgür öznenin olanaklılığını savunur. Bu noktada da kendisi üzerinde uzun bir çalışma yaparak hakikatin bilgisine sahip olan öznenin, bekâret konusunda muhafazakâr bir zihinsel yapı sergilese dahi, bunu kendilik bilgisi olarak alması, bedeninde iktidar ilişkilerinin dolaşmasına izin vermemesi, kendine özgür bir alan yaratabilmesinin olanaklılığını savunur.

Öznenin özgürlüğünün koşullarının tam olarak ortaya konması için Foucault'nun bu konudaki temel kavramlarını incelemek gerekir. Foucault'da iki türlü özneleştirme süreci vardır. Bunlardan ilki iktidar tarafından nesneleştirilmiş, özneler olarak kurulmuş olan (bu Foucault'nun ilk dönem felsefesine karşılık gelir), ikincisi ise öznelliğin üretimi biçimi altında kendi kendini yaratma alanıdır. Burada özne, bir kimlik konumudur, öznellik, kurucu bir harekettir.

> Günümüz siyasi, felsefe ve etik sorunu, bireyi devletten ve kurumlarından kurtarmak değil, kendimizi hem devletten hem de devletle ilgili bireyselleştirmeden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri dayatılmakta olan bu tür bireyselleşmeyi reddedip yeni öznellik biçimlerine, geçerlilik kazandırmak durumundayız.[36]

Gerek Antikçağ'da gerekse Hıristiyanlık döneminde özne kendi benliğini oluştururken söylemlere dayanmıştır. Antik çağda yasayla değil ikna yoluyla birey etkilenmeye ve dönüştürülmeye çalışılmıştır. Eski Yunan'da özgürlük, arzu ve hazları yöneterek kendine hâkim olma anlayışıdır. Arzu ve hazların kullanımı ahlaki bir amaca yönelik olmalıdır. Böylece özgürlük bireyin kendisiyle olan ilişkisinin ve kendi üzerinde kuracağı hâkimiyetin bir biçimi haline gelir. Bu özgürlük anlayışı, özgür iradenin bağımsızlığıdır aslında, çünkü hazların hizmetinde olmamak kişinin kendi iradesiyle belirlediği bir şeydir, sistemin kendisine dayattığı bir kural değildir. Hazların ölçülü kullanımı ve onların şiddetinin denetlemesi kişinin kendi varoluş biçiminin bir unsurudur. Ölçülü olmak Sokrates, Platon ve Aristoteles metinlerinde özellikle vurgulanan bir öğedir[37]. Bireyin ölçülü bir özne olarak ve ölçülü bir yaşam sürerek kendini oluşturması söz konusudur. Bireyin kendini arzulayan

[36] Foucault, *Özne ve İktidar*, 68.
[37] Blank, *Virgin: The Untouched Story,* 155.

bir özne olarak tekilliği içinde tanımlanması onun arzudan arınmış bir hakikati kabul etmesi anlamına gelmez, ussallığıyla arzu ve hazlarını ölçülü kullanması bireyin kendini var etme tekniğidir. Yunanların aşırılıktan kaçınma pratikleri, evrensel bir yasa tarafından değil, gereksinim, zaman ve statü gibi değişkenlere bağlı olarak, kişinin kendi becerisiyle uyguladığı bir ölçülülüktür. Böylece özne, cinsel pratikler çerçevesinde etik bir alan oluşturur. Foucault Antikçağ insanının bir varoluş estetiğini gerçekleştirebileceğinden söz eder[38]. Antik kendilik kültürü, bir sanat eseri olarak benin kurulması, yaratılmasıdır. Foucault'nun "kendilik kaygısı" olarak nitelediği, kendini yabancılaştıran, kendini karanlık kılan her şeyden ayrılan, psikolojik bir çalışma ile kendi hakikatini deşifre eden, kendisini keşfeden insan için özgür bir alan vardır.

Bu düşünceye göre, insanın kaygı duymak zorunda olduğu temel sanat eseri, estetik değerleri uygulaması gereken insanın kendisi, kendi yaşamı, varoluşu düşüncesidir. İnsan kendi üzerinde uzun süren bir çalışma yaparsa, özgür olabilir. Bekâret üzerine üretilen tüm söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerden uzak bir bilinç yapısı kurabilir. Çünkü Foucault'ya göre kişinin kendisi üzerindeki eylemiyle ilişkisi, özgürlüğün olasılığıdır: Biz kendimizle ilgili denediklerimiz, bedenimizi, arzularımızı, zevklerimizi, hislerimizi, ilişkilerimizi tabii kıldığımız dönüşümleriz, sonsuz, sonu gelmez bir oluşuz, özgürüz[39]. Örneğin, 'bekâretin önemli olduğuna dair bir kanı geliştirilebilir, ancak, bunun başkasının namusu olmadığı, tamamen kendi bedeni üzerindeki hâkimiyeti olduğunun' fark edilmesi önemlidir. O halde etik özne, iktidarın nesnesi olmamak ve kendi kendimizin özneleri olmak için kendimizi yaratmak anlamına gelmektedir.

Hıristiyanlıkta ve sonraki dönemlerde etik öznenin kuruluşu, söylemsel olan ve olmayan birçok pratiklerle belirlenmiş ve bu pratiklerin dışındaki özne ezilmiştir. Çağdaş kendilik kültüründe, Hıristiyanlık bu sorgulamayı Tanrı iradesine karşı gelmek olarak algılar. Bu sorgulamada önemli olan bilgidir. Etiğin hakikat oyunuyla bağlantılı olduğu nokta budur:

> Etik töz Foucault için, bireyin kendisinden ahlaki davranışının hammaddesini oluşturma tarzıdır ve ahlaki davranışın maddesi olan kendiliğin bu parçası, ahlak tarafından idare edilir, kuşatılır, ele geçirilir, ama aynı zamanda öznelliğin üretiminin, kendi kendini yaratma uzamının açıldığı nokta olabilir.[40]

[38] Foucault, *Özne ve İktidar,* 227.
[39] Revel, *Güncelliğin Bir Ontolojisi,* 166.
[40] Revel, *A.g.e.,* 168.

'Bireyin Kendisiyle Kurduğu Etik İlişki' bölümünde ele alındığı gibi, bu ilişki bilgi ve iktidar ekseninin bir araya gelerek kurduğu deneyim, ürettiği hakikat ve dayattığı sınır yolu ile kurulur. Ancak bu sınırlar aşılmaz değildir. İktidar tarafından dayatılır. Foucault buna karşılık soybilimi önerir. Geleneksel tarih, çizgisel bir gelişme olarak tek yönde hareket eder. Şeylerin sabit bir özü ve kimliği olduğunu, her şeyin kökeninin onun en mükemmel anı olduğunu ve şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığına inanır**.** Soybilim, sabit özleri reddeder, farklı kimlikler olabileceğini varsayar. Verili kimliğin kökenindeki, bu kimliği çözmeyi, araştırmayı hedefler. Süreklilik izlemez, müdahale, sapma olduğunu, tarihin içinden bize dayatılmış kimlik ve sınırların zorunlu olmadığını ve aşılabileceğini göstermek için ontoloji geleneksel tarih yöntemini değil soybilimi izlemelidir. "Soybilim, bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır" [41]. Soybilim, arka planda özgürlük sağlar. Özgürlük, davranış ve eylem biçimlerinin önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu değildir. Bu engelleri aşmak için sahip olunan güçlerin kullanımıdır. Buradaki sorun artık özgürlüğün var olup olmadığı değil, etik olarak nasıl kurulacağıdır[42]. "Etik özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiği, özgürlükse etiğin ontolojik koşuludur"[43] der Foucault. Özgürleşme özgürlük süreçlerinin tümünü değil, özgürlük pratiklerini kapsar. Bu durumda bekâret düşüncesinden özgürleşme yerine, özgürlük pratikleri belirlenip ona göre davranılmalıdır. Ayşe Gül Altınay'ın belirttiği gibi:

> Seçmediğimiz, yönünü kendimizin belirlemediği bir yol aldıktan, bu tabiiyet ilişkisini bu denli içselleştirdikten sonra heteroseksüel cinsellik içinde kadına özerk bir anlayış geliştirmek bu haliyle mümkün görünmüyor. Ama neyi isteyip neyi istemediğimizi haykıracak kadar sesimizi yükseltebiliriz. Erkeklerin bedenlerimiz üzerindeki penisleri aracılığıyla iktidar kurmasını istemiyoruz! Bağır, yataktan kov, erkekler duysun! [44]

Özgürlük pratiği etik bir davranış biçimi, kendimizi yönetme, kendi davranışlarımızı yapılandırma, yaşamımıza ne tür bir biçim ya da yapı vereceğimize karar verme sanatıdır. Bu özgürlüğü kullanarak kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak yeniden kurmak, yani ahlaki bir özneleşmedir. Bu yüzden özgürlüğün pratiği insan doğasının gizlenmiş ya da bastırılmış doğruluğunu keşfetmek değil, kendimizin bir soybilimini yapmak, kendi tarihimizin ve sınırlarımızın zorunlu değil, olumsal olduğunu görmek, bu sınırlar üzerinde çalışmak ve kendimizi yaratıcı biçimde yeniden

41 Foucault, *Özne ve İktidar*, 23.
42 Foucault, *A.g.e.,* 24.
43 Foucault, *A.g.e.,* 22.
44 Altınay, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti", 335.

kurmaktır[45]. Bunu gerçekleştirmek için, önce, hakikatle ilişkimiz içinde kendimizin tarihsel ontolojisini yaparız (kendimizi hakikatle bu ilişki üzerinden bilgi nesneleri olarak kurarız). Sonra, bir iktidar alanıyla ilişkimiz içinde kendimizin tarihsel ontolojisini yaparız (kendimizi iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurarız). Son olarak da ahlakla ilişkilerimizin tarihsel ontolojisini yaparız (Kendimizi ahlakla bu ilişki üzerinden ahlaki failler olarak kurarız).[46] Foucault'nun belirttiği gibi:

> Kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler kimlik ilişkileri değildir. Bunlar daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır. Her zaman aynı olmak çok sıkıcıdır. İnsanlar zevklerini bu kimlik aracılığı ile buluyorlarsa, kimliği dışlamamalıyız, ama bu kimliği evrensel bir etik kural olarak kabul etmemeliyiz.[47]

Cinselliğin Tarihi'nde özne, bireyin kimliğinin, isteklerinin ve tininin biçimlendirildiği ve oluşturulduğu politik teknolojilerin bir etkisi olarak yorumlanır. Burada vurgulandığı gibi özne söylemsel olarak konumlandırılmıştır ancak, bireylerin kendi kimliklerini tanımlama, kendi bedenleri ve arzuları üzerinde egemenlik kurma ve kendilik teknikleri aracılığıyla bir özgürlük edimini pratik olarak gerçekleştirme gücüne sahip özneler olarak kurgulanmışlardır.

Foucault, "kendilik teknikleri" ile öznelerin kendilerini temsil etme, geliştirme, kurdurma, dönüştürme olanağını verdiğini irdelemeye başlar. Örneğin bir Platon metni olan Alkibiades üzerinde çalışmış, Helenistik düşüncede insanların kendilerini kurma tarzlarının kesin bir amaca, bir ölçüde bir ilkeye karşılık geldiğini göstermiştir[48]. Kişinin yaşamını bir dönüşüm nesnesi haline getirmesi, Yunanların dediği gibi, kişinin yaşamını bir sanat eserine dönüştürmesidir. Foucault'a göre varoluş estetiğinin amacı da iktidarın nesnesi olmamak, kendimizin özneleri olmak, kendimizi yaratmaktır.

Bekâret Epistemesindeki Kopuşlar

Önceki bölümde tartışıldığı üzere bekâret söylemi bağlamında kadın için olası bir özgürlük ufku söz konusudur ve bekâret epistemesi kopmadan ilerleyen bir bütün oluşturmamıştır. Tarihi boyunca kırılmalar yaşamıştır.

[45] Foucault, *Özne ve İktidar*, 24.
[46] Foucault, *A.g.e.,* 204.
[47] Foucault, *İktidarın Gözü*, 20.
[48] Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth,* 95-96.

Batı Yahudi-Hıristiyan ideolojisine bakıldığında farklı din, felsefe, tıp ve insan ilişkileri çerçevesinde bedene ve cinselliğe yönelik anlayışlarda meydana gelen paradigma değişikliği sebebiyle bekaret bağlamında da farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bekâret, kültürel olarak farklı algılanışlara sahiptir Bilimin içinde dahi bu kopuşlar görülebilir.

Blank'a göre, Hıristiyanlıktan önce, iffet bugünkü anlamında kullanılmamıştır. Bekâret epistemesi içerisinde yeri yoktur. İffet için Yunanlar '*sophrosyne*' (kişinin kendini bilmesi, ılımlılık) kelimesini kullanmışlardır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında insanın tutkularını terbiye etmesini ve toplumun menfaatine kullanmasını sağlayan tinsel güç olarak kabul etmiştir *sophrosyne*yi. Çünkü cinsel ilişki bedenin vazgeçilmez yönüdür ve sağlık için de önemlidir. Cinsellik ahlaka içkin kullanılmamıştır[49]. Hıristiyanlıkta ise iffet özünde bakire olma zorunluluğunu taşır.

Örneğin, himen kelimesini vajinal literatüre yerleştiren Soranus olmasına karşın, bu zarın varlığını ispatlayan kanıtları olmadığını, kadavra incelemelerinde bu zarı bulamadıklarını belirtir.[50]

Bekâret testini yönlendiren ölçütler hiçbir zaman evrensel değildir.[51] Bekâret testlerinin tutarsızlığı, testlerde arananın aslında bekâretin kendisi değil, işaretleri olduğu, soyut bir şeyin arandığı düşünüldüğünde bu kopuşlar daha belirgin olabilir. Bir döneme ya da farklı kültüre ait olan insanların ideolojisine göre bekâretin varlığını kanıtlıyormuş gibi görünen bir işaretin, düşünce sistemi aynı delile aynı anlamı yüklenmeyen başkaları tarafından öyle anlaşılmaması da kopuşlardan biridir.

Sonuç: Bekâret ve İktidar

Çalışmada toplumsal düzeni sağlamak amacıyla iktidar ilişkilerinin oluşturduğu bekâret epistemesinin nasıl kurulduğu tartışma konusu yapılmıştır. Yaratılan bekâret söylemi ve himenin artan önemi, Foucault felsefesi bağlamında sorgulanmaya çalışılmıştır. Bekâretin iktidarın nesnesi olmasının ardından, bekâret söyleminin üç ana eksen etrafında-iktidar ilişkileri, hakikat oyunu ve etik- şekillendiği iddia edilmiştir.

[49] Blank, *Virgin: The Untouched Story,* 213.
[50] Blank, *A.g.e.,* 49.
[51] Blank, *A.g.e.,* 141.

Bekâret söyleminin oluşumunda, geleneksel iktidarın aksine, Foucault'cu iktidara içkin olan özgürlük ve direncin söz konusu olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda da iktidarın özneleri farklı bir yolla denetim altına aldığı iddia edilmiştir. Özneler çeşitli sebeplerle, kendilerinin oluşturmadığı, hatta oluşum sürecinde tamamen dışında kaldıkları bu akıl ürünü bakire kimliğini benimsemişlerdir.

Öte yandan Foucault, özgür öznenin olanaklı olduğunu, kendiliğini kurup, kendine özel bir alan yaratabildiğini belirtir. Bu bağlamda da iktidara içkin, söylemin içinden gelen seslerin dahi özneyi uyandırmak ve farkındalık sağlamak konusunda başarı kazanabileceği söylenebilir. Foucault'a göre kendimizin ontolojisini yapmak, davranışlarımızın eylemlerimizin, ilişkilerimizin, yerin ve zamanın koşullarını sorgulamak, kopma noktalarını araştırmak çok önemli bir çıkış noktası sağlayabilir. Örneğin himenin ne olduğunu anlamak, kaçıncı yüzyılda ve niçin kadın bedeni üzerinde araştırmalar yapıldığını ve keşfedildiğini öğrenmek çok önemlidir. Bu organın gerçek işlevini, neden söylemde geçtiği gibi farklı anlamda kurulduğunu, kullanıldığını, bunun hangi iktidar ilişkilerinin çıkarına olabileceğini anlamak özne için dönüm noktası yaratabilir.

Tarihsel açıdan bekâret epistemesindeki kopuşlar aynı zamanda kadınların kendiliklerini yaratmalarının da olanağıdır. Foucault düşüncesinde bu dayatılmışlığa rağmen özne için kendiliğin ve özgürlüğün olanaklılığı söz konusudur.

Sonuç olarak bu çalışma özne için uyanmanın ve kendi özgürlüğünü elde etmenin olanaklı olduğunu iddia ederek, iktidarın bekâret üzerinden yaptığı toplumsal gözetimi konu etmiştir. Bekâreti üzerine söylem yaratılmış olduğunu kabul ettikten sonra bekâret epistemesi çerçevesinde verilecek bir mücadele vardır. Çünkü hakikat olmadığı halde himen adı altında bir hakikat olarak kurulmuş olan bu söylemden özneleri uyandırmak ve dönüştürmek mümkündür. Bekâret için verilmesi gereken mücadele tahakküm biçimi gereğince etnik, toplumsal ya da dinsel olabilir.

Çeviren Duygu ONAY-ÇÖKER

Kaynakça

Altınay, Ayşe Gül. *Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti, 90'larda Türkiye'de Feminizm,* Derleyenler Aksu Bora, Asena Günal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Blank, Hanne. *Virgin: The Untouched Story*. New York: BloomsBury, 2007.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writtings 1972-1977*. Editör Colin Gordon. Çevirenler Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham, Kate Soper. OxFord: Magdalen College, 1980.
-. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Editör Paul Rabinow. Çeviren Robert Hurley. The New Press, 1997.

-. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

-. *Özne ve İktidar*: *Seçme Yazılar 2*. Çevirenler Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-. *İktidarın Gözü*: *Seçme Yazılar 4*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

Freud, Sigmund. *On Sexuality, Three Essays On The Theory Of Sexuality and Other Works*. Çeviren James Starchey. Penguin Books, 1991.

Fuggle, Sophie. *Foucault/Paul: Subjects of Power*. New York: Palgrave, 2013.

Kitabı Mukaddes. *Eski Ahid*. Tesniye.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. Çeviren Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Öğüt, Hande. "İğrenç Bir Keyfe Tanıklık Eden Dilsiz İşaret: Bekâret". *Bibliothec Felsefe-Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 8 (Haziran-Temmuz-Ağustos 2009).

Poster, Mark. *Foucault, Marksizm ve Tarih*. Çeviren Feride Güder. İstanbul: Otonom Yayınları, 2008.

Revel, Judith. *Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çeviren Kemal Atakoy. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

Yases, Scott. "Truth, Power and Ethics in Care Services for People with Learning Difficulties". *Foucault and the Government of Disability*. Editör Shelley Tremain. The University of Michigan Press, 2005.

İKTİDAR: YOLLARI ÇATALLANAN BAHÇE

Utku ÖZMAKAS*

POWER: THE GARDEN OF FORKING PATHS

Öz

Michel Foucault'nun düşüncesinin temel taşlarından birini 'iktidar' kavramı oluşturur. Düşünürün bu kavramı ele almasının asli gerekçesi ise 'özneleş(tir)me' süreçlerini incelemektir. 'Özne' ile 'iktidar' kavramları arasındaki rabıta, Foucault'nun düşüncesinin ana eksenlerinden birini oluşturur. Ne var ki, filozofun iktidar kavramına ilişkin olarak tek bir analizi yoktur. Bilhassa 1970'lerin ortalarında *Cinselliğin Tarihi*'nin yayınlanmasıyla birlikte, düşünürün bu kavrama yönelik yeni bir analiz geliştirdiği söylenebilir. Bu makalenin temel amacı, Foucault'nun düşüncesinde iktidar kavramının tarihsel yolculuğunun izini sürmektir. Bu nedenle öncelikle hukuksal-söylemsel iktidar ve savaş modeli ele alınacak, daha sonra da düşünürün bunlara yönelik eleştiri özetlenecektir. Daha sonra bu bağlamda 'biyopolitika' kavramının nasıl doğduğu ve hangi veçhelere sahip olduğu incelenecektir. Anaakım yorumlar genellikle bu geçişin nasıl gerçekleştiğini tam anlamıyla açıklayamamaktadır. Bu nedenle elinizdeki makalenin ikinci amacı, söz konusu dönüşümün gerçekleşmesinde –düşünürün iktidar ile direniş, güçlerin farklı biçimleri arasındaki dinamik bir etkileşim ve tutumla ilişkili olarak tanımladığı– 'oyun' kavramının etkili olduğunu gözler önüne sermektir. Buradan hareketle 'tutum' ve 'yönetimsellik' kavramlarına değinilecek; böylelikle bu makale Foucault'nun çalışmasında 'iktidar' kavramının tarihsel güzergâhını yeniden ortaya koymuş olacaktır. Sonuç olarak düşünürün kavramsal aygıtları değişse dahi, araştırma nesnesinin aynı kaldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: iktidar, biyopolitika, biyoiktidar, hukuksal-söylemsel iktidar, savaş, oyun, tutum, yönetimsellik.

* Uşak Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr., utku.ozmakas@usak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9671-4523.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 206-235.
(Makale Gönderim: 01.11.2019 / Makale Kabul: 29.02.2020)

Abstract

One of the main cornerstones of Michel Foucault's thought is the concept of 'power'. The main reason why the philosopher interested in this concept is to examine closely the processes of 'subjectification'. That relation between the concepts of 'subject' and 'power' constitutes one of the main axes of Foucault's thought. However, there is no single analysis of the concept of power in his intellectual trajectory. Especially with the publication of his book *The History of Sexuality* in the middle 1970s, it can be said that the philosopher developed a new analysis of this concept. The main aim of this article is to trace historical trajectory of the power in Foucault's thought. Therefore, first of all, the 'juridico-discursive' and 'war' models of power will be discussed and then Foucault's criticism about these approaches will be summarized. Then, how the concept of biopolitics was born and what is the main dimensions of it will be discussed. Mainstream interpretations often do not fully explain how this transition occurs. Because of that, another purpose of this article is to show that the concept of 'game' is so effective in this transformation. Foucault defines the game as a dynamic interaction between power and resistance, different forms of power and relations to the conduct. From this point of view, the concepts of 'conduct' and 'governmentality' will be discussed. In this way, this article will be reconstructing the historical trajectory of 'power' in Foucault's work. As a result, it will be tried to show that even if the conceptual devices of the philosopher are changed, the research object always remains the same.

Keywords: power, biopolitics, biopower, juridico-discursive power, war, game, conduct, governmentality.

****

Giriş♣

Michel Foucault'nun düşünsel yaşamının odağında "iktidar" ve "özne" kavramları yer alır. Ne var ki, bu kavramları ele almasının nedeni, aslında "özneleş(tir)me" süreçlerini anlamaktır. Bu nedenle bilhassa "iktidar" kavramını çok farklı açılardan kuşatmaya çalışmıştır. Bu bağlamda entelektüel güzergâhının en önemli uğrak noktalarından biri, "biyopolitika" kavramını ele aldığı Collegé de France dersleridir. Filozof, bu derslerde

♣ Bu yayın Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Programı'nda 2016'da tamamlanmış olan "Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma" başlıklı doktora tezinin birinci bölümünün gözden geçirilmesiyle üretilmiştir.

iktidara ilişkin erken dönemdeki çözümlemelerini ve felsefe tarihinin geleneksel iktidar yaklaşımını terk etmiş, neredeyse büsbütün yeni bir terminoloji ve kavrayış geliştirmiştir. Gelgelelim, bu yeni kavrayışın mahiyetini esaslı bir şekilde kavrayabilmek için filozofun yürüdüğü yolları izlemek, bıraktığı "ekmek kırıntıları"nı takip etmek ve iktidar denen labirentin hangi çıkmazlarına girip yolunu değiştirmek zorunda kaldığını keşfetmek gerekir.

Bu bağlamda öncelikle düşünürün iktidar sorununu neden ve nasıl gündemine aldığına bakmak, kendi düşünsel gündemi çerçevesinde tarihsel bağlamın nasıl inşa edildiğine bir göz atmak yerinde olacaktır. Foucault, erken dönem eserleri arasında sayılan *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* (1954), *Kliniğin Doğuşu* (1963), *Ölüm ve Labirent: Raymond Roussel'in Dünyası* (1963), *Kelimeler ve Şeyler* (1966), *Bilginin Arkeolojisi* (1969) gibi eserlerinde kısmi olarak iktidar kavramına değindi ya da temas ettiyse de, bugün felsefe tarihindeki yerini edinmesine yol açan analizini bu eserlerinde henüz ortaya koymamıştı. Bu eserler kabaca iki ayrı inceleme hattını oluşturuyordu. Birinci hatta psikoloji ile felsefenin kavşağında özne ile akıl dairesinde dolanan eserler yer alırken, ikincisindeyse dil ve bilgi meseleleri odağa alınmıştı. Foucault, –daha sonradan kendisinin de dile getireceği üzere– bu eserlerinde söz konusu kavrama değindiyse de, felsefe tarihinin geleneksel iktidar kavrayışının çerçevesi dışına tam anlamıyla çıkmamıştı. Bu da, iktidarın büyük oranda "bastırma"ya dayandığı ve tamamen "negatif" bir kipte anlaşıldığı bir çerçeveydi.

Foucault, 1975 yılında *Hapishanenin Doğuşu* eserini kaleme aldığında iktidara ilişkin kavrayışında ilk değişimler baş göstermeye başladı. Bu o kadar önemli bir değişimdir ki, Foucault'nun düşüncesinde bir kırılma ya da kopuş olup olmadığı, yeni bir dönemin açılıp açılmadığına dair pek çok tartışmanın fitilini yakmıştır. Hatta söz konusu değişimin nedeni ve tarihi pek çok yorumcuyu ihtilafa düşürmüştür: Örneğin, yaşayan en önemli Foucault uzmanlarından biri olan Mark Kelly bu değişim için "1970'ler"i, bir başka önemli uzman olan Thomas Lemke "1970'lerin ortaları"nı, Collier ise "1970'lerin sonları"nı işaret etmektedir.[1] Oysaki düşünürün kendisi bu değişimin hem gerekçesini hem de miladını açık bir biçimde ifade etmiştir:

[1] Mark G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault* (New York: Routledge, 2009), 31; Thomas Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique* (Londra: Routledge, 2016), 11 ve Stephen J. Collier, "Topologies of Power: Foucault's Analysis of Political Government Beyond 'Governmentality'", *Theory Culture & Society*, sayı 78 (2009): 79.

> Öyle ki, bu olguyu [iktidarı] analiz ederken, tamamen negatif bir iktidar kavrayışını pek güçlük çekmeden kullanabildim. Belli bir andan itibaren bu kavrayışın yetersiz olduğunu düşündüm; 1971-1972 yıllarından itibaren, hapishaneler konusunda yaşayabildiğim somut bir deneyim sayesinde böyle düşünmeye başladım.[2]

Peki, o halde düşünürün "yetersiz" bulduğu nedir? Bu soruya yanıt verebilmek için Foucault'nun eleştirisini yapıp kullanmaktan uzak durduğu iktidar teorilerine ve modellerine yakından bakmak gerekir. Bu sayede "biyopolitika" kavramına açılan kapıların haritasını çıkarmak mümkün olacaktır.

Hukuksal-Söylemsel İktidar ve Savaş Modeli

Foucault, erken dönem eserlerinde detaylı bir iktidar kavramsallaştırması veyahut hayatı boyunca bir "iktidar kuramı" geliştirmemiş olsa da, daha sonradan ifade ettiği üzere, ilk eserlerinde büyük oranda siyaset felsefesinin geleneksel iktidar anlayışına yaslandığı söylenebilir. Gelgelelim, bu noktada hemen şunu ifade etmek gerekir: Söz konusu "yaslanma", geleneksel anlayışı benimsemekten ya da onaylamaktan daha ziyade onu geçici bir dayanak olarak kullanmaktan ibarettir. Yani Foucault, bu modellere dayanarak detaylı bir kurum ya da alan analizi yapmamış, yeni bir yaklaşımın inşası için bu modellerin eleştirisiyle işe başlamıştır. Bu hususu işaret ettiğimize göre şimdi söz konusu anlayışlara ve düşünürün bunlara getirdiği eleştirilere değinebiliriz.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin (1976) "Biz, (Öteki) Viktoryenler…" başlığını taşıyan birinci bölümünde cinselliğin bastırılmasına ilişkin söylemin izlerini sürer.[3] Geleneksel iddiaya göre başta cinsellik olmak üzere pek çok söylem iktidar tarafından bastırılır. Söylemler, kurumlar, toplumlar ve özneler tam da bu sayede şekillendirilir. Ne var ki, Foucault'ya göre modern bir söylem olarak cinselliğin bastırıldığı iddiasının gerçeklikle hiçbir ilişkisi yoktur; aksine, bu söylem mütemadiyen kışkırtılmaktadır. Yani asıl mesele, neden baskı altında olduğumuz değil, baskı altında olduğumuzu düşünmeye ve söylemeye neden bu denli istekli olduğumuzdur.

---

[2] Michel Foucault, "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 107.

[3] Bu bölümün başlığı Steven Marcus'un *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-nineteenth-century England* (2017 [1964]) başlıklı klasik kitabına bir göndermedir. Marcus, kitabında tüm bastırma çabasına karşılık Viktoryen topluluk içinde cinsel deneyimlerin pornografiden seks işçiliğine çok geniş bir çerçevede nasıl çeşitlendiğini ele alır.

Foucault, bu bölümde iktidarın temelde bir bastırma mekanizması olarak anlaşıldığı yaklaşımı genel hatlarıyla betimleyecek; ikinci, yani "Baskı Varsayımı" başlığını taşıyan kısmında ise bu hipotezin ne olduğundan çok nasıl ortaya çıktığını açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır. Bu varsayıma göre iktidar amaçlarını gerçekleştirebilmek için bastırmaya dayanır ve tamamen negatif bir kipte işler. Foucault bu kısımlarda söz konusu varsayımın menşeini ısrarla açıklamaz; ancak hedefinde büyük oranda psikanalizin olduğu açıktır. Psikanaliz, bastırmanın ortadan kaldırılması yoluyla bir özgürleşme vaat eder. Hiç şüphe yok ki, bu Foucault açısından oldukça sorunlu bir yaklaşımdır; çünkü özneleş(tir)menin bastırma vasıtasıyla inşa edildiği fikri, bastırmanın toplumsal koşullarını "teorik bir el çabukluğuyla" görünmez hale getirmektedir. Bu anlamda psikanaliz, cinsellikle bağlantısı çerçevesinde iktidara ilişkin gerçek sorunu çözmek bir yana, aksine soruna yol açan söylemi tahkim etmektedir.

Foucault, "Cinsellik Tertibatı" başlığını taşıyan dördüncü kısımda bu varsayımı "hukuksal-söylemsel iktidar" kavramsallaştırması çerçevesinde ele alır. Bu, kökleri Thomas Hobbes'a ve sözleşmeci kuramlara kadar götürülebilecek bir anlayıştır. İktidarı temelde hukuksal bir öğe olarak ele alan, bu nedenle sözleşme vasıtasıyla elde edilebilecek ve dolayısıyla devredilebilecek, egemenin elinde tuttuğu bir töz olarak düşünen bu yaklaşıma göre iktidarın temel özellikleri şunlardır: 1) İktidar, meşruiyetini hukuktan alır. 2) İktidar bir ilişki değil, bir tözdür. 3) İktidar temelde bastırma, yasaklama ve sansür mekanizmalarıyla çalışır; yani "negatif"tir. 4) İktidarın temel yüzeyi toprak ya da teritoryadır. 5) İktidar bir töz olarak anlaşıldığı için temelde kurum sorunu çerçevesinde düşünülebilir. Bu da iktidarın en temelde devlet kurumunda somutlaştığı anlamına gelir. Kısacası, bu yaklaşım iktidarı "egemenliği tek tek çatışmaların dışında ya da üzerinde, her şeyi kuşatma kapasitesine sahip, bölünmez şekilde duran ve politik sorunları meşruiyet ve hukukilik bakımından ele alan bir mevcudiyet olarak" [4] kavrar.

Bu önermeler, hukuksal-söylemsel iktidar anlayışının temel taşlarına işaret eder. Burada asıl dikkati çeken, düşünürün bu modeli daha sonradan "ekonomizm" olarak adlandırmasıdır. *Cinselliğin Tarihi*'nde fazlaca değinmediği bu boyuta, aynı dönemde Collegé de France'ta verdiği ve daha sonradan *Toplumu Savunmak Gerekir* (1975-6) başlığıyla yayınlanan kitabında değinir. Ona göre klasik siyaset düşünürleriyle Marksizmin iktidarı kavrayış tarzı arasında bir benzerlik vardır.

[4] Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique*, 11.

> İktidara ilişkin klasik hukuksal kuramda iktidar, bir mala sahip olunması gibi elde edilen bir hak gibi görünür. Dolayısıyla, bir şeyden feragat etmeye ya da sözleşmeye bağlı olarak –şu anda bunun ne olduğu önemli değil– bir hakka dayanan hukuki bir edim ya da eylem aracılığıyla, tamamen ya da kısmen aktarılması veya devredilebilmesi mümkündür. İktidar, herhangi bir bireyin elinde bulundurabildiği ve bir iktidar ya da politik bir hükümranlık kurmak maksadıyla isterse kısmen ya da tamamen feragat edebileceği somut bir güçtür. Bahsettiğim kuram çerçevesinde politik iktidarın inşası, söz ettiğim serilerden oluşur ya da sözleşmelerdeki mübadeleye benzer bir hukuki işlem modelinde gerçekleşir. Öyleyse burada ve bütün teorilerde, iktidar ile mallar, iktidar ile refah arasında bariz bir benzerlik söz konusudur.[5]

Foucault, burada hukuksal-söylemsel iktidarı ekonomizm dediği yaklaşımla benzerliği bakımından ele alırken, açıkça "sözleşmeci" teoriye gönderme yapar. İktidarın devredilebilir ya da feragat edilebilir bir hak olarak kavranılması fikri, Thomas Hobbes başta olmak üzere akla sözleşmeci geleneği getirir. Zaten 14 Ocak 1976 tarihli derste de bu iktidar modelini açıklarken Hobbes'un ve *Leviathan*'ın adını zikreder. Sonuç olarak *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki analizin, *Cinselliğin Tarihi*'nde ortaya konan hukuksal-söylemsel iktidar analizini bir adım ileriye taşıdığı söylenebilir: İktidar yalnızca bastırmaya dayanan hukuksal bir çerçevede kurulmaz; aynı zamanda bu mekanizmanın işlerlik kazanabilmesi için üretim ilişkileri bağlamında sürdürülmesi gerekir.

Foucault'ya göre düşünce tarihinde "İktidar nedir?" sorusuna –"hukuksal-söylemsel" iktidar kavrayışı dışında– verilmiş ikinci bir yanıt daha vardır: "Savaş modeli." Düşünür bu yaklaşımı şöyle özetler:

> İkincisi –isterseniz öylesine ikinci yanıt diyelim–, eğer iktidar aslında bir güç ilişkisinin icraya dökülmesi ya da konuşlandırılmasıysa, o halde onu feragat, sözleşme ve devretme ya da üretim ilişkilerinin yeniden üretimi gibi işlevsel terimlerle çözümlemek yerine, her şeyden önce çatışma, muharebe ve savaş terimleriyle analiz etmemiz gerekmez mi? Böylelikle –iktidar mekanizmasının temelde ya da aslında baskı olduğunu ileri süren– ilk varsayımın yerine alternatif olarak ikinci bir varsayım sunabiliriz: İktidar savaştır, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir.[6]

Paragrafın son cümlesi oldukça tanıdıktır. Foucault, savaş kuramcısı Carl von Clausewitz'in meşhur "savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla

[5] Michel Foucault, *Society Must Be Defended*, çev. David Macey (New York: Picador, 2003), 13.
[6] *A.g.e.*, 15.

sürdürülmesidir"[7] formülünü tersyüz eder. Bu tezin tersine çevrilmesi Foucault'ya göre öncekine kıyasla üç farklı anlam içerir: Birincisi, "iktidar [*power*] ilişkileri, bizimki gibi bir toplum içinde işlediği şekliyle, temelde belli kuvvet [*force*] ilişkileri içerisinde demirler. Bu kuvvet ilişkileriyse tarihsel olarak belirlenebilir verili bir tarihsel uğrakta savaş içerisinde ve savaş aracılığıyla kurulmuştur."[8] Yani, bu ilişkiler savaş formunu almadan önce zaten bir çatışma ve güç ilişkisi içerisinde kurulmuştur. Bu bağlamda da bir süreklilik içerisinde şekillenir. Başka bir deyişle, iktidar ilişkileri savaş aracılığıyla sonlanmaz; aksine savaşın sürdürülmesi yoluyla tatbik edilir. İkincisi, "(…) söz konusu 'sivil barış" içerisindeki bu politik mücadeleler, bu iktidar için yaşanan ya da iktidarla yaşanan çatışmalar, bu kuvvet ilişkilerinin değişimleri –dengenin değişmesi, tersine dönüşler–, politik bir sistem içinde savaşın sürekliliği şeklinde yorumlanmalıdır. Hatta bizzat savaşın bölümleri, parçalara ayrılması ya da alan değiştirmesi olarak yorumlanabilir."[9] Yani, iktidar sahasında –"barış" da dahil olmak üzere– savaşın elinden kaçabilen hiçbir öğe yoktur. Üçüncü olarak da, "nihai karar yalnızca savaştan ya da bir başka deyişle silahların nihai hakimler olacağı bir mukavemet [*strength*] duruşmasından çıkabilir. Bu son muharebenin politikanın sonunu getireceği veyahut başka bir deyişle, son muharebenin sonunda, yani 'eninde sonunda' demek istiyorum, iktidarın süreğen bir savaş olarak tatbik edilmesini askıya alacaktır."[10] Foucault, ilginç bir biçimde bu sözlerinin anlamını açıklamaya yanaşmaz. Clausewitz'in formülasyonunun tersine döndürülmesinin üçüncü anlamı muğlak kalır; çünkü normatif bir "politikanın sonu" iddiasına doğru kayması an meselesidir. Düşünür, burada bir kez daha Marksizmin sularında dolaşır; ama iktidarın nihai savaş yoluyla lağvedilebileceğine dair bu imanın nereye varacağı konusunda kararsız görünür.

Sonuç olarak savaş modeline göre iktidarın temel özellikleri şunlardır: 1) İktidar temelde dile ya da göstergelere dayanmaz. 2) İktidar çatışma mekanizmasıyla çalışır. Bu bakımdan bir ilişki değil, tözdür. 3) Çatışma ve mücadeleyle işlediği, yani bastırmaya dayandığı için negatiftir. 4) İktidarın temel yüzeyi toprak ya da teritoryadır. 5) Çatışma, iktidarı kısmen de olsa kurum sorunu dışında düşünmeyi olanaklı kılar.

Sonuç önermeleri karşılaştırıldığında "hukuksal-söylemsel" model ile "savaş" modeli arasında tüm benzerliklerine rağmen bazı farklılıklar olduğu görülür. Öncelikle, iki kavrayışa göre de iktidar bir töz olarak görülür ve

[7] Carl von Clausewitz, *On War*, ed. ve çev. Michael Howard ve Peter Paret (New Jersey: Princeton University, 1989), 87.
[8] Foucault, *Society Must Be Defended*, 15.
[9] *A.g.e.*, 16.
[10] *A.g.e.*, 16.

negatif bir kipte işler. Ne var ki, savaş modeli söz konusu olduğunda "hukuk" ve "kurum" sorunu ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Hukuksal-söylemsel model, iktidar kavramını büyük oranda hükümranlık sorununa hapsederek, iktidarı "sözleşme", "meşruiyet", "hak" ve "rıza" gibi kavramların sahasında kavramaya çalışırken; savaş modeli ise bu kavramları büyük oranda bir kenara bırakır. Savaş modelinde iktidar, iki kutup arasındaki bir çatışma, mücadele ve mukavemet ilişkisi olarak adlandırılır.

Foucault, –bastırmaya dayanan– "Reich varsayımı"[11] ile –savaşa dayanan– "Nietzsche varsayımı"nı terk etmemiz gerektiğini salık verir; çünkü her iki varsayım da iktidarın yapısını analiz etmeyi güçleştirmektedir. Düşünüre göre iktidar yalnızca bastırma mekanizmasıyla işleseydi, hiçbir biçimde amacına varamazdı.[12] Hobbes veyahut Marx'ın çizdiği çerçeveler, Foucault'ya göre son derece "dayanaksız" bir iktidar biçimine işaret eder. Evet, iktidar bastırır; ancak yegâne amacı ve aracı bu değildir. Bastırırken aynı zamanda üretmesi de gerekir; aksi takdirde sürekliliğini tesis etmesi olanaksızdır. Bu nedenle iktidarı, –Reich varsayımında olduğu gibi– sadece bastıran bir mekanizma olarak ve –"hukuksal-söylemsel" modelde söz olduğu üzere– hukuk terimleriyle çözümleyemeyiz; aksine, iktidarı "taktik", "strateji" ve "teknoloji" terimleriyle analiz etmek çok daha yerinde olacaktır. Düşünürün bu bağlamda ikinci eleştirisi, iktidarı yalnızca hukuka, dolayısıyla meşruiyet sorununa indirgemenin sorunlara yol açtığıdır. Böylesi bir yaklaşım hukuk dışı sahalarda iktidarın nasıl işlediğini kavramakta yetersiz kalır; başka bir deyişle, tahakküm operatörlerini yalnızca hukuk içi alanda kavrayabilir. Düşünüre göre hukuksal-söylemsel model, iktidarı salt bir "devlet sorunu"na indirger. Bu şekilde yaklaşıldığında sorun basitçe bir meşruiyet, hiyerarşi ve bürokrasi sorunu olarak görülür. Bu da, iktidarın el değiştirmesiyle tahakküm sorununun ortadan kalkabileceği ya da devlet aygıtının yıkılması ve hukukun lağvedilmesiyle iktidar ilişkilerinin ortadan kalkacağı gibi bir imayı barındırır. Oysaki bu, iktidarın "doğasını"

[11] Foucault, iktidarın esasen bastırmaya dayandığı tezini *Cinselliğin Tarihi*'nin (CT) giriş bölümü olan "Biz, (Öteki) Viktoryenler…" ve *Toplumu Savunmak Gerekir*'in (TSG) ilk dersinde ele alır. Ne var ki, "Biz, (Öteki) Viktoryenler…" bölümünde bu tezin Reich'ın bir ürünü olduğunu iddia etmez. Bunu *CT*'nin birinci cildinin dördüncü bölümü olan "Cinsellik Tertibatı"nın son paragrafında (s. 98) söyler. *TSG*'de ise birinci dersten itibaren bu varsayımın kaynağını Reich olarak anar. Buna bağlı olarak *CT*'nin birinci cildinin ilk kısmının *TSG*'den önce kaleme alındığı ve *CT*'nin birinci cildinin dördüncü bölümü ile *TSG* arasında ise zamansal bir paralellik olduğunu söyleyebiliriz.

[12] Burada bir noktaya daha dikkati çekmek gerekir. Foucault, bu tezin bir eleştirisini yaparken bastırma diye bir şeyin olmadığını kesinlikle söylememektedir. Aksine, bastırma vardır, iktidar bastırmayla *da* işler; ancak bundan ibaret değildir. Negatiflik üzerinden şekillenen yaklaşım, iktidara ilişkin bütün tabloyu anlamakta yetersizdir.

anlamaktan ziyadesiyle uzak bir yaklaşımdır; çünkü "devlet aygıtlarının denetimi ya da yıkımı iktidar biçimlerinin ortadan kalkmasına neden olmaz."[13] İktidar, elinde tuttuğu söylemsel araçlar ve işleme soktuğu pratiklerle çok daha geniş bir satha, örneğin hukuk dışı görünen alanlara da müdahale edebilir. Bu nedenle siyaset felsefesinde "kralın kellesini uçurmamız" gerekir.[14] Yani, başka bir deyişle "hukuksal-söylemsel" modeli terk etmemiz ve yeni bir iktidar analizine yelken açmamız gerekmektedir.

Stratejik Nominalizm

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'yle birlikte "hukuksal ve olumsuz bir iktidar temsilinden kurtulmaya"[15] başlar. Başka bir deyişle, Machiavelli'den Marx'a uzanan bir geleneğe başkaldırır. Bu bağlamda düşünüre göre iktidardan "ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkilerini çokluğunu anlamak gerekir."[16] Bu yaklaşım da iktidar kavramını egemende simgeselleştirilen aşkın bir güç olarak kuran geleneksel siyaset felsefelerine ciddi bir karşı çıkış olmakla kalmaz; aynı zamanda iktidarı tözselliği içinde biricikleştirip tekleştiren anlayışlara da bir itiraz niteliği taşır. Bu bağlamda iktidar bir *töz* değil, bir *ilişki* olarak kavranmalıdır. İktidarın bir ilişki olması ve ancak ilişkisellikler içerisinde anlam kazanması, düşünürün aslında *Hapishanenin Doğuşu* kitabında da yer alan bir düşüncedir. Ne var ki, "her yerde hazır ve nazır" olduğu, sadece bastırmadığı aynı zamanda pozitif ilişkiler ürettiği ve "direnişle birlikte varolduğu" fikri ilk kez *Cinselliğin Tarihi*'nde dile getirilir.[17]

> Eşitsizlikleriyle iktidar durumlarını, ama hep yerel ve istikrarsız iktidar durumlarını devreye sokan, güç ilişkilerinin oynak kaidesidir. İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.[18]

[13] Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique,* 11.
[14] Michel Foucault, "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 72.
[15] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 70.
[16] *A.g.e.*, 71.
[17] Mark Kelly iki kitabın iktidar kavrayışına ilişkin ortaklık ve farklılıkların bir listesini çıkarır. Bkz. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault,* 38.
[18] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 72.

Bu meşhur ifade, Foucault'nun yeni iktidar analizi için bir başlangıç noktası teşkil eder. Ona göre iktidarın her yerde olmasının nedeni, monarşide temsil edildiği üzere iktidar temsilinin her şeyi kapsayan bir yapıya sahip olması ya da en üstte bulunması değil, aksine her türden toplumsal bağıntıda (hatta en alt düzeydekilerde bile) üreme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu nedenle iktidar her yerde yeşerebilecek bir ilişki olarak görülmelidir. Biraz daha açık bir şekilde ifade edilirse, iktidar yalnızca ezen ile ezilen, burjuvazi ile proletarya, vb. arasındaki bir mücadele olarak görülemez. Bu türden manici bir anlayışın ima ettiği gibi ezilenler arasındaki ilişkiler iktidardan münezzeh değildir. Dolayısıyla düşünür, iktidarı analiz ederken stratejik bir nominalizm (adcılık) ilkesinin iş başında olmasını önerir: "Şüphesiz adcı olmak gerekir: İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır."[19]

Ne var ki, tam da bu noktada bir uyarıda bulunmak gerekir. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde her ne kadar hukuksal-söylemsel iktidar düşüncesinin esaslı bir eleştirisini yapmış olsa da, bu satırların hemen ardından –"kısmen" de olsa– "savaş" modeline işaret eden bir yaklaşıma savrulur:

> Bu durumda acaba bilinen formülü ters çevirip siyasetin başka yöntemlerle sürdürülen bir savaş olduğunu mu söylemek gerekir? Eğer savaşla siyaset arasında bir düzlem farkının korunması isteniyorsa, belki, bu güç ilişkileri çokluğunun ya "savaş" biçimi ya da "siyaset" biçimi çerçevesinde kodlanabileceğini –hiçbir zaman tam değil kısmen olmak üzere– ileri sürmek gerekecektir.[20]

Bu ifade, *Toplumu Savunmak Gerekir* başlığı altında verilen derslerle aynı yıl yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nde, düşünürün aslında "savaş modeli"nden tam anlamıyla kopamadığını düşündürebilir. Buradaki anahtar, ara cümledir: "hiçbir zaman tam değil kısmen olmak üzere." Yani savaş modelinin nihai analiz için yetersiz kaldığının farkındadır; ancak onu tamamen de terk etmez. Thomas Lemke'nin ifadesiyle düşünür, "kralın kellesini almak yerine, eleştirdiği anlayışı alt üst ederek, yasa ve sözleşmenin yerine savaş fethi koymuştur yalnızca."[21] Oysaki Foucault, 7 Ocak 1976 tarihinde verdiği derste "savaş modeli"ni arkada bırakmak gerektiğini açık bir şekilde söyler. O halde Foucault'nun düşüncesinde "iktidar" kavramının nasıl bir güzergâhı takip ettiği anlaşılmak isteniyorsa, bu iki kitabın birlikte okunması ve 1976 yılının "kırılma"nın başlangıcı kabul edilmesi gerekir. Bu noktayı işaret

[19] *A.g.e.*, 72.
[20] *A.g.e.*, 72.
[21] Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique*, 12.

ettiğimize göre artık iktidara ilişkin bu yeni analizin sonuçlarına değinebiliriz. Bu bağlamda Foucault'ya göre,

> - İktidar elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey değildir; iktidar sayısız noktadan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde işler.
> - İktidar ilişkileri, başka tür ilişkilere (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) göre dışsallık konumunda değildir; onlara içkindir (…)
> - İktidar aşağıdan gelir; yani iktidar ilişkilerinin kökeninde ve genel kalıp olarak, egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasındaki ikili bir karşıtlık, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren o ikilik yoktur. (…)
> - İktidar bağlantıları hem kastidir, hem de öznel değildir. (…) Bir dizi hedef ve amaç olmaksızın işleyen iktidar yoktur. Ama bu, iktidarın kişisel bir öznenin seçiminin ya da kararının sonucu olduğu anlamına gelmez (…)
> - İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir (…) Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur. (…)[22]

İktidara ilişkin yeni kavrayışın özetlendiği bu satırların belki de en çok dikkat çeken kısmı, direnişin de tıpkı iktidar gibi "her yerde hazır ve nazır" olmasıdır. Şimdiye kadar direnişi iktidarın ardından ortaya çıkan bir tepki olarak yorumlayan geleneksel siyaset felsefelerinin aksine, Foucault direnişi de bir ilişki olarak ele alır. Bu, kendi düşüncesinin serüveni açısından da tamamen yeni bir fikirdir. Daha önce akıl hastanelerini ve hapishaneleri ele alan düşünür, ilk kez "direniş" kavramını bir ilişkisellik çerçevesinde betimler.

Bu yaklaşıma göre iktidar direnişi öncelemez ve çatışmanın yaşandığı sahalarda direniş için ayrılmış "müstahkem mevki"lerden de söz edilemez. Bu bakış açısı, aynı zamanda "savaş modeli"ne yönelik bir soru işareti de taşır. Savaş modeli kapsamında yaklaşınca direniş, ağırlıklı olarak asimetrik bir güç mücadelesi olarak yorumlanır ve direniş tıpkı iktidar gibi bir tözdür. Savaş modelindeki çatışma kendine has söylem ve araçlarla çarpışan iki töz arasında yaşanır. Oysaki bu yeni yaklaşım hem direnişe şimdiye kadar tanınmayan çok geniş bir alan açar hem de alışılageldik çatışma kavrayışını değiştirir. İşte bu iddia, aslında düşünürün savaş modelini de terk etmesinde önemli bir rol oynar.

[22] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 72-74.

Bu noktada düşünürün savaş modelini terk etmesinde direniş kavramsallaştırmasının önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bunun için 1977'de yayınlanmış bir söyleşisindeki sözlerine kulak kabartmak yetecektir. Foucault, "Muharebe, etki ve tepki, saldırı ve karşı-saldırı: Bir strateji uzmanı gibi konuşuyorsun. İktidara direnişlerin temelde fiziksel özellikleri mi vardır? Mücadelelerin içeriği ve bu mücadelelerde ortaya çıkan özlemler ne olur?" sorusuna şöyle yanıt verir:

> Burada önemli olan, aslında bir teori ve yöntem sorunudur. Bir şey bana çarpıcı geliyor: Bazı siyasi söylemlerde güç ilişkilerinin sözcük dağarcığı çok kullanılır; "mücadele" sözcüğü en sık karşılaşılanlardan biri. Oysa, kimi zaman, bundan sonuç çıkarmakta ya da bu sözcük dağarcığının ima ettiği sorunu ortaya koymakta bile tereddüt ettiğimiz kanısındayım: Yani bu "mücadeleleri" bir savaşın beklenmedik olayları gibi analiz etmek gerekir mi gerekmez mi? Bunları strateji ve taktiğin şifresiyle mi çözmeliyiz? Siyasi düzlemdeki güç ilişkileri savaş ilişkileri midir? Bu sorulara, kişisel olarak, evet ya da hayır diye kesin biçimde cevap vermeye şimdilik kendimi hazır hissetmiyorum.[23]

Düşünür, bu satırlarda savaş modelinden duyduğu şüpheyi açıkça dile getirir. Bu da "iktidar" kavramının güzergâhındaki çok önemli bir kırılmayı işaret etmektedir. Ne var ki, bu kırılmanın tarihine ilişkin ciddi bir ihtilaf vardır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere en ünlü Foucault yorumcuları dahi söz konusu kırılmanın tarihine dair anlaşmazlık içindedir. Oysaki düşünür bu kırılmayı yaşatan dönüm noktasını ve tarihi bir söyleşisinde açıkça ifade eder. Düşünürün daha önce aktardığımız sözlerindeki "somut deneyim", 1970'te "Proleter Sol" isimli Maocu hareketin dağılmasının ardından hapse atılan bazı üyelerinin siyasal mahkûm sayılmak için açlık grevi yapmalarıyla başlayan ve sonunda bizzat düşünür de dahil olmak üzere pek çok Fransız entelektüelin parçası olduğu Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun (G.I.P.) kurulmasıdır. Foucault, bu hadise yüzünden hapishaneler üzerine yazdığı kitabını, yani *Hapishanenin Doğuşu*'nu (1975) yayınlamayı birkaç yıl erteler. Yani, Foucault'nun tözsel ve negatif iktidar kavrayışını terk etmesi için zemini bu kitap hazırlamış; ancak 1976'da verdiği dersler ve aynı yıl yayınladığı *Cinselliğin Tarihi* "stratejik nominalizm" ilkesinin ortaya konmasıyla sayfanın kapandığı yer olmuştur.

Bu noktada savaş modeline ilişkin olarak bir eleştiriye değinebiliriz. Thomas Lemke'nin işaret ettiği üzere, iktidar ilişkilerini salt mücadele ve çatışma terimleriyle analiz etmeye çalışmak, bilhassa siyasal sahadaki bazı eylemlerin gerekçelerini anlamayı güçleştirir: "Foucault, [bu modelde] toplumsal

[23] Michel Foucault "İktidarın Gözü", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 104.

ilişkileri öncelikle çatışma ve tabi kılma bakımından kavradığı için meşruiyete, kabule ve rızaya duyulan inancın bilfiil nasıl üretilip pekiştirildiğini açıklayamaz."[24] Başka bir deyişle, bazı durumlarda bireylerin ya da kitlelerin kendi hilaflarına olsa bile iktidara karşı durmamasına yol açan bazı yapıların nasıl inşa edildiğini tam olarak kavrayamaz. Foucault bu bağlamda bilhassa rıza üretme mekanizmalarını ancak Reich varsayımı çerçevesinde anlayabilir; ne var ki bu da, "rıza" ve "özgür irade"ye ilişkin tartışmaların önemli bazı köşe taşlarını ıskalamak manasına gelebilir. Bu model belli durumlarda iktidar ilişkilerinin sunduğu özneleş(tir)me şablonlarının nasıl bile isteye kabullenildiğini açıklayamaz. Dolayısıyla savaş modelinin öngöremediği ve açıklayamadığı sorunlardan biri de "disiplin altına alınmış bedenlerin oluşumunun ötesine geçen özneleş(tir)me süreçleri"dir.[25]

Sonuç olarak, düşünür, iktidarın analizi söz konusu olduğunda hukuka tanınan kuramsal imtiyazın eleştirisini yapıp yerine bir savaş modeli önermiş, ancak bu yaklaşımın da sorunlu olduğunu kısa süre içerisinde görmüştür; çünkü Ansgar Allen ve Roy Goddard'ın ifade ettiği üzere, "Foucault göreli olarak kısa analizinde savaş analitiğinin savaş-baskı şeması içerisindeki iktidara dair baskıcı kavramsallaştırmadan bağının nasıl koptuğunu açıklayamaz."[26] Bu noktada düşünürün Collegé de France dersleri, *Cinselliğin Tarihi*'yle başlayan yeni analizin ve yeni kavram setinin başka bir aşamaya geçişini ifade eder. Stratejik nominalizme dayanan analizin bir sonraki durağı "yönetimsellik" kavramı olacaktır. Başka bir deyişle düşünür, "iktidar" kavramını terk edip "yönetimsellik"ten söz edecek; asli meselesi artık "biyopolitika" ve "biyoiktidar" haline gelecektir.[27] Bu geçişi ele almadan önce, söz konusu geçiş açısından çok önemli olan ancak pek çok yorumcunun göz ardı ettiği bir kavrama değinmek gerekir: "Oyun."

Bir Arayüzey Olarak Oyun

Foucault'nun "iktidar" kavramından "yönetimsellik" ve "biyoiktidar" kavramlarına geçişi, pek çok yorumcunun üzerinde fazlaca durmadığı bir

[24] Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique*, 11-12.
[25] *A.g.e.*, 12.
[26] Ansgar Allen ve Roy Goddard, "The Domestication of Foucault: Government, Critique, War", *History of Human Sciences*, cilt 27, sayı 5 (2014): 35.
[27] Foucault "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarını ayrım yapmadan birbirinin yerine kullanacaktır. Bu makalede biz de aynı mantığı izleyerek kavramları benzer şekilde kullanacağız.

aşamadır. Genellikle hukuksal-söylemsel ve savaş modellerinin eleştirisi, bu bağlamda Reich ve Nietzsche varsayımlarının terk edilmesi yorumcular için yeterli kabul edilmiştir. Oysaki bu geçişin tam anlamıyla kavranabilmesi için "oyun" kavramına yakından bakmak gerekir.

Foucault, bu kavrama özellikle düşüncesinin son yıllarında çok daha fazla başvurmaya başlamıştır. Örneğin, Collegé de France'taki ilk yılında, yani 1970'te verdiği *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de bu kavramın önemli bir yeri vardır. Ne var ki, bu daha ziyade bilme modellerindeki değişimler çerçevesinde bir değinmedir. Tartışmamız açısından başka bir yerde, yani en önemli yazılarından birinde bu kavrama oldukça ilginç bir noktada değinecektir: "Özne ve İktidar."

Bu makale, aslında Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow tarafından filozofa dair kaleme alınmış ilk ve en önemli kitaplardan biri olan *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*'in sonsözü olarak yayınlanmıştır. Kitap 1982'de yayınlanmış olsa da, pek çok yorumcu yarısı İngilizce yarısı Fransızca kaleme alınmış bu yazıya çok daha önce nokta konduğundan emindir. Örneğin Colin Koopman, *Genealogy as Critique* adını taşıyan kitabında bu metnin "bazı parçalarının muhtemelen 1978 yılında yazıldığını; ancak 1982'ye değin yayınlanmadığını"[28] ileri sürer. Bir başka ünlü yorumcu Arnold Davidson ise "In Praise of Counter-Conduct" başlıklı makalesinde "Bu yazı 1982'de yayınlanmasına karşın, bazı kısımlarının yedi yıl önce yazıldığına dair göz ardı edilemez bir iç kanıt vardır"[29] der. Bu yorumcuların da ifade ettiği üzere, söz konusu yazının özellikle ilk kısmının "kırılma"dan önce yazıldığı açıktır. Peki, bu metin neden bu denli önemlidir? Çünkü Foucault burada iktidar analizindeki değişikliğe ilişkin önemli bir ipucu sunar.

"Özne ve İktidar" makalesi, iktidarın özneleştirme kipleri üzerine bir analizle açılır. Bu bağlamda düşünür, asli sorunsalının iktidardan ziyade özne olduğunu ve buna bağlı olarak "yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisine –burada ekonomi sözcüğü teorik ve pratik anlamıyla kullanılmaktadır" ihtiyacımız"[30] olduğunu dile getirir. İktidarı anlamak için yalnızca kavramın kendisine değil, öznelerle ilişkili direniş fenomenine de bakmak gerekir. Metnin "İktidarı İncelemenin Nedeni: Özne Sorunu" başlıklı ilk yarısı, bu

[28] Colin Koopman, *Genealogy as Critique, Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University, 2013), 152.
[29] Arnold Davidson, "In Praise of Counter-Conduct", *History of Human Sciences*, cilt 24, sayı 4 (2011): 39.
[30] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2011), 59.

bağlamda iktidarı daha ziyade bir çatışma çerçevesinde ele alır. Bu kısmın sonlanmasına yakın "selamet" kavramı ortaya çıkar: Bu, düşünürün daha sonra College de France'ta *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1977-78) dersleri kapsamında değineceği temalardan biridir. Ne var ki, bizim araştırmamız açısından daha önemli olan, "İktidar Nasıl Uygulanır?" başlıklı ikinci kısımdır. Foucault burada yine aynı ders dizisinde kapsamında ele alacağı bir kavramdan, yani "tutum"dan söz eder. Ona göre,

> İktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir. Başka eylemler üzerindeki bir eylem kümesi.[31]

Foucault, "tutum" kavramını devreye sokarak "yönetim"i çok daha geniş bir manada anlamamız için gereken kapıyı açar. Yönetmek yalnızca "siyasi iktidar"la sınırlı değildir; aynı zamanda bireylerin ya da grupların davranışlarına yön verilmesi, ekonomik davranış biçimlerinin şekillendirilmesi ve kişiler arası ilişkilerin daha büyük kurumlara uyumlandırılmasını da içerir. Yani, Thomas Lemke'nin daha önce yaptığı eleştiriyi anımsarsak, "disiplin altına alınmış bedenlerin oluşumunun ötesine geçen özneleş(tir)me süreçleri"ni[32] analiz etmek mümkün hale gelir. Foucault'ya göre,

> Bu anlamıyla yönetmek, başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır. Dolayısıyla iktidara özgü ilişki kipi ne şiddet ya da mücadele alanında ne de sözleşme ya da gönüllü bağ alanında (bunlar en iyi şartla iktidarın araçları olabilirler) aranmalıdır. Bu ilişki ne savaş ne de hukuk modeline giren özel bir eylem kipinde, yani yönetimde aranmalıdır.[33]

Foucault, hukuksal-söylemsel ve savaş yaklaşımlarının terk edilmesi gerektiğini bir kez daha salık verir. Burada düşünürün "tutum" [*conduite*] terimini seçmiş olması bir tesadüf değildir. Sözcük, Fransızcada hem "yönlendirme" hem de "tutum" anlamına gelir. Yani hem kişisel bir tutuma/davranışa hem de bu tutumun/davranışın yönlendirilmesine, şekillendirilmesine gönderme yapar. Düşünür iki farklı düzeyi tek bir kavramda buluşturmuş, böylelikle daha önce "rıza" ve "özgür irade"ye ilişkin ıskaladığı kimi sorunları da ele alabilecek yeni bir bakış açısı

[31] *A.g.e.*, 74.
[32] Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique*, 12.
[33] Foucault, "Özne ve İktidar", 75.

geliştirmiştir. Peki, onu –yönetimselliğe kapı aralayan– "tutum" kavramını düşünmeye yönelten nedir? Foucault iki düzeyin birleşim noktasını izah ederken şöyle der:

> Dolayısıyla, özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ayırmak mümkün değildir. İktidarın merkezi sorunu gönüllü kölelik (yani, köle olmayı nasıl arzulayabiliriz sorunu) değildir. İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. Öznel bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir "çekişme"den (*agonisme*) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadele etmeyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur.[34]

Foucault'nun doğrudan savaş ve mücadeleyi çağıran uzlaşmazlık (*antagonizma*) yerine etimolojik açıdan iki sözcüğü birleştiren bir mücadeleden (*agonizm*den), yani Mark Kelly'nin dediği gibi "aynı zamanda oyun olan bir çatışma"dan[35] söz etmesi dikkat çekicidir. Düşünür, katı bir biz/onlar ayrımına yaslanan; korku, cebir ve şiddet içeren, yani savaşı andıran antagonizmayı terk edip mücadeleyi barındıran ancak bünyesinde oyun, çekişme ve eğlenceye de yer alan agonizme doğru yelken açar. Bu ikisi arasında açık bir düzey farkı da vardır: "Savaş, büyük, toplumsal [*societal*] bir düzeyde meydana gelirken; oyun kişilerarası bir düzeyde gerçekleşir."[36]
Bu anlamda "oyun", ezen ile ezilen, burjuvazi ile proletarya vd. arasında gerçekleşen iktidar mücadeleleri kadar, kişinin kendi içinde gerçekleşen mücadele ve çekişmeyi de analiz etmemize olanak sağlar. Bu noktadan itibaren savaş, Thomas Hobbes'un dile getirdiği gibi, sadece "herkesin herkese karşı savaşı" değil, aynı zamanda "her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle"[37] de yapılan bir "savaş-oyun"dur. Düşünürün "oyun" gibi kolayca sınırları çizilemeyen bir kavrama başvurması, daha önce bilhassa Marksistler tarafından yöneltilen "iktidarın farklı düzeylerini birbirine karıştırıyor" şeklindeki eleştiriye de cevap verebilmesini sağlar. Bu noktadan yaklaşınca "oyun" bir iktidar modeli ya da kavrayışı değildir; aksine, düşünürün bilhassa "tutum" kavramıyla tikel ve tümel iktidar ilişkilerini bir araya getirmesine olanak sağlayan bir arayüzeydir. Buna değindiğimize göre artık "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarını ele alabiliriz.

---

[34] *A.g.e.*, 76.
[35] Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, 59.
[36] *A.g.e.*, 59.
[37] Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 134.

Biyopolitika ve Yönetimsellik

Foucault'nun iktidar analizi sözünü ettiğimiz iki kitapla birlikte yeni bir yola sapar. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin beşinci bölümü olan "Ölüm üzerinde hak ve yaşam üzerinde iktidar" başlıklı bölüm ve *Toplumu Savunmak Gerekir*'in 17 Mart 1976 tarihli son dersi itibariyle artık "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarından söz edilmeye başlanır. Ne var ki bu kavrama ilk başvurulan metinler aslında bunlar değildir.

Düşünür, 1974 yılının Ekim ayında Rio de Janerio Devlet Üniversitesi'nde "halk sağlığı" üzerine üç konuşma yapar. Bunlar sırasıyla şu isimleri taşır: "Tıbbın Krizi ya da Karşı-tıbbın Krizi", "Toplumsal Tıbbın Doğuşu" ve "Hastanenin Modern Teknolojiyle Birleşmesi." Bu konuşmalardan ikincisi "biyopolitika" kavramını ilk kez kullandığı metnidir. Burada dikkati çeken husus, halk sağlığı hususunda son derece yaygın olan "tıbba karşı anti-tıp" denkleminin yanlışlığını ele aldığı bu konuşmada kavramın kullanılma biçiminin daha sonraki anlamıyla fazlaca bir ilişkisi olmamasıdır. Foucault, bu metinde "biyopolitika"yı tıbbın bireysel niteliğini gün geçtikçe yitirmesi, sağlık önlemlerinin kişi düzeyinden çıkıp toplumsal satha yayılması bağlamında kullanır. Kavramın daha sonradan kullanılacağı anlama en çok yaklaştığı yer ise "tıbbileştirme" alt başlığında yapılan tartışmalardır. Foucault bu yazısında tıbbın "tıp dışı" sahalarda kazandığı iktidarı ele alarak canlı üzerindeki iktidarının ne denli genişlediği tartışmasına değinir.

Düşünür bu konuşmasında toplumsal tıbbın gelişiminde etkili olan üç örneği ele alır. Almanya bağlamında "Devlet Tıbbı"na, Fransa bağlamında "Kent Tıbbı"na ve İngiltere bağlamında da "Tıbbın Emek Gücü"ne değinir ve Avrupa'nın üç büyük ülkesinde tıbbın toplumsallaşması diye adlandırdığı sürecin nasıl yaşandığını izah eder. "Biyopolitika" kavramını da ilk kez burada kullanır:

> Toplumun bireyler üzerindeki denetimi, yalnızca bilinç veyahut ideoloji vasıtasıyla değil, aynı zamanda beden içerisinde ve bedenle birlikte gerçekleşir. Kapitalist toplum için her şeyden daha çok önemli olan biyopolitikaydı, biyolojik olandı, bedensel olandı, maddi olandı. Beden, biyopolitik bir gerçekliktir; tıp ise biyopolitik bir strateji.[38]

Biyopolitika kavramı en başta kapitalizmin tıp vasıtasıyla beden üzerine kurduğu bir iktidar biçimine gönderme yapmak üzerine kullanılır; ancak bu

[38] Michel Foucault, "The Birth of Social Medicine", *Power* içinde, ed. James. D. Faubion, çev. Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 2000) 137.

iktidarın nasıl ve hangi araçlar üzerinden kurulduğu sorusu yanıtlanmadan kalır. Bu konuşmada kavramın kullanılma biçimi ve anlamının kapsamı, daha sonraki kullanımlarının çok sınırlı bir boyutunu içerir. Foucault, bu analizi aslen *Cinselliğin Tarihi*'nde yapacaktır. Kitabın "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" başlıklı beşinci bölüm, baskıya dayanan ve negatif kavrayışın terk edilip iktidara ilişkin yeni bir yaklaşımın ve kitapta "biyopolitika" kavramının kullandığı ilk yer olacaktır.

Foucault, burada egemen iktidarın ayırıcı özelliğini "yaşam ve ölüm üzerindeki hak"[39] olarak tespit eder. *Patria potestas*'la paralellikler taşıyan bu hak, egemenin bir bakıma uyruklarına yaşamlarını "ödünç" verdiği anlamına gelir. Uyrukların egemene karşı ayaklanması ya da onun canını tehlikeye atması durumunda bu hak doğal olarak "ellerinden alınabilir." O halde egemen, uyrukların yaşamı ve ölümü üzerinde son kertede *tasarruf* sahibidir. Foucault'ya göre "iktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu."[40] Ne var ki, Batı'da iktidar mekanizmalarında yaşanan değişimlerle bu "tasarruf hakkı", yerini başka bir şeye bıraktı: Yani "yaşam üzerinde iktidar"a. Bu durumda egemen, artık hukuk üzerinden yalnızca uyrukları "ölüme atmakla" ayakta kalamazdı. Dolayısıyla artık iktidarını tesis etmenin yolu öldürmek değil, hayatta tutmaktı.

On yedinci yüzyıldan itibaren yaşam üzerindeki iktidar iki temel forma büründü: Bunlardan ilki, on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan "insan bedeninin anatomo-politikası"; ikincisi ise on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından başlayıp günümüze uzanan "nüfusun biyopolitikası"ydı. İlki bedeni terbiye etmek ve bedensel itaatkârlığı ekonomik verimlilikle buluşturmak isterken, ikincisi biyolojik süreçleri canlı beden üzerinde denetiminde başat hale getiren ve verimliliğini arttırmak için birey değil, nüfus düzeyinde müdahaleye yöneliyordu: "Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır*."[41] Burada bir noktaya dikkati çekmek gerekir: Foucault'ya göre söz konusu politikalar birbirine karşı değildir ya da birbirinin hilafına çalışmaz; aksine, bunlar birbirini dışlamayan, içinde barındıran politikalardır. Tarihlendirme yalnızca birinin diğerine göre baskınlık kazandırmasına dayanır.

[39] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 99.
[40] *A.g.e.*, 100.
[41] *A.g.e.*, 103.

Biyopolitika bu kitapta yaşam üzerindeki iktidarın nüfus düzeyinde kurulmasını sağlayan bir dizi denetim mekanizmasını ve müdahale tekniğini anlatmak üzere kullanılır. Bireylerin biyolojik bilgilerinden daha ziyade nüfusun tamamının biyolojik kayıtlarına odaklanılır; böylelikle müdahalenin çok daha genel bir düzeyde yapılabilmesi mümkün olacaktır. Düşünür, bu bağlamda biyoiktidarın kurulmasını kapitalizmin vazgeçilmez bir parçası olarak anar; çünkü "kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır."[42] Foucault, kapitalizmin bedeni üretim aygıtının asli materyallerinden biri haline getirme, yani "canlı bedene yatırım yapılma" sürecini şöyle özetler:

> İnsan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, insan gruplarının büyümesinin, üretim güçlerinin yayılmasıyla kârın diferansiyel bölüşümüne eklenmesi, büyük ölçüde biyo-iktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde oldu. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi o andan sonra zorunlu duruma geldi.[43]

Ne var ki, bu sürecin nasıl gerçekleştiğine ilişkin analizin detaylarını okumak için 1978-79 derslerini içeren *Biyopolitikanın Doğuşu*'nu beklemek gerekecektir. Foucault, bu noktadan itibaren *Cinselliğin Tarihi*'nde kapitalizm ve biyopolitika ilişkisini tartışmayı bir kenara koyacak, bunun yerine Batı dünyasında öznenin ve nüfusun "canlı" bir bedene sahip olmakla nasıl bir yönetim mekanizmasının nesnesi haline geldiğini ele alacaktır. Ona göre tarihte ilk kez "biyolojik olan siyasal olanda yansıma" bulmuştur ve böylelikle "İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu hukuksal öznelerle değil canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi bizatihi yaşam düzeyine kaymak zorunda kalacaktır."[44] Foucault bu analizle birlikte biyoiktidarın, iktidarın aksine hukuksal özneler olarak yurttaşlar değil, biyolojik bir canlı olarak yurttaş ve nüfus üzerine tatbik edildiğini işaret eder. Başka bir deyişle,

> Eğer, yaşam hareketleriyle tarihin süreçlerinin birbiriyle bağlaşmak için başvurdukları baskıları "biyo-tarih" diye adlandırırsak, yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olaydan da biyo-politika diye söz etmek gerekecektir.[45]

[42] *A.g.e.*, 103.
[43] *A.g.e.*, 104.
[44] *A.g.e.*, 105.
[45] *A.g.e.*, 105.

Bu yaklaşım ilk bakışta *Toplumu Savunmak Gerekir*'de neredeyse hiç anılmaz. İlk derslerden itibaren savaş ile iktidar ilişkisini inceleyen düşünür, bu metinde biyolojik bir varlık olarak toplumun "korunması" gerektiğini ileri süren fikrin izini sürerek aslında devlet ırkçılığının bir soykütüğünü yapar. Bu araştırmanın vardığı yer, yani 17 Mart 1976 tarihli ders, savaşın en başta bir ırklar savaşı olarak kavrandığı ve buna bağlı olarak on dokuzuncu yüzyıl itibariyle artık iktidarın biyolojik olan üzerinde denetim kurmaya çalıştığı fikridir. Foucault biyolojik olanın nasıl kayıt altına alındığıyla ilgilenir. Buradan sonra *Cinselliğin Tarihi*'nde bahsettiği "tasarruf" hakkına geri dönerek, egemenin sadece öldürmeye ve ölüm tehdidine dayanarak yönetmesinin çok zor olduğunu, aksine "yaşatma"nın onun için temel mesele haline geldiğini söyler. Bunun için de önemli olan biyolojik niteliklerin, yani "bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar"ın devlet denetime girmesidir.

Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*'de disiplin mekanizmalarına dayanmayan bu yeni iktidar tekniğinin *beden*den ziyade *yaşam*a odaklandığını ileri sürer. Bu anlamda biyopolitika odağına "beden-olarak-insan"ı değil, "yaşayan bir varlık-olarak-insan"ı alır. Bu da disiplinci teknolojilerle biyopolitik teknolojiler arasında asli bir ayrım olduğunu gösterir. Söz konusu ayrım, müdahale yüzeyi düzeyindedir:

> Daha spesifik olmak gerekirse, disiplin insanların çokluğunu [*multiplicity*] yönetmeye çalışır diyebiliriz; bu, gözetim altına alınabilecek, eğitilebilecek, kullanılabilecek ve gerekirse cezalandırılabilecek bireysel bedenlerde çözünebilecek ve çözünmesi gereken bir çokluktur. Tesis edilen yeni teknoloji ise insanların çokluğunu hedef alır; ancak bu çokluk bireysel bedenlerden oluştuğu için değil, aksine doğum, ölüm, üretim, hastalık vb. niteliklerin toplu süreçlerinden etkilenen küresel bir kitleyi oluşturduğu için söz konusu çoklukla ilgilenir.[46]

Biyoiktidar bu anlamda hukuk yoluyla yönetmez, bir egemen figürüne yaslanmaz ya da meşruiyeti asli sorun kabul etmez. Bunun yerine ekonomik ve politik sahalardaki müdahalesini nüfusun biyolojik niteliklerini denetleyerek, bu niteliklere ilişkin bilgileri temel ilgi alanı kabul ederek yapar. Başka bir deyişle istatistik ve demografi, biyopolitikanın ilk bilgi ve denetim aracı haline gelir; çünkü biyoiktidar ancak bunlar aracılığıyla nüfus düzeyinde politik adımlar atabilir. Bu da iktidarın artık sözleşme dışında kalan alan ve tutumları da "kanatları altına alması"na olanak sağlar. Biyoiktidar, sözleşme

[46] Foucault, *Society Must Be Defended*, 242-3.

kuramlarındaki gibi bir hukuk öznesini ya da disiplinci tekniklerde söz konusu olduğu gibi bir bedeni temele almaz; hedefi ve nesnesi nüfustur.

Biyoiktidar, nüfusu hedef alırken öldürme değil, "yaşatma hakkı"na yaslanır ve bunun hemen bir adım sonrasında da bu yaşamın "nasıl" yaşanacağını, yaşamdaki tutumların ne olacağını belirlemeye, yönlendirmeye çalışır. Biyoiktidarın hastalık oranlarını düşürmekle, doğum oranını yükseltmekle, yaşamı uzatmakla ilgilenmesinin nedeni tam da budur. Söz konusu yaşatma ve yönlendirmeyse dengeleyici mekanizmalar, normalleştirme enstrümanları ve güvenlik teknolojileri kullanarak gerçekleştirilebilir. Foucault, bu teknolojilerin ne olduğunu ertesi yıldaki dersinde, yani *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta (1977-78) inceleyecektir.

Güvenlik, Toprak, Nüfus başlığı altında toplanan dersler, Foucault'nun düşünsel güzergâhı açısından önemli bir uğrağı temsil eder; çünkü düşünür ilk kez "kapatılma"yı değil, "dolaşım"ı ele alır. Başka bir deyişle *Hapishanenin Doğuşu* disiplinci tekniklerin ve mekanizmaların analiz edilmesine hasredilmişse, bu kitap insanları özgürlükle yönetmenin, yönlendirmenin nasıl mümkün olduğunu soruşturur. Adı üstünde, kitap üç öğe açısından biyopolitik yönetim tekniklerinin nasıl işlediğini incelemeye koyulur. Dolayısıyla araştırmanın ilk uğrağı "güvenlik" olacaktır.

Foucault, biyoiktidar ile ilişkisinde "güvenlik"i tanımlamaya çalışırken ilk adımı bu öğeyi disiplinci tekniklerden ayırmak olur. Güvenlik, disiplini de içeren ancak onu aşan bir dizi yönetim teknolojisine gönderme yapar. İkisi arasında en temelde mekânı "kullanma" bakımından bir farklılık vardır: "Disiplin, boş ve yapay bir mekân üzerinde çalışır ve bu mekân baştan sona inşa edilir. Güvenlik ise bir dizi maddi veriye dayanır."[47] Hapishane, hastane, okul ve öteki panoptikon örneklerinde de görüldüğü üzere disiplinci mekanizmalar mekânı denetlemeye en uygun şekilde inşa eder; oysaki güvenlik teknolojileri verili mekân ve maddi olanaklar ölçüsünde davranışları yönlendirir. Bu fark, disiplinci tekniklerin muhayyel bir mekânı iktidarı arzuları doğrultusunda şekillendirirken, güvenlik teknolojilerinin aslında "ortam" üzerinde çalıştığını gösterir.

Foucault'nun biyolojiden ödünç aldığı bu kavramın anlamı şudur: Ortam, "bir cismin diğeri üzerindeki mesafeli eylemini izah etmek için gerekli olan şeydir. Yani bir eylemin dayanağı ve dolaşım öğesidir."[48] Ortam, üzerindeki

[47] Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2013), 21.
[48] *A.g.e.*, 22.

özneleri hukuksal-söylemsel iktidarın gördüğü gibi bir hukuk öznesi olarak tahayyül etmez; aksine, nüfusun tüm öğelerini ve niteliklerini biyolojik varoluşlarıyla konumlandırır. Buradaki anlamıyla nüfus ise "içlerinde var oldukları maddiyata ancak özsel olarak, temel olarak, biyolojik olarak bağlı oldukları ölçüde var olabilen bireyler çokluğudur"[49]; başka bir deyişle, "(…) tüm diğer öğeleri koşullayan öğedir."[50]

İşte, Foucault 1977-78 derslerinde güvenlik, toprak ve nüfus üçgeni[51] içerisinde biyopolitikanın anlamını ortaya koymaya çalışır ve yeni iktidar analizi açısından çok önemli iki kavramı inceler: "Yönetimsellik" ve "tutum". Foucault, yönetimsellik kavramını açıklamaya çalışırken önce "yönetme sanatı" kavramına ve bu bağlamda Niccolò Machiavelli'nin düşüncelerine başvurur:

> Hükümranlığın amacı kendisindeydi ve araçlarını, yani yasalarını, kendisinden alıyordu; oysa yönetimin amacı yönlendirdiği şeylerdedir ve bu amaç, yönetimin yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesinde, yoğunlaştırılmasında ya da azamileştirilmesinde [*maximisation*] aranmalıdır.[52]

Bu noktada Foucault, temsilini Machiavelli'de bulan "yönetme sanatı"nın, egemenliğin ve ona bağlı olarak hukuksal-söylemsel yaklaşımın aksine, en önemli aracının yasalar olmadığı ifade eder; bu sanatın icrası temelde taktiklerden geçer. Foucault, yönetim sanatının gelişmesinin on altıncı yüzyıldan itibaren monarşilerin idari aygıtlarının geçirdiği tekamül ve nüfusu biyolojik olan bakımından çözümlemenin asli araçlarından biri olan istatistiğin doğuşuyla ilişkili olduğunu düşünür. Gelgelelim bu sanat, on sekizinci yüzyıla kadar tam anlamıyla gelişmemiş, "idari monarşinin formları içinde kapalı kalmıştır."[53] Daha sonra yaşanan bazı gelişmeler ise nüfusun iktidarın temel hedefi haline geldiği tarihsel sürecin kapılarını aralamıştır:

> 17. yüzyılda, tarihçilerin iyi bildiği ve dolayısıyla benim bilmediğim döngüsel süreçler uyarınca tarım üretiminin artışı, buna bağlı olarak parasal bolluk, yine buna bağlı olarak nüfus artışı. Genel çerçeve bu olmakla birlikte, daha belirli olarak, bu yönetim sanatının sınırlarının genişlemesinin nüfus sorununun ortaya çıkışına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. (…) Yönetim sorununun nihayet hükümranlığın hukuki çerçevesi dışında

[49] *A.g.e.*, 23.
[50] *A.g.e.*, 63.
[51] Düşünür, bu kitapta "pastoral iktidar", "devlet aklının doğuşu" gibi daha pek çok konuyu ele alır; ancak izlediğimiz hat açısından hem bunlara değinmek hem de söz konusu üç öğeye dair diğer tartışmaları özetlemek çalışmamızın sınırlarını aşacaktır.
[52] Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 89.
[53] *A.g.e.*, 91.

> düşünülebilmesini ve hesaplanabilmesini sağlayan şey, tam da nüfusa özgü sorunların algılanması ve ekonomi adı verilen bu düzeyin yalıtılmasıdır.[54]

İstatistiğin bilme ve görme biçimi sayesinde yönetim sanatı taktiklerini hukuk dışı araçlarla zenginleştirir ve ekonomide aile modelinin terk edilmesini sağlayarak dayanak yüzeyini bütün nüfus sathına yayar. Bu nedenle "nüfus tam anlamıyla yönetimin nihai amacı haline gelir."[55] Başka bir deyişle, artık nüfusu hesaba katmadan yönetmek mümkün değildir; ancak bu, daha önce nüfus diye bir kategorisi olmayan, bu fenomenden yalnızca "insanların toplamını" anlayan hükümran iktidarın anladığı türden bir bakış değildir. Bu bağlamda eklenmesi gereken önemli bir öğe de "ekonomi politik"in doğuşudur.

> Bir yönetim bilgisinin oluşturulması, geniş anlamda nüfusun etrafında dönen tüm süreçlerin bir bilgisinin, tam da "ekonomi" olarak adlandırılan bilginin oluşturulmasından asla ayrı düşünülemez. (…) İşte hem "ekonomi politik" denen bilim, hem de yönetime özgü bir müdahale biçimi, yani nüfus ve ekonomi üzerindeki müdahale, tam da nüfus, toprak ve zenginlik arasındaki sürekli ağın ve çoklu ilişkilerin kavranmasıyla ortaya çıkar.[56]

Yönetim sanatının kapı araladığı yönetimselliğin mahiyetini kavrayabilmek için nüfusun yanı sıra ekonomi politiğin de ele alınması gerektiği bu satırlarda açıkça görülür; çünkü bu iki öğe birbirine dayanak oluşturacaktır. Ekonomi politik, aile modelinin terk edilmesini kolaylaştırarak nüfus düzeyine eklemlenecek; böylelikle onu derinliğinde ve incelikle idare etmek mümkün hale gelecektir.

Foucault, bu noktadan sonra disiplinci teknikleri ve hükümran iktidar mekanizmalarından tamamen bağımsız olmayan ama onlardan ayrı ve daha yakın zamanlı bir iktidar mantığını söz konusu öğeler üzerinden tanımlamaya çalışır. Bu yeni kavrayışın adı "yönetimsellik"tir ve düşünür bununla temelde üç şeyi kast eder:

> "Yönetimsellik" derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümleme ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kast ediyorum. İkinci olarak, "yönetimsellik" derken, Batı'nın tamamında, "yönetim" olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini diğerleri (hükümranlık ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kast ediyorum. (…) Nihayet,

[54] *A.g.e.*, 93.
[55] *A.g.e.,* 94.
[56] *A.g.e.,* 95.

> "yönetimsellik" derken, Ortaçağ'daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş "yönetimselleştiği" süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir.[57]

Farklı tarihsel gelişim çizgilerinin bir bileşimi olan bu kavram da, biyopolitika ve biyoiktidarı anlamak için anahtar niteliğindedir.

Bu bağlamda ikinci önemli kavram da, "Özne ve İktidar" yazısının "İktidar Nasıl Uygulanır?" alt başlığında değindiği ama *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta daha detaylı olarak ele aldığı "tutum" kavramıdır. Düşünür, bu kitabında tutumları yönlendirmenin "pastoral iktidar"dan günümüze uzanan tarihini ele alır ve kavramın ikili anlamından faydalanarak iktidarın nasıl işlediğini açıklar: "*Conduite*, elbette yönlendirme [*conduire*], yani sürme etkinliğine verilen addır, ama aynı zamanda kişinin kendisine nasıl yön verdiğine [*se conduire*], nasıl yönlendirilmesine izin verdiğine, nasıl yönlendirildiğine de verilen addır."[58]

Foucault, iktidarı "tutum" kavramı üzerinden anlamaya çalışarak analizine daha önce söz konusu olmayan iki boyut eklemiş olur. Birincisi, yukarıda sözünü ettiğimiz üzere ikna ve rızanın nasıl mümkün olduğuna dair bir pencere açarken, aynı zamanda kişisel tutumların kurumlara nasıl entegre olduğu sorunu çözmek için de yeni bir anlayış sunar. İkincisiyse "tutum" kavramı yeni bir olanağı işaret eder: "Karşı tutum." Böylelikle düşünür, *Cinselliğin Tarihi*'nde direnişin de iktidar gibi her yerde olduğunu söylerken, neyi kast ettiğini yeni bir kavramsallaştırma çerçevesinde açımlamış olur. Eğer iktidar tutumlar yönlendirilmesi [*conduct of conduct*] ise aynı şekilde bu tutumlara karşı bir yönlendirmenin de yaşanması mümkündür. O halde "karşı tutum" kavramını biyoiktidarın müdahalelerine karşı "direniş"in hanesine yazmak gerekir; çünkü bu kavram, "başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek"[59] anlamına gelir. Karşı tutum, iktidarın nüfus ya da özneler üzerindeki müdahalelerini, bunları yönlendirme çabaları içeriden, yani iktidarın sahasında çözündürme uğraşına işaret eder. Bu bakımdan, nasıl "iktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yok"sa[60] aynı şekilde karşı tutumun da baştan belirli bir mevkii ya da normatif temeli yoktur.[61]

---

[57] *A.g.e.,* 98.
[58] *A.g.e.,* 169.
[59] *A.g.e.,* 180.
[60] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 72-74.
[61] Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir: Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde "Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve

Foucault buradan sonra bilhassa pastoral iktidar bağlamındaki ve ortaçağdaki karşı tutumları boylu boyunca analiz ederek, "devlet aklı"nın bu iktidar biçimi bağlamında nasıl ortaya çıktığını, bunun tıbbi pratikler ve çilecilikle ilişkisini tartışır. Ardından da "tutum isyanları" kavramına varır. Ne var ki bu kavrama derslerinde çok sınırlı bir yer ayırarak, analizini polis ve ekonomi politik konularına doğru genişletir. Sonuç olarak 1977-78 dersleri bu tartışmalarla nihayetlenecek ve biyopolitikanın ne olduğuna ilişkin analizi sözünü ettiğimiz öğelerle sınırlı kalacaktır.

Foucault, 1978-9 döneminde verdiği derslere *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığını koyar ve önceki yıl kaldığı yerden devam ederek ekonomi politiğin üç anlamını çözümler. Ona göre ekonomi politiğin önemi, "yönetimsellikten önce varolan doğal hakları keşfetmesi değil"dir; aksine, "yönetim pratiğinin kendine has belirli bir doğallıktır."[62] Bu kendine has nitelik hiç şüphesiz yeni bir iktidar kavrayışı gerektirir. Yasa ve meşruiyet meselesini "ardında bırakmış" bu yeni kavrayışın "ölçütü artık meşruiyet ya da gayrimeşruiyet değil, başarı veya başarısızlıktır. Yani, başarı meşruiyetin yerini almıştır."[63]

Foucault biyopolitikanın tarihini yapmak üzere yola çıkar; ancak metin boyunca bu kavrama doğrudan çok az gönderme yapar; daha ziyade liberalizmin ve neoliberalizmin analizine odaklanır; çünkü ona göre liberalizmin ne olduğunu anlamadan biyopolitikanın ne olduğunu anlamak mümkün değildir. Bu nedenle dersler "yönetim sanatı"ndan yola çıkarak on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan liberalizmin analizine doğru yelken açar. Bunu yapmak için de yönetim sanatının "devlet aklı"nı nasıl geliştirip güçlendirdiğini, nasıl esnekleştirerek müdahale kapasitesine arttırdığını gözler önüne sermeye çalışır. İşte bu bağlamda liberalizmi devlet aklının icra kapasitesini genişletmeye yönelik bir iktidar mekanizması olarak inceler. Başka bir deyişle, düşünürün kullandığı anlamıyla "liberalizm", alışageldiği üzere bir ideoloji ya da düşünce akımı değil, bir "yönetim pratiği"dir ve yönetimselliğe giden yolun önemli taşlarından birini oluşturur.

Burada bir noktayı işaret etmeden geçmemek gerekir: Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda "yönetim" ile "yönetimsellik" kavramları arasında

---

hazlar olmalıdır" (116) der; ancak Gilles Deleuze'ün ifade ettiği düşünürün "bedenler ve hazlar"dan ne anladığı hiç açık değildir. Bkz. Gilles Deleuze, "Desire and Pleasure", *Foucault and His Interlocutors* içinde, çev. Daniel W. Smith, ed. Arnold I. Davidson (Chicago: Chicago University,1997), 188.

[62] Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave, 2008), 15.

[63] *A.g.e.*, 16.

ısrarla ayrım yapar. Bunların her ikisi de belli iktidar pratiklerine gönderme yapar; ancak ilk kez 1975'te verdiği *Abnormals* başlıklı ders dizisinde ortaya çıkan "yönetim" kavramı temelde disiplinci mantığına dayanan bu yaklaşım devlet aygıtı, kurumlar ve aile üzerinden kendisine hareket alanı sağlarken, "yönetimsellik" hem disiplinci teknikleri büyük oranda terk eder hem de söz konusu kurumların ötesine uzanan bir müdahale teknolojisi kurmaya çalışır.

Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda liberalizmin tarihini yapar, ardından da Amerikan ile Alman neoliberalizmleri arasındaki benzerlik ve farkları vurgulayarak, ortaya çıkan yeni bir özneleş(tir)me kipinin analizi için zemin hazırlar. Bu çerçevede "rekabet", "girişim toplumu", "girişimci özne", "insan sermayesi" gibi kavramlara değinerek, yönetimsel aklın nasıl işlediğini gözler önüne sermeye çalışır. Bu da bir bakıma düşünürün en baştaki projesinden hiç vazgeçmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Foucault, "iktidar" kavramına bağlı olarak "özne"yi ve "özneleş(tir)me" biçimlerini analiz ederken, bu kavram çerçevesindeki tarihsel analizini neredeyse baştan kurarak yeniden aynı soruna dönmüştür; ne var ki, bu sefer çok farklı bir tarzda.

Düşünürün liberalizm, neoliberalizm ve girişimci özne gibi temaları ele almasının nedeni tam da burada ortaya çıkar. Foucault'ya göre liberalizm, bürokratik ve idari ussallığın bir eleştirisi olarak doğmuştur; neoliberalizm ise farklı bir güzergâhı izleyerek bunu bir sonraki aşamaya taşır. Bir yönetim pratiği olarak liberalizm, hem hükümranlığa dayanan iktidar modelinin bir eleştirisini yapar hem de yurttaşı salt hukuksal bir özneye indirgemez. Bu bakımdan hukuk öznesiyle ile çıkar öznesinin (girişimci öznenin) nasıl karşı karşıya geldiğini analiz edebilme fırsatı sunar. Bu da öldürerek ya da yasaklayarak değil, tam aksine yaşatarak ve "serbest bırakarak" yöneten bir ussallığın, yani biyoiktidarın nasıl hayata geçtiğini anlamayı mümkün kılar. Yani yönetimsellik, özneyi daha az doğrudan yöneterek tutumlarını daha çok yönlendirmek nasıl mümkündür sorusuna yanıt arar.

Sonuç

J. L. Borges "Yolları Çatallanan Bahçe" isimli öyküsünde şöyle der: "Bir labirentler labirentiydi düşündüğüm; geçmişle geleceği kuşatacak ve bir yolunu bulup yıldızları da içine alarak yılan gibi kıvrıla kıvrıla dünya yüzüne yayılacak bir labirent."[64] İşte, Foucault'nun "iktidar" kavramına ilişkin analizi de tıpkı böylesi bir labirenti anımsatır: "Labirentler labirenti." Bu tarihsel yol

[64] Jorge Luis Borges, *Ficciones*. çev. Tomris Uyar ve Fatih Özgüven (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 118.

levhalarına dikkat edilmediği takdirde dönüşümlerin ve kırılmaların; geçişlere neden olan eşiklerin kolayca göz ardı edilebileceği bir labirenttir. Foucault'nun temel çabası "özneleş(tir)me" pratiklerinin tarihsel bir analizini ortaya koymaktır ve bu uğurda ele aldığı "iktidar" kavramına yönelik çözümlemesi de içinde pek çok uğrak barındırır. Bu uğrakların göz ardı edilmesi düşünürün çok sık karşı karşıya kaldığı bir eleştiriye yol açmıştır. Foucault, düşüncesi sanki çok sert kırılmalar yaşamış, temel nesnesi sık sık değişmiş gibi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Oysaki temel sorunsalın ve alanların hiç değişmediği ortadır.

Bu araştırma cehdinde "özne" ve "iktidar" kavramları odaktaki yerlerini asla kaybetmezler. Sadece düşünürün özneleş(tir)me pratiklerini anlamak için baktığı iktidar kavramına yönelik analizi temel bir çizgiyi koruyarak dönüşür ve değişir. Bunun nedeni, Foucault'nun analizinin yetersizliği veyahut düşünürün fikir değiştirmesi değil, nesnesinin çok karmaşık bir yapıya sahip olması ve farklı araçları bünyesinde barındırmasıdır. Foucault, iktidara yönelik farklı hatları, ilmekleri tek tek takip ederek, ona yönelik bakışın tarihsel sorunlarını tek tek ortaya koymaya çalışır. İktidar hem tarihi hem de felsefi açıdan girift bir nesnedir ve ancak kendi giriftliği içinde analiz edilebilir. Düşünürün bir "iktidar teorisi"nden çok bir "iktidar analitiği"ne yönelme nedeni de budur. Bu kavramı anlayabilmek için nesnesinin hareketi kabiliyetine yakın bir düşünme tarzına sahip olmak gerekir. Aksi takdirde bu labirentte kolayca kaybolunabilir.

Bu tarihsel labirent, baskıcı ve negatif bir iktidar anlayışına gönderme yapan "hukuksal-söylemsel" model ile başlar; ardından iktidarı bir çatışma olarak anlayan "savaş modeli"ne geçilir. Foucault her ikisinin de detaylı bir eleştirisini yaptıktan sonra "biyopolitika" kavramını ortaya koyar. Ne var ki, bu kavramı ilk kez kullandığı konuşmada ve daha sonra bu bağlamda değindiği Collegé de France derslerinin her birinde kavramın farklı veçhelerini gösterir. Burada çoğu zaman atlanan ve bu geçişi sağlayan temel kavram ise "oyun"dur. Sonunda "yönetimsellik" kavramına kadar uzanan bu yolculuk, iktidara ilişkin normatif olmayan; ancak onu bir ilişkisellik olarak kavrayan ve "tutum" kavramının geniş açıklama sahasından faydalanan bir analizle sonuçlanır.

Foucault, hukuksal-söylemsel iktidar ve savaş modelini terk ettikten sonra daha sonra biyopolitika bağlamında kaleme aldığı bütün eserlerinde "stratejik nominalizm" ilkesini benimsemeyi sürdürür. İktidardan biyoiktidara uzanan bu yolda analizin dayandığı yüzeyler değişse de, her seferinde aynı fenomenin peşine düşülmüştür. 1976'da yayınlanan *Cinselliğin*

Tarihi'nde biyoiktidarın ortaya çıkışı bedenlerin üretim aygıtının bir parçası haline gelmesi, nüfusun biyolojik niteliklerinin müdahale araçlarına dönüştürülmesi, nüfusun ekonomik süreçlere göre şekillendirilmesi ve insan birikiminin sermaye birikimine uygun hale getirilmesi bağlamında incelenirken; 1975-1976 dersleri olan *Toplumu Savunmak Gerekir*'de ise ırkçılığın toplumsal anlamlarına ve sonuçlarına bakılarak "toplumu savunmak gerekir" fikrinin altında yatan biyopolitik dışlama mantığının içyüzü ve bunun Batılı öznenin inşasında nasıl bir etkiye sahip olduğu tarihsel bir analize tabi tutulur. 1977-1978 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ise tarım, üretimin artışı, parasal refah ve buna bağlı olarak nüfus artışı gibi bir dizi döngüsel sürecin bir sonucu olarak "tutumların yönlendirilmesi" odaklanılır. 1978-1979 dersleri olan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda ise liberalizm, neoliberalizm ve buna bağlı olarak "girişimci özne" ve "insan sermayesi" analizi öne çıkar. Sonuç olarak, ister "insan birikiminin sermaye birikimine uygun hale getirilmesi" ister "tutumların yönlendirilmesi" ister "girişimci özne" ister "insan sermayesi" kavramları söz konusu olsun, bu labirentin çıktığı son nokta "özneleş(tir)me" süreçleridir. Foucault için tam da Borges'in kahramanının dediği gibi, "yüzyıllar boyu birbirine yaklaşan, çatallanan, sekteye uğrayan ya da birbirinden habersiz zamanlarda örülen bu ağ *bütün* olasılıkları kucaklamaktadır."[65]

[65] *A.g.e.*, 124.

Kaynakça

Allen, Ansgar ve Goddard, Roy. "The Domestication of Foucault: Government, Critique, War". *History of Human Sciences*. Cilt 27. Sayı 5 (2014): 26-53.

Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Çevirenler Tomris Uyar ve Fatih Özgüven. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Clausewitz, Carl von. *On War*. Editör ve çevirenler Michael Howard ve Peter Paret. New Jersey: Princeton University, 1989.

Collier, Stephen J. "Topologies of Power: Foucault's Analysis of Political Government Beyond 'Governmentality'". *Theory Culture & Society*. Sayı 78 (2009): 78-108.

Davidson, Arnold. "In Praise of Counter-Conduct". *History of Human Sciences*. Cilt 24. Sayı 4 (2011): 25-41.

Deleuze, Gilles. "Desire and Pleasure". *Foucault and His Interlocutors* içinde. Çeviren Daniel W. Smith. Editör Arnold I. Davidson. Chicago: Chicago University, 1997.

Foucault, Michel. "The Birth of Social Medicine". *Power* içinde. Editör James. D. Faubion. Çeviren Robert Hurley vd. New York: The New Press, 2000.

-. *Society Must Be Defended*. Çeviren David Macey. New York: Picador, 2003.

-. "Michel Foucault'nun Oyunu". *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, 117-156. Çeviren Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

-. "Hakikat ve İktidar". *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, 58-85. Çeviren Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder". *İktidarın Gözü* içinde, 106-117. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

-. "İktidarın Gözü". *İktidarın Gözü* içinde, 85-106. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

-. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

-. *The Birth of Biopolitics*. Çeviren Graham Burchell. New York: Palgrave, 2008.

-. "Özne ve İktidar". *Özne ve İktidar* içinde, 57-83. Çeviren Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

-. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çeviren Ferhat Taylan. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kelly, Mark G. E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge, 2009.

Koopman, Colin. *Genealogy as Critique, Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University, 2013.

Lemke, Thomas. *Foucault, Governmentality, and Critique*. Londra: Routledge, 2016.

Marcus, Steven. *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-nineteenth-century England*. Londra: Routledge, 2017.

FOUCAULT'NUN YAŞAMI SANAT ESERİ KILMA ÇAĞRISI: 'VAROLUŞ ESTETİĞİ'

Murat M. TÜRKMEN*

FOUCAULT'S CALL FOR MAKING LIFE A WORK OF ART: 'AESTHETICS OF EXISTENCE'

Öz

Foucault'nun "estetik varoluş" şeklinde ifade ettiği, yaşamın sanat eseri kılınması çağrısında "kendilik kaygısı" ve *parrhesia* incelemeleri birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, zira "estetik varoluş" "kendilik kaygısı" ve *parrhesia*nın çatı kavramı gibi işler. Foucault, "estetik varoluş" önerisini şekillendirmek amacıyla hem "kendilik kaygısını" hem de *parrhesia*yı ayrı ayrı incelemiştir. Ancak onun hem bu kavramları ele alış biçimine ve değerlendirmesine hem de "estetik varoluşun" işleyişine dair bir dizi eleştiri yöneltilir. Bu eleştirilerden ilki; Foucault'nun "kendilik kaygısı" ve *parrhesia*yı bağlı bulunduğu ilkeden ayırarak incelediğine dair bir eleştiridir. İkincisi; önerdiği "kendilik kaygısı" etiğinin bir ilkeye sahip olmadığı yönündedir. Üçüncüsü ise; "estetik varoluştaki" estetiğin yeterli düzeyde belirlenmediği ve bu sebeple de "estetik varoluşun" işleyişinin belirsiz bırakıldığına dair bir eleştiridir. Bu üç eleştiri alt alta sıralandığında onun sanat eseri olarak yaşam fikri belirsiz kalmış gibi görünmektedir. Bu metinde, eleştirileri de göz önünde bulundurarak, "estetik varoluşun" altında işleyen "kendilik kaygısı" ve *parrhesia*nın Foucault tarafından hangi ilkelere bağlandığını belirlemeyi ve onun yaşamı sanat eseri kılma çağrısını değerlendirerek açık hale getirmeyi amaçlıyorum.

Anahtar Kelimeler: Estetik varoluş, kendilik kaygısı, parrhesia, yaşam, sanat.

* MSGSÜ, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, muratmustafaturkmen@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0177-920X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 236-252.
(Makale Gönderim: 29.11.2019 / Makale Kabul: 14.03.2020)

Abstract

The call of making life a work of art that Foucault has articulated as "aesthetic of existence", in which his investigations of "the care of self" and *the parrhesia* are strongly connected. Because these two concepts can be brought under of "aesthetic of existence". In order to form the "aesthetic existence", Foucault has investigated "the care of the self" and *parrhesia* separately. However, he has been criticized for how he evaluates these concepts and the way of the process of "aesthetic existence". The first of these criticisms is a criticism that Foucault examines "the care of the self" and *parrhesia* by separating them from the principle to which they belong. Secondly, Foucault's ethics which he relies on "the care of the self" does not have a principle. Thirdly; it is a criticism that 'aesthetics' in the aesthetic existence is not determined sufficiently and therefore the operation of "aesthetic existence" is left unclear. When these three critiques were lined up one by one, his idea of life as a work of art seems to have remained vague. In this article, my aim is to determine the principles by which Foucault is bound by "the care of the self" and *parrhesia* functioning under "the aesthetic existence" and to make it clear by evaluating his call to make life as a work of art.

Keywords: Aesthetics of existence, the care of self, parrhesia, life, art.

****

Giriş

Estetik varoluş ifadesiyle Michel Foucault'nun son dönem çalışmalarında sıklıkla karşılaşılır ve bu kavram özellikle *Collège de France*'da verdiği seminerlerde uğraştığı bir dizi kavramdan bir tanesidir. Ancak *estetik varoluş*tan tam olarak neyi kastettiği – kimilerine göre beklenmedik ölümü sebebiyle kimilerine göre ise iyi tanımlanmadığı için – belirsiz kalmıştır. Bu makalenin temel problemi; Foucault'nun son dönem çalışmalarını merkeze alarak yaşamı sanat eseri kılmaktan ne anladığını açık hale getirmektir. Bunun için *estetik varoluş*tan neyi kastettiğini ve ona nasıl bir çerçeve sağladığını tartışmak gerekir. Bunu yapabilmek için ise *estetik varoluş*la ilişkili olan *kendilik kaygısı* ve *parrhesia*yı nasıl anladığını ve yorumladığını belirlemek ve bunlara getirilen eleştirileri de açıklamak gerekir. Buna göre, denilebilir ki onun farklı dönemlerindeki çalışmalarına farklı gerekçelerle de olsa bir "ilke" eleştirisi yöneltilmiştir. İlkeden kastedilen, eylemin belirleyicisi olan ve ilgili eylemin sonucu kendisine göre belirlenendir. Foucault'ya yöneltilen bu eleştirileri üç ayrı "ilke" eleştirisi olarak sınıflandırmak mümkündür ve bu

eleştiriler arasında bir ölçüde nedensel bir bağ da vardır. Bu üç eleştiri sırasıyla şöyledir; 1) Foucault'nun özgürleşme önerisi 'özgürleşmeyi mümkün kılacak normatif ilkelerden yoksundur', bu sebeple de 'aydınlanmanın ufkunun dışına çıkmıştır' ve hatta Foucault 'normatif olanın ne olduğunu dahi anlamamıştır'. Foucault'nun düşüncesi etkili bir özgürleşimci eleştiriyi besleyecek normatif kaynaklardan yoksundur çünkü o, normatif standartların temellerine saldırarak özgürlük olanağını daha baştan yok etmektedir. Bu birinci "ilke" eleştirisi çoğunlukla Habermas-Foucault tartışması olarak da adlandırılır.[1] Bu nokta çalışmanın konusu değildir ancak bu eleştiriler arasında nedensel bir bağ olduğundan burada ifade edilmiştir. Bazı araştırmacılara göre Foucault, bu birinci "ilke" eleştirisine çözüm bulmak amacıyla, kendi ifadesiyle "antik Yunan'a bir yolculuğa" çıkmıştır. Fakat bu yolculuğunda ona rehberlik etmiş olduğu söylenebilecek Pierre Hadot, Foucault'ya bir başka önemli eleştiri yöneltir. Hadot'nun bu eleştirisini ikinci "ilke" eleştirisi olarak adlandırıyorum. Buna göre, 2) Foucault antik Yunan incelemeleri sırasında ele aldığı *kendilik kaygısı*nı değerlendirirken *kendilik kaygısı*nın hangi ilkeye göre gerçekleştiğini ihmal etmiş ve *kendilik kaygısı*nda, *kendi*ye olduğundan fazla bir rol vermiştir.[2] Örneğin Stoacıların k*endilik pratikleri*nin *Doğa* ilkesine göre gerçekleştiğini göz önünde bulundurmamıştır. Bu sebeple de Stoacılar için *kendilik pratiği*nde asıl vurgu bu pratiği belirleyen *Doğa* ilkesi iken, Foucault'da bu vurgu *kendi*ye daha çok kaymıştır. Benzer bir eleştiri onun *parrhesia* incelemesine de yöneltilebilir. Bu nedenle *parrhesia*yı ilkesinden koparak yalnızca bir yöntem olarak ele alıp almadığı incelenmelidir. Bu her iki eleştiri de detaylıca sorgulanarak değerlendirilecektir. Üçüncü eleştiri ise 3) Antik Yunan'a yaptığı yolculuktan devşirerek günümüz için önerdiği *kendilik kaygısı* etiği de belirli bir ilkeye dayanmadığı için bir başka "ilke" eleştirisine maruz kalmasına neden olmuştur. Bu üçüncü eleştirinin iddiasına göre onun *kendilik kaygısı* etiği farklı kendilikler ortaya çıkaracaktır çünkü herhangi bir ilkeye dayanmamaktadır. Bu sebeple de Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiği, 'ahlakî göreliliğe' ya da 'ahlakî nihilizme' düşmüştür.[3] Foucault'nun *estetik varoluş*tan ne kastettiği ona yöneltilen bu eleştiriler de göz önünde bulundurularak açıklanacaktır. Çünkü *estetik varoluş*, *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* ile doğrudan bağlantılıdır.

---

[1] Tartışmanın Türkçedeki bir özeti ve değerlendirmesi için bkz. Özgür Soysal, "Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma", *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (İzmir, 2011).

[2] Pierre Hadot, "Reflections on The Notion of 'The Cultivation of The Self'", *Michel Foucault: Philosopher* içinde, haz. F. Ewald, çev. Timothy J. Armstrong (Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992), 225.

[3] Marli Huijer, "The aesthetics of Existence in The Work of Michel Foucault", *Philosophy & Social Criticism*, sayı 25/2 (1999): 76.

Bu doğrultuda, birinci bölümde *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* incelemelerinin bağlı oldukları ilkeden bağımsız olarak ele alınıp alınmadığı incelenecektir. İkinci bölümde ise, Foucault'nun, Kant yorumuna dikkat çekilerek Kant'ın özgürlük anlayışıyla ilişkisi açıklanacaktır. Buradaki incelemeler neticesinde her iki eleştirinin haklı olmakla birlikte Foucault'nun asıl niyetini göz ardı etmiş olduğu belirlenecektir. Üçüncü bölümde ise, *kendilik kaygısı* ve *parrhesia*nın bağlı olduğu ilke görünür olacağından Foucault'nun *estetik varoluş*tan ne kastettiği gerekçelendirilerek açıklanabilecektir. Böylece Foucault'nun, yaşamı sanat eseri kılma çağrısının tam bir resmi ortaya serilmiş olacaktır.

1.Foucault'nun *Kendilik Kaygısı* ve *Parrhesia* İncelemesi

Hadot, Foucault'nun antik Yunan çalışmalarından övgüyle bahsederek bu çalışmaların 20. yüzyıl için yeni yorumlar geliştirmeye zemin hazırladığını ifade eder. Foucault, bu çalışmalarında antik Yunan'daki ve özellikle de Helenistik dönemdeki *askesis*i (*tinsel alıştırmalar*ı) incelemiştir ve bu incelemeler Foucault'nun günümüz için önereceği *kendilik kaygısı* fikrine zemin oluşturur. Bununla birlikte, Hadot, bu incelemelerde Foucault'nun temel bir noktayı ihmal ettiğini belirtir. Hadot'un bu eleştirisi en öz biçimiyle şöyledir; Foucault Helenistik dönemdeki *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* incelemesinde, *kendilik kaygısı*nın ve *parrhesia*nın hangi ilkeye göre gerçekleştiğini göz ardı etmiştir. Bu eleştiri birbirine bağlı olarak iki ayrı noktadan geliştirilir. Bunlardan ilki Foucault'nun *kendilik kaygısı*ndaki *askesis*de, *kendi*ye olduğundan daha fazla önem vermiş olmasıdır. Çünkü bu incelemelerde Foucault, bu pratiklerin yöntemlerini incelemiş ve bu pratiklerin yalnızca *kendi*ye neler kattığını değerlendirmiştir. Bu alıştırmalarda kendilik pratiğinin gerçekleştiği ilkeyi vurgulamaktan imtina etmiş ve aynı zamanda bu pratiklerin bir ilkeye göre belirlendiğini göz önünde bulundurmamıştır. Bu sebeple de kendilik pratiklerindeki asıl amaç geri planda kalmıştır. Zira bu pratiklerin neticesinde kendine yeter bir bütünün parçası olmak amaçlanır, belirlenmemiş bir *kendi*yi kurmak değil. Bu noktada asıl önemli olan bu pratikler yoluyla kendini kurmak isteyen kişilerin farklı farklı kendilik çoğullukları teşkil etmesi değildir. Burada amaçlanan tam ve eksiksiz olan bütüne dahil olmaktır. Mesele bir örnekle somutlaştırılacak olursa; Stoacıların *Doğa* anlayışına göre her bir varlık birbiriyle ve daha da önemlisi evrensel bütünle bir bağ içindedir. Bu bütün, *Doğa*, *Tanrı* ya da *Logos* olarak adlandırılır ve bu bütün kendine yeter ve değişmezdir. İnsan bu bütündeki özgün olandır çünkü ona dahil olabilirdir ve bu bütüne dahil olmanın yolu da *asketik* pratiklerdir. Bu pratikler yoluyla ve sayesinde kişi

kendine yeter olabilir bir noktaya ulaşır.[4] Buna karşın Foucault, Stoacıların *asketik* pratiklerini, bu pratiklerin ilkesi olan *Evrensel Akıl*'dan koparark ifade etmiştir. Bu sebeple bu pratikler *Evrensel Akıl/Doğa/Bütün* tarafından belirlenmeyen birer pratik gibi değerlendirilmiş ve böylece yalnızca *kendi*ye olan vurgu ön plana çıkmıştır. Oysa bir Stoacı kendine yeter olmak için *asketik* pratiğini gerçekleştirir fakat bu *asketik* pratik bir ilkeden bağımsız değildir. Kendin için kaygı duymak ve bu sebeple de *asketik* pratiklerle meşgul olmak belirlenmemiş bir kendiye veya bütüne ulaşmayı hedeflemez bilakis kendin için kaygı duymak, kendini ancak onda tamamlayabilir olabileceğin bir *Bütün*e yaklaşmaktır. Bu noktada Hadot'nun Foucault'ya yönelttiği "kendilik pratiklerinin gerçekleştiği ilke geri bırakıldığı için *kendi*ye olduğundan daha fazla önem verilmiş olduğu" eleştirisi haklı görünmektedir. Foucault'nun antik Yunan incelemeleri arasında Siniklerin *parrhesia* (doğruyu söylemek) pratiği de yer alır. Bu incelemesinde *parrhesia* pratiği ile *Doğa* ilkesi arasındaki bağ belirsiz kalmaktadır. Fakat Foucault'nun *parrhesia* incelemesinde *parrhesia*yı kendisine göre işlediği *Doğa* ilkesinden bağımsız olarak ele alıp almadığı konusu, Siniklerin *parrhesia* etkinliğinin böyle bir ilkeye sahip olup olmadığı konusundaki belirsizlikten kaynaklamaktadır ve bu konuda iki farklı görüş vardır. Bu sebeple Foucault'nun *parrhesia* incelemesini değerlendirebilmek için öncelikle Siniklerin temel kavramlarına ve bu iki farklı görüşe yakından bakmak yerinde olacaktır.

a) Siniklerin felsefeleri hakkında, belki de felsefelerinin sonucu olarak ya da felsefeleriyle uygun biçimde, elimizde yalnızca birkaç kavram vardır ve bunlar çoğunlukla anekdotlara göre toplanır. Bu kavram grubu şunlardır; *auterkia, apatheia, anaideia, parrhesia, askesis, tyche, ponoi, athloi ve talaiporia*'dır. Eldeki mevcut anekdotlardan ve bu kavram grubundan hareketle Siniklerin bir *iyi yaşam*ı vaz edip etmediklerine dair iki görüş vardır ve kavramlar bu iki görüşe göre farklı biçimde işler. İlk görüş Siniklerin bir iyi yaşamı vaz etmediğidir. Eldeki kavramların işleyişi de bu argümana göre şekillenir. Şimdi, ilk olarak bu kavramlar tanımlanacak olursa; *Auterkia*, kendine yeterlilik anlamına gelir fakat bu hiçbir şeyi olmadan yaşama anlamına gelmez. Daha ziyade mümkün olan en az şeyle yaşamaktır çünkü yalnızca Tanrı kendine-yeterdir, o halde bir Sinik olabildiğince Tanrı-gibi yaşar. *Anaideia* utanmazlık ya da istediğini yapabilmektir. Bir Sinik için *anaideia*, (toplumsal) sonucunu düşünmeksizin davranmaktır. *Parrhesia*, doğru olduğu düşünülen şeyi söylemek ve konuşmanın *polis*in değerlerine uygun olup olmadığına bakmaksızın özgürce konuşmaktır. *Askesis* ise *Doğa*ya uygun yaşam için gerekli pratiklerin yerine getirilmesi ve *polis*e dair olanla bağların

[4] William Desmond, "A Life According to Nature", *Cynics* içinde (Berkeley & Los Angeles: University of California Press,2008), 148.

azalması için yapılması gereken pratiklerdir. *Apatheia*, duyumlardan ya da duygulardan mümkün olduğunca kurtulmaktır fakat bu duygusuzluk ya da hissizlik anlamına gelmez. Son olarak *tyche* şans ya da talih anlamına gelir. Onlara göre dünya *tyche* tarafından yönetilmekte ve bir Sinik *tyche*yle karşılaşmasına hazırlanmalıdır ve bunu yapabilmek için de kendini *polis*ten mümkün olduğunca ayırır.

Siniklerin bir *iyi yaşam*ı vaz etmediğini ileri süren yoruma göre Sinikler için *telos* önemli değildir, daha ziyade yaşam 'süreci' onlar için kıymetlidir. Bu yolla kendilerini daha fazla kendine yeter ve diğer insanlardan, duygulardan daha da ayrı ve bağımsız kılarlar. Böylece bu yoruma göre bir Sinik sahip olduğu bu kavramları değerler olarak belirler ve amacı bir *iyi yaşam* değil, bir yaşamı tecrübe etmektir.[5] Buna göre yukarıdaki kavramların kendisine göre işlediği bir *Doğa* ilkesi de söz konusu değildir.

İkinci yoruma göre ise Sinikler bir *iyi yaşam*ı vaz ederler ve bu *iyi yaşam Doğa*ya göre belirlenir. Böyle olunca bu kavramlar *Doğa*ya göre ya da *Doğa*ya uygun yaşamın oluşmasının nasıl sağlanacağını belirleyen kavramlar haline gelir. Örneğin *askesis* bir amaç değil, *Doğa*ya uygun yaşamın sağlanabilmesi için uygulanan pratikler olarak anlaşılır. Peki bir Sinik *Doğa*dan neyi anlar? İlk olarak Sinikler doğayı incelemeyi gereksiz görürler ve *Doğa*yı sadece etik ve iyi yaşama ilişkin alırlar. "Sinikler için *Doğa* birinin içinde bulunduğu anda tecrübe ettiği *Doğa*dır, kişi buradaki sınırsız hazineden sınırsız hazlar devşirebilir. Bu sebeple de bundan fazlasına – doğal olmayana – ulaşmaya çalışmamalıdır. Bu nokta *Doğa* ile etiğin birbirine bağlandığı yerdir".[6] Çünkü kişiler içine doğdukları *polis*te kendileri için zorunlu olarak gerekli olmayan ve bu sebeple de özgürlüklerini sınırlayan bir kültürün içinde kalırlar. Örneğin, "Antiphon *nomoi*yi *Doğa*nın zincirleri olarak tanımlar"[7] ve bu sebeple bir Sinik genel anlamda bu zincirden kurtulmanın nasıl olduğuyla ilgilenir. *Auterkia*larını ve *eleutheria*larını kazanmak için yani *Doğa*ya uygun olarak yaşamak için *asketik* pratiklerle kendilerini bu bağlardan kurtarmayı isterler. Onlar için *Doğa*ya uygun yaşam tam bir sadelik, tüm fazlalıklardan ve insani tertibattan özgürlüktür. Sinikler için *Doğa* ile neredeyse eşanlamlı olan sözcük sadeliktir. "Bu doğa anlayışı üç karakteristikle ifade edilebilir; 1) Doğal isteklerdeki sadelik, 2) Doğal dünyanın cömertliği, 3) Kişinin kendi

[5] Fouad Kalouche, "The Cynic Way of Life", *Ancient Philosophy*, sayı: 23 (2003): 184-87. Buradaki tanımlamalar için ve Siniklerin bir *iyi yaşam telos*u olmadığına dair argümanın detaylı bir gelişimi için adı geçen makaleye bakınız.
[6] Desmond, "A Life According to Nature", 138.
[7] *A.g.e.*, 153.

çevresine uymadaki uygunluğu."[8] *Doğa* zaten doğal olan tüm ihtiyaçları karşılamak için yeterli olduğundan, bir Sinik bunun dışında kalan ve mümkün olan her şeyden kendini azat etmelidir.

O halde Siniklerin felsefi argümanları şu şekilde özetlenebilir; 1) *polis*in içine doğan biri, insan üretimi olan fazlalıklar ve en genel anlamda *nomos* tarafından sınırlandırılır, özgürlüğünden mahrum edilir. 2) Bu sebeple, bir Sinik bu fazlalıklarından kurtulmalıdır. Böylece özgürlüğünü ve bağımsızlığını kazanmış olacaktır. 3) Bu fazlalıklardan kurtulmak için bir dizi *asketik* etkinlikte bulunmalıdır, zira *Doğa*ya uygun yaşam hem bu fazlalıklardan kurtulmayı hem de *Doğa*ya adaptasyonu gerektirir. 4) *Polis*in *Doğa*ya uygun olmayan yaşamı *parrhesia* yoluyla eleştirilerek *Doğa*ya uygun yaşam vazedilir. Bu vaz ediş hem eylemde hem de sözel olarak gerçekleştirilir. *Doğa*ya göre bir yaşam için, yani daha iyi bir alternatif için *parrhesia*yayı kullanırlar. Bu bakımdan *parrhesia* etkinliği sadece bir eleştiri değildir çünkü ilkeye göre bir *iyi yaşam*ı telkin ederler.

Siniklerin felsefi anlayışlarıyla ilgili bu iki yoruma göre, yani bir *iyi yaşam*ı vaz edip etmediklerine göre, Foucault'nun *parrhesia* incelemesi kendi yorumu açısından iki durumu ortaya çıkarır. Bunlardan ilki şayet Foucault, Siniklerin *iyi yaşam*ı vaz etmedikleri yorumuyla uyumlu olarak *kendilik kaygs*ını, bir ilkeye göre düşünmemişse Siniklerle ilgili yorumunda bir tutarsızlık oluşturmayacak ancak kendi felsefi durumuyla ilgili sorun oluşturacaktır. İkinci durumda ise, Foucault'nun Siniklerle ilgili yorumu, *iyi yaşam*ı vaz ettikleri veya *Doğa*ya göre yaşam ilkesiyle uyumsuzsa bu durumda Siniklerin felsefesiyle ilgili incelemesi problemli hale gelecek ama kendi felsefesinde bir başka olanağa ilerlemesi mümkün olacaktır.

b) Foucault'nun *parrhesia* incelemesi sözcüğün anlamı ve tarihsel olarak nasıl geliştiği ile başlar. Buna göre *parrhesia* iki şekilde anlaşılır. İlki bir tür boşboğazlık ya da aklına geleni olduğu gibi söyleme, ikincisi ise olumlu anlamdadır ve *parrhesia*yı kullanan bir kişi hakikati söyleyendir.[9] Tarihsel olarak yaptığı incelemede ise tragedyalara bakar ve *parrhesia*nın orada nasıl geliştiğini inceler. Burada üç tür *parrhesia* belirler; 1) retorikle karşıtlığı içinde olan *parrhesia*, 2) siyasi *parrhesia* 3) felsefi *parrhesia*.[10] Foucault özellikle Platon'un erken dönem diyaloglarının siyasi *parrhesia* ile felsefi *parrhesia*nın nasıl olur da bir araya getirilebilir olduğu üzerine yoğunlaştığına vurgu yapar.

[8] *A.g.e.*, 151.
[9] Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, 3. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 11-12.
[10] *A.g.e.*, 28-32.

"Platon'da ve Platon'un bize aktardığı biçimiyle Sokrates'te başat sorunlardan biri, *logos, hakikat* ve *nomos* içeren siyasi *parrhesia*yı, *logos*, *hakikat* ve *bios* içeren etik *parrhesia* ile çakışacak hale getirmenin yollarını belirlemektir".[11] Daha sonra ise *parrhesia*nın ve bir *parrhesiastes*in bir dizi niteliğini belirler. Ona göre, "*parhesiastes* hakikati bilir. *Parhesiastes*in dürüstlüğü konusunda yegâne ispat, onun cesaretidir ve *parrhesiastes* risk alan insandır".[12] Bu belirlemelerden sonra *parrhesia*nın hangi durumlarda kullanıldığını açıklar. Buna göre *parrhesia*nın kişisel ilişkilerde (Sokrates'te), cemaat yaşamında (Epikürcüler) ve kamusal yaşamda (Sinikler) gerçekleştiğini belirtir ve bunları ayrı ayrı inceler. Daha sonra ise özellikle de Siniklerde *parrhesia*nın nasıl gerçekleştiğini inceler ve bir yöntem şeması çıkarır. Buna göre Siniklerde üç tür *parrhesia* tekniği olduğunu ifade eder; (1) "eleştirel vaazlar; (2) skandala yol açacak davranışlar ve (3) kışkırtıcı diyaloglar".[13] Foucault'nun *parrhesia* analitiğinin genel çerçevesi böyledir.
Burada vurgulanması gereken nokta, Foucault'nun *parrhesia* yorumunda *Doğa*ya uygun yaşam ilkesini nasıl ele aldığıdır. Bu noktanın dile getirildiği paragrafın tamamı şöyledir;

> Kinik vaazında pozitif öğretiye çok seyrek rastlanır. Yani bu vaazlarda iyinin ya da kötünün doğrudan ortaya konması söz konusu değildir. Kinikler daha ziyade herhangi bir davranışı ya da hayat tarzını değerlendirecek temel kriter olarak özgürlüğe (*eleutheria*) ve kendi kendine yetmeye (*auterkia*) gönderme yaparlar. Kinikler için insan mutluluğunun temel koşulu, kişinin sahip olmak istediği ya da yapmaya karar verdiği şeyin kişinin kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmadığı *auterkia*, yani kendi kendine yetme ya da bağımsızlık durumudur.[14]

Görüleceği üzere Foucault Siniklerin *parrhesia* etkinliğinde *nomos*a olan eleştiriyi vurgular ve yaşam biçiminin belirlenmesinin *Doğa*ya göre değil özgürlüğe ve kendine yeterliliğe göre şekillendiğini söyler. Foucault'nun bu yorumuna göre onların tek vaazı özgürlüğü engelleyen tüm durumlara karşı *parrhesia* etkinliğinde bulunmaktır. Fakat aynı paragrafın devamında bu kez bir *doğa* ilkesine göre yaşadıklarını söyler;

> Bunun sonucunda Kinikler —olabilecek en radikal tutumu benimsedikleri için — tamamen doğal bir yaşam tarzını tercih etmişlerdir. Doğal bir yaşamın ise kültürün, toplumun, medeniyetin, kanıların vb. devreye soktuğu her türlü bağımlılığı ortadan kaldırması bekleniyordu. Bunun sonucunda Kiniklerin vaazlarının büyük bir bölümünün toplumsal kurumlara, hukuk kurallarının

[11] *A.g.e.*, 82.
[12] *A.g.e.*, 13-14.
[13] *A.g.e.*, 93.
[14] *A.g.e.*, 94-95.

> keyfiliğine ve bu tür kuram ve kanunlara bağımlı olan herhangi bir yaşam tarzına yönelmiş olduğu görülür. Kısacası onların vaazları, kişinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını engelleyen her türlü toplumsal kuruma karşıydı.[15]

Öyle görünüyor ki Foucault, Siniklerde bir iyi yaşam vaazının olup olmadığı konusunda – bir anlamda bu konudaki tartışmaları önceler biçimde – kararsız kalmış olmalıdır. Buna göre, Foucault, birinci durumda Siniklerin bir iyi yaşamı vaz etmediğini ve *Doğa*ya göre yaşam gibi bir *telos*larının olmadığı düşünerek, Siniklerde bir iyi yaşam önerisinin olup olmadığı tartışmasında, bir iyi yaşamı vaz etmedikleri yorumuna göre hareket etmiştir denilebilir. İkinci duruma göre ise yani Siniklerin bir iyi yaşam önerisinin olduğu ve bunun da *Doğa*ya göre yaşam ilkesine göre belirlendiği yorumuna göre ise Foucault buradaki *Doğa*ya göre yaşam ilkesini göz ardı etmiş gibi görünmektedir. O halde bu ikinci duruma göre Foucault'nun *parrhesia* yorumu, herhangi bir ilkeden bağımsız olarak, özgürlüğün önündeki toplumsal olan her türlü duruma karşı eleştirel bir yönteme dönüşmüş gibi görünmektedir.

Foucault'nun *parrhesia* incelemesi hangi tarafa düşerse düşsün onun kendi felsefi mecrası için bir problem teşkil etmez çünkü *parrhesia*yı ne ilkesiz bir etkinlik ne de *Doğa*ya göre bir etkinlik olarak tasarlar. Çünkü onun 'etik dönüş' ile tasarladığı özne, ilkesi olmayan bir *parrhesia* etkinliği içinde olmayacaktır. Hem *kendilik kaygısı* hem de *parrhesia* için düşündüğü ilke, Stoacıların ve Siniklerin ilkesinden farklıdır. Bu noktanın anlaşılması için hem bu 'etik dönüş' denilen dönemde nasıl bir etik düşündüğüne ve hem de *estetik varoluş*tan ne kastettiğine bir parça daha yakından bakmak gerecektir.

2. *Kendilik Kaygısı* ve *Parrhesia*nın İlkesi

Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiği olarak ifade ettiği son dönem çalışması bir dizi eleştiriyle karşılaşır. Bu eleştirilerin farklı perspektifleri olsa da temelde yine 'ilke' eleştirisidir. Bunlardan ilkine göre, Foucault evrensel ahlak modeli anlayışına ait formel ve prosedüre dair temel noktayı kaçırmaktadır. Çünkü Foucault'nun önerisine göre bireyler ya da toplumlar bir ahlak yasası altında farklı iyi anlayışları geliştirebilmektedir.[16] Bu öneri evrensel ahlak modeliyle temelden karşıtlık içinde olarak değerlendirilir çünkü tek bir ahlak yasası altında farklı iyiler ortaya çıkamaz. Oysa

[15] *A.g.e.*, 94-95.

[16] Thomas McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and The Frankfurt School", *Recasting the Foucault/Habermas Debate* içinde, haz. Michael Kelly (Cambridge: MIT Press, 1994), 270-271.

Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiği farklı kendilikler ortaya çıkaracaktır zira normatif bir ilkeden yoksundur. Bununla paralel olan bir diğer eleştiriye göre, ilke yoksunluğu sebebiyle bu etik anlayışı öznellikten kurtulamayacaktır, her ne kadar Foucault'nun *kendilik kaygısı* kendini gerçekleştirme süreci için kullanılabilir olsa dahi toplumu ilgilendirdiği veçhesiyle problemli kalmaya devam edecektir.[17] Çünkü kendisiyle ilgili kaygı duyanın bu kaygıyı duyduğu ilke belirsizdir ve hatta kimi araştırmacılara göre ise böyle bir ilke hiç yoktur. Bu sebeple de Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiğinin ahlaki bir göreliliğe savrulduğu iddia edilir. Bu yorumlar aslında bir ölçüde Foucault'nun kendisinden kaynaklanmaktadır, zira onun 1980 öncesindeki kimi ifadeleri bu yorumlara sebebiyet verir. "Herkesin uyması anlamında herkes açısından kabul edilebilecek bir ahlâk biçimi arayışı, bana katastrofik geliyor" ifadesi bunlardan biridir.[18] Foucault'nun normatif ilke konusundaki yaklaşımı bir yandan da olumlanır. Onun normatif ilke konusundaki bu tutumunu öne çıkaran kimi Foucault araştırmacıları, Foucault'nun tüm felsefi çalışmaları boyunca normatif bir ilkeden kaçındığını, normatif bir ilke arayışına hiç girişmediğini bu sebeple de kendi içinde tutarlı olduğu ve amacının da bu olduğu iddiasındadır. Böylelikle Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiğinin bir kendini-dönüştürme pratiği olduğu ileri sürülür [19] Fakat bu yoruma karşıt olarak son dönem çalışmalarında, Kant'a yaklaşmasıyla, normatif bir pozisyona sahip olduğu ve iddia edildiğinin aksine aydınlanmanın perspektifinden bir kopuş olmadığı, daha ziyade Foucault'nun kendisini bu çizgiye yerleştirerek sürekliliği kurmaya çalıştığı da iddia edilir.[20] Şimdi, tartışmanın tarafları ve tartışılan noktalar bunlar. Peki Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiğinin gerçekleşeceği ilke nedir?

---

[17] Richard, Rorty, "Contingency", *Contingency, Irony and Solidarity* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 64-66.

[18] Michel Foucault, "Ahlakın Dönüşü", *Özne ve İktidar* içinde, çev.ler Işık Ergüden-Osman Akınhay, 4. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 261. Fakat 1980-84 arasındaki özellikle Kant'a yaklaşan çalışmaları ise evrensel bir ilke bulma çabası olarak görülür. Zaten bu konudaki tartışmanın bir tarafı Foucault'yu eleştirirken onun 1980 öncesi metinlerine atıfta bulunurken, bu eleştirilere cevap verenler ise onun 1980 sonrası çalışmalarını referans alır. Bu tartışmanın bir özeti için bkz. Christopher R. Meyes, "Revisiting Foucault's 'Normative Confusions': Surveying the Debate Since the Collège de France Lectures içinde" *Philosophy Compass* (2015): 841-855.

[19] Colin Koopman, "Foucault's Reconstruction of Modern Moralities: An Ethics of Self-Tranformation", *Genealogy as Critique: Foucault and The Problems of Modernity* içinde, (Indianapolis: Indiana University Press, 2013), 183.

[20] Timothy, O'Leary, "The Art of Freedom", *Foucault and the Art of Ethics* içinde (London ve New York: Continuum, 2002), 154. Buna dair yine iki ayrı kamp var, bir grup Foucault'nun öznellik çalışmalarının bir krize sebep olduğunu ve bu yüzden de bir normatif ilke arayışına girdiğini ancak ileri sürdüğü ilkenin yine de yeterli olmadığını ileri sürer. Diğer grup ise Foucault'nun bu son dönem çalışmalarına, yani Kant'a ve *Aydınlanma*ya yaklaştığı

Foucault *kendilik kaygısı* etiği için giriştiği araştırmada hem Stoacıların *kendilik kaygısı*nda hem de Siniklerin *parrhesia*sında *kendilik kaygısı*nı ve *parrhesia*yı gerçekleştikleri ilkeden bağımsız olarak ele almış ve birer yönteme dönüştürmüştü (bu sebeple de Hadot'nun haklı eleştirisine maruz kalmıştı). Henüz *parrhesia* incelemesinde, bunları bağlamayı düşündüğü bir ilkenin olduğunu görmek mümkündür. Şöyle der; "*Parrhesia*, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu (özeleştiri ya da öteki insanların eleştirisi), özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür".[21] Foucault, bu noktada artık Siniklerin yalnızca *parrhesia* pratiği üzerine konuşuyor değildir, daha ziyade *kendilik kaygısı* etiği için bir çerçeve oluşturmaya başlamıştır. Çünkü Sinik *parrhesia Doğa*ya göre yaşam ilkesine göre gerçekleştiğinden – ki bu Foucault'nun isteyeceği bir ilke değildir – aklındaki yegâne ilke özgürlüktür. Böylece normatif ilke olarak tek bir ilkeyi, özgürlük ilkesini düşünür. Aslında bu durum Kant'ın birinci kritikte özgürlüğün imkanında çatışkıya (antinomi) düşüp pratik akılda ahlakın olanağı için tek bir *kendinde şey*i yani özgürlüğü kabul etmesine benzer bir biçimde Foucault da *kendilik kaygısı* için tek bir normatif ilke belirler: özgürlük ilkesi. Ben bu özgürlük ilkesinin de Kant'ın düşündüğü biçimde bir özgürlük ilkesi olduğunu düşünüyorum. Buradaki özgürlük Kant açısından ahlakın ontolojik koşulu (*ratio essendi*) olduğu gibi Foucault da bu özgürlük ilkesini *kendilik kaygısı* etiği için ontolojik koşul olarak düşünür. 20 Ocak 1984'de kendisiyle yapılmış bir mülakatta söyledikleri ifade etmek istediğim noktayı daha belirgin hale getirecektir;

> Soru: Özgürlüğün etik olarak hayata geçirilmesi gerektiğini mi söylüyorsunuz?
> Foucault: Evet; çünkü etik, özgürlük pratiği değilse bile, özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmesi değil midir?
> Soru: Yani, özgürlüğü zaten kendisi etik olan bir gerçeklik olarak düşündüğünüzü mü ifade ediyorsunuz?
> Foucault: Özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir.[22]

Böylece Foucault, *kendilik kaygısı* etiği için özgürlüğü ilke olarak belirler. Bu ilke *kendilik kaygısı* etiği için ontolojik zemini sağlarken, bu özgürlük

çalışmalarına, onun erken dönemdeki Nietzsche etkisinde yaptığı çalışmalarının lensinden bakıldığını iddia eder.

[21] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 16-17.

[22] Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar* içinde, çev.ler Işık Ergüden-Osman Akınhay, 4. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 225.

Siniklerin felsefesinde olduğu gibi *asketik* faaliyetlerin sonunda ortaya çıkan özgürlüktür de aynı zamanda. Yani ilkece belirlenmiş özgürlük ile *kendilik kaygısı* pratiklerinin sonunda kazanılacak olan özgürlük bir ve aynı şeydir. Fakat pratiklerin sonunda tecrübe edilecek özgürlüğün ortaya çıkabilmesi için bu pratiklerin zeminini oluşturacak aynı özgürlüğü ilke olarak kabul eder. İfade etmek ettiğim nokta Timothy O'Leary tarafından da ileri sürülür. Ona göre Foucault, aydınlanmanın iki temel değeri olan özgürlük ve otonomiyi sahiplenir. *Kendilik kaygısı*nı özgürlük ilkesinin altına, *parrhesia*yı ise şimdiye dair eleştirel tutumun altına getirir.[23] Buna göre Foucault bir anlamda "ilke" eleştirilerine karşı "normatif" bir ilke belirlemiş olur. Belirtmek gerekir ki aynı zamanda *parrhesia*yı ve *kendilik kaygısı*nı iç içe geçmiş biçimde düşünür. Çünkü dürüstlük yoluyla hakikatle, eleştirisi yoluyla başkasıyla, aldığı riskle kendi hayatıyla ve ödev olması bakımından da ilkeyle kurduğu ilişkiyi birlikte işleyen süreçler olarak ele alır. Böylece *parrhesia* ve *kendilik kaygısı*, "bireyleri (belirli bir kalıba uydurmak üzere) *üreten* ilişkileri, bireyleri (kendi tasarımlarının ürünleri olabilmeleri için) özerkliğe kavuşturmak üzere *eğiten* ilişkilerden analitik olarak ayırabilmemizi sağlar".[24] Özgürlük ilkesine göre işleyen *kendilik kaygısı*nı ve şimdiye dair eleştirel tutuma göre işleyen *parrhesia* etkinliğini aynı zamanda *estetik varoluş* olarak da ifade eder ve yaşamın nasıl sanat eseri olabileceğini sorar.

3. Sanat Eseri Olarak Yaşam: *Varoluş Estetiği*

İlk olarak belirtmek gerekir ki Foucault son dönem çalışmalarında *estetik varoluş* ifadesini çok sık tekrar etmesine rağmen bu tam olarak belirlemediği/belirleyemediği bir kavramdır. Ancak bu durum onun hiçbir şey söylemediği ya da ima etmediği anlamına gelmez. *Estetik varoluş*, temelde birinin "kendi yaşamını sanat eseri kılması" çağrısıdır. Buna göre denilebilir ki *estetik varoluş* ifadesinde estetik ilk olarak *kendilik kaygısı*ndaki *tekhné*ye işaret eder. Buna göre belirlediği özgürlük ilkesine göre kendilik pratikleri olarak ifade ettiği *asketik* faaliyetler süresince birinin kendi yaşamına biçim verme işinin tamamını estetik olarak ifade eder. Elbette burada *kendilik kaygısı*ndaki *tekhné*ye estetik demiş olması ilk bakışta problemli görünebilir, çünkü Yunan dünyasında *aisthesis* ile *tekhné* arasında böylesi bir bağ söz konusu değildir. O halde estetikle, *kendilik kaygısı tekhné*sini kastetmiş olmakla birlikte estetiği daha geniş bir bağlamda kullanıyor olmalıdır. Peki Kantçı anlamda estetiği düşünüyor olabilir mi? Kant'ta çok açık biçimde estetik yargı ile ahlak yargısının birbirinden ayrılmış olmasından dolayı

[23] O'Leary, "*The Art of Freedom",* 154.

[24] Nacny Luxon, "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", *Cogito*, çev. Erkan Ünal, sayı: 70-71 (2012): 180.

Kantçı anlamda estetiği de kastetmiş olamayacağını belirtmek gerekir. William Thacker da buradaki belirsizliğe dikkat çeker ve Foucault'nun estetiği hangi anlamda kullandığının belirsiz olduğunu ve hatta Antik Yunan'da gördüğü iyi yaşam ve güzel arasındaki ilişki ile modern anlamdaki estetiği birbirine karıştırdığı belirtir.[25] O'Leary de bu karışıklığa dikkat çekmekle birlikte, Foucault estetiğin otonomisi sayesinde ortaya çıkan eleştirel gücüne değil, daha ziyade plastik ve yaratıcı gücüne vurgu yapmaktadır, der ve estetiği kendini oluşturma ve yaratma süreçleri olarak düşündüğünü belirtir.[26] Metnin en başında belirtildiği gibi *estetik varoluş* ifadesindeki belirsizlik çoğunlukla Foucault'nun estetikteki kararsızlığından ya da Foucault tarafından estetiğin apaçık ve net bir şekilde belirlenmemiş olmasından kaynaklanır. Fakat buna rağmen özellikle *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* ile birlikte düşünüldüğünde ise *estetik varoluş* için belirli bir çerçeve oluşturabilecek bir yapı önerilebilir. İlk olarak ilkesi özgürlük olan *kendilik kaygısı* ile özne kendi yaşamını etik bir yaşam haline getirebilir. İkinci olarak özgürlükle bağı içinde şimdiye dair eleştirel tutum geliştirme pratiği olarak *parrhesia* ile özne kendi yaşamını politik bir yaşam haline getirebilir. Estetik varoluş, işte bu ikisiyle ya da bu ikisinin sonucu olarak öznenin kendi yaşamını sanat eseri haline getirebileceği fikridir. Buna göre *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* ile özne kendi yaşamını yaratır denilebilir. Böylece *estetik varoluş*, *kendilik kaygısı* ve *parrhesia*nın çatı kavramı gibi işler. Bu sebeple kimi zaman bu üçünü birbirinin yerine kullanır ya da iç içe düşünür.

Buradan hareketle temelde iki öneri dile getirilir; ilki ilkesi özgürlük olan *kendilik kaygısı* pratiklerini kendi yaşamına uygulayan birisi, yaşamını bir sanat eseri gibi *güzel* kılabilir. İkincisi ise, en genel anlamda sanatçının kendi sanat pratiğinde nesnesine biçim verme faaliyetine referansla, kişinin kendi yaşamını bu biçim verme sürecine benzer bir biçimde ilkesi özgürlük olan *kendilik kaygısı* pratiğiyle biçimlendirmesidir. İlki *güzel*e göre değerlendirilebilecek tam anlamıyla bitmiş bir eser-yaşama referans verirken, ikincisi ise daha ziyade biçimlendirmeye referansla süreç-yaşama referans verir. İlki için öne sürülen argümanlar Foucault'nun yalnızca sürece değil aynı zamanda bu sürecin sonunda ortaya çıkacak yaşamın da *güzel* olarak nitelenebileceğini söylediğine dayanır. *Estetik varoluş güzel*le sonuçlanan bir yaşamdır çünkü geride bir kayıt ve eser olarak bırakılacak bir yaşamı

[25] William Thacker, "Foucault's Aesthetics of Existence", *Radical Philosophy*, sayı: 63 (1993): 14.

[26] Timothy, O'Leary, "Creating a Self Oneself", *Foucault and The Art of Ethics* içinde (London ve New York: Continuum, 2002), 129.

önermektedir.[27] Çünkü öznenin *kendilik kaygısı* ile kendisini biçimlendirmesi 'harmoni' ve 'mükemmellik' gibi bir dizi kritere göre gerçekleşir. Bu kriterlere göre gerçekleşmesi yaşamın *güzel*e göre değerlendirilebileceğini gösterir.[28] Çünkü Foucault yaşamı bırakılacak bir kayıt – en nihayetinde bir eser/nesne – şeklinde düşünmektedir. Bu yorumun gerekçesi Foucault'nun şu ifadeleridir;

> Bana çarpıcı gelen nokta toplumumuzda sanatın, bireylerle, ya da yaşamla değil, sadece nesnelerle ilintili bir şey haline gelmiş olmasıdır. Ayrıca sanatın özelleşmiş olması ya da artistlerden oluşan uzmanlar tarafından yapılması. Peki ama herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eserdir de, kendi yaşamımız değil?[29]

Buna göre yaşam da tıpkı bir sanat eseri gibi biçimlenir ve yaratılır. Bu eser-yaşam da *güzel* olarak değerlendirilebilir hale gelir. Ancak bu yorumun, yaşamı nesneleştirme sonucunu doğurabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Oysa Foucault'nun kaçındığı durum tam olarak budur.

İkinci durumda ise *güzel* olarak değerlendirilecek bir eser-yaşam değil süreç-yaşamın Foucault'nun asıl ilgilendiği nokta olduğu ileri sürülebilir. Bu ikinci durum genel olarak onun *estetik varoluş* çatı kavramı altında *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* ile daha çok örtüşür. *Kendilik kaygısı* özgürlük ilkesine göre özgürlüğün tecrübesi bakımından bitimli bir süreç değildir. İlaveten *parrhesia* ile gerçekleşen eleştirel süreç belirli nihayete varmayacak dinamik bir yapıdadır. Bu durumda *estetik varoluş*la ileri sürülen, yaşamın sanat eseri olması da nihayete erecek bir durum arz etmiyor olmalıdır. Çünkü *estetik varoluş*ta kendisinden hareket edilecek zemin özgürlüktür ve özgürlük de varılacak belirli bir menzil değildir. Bu bakımdan bir sanatçının nesnesini eser kılma süreci ile kişinin kendi yaşamını sanat eseri haline getirmesi sürecindeki tek fark sanatçı nesnesini esere tamamlıyorken, kişi kendi yaşamını eserleştirmeye devam eder. Böylece kişinin *estetik varoluş*ta yaşamının sanat eseri olması bitimsiz bir işleyiş olarak süreç-yaşam olarak görülmelidir.

---

[27] Jakup, Franek, "Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence", *Continental Philosophy Review*, sayı: 39, (2006):130.

[28] Daniel, Nica, "The Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault", *Re-thinking the Political in Contemporary Society* içinde, haz. Viorel Vizureanu (Budapeşte: Pro Universitaria, 2015), 49.

[29] Michel, Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar* içinde, çev.ler Işık Ergüden-Osman Akınhay 4. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 219.

Sonuç

Foucault'nun çalışmalarına yönelik farklı gerekçelerle de olsa üç ayrı ilke eleştirisi yöneltildiği ve bu eleştiriler arasında da nedensel bir bağ olduğu ifade edilmiştir. Foucault'nun *estetik varoluş*tan ne anladığını belirlemek için bu eleştiriler ışığında bir inceleme geliştirilmiştir. Bu doğrultuda, birinci bölümde onun *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* incelemesine dair yöneltilen eleştiriyi, yani *kendilik kaygısı*nı ve *parrhesia*yı bağlı bulundukları ilkeden koparark ele alıp almadığı değerlendirilmiştir. Bu eleştirinin, *kendilik kaygısı* pratiği bakımından haklı olduğu tespit edilmiştir çünkü örneğin Stoacıların *kendilik kaygısı* pratiklerinin *Doğa/Tanrı/Bütün*'e göre gerçekleştiği ve bu pratiğin ilkesinin *Doğa* olduğu ifade edilmiştir. Bu bakımdan Helenistik dönemdeki kendilik pratiklerinin ilkesi geri planda kalırsa, bir Stoacının amacı sanki kendilik pratikleri yoluyla farklı kendilikler üretmekmiş gibi anlaşılabilir. Oysa bu pratikler yoluyla amaçlanan, kişinin kendisinde olan potansiyel yoluyla *Bütün*'e ya da *Doğa*'ya dahil olmasıdır. Siniklerin *parrhesia*sını ilkesinden koparark değerlendirip değerlendirmediği konusunun ise Siniklerin böyle bir ilkeye sahipliği konusundaki belirsizlikten kaynaklandığı tespit edilmiştir. Bu iki noktanın açıklanma sebebi Foucault'nun *estetik varoluş* başlığının altına getirdiği *kendilik kaygısı*nın ve *parrhesia*nın ilkelerini tespit etmeye olanak sağladığı içindir. İkinci bölümde ise Foucault'nun *kendilik kaygısı* etiğini ve *parrhesia*yı günümüz için önerirken, bunları Stoacılarda ya da Siniklerdeki şekliyle almak olmadığından -ki Foucault bunu açıkça ifade etmiştir- *kendilik kaygısı*na ve *parrhesia*ya hangi ilkeleri tayin ettiği açıklanmıştır. Bunu yaparken *kendilik kaygısı* etiğine yöneltilen normatif ilke eleştirilerini de göz önünde bulundurarak Foucault'nun Kant'la olan yakınlaşmasına dikkat çekilmiştir. Buradaki incelemeler ve tespitler neticesinde Foucault'nun *kendilik kaygısı*nı özgürlük ilkesinin altına, *parrhesia*yı ise şimdiye dair eleştirel tutum ilkesinin altına getirerek her ikisi için de bir ilke belirlediği ileri sürülmüştür. Bu iddiayı desteklemek için hem Foucault'nun kendi ifadelerinden hem de ikincil literatürden yararlanılmıştır. Üçüncü bölümde ise *estetik varoluş*un, ilkesi özgürlük olan *kendilik kaygısı* ile ilkesi şimdiye dair eleştirel tutum olan *parrhesia*nın çatı kavramı olarak düşünülmesi gerektiği belirlenmiştir. Buna göre özne, *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* ile bizatihi kendi yaşamını şekillendirerek sanat eseri haline getirme olanağına kavuşmuş olmaktadır. Çünkü özne, ilkesi özgürlük olan *kendilik kaygısı* ile kendi yaşamını etik bir yaşam haline ve ilkesi şimdiye dair eleştirel tutum geliştirme pratiği olan *parrhesia* ile kendi yaşamını politik bir yaşam haline getirebilmektedir. *Estetik varoluş*, işte bu ikisiyle ya da bu ikisinin sonucu olarak öznenin kendi yaşamını sanat eseri haline getirebileceği fikridir. Buna bağlı olarak yaşamın

sanat eseri olması fikrinden ise; a) *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* yoluyla öznenin kendi yaşamını eser-yaşam olarak eserleştirerek *güzel* kılabileceği, b) *kendilik kaygısı* ve *parrhesia* yoluyla yaşamını biçimlendirerek süreç-yaşam olarak yaşamlaştırdığı fikri değerlendirilmiştir. İlkinin tamamlanmış ve nesne olmaya dönüşebilecek bir fikre yaklaştığı için Foucault'nun estetik varoluş anlayışına tam olarak uymadığı belirlenmiştir. Buna karşın süreç-yaşam fikrinin hem *kendilik kaygısı*nın hem de *parrhesia*nın tamamlanmayan süreçler olmasına referansla Foucault'nun *estetik varoluş* anlayışına daha uygun olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

Desmond, William. "A Life According to Nature". *Cynics* içinde, 132-161. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2008.

Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

-. "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme". *Özne ve İktidar* içinde, 193-220. Çevirenler Işık Ergüden & Osman Akınhay. 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

-. "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği". *Özne ve İktidar* içinde, 221-247. Çevirenler Işık Ergüden & Osman Akınhay. 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014,

-. "Ahlakın Dönüşü". *Özne ve İktidar* içinde, 248-261. Çevirenler Işık Ergüden & Osman Akınhay. 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Franek, Jakup. "Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence". *Continental Philosophy Review*. Sayı 39 (2006): 113-134.

Hadot, Pierre, "Reflections on The Notion of 'The Cultivation of The Self". *Michel Foucault: Philosopher içinde*, 225-232. Hazırlayan François Evald. Çeviren Timothy J. Armstrong. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992.

Huijer, Marli. "The aesthetics of Existence in The Work of Michel Foucault". *Philosophy & Social Criticism*. Sayı 25/2 (1999): 61-85.

Işık, Sever. "Foucault'da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam". *FLSF*. Sayı 17 (2014): 101-16.

Kalaouche, Fouad. "The Cynic Way of Life". *Ancient Philosophy*. Sayı 23 (2003): 181-194.

Koopman, Colin. "Foucault's Reconstruction of Modern Moralities: An Ethics of Self-Tranformation". *Genealogy as Critique: Foucault and The Problems of Modernity* içinde, 182-216. Indianapolis: Indiana University Press, 2013.

Luxon, Nancy. "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven". *Cogito*. Çeviren Erkan Ünal. Sayı 70-71 (2012): 179-210.

McCarty, Thomas. "The Critique of Impure Reason: Foucault and The Frankfurt School". *Recasting the Foucault/Habermas Debate* içinde, 243-282. Hazırlayan Michael Kelly. Cambridge: MIT Press, 1994.

Meyes, R., Christopher. "Revisiting Foucault's 'Normative Confusions': Surveying the Debate Since the Collège de France Lectures". *Philosophy Compass*. Sayı 10 (2015): 841-855.

Nica, Daniel. "The Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault". *Re-thinking the Political in Contemporary Society* içinde, 39-62. Hazırlayan Viorel Vizureanu. Budapeşte: Pro Universitaria, 2015.

O'leary, Timothy. "Creating a Self Oneself". *Foucault and The Art of Ethics* içinde, 121-139. London ve New York: Continuum, 2002.

-. "The Art of Freedom". *Foucault and The Art of Ethics* içinde, 154-170. London ve New York: Continuum, 2002.

Rorty, Richard. "Contingency". *Contingency, Irony and Solidarity* içinde, 49-69. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Soysal, Özgür. "Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma". *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir: Doktora Tezi, 2011.

Thacker, William. "Foucault's Aesthetics of Existence". *Radical Philosophy*. Sayı 63 (1993): 13-21.

MICHEL FOUCAULT AÇISINDAN İNSAN VE İNSAN BİLİMLERİ

Veli URHAN*

HUMAN AND HUMAN SCIENCE FROM THE VIEWPOINT OF MICHEL FOUCAULT

Öz

Michel Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'in dokuzuncu ve onuncu bölümlerini insan ve insan bilimlerine ayırmıştır. Ona göre XIX. yüzyılın başlarına kadar insan henüz ortalıkta görünmediği için, insanın üç temel özelliği olan *yaşama*, *çalışma* ve *konuşma* hakkındaki bilimsel söylemler de insanın varoluşuyla birlikte ortaya çıkar. Onun klasik çağ olarak adlandırdığı XVII. XVIII. yüzyıllarda söz konusu üç alanla ilgili bilimler *doğa tarihi*, *servet analizi* ve *genel gramer* olarak adlandırılırken, modern çağın başlangıcı olan XIX. yüzyıldan itibaren bunlar *biyoloji*, *iktisat politikası* ve *filoloji* olarak adlandırılır. Klâsik dönemden Modern döneme geçişle birlikte kurulmaya başlayan toplumsal bilimlerin alanında, bu alanların bilgisini oluşturmak amacıyla birbirlerinin tam karşısına konulabilecek olan iki anlayış ortaya çıkar: *Pozitivizm*, tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi nesnel veri toplamayı ve bu verileri doğa bilimlerinin yöntemleriyle çözümlemeyi amaçlar. *Humanizm*, söz konusu nesnel veri toplama arayışından kaçınır ve toplumsal bilimlerin bir bakıma özünde bulunan öznelliği benimser. Foucault, bütün insan bilimlerinin tarihinin, XIX. yüzyıldan itibaren, bu üç modelden hareketle yeniden yazılabileceğini söyledikten sonra, söz konusu üç modelin, ayrıcalıklarının egemenliğinin bir asırdan daha uzun bir zamandan beri izlenmesinin mümkün bulunması nedeniyle, insan bilimleri tarihinin tüm oluşumunu kapsam alanlarının içine aldıklarını kaydeder.

Anahtar kelimeler: insan, bilim, yaşama, konuşma, çalışma.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., veliurhan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7818-081X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 253-268.
(Makale Gönderim: 30.11.2019 / Makale Kabul: 20.03.2020)

Abstract

Michel Foucault devotes the ninth and tenth chapters of *Words and Things* to human and human sciences. According to him, since human beings did not appear until the beginning of the 19th century, scientific discourses about *life*, *work* and *speech*, which are the three main features of human beings, emerge with human existence. While in the 17th and 18th centuries for which he calls the classical era, the three sciences related to these three fields are named as *natural history*, *wealth analysis* and *general grammar*. In he 19th century which is the beginning of modern era, these are called *biology*, *economic policy* and *philology*. In the field of social sciences, which began to be established with the transition from the classical period to the Modern period, two concepts emerged which could be put opposite each other in order to form the knowledge of these fields: Positivism, as in natural sciences, collects objective data and collects these data and aims to analyze them by methods of natural sciences. *Humanism* avoids the pursuit of so-called objective data collection and adopts the inherent subjectivity of the social sciences. After saying that from the 19th century, can be rewritten through these three models Foucault notes that these three models also cover the entire formation of human sciences history, since it is possible to monitor the sovereignty of their privileges for more than a century.

Keywords: human, science, life, work, speech.

****

Kelimeler ve Şeyler'in dokuzuncu ve onuncu bölümlerini insan ve insan bilimlerine ayırmış olan Foucault, insanın XIX. yüzyılın başından önce henüz ortalıkta görünmediğini öne sürer. Ona göre, *hayat*ın gücü, *çalışma*nın verimliliği, *dil*in tarihsel bütünlüğü de insanın varoluşuyla birlikte ortaya çıkar[1]. Modern çağın başlangıcına kadar insanın var olmadığı fikrini, o, acaba hangi anlamda ve hangi gerekçeyle öne sürüyor?

Modern çağda *biyoloji*, *iktisat politikası* ve *filoloji* haline dönüşmüş olan klâsik çağın Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlenmesi ve Genel Dilbilgisi de insanı tanıma imkânını vermekle birlikte; birincilerin ikincilerden farklı değerlendirilmesi gerekir. Klâsik çağda insanın insan olarak bir bilgikuramsal bilincinin bulunmadığını düşünen Foucault, Klâsik *epistem*enin insana özgü ve ona özel bir alanı hiçbir şekilde ortaya koyamadığını öne sürer.

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), 319.

Klâsik söylem devam ettiği sürece, *Cogito*'nun içinde yer alan *varım* hakkındaki bir sorgulama hiçbir şekilde gündeme gelemeyeceği[2] için, *cogito*nun tükenişinden söz edilebilir. Bu nedenle, büyük felsefe geleneğimizin bize bıraktığı eski insan modelinin yeni yeni doğmakta olan insan bilimleri tarafından geçersiz kılınmasının sağduyunun ortaya çıkardığı bir sonuç olduğu düşünülebilir[3]. Rickman'a göre de, eğer insan hakkında önemli ölçüde nesnel bilgi elde edilecekse, insan bilimlerinin sağduyuya dayanan kavrayışları derinleştirmeleri ve sistemleştirmeleri gerekir[4].

Bilgikuramsal anlamda, insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkması[5], ancak onun Klâsik *epistem*enin söylemlerinde paranteze alınmış konumunun, Modern *epistem*eyle birlikte parantezin dışına çıkması ile mümkün olur[6]. Klâsik çağda insan *sonsuzluk* bağlamında yer aldığı, bundan dolayı da kendi başına var olamadığı halde, Modern çağda *sonluluk* bağlamında biyolojik yasaların, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama sistemlerinin sınırlarının içinde ele alınır[7]. İnsan bilimleri tarafından gerçekleştirilmiş olan bu sonluluk çözümlemelerinin sonucunda elde edilen insana ilişkin bilgi sonluysa eğer, bu, Modern insanın *dil*in, *çalışma*nın ve *hayat*ın pozitif içeriklerinin içine kapatılmış bir özne olmasından dolayıdır[8].

Bu nedenle, Foucault Descartes'ın Modern çağı başlatan felsefî düşüncenin önderi olduğu hakkındaki yaygın görüşe katılmaz. Kartezyen *cogito*nun bireyin kendisinden -tıpkı İbn Sina'nın "uçan adam"ı[9] gibi- bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşünür. Descartes penceresinden dışarıya baktığında, büyük bir olasılıkla, gözleriyle gördüğü insanların "sahte insanlar", ama aklıyla gördüğü ve söyleminde gösterdiği insanların ise "gerçek insanlar" olduğunu düşünüyordu[10].

---

[2] Foucault, *Les mots et les choses*, 323.

[3] Maria Daraki, "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, numéro: 100 (Paris 1985), 56.

[4] H.P.Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi,1992), 155.

[5] Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A.Baki Güçlü) (Ankara: Ark Yayınları, 1995), 96.

[6] Orhan Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, çev. İbrahim Sirkeci (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1999), 99.

[7] Tekelioğlu, *A.g.e.,* 99.

[8] Foucault, *Les mots et les choses*, 327; Daraki, "A.g.m.", 56.

[9] Hatice Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985), sayfa 32 den naklen İbn Sina, *İşarat*, Tabiat, 306.

[10] Angèle Kremer- Marietti, *Michel Foucault* (Paris: Librairie Générale Française, 1985), 64.

Modern felsefî düşünceyi Kant'la birlikte başlatan Foucault'ya göre, *cogito*yu bireysel özneden soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant'tır. Kant'tan itibaren *varlık temsil*den (yani *varım cogito*dan) mutlak bağımsızlığını kazanmıştır[11]. İnsan, Klâsik çağ boyunca kendisinin bir bakıma doğal yeri haline gelmiş olan *temsil*i Modern çağın başlangıcından itibaren bir yana bırakır. Kendine özgü varlığı ve gücü ile o, *hayatın*, *emeğin* ve *dilin* yasalarına göre canlılar, mübadele nesneleri ve kelimeler tarafından açılmış bir oyuğun içine yerleşir[12]. Her şeyi sonsuzluk bağlamında dikkate alan klâsik düşünce insana yaratıcı gücü sonsuz olan Tanrı'nın karşısında, O'nun verdiği imkân ölçüsünde, bu güce sahip olabilen varlık gözüyle bakar.

Foucault klâsik çağda, yani XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yapılmış olan felsefelerden, siyasal ve ahlâksal tercihlerden, deneysel bilimlerden, insan bedenine yönelik gözlemlerden, duyu, hayal gücü ve tutku çözümlemelerinden hiç birisinin doğrudan insanla ilgili olmadığını öne sürer. İnsanın Modern düşüncenin bir keşfi olduğunu *Kelimeler ve Şeyler*'de sık sık tekrar eden Foucault için, Modern çağ bir bakıma insanın bilginin konusu olarak ortaya çıktığı bir çağdır[13]. Avrupa kültürü XVI. yüzyıldan itibaren dikkate alındığında, bu kültür içinde insanın çok yakın tarihli bir keşif olduğundan kuşku duyulmamalıdır[14].

Klâsik çağın Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlenmesi ve Genel Dilbilgisi'nin yerini Modern çağda *biyoloji*, *iktisat politikası* ve *filoloji*nin almasından itibaren, "*varlık*"ın ve "*temsil*"in ortak yeri olan *klâsik söylem* yok olur[15]. İnsanın bir anlamda *hayat*, *emek* ve *dil* tarafından yönetildiğini öne süren Foucault, onun somut varlığının belirlenimlerini *yaşarken*, *çalışırken* ve *konuşurken* bulduğunu düşünür[16].

Rönesans döneminin belirleyicisi olarak dikkate alınabilecek olan "benzerlik" *epistemes*inin XVII. yüzyılda birden bire ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeken Foucault, artık bilginin başka bir biçimde işlerlik kazandığını öne sürer. Rönesansa özgü bilginin temelinde yatan *kıyas*

11 Tekelioğlu, *A.g.e.,*101.

12 Foucault, *Les mots et les choses*, 324.

13 Kremer-Marietti, *A.g.e.,* 93.

14 Foucault, *Les mots et les choses*, 398.

15 Kremer-Marietti, *A.g.e.,* 93; krş. Didier Eribon, *Michel Foucault* (Paris: Flammarion, 1991), 185.

16 Foucault, *Les mots et les choses*, 324; bkz. Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Teori,* çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1998), 61.

(*analogie*) yerini klâsik çağda *çözümleme* (*analyse*) ye bırakır. Düşüncenin etkinliği de artık XVI. yüzyılda olduğu gibi şeyleri birbirine *yaklaştırmak* değil, tam tersine onları birbirinden *ayırt etmek* olur[17].

Uzun bir süre bilginin hem biçim hem de içerik bakımından temel kategorisi olmuş olan *benzerlik* özdeşlik ile farklılık terimlerinde yapılmış bir çözümlemenin içinde eriyip gider[18]. Böylelikle, XVII. yüzyılın başlangıcından itibaren, Batı kültürünün tüm *epistemes*i, temel konumları bakımından değişmiş bulunur[19]. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de gerçekleştirmeye çalıştığı temel amacı, klâsik düşünceden modern düşünceye geçişin çözümlemesini yapmaktır. Böylelikle o, klâsik çağın "*temsil* ve *düzen* üstüne derin düşünme" olan *episteme*sini belirlemeye ve onunla modern düşüncenin *episteme*si arasındaki karşıtlığı ortaya koymaya çalışır[20].

Klâsik çağın *episteme*si üzerinde Rönesans'ın *episteme*sinden daha fazla duran Foucault, klâsik *episteme*nin kendilerine egemen olduğu bilgi alanlarının (*çalışma*, *yaşama*, *konuşma*) her birine, *Kelimeler ve Şeyler*'de, birer bölüm ayırır. Klâsik *episteme* insana özgü bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce akışı içinde ifade edildiği halde[21], modern *episteme*nin kategorileri bütünüyle antropolojik bir nitelik taşır. Foucault'ya göre, insana ilişkin çözümleme olarak nitelenen Antropoloji modern düşüncenin doğuşunda önemli bir rol oynar[22]. Buna bağlı olarak da o, modern *episteme*nin, klâsik çağın bütün alanını belirleyen *sonsuzluk* fikrini yerinden eden *sonluluk* kavramından yola çıkan çözümlemeye dayandığını öne sürer.

XVII. ve XVIII. yüzyılların düşüncesi için, insanı hayvansal bir varoluşu yaşamaya, alın teriyle çalışmaya, saydam olmayan sözcüklerle düşünmeye zorlayan şey onun sonluluğudur[23]. İnsanla ilgili bu çözümleme, XIX. yüzyılın başından itibaren, *temsil*in sadece sentez ve analizlerden oluşan oyunu belirleme gücünü yitirdiği andan itibaren gerekli hale gelir. Çözümlemenin yeri artık *temsil* değil, sonluluğu içindeki *insan* olduğundan, bilginin şartlarını insanın kendisinde verili olan deneysel içeriklerden başlayarak gün yüzüne

[17] Foucault, *Les mots et les choses,* 69; bkz. J.-G.Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, (Paris: PUF, 1986), 50.

[18] Foucault, *Les mots et les choses*, 68.

[19] Foucault, *Les mots et les choses*, 68.

[20] Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik,* çev.ler H.Arslan & B.Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 231.

[21] Foucault, *Les mots et les choses*, 320.

[22] Foucault, *Les mots et les choses*, 351.

[23] Foucault, *Les mots et les choses*, 327.

çıkarmak söz konusudur[24]. İnsanla ilgili çözümlemelerin de artık, *cogito*'nun egemenliğinin sınırında belirmiş bulunan *yaşayan*, *çalışan* ve *konuşan* insanın sonluluğu içinde kendilerini göstermeleri kaçınılmaz olur.

Foucault'ya göre, bu durum modern düşüncenin kendisiyle başladığı öne sürülen Kant tarafından, "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" şeklindeki üç kritik soruyu da içine alacak şekilde öne sürülmüş dördüncü bir soru olan "İnsan nedir?" ile dile getirilir[25]. Heimsoeth'un dediği gibi, Kant'ın Antropoloji'si en derin köklerini onun *özgürlük* ilkesi ile insanın *otonomi*si hakkındaki düşüncelerinde bulur[26]. İnsan davranan yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı iken düşünen yanıyla da "duyular ülkesi"ne bağlıdır. Foucault insanı "empirik-aşkın" ikili olarak betimlerken, büyük ölçüde, Kant'ın bu düşüncelerinden yola çıkar.

Klâsik dönemden Modern döneme geçişle birlikte kurulmaya başlayan toplumsal bilimlerin alanında, bu alanların bilgisini oluşturmak amacıyla birbirlerinin tam karşısına konulabilecek olan iki anlayış ortaya çıkar:

- *Pozitivizm*, tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi nesnel veri toplamayı ve bu verileri doğa bilimlerinin yöntemleriyle çözümlemeyi amaçlar.
- *Humanizm*, söz konusu nesnel veri toplama arayışından kaçınır ve toplumsal bilimlerin bir bakıma özünde bulunan öznelliği benimser.

Hümanistlerin pozitivistler karşısında gerçekleştirmeyi başardıkları tek şeyin toplumsal bilimlerde bilginin konusunu -Derrida'nın deyimiyle- "yapıbozumu" (deconstruction) na uğratmaktan ibaret olduğu söylenebilir[27]. Foucault, *psikoloji*nin ve özellikle *biyoloji*nin tarihiyle ilgili şaşırtıcı bir derinliğe sahip bilgi örneğini bize sunan *Kelimeler ve Şeyler*'de, tüm düşünme gücünü insan ve insan bilimlerinin üzerinde yoğunlaştırır[28]. İçinde bulunduğumuz zaman dilimindeki düşünce alanını epistemik alan olarak düşünen ve bu alanı bir bilgikuramsal üçyüzlüyle betimlemeye çalışan Foucault, söz konusu epistemik alanla Modern dönemin *epistemes*inin alanını kast eder. Sözü edilen üç yüzlünün[29]:

---

[24] Foucault, *Les mots et les choses*, 329.

[25] Immanuel Kant, *Logik* ,Werke, ed. E. Cassirer, T. VIII, 343 (Foucault, *Les mots et les choses*, 352 den naklen); krş. H.Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 152.

[26] Heimsoeth, *A.g.e.*, 152.

[27] Hekman, *A.g.e.*, 219.

[28] Jean Piaget, *Le structuralisme* (Paris: PUF, 1968), 108-109.

[29] Foucault, *Les mots et les choses*, 358; bkz. Kremer-Marietti, *A.g.e.*, 13.

- Yüzlerinden birisi, her zaman için apaçık ve doğrulanmış önermelerin tümdengelimsel ve ard arda sıralanışından başka bir şey olmayan düzenin ifadesi olan *Matematik* ve *Fizik* bilimleriyle kaplanmıştır.
- İkinci yüzü, geçici olmakla birlikte birbirine benzeyen elemanları birbirleriyle ilişkiye sokmaya çalışan, böylelikle de yapının nedensel ve sürekli ilişkilerini onların arasına yerleştirebilen *Filoloji*, *Biyoloji* ve *İktaisat Politikası* bilimleriyle kaplanmıştır.
- Üçüncü yüzü, *Kendi*nin düşüncesi olarak gelişen *Felsefi derin düşünme* ile kaplanmıştır.

Bilgikuramsal üçyüzlünün ilk iki yüzü, deneysel bilimlere matematiğin uygulanma alanı ya da *Filoloji*nin, *Biyoloji*nin ve *Ekonomi*nin içinde matematikleştirilebilir olanın alanı olarak görülebilen ortak bir düzlemi belirler. Üçüncü yüz yani Felsefi derin düşünme yüzü *Filoloji*nin, *Biyoloji*nin ve *Ekonomi*nin içinde yer aldıkları yüz ile birlikte ortak bir düzlemi gösterir[30]. Nihayet Felsefi derin düşünme yüzü matematiksel disiplinlerin bulunduğu yüz ile birlikte ortak bir düzlemi gösterir ki, bu düzlem düşüncenin biçime kavuşturulduğu düzlemdir[31].

Foucault tarafından yapılmış olan bu bilimler sınıflaması, bilgikuramsal üçyüzlünün yüzlerinden hiç birinde bulunmadıkları ama öteki bilgi disiplinlerinin küçük aralıklarında yer aldıkları için asla ortaya çıkamamış olan *insan bilimleri*nin, yapılmış yeni bir sınıflamasıdır[32]. İnsan bilimlerinin bu bilgikuramsal üçyüzlünün hiçbir yüzünde bulunmaması anlamında, söz konusu bilimler sınıflamasının dışında tutulduğunun söylenebileceği gibi, insan bilimleri yerlerini adı geçen disiplinlerin içerdikleri bilgilerin kesişme noktalarında bulduklarından dolayı aynı üçyüzlünün kapsamı içinde de düşünülebilirler[33]. İnsan bilimlerini bir yere yerleştirmeyi bu kadar güç kılan, onlara bilgikuramsal alan içindeki yerlerine indirgenemez iğretiliğini veren şey her halde onların bu üç boyutlu alanın içinde bulut halinde dağılmış bulunmalarıdır[34].

Gerçekte Foucault, XIX. yüzyılda insanın, daha önce de dile getirildiği gibi, bilgikuramsal bir özne olarak ortaya çıkışıyla birlikte doğmuş olan insanla ilgili bu incelemenin, hangi *episteme* türünün önceki *episteme*nin yerini alacağı

[30] Foucault, *Les mots et les choses*, 358.
[31] Foucault, *Les mots et les choses*, 358.
[32] Kremer-Marietti, *A.g.e.*, 13.
[33] Foucault, *Les mots et les choses*, 358.
[34] Foucault, *Les mots et les choses*, 359.

önceden kestirilebilmeksizin sessizce ortadan kalkacağına inanır[35]. Doğanın, insanın doğasının ve bu ikisi arasındaki ilişkilerin klâsik *epistemen*in büyük düzeninin içindeki işlevsel, tanımlanmış ve öngörülmüş uğraklar olduğunu düşünen Foucault'ya göre, *ekonomi*nin, *filoloji*nin, *biyoloji*nin yasalarına göre *yaşayan*, *konuşan* ve *çalışan* bir bireyle ilgili modern temalar, yani insan bilimlerinin varoluşuna bağlı olan bu temalar, klâsik düşünce tarafından hep bilimsellik alanının dışına itilmiştir[36].

İnsan bilimlerinin bilimler sınıflamasının dışına atılması, gerçekte, t*emsil*in ve *şeyler*in ortak söylemi olarak klâsik dilin "insan bilimi" denilebilecek olan bir şeye kendi bünyesinde kesinlikle yer vermemiş olmasından kaynaklanır[37]. Foucault'ya göre, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda *yaşayan*, *konuşan* ve *çalışan* bir varlık olarak insan ortalıkta görünmediği için, doğma olanağını bulamamış olan insan bilimleri, insanın hem düşünmek hem de bilinmek zorunda olan bir varlık olarak Batı kültürünün içinde yerini aldığı gün ortaya çıkar[38]. İnsan bilimlerinin ortaya çıkışının bir probleme, bir talebe, teorik ya da teknik bir engele bağlı olduğu konusunda hiçbir kuşkunun bulunmadığını öne süren Foucault, *Psikoloji*nin XIX. yüzyıl boyunca yavaş yavaş bilim olarak kurulabilmesi için endüstri toplumunun bireylere empoze ettiği yeni kurallara ihtiyaç duyulduğunu öne sürer[39]. *Sosyoloji*nin ortaya çıkabilmesi için de, Fransız Devrimi'nden beri, toplumsal dengelerin üzerinde varlığını hissettirmiş bulunan tehditlerin gerekli olduğunu düşünür[40]. *Psikoloji*nin ve *sosyoloji*nin doğuşu için gerekli görünen söz konusu ihtiyaçlar ve tehditler onların belirli koşullarda ve belirli sorulara yanıt vermek üzere bilim olarak kurulmasını sağlar[41].

Foucault insana uygulanan bu *psikoloji*, *sosyoloji*, *biyoloji*, *ekonomi* ve *dil* gibi deneysel bilgilerin -bunlara hangi sınırlar içinde *bilim* denileceği henüz bilinmemekle birlikte, yine de onlara *insan bilimleri* adı verilebilir- matematikle ilişkilerinin bulunduğu konusunda hiçbir kuşku duymaz[42]. Böyle olmakla birlikte, o söz konusu ilişkinin insan bilimlerinin kendilerine

35 Piaget, *A.g.e.*, 109.
36 Foucault, *Les mots et les choses*, 321.
37 Foucault, *Les mots et les choses*, 322.
38 Foucault, *Les mots et les choses*, 356.
39 Piaget, *A.g.e.*, 111.
40 Foucault, *Les mots et les choses*, 356; krş. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 24.
41 Foucault, *Les mots et les choses*, 356.
42 Foucault, *Les mots et les choses*, 360.

özgü pozitifliklerinin kurucu unsuru olmasını pek mümkün görmez, ve bunun da iki nedeninin bulunduğunu öne sürer[43]:

- Bu problemlerin temelde insan bilimleri ile *biyoloji* ve *genetik* gibi başka disiplinlerin çoğunda ortak olması.
- Arkeolojik çözümlemenin insanla ilgili bilimlerin tarihsel *a priori*si içinde, matematiğin yeni bir formunu ya da insanla ilgili alanda matematiğin ilerleyişini değil de, daha ziyade, *hayat*, *dil* ve *çalışma* gibi pozitiflik alanlarının deneysel düzenine göre, *mathesis*in geri çekilişini ortaya koymuş olması.

Foucault'nun klâsik dönemin içinde düşündüğü XVII. yüzyıl, orta çağın kendi içine kapalı ve birlikli düşünce yapısının bozulmasının sonucunda ortaya çıkmış bulunan bilgi alanındaki çok renkliliğin kaynaşıp geliştiği bir geçiş dönemi olan Rönesans'tan sonra durulma ve düşünce alanında yeniden birlikli bir yapıya kavuşma dönemi olarak nitelenebilir. Xvıı. yüzyılın düşünce hayatındaki bu birlikli yapıyı meydana getiren temel etken, orta çağda olduğu gibi din olmayıp, bu düşüncenin kendisine *matematik fizik*i bilgi örneği olarak seçmiş olması, dolayısıyla rasyonalizmidir[44].

Rönesans sonlarına doğru hızlı bir gelişmenin içine girmiş olan *matematik fizik* doğanın yapısını matematik kavramlarla kavrayabileceğimiz fikrini ön plana çıkarır. Matematik fiziğin XVII. yüzyılın düşünce hayatı için taşıdığı önemi, bu dönemin önde gelen ve rasyonalizmin en büyük temsilcileri olarak bilinen, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin kurdukları felsefe sistemlerinde "doğanın matematik bir yapıya sahip olduğu" düşüncesini bir ilke olarak benimsemiş ve, buna bağlı olarak da, analitik geometri, geometrik optik, diferansiyel ve integral hesap alanlarında matematiğe orijinal katkı yapmış olmaları gösterir.

Klâsik dönemin doğa bilimini, matematik fiziği temele alarak, oluşturan Kopernikus, Galileo ve Newton'un Aristoteles'ten farklı olarak doğanın her yerinde aynı yasaların egemen olduğu ve doğanın matematik bir yapıya sahip olduğu konularında fikir birliği içinde bulundukları görülür. XVII. yüzyıl felsefesi matematik fiziği model alarak geliştirdiği bilgi elde etme yöntemiyle gerçeğin bütününün sağlam bir tablosunu çizmeye çalışır[45].

Foucault'ya göre, modern dönemle birlikte insanın ortaya çıkışı ve insan bilimlerinin kuruluşu, klâsik döneme egemen olan "tümüyle *mathesis* olarak

43 Foucault, *Les mots et les choses*, 360-361.
44 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9.bsk. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 222.
45 Gökberk, *A.g.e.*, 227.

kavranmış bir bilgi" anlayışının tersine, bilginin bir tür matematiksizleştirilmesi ile bağlantılı olacaktır[46]. *Mathesis*'in ortadan kalkışı, ona göre, yeni matematik uygulamaların keşfiyle bir ve aynı şey olsa da, bu durum bütün alanlarda böyle olmamıştır.

Biyoloji, örneğin, niteliksel düzenlerle ilgili bir bilimin dışında, organlarla işlevler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi, yapıların ve dengelerin incelenmesi, bireylerin ya da türlerin tarih içindeki oluşumlarının ve gelişmelerinin araştırılması olarak kurulduğu halde, bütün bunlar onun matematiği kullanmasına engel olmamış; ama özerkliğini de matematikle olan ilişkisi içerisinde kazanmamış, pozitifliğini bu ilişkiyle tanımlamamıştır[47].

İnsan bilimleri için de aynı durumun söz konusu edilebileceğini düşünen Foucault, insana kendini bilginin konusu olarak ortaya koyma olanağını veren temel etkenin matematiğin ilerlemesinden ziyade *mathesis*'in geri çekilmesinin olduğunu öne sürer. Bu yeni alanın doğuşunu dışarıdan etkileyen temel etken olarak da o, *çalışma*nın, *hayat*ın ve *dil*in kendi üzerlerine dönmelerini, "empirik-aşkın" bir varlık olan insanın ortaya çıkışını gösterir[48].

İnsan bilimlerine kendi özgün alanlarını kazandıran üç boyut vardır[49]:
- İnsan bilimleri için en az problematik olan matematiksel boyut.
- Sonluluk çözümlemesinin kendini gösterdiği boyut.
- Konu olarak *dil*, *hayat*ı ve *çalışma*yı almış olan deneysel bilimlerin kendisinde bölüşüldüğü boyut.

İnsan bilimlerinin en temel güçlüklerini içerdikleri halde, onların özleri bakımından ne olduklarını en iyi tanımlayan da son iki boyuttur. İnsan bilimlerinin, gerçekte, yaşadığı, konuştuğu ve ürettiği ölçüde insana yöneldiğini öne süren Foucault, söz konusu bilimlerin yerini, *yaşama*, *çalışma* ve *konuşma*yla şöyle veya böyle bir ilişkisi bulunan bilimlerin yakınında, sınırında ve onların uzantısı boyunca tespit etmenin mümkün olabileceğini düşünür.

İnsan bilimleri insanın ilk kez kendisini pozitif bir bilimin olabilirliğine sunduğu bir dönemde oluşmuş olmakla birlikte o, ne *biyoloji*nin, ne *ekonomi*nin, ne de *filoloji*nin ilk insan bilimleri olarak kabul edilmelerinin

[46] Foucault, *Les mots et les choses*, 361.
[47] Foucault, *Les mots et les choses*, 361.
[48] Foucault, *Les mots et les choses*, 361.
[49] Foucault, *Les mots et les choses*, 362.

gerekmediğini varsayar[50]. *Biyoloji* insanın dışındaki başka varlıklara da yöneldiği için onun bir insan bilimi sayılmaması pek zor görünmezken, yalnızca insan ve insanın faaliyetleriyle ilgilenen *ekonomi* ya da *filoloji* için aynı şeyin söylenmesi pek kolay görünmüyor[51].

Ona göre, insan bilimleri, insanın doğası gereği nasıl ise öylece çözümlenmesinden ziyade *yaşayan*, *çalışan*, *konuşan* varlık olarak pozitifliği içindeki insanla hayatın ne olduğunu, çalışmanın özünün ve ilkelerinin nelerden ibaret bulunduğunu, insanın nasıl konuşabildiğini bilmek olanağını, yine insana veren şey arasında kendini gösteren çözümlemedir[52]. İnsan bilimleri *biyoloji*yi, *ekonomi*yi ve *filoloji*yi, bunlara insanın kendi varlığının içinde olabilirliklerini veren şeyden ayıran söz konusu aralıkta bulunurlar.

XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar bilimin gerçekleştirdiği göz kamaştırıcı gelişmede fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji gibi farklı bilim dallarının, sınırlarını ve yöntemlerini belirlemiş bağımsız disiplinler haline gelmeleri, insan bilimlerinin dayandığı temelin ne olduğu konusunda yeniden düşünme gereğini ortaya çıkarır[53].

Orta çağ ve Rönesans boyunca insan bilimleri çeşitli yönlerde ilerleme kaydetmiş olmakla birlikte, yaklaşık 1750-1850 yılları arasında bu alanda bir devrim heyecanının yaşandığını öne süren Rickman, insan bilimlerinin insanla ilgili araştırmalar şeklinde tanımlanmasının metodolojik bakımdan açık ve verimli olamayacağını düşünür; ve *biyoloji* ile *psikoloji*yi örnek göstererek konuyla ilgili düşüncelerini açıklamaya çalışır.

Biyoloji bir yanıyla, kısmen de olsa, insan ve onun davranışlarıyla ilgilenirken, öteki yanıyla da organik yapısını araştırır. Her iki yanıyla da *biyoloji*nin bir insan bilimi olarak düşünülmesinin haklı görülemeyeceğini söyleyen Rickman insanın, biyolojik olarak doğal dünyanın bir üyesi olduğu için, doğa bilimlerinin konusu olduğunu; böylelikle onun sadece insan bilimlerinin konusu olarak ele alınması gerektiğini söylemenin yeterli olmayacağını öne sürer[54].

Bilimin, kendilerine yöneldiği olguları "tinsel" ve "doğal" diye iki büyük gruba ayıran ve "bilgi ağacı"nın güneş ışığı altındaki gelişimini, yani doğal

[50] Foucault, *Les mots et les choses*, 362-363.
[51] Foucault, *Les mots et les choses*, 363.
[52] Foucault, *Les mots et les choses*, 364.
[53] Rickman, *A.g.e.*, 10.
[54] Rickman, *A.g.e.*, 11.

olguları inceleyen bilimlere "doğa bilimleri", ağacın toprağın altında kalan köklerini, yani isteme, hissetme, duyma, duygulanma, sempati, antipati, amaç gütme, değer, değer verme, vb. tinsel olguları inceleyen bilimlere de "tinsel bilimler" adını veren Dilthey'ın söz konusu tinsel olguların, içinde yer aldıkları dünyayı ifade etmek üzere, *zihin küresi* (globus intellectualis) terimini kullandığı görülür[55]. Bu bilimler hakkında daha önce J.S.Mill "moral bilimler" terimini kullanmıştır.

Konusu *yaşama*, *anlama* ve *anlatma* bağlamında ortaya çıkan bir tutumla elde edildiği zaman ancak bir bilimin ahlâksal bilimlere ait olabileceğini düşünen Dilthey, bu konuda, Vico'nun Descartes'a karşı kullandığı, Kant'ın ve Marx'ın tarih felsefesinin geçerliliğini göstermek için yeniden başvurdukları skolastik geleneğin "*verum et factum convertuntur*" maksimine dayanır[56].

Tinsel hayata ait olguların, insanın psiko-fizik yaşamının bütünlüğünden kopartılamayacağını, dolayısıyla, toplumsal/tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen teorik bir çabanın, insan doğasının bu psiko-fizik bütünlüğünü göz ardı edemeyeceğinin altını çizen Dilthey'in[57] da, öyle görünüyor ki, Foucault gibi, insan bilimlerini doğa bilimlerinin sınırında ve doğa bilimlerinin her biriyle bağlantıları bulunan bir konumda düşünmektedir.

Klâsik dönemde, doğa bilimlerinin teorik ve pratik alanlarda kazandıkları başarılar, henüz gelişmekte olan disiplinlerin gelişmiş disiplinlerinkine benzer bir yöntemi kullandıkları takdirde, söz konusu dönemin bilim adamlarına aynı gelişmişliği gösterebilecekleri izlenimini verdiğinden, insan bilimlerinin izlediği yolları doğa bilimlerinin yöntemleriyle kaynaştırmak suretiyle insan bilimlerini daha bilimsel kılma iddiasının bir yaklaşım biçimi olarak öne sürüldüğü bilinir.

Pozitivizmin de, doğa bilimlerinin kullandığı yöntemi insanla ilgili araştırmalarda da kullanma girişiminin beklenen sonucu vermeyeceği, dolayısıyla insan bilimlerinin ayırt edici bir bilgi elde etme süreci olarak *anlama*[58] yöntemine baş vurmalarının gerektiği fikrinin, önce 1668-1744 yılları arasında yaşamış olan G. Vico, daha sonra 1833-1911 yılları arasında yaşamış

[55] Dilthey, *A.g.e.*, 27; krş. Rickman, *A.g.e.*, 11; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 71.
[56] Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* , çev. Gérard Clémençon (Paris: Gallimard, 1976), 183.
[57] Dilthey, *A.g.e.*, 28.
[58] Dilthey, *A.g.e.*, 77; krş. Rickman, *A.g.e.*, 14.

ve insan bilimlerinin metodolojisine önemli katkılar yapmış olan Alman filozofu Dilthey tarafından ortaya atılmasına kadar varlığını sürdürdüğü görülür. İnsanın daha çok zihinsel ya da tinsel yaşamının çeşitli dışavurumlarıyla ilgilenen insan bilimleri fiziksel dünyanın olaylarının tersine, özsel anlamı olan, bundan dolayı da, farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylemleri, söylemleri, kurum ve sanat eserlerini ele alır[59]. Doğayı açıklamamız, insanı ise anlamamız gerektiği öne sürüldüğünde[60], doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında yolların ayrıldığını, birincilerin *kavrama* ikincilerin ise *anlama* ile ilgilendiklerini kabul etmemiz gerekir[61].

Bu konuda Vico ve Dilthey'dan çok farklı bir düşünceye sahip olmadığını söyleyebileceğimiz Foucault'nun da insan bilimleri hakkındaki görüşlerinin oluşmasında bu iki düşünürden önemli ölçüde etkilendiği, klâsik ve modern dönemlerin doğa bilimlerinin tümdengelimci ve tümevarımcı bilgi elde etme yöntemlerinin insan bilimlerince de kullanılması gerektiği şeklindeki genel eğilimin, Vico, Dilthey ve Nietzsche'de olduğu gibi, Foucault tarafından da benimsenmediği öne sürülebilir.

Foucault'ya göre ilk bakışta, insan bilimlerinin *Biyoloji*, *Ekonomi* ve *Filoloji* gibi üç bilimle, bir başka biçimde söylemek gerekirse, her birisi kendi içinde bölümlere ayrılmış ve ötekisiyle kesişmiş bulunan üç bilgikuramsal bölgeyle kuşatılmış; ve söz konusu bilgikuramsal bölgelerin de insan bilimlerinin *Biyoloji*, *Ekonomi* ve *Filoloji*yle olan üçlü ilişkisi tarafından belirginleştirilmiş olduğu görülür[62].

Foucault, bütün insan bilimlerinin tarihinin, XIX. yüzyıldan itibaren, bu üç modelden hareketle yeniden yazılabileceğini söyledikten sonra, söz konusu üç modelin, ayrıcalıklarının egemenliğinin bir asırdan daha uzun bir zamandan beri izlenmesinin mümkün bulunması nedeniyle, insan bilimleri tarihinin tüm oluşumunu kapsam alanlarının içine aldıklarını da kaydeder.
Her Klâsik bilgi gibi, insan bilimleri de deneysel bilimlerin içinde barınmakla birlikte, bilginin tüm dış biçiminin değişmiş olması nedeniyle, onların devamı ya da mirasçıları olmamalarına karşın, *epistem*enin alanında önceden

[59] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 119.
[60] R.E.Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northewestern University Press, 1969), 115. (D.West, *A.g.e.*, 119'dan naklen).
[61] Rickman, *A.g.e.*, 39.
[62] Foucault, *Les mots et les choses*, 366-367.

var olmayan bir varlığın insanla birlikte görünür hale geldiği ölçüde ancak doğabilmişlerdir[63].
Foucault'ya göre, her insan biliminin ufkunda insanın bilincini gerçek koşullarına geri götürme, bu bilinci kendisini doğurtan ve kendisinde ana çizgilerini bulmuş olan içeriklere ve formlara iade etme projesi vardır, bundan dolayı da, *bilinçdışı* problemi yalnızca insan bilimlerinin içinde yer almakla kalmaz, onların kendi varoluşlarıyla birlikte genişleyen bir problem olmaklığını da korur[64].

Her halükârda, Foucault'nun düşüncesinde, insan bilimlerinin özünü ortaya koyan, onlara yer açan, onları davet eden ve oluşturanın şu insan denen ayrıcalıklı ve özellikle de anlaşılması güç nesnenin değil, *epistem*enin genel düzeninin olduğu çok iyi anlaşılmalıdır[65].

Demek ki, insanın söz konusu olduğu her yerde değil de, onun formlarının ve içeriklerinin koşullarını *bilince* açan *ölçü*lerin, *kural*ların ve *anlam*lı bütünlerin, *bilinçdışı*na özgü boyut içinde, çözümlendiği her yerde insan biliminin var olduğunu söylemek daha doğru olacaktır[66].

Kimya, Tıb ve öteki bilimlerin Modern *epistem*eye, dilbilgisi ve Doğa Tarihi'nin ise Klâsik *epistem*eye bağlı oldukları gibi, Modern *epistem*eye bağlı bulunan insan bilimlerinin bu bilgikuramsal alanın bir üyesi olduklarının söylenmesi, sadece onların pozitifliklerinin köklerini buraya saldıkları, varoluş koşullarını orada buldukları anlamına gelir, ama bu onların bilim oldukları anlamına gelmez[67].

Arkeolojik düzeyde ele alınıp incelendiğinde ve pozitiflik düzeyi ortaya çıkartılmaya çalışıldığında, her bilimin dâima kendisini mümkün kılmış olan bilgikuramsal biçimi açığa çıkardığı doğruysa eğer, her bilgikuramsal biçim, pozitifliğinin içinde tam olarak ayırt edilebilir olsa bile, bilim sayılamaz[68].

Bu tür bilgikuramsal biçimin örneklerine Genel Dilbilgisi ve klâsik değer teorisiyle birlikte de rastlandığını öne süren Foucault, bunların kartezyen matematikle aynı pozitiflik düzeyine sahip olmalarına rağmen, çağdaşları olan öteki bilimler bakımından bilim sayılmadıklarını; bugün, insan bilimleri

63 Foucault, *Les mots et les choses*, 375.
64 Foucault, *Les mots et les choses*, 375-376.
65 Foucault, *Les mots et les choses*, 376.
66 Foucault, *Les mots et les choses*, 376.
67 Foucault, *Les mots et les choses*, 376.
68 Foucault, *Les mots et les choses*, 376.

denen disiplinler için de aynı durumun söz konusu olduğunu, onların arkeolojik çözümlemeleri yapıldığında, tamamıyla pozitif biçimleri gösterdikleri halde, bu biçimlerin Modern *episteme*nin içindeki düzenleniş tarzı belirlendikten itibaren, niçin bilim olmadıklarının hemen anlaşıldığını söyler[69].

İnsan bilimlerinin doğuşunu *Biyoloji*, *Ekonomi* ve *Filoloji*ye belirli bir yakınlık içinde bulunmalarına bağlayan Foucault, onların doğrudan doğruya bilim sayılamayacaklarını, pozitifliklerini belirleyen ve köklerini Modern *episteme*nin içine salan dış biçimin onları aynı zamanda bilim olma durumunun dışına çıkardığını düşünür ve Batı kültürünün insan adı altında, bir ve aynı akıl oyunuyla, *bilgi*nin pozitif alanı olması gereken ve *bilim*in konusu olamayan bir varlığı oluşturduğunu öne sürer[70].

Kaynakça

Altıntaş, Hatice. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

Best, Steven & Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1998.

Daraki, Maria. "Le voyage en Grèce de Michel Foucault". *Esprit*. Numéro: 100 (Paris 1985): 55-83.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çeviren Doğan Özlem.İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1991.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. 9.Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.

Habermas, Jürgen. *Connaissance et intérêt*. Çeviren Gérard Clémençon. Paris: Gallimard, 1976.

Heimsoeth, H. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. Çeviren Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

[69] Foucault, *Les mots et les choses*, 377.

[70] Foucault, *Les mots et les choses*, 378.

Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. Çevirenler H.Arslan & B.Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Kremer-Marietti, Angèle. *Michel Foucault*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

Merquior, J.-G. *Foucault ou le nihilisme de la chaire*. Paris: PUF, 1986.

Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Palmer, R.E. *Hermeneutics*. Evanston: Northewestern University Press, 1969.

Piaget, Jean. *Le structuralisme*. Paris: PUF, 1968.

Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. Çeviren Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi,1992.

Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. Çeviren A.Baki Güçlü. Ankara: Ark Yayınları, 1995.

Tekelioğlu, Orhan. *Michel Foucault ve Sosyolojisi*. Çeviren İbrahim Sirkeci. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1999.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

MICHEL FOUCAULT'DA ETİK VE AHLAK AYRIMI

Veli URHAN*

SEPARATION OF ETHICS AND MORAL IN MICHEL FOUCAULT

Öz

Düşünce hayatının birinci, ikinci ve üçüncü dönemleri "arkeolojik", "soykütüksel" ve "etik" ağırlıklı olan Michel Foucault'nun, "etikle" ilgili çalışmalarını yürütürken, Grek ve Roma çağının "ahlak" ve "etik" anlayışlarından beslenme ihtiyacı duyduğu görülür. Foucault'nun eserlerinde, entelektüel sorgulama için, okuyucularını "etik" bir sorumluluk doğrultusunda eğitmeyi amaçlayan bir pratik oluşturmaya ve "etik" sorgulamalardan beslenmeyen bir entelektüel ortamdan kaçış olanaklarını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Onun "etikle" ilgilenmesi, düşünce hayatının son dönemine ait eserlerinde daha açık olarak görülmekle birlikte, "etik kaygı" aslında ilk eserlerinden itibaren düşüncesini meşgul eden temel sorunlardan biridir. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü kitaplarında "varoluş estetiği" ile "yaşam teknikleri" adı altında ele alınan uygulamalara yer veren Foucault'nun Grek etiğinde en ilginç ve çağdaş etik için en uygun bulduğu yön, toplumsal ve hukuksal zorunluluklardan daha çok, kişisel seçime dayanan ve normalleştirici olmayan bir "etik" anlayışıdır. Grek etiğini hiçbir şekilde yeniden var etmek amacı gütmeyen Foucault, bu etiğin önemli bir unsuru olan "kendi kendisiyle ilgilenme" idesine çağdaş bir anlam kazandırmaya çalışır. "Etikle" ilgisi bakımından "varoluş estetiğine" dikkat çeken Foucault için estetik, bir kendini dönüştürme ya da kendini kendinden kurtarma edimidir. Sonuç olarak, yasaklara dayalı bir "ahlak" sistemleri tarihinin yerini alacak olan, kendilik pratiklerine dayalı bir "etik" sorunsallaştırmalar tarihine ilişkin konuların ele alınması, Foucault'nun dikkatinden hiçbir zaman uzak kalmamıştır.

Anahtar Kelimeler: etik, ahlak, estetik, kaygı, varoluş.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., veliurhan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7818-081X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 269-282.
(Makale Gönderim: 30.11.2019 / Makale Kabul: 14.03.2020)

Abstract

Foucault, whose first, second and third periods of thought life are "archaeological", "genealogical" and "ethical", needs to be fed from the "moral" and "ethical" understanding of the Greek and Roman era while carrying out his studies on "ethics". In Foucault's works, it can be said that he sought to create a practice aimed at educating his readers in line with an "ethical" responsibility for intellectual inquiry and to reveal the possibilities of escape from a nourishing intellectual environment from "ethical" inquiry. Although his interest in "ethics" is seen more clearly in the works of the last period of his thought life, "ethical concern" is actually one of the main problems that preoccupied him from his early works. In the second and third books of the *History of Sexuality*, For Foucault who includes the practices under the names of "aesthetics of existence" and "life techniques", the most interesting aspect of Greek ethics and most appropriate aspect for contemporary ethics is a non-normalizing understanding of "ethics" that is based on personal choice rather than social and legal necessities. Foucault, which does not aim to re-establish Greek ethics in any way, tries to give a contemporary meaning to "the self-interest" which is an important element of this ethics. For Foucault, who draws attention to "the aesthetics of existence" in relation to "ethics", aesthetics is an act of self-transformation or self-recovery. As a result, it has never been far from Foucault's attention to address issues of a history of "ethical" problems based on self-practices, which will replace the history of "moral" systems which are based on prohibitions.

Keywords: ethics, moral, aesthetics, concern, existence.

****

Düşünce hayatının birinci, ikinci ve üçüncü dönemleri *arkeolojik*, *soykütüksel* ve *etik* ağırlıklı olan Foucault'nun, *etik*le ilgili çalışmalarını yürütürken, Grek ve Roma çağının *ahlak* ve *etik* anlayışlarından beslenme ihtiyacı duyduğu görülür. Foucault'nun *etik* alanındaki çalışmalarında Hıristiyanlığın merkezî bir konuma gelmesi, *normalleştirme* ve *cinsellik* üzerine çalışmaya başlamasıyla kendini gösterir. Cinselliğin yanı sıra, Foucault bir yandan da Hıristiyanlığın *itiraf* tekniğini incelemeye yönelir.

Cinselliğin Tarihi'nin birinci kitabında, itiraf teknikleri tarihinin izini sürmek amacıyla, 1215 Latran Konsili'ne kadar geri giderken, daha sonraları dikkatini *ben* ile ilgili araştırmaların aynı merkezli tekniklerine ve *itiraf* üzerine

kaydırır[1]. Bu bağlamda, öncelikle pagan Antikite ve Hıristiyan Ortaçağ arasında görülen farklılıkları ele alır, *ben*in hermeneutiğine ilişkin yeni bir dönüşüm olarak farklı bir kavramsallaştırma çabası içine girer. Geç Stoacılıkta *ben*in keşfi, erken Hıristiyanlıkta *ben*in deşifre edilmesi konularında *ben*in inşası hareketinin temel özelliklerinin altını çizer.

Katolik öğretisine özgü günah çıkarmanın kutsanmasının Otuzlar Konsili'nden sonraki gelişimini ele alan Foucault, *her şeyin söylenmesinin zorunluluğu* anlamında, *itiraf*ın, özellikle de bedene ilişkin *itiraf*ın gün geçtikçe artmasına dikkat çeker[2]. Tarihsel süreç içerisinde, cinselliğin hakikatini üretmek için var olagelmiş iki büyük yöntemden *erotik sanat* Çin, Japonya, Hindistan, Roma ve Arap-İslam toplumlarında görülürken, *cinsel bilim* Batı toplumlarında görülür[3]. Greklerin ve Romalıların Çinlilerin *erotik sanat*ı ile karşılaştırılabilecek bir erotik sanatları yoktu; ama onların zevkin kullanımının son derece önemli rol oynadığı *yaşam sanatları* vardı[4]. Bu yaşam sanatında insanın kendisine hâkim olması kavramı giderek temel sorunu oluşturmaya başlar.

Antikçağ boyunca bir evrim sürecinden geçmiş gibi görünen bu yaşam sanatına, Sokrates'in, *kendilik kaygısı*nın egemen olması gerektiğini öne sürdüğü görülür. *Alkibiades*'te, iyi bir yurttaş olmak ve başkalarını yönetebilmek için *kendine özen göstermek* gerektiğinin altı çizilir. "Bizim uygarlığımız, ilk bakışta, *erotik sanat*a sahip olmamakla birlikte, *cinsel bilimi* kullanan tek uygarlıktır" diyen Foucault, Doğu uygarlıklarının temel unsuru olarak gördüğü *erotik sanat*ın karşısında, Batı uygarlıklarının temel unsuru olarak gördüğü *cinsel bilimi* temel alan bilgi/iktidar ilişkisi düzeninin bir yöntemi olarak *itiraf*tan söz eder[5].

Ortaçağdan başlayarak, Batı toplumlarında, insanın hakikat üreten ana ritüellerden biri haline gelmiş olan *itiraf* sayesinde, adalet, tıp, pedagoji, aile ve aşk ilişkileri, suçlar, günahlar, arzular, çocukluk, hastalık gibi pek çok konuda sürekli bir şeyleri *itiraf* eden kendine özgü bir insan tipine, adeta *bir itiraf hayvanı*na dönüşmüş olduğu söylenebilir. Foucault'nun eserleri bütünüyle dikkate alındığında, onun asıl teorilerinin *iktidar*, *delilik* ve *cinsellik* üzerine olduğu görülmekle birlikte, bu temalara ilişkin çalışmalarına egemen

[1] Timothy O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics* (New York: Continuum, 2002), 33.
[2] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* (Paris: Gallimard, 1976), 27-28.
[3] O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, 32.
[4] Foucault, *Histoire de la sexualité*, 200-201.
[5] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir* (Paris: Editions Gallimard, 1976, 77-78.

olanın temelde hem *etik* hem de *estetik* bir anlam olduğu dikkati çeker. Bu anlam, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, *Kelimeler ve Şeyler*, *Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı eserlerinde *estetiğin* ve *etiğin* anlamıyla uyuşan *varoluş estetiğ*inin güçlü anlamı içerisinde teorik olarak ortaya konulur.

Foucault'nun eserlerinde, entelektüel sorgulama için, okuyucularını *etik* bir sorumluluk doğrultusunda eğitmeyi amaçlayan bir pratik oluşturmaya ve *etik* sorgulamalardan beslenmeyen bir entelektüel ortamdan kaçış olanaklarını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Onun *etik*le ilgilenmesi, düşünce hayatının son dönemine ait eserlerinde daha açık olarak görülmekle birlikte, *etik kaygı* aslında ilk eserlerinden itibaren düşüncesini meşgul eden temel sorunlardan biridir. Foucault cinselliğe ve Hıristiyanlığa ilişkin çalışmalarında etiği bir değerlendirme konusu yaparken, siyasal alanda meydana gelen iki olay onun *etik* üzerinde daha fazla yoğunlaşmasını sağlar. Bu iki olaydan biri 1978 İran devrimi, diğeri de yine 1970'li yıllarda Polonya'daki dayanışma hareketinin doğuşudur.

Fransa'da İran devrimine karşı yapılan eleştiriler karşısında, kendi etiğini anti stratejik olarak, siyasal başarı sorununa indirgenemeyecek bir *etik* biçiminde görmesi ve Polonya'da doğan dayanışma hareketinin bastırılması karşısında Batılı yönetimlerin tepkisiz kalması Foucault'yu bir *siyasal etik* geliştirmeye yöneltir. Foucault'nun önceki tarihsel çalışmalarında, *ben* bir iktidar aracı, *kimlik* ise normalleştirilmiş bir öznellik olarak dikkate alınırken, *Cinselliğin Tarihi*'nde *ben* iktidarın içyüzü olarak kalır ve bu *ben*in yaratılmasına ilişkin söylem de adeta içeriden gerçekleştirilir. Bundan dolayı, artık ilk planda, iktidar yapıları ve stratejileriyle değil de, kendi iç uzamları içerisinde dikkate alınan *benlik teknoloji*leri ile meşgul olunur.

Cinselliğin Tarihi'nin birinci ve ikinci kitapları olan *Hazların Kullanımı* ile *Kendilik Kaygısı*'nda cinsel alana ilişkin ayrıntılı çözümlemeler yapmakla birlikte, bunların odak noktası cinsel arzunun bir ahlaksal davranış konusu olarak nasıl sorunsallaştırıldığı idi. Foucault için, *arkeoloji* ile *soykütüğü* arasındaki ilişkiyi yapılandıran, söz konusu sorunsallaştırmanın kendisidir. *Arkeoloji* herhangi bir şeyin ahlaksal bir düşüncenin konusu olarak tasarlanmasını sağlayan sorunsallaştırma biçimlerini ele alırken; *soykütüğü* bu tür sorunsallaştırmaların doğduğu daha geniş kapsamlı pratiklerin sistemini inceler. *Cinselliğin Tarihi*'nden önceki eserlerinde varlığı hep hissedilen bir *düşünce etiği* özleminin üstü örtük gücü sayesinde, onun nihai düşünce projesine ve bu projeye ilişkin kategorilerine ulaştığı söylenebilir[6].

[6] J.W.Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 277.

Foucault'nun İbranilerdeki iktidar temalarının Hıristiyanlıktaki pastorallikle geçirdiği dönüşümü betimlemesi, *etik* çözümleme için önerdiği tabloda yer alan *etik töz*, *tâbi kılma*, *asketizm* ve *telos* olmak üzere dört ayrı düzleme oturan modelinin habercisi olur[7]. Konuyla ilgili olarak Foucault, *Hazların Kullanımı*'nda dört temel sorgulama düzeyine yer verir[8]:

- Ahlaksal davranışın ana malzemesi nedir (*etik töz*)?
- Bireyler bir davranış kuralıyla ilişkilerini nasıl kurarlar (*tâbi kılma*)?
- Etik bir bağlılık kişide nasıl özel bir dönüşüme yol açar (*asketizm*)?
- Etik özne nasıl bir varlık kipini amaçlar (*telos*)?

Antik kültürler ile Hıristiyan kültürü üzerinde çalışırken, Foucault'nun, bütün çalışmalarını alttan alta bir *düşünce etiği*ne doğru sürükleyen eğilim içerisinde bulunduğunda kuşku yoktur. Düşünce hayatının son yıllarındaki çalışmalarında daha çok felsefî bir *ethos*a ulaşmayı amaçlayan Foucault için, bu *ethos* en açık şekilde filozofun düşünme biçiminde ortaya çıkar. Bu nedenle onun düşüncesini artık düşünmenin bizzat kendisi, *etik öznellik* ve *bireysel davranış* konuları üzerinde yoğunlaştırdığı; modern döneme ilişkin araştırmalarını önemli ölçüde bir yana bırakarak Antikçağa ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerine yöneldiği dikkati çeker. Foucault'nun *etik* düşüncesi, hem Grek hem de Hıristiyan etiğinden önemli etkiler almış olmakla birlikte, ne modern öncesinin idealleştirilmesini ne de modern öncesine bir geri dönüşü temsil eder.

Antikçağ deneyimi ile Hıristiyanlık deneyimi, biraz önce söz konusu edilen soruların ışığında değerlendirildiği takdirde, iki deneyim arasında çok sayıda farklılığın ve dönüşümün ortaya çıktığı görülür. Bu da Foucault'ya, bilime bağımlı bir bilgi öznesi olarak inşa edilmiş bulunan modern ahlaksal sorunsallaştırmadan uzaklaşma ve her bir *ben*in öznelleşmesini sağlayacak bir özgürlük alanı olarak etiğe yönelme olanağını verir. Onun etiği, esrik bir düşünme ya da dünyevi bir mistisizm olarak betimlenebilecek entelektüel bir özgürlük pratiğidir. Rönesans'ın başlangıcından bu yana hümanizmin insan aklına yaptığı büyüyü bozmak amacıyla, *arkeolojik* ve *soykütüksel* sorgulama yöntemleri içerisinde, Foucault tarafından geliştirilmiş olan tekniklerin, bin yıl boyunca Hıristiyanlığa egemen olmuş olan *negatif teoloji*nin yöntem olarak çağdaş düşünce alanına yeniden davet edildiği görülür.

[7] J.W.Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, 277, 305.
[8] Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine", *Seçme Yazılar 2*, çev.ler Osman Akınhay & Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 205-207.

Bir yandan dilin varlığına olan ilgisi nedeniyle Georges Bataille ve Maurice Blanchot gibi yazarların yeni edebî çalışmalarını izlerken, o, öte yandan da insanı bir kültür varlığı olarak gören dinler tarihçisi Georges Dumézil ile antropolog Claud Lévi-Strauss'un yapısalcı çözümlemelerine ilgi duyar. İnsana ilişkin iki ilgi alanı olan söz konusu dil ile kültürün ortak paydasının din sorunu olduğu inancını taşıyan Foucault'nun gözünde, bu dört yazarın, çok farklı biçimlerde olsa da, insanın yerleşik doğal kimliğini yıkan düşünme biçimlerini izledikleri çok açıktır[9].

Foucault'nun *negatif teoloji*si Tanrı'ya ilişkin kavramsallaştırmalara değil de, modernliğin insana ilişkin kavramsallaştırmalarına yönelik bir eleştiri, yani modernliğin insan hakkındaki mutlaklık karakteri taşıyan kavramsallaştırmasından bir kaçış idi. Çünkü modernliğin insanı mutlaklaştırma projesi, Sartre'da olduğu gibi, dinlerin Tanrı adını verdiği *Ens causa sui* olma tutkusundan başka bir şey değildi. Sartre'ın antropolojisinin xıx. yüzyılda tanrısallaştırılmış insana olan imanı yansıttığını çok iyi gören Foucault'nun *negatif teoloji*si bu imanın yıkımıdır. Foucault, 1981 yılında yayınlanan "Modern Öznenin Doğuşu" adlı yazısında, o güne kadar tımarhane, hapishane vb. konulardaki incelemelerinde iktidar teknikleri üzerinde gereğinden fazla ısrar ettiğini, ama gelecek yıllarında iktidar ilişkilerini *benlik teknolojileri*nden hareketle incelemek istediğini söyler. Ona göre, modern çağın özne konusunda çok önemli iki çarpıklığından ilki, hem Grek hem de Roma döneminin aksine, modern öznenin *etik* ve *estetik* kaygılardan soyutlanarak biçimlendirilmesi iken; ikincisi, hakikatin kendisinin insan hayatının tartışmasız bir hâkimi haline gelmesidir[10].

Modernliğin *bilgi-iktidar-öznellik* formasyonuna karşı yürütülen mücadele bir *kendilik siyaseti* olduğu takdirde, Foucault, bu mücadelenin en etkin gücünün yeni bir *kendilik etiği* olacağını düşünür. Foucault'nun geleneksel ve kuralcı ahlakın yerini bir *varoluş estetiği*nin alabileceği düşüncesi ile Nietzsche'nin "gelecek iki yüzyıl geleneksel ahlak sistemlerinin eriyişini görecektir" şeklindeki iddiasının, şimdiden doğrulanmış olduğu ilk bakışta tartışılabilir görünse de, bu boşluğun niçin bir *estetik etik* ile doldurulmaya çalışıldığı pek açık değildir. Günümüzdeki söz konusu sorunun Greklerin karşı karşıya kaldıkları sorunla aynı olduğu kanısını taşıyan Foucault, temelini ne sosyal ne de hukuksal kurumlardan alan bir ahlak oluşturma düşüncesindeki iflasın eşiğinde, estetiğin *etik* için son derece önemli bir temel oluşturabileceği olasılığına dikkat çeker.

[9] Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, 308.
[10] Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, 301.

Cinselliğin Tarihi'nin ikinci ve üçüncü kitaplarında *varoluş estetiği* ile *yaşam teknikleri* adı altında ele alınan uygulamalara yer veren Foucault'nun Grek etiğinde en ilginç ve çağdaş etik için en uygun bulduğu yön, toplumsal ve hukuksal zorunluluklardan daha çok, kişisel seçime dayanan ve normalleştirici olmayan bir *etik* anlayışıdır[11]. Böyle bir *etik*, kurallara ve biçime ilişkin arzularımızı doyurmakla birlikte, hem evrensel bağlamda dayatılan bir ahlaksal kural felaketinden uzak kalabilecek, hem de özgürlüğümüze olan düşkünlüğümüzü tatmin edecek bir *etik varlık* ortaya koyabilecektir. *Ahlak* ile *siyaset*, her ikisi de yükümlülüğü esas aldıkları için, birbirine uygun düşer; çünkü *ahlak* da *siyaset* gibi insanları yönetmek ve onlara egemen olmak amacıyla kurallar ya da yasalar koyar.

Bununla birlikte, *siyaset* ile *ahlak* arasındaki ilişki dikkate alındığında, daha iyi işlemek amacıyla siyasetin ahlaka yaslanmak zorunda olduğu görülür. *Etik* ile *ahlak* arasında ise, gerçekten bir ayrımın yapılması, ilk bakışta çok kolay görünmemekle birlikte, Foucault'nun Grek etiğinin varlık niteliği hakkındaki önerisi, *etik* ile *ahlak* arasında bir ayrımın yapılması yönündedir[12]. Gilles Deleuze ile Paul Ricœur'ün düşüncelerinin de *etik* ile *ahlak* arasında bir ayrımın yapılması gerektiği yönünde olduğu bilinmektedir[13]. Ricœur, özünde erekselci bir perspektife sahip olan *etik amaç* ile özünde bir yükümlülük karakteri taşıyan *ahlaksal norm* arasındaki ayrım üzerinde ısrar eder.

Foucault ahlakın *kural*, *davranış*, *kendilik yönetimi* olmak üzere üç temel dayanağından söz ederken, *etik* terimini üçüncü temel dayanak üzerinde *öznelleşme* ile ilintili bulur. *Etik* konusundaki düşüncelerinin temel özelliklerinden birisi, onun *varoluş estetiği*ne başvurmasını ve etiği ahlakın bir alt kümesi olarak düşünmesini mümkün kılan, *etik* ile *ahlak* arasında yaptığı ayrımdır. *Etik*, bir kurallar, ilkeler ve öğretiler alanı değil, fakat kendimizi özne olarak oluşturabildiğimiz bir alandır. Foucault, bu alanda öznenin kendini oluşturma yönteminin dört temelinden söz eder: *Etik Öz*, *İtaat Şekli*, *Benlik Teknolojisi*, *Ahlaksal Öznenin Erekselliği*.

Bu temeller üzerinde, kendi kendini inşa edecek olan *etik ben* konusunda, Foucault'nun sık sık hem tarihsel değişimlere hem de *ben*in inşasındaki *etik kurallar*ın özellikle cinsel davranışlara bağlı değişimlerine dikkat çektiği görülür. *Varoluş estetiği*ni bir *yaşam bilimi*ne karşı direniş olarak kullanan Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde, etiğin görevinin kendiliklerimizi, insanî varoluşu biyolojik yaşama tâbi kılan güçlerin elinden kurtarmak olduğunu

[11] O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, 7.
[12] O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, 40.
[13] Naima Riahi, *Michel Foucault* (Paris: L'Harmattan, 2011), 259.

öne sürer. Çağdaş bireysellik biçimimiz, ona göre, Hıristiyanlıktan kaynaklanan bir *benlik teknolojisi* ile tespit edilir; erken modern çağda yoğun bir gelişme sürecinden geçer; ve modern devletin yönetimselleştirilmiş biçimini alır. Söz konusu *benlik teknolojisi*nin reddedilmesi durumunda, Foucault, "bunun yerini hangi teknolojinin alabileceği", "kişinin kendini kendisinden nasıl kurtarabileceği", dolayısıyla "nasıl bir *ben* olabileceği" sorularıyla karşı karşıya kalınacağına dikkat çeker[14].

Grek etiğini hiçbir şekilde yeniden var etmek amacı gütmeyen Foucault, bu etiğin önemli bir unsuru olan *kendi kendisiyle ilgilenme* idesine çağdaş bir anlam kazandırmaya çalışır. *Etik*le ilgisi bakımından *varoluş estetiği*ne dikkat çeken Foucault için estetik, bir kendini dönüştürme ya da kendini kendinden kurtarma edimidir. Çünkü estetiğin iktidar ilişkilerinin de temelinde yer alan *etik* bir anlamı vardır. Foucault'nun son dönem yazılarında daha çok görülmeye başlayan bu *varoluş estetiği* kavramı *etik* kavramıyla özdeşleşir[15]. Bu anlamda, *etik ben*in aslında bir *estetikleştirilmiş ben* olduğu, *ben*in kendine karşı olan tutumunun bir sanatçının kendi materyali karşısındaki tutumundan farklı olmadığı çok açıktır.

Estetik varoluş biçimi gerçekten *benlik teknolojisi*yle ilintili olduğu gibi, *etik düşünce* de ilkin öznenin kendi kendisiyle, sonra başkalarıyla ve dünya ile ilişkisinden başka bir şey değildir. Kuralcı bir *ahlak* anlayışının yerine, özünde estetik olan bir *etik* anlayışı geçirmeye çalışırken, Foucault'nun kesinlikle bir ahlakdışılığı ya da nihilizmi amaçlamadığına; aksine belirli bir ahlaksal biçimi *etik* olarak yeniden inşa etmeyi amaçladığına özellikle dikkat edilmesi gerekir. Ona göre, *etik* iki soruya yanıt arar[16]:

- Nasıl bir özne olmalıyız?
- Kendi kendimizi nasıl yönetmeliyiz?

Bu sorular açısından bakıldığında, etiğin estetiğe olan yaklaşımının sanat ve yaratma bakımından olmakla birlikte, *etik* ile *estetiğin* zorunlu olarak dış nedenlerle ilgilenmeyecekleri çok açıktır. *Ahlaksal eylem* ile *sanatsal eylem*i birleştiren bu yeni anlayış, öznenin kendisini sanatsal olarak yaratmasına kadar yükseldiği için, aynı zamanda bir ontoloji olacaktır. Foucault'nun araştırmalarında, söz konusu *etik* ile *ahlak* arasındaki sınırların çizilmesi son derece önemli görünmektedir. *Etik* ile *ahlak* arasındaki bu ayrımın nasıl gerçekleştiğini görebilmek için, özellikle etiğin konusu olan *kendilik ilişkisi*nin

[14] O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, 13.
[15] Riahi, *Michel Foucault*, 270.
[16] Riahi, *Michel Foucault*, 270.

biçimini ortaya koymak ve onun bir yasaya ya da bir evrensele başvurarak tanımlanmadığını göstermek gerekir.

Çağdaşlarının pek çoğunun aksine, Foucault'nun yapmak istediği şey, politikayı *etik* bir biçimde ele alıp incelemektir[17]. Buna göre, önceden var olan bir yasaya uymak zorunda olan *ahlaksal özne*nin aksine, *etik özne*, egemenliği altında bulunduğu yasayla olan ilişkisine göre değil de, bireye ahlaksal bir tutumun öznesi olarak kurulma olanağını veren bir *kendilik ilişkisi* formunun özümsenmesinden hareketle oluşur[18]. Ahlaksal özne önsel ve zorunlu bir yasaya uygun bir biçimde davranmaya davet edilirken, konusu *kendilik pratiği* olan *etik* evrensel bir yasaya bağlı bir *kendilik ilişkisi* değildir. Söz konusu ahlaksal tutum açısından, bireyin özneye dönüştüğü kanısını taşıyan Foucault için, özne başlangıçta büsbütün kurulmuş bir özne olarak verilmiş değil; tam tersine, kendisini oluşturan bir dönüşüm süreçleri birliğinin sonucu olarak vardır. *Etik* tikel öznenin doğuşunun kendileriyle kuşatıldığı koşulların birliğine dayanır.

Şu çok açık olarak görülüyor ki; *ahlak*ta bir öz ya da özne, *etik*te ise tam tersine bir öz ya da özne değil, sürekli oluşan bir *kendilik* vardır. *Ahlak* insanı bağımlılık eylemi içinde tepki veren güç olarak belirlemek suretiyle politikaya hizmet ederken, aktif bir güç alanı olarak kendini ortaya koyan *etik*, insana iktidar ilişkileri içerisinde bir öznelleşme alanı sunar. Düşünce hayatının yirmibeş yılı aşkın süresi içerisindeki asıl hedefinin, insanların kendilerine ilişkin bilgilerini geliştirmek amacıyla kullandıkları farklı yöntemlerin tarihini betimlemek olduğunu öne süren Foucault, her birinin pratik aklın içerisinde şekillendiğini düşündüğü dört teknoloji tipinden söz eder[19]:

- Nesnelerin üretilmesi, dönüştürülmesi ya da kullanılması olanağını veren *üretim teknolojisi*.
- İşaretlerin, değerlerin, simgelerin ya da anlamların kullanılması olanağını veren *işaret sistemleri teknolojisi*.
- Bireylerin hareket tarzını belirleyen, egemenlik altına alınmalarını sağlayan, özneleri nesneleştiren *iktidar teknolojisi*.
- Bireylerin bedenleri ve ruhları, düşünceleri ve davranış biçimleri üzerinde gerçekleştirilecek bir dizi işlem aracılığıyla belirli bir mutluluk, arınmışlık ve bilgeliğe ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmeleri olanağını veren *benlik teknolojisi*.

[17] Riahi, *Michel Foucault*, 35.
[18] Aubin Deckeyser, *Éthique du sujet* (Paris: L'Harmattan, 2006), 56.
[19] Michel Foucault, *Kendini Bilmek,* çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om Yayınevi, 1999), 26.

İlk ikisinin bilim ve dilbilimi araştırmalarında kullanıldığını, kendisinin özellikle iktidar ve benlik teknolojileriyle ilgilendiğini söyleyen Foucault, *iktidar teknolojisi* ile *benlik teknolojisi* arasındaki ilişkiyle daha çok ilgilendiğini dile getirir. Foucault benliğe ilişkin herneutiğin gelişimini iki farklı bağlamda ele alır[20]:

- Roma imparatorluğunun ilk dönemlerindeki Greko-Romen felsefesi bağlamında.
- Roma imparatorluğunun daha sonraki dönemlerinde, yani m.s. ıv. ve v. yüzyıllarda, Hıristiyan ruhaniliği ve keşişlik ilkeleri bağlamında.

Foucault yalnızca teorik düzeyde değil, geç Antikçağın bir dizi uygulamalarıyla bağlantılı olarak da tartışmak istediğini söylediği bu uygulamaların, Türkçede *kendine dikkat etmek*, *kendine özen göstermek* anlamlarına gelen *epimelesthai sautou* olarak adlandırıldığına dikkat çeker. *Kendine dikkat etmek*, Greklerde, sadece kent düzeninin ilkelerinden biri değil, aynı zamanda, toplumsal ve kişisel davranış biçiminin ve yaşama sanatının temel kurallarından biriydi. *Kendine dikkat etmek* ile *kendini bilmek* arasında hiç de küçümsenmemesi gereken bir ayrım ve ilişki vardır.

Grekçe ve Latince metinlerde, *kendini bilmek* her zaman *kendine dikkat etmek* şeklindeki ilkeyle bütünleşmiş halde bulunur. *Kendini bilmek* ilkesini işleme sokanın *kendine dikkat etmek* ihtiyacı olduğunu; bu ihtiyacın da tüm Grek ve Roma kültüründe üstü örtük biçimde, Platon'un *Alkibiades* diyalogundan beri var olduğunu unutmamak gerekir[21]. Foucault, Platon'un adı geçen diyalogu hakkındaki yorumunda üç temel noktaya dikkatleri çeker[22]:

- *Kendilik kaygısı* ile *politik yaşam* arasındaki ilişki.
- *Kendilik kaygısı* ile *yanlış bir eğitim idesi* arasındaki ilişki.
- *Kendilik kaygısı* ile *kendilik bilgisi* arasındaki ilişki.

Foucault'ya göre, aslında, söz konusu *kendilik kaygısı*nın temelinde, Delfik temel etik ilkesi olan *kendini bil*in bulunduğu çok açıktır. Sokrates'in konuşmalarında, Ksenophon ve Hipokrates'te, Albinus'tan başlayarak Yeni-Platoncu gelenekte, kişinin kendisine dikkat etmek zorunda olduğu; *kendine dikkat etmek* ilkesinin her zaman *kendini bilmek* ilkesinden önce geldiği çok açık olarak görülür. Foucault, 1981-82 yıllarında Collège de France'da verdiği derslerinden oluşan *Öznenin Hermeneutiği* adlı eserinde, kendilik kaygısıyla

[20] Foucault, *Kendini Bilmek,* 28.
[21] Foucault, *Kendini Bilmek,* 29.
[22] Michel Foucault, *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1988), 795.

ilintili olduğu söylenebilecek bir kavram üzerinde daha durur. Bu kavram özgürlük, açık-sözlülük ve konuşan kişinin özgürlüğü anlamlarına gelen *parrhêsia*dır. *Parrhêsia* sözcüğü Latinlerin hakikaten özgürlük anlamına gelen *libertas* sözcüğü ile tercüme ettikleri, konuşan kişinin seçimine, kararına ve tutumuna bağlı olan bir sözcüktür[23].

Platon'un *Alkibiades*'te güttüğü amacın, başkalarını yönetmek için gerekli olan *kendiliğin yönetimi* temasını işlemek olduğunda kuşku yoktur. Adı geçen diyalogda, Platon yönetici konumunda bulunanlar için, *bilme* ile *kendilik kaygısı*nı birbirine bağlayan bu antik erdemi, yani *parrhêsia*yı gerekli görür. *Parrhêsia* sitede hoca ile öğrenci arasında karşılıklı biçimde uygulanırken, demokraside özgürlüğe, yasaya, eşit koşullar içinde konuşma olanağına, kendi düşüncesini söyleme hakkına bağlanmak zorundadır[24].

Foucault, *doğru söyleme* egzersizi içerisinde, risklere ve tehlikelere karşı da açık sözlü olan bu *Parrhêsia* pratiği içerisinde, sitenin yönetiminde onun ne kadar gerekli olduğunu ortaya koymaya çalışır. İşte o zaman, *kendilik kaygısı* ile başkalarına ilişkin kaygı arasında bir *kendi kendini bilme* ilişkisi kurulur. Foucault için bu ilişki, Hıristiyanca bir içselleştirmenin ilk Sokratik formu değil de, *kendilik ilişkileri*ni oluşturmada başkalarına yardım etmek için *kendini bilme* konusundaki kişisel bir istek olur. Doğru söylemenin kazanımları olan bu kendi kendini oluşturma etiğinde, *Parrhêsia* içerisinde dile getirilmiş olan bu doğruluk kaygısı, hem yaşamak ile konuşmanın uyumlu olmasını varsayar, hem de eleştirel ve sorgulayıcı olan bu doğru sözlülük bir süreklilik kaygısı içinde gerçekleşir[25]. *Kendilik kaygısı* ile neredeyse özdeş olan *kendi üzerinde düşünme*, ruha bilgeliğe ulaşma olanağını da verecek ve böylelikle ruh hem kendini yönetme hem de siteyi yönetme gücüne erişecektir.

Sokrates'in *Savunma*'da kendisini yargıçlara *kendilik kaygısı* öğretmeni olarak tanıttığı, Tanrının insanlara zenginlikleri ve onurlarıyla değil de kendileri ve ruhlarıyla ilgilenmeleri gerektiğini hatırlatmakla kendisini görevlendirdiğini söylediği bilinir. Kişinin *kendine dikkat etme*sine yönelik kaygının ilk felsefî irdelemesi olarak ele almak istediği örnek metnin Platon'un *Alkibiades*'i olduğunu söyleyen Foucault, bu eserin ilk temel ilkesinin *kendine dikkat etmek* olduğunu öne sürer. Söz konusu *kendine dikkat etmek* temasını çözümlerken, Foucault'nun, özellikle şu üç soruya yanıt aradığı çok açıktır[26]:

[23] Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 401.
[24] Jeanette Colombel, *Michel Foucault* (Paris: Editions Odile Jacob, 1994), 244-245.
[25] Colombel, *Michel Foucault*, 247.
[26] Foucault, *Kendini Bilmek*, 35-38.

- Alkibiades ile Sokrates'i *kendine dikkat etmek* kavramına götüren sebepler nelerdir?
- Alkibiades neden *kendine dikkat etmek* zorundadır ve Sokrates Alkibiades'in *kendine dikkat etme*siyle neden ilgilenmektedir?
- Önemli bir kısmı *epimelesthai* (kendine özen) kavramının tahliline ayrılmış olan bu metinde, kişinin özen göstermesi gereken *kendilik* nedir ve bu özen neleri içerir?

*Kendilik kaygısı*nın Sokrates tarafından *Alkibiades*'in ana teması olarak belirlenmiş olmasına bakılırsa, Platon'un bütün felsefesinin çıkış noktasını oluşturan bu eserinin ilk temel ilkesinin *kendine dikkat etmek* olduğundan kuşku duyulmamalıdır. Epikuros *Meneksenos'a Mektuplar*'da "genç olan hiç kimse felsefe yapmakta geç kalmasın, yaşlılıkta da felsefeden bıkmasın, çünkü ruhun sağlığını güvence altına almak kişi için ne çok erken ne de çok geçtir"[27] der.

Foucault için, *kendilik kaygısı* temasına en yüksek düzeyde damgasını vuranın, *Konuşmalar* adlı eserinde insanı *kendilik kaygısı* olarak tanımlayanın Epiktetos olduğundan da kuşku duyulmamalıdır. Siyasal etkinlik ile ahlaksal aktörün son derece önemli görüldüğü Greklerde, bir sitenin ancak yöneticileri erdemli oldukları takdirde iyi yönetilmiş olacağı düşüncesi, hem *politik* hem de *etik* alanın ana temalarından biridir. Çünkü Greklere göre, yöneticinin başkalarını iyi yönetebilmesi için önce kendi kendini yönetmeyi iyi bilmesi gerekir.

Plutarkhos *Deneyimsiz Hükümdar'a Risale* adlı eserinde şunları söyler: "İnsan eğer kendini yönetemiyorsa başkalarını da yönetemez. O halde, yöneteni yönetecek olan nedir? Bunun yasa olduğunda kuşku yoktur; ancak bu yasanın yazılı değil de, daha çok yönetenin ruhunda bulunan ve onu hiçbir zaman terk etmemesi gereken *akıl*, yani *logos* olduğunda da kuşku yoktur"[28].

Yönetici için kendi *ethos*unu oluşturmanın son derece önem kazandığı bir dönemde, erdemlerin kişisel yaşamlarda dikkatli bir biçimde uygulanmasını gerektiren bir siyasal iktidar deneyiminin en tipik örneği sayılabilecek olan Marcus Aurelius üç önemli noktaya işaret eder[29]:

- Yönetici kendini oynadığı siyasal rol ile özdeşleştirmemeli.
- Erdemler en genel formları altında uygulanmalı.

[27] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), 59.
[28] Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs*, 110.
[29] Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs*, 110-111.

- Tanrılara saygı göstermeye, insanlara yardım etmeye, hayatın ne kadar kısa olduğuna ilişkin felsefî ilkelere sahip çıkılmalı.

Plutarkhos henüz yöneticilik formunu kazanmamış olan yöneticiye şunu öğütler: "İktidara geldiği andan itibaren, yönetici ruhuna doğru yönü vermek ve *ethos*unu uygun bir biçimde düzenlemek zorundadır".

Foucault da, siyasal etkinliğin ahlaksal düşünce içerisinde, basit bir alternatif form altında, katılmak ya da katılmamak olarak dikkate alındığını söylemenin pek de doğru olmayacağını; asıl sorunun kişinin sosyal, sivil ve siyasal etkinliklerin birliği içerisinde ahlaksal özne olarak kurulmak zorunluluğuyla ilgili olduğunu öne sürer. Foucault için, yöneticinin kendi kendisiyle ilgilenmesinin, kendi ruhunu yönetmesinin, kendi *ethos*unu oluşturmasının son derece önem kazandığı bu çağda, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri en somut biçimleriyle temellendiren şeyin, statüye bağlı bir nitelik değil, aklı başında olan bir varlık kipi olduğundan da kuşku duyulmamalıdır.

Sonuç olarak denilebilir ki, yasaklara dayalı bir *ahlak* sistemleri tarihinin yerini alacak olan, kendilik pratiklerine dayalı bir *etik* sorunsallaştırmalar tarihine ilişkin konuların ele alınması, bir gereklilik olarak, Foucault'nun dikkatinden hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Ondokuzunca yüzyılda düşünce alanında yaşanan epistemik kırılmalar nedeniyle, ahlaksal değerleri sonsuzluk bağlamında, etik değerleri ise sonluluk bağlamında dikkate alan Foucault, yeniden antikçağa dönerek, etik değerlerin sonluluk bağlamı içerisinde, insanın kendisi tarafından ve bizzat kendisinden hareketle inşa edilmesi gerektiği kanısındır.

Kaynakça

Bernauer, J.W. *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Colombel, Jeanette. *Michel Foucault*. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.

Deckeyser, Aubin. *Éthique du sujet*. Paris: L'Harmattan, 2006.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*. Paris: Editions Gallimard, 1976.

-.*Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

-. *Histoire de la sexualité 3*. Paris: Gallimard, 1984.

-. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1988.

-. *Kendini Bilmek*. Çeviren Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi, 1999.

-. "Etiğin Soybilimi Üzerine". *Seçme Yazılar 2* içinde. Çevirenler Osman Akınhay & Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

O'Leary, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. New York: Continuum, 2002.

Riahi, Naima. *Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.

Urhan, Veli. *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

KİTAP İNCELEMESİ

FOUCAULT
ÖZNENİN YİTİMİNDEN YENİDEN DOĞUŞUNA

Umut DAĞ*

Eric Paras. *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. Çeviren Yunus Çetin. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016. 292 sayfa.

Foucault üzerine yapılan bu çalışma bizce iki açıdan önem arz etmektedir. İlkin, yazar bize Foucault'nun fikirlerinin ve ortaya koyduğu eserlerinin düşünsel anlamda zengin bir çeşitliliğe sahip olduğu gerçeğini hatırlatmakla kalmayıp bunun neden böyle olduğuna dair oldukça kapsamlı bir açıklama ortaya koymuştur. Kapsamlı açıklamadan kastımız yazarın özellikle Foucault'nun düşüncelerindeki değişim ile kopuşların seyrini bize onun ilk yazılarının yayınlanmasından ta ki ölümüne dek geçen süre içerisinde gerek yazılarının gerekse de söyleşileri ile katıldığı konferanslar ve Kaliforniya'da vermiş olduğu derslerin izini sürerek bir nevi arşiv çalışması yapmış olmasıdır. Bu eseri önemli kılan diğer bir husus da kitabın yazarının bizzat katılmış olduğu Foucault'nun Collège de France'daki 1970 ile 1984 yılları arasında verdiği derslere doğrudan referanslar yaparak Foucault'nun bu dönem içerisindeki ortaya koyduğu düşüncelerin gelişiminin ve değişiminin seyri hakkında önemli felsefi ve biyografik bilgiler aktarmasıdır. Bu kitapyayınlandığı dönemde henüz Foucault'nun derslerin birçoğu yayınlanmamışken ortaya çıkan bir Foucault çalışması olması hasebiyle ayrıca bir önem kazanmıştır. Zira öznenin reddedildiği öznenin yitiminden tekrar öznenin yeniden doğuşuna tanıklık edecek önemli bilgileri içermektedir bu dersler.

Kitabın Giriş bölümü "Arşive Girerken" başlığını taşımaktadır. Yazar tarafından seçilen bu başlık tesadüfi değildir. Nitekim kitap baştan sona okunduğunda Foucault'nun hem hayatı hem de düşüncelerinin izinin sürüldüğü bir arşiv çalışmasıyla karşılaşırız. Kısaca bu arşiv çalışmasını özetlemek gerekirse şöyle diyebiliriz: Giriş bölümünde yazar bize

* Muş Alparslan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör., umutfelsefe@hotmail.com, ORCID: 0000- 0002- 2576- 2146.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 14/Foucault, Nisan 2020: 285-292.
(Kitap İnceleme)

Foucault'nun düşünsel gelişimini dönemsel olarak analiz ederek ve gerek söyleşilerine gerek derslerine gerekse de eserleri ve katıldığı konferanslara referans vererek açıklar. İlkin yazar bize, Foucault'nun ilk dönemi diyebileceğimiz, 1960'ların ilk yıllarından başlayan o dönemin Fransa'sında egemen olan yapısalcı akımın önemin temsilcisi *Tel Quel* dergisiyle başlayan yazılarından hareketle yazın ve entelektüel dünyaya nasıl giriş yaptığı ve kabul gördüğünü izah eder. Özellikle bu dönemde yazılan *Kelimeler ve Şeyler* oldukça etkili olmuştur. Bu eserde öznenin yitimi ilan edilmiştir. Yazardan bir alıntı yaparsak: "Konuşan, eyleyen ve yaratan olarak öznenin yitimine dair mefhum, 1960'lar boyunca Fransız düşüncesinin birçok kolunun temel ilkesiydi. Foucault'nun ve başkalarının da temsil ettiği gibi, bu mefhumun felsefede uygulanabilmesi dilbilim, antropoloji ve edebiyat alanından bir dizi kavramın kullanılmasıyla mümkün oldu. Claude Levi Strauss'un *Yaban Düşünce*'si, Louis Althusser'in *Marx İçin*'i ve Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i gibi muhtelif alanlara ait çalışmayı aynı çatı altında buluşturan bu olgu, tarihçiler tarafından yoğun olarak ve titizlikle incelenmiştir".[1] Yazara göre bu eser insanın ve bu minvalde öznenin merkezde yer aldığı düşünce biçimine meydan okuyordu. Fakat Foucault'nun düşünsel gelişimini titizlikle inceleyen yazar ayrıca bize onun 1968 politik olayları ve Foucault'nun Tunus'da kaldığı yıllar ile o dönem meydana gelen siyasi hareketlerle bağlantılı biçimde *Kelimeler ve Şeyler*'de kullandığı arkeoloji yönteminden bilgi - iktidar ilişkisini sorguladığı soybilim yöntemine nasıl yöneldiğini aktarır. Yazara göre bu yönelişin alt yapısı onun 1970'lerin ilk yıllarından itibaren vermiş olduğu Collège de France'daki hazırlanıp geliştirilmiştir. Nitekim bu dersler, Ceza Kuram ve Kurumları, Cezai Toplum ve Psikiyatrik İktidar adlı derslerdir. Fakat özellikle 1975'teki *Hapishanenin Doğuşu* adlı eseriyle Foucault'nun bu soybilim yöntemi bağlamında ortaya koyduğu düşünce herkes tarafından tanınır hale gelmiştir. Daha sonraki süreçlerde meydana gelen İran Devrimi ile Foucault yazarın ifade ettiği "politik ruhanilik" kavramına yönelmiş ve din ile etiğe ilgi duymaya başlamıştır. Bu olayın yazara göre Foucault'nun düşünsel gelişimi açısından önemi ise onun artık öznellik karşıtı felsefeden uzaklaşmasının ilk kıvılcımlarını içinde taşımasıdır. Yazardan bir alıntıyla söylersek: "O dönem Tahran'da yükselmekte olan "politik ruhaniliğe" Foucault'nun gösterdiği yoğun ilgi, değişmekte olan politik bağları da hesaba katılarak değerlendirildiğinde, din ve etiğe duymaya başladığı ilgiyi kavramamızı kolaylaştırır. Bu aynı zamanda disipline dair hipotezinde ifade bulan "kaba" öznellik karşıtı pozisyonundan uzaklaşmasını ve bağımsız bir olgu olarak özneyi ele almaya doğru attığı ilk

[1] Eric Paras, *Foucault, Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin, (İstanbul: Kollektif Yayınları, 2016)- 17.

ihtiyatlı adımları da açıklığa kavuşturmaktadır".[2] Foucault'nun hem düşünsel hem de biyografik gelişim ve değişimlerinin izini süren yazar bize İran Devrimi sonrası onun özneye yönelmeye başladığı süreci takip ederek son döneminde öznellik felsefesine nasıl bir geçiş yaptığını kitabın son kısmı olan "Özneler" başlığı altında sunar. Bunu yaparken yazar, Foucault'nun Amerika'da Kaliforniya Üniversitesi'nde verdiği dersler ve orada yaşadığı deneyimler ile aynı dönemde Collège de France'de yürüttüğü derslerle paralel olarak Liberalizm ve Öznelliğe olan ilgisini ve Foucault'nun bu hususlardaki düşüncelerini çarpıcı biçimde sunmaktadır. Kısaca bu arşiv çalışması bizlere sırasıyla ilkin, Foucault'nun özneyi reddettiği yapısalcı düşünce içinde konumlandığı 1960'ların başından başlayarak 1970'lere kadar devam eden arkeoloji yöntemini kullandığı dönemi sunarak başlar. Daha sonrasında ise yazar Foucault'nun Tunus ziyareti ve 1968 politik olaylarıyla birlikte yöneldiği ve Bilgi - İktidar ilişkisini sorguladığı soybilimsel yöntemi kullandığı çalışmaları bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerini inceler ve yorumlar. En sonunda bu arşiv çalışması 1970'lerin sonlarındaki İran Devrimi'nin Foucault'ya etkisi ve Foucault'nun ölümü 1984'e kadar ara ara gitmiş olduğu ve konferans ile söyleşiler yaptığı Amerika deneyimi ile yine Collège de France'de vermiş olduğu derslerine referansla O'nun öznelliğe olan ilgisini yaşama sanatları bağlamındaki düşünce ve çalışmalarıyla nihayetlenir.

Kitabın birinci kısmı "Söylem" başlığıyla verilir. Bu başlıkta yazar bizlere, Foucault'nun yapısalcı felsefe içinde konumlandırıldığı ve öznenin reddedildiği; bu paralelde onun yerini dil ile epistemenin aldığı yapının egemenliğinin düşünsel resmini sunar. Bunu yaparken bu kısmı iki bölüme ayırır. Bu kısmın ilk bölümünde "Yüzey Etkileri " başlığı altında Sartre ile Foucault arasındaki tartışma analiz edilir. İkinci bölümde ise "Yeniden Yapılandırma " başlığı altında Foucault'nun yöneldiği soybilimsel dönemece dair düşünceler aktarılır. Foucault yazın dünyasına 1960'larda Fransa'da çıkan çoğunluğunu edebiyatçıların oluşturduğu *Tel Quel* dergisi çevresine katılmasıyla başlamıştır. Bu derginin ortaya çıkışı ve Foucault'nun bu edebiyat çevresiyle birlikte hareket etmesi tesadüfi değildir. Zira bu çevre o dönem Fransa'sında Sartre'ın temsil ettiği özerk özne anlayışına karşıtlığı temsil ediyordu. Artık öznenin yerini dil gibi sistematik yapılar alıyordu. Nitekim Foucault'nun 1966'da yayınlanan *Kelimeler ve Şeyler* adlı eseri de dilin ve söylemin üstünlüğü bağlamında öznenin reddinin çok açık bir savunusuydu. Bu çevrelerle Foucault arasındaki bağlantıyı yazar şöyle ifade eder: "Foucault'nun bakış açısı, hiç değilse 1964'te *Tel Quel* dergisinin

[2] *A.g.e.*, 27.

Blanchot esinli yazarlarıyla koşutluk gösteriyordu: Bu görüşe göre insan varoluşu dildeki bir tür kıvrımdı".[3] Bu edebiyatçılar çevresi yazarın ölümü ve yazarsız etkinlik gibi fikirleri ön plana çıkararak öznenin önceliğini dile veriyordu. Bu yönüyle o dönemin Fransa entelektüel hayatında Foucault özerk özne karşıtı felsefenin önemli bir figürü haline geldi. Nitekim yazarın ifadesiyle: "İnsanı keskin biçimde reddeden *Kelimeler ve Şeyler*'in yürttüğü sav, özü itibariyle özerk özneyi temel alan felsefeye karşı bir saldırıydı. İnsanın yadsınması, 1960'ların ortasında hala geçerliliğini yitirmemiş, "güçlü" bireyden dem vuran düşünce akımlarına, yani tutarlı ve tekil Kartezyen özneye karşı geliştirilmiş bir okumaydı. Foucault'nun, insanı bir on dokuzuncu yüzyıl buluşu olarak görmesi ve bu buluşa sayılı günler biçmesi, *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanmasından kısa bir süre sonra yaptığı söyleşide ileri sürdüğü düşünceyi tamamlayan bir görüş olarak değerlendirilmelidir: Foucault'ya göre Sartre'ın Diyalektik Aklın Eleştirisi, "on dokuzuncu yüzyıla dair düşünmeye kalkıştığı görkemli ve hazin bir çabaydı".[4] Açıkçası o dönem yapısalcı ve özne karşıtı felsefenin önemli bir figürü olan Foucault özellikle Sartre'ın ismi ve eserlerini hedef alarak karşılıklı bir tartışmayı başlatmıştır. Bu tartışmada Sartre ise Foucault'yu Marksist ve Varoluşçu perspektiften yargılayıp gerici diye niteleyecektir. Yine yazar Sartre'dan bir alıntıyla bu düşünceyi şöyle aktarır: "mesele, burjuvazinin Marx'a karşı dikeceği son barikatı dikmek, yeni bir ideoloji yaratmaktı." Sahici bir tarihçinin komünist olmaması mümkündü; ama maddi yaşamı, üretim ilişkilerini ve praksisi analizin merkezine yerleştirmeksizin sahici bir tarih yazmak mümkün değildir. Foucault, Marksizmi aşamayınca onu sindirmeye kalkmıştı. Onun sistem oluşturma çabası, kibrin en gerici halini temsil ediyordu".[5] Yazara göre, Foucault Sartre'ın bu keskin eleştirilerine 1969 yılında yazmış olduğu *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserle cevap verecektir. Yazara göre, bu eser bir tür bilgi ya da düşünce tarihi değil düşüncenin olanaklılığının koşullarının tarihini inceleyen bir eserdir. Burada bilgi tarihi niteliği meçhul bir sürecin ortaya çıkmasıydı. Yani bilgi tarihi, özerk öznenin tarih sahnesinde yarattığı ondan zuhur eden bir şey değil, aksine dilin sınırları içerisinde onu meydana getiren temel öğeler olan ifadeler bütününün tek tek tespit edilerek kurallara uygun biçimde dönüştürüldüğü süreç biçiminde ortaya çıkarılmasıdır. Foucault için anlam öznenin bir yaratım değil sistemin bir yüzey etkisi olarak tanımlanacaktır.

"Söylem" başlıklı ilk kısmın ikinci bölümünde ise Foucault'nun arkeolojik yöntemden soybilimsel yönteme nasıl geçtiği anlatılmaktadır. Yazara göre

[3] *A.g.e.*, 42.
[4] *A.g.e.*, 43-44.
[5] *A.g.e.*, 50.

Foucault arkeoloji projesinde söylemin tarihsel dönüşümünü kurallara dayalı söylemsel olmayan bağlamından ayrı biçimde titizlikle incelenecek bir olgu olarak ele almıştı. Burada ifade edilebilir olan söylemsel ifadeler bütününü betimlemek esas görevdi. Foucault'nun deyimiyle arkeoloji "ifade edilebilir olanın sınırlarıyla ilgileniyordu. Foucault'nun soybilimsel yönteme geçişinde şüphesiz Nietzsche'nin etkisi tartışılmazdır. Fakat yazara göre bu tek başına bunla açıklanamaz. Burada bir diğer önemli husus da Foucault'ya yapılan bazı eleştirilerdir. Bu eleştiriler bu hususta onun görüşlerini gözden geçirmesine sebep olmuştur. Temel eleştiri ve onun düşüncesinde görülen hata şöyle özetlenebilir: Foucault'nun söylemi özerk ve belirsiz bir olgu gibi ele alması ve söylemsel pratiklerin hangi kuvvetle düzenlendiğine dair bağlamsal bir yanıt sunmamasıdır. Bu sebepten bu yaklaşım "kendi kendilerini düzenleyen düzenlilikler" gibi tuhaf bir sonla sonuçlanır. Yazara göre Foucault bu özerk söylem yanılmasından ve eleştirilerden Nietzscheci soybilim yöntemini kullanarak kurtulmuştur. Şöyle ki: " Her "edebi hakikatin" zorla dayatılan bir yorum olduğunu akılda tutarak geçmişle yüzleşmek gerektiğini salık veren soybilimsel buyruk, Foucault'nun vaktiyle hareket eden söylemlerinin, pratiklerin belirleyici yapısı içinde konumlandırabilmesini sağlıyordu".[6] O dönemlerde 1971 yılında Foucault kaleme aldığı "Nietzsche, Soybilim, Tarih" adlı makalesiyle de bu yeni fikirsel dönemine başlangıç yapmış oluyordu. Burada yazarın ortaya attığı ve yukarıda belirtilen nedenler dışında Foucault'nun arkeolojiden soybilime geçişinde diğer önemli iki ayrı unsur daha vardır. Bunlardan ilki Foucault'nun 1970'lerin başında itibaren Collège de France'de vermiş olduğu bilme istenci üzerine derslerdir. Yazar bu derslerde Foucault'nun söylemsel pratiğin dönüşümünün sorun edindiğini belirtir. İkinci önemli olan husus ise Foucault'nun 1968 Mayıs'ından 1972'ye kadar sıkı ilişki içinde olduğu Marksizm'dir. Özellikle Deleuze ile olan yakın arkadaşlığının da bunda büyük etkisi olmuştur. Her iki filozof da Marx'ın iktidar kavramını açıklama da tıpkı Freud gibi önemli bir çaba göstermiş olduğunu kabul etmekle beraber yine de yetersiz kaldığını ifade etmişlerdir. Yazara göre bu dönemki yakınlığın Foucault'nun eserlerine ve çalışmalarına şöyle bir katkısı olmuştur: "Yıllardır kültür, dışlama ve ihlal gibi terimler üzerinden konuşmuşken artık toplumdan, mekanizmalardan, aygıtlardan ve aktarımdan söz ediyordu."

Kitabın ikinci kısmı "İktidar" olarak isimlendirilmiştir. Bu kısımda Foucault'nun İran Devrimi ve o dönemlerde Fransa'da ortaya çıkan ve kendilerini Yeni Filozoflar olarak adlandıran kesimle olan ilişkisi bağlamında

[6] *A.g.e.*, 78.

bir analiz yapılmıştır. Yazara göre, 1978 yılında meydana gelen İran Devrimi Foucault üzerinde ciddi tesirlerde bulunmuştu. Bu tesirin başlıca nedeni ise o dönem Foucault'nun felsefi düşüncelerinde odak noktası olan iktidar kavramıyla doğrudan ilişkiliydi. Batı dünyası ve medeniyeti dışında farklı içsel dinamik ve nitelikler taşıyan bu devrim ayrıca ilgi çekici kılmıştı O'nu. Foucault, İran Devrimi üzerine on dört yazı kaleme almış ve Paris - Tahran hattında gelişmeleri yakından takip etmişti. Yazar Foucault'nun yazılarından hareketle, İran Devrimi analizinin Foucault'yu özetle halkın hanedanlara karşı duyduğu nefretin evrensel olduğu düşüncesine ve direnişçilerin cesaretine hayran olduğunu belirten bir yaklaşıma götürdüğünü söyler. Yazar, Foucault'dan yaptığı alıntıyla onun İran Devrimi hakkındaki fikirlerini şöyle belirtir: "İran'a gitmek üzere yola çıktığımda, doğrusu, insanlar bana sürekli olarak Devrim mi oluyor? Diye soruyordu. … Cevap veremedim. Fakat şöyle demek istedim: Tam anlamıyla bir devrim değil bu. … her birimizin, özellikle de onların, bu petrol işçilerinin, imparatorlukların sınırlarındaki bu ırgatların sırtına binen korkunç yükü, tekmil düzeninin yükünü, silkelemek isteyen silahsız insanların ayaklanması bu. Belki de bu, gezegensel kuvvetlere karşı gerçekleştirilmiş ilk ayaklanma, en öfkeli başkaldırının en modern biçimidir".[7] Foucault'nun bu olumlu bakışı şüphesiz İran Devrimi sonrası yönetimi ele geçiren dini yönetimin muhaliflere uyguladığı işkence ve cezalarla bir nevi hayal kırıklığına dönüşmüştü. Fakat yine de bu deneyim Foucault için önemliydi. Foucault buradan hareketle iktidarın doğası gereği kötü bir şey olmadığı fakat işleyiş bakımından sonsuz olduğunu belirterek iktidarın karşısına her zaman çiğnenmez yasalar ve sınırsız haklar getirilmesi gerektiğini ifade edecektir. Bu dönemde diğer bir etkili olay da 1976'da Fransa'da ortaya çıkan öncülüğünü Bernard-Henri Lévy'nin yaptığı Yeni Filozoflarla Foucault arasındaki ilişkidir. Bu Yeni Filozoflar özellikle Devrimci Sosyalizme ve şiddete karşı bireyi korumanın önemine vurgu yapıyordu. Kendilerine Yeni Filozoflar diyen bu kesim her tür devrimin terör ve baskıyı meydana getirdiği ve özgürleştirmediği konusunda hem fikirdiler. Foucault bu Yeni Filozofların çalışmalarıyla yakından ilgilendi. Foucault Yeni Filozoflardan André Glucksmann'ın 1977 Mayıs'nda yayınladığı *Le majtres penseurs* eseri üzerine bir kitap eleştirisi yazdı. Yazara göre, Foucault kendi çalışmalarıyla Glucksmann'ın çalışmaları arasında yakınlık buluyordu. Bunu ise üst anlatılar öne sürmek yerine hapsedilmiş, susturulmuş olana yönelik sistemli olmayan bir ampirik bir bakış diye nitelendirebiliriz. Bununla beraber yazar Foucault'nun bilgi - iktidar ilişkisini sorguladığı en önemli eserlerden biri

[7] *A.g.e.*, 107.

olan *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserini de (1975) bu dönemlerde yazdığını ve buradaki en önemli kavramın da disiplin kavramı olduğunu belirtir.

Kitabın üçüncü kısmı "Özneler" başlığıyla verilmiştir. Bu kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bu iki bölümde yazar tarihsel olarak 1979 sonu ile Foucault'nun ölümü olan 1984'li yıllara kadar olan geçen zamandaki O'nun düşüncelerinin gelişimini analiz eder. İlk bölüm, "Derin Özneler, Foucault ve Bireyin Dönüşü" başlığıyla sunulurken diğer bölüm "Yaşama Sanatları, Antikite, Modernite ve Kendilik Pratiği" olarak sunulur. Foucault bu dönemini sıklıkla anavatanından uzakta liberalizmin ve bireyselliğin hayatın her yönüne nüfuz ettiği Kaliforniya'da geçirmiştir. Yazara göre Foucault'nun son dönemi diyebileceğimiz bu dönem öznenin yeniden doğuşu teması ve onun öznelliğe olan yönelimi ile liberalizm üzerine olan fikirlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bununla beraber Foucault'nun 1979 ve 1980'li yıllarda zamanının bir kısmını geçirdiği ve Collège de France'da verdiği Biyopolitikanın Doğuşu ve Canlılar Yönetimi dersleri de güçlü özne tasavvuruna yönelişinin işaretlerini taşımaktadır. Nitekim yazar 1979 yılında Foucault'nun Biyopolitikanın Doğuşu adlı dersin daha başlangıcında Liberal Devletin anlaşılmadan biyopolitikanın da ne olduğunun anlaşılamayacağını ifade etmiştir. Yazara göre, Foucault liberalizm üzerine olan analizinde onu tepeden aşağı gerçekleşen müdahalelerden ziyade hesaplı bir kendi haline bırakma yaklaşımı sergileyen bir tür "yönetimselliğin" (bir laissez-faire devletinin) ortaya çıkışı ve dönüşümü olarak betimliyordu. Diğer verdiği önemli bir derste Canlılar Yönetimi dersidir. Bu dersin önemi yazara göre Foucault'nun öznellik hakikat ilişkisine dair düşüncelerini oluşturmasını sağlamasıdır. Bu derslerde Foucault insanların yönetimini öznellik biçiminde tezahür eden hakikat bağlamında ele alır. Bu derste Foucault öznellik üzerine olan düşüncelerini M.Ö. 2. Yüzyılda yaşamış olan Roma İmparatoru Septimus Severus üzerinden somutlaştırır. Şöyle ki. "Septimus Severus'un hükmettiklerine yansıttığı hakikat, aksine, imparatorun kendi varlığının çarpıcı bir ifadesiydi. Öz hakikatiydi bu. Foucault'ya göre imparator kendiliğinin sunumunu öylesine ciddiye alıyordu ki, yıldızlı göğün belli bir bölümünü tavanından sildirmiş, sadece kendisinin erişebileceği bir odada gizlemişti. Söz konusu olan yıldız haritası olarak anılan ya da kişinin kendi ölüm saatini bilmesini sağlayan harita olarak geçen kesitti. Bu göğe ait parça imparatorun nihai kaderini belirlediği için ister istemez gizliydi".[8] Foucault'ya göre burada imparator kendisine dair hakikati kendisinin dışında, kaderinin yazıldığı yıldızlarda bulmuştu. Yazara göre Foucault buradan hareketle insanların yönetimi ile kişinin kendi hakikatinin ifşasıyla

[8] *A.g.e.*, 151.

nasıl kesiştiğini sorguluyordu. Nitekim Foucault Hıristiyanlıkla beraber kişinin kendi hakikatinin arandığı yerin dışarısı değil insanın kendi içsel dünyası olduğunu söyler. Foucault özellikle itiraf pratiklerini incelediğinde burada öznellik biçiminde tezahür eden bir hakikat örneğiyle karşılaştığını ifade eder. Yazar "Yaşama Sanatları" olarak isimlendirdiği bölümde ise Fouacault'nun son yıllarında kullandığı başat kavramın *tekhne peri ton bion,* yani yaşama sanatı fikri olduğunu söyler. Öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiyi sorgulayan Foucault, özellikle yaşama sanatlarının bu kendilik pratiklerine ve öznelliğe önemli katkısı olacağını düşünüyordu. Yazara göre Foucault'nun bu kavramdan ulaşmak istediği amaç insan varlığının tarihini sanat aracılığıyla anlamaktı. Foucault burada yaşama sanatı üzerine görüşlerini sıklıkla Antikçağ'a referansla yapacaktır. Foucault'ya göre Antikçağ sanatları birtakım davranış kalıpları ve bir dizi edim tertiplemektense kişinin kendi varlığını değiştirmesi ve biçimlendirmesine olanak tanıyordu. Bir nevi deneyim kiplikleri sunuyordu ve en çok rağbet gören bu deneyim kiplikleri sükûnet, huzur ve mutluluktu. Yaşama sanatları kişilere ontolojik bir konum kazanmalarını sağlıyordu. Foucault'nun yaşama sanatlarına olan vurgusu O'nun son yıllarında öznelliğe ve öznenin kendilik pratikleriyle dönüşmesi fikrine yani öznenin yeniden doğuşuna temel olan bir düşüncedir. *Cinselliğin Tarihi* adlı eserin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı* ve yine aynı eserin üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı* bu bağlamda ortaya çıkmış çalışmalardır.

Kitabın sonuç bölümü ise "Foucault Sarkacı" başlığıyla sunulur. Bu başlık gerek bütün bir kitabın özeti gerekse de Foucault'nun düşüncelerindeki gelişim ve değişimleri anlamlandırma için önemlidir. Özellikle sarkaç kavramının kullanılması tesadüfi değildir. Zira yazara göre Foucault'nun düşünceleri hiçbir zaman düz bir çizgide ilerlememiştir. Bununla beraber onun düşünceleri tek bir projeye sığdırılamayacak denli çeşitlilik içerir. Nihayetinde yazarın ifade ettiği şekliyle " Foucault'nun düşünsel projesinin tarihi- ki bu tabir bizatihi yanıltıcıdır- düz bir çizgi tanımlamaktan oldukça uzaktır. Sarkacın salınım hareketi daha doğru bir imge olabilir. Foucault öznellik ihtimalini kabul eden bir konumdan yola çıkmıştı; onu en başta, belirli öznelerin "deli", "kaçık", "kudurmuş" gibi yaftalarla baskılandığını fark etmesi yazmaya itmişti. Neredeyse çeyrek yüzyıl sonra, başlangıç noktasından çok da uzak sayılmayacak, söylem öncesi öznelerin varlığını kabul eden, edebiyata tutkun, politik olarak bağımsız ve bilinenin sınırlarını zorlayan bir deneyime kendini adamış bir yere vardı".[9]

[9] *A.g.e.*, 210.