T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA SOYKÜTÜK YÖNTEMİ VE KENDİLİK BAKIMI

Doktora Tezi

Canan YARAR

Ankara-2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA SOYKÜTÜK YÖNTEMİ VE KENDİLİK BAKIMI

Doktora Tezi

Canan YARAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara-2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA SOYKÜTÜK YÖNTEMİ VE KENDİLİK BAKIMI

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**

1. Prof. Dr. Erdal CENGİZ

2. Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

3. Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

4. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

5. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Tez Savunması Tarihi

18.05.2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Erdal CENGİZ danışmanlığında hazırladığım "Michel Foucault'da Soykütük Yöntemi ve Kendilik Bakımı (Ankara 2023)" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

16 / 06 / 2023

Canan YARAR

Tülin Yarar'a

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

> "Ne olduğumu tam olarak bilmenin gerekli olmadığını düşünüyorum. Yaşamanın ve çalışmanın temel önemini oluşturan şey, başlangıçtakinden farklı biri haline gelmektir. Bir kitap yazmaya başladığınızda sonunda ne söyleyeceğinizi bilseniz, onu yazmaya cesaret edeceğinize inanıyor musunuz? Yazı ve aşk ilişkisi için geçerli olan yaşam için de geçerlidir. Oyun, ancak nasıl biteceği bilinmiyorsa zahmete değer."
>
> M. Foucault (2005)

Bana öyle geliyor ki Foucault perspektifinden bir metin oluşturmak ya da araştırma yapmak yine Foucault'nun ne olduğunu tam olarak bilmenin gerekli olmadığını düşündüğü, yaşamanın ve çalışmaların temel önemini oluşturan unsurun başlangıçtakinden farklı birine dönüşmekte yattığını belirtiği bu pasajda yatmaktadır. Bu çalışma Foucault'nun soykütük ve kendilik bakımı analizleri üzerinden, temsile dayalı anlayışların indirgemeci tavrı karşısında, farklılığı daha kapsayıcı bir biçimde düşünmemizin elzem olduğunu düşündüğüm kendilik bakımı fikri üzerine düşünme kaygısına dayanmaktadır.

Bu kaygı ve düşüncelerimin bir tez olarak ortaya çıkmasında bugüne kadar desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım, ailem ve dostlarıma teşekkür borçluyum. Öncelikle üniversite eğitim sürecim boyunca tüm çalışmalarımda ve öğrenci merakımla yol alma çabamda yardımlarını esirgemeyen, yalnızca teorik alanda değil pratik bağlamda da

yaşam rehberliğini hep sürdürmüş olan ve bu tezin ortaya çıkabilmesinde sunmuş olduğu tüm katkılardan ötürü sevgili hocam Prof. Dr. Erdal Cengiz'e ve tüm inceliği, neşesi ve yaşamı çoğaltan bakış açısıyla tanışma şansını elde ettiğim sevgili hocam Prof. Dr. Serpil Aygül Cengiz'e sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca tez jürimde yer almış olan sayın hocalarım Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo, Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz, Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt Gültekin'e tüm katkı ve yapıcı eleştirilerinden dolayı içtenlikle teşekkür ederim.

Başta bugüne dek gösterdikleri tüm sabır, emek ve en önemlisi de sevgi ve güvenlerinden ötürü kıymetli annem Fatma Yarar ve babam Mustafa Yarar'a, hep yanımda olan sevgili ve çok değerli ablam Yeşim Yarar'a, sevgili Ferhat Şimşek'e, gün ışığım ve umudum yeğenim Güneş Şimşek'e; neşe kaynaklarım Yasemin Cengiz, Koray Cengiz, A. Toprak Ketenci, Maya Kalaylıoğlu ve Berin Keskin'e; bu zamana dek hep olduğu gibi bu tezin fikrinin oluşumunda da bilgeliği, ilgi ve heyecanıyla yanımda olan sevgili İ.Mahir Kalaylıoğlu'na ve yine İ.Mahir Kalaylıoğlu ve Sipan Aslan ile birlikte oluşturduğumuz tüm *Tekhne Kültür* ekibine; bana yalnızca derslerinin değil, fikirlerinin ve sevgisinin de kapısını hep açmış olan sevgili hocam Süreyya Karacabey'e, hem dostluğu hem de yaşam rehberliği ve sevgisiyle hep yanımda olan Sengün M. Acar'a, teze katkısı ve desteği adına sevgili hocam Süha Ünsal'a çok teşekkür ederim.

Bu uzun ve meşakkatli yolda dostluklarını, destek ve sevgilerini eksik etmeyen Çankırı Karatekin Üniversitesinde felsefeye dair çalışma ve yol arkadaşlıkları için H. Gizem Kılınç, Erman Kar, A. Onur Aktaş'a; sevgili Ufuk Ketenci, Mehtap Ketenci, M. Cem Kayalıgil, Emrah Demirhan ve desteğini eksik etmeyen Ahmet Eker'e, ayrıca tezime yapmış oldukları tüm teknik desteklerinden ötürü sevgili Zehra Apiş ve Erol Deniz'e sonsuz teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR ..... **i**

İÇİNDEKİLER ..... **iii**

GİRİŞ **1**

1. SOYKÜTÜK VE ŞİMDİ İÇİN GEÇMİŞİ ANLAMAK **13**

1.1. Soykütük: Şimdinin Eleştirel Ontolojisi 23

1.2. Soykütük: Öznesiz Bir Bilgi ve İktidar Tarihi 30

2. YAŞAMI DÜZENLEYİCİ MODERN İKTİDAR DÜZENEKLERİ **57**

2.1. Disiplin ve Bedenlerin Uysallaştırılması 70

2.2. Biyoiktidar ve Toplumsal Yaşamın Düzenlenmesi 92

2.3. Biyoiktidar ve Cinsellik Tertibatı 100

3. KENDİLİK ETİĞİNİN DÜZENİ **120**

3.1. Hazların Düzenlenmesi: Mutlu ve Dengeli Bir Yaşam 138

3.2. Makul Özne: Kendilik Yönetimi 145

3. 3. Sokratik Parrhesia: Etik Söylemin Toplumsallaşması 182

SONUÇ **220**

ÖZET **237**

ABSTRACT **239**

KAYNAKÇA **241**

GİRİŞ

Kullandığı yöntem bakımından Michel Foucault'nun çalışmaları bilgi sistemlerini incelediği arkeoloji, iktidar biçimlerini analiz ettiği soykütük ve kendi ile ilişkiyi ele aldığı etik olarak dönemselleştirilmiş; bu dönemselleştirme Foucaultcu dille söylenecek olursa pek çok polemiğe[1] mahal vermiştir. Bu polemiklerin ötesinde Foucault kendisi için en temel meselenin, modern felsefi tasarımlardaki kurucu, evrensel ve tarih aşırı özne fikri karşısında, öznenin (öznel deneyimlerin) tarihsel olarak analiz edilecek pratikler tarafından kurulan bir biçim olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2005: 233). Bu bağlamda Foucault, öznel deneyimin kaynağını açıklamak için öznenin o deneyimi nasıl yaşadığına bakan, yani özneyi merkeze alan fenomenolojik yaklaşımdan ve yine öznel deneyimi verili bir insan doğasına gönderimle açıklayan antropolojik tavırdan, öte yandan da öznel deneyim biçimlerinin tarihsel analizini yalnızca ekonomi merkezinde ele alan tarihsel materyalist (pro-marksist) kuramdan koparak, tekil öznel deneyimlerin tarihini incelemeye yönelmiştir.

Bu tezin temel argümanı, öznel deneyimlerin nasıl kurulmuş olduğuna yönelen Foucault düşüncesindeki (eleştirel) felsefi odağın, kendimiz ile bu deneyimlerin

[1] Foucault kendisiyle yapılan pek çok söyleşide polemiğe girmekten kaçındığını dile getirirken polemiğin soruşturma ve tartışmayı kısırlaştıran asalak yanını şu sözlerle ifade eder: "Polemikçi … baştan sahip olduğu ve sorgulamaya asla yanaşmayacağı birtakım ayrıcalıkla donatılmış biçimde polemiğe girişir. İlke olarak, kendisine bir savaş yürütme yetkisi tanıyan ve bu mücadeleyi haklı bir çabaya dönüştüren haklara sahiptir; karşısındaki kişi hakikati arayan bir ortak konumunda değil; bir hasım, yanılmakta olan, zarar vermekte olan ve varlığıyla tehdit oluşturan bir düşman konumundadır… Polemikçi, tanımı gereği düşmanına tanınmayan bir meşruiyetle hareket eder." (Foucault, 2005: 279).

dayattığı sınırlar bağlamında ilişkileniyor oluşumuz ve bu sınırların olumsallıkları üzerine düşünmemiz gerekliliği olduğudur. Bu argümana bağlı olarak bu tezde, Foucault'da iktidar ilişkilerinin stratejik boyutuna dikkat çeken soykütük yaklaşımının ve yönetimselliğe uzanan biyopolitika analizinin, Antik Çağ ve özelinde Antik Yunan'ın *Epimeleia Heautou* (kendilik bakımı) düşüncesine nasıl açıldığı üzerinden bir Foucault okuması yapmaya çalışacağım.

Foucault'ya göre insan, modern çağın başlangıcına dek henüz var olmayan ve iki yüzyıldan daha az bir zaman önce ancak on dokuzuncu yüzyılın başında bilginin evreni düzenleme çabası içerisinde ortaya çıkmış mümkün bilginin nesnesi olan bir inşadır (Foucault, 2017: 460). Bu inşa aynı zamanda tüm ahlaki temalarının geliştirildiği ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda[2] kendini gösteren hümanizmanın da temelidir. Yine Foucault'ya göre hümanizma ve diyalektik tarih felsefesinin ortak noktası, yabancılaşma karşısında uzlaşımı getirecek hakiki bir insan varlığı tasarımıdır (Foucault, 2011: 33). Bu vaat karşısında Foucault'ya göre Nietzsche'nin tanrının ölümü ilanı diyalektik tarih anlayışından farklı olarak insanın tanrısal bir konuma yükselişi değil, tanrının katili olan -"bütün katillerin katili" (Nietzsche, 2003(b): 130)- insanın ölümüdür (Foucault, 2011: 34). Tanrının ölümünü *Şen Bilim*'de (Nietzsche, 2003(b)) "kaçık adamın hikâyesi"nde ortaya koyan Nietzsche, Avrupa kültüründeki bir dünya yorumunun (Avrupa ahlakının) değişimine dair gerçekleşmiş ancak henüz farkına varılmamış[3] tarihsel bir olayı dile getirmektedir. Heidegger'e göre Nietzsche'de tanrının

[2] Foucault'ya göre öğretilegeldiği gibi hümanizm on altıncı, on yedinci ya da on sekizinci yüzyıllarda varlık göstermemiştir (Foucault, 2011: 32).

[3] Kaçık adamın seslendiği pazar meydanındaki insanlar tanrıya inanmayanlar olsa da ve ateizm kamusal yaşamda kendini göstermeye başlamış olsa da bu insanlar tanrının ölümünün Nietzscheci bağlamına erişmemiş (bir yaşam biçiminin temeli olan değerlerin

ölümü, Platon'dan ve Platoncu felsefenin Hristiyan yorumlarından beri hakikatin temeli olarak duyuüstü olanın (idealar) etkin gücünü yitirmesidir (Heidegger, 2001: 18). Bir başka deyişle Nietzsche'de tanrının ölümü, yıkılışın semptomlarından biri olarak değerlendirilen Batı felsefesi metafiziğinin, yaşamın ahlaki ve dinî yorumu olarak yaşamı olumsuzlayan ahlaki değer yargılarının, bir başka deyişle de diyalektik düşüncenin Hegel etkisindeki bir uzamı olarak Hristiyanlığın çileci ideallerinin sona ermesidir (Nietzsche, 2015: 12).

Özne merkezli modern felsefi tasarımlar karşısında öznenin kendisiyle özdeş bir töz değil, bir biçim olduğunu dile getiren Foucault da öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade bizatihi kendisinin belirli tarihsel söylem ve pratikler yoluyla nasıl kurulduğunu analiz etmeye çalışmıştır (Foucault, 2005: 234).

> …ben hükümran, kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunmadığına hakikaten inanıyorum. Bu özne anlayışına karşı kuşku, hatta düşmanlık besliyorum (Foucault, 2005: 266).

---

değersizleşmesinde pazar yerindeki insanların kendilerinin yer aldıklarını görememeleri), yani gündelik yaşamlarını ve bu yaşamın değerlerini sorgulamaya dönük bir atılımda bulunmamışlardır (Nietzsche, 2003(b): 130). Heidegger'e göre, "… kaçık adamın bu biçimde pazar yerinde dikilen "tanrıya inanmayanlarla" hiçbir ortak yanı yoktur. Çünkü bunlar tanrının tanrı olarak inandırıcılığını yitirmesinden ötürü inançsız değillerdir; tersine, tanrıyı arayamadıkları sürece inanma olanağından el çektikleri için, onlar artık arayamazlar, çünkü artık düşünmezler" (Heidegger, 2001: 61).

Bu düşüncelere bağlı olarak bu tezin ilk bölümünü Hegel'in istenci bilinç ile özdeşleştirdiği ve köle-efendi ilişkisini tanınmaya dayalı bir temsil olarak, olumsuzlama edimine bağlı bir diyalektik ilişki içerisinde ele alışını eleştirmesi ile açmayı uygun buldum. Bu eleştirinin bir yandan Nietzsche'nin istenç fikrine bağlı soykütükçü yaklaşımının Foucault üzerindeki etkisini görebilmemizde ve öte yandan yine bu etkiyle Foucault'nun klasik tarih ve Batı felsefesini soykütükçü bir tarih yaklaşımı ile nasıl eleştirdiğini kavrayabilmemizde yardımcı bir girizgâh olabileceğini düşündüm.

Öznel deneyimin nasıl kurulduğu sorusu Foucault felsefesinin temel kavramlarından *sorunsallaştırma* ile formüle edilir. Sorunsallaştırma, bir şeyi doğru-yanlış oyununa[4] sokan yani insan varlığını tarihsel bir deneyim, bir düşünce[5] nesnesi olarak kuran ve bir hakikat iddiası ile oluşturulan bir eklemlenme ağıdır. Bu eklemlenme, bu hakikat rejimi, sorunsallaştırma sonucunda ortaya çıkan her deneyimde (delilik, suça eğilimli, hasta, anormal vb.) belli kavramlar içeren ve ürettiği doğruluklarla ifade bulan kuramsal bir bilgi alanı (söylemsel pratikler); belirli normlar aracılığıyla işleyen bir iktidar alanı (kurumlar, siyasi olaylar ve ekonomik süreçler gibi söylemsel olmayan pratikler) ve bu bilgi ile iktidar alanlarına bağlı olarak bireyin kendisi ile kurduğu bilinç ilişkisini (öznellik) içerir. Bu bağlamda sorunsallaştırma; bilgi (bilme nesnesi olarak kurulan özne), iktidar (başkalarının eylemleri üzerinde bir eylem

[4] Foucault oyun ile taklit ya da eğlenceyi değil, hakikat üretiminin kurallar bütününü kastetmektedir (Foucault, 2005: 242).

[5] Foucault hakikatin olmadığını örneğin deliliğin olmadığını söylemez. Delilik yalnızca bir hakikat oyunu olmamakla birlikte iktidar oyun ve kurumlarıyla ilişkilidir (Foucault, 2005: 240). Aynı paralellikte Foucault'ya göre sorunsallaştırma ne bir nesnenin temsilidir ne de söylem aracılığıyla var olmayan bir nesnenin yaratılmasıdır (Foucault, 2005: 86).

olarak yönetimin normatif yapısı) ve etik (bireyin kendisi ile kurduğu ilişki) eksenlerinde gerçekleşir (Keskin, 2005: 13-14). Foucault'nun kendi ifadesiyle:

> Üzerinde çalıştıklarım üç geleneksel sorundan ibaret: (1) Gerçekle, medeniyette son derece önemli bir yer tutan, içerisinde hem özne hem nesne rolü oynadığımız bu "hakikat oyunlarıyla" bilimsel bilgi üzerinden kurduğumuz ilişkiler nelerdir? (2) Bu tuhaf stratejiler ve iktidar ilişkileri üzerinden başkalarıyla olan ilişkilerimiz nelerdir? (3) Gerçek, iktidar ve kendilik arasındaki ilişkiler nelerdir? (Foucault, 2019: 25).

Analizlerinin iktidar alanına indirgenmesi karşısında Foucault, çalışma alanlarındaki temel sorunun özne-hakikat oyunları olduğunu belirtme gereğini tam da bu sebeple duymuştur. Zira pratikler; insanı bilen, sosyal ve hukuksal özne olarak kurarken, aynı zamanda öznenin bu hakikat rejimi içerisinde kendini deneyimleme tarzı olan öznellikleri de inşa ederler. Bu bağlamda yaptığı işi *Düşüncenin Eleştirel Tarihi*[6] olarak tanımlayan Foucaultcu analizin temel amacı; deneyim ve deneyimlerin özneleri hakkında oluşturulan hakikatlerin belirli bir düşünce sisteminin rasyonel olarak kaçınılmaz eğilimlerinin sonucu değil, koşullu tarih dönüşlerinin sonucu olduğunu gösterebilmektir. Böylece Nietzsche'de bilginin sınırlarından ziyade bilginin, hakikatin ve ahlaki değerlerin kendisine; bunların yaratılması sorununa yönelen soykütük fikri

[6] Böylece Foucault, deneyim biçimlerinin oluşması, gelişimi ve dönüşümü bağlamında sorunsallaştırmanın tarihi olarak düşünce tarihinden söz ederken, burada düşünce ile yalnızca felsefi ya da bilimsel teorik ifadelerden değil, bireyin bu deneyimlerin öznesi olarak kurulduğu konuşma, eylem ve davranış biçimlerini de kastetmektedir (Keskin, 2005: 13).

Foucault felsefesinde kurulmuş deneyim ve hakikatlerin evrenselliklerini sarsan ve tekil deneyimleri olay olarak ele alan bir tarih ve soykütük yaklaşımını doğurur.[7]

[7] Olay kavramını bu çalışmanın sınırları bağlamında yani Foucault'nun soykütükçü tarih anlayışı bağlamında ele almaya çalıştım. Bu bağlamda Foucault'nun söylem analizinde söylem yalnızca sözceleri ya da önermeleri içeren bir bilgi alanı ile sınırlı değildir. Söylemler, tarihsel analizlerin ele aldığı olgunun ötesinde iktidar ilişkilerini ve deneyimleri de içeren, bu deneyimlerin kurulmasında bilginin iktidar ilişkileri ile kesişimini yani iktidar ilişkilerinin kurumsal ve toplumsal alandaki maddi dağılımlarını da (örneğin akıl hastanesi kurumunun ne zaman ortaya çıktığı, nasıl bir mimari yapıya sahip olduğu ve hangi normatif uygulamalara sahip olduğu) gözeten bir ağdır. Böylece söylemsel pratiklerde yalnızca dil içi anlamlar üretilmez aynı zamanda delilik, suça eğilimlilik, cinsellik vb. birtakım deneyimler de üretilir ve bu deneyimlere ilişkin kurumlar, normlar ve stratejiler oluşturulur. Böylece öznel deneyimlerin kurulmasındaki olanaklılık koşullarını ve bu koşulların evrensel değil olumsal ve tarihsel olduğunu göstermeye çalışan Foucaultcu soykütük yönteminde olay, bilginin ilişki içerisinde olduğu iktidar pratiklerine işaret etmektedir (Revel, 2012: 91). Aynı soykütük fikrine bağlı olarak tarih de yalnızca söylenmiş olan şeylerin bir deşifresi ya da tarafsız belgeler kümesi değildir. Deneyimlerin yaratılmaları sürecini inceleyen ve tarihsel tikelliklerinde farklı olaylar olarak sorunsallaştıran soykütük, klasik tarihin uyumsuz olaylar arasında zorunlu bir tutarlılık ve süreklilik yakalamaya çalıştığı yerde köken anlayışını ve evrensel hakikat fikrinin önceliğini tahrip etmeyi amaçlamaktadır. Böylece süreksizlik vurgusuyla tarihi kopuk kesitler olarak incelemeye yönelen Foucault (Foucault, 2016(b): 13-15) istikrarlı ve güven verici bir tarih anlatısı yerine etkili bir tarih anlayışı ortaya koyar (Ure, 2020: 20).

> Foucault'ya göre entelektüel tarihçi, teorik bir bakış açısının entelektüel kaynaklarını derinden kavrayarak bu görüşü haklı çıkarmayı amaçlar. Amacı teorinin ilk kavramsallaştırma anına dönmek ve bugünkü biçimini alırken geçirdiği tüm değişimleri sürekliliği olan bir kurguya oturtmaktır. Oysa soykütükçü, entelektüel mirasın izlediği yolu günümüzden geçmişe doğru çözer ve resmî başlangıcını belirlemeyi amaçlamaz (Hutton, 2019: 168).

Bu çalışmada diğer iki bölümü de şekillendirecek ve bağlantısal olan bu anlatımımın kilit noktası, Foucault'nun henüz 1970-1971 yıllarındaki *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'inde (Foucault, 2016(c)) Antik Yunan'dan günümüzde Batı bilmesini şekillendiren hakikat rejimindeki olumsallığı ortaya koymaya çalışırken değindiği iki temel nokta olacaktır: Bunlardan ilki, 1970 tarihli *Söylemin Düzeni*'nde (Foucault, 1987) de dile getirmiş olduğu gibi belirsiz olaylar olarak söylem karşısında duyulan kaygıdır. Foucault'ya göre teorik olarak yalnızca belirli anlamlara işaret eden gösterenler olmanın ötesinde, aynı zamanda birtakım deneyimlerin ve öznelliklerin üretildiği söylemler, klasik tarih anlayışında ve Batı felsefesi geleneğinde epistemolojik bir operasyonla[8] bir anlamlar-gösterenler sistemine indirgenmiştir. Söylemsel oluşumu yalnızca dil-içi sınırlarda, yani gramer ilişkileri içerisinde ele almaya yönelik bu operasyonla, söylemsel olan bilgi alanlarının söylemsel olmayan dil-dışı alanla yani toplumsal pratiklerdeki iktidar etkileriyle kesişimi; dağınık olaylar, düzensiz çokluklar olarak tarih ve düşüncenin dışına itilmiştir (Eksen, 2016(c): xiii, xiv). Böylece

[8] Bu çalışmanın ilk bölümünde de değinileceği gibi Foucault bu epistemolojik operasyonu, Platon bağlamında sofistlerle ve esas olaraksa Aristoteles tarafından sofistik söylemin kendisine yapılan bir müdahale olarak ele alacaktır.

Foucault'nun soykütük düşüncesinde göreceğimiz gibi bilginin olduğu yerde siyasal iktidarın söz konusu olamayacağı yönündeki Batı mitine dayanan bir bilgi anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış bilme istencimizi doğal ve evrensel kılmaya böylece bilgi ve hakikati de bu istencin doğal bir nesnesi olarak görmemize dayanmaktadır.

İkinci önemli nokta ise yine *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de Foucault'nun söylemin olay boyutunun dışlanmasını Antik Yunan'da Arkaik Dönem'den Klasik Dönem'e geçişte hukuksal bağlamda yaşanan adli usullerdeki dönüşümle birlikte ele almasıdır. Bu dönüşümün temel notası ise hakikati belirlemede geçmiş olayların hatırlanmasına dayalı soruşturma ve tanıklık usullerinin yargı alanına dâhil olması ve böylece toplumsal-siyasal arenada da soyut ve nesnel bir bilme düzleminin tesis edilmeye başlanmasıdır (Eksen, 2016(c): xx). Bu iki nokta temelinde Foucault 1974 tarihli "Hakikat ve Hukuksal Biçimler" (2015(a): 163-279) konferansında insan ile hakikat arasındaki ilişkileri analiz etmede hukuksal pratiklerin büyük önemi olduğunun farkına vardığını belirtir (Foucault, 2015(a): 167). Foucault'nun bu vurgusunun eşliğinde tezin ikinci bölümünde söylemsel olanın söylemsel olmayan ile kesişimi (bilginin ilişki içerisinde olduğu iktidar pratikleri) olarak modern iktidar analizini değerlendirmeye çalışacağım.

Foucault modern öncesi süreç için açıklayıcı olan "hukuksal-söylemsel" iktidar modeli olarak geleneksel hükümranlık anlayışının totaliter ve temsile dayalı, yasak-baskı ve itaat üzerinden işlerlik gösteren ve hükümranın yaşam hakkı üzerinde söz sahibi olduğu negatif işleyişi karşısında yaşamın siyasi alanda belirdiği pozitif bir iktidar analizi sunar. Kapitalizmin bedenin üretim sürecindeki denetimi ihtiyacı ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınması gereksinimine bağlı olarak insan yaşamının bilgi ve iktidarın denetimine girdiği; güçlendirme, denetleme, gözetleme ve çoğaltma yoluyla düzenlendiği bir iktidar biçimini Foucault modernliğe girme eşiği olarak nitelendirir. Bedenin cezalandırılıp yok edilmesinin yerine denetleme ve

gözetleme mekanizmaları ile bedenin uysallaştırılması ve disipline edilmesi süreci; nüfusun denetimine bağlı olarak toplumsal yaşamın (toplumsal beden) denetlenmesine doğru genleşen biyoiktidar analizine doğru açılır. Böylece Foucault, toplumsal yaşamın gündelik pratiklerinde pek çok noktadan çıkarak bir şebeke gibi işlerlik gösteren merkezsiz ve tersine çevrilebilirliğiyle hareketli ilişkiler ve strateji oyunları olan bir iktidar biçiminden söz etmektedir.

Eylemler alanı olarak iktidar ilişkileri Foucault'ya göre davranışların yönlendirilmesine dayanmaktadır. Devlet kurumlarıyla sınırlı, şiddet ya da sözleşmeye dayalı olarak değil; aile, pedagoji, hukuk ve tıp gibi alanlara yayılımıyla bireyler arasındaki ve bireylerin kendileri ile ilişkisini de kapsayan strateji ve teknoloji üzerinden okunabilecek bu yeni iktidar analizinin parolası yönetimdir. Tek taraflı bir tahakküm değil (burada bir ilişkisellikten söz edilemez) davranışların yönetimi ve ilişkilerin dolaşımı olarak Foucaultcu iktidar analizinde stratejiler olarak bu ilişkilerin tersine çevrilebilirliği özgürlük ve direniş düşüncesine de kapı aralar. Böylece Foucault'da negatif iktidar anlayışı karşısında üretken ve pozitif yanıyla bu yeni iktidar biçiminin analizi olarak modern devletin soykütüğü bir başka açıdan modern öznenin soykütüğü analizine doğru taşınır. Bu doğrultuda tezin üçüncü bölümünü Foucault'nun cinsellik ve iktidar bağıntısını cinsellik söylemi olarak nasıl analiz ettiğine değinerek açımlamayı uygun buldum. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde biyoiktidar analizini bu kez cinsellik deneyiminin bir cinsel bilim olarak kurulması üzerinden çözümler. Bu çözümlemesiyle Foucault, Orta Çağ'dan itibaren kişinin iç dünyasının en derinlerine inerek kendini bilmesi ve ruhunda olup bitenleri söze dökmesine dayanan itiraf pratiğinin bilimsel biçimlere oturtularak Batı'da nasıl bir cinsel bilime (*scientia sexualis*) dönüştüğünü ortaya koyar.

Foucault'ya göre kendindeki gizli bir hakikati bilip bunu ifşa etmeye dayanan bir öznellik biçimi olarak Batı'ya özgü bu kendilik tarzındaki temel sorun, soykütüksel

tarih yaklaşımında tespit ettiği sorunla (epistemolojik operasyon) aynıdır: Cinselliğin doğal bir bilme istenci konusu olarak belirmesi ve bu cinsel deneyime bağlı olarak kendiliğin yorumlanması gereken bir nesnel veri alanı olarak görülmesine dayanan kendiliğin hermenötiği (öznenin yorumbilgisi) özgürlük pratiği üzerine düşünmeyi yani etik olanın sorunsallaştırılmasını gündeme getirir.

Kendi zamanındaki özgürlük hareketlerinin "kendiliğin, arzunun, bilinçaltının vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlaktan başkasını" bulamadıklarını ve bu bağlamda ahlaki bir ilkenin yoksunluğu sıkıntısına dikkat çeken Foucault'ya göre (Foucault, 2005: 196), bir davranış biçimi olarak kendimizle ilişkimize dair olan özgürlüğün pratik edilmesi sorunu yine yönetimle, kendinin kendi tarafından yönetilmesiyle ilintilidir. Böylece Foucault, cinsel davranışın nasıl ahlaki bir sorun haline getirildiğini yani kişinin kendini cinsel hazzın ahlaksal öznesi olarak görmesi olarak özneleştirme sürecini, Klasik Yunan düşüncesinden Hristiyanlıktaki ten öğretisine dek dönüşümünde ele almaya çalışır. Bu bağlamda *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildi olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'nda ve yine 1980 sonrası *Collège de France Dersleri'*nde Antik Yunan ve Roma cinselliğini, hazların sorunsallaştırılma biçimine bağlı olarak yaşama sanatı üzerinden incelemeye yönelmiştir. Foucault düşüncesinde 1980 sonrası yeni bir çalışma alanı olarak beliren bu etik bağlam büyük bir dönüşüm, bir manevra, iktidar çözümlemesindeki tıkanıklığın bir sonucu ya da "öznenin geri dönüşü" gibi pek çok tartışmanın odağı olmuştur. Ancak ben Foucault'nun öznel deneyimleri sorunsallaştırdığı soykütük fikrinin bu öznel deneyimlerin getirdiği sınırlara ilişkin düşünmek bağlamında nasıl bir kendilik yönetimi ve bakımı fikriyle buluştuğunu gösterebilmek adına bu tezin üçüncü bölümünü Antik Yunan etiği incelemesiyle sınırlandırdım.

Sanatın yalnızca nesnelerle ilintili bir şey haline gelmiş olması karşısında yaşamın kendisinin bir sanat eserine dönüştürülebilirliğini sorgulayan Foucault

(Foucault, 2005: 203), Antik Yunan'ın sosyal yapısındaki en temel kaygının geride bırakılacak bir nesne, servet ya da bir buluştan öte ölümlü olan yaşamın kendisini bir sanat eserine dönüştürmek olduğuna dikkat çeker. Yasak ya da günah gibi normatif bir bağlamdan ziyade kişinin kendi iradesine dayanan bu ethos fikrinde Foucault için temel nokta köleleşmeme kaygısıdır. Buna bağlı olarak hazları yok etmeksizin fakat bu hazların kölesi de olmadan onları ölçülü bir biçimde kullanabilmeyi gerektiren "kendine hâkimiyet" de temel ilkedir. Hazların iyi kullanılabilmesi için onlara karşı koymayı, onlarla mücadele etmeyi içeren bu kendine hâkimiyet; kişinin kendi üzerinde uygulaması gereken bir çalışmayı, iradi bir seçimi ve yönetimi gerektirir. Bu yönüyle perhiz, iktisat ve erotizm bilgisine bağlı pratiklerin temeli de kişinin bir başkası denetiminde değil, kendi yönetiminde kendi pratiklerine biçim verebilmesi fikrine dayanmaktadır.

Kişinin kendisinin efendisi olmasına bağlı özgürlüğünün aynı zamanda politik alanda söz sahibi olabilmeye dayanan (yurttaşlık) -yani başkalarının yönetimine doğru uzanan- bir süreç olduğuna dikkat çeken Foucault'ya göre bu yönetim sürecinin bir başka boyutu ise hakikat ile kurulan ilişki olarak felsefi etkinliktir. Antik Çağ etiğinde kurulan usta-çırak, hoca-mürit ilişkisi yine kişinin kendi varlığını yetkinleştirme kaygısına dayalı pratiklere ve itaatten ziyade ruhani bir rehberliğe dayanan ilişki biçimidir. Böylece Foucault'ya göre Antik Yunan'da kişinin hakikat ile kurduğu ilişkide hakikat; verili ve basit bir bilgi edinimi değildir. Hakikate erişebilmek için kişinin kendi varoluşu üzerinde uzun süre pratiklerde bulunduğu, bu hakikati içselleştirdiği ve sorumluluğunu kendisinin aldığı bir eylemselliğe dayanır. Böylece Antik Yunan etiğinde kişinin öz-yönetimi kendilik bakımına dayanan pratiklerle yaşamına biçim verdiği bir tekhne, bir yaşama sanatı olarak belirir.

Foucault, Antik Yunan'daki özne ve hakikat arasındaki bu ilişkinin bilgiye indirgendiği Batı düşünce tarihi eleştirisinde, özellikle son yıllarındaki söyleşi ve

derslerinde, Sokrates ve Sokratik parrhesia üzerinde durur. Hakikatin kabul edilmiş bir söylem biçimi olarak değil, söyleme ediminde öznenin nasıl belirdiğine ilişkin olarak Foucault'nun Sokrates yorumuyla Antik Yunan kendilik etiği ve estetiğinin spesifik bir örneğini buluruz. Bununla birlikte Foucault'ya göre Sokrates figürü aynı zamanda parrhesia'nın yalnızca politik arena ile sınırlı kalmayıp felsefi bağlama taşınmasının felsefenin yalnızca teorik bir ilgi değil, aynı zamanda yaşamsal bir pratik olarak da belirmesinin örneğidir. Dolayısıyla bir geri dönüş çağrısı olarak değil, tarihsel arenadaki bir sorunsallaştırma anını hatırlatma olarak Antikçağ etiğinin Foucaultcu eleştirel düşünce ile bağlantısının kendimizin yönetimi olarak politik bir olanaklılığa işaret etmesi bağlamında önem taşıdığını düşünmekteyim. Aynı zamanda böyle bir okuma Foucault'nun iktidar ilişkileri ve yönetimsellik fikri bağlamında nasıl pratik ve eleştirel bir felsefeye işaret ettiğini görmemiz açısından da önem taşımaktadır.

1. SOYKÜTÜK VE ŞİMDİ İÇİN GEÇMİŞİ ANLAMAK

Foucault, Batı felsefesinde ve klasik tarih yaklaşımında olayların ya da insan pratiklerinin nedensellik çerçevesinde ve determinist bir yaklaşımla çözümlenmesi karşısında yeni bir bakış açısı öne sürer. Bu yönde strateji, çatışkı ve mücadele gibi kavramları açığa çıkarmaya yönelik bir analizin gerekliliğini dile getiren Foucault bu teşebbüsü Nietzscheci soykütüğe bağlar (Foucault, 2016(a): 246). Foucault için Nietzsche'nin soykütüğü hakikat ve değerlerle toplumsal kurum ve pratikler arasındaki ilişkiyi analiz etmeye yarayacak bir yöntemin başlangıç noktasını oluşturur (Dreyfus; Rabinow, 1983: xxv).

> Değerlerin, ahlakın, çileciliğin, bilginin soykütüğünü yapmak, tarihin tüm epizodlarını ulaşılamaz diye bir kenara bırakarak, bunların "kökenini" aramak demek değildir asla; tersine, başlangıçlarda kılı kırk yarmalı ve rastlantılarına takılıp kalmalıdır soykütük; başlangıçların gülünç kötülüklerine vesveseli bir dikkat göstermelidir… (Foucault, 2011: 235).

Bu yöntemin Nietzsche ile bağıntısını derinleştirebilmek için Nietzsche'nin güç istencine bağlı soykütük düşüncesini Hegel diyalektiğindeki bilinç-istenç-tanınma örüntüsüyle karşılaştırarak ilerletmek kolaylaştırıcı olacaktır. Hegel'de tarihin açılımı tinin tüm tikellikleri eriterek kendi bilincine vardığı bir genelliğe (mutlaklaşmaya) doğru ereksel ve diyalektik (karşıtların sentezi) süreçtir. Hegel özbilinç olabilme yolunda bu diyalektik süreci tanıma-tanınmaya bağlı "Köle-Efendi" ilişkisi çerçevesinde örer. Buna göre "özbilinç genel olarak istektir." (Hegel, 2004: 126). İnsan

yalnızca düşünen ve dış dünyayı tanımlayan mekanik bir varlık değildir; aynı zamanda varlığı "açımlayan" varlık olarak kendisini de kavrar. İnsanı, kendi varlığına ilişkin basit duygu düzeyini aşamayan hayvandan ayıran da insansal gerçekliğine ve saygınlığına ilişkin bilinçtir. Bu yönüyle de yalnızca bir bilinç değil, aynı zamanda bir öz-bilinçtir. Öyleyse "'Ben' diyebilmemin yani öz-bilincimin olanağı nedir?" sorusu belirir. Özne, bilgi sürecindeki seyirde nesneye bakar ve bu bakışında yalnızca nesnenin açığa vuruluşu söz konusu olduğundan nesne tarafından soğurulmuş halde bulunur. "Seyreden insan, seyrettiği şey tarafından emilmiştir, soğurulmuştur ve bilen özne de bilinen nesne içinde kendini kaybetmiştir. Seyrediş nesneyi açığa vurur, ama özneyi açığa vurmaz." (Kojeve, 1994: 79). Bu durumdaki özne ancak istekle kendisine döner ve "Ben" diyebilir.

> ...insanoğlu, bir Ben olarak; Ben-olmayan'a kökçe karşıt ve ondan özsel olarak farklı bir Ben olarak, İstekle ve İstekte (daha doğrusu istek olarak) kendini kurar ve kendine açar (hem kendine hem başkalarına açar; gösterir). Öyleyse insansal Ben, bir İstek Benidir ya da İsteğin Benidir (Hilav, 1997: 130).

İstek; insanı kendine geri döndürür, tedirgin eder ve eyleme yöneltir. Açlığımı doyurmaya yönelik yemek yeme isteğim benim isteğimdir ve aynı zamanda "Ben" deyişimin gerekliliğidir. Ben açlığımı doyurmak için ya yemeği tamamen tüketir ve ortadan kaldırırım ya da yemeği bir biçimde dönüştürürüm, formunu değiştiririm. İsteğimi doyurmam, istek nesnemi dönüştürmem ya da onu yok etmem onu "benim" kılmam demektir. Öyleyse isteğimi doyurmaya yönelik eylemlerim "olumsuzlayıcı"dır. Bu yüzden Hegel'e göre insanın doğal bir nesneden farklı insansal bir değer olarak bilinip tanınması ise ancak başka bir isteğe yönelmesi ile mümkündür. "Özbilinç doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır" (Hegel, 2004: 131). Böylece insansal istek

doğal bir nesneye değil, isteğin kendisine yani bir başka insansal isteğe yönelir. Başkasının istemesini istemek ise kişinin kendi değerinin başkası tarafından istenen bir değer olarak kabulünü gerektirir. Böylece ben bir başkasının isteğine tam da o istek bir başkasının isteği olduğundan yönelirim. İnsansal değerim ve insansal birey olarak gerçekliğim içerisinde "istenmek", "sevilmek", "bilinip-tanınmak" isterim.

"Tanıma–Tanınma" ilişkisine baktığımızda iki uç belirmektedir ve bunlar uçlar olarak birbirine karşıttır. Bunlardan biri salt "*tanınan*" diğeri ise "*tanıyan*"dır. Bu tanıma-tanınmada -başka açıdan bir başkasının isteğine yönelimde- bir hakimiyet ilişkisi ve mücadele belirir. Hegel'e göre yalnızca yaşamını korumaya ve sürdürmeye yönelik hayvansal istek karşısında insansal isteğin bu korunma isteğine üstün gelmesi, bu istekten öteye geçmesi gerekir. Kendini korumaya dönük hayvansal isteği aşmanın şartı ise yaşamını tehlikeye atabilmesinden geçmektedir. Kendinin-bilinci tam da bu "hayatı tehlikeye atma"da temellenir ve anlamını bulur. İnsan; bir öz-bilinç olabilmek, insan olduğu bilincini nesnel bir hakikate dönüştürmek ve kendini kabul ettirebilmek için bu mücadeleye atılır. Böylece tanıma-tanınma ilişkisindeki iki karşıt uç olarak köle ve efendi arasındaki mücadele bu iki ucun birbirlerini ölüm-kalım kavgası yoluyla onaylamalarına bağlıdır (Hegel, 2004: 134). Bu ilişkide efendi, köleyi doğal nesne ile kendisi arasına koyarak doğal nesneden yalnızca yararlanan konumundadır. Efendinin isteğinin dolayımındaki köle ise hayatta kalabilmek adına duyduğu korkuyla doğal nesnenin bağımsız yönüyle uğraşıp çalışma etkinliği ile onu dönüştürerek efendinin tüketimine sunandır. Böylece köle, efendi'yi bir "öz bilinç" olarak kabul eder. Efendi, katıksız mücadelede hayatını tehlikeye atamamış ve böylelikle de hayvansallığını aşamamış olan köle tarafından insansal saygınlığı içinde bilinip tanınır. Bu ilişkideki çelişki de burada belirir: Bu bilinip-tanınma tek yanlıdır; çünkü efendi kölenin insansal gerçekliğini ve saygınlığını bilip-tanımamaktadır. Ona göre köle bir öz-bilinç değil, bir nesnedir. Efendi'nin özbilinç olarak onaylanması diğer doğal varlıklar gibi sahip

olduğu, yani özbilinç olamayan bir nesne olarak köle tarafından gerçekleştirildiğinden sorunludur.

> Efendinin efendiliğini yerine getirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şey olmuştur. Karşısına çıkan bağımsız değil, ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu yüzden *kendi-için-olmaktan* gerçekliği pekin olarak değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan eylemidir (Hegel, 2004:138).

Böylece "efendinin tragedyası" (Bumin, 2010: 43) savaşa girerken tanınmasının (bir insan tarafından kabul edilip tanınacak bir insan olma noktasına ulaşabilmesinin) imkânsız olmasından kaynaklanır. İnsanı doyuma ulaştıracak karşılıklı bilinip-tanınmanın kurulabilmesi için kölenin kendisini efendiye kabul ettirmesi, onun tarafından bilinip-tanınması yeterlidir. Bunun için kölenin köle olmaktan çıkması yani kendisini aşması gerekir. Oysa efendinin kendisini efendi olarak ortadan kaldırmaya yönelik hiçbir isteği ve hiçbir olanağı yoktur. Kölenin olanağı vardır ve bu olanak da kölelikten kurtulmaktır. Köle; korku ve çalışması sayesinde doğal nesneyi ürününe dönüştürür. Ürününü seyrederken kendisini de seyrederek kendini doğadan ayıran bilince sahip olur. Hegelci bu diyalektik kurguda, efendinin insanlaşma sürecinde bir uğrak olduğu ve insanın özgürlüğüne ancak kölelikten geçip köleliği aşmasıyla ulaşabileceği sonucu açığa çıkar.

Güç istenci bağlamında Nietzscheci soykütük, Hegelci diyalektikteki gibi gücün istencin isteği, yani bir ereği olarak, temsili biçimde ele alınmasına karşıdır. Deleuze'e göre temelde insanın ahlaki bir özne olarak ortaya çıkma süreci ve bu süreçte yaratılan değerlerin bir değerlendirmesi olarak Nietzscheci soykütükte eleştirel sorun, değerlerin yaratılması sorunudur. Değerleri üreten anlam Hegel diyalektiğindeki gibi bir tepkiye

değil, bir etkiye gönderimiyle güçler-arası bir ilişkidir. Yine Deleuze yorumuyla bir şeyin anlamı, olumlayıcı (etkin bir biçimde kuvveti sonuna dek sürdüren) ya da olumsuzlayıcı (kuvveti sürdüremediğinden tepkiselleşen) kuvvetlerin bir tezahürü olarak güç istencine bağlıdır. Bu bağlamda da bir şeyin anlamı o şeyin hangi kuvvet tarafından ele geçirildiği, onda hangi kuvvetin ifade edildiğine bağlıdır (Deleuze, 2010: 16-17). Bir güç istenci olarak yaşam (Nietzsche, 2017(a): 18); güçteki azalma, gerileme, çöküş ve zayıflama (dècadence) ya da güçteki çoğalma, oluşum, atılım ve büyüme olarak yaşama ilişkin değerlendirmeye, yaşayanların gücü isteme biçimlerine bağlıdır. Nietzsche'ye göre insanın yaşama ilişkin değerlendirmesi gücü isteme biçimine göre bir değerlendirme olacağından ahlakın temeli ve iki varoluş şekli de burada vücut bulur:

> ...ilki yaşamdan yana değerler ortaya koyan, değerlerin değerini yaşama uygun olup olmamalarına göre belirleyen, yaşamın ve kültürün seviyesini yükselten değerlendirme biçimi ve buna uygun değerlendirme dizgesi, efendi ahlakı; ikincisi yaşama karşıt, yaşamı yadsıyan değerlendirme biçimi ve bu değerlendirmelerin ona göre yapıldığı değerlendirme dizgesi, köle ahlakı (Türkyılmaz, 2016: 93).

Böylece Nietzsche'de güç istenci Hegelci diyalektikteki istencin istençsiz olanla sabit bir ilişkisi ya da çatışması değil, yöneten bir istencin itaat eden diğer bir istenç ile ilişkisidir.[9] Nietzsche'ye göre "istenç ancak diğer bir istenç üzerinde etkili olabilir" (Nietzsche, 2017(a): 45) ve buna göre soykütük de kökendeki bu mesafeye, farka

[9] Nietzsche'ci bu yaklaşımla Foucault'cu temas, bu çalışmada sonrasında göreceğimiz gibi Foucault'nun pozitif iktidar (modern iktidar çözümlemesi) analizinde tahakküm karşısında iktidarın ilişkisel boyutunda kendisini gösterecektir.

dayanır. Öteki ile ilişkide kendisine itaat ettiren kuvvet olarak efendi, kendisi olmayanı -itaat eden köleyi- olumsuzlayarak kendini var etmez; kendi farkını olumlar ve bu olumlamadan da haz duyar. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre kendi yasalarını koyan ruhunda sürekli mesafe arttırmaya dönük isteğiyle insanın kendisini aşmaya yönelik tutumdaki etkin gücün -istencin- özü olumsuzlama değildir. Çelişki, çalışma ve olumsuzlama ışığında Hegelci diyalektikteki istenç kendi farklılığını olumlama kuvveti olamayan, yani etkin olamayan bir istençtir. Bu nedenle de ona egemen olan kuvvetlere tepkisiyle olamadıklarını olumsuzlayıp yadsıyarak varoluşunu ötekine "hayır" diyerek kuran kötücül bir istençtir. Nietzsche'nin ifadesiyle "farklılık nefret doğurur!" (Nietzsche, 2017(a): 209)[10]. Yine Nietzsche'ye göre Hegel'de ilişkiyi diyalektikleştiren de efendinin buyurma ve kendini olumlama haline bir anlam verebilmek, bu durumla başa çıkabilmek adına efendinin değeri üzerinden yaptığı değerlendirmelere bağlı kölenin hınca dayanan düşüncesidir. Hegelci diyalektik, gücün etkin istencinden ziyade üstünlüğün bir temsili, efendinin üstünlüğünün köle tarafından tanınması olarak kavranır. "Hegel'de istençlerin istediği güçlerini tanıtmak, güçlerini temsil etmektir" (Deleuze, 2010: 24). Nietzsche'ye göre burada sorun gücün bir temsilin nesnesi olarak ele alınmasından kaynaklanır. Bu yaklaşım Nietzsche için gücün en sıradan ve kötü bir yorumu olarak ancak kölelerin ortak bir hastalığıdır. Gücü, tanınma meselesi üzerinden ele almak; tanınma ölçütlerini (kurulup kabul görmüş değerler) varsayıp güç istencindeki yaratımı ve neşeyi yok etmektedir. Hegelci bilincin tanıma-tanınma bağlamındaki istenç kurgusunda kendisini üstün olarak görmek ve böyle de görülmek isteyen köledir. Güç; kölenin güce dair -efendiye dair- fikridir. Kölenin düşünme biçimi olarak diyalektik, "çelişkinin soyut düşüncesinin olumlu farkın somut düşüncesine, tepkinin etkiye, hıncın saldırganlığa üstün gelmesidir." (Deleuze, 2010: 24).

[10] "Différence engendre haine!"

> Her aristokratik ahlak, kendinin utkulu bir olumlamasından gelmişken, köle ahlakı daha başında dışta olana, farklıya, kendi olmayana hayır der (Nietzsche, 2003(a): 36-37).

Deleuze'ün yorumuyla (Deleuze, 2010: 15) benzeşim ya da evrensellik ilkesi yerine fark veya mesafe duygusunu koyan Nietzsche için eleştirel sorun; değerlerden ziyade, değerlerin değerlendirilmesi ve onların yaratılması sorunudur. *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki (Nietzsche, 2003(a)) temellendirmelerinde Soy (Herkunft) da bu değerlendirmelere hizmet eden tepkisel varoluş şekillerine dairdir.

> "İyi" yargısı, "iyiliğin" gösterildiği yerden kaynaklanmıyor! Üstüne üstlük, "iyi" olanlar, kendi başlarına iyiydi, yani, soylu, güçlü, yüksek konumlu, yüksek ruhluydular; kendilerini öyle duyuyorlar ve öyle ortaya koyuyorlardı; eylemleri iyi, yani, birinci sınıftı; tüm alçak ruhlu, bayağı ve kötü olanın zıttına. Bu uzaklık pathos'undan, ilkin değerler yaratma hakkını yakaladılar, değerler için adlar buldular (Nietzsche, 2003(a), 36-37).

Köleci hıncın karşısına eleştirel etkinliği yerleştiren Nietzsche'ye göre soykütük; özneler, yarar ya da fayda gibi şeylerin ilişkisine değil; mücadelelere, savaşlara, olaylara yönelir. Ahlakın soykütüğünü bulmaya çalışanların beceriksizliği daha en başından faydaya dayalı böyle bir zorunluluk ilişkisine, iyi olanın öncelikle "bencil olmayan eylemle" (Nietzsche, 2003(a), 36) özdeşleştirilmesi saplantısına dayanmaktadır. Erekler-faydalar bir güç isteminin daha az güçlü bir şeyin efendisi olduğu, efendilerin ad verme hakkına dayalı durumundan öte bir şey değildir. Efendi, "bu budur" der ve her olayı bir ses ile damgalayıp sahiplenir (Nietzsche, 2003(a): 37). Burada iyiye ilişkin zorunlu ve önsel bir ilişkilenme söz konusu değildir.

> İyi nedir? -İnsanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten şey. Kötü nedir?- Zayıflıktan doğan şey. Mutluluk nedir? Gücün büyüdüğü duygusu, bir engelin aşıldığı duygusu. Doygunluk değil, daha çok güç; genel olarak barış değil, savaş; erdem değil yetenek (Nietzsche, 2001: 14).

Soykütük ile "köle ahlakının yanlış iddialarını ve zararlı etkilerini ifşa etmek" (Berkowitz, 2003: 112) isteyen Nietzsche için bu bağlamda anlam da sabit değildir; çünkü aynı nesne onu ele geçiren kuvvetlere göre anlam değiştirir. Nesneler ve olaylar onlara hâkim olmaya yönelen kuvvetlerin çoğulluğunca anlam kazanır (Deleuze, 17-18). Böylece Nietzscheci soykütük bir değerlendirme ve yorumlamadır. Nietzsche'nin bu çoğulcu yorum anlayışı Hegel'de çelişki olarak beliren ve diyalektik olarak çözülen ilişkiyi yadsır.

> Dünyanın sahip olduğu değerin bizim yorumlarımızda yattığı ... daha önceki yorumların, sayesinde hayatta kalmayı başardığımız, yani gücün artması için güç istencimizi kurtarmayı başardığımız perspektif değerlendirmeler olduğu; insanın her yükselmesinin daha dar kafalı yorumların üstesinden gelmeyi beraberinde getirdiği; gücün her güçlenmesinin ve artışının, yeni ufuklara inanan yeni bakış açıları ve anlamlar getirdiği fikri- işte yazılarıma nüfuz eden fikir budur (Nietzsche, 2017(b): 398).

Nietzsche'ye göre düşünme, duyumsama, isteme ya da eyleme bilinçle ilişkilendirilmek zorunda değildir. "İnsan kendini bir aynada görmeden bütün ömrünü geçirilebilir." (Nietzsche, 2003(b): 225). Böylece Nietzsche'de etkin istenç, kuvvetlerin gerilimindeki etkin eyleme dayanır ve bu eylem de bilinçdışıdır. Yine Nietzsche'ye göre bilinçlilik,

insanın ya da hayvanın iletişim kapasitesi ile orantılı olarak onun bireysel varlığına değil; toplumsal yaşamına, sürü doğasına aittir. Zira dış dünya tarafından etkilenen benliğin bir parçası olarak bilincin yalnızca insanlar arasındaki bir iletişim ağı olduğundan geliştirilmesi de zorunlu olmuştur*;* "yırtıcı bir hayvan gibi yalnız başına yaşayan bir insan ona gerek duymayacaktı." (Nietzsche, 2003(b): 226).

> Soyu en fazla tehlikeye giren hayvan olarak insanın yardım etmeyi, korumayı öğrenmesi gerekiyordu; akranlarına ihtiyacı vardı, sıkıntılarını dile getirmeyi, kendisini anlaşılır kılmayı öğrenmek zorundaydı. Bunun için de en başta "bilinçliliğe" gerek duydu. Onu sıkıntıya sokanın ne olduğunu kendi kendine "bilmek" zorundaydı; nasıl duyumsadığını "bilmek" zorundaydı. Ne düşündüğünü "bilmek" zorundaydı (Nietzsche, 2003(b): 226)

Nietzsche'ye göre bilinçten ve bilincin gerçeklerinden yola çıkan Hegelci tasarıda özne-nesne arası nedensel bağıntı da köleci bir kurgudur. Buna göre "…köle insanın tipik özelliği olan kararsızlık, ılımlılık ve hesaplılığın güçlenmesinin nedeni, büyük ölçüde yaygın olan bir uygulamadır: Eylemler için nedenler talep etmek" (Berkowitz, 2000: 124). Düşünen bir şey olarak tin, bir eylemin ve kökensel bir öznenin hayalidir.[11]

[11] Burada Freud ile bir analoji kurulabilir. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda mutsuzluğun bizi kuşatan yıkıcı güçleri ile dış dünya ve diğer insanlarla ilişkilerimizin getireceği acı (sonluluk, ölüm, terk ediş vb.) karşısında, insanların da mutluluk taleplerini hazdan ziyade acıyı azaltma yönünde törpülediklerine (inzivaya çekilme, doğayı bilim yolu ile insan iradesine tabi kılmak ya da keyif verici madde kullanmak) değinir. Freud'a göre, acı bizi kendi bedenimiz, dış dünya ve diğer insanlarla ilişkimizde üç yönden kuşatır. Diğer yandan içgüdülerin yönetilmesi, hedeflerinin dış dünya

> Özne ve nesne arasında yeterli bir nevi ilişkinin yaşandığı; nesnenin, içeriden bakıldığı takdirde özne haline gelecek bir şey olduğu, benim düşünceme göre zamanı geçmiş olan iyi niyetli bir uydurmadır (Nietzsche, 2017(b): 321).

Düşüncenin bu kurguda meydana geliş serüveni Nietzsche'ye göre "eşsiz ve bireysel olan eylemlerimizi sürünün bakış açısına" (Nietzsche, 2003(b): 226) çeviren bir elementin seçilip kalanların yok edildiği, anlaşılabilirlik adına yapılan keyfi bir düzenlemedir.

> Nasıl, halk yıldırımı, şimşekten ayırıp, şimşeğe bir eylem, yıldırım denen öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da, gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında "varlık" yoktur; "eyleyen" eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir (Nietzsche, 2003(a): 53).

---

tarafınca engellenmeyeceği bir alana aktarılmasını "Libido Kaydırmaları" olarak niteleyen Freud, bunun yüceltme yardımı ile ruhsal ve entelektüel çabadaki haz edimlerini olabildiğince arttırmaya bağlar. Dolayısıyla bu yöntem herkes tarafından uygulanamayan yalnızca az sayıda insanın erişebileceği bir şeydir (Freud, 1999). Nietzscheci perspektiften (Nietzsche, 2015), Sokratik bilgelikten Hristiyan ahlakına dek tüm iyileşme ahlakı ve çürümüş tavır bir tür libido kaydırması olarak okunabilir. Karanlık arzular karşısında -ki Nietzsche için temel etkinlik hali bilinçten kaçan içgüdülerdir- aklın gün ışığına kaçış, filozofların bu ahlakçılığı ve diyalektiğe verdikleri değer dekadansın bir ürünüdür.

Bilince bağlı köleci değerlendirme ile her etkinin ardında o etkiye niyetlenmiş ve bundan dolayı o etkiden sorumlu olan bir özne varsayımı Nietzsche'ye göre hatalı bir bakış açısıdır. İstenç, bilinç kurgusuna dayalı öznenin özgür iradesi ile değil; beden ve kuvvetlerin ilişkiselliği ile ilgilidir. Bu bilinç ediminde erekselliğe bağlı nedensellik kurgusu Nietzsche'ye göre tarih anlayışında da temsil fikrinde yansımasını bulur. Ayrıca olaysallığını dışlayarak zamanı, belirlenmiş bir bütünsellik olarak ele alan klasik tarih yaklaşımındaki nedensellik Foucault için de temel bir sorundur. Tüm bu bağıntıyı yakalayabilmek için Nietzsche'nin etkisinde Foucault'nun bu nitelendirmesinin ayrıntılarına bakmak yerinde olacaktır.

1.1. Soykütük: Şimdinin Eleştirel Ontolojisi

Foucault'ya göre söylenmiş olan şeylerin ortak bir geçmişten geldiklerini, birbirlerini etkilediklerini, birbirlerini izlediklerini ve birbirlerini yarattıklarını düşünmemize sebep olan Klasik tarihçidir; çünkü olayları ardındaki izleri okunup anlamı çözülecek belgeler olarak ele alır. Bu çoğul, düzensiz ve çelişkili yığını derindeki anlama, büyük gösterilene doğru hadım eder. Bir başlangıç noktasını belgeleme arayışında olayları çizgisel süreçlere sokup önemli kişiler ve anlara odaklanır.

> Kendilerinden en uzağa bakarmış gibi yaparlar, fakat aşağıdan, tırmanarak, bu uzaktaki vaatçiye yaklaşırlar (bu konuda, dünyanın çok üstündeki bir öte dünyayı, yalnızca ödül sıfatıyla kendilerine vaat etmek için gören metafizikçilere benzerler); gerçek tarih ise en yakına bakar, fakat baktığı şeyden aniden kurtulmak ve onu uzakta tutmak için (teşhis etmek ve farklılığı söylemek için dalan doktorun bakışı gibi) (Foucault, 2011: 245).

Nietzsche'ye göre de (Nietzsche, 2019(a): 9) dününü bilmeyen ve tüm bağlılıklardan kopuk, bıkkınlık ve sahtelik içinde yaşamadan barınan hayvanın tarih dışılığı; insanca olanın yeşerdiği bir atmosfer, yani insanın başladığı yerdir.

> Doğrudur: insan ancak söz konusu tarih dışı unsuru düşünüp taşınarak, karşılaştırarak, ayrıştırıp birleştirerek sınırlandırmak yoluyla, kuşatıcı her sis bulutunun içinde şimşek gibi çakan bir ışık huzmesinin doğması yoluyla, yani ancak geçmişten yaşam için yararlanmak ve olup bitmiş olanı yeniden tarih kılmak yoluyla insan olur: ne var ki bir tarih fazlalığıyla insan sona erer, tarihdışı olanın kabuğu olmasaydı, insan asla başlamayacaktı ve başlamaya cesaret edemeyecekti (Nietzsche, 2019(a): 9-10).

Yine Nietzsche'ye göre geçmişin uzaklaşmasının ve geleceğin belirsizliğinin farkındalığındaki bu tarihsel insan için geçmiş, ihtiyaç hissedildiğinde başvurulması gereken bir unsur olmalıdır. Oysa tarihin içine gömülü, unutmaksızın yaşamaya çalışan insan; sürekli geviş getiren, eylem ve güçlerini zayıflatan ve aslında ölü olandır. "Ölülerin yaşayanları gömdüğü" (Nietzsche, 2019(a): 21) bu tarih yaklaşımına bağlı olarak insan; ufkunun sınırları hep huzursuzca ötelenen, geçmişe bakarak geleceğe itilen, yaşamın anlamının Hegelci bir biçimde (Hegel, 2003: 150) yetkinleşme güdüsüyle bir sürecin akışında gittikçe daha çok açığa çıkacağına inanan uykudan yoksun kalmaya zorlanmış bir insana benzer. Ancak uykusuzluğun yaşayana zarar verdiği ve sonunda kişiyi yok ettiği bir derecesi vardır ki, Nietzsche için bu durum yaşamın tarihin hizmetine girdiği bir yozlaşmadır. Çünkü tarihin aşırı ciddiye alınması yaşamı parçalar. Böylesi bir hafıza, eski yorumları, bilinç kurgusuna bağlı yanlış nedensellik alışkanlığını muhafaza etmektedir. Bu bağlamda klasik tarihçinin en soyut ve yüksek biçimlere doğru bu kurbağa bakışı perspektiften yoksundur. Nietzsche'ye

paralel bir biçimde Foucault'ya göre bu türden bir yaklaşım dilin; dil-dışı bir dünyadaki hakikati, yani mantıksal bir anlam düzenini temsiline ilişkindir ki bu aynı zamanda en başta total bir tarih anlayışını ve hakikat sorunsalını doğurur.

Foucault'un arkeolojisi ile soykütük yaklaşımı arasında bir kopuş değil, bir bağlantısallık gören ve soykütük çalışmalarında bir terk edişi değil, başka bir boyuta doğru bir bükülmeyi işaret eden Revel'a göre Foucault'da "soykütük fikri, arkeolojik çalışmayı bugün ne olduğumuza ilişkin bir çözümlemeye doğru yönlendirme fikri"nin (Revel, 2012: 83) bir tezahürüdür. Bu bağlamda Foucault için söylem, yalnızca dil (mantıksal, retorik ya da gramer ilişkileri olarak) ve söylemek ile sınırlandırılamaz bir ilişkiler bütünüdür. Deleuze'ün ifadesiyle "şehre atanan yeni arşivci" olarak Foucault, önermeler ve cümlelerle sınırlandırılmış bir tarih anlayışıyla ilgilenmemektedir (Deleuze, 2019: 21). Foucault'ya göre söylem (*discourse*) farklı alanlara ait olabilmekle birlikte ortak çalışma kurallarına (bu kurallar dilbilimsel olarak değil, tarihsel olarak belirlenmiştir) ait olan ifadeler birliği olarak bilgi, strateji ve pratik oluşumlar arasındaki hakikatin kurulma sürecine ilişkindir.

> Söylemsel ilişkiler… söylemin içinde değildir: kavramları ya da sözcükleri birbirine bağlamaz, cümleler ya da önermeler arasında dedüktif ya da retorik bir yapıyı gerçekleştirmez (Foucault, 2016(b): 64).

Söylemde dil-içinde olanla dil-dışında olan arasındaki bir ilişki biçimi dilbilimsel olguların yanında oyun, strateji ve mücadele alanına içkindir. Bu nedenle Foucault'ya göre söylemi

> ne bireyin bir fikri, bir arzuyu, bir imajı kendisi yoluyla dile getirdiği ifade etme faaliyetiyle; ne bir çıkarsama sisteminin içinde ortaya konabilen rasyonel aktiviteyle; ne konuşan bir

> öznenin dilbilgisel cümleler kurduğu zamanki ‘yeteneği’yle … karıştırmak gerekir (Foucault, 2016(b): 152).

Böylece Focuault'ya göre bir söylemde ve onu oluşturan ifadelerde bir anlamın ifade edilmesinden (bir gösterilenin gösterilmesinden) öte bir şey söz konusudur. Elbette bir söylemin içerdiği anlamlar teorik olarak ele alınabilirler; dilbilgisel ya da mantıksal düzeye de sahiptirler. Ancak Foucault burada söylemin olay boyutuna (maddiliğine) işaret etmektedir. Buna göre söylemsel pratiklerde söz konusu olan salt dilsel ya da mantıksal değil, ancak aynı zamanda birtakım nesnelerin (delilik, cinsellik vb.) üretilmesi ve bu nesneler alanına ilişkin kavram ile kurumların ortaya konmasını sağlayan normların ve stratejilerin oluşturulmasıdır. Kurumlarda, davranışlarda, iletişimde ve pedagojik formlarda somutlaşan bu pratikler neyin dışarıda bırakılacağını ve neyin seçileceğini yöneten buyrukların etkisi altındadır (Foucault, 1993: 43). Foucault'ya göre söylemin maddiliği, onun dolaşım ve ilişkiler ağı sürecine dairdir ve bir şeyleri gizlerken bir arzunun gerçekleşmesini ya da engellemesini olduğu kadar bir çatışma ve mücadele alanını da içerir. Bu nedenle:

> Olay… bir güç ilişkisi, el konulan bir iktidar, ele geçirilen ve kullanıcılarına karşı çevrilen bir sözcük dağarı, zayıflayan, gevşeyen, kendi kendini zehirleyen bir tahakküm, bir diğer tahakkümün kendini maskeleyerek ortaya çıkışıdır (Foucault, 2011: 244).

Söylemin sürekliliği ve merkezilik anlayışına bağlı temsili terk etmek, söylemin her anını onun olay olarak ortaya çıktığı zamansal dağılışın içinde onu toplamaya çalışmadan incelemeyi gerektirir; çünkü bir ifade asla yalnızca bir ifade değildir. Anlam asla yalnızca pirüpak bir anlam değildir. Nitekim foucault şunu ifade etmektedir: “…bizim tanıdığımız haliyle dünya, temel özelliklerin, nihai anlamın, ilk ve son değerin

yavaş yavaş ortaya çıkması için tüm olayların silindiği, öz itibarıyla basit bir figür değildir; tersine, iç içe girmiş sayısız olaylardır (Foucault, 2011: 244). Yine Foucault'ya göre söylem, olayların yatay evreninde -klasik tarihçinin yüzey olarak gördüğü yerde- işlerlik göstermek zorundadır; çünkü ne sözce ne de söylem tekil olaylara bir bütünlük ve anlam kazandıran soyutluk düzeyine gönderimde bulunmazlar (Eksen, 2016(c): xv-xvi). Bu nedenle Megill (2012: 315); Artaud ve Bataille gibi aşırı karakterdeki yazarların Foucault'ya hakikatin sürekli yadsınmasına ve ihlalin farkında olmaya yönelik sofistçe bir retorik olanağı sunduklarından bahseder. Foucault, söylenmiş bir şey olarak ifadenin hangi koşullarda dile getirildiğine odaklanarak -örneğin aynı anlama gelen iki ayrı kavramın aynı fikrin iki ayrı ifadesi olarak değil- onun iki ayrı olay olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Onun açısından "…olayının sınırlılığı ve tikelliği içinde ifadeyi yakalamak, varoluşunun koşullarını belirlemek, sınırlarını daha doğru olarak tespit etmek, ona bağlanabilecek başka ifadelerle bağlantılarını kurmak, başka hangi ifade biçimlerini dışarıda tuttuğunu göstermek söz konusudur." (Foucault, 2016(b): 42). Bu nedenle o olmuş olan şeyin altında yatan bir başka söylem kalıntısına içkin bir yarı sessiz bir dilsel ifadeyi değil, bir olayın, bir söylemsel olayın niçin başka türlü değil de şu veya bu şekilde olduğuna odaklanmaktadır. Bir olayı diğerinden ayırt eden sınırın, ilkelerin ne veya neler olduğu "ötekilerin arasında ve onlara göre, hiçbir ötekinin işgal edemeyeceği bir yere nasıl sahip olduğunun gösterilmesi gerekir." (Foucault, 2016(b): 42). Bu hat ile ilişkili olarak 1970 tarihli *Söylemin Düzeni'*nde (Foucault, 1987), Foucault şu soruyu sorar: "Peki ama insanların konuşuyor olmasında ve de söylemlerinin sınırsızcasına çoğalmasında bu denli tehlikeli olan ne var? Nerede o zaman tehlike?" (Foucault, 1987: 23). Güç ilişkileri ile arzu bir söylemin olaysal çoğalması, dağılım ve yayılım ilkeleri açısından önemlidir. Dolayısıyla söylemin bir takım dışlama usullerince üretildiğini belirten Foucault'ya göre (Foucault, 1987: 24) söylemin karşılaştığı bu yasak ve dışlamalar onun arzu ve güç ile olan ilişkisini gösterir.

Zira söylem yalnızca arzuyu ve baskı sistemlerini ortaya koyan ya da gizleyen olmanın ötesinde aynı zamanda arzu ve baskının nesnesidir de. Söylemi sınırlayıp ona kimi biçimleri ya da kimi şeyleri ifade etmeyi dayatan da söylemin dışındaki ilişkilerdir (Foucault, 1987: 64). Foucault'ya göre söylemin bu erk ve arzuyu devreye sokan (dışarıdan müdahale eden) üç tür dışlama kipi söz konusudur: yasak, akıl-delilik karşıtlığı ve doğruluk istencidir (doğru-yanlış karşıtlığı). (Foucault, 1987: 24). Böylece Foucault'ya göre söylem, yalnızca dilsel pratikler alanına sıkıştırıldığında; sözcükler, konuşan kişinin zihninde önceden mevcut anlamların temsilcisi olarak belirir. Dilin bu idealleştirilmesinde söylemin maddiliğinden, doğru ile yanlış arasındaki paylaşımdaki kurumsallıktan, keyfilikten ve şiddetten söz etmek de mümkün olmaz. Ancak söylemi Foucault'nun dikkat çektiği gibi iktidar yapılarının söylemsel olmayan pratikleri ile bağ kurarak ele aldığımızda bilme istencimizi yönlendiren şeyin tarihsel süreç içerisinde oluşmuş bir paylaşım olarak bu dışlama sistemleri olduğu görülebilecektir (Foucault, 1987: 27). Böylece Foucault'cu yaklaşımda birer olay ya da pratik olarak söylemler klasik teorinin kuşatamayacağı bir alanı oluşturmuş olurlar.

> Bu söylemsel pratikler esnasında sadece birtakım anlamlar açığa çıkmaz, aynı zamanda birtakım nesneler (delilik, cinsellik vb.) üretilir, birtakım kavramlar oluşturulur, bir dizi strateji belirlenir (Eksen, 2016 (c): xv-xvi).

Bu anlamıyla Foucault'ya göre soykütüksel tarih; şeylerin varsayılan sabit özlerini yakalamaya dönük anımsama temasının, şeyin özünün-kökeninin onun en mükemmel hali olduğuna dair süreklilik temasının ve bir şeyin hakikatinin de onun özünde-kökeninde yattığına dair bilgi-tarih temasının -Platonik tarih yaklaşımının- karşıtıdır (Foucault,2011: 249). Böylece her türden mücadele ve olaydan sıyrılmış evrensellik iddialarını yıkmaya yönelmiş bir yöntem olarak Foucaultcu soykütüğe bağlı bir tarih

anlayışı karşımıza çıkmaktadır. O, soykütük "nedir?" sorusunu sormaz; olan şeyin nasıl ortaya çıktığına yönelir (Folker, 2016: 3).

> Soykütüksel olarak yönlendirilen tarihin amacı kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can atmaktır; geldiğimiz biricik odağı, metafizikçilerin geri döneceğimizi vaat ettikleri bu ilk bölümü saptamaya girişmez; bizi kateden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaya girişir (Foucault, 2011: 251).

Bilginin Arkeolojisi'nin (Foucault, 2016(b)) girişinde Foucault, uyumsuz olaylar arasında nasıl zorunlu bir bağ kurulabileceğine ve dağınık olaylara dair süreksizliğin indirgenmesi, silinmesi gereken bir şey olarak görüldüğü özne merkezli klasik tarih anlayışından; eşik, kırılma, kopma bağlamında süreksizlikleri ve bunlar arasında hangi ilişki biçimlerinin olabileceğini düşünen "genel tarih"e (Russo, 2002: 7-8) doğru bir dönüşümden söz etmektedir. Buna göre "problem artık gelenek ve iz problemi değil, kopma ve sınır problemidir" (Foucault, 2016(b): 15). Böylece Revel'a göre Foucault'da süreksizlik kendinden önce gelen rahatlatıcı sürekliliği kesintiye uğratarak, "bir şeyi başlatan bir jest-bir olay olarak" (Revel, 2006: 86) belirir. Foucault'nun ifadesiyle:

> Tarih, bizzat varlığımızın içine süreksiz olanı dahil ettiği ölçüde "gerçek" olacaktır. Duygularımızı bölecektir; içgüdülerimizi dramatikleştirecektir, bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır. Yaşamın ya da doğanın teskin edici istikrarına sahip hiçbir şeyi kendi altında bırakmayacaktır… Kendi bindiği dalı kesecek ve kendisinin sözüm ona sürekliliğine saldıracaktır (Foucault, 2011: 243).

Bu bağlamda Foucault'ya göre ideal bir anlamın korunması yönündeki sürekliliğin ve verili bir hakikat ya da kimliğin kökenselliğinin söz konusu olmadığı soykütüksel tarih

anlayışı olumsal olana, rastlantıya, doğrusal olmayana vurgusu ile bir olaylaştırmadır. Geçmişin bir analizi olarak değil, girift bir süreler çokluğu olarak olaydan

> …bir kararı, bir incelemeyi, bir hükümdarlığı ya da bir savaşı değil de, tersine çevrilmiş olan bir güçler ilişkisini, el konulmuş bir iktidarı, kullanıcılarına karşı yeniden ele alınmış ve altüst edilmiş bir sözlüğü, zayıflamış, gevşemiş ve kendini bunaltmış olan bir alanı, onun maskelenmiş girişi olan bir başkayı anlamak gerekir (Revel, 2012: 118).

Tarihsel olguların kökensel bir araştırması yerine onu parçalara ayırıp parçaların rastlantısallığına yönelen soykütük; bilgi ve pratiklerimize yön veren zorunlulukların tartışılmazlık zeminini, oluşturuldukları süreçlerin çokluğunu ortaya çıkarmak için olayları analiz ederek sarsar (Mahon, 1992: 108). Böylece klasik tarihin olaylar ve derinde yatan anlamlar arasında kurduğu dikey hiyerarşi karşısında Foucault'ya göre tarihsel olarak ortaya çıkmış olan deneyimleri kendi tikellikleri içerisinde ele almak gerekir. Klasik tarih anlayışı karşısında Foucaultcu bu eleştiri ve analizin bilgi ve iktidar alanına açılımını görmek modern iktidar analizini kavrayabilmek için elzem görünmektedir.

1.2. Soykütük: Öznesiz Bir Bilgi ve İktidar Tarihi

Foucault, Nietzsche'nin öncelikle dil üzerinden bilgiye -yani hakikate- uzanan düşüncelerini kökensel bir ilk gösterilenin olmaması bağlamında ele alır. Nietzsche'ye göre sözcükler bir gösterilen belirtmezler ancak bir yorum dayatırlar. Foucault'ya göre bu nedenle Nietzsche'de yorumcu "hakikati dile getirendir" (Foucault, 2011: 55).

> —Ben derim ki: Hayır, var olan gerçek bulgular değil sadece yorumlardır. Herhangi bir gerçeği "kendi içinde" kuramayız:

> belki de böyle bir şeyi yapmak istemek deliliktir… "Bilgi" sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan yorumlanabilirdir de; arkasında bir anlam yoktur, sadece anlamlar vardır.— "Perspektivizm" (Nietzsche, 2017(b): 326).

Nietzsche'ye göre iletişime dayalı insana has bilincin dilsel üretimi Fark'ın indirgenmesinde bir başka uğrak ve bilme olayının da temelidir. Bilme yetisi metafizik bir dürtü olarak insanın aklına yabancı, dağınık, saldırgan, kaotik olanı dışlamak ve dizginleyebilmek için duyumsal ve evrenselleştirilemez tikellikleri eşitlenmesi yoluyla, gerçekliğin dil ile temsili yönünde zihinsel bir edim, "bir icattır (Erfindung)" (Foucault, 2016(c): 203).

> Işıldayan sayısız güneş sisteminin yayıldığı evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir yıldız vardı; akıllı mahluklar, bilmek denilen şeyi orada icat etmişlerdi. Bu, "dünya tarihi"nin en ukalalıkla ve yalanla dolu ânıydı... (Nietzsche, 2017(c): 21).

Dilin yaratıcısı, bir kendinde-şeyden ziyade, şeylerin insanla ilişkilerini ifade edebilmek için metaforlardan yararlanır. Buna göre Nietzsche için sözcükler bir uygunluk ya da doğruluk meselesi değil, "nesnenin insanla ilişkisindeki sinir uyarılarının sessel ifadeleri"dir (Nietzsche, 2017(c): 25). Dilin oluşumu, nesnelerin bu türden kavramsallaştırılmaları, nesnelerin özünden gelmez. Kavramlar biricik bir deneyime ilişkin değildir, birbirine eş olmayan durumların aynılaştırılmasına bağlı rastgele ve tek yanlı tercihlerdir. Böylece dil gerçeklikle temas kurmaz, böylesi bir temas varmış yanılsamasını iletir (Megill, 2012: 102). Nietzsche bunu yılan metaforuyla betimlemektedir. "Bir 'yılan'dan söz ediyoruz ve bu kelimeyle yılanın kıvrılabilir oluşuna işaret ediyoruz; işte bu yüzden bu kelime bir kurtçuğu da ifade ediyor

olabilirdi.” (Nietzsche, 2017(c): 25). Bu edimin temelinde insan zihninin şeylerin gerçekte oldukları hallerinin bilgisine ulaşamaması ve bu yabancılıktan korkması yatmaktadır. "Nietzscheci evrende insanlar onmaz bir biçimde ‘gerçeklik’in dışında kalmışlardır” (Megill, 2012: 101). Ne insan ne şeyler ne de dünya bilgi için yapılmıştır. Tam da bu sebeple bilgi, görünümün sürekli bir yeniden yaratımıdır; çünkü bu oyunun süreğenliğinde bilgi hiçbir zaman kendine kapanmayacak, nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde olmayacak bir perspektifselliktir. Bu perspektifselliğe bağlı olarak insan, kendi icadı ile şeylerle olan dolayımsız ilişkisini bizzat kendisi gizlemektedir.

> Bizler ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden bahsedince, nesnelerin kendileri hakkında bir şeyler bildiğimizi sanırız; fakat aslında elimizde nesnelerin metaforlarından-asıl özleriyle hiçbir şekilde örtüşmeyen metaforlardan-başka bir şey yoktur (Nietzsche, 2017(c): 26).

Foucault; Nietzsche'nin kendinde bir bilginin olmadığını, bilginin perspektif bir karakteri olduğunu dile getiren düşüncelerini Kant üzerinden düşündüğümüzde daha iyi anlayabileceğimizi belirtir. Buna göre Foucault şu yorumu yapar: Nietzsche bilginin bir perspektif olduğunu dile getirirken Kant’taki gibi bilginin insanda belirli koşullar tarafından sınırlandırıldığını değil; bilginin, insanın ele geçirme, şiddet, güç ilişkileri gibi edimlere bağlı stratejik ilişkiler olduğunu belirtmektedir. Onun için

> bilgi, gerçekte, etkinlik olarak değerlendirilebilecek bir olaydır. Bilgi ne bir yetenek ne de evrensel bir yapıdır. Evrensel olarak kabul edilebilen belli unsurları kullandığında bile bilgi sadece sonuç, olay, etki niteliği taşıyacaktır (Foucault, 2015(a): 177).

Deleuze de Nietzsche'nin bilgi anlayışını eleştiri kavramı üzerinden Kant ile karşılaştırır (Deleuze, 2010: 118-120). Kant'ın bilgiye getirdiği sınırlamada kategorilerin tüm

insanlarda ortak ve evrensel bir düzenleyici olması karşısında Nietzsche, *Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine* (Nietzsche, 2017(c)) eserinde gerçekliğin keyfi ve bireysel inşasından söz eder. Deleuze'e göre Kant eleştiriyi duygu, deneyim, tutku ya da beden gibi bir dış noktadan değil aklın kendisinden kendisine doğru bir içkin eleştiri olarak ele almak isterken çelişkiye düşmektedir. Aklı hem suçlu hem de yargıç kılmak yolundaki bu çelişkinin yanında Kant'ın eleştirisi Deleuze için bir yönüyle eleştiri olmaktan öte bir uzlaşma politikası'dır.[12] Kant eleştiriyi bilgi ve hakikat iddialarının tamamını incelemek bağlamında ele alırken hakikatin ve bilginin kendisini ele alan- sorunsallaştıran- kuvvet Nietzsche'nin eleştirel nosyonunda belirebilmiştir. Böylece eleştirel sorun "ne bilebilirim?"den veya bilginin sınırlarından ziyade; bilginin, hakikatin, değerlerin kendisinde yani bunların yaratılması sorunundadır. Bu değer biçmeler ve yaratımlar insan aklının dil aracılığıyla kendini aşan doğaya yüklediği yasaları, a priori olanı, nedenselliği içerir.

> Bildik demek, bizim artık şaşmayacak ölçüde alıştığımız; bizim için gündelik olan; bağlandığımız bir kural olan, içinde kendimizi evimizde hissettiğimiz her şey, her bir şey demektir. Bizim bilgi isteğimiz, bilinene duyulan bu ihtiyacımız; yabancı, alışılmamış, sorgulanabilir bir şeyi, artık bizi rahatsız etmez duruma gelinceye dek açığa çıkarma isteği değil mi? (Nietzsche, 2003(a): 228).

Bu edim "bir astroloğun yıldızları insanın mutluluğu ve mutsuzluğu ile ilişkilendirmesi gibi, dünyayı insanileştirmek, insani bir şeymiş gibi anlamaya çalışmaktır." (Nietzsche, 20178c): 30). Bir başka deyişle tikeller çokluğu olarak gerçekliği kavramsallaştırıp, bu

[12] Deleuze'ün bu yorumu çalışmada Kant ile Foucault temasında, Foucault'nun Kant ile ayrıştığı noktaya paralel bir nitelik taşımaktadır.

kavramsallaştırmalar ile örülen büyük bir yapı oluşturmaktır.[13] Nietzsche bu rasyonelleştirme ısrarını bir aşığın karasevdaya tutulmasına benzetir (Nietzsche, 1998: 253-254). Bu anlamıyla bilgi; onaylama ve itiraz etme arası bir oyunda, faydaya karşıt bir biçimde, hile ve baştan çıkarmaya dönük bir kara sevdaya tutulmuşluktur (Nietzsche, 2003(a): 14). Böylece Nietzsche'de insanın kendini korumaya dönük bir strateji unsuru olarak bilgi, mevcut bir hakikatin ele geçirilmesi için insanın doğal olarak yönelip dilsel bir forma aktardığı ve doğruluk değeri atfettiği ezeli-ebedi bir nesne değildir, kendini öncelemez. Bilgi; insan aklınca taklit edilen, "Prometheus tarafından baştan itibaren mevcut olan tanrısal bir ateşten çalınan "(Foucault, 2016(c): 204) ve hatırlanacak olan bir şey de değildir. Bilincin ve anlama yetisinin türü korumaya yönelik icatlarından miras kalan tözler ve kendinde iyi gibi hakikat de bilginin sonradan ortaya çıkmış bir ürünüdür.

Foucault, Nietzsche'de "tanrının ölümü" ilanına uzanan (Foucault, 2016(c): 204) bilgiye ve hakikate ilişkin bu saptamaları "skandal niteliğinde bir hamle" (Foucault, 2016(c): 204) olarak değerlendirir. Duyguların doğası ve gücünden söz ederken Spinoza'nın (Spinoza, 2012: 150) doğanın zorunluluğuna bağladığı nefret, öfke, kıskançlık gibi insani kusurları Foucault; bilginin ve ideal anlamın oluşumundaki mücadele oyunu olarak değerlendirir.[14] 1973 tarihli bir konferansında, Nietzsche'nin Spinoza'yı ele alışına aynı bağlamda değinir ve Spinoza'nın ancak yatıştıklarında onları

[13] Nietzsche buna "kavram katedrali" demektedir (Nietzsche, 2017(c): 29).

[14] Foucault, Nietzsche üzerinden yaptığı bu değerlendirmelerin kendisinin her yerde bir iktidar ilişkisi bulma takıntısı olarak değerlendirilip itiraz edilebileceğini; ancak Nietzsche'nin ilgili metinlerini Nietzsche'nin bilgi anlayışını sunmaktan öte kendisinin hakikat siyaseti olarak betimlediği şeyin tarihsel analizi için bir model olarak kullandığını belirtir (Foucault, 2015(a): 176-177).

anlayabileceğimizi belirttiği tutkular karşısında Nietzsche'nin tamamen tersini düşündüğünün altını çizer. Buna göre birbiriyle çelişen "ironiyle yaklaşma, acıma ve rezil etme" (Foucault, 2016(c): 205) istençlerinin çatışması sonucunda bu üç itki arasında karşılıklı bir tavizle gelen dinginlik (yani anlam) itkiler arasındaki belli bir ilişkiyken bizler buradan hareketle anlamayı itkilere karşıt bir şey gibi uzlaştırıcı, adil ve iyi bir şey olarak düşünürüz. Oysa Nietzsche'ye göre "dünyanın kaotik niteliği yasa tanımaz" (Nietzsche, 2003(b): 120). "*İntelligere* -anlamak- bir tür oyundan veya dahası bir tür oyunun *ridere*-gülmek-; *lugere*-acımak-; ve *detestari*-tiksinmek- arasındaki bir tür bireşim veya ikamenin sonucundan başka bir şey değildir." (Foucault, 2015(a): 174).

> Sonuç olarak, bilginin kökünde yer alan ve onu üreten tüm bu itkilerin ortak yanı nesneyle aramıza mesafe koymak, ondan uzaklaşma ve aynı zamanda onu uzaklaştırma, nihayet, yok etme istencidir. Bilginin ardında, nesneyi kendine yaklaştırmaya, onunla özdeşleşmeye yönelik ve hiç kuşkusuz karanlık bir istenç değil; tersine ondan uzaklaşma ve onu yok etme karanlık istenci vardır. Bilginin radikal kötülüğü (Foucault, 2015(a): 175).

Nietzsche'ye göre "nesnelerin yüzeyinde yalnızca formlar gören ve böylece nesnelerin ardında körebe oynayan" (Nietzsche, 2017(c): 23) aklın bu sahtekarlık sanatı; bilmeye dair kibrin duyular karşısındaki yanılsamalı hayal âlemidir. Yine Nietzsche'ye göre varlığını sürdürebilmek ama aynı zamanda da sosyal olarak var olabilmek adına aklını kullanan insan için kavramsallaştırma bir barış antlaşmasıdır ve "doğruluk dürtüsü"nü beraberinde getirecek olan da bu antlaşma olacaktır. Foucault için de bu oyunda ne bilgi bir içgüdüdür ne de bu içgüdüler bilginin kökeninde hatırlanması gereken zorunluluklardır. Foucault'nun güç istencine dayanan kuvvetler arası böyle bir ilişkiye gönderiminde Nietzscheci soykütüğe ilişkin bilgi anlayışı önem teşkil etmektedir. O,

Nietzscheci soykütüğü bir tür mücadele ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. İçgüdüler karşılaştığı, mücadele ettiği, karşı karşıya gelip "birbirlerine zarar vermeyi denedikleri, savaş halinde oldukları için" (Foucault, 2015(a): 175), bilgide nesneye bir upuygunluk değil, bir mesafe ve mücadele ilişkisi söz konusudur.

> Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımızdır; dürtülerimiz ve lehte ve aleyhte olanlardır, her dürtü bir nevi hükmetme arzusudur; her biri, tüm diğer dürtüleri kendisini bir norm olarak kabul etmeye zorlamak ister (Nietzsche, 2017(b): 326).

İstenç üzerinden Foucault'nun da izinde bu Nietzsche analizini şimdi Foucault perspektifinden okumamız tamamlayıcı olacaktır. 1970-1971 yıllarındaki Collège de France'daki *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'inde Foucault (Foucault, 2016(c)), Antik Yunan'dan günümüze tüm Batı bilmesini şekillendiren hakikat rejiminin ortaya çıkışını ve bu sistemin olumsallığını vurgulamaya çalışır. Bu metin 1970 sonrasında söylemsel oluşumları siyasi mücadeleler ve bu mücadelelerin merkezi unsuru olan iktidar kavramıyla birlikte düşündüğü sürecin yani bilmenin siyasi tarihinin metinlerindendir. Bunun yanı sıra bu derslerde Foucault, çalışmasının girişinden bu yana bahsi geçen söylemin maddilik boyutunu (ki bu boyut hakikat rejiminin olumsallık boyutudur) Nietzsche üzerinden ilerleyen bir anlatıyla iktidar-bilgi sarmalına doğru genişletir. Bu genişlemeyi sırasıyla inceleyecek olursak: Foucault bu derslerde Arkaik Yunan'dan Klasik döneme geçişte hukuksal pratiklerde[15] meydana gelen bir dönüşümden söz eder.

[15] Bir kez daha anımsayacak olursak Foucault'ya göre hukuksal pratikler hakikatin kurulmasında -hakikat rejiminde- en önemli temellerden biridir. "Yargı pratikleri, insanlar arasında haksızlıklara ve sorumluluklara hakemlik etme tarzı, Batı'nın tarihinde insanların işledikleri suçlara göre yargılanabilme tarzının tasarlanma ve tanımlanma kipi, belirli bireylere eylemlerinden bazılarının telafi edilmesinin ve diğer bazılarının

Bu dönüşüm Arkaik Yunan'da hakikatin sınama oyunu yoluyla ortaya çıkarılmasından Klasik dönemde tanıklık ve sorgulama düzlemine geçiş sürecidir. Foucault, Arkaik Yunan'da hakikatin hukuksal olarak aranışına ilişkin ilk tanıklığımız olan Homeros'un İlyada'sını ele alır ve İlyada'da, Patroklos'un ölümü sebebiyle düzenlenen oyunlar sırasında Antilokhos ve Menelaos arasındaki anlaşmazlığı örnek olarak sunar (Foucault, 2016(c): 181). Bu anlaşmazlıkta ilk ilgi çekici nokta, araba yarışında sınıra kimin önce ulaştığı konusunda sınırın yanında oturan görgü tanığına (Ûstvr) başvurulmaması, onun tanıklığının talep edilmemesidir. Yalnızca rakipler arasında gelişen bu tartışmada, Zeus üzerine yemine dayalı bir sınama oyununda hakikatin keşfi tanrılardan beklenir.[16] Foucault'ya göre arkaik Yunan toplumunun bir özelliği olarak "Hakikat, bir tartışma, bir tanık, bir soruşturma veya zorbaca bir soruşturmayla değil; bir sınama oyunu yoluyla hukuksal olarak ortaya çıkarılır" (Foucault, 2016(c): 182). Dolayısıyla Foucault'ya göre bu işleyiş; hakikati belirleme, ortaya çıkarma ya da dile getirme gibi apofantik[17] bir işleve sahip değildir, yalnızca bir "hukuk işlemcisi"dir (Foucault, 2015(a): 205). Sınama pratiği ile hakikatin tespiti değil, en güçlü olanın haklılığının tespiti söz konusudur. Foucault sınamadan soruşturmaya uzanan bu hukuksal-pratik dönüşümde soruşturmayı Kral Oidipus (Sophokles, 2019) tragedyası üzerinden analiz eder. Oyunun başında tanrı

---

cezalandırılmasının dayatılış tarzı; tüm bu kurallar veya-denilebilir ki- tüm bu düzenli fakat tarih tarafından sürekli değişikliğe uğratılan pratikler, incelemeyi hak eden toplumumuzun öznellik türlerini, bilme biçimlerini ve sonuç olarak insan ile hakikat arasındaki ilişkileri tanımladığı biçimlerden biri gibi gelmektedir bana" (Foucault, 2015(a): 167).

[16] Antilokhos bir sınama oyunu olan bu meydan okumayı reddeder ve kuralı çiğnediğini kabul eder (Foucault, 2016(c): 182).

[17] Olumlu ya da olumsuz önermeler düzlemindeki söylem olarak Apofantik, (Foucault, 2016(c): 65.).

Apollon ve kâhin Tresias hakikati bir kehanet biçiminde ortaya koyarlar. Ülkeyi lekeleyen- ki bu leke vebadır- bir cinayet söz konusudur. Lekenin sebebi cinayettir; ancak ortada bir cinayet varsa kimin öldürüldüğü ve kimi öldürdüğü soruları ortaya çıkacaktır. Apollon kimin öldürüldüğünü söyler: Eski kral Laios. Oidipus katilin adı için Apollon'un "ölümlü gölgesi"[18] olan kâhin Tiresias'a başvurur.

> TEİRESİAS: ...ilan ettiğin fermana harfi harfine itaat etmeni ve bugünden itibaren ne bütün bu gördüğün insanlarla, ne de benimle konuşmamanı emrediyorum; çünkü bu memleketi kirleten adam sensin (Sophokles, 2019: 33).

Foucault'nun saptamasıyla:

> Diyebiliriz ki, *Oedipus*'un ikinci sahnesinden itibaren her şey söylenmiş ve temsil edilmiştir. Hakikate sahibiz, çünkü bir yandan Apollon'un cevaplarının oluşturduğu bütün tarafından diğer yandan da Tresias'ın cevabı tarafından Oedipus işaret edilmiştir. Yarılar oyunu tamamdır: Leke, cinayet; kim öldürüldü, kim öldürdü (Foucault, 2015(a): 184).

Hakikat ortadadır ancak bir tahmin bir kehanet biçimi olarak dile getirilmiştir. Burada tragedyanın ikinci yarısında bir şey eksik gibidir ki o da olmuş olan şeyin şimdiki zamandaki tanıklığıdır (Foucault, 2015(a): 185). Bu tanıklık önce Laios'u kimin öldürdüğüne dair iki tanıklıkla ilerler. İlk tanık Oidipus'a kâhinin söylediğinin tersine

[18] Kâhin Tresias Apollon'a çok yakındır ancak ölümlüdür. Özellikle kördür; çünkü ölümsüz ve güneş tanrısı olan Apollon'un yani ilahi hakikatin gölgedeki, dünyadaki yarısıdır (Foucault, 2015(a): 184).

Laios'u Oidipus'un öldürmüş olamayacağını çünkü Laios'un üç yol ağzında öldürüldüğünü söyleyen İokaste'dir. İkincisi Oidipus'un tanıklığıdır.

> Sana her şeyi anlatacağım İokaste. Üç yolun birbirine kavuştuğu yere yaklaştığım sırada, karşıdan atlı bir arabada, demin tarif ettiğin adama benzeyen biriyle, arabanın önünde giden bir kılavuzun geldiklerini gördüm. Kılavuz da, arabadaki ihtiyar da sert bir sesle yoldan çekilmem için bağırdılar. Kızdım, beni yoldan atmak isteyen arabacıya vurdum. Bunun üzerine ihtiyar arabasının yanından geçeceğim sırada elindeki kırbaçla başıma vurdu. Bu ona pek pahalıya mal oldu. Elimdeki sopayı ben de onun başına indirdim; ihtiyar arabanın içinde yuvarlandı, oradan da yere düştü. Hepsini de öldürdüm... (Sophokles, 2019: 30).

İokaste ve Oidipus'un belleği ile Laios'u öldüren kişi artık bellidir: Oidipus. Geriye kral Laios'u öldüren Oidipus'un aynı zamanda öz babasını öldürüp annesiyle evlenmiş olan kişi olduğuna dair hakikat kalır. Bu hakikat de iki kölenin tanıklığında açığa çıkacaktır: Birisi, Polybos'un Oidipus'un gerçek babası olmadığını bildiren köledir ve diğeri de Oidipus'u Polybos'a verdiğini belirten köledir ve bu *"*...köle, tıpkı gözünden hiçbir şey kaçmayan kör kâhin ve her şeyi gören tanrı gibi, her şeyi görmüştür" (Foucault, 2016(c): 243). Şu soru sorulabilir: Foucault'nun Oidipus piyesini böylesine ayrıntılı bir biçimde analiz etmesinin nedeni nedir? Oidipus'ta bir yanda tanrılar düzlemi diğer yanda insan hafızası (köle ve çoban) düzlemi vardır. Foucault buraya dek biri tanrı-kâhin çeperinde diğeri ise insan tanıklıkları etrafında gelişen iki bilme biçimini şöyle değerlendirir:

> Bu iki bilme aynı şeyi (cinayeti ve ensesti) bilmektedir; ancak bir tanesi bunu kehanet, falcılık, bilicilik (divination) biçimiyle

> ilan eder; kahinin körlüğü tanrının ışığına denk düştüğü için, bu bilmeden hiçbir şey kurtulamaz. Diğeri ise aksine tanıklık, anı ve itiraf şeklinde elde edilen bilmedir: gördüğü ve yaptığı dışında bir şey bilmez, bunun ötesinde hiçbir şey diyemez (Foucault 2016(c): 243).

Ancak bir de ikisinin arasında kralların düzlemi bulunur yani Oidipus'un düzlemi.[19] Öyleyse soru şudur: Oidipus'un bilgi düzlemi nedir?

---

[19] Arkaik Yunanda hakikati dile getirme ayrıcalığına sahip olan üç figürün, ozanın, kâhinin ve adalet kralının ortak özelliği, sözlerinin etkin bir güce sahip olmasıdır. "Arkaik düşüncede üç farklı alanı birbirinden ayırabiliriz: şiir sanatı, kehanet ve adalet. Bunlar, sözün henüz sofistler ve filozoflar tarafından üretilen bir dil teorisine malzeme olmasından ve kendi otonom gerçekliğini kazanmasından önce önemli bir rol oynadığı üç sosyal işleve karşılık gelir." (Detienne, 2012: 101). Ve yine "Kral tanrıların adına ordalium* hükmünü yürüttüğünde, "hakikati söyler" veya en azından "hakikat"e aracılık eder. Şair ve kahin gibi kral da hakikatin efendisidir." *Ordalium; "Başka bir kanıt bulunmadığında, cürümü işlediği sanılan kişinin suçlu olup olmadığını anlamak için kaynar suya el bastırma, kızgın bir demiri tutturma gibi Antik Çağ'dan Orta Çağ'a kadar uygulanan tehlikeli sınavlara verilen ad. Tanrının hükmü (Judicium Dei) olarak da anılan bu işlem, suçlanmış kişinin masum olduğu takdirde ilahi bir mucizeyle kurtulacağı varsayımına dayanır (Detienne, 2012: 16). Buna göre bir söze doğruluğunu kazandıran şey onun içeriğinden ziyade etki gücüdür. Bu etki gücü de sözün belli hak sahipleri tarafından, belli bağlamlarda, belli ritüeller uyarınca dile getiriliyor olmasıyla ilişkilidir. Foucault'ya göre Arkaik Yunan'dan Klasik Yunan'a geçişte yaşanan dönüşüm, hakikati belirleme kıstasının sözün ne olduğu ve ne yaptığından, sözün ne dediğine kaymış olmasıdır. Foucault bu kaymayı aynı zamanda hukuksal düzenlemeye,

Foucault'nun iddiası burada belirir: Freud'a göre unutuşun, bilmemenin ve bilinç dışının insanı olan Oidipus, Foucault için çok bilen ve bu bilgiyi gücüyle birleştiren kimsedir. Zira bütün bir piyes boyunca Foucault'ya göre söz konusu olan ve Oidipus'un kendini tehdit altında hissetmesine neden olan şey Oidipus'un bu gücü, iktidarıdır. Oidipus kralı (babayı) öldürmüş olabileceği düşüncesinden korkmaz. Korktuğu şey kendi iktidarını kaybetmektir (Foucault, 2015(a): 190).

> Tüm trajedi boyunca Oedipus masum olduğunu, belki bir şey yaptığını; fakat bunun isteği dışında meydana geldiğini, o adamı öldürdüğünde onun Laios olduğunu bilmediğini asla söylemeyecektir. Masumiyet ve bilinçdışı düzlemindeki bu savunma *Kral Oedipus*'taki Sofokles'in kişisi tarafından asla yapılmaz (Foucault, 2015(a): 190).

Foucult bu yorumunun esas hattını oluşturacak soruyu sorar: "Oedipus'un bu iktidarı nedir? Özellikleri nelerdir?" (Foucault, 2015(a): 192). Oidipus kente bir yabancı olarak gelmiş; iktidarı ve mutluluğu tek başına pek çok maceradan geçerek elde etmiştir. Kent yok olup giderken Oidipus tarafından kurtarılmıştır. Değişken kaderi ile hem sefaleti ve hem de zirveyi yaşamıştır. Foucault'ya göre tüm bu nitelikler Yunan toplumunda altıncı yüzyıl sonu ve beşinci yüzyılın başında arkaik yapıyı deviren, iktidarı elde ettikten sonra bu iktidarı kaybetme tehdidiyle sürekli karşı karşıya kalan (Foucault, 2015(a): 192), "uyguladığı iktidar kadar sahip olduğu iktidarla da tahakküm kuran" (Foucault,

---

yargı ve soruşturma pratiklerine ilişkin bir geçiş olarak da inceler (Foucault, 2016(c): 83-201).

2015(a): 196) Tiran kişiliğinin iktidarıdır. Bu iktidarı eline alabilmeyi sağlayan da diğerlerinden daha etkin olan bilgisidir.

Böylece Foucault'ya göre Oidipus hiçbir şey bilmeyen gözleri kör ve hafızası yitik biri değildir. Sfenks'in sırrını çözerek Thebai'yi kurtarmasıyla -yani bilgisini ve gücünü birleştirerek- iktidarı ele geçirmiş olan kişidir. Kehanete kulak verme usulünden uzaklaşarak katilin kim olduğuna, cinayetin ne zaman işlendiğine, cinayetin tanıklığına ilişkin bir soruşturma başlatan kişidir. Burada Foucault'ya göre dinleme merkezli bilmeden, görme merkezli bilmeye; tanrılardan gelen bilmeden, tanıkların sorgulanmasıyla elde edilen bilmeye doğru bir geçiş söz konusudur (Foucault, 2016(c): 234). Yine dinlemek istemediğini duymuş ve görmek istemediğini görmüş olan Oidipus, Foucault'ya göre (Foucault, 2016(c): 261) bu cinayetteki bulmacayı çözerek -iktidarını kaybedecek olan kahinlerin tahmini ile halktan insanların sözlerinin uyumunu sağlayarak aşırılıkların insanı olarak- gereksizleşen kişidir.

> Oedipus, tiranca iktidarıyla çok fazla şey yapabiliyor, yalnız bilgisinde çok şey biliyordu. Bu aşırılıkta, hâla annesinin eşiydi ve oğullarının kardeşi. Oedipus, fazlalığın adamıdır, her şeyde aşırı olan insandır: iktidarında, bilgisinde, ailesinde, cinselliğinde, Oedipus, çifte insan, çobanların bildikleri ve tanrıların söyledikleri şeyin sembolik şeffaflığına göre fazlaydı (Foucault, 2015(a): 196).

Burada bir toparlama yapacak olursak Foucault, Oidipus tragedyası'nda soruşturma pratiğinin açığa çıkışını incelerken bizi ilerletmek istediği noktayı şöyle ifade etmektedir: "...ben aslında, Sofokles'in piyesinde Oidipus'un benim bilgi ve iktidar, iktidar ve bilgi diye adlandırdığım şeyin bir türünü temsil ettiğini göstermek istiyorum." (Foucault, 2015(c): 195). Bu yüzden Foucault açısından Arkaik Yunan'dan Klasik

döneme hakikate ilişkin hukuksal pratikteki dönüşümü -yani sınamadan soruşturmaya geçişi- iki farklı öykü üzerinden yorumladığında sınamaya ilişkin olarak İlyada'daki örnek üzerinden gördüğümüz bu pratikte hakikatin bir tespitinin değil, yemine dayalı olarak yaşanan bir mücadelenin söz konusu olduğunu belirtmiştik. Böylece Foucault'ya göre Arkaik Yunan'da bu sınama oyunundan Klasik Yunan'daki soruşturma oyununa geçişte yaşanan hukuksal dönüşüm hakikati belirleme kıstasının, sözün ne olduğu ve ne yaptığından sözün ne dediğine kaymış olmasına işaret etmektedir. Bu yüzden beşinci yüzyıl Yunan felsefesinden beri bilgiyi aşırılığa dayalı bir iktidar olarak düşünmek ortadan kalkmış, bilme edimi yarar gözetmeksizin saf bir tutku[20] ile adalete dayalı bir edim olarak ele alınmaya başlanmıştır. Oidipus'ta bu nedenle bilmeme bir suçluluk hali olarak ele alınmıştır. Foucault'ya göre hakikatin siyasi iktidara asla ait olmadığı, hakiki bilginin tanrılarla ilişkide olunduğunda ya da hatırlandığında "büyük ebedi güneşe bakıldığında veya olan bitene gözler açıldığında sahip olunan bilgi olduğu" (Foucault,

[20] Platon'un dilediğini söylediği gibi dilediğini de yapma özgürlüğüne sahip onu bunu suçlayıp mahkemelere sürükleyen, dilediğinin canına kıyan, kimini sürüp kimini öldürten, halka borçlarının bağışlanacağı ve topraklarının yeniden dağıtılacağı umudunu veren Tiran figürü (Platon, 2014: 297) ile Sofist arasındaki benzerlik Gorgias diyalogunda da iktidar-bilgi hattı üzerinden bariz olarak yakalanabilir (Platon, 1996: 67-74). Yine Detienne sofistiğin söylem biçiminde kelimeler ve şeyler arasında mesafe olmayışını Gorgias üzerinden dile getirir: "... Gorgias için söylem, temas ettiği eşyayı açığa vurmak bir yana dursun onlarla iletişime bile geçemez." (Detienne, 2012: 192). Foucault'nun sofistik düşüncenin epistemolojik bir operasyonla dışlanmasına yönelik uzun analizi, sofistik düşüncenin bu çözümlemesiyle birlikte Foucault ve Nietzsche arasında paylaşılmaktadır. Dahası modern özne ve bilgi teorisini sarsan bir mücadele, yani olay vurgusunu ve bunun sonucunda hakikatin olumsallığı konusunu daha da anlaşılır bir şekilde ortaya koyar.

2015(a): 197-198) şeklindeki büyük mit Batı dünyasına bu tarz bir işleyişle egemen olmuştur.

> Bilgi ile iktidar arasında çatışkı olduğu şeklindeki bu Batı miti Platon'la birlikte başlar. Eğer bilgi varsa iktidardan vazgeçilmesi gerekir. Bilginin ve bilimin saf hakikatleri içinde bulundukları yerde siyasi iktidar olamaz (Foucault, 2015(a): 198).

Foucault'nun Freud karşısında Oedipus tragedyasını iktidar ile bilgi (savoir) arasındaki ilişkiyi temsil eden kolektif bir karmaşa olarak yorumlaması da yine bu analizine dayanmaktadır. Foucault'ya göre bizler Oidipus'u, "tanrıların kehanetlerinin ve sitenin tanıklıklarının kendilerine has usullere ve kendi ürettikleri bilme biçimlerine bağlı kalarak değerlendirip aşırılıkların ve ihlallerin insanı olması sebebiyle kovdukları kişi olarak görmek yerine" (Foucault, 2016(c): 264), onu bilme eksikliği üzerinden okumaya devam etmekteyizdir. Böylece Antik Yunan'da şekillenen ve klasik tarih yaklaşımının da ardında yatan hakikat rejimi bir başka deyişle "hakikatin (doğru/yanlış rejimi) şiddeti" (Foucault, 2016(c): 6), söylemin söylemsel olmayan iktidar ilişkilerindeki maddi dağılımına dair kaygıdan hareket etmektedir. Foucault'ya göre Arkaik dönemden Klasik döneme geçişte bu kaygı deneyimlenmiş ve Nietzsche'ye kadar bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Zira Foucault'ya göre söz konusu hakikat istenci olduğunda bu ifadeye başvurmayan neredeyse hiçbir felsefi söylem yoktur. Antik Çağ'ın istisnası olarak Aristoteles (Foucault, 2015(a): 19), bilme arzusunu bilme edimine indirgeyerek sözün maddi varlığı -yani diğer tüm olaylar gibi çelişkili, öngörülemez etkinliği- yerine anlamın esas alındığı modern felsefenin temelini atmıştır.[21]

[21] Foucault felsefenin bu bilme arzusunu kendi söyleminin başlangıcına bir ilke olarak yerleştirip kendini gerekli ve doğal kılma çabasında esasen içerdiği bilme arzusunun nasıl da gözden kaybolmuş olduğunu bu işlemin son halkası olarak gördüğü Aristoteles

üzerinden çözümler (Foucault, 2016(c): 3-72). Aristoteles Metafizik (A) kitabını, "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyumlarımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler." diyerek açar (Aristoteles, 1996). Foucault'ya göre Aristoteles bu genel ilkeyi duyumlardan alınan zevk gibi tekil bir durumu doğrulayarak ve bu doğrulamada bilgiden duyuma, bilme arzusundan kendi başına ve doğadan gelen duyumun sağladığı hazza ve arzudan -Hēdonē anlamındaki değil, ödevin yerine getirilmesi anlamındaki Agapesis olarak- hazza geçişlerle, argümanlardaki kaymalarla anlamları üst üste bindirerek doğrulamaya çalışır. Bilgiden duyuma doğru gerçekleştirilen kayma hareketinin temelinde Aristotelesçi ontolojide bir şeyin varlık kazanabilmesi, yani bilinebilirliğinin o şeyin özünün-formunun ereksel olarak edimselleşmesine, potansiyelini gerçekleştirmesine bağlı oluşunda yatar. Böylece duyum niteliksel bu bilginin eylemidir. Aristoteles'e göre insanların duyuları sağlıklı bir durumda olduğunda ve kendi amaçlarına uygun eylemler gerçekleştirdiklerinde bu duyumların etkinliklerinin tam ve hoş olduğu söylenebilir. Her duyuma göre bir haz vardır ve en hoş etkinlik en tam olanıdır. Hasta bir kişi ile sağlıklı bir kişiye hoş görünen farklı olacaktır. Ancak sadece sağlıklı insanlara hoş görünen şeyler, duyum etkinliği yukarıda değindiğimiz gibi tam olduğundan ve nesnenin gerçek niteliklerini edimsel hale getirebildiğinden, sadece gerçek hazzı sağlar. Mutluluk, başka bir şey için değil, kendisi için tercih edilen ve kendine yeten- kendisinden etkinliği dışında bir şey beklenmeyen- bir etkinliktir ki bu türden etkinlikler erdeme uygun eylemlerdir. Mutluluk, erdeme uygun bir etkinlik ise onun en yüksek erdeme -akılsal-teorik etkinliğine- uygun olması gerekir (Aristoteles, 2011: 1175-1177). Öyleyse bilginin edimi olan bu duyuma haz (Agapēsis) eşlik eder. Duyum etkinliğinin verdiği hazza yol açan unsur onun bilgi olmasını da sağlayan şeydir. Foucault'ya göre burada ikinci kayma gerçekleşir: Bilme arzusundan, doğadan gelen bir unsurmuş gibi kendi

başına duyumun sağladığı hazza geçilir. Aristoteles'e göre duyumlarla elde edilen aynı nesneye ilişkin pek çok anının yinelenmesi, etkinlik haline geçmesi deneyimi oluşturur. Bu, insanın dile ilişkin işitme duyusunun ve öğrenme yetisinin bir sonucudur. Böylece insanı hayvandan ayıran hafıza ile birlikte akıllı olma özelliği belirir. Ayrıca insanı hayvandan ayıran ikinci farklılıklar gurubu da tekhne (sanat) ve episteme (bilim) dir. Deney, bireysel olanın (birinci dereceden tözlerin), "şu" diye gösterilebilir olan teklerin bilgisidir ve bu bilgi pratik yaşam için şarttır. Öte yandan deney aracılığı ve hafızanın etkinliğiyle- rastlantının dışta bırakılmasından tümel bir yargıya yükseliş sanat ile mümkündür. Bu yükselişin temeli Aristoteles felsefesinde bilgiyi eylem için bir araç olarak isteyen pratik bilimlerden (siyaset, etik, sanat) pratik bir amaç gözetmeksizin bilmeyi bilmek için isteyen teorik bilimlere (fizik, matematik, ilk felsefe) yükselişin öyküsüdür. Bu nedenle deney sahibi işçilerin alışkanlıkla işlerini yapmaları (yetenekleri) karşısında ustaları, deneyin ötesinde nedenlerin-kavramların bilgisine sahip olduklarından daha bilge kişiler olarak görülürler. İnsanı duyu yetisine sahip hayvandan ayıran üçüncü nokta ise Aristoteles'in deneyimden ilk nedenlerin bilgisine yükseliş dediği sürecin son halkası olan sophia'dır. Özün bilgisinde kapsanan nedenin içkin amacın evrensel bilgisi; en yüksek, amacı kendinde ve özgür olan bilgidir ki hiçbir yararlılığa yönelmez. Foucault'ya göre Aristoteles bütün insanların bilmeyi arzuladıklarını kanıtlamak için duyumlardan alınan hazzı bir argüman olarak tam da bu yüzden sunar. Duyum; tefekkürün bir paradigması halini aldığında, teorik olana ilişkin bu kendi yararsızlığından haz almadır. Böylece haz da her etkinliğe eşlik eden, herhangi bir duyumla birlikte gelen Hēdonē değil, en yüksek etkinlik olarak tefekküre eşlik eden Agapēsis'tir. Böylece yararsız duyumun gelecekteki tefekkürün paradigması olması gibi bu duyuma eşlik eden haz da gelecekteki mutluluğa dairdir. Agapēsis ile sadece duyumdan alınan hazzı değil, tefekkürün yol açacağı mutluluğu kastetmektedir. Öyleyse daha arzu görünüp de oyununa başlamadan önce bilgi (duyumsal olsa da gene de bir

Aristotelesçi bu hamle nezdinde Foucault'ya göre felsefenin işlevi duyum aşamasından itibaren bilgi olarak karşımıza çıkan şeyin daha ilk aşamadan itibaren doğası gereği ve ereksel olarak teori ile aynı düzlemde olduğunu güvence altına almaktır.

Bu açıklamalar nihai olarak bizi ilk çıkarıma sevk etmektedir. Foucault'ya göre söylemi belirsiz bir olaylar bütünü olarak değil; bir anlamlar, bir gösterenler sistemi olarak ele

---

bilgidir) zaten vardır. Arzunun kendini ortaya koymasının kaynağı zaten orada olan bir bilgidir. Bu arzu, bilginin gerçek doğası olarak tefekküre erişmesini engelleyen gecikmeyle bağıntılıdır (Foucault, 2016(c): 11-17). Bu kayma hareketleri ve bu saptamalar Aristoteles'in *Metafizik A* kitabındaki genel ilkede bir yandan bilme arzusunu doğal, duyuma ve bedene bağlı bir haz biçiminde ele alır. Diğer yandan bu üst üste binen anlamlardan da görüldüğü üzere bu arzunun temelini insan türünün doğasına, ereği kendinde olan bilgeliğin verdiği mutluluğa bağlar. Aristoteles bir yandan bilgi arzusunu doğaya mal eder. Onu duyuma ve bedene bağlayıp bu arzuyla ilintili olan bir neşe biçimini ortaya koyar; diğer yandan bu arzunun statüsünü ve de temelini insan türünün doğasından, bilgelikten, kendisinden başka ereği olmayan ve verdiği haz da mutluluk olarak beliren bir bilgiden hareketle belirler. Böylece arzu ve beden silinir. Duyumu maddi olmayan nedenlerin nitelikli bilgisine doğru sürükleyen bu hareketin kendisi, daha ilk aşamadan itibaren, o söz konusu bilgeliğe erişmeye yönelik bir istençtir: Yani bu hareket zaten felsefedir. Böylelikle felsefenin bir diğer rolü de daha en başından her türlü bilme arzusunu kapsamaktır. Nihayetinde "neden bilmeyi arzularız?" sorusu, sofistik soru da, bertaraf edilmiş olur. Platon'un pek çok diyalogunda haz-istenç ve bilgi arasındaki ayrımı görmek mümkündür ve özellikle Gorgias diyalogunda söylevcilerin kendilerince iyi ve kârlı olanı yapmaları, arzu edip istediklerini yapmaları demek olmadığı ayrımı belirgindir. Onlarınki aşçıların hekimliğe özenmeleri gibi geçici ve anlık tat veren bir hoşlantıdan başka bir şey değildir (Platon, 1996:67-s.70.).

alan, sözün düşünceyi aktardığı ya da temsil ettiği ideal bir düzen ve bu düzenin tesisi için de sözü dizginleyecek bir normlar sistemi inşa eden felsefi-epistemolojik operasyon[22] tıpkı klasik tarihçinin söylemi gibi felsefi söylemin varoluşunu da mümkün kılmıştır.

> Bu operatörler, bizatihi içersinde yer aldıkları söylemin olanaklılığı üzerine söz söylerler- ve burada olanaklılık derken aksiyomları ya da postulatları, kullanılan simgeleri ve bunların kullanım kurallarını kastetmiyorum; söylemin tutarlılığını, kesinliğini, doğruluğunu ya da bilimselliğini değil, varoluşunu mümkün kılan unsurları kastediyorum (Foucault, 2016(c): 9).

Dışlama usullerine dahil olan bu felsefi söylem öncesi dönemde de sözcelerin doğruluğuna ilişkin bir norm elbette vardır. Ancak bu norm, epistemolojik operasyonla bertaraf edilen söylemin maddi yanından bağımsız değildir. Böylece felsefe tarihi söz konusu olduğunda dışarısı Sofistlerdir.[23] ...Bundan böyle doğru söylem artık değerli ve arzulanan söylem değildi, çünkü artık erkin işleyişine bağlı olan söylem değildi. Sofist kovulmuştu (Foucault, 1987: 28).

---

[22] Bu operasyonun temeli söylemin yalnızca dilsel pratikler alanına sıkıştırılıp, normsal ve kurumsal bağıntıların maddilik ve olay boyutunun bertaraf edilmesi, hakikat oyunu içerisindeki şiddet ve dışlamanın perdelenmesidir.

[23] Foucault'nun Kral Oidipus çözümlemesinde tiranlık ve onun uzantısı olarak Sofistlerin, Sophokles gibi Platon'un da hedefinde olduğunu belirttiğini gördük. Felsefi arenada ise Foucault için Platon ile birlikte Sofistler kovulsa da sofizmin terbiye edilerek içerildiğini, Aristoteles ile birlikte felsefi arenadan kovulanın sofizmin (sofistik söylemin) kendisi olduğunu dile getirir (Foucault, 2016(c): 40).

Foucault, Sofistlerin felsefi arenada belirişini ve sonrasında da dışlanışını hakikatin öne sürülmesinin belli bir biçimi, bir bilme olayı olarak analiz eder. Foucault'ya göre doğru ya da yanlış önermeler kurmanın olanağını veren apofantikle söylem yalnızca sözünü ettiği şeye gönderiminde ele alınır. Söylenenin dışında, onu doğrulayabilecek ya da yanlışlayabilecek bir kıstasın, bir hakikat ilişkisinin söz konusu olmadığı; söylemden hareketle şeylere erişimin mümkün olmadığı, sofistik söylemde ise "söylem şüphesiz bir enstrümandır ancak gerçekliği bilmenin yolu değildir" (Detienne, 2012: 192). Söz konusu olan doğru olanın ortaklığında buluşan iki kişi değil, konuşan öznelerden birini dışlamaktır (Foucault, 2016(c): 51).

> İskenderiyeli Clement sofistik, retorik ve didişme (éristique) üzerine yaptığı araştırmada, sofistiğin kelime etkileşimleri aracılığıyla hayal gücü üzerinde faaliyet gösteren bir güç olduğu, retoriğin yanıltıcı alanda işlediği ve ikna etmeyi amaçladığı, tartışmanın ise başlangıç noktasını Agora'da, bitiş noktasını ise zaferde bulduğu sonucuna ulaşır (Detienne, 2012: 193).

Foucault *Söylemin Düzeni'*nde söyleme ilişkin sorduğu soruyu bu kez sofistlere gönderimiyle bir kez daha sorar[24]: "Peki ama birer görüntüden ibaret olan, hakikatle

[24] Foucault bu soruyu Aristoteles'in "Çürütmeler" (Aristoteles, 2019) metni merkezinde ayrıntıyla inceler. Foucault Aristoteles'in dört nedeni üzerinden felsefenin hakikat ile ilişkisine baktığımızda şu dört sonuca erişeceğimizi söyler:

1. Bir felsefenin formel nedenini oluşturan, hakikatle kurulan belli bir ilişkidir. Her bir felsefe hakikatle olan farklılaştırıcı ilişkisi yoluyla kendi tekil kimliği içinde belirlenmiştir.

meşgul olmayan ve anlık yanılsama etkilerine dayanan bu akıl yürütmeler neden felsefe için bir endişe konusudur?" (Foucault, 2016(c): 41). Foucault'ya göre gerçekten söylenmiş olandan hareketle sofistik, sesler ve sözlerle, sözcüklerin olanaklı permütasyonları üzerinde oynar ve vardığı nokta herkesin kabul etmesi gereken doğru bir önerme değil, iki rakipten artık konuşmayı sürdüremeyen ve bu mücadele oyununun dışında kalan kişinin sessizliğidir. Kavramların iletişimi kolaylaştırmak adına uzlaşımsal ve değişebilir olduğunu dile getiren sofistlerde bir fikrin doğru olduğunu ortaya koymak, bu noktada iknaya dayalı olarak sonuna kadar dayanabilmeyi gerektirir (Foucault, 2016(c): 62). Bu bağlamda sofizm bir akıl yürütme değildir ve retorikle

---

2. Bir felsefenin kendine has gelişimini, bir felsefeden diğerine geçişi zorunlu kılan şey, hakikatin yol açtığı zorlamadır. O halde hakikat, felsefi söylemdeki değişimin ya da hareketin etkin nedenidir.

3. Filozoflar, şeylerin ilkelerini dile getirerek Varlık'ın kendisini dile getirmiş olurlar. - Ebedi Varlıkların ilkeleri, varlıkları nedensiz olduğundan doğrudur ve bir şey ne kadar varlığa sahipse, o kadar hakikate sahip olur. O halde hakikatin, felsefenin maddi nedeni olduğu söylenebilir.

4. Felsefe ihtiyaçtan değil meraktan doğan bilimdir. Merak, insanın kendi cehaletini fark etmesi ve sadece bilgiye erişmek için ve sadece bilgi adına ondan kurtulmayı istemesini sağlayan şeydir. O halde hakikat, felsefenin ereksel nedenidir.

Filozof hakikatin içindedir, daha oyunun başında oradadır. Bu koşullarda felsefenin doğru olmaması mümkün gözükmez. Dışarının bertaraf edilmesi felsefenin varlığını mümkün kulmuş olur. Aynı dışlama ile felsefi söylemin dışarısı tanımlanmış, felsefe ve hakikat belli bir biçimde birbirine bağlanmıştır ki bunu gerçekleştiren hareket, bizim bilme istencimizi de şekillendiren harekettir (Foucault, 2016(c): 31-54).

birlikte sofistlik muğlaklığın teorisini oluşturan bir araç olarak işler. Tam da bu nedenle Detienne'ye göre sofist ile devlet adamı birbirine yakındır.

> Her ikisi de aynı faaliyet alanını ve benzer zekâ kalıplarını kullanır. İkisi de doğrudan "hiçbir şeyin sabit olmadığı" ve Aristoteles'in dünyasında "aynen tıp ve denizcilik sanatında olduğu gibi, her hadise karşısında faillerin kendilerinin duruma uygun bir fırsat (kairos) tasavvur ettiği" insani faaliyetler içinde yer alır. Bu yüzden siyaset ve sofistiğin alanı, Platon'un Parmenides diyaloğundakine tamamen zıt olan bir düşünce seviyesine aittir. Bu alan kairos çevresinde, epistemenin değil de doxa'nın düzenine ait olan olumsallık seviyesinin alanıdır. Bu alan müphemliğin alanıdır (Detienne, 2012: 190).

Böylece Foucault'ya göre sofist için konuşan öznenin anlamsal bağlama uygunluğu, mantıksal olarak çelişmezliği değil, sözceye olan bağlılığıdır. Yani özne öne sürdüğü iddiasını sonuna kadar sürdürebilirse onu sahiplenir ve kazanır, edemezse kaybeder. Burada esas olan doğru ya da yanlışın söylenmesi, nesnel bir önermenin belirmesi değil, iki rakip konuşmacıdan birinin yenilgisidir.[25]

> YABANCI: Demek ki, görünüşe göre didişimden, itirazdan, tartışmadan, çatışmadan, mücadeleden, sahiplenmeden kazanç sağlayan bir tür karşısında bulunuyoruz. İşte, şu şimdiki tanıma göre sofist budur (Platon, 2016: 35).

[25] Sınama pratiğinin bir örneği olarak gördüğümüz Antilokhos ve Menelaos örneğindeki mücadele ve yemin usulünde olduğu gibi.

Foucault'ya göre modern düşüncenin temeli olarak bu epistemolojik-felsefi operasyonla; sözel bir mücadele oyunu olarak söylemi kitle üzerinde uyandıracağı etki bağlamında ele alan sofistlerde söylemin iktidar ile bağı Platon'dan Aristoteles'e dek reddedilmiş; söylem, kitleleri etkilemek ve iktidar uygulamak için değil, bilginin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya çıkarmak için oluşturulan bir şey olarak görülmüş, bilgi ile iktidar arasındaki bağ koparılmıştır (Urhan, 2010:120).

Metafizik "gün ışığına çıkmaya çalışan bir varış noktasının karanlık faaliyet sürdürdüğü" (Foucault, 2011: 238) inancı karşısında soykütük Foucault'ya göre güçler oyununda birbirine karşı mücadelelerin bir oyunudur. Bu mücadele alanında soykütükçü şunu görür: Mücadele yönetenlerle yönetilenler arasındaki basit bir ilişki değildir. Tarih, evrensel bir nedenin gelişim süreci değil, güç ritüellerinin bir oyunudur ve soykütükçünün görevi kökenlerin ve değişmeyen hakikatlerin önceliğini tahrip etmektir (Dreyfus, Rabinow, 1983: 110).

> Göz, önce, avın ve savaşın kulu kölesi oldu; ceza, sırayla, intikam alma ihtiyacına, saldırganı dışlama, kurbanın serbest kalma ihtiyacına, başkalarını korkutma ihtiyacına tabi kılındı (Foucault, 2011: 238).

Aynı paralellikte Foucault 1971 tarihli *Nietzsche Üzerine Ders'*ini (Foucault, 2016(c)), bilginin icat olması; onun insan doğasına ait bir itki olmadığı, olanaklılığını da bir oyun alanı içinde bulduğunu belirterek açar. Bu oyun alanı ki bilgiden bambaşka bir şeydir; yani bilginin bir ön koşulu yoktur, bilgi kendi kendini öncelemez.

> ...bu alanda kendisinden bambaşka bir şey söz konusudur, yani; Akıl, bilme(savoir) ya da deneyim değil itkiler; olumlama, kesinlik, istila ya da dinginlik değil şüphe, olumsuzlama, çözülme, erteleme (Foucault, 2016(c): 204).

Böylece bilgi, Platoncu anımsamaya dayalı bir model olmadığı gibi, bilgi edimi de algı ya da duyuma dayalı bir ispat olarak dünyanın yapısına eklemlenen deşifre edici bir etkinlik değildir. Nietzsche için iletişim kapasitesine ve insanın toplumsal yaşamına- sürü doğasına- ait olduğunu belirttiğimiz bilinçlilik meseli *Şen Bilim*'de "Bilmenin Anlamı" pasajında (Nietzsche, 2003(b): 196) bir kez daha karşımıza çıkar ve Foucault da aynı pasaja gönderimde bulunur (Foucault, 2016(c): 205):

> Spinoza, Nonridere, nonlugere, nequedetestari, sedintelligere der, onun biçemi ölçüsünde yalın, o ölçüde ustaca. Gelgelelim, son çözümlemede bu intelligerebizim öteki üçünü bir kerede duyumsadığımız kalıptan başka bir şey mi? Birbirine karşıt, başka başka gülme, yas tutma, kargışlama isteklerinin sonucundan başka bir şey mi? Bilgi olanaklı olmadan önce, bu içgüdülerden her biri, şey ya da olgu üzerine kendi tek yanlı görüşünü sunmuş olmalıdır. Bundan sonra bu tek yanlı görüşlerin kavgası gelir. Bu da ara sıra, bir anlama neden olur. İnsanın içi yatışır, üç yanı da haklı bulur, bir tür adalet, bir tür sözleşme olur (Nietzsche, 2003(b): 197).

Foucault'ya göre bilgi ile iktidar arasındaki bağı koparan bu Batı mitinin temeli; bilginin ardında nesneyle özdeşleşmeyi gören, onu benzerlik, upuygunluk ya da öte dünya mutluluğuyla birlikte ele alan bu logos merkezci yaklaşımıyla Batı felsefesinin kendi felsefi söylemini mümkün kılan dışlayıcı rolüdür. Bu durum Platon'da anımsama mitiyle ("Bilmek daha önceden öğrendiklerimizi hatırlamaktan başka bir şey değildir." (Platon, 2013: 64)) gelişmişken Aristoteles'in bilme arzusunu tamamen bilgi ile kuşatan arzu daha ilk belirdiği anda onun yasasını ve hareket ilkesini bilginin belirlenimine tabi kılmaktadır. Böylece Foucault'ya göre Nietzsche'nin karşısında durduğu metafizik

Ursprung'cu ısrarında felsefe diğer bütün faaliyetlerin uzağında yer alan, bunların hiçbirine indirgenemeyecek özel bir faaliyet, hakikatin kendisinin bir hareketi olarak konumlandırılmıştır (Foucault, 2016(c): 16). Foucault bu Batı mitini çözümlerken iktidarın bilgiyle düzenleneceği düşüncesini ortaya koymaktadır (Revel, 2012: 84).

> ... bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir. Daha çok, iktidarın bilgi ürettiğini (...), iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir (Foucault, 2015(b): 65).

1976 tarihli bir dersinde Foucault (2016(a)) son beş yıl içerisinde dağınık, parçalı ve süreksizlik niteliğindeki çalışmalarını takip edilmesi gereken ancak nereye gittikleri önemli olmayan (zira önceden belirlenmiş bir rotaları yoktur), "noktalardan oluşan çizgiler" (Foucault, 2016(a): 86) olarak betimler. Bu çalışmalarının gereksiz bir bilgi, bir tür "faydasız erüdisyon (belli bir konuda ayrıntıların derin bilgisi)" (Foucault, 2016(a): 87) olarak yorumlanabileceğini belirten Foucault için bu araştırma parçaları esasında arkeoloji ile soykütük arasındaki bağıntıyı kuran öğelerdir. Öyle ki tam da bu dağınıklık Foucault'nun soykütüğe teorik ve birleştirici bir taban oluşturmaktan kaçınmasını sergiler: "amansız bir tür erüdisyon hırsı!" (Foucault, 2011: 231). Bu sakınımının açıklamasını yerel eleştiri kavramı üzerinden yapar[26]: Foucault'ya göre

[26] Yerel eleştirinin imkânı ise; işlevsel ve sistemleştirici bütünler içerisinde maskelenmiş olarak bulunan ve eleştirinin "erüdisyon yoluyla yeniden ortaya çıkardığı

klasik tarih ve felsefi operasyonun girişimleri gibi totaliter düzenlemelerle; kavramsal olmayan, naif, bilimsellik düzeyinin altındaki bilmeler olarak dışlanmış tarihsel içeriklerin çatışma ve savaşımları ancak yerel eleştiri ile açığa çıkarılabilir. Bilgideki bu dışlama operasyonu iktidar tutkusuna dairdir. Zira Foucault için Marksizme ilişkin uzunca süredir yapılan sorgulamalarda -Marksizm bir bilim midir? sorgulaması- aynı iktidar olgusunun vurgulandığı görüşü nettir. Foucault'ya göre bu türden sorgulamalar Marksizmin rasyonel yapısını tanıtlama çabasından çok bilimsel söylemin iktidar etmenlerini Marksist söyleme bağlama girişimi olabilir ancak.

> "Bir bilim olduğunuzu ileri sürdüğünüz anda hangi bilme türlerini diskalifiye etmek istiyorsunuz?" Bu söylemi tutturan ben, bilimsel bir söyleme sahibim ve bir bilginim' dediğiniz anda hangi konuşan özneyi, hangi söylem sahibi özneyi, hangi deneyim ve bilme öznesini önemsizleştirmek istiyorsunuz? (Foucault, 2015(c): 26)

---

tarihsel bilgi içerikleri (connaissance) ile kavramsal olmayan, tikel, hiyerarşi bakımından aşağı, gerekli görülen bilimsellik düzeyinin altında olduğundan diskalifiye edilmiş, sıradan insanların bilgisi anlamındaki bilgi (savoir)'nin" eşleştirilmesinde yatmaktadır (Foucault, 2016(a): 89). Foucault'ya göre Nietzsche'nin istenci bilginin dışına çıkarması bu nedenle Batı felsefe tarihi için bir skandaldır (Foucault, 2016(c):21). Bir yanda, bilme istencinin kendisini önceleyen bir bilginin içerisine yerleştirilmesi -connaissance-, öte yanda bilme ediminin kendileri bilgi düzleminde olmayan süreçlerin etkisinde "saf olay" olarak -savoir- analiz edilmesi söz konusudur (Foucault, 2016(a): 31) Bilgi, ayrımsallaştırmaların (bilimsellik-bilimsellik dışı, akıl-akıl dışı, normal-anormal) içerisinde bulunduğu ölçüde iktidar ile de iç içedir (Revel, 2012: 28).

Foucault'ya göre şeylerin, kurum ve söylemlerin sınırsız eleştirilebilirliği ancak soykütüksel tarih anlayışıyla -bu dışlanmış bilmelerin yeniden ortaya çıkışıyla- "gösterişli ya da albenili olaylardan değersiz görülerek dışlanmış tekilliklere dönerek" (Sarup, 2017: 94) mümkün olabilir. Bir sorunu teorik ya da siyasi nedenlerle sınırlamak kaçınılmaz olmakla birlikte bu tikelleştirmelerin genel sorunlardan uzaklaşmak anlamına gelmediğini belirten Foucault için örneğin büyük kurumların aklın akıl-olmayan üzerindeki iktidarının ne olduğunu çalışma gündemlerine hiç almamış, sorun edinmemiş olmaları bağlayıcı değildir; eğer bu onların sorunu değilse, onların sorunu da Foucault'nun sorunu olmak zorunda değildir! (Foucault, 2015(c): 308). Böylece "tikelliğin baskını" (Revel, 2012: 93) olarak olay üzerinden soykütük; global söylemlerin (bilimsel ölçüt altındaki dışlamalar, hiyerarşiler) kurumsallaşması ve iktidar etkileri karşısında yürütülen bir kavgadır. Bu kavga ki yeniyetmelere özgü köken arayışını tersine çeviren, hakikatin icadının, hatasının bir tarihi, tarihin yeni vahşetidir (Foucault, 2011: 234). Bilgiyi oluşturan şey -bilgiden bambaşka bir şey- bir ilişkiler ağıdır. Foucault'ya göre dolaysız ve kendinde olana erişemeyen ve erişemeyecek olan bilgi ediminde, bilgiyi önceleyen bir kendini tanıma -bir ilişki, yani özne-nesne ilişkisi- söz konusu değildir. Bu ilişki bizatihi bilginin kendisi tarafından üretilir. Nietzsche'de bilginin icadından Foucault'da söylemin maddiliği bağlamında bilgi-iktidar sarmalına uzanan bu anlatı, Foucault'nun hapishane deneyimi üzerinden önce disiplinci iktidar analiziyle uysallaştırılmış bedenlere ve ardından da modern iktidarın soykütüğüne doğru açılacaktır. Öncelikle disiplinci iktidar analizini görmek ve ardından Foucault'nun 1980 sonrasında kendilik etiğini, özne ve hakikat kavramları üzerinden (aslında bu "maddilik" ve bilme istenci hattını genişletir nitelikteki yolculuğunu da sürdürmek olacaktır) ilerletmek, Foucault düşüncesindeki ilişkiler ağını yakalamaya olanak tanıyacaktır.[27]

[27] *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (1970-1971)'de hakikat istencinin de başka dışlama

2. YAŞAMI DÜZENLEYİCİ MODERN İKTİDAR DÜZENEKLERİ

1968 Mayıs ayında patlak veren toplumsal çatışma ve olaylarda, yasaklama ve sansür süreciyle birlikte pek çok radikal solcu (çoğunluğu Maocudur) hapis cezası almıştır. 1970 yılında Maocular, tutuklanan üyeler için Ekim 1968'de kurulan Fransız Maocu siyasi parti "Gauche Prolétarienne (G.P)"dan "siyasi tutuklu" statüsü talebinde bulunur (Lemke, 2016: 96). Foucault'ya göre geleneksel gruplarınkine paralel bu yaklaşımda tutuklu Maocuların talepleri kamuoyu nezdinde adli suçlularla aynı düzlemde görülmek ve kendilerine siyasi mahkumlar olarak davranılmasıdır (Foucault, 2015(a): 159). Bu konuda yaşanan tartışmalar sırasında 1971'de Foucault, *Esprit* dergisi editörü Jean Marie Domenach ve tarihçi Pierre Vidal-Naquet ile birlikte (Lemke, 2016: 159 *Hapishane Bilgi Aktarım Grubu* (G.I.P)'nu kurar. Foucault'ya göre Maocuların taleplerinin, yani siyasal hukuk ve kamusal hukuk ayrımına götürecek ayrımsallaştırma isteğinin hatası, bu ayrımlaştırma talebinin (adli mahkumların hapishane tarafından elenmesi) Maocuların kendilerinin de kurbanı oldukları aynı sisteme içkin olmasıdır. Böyle bir ayrımı kabul etmek, geleneksel değerlere saygı, ötekinin mülkiyetini gözetmek gibi burjuva ahlak ve yasasının kabulü ve onayı anlamına gelecektir (Foucault, 2015(a): 159).

---

sistemleri gibi bir tarihsel niteliğe sahip olup olmadığını sorgulayan Foucault, *Söylemin Düzeni* (1970)'nde de yine hakikat istencine yönelir. Bunu vurgulamamın sebebi Foucault'nun bu açılış dersinde, hakikat istenciyle ilgili kendince de bir sorgulamaya girmiş olduğuna dikkat çekmek istememdir. Foucault 1984'te, 1980 sonrasındaki çalışma ekseni yani kendilik kaygısına ilişkin yapılan bir söyleşide (Foucault, 2005: 221) sorununun her zaman özne ile hakikat arasındaki ilişki olduğunu ve bilgi-iktidar hattının da bu sorunun analizini sağlayan bir araç olduğunu belirtir.

Foucault için hakikatlerin ve öznelerin üretimi ve dolaşımı olarak hukukun kendisi de siyasettir ve siyasi iktidarına bağlı olarak hukuksal alanı tanımlayan da burjuvazinin kendisidir (Foucault, 2015(a): 159). Bu çerçevede G.I.P, yayın-basın ve konferanslarla saf bir bilinçlendirmeyi, hümanist bir biçimde daha iyi ve daha insancıl hapishane şartlarını bulmayı değil, cezanın toplumsal işlevi ve kurumsal biçimlerine dair politik bir tartışmayla hapishanenin varlığının gerekliliğini sorunsallaştırmayı, bilinçlilik mevhumunu somut pratiklere dönüştürebilmeyi hedeflemektedir. Böylece bu çalışma, mahkumların hak taleplerine destek, imkânı olmayanlara hukuki danışmanlık ve hapishanelere dair kamuya bilgi verme biçiminde genişler (Revel, 2006 108).

> Hapishanelerin bir baskı aygıtı olduğu bu denli ortada ise, o halde yapılacak yegâne şey, ona ait icraatları mümkün olan en doğru şekilde tasvir etmekti. Ve tabii hapishanelerin en önemli işlevi arasında tutukluları iletişim ve bilgi araçlarından men etmek vardı. Her iki problemin kesiştiği yerde G.I.P devreye girdi. Amacı tutuklulara kendi adlarına konuşma, hapishane koşulları hakkında birbirleriyle ve dış dünya ile iletişim kurma imkânı vermekti (Lemke, 2016: 98).

Foucault'nun hapishane deneyimine bağlı olarak *Hapishanenin Doğuşu*'nda da kendini gösterecek olan hesaplaşması, Modern Batı toplumlarının geleneksel siyaset teorilerinin toplumsal sözleşmeden devlet merkezli iktidar çözümlemelerine dek geniş bir siyasi düşünce yelpazesini kapsayan, negatif hukuki-söylemsel iktidar modeline ilişkindir. Böylece meşruiyetini hukuktan alan, bastırma-yasak ve sansür mekanizmaları ile işleyen, bir ilişki değil bir töz olarak negatif iktidar anlayışının yetersizliğini 1971-1972 yıllarında hapishane deneyimlerine bağlayan Foucault, kendi deyimiyle "iktidardan söyleme giden ilişkileri negatif seyreltme mekanizmaları olarak gösteren her şeyi seve

seve" terk eder (Foucault, 2012: 107). Bu duruma paralel bir şekilde Foucault düşünce sürecindeki bir dönüşümden söz eder. Baskı ve savaş olarak iktidar durumundan söz ederken meşruluk düzleminde (meşru olan/meşru olmayan) bir hukuksal şemadan ziyade savaşım ve boyun eğmeye dayalı bir bastırma-egemenlik şeması üzerinden iktidarı okuyageldiğini, ancak bu şemayı kullandıkça sürekli yeniden ele almak durumunda kaldığını, bu kavramlara daha yakından bakmak gerektiğini belirtir. Kendi fikirlerine dair bir özeleştiri niteliği taşıyan bu yaklaşımı aynı zamanda 1970'deki konuşması *Söylemin Düzeni'*nde, söylemin karşılaştığı yasak ve dışlama usullerine dair söylediklerini de akla getirir niteliktedir.

> Söylemin Düzeni'nde iki kavramı karıştırdığım kanısındayım daha doğrusu, meşru olduğunu düşündüğüm bir soruna (söylem olgularının iktidar mekanizmalarına eklemlenmesi) uygun düşmeyen bir yanıt önerdim. Bu metni bir geçiş döneminde yazdım. O döneme kadar geleneksel iktidar anlayışını kabul etmiştim sanıyorum… (Foucault, 2012: 107)

Tıpkı psikiyatri koğuşları, hastaneler, okullar gibi Foucault için hapishanelerin de baskı ve dışlama kurumlarından biri olduğu düşüncesi hapishanelere yönelik çalışmalarının çıkış noktasını oluştursa da *Söylemin Düzeni*'ndeki "dışlama usulleri" anlayışı boyut ve genleşme kazanmış, baskılama sistemlerinin pozitif oluşum koşullarını da çalışma alanına dahil etmiştir.[28] Buna göre hapishane negatif dışlama işlevleriyle

[28] Foucault bu özeleştirisini, 1980'de verdiği bir konferansta, bu çalışmanın ilerleyen bölümünde göreceğimiz yönetim ve kendilik teknolojileri çerçevesinde de yapar. Kurumlara ilişkin tahakküm tekniklerindeki ısrarı karşısında disiplinin insanları yönetmenin yalnızca bir yönü olduğunu, iktidarın işleyişini yalnızca baskı ve şiddet üzerinden okumamak gerektiğini belirtir (Foucault, 2017(a): 41).

sınırlandırılmaz, çok daha karmaşık bir örgütlenmedir. Böylece Foucault hapishanenin dışlama ve baskı niteliğinden öteye uzanır ve hangi pozitif nüveleri içerdiğini de sorgulama sürecine katar.

> Mesele, hapishanenin bir baskı aracı olamayacağını veya dışlayamayacağını savunmak değildir; Foucault'nun tahmini, daha çok, hapishanenin işlevinin bu noktada bittiğidir… Hapishanelerin varlığı meselesi sadece işlevselci kavramlar ile açıklanamaz; işlev kavramının kendisi kendi "işlevi" ile alakalı olarak kuramsal çözümlemenin incelemesine tabi tutulmalıdır: Hapishane nasıl işler? (Lemke, 2016:103)

Foucault'ya göre "İktidar kimde? İktidara sahip olan kişi neyi arar?" türünden soruların kaynağında, Batı'da 2.yüzyıl orta çağından moderniteye dek süren ve özellikle monarşide kendini gösteren merkezi, yasaklara dayalı bir itaat ve cezalandırma ekseninde tek yönlü işleyen bu hukuksal iktidar modeli yatmaktadır. Foucault bu modeli negatif hukuksal bir form olarak ele alır ve Hobbes'u hatırlamamızı ister (Foucault, 2016(a): 69):

> Leviathan'daki şemayı hatırlayın: Bu şemada oluşturulmuş bir insan olarak Leviathan, devleti kuran bir dizi unsur tarafından bir araya getirilmiş bir dizi ayrı ayrı bireyselliğin bir araya gelip pıhtılaşmasından başka bir şey değildir. Ama, devletin başında, onu devlet olarak kuran bir şey vardır ve bu şey hükümranlık, yani Hobbes'un Leviathan'ın ruhu dediği hükümranlığın tam kendisidir (Foucault, 2016(a): 105).

Doğa durumundaki insanların egemenliklerini bir kişiye devretmeleri bağlamında kökleri Hobbes ve sözleşmeci kuramlara uzanan hükümranlık, krallık iktidarı

çerçevesinde gelişir. Zira Foucault'ya göre Orta Çağ'dan itibaren hukuk kuramının çevresinde örgütlendiği temel sorun hükümranlık sorunudur ve Batılı toplumlarda hukuksal düşüncenin oluşumu krallık merkezindedir. Burada amaç maskelenmek istenen egemenliğin, hükümranlığın yasal hakları (yasa koyucu iktidar) ve yasal boyun eğme zorunluluğu (itaat eden uyruk) ile bertaraf edilmesidir (Foucault, 2016(a): 103). Bu modelde, karşılıklı hakların devredilmesi olarak (Hobbes, 2013: 106) toplum sözleşmesi ile sahip olduğu iktidarı uygulama hakkını hükümrana devreden "kurmaca bir hukuk öznesi" (Koloş, 2015: 241) -uyruklaştırılan ve itaat eden özne- ve bu sözleşme ile hükümran ya da devletin birey üzerindeki egemenliğinin meşrulaştırıldığı; egemenlik ve tahakkümün hukuksal çerçevede hükümranlık haklarının meşruiyetini ve ona hukuksal olarak itaati sağladığı bir yöntem söz konusudur. Yani böyle bir iktidar okuması, "bir tarafta bireyin özgürlüğü, diğer tarafta politik egemenlik mercii fikri ile" (Lemke, 2016: 145) tek taraflı bir şiddet üzerinden işleyen bir egemenlik sistemine işaret eder. Bu yaklaşım, hükümranlığın yasa ile özdeşleştirilmiş iradeleri yasaklama ve yaptırım mekanizmaları yoluyla hareket ettiklerinden, negatif bir iktidarı içerimler (Foucault, 2013: 66). Böylece toplum sözleşmesi siyasal iktidar olarak devletin ortaya çıkışına dair akitleri içerir ki hükümranlık modelinde iktidarın gücü de bu taahhütlerdir. Hobbes'a göre bireyler arasında yapılan bu sözleşme rızaya dayalı olarak doğa durumundan sivil topluma geçiştir. Doğa durumundaki hak ve iktidarını egemene devreden uyruklar hükümet şeklini değiştiremez; egemen, güçten vazgeçemez, egemeni cezalandıramaz; ancak sözleşmeye uymadığı taktirde egemen tarafından cezalandırılır (Hobbes, 2013: 137-141).

Foucault'ya göre modern öncesi için açıklayıcı olan hukuksal iktidar modeli olarak hükümranlık, bedenler ve bedenlerin eylemlerinden ziyade yeryüzü nimetleri üzerinde işleyen; malların ve zenginliklerin yerlerinin değiştirilmesi ve süreksiz borçların hukuksal yazımına ilişkindir. Nitekim insan toplumsal bir varlık olarak ele

alınmaktadır. Bu bağlamda da hukuksal iktidar bireyselleştirici değil, toplumsallaştırıcı bir niteliktedir. Bu bir toplumsal sözleşmedir ve toplumsal bedenin siyasi bir metaforudur.[29] Dolayısıyla oluşturulan bu iktidar sözleşme sınırlarını aştığında baskıya dönüşme riskini taşır. Sınırı, dahası sınır aşımı baskı olan sözleşme-iktidar (Foucault, 2015(a): 33). Foucault'nun eleştirel tutumunun bir izleği olarak iktidarın bu şekilde temsilinin bir analizine değil de gerçek işleyişine dair bir analizi için bu hukuksal iktidar anlayışından kurtulmalı ve şöyle sorulmalıdır: "İktidar nasıl pratik edilir?" (Deleuze, 2019: 82).

Foucault'nun vurgusu kendi aygıtlarının sahip olduğu güce rağmen bütün iktidar ilişkilerini içermeyeceğinden ve kendi işleyişi de ancak bu başka iktidar ilişkilerine bağlı olduğundan devlet formundaki bir sahiplikten ziyade, "hükmedilenleri de içeren bir kuvvetler pratiğinedir" (Deleuze, 2019: 82). Böylece Foucault'ya göre iktidar bir kurum ya da bir yapı, sahip olunan belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık ve stratejik ilişkiler ağıdır (Foucault, 2013: 69-70). Bu bağlamda evrensel, tarihselliğinden soyutlanmış, kurumsal ve bütünsel bir yaklaşımla "büyük İ ile yazılan" (Foucault, 2013: 69) ve iktidarı devlet ile özdeşleştiren politikalarla işleyen; temsile dayalı makropolitik. Bu yaklaşım karşısında Foucault, toplumsal yaşamın gündelik pratiklerine iktidarın

[29] M. Foucault, bu merkezi iktidar iktidarın siyasi biçimi olan devletin karşısında, burada, birkaç sayfa sonrasında değinilecek olan disiplinci iktidar anlayışıyla birlikte gelişen ve iktidar teknolojilerinin giderek bireylere, bireylerin yaşamına ve onları kalıcı bir biçimde yönetmeye doğru evrilen, kökeni Hristiyan kurumlarında olan eski bir iktidar tekniğini yeni bir siyasi biçimi olarak pastoralliğe değinir (Foucault, 2005). Yalnızca bütün topluluğu değil, tek tek bireyleri gözeten, onların ruhlarına dek sokulan bu yönetim biçimi, bu çalışmanın ikinci bölümünde, özne-kimlik ve biyo-politik yönetimsellik bağlamında ele alınacaktır.

uygulandığı ilişki, kurum ve tekniklerine eğilen -mikropolitik/mikropratik- (Lukes, 2016: 128-129) bir analizi benimser. “İktidar bir isimden çok bir fiil gibi düşünülmelidir, var olan ya da muhafaza edilebilen bir şeyden çok bir şeyler yapan bir şeydir.” (Mills, 2023: 51). Bu açıdan da Foucault'ya göre iktidar ilişkileri hukuksal-söylemsel bir düzlemde analiz edilebilecek bir töz, bir kurum ya da yapı, merkezi bir güç, elde ve mübadele edilebilen bir mal değil; pek çok noktadan çıkagelen hareketli ilişkiler, karmaşık strateji oyunlarıdır (Foucault, 2013: 70). Bu nedenle Foucault iktidar sorununu "iktidarı meşru kılan nedir? ya da “devlet nedir?” gibi kavramsallaştırılmış bir nesneden hareketle değil, iktidarı aynı zamanda deneyimlerimize sirayet edişinde ele almamız gerektiğine yani yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisine ihtiyacımız olduğuna değinmektedir (Foucault, 2005: 59). Bu merkezi iktidar anlayışının eleştirisine bağlı olarak iktidar tekil bir öznenin kişisel bir tercihi değil, "herhangi bir özne tarafından sahiplenilmeyen, sürekli gerilim içindeki bir ilişkiler ağıdır" (Butler, 2014: 276).

Foucault’ya göre bir şebeke gibi işleyen iktidar ilişkileri iki rakip arasındaki bir çatışmadan ziyade, yalnızca siyasi yapılara ya da devletlere değil; aile, eğitim ya da toplumsal arenada birey ya da grupların davranışlarına yön vererek; onları eyleyen özneler olarak yeniden kategorize etmek, davranışları yönlendirmek bağlamında bir yönetim sorunudur (Foucault, 2013: 235). Bu bağlamda başkalarının eylemleri üzerine bir eylem olarak iktidar ilişkileri; davranışları yönlendirmek ve davranışların olası sonuçlarını düzenlemektir (Foucault, 2005: 74). Böylece Foucault iktidara özgü ilişkinin şiddet ya da sözleşme değil, bir yönetim olduğunu ifade ederek iktidar ilişkilerine dair belirleyici kavramların strateji ve teknoloji olduğunu belirtir. İktidar ilişkilerini katmanlaştırarak, tekillikleri birbirine bağlayıp homojenleştiren ve onları istikrara kavuşturan, ancak kendisi de global değil belirli ilişkiler ve tekillikler etrafında etkinlik gösteren entegrasyonlardan (katmanlaştırma unsurları olarak din, aile, devlet, sanat, ahlak vb.) söz eden Deleuze’e göre (Deleuze, 2019: 85-86) bu mekanizmalardan biri

olan Devlet formunun bunca iktidar ilişkisini yakalamasının sebebi devletin iktidar ilişkilerinin kaynağı olmasında değil, bu entegrasyonla "'sürekli bir devletleşme' operasyonunun üretilmiş olması"ndan kaynaklanmaktadır (Deleuze, 2019:86). Tam da bu nedenle Foucault'ya göre iktidar pratikleri devlet gibi bir üst belirleyenin denetiminde değildir. Örneğin bir ailedeki iktidar ilişkilerinin işleyişi devlet tarafından aileye enjekte edilmez (Koloş, 2015: 133). Yukarısı (üst belirleyen) bu pratikleri ancak sağlayabilecekleri ekonomik kazançlar ve politik menfaatler bağlamında bünyesine katabilir. Dolayısıyla iktidar, toplumsal ilişkilerde bir ağ gibi işleyen ve her yerde olandır. "Her şeyi kapladığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir." (Foucault, 2013: 99).

> ...üretim aygıtları, aileler, kısıtlı gruplar, kurumlar içinde oluşan ve rol oynayan güç ilişkilerinin, toplumsal bünyede boylu boyunca oluşan çatlağın etkilerine destek oluşturduklarını varsaymak gerekir. O zaman bu ilişkiler, yerel çatışmaların içinden geçen ve onları birbirine bağlayan genel bir güç çizgisi oluşturur... (Foucault, 2013: 70)

Bundan dolayı Foucault'ya göre iktidar uygulama alanlarında esas incelenmesi gereken aşağıdaki iktidar tekniklerinin etkileri, bu etkilerin yer değiştirmeleri, yayılımları, makro iktidar ve ekonomik çıkarların bu iktidar teknolojilerinin içerisine nasıl girdiğini göstermektir.

Burada durup Foucault'nun Marksizm (Marksizm yorumları) eleştirisinden ziyade,[30] anlatım akışına bağlanabilecek ve bu anlatıyı zenginleştirebileceğine inandığım iki

[30] Bu eleştiri kabaca, Foucault'da tekil-yerel olanın önceliği bağlamındaki nominalist yaklaşıma karşılık Marxist gelenekteki bireylerin içinde yer aldıkları toplumsal

noktaya değinmek istiyorum. Foucault'ya göre iktidar ilişkileri ideolojik olarak yansıttıkları ya da bastırarak korudukları "daha derin" bir gerçekliğin ifadesi de değillerdir. Zira iktidarı baskı araçları ve daima yeniden üretimin çıkarlarına hizmet etmesi bağlamında ele almak; iktidarın varoluşun maddi biçimlerini, toplumsal kimlik ve bedensel deneyimlerini nasıl üretip değiştirdiği unsurunun (mikro-ilişkilerin) görülmemesine sebep verir. Foucault'ya göre Marx'ın değil, Marksizm yorumlarının iktidarı ekonomik bir bağlamda, üretim ilişkileri bağlamında, bir sınıfın diğeri üzerindeki tahakkümü olarak okuması da yukarıdaki sıkıntı hattında yer almaktadır. Bu sıkıntılı durum hukuksal-siyasi iktidar anlayışı ile Marksist anlayış olarak görülen belli bir anlayış arasındaki ortak noktadır (Foucault, 2016(a): 95). Birbirlerinden sayısız farklılığa sahip olmakla birlikte bu iki yaklaşımdaki ortak nokta iktidarın bir mal gibi devredilebilir (hukuksal olarak devredilebilir bir hak) oluşu düşüncesi temelindeki iktidar analizlerindeki ekonomizmdir.

> Klasik hukuksal iktidar teorisinde iktidar bir mala sahip olur gibi sahip olunabilen ve dolayısıyla devir ya da sözleşme türünden hukuki bir akit ya da hukukun kendisini kuran bir akit … yoluyla bütünüyle ya da kısmen başkasına aktarılabilecek ya da vazgeçilebilecek bir hak olarak görülür. …Öbür durumda- elbette genel Marksist iktidar anlayışından söz ediyorum- farklı bir şey, iktidarın ekonomik işlevselliği olarak adlandırılabilecek olan şey vardır. İktidarın özünde hem üretim ilişkilerini koruması hem de üretim güçlerinin temellük edilmesinin gelişimi ile kendine özgü kiplerinin mümkün kıldığı bir sınıf

---

yapılardan (sınıfsal yapı) hareketle analiz edildiği bütüncü gerçekçilik arasındaki gerilime içkindir.

> tahakkümünü sürdürmesi anlamında "ekonomik işlevsellik"; bu durumda siyasi iktidar varlık nedenini ekonomide bulacaktır (Foucault, 2016(a): 95).

Öncelikle "Marx değil, Marksizm" diye belirtmemin nedeni Foucault'nun yukarıdaki vurgusundan (halen Marksist anlayış olarak görülen belli bir anlayış) ve iktidarın hukuksal temsil analizi dışında bir analizin imkanını soruşturmasında Marx'ın Kapital'[31]inden, iktidar teknolojilerinin atölye ve fabrikalardaki uygulanma tarzının tarihsel analizinin izini sürmesi nedeniyledir.

> Marks, örneğin toplumun geri kalanında var olan hukuksal tipteki iktidara kıyasla bir atölyede patronun uyguladığı fiili iktidarın hem spesifik hem de özerk ve bir anlamda geçirgen olmayan niteliği üzerinde fazlasıyla durur. Dolayısıyla, iktidar bölgeleri vardır. Toplum, farklı iktidarlardan bir takımadadır (Foucault, 2005: 145).

Böylece iktidarı devlet aygıtına öncelik vererek hukuksal bir üstyapı olarak ele almak burjuva düşüncesine hizmet etmek olacaktır. Global iktidar ya da ekonomik çıkarları iktidar ilişkilerinin etkisi olarak değil de iktidar çözümlemesinin merkezi olarak ele

[31] Türkçe'ye yapılan çeviride (Foucault, 2005: 144-148) Foucault'nun Kapital'in II. cildine gönderim yaptığı belirtilmektedir. Benim de rastladığım bir hatayı J. Bidet kitabında bir dipnot (4) ile şöyle düzeltmektedir: "Foucault 1976'da Bahia'da (Brezilya) verdiği bir konferansta bir noktanın altını çizer. Bkz. *DE4/186*. Burada Kapital'in II. Kitabına gönderme yapıyor (yayımcılar bu hatayı fark etmemiştir). Halbuki gönderme yaptığı I. Kitaptır: *Kapita*l'in sekiz ciltlik Fransızca baskısının ikinci cildinde yer alan manüfaktür ve büyük sanayi konusunun işlendiği bölümler" (Bidet, 2016: 31).

almaya yönelik yaklaşımlar karşısında, aslında burjuvazinin esas ihtiyacının ne olduğunu görmek mümkün ve mühimdir:

> ...mesele delilerin dışlanması ya da çocukların mastürbasyon yapmasının gözetlenmesi ya da yasaklanması değildir ...; buna karşılık, çıkar sağladığı ya da gerçekten de nüfuz ettiği alan bunların dışlanması değildir, fakat bizzat dışlamanın tekniği ve yöntemidir. Belirli bir andan itibaren, burjuvazi için bir yarar oluşturan, bir yararı temsil eden, dışlama mekanizmalarıdır, gözetleme tesisatıdır, cinselliğin, deliliğin, suçluların tıbbileştirilmesidir, bunların hepsidir, yani iktidarın mikromekaniğidir ve burjuvazi bununla ilgilenmiştir (Foucault, 2015(c): 46).

Hukuksal-söylemsel iktidar analizinin iktidarı tahakküm-baskı üzerinden ele alması karşısındaki eleştirilerinin izlerini disiplinci toplum anlayışıyla *Hapishanenin Doğuşu*'nda bulmaya başlayan Foucault, *Cinselliğin Tarihi'*nin "Bilme İstenci" başlıklı ilk cildinde (Foucault, 2013), 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren disiplin tekniğini de içeren ancak tekil benin ötesinde nüfusun düzenlenmesini de hedefleyen daha kapsamlı bir iktidar teknolojisi olarak biyo-iktidarı gündeme getirecektir. Burada belirtmek gerekir ki *Hapishanenin Doğuşu*'nun merkezi 18. yüzyıl sonunda beliren yeni iktidar tekniklerinin açığa çıktığı toplumsal bir dönüşüm sürecidir ve tam da bu nedenle Foucault anlatısını Fransa'da bedene uygulanan ceza örneği ile açar. Nitekim Lemke, Foucault'nun Araştırmasının hareket noktasının 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte Fransa'da bedene uygulanan cezanın niçin "görünürde bedensel olmayan" hapis cezasından ayrıldığı sorusu olduğuna işaret etmektedir (Lemke, 2016: 105). Bu bağlamda Foucault'ya göre söz konusu olan kendi egemenliğini muhafaza ve müdafaa

etmek adına, öldürme hakkını sürekli elinde bulunduran yasa koyucu hükümranın yaşam üzerinde söz sahibi olduğu ve yasal silahı ölüm olan hukuksal-söylemsel iktidar modelinin karşısında yaşamsal güçleri sınırlayan değil, arttıran; negatif değil, yaşamı destekleyen pozitif bir iktidar anlayışının "icadı"dır (Foucault, 2015(b): 49). Bu iktidar biçimi boyun eğdirdiği güçleri yok etmek yerine güçlendirme, denetleme, gözetleme ve çoğaltma yoluyla düzenler. Klasik kuramda kralın kılıcı ucunda sallanan ölüm hakkı (kendisine karşı çıkan ve yasalarına uymayan uyruğun yaşamı üzerindeki doğrudan hak) artık yaşam üzerinde işleyen, çoğaltmayı hedefleyen ve bunu da yaşamı yöneten ve denetleyen düzenlemeleriyle sürdüren bir iktidarın tamamlayıcısı haline gelir (Foucault, 2013: 97).

Modern iktidar analizinde kralın kafasının uçurulması gerektiğini belirten Foucault'ya göre yasanın silahı olarak ölüm karşısında yaşam sorumluluğunu üstlenmiş olan bu iktidar, "sürekli olarak düzene sokucu ve düzeltici mekanizmalara" (Foucault, 2013: 102-103) gereksinim duyacaktır. Yaşamın siyasi stratejilerde böylece belirmesi (yani insan türüne özgü olguların bilme ve iktidarın düzlemine girişi[5]) Foucault'ya göre "bir toplumun 'modernliğe girme eşiği'" (Keskin, 2005: 17), insan türüne ilişkin olguların da bilginin denetimi ve iktidarın müdahale düzlemine giriş eşiğini ifade etmektedir.

Foucault yeni sorunlar aracılığıyla geleneksel politikaya eklemlenip onu genişleten bir iktidar biçiminden değil, stratejilerin odağı olarak beliren yaşam üzerinden işleyen bir iktidar uygulamasının özel-modern biçimine işaret etmektedir. Elbette savaşlar sürmekte hatta çok daha kanlı geçmektedir; ancak savaşlar artık hükümdar adına değil, halkların kendi yaşamları adına başka halkları öldürmesi ilkesine dayanmakta ve Foucault'ya göre nüfusun biyolojik varlığı temelinde yaşatma amacını sürdürerek öldürmektedir (Demirkaya, 2017:14).

> Meydan savaşlarının dayandığı taktik olan "yaşayabilmek için öldürebilme" fikri, devletlerarası bir strateji ilkesine dönüşmüştür; ama söz konusu olan, egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığıdır (Foucault, 2013: 98).

Klasik çağda iktidar şeffaf oluşu ve kralın komuta gücü tarafınca temsil edilirken modern süreçte strateji ve teknolojik yayılımında iktidarın konumunun da değiştiğini belirten Hunt'a göre bu kayma siyasi pratikler için temel bir kaygı oluşturmuştur (Hunt, 1994:45). Kapitalizmin, bedenin üretim sürecinde denetimini ve nüfusun da ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirdiğini belirten Foucault'ya göre gelişmekte olan yeni iktidar biçimi olarak biyo-iktidar, bu kaygıya ilişkin burjuva toplumunun büyük buluşlarından biridir (Foucault, 2015(a): 105). Bu bağlamda Foucault'ya göre biyo-iktidar yaşama iki biçimde müdahale eder: Bir yandan insan bedenini bir makine olarak ele alır ve onu disipline edip, yeteneklerini geliştirerek daha verimli ve uysal kılmaya çalışır ki bu disiplinci bir iktidardır. Bireyin bedenini denetleyip yöneten bu disiplinci teknoloji bedenin anatomo-politiğidir (Lemke, 2017:56-57). Biraz daha sonrasında, 18. yüzyılda, bedenlere zaman ve emek elde etmek için yönelen hukuki ve politik bir varlık olarak bireylerin bütününe dair bir gönderimden ziyade bağımsız toplumsal bir beden olarak nüfusa gönderiminde; "bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi ve yaşam süresi" (Foucault, 2013: 99) gibi koşulların önem kazandığı; uyruklaştırılan ve uyruklaştıranların gücünü büyütmeye dönük bir iktidar ekonomisi, nüfusun biyo-politikasıdır ve nüfusu düzenleyici bir etkiyle birlikte denetleyici bir iktidardır. Foucault'nun biyo-iktidar anlayışına dayalı pozitif-üretken iktidar analizi bedenin uysallaştırılması olarak disiplin toplumunu hapishane ve panoptikon üzerinden çözümlemesiyle biyo-politika analizine açılır. Bu bağlamda öncelikle Foucault'nun hapishane ve panoptikon üzerinden disiplin toplumuna dair düşüncelerini incelemek Foucault'nun modern iktidar çözümlemesini kavrayabilmeyi kolaylaştıracaktır.

2.1. Disiplin ve Bedenlerin Uysallaştırılması

Foucault 1975 yılında yayınlanan Hapishanenin Doğuşu'nun ilk bölümünü, 1757'de Fransa Kralı XV. Louis'e suikast düzenleyen ve ancak küçük bir bıçak yarası bırakabilen Robert François Damiens'in aldığı sürüklenip dörde bölünerek idam edilme cezası anlatımıyla açar.[32]

Azap ve acının bu törenselliğinde cezanın seyirlik bir sahne olması, "celladın bir caniye, yargıçların katile, azap çektirilenin de hayranlık konusu haline gelmesi"yle (Foucult, 20158b): 40-41) Foucault'ya göre halka açık bu infazlar zamanla caydırıcılıktan ziyade, şiddetin daha da alevlendiği bir hal almıştır. Bu dönüşümle birlikte Foucault'ya göre doğrudan bedeni hedeflemeyen, bedenin artık bir araç olarak görüldüğü ve kapatılması ya da çalıştırılması yoluyla bireyin yalnızca bir hak olarak değil aynı zamanda bir mal varlığı olarak özgürlükten mahrum edilmesine dayanan bir "haklar ekonomisine" (2015(b): 43) geçilmiştir. Bir başka deyişle suçun kontrolünde, hükümdarın görünmez iktidarını failin bedeninde ifşa eden "şaşaalı kamusal gösteriler"e (Mansfield, 2021: 92) dayanan bu iktidar uygulamaları yerini, suç ve cezanın rasyonalitesinde "toplumun

[32] " Damiens 2 Mart 1757'de, Paris kilisesinin cümle kapısının önünde suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye mahkûm edilmişti; buraya elinde yanar halde bulunan iki libre ağırlığındaki bir meşaleyi taşıyarak, üzerinde bir gömlekten başka bir şey olmadığı halde, iki tekerlekli bir yük arabasında götürülecekti; sonra aynı yük arabasıyla Grevé Meydanı'na götürülecek ve burada kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını (kralı) öldürdüğü bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilen balmumu ile kükürt dökülecek, sonra bedeni dört ata çektirilerek parçalatılacak ve vücudu ateşle yakılacak, kül hâline gelecek ve küller rüzgâra savrulacaktır" (Foucault, 2015(b): 33).

kamusal mantığının ayrılmaz bir parçası haline" (Mansfield, 2021: 92) gelmesine bırakmıştır.

Foucault'ya göre 18.yüzyılda, işgücündeki artışa bağlı işsizlik sorunu nedeniyle çıkan isyanlarda yetersiz kalan sürgün ya da katletme gibi eski bastırma yöntemleri karşısında, kapatma, gündelik yaşamdan izole etme, çalışma-dışı kalan kesimleri aynı zamanda üretim sürecine dahil edebilmeye dönük burjuva buluşunun parolası ahlaki değil, böyle bir ekonomik zorunluluktan üretilmiş olan ıslah etme yöntemidir.

Modern tarihte işçiler, öğrenciler, hastalar, suçlular gibi çeşitli toplumsal kesimlerin farklı mekanlara kapatılarak, tedavi-ıslah edilerek üretim sürecine katılmaları, disiplinci toplumun mekan üzerine kurulu işleyişini de göstermektedir. Bu önemli değişimin mekansal bağlamlardan biri de, Foucault'ya göre öncesinde bir tür "mahkemeyi andıran bekleme odası" (Foucault, 2015(a): 41) olarak hizmet gören hücrelerin yerine, kapitalizmin işsizlikle birlikte gelen bu ekonomik buhran karşısındaki isyanları önleyebilmek, ucuz ve denetlenebilir iş gücü sağlamak amacıyla etkin bir önlem olarak kapatma ve cezalandırma kurumu olarak hapishanelerin doğuşudur. Hukuksal iktidar karşısındaki tutumuna bağlı olarak Foucault'ya göre hapishanelerin ortaya çıkışı, ceza yoğunluğunun azalmasından ziyade, cezalandırma, yöntem ve amaçlarındaki bir değişime işarettir. Aynı şekilde bu dönüşüm, salt hukuki ya da ekonomik dışsal belirlenimlerin de bir sonucu değildir. Bu faktörler hapishanenin ortaya çıkışı ve işleyişinde rol oynamakla birlikte kendi başlarına yeterli değillerdir. Bu bağlamda hapis, yalnızca tevkif edip cezalandırmaz, aynı zamanda terbiye eder ve iyileştirir de.

> …insanlar hapishaneye rastgele kapatılmaz. Önce doğru düzgün bir dava görülmesi, bu davanın da kanuna veya yasal bir takım öncüllere dayanması gerekir… Yasal kurumların ağırlığı karşısında boynu kıldan ince olan … birey, en azından teoride, kendini koruyan bazı haklara da sahiptir. Oysa, daha derin bir

> düzeyde, bu soyutlanma bireyin, üstünde çalışılabilecek, analiz edilebilecek bir nesneye dönüşmesine olanak tanır. Eskinin kişisi, şimdinin fenomenidir. Suç işleyenlerse bambaşka bir şey, bir suçlu haline gelirler. Bu kişiler, bilimsel görünümlü bazı modeller doğrultusunda analize tabi tutulur. Hangi kişilik özellikleri sizi suçlu yapmıştır? Suça yol açan sosyal durumlar nelerdir? İnsanları antisosyal davranışlara yatkın kılan kültürel etkenler (yaş, sınıf, cinsiyet, hatta etnisite) hangileridir? (Foucault, 2015(a): 93)

Lemke'e göre hapishane yalnızca cezayı uygulamakla kalmayıp onu ayrıca (erken tahliye, iyileştirme hapsi, yarı zamanlı serbestlik vb.) yoluyla) tekrar düzenleyebilen, hukuk aygıtının altında ve onun için kurulan bir "alt hukuk" biçimidir (Lemke, 2016: 107). Foucault disiplinlere ilişkin aynı hukuk tipinin daha esnek ve genişletilmiş bir uygulaması olarak bu "alt-hukuk" betimlemesinin görünüşte böyle olduğunu, disiplinlerde daha çok bir cins hukuk-dışılığı görmenin mümkün olduğunu belirtir:

> Disiplinlerin getirdiği aşırı simetrisizlikler, dayatılma biçimleri, bir tarafta sabitlenen aşırı iktidar gibi unsurlar, sözleşmeye dayalı bağın karşısında ve tam da bu sözleşme bağı içerik olarak bir disiplin mekanizmasına sahip olur olmaz, sözleşmenin ihlaline yol açmaktadır. Hukuk sisteminin evrensel ölçütlerindeki hukuk özneleri karşısında, disiplinler sınıflandırıp dağıtım yapmakta, bireyler arası oluşturdukları hiyerarşi ile hukuku iptal etmeksizin askıya almaktadırlar (Foucault, 2015(b):236).

İktidar ilişkilerinin kuşatmalarında doğrudan müdahalelerin (azap çektirme, damgalama, terbiye etme vb.) alanı olarak bedenin siyasal alana dalışı, bedenin bir üretim gücü olarak kullanılması ancak aynı zamanda uysal ve itaatkâr kılınmasına dayanır. Bu etki ise şiddet biçiminde değil, güçlendirme ve denetleme mekanizmaları ile yaratılır.

> … Foucault'nun çözümlemesi, bedene dayanan, onu parçalara ayıran, hareketlerini hesaplayan ve davranış biçimlerini yöneten bir iktidar biçimine yoğunlaşır. Bu iktidar biçimi, amacı hem bendenin gücünü etkili bir şekilde kullanabilsin hem de ideal bir şekilde kontrol edebilsin diye onu terbiye etmek olan bir dizi teknik ile işler (Lemke, 2016: 109).

Böylece kışkırtmak, uyarmak, kolaylaştırmak ya da güçleştirmek, sınırlandırmak gibi kategorileriyle iktidarın işleyişi 18. yüzyılın başından itibaren kapatma ve düzenlemelerle mekansal ve zamansal olarak detaylanmıştır (Deleuze, 2019: 81-82). Bedenin güçlerini ekarte etmeksizin egemen olmaya dayanan bu bilgi Foucault'ya göre "bedenin siyasal teknolojisidir" (Foucault, 2015(b): 63). Sıhhi bakım hakkı, kişinin bedeni üzerindeki hakkı ve sağlıklı yaşam hakkı gibi modern siyasete dair tartışmaların kurumsal alanda yaygınlaşması, iktidarın işleyiş biçimlerinin, başka bir deyişle ihtiyaçların bilgi tarafından eklemlenmesinin bir sonucudur (Bernauer, 2005: 221).

> Bu siyasal "anatomi"de "siyasal beden", insan bedenlerini kuşatan ve onları bilgi nesneleri haline getirerek tabi kılan iktidar ve bilgi ilişkilerine silah, menzil, iletişim yolu ve destek noktası olarak hizmet eden maddi ve teknik unsurların bütünü olarak ele alınacaktır (Bernauer, 2005: 66).

Disiplin teknolojisi de düzenleme ve denetlemeye dayanıyor olsa da hukuksal yasalar yerine, doğal düzene dayalı normlar yoluyla gerçekleştirilir. Norm Foucault'da, modern

öncesi hükümranlık anlayışı karşısında, tüm bireyler için evrensel bir normalleşme ilkesi olarak tasvir edilir ve iktidar ilişkilerinin norm olarak düzenlenmesini içerir (Kelly, 2019: 5).[33] Bu düzenleme, Klasik (hukuksal-söylemsel) iktidar anlayışında egemenlik alanında öne sürülmekte olan ölüm mevhumunun yerine, değer ve yararlılığa bağlı yaşam adına, nitelemek, ölçmek ve hiyerarşiye sokmak bağlamında normlar çerçevesinde dağıtımlar yapmaktır. Norm, yasa gibi olumsuz olanın tahayyülü ile değil, "hem eyleyen ve hem de maruz kalan öznelerin söylem ve pratikleri ile gerçekliğin içinde işler" (Demirkaya, 2017: 14). Yasal hukuk ortadan kalkmamıştır ancak yasalar artık norm olarak işlerlik göstermeye başlamış, işlevleri düzenleyici olan aygıtlarıyla, iktidar teknolojileri ile bütünleşmiştir (Foucault, 2013: 103).

> …bu normlar, "ruh"u bir kalıba uydurur, beden üzerine "kazınır" ve normal ile anormal arasındaki sınırın zapturapt altına alınması ve hem öznelerarası hem özne-içi sürekli ve

[33] Bu makalesinde Foucault'cu "norm" anlayışını yorumlayan Kelly ayrıca, Foucault'dan hareketle normalleşmenin, hiç kimsenin hiçbir zaman tam olarak herhangi bir norma uygun olmayışı ima ettiğini (normlar kesinlikle hayranlık uyandırırken, asla tam olarak gerçekleştirilemezlerken, normalleşme yine de norm tarafından üretilen bir heterotopi olarak gerçekte var olmaktadırlar) temellendirmeye çalışır. Örneğin sosyolojide normun, gayri-resmi bir sosyal gelenek anlamına geldiğini, başka bağlamlarda bir standarda atıfta bulunabildiğini ve bu yaygın kullanımın Foucault'nun bu kavramı farklı (modern öncesi toplumların geleneklerine gönderimle değil!) ve nasıl kullandığını görmeyi zorlaştırdığını belirtir. Foucault'nun normu kavrayışında Georges Canguilhem'in büyük etkisi olduğunu belirten Kelly, norm kelimesinin Latince marangoz gönyesi-cetveli anlamından farklılaşmasının seyrini Canguilhem'de takip ederken, bu seyrin Foucult üzerindeki etkisini de inceler.

> sistematik bir gözaltı tesis edilmesi sayesinde muhafaza edilir (Lukes, 2016: 131).

İktidarın bir kurmacası olarak üretilen doğal kurallar söylemine dayalı bu toplumsal norm Revel'ın ifadesiyle: "Bireyin, özellikle bedenselliği içinde, bedenlerin, insanları doğası olması gereken bir doğa adına-bir kez daha belirtelim: bu doğa açıkça iktidarın bir kurmacası, onun bir kurgusudur-yargılandığı ve hizaya sokulduğu bir kurallar söylemi"dir (Revel, 2006: 137).

Foucault bu norm söylemini, kapitalist yaklaşımın itaatkarlık-yarar dengesine bağlı ve buna ek olarak disiplinci iktidarın bir başka dinamiği olan tıbbileştirme ile tanımlar. Tıbbileştirme ya da tıbbi düşünce Foucault'ya göre, normal olanı anormal olandan ayırmaya çalışan şeydir (Foucault, 2012: 156). Tam da bu sarmala bağlı olarak bireylerin eylemlerine dair cezai bir tepkinin yerini, davranışlarının denetlenip biçimlendirilmesi almıştır. Deliliğin Tarihi'nde (Foucault, 2015(f)), deliliğin 16. yüzyılla birlikte bir akıl hastalığı olarak algılanmaya ve tecrit edilmeye başlanmasını ve 19. yüzyılın başlarına dek serseriler, yoksullar vb. kitleleri de içine alacak büyük kapatılmaya doğru örgütlenişini deliliğin tıbba eklemlenişinin (bir hastalık biçemi olarak adlandırılmasının) sonucu olarak ele alan Foucault'ya göre (Foucault, 2012: 150-155), modern psikiyatri kliniğinin doğuşunun temeli de bu toplumsal tecrite-kapatılmaya dayanmaktadır. Bilimsel bir söylemle düzenlenmiş olan psikiyatri kliniklerinde, doktor ve hastalar arasındaki (akıl-delilik) mücadele ve çatışma ilişkisinin bu eklemlenme ağı, Foucault'nun daha geniş bir fenomen dediği disiplinci iktidarın işlerliği olan norm toplumuna girişin bir boyutudur.

Bu girişte hükümranlığın söylemsel hukuksal örgütlenişi ile disiplinci iktidarın norma dayalı işleyişi arasındaki ilişkiyi iyi anlamak, insan bilimlerinin söylemini olası kılanın ussallık ya da bilimsel kesinlik değil, bu iki söylem türünün çatışması olduğunu

kavramamızı sağlayacaktır. Böylece normalleştirme tekniklerinin yasal yargılama süreciyle yani hükümranlığın hukuk sistemiyle giderek daha çok karşı karşıya gelmesi, tıbbileştirme söyleminin ikisi arası bir hakem söylem olarak yüceltilişi sonucunu doğurmaktadır.

> Tıpta, psikolojide ve öteki alanlarda "normalliğin" nasıl değerlendirildiği, bireyin 19. yüzyıldaki hakim kurumsal iktidarın gereklerine göre biçimlendirilmesinin önemli bir parçasını oluşturur ve bu disiplinler sayesinde birey bir bakıma *görünür* kılınmıştır (Crary, 2010: 28).

Hükümranlığın azap çektirmede bir seyirlik-teşhir nesnesi ve cezanın damga mekanı olan beden, disiplinci iktidarla birlikte ıslah edip eğitme işlevini yerine getirmek üzere, gözetleme, normalleştirme ve denetlemeler ağında, "itaatkarlık-yarar oranı"(Foucault, 2015(b):210) bağlamında manipüle edilir. Bu manipülasyonla, hükümranlığın hukuksal öznelerinden ziyade, burjuva toplumunun büyük bir buluşu olarak, en az masraf ve en çok verimliliğe dayalı bir iktidar hesabıyla (Foucault, 2015(b): 50), yaşayan canlı varlıkları hedef alan ve yaşatma sorumluluğuyla yaklaştığı türü sağlıklı-hasta, akıllı-deli, suçlu-uysal, sapkın-normal ayrımlarında yeni öznellik biçemleriyle okuyan bir iktidar açığa çıkar.

Birisi tedavi diğeri ise cezalandırma pratiğine dahil olsa da hastaneler ve hapishanelerdeki ortak nokta, üretim sürecine dahil edilebilecek bireyler yaratmaktır. Foucault'ya göre (Foucault, 2015(a): 218) hukuksal düzenlemelerin disiplinci toplumdaki açılımı farklı ülkelerde aynı biçimi ve kronolojiyi göstermemekle birlikte, 18. yüzyılın sonunda dünyanın çeşitli ülkelerinde hukuk ve ceza sisteminin yeniden düzenlenmesidir. Bu teorik düzenlemenin temelinde artık toplumda yol açılan karışıklığın telafisi yani topluma verilen zararın silinmesi yatar. Ceza usulündeki bu dönüşüm "toplumu genel olarak savunmaktan çok, bireylerin tavır ve davranışlarının

denetimiyle psikolojik ve ahlaki bir reformdur" (Foucault, 2015(a): 222). Böylece Foucault'ya göre hükümranlık kuramının yaşam ya da ölüm hakkı olarak olarak geçse de dengesiz bir biçimde ölümden yana kullanılan hak bağlamındaki hukuksal örüntüsünün yerine (2015(c): 246), 18. yüzyılın ilk yarısında bireylerin bedenleri üzerine odaklanan, sıraya sokma, ayrıştırma, gözetim altına alma gibi uzamsal dağılımı sağlayabilmek için, bu bedenlerin bakımı ve işe yarar güçlerinin pekiştirilip terbiye edilmesine çabalayan disiplinci (bedenin anatomo-politiği) iktidar teknolojileri belirmiştir.

> Disiplin bir kurum değil bir tekniktir. Bazı kurumlarda (göz altı evleri, ordular) kitlesel olarak, neredeyse tamamen tahsis edilebilir ya da diğerlerinde (okullar, hastaneler) kesin amaçlar için kullanılabilir; önceden var olan resmi merciler (hastalık kontrolü) ya da hukuksal devlet aygıtının (polis) bazı kısımları tarafından kullanılabilir. Ancak bu belirli durumlardan herhangi birine indirgenemez ya da bu durumlarla tanımlanamaz (Dreyfus, Rabinow, 1983: 153).

Cezalandırma artık önemli bir kamusal temsil ve didaktik ahlaki içgörü aramaktan ziyade, bilgi ve bilginin idari tekniklerinin hassas bir şekilde uygulanması yoluyla hem bedenin ve hem de ruhun davranışsal modifikasyonuna yönelir (Dreyfus, Rabinow, 1983: 152).

> Ele geçirilmesi gereken bireylerin verimi vardır; artık itaat fikriyle bağlantılı olan bu yararlılığa hükmetmek için, disipline edici yerler, mekanizmalar ve uygulamalar ortaya çıkar (Revel, 2006: 138).

Cezalandırma, idmana, aynı zamanda ödül ve yaptırıma dayalı bir terbiye mekaniğidir. İdman halindeki bu sürekli cezalandırma sisteminin mikroekonomisi eylemlere değil, bireylerin kendilerine, doğalarına, potansiyellerine, değerlerine yönelik, iyi-kötü iki zıt değere bağlı performans değerlendirmeleriyle (iyi ve kötü özneler) bir farklılaştırma ve hiyerarşi oluşturmaktadır. Bir kez daha bilginin oluşumundaki iktidar etkileri kendini gösterir. Yalnızca faydalı bedenler ve itaatkâr bireylerin üretimi ile sınırlı kalmayan disiplinci iktidar, kurumsal yapının kontrol ve denetim aygıtlarıyla birlikte, politik ve ekonomik gelişmelerin gereksinimi olarak belirli bilgi bağıntılarının iktidar ilişkilerine eklemlenmesini sağlar.

> Burada, Foucault'nun kuramsallaştırdığı üzere, iktidarla bilginin nasıl çakıştığını görebilirsiniz. Bu kurumların her birinde, onlarla muhatap olan kişilerin pay edildiği insan sınıfları vardır. Bu sınıflandırmanın basit ve gerekli görünen mantığı (bu bizi baskılamak için kurulmuş bir komplo olamaz, diye düşünür sağduyumuz, sonuçta kurumlar başka nasıl işleyebilir ki?) bizi birbirimizden daha en başından ayırır, bizi tecrit eder, bazı kapıları açıp bazılarını kapar, yolumuza kimi ödül ve cezalar koyar (Mansfield, 2021: 96).

Bedenin iktidarın nesnesi olarak bu manipülasyonunda, okul, ordu, hastane gibi kurumların yönetmeliklerince oluşturulan teknik ve siyasal pratiklerin önemine değinen Foucault'ya göre tabi kılınan ve kullanılabilen bir beden itaatkar bir bedendir (Foucault, 2015(b): 209). Buna göre beden her zaman zorlama ve yasaklarla iktidarların nesnesi olmuş olsa da 18. yüzyıldaki vurgu bu dayatmaların aldığı biçimdir; "beden, analiz edilecek ve onu oluşturan parçalarına ayrılacak bir nesne olarak" (Dreyfus, Rabinow, 1983: 153) ele alınır. Foucault'ya göre bu yaklaşım, masraflı ve şiddete dayalı, bedeni sahiplenmeyi amaçlayan, "efendinin tekil iradesine dayalı ev hizmetçiliğinden"

(Foucault, 2015(b): 210), bedenlerden mal ve zenginlik elde etmeye dönük iktidar türünden ya da dünyadan el etek çekip kendi bedeni üzerinde egemenlik kurmaya dayalı manastır tipi disiplinlerden de farklıdır (Foucault, 2015(c): 49).

> Bir senyörün gözünde varolan şey, toprak, köyü, köyünde oturanlardı, son tahlilde ailelerdi, fakat bireyler somut somut olarak iktidarın gözüne gözükmüyordu. Bir an geldi ki herkesin iktidarın gözü tarafından fiilen algılanması gerekli oldu, kapitalist türde bir toplum olsun istendi, yani mümkün olduğunca yaygınlaştırılmış, mümkün olduğunca verimli bir üretimle birlikte; işbölümünde kimilerinin şu işi, kimilerinin bu işi yapmasına ihtiyaç olduğunda, halkın direniş hareketlerinin, ataletin ya da isyanın, doğmakta olan tüm bu kapitalist düzeni altüst etmesinden korkulduğunda, o zaman, her bireyin somut ve kesin gözetlenmesi gerekli oldu…" (Foucault, 2012: 157)

Bu yaklaşım insan bedeninin yalnızca becerilerinin geliştirilmesi ya da bağımlılığının arttırılmasını değil, onu daha fazla yararlı hale getiren, kolejler, okul ve askeriyeden hastanelere ve atölyelere dek pek çok mekânı kuşatan süreçlerin genelleşen teknikleriyle bir insan bedeni sanatıdır. Foucault bu yayılımı, yasal ağa dahil edilemeyecek kadar önemsiz ve yerel yaşam alanlarının artık iktidar tarafından ele geçirildiği bir tür "mikro ceza" olarak nitelendirir (Dreyfus, Rabinow, 1983: 154).

Bu sanatta Foucault'ya göre azap çektirme seyirliğinde cezanın bedene kazınması ile alınan intikamın yerine, katillerden en beterinin bile bir şeye karşı saygı duyabilmesi adına tutuklanıp kapatılarak daha edepli cezalarla ve bir dolu bilim ve uygulama teknikleriyle düzeltilen ve dönüştürülen bir nesne haline gelmesi söz konusudur. Foucault'nun analizi paralelinde bu iktidar türünü kurumları (hapishaneler, atölyeler,

okullar, fabrikalar, hastaneler, kışlalar) merkeze alan bir iktidar olarak değerlendiren Mansfield'a göre bu bağlamda hapishaneler yalnızca birer kurum olmanın ötesinde aynı zamanda öznelliklerimizin yönetimini de belirlemektedirler (Mansfield, 2021: 92).

> Burada, "birey" ne özgürdür ne de özerk; birey, onu tarafsız bir hakikat arayışı olduğu iddia edilen bilgi sistemlerinin analizinden geçiren büyük güçlerin odak noktasıdır. İç dünyanız size ait değildir, topluma özgürce taşıdığı kendine özgü bir mantığı ve içsel hakikati yoktur. İç dünyanız, psikolojik ve sosyolojik hakikatlerin dışarıdan her daim gözlemlenebilen vitrinidir. Siz de bu hakikatlere tabi kalırsınız. Suç işlesek de işlemesek de, suçla ilgili psikoloji ve sosyoloji kuramlarının sahasında yer almaya devam ederiz. Suçlu, bir insan türüdür, bir öznellik biçimidir; biz de içimizde ona dair bulgular ararız (Mansfield, 2021: 93).

Böylece Foucault'ya göre norm toplumu, yasanın iktidarının gerilemekten ziyade daha geniş ve genel bir iktidara eklemlendiği, bireylerin sınıflandırılmasına yönelik çok daha geniş bir gözetleme ve kontrol sistemini tıp bilimi ile (tıbbın disipline edici etkileri) sağlayan bir toplumdur (Foucault, 2012: 78). Bireylerin potansiyellerine dönük bu cezai denetim süreci, hukuksal söylemin dikey iktidarının uygulayıcısı olan adalet tarafından değil, gözetleyici ve ıslah edici kurumsal bir ağ, "bir dizi yatay iktidar" (Foucault, 2015(a): 223) tarafından sağlanır. Bu eklemlenme anlatısıyla bir kez daha Foucault'nun iktidarı, izin verilen ile yasaklanan arası ayrımı düzenleyen hukuksal biçimlerle soyut bir şekilde analiz etme geleneği karşısında, daha karmaşık, geniş ve bireyler üzerindeki etkisiyle hukuk-dışı olan iktidar ilişkileri üzerinden düşünmek gerekliliği vurgusunu yakalarız. Bir suça dair hüküm vermenin yerine, suçu hastalıkla özdeşleştiren ve hükmü

de bir tedavi reçetesi olarak gören (Foucault, 2012: 77) bu yaklaşımı ve iktidarın işleyişindeki hukuk dışılığı Foucault şöyle örnekler:

> Bir psikiyatri doktoru bir bireye kapatılma, bir tedavi, bir statü dayattığında, onu bütün haklara sahip yurttaş statüsünden farklı bir statü içine soktuğunda, bu doktorun bazı edimleri hukuk tarafından korunuyor olsa da hukuk dışına çıkar. Tersine, ceza mahkemesi gibi hukuksal bir aygıt bir suçlu karşısında ne yapacağını bilemediğini söylediğinde, bu kişinin normal mi yoksa anormal mi olduğunu sorarak bir ekspertiz raporu istemek için psikiyatra başvurduğunda da hukukun dışına çıkılır. Hukukun sorusu şudur: Falanca şeyi iyi yaptı mı, bunu o mu yaptı, hafifletici nedenleri var mı, onu nasıl cezalandıracağız? Hepsi bu (Foucault, 2012: 161).

Her ne kadar acının sahnelenişi ceza kapsamından çıkarılsa da, cezanın nesnesi özgürlük hakkına yönelik hale gelmiş olsa da, bedene yönelik müdahale tamamen çözülmüş değildir. Zorunlu çalışma ve hapis gibi cezalar, bedenin kendisini hedefleyen örneğin dayak, cinsel yoksunluk, hücre vb. ek bir ceza olmaksızın uygulanmamıştır (Foucault, 2015(b): 49-50). Hapishaneler her zaman belli bir fiziksel acıyı bünyelerinde barındırmış ve modern ceza adaletinde bedene yönelik olmayan cezalandırma ile üstü örtülerek sürmüştür (Foucault, 2015(b): 50). Sonuçta "bedene ulaşamayan bir ceza nedir ki? Mahkûmun diğer insanlardan daha fazla acı çekmesi adil olandır" (Foucault, 2015(b): 50). Ancak ceza ile beden ilişkisi, azap çektirmekten farklılaşarak bireyi özgürlük hakkından mahrum etmeye yönelir. Azap çektiren celladın yerini, gözetmenler, hekimler, papazlar, psikologlar, eğitmenler vb. teknisyenler ordusu almıştır.

> ...çok insancıl, çok tıbbi, çok bilimsel gibi görünen tüm o kurumlar, koruyucu merkezler, tehlikedeki gençler için yurtlar: görünürde çok farklı bu geniş meslek yelpazesi içinde bunları birbirine bağlayan ortak bir işlev saptanır, zindancının işlevi (Foucault, 2015(a): 107).

Foucault'ya göre cezalandırma eylemine dair yeni bir ahlaki örgütlenme ve aynı zamanda cezalandırmanın nesnesinde meydana gelen kaymayla bu teknisyenler ordusu, cezalandırmanın nihai amacının beden ve azap olmadığının güvenceleri olmakla birlikte, bedenin trajedisi yerini, düşünce, irade ve ruhsal duruma yönelen bir ceza uygulamasına bırakmıştır. Suçlunun bedeninden ruhuna yönelişteki amaç, yalnızca suçunu açıklaması değil, ruhunu da suçla birlikte yargılamaktır. Yasa ihlallerinin bilimsel bilgi alanına dâhil edilişiyle, yasal cezalandırma artık yalnızca bireylerin eylemlerine değil ne olduklarına ve ne olabileceklerine de müdahale eder olmuştur. Foucault'nun bir başka ifadesiyle bilimsel kuruma eklenen tıp, hukuka da eklenerek toplumsal bir işlev kazanmıştır ki bu durum, disiplin toplumunda tıbbın iktidar etkilerinin aileden okula, cinsellikten çalışma yaşamına ve hukuksal sürece dek yayılımını göstermektedir.

Böylece teknisyenleriyle birlikte modern yargı suçluların eylemlerinden öte ruhlarını yargılamaya ve başka değerlendirme biçimlerini de bu yargılama sürecine katarak, yargılamanın ötesinde bir tür ıslah ve normalleştirme işlevi görmeye başlamıştır. Bu bağlamda Foucault'ya göre bir suçun gerçekliğini ortaya koyma yani failin bilinmesi ve gerekli yasal yaptırımın uygulanması olarak yargılama sürecinde yeni bir gerçeklik alanı belirmiş, olayın failinin ötesinde, olayın nedenselliği ve kökeni araştırılmaya başlanmıştır.

> ..."bu olay nedir? Bu şiddet ve cinayet nedir? Bunu hangi gerçeklik düzeyine veya alanına dahil etmek gerekir? Bu bir düş kurma, psikolojik tepki, bir çılgınlık anı mıdır, yoksa bir ahlak bozukluğu mudur" diye sorulmaktadır (Foucault, 2015(b): 54).

Tıbbileştirme ve hukuk dışılığın serüveninde Foucault'ya göre cezalandırma yetkisini parçalara ayıran bu danışmanlarla yargıçlar, yargılamaktan öte bir şey yapmaya, suçluyu teşhis ve tedavi etmeye başlamış, dolayısıyla modern ceza adaleti hukuk dışı pek çok unsuru bünyesine katmıştır. Örneğin doktorlar ve yargıçların dönüştürmek istedikleri bireylere dair belirli bir bilgi ve teknik aranışları, suçluların hapishane günlüklerine olan ilgilerini de arttırmıştır.

19. yüzyılda Fransız bir genç köylü Pierre Rivière tarafından işlenmiş bir cinayeti, "*Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière*" adında bir hatırata dökmesinden etkilenişi ve bu davaya ilişkin dosyalarla birlikte 1973 tarihinde bu olayı kitaplaştırmasıyla Foucault, iktidarın kılcallaşmasını, suça ilişkin yukarıda bahsi geçen teknik örgütlenmeyi (suç ediminin etrafındaki tıbbi ve adli mekanizmayı), kısacası tıbbileştirme ve hukuk dışılığı tekil bir yaşantı anlatısı üzerinden sunar:

> …ben iktidar mekanizmasını düşündüğümde, iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimini düşünüyorum (Foucault, 2012: 23).

Foucault soykütüğündeki "şimdinin tarihi", Rivière'in hatıratının onu okuyan şimdinin okuruyla birlikte ortak tutsaklığını göstermesinde yatar (Revel, 2006: 89). Hatırat karşısında nefesleri kesilen Foucault ve arkadaşları (Güneş, 2020: 60), zamanında bir cinayet öyküsü olarak değerlendirilen bu olayı iktidar-suç bağlamında ele alırlar. Bu

olaydaki can alıcı nokta, Rivière'in eyleminin suç olarak tanımlanmasındaki sıkıntı, başka bir deyişle tıbbi ve adli uzmanların çatışması, psikiyatrik kavramların adli tıptaki kullanımına yönelik boyuttur.

Ortada, topluma karşı işlenebilecek en büyük suçlardan biri kabul edilen bir aile cinayeti vardır. Suçu işleyenin bu bağlamda tanımlanabilmesi için, suçun maddi delillerine ve suç motiflerine, suç eyleminin ussal nedenlerine ihtiyaç vardır. Tam da bu noktada, tıbbi ve hukuki söylemle birlikte bir de kimilerinin ussallığın bir kanıtı kimilerininse deliliğin bir belirtisi olarak değerlendirdikleri Rivière'in söyleminin kesişimi söz konusudur. Rivière'in hatıratı, kendisini cinayet işlemeye götüren sebeplerin, suçu işlemeye nasıl karar verdiğinin bir anlatısı olmasına karşın, o dönemde yalnızca bir dava delili olarak ele alınmış, tıbbi ve adli yargının akıllılık-delilik ve suç ilişkisine dair birbirinden farklı değerlendirmelerinde Rivière'in kendi sesi, suça ilişkin anlamlandırmaya dair bir unsur olarak görülmemiştir.

Norm etrafında düzenlenen ve bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığına ilişkin yaşamları boyunca denetlenmelerine dayalı bu yeni bilgiyle, Foucault'nun deyimiyle "toplumsal ortopedi" (Foucault, 2015(a): 223) çağına girilmiştir. Foucault bu çağı, hükümranlık iktidarının işleyişinde terk edilip sürülen cüzzamlıları dışlama ayinleri karşısında; bireysel farklılaşmaların çoğaldığı, gözetim ve denetim örgütlenmesiyle kendini çoğaltan ve yoğunlaşan disiplinci iktidarın düşü olarak vebalı bir kent ütopyası biçiminde niteler (Foucault, 2015(b): 289-295).

Foucault'ya göre üretim gücü ve iktidarın işletimcisi olarak normalleştirici yaptırımla bedeni tabi kılma, eğitme ve şekle sokma biçiminde işleyen biyo-politika, iktidarın olanaklarını arttırmaya ve baskı altına alınan kişilerin baskı altına alma araçlarınca açıkça görülebilir kılındıkları bir düzeneğe (Foucault, 2015(b): 256), yalnızca

gözetlemekten öte içeridekileri de görünür kılacak ayrıntılı bir denetime, bireylerin dönüştürülmeleri için işlemci bir mimariye ihtiyaç duyar.

> …bir işlemci olarak mimarinin sorunsalı: barındırdıkları üzerinde etki etmek, iktidarın etkilerini onlara kadar yöneltmek, onları bir bilgi edinme sürecine sunmak, onları değiştirmek. Taşlar, bilebilir ve itaatkar kılabilirler (Foucault, 2015(b):258).

Bu mimari ihtiyaç hukuksal olmayan kurumsal ağın işleyişinde (okul, hastane, tımarhane vb.), yasal ihlalleri cezalandırmak için bir olayı yeniden oluşturmayı (soruşturma) değil, bireylerin potansiyellerini ıslah etmeye dönük teorik bir boyut da taşımaktadır. Böylece, bireyin edimleri düzleminde değil potansiyelleri düzeyinde, tehlikelilik kavramı üzerinden ele alınmaları bağlamında, artık bir ceza yargısı bildirmenin içi boşalmıştır.

Suç unsuruna normal ve patolojik olan ayrımının dahil oluşu, yani tıp ve hukuk arasındaki bu eklemlenmeyle, psikiyatri alanıyla sınırlı kalmayan, Foucault'nun deyimiyle varlığın tıbbileştirilmesi (Foucault, 2015(a):155) olarak tüm alanlara nüfuz eden norm toplumunun temel mekanizması, zihinsel bir iktidara imkan tanıyan mimari bir biçimdir (Foucault, 2015(a): 224). Tamamen hiyerarşi, gözetim, teftiş ve kayıt sistemi ve bir dizi tıbbi, psikolojik ve polisiye tekniğiyle suçlunun teşhis ve tedavisine dönük gözetimin ve normalleştirmenin mükemmel işleyişi olarak veba toplumunun bu mimari biçimi, İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın tasarımı olan, "suçlu kabul edilen öznenin nasıl yönetildiğinin özeti, net bir imgesi" (Mansfield, 2021:94) olarak Panoptikon'dur.

> Çevrede, halka şeklinde bir bina; ortada bir kule, kulede açılmış olan geniş pencereler halkanın iç cephesine bakmaktadır. Çevre bina hücrelere ayrılmıştır, hücrelerin her biri bina boyunca

> derinlemesine uzanır. Bu hücrelerin iki penceresi vardır. Biri içeriye doğru açıktır, kulenin pencerelerine denk düşer, diğeri dışarıya bakarak, ışığın bir baştan bir başa hücreyi katetmesini sağlar. Bu durumda merkezi kuleye bir gözlemci yerleştirmek ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkum, bir işçi ya da bir öğrenci kapatmak yeterlidir. Önden ışıklandırma sayesinde, karanlıkta kalan kuleden çevre hücrelerdeki esirlerin küçük siluetleri görülebilir. Kısacası, zindan kuralı tersine çevrilir; hücrenin apaydınlık hali ve bir gözcünün bakışı, karanlıktan daha iyi yakalar ki karanlık eninde sonunda koruyucudur (Foucault, 2012: 87).

1751 yılında Paris askeri okulunda uygulamaya konulan, kelime anlamıyla bütünlük ilkesini ifade eden bu panoptikon modelini gören ve bu fikri kendisine veren kardeşinin etkisiyle Bentham, hem hapishane hem de okul ya da hastane gibi kurumlara yönelik mimari bir figür hayal etmiştir. Bentham'ın panoptik şeması, insan çokluklarını mekanlaştırma sanatı olarak, iyiliğin rasyonel hesaplanabilirliğine ilişkin ahlaki ve faydacı bir etik formülasyon biçiminde işleyen (Rajchman , 1998: 104), aynı zamanda kurumsal alandaki gözetleme sorununu çözmeye uygun da olan bir iktidar teknolojisidir. Foucault panoptik gözetim üzerinden bir kez daha hukuk-dışılık unsurunu hatırlatır:

> … Panopticon tipi gözetimi, bu iktidarın içinde hem devasa hem de minik olan ve iktidarın simetrisizliğini destekleyen, güçlendiren, artıran ve ona çizilmiş olan sınırları boşuna hale getiren bir mekanizmayı, hukuğunkinin tersi yönde işletmektedir. Minicik disiplinler, her gün uygulanan Panoticon

> tipi gözetimler, büyük siyasal aygıtların ve mücadelelerin iyice altında yer alabilirler (Foucault, 2015(b): 326).

Foucault'ya göre, 18. yüzyılda insan birikimi sorununu iktisatçılar zenginlik-yoksulluk biçiminde nüfus olarak ele alırlarken Bentham, tahakküm ilişkileri çerçevesinde ele almış olan kişidir. İktidar etki ve ilişkilerinin bireylerin bedenlerine, jestlerine ve gündelik eylemlerine dek kılcallaştığı bu toplumsal bedenin analizini yapabilmek ve "böylece iktidarın, yönetilecek insan sayısının çokluğuna rağmen, sanki tek bir insan üzerinde uygulanıyormuş gibi etkili olmasının" (Foucault, 2012: 91) aracını panoptikon sağlamıştır.

Foucault'ya göre panoptikon fikrini besleyen etmenlerden biri de, Fransız devrimi döneminde adaletin gücünü kamuoyundan alacağı düşüncesidir. İnsanları cezalandırmaktan ziyade, onları kötülük yapabilecek halden çıkarmak adına, başkalarının bakışı ve başkalarının söyleminin alıkonulabilirliği temeldir. Öte yandan yine devrim öncesindeki karanlık-loş uzamların (şatolar, tutukevleri, manastırlar vb.) güvensizliği ve korkusu karşısında kamu-görüşü, şeylerin biliniyor olacağı ve insanların dolaysızca, kolektif bir bakış tarafından görüleceği düşüncesiyle iktidarın bu yöndeki işlerliğini beslemiştir.

> Temel itkisi kamu görüşü olan bir iktidar loş bölgeler karşısında hoşgörülü olamaz. Bentham'ın projesiyle ilgilenilmiş olmasının nedeni, onun "şeffaflığa dayalı iktidar", "gün ışığına çıkarma" yoluyla tabi kılmanın çok farklı alanlara uygulanabilen formülünü vermiş olmasıdır (Foucault, 2012: 94).

Foucault'ya göre iktidar iktisadi bir bedel olmadan işleyemez. Bu bağlamda gözetmen ve makineleri, şiddet-isyan orantısı, müdahale oranı karşısında direniş ve itaatsizlik gibi bedeller Panoptikon'da da söz konusudur. Ancak örneğin monarşik iktidarın sürekli

şiddete dayalı yaklaşımı, çok masraflı ve az sonuç veren bir iktidar anlayışı iken disiplinci iktidarın burjuvazinin bir buluşu olması Panoptik ütopyada da aynı temele dayanmaktadır:

Şiddete ya da maddi kısıtlamalara ihtiyaç duymaksızın az bir harcamayla bir Bakış'ın icadı ve bir mekanın içerisinde bütün bireyleri aynı anda gözetim altında tutabilmek (Baştürk, 2016: 40), "katı ve titiz bir iktidar adına hareket eden evrensel bir görünürlük projesi" (Foucault, 2012: 92). Foucault'ya göre fiziksel şiddete ya da maddi kısıtlamalara dayanmadan iş gören disiplin iktidarının başarısı bu basit aletlerin kullanımına dayanır.

> Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir (Foucault, 2012: 95).

Öte yandan, iktidarın piramit biçimi karşısında bu dairesel mimari, disiplinsel iktidarın yukarıdan aşağıya değil, yanlara doğru genleşen ve birbirinden destek alan yapısını ve yalnızca bireylerin kendi kendilerini değil herkesin birbirini gözetlediği, karşılıklı ve hiyerarşik bir gözlem ağı da oluşturur. Biyo-iktidarın disiplinci uygulamalarındaki genleşmesi, panoptik yapıdaki bu denetim usulüdür ve can alıcı noktası görünmeden görmedir.

> … gözetim altındakiler, mekânın içerisinde sanki hep gözetleniyorlarmış ya da yaptıkları daima kaydediliyormuş ya da mekana ruhunu veren amaçsallığa uygun hareket edip etmedikleri gözleniyormuş gibi bir hisse kapılarak, gözetimi giderek içsel bir denetim sürecine denk düşürmektedirler (Baştürk, 2016:40).

Foucault'ya göre toplumsal bünyenin içine yayılan bu Benthamcı iktidar fiziğini hazırlayan süreç, başlangıçta yalnızca tehlikeleri zararsız hale getirme ve yararsız nüfus birikiminin sakıncalarını önlemesi beklenen disiplin düzenlemelerinin, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca yaygınlaşması -devlet boyutundaki bir disiplin genelleşmesinin benimsenmesiyle polis aygıtının örgütlenişi (Foucault, 2015(b):315)- ve artık onlardan bireylerin kapasitelerini arttırmak gibi olumlu bir rol oynamalarının istenmesiyle gelişmiştir (Foucault, 2015(b): 308-309).

Gözetlenenlerin kendilerini her zaman gözetim altındalarmış gibi hissetmelerinin en önemli nokta olmasıyla beraber, her kişinin gözetim altında tutulmasını hedefleyen bu panoptik yapı, birey ile bakış üzerinden kurduğu dolaysız iktidar ilişkisiyle, bireyin bakışın ne zaman göremeyeceğini kestiremediği bir içsellik, yani gözetlenme duygusunu yaratır. İktidarın sürekli işlerliğini içselleştirilen bu denetimle Panoptikon, iktidarın birey tarafından sürekli olarak üretimini sağlar. Böylece Foucault'ya göre kılıç hakkıyla hükümranlığın karşısında Panoptikon, iktidarı düzenlerken üretimi arttırarak ekonomiyi geliştirmek gibi çoğalma ve yayılma rolüne sahiptir (Foucault, 2015(b): 306).

Böylece Panoptik mimaride görselin sanatı veya tekniği, kapalı mekânın mahkumlarının sürekli gözetimini onlar için görünmez kılar. Aynı zamanda insanları görünür özelliklerine göre sıralayan ve yargılayan inceleme prosedürleriyle Panoptik kuruluşlar, asi popülasyonlarla başa çıkmak için tasarlanmış yeni sınıflandırma türlerini, insanların karakterinin içine yerleştirilen kategorileri de görünür kılar ve insanlarda belirli "temel" veya aşikâr niteliklere sahip bir "bireysellik" yaratırlar (Rajchman, 1988: 104).

> Amaç, onları iyileştirmek, öznelliklerinin doğasını değiştirmektir. Bedeni soyutlamak ve gözetim altında tutmakta, azami ölçüde gözlemlenebilir bir bağlama yerleştirmekteki

> yegâne amaç, onun yasadışı veya antisosyal davranışların ne olup olmadığına dair egemen bilgi doğrultusunda analiz edilmesidir (Mansfield, 2021: 94).

Panoptikon Foucault'da yalnızca mimari bir biçim değil disiplinci iktidarın odak noktası olarak bedeni bir bilgi nesnesine dönüştüren bir strateji, bir "beden yönetişimi"dir (Baştürk, 2016:45). Yönetim bağlamında Foucault'ya göre, hükümranın kudretli otoritesinin teşhirinden ziyade kendini görünmez, bedenleri ise görünür kılarak işleyen modern iktidarın bu panoptik yapısında, iktidarın işlerliği de yönetenden ziyade yönetilenlerin davranışlarında yatmaktadır (Baştürk, 2016: 47). Egemeninki gibi geleneksel iktidar biçimlerinde, iktidarın kendisi görünür hale getirilir, açıkça ortaya çıkarılır, sürekli sergilenirken, disiplin gücü bu ilişkileri tersine çevirir. Şimdi, görünmezliği arayan gücün kendisidir ve iktidarın nesneleri görünür hale getirilir. Disiplin teknolojisinin anahtarı olan bu gözetim, sürekli görünürlük gerçeğidir (Dreyfus, Rabinow, 1983: 158-159). Bu yaklaşım Foucault'nun modern iktidara ilişkin kılcal çözümlemesini bir kez daha bize hatırlatacak niteliktedir. Böylece toplumsal bedenin içinde işleyen panoptik (Foucault, 2012: 23), iktidarı işletenler kadar üzerlerinde iktidar işletilenler de dahil herkesi içine alan bir makinedir (Foucault, 2012: 96). Foucault'ya göre bu iktidar aynı zamanda hükümranlığın cezalandırıcı yapısının mitleştiği ve gözetlemenin cezalandırmadan daha verimli olduğunun keşfedildiği bir andır.

> …disiplin iktidar ilişkilerini çoğulluğun üzerinde değil, bizzat onun dokusunun içinde oyuna sokmaktadır ve bu işi olabildiğince gizli, bu çoğullukların diğer işlevleriyle olabildiğince eklemlenmiş ve aynı zamanda olabildiğince az masraflı bir şekilde yapmaktadır… (Foucault, 2015(b): 322).

Disiplinci iktidarın bu panoptik mekanizması, Foucault'nun biyo-iktidar düşüncesine bağlı olarak bedenin anatomi-politikasını bizlere sunarken, Foucault iktidar anlayışını yukarıda bahsi geçen yönetim düşüncesi üzerinden genişletir[34]. Devlet kurumları ve pratikleriyle sınırlandırılmış politik bir yönetimden ziyade; mekanı, ahlakı, tıbbı, bireyler arasındaki ve bireyin kendisiyle ilişkisini de kapsayan pratiklerin geniş yelpazesinde bir yönetim fikriyle Foucault, bu kez cinsellik deneyimini bilgi-iktidar sarmalında analiz edecektir. Bu analiz, Foucault'nun yönetim problemini incelemesinde modern devletin soykütüğünden modern öznenin soykütüğüne doğru yeni bir çalışma alanına doğru ilerlerken, aynı zamanda bu yeni çalışma alanı Foucault'nun sorunsallaştırma eksenlerinden etik alanın da sahasını oluşturacaktır.

[34] Ferda Keskin Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'nin 1976 tarihli Bilme İstenci adlı ilk cildinde iktidar modeline ilişkin yapmış olduğu bu ayrımın, sonrasında, 1977-78 dersleri olan *Güvenlik Toprak Nüfus*'da değişkenlik gösterdiğine dikkat çekmektedir. Buna göre Foucault Bilme İstenci'nde hükümranlık ve biyoiktidar arasında bir ayrım yapmış, biyoiktidarın biri bedenin anatomo-politikası ve diğeri ise nüfusun biyopolitikası olmak üzere iki farklı veçhesi olduğunu göstermiştir. *Güvenlik Toprak Nüfus* (Foucault, 2016(d)) derslerinde ise hükümranlık, disiplin ve yönetimsellik olarak üç ayrı model tarif etmiş ve bu iktidar biçemlerinin aralarındaki karmaşık ilişkilerle yeri geldiğinde nasıl iç içe geçtiklerini analiz etmiştir. Yönetim kavramı bu derslerden itibaren davranışların yönlendirilmesi olarak tanımlanmaya başlamıştır (Keskin, 2022: ıı).

2.2. Biyoiktidar ve Toplumsal Yaşamın Düzenlenmesi

İktidar sorununu yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik deneyimlerimizin bir parçası olarak ele alan[35] Foucault'yu etik alanda çözümlemelere götüren sürecin açılımını modern iktidar analizinin cinsellik deneyimi ile olan bağıntısında yakalamamız mümkündür.

---

[35] Belirtmek gerekir ki Foucault ileride ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi Antikçağ ve Hristiyan ahlakı arasında bir kopuştan ziyade stratejik değişimleri yakalamakla birlikte, "etik" terimini, kişinin kendilik kaygısı çerçevesinde kendini oluşturması ve evrensel bir yasanın ötesinde bireysel bir seçim olarak yani Antik kültüre bağlı olarak kullanır ve bu bağlamda elbet de evrensel ahlak teorilerinden ayrı bir etik öznenin eylemlerini ele almaktadır. Foucault'ya göre etik özneyi zorunlu ve evrensel bir yasaya uyumlu davranışta bulunan ahlaksal özneden ayıran en temel fark, kendi kendisi ile tikel bir kendilik ilişkisi kurmasıdır. Foucault, ahlakın; aile, eğitim kurumları ya da kilise gibi aygıtlarca dayatılan değer ve eylem kuralları olarak karmaşık öğelerden oluştuğunu belirtir ve bir ayrıma gider: Buna göre, bahsi geçen buyurucu kuralları "ahlaki yasa" olarak adlandırırken, bu kurallara uyma ya da direnme, bu değerler bütününü saymak ya da ihmal etmek gibi insan davranışlarını "gerçek davranış" olarak tanımlar. "Etik" ise, kişilerin kimi pratikler yoluyla kendi kendileri ile kurduğu ilişki, kendilerini bu pratiklerce dönüştürdüğü bir edimdir (Foucault, 2013: 132-136). Bu bağlamda Foucault'nun özellikle Antik kültür üzerinden yöneldiği etik alanın analizi, modernitenin ahlaki krizi karşısında bir varoluş estetiğini ve eleştiriyi bünyesinde barındırmaktadır (O'Leary, 2002: 10-11). Bu krizi Foucault, son yıllarda artık ahlakın dinde temellendirilmediği ve aynı zamanda özel yaşama müdahale edecek türde bir hukuk sistemine de razı olunmadığından, özgürlük hareketlerinin ihtiyaç duydukları yeni bir etik, bir ahlak ihtiyacı olarak değerlendirir (Foucault, 2005: 193).

Foucault Cinselliğin Tarihi'nin (Foucault, 2013) "Bilme İstenci" (1976) başlıklı ilk cildinde biyo-iktidar analizini cinsellik söylemi üzerinden ilerletir. Buna göre Foucault, egemenlik, yasa ve itaat çerçevesindeki hukuksal-söylemsel iktidar analizinde, iktidar mekanizmasının hep "hayır" diyen temsili, totaliter ve merkezi yaklaşımını eleştirirken, artık yalnızca disiplin temelinde bedenin terbiye edilmesini değil, biyo-iktidar düşüncesine bağlı olarak nüfusun kontrolüne ve denetimine de yönelik yeni bir politik teknolojiden söz etmektedir. Bu teknoloji iki tür yönetimsellik uygulamasını; bir yandan nüfusun denetimi, öte yandansa bireylerin kendileri ve başkalarına karşı tutumlarının bir idaresini içermektedir (Revel, 2006: 164). Foucault'nun deyimiyle (Foucault, 2016(d): 97-98) yönetimsellik, 16. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna doğru uzanan süreçte, hükümranlık ve tekil bedenlerin disiplinine yönelen tekniklerin ötesinde, bilgi biçimi ekonomi politik olan ve nüfusun denetimine yönelik aracı da güvenlik stratejileri olan kurumsal işleyiş ve taktiklerden oluşan karmaşık bir iktidar biçemidir.

> Ve belki de, tamamen genel, kaba ve dolayısıyla kesin olmayan bir biçimde, Batı'daki büyük iktidar biçimleri ya da ekonomileri şu şekilde yeniden okunabilir: Önce, bütün bir mukavele ve uyuşmazlıklar oyunuyla birlikte işleyen, feodal bir toprakta doğmuş ve kabaca bir yasa-yazılı ve sözlü yasalar- toplumuna denk gelen adalet devleti; ikinci olarak, 15. ve 16. yüzyıllarda feodal değil sınıra dayalı topraktan doğmuş olan, nizamname ve disiplin toplumuna denk gelen idari devlet; ve nihayet toprağıyla, işgal edilen yüzeyle değil, bir kitleyle tanımlanan yönetim devleti-ki burada kitleden kasıt, hacmi, yoğunluğu ve elbette üzerinde yayıldığı ama onun ancak bir bileşeni olan toprakla birlikte nüfus kitlesidir (Foucault, 2016(d): 99).

Foucault bu bağlamda yönetimselliği, başkaları üzerinde hâkimiyet kurma teknolojileri ile kendini biçimlendirme tekniklerinin kesişimi olarak tanımlar (Martin, 2019: 29) ve biyo-iktidar düşüncesindeki bu iki yönetimin kesişimini de cinsellik dispozitifi üzerinden ele alır. Zira "cinsellik daha çok erkekler ile kadınlar, gençler ile yaşlılar, ana babalar ile çocuklar, eğitmenler ile öğrenciler, papazlar ile laikler, bir merkezi yönetim ile halk arasındaki iktidar bağıntıları için son derece yoğun bir geçiş noktasıdır" (Foucault, 2013: 76). Bir başka deyişle cinsellik tam da Foucault'nun biyo-politika analizine paralel olarak, siyasal teknolojilerin gelişim gösterdiği beden disiplinleri ve nüfus düzenlemelerinin kesişim noktası olan bir deneyimdir.[36] "Yani cinsellik, hem beden üzerinde işleyen mikro pratikler hem de toplumsal bedenin yani nüfusun tümüne yönelen müdahaleler için bir olanaktır" (Koloş, 2015:209).

Böylece Foucault, ilk bölümde görmüş olduğumuz ve yukarıda hatırlatma niteliğinde değinilen negatif söylemsel-hukuksal iktidar eleştirisini bu kez cinsellik söylemi ve deneyimi üzerinden analiz ederken, Batı tarihinde baskı varsayımı üzerinden değerlendirilen, geleneksel olarak kabul gören ve yanlış olan (Foucault, 2016): 220) tarihsel bir şemaya dikkat çeker. Bu şema; Yunan ve Roma Antik Çağ'ında cinselliğin kendini ifade etmede hiçbir güçlükle karşılaşmadığı ve Hristiyanlıkla birlikte cinsellik üzerinde yasaklayıcı ve sansürcü bir etkinin geliştiği ve 16.yüzyılda burjuvazinin

[36] İleride göreceğimiz Foucault'nun Antik Yunan'daki kendilik ilişkisi çözümlemesine (cinsel edimde etkinlik-edilgenlik) gönderimle Deleuze modern süreçte kendiyle ilişkiyi cinsellikle şu şekilde koşullandırır: "…kendiyle ilişki; cinsellikle karşılaşmaya mecburdur çünkü kuvvetin kendiliğindenliği ve alıcılığı artık Yunanlarda olduğu gibi bir etkin ve bir edilgin rol temelinde dağılmayacak, daha ziyade Hristiyanlarda olduğu gibi bambaşka bir şekilde, biseksüel bir yapı temelinde dağılacaktır" (Deleuze, 2019: 112).

Hristiyanlıktan devraldığı bu yasakçı zihniyeti daha sert bir biçimde uyguladığı, son olarak da 20.yüzyılda Freud etkisinde cinselliğin yeniden konuşulabildiği kurgusu üzerinedir (Koloş, 2015: 208). Böylece Foucault, cinselliğin bir bilme istenci konusu olmasını bir başka deyişle cinsel söylemin iktidar-bilgi sarmalında nasıl kurulduğunu analiz etmeye girişir ve öncelikle Paul Veyne'in bir keşfine dikkat çeker (Foucault, 20168a):221): Hristiyan ahlakının Antik toplumlara dayattığı ileri sürülen; tekeşlilik, yalnızca üremeyle sınırlandırılmış sevişme etkinliği ve cinsel zevkin bir günah olarak diskalifikasyonu gibi ahlaksal ilke ve sınırlandırmalar, Roma toplumunda Hristiyanlıktan önce de vardır.[37] Foucault, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından beri var olagelen bu aşırı toplumsal teorik bilginin, bilimsellik statüsünü -söylemin her zaman rasyonel olması anlamında değil, bilimsel hakikat olarak adlandırılan şeyin ölçütlerine uyması anlamında (Foucault, 2016(a): 217)- çok erken zamanlarda yakaladığını belirtir.

> O dönemde, bir erkeğin evlenmesi ve karısını kendisine saklaması, çocuk sahibi olmak için onunla sevişmesi, cinsel arzunun zorbalığından mümkün olduğunca kurtulması, daha Hristiyanlığın ortaya çıkışından önce Roma İmparatorluğu yurttaşlarının, sakinlerinin benimsediği bir şeydi (Foucault, 2016(a): 221).

Bu bağlamda Foucault'ya göre Hristiyanlık, cinsellik tarihinde yeni yasakların getirilmesi anlamında yeni ahlaki düşünceler yerleştirmemiş, bu ahlaki buyrukları sürdürebilmek için yeni teknikler, yeni iktidar mekanizmaları getirmiştir. Bahsi geçen iktidar mekanizması, kökleri İbranilere ve tanrı tarafından atanan çoban olarak kral anlayışına dayanan (Bernauer, 2005: 183) Hristiyan pastoralliğidir. Biyopolitika

[37] Foucault'nun bu düşüncesini, tarihsel örneklerle ayrıntılı bir biçimde çözümler (Foucault, 2022: 15-52).

analiziyle modern devletin soykütüğüne uzanan Foucault düşüncesinde yönetimselliğin temel noktası olarak bireyselleştirici ve bütünselleştirici devlet iktidarı uygulamasının kökeni de, Hristiyan kurumlarına ait bu iktidar tekniğinin yeni bir siyasal biçim olarak benimsenmesine dayanır.

Gözetleme ve gözetme kaygısıyla bu pastoral iktidar öznede, insanoğlunun düşüşünün bedeline bağlı sürekli bir itaat durumunu amaçlar (Bernauer, 2005: 284). Adem'in kovuşu ve insanoğlunun düşüşüyle birlikte cinsel arzularda da itaatsiz bir isyankarlık belirmiş ve bu itaatsizlik hali, insanın kendisi ile mücadele etmesini gerektirmiştir.

> Hristiyanlıktaki bu kendini bilme mücadelesiyle hedeflenen asıl amaç doğrudan doğruya cinsel davranışların denetlenmesi değil, kişinin kendi batını yaşantısının derinliklerine inmektir (Bernauer, 2005: 285).

Bu yönüyle Foucault için Hristiyan pastoralliğinin ayırt edici yanı selamet ile ilgili olmasıdır. Selamet düşüncesine bağlı olarak, Hristiyan pastoralliği, tanrı'nın buyruğu ve istenci bağlamında bir yasallık ve diğer dinlerde olduğu gibi bir hakikati kabul edip ona inanmayı içerir. Bu selamet ile ilişki, yasa ve hakikat ile ilişki olması bağlamında (Foucault, 2016(d): 146) her insanı bağlayan ve selamet adına onları her şeyi yapmaya zorlayacak olan papazın da iktidarını oluşturan otoritedir (Foucault, 2016(a): 225). Böylece Foucault'ya göre (Foucault, 2005: 30-31), iyi bir yurttaş olmanın, kendini egemen-kral için feda edebilmeye dayandığı ve kralın temel görevinin de devletin bütünlüğünü, toprağı, bütün yurttaşları kurtarmak, savaşta canını feda etmek zorunda kalsa da bu fedakarlığın ölümsüzlükle telafi edildiği geleneksel iktidardan farklı olarak pastoral iktidar, global bir iktidar değildir.

> … Beslediği ve uyumakta olan kişiler için hareket eder, çalışır, koşuşturur… onları gözetler. Onlara bakar ve her biriyle ayrı

> ayrı ilgilenir. Kendi sürüsünü hem topluca hem de ayrıntılı davranışlarına kadar tanıması gerekir. Sadece iyi otlakların nerede bulunduğunu, mevsimlerin yasalarını ve şeylerin düzenini bilmesi yetmez; bunun yanında, hepsinin özel ihtiyaçlarını da bilmesi gerekir (Foucault, 2005: 31).

Toprakla ilgili olmayan, çobanın dağınık bireyler olarak sürü üzerindeki otoritesine dayanan (Bernauer, 2005: 284) bu iktidar Foucault'ya göre (Foucault, 2016(a): 223), savaş ya da fetihlere, düşmanlara yönelik kötülüğe değil, sürüye iyilik yapmaya dayanır ve temel işlevi sürünün var olmasını sağlamaktır. Boyun eğdirdiği kişiler üzerindeki zaferiyle kendini ifşa eden geleneksel iktidar karşısında pastoral iktidarda çoban, hem bireylerin ve hem de grubun geçimini sağlamak için onlara yol gösteren ve gerektiğinde kendini onlar için feda edebilendir. Bu yanıyla da her bireyin selametini sağlamak adına onlara göz kulak olan (Foucault, 2016(a): 224), kendini adamaya hazır, bireyci bir iktidardır. Böylece Foucault'ya göre site ile sitenin yurttaşları çerçevesindeki ilişkiye odaklanan geleneksel iktidar karşısında pastoral iktidar bireylerin yaşamlarıyla ilgilidir (Foucault, 2005: 36).

Foucault'ya göre (Foucault, 2016(a): 222) Hristiyan toplumunda sürü niteliğindeki diğer bireyler karşısında çoban-papaz rolü oynayan bireylerin varlığına dayanan pastorallik Yunan ve Roma Antik Çağı siyasi arenasında söz konusu değildir ve siyasetçiler papazlar ya da çobanlar olarak rol oynamamışlardır (Foucault, 2016(a): 222-223). Bazı bireylerin diğerlerini, bütün yaşamları boyunca ölümlerine dek güderek onlara çobanlık etmesi, sürü-çoban temasına, Mısır, Mezapotamya ve Asur gibi Doğu Akdeniz dünyasında, dinsel, siyasi bir toplumsal ilişki olarak rastlanmaktadır.

> Paoral iktidarı, esas olarak bir toprakla ilgili olmadığından, alışılmış siyasi iktidara karşıt olduğunu söyleyerek hızla

> tanımlamak mümkündür: Çoban bir toprak üzerinde değil, çok sayıda birey üzerinde hüküm sürer. Koyunlara eğmen olur, öküzlere, hayvanlara egemen olur. Bir sürü, yer değiştiren bir sürü üzerinde hüküm sürer. Yer değiştiren bir çokluk üzerinde hüküm sürmek; işte çobanı niteleyen budur (Foucault, 2016(a): 223).

Hristiyanlığın Roma dünyasına soktuğu iktidar türü budur ki, Foucault pastoralliğin bir iktidar modeli olarak gerçek tarihinin Hristiyanlık ile başladığını söylemenin mümkün olduğunu belirtir.

> Pastorallik, tarihte kesin biçimde biricik olan ve başka hiçbir medeniyette örneğine rastlanmayan bir süreçle, yani bir dinin, dini bir cemaatin, Kilise etrafında örgütlenmesi süreciyle birlikte başlamıştır. Kilise, insanları öteki dünyadaki ebedi yaşama ulaştırmak bahanesiyle günlük yaşamlarında yönetme iddiasında olan bir kurumdur. (Foucault, 2016(d): 131).

Foucault'nun biyo-politika düşüncesinin temeli olarak, dinsel kuruma bağlılığında işlerlik göstermiş olan bu pastoral iktidarın 18.yüzyıldaki yeni örgütlenmesi, nihai hedefi öte dünyadaki selametten ziyade bu dünyadaki sağlık, refah ve güvenlik anlamıyla bir selameti sağlamaya çalışan, bütün toplumsal alana yayılarak birçok kurumda işlerlik göstermeye başlayan modern iktidar biçimidir (Foucault, 2005: 67). Böylece, tarihsel olarak tahakküm biçimlerine, sömürü biçimlerine ve bireyleri kendilerine bağlayarak başkalarına tabi kılan durumlara karşı Foucault yönetimin, kişilerin başkaları tarafından yönetilmesinin kendi kendilerini yönetmeleriyle birleştiği bir bağlantı noktası olduğunu dile getirirken (Foucault, 2017(a): 41), özellikle tabi kılma biçimlerine karşı mücadelelerin gittikçe önem kazanmakta oluşunu da yine bu yeni

iktidar teknolojisine bağlar. Böylece merkezi ve totaliter iktidar analizi karşısında bu yeni iktidar teknolojisinin siyasi yapısı olarak devlet, bireyleri görmezden gelerek yalnızca bütünselleştirme teknikleriyle bir sınıf ya da grubun çıkarını gözetir şekilde işlerlik göstermez; ama aynı zamanda insanları kurulmuş deneyimlerin özneleri haline getirerek onları bu öznelliğe, bu kimliğe bağlayarak denetimi de sağlayan bir iktidardır. Foucault yönetimselliği tam da bütünleştirici bir kurum olarak devlet merkezli düşünceden sıyrılıp, strateji ve taktikleriyle iktidar teknolojisinin içerisinde ele alabilmek adına ortaya koyduğunu belirtir (Foucault, 2016(d): 103-106).

> … devlet iktidarının hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici bir iktidar biçimi olduğunun… altını çizmek isterim. Bence, insan toplumlarının tarihinde … bireyselleştirme teknikleri ile bütünselleştirme süreçlerinin aynı siyasi yapılarda bu kadar ustaca bir bileşimine asla rastlanmamıştır (Foucault, 2005: 65).

Foucault, Hapishanenin Doğuşu'ndan modern iktidarın soykütüğüne yani biyo-iktidara doğru bu düşünsel yolculuğunda yönetimsellik merkezindeki çözümlemelerini, "Güvenlik, Toprak, Nüfus" (Foucault, 2016(d) başlıklı 1977-78 yılındaki derslerinde ve özellikle 1978-79 yıllarındaki "Biyopolitikanın Doğuşu"nda (Foucault, 2015(d)) devlet aklı, nüfusun yönetimi ve liberal-neoliberal yönetim teknolojilerine değin yaparken, 1979-1980'lerde yönetimsellik "yalnızca özel bir iktidar rejimini (polis devleti ya da liberallerin "daha az yönetimi") oluşturan yönetimsel pratiklere değil" (Sennelart, 2016(d): 345), insan davranışlarının yönlendirilmesi olarak yönetim problemiyle başka bir boyut kazanmaya başlamıştır. Foucault düşüncesinde bu yeni çalışma alanı (Lemke, 2016: 361), yönetimselliğin diğer ayağına, kişinin kendisi ile ilişkisi, kendini özneye dönüştürme süreci olarak kendilik etiğine doğru yol alır. Foucault'ya göre kişilerin bedeni üzerinde olduğu kadar ruhu üzerindeki bir hakimiyete de gönderimiyle bu ahlaki

yönetim biçiminde yönetilen şey politik bir yapı olarak devlet değil, "âdetler, alışkanlıklar, yapma veya düşünme biçimleri gibi diğer şeylerle ilişkileri itibariyle" (Foucault, 2016(d): 87) birey ve topluluklardır. Cinselliğin Tarihi'nin "Bilme İstenci" başlıklı ilk cildinden sonraki "Hazların Kullanımı" (Foucault, 2013) ve "Kendilik Kaygısı" (Foucault, 2013) başlıklı ikinci ve üçüncü ciltlerin içeriği de bu yeni çalışma alanıyla yani yönetim ile bağıntısında ilerler.[38]

Bu anlatı hattını, öncelikle Foucault'nun Bilme İstenci'nde baskı varsayımı ve cinsellik söylemi (tertibatı) bağlamına değinerek ilerletmek, hem bu çalışmanın ilk bölümüyle teması ve hem de Foucault'nun Antik Çağ etiğine ilişkin değerlendirmelerini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu nedenle Foucault'nun modern iktidar analizinin özgürlük pratikleri ve etik ile olan bağlantısına geçmeden evvel baskı varsayımı ve cinsellik söylemi arasındaki bağıntıyı görmek kolaylaştırıcı nitelikte olacaktır.

2.3. Biyoiktidar ve Cinsellik Tertibatı

Foucault, Hristiyan pastoralliğinin yeni bir örgütlenişi olarak modern iktidar analizini, cinsellik deneyiminin baskı merkezinde bir okuma ile değil, "hakikati söylemek" çeperinde itiraf pratiği ile nasıl bir cinsel bilim (scientia sexualis) olarak örgütlenip yayıldığını inceleyerek yapar. Hem bireysel ruhu ve hem de siyasal-toplumsal bedeni

[38] Foucault, Yunan ve Roma tarihinde böyle bir yönetim fikrinin bulunmadığını, yönetimin nesnesinin birincil olarak insanlar değil şehir devleti olduğuna dikkat çeker (Foucault, 2016(d): 109). Bu bağlamda yönetim fikrinin köklerinin Hristiyanlık öncesinde Doğu'da ve sonra da pastoral iktidar ve ruhların idaresi olarak erken Hristiyanlıkta bulunduğunu belirtir (Foucault, 2016(d): 109-110). Bu çalışmadaki anlatı da yönetimselliğin bu boyutu üzerinden bireylerin ahlaki idaresi meselesine doğru ilerleyecektir.

hedef alan yönetimselliğe bağlı bu hakikat rejimi, Foucault'nun modern hakikatin soykütüksel çekirdeği olarak tanımladığı şeydir (Folkers, 2016: 8).

İtiraf pratiğini neden diğer deneyimler ya da kurumlar üzerinden değil de cinsellik üzerinden değerlendirdiğini de iki önemli noktaya işaret ederek açıklar. Birincisi, kişinin cinsel arzularını analiz etmesi diğer günahlarını analiz etmesinden hep daha önemli olmuştur ve ikincisi (ki Foucault'nun etik alandaki çalışmalarının da neden cinsellik söylemi üzerinden şekillendiğini gösterir niteliktedir), cinsel davranışın diğer davranışlara nazaran daha sert kurallara tabi olması ve bu nedenle de bir yandan sözel yasaklamalara ancak aynı zamanda kişinin kendi kendisinin ne olduğunu keşfetmesine ilişkin bir itirafa yani gerçeği söylemek yükümlülüğüne ilişkin olmasıdır (Foucault, 2019: 27).

Bu bağlamda Foucault için temel sorun, cinsellik deneyiminin tarihi yazmak değil, cinsellik hakkında bilgi sahibi olmaya nasıl başladığımız, cinselliğe ilişkin bilgi üretiminde iktidarın nasıl işlerlik gösterdiği ve cinselliğe ilişkin nasıl düşündüğümüzdür (Taylor, 2017: 9). Böylece Foucault, Batı dünyasında cinsellik söylemine olanak tanıyan iktidar-bilme ve haz bağıntısında, yasaklama ya da dışlamanın yanı sıra, kışkırtma gibi iktidar etki ve stratejileriyle gerçekleştirilen söylemsel üretimlerin açığa çıkardığı bilme istencine vurgu yapmak niyetini taşımaktadır (Urhan, 2013: 334).

Foucault'ya göre cinselliğe dair hakikati söylemek için düzenlenen bu cinsel bilimin (scientia sexualis) temel yöntemi itiraf pratiğidir ve itiraf, Orta Çağ'dan itibaren Batı'da hakikat üretiminin ana ritüellerinden biri haline gelmiştir. Yine Foucault'ya göre modern cinselliğin tarihinin şekillenişi, Hristiyan öğretisindeki geleneksel günah çıkarma seremonisine dayalı olarak, kişinin kendini ve bedenini yoklamasına dayalı olarak, bedene ilişkin her türden arzunun, duyum ve düşüncenin itirafı ile gerçekleşir.

Foucault Bilme İstenci'nde, kişisel zevkleri, beden için zararlı sayılan aşırılıkları, gizli fantezileri (Akay, 2016:130) ile bedenin ve ruhun gizil noktalarının hakikatinin söylenmesi (ifşası) tekniği olarak, bir başka deyişle Batı toplumlarının hakikati üretme ritüeli olarak itiraftan söz ederken, uzun zamandır başkalarıyla olan bağın bir ifadesi olan itirafta, artık bireylerin kendi eylem ve düşüncelerini kabul ettiğine, yani kişinin kendisine ilişkin bir hakikati benimsediği ya da benimsemek zorunda kaldığına, cinsel bilim etkisindeki bir değişime dikkat çeker. Foucault'ya göre arzulayan öznenin deneyimi etrafında şekillenen itiraf pratiği tüm yaşam alanına yayılımıyla, insanın artık cinsel bir özne olarak hem kendisine ve hem de iktidar kurumlarıyla birlikte bütün bir topluma itirafı halini almıştır. Böylece Foucault'da itirafın modern sürece dek serüveni, öznenin kendisi üzerinde etkisinde cinselliğine dair bir hakikat söylemi üretmeye teşvik edildiği ve aile, tıp, eğitim vb. ilişkilere dek yayılan tüm prosedürleri içeren bir sürece işaret eder (O'Leary, 2002: 27).

Foucault, bu çalışmanın birinci bölümünde gördüğümüz biyopolitik iktidarın hukuksallaştırma ve tıbbileştirme ile işleyişini bu kez cinsellik deneyimi üzerinden değerlendirirken, bu değerlendirmeye bağlı olarak cinsel-bilimin yöntemi olan itirafın ve etki alanlarının genişlemesini mercek altına almaya başlar:

> …modern Batı'nın özgünlüğünü oluşturan bu cinselliğe ilişkin bilme istencinin hangi yöntemlere başvurarak, itiraf ritüellerinin bilimsel düzenlilik şemaları içinde işlemesini sağladığını saptamak daha doğrudur: Cinsel itirafın zorla elde edilmesini sağlayan bu dev ve geleneksel mekanizma nasıl olmuş da bilimsel biçimlere oturtulmuştur? (Foucault, 2013: 52)

Biyopolitika, cinsellik söyleminin bu yayılma ağında, bedenin ve ruhun en küçük noktalarına dek sızar (Dreyfus, Rabinow, 1983: 169). Cinsellik, aile içinde eşler arası

ilişkiden, cinsellik tertibatı ile ten sorunsalına taşar; "yani bedeni, duyumu, hazzın cinsini, tensel arzuların en gizli devinimlerini" içeren bir sorunsala dönüşür.

> Cinsellik kişisel zevkleri, saklı zevkleri, vücut için tehlikeli sayılan aşırılıkları, gizli fantezileri içerir; cinsellik kişinin tözünü müşahhas özdeşliğin çekirdeği olarak kabul eder. Böylelikle, bedenin ve ruhun gizli noktalarını doktorlar ve daha sonra da psikiyatrlar sayesinde tanımak olanağı ortaya çıkar (Akay, 2016: 130).

Cinselliğin bastırıldığına ilişkin modern süreçteki rivayetin temelinde Foucault'ya göre, özellikle kilise söylemi ve burjuvazinin ekonomik söylemi gibi çok sağlam temeller elbette bulunmaktadır. Aynı biçimde kullanımına izin verilen sözlerde bir ayıklama yapılıp, yeni edep kurallarının belirlendiği, denetleme altında bir sözce disiplininden (Akay, 2016: 19) de söz edilebilir; ancak bastırma ya da sansür şöyle dursun, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyıl başından itibaren cinselliğe ilişkin söylemlerin sayısında, özellikle iktidarın uygulandığı alanlarda giderek bir artış görülür (Akay, 2016: 26). Buna göre, 18. yüzyıldan itibaren devletlerin nüfusunun doğal olarak değil, üretim ve farklı kurumlara bağlı artışı (Akay, 2016: 25), doğum oranları, evlenme, cinsel ilişkilerin başlama yaşı vb. düzenlemeleri gerekli kılmayı, yani cinselliğin merkezileşmesini, nüfusun, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak belirmesini beraberinde getirmiştir. Zengin ve güçlü bir ülke olabilmenin, nüfusun çokluğundan ziyade, her bir bireyin cinsel etkinliğinden amaçlara uygun bir biçimde yararlanabilmek gerekliliği doğmuştur (Akay, 201: 26).

Böylece Hristiyan pastoralliği etkisinde insanların özneleştirilmesi süreci, insanların ruhunda bir hakikat olduğu ve bu hakikatin kişinin doğru söylemleri ile ifşası biçiminde işlerlik gösterir (Bernauer, 2005: 286). Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 34) bu işleyiş

sürecinde 18. yüzyıl sonu ve 19.yüzyılın başında çocuklar, deliler ve suçluların cinselliği üzerinden sorgulanmaya başlanan arzular, hayaller, sapkınlıklar, kenar cinsellikler olarak ayrımlaşmıştır. Bu ayrımla birlikte söz konusu olan bireylerin daha az suçlanmaları değil, ne olduklarına dair konuşmaları, itiraflarıdır. Bu kenar cinselliklerin konuşmaya-konuşturulmaya başlanması, Foucault'ya göre yine hoşgörü ya da baskı düzleminde değil, uygulanan iktidarın biçimi bağlamında değerlendirilmelidir.

Belirtmek gerekir ki Foucault cinselliğe ilişkin yasaklama ve sansür bağlamındaki baskı rivayeti karşısındaki şüphelerini ortaya koyarken (Foucault, 2013: 16-17), negatif-söylemsel-hukuksal iktidar analizi eleştirisine paralel bir biçimde cinselliğin de yalnızca yasaklama-sansür ve bastırma rivayeti üzerinden okunamayacağına işaret etmektedir. Bu rivayette de tıpkı bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde değinilen epistemolojik operasyonu yakalamamız mümkündür:

Bu rivayete dayalı bir cinsellik analizinde de, cinsellik ve bilme istenci doğal ve saklı bir güdü olarak görülür ve dilsel bir düzleme çekilerek söylemsel olmayan pratiklere eklemlenişinde (aileden çocuklara, eğitime ve ruhun yönlendirilmesine dek kurumsal örgütlenmesi) yani maddi dağılım ve etkilerinde ele alınmaz.

> Sanki cinselliği gerçek düzeyinde denetlemek için önce onu dil düzeyine indirgemek, onun söylem içindeki serbest dolaşımını denetlemek, onu söylenen şeyler arasından çıkarıp kovmak ve aşırı derecede belirgin biçimde mevcut kılan sözcükleri susturmak gerekmiştir (Foucault, 2013: 17).

Cinselliğin gizlilik altında tutulmaya devam edildiğini, söylem dışı olduğunu ve bu gizliliğin kaldırılmasıyla özgürleşeceğini düşünmek, cinsel etkinliğin değil cinsel bilimin çeperinde aynı söylemsel üretime hizmet etmek demektir.

> Bu da arzuyu ve arzunun öznesini tarihsel alan dışında bırakmak ve yasağın genel biçiminin, cinsellikte tarihsel niteliğe sahip ne varsa açıklamasını istemek anlamına gelmekteydi (Foucault, 2013: 118).

Böylece Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 24-25) cinsellik, baskı, cezalandırma ya da hoş görmenin ötesinde herkesin azami iyiliğini düzenlemeye dönük bir yararlılık (en yüksek verim) çarkına girmiş, cinsel tutumun toplumsal bağlamda hem analizi ve hem de müdahale alanı olarak bir cinsellik söylemine geçilmiştir. Foucault, nüfusa ilişkin bu ekonomi politik üzerinden, salt ahlakla sınırlı kalmayıp, ussallıkla ilişkisinde söylemler, bilgi ve çözümlemelerle kuşatılan cinselliğin, devletin ve dahi kamunun ilgi alanına yayılımındaki iktidar mekanizmasının, suskunluk değil, söyleme kışkırtma coşkusu üzerinden işlerliğine değinir. 18. yüzyılın sonundan itibaren "cinsellik, bilimsel araştırmanın, yönetimsel kontrolün ve sosyal kaygının bir nesnesi olmuştur" (Akay, 2016: 127). İktidar ilişkilerinin üretkenliğinde cinselliği "söyleme kışkırtma" olarak ele alan Foucault'ya göre (Foucault, 2013:79) hukuksal bir mekanizma olarak evlilik, hukuksal-söylemsel iktidar analizine paralel bir biçimde, soy ve mal aktarımına dayalı bir tertibat iken; cinsellik, evlilik tertibatını tamamen ortadan kaldırmaksızın, onun önemini azaltan, yine disiplinci iktidar ve biyopolitika hattında, evliliğin ötesinde üreten ve tüketen bedene yönelen, bedenin en ince ayrıntılarında gezinerek nüfusu bütünsel bir biçimde denetleme amacıyla bir normallik söylemi çerçevesinde örgütlenen bir tertibattır. Böylece cinsellik hem bireyi ve hem de nüfusu biyo-politikanın yayılmasına bağlayan güç stratejisinde merkezi bir bileşen olarak boy göstermeye başlamıştır (Dreyfus, Rabinow: 1983: 168). Nerede, ne zaman, nasıl ve hangi toplumsal ilişkiler içerisinde cinsellikten söz edilebileceğine dair bir söz ve dil politikası olmakla birlikte, cinselliğe ilişkin farklı nitelikteki söylemler, iktidarın uygulanma alanından taşmış, bu yönde kuramsal bir kışkırtma kendini göstermiştir.

> Cinselliğin gittikçe daha çok sözünün edilmesi için kurumsal bir kışkırtma başlar. İktidar mercilerinin, bir yandan cinsellik üzerine konuşulması için, diğer yandan da cinselliğin kendisini, açıkça dile getirmek ve sonsuz ölçüde biriktirilen ayrıntılar yoluyla konuşturmak için üstlenmesi söz konusudur (Foucault, 2013: 20).

18. yüzyıl öğretim kurumlarında cinsellikten hemen hiç söz edilmediği düşünülse de, mimari biçimler, yönetmelikler, iç düzenlemelerde cinsellik işletilmiş; böylelikle Foucault'ya göre cinsel etkinlik, eğitim alanında kurum müdürleri, öğretmenler, doktorlar ve ebeveynler arası örgütlenmede, akıl hastalıklarını aşırılık ve doyumsuzluğa bağlayan, cinsel sapmaları kendi sorunu haline getiren psikiyatri gibi tıp alanında, saldırıları ya da sapkınlıkları yargılayan hukuki bağlamda yani tüm toplumsal denetim alanlarında sorun haline getirilmiştir. Cinsel etkinliğe ilişkin tehlikeleri önlemek, ayırmak, uyarı ve saptamalarda bulunmak adına raporlar toplayıp tedaviler düzenleyen tüm bu toplumsal denetimlerde söylemler oluşturulup yaygınlaşmıştır (Foucault, 2013: 29).

> Dersliklerin mekânı, masaların biçimi, teneffüslerde çıkılan avluların düzenlenmesi, yatakhanelerin konumu (bölmeli ya da bölmesiz, perdeli ya da perdesiz), yatma ve uykunun denetlenmesi için öngörülen düzenlemelerin tümü, en ağdalı biçimde çocukların cinsel etkinliğine göndermede bulunur (Foucault, 2013:27).

Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 81) bu süreçte yeniden düzenlenen evlilik bağına dayalı aile fertleri de tıp, eğitim ve psikiyatrinin dışsal müdahalesine dayanan bu cinsellik tertibatının uygulayıcıları haline dönüşmüşlerdir. Doktorlardan kurum

müdürlerine, öğretmenlere ve ailelere verdiği öğütler ve aile ve öğretmenlerin de bu öğütleri öğrencilere ve çocuklara aktarımı süreci, cinselliğe dair söylemlerin kışkırtılması ve örgütlenişiyle işletilir olmuştur. Foucault'ya göre hukuksal bağlamdan normalleştirici söylemsel düzleme geçişi de burada yakalamak mümkündür:

> Aileyi, çağdaş biçimiyle cinselliği dışlayan ya da en azından ona gem vuran ve onu olabildiğince yumuşatarak onun salt gerekli işlevlerini saklı tutan toplumsal, ekonomik ve siyasal bağ yapısı olarak ele almamak gerekir. Tersine, ailenin rolü cinselliği yerleştirmek ve onun sürekli dayanağını oluşturmaktır (Foucault, 2013: 80).

Yöneticilerin nüfusa bilinmesi, denetlenmesi ve gelişmesi gereken bir şey olarak yaklaşımlarıyla 18. yüzyıl boyunca, doğum oranı, evlilik yaşı, meşru ve gayri meşru doğumlar vb. nüfusa ilişkin istatistiksel çalışmalarla cinselliğin bir kamu meselesi haline geldiğini belirten Foucault (Dreyfus, Rabinow, 1983: 170), bir kez daha sansür ya da susmak şöyle dursun, bir tür söylemsel coşkunun, siyasal, ekonomik ve teknik olarak sürekli kışkırtıldığını ve belki de her şeyden çok cinsellikten söz etmekte olduğumuzu belirtir (Foucault, 2013: 31). Böylece, öznelliğimiz cinselliğimizde temellenirken, cinselliğimiz gizli bir hakikatin saklandığı bir alan haline gelmiştir. Modern cinsellik tertibatı, öznelliğimizin hakikati için, cinselliğimizi gizli hakikati hakkında sorgulamamızı talep eder (O'Leary, 2002: 28).

> Cinsellik deliğinden çıkarıldı ve söylemsel bir varoluşa zorlandı… Yani öyle ki, biz belki de her şeyden çok cinsellikten söz ediyoruz; kendimizi bu işe veriyor, garip bir kuruntuya dayanarak asla yeter derecede anlatmadığımız, aşırı utangaç ve korkak olduğumuz, cansızlık ve boyun eğmişliğimizden dolayı

> göze batan apaçıklığı kendimizden bile sakladığımız, temel olanı bir türlü yakalayamadığımızdan yeniden aramamız gerektiği kanısına varıyoruz (Foucault, 2013: 31).

Bu yaklaşımıyla Foucault modern dönemde cinselliğin özgürlüğü ya özgürleşmesinden söz etmez. Bu bağlamda Foucault, cinselliği söyleme dökmenin ve sansürlenmesine temel bir rol yüklemenin, itirafın içsellik üzerinden işlettiği kurnazlık tuzağına düşmek olacağını söyler ve ekler:

> Cinselliğin "saklanan şey" olduğu söylenir. Ama ya tersine, çok özel bir biçimde, "itiraf edilen şey" ise cinsellik? Ya bu saklama zorunluluğu onu itiraf etme görevinin bir başka görünümüyse (cinselliği, itirafı daha önemli kılacak biçimde daha iyi ve titizlikle saklamak, daha katı bir ritüel gerektirir ve daha belirleyici sonuçlar vaat eder)? Ya cinsellik toplumumuzda birkaç yüzyıldan beri, itirafın sarsılmaz düzeni kapsamına alınmışsa? (Foucault, 2013: 52)

O'Leary'nin de ifade ettiği gibi (O'Leary, 2002: 25), Foucault için modern cinselliğin temel tanımlayıcı özelliği cinselliğe ilişkin konuşma ile daha doğrusu hakikati konuşma ile olan ilişkisidir. Foucault'ya göre yasağı cinselliğe dair kurucu bir öğeye dönüştürmek, bu denli baskı altında olduğumuzu böylesine dillendiriliyor oluşumuz esas sorundur. Evet bastırma ya da yasak da iktidarın işlerliğinde birer öğedir Foucault için; ancak tek bir unsur üzerindeki ısrar, merkezi, totaliter, temsili bir iktidar analizindeki tözselliği sürdürerek, mikro ilişki ve pratiklerin işlerliğini görmeyi engeller ve aynı zamanda karşısında durduğunu iddia ettiği bir söylemin parçası olur çıkar.

> Baskıcı varsayımın, "hayır" demeye yarayan kocaman merkezi bir mekanizmada bir araya getirdiği tüm bu öğeler-yasaklar,

> retler, sansürler, inkârlar- yalnızca, hiç de salt bunlara indirgenemeyecek bir söyleme geçirme, bir iktidar yöntemi, bir bilme istencinde işlerlik kazanacak taktik ve yerel rolleri bulunan parçacıklardır (Foucault, 2013: 18).

Bir başka ifadeyle Foucault'ya göre sorun cinsellik yasağı değil, bu yasağı cinselliğe ilişkin kurucu bir öğe olarak görmek tuzağıdır (Foucault, 2013: 18). Böylece Foucault'ya göre itirafa yönelik bu mekanizmanın nasıl bilimselleştiğini sorgulamak, yani modern Batı'da cinselliğe ilişkin bilme istencinin itirafa dayanan bilimsel düzenliliklerle nasıl işlediğini saptamak daha doğru olacaktır (Foucault, 2013: 52).

Foucault'nun baskıcı varsayım karşısındaki şüpheleri bu varsayımı yanlışlamaktan ziyade, cinselliğin söyleme dökülmesini, cinsellik üzerine söylenenler yoluyla hangi bilginin, hakikat ve iktidar etkilerinin oluştuğunu incelemeye yöneliktir (Foucault, 2013: 76). Böylece Foucault, cinselliğin denetimi ya da korunması yaklaşımına itiraz etmez; daha ziyade, bu denetimlerle cinsellik hakkında tartışma, yazma ve düşünmede daha önce hiç görülmemiş olan bir artışın olduğuna değinmektedir ve bu bağlamda cinsellik söylemi biyo-politikanın yayılmasında bir araç olarak icat edilmiştir (Dreyfus, Rabinow, 1983: 168).

Bir kez daha, Foucault'ya göre bir söylemsel pratikte yalnızca birtakım anlamların açığa çıkmasından, bir gösterilenin gösterilmesinden öte aynı zamanda birtakım nesnelerin üretilip bir dizi stratejinin belirlenmesi bağlamında söylemin maddiliği fikri, cinsellik deneyimine yaklaşımında da kendini gösterir. Mesele cinsellik söyleminde iktidarın hangi biçimlere girip, nasıl işlerlik gösterdiği, en kişisel davranışlara ve hazlara ulaşarak, onları nasıl denetlediğini bilmektir ki, yine tüm bunlar yalnızca baskı ve dışlama ile değil, aynı zamanda kışkırtma ve çoğaltma gibi iktidarın üretken boyutlarıyla da ilgilidir. Böylece Foucault, cinselliğin baskı altına alınması ya da

yasaklanması nosyonlarına değil bizatihi cinsellik tertibatının kendisine karşı bir değerlendirme sunar (O'Leary, 2002: 24).

Böylece Foucault tıpkı modern süreçteki iktidar analizinde dikkat çekmiş olduğu gibi, cinselliği de yalnızca baskı ve sansür mekanizmalarına bağlı olarak okunmanın, onu evrenselleştirerek, tarihsel olarak tikelliğini, farklı toplumlarda ve farklı biçimlerdeki tezahürlerini tek bir ilkede eriten eksik bir okuma olacağını belirtir. Foucault'ya göre yeni iktidar teknolojisini kavrayabilmek için siyasal alanda kralın kellesinin uçurulması gerekliliğine paralel olarak, cinselliği de yasa olmaksızın düşünmek ve cinselliği makro iktidar bağlamında okumaktansa, hareketli iktidar ilişkilerine bağlı ve mikro düzlemlerde işleyen cinsellik söylemini ortaya çıkarmak gerekmektedir (Foucault, 2013: 73).

> Foucault'nun öne sürdüğü argümanın en önemli boyutu, cinselliğin ne bir doğal özellik ne de insan hayatına ait bir olgu olduğu düşüncesidir. Ona göre cinsellik, kurgulanmış bir deneyim kategorisidir ve biyolojik değil tarihsel, toplumsal ve kültürel kökenlere sahiptir (Spargo, 2000: 13).

Bu bağlamda Foucault'ya göre yaşamı hedef alan ve ince teknikleriyle işleyen iktidar, cinsel güdülerin bastırılmasıyla değil; dağıtımlar, düzenleme ve sınıflandırmalar, ahlaki hiyerarşi ve normal-anormal ayrımlarında, disipline edilen pek çok cinselliğin üretimiyle işler (Bert, 2020: 88).

Cinselliği biyolojik bir özellik değil tarihsel bir aygıt (Akay, 2016:127) olarak ele alan Foucault, ahlaki sınırlamaların Hristiyanlık öncesine dayandığını, mühim olanın bu sınırlamaları deneyimleme biçimleri yani öznenin hakikat ile kurduğu deneyimleme biçimi olduğunu belirtir. Tam da bu nedenle cinselliğe ilişkin bilme istenci, karmaşık bir biçimde (ve ilk bölümde Nietzsche'nin güç istencine paralel olarak bilgi-iktidar

bağıntısında dile getirilmeye çalışıldığı gibi) güç-iktidar ilişkileri ve etkileriyle meşguldür (Taylor, 2017: 11). Böylece:

> Önemli olan, cinselliğin yalnızca duyum ve haz, yasa ve yasak sorunu değil, aynı zamanda bir doğru ve yanlış sorunu olması, cinselliğin hakikatinin gerekli ya da tehlikeli, değerli ya da korku verici temel bir şey olması, kısacası cinselliğin hakikatin bir hedefi biçiminde oluşturulmasıdır (Foucault, 2013: 46).

Foucault'ya göre cinsellik tertibatının psikiyatrik söyleme eklemlenmesi de bu örüntüde gerçekleşir. Cinselliği hakikat içerisinde keşfedebilme arzusunun üretilmesiyle, özne, bilmediği cinselliğini itiraf eder. Foucault'ya göre kişinin kendi cinselliğine dair kurguladığı anlatıyı bir uzmana aktarışı ve bu uzman tarafından anlatısının yorumlanışının sonucunda açığa çıkan "hakikat", aslında keşfedilmiş olmayıp üretilmiş ve kurgulanmış olan bir hakikattir. Bilgi olarak böyle bir hakikat, sadece belirli bir söylem içinde iktidar ve güçler ilişkisiyle sarmal bir biçimde var olmaktadır (Spargo, 2000: 14-15). Bu bağlamda Foucault öznenin ve hakikatin kurulmasının tarihinde, özne teorisinin yeniden oluşturulmasında ilk sırada yer aldığını belirttiği (Foucault, 2015(a): 165) ve cinsellik tertibatının işlerliğinde büyük rol oynadığını düşündüğü psikanalizi de "Descartes'tan bu yana Batı düşüncesinde oluşmuş olan, özneye atfedilen biraz da kutsal önceliği en temel biçimde yeniden değerlendirmiş" (Foucault, 2015(a): 165) bir teori ve pratik olarak yorumlar.

> Psikanalizin öznenin doğasına dair böylesi nihai ve eksiksiz bir anlayışa kavuşma ihtiyacı onu (kendi deyimiyle) "totaliter" bir kuram kılmış, iktidarı hüsrana uğratmanın bir yolunu göstereceğine (Foucault'ya göre kuramsal çalışmanın başlıca

> amacı budur), iktidarla iş birliği kurmasına yol açmıştır (Mansfield, 2021: 82).

Böylece Foucault'ya göre bilgiyi mümkün kılan ve hakikatin de kökeni olarak temsili özne anlayışının hâkim olduğu Batı felsefesinden ayrı olarak psikanaliz, öznenin bu mutlak konumunu sorgulamış olsa da bunu yine bilgi teorisi, epistemoloji, bilim tarihi ya da fikir tarihi sahasında yaparak aynı felsefi özne teorisine takılıp kalmıştır (Foucault, 2015(a): 166).

1978 yılında Tokyo Üniversitesinde verdiği bir konferansta Foucault, Cinselliğin Tarihi çalışmasına dair hipotezlerinin bir bilançosunu sunmak istediğini belirtirken (Foucault, 2016(a): 215), sunumuna psikanalizin ve özelde de Freud'un çıkış noktası olarak histeri fenomenine dikkat çekerek başlar.

> … histeri, esas olarak, histeri sendromunun yoğunluğuna göre kendi geçmişinin tüm bir bölümünü veya vücudunun bütün bir kısmını bilemeyebilen öznenin kendini toptan bilmemesi, unutması fenomeniyle karakterize edilir (Foucault, 2016(a):215).

Psikoterapi çalışmalarında kimi histerik semptomlarla unutulmuş travmatik anılar arasındaki ilişkiyi bastırılmış cinsel dürtüler olarak yorumlayan Freud, Foucault'ya göre öznenin kendini bilmemesi-unutması fenomenini, öznenin arzusunu-cinselliğini bilmemesi olarak çözümlemiştir. Freud'un J.Breuer ile kaleme aldıkları "Histeri Üzerine Çalışmalar"da "Katarsis Kuramı"; histerik semptomların bilinçli etkileşimde ket vurularak, hoşa gitmeyen bütün eğilimleri bilinçten dışlayan ve engelleyen sansürel etkiyle bedensel olana döndürülen (Freud, 2020: 60-62), histeri semptomları olarak "organ sistemlerinin tüm işlevlerini sekteye uğratan" (Freud, 2013: 98-99) sürecin sonucu olduğu savına dayanır ve tedavinin de bastırılan duygunun serbest

bırakılmasıyla mümkün olabileceği üzerinedir. Bu tedavinin kalıcı olmadığını gören Freud, serbest çağrışım tekniğine yönelir. Bu yönteme göre, hastanın serbest çağrışıma dayalı seanslar sırasında düşüncelerini sansürden geçirerek ifade etmesindeki direncin ardında, bilinçdışına bastırılmış dürtüler vardır. Bu bastırılmış dürtüler, bastırma mekanizmasını kökenindeki farklı birtakım simgelerle aşarak, kendini rüyalarda, dil sürçmelerinde ve nevrotik semptomlarda ifade etmektedir ve nevroz, geçmişteki bastırılmış bir çatışkının güncel olarak ve simgesel bir tarzda ifade edilmesi olarak görülebilir. Freud'un ifadesiyle:

> … kültürel sebeplerden dolayı, cinsel içgüdüler en yoğun biçimde bastırılan içgüdülerdir; fakat cinsel içgüdülerle bağlantılı olduğunda baskının sapma eğilimi de kolaylıkla artmaktadır, dolayısıyla nevrotik semptomlar, bastırılmış cinselliğin ikameyle giderilmesi çabalarından kaynaklanmaktadır (Freud, 2020: 62).

Freud aynı bastırma kuramını, çocukların büyük hayvanlar karşısındaki korkularının temelinde bunun aslında babaya yönelik ve kaydırılmış bir korku olduğunu, erkek çocukların cinsel arzularını yönelttikleri anneleri karşısında babayı korkulan bir rakip olarak gördüklerini belirttiği Oidipus Kompleksi'nde de ortaya koyar. Freud'a göre Oedipus'ta da gördüğümüz babayı öldürme ve anne ile cinsel ilişkiye girme olarak iki arzu yeteri kadar bastırılmadığı ve uyarılması halinde tüm psiko-nevrozların temelini oluşturmaktadır (Freud, 2022: 139-141). Böylece "kaderimiz zihnimizin içindeki çatışmaların dramıyla şekillenmektedir" (Martin, 2019: 163).

Foucault'ya göre Oidipus'ta hakikatin soruşturulmasının Freudcu yansıması, kişinin bilincinin ulaşamayacağı bir yerdeki arzu ve cinselliğin oluşturduğu kimliğinin hakikatine erişme çabasıdır. Psikanalizin bireyin bastırmak zorunda olduğu bu cinsel arzunun açığa çıkmasıyla birlikte kişinin hakikatinin de ortaya çıkacağına dair inancı,

cinselliğin toplumsal baskı nedeniyle bastırıldığı ve gizlendiği düşüncesine dayanmaktadır.

> Psikanaliz, Freud'un zihnin bilinçdışını gizli geçmişini açmaya, zihnin bilinçli tarafını onu bilinçsizce harekete geçiren ya da hareketlerini donduran bu karşılık bulamamış arzuları ya da çözülmemiş çatışmaları açıklamaya zorlamak için icat ettiği bir yöntemdi. Bu tip bilgiler yeniden hatırlandıklarında ego'ya bozukluğunun gizli kaynağını anlama gücü veriyordu (Martin, 2019: 161-162).

Foucault'ya göre (Foucault, 2015(a): 180) Oedipus bilinç dışımıza ait gizil bir içerik değil psikanalizin tedavi yöntemi olarak bilinç dışımıza ve arzularımıza uygulamaya çalıştığı bir zorlama biçimidir.

> Oedipus hikayesi diye ileri sürülen şeyin ardında, arzumuzun ve bilinçdışımızın her zaman yeniden başlayan sonsuz tarihiyle değil, bir iktidarın, siyasi iktidarın tarihiyle ilgili bir şeyi araştırmaya can attığımı itiraf edeyim (Foucault, 2015(a): 180).

Bu bağlamda Foucault'ya göre Freudcu cinselliğin bastırılması mevhumu cinsellik tertibatının işlerliğini güçlendirirken, cinselliğin bir içgüdü olarak inşasıyla birlikte cinslerin bilimsel sınıflandırılmasında anormal cinselliğin karakterleri (sinirli kadın, duygusuz anne, histerik kız, eşcinsel erkek vb.) belirir. Ailede bu cinsellik oyunlarını çözebilmek adına, doktorlar, psikiyatristler, papazlar vb. uzmanlara başvuru talebi açığa çıkar.

> Böylece aile XIX.yüzyılın ortasından itibaren, kendi içinde cinselliğe ait olan en ufak izlerin peşine düşer, kendi kendinden

> en güç itirafları elde eder, bu konuyu iyi bilecek herkesin kendini dinlemesi için yakarır (Foucault, 2015(a): 82).

Bu yayılımla birlikte Foucault'ya göre tövbe ve günah çıkarma yöntemlerinin yanı sıra hukuksal arenada da yemin, düello, tanrı yargısı gibi suçluluk kanıtlarının yerini sorguya çekme ve soruşturma yöntemleri almış, itirafa sivil ve dinsel iktidar alanı içerisinde merkezi bir rol verilmiştir (Foucault, 2013: 49). Orta Çağ'dan beri "kara yüzlü ikiz kardeşler gibi" (Foucault: 2013: 50) birlikte işlerlik gösteren işkence ve itirafın, Batı insanını nasıl bir itiraf hayvanına dönüştürdüğünü Foucault şu sözleriyle ifade eder:

> Sınama törenlerinin, geleneğin otoritesinin verdiği teminatların, tanıklıkların, aynı zamanda da bilgece gözlem ve kanıtlama yöntemlerinin yanı sıra, itiraf Batı'da, hakiki olanı üretmek için en üst düzeyde değer taşıyan tekniklerden biri durumuna geldi. O zamandan itibaren sürekli olarak bir şeyler itiraf eden kendine has bir topluma dönüştük. İtiraf, etkilerini en uzak alanlara kadar yaydı: Adalete, tıbba, eğitbilime, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en gündelik düzene ve en şatafatlı törenlere değin uzandı; suçlar itiraf edildi, günahlar, düşünceler, arzular itiraf edildi, geçmiş ve düşler, yaşanan çocukluk itiraf edildi, hastalıklar ve dertler itiraf edildi; söylenecek en güç şeyi en kesin biçimiyle söyleme yolunda çaba gösterildi; kamu önünde ya da özel alanda itiraf edildi; ana babaya, eğitmenlere, doktorlara, sevgililere itiraf edildi; başkalarına söylenmesi olanaksız şeyleri kişi, zevk ve acı içinde kendi kendine itiraf etti ve kitaplara dönüştürdü (Foucault, 2013: 50).

Burada Foucault'nun soruşturma yöntemlerine dikkat çekmesiyle, iktidarla cinsel bilim arasındaki ilişkinin Arkaik Yunan'da sınama tekniğinden soruşturmaya uzanan dönüşümdeki karşılığını buluruz. Foucault'ya göre cinselliğe ilişkin baskı varsayımı, sınamadan soruşturmaya uzanan süreci de düşündüğümüzde hukuksal-söylemsel iktidarın bir tezahürüdür. Arkaik dönemden klasik döneme geçiş sürecinde beliren soruşturma tekniği, Orta Çağ Avrupa'sında daha yavaş fakat daha etkili bir biçimde yeniden belirmiştir (Foucault, 2015(a): 200). Bu etkideki en önemli unsur 12. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan ve hükümranın temsilcisi olarak (bir başka deyişle de zarara uğrayan iktidarın bir temsilcisi olarak) beliren savcıdır. Böylece anlaşmazlığın "üçüncü bir şahıs tarafından bildirimine dayanan hüküm" (Foucault, 2015(a): 205), taraflara kendileri dışındaki bir iktidar tarafından dayatılan (hukuksal-siyasi iktidara bağlı) bir adalettir. Hükmün başrolünü oynayan hükümranın ya da kralın temsilcisi olarak savcı, kendisi de bir kurban olarak şikâyetçi olanın yerinde olacak, verilen zararın aynı zamanda hükümranın iktidarına verilen bir zarar olduğunu ileri sürecektir (Foucault, 2015(a): 208).

Bu siyasal iktidar anlayışıyla birlikte kurban ve suçlu ile sınırlı ikinci tür hukuksal düzenlemede söz konusu olan şey birinin diğerine yapmış olduğu haksızlığın yerini hükümranın yasasının ihlalinin almasıdır. Foucault'ya göre bu bağlamda soruşturma usulünün işin içine sokulması önemli bir keşiftir (Foucault, 2015(a): 213). Yine Foucault'ya göre hukuk sınamalarından soruşturma tekniğine yaşanan bu dönüşümü barbarlıktan rasyonel bir ilerlemeye doğru aklın doğal bir edimini olarak okumak, bu teknikte "gelişmekte olan bir bilgi (conneissance) öznesinin etkisini" görmek büyük bir hata olacaktır. Zira bu dönüşüm hukuksal prosedürlerin rasyonelleştirilmesi değil, yeni ve karmaşık bir siyasi dönüşümdür ve soruşturmanın açığa çıkışını açıklayabilecek olan da iktidar ilişkilerinin analizidir (Foucault, 2015(a): 214).

> Hukuk kurumu yoluyla, Batı kültüründe, bir hakikati otantikleştirme; doğru olarak kabul edilecek şeyleri ele geçirme ve onları aktarma tarzı haline gelmiş bir siyasi biçim, bir yönetim biçimi, iktidar uygulamasıdır (Foucault, 2015(a): 217-218).

Aynı bağlamda Foucault'ya göre soruşturma tekniği, mal ve zenginlikler kadar ruhları da gözetleme ve yönetme bağlamında (tinsel-dinsel ve siyasi bağlamda) Orta Çağ kilisesinin bir aracı olarak "yasa ihlali" ile modern hukuksal pratiğe dâhil olmuştur. Buna göre hükümrana zarar vermek aynı zamanda günah işlemekle eşdeğer hale gelmiştir. Böylece bu çalışmanın ilk yarısında Foucault'nun 1970-1971 tarihli *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'indeki sofistik bilmenin dışlanması temelinde gelişen Oidipus analizinin ikinci ayağı, cinsellik söylemi ekseninde itiraf pratiğinin hakikat ile ilişkisinde vuku bulan hukuksal boyuttaki dönüşümle kesişir.

> … bu hakikat söylemi, kendisini alımlayan kişi üzerinde değil, söylemin koparıldığı kişi üzerinde etkili olur (Foucault, 2103: 53).

Görürüz ki *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci* de cinsellik ve iktidar arasındaki bağıntıdan biyo-politikaya uzanan anlatıyla sınırlı kalmaz ve cinsellik tertibatında hakikatin üretimi olarak itirafın kişinin kendisiyle olan ilişkisine taşmasına göz kırpar:[39]

[39] Burada vurgulamaya çalıştığım *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci* ile diğer iki cilt arasında keskin bir ayrıma gitmektense, *Bilme İstenci*'nde cinsellik tertibatı ve pozitif iktidar çözümlemesi ile Foucault'nun aynı zamanda özneleşme süreçlerine ilişkin hakikat üretimleri ve tekniklerine de değindiğidir. Bu bağlamda da itiraf tekniği cinsellik tertibatı ile Batı dünyasında kişinin kendisine ilişkin benimsediği ya da

> Edebiyattaki belli bir değişim de kuşkusuz bundan kaynaklanır: Yiğitlik ya da kutsallık "gösterileri"nin kahramanca anlatısını bir biçim olarak temel alan bir anlatma ve dinleme hazzından, itirafın ulaşılmaz olarak yansıttığı hakikatin, sözcükler arasından, insanın içinden çekip çıkarılmasının sonsuz çabasına göre düzenlenmiş bir edebiyata geçildi. Hakikatle olan temel ilişkiyi yalnızca insanın kendisinde-unutulmuş bir bilgide ya da bir ilk izde değil- bir sürü aylak izlenim arasından vicdanın temel inançlarını ortaya çıkaran kendilik* yoklamasında arama yöntemiyle belirginleşen farklı felsefe biçimi de aynı şeyden kaynaklanır (Foucault, 2013: 50).

Böylece cinselliğe dair hakikatin engellendiğine ilişkin rivayetin ötesinde Foucault'ya göre mühim olan, artık günah ya da kurtuluş bağlamından öte mahrem olanın beden ve yaşamdan zorla çıkarıldığı bir bilim söylemi ile itiraf pratiğinin birbirine eklemlendiği işleyişe odaklanmaktır. Yani itirafı deşifre edilebilir hale getirerek kişinin kendisini anlatması ve incelemesi süreçleriyle birleştirmek, üstelik yalnızca sorgulanan özne merkezinde ve onun sakladıkları dâhilinde değil, sorgulayanın da katıldığı bir çalışmayla itirafın bilimsel bir söylem tasarısıyla birleşerek kapsamının değiştirilmesindeki etkenlere yönelmektir.

> Artık söz konusu olan, yalnızca yapılmış olanın-cinsel edim- ve nasıl yapıldığının söylenmesi değil, edime eşlik eden

---

benimsemek durumunda kaldığı hakikate ilişkindir. Bu çalışmanın birinci bölümündeki kimi temaları bu kez cinsellik bilimi-söylemi üzerinden yeniden ele almak, söylem ve iktidar eksenine etik ilginin nasıl eklemlendiğini görmemizi ve Foucault'nun temel derdinin özne ve hakikat olduğu yönündeki bildirimini kavramamızı sağlayacaktır.

> düşüncelerin, saplantıların ve edimin içinde yer alan imgelerin, arzuların, dalgalanmaların ve hazzın niteliğinin yapılanın içinde ve çevresinde yeniden konumlandırılmasıdır. Herhalde ilk kez bir toplum bireysel hazların açımlanmasını istemeye ve dinlemeye eğilim göstermiştir (Foucault, 2013: 51).

Bu bağlantısal anlatıya dayalı olarak Foucault düşüncesinin şimdisindeki soru şöyledir:

> Özneler için tarif edilen, onlara önerilen, reçete edilen deneyim nasıl bir deneyimdir? Nasıl bir deneyimdir ki, onları, tutumları, eylemleri ve düşünceleri kodlama faaliyetinin mümkün, meşru ve-kendi gözlerinde- neredeyse aşikâr hale geldiği bir kendilik deneyimine götürmüştür? (Foucault, 2017(b): 92)

Başka bir deyişle Foucault'nun ilgisi, cinsellik üzerine doğru söylemin çeperi olarak itiraf pratiğinin yayılımında gelişen Batı uygarlığının cinsel bilimi (*scientia sexualis*) incelemelerinden, cinsel davranışın ve ona bağlı hazların neden etik bir kaygı olduğu sorusunda yoğunlaşır (Foucault, 2013: 122). Bu soru çerçevesinde Foucault Hristiyan pastoralliğinin itiraf gibi ayırt edici iktidar mekanizmaları ile Antik Çağ kendilik pratiklerine nasıl eklemlendiğini incelemeye yönelecektir.

Bu pratikleri nasıl ele aldığına bakmadan evvel Foucault'nun modern iktidar analizindeki direniş fikrine ve özgürlük pratiğini bir ethos olarak analiz edişine değinmek onun kendilik etiği ile ilgili düşüncelerini değerlendirebilmemizde yol gösterici olacaktır.

3. KENDİLİK ETİĞİNİN DÜZENİ

Foucault'nun öznenin kendi içinde ya da başkalarından bölünmesi olarak tanımladığı iktidarın (Foucault, 2005: 58), bireylerin kurulan deneyimlere kendi deneyimleri olarak bağlanmasıyla özgürlük pratiği sorunsalını etik bir düzleme taşır.

> Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne (Foucault, 2005: 63).

Normal öznenin kurulumunda delilik, hastalık, suç vb. deneyimleri ve toplumsal bölüştürmeleri incelerken ve öznenin nesnelleşme biçimlerini analiz ederken öznelliğin tarihini ortaya koymaya çalıştığını belirten Foucault, hatırlayacak olursak, merkezî iktidar anlayışı karşısında stratejik ilişkiler olarak iktidar ilişkilerini yönetimsellik üzerinden analiz etmeye çalıştığını dile getirmiştir (Foucault, 1993: 128).

İktidarı insanlar arası bir güç ilişkisi olarak ele aldığını; ancak bu ilişkilerin yalnızca basit iktidar ilişkileri olmadıklarını, bazı teknik ve taktiklerle örgütlendiğini belirten Foucault, iktidar ilişkilerinin "bazı insanlara diğerlerini etkileme olanağı veren, bazılarınınsa birincilerle aynı olanağa sahip olmadığı bir çeşit dengesizlik" (Foucault, 2017(a): 105) durumuna yönetim adını verebileceğini belirtir. Foucault düşüncesinde iktidarın analizini baskı ve savaş üzerinden değil bu yönetim mevhumu üzerinden çözümleme gerekliliği teori-pratik arasında çok daha fazla ilişkiyi barındıran farklı iktidar biçimleri karşısındaki mücadeleleri temele alır. İktidar analizinde tikel

deneyimlerden (delilik, hastalık, suç, cinsellik vb.) yola çıkan Foucault için iktidar, ona sahip olanın olmayan üzerindeki baskısı (tahakkümü) değildir. Aynı bağlamda Foucault direnişi de "kimyasal bir katalizör" (Foucault, 2005: 61) olarak ele almayı, farklı iktidar biçimlerine karşı direniş biçimlerinden yola çıkmayı önerir.

> Bu nedenle Foucault'nun iktidar teorisi bizi yalnızca iktidarın kendisini değil aynı zamanda bireylerin iktidar ilişkilerinde oynadığı rolü (basitçe tahakküme boyun mu eğmektedirler yoksa başkalarıyla ve kurumlarla ilişkileri aracılığıyla bunda aktif bir rol mü oynamaktadırlar) de gözden geçirmeye iter (Mills, 2023: 51).

Foucault'ya göre tersine bir okuma ile aklı başındalığı anlamak için deliliğe, yasallığın ne olduğunu anlayabilmek için yasa dışına bakmak gerekir. Yine iktidar ilişkilerini anlayabilmek için de erkeklerin kadınlara, psikiyatrinin akıl hastalarına, ebeveynlerin çocuklarına vb. uyguladıkları iktidar karşısındaki muhalefet durumlara bakmak gerekecektir (Foucault, 2005:61). Belirtmek gerekir ki Foucault direniş pratiklerinden söz ederken bu eylemlerin gelecek tarihte bir çözüm (yani, özgürlük, devrim, sınıf direnişinin bitmesi gibi) bulmayı hedeflemediğini, iktidarın işleyişinde devlet, yönetici, egemen sınıf ya da ordu gibi iktidarın homojen yapısına karşı olmadığını (Akay, 2016: 10)[40], bilginin dolaşımı ve işleyişi bağlamında iktidar etkilerine yöneldiklerini dile getirir (Foucault, 2005: 62-63). Buna göre;

> Örneğin, tıp mesleği esas olarak kâr güdüsüyle hareket eden bir alan olduğu için değil; insanların bedenleri, sağlıkları, yaşamları

[40] Aynı zamanda bu direnişler, kimi ülkelerde daha büyük bir biçimde cereyan etse de tek bir ülkeyle ya da tek bir siyasi-ekonomik yönetim biçimiyle de sınırlı değillerdir. (Foucault, 2005: 63).

> ve ölümleri üzerinde hiçbir şekilde denetlenmeyen bir iktidara sahip olduğu için eleştirilir (Foucault, 2005: 62).

Bu yanıyla da bireyi parçalayan ve bölen, onu kendi kimliğine kapaklanmaya zorlayan bireyselleşmenin yönetilmesine karşı bu mücadeleler, "Biz kimiz?" sorusu çerçevesinde gelişen mücadelelerdir.[41] Böylece Foucault'ya göre direniş de tıpkı iktidar ilişkileri gibi çok biçimli ve her yerdedir. Anacak aynı zamanda bir güçler ilişkisi olarak iktidar ilişkilerinde güçler başka güçlerle ilişki içerisinde bulunduğundan, mutlak, evrensel ve total bir direnişten de söz edilemez (Deleuze, 2019: 81).

> İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek ya da bir kavga için atılım rolü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı ulu bir Red'din tek mekanı- başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası- yoktur (Foucault, 2013: 74).

Bu bağlamda Foucault'ya göre iktidar ilişkisinin koşulu özgür özneler ve dolaşımdır. Foucault toplumun derinliklerine inmiş olan bu iktidar ilişkilerinin tersine dönebilir direniş ve güç ilişkileri olarak işlerliğini kendi söyleşi pratiğine uygular:

> Söz gelimi, benim daha yaşlı olmam ve sizin ilk başta bu yüzden çekingen olmanız durumu konuşma içerisinde tersine dönebilir ve tam da daha genç olduğu için birinin önünde çekingen durumuna düşen bu sefer ben olabilirim (Foucault, 2005: 235).

[41] Foucault burada "anarşist mücadelelerdir" ifadesini kullanmaktadır (Foucault, 2005: 62).

Diyebiliriz ki pratik eylem ve davranışları önceleyen pragmatik nominalizmi bağlamında Foucault için nesnel ya da metafiziksel bir hakikat olarak değil, bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirme edimi olarak (Foucault, 2005: 244) ve eylemler alanının çeşitliliğinde değişebilir bir ilişki olarak iktidar, her an, her noktada, her bağıntıda üreyen, her yerden geldiği için de her yerde olan, toplumsal arenadaki karşı karşıya gelmelerdeki stratejik durumlardır (Foucault, 2013: 69). Aynı paralellikte iktidar ilişkilerinin işlerliğini ve devamlılığını sağlayan da istencin boyun eğmeyişi bağlamında özgürlüğün ısrarıdır. Foucault'ya göre burada bir uzlaşmazlıktan ziyade karşılıklı etkileşiminde hem teşvik etmeyi ve hem de mücadeleyi içeren bir çekişme söz konusudur (Foucault, 2005: 76).

İktidarın her yerden çıkagelmesi ve özgür öznelerin iktidar ilişkileri için bir ön koşul olması analizi Foucault'ya dair eleştirilerin kaynağı olmuştur. En basit ve yaygın soru: "İktidar her yerdeyse özgürlük yok mudur?" sorusudur.

"Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır" (Foucault, 2005: 236) diye belirten Foucault bu soruyu cevaplamayı reddedip başa bir sorunsala yönelir: Özgürlükten söz edemeyeceğimiz, bir ilişki olmayan[42] ve Foucault penceresinden baktığımızda oyun da olamayacak olan tahakküm durumunun aksine, tersine dönebilirliğe bağlı olarak iktidarın olduğu her yerde direnme de vardır ve tam da bu yüzden direniş iktidar ilişkilerine dışsal bir konumda değildir (Foucault, 2013: 71).

Bu bağlamda Foucault'ya göre özgürlük, bir başlangıç ya da ulaşılacak bir doruk noktası olarak evrensel bir sabit değil güç ilişkilerine bağlı olarak tarihsel bir olasılıktır.

[42] Foucault'ya göre: "Şiddet ilişkisi bir beden üzerinde ya da şeyler üzerinde uygulanır; şiddet ilişkisi zorlar, büker, işkence uygular, tahrip eder ya da bütün imkânlara kapıyı kapatır" (Foucault, 2005: 73).

Bir başka deyişle özgülük, uğruna çabaladığımız bir durum değil tıpkı toplumsal hayat gibi güç ilişkilerine bağlı olarak çabalamamızın bir koşuludur (O'Leary, 2002: 159). Böylece yine Foucault'ya göre ilişkiselliğin bittiği yerde ancak tek taraflı bir şiddet durumu belireceğinden, iktidarın işleyebilmesi için özgürlük ontolojik bir ön koşuldur. Foucault'nun bu analizinde söz konusu olan, iktidarın desteğine dayanan, kışkırtma (istencin boyun eğmeyişi ve özgürlüğün inadı), teşvik, mücadele ve baştan çıkarma gibi eylemleriyle bir ilişkiler ağıdır (Foucault, 2005: 74-75).

> İktidar, özgürlük üzerine ve özgürlükten yola çıkılarak kurulmuştur ve eğer iktidar doyma noktasına gelmiş olsaydı, bu onun sonu olurdu. İktidar, tutum ve davranışların seçimi üzerindeki iktidardır ve seçim her zaman, asgari ölçüde de olsa, bir özgürlüğü öngörür (Lemke, 2016: 161).

Bir kez daha değinmek gerekirse iktidar ilişkilerini yönetim mevhumu üzerinden ele alan Foucault için tahakküm, iktidarın uygulanmasına yardımcı olan araçlardan biridir ve yalnızca tahakkümün hüküm sürdüğü yerde bir iktidar ilişkisi söz konusu olabilir (Foucault, 2005: 116). Foucault bu düşüncesini şöyle örnekler:

> Sizin üzerinizde hâkimiyet kurabilirim, tutumlarınızı etkiler ya da etkilemeye çalışırım ve tutumlarınızı yönetmeye çalışırım. Kuşkusuz en basit yol sizi ele geçirmek ve sizi oraya buraya gitmeye zorlamaktır…. Bu, sınır biçimidir ve aslında o anda iktidar bir iktidar olmayı bırakır ve yalnızca fiziksel güce dönüşür. Buna karşın, yaşım, toplumsal konumum, sizi şu ya da bu biçimde -…- yönlendirmek için şu ya da bu şey konusunda sahip olabileceğim bilgileri kullandığım zaman, işte o zaman iktidar uygularım (Foucault, 2005: 129).

Foucault'nun bu pozitif iktidar analizinde davranışlarımızı engelleyecek unsurların yokluğu anlamında negatif bir özgürlük okuması yoktur. Bu çalışmanın ilk bölümünde değinmeye çalıştım bilgi ve iktidar kiplerinin bir araya gelerek kurduğu deneyimlerin- ki bu noktada Foucault'nun deneyim tanımı anlam kazanır: "Bir öznede ya da öznelerde sonuçlanan ve kendisi geçici olan bir sürecin rasyonalizasyonu olan şey deneyimdir" (Foucault, 2005: 260)- ürettikleri hakikatler ve sınırlar üzerine düşünmek, insanın kendisiyle kurduğu ilişki bağlamında etik eksene bu şekilde bağlanır.

Böylece özgürleşme temasının tarihsel, toplumsal ve ekonomik süreçlere bağlı baskı mekanizmalarınca yabancılaştırılan insan doğası fikrine gönderimde bulunma tehlikesi karşısında[43] özgürlüğün var olup olmadığına değil, nasıl pratik edileceğine (partiküler özgürlük pratiklerine) bakmak gerektiğini belirten Foucault için, bu özgürlük pratiği etik bir sorundur. "Özgürlük nasıl hayata geçirilebilir?" (Foucault, 2005: 225) sorusu bir davranış biçimi olarak kendimizle ilişkimize dairdir. Bir başka deyişle Foucault için kişinin kendisi ile ilişkisi olarak etik pratiğin olmazsa olmaz koşulu bir eylemi seçebilme yeteneğidir (O'Farrell, 2005: 114).

> Özgürlük pratiği, yani etik, bir ethos, bir davranış biçimi, bir kendimizi yönetme, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, yaşamımıza ne tür bir biçim ya da yapı vereceğimize karar verme sanatıdır (Keskin, 2005: 23).

Foucault'nun cinsellik deneyiminin kurulması ve cinsellik tertibatı analizinde bahsettiğimiz gibi yönetimselliğin kişilerin kendileri ve başkalarına karşı sahip olabilecekleri stratejilerin bir idaresi olması bağlamında kendilik etiği de:

[43] Foucault bu temanın titiz bir incelemeye tabi tutulmadan kabul edilmesinin mümkün olmadığını ancak bunu söylerken de özgürleşmenin mümkün olmadığından bahsetmediğini belirtir (Foucault, 2005: 223).

> Deliler ve deli olmayanlar, hastalar ve hasta olmayanlar, suç işleyenler ve işlemeyenler arasındaki bölüştürülmeye dayanmayan; ya da canlı, konuşan ve çalışan özneye belli bir yer veren bilimsel nesnellik alanının oluşturulması üzerinde temellenmeyen; ama kültürümüzde, kişinin "kendine bağıntıları"nın dönüşüme uğraması ve yerine oturması …üzerinde temellenen bir tarih ortaya koymak demektir. Ve böylece "yönetimsellik" sorunu bir başka açıdan ele alınabilir. Bu açı, başkasına olan bağıntılarla olan eklemlenimi içinde kendi'nin kendi tarafından yönetilmesidir (Foucault, 1993: 128).

Böylece bir ethos olarak özgürlük pratiğine bağlı olarak Foucault düşüncesinde yönetimsellik, kişinin kendi ile ilişkisindeki dönüşümlere dayanan bir tarih ortaya koymak bağlamında başka bir açıdan ele alınacaktır. Foucault'nun ifadesiyle bu çalışma alanındaki temel sorun şudur:

> …hedefinin, uygulandıkları alanın, başvurdukları aracın ve eyleyen öznenin, kişinin kendisi olduğu eylemler gerçekleştirerek "kendi"yi nasıl yönetmeli? (Foucault, 1993: 127).

Bir başka ifadesiyle:

> Toplumuzda bir yerlerde, bir özne olarak bize dair, doğru sayılan, hakikat şeklinde dayatılan ve dolaşıma giren bir dizi söylem mevcutken, kendilik deneyimimiz nasıl oluşur? Veya ne şekilde dönüşür? Özneye dair, dile getirilmesi, bulunup çıkarılması gereken veya halihazırda söze dökülmüş, dayatılmış

> bir hakikat olduğu kabulü, özne üzerinde nasıl bir iz bırakır? (Foucault, 2017(b): 15).

Foucault bu soruyu sorduğu 1980-1981 yılları *Collège de France Dersleri*'nde (Foucault, 2017(b)) öznellik ve hakikate ilişkin düşünceleri üzerinden bu izi "hakikat yarası-hakikat açıklığı" olarak betimler. Bu betimlemeyle Foucault özneleşme süreçlerinin tıpkı iktidar ilişkileri ve direnme pratikleri gibi yalnızca tabiiyete değil, tabiiyet kadar hakikat ile ilişkinin dönüşebilirliğine açıklığını vurgulamaktadır. Deleuze bu olanaklılığı "öznellik mücadelesi" olarak niteler:

> Modern bir öznellik mücadelesi iki güncel tabiiyet formuna direnişten geçer; birincisi bizi iktidarın kısıtları temelinde bireyselleştirmeye ilişkindir, diğeri ise her bireyi bilinen ve tanınan, kati olarak sabitlenmiş bir kimliğe bağlamaya ilişkindir. Öznellik mücadelesi bu yüzden kendisini farklı olma hakkı, varyasyon hakkı veya metamorfoz hakkı olarak sunar (Deleuze, 2019: 113).

Kişinin kendisi ile ilişkisi kendi tarihsel-toplumsal hakikat örüntüsünden geçmekte ve öznellik de bu ilişki dahilinde kurulmaktadır. Ancak aynı zamanda hakikatin bıraktığı bu iz, bütün analizlerinin insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşı olduğunu ve bu analizlerin kurumların keyfiliğini nitelerken sahip olduğumuz özgürlük alanlarını ve yapabileceklerimizi bize gösterdiğini belirten Foucault düşüncesinde hakikatin -hakikat ile ilişkimizin- olumsallığını fark ettiğimizde bir olanağa da işaret etmektedir (Foucault, 2005: 100). Bu nedenle Foucault Batı kültüründe kendilik problemine ilişkin[44] şu sözleri dile getirecektir:

[44] Bu problem ilerleyen başlıklarda, kendiliğin hermenötiği hususunda, kendiliğin kurban edilmesi-kendiliğin olumlanması çabası olarak detaylıca işlenecektir.

> Belki de bizim problemimiz, kendiliğin, tarihimiz boyunca kurulmuş teknolojinin tarihsel bağıntısından başka bir şey olmadığını şimdi keşfetmektir (Foucault, 2017(a): 83).

Bu düşünceleri bağlamında bir tür olarak insanın yönetimine değil de insanların hakikat aracılığı ile yönetimine odaklanan Foucault düşüncesinin etik seyrinde *Bios*, yaşam-ölüm ekseninde bilinip düzenlenmeye çalışılan bir türün yaşamını değil etik ve estetik bir tutumla şekillendirilmeye çalışılan politik bir yaşamı ifade etmeye başlar.

Hakikatin her şeyden önce bir zorunluluklar sistemi olduğunu belirten Foucault'ya göre esas mesele doğruluk addedilenin, onun doğru muamelesi görmesiyle birlikte öznenin bunları üretmek ve kabullenmek ya da bunlara tabi olmak zorunda kalmasıdır (Foucault, 2017(b): 16). Tarihsel çözümlemesinin amacının hakikatin değişkenliğini ya da özne tanımının rölatifliğini göstermek değil doğrulamaların tarihinde kendiliğin ve başkaları ile deneyimin nasıl kurulduğu analiz etmek olduğunu belirten Foucault için esas mesele de bilgi içeriği olarak hakikat değil politik bir hakikat olacaktır (Foucault, 2017(b): 16).

> Bir delilik bilimi ve delilik üzerine doğru olduğunu iddia eden bir bilme (savoir) olduğu andan itibaren, akılla ve delilikle ilişkimiz nasıl şekillenir? (Aynı şekilde) cinsel etkinlik, cinsel pratik hakkında doğruluk iddiası taşıyan bir çeşit bilme bulunduğu andan itibaren, kendimizi bizzat kendi cinselliğimizi nasıl deneyimleyebiliriz? (Foucault, 2017(b): 27)

Böylece bireylerin kendi imkânları ya da başkalarının yardımıyla kendi bedenleri, ruhları ve davranışları üzerinde yaptıkları bir dizi işlemle kendilerini dönüştürüp değiştirmeleri bağlamında kendilik teknikleri,kişinin bir hakikat edinerek özneleşmesi sürecine ilişkindir (Yardımcı, 2017(b): xvi).

Öznellik ve hakikat sorununu tarihsel bir olgu meselesi olarak ele aldığını belirten Foucault için sorulması gereken soru da verili ve doğru addedilen söylemlere bizi bağlayan zorunluluklar ortadayken kendimizi nasıl deneyimlediğimiz ve bu deneyimin ne şekilde dönüştüğüdür (Foucault, 2017(b): 14).

> Kendisi hakkında doğru addedilen bir şeyi kabullenme imkanı veya zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı andan itibaren özne, kendini nasıl deneyimleyebilir? Kendilikle ilişkinin, öznenin kendi hakkındaki hakikatin keşfinden …geçmesi mümkün veya zorunlu olduğu andan itibaren, özne kendisiyle nasıl bir ilişki kurabilir? (Foucualt, 2017(b): 40)

İnsanların hakikat aracılığıyla yönetimini bir başka deyişle insanların hakikat ile ilişkilerinde kendilerini kendi bilinçlerinde temsil edişleri bağlamında özneleşme süreçlerini ele alan Foucault düşüncesinde yönetim de artık etik bir yaşam bağlamında kendilik[45] teknolojileri[46] olarak işlenir. Böylece Foucault analizlerinde nesneleri üretme

[45] Foucault "kendilik" kelimesini, Fransızcada "self" kelimesinin eş değeri olmadığından ve "öznellik" kelimesinin de sıkça kullanılmadığı gerekçesiyle kendilik kelimesini tercih ettiğini belirtir. "… "kendilik"ten insanın özne olarak kendi kendine sahip olabildiği ve görüştüğü ilişki biçimini anlıyorum. Mesela insanoğlu kentte politik bir özne olabilir. Politik özne, oy verebileceği ya da ötekilerce sömürülebileceği vs. anlamına gelir. Kendilik, özne olarak bu insanın politik bir ilişki içinde kendi kendisiyle sürdürdüğü ilişki biçimi olacaktır. Buna Fransızcada "öznellik" denebilir fakat bu, tatmin edici bir kullanım olmaz, sanırım "kendilik" bunu en iyi karşılayan kelime" (Foucault, 2017(a): 117).

[46] Foucault, pratik aklın işlerlik gösterdiği dört ana tipteki teknolojiyi; 1-Üretim teknolojileri, 2- İşaret, anlam ya da sembolleri kullanmamıza dönük "işaret sistemi

teknikleri, bireyler arası iletişim teknikleri ve bireylerin davranışlarını baskılamaya yönelik tahakküm tekniklerinin yanına bir de bireylerin kendileri ile kurdukları ilişki olarak kendilik teknikleri eklenmiştir (Foucault: 2014(a): 300). Foucault bu çalışma alanına ilişkin metodolojiyi 1980'de vermiş olduğu Berkeley konferansında şu sözlerle anlatır:

> Her öznenin belli başlı ahlaki yükümlülüklerinden birinin, kendi kendini tanımak, kendi kendini keşfetme, kendisi hakkındaki hakikati söylemek ve kendi için olduğu kadar başkaları için de bilgi nesnesi olarak kendi kendini oluşturmak olduğunu söylemek istiyorum. Bireyler için hakikat yükümlülüğü ve bilginin bilimsel bir örgütlenişi: Bunlar, bilgi tarihinin öznenin soykütüğü için ayrıcalıklı bir bakış açısı oluşturmasının iki nedenidir (Foucault, 2017(a): 39)[47].

Foucault sözlerine genel olarak bilimlerin değil bu bilimlerin ortaya çıktığı söylemsel, kurumsal ve sosyal pratiklerin arkeolojik tarihini yapmaya çalıştığını bir kez daha hatırlatarak devam eder:

---

teknolojileri", 3- İnsanların birbirlerine karşı davranışlarını belirleyen ve özneyi nesneleştiren "iktidar teknolojileri", 4- Kendi ve başkaları ile ilişkiyle, insanların kendi davranış ve varoluşlarını şekillendirme teknikleri. Foucault bu dört tip teknolojiden dikkatinin çoğunu son iki tipteki teknolojiye yönelttiğini, "bilginin hem hükümranlık hem de kendilik açısından nasıl örgütlendiğinin tarihini açığa çıkarmaya" çalıştığını belirtir. (Foucault, 2019: 29).

[47] Bu alıntı, ilgili eserde (Foucault, 2017(a): 39) 8.dipnot olarak yer almaktadır. Bu dipnot Foucault'nun 23 Ekim tarihinde Berkeley'de verdiği ve kaydedilmiş olan bir konuşmasıdır.

> …bu proje, bu pratiklerin belli hedeflerle tutarlı ve düşünülmüş tekniklere dönüştüğü anı, hakikati arama ve hakikati söyleme yükümlülüğüne bağlanmış oldukları anı ortaya çıkarmaya çalışır. Sonuç olarak, projemin hedefi öznenin bir soykütüğünü oluşturmaktır (Foucault, 2017(a): 39).

Öznenin kendisi hakkında yarattığı bilgi biçimlerine ve kendilik tekniklerine yönelen Foucault 1980 tarihli bir konferansında kendilik tekniklerini özellikle cinsellik alanında incelemek istediğinin haberini de verir (Foucault, 2017(a): 42). Foucault cinsellik söyleminin iktidar-bilgi sarmalında nasıl kurulduğuna öznenin nesneleştirilmesi süreçleri üzerinden dikkat çekerken, birbirlerinden ayrı deneyim boyutlarına sahip olmakla birlikte birbirleriyle olan ilişkilerinde analiz edilebilecek olan bilgi-iktidar ilişkisine öznelliği de ekleyerek düşüncesini genişletir (Lemke, 2016: 373).

Foucault'ya göre cinsellik deneyimindeki püf nokta içsellik temasıdır. Bu içselliğin açılımı olarak delilik, hastalık, suç deneyimi vb. öznel deneyimlerin hakikati bizim bu temalarla kurduğumuz olumsuz bir ilişkiye dayanmakta olup, doğru söylem dışarıdan ve başkası tarafından dile getirilir (Foucault, 2017(b): 18). Cinsellik deneyimindeki doğru söylem ise özenenin kendisi hakkında geliştirmek zorunda kaldığı bir söylem olarak kurumsallaşır. Foucault'ya göre bu alandaki tekniklerin analizi tam da bu içsellik temasına bağlı olarak ayrı bir önem taşımaktadır (Foucault: 2017(a): 42). Böylece Foucault'ya göre cinsellik deneyimini ayrı kılan nokta cinsellikteki yasaklamaların kişinin kendisiyle ilgili hakikati söyleme zorunluluğuna dayanıyor olmasıdır (Foucault, 2019: 26).

> Cinsel davranış diğer her türlü davranıştan daha sert gizlilik, usturuplu olma ve alçak gönüllülük kurallarına tabidir, bu yüzden de cinsellik tuhaf ve karmaşık bir şekilde hem sözel

> yasaklamalarla hem de gerçeği söyleme yükümlülüğüyle, yani yaptığını gizlemeyle ve kendi kendinin ne olduğunu çözmeyle alakalıdır (Foucault, 2019: 27).

Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde geleneksel bir mekanizma olarak cinsel itirafın bilimsel biçimlere oturtulmasındaki bir etki olarak yorumlama (hermenötik) yönteminden söz eden Foucault (Foucault, 2013: 56), cinselliğin tarihinin ikinci ve üçüncü ciltlerinde bireylerin kendilerini birer arzu öznesi olarak görmeleri ve bunu itiraf etme hâlleri kadar hem kendileri ve hem de başkaları üzerinde bu arzunun yorum bilgisini uygulama hâllerini de analiz etmeye başlar.

1980 tarihli Dartmouth Konferansı'nda (Foucault, 2017(a)) kendiliğin yorumsal bir analizi olarak kendiliğin hermenötiğinin[48] Hristiyan ve Batı toplumlarında nasıl oluştuğu sorgulamasıyla konuşmasına giriş yapan Foucault, her bir Hristiyan'a dayatılan öznenin kendisi hakkındaki hakikati kendisine söyleme yükümlülüğü olarak itirafın ilk Hristiyanlık dönemindeki uygulamalarını ele alır.

Foucault'ya göre Hristiyanlık, bireyleri sonsuzluğa ve kurtuluşa taşıyabilmek adına belirli davranış kuralları dayatan ve aynı zamanda bireylerin içsel olarak neler yaşadıklarını, kusurlarını, arzularının kaynaklarını ve günahlarını bilip bunları tanrıya ya da diğer insanlara itiraf etme zorunluluğunu koşut kılan bir dindir.

[48] Foucault, Sokrates öncesi ve Aufklärung olarak iki büyük felsefi anın olduğunu, kitaplarında "Aufklärung nedir?" çerçevesinde XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıl başına kadar süren bu dönemi incelediğini ve şimdiki çalışmalarında ise gerilere gitmek durumunda kaldığını söylerken, bu iki an arasına yerleşen ve kendiliğin hermenötiği dediği, Batı'ya özgü kendiliğin başlangıcını incelediğini belirtir (Foucault, 2017(a):114-115).

> Belli bir sorumluluklar dizisini görev addetmek, belli kitapları kalıcı doğru olarak kabul etmek, hakikat meselelerinde otoritenin kararlarına boyun eğmek, belli bazı şeylere sadece inanmakla kalmayıp bunlara inandığını da göstermek ve kurumsal otoriteyi kabul etmek; tümü de Hristiyanlığın özelliklerindendir (Foucault, 2019: 55).

Özellikle Hristiyanlığın henüz ilk zamanlarında bireysel hakikat, günah çıkarma ve vicdan yönetimiyle üretilmektedir. Foucault erken Hristiyanlık dönemindeki iki farklı biçim olarak günah çıkarma ibadetleri ve manastır kurumlarındaki vicdan yönetimini değerlendirir. Foucault'ya göre günah çıkarma ayinleri belli bir eylem biçimi değil, günah işlemiş bir Hristiyan'ın kiliseden atılmasına engel olmak için o kişiye yasalaşmış pek çok yükümlülüğün dayatıldığı bir statü problemidir (Foucault, 2017(a): 66).

> Günah işleyen bağışlanmak istediğinde piskoposa gitmeli ve bunu istemelidir. Hristiyanlığın ilk zamanlarında bağışlanma bir eylem ya da ayin değildi, son derece ciddi günahlar işleyen birisine zorla tahsis edilen bir statüydü (Foucault, 2019: 57).

Yine Foucault'ya göre burada kişi kolektif seremonilerden ve ibadetten çıkarılsa da Hristiyan olmayı bırakmaz. Böylece yaşamının geniş bir süresine yayılan yükümlülüklere ve yasaklara boyun eğerek cemaat yaşamını ve statüsünü yeniden elde edebilecektir. Ancak cemaatle uzlaşı sağlandıktan sonra bile pek çok yasaklamaya maruz kalmak bağlamında bu günah çıkarma ayini günahla ilişkili bir eylem olmaktan ziyade varoluşsal bir statü olarak belirir.

> Böylelikle günah çıkarma, uzun süreli bir olayın, beslenme, giyinme, cinsel ilişki vb. konuların sınırlandırılıp düzenlenmesini içeren genel bir varoluş disiplini biçimini alır (Cremonesi, Davidson, Irrera, Tazzioli , Lorenzini: 2017(a): 24).

Foucault bu günah çıkarma sürecinin sonunda cemaat ile uzlaşı anı geldiğinde kişinin cemaate yeniden kabulü için yaptığı her şeyi kendiliğin bir ifşası olarak sunduğu, ancak aynı zamanda sayesinde cezalandırıldığı eylemleri de gösterdiği bu süreci "*Exomologesis*"[49] olarak değerlendirir. İnançlarının hakikatini toplumsal arenada herkes tarafından bilinir kılmaya dayanan bu süreç bir yandan vaftiz ile ele edilmiş arınışa geri dönmeye ve öte yandan bir tür teşhir olarak günahın hakikatini anlatmaktan ziyade günahkârın varlığını göstermeye dayanmaktadır (Foucault, 2019: 59). Foucault'ya göre kendilik hakikatinin günahkâr olarak bu türden belirişi işlenen günahların ayrıntısıyla söze dökülmesiyle değil, "sefil bir görünüşe bürünüp, çile gömleği giyerek, başını ve bedenini külle kaplayarak, yalvararak ve ağlayarak, düzenli olarak oruç tutarak…" (Cremonesi, Davidson, Irrera, Tazzioli , Lorenzini: 2017(a): 25) sahneye konulup dramatikleştirilerek bir kendilik çilesi olarak gerçekleşir. Bu pratik toplumsal arena ile yeniden bütünleşebilmek için bireyin günahlarından fiziksel ve dramatik bir biçimde arınışıdır (O'Leary, 2002: 33).

> ...egzomolojez yapmak, sadece inanılan şeyi açıklamak değil, ama aynı zamanda, bu inancın gerçek olduğunu da olumlamak ve olumlama edimini bir olumlama nesnesi haline getirmektir… bunu ya kendisi için ya başkalarının önünde gerçeklemektir (Foucault, 1993: 119-120).

Kişinin günahkâr ve tövbekâr olduğunu kabullendiği teatral bir ritüel olarak *Exomolegesis*'de kişi, hayatını da etkileyecek bir statüde belli bir süreliğine tövbekâr olarak kalmakta ve bu süreçte de belirli kurallara ve cinsel yasaklara uymak zorundadır.

[49] Latinlerin de bir çeviriye başvurmaksızın aynı Yunanca terimi kullandıklarını belirten Foucault *Exomologesis* kelimesinin "gerçeğin fark edilmesi" şeklinde ifade edilebileceğini belirtir (Foucault, 2019: 56).

Böylece dünyevi yaşam adına inancından vazgeçen günahkâr kişi inananların cemaatine geri dönebilmek için onu günaha iten bu dünyadan ve tensel arzulardan vazgeçebilme iradesini gösterebilmelidir (Cremonesi, Davidson, Irrera, Tazzioli , Lorenzini: 2017(a): 25). Bu nedenle Foucault'ya göre inancından ödün vermektense ölmeyi yeğleyen bir şehitlik anlayışına dayalı *Exomologesis*'te söz konusu olan kişinin kendinden kopuşu, kendini yok edişidir.

Foucault *Exomologesis'*ten sonra erken Hristiyanlıkta ikinci bir kurumsal alan olarak manastır yaşamındaki vicdan irdelemesi ve itiraf biçimi olarak *Exagoreusis* tekniğini ele alır. Buna göre manastır cemaatlerinde yaşamın bütün yanına yayılan ve örneğin keşiş yaşlanıp da bir efendi haline geldiğinde dahi efendiye karşı sürdürülmesi gereken daimî bir itaat ilişkisi söz konusudur.

> Keşişin hayatında üstadına tam bir itaatkarlık göstermesine dayanan bu temel ve kalıcı ilişkiden herhangi bir kaçış imkanı yoktur... Keşiş her hangi bir şey yapmak için, ölmek için bile üstünün iznini almalıdır. İzinsiz yaptığı her şey hırsızlıktır. Keşişin otonom olabileceği tek bir an yoktur (Foucault, 2019: 61).

Burada bir başka nokta da mutluluğun tanrı tefekkürüne dayanıyor olmasıdır. Keşiş düşüncelerini ve kalbini tanrı huzurunda saf tuttuğundan emin olmalı ve sürekli tanrıyı düşünmelidir (Foucault, 2019: 62). Bu bağlamda keşişteki vicdan irdelemesi kendisini tanrıya adamaktan alıkoyan ruhsal edimleri ve arzuları incelemesine dayanır. Bu kalıcı itaat ve tefekküre dayalı *Exagoreusis* tekniğinde yönetilen kişinin yaşamı tanrı tefekkürü adına ruhunu arındırabilmesi için sürekli ve her yönüyle idare altına alınır. Buna bağlı olarak yönetilen kişi sonsuz bir itaat halindedir. Böylece Foucault'ya göre bu pratikte düşüncenin tanrıdan mı yoksa şeytandan mı geldiğini okuyarak bir ayıklama yapılması söz konusudur (Foucault, 1993: 122). Bu ayıklama ruhta olup bitenlerin

sözcüklerle sürekli dışsallaştırılmasının sonucudur. Böylece keşiş, tefekkürü bozan düşünceleri[50] ve tanrıdan uzaklaştıran çeşitli telkinleri ele almak ve düşüncelerin analitik bir biçimde sürekli olarak söze dökmek (söze dökülen kişi tanrının suretidir ve söze dökmek, düşüncenin en derinlerindeki bütün fikir ve telkinlerin tanrıya sunumunun bir aracıdır) zorundadır. Foucault'ya göre bu *Exagoreusis* pratiğiyle kendini sürekli söylem içine sokan özne, kalıcı ve sürekli olarak bir kendi kendini yorumlama göreviyle oluşturulur (Foucault, 2014(a): 307).

> Bu bir başkasıyla girilen ve tamamıyla itaat etmeye dayanan bir ilişkide düşüncelerin analitik ve sürekli bir şekilde dile getirilmesidir. Bu ilişki kişinin kendi iradesinden ve kendiliğinden vazgeçmesine dayanır (Foucault, 2019: 65).

Yine Foucault'ya göre Hristiyanlığın ilk zamanlarında öznenin kendisi hakkındaki hakikati söyleme yükümlülüğüne ilişkin olan ve yalnızca cinsel davranışın denetimini değil aynı zamanda kişinin içsel dünyasının en derinlerine inmeyi de içeren birbirinden farklı bu iki biçim, kişinin kendi üzerinde bir denetim kurmaktan, kendini yönetmekten ziyade nefsin köreltilmesi ve kendinden uzaklaşmaya dayanan aynı amaç ve etkilere sahiptir. Foucault'ya göre bu pratiklerde kendiliğin hakikatinin üretiminde iradi bir eylemsellikten ziyade kendiliğin kurban edilmesi söz konusudur (Foucault, 2014(a): 309). Bu bağlamda Paras'a göre öznenin yorumbilgisi kişinin kendi varlığını dönüştürüp kurması bir yana kişinin kendiliğini reddetmesini gerekli kılmaktadır (Paras, 2016: 186).

[50] Bu düşünceler, algılanamaz olan ruhun daimî hareketliliğine ilişkindir. Fikir ile gerçeklik arasında, bir fikrin doğru ya da yanlış olması bağlamında bir hakikat ilişkisi ile meşgul olunmaz. Söz konusu olan zihin ile dış dünya arasındaki ilişki değil, düşüncelerin özüdür (Foucault, 2017(a): 74-79).

> İlkel Hristiyanlık döneminin bu iki uygulamasında da öznenin kendisi hakkındaki hakikati ifşa etmesi, kendinden feragat yükümlülüğünden ayrışmış olamaz. Kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz (Foucault, 2017(a): 81).

Foucault erken Hristiyanlıkta aynı amaca sahip bu iki teknoloji arasında bir salınım olduğundan söz ederken, kendinden vazgeçme temasının Hristiyanlık boyunca etkili olduğunu da belirtir. Hristiyanlığın karmaşık bir biçimde gelişim gösteren bu teknolojisini de kendiliğin yorumlanması gereken nesnel veriler alanı olarak ve yorumcunun da düşüncelerinin en gizil yanlarını sürekli söze dökmesine bağlı *Gnoseolojik Kendilik* olarak adlandırır (Foucault, 2017(a): 82). Bu adlandırma bağlamında Foucault'nun öznenin yorumbilgisi olarak dile getirdiği pratik de kişinin kendini reddetmesine dayalı olarak içsel hakikatini keşfetmesi sürecidir (Paras, 2016: 186).

> Bir Hristiyan pratiği olarak kendiliği her zaman yeniden yorumlamanın amacı, nesneleştirilmiş olan kendilikten vazgeçmenin yolunu açar. Burada bireyin kendilikle ilişkisi, eski kendilikten yenice bulunmuş bir ötekiliğe dönüşen vaftiz törenine benzer. Ya da, eski kendiliğin sembolik ölümünü ilan eden bir şehitlik biçimi olan kamusal tövbe ayinine benzer. Hiç bitmeyen bir yorum sürecinin ve kendilikten vazgeçmenin gerektirdiği daimi bir nefis köreltme pratiği, bu sembolik ölümü gündelik bir olay haline getirmektedir (Bernauer, 2005: 287).

Foucault rivayet edilenin aksine Hristiyanlıkla birlikte yeni yasakların üretilmediğini ve var olan ahlaki buyrukların farklı tekniklerle sürdürüldüğünü dile getirirken erken Hristiyanlığın hermenötiğine de değinmiştir:

> İlk dönemlerdeki Hristiyanlık antikçağın asetizmine birçok önemli değişiklik getirmiştir: yasaların biçimi kuvvetlendirilmiş, ama ayrıca kendilik pratiklerini kendiliğin yorumbilgisine ve insanın kendisini bir arzu öznesi olarak deşifre etmesine yöneltmiştir. Anlayacağınız, yasa ile arzunun eklemlenmesi Hristiyanlığın oldukça önemli bir karakteristiği olarak görünmektedir (Foucault, 2005: 89).

Foucault'nun ilk Hristiyanlıktan Batı'ya uzanan etkilerinde kendiliğin hermenötiğine bağlı bu analizleri bağlamında Antik Yunan Dönemi kendilik pratiklerine ilgisini anlamamız da mümkün olacaktır.[51]

3.1. Hazların Düzenlenmesi: Mutlu ve Dengeli Bir Yaşam

1980 dönemi öncesi çalışmalarında öznenin söylemsel ilişkiler ve hakikat üretimiyle nasıl kurulduğunu analiz eden Foucault'nun 1980 sonrası ilgi alanı, öznenin kendi ve

[51] Foucault kitap yazma sayısı arttığında her ne kadar düşüncelerini bütünüyle değiştirmek ve kendini ilk başladığı noktadan farklı bir yerde bulmak istese de, en fazla bakış açısını değiştirebildiğini, sorununun özne, hakikat ve deneyimin kurulması arası ilişkilerde düğümlendiğini, bu nedenle de son kitapları ile ilk kitapları arasında çok ciddi bir farkın olmadığını düşündüğünü dile getirir. Antik Yunan ve Roma kültürüne doğru çalışma alanındaki yön değiştirmeyi, "cinselliği bilgi ve iktidarın sınırında incelemek yerine, çok daha gerilere uzanmaya, öznenin kendisi açısından bir arzu olarak cinsellik deneyiminin nasıl oluşturduğunu araştırmaya" çalıştığını belirterek açıklık getirir (Foucault, 2005: 263-264).

hakikat ile ilişkisine yönelmiştir. Bu bağlamda dışsal bir uyaran olmaksızın böyle bir ilişkinin kurulabilmesi olanağını Antik Çağ kendilik pratiklerinde yakalamıştır.

Foucault'nun neden Antik Çağ etiğine yöneldiğini anlayabilmemizin yollarından biri, erken Hristiyanlık dönemine ait pratiklere ilişkin *Gnoseolojik* kendilik değerlendirmesini akılda tutmak olacaktır. Foucault bedenin günah kavramı çerçevesinde ele alındığı, kendilikle ilişkide dışsal ve daimî bir otoriteye bağlılıkla kendini feda etmeye dayanan *Gnoseolojik* kendilik karşısında, Antik kültürün kendi yaşamını etkinlikle yönetmeye ve biçimlendirmeye dayanan kendilik pratiğini "*Gnomik Kendilik*"[52] olarak adlandırır.

Bir sorunun çözümünü başka insanların farklı bir tarihte ortaya attıkları başka bir sorunun çözümünde arayamayacağımızı ve kendisinin de Antik Çağ ahlak pratiğinde bir çözüm arayışı içinde olmadığını belirten Foucault için düşüncenin önündeki temel engel tam da bu çözüm arayışının kendisidir (Foucault, 2005: 197). Mühim olan insanların davranışlarını sorunsallaştırma biçimlerini yeniden ele almaktır ki bu nedenle Foucault için günümüzde Yunanları yeniden düşünmek, Yunan ahlakını ihtiyaç duyulan en üstün ahlak olarak ayırmak değil bir zamanlar yaşanmış bir deneyim olarak yeniden düşünebilmektir (Foucault, 2005: 256).

> Kendi dünyamız ile Yunan dünyası arasında bir seçim yapmak zorunda değiliz. Ama kendi ahlakımızın temel ilkelerinden bir kısmının belirli bir anda bir varoluş estetiğiyle bağıntılandırılmış olduğunu çok iyi görebileceğimiz için, bu tür bir tarihsel analizin yararlı olabileceği kanısını taşıyorum (Foucault, 2005: 114).

[52] Foucault'ya göre Gnôme, öznenin iradesi ile bilginin-hakikatin örtüşmesi anlamına gelmektedir (Foucault, 2017(a): 51).

O'Farrell da Foucault'nun Antik Çağ etiğini günümüze bir çözüm yolu olarak sunmadığını, her iki dönemde de ortak bir problemin (kurallara dayalı güçlü bir siyasi ve dini otoritenin yokluğunda insanların kendileri ve başkaları ile nasıl en iyi ilişkileri kurabilecekleri sorunu) söz konusu olduğunu ve Foucault'nun bu mevcut sorunsala ilişkin analizinin yardımcı araçlar[53] olarak işlev gördüğünü belirtir (O'Farrell, 2005: 114).

Foucault kişinin kendini cinsel hazzın ahlaksal öznesi olarak görmeye çağrılması sürecinin (özneleştirme) Klasik Yunan düşüncesinden Hristiyanlıktaki ten öğretisine dek nasıl dönüştüğünü incelerken, Yunan ve Roma Antik Çağ'ında cinselliğin kendini ifade etmede hiçbir güçlükle karşılaşmadığı yönündeki kanıyı baskı nosyonu üzerinden değil hakikat-iktidar ve öznellik ilişkisi üzerinden okumamız gerekliliğine bir kez daha dikkat çeker.

> Söz konusu olan sabit olduğu varsayılan bir cinsellik düzeni içinde serbest olanla yasak olanın tanımlanması için Hristiyanlığın hangi yasa öğelerini Eski Düşünce 'den alıp, hangilerini kendisinin eklediğini düşünmek yerine, yasaların sürekliliği, transferi ya da değiştirilmesi çerçevesinde, kişinin nefsiyle ilişki biçimlerinin (ve bunlara bağlı olarak kendilik pratiklerinin) nasıl tanımlandıklarını, değiştirildiklerini, yeniden oluşturulduklarını ve çeşitlendirildiklerini sorgulamaktır (Foucault, 2013: 137).

Öyleyse sorun Antik Çağ'da cinsel etkinlik ve hazların kendilik pratikleriyle nasıl sorunsallaştırıldığıdır (Foucault, 2013: 124).

[53] Zira Foucault'nun düşünceleri insanlara çok çeşitli alanlara başvurabilecekleri insanlara fikir veren bir alet kutusu gibidir (O'Farrell, 2005: 120).

> 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 eseridir de, kendi yaşamımız değil? (Foucault, 2005: 203).

Foucault'nun Antik Yunan'daki kendilik etiği analizini ve *Gnomik* kendilik ile neyi kastettiğini bu soru çerçevesinde düşünmemiz mümkündür. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde vurguladığı gibi antik kültürde ilgisini çeken nokta ethos fikrinde ahlaki söylem ile yaşama pratikleri arasındaki örtüşmedir (Foucault, 2013: 139-141). Foucault bu noktanın altını çizer ki buna göre bu ethos anlayışına eşlik eden bir dizi söylem, kurallar ya da kodlar değil, nesnesi yaşam olan ve bu nesneyi (yaşamı) dönüşümden geçirmek üzere bir dolu pratikle donatılmış olan eylemlerdir (Foucault, 2017(b): 218).

> *Ethos,* olma ve davranma biçimi demekti. *Ethos,* öznenin olma kipi ve başkalarının çıplak gözle görebileceği bir yapma biçimiydi. Bir insanın *ethos*'u, giyiminden, tavırlarından, yolda yürüyüşünden, olaylara tepki gösterişindeki istikrardan, vb. çıkarılabilirdi. Yunanlara göre, özgürlüğün somut ifadesi budur; özgürlüklerini böyle sorunsallaştırıyorlardı. İyi bir *ethos'*a sahip olan, örnek olarak kabul edilip gösterilebilecek insan, özgürlüğü belirli bir tarzda hayata geçiren biridir (Foucault, 2005: 228).

Yaşam için teknikler ("*tekhnai peri ton bion*") olarak bu tutum, yasak ve hoşgörü çerçevesinde bir davranış kodlaması değil belirli bir eyleme hâlidir. Foucault "özneleştirme prosedürleri" olarak bu eyleme hâllerini Yunanlara has öznellik olarak

Bios[54] üzerinden açıklar (Foucault, 2017(b): 221). Buna göre Foucault antik kültürün bir varoluş sanatı olarak temel ilgisinin *Bios* olduğunu ve *Bios*'un da doğa tarafından verilen canlı olma hali anlamındaki yaşamın ötesinde, nasıl bir yaşam sürüldüğüne, yaşamın nasıl yönlendirildiğine dair nitelenebilir bir yaşamı işaret ettiğine dikkat çeker (Foucault, 2017(b): 33-34).

Foucault'ya göre bu deneyimdeki ayırt edici unsur, öznenin etik eyleminin dışsal bir norm tarafından belirlenen değil kendi ile ilişki ve pratikler yoluyla oluşturulan davranışları içeriyor olmasıdır. Böylece Foucault'ya göre bir teknik olarak yaşama sanatı (*tekhnê tou biou*) bu teknik aracılığıyla bireyin kendi başına alıştırmalarla, kendisi üzerinde eylemde bulunarak, belirli bir ontolojik statü -"varoluşun başkalaşımı"

[54] Foucault Yunanlarda yaşama eylemine ilişkin ayrı fiil olduğundan söz eder. Bunlardan birisi yaşamak özelliğine sahip canlı olma niteliğini taşımak anlamına gelen *Zên* fiilidir. Öte yandan yaşamı sürdürmek anlamına gelen Bioûn fiilinde türeyen *Bios*, nasıl bir yaşam sürdürüldüğüne, yaşamın nasıl yönlendirildiğine, mutlu ya da mutsuz olarak nitelenebilir olmasına ilişkin bir fiildir (Foucault, 2017(b):33). Foucault'ya göre Yunanların *Bios* ile neyi kastettiklerini tam olarak anlayamamamızın iki temel nedeni vardır ki bu nedenler *Gnoseolojik* kendilik ile *Gnomik* kendilik arasındaki ayrıma da işaret eder niteliktedir:

Bir yandan Hristiyanlıkla birlikte bu dünya ve öte dünya ayrımıyla, Yunan *Bios*'una özgü içkin anlam kaybedilmiştir. Öte yandansa bizim için yaşam toplumsal ayrışmalar, meslek ve statü farkları üzerine tanımlanmış olsa da Yunan *Bios*'u ne bu türden bir nitelemeye ne de bu dünya ve öte dünya arası ilişki ya da karşıtlığa dayanmaktadır (Foucault, 2017(b): 219).

(Hadot, 2012: 66)- bir varoluş sanatı edinmeyi denediği ve bu anlamda kendisi üzerindeki eylemi kadar, başkasıyla ve hakikatle ilişkiyi de içeren bir süreçtir.[55]

> Yaşama sanatları esasında birtakım yöntemler ve usullerden müteşekkildir; bu yöntemler ve usuller, bireylerin kendileri üzerinde uyguladıkları bir eylem aracılığıyla, kendilerine dair deneyimlerini değiştirip dönüştürmelerini hedefler. Bu değişim ve dönüşüm gerçek bir öğretime, gerçek bir söze, bir çeşit hakikat arayışına veya bu hakikatin keşfine atıf yapar (Foucault, 2017(b): 35).

Foucault'ya göre yaşama uygulanan bu *tekhne (tekhne peri bion*), varoluş ile işlenmesi gereken bir yaşam olarak ilgilenen, bu yaşama şekil vermeye imkân veren bir teknik olarak "biyopoetike"dir (Foucault, 2017(b): 34). Foucault'nun bu düşüncesine göre, bugünkü anlamıyla örneğin cinsel tutumlar üzerinden biyoteknik politik olarak bir nüfusun normalizasyonuna dayanırken, biyopoetika, kişinin kendi yaşamına yönelik kişisel bir üretimi, bir alıştırmayı ifade eder.

> Bireyler bu usuller hakkında eğitilirler; öyle ki, hayatlarını idare, kendilerini denetleme ve dönüştürme yoluyla belirli bir varoluş kipine ulaşırlar. İşte yaşama sanatlarına verilmesi gereken anlam budur (Foucault, 2017(b): 34).

Bu bağlamda Foucault'ya göre yaşama sanatlarının merkezindeki asıl sorun nasıl ahlaklı olunacağı, yasaya nasıl uyulacağı değil, nasıl davranılacağı ve kendilikle ilişkiye

[55] O F'arrell, Foucault'nun sanat terimini elitist bir biçimde değerlendirmediğini, toplumsal yapıdaki herhangi biri tarafından uygulanabilecek, pek çok teknik ve pratikle zamanla gerçekleşen bir çalışmayı, bir zanaatı kastettiğini belirtir (O'Farrell, 2005: 118).

dayanmaktadır.[56] İyi bir davranış kuralına uyumdan ziyade bir var olma tarzına ilişkin olan (Hadot, 2012: 66) bu sanata özgü pratiklerde amaç özneler-üstü ve evrensel birtakım normlara göre davranarak otoriteye uygunluk değil içsel özgürlüğün olanağını sağlayan bir takım davranış kurallarını yaratabilmektir. Huijer'in ifadesiyle bu varoluş estetiği herkesin ulaşması gereken bir ideal ya da bir reçete değil, başkaları ile yan yana var oluşunda kişinin kendisiyle olan ilişkisinin bir stilizasyonudur (Huijer, 1999: 65). Eric Paras Foucault'nun varoluş sanatına ilişkin tanımını şu şekilde özetler ve dört öğeye ayırır:

> Birincisi, yaşama sanatları kasti ve gönüllü olarak tanımlanıyordu. Onu uygulayanlar nezdinde bir tercih meselesiydi ve Foucault bu konuda hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktaydı. İkincisi insanların *kendileri adına* davranış kuralları saptamalarına olanak sağlıyordu. Üçüncüsü, insanların kendilerini dönüştürmelerine fırsat tanıyordu. Son olarak da, insanların yaşamlarını bir esere, yani estetik ve biçimsel kategoriler uyarınca değer biçilebilecek bir nesneye dönüştürmelerine imkan sunuyordu (Paras, 2016: 171).

Foucault'ya göre Antik Çağ'ın bu öznellik biçiminde yaşamın kendi içerisinde nasıl estetik bir varlık olarak kavranıp deneyimlenebileceği kaygısı temeldir ve bu kaygı bağlamında bu yaşama sanatlarının ortak noktası, bunlar aracılığıyla insanlara belirli bir

[56] Foucault'nun Antik Çağ ilgisi burada daha da belirginleşmiş olur. İçinde bulunulan zamanda kurallar koduna itaat olarak ahlak fikrinin yok olmaya başladığını düşünen Foucault'ya göre yeni bir ahlaki kodlamanın ötesinde bir varoluş estetiği arayışı üzerine düşünmek gerekmektedir (Foucault, 2005: 265).

şeyin nasıl yapılacağının değil nasıl var olunacağının, var olmanın nasıl başarılacağının öğretilmesidir (Baştürk, 2020: 12). Yine Foucault'ya göre varoluşa ilişkin böyle bir tutum, kendi ile ilgilenmek, kendine özen göstermek yani kendilik bakımı olarak *Epimeleia Heautou* ilkesi çerçevesinde, Yunan, Helenistik ve Roma felsefesinden Hristiyan çileciliğine dek uzanan dönüşümlerinde yalnızca bir nosyon, bir teori olmanın ötesinde, öznellik pratiklerinin tarihindeki önemli bir fenomendir (Foucault, 2015(d): 15).

> *Epimeleia heautou*, Yunancada, herhangi bir şey üzerinde çalışma uygulama, didinme anlamına gelen çok vurgulu bir sözcüktür (Foucault, 2005: 210).

Foucault düşüncesinde kendilik bakımına (*Epimeleia Heautou*) dayanan *Gnomik* kendiliğin yukarıda genel çerçevesini gördüğümüz bir varoluş sanatı-yaşam tekniği olarak belirmesini, Antik Yunan dünyasında hazların kullanımı ve cinsel deneyime ilişkin pratiklerin bu bakım ile ilişkisine değinerek daha ayrıntılı bir şekilde kavramamız mümkün olabilecektir.

3.2. Makul Özne: Kendilik Yönetimi

Bilmenin düşünce yoluyla hakikate varmak olması bağlamında, düşünce ile hakikat arasındaki bağıntıyı bir kez daha hatırlatan Foucault (Yardımcı, 2017(b): xvi), bu hatırlatmadan hareketle cinsel deneyime ilişkin bir ayrıma gider:

Buna göre Foucault Batı uygarlığında cinselliğin hakikatinin üretimi olan cinsel bilim (*scientia sexualis*) karşısında; bir bilimi temellendirmeye çalışmayan, mümkün olduğunca güçlü veya mümkün olduğunca uzun süreli kılınmaya çalışılan bir zevk

türünü, cinsel ilişki veya cinsel organlar yoluyla üretecek bir sanat olarak Doğu toplumundaki erotik sanattan (*ars erotica*) söz eder.[57]

> Batı'da erotik sanat yoktur. Başka deyişle, sevişmek öğretilmez, zevk vermek öğretilmez, başkalarında zevk yaratmak öğretilmez, kendi zevkini başkalarının zevkiyle azamileştirmek, yoğunlaştırmak öğretilmez (Foucault, 2016(a): 218).

Modern Batı toplumunda cinsel bilim (*scientia sexualis*)'in temel yöntemi olarak itiraf pratiğinin erken Hristiyanlık döneminden itibaren nasıl şekillendiğini *Gnoseolojik* kendilik üzerinden analiz eden Foucault bu kez, itiraf ve kendilik pratiğinin pagan filozoflarında ve Antik Yunan dünyasında nasıl algılandığını *Gnomik* kendilik üzerinden ele alır (Foucault, 2017(a): 42-52). Bu düşünce akışı aynı zamanda Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nden ikinci ve üçüncü ciltleri olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'na doğru uzanan çalışmalarının içerimi olarak zevkler ve arzular üzerindeki hâkimiyeti sağlayan kendilik tekniklerini, cinsel davranışın nasıl ahlaki bir sorun hâline getirildiği paralelinde izlememizi de olanaklı kılacaktır.

Ayrıntılarına geçmeden önce burada belirtmek gerekir ki Antik Yunan'da kendilik kaygısının en temel noktası vatandaşlarının çoğunluğunun siyasi kararlarda söz sahibi olduğu klasik dönemdeki toplumsal sınıfların temel belirleyici öğesinin "yurttaş"

[57] Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde (*Bilme İstenci*) bu düşünceleri için sonrasında, *ars erotica* ve *scienta sexualis*'i karşı karşıya getirmiş olsa da, Antik Çağ'da Çinlilerin *ars erotica*'sıyla karşılaştırılacak bir *ars erotica*'ları olmadığı ya da Yunan ve Roma kültüründe *ars erotica*'nın önemli bir yer tutmadığından söz edecek ve bu bağlamda Yunanlardaki yaşama tekniğine (tekhnê tou biou) yöneldiğini belirtecektir (Foucault, 2005: 200-201).

olmaya yani siyasi arenada söz sahibi olabilmeye dayanmasıdır. Buna göre yurttaş hem devlet işlerine ilişkin konuşma ve karar vermekle hem de bu kararları uygulatmakla yükümlüdür (Şar, 2017: 42). Bunun yanı sıra yerleşik yabancılar, kadınlar, çocuklar ve köleler bu siyasi haklardan mahrumdurlar. Aktif olarak kamu faaliyetlerine katılmanın yurttaşlar için önemi bağlamında Foucault'nun da belirttiği gibi kişinin kendisi üzerine düşünmesi de siyasi faaliyet ile ilişkilidir (Foucault, 2019: 38). Aynı bağlamda Antik Yunan'ın cinsel etkinliğe ilişkin tutumu da siyasi özgürlüğe duydukları ilgiyle ilişki içerisindedir (Franek, 2006: 115). Buna göre kendi zevklerinin ve arzularının efendisi olamayan tersine onların kölesi haline gelen bir adam, siyasi bir makamın gücünü kötüye kullanma ve bir tiran olma olasılığını taşımaktadır. Böylece kendine hakimiyet olarak Antik Yunan etiği siyasi özgürlüğün korunması için pratik bir kaygıya, pratik aklın kullanılmasına dayanmaktadır. Antik Yunan'ın toplumsal yaşamının bu unsurları bağlamında Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 141) Antik Çağ'ın cinsel ahlak ve kendini oluşturma tekniğinde dört unsur söz konusudur:

1) Ahlaki davranışın ana malzemesi yani etik töz[58] olarak *Aphrodisia*,

2) Bireylerin davranış kurallarıyla nasıl ilişki kurduklarına ilişkin özneleştirme kipi olarak *Chresis*,

3) Kişinin ahlaksal bir özne olarak oluşabilmesi için gerekli tutumu tanımlayan bir asetizm, yani etik ilişkinin kişide nasıl bir dönüşüme yol açtığına dair bir kendilik tekniği olarak *Enkrateia* ve,

4) Ahlaksal öznenin mükemmelleşmesi çerçevesinde amaçladığı bir telos olarak *Sophrosune*.

[58] Foucault'ya göre ahlakı ilgilendiren nokta her zaman davranışlarımızın aynı yönü değildir. Bu ilgi tarihseldir ve bu bakımdan da etik töz, ahlakın bu bağlamda hammaddesidir (Foucault, 2005: 205).

Cinsel hazların Antik Çağ'da sorunsallaştırılmasını bu dört unsurun açılımını da verecek bağıntısal bir anlatı ile ilerletmek mümkündür: Foucault'ya göre *Aphrodisia*'lar Antik Yunan düşüncesinde ahlaksal davranışın ana malzemesi, etik tözüdür. Bu töz arzuları, eylemleri ve hazları birbirine bağlayan dinamik bir süreçtir. Foucault "Hareket eden ya da ettirilen tüm hayvanlar belirli bir nesneye yönelirler" (Aristoteles, 2018: 42) diyen Aristotelesçi ilkenin eşliğinde canlı varlıkları hareket ettiren unsurlardan arzunun[59] her zaman haz veren şeyin istenmesi olduğuna ve aynı doğrultuda arzuyu uyandıranın da bu haz olduğuna dikkat çeker (Foucault, 2013: 145). Bu bağlamda Yunanlar için ahlaksal düşüncenin içeriğini oluşturan ne tek başına arzu ne tek başına haz ya da eylemdir, bu hazlar tarafından nasıl ve ne ölçüde etkilendiğimizdir.[60]

Böylece *Aphrodisia*'lara dayanan ahlaksal tutum cinsel eylemlerin biçimsel uygunluğunu gözeten yasal bir sistem oluşturmaktan çok kullanma koşulları ve yöntemleri oluşturmaya dönüktür. Foucault bu beceriyi (*tekhne*) gündelik dilde cinsel etkinliği betimlemede kullanılan ancak aynı zamanda cinsel etkinliği sürdürmede kişinin kendi kendine dayattığı düzeni ve cinsel etkinliğin gerçekleştiği koşullara uygunluğu içeren, doğanın gerekli kıldığı bağlamda hazların kullanımına gönderimiyle

[59] Aristoteles bu arzunun duyusal olarak donatılmış ruhun arzulama yetisinden biri olarak Epithumia olduğunu belirtir (Aristoteles, 2018: 42).

[60] Foucault burada da bu çalışmanın ilk bölümünde değinmeye çalıştığım, söylemin maddiliğini ekarte etmeye dönük Aristotelesçi hamledeki bilme arzusunu bilme edimine indirgenmesine gönderimde bulunmaktadır. Aynı paralellikte önemli olanın yalnızca arzu olduğuna vurgusunda psikanalitiğe de göz kırpan Foucault, Antik Yunan'da zevk ile arzu arasında güçlü bir bağa dayanan bu etik deneyimi, arzuyu önceleyen ve zevki silen şimdimizden düşünmemiz gerektiğini belirtir (Foucault, 2005: 200).

cinsel edimlerin pratiği (Foucault, 1993: 129) "*Chresis Aphrodision*" (Foucault, 2013: 154) olarak ele alır.

Foucault'ya göre Yunan etiğinde doğanın gerekli kıldığı şeyi karşılamaya dönük bu *Aphrodisia'*lar karşısındaki pratik amaç hazzı yok etmek değil tersine arzuyu uyandıran gereksinim aracılığıyla onu ölçülü bir biçimde canlı tutmaktır. Bu ölçülülük aynı zamanda hazları bu gereksinimler doğrultusunda kullanarak kendi kendini sınırlamaya dayalı estetik bir pratiktir (Foucault, 2013: 156).

Bu bağlamda *Chresis Aphrodision*'un öğelerinden biri olarak *Enkrateia* da hazların iyi kullanılabilmesi için onlara karşı koymayı, onlarla mücadele etmeyi sağlayarak hazlara egemen olunmasını garanti altına alan etik bir kendine hakimiyet ve kişinin ölçülü (*sophron*) olabilmek adına kendisi üzerinde uygulaması gereken bir çalışma ve denetim hâlidir (Foucault, 2013: 162-163)[61]. Böylece Foucault'ya göre Antik Çağ'ın hazlar alanındaki etik tutumu davranışın zaman ve koşullara uygun olarak belirlenebilmesi anlamında logos'un bir hâkimiyetidir[62] ve aynı zamanda bir güçler oyunu, bir iktidar mücadelesidir.

> İnsan ancak hazlara karşı bir mücadele tutumu oluşturarak ahlaka uygun davranabilir… *Aphrodisia*'lar, kaynağı ve amacı

[61] Foucault 1982 tarihli Collège de France derslerinde kendilik bakımı meselesini Platon'un Alkibiades diyalogu üzerinden çözümlerken, bu derslerden birinde yine khrêsis (faydalanmak) fiiline değinir ve özellikle bu faydalanmanın ruhun dünyanın geri kalan kısmı ya da bedenle salt araçsal bir ilişkisine değil öznenin aynı zamanda kendisi ve başkaları ile ilgilenmesine dair bir eylemsellik olduğundan söz eder (Foucault, 2015(e).

[62] Foucault bu durumu "… ya siz logos'a ya da logos size dönüşmüş olacaktır" biçiminde ifade eder (Foucault, 2005: 227).

> doğal olan; ama özgün enerjisinden dolayı düşüncede isyana ve aşırılığa iten bir güçler oyunu aracılığıyla yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda arzulanır kılınmıştır. Kişi bu güçleri, ancak onlara karşı çıkma, direnme ve hâkim olma yeteneğine sahip olduğu sürece, uygun biçimde ve ılımlı olarak kullanabilir (Foucault, 2013: 162).

Foucault varoluşa dair *Gnomik* bir kendilik etiği ve bir varoluş estetiği olarak okuduğu Antik kültürde kişinin kendilik deneyimini *Ruhanilik*[63] tanımı ile genişletir. Bu analiziyle Foucault öznenin hakikate erişmesine izin veren, bunun koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan düşünce biçimine felsefe diyorsak, öznenin hakikate erişmek için dönüşümünü sağlayacak olan arayış, pratik ve deneyimlere de Ruhanilik[64] diyeceğimizi belirtir. Aynı zamanda antik kültürde hakikate nasıl erişileceğine ilişkin farklı kiplerdeki felsefi sorgulamaların her daim ruhani pratiklerle (öznenin hakikate

[63] Foucault'nun Antik Çağ analizlerinde ve ruhani pratikleri çözümlemesinde sıklıkla referansta bulunduğu Pierre Hadot, Antiklerin ruhani bir alıştırma olarak tasarladıkları şeyin felsefe olduğunu belirtir (Hadot, 2012: 65). Foucault da düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel bir çalışma olarak felsefenin düşünce yoluyla bir kendilik pratiği olduğuna değinmektedir (Foucault, 2013: 121).

[64] Paras Foucault'nun yaşama sanatları ve Antik Çağ kültürüne yöneliminde Berkeley'de geçirdiği yılların etkisinden söz ederken ve bu etkinin kuramsal boyutundaki isimleri de ayrıntısıyla incelerken aynı zamanda *Collège de France*'tan meslektaşı olan Pierre Hadot'nun Foucault düşüncelerine etkisine de değinir. Ruhanilik kavramı da, "bireylerin kendilerini keşfetmek yerine kendilerini kurdukları" kendilik pratikleri olarak Foucault düşüncesinde yerini almıştır (Paras, 2016: 178-184).

erişebilmek için kendisinde yarattığı zorunlu dönüşümler) iç içe olduğunu[65] da dile getirir (Foucault, 2015(e): 20).

> O halde, bilgi için değil özne için, öznenin kendisi için, hakikate erişmenin bedelini oluşturan arınmalar, kendi üzerine çalışmalar, el etek çekmeler, bakış yönünü değiştirmeler, varoluşu değiştirmeler, vb. şeklini alabilecek arayış, pratik ve deneyim kümelerine "ruhanilik" diyeceğiz (Foucault, 2015(e): 19).

Foucault'ya göre ruhanilik, hakikatin özneye hiçbir zaman doğal bir hak olarak verilmediğini yani olduğu hâliyle öznenin hakikate erişim hakkının olmadığını varsayar. Böylece hakikat basit bir bilgi edinimi değildir ve hakikate erişebilmek için öznenin kendisini dönüştürüp kendi üzerinde pratikte bulunabildiği bir eylemselliğe bağlıdır. Başka bir deyişle Foucault Antik dönemde ne hakikatin ne de öznenin önceden biçimlendirilmiş nesne ya da özne olarak birbirlerinden bağımsız var olmadıklarını, daha ziyade bir öznenin hakikate ancak kendine özen gösterme pratikleri aracılığıyla erişebileceğini savunmaktadır (Hroch, 2010: 3).

> Hakikat özneye öznenin kendi varlığını söz konusu eden bir bedel karşılığında verilir. Çünkü olduğu haliyle özne hakikate kadir değildir. Bunun, ruhaniliğin tanımlanabileceği en basit ama en temel formül olduğunu düşünüyorum (Foucault, 2015(e): 19).

Foucault öznenin hakikate erişebilmek adına kendi üzerinde uzun bir süre çalışmasına dayanan Sokrates kaynaklı[66] geleneğin klasik Yunan düşüncesine sirayet eden bu

[65] Foucault'ya göre buradaki tek istisna, felsefi yaklaşımında ruhanilik sorusunun en az önem taşıdığı Aristoteles'tir (Foucault, 2015(e): 21).

pratiklerini Eros (sevgi) bağlamında bir *askêsis*[67] olarak görür (Foucault, 2015(e): 19). Hroch'a göre burada "pratik" terimi özel bir önem taşımaktadır. Zira Antik Çağ'da kendine özen göstermek bağlamında benlik bakımı, tekrara ve provalara dayanan, dikkat ve çaba gerektiren bir çalışma hâlidir (Hroch, 2010: 3). Bu bağlamda Foucault'ya göre de kendilikle ilişkide kendi üzerine bir çalışma olarak asetizm[68], varlığa ilişkin hedeflenen dönüşümün yaşanıp aranılan ontolojik statüye sahip olunduğuna karar verilen noktaya dek eylemlere yönelik denemeler ve denetimler, gün içinde yaşanmış ve yapılmış olan şeylere dönük bir hatırlama ve muhasebe çerçevesinde kendiliğin bir incelenişi gibi pek çok pratiğe dayanmaktadır. Yine Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 135) bu anlayış bağlamında ahlaksal olarak değerlendirilen her eylem gönderimde bulunduğu yasayla bir bağıntı taşıyor olsa da, bu eylem aynı zamanda kişinin kendini tanıması, denetlemesi, sınırlaması ve geliştirmesi gibi belirli bir varoluş kipine doğru kendisiyle bir ilişkisi olarak yalnızca yasaya uygun eylemeye indirgenemez.

Böylece ruhanilik hakikate erişimi yalnızca sonuç üzerinden okumaz. Bilme edimi hakikate ulaşmak için gidilen yolda bu sürecin özne üzerindeki "dönüş etkileri"ni de

---

[66] Foucault'nun burada Sokrates'i anması Pierre Hadot etkisiyle açıklanabilir. Zira ruhani alıştırmalar çok eski zamanlara dayansa da Batı kültüründeki doğuşu ve etkisi Sokrates ile olmuştur (Hadot, 2012: 34-35).

[67] Ruhun yönetiminin temel araçlarından biri olarak *askêsis*; alıştırma, tefekkür, sınama, vicdan yoklaması vb. farklı biçimleriyle kendini gösterecektir (Foucault, 2015(e): 169).

[68] Pierre Hadot Yunanca *askêsis* kelimesinin düşünce ve iradenin pratiği olarak Hristiyan çileciliğinden (bedensel ve cinsel bir kısıtlama, yoksunluk hâli) ayrıldığını (Kinikler ve Platonculuğun Hristiyan çileciliğine benzer pratikler taşıdığını belirterek) söyler (Hadot, 2012: 67). Foucault da *askêsis* kelimesini Hadot'nun dikkat çektiği anlamda kullanmaktadır.

içermektedir (Foucault, 2017(b): 20). Bu dönüş etkilerinde kişinin kendisi ile ilişkisinde aralıksız tekrarlara dayalı düşünüm sürecini Antik Yunan'a gönderimle (düşünmek, tefekkür etmek) *meletê* olarak niteleyen Foucault'ya göre, bu pratiklerdeki amaç yalnızca öğrenmek değil aynı zamanda onlar üzerinde tefekküre dayalı periyodik bir tekrarla onları içselleştirmektir. Bu bağlamda Foucault *meletê'*yi yalnızca düşünmek ve tefekkür etmek olarak değil düşüncenin pratiğe geçirilmesi olarak ele alır ve yine bu bağlamda *Epimeleia Heautou* ilkesi kendilik bakımında belirli bir dikkat biçimini ve bir tür egzersiz sürecini kapsamaktadır (Hroch, 2010: 4). Birinin kendi içinde ve kendisi için kafa yorarak, kendisine verilmiş davranış kurallarını hatırlayarak, hem kendi içinde hem kendi etrafında olup biteni inceleyerek, kitaplar okuyarak, iç dünyasına dönerek yaptığı bu tekrarlardaki amaç kişinin hakikati kendi hakikati hâline getirebilmesine, hakikat ile kurduğu ilişkiyi daimi kılmasına yöneliktir.

Foucault'ya göre bu ruhani pratikler aynı zamanda kişinin başkası ile ilişkisini de içerir. *Epimeleia Heautou* ilkesi bağlamında bakım, diğerlerinden izole bir şekilde gerçekleşen bir dizi uygulama değil kişinin kendisiyle birlikte olmasının bir yolu olarak başkaları ile ilişkilerine de uzanan bir süreçtir (Hroch, 2010:4). Foucault bu öz bakımın bir tür bencillik olmadığını da vurgular. Bu bağlamda kendi ile ilgilenmeyi, kişinin kendi ile meşgul olurken kendisini çevreleyen şeylerle ve aynı zamanda diğer insanlarla da ilgilendiği bir pratik olarak ele almaktadır. Böylece dinleme aracılığıyla bir öğrenime, ikili bir pratiğe dayanan[69] bir yaşama sanatı olarak Antik Yunan *Gnomik* kendilikte *Gnoseolojik* kendilikten farklı olarak başkası ile kurulan bu ilişki, usta-çırak ilişkisi

[69] Foucault'ya göre bu kişi filozof da olabilir herhangi biri de; zira ötekinin statüsündeki bu değişkenlik, bu ikili pratiğin pedagojiye, ancak aynı zamanda ruh yönlendirmesi, politik danışmanlık ya da tıbbi pratikler alanı gibi geniş bir yelpazede gerçekleşiyor olmasından kaynaklıdır (Foucault, 2018: 8).

içerisinde (bu anlamda bir statü farkına dayanan) sürdürülen, çırak ontolojik statüsünü[70] elde edinceye değin de sürecek olan bir yön verme ve eğitim olarak geçici bir iktidar ilişkisidir (Foucault,2017(b): 32-33).

> Yaşama sanatı tek başına öğrenilmez, kişi ona kendi imkânlarıyla erişemez. Ötekiyle, yön verme etkinliğiyle, ötekinin otoritesiyle ilişkilenmeden, ötekiyle hiç olmazsa geçici bir iktidar ilişkisi kurmadan bu sanatı edinemez (Foucault, 2017(b): 32).

Foucault'ya göre kişinin kendisi ile ilgili hakikati söyleme yükümlülüğü olarak itiraf pratiğinden ziyade kişinin kendi varlığını yetkinleştirme kaygısına dayalı vicdan muhasebesi ve yönlendirmesi çerçevesindeki gelişimiyle antik kendilik pratiklerinde yönetim, efendinin tam bir iktidarı ile idare edilen kişinin kendi hakkındaki en küçük sırlarına dek her şeyi ifşa etmesine dayanmaz. Kişinin varlığının dönüşümü ereğine dayalı olarak dost, hoca ya da efendi ile kurulan ilişki kesin bir itaate dayalı olmayan, geçici bir süre için[71] yaşamın yönetimini bir başkasına devretmek ve bir dostun

[70] Paras da buradaki "ontolojik" durumu, yaşama sanatları ile kişinin kazandığı niteliklerin birtakım kabiliyet ya da erdemler değil varlığa içkin olarak sükûnet, huzur ve mutluluk gibi vasıflar olarak Foucault'nun deyimiyle "deneyim kiplikleri" olduğunu belirtir (Paras, 2016: 172).

[71] Burada erken Hristiyanlığa özgü *Gnoseolojik Kendilik*'e ait *Exagoreusis*'de yönetilenin sonsuza dek itaati ve kendini kurban edişi unsurunu anımsayabilir ve Yunan kendilik etiğinin yönetim meselesindeki farklı tutumunu yakalayabiliriz.

önerisini istemeye dayanmaktadır ve tersine çevrilebilirlik taşır (Foucault, 2016(d): 157). Bu sebepledir ki yönetim alanında idare edilen kişinin özerkliği söz konusudur.[72]

> Efendinin bizim üzerimizde tam bir iktidar uygulayabileceği şekilde, kişinin kendisi hakkında her şeyi söylemesi, en küçük gizlerini ortaya koyması kaçınılmaz değildir. Güçlü bir yöneticinin gözü önünde sürekli ve eksiksiz bir biçimde kendiliğin sergilenmesi, bu yönetme tekniğinin önemli bir özelliği değildir (Foucault, 2017(a): 44).

Böylece Antik Yunan'da kişinin (müridin[73]) kendisine hâkim olamadığı ve kendisini köleleştirme tehlikesi taşıyan eylemlerden sıyrılabilmek için Foucault'nun "efendinin söylemi" (Foucault, 2017(a): 43) olarak nitelediği bir felsefi rehberliği kabul etmesi tutkunun getirisi olan edilgenlik hâlinden kurtulabilmek içindir (Foucault, 2017(a): 43). Bu bağlamda felsefi eylemin yalnızca teorik bir eğitimi ya da salt bir bilgi düzlemini (Hadot, 2012: 22) değil bireylerin yetkinliğini ve mutlu bir yaşam sürebilmeleri adına aynı zamanda bireylerin dönüşümünü de gözeten Yunan felsefi yaklaşımına bağlı olarak, Foucault'ya göre erken Hristiyanlık sürecindeki itiraf etme yükümlülüğüne Yunan düşüncesinde ender olarak rastlanmaktadır. Antik Yunan felsefi pratiği ve bilgisi, kendilik denetimi, bedenin ve ruhun kendini yönetebilmesine ilişkin pek çok buyrukla donatılmış olsa da insanların yasakları kendileriyle bütünleştirme tarzlarının farklı olduğunu belirten Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 43), bu buyruklarıyla Antik

[72] Böylece Foucault'nun Freud eleştirisi, aynı zamanda neden Antik Yunan etiğine ilgi duyduğunu da açıklar niteliktedir.

[73] Hadot (Hadot, 2012) "mürit" kelimesini kullanır ve Foucault da kimi kaynaklarda aynı kelimeyi kullanmaktadır.

Yunan'da ahlaki tutumun temeli bu dünyada güzel ve mutlu bir yaşam sürdürebilmeye ilişkin kişisel ve estetik bir kaygıdır (Foucault, 2005: 211).

> Bizim için, yalnızca bir şey yaratıcısının ölümlülüğünden kurtulabiliyorsa eser ve sanat vardır. Antikçağdakiler içinse *tekhnê tou biou* tersine bu sanatı uygulayanın, en iyi durumda, ardında bir şöhretin izini ya da işaretini bırakacak şekilde uygulayanın yaşamı olan şeyle ilgiliydi. Yaşamın ölümlü olduğu için, bir sanat eseri olmak zorunda olmuş olması, bu kayda değer temadır (Foucault, 2005: 201).

Bu yaklaşıma bağlı olarak Foucault'ya göre Antik Çağ etik yaklaşımında normalleştirme gibi herkesi kapsayan bir davranış modeli söz konusu değildir ve bu ahlaki tavır hiçbir kurumsal ya da toplumsal sisteme bağlı değildir (Foucault, 2005: 195). Bu nedenle sonraları sınırları genişletilmiş olsa da Foucault'ya göre Antik Çağ ahlakı çok az sayıda bireye hitap eden, herkesin uyması gerekmeyen, özgür insanların bile çok küçük bir azınlığını kapsayan bireysel bir tercihtir. Örneğin ölçülülük, bireyin eylemini (serbest ya da yasak olan eylemleri belirleyen) evrensel bir yasama çerçevesinde kurması ve herkesin özgürlüğünü gözetmesinden ziyade Platon'un ideal devletinde de gördüğümüz gibi (Platon, 2014: 130), çoğunluğun kötü tutkularının değerli bir azınlığın ussallığında boyunduruk altına alındığı, iyi bir yaradılışın iyi bir eğitimle birleştiği küçük bir azınlığın sitedeki ayrıcalıklı statüsü ve buna bağlı sorumluluğuna dayalı eylemini ussal bir biçimde işlediği bir tutuma dönüştürmesidir.

> Antik Yunan'da ya da Yunan-Roma ilk çağında ahlaksal düşünceler, tutumların kurallaştırılması ve izin verilenle yasaklananın kesin biçimde tanımlanmasından çok daha fazla kendilik pratiklerine ve çilecilik sorusuna yönelikti. Platon'un

> Devlet ve Kanunlar'ını bir yana bırakırsak, edinilmesi gereken tutumu ayrıntılarla tanımlayarak bir yasa ilkesine, bu yasanın uygulanması durumunda yaptırım getirecek cezaların olasılığına gönderme yapan pek az şey vardır (Foucault, 2013: 137).

Bu betimlemelere bağlı olarak Foucault erken Hristiyanlığın etik yaklaşımı ile Antik Çağ etiği arasındaki ayrımları analiz eder. Buna göre Antik Çağ'daki statü anlayışı, erken Hristiyanlığın *Gnoseolojik* etiğinde gördüğümüz kurumsal bir statü adına, evrensel norm ve değerlere bağlı bir itaate ve örneğin cemaatten atılmak gibi bir kaygıya ya da sonrasında Hristiyanlığın yapılması uygun olan-yasak olan ayrımına bağlı disipline edici bir tavra dayanmaz. Antik Yunan kültüründe yasanın içeriğinden ziyade belirli bir varlık kipine ulaşabilmek için kişinin kendi arzu ve hazları karşısındaki hâkimiyetini koruması yönünde özgürleştirici usul ve teknikler söz konusudur (Foucault, 2013: 137). O'Leary'ye göre Foucault'nun klasik Yunan ve Roma dönemi etik yaklaşıma ilgisi tam da bu nedenle, bu dönemlerde etik kaygının bilimsel bilgi ve normatif sistemlerden bağımsız olarak bir varoluş sanatı pratiği olarak belirmesi ve bilgi-güç sarmalına bağlı kimlik biçimlerine dayanmayan bir özerkliğin söz konusu olmasından ötürüdür (O'Leary, 2002: 37-38),.

Böylece Foucault'ya göre Antik Çağ'ın değer yargısında belirleyici olan unsur eylemler ya da saklı arzulardan çok gerçek gereksinimlerin karşılanmasına yönelik olarak saygın ve ileride hatırlanabilir bir yaşam kurmaya yönelik bir tutumdur. Buna karşın Hristiyan ahlakında cinsel davranışa ilişkin etik töz *Aphrodisia*'larla değil insan doğasındaki hataya düşüşün nedeni olan arzular alanı ve bu alanın yorumuyla tanımlanıp, kendine hâkim olabilme bağlamında bir beceriye değil yasanın kabulü ve kilise otoritesine boyun eğmeye dayanmaktadır. Etik özne de Antik Yunan'da olduğu gibi eylemi gerçekleştiren kişinin nefsine hâkimiyeti bağlamında değil kendinden ve bu dünyadan bir feragat ve bekâret çerçevesindeki bir saflıkla değerlendirilir.

Bu ayrım bağlamında Foucault Antik Çağ kendilik pratik ve tekniklerinin dönüşümü olarak dikkat çektiği Hristiyanlıkta haz ve arzuların yok edilmeksizin bir mücadele ve bir sınama[74] oyununa tabi tutulmasının, ahlak dışı olarak görülen arzunun varlığını sürdürmesi bağlamında kabul edilemezliğine değinir (Foucault, 2013: 165). Foucault'ya göre Hristiyanlığın itiraf tekniği ilk günah düşüncesine bağlı olarak, kişinin yaşamı boyunca beslemesi gereken bir korku ile daimi itaate dayanan ve kişinin kendini feda etmesinde temellenen bir kendilik hermenötiğidir. Bu *Gnoseolojik* kendilik anlayışı karşısında Antik Çağ'ın *Gnomik* kendiliği ise gizli ve içsel olan arzuların yok edilmesi ya da bastırılması değil[75], onlar karşısında mücadele bağlamında kişinin kendisi ile kurduğu bir hükmetme ve yönetim ilişkisidir. Böylece Foucault'ya göre varoluşun özünde saklı bir şifre gibi çözülmesi ve ifşa edilmesi gereken bir metin olarak kendiliğin kurulduğu *Gnoseolojik* kendilik karşısında *Gnomik* kendilikte kendilik çözülmesi gereken bir metin değil, hakikat pratiğine uygun ilkelere göre yaşamaya dayanır. Paras'ın ifadesiyle böyle bir etik anlayışta bireylerin kendilerini keşfetmeleri değil kurmalarına dönük bir eylemsellik söz konudur (Paras, 2016: 184).

> Bir başka deyişle, kişinin hazların kullanılmasında erdemli ve ölçülü bir özne biçiminde oluşabilmesi için gerekli olan, nefsiyle "egemenlik-itaat", "yönetme-boyun eğme", "hakimiyet-yumuşak başlılık" türünden bir ilişki kurmasıdır. Hristiyan tinselliğinde olacağı gibi "açığa çıkarma-vazgeçme", "deşifre

[74] Foucault bu durumu, Alkibiades'in cazibesi karşısında Sokrates'in tavrının, oğlanlara karşı her türlü hazdan bir arınma olmadığını belirterek örnekler. Sokrates, Alkibiades'e karşı koyabilme, mücadele edebilme yeteneğini gösterebilmiştir (Foucault, 2013: 165).

[75] Burada Foucault'nun Hristiyanlıktan ayrı olarak Batı dünyasının tüm çabasının kendiliğin hermenötiğini pozitiflik üzerinden düzenlemesine, öznenin hakikatini çekip çıkarıp keşfetmesine doğru uzanan sürece işaret etmesini hatırlayabiliriz.

> etme-arınma" türünden bir ilişki kurması değildir söz konusu olan (Foucault, 2013: 166).

Foucault özgürlüğü biçimlendirmeye yönelmiş olan Yunan kültürü etiğinin perhiz, iktisat ve erotizm bilgisi üzerinden işleyişini değerlendirir. Foucault'ya göre öncelikle hazların yararlı olmasına, gerekli zamanda ve uygun kullanımına ilişkin kaygı, davranışları normal-patolojik olarak ayrıştıran tedaviye ilişkin olmaktan çok sağlık için önemli olduğu kabul edilen, insanları hayvanların yaşamından koparan bir etkinlik olarak perhiz pratiğine dayanmaktadır. İdmanların, besinlerin, uyku ve cinsel ilişkilerin; mevsimlere, uygun miktara, yaşa vb. etkenlere bağlı olarak bir zaman çizelgesi misali düzenlendiği bu perhiz pratiği, ölçünün yalnızca bedensel olarak değil, ruhsal-etik düzlemde de gözetilmesine dönük bir davranış kurallarıdır (Foucault, 2013: 189). Böylece bedensel perhizin katılığı, bireyin bu perhizi sürdürebilmesi için etik kararlılığını ve sürekliliği gözetir.

> … perhiz bilgisi, cinsel hazların kullanımının uyardığı özel bir endişeyi göz önüne alan bir frenleme emrediyordu; çünkü bu hazlar aşırıya kaçıldığında bedene işkence ve sağlığın bozulması sonucuna vardığı için tehlikeli sayılıyordu (Bernauer, 2005: 296).

Foucault'ya göre perhizin bir varoluş tekniği olmasındaki en temel nokta, bu bilginin bir hekim tarafından aktarılan ve kişinin edilgen bir biçimde uyguladığı yani başkasının bilgisine bir itaat şeklinde işlememesidir. Uygun bir perhiz için elbet de bilenlere kulak vermek gerekir ancak bu ilişki (başkası ile ilişkideki unsurlara dayalı olarak), diyalog, öğüt ve iknaya dayanır ve bireyin kendi bedeni ve ruhu üzerine düşünülmüş bir pratik olarak yürütülür. Perhizin cinsel etkinliğe ilişkin yanını Hippokrates ve Diokles üzerinden inceleyen Foucault, Antik Yunan'da cinsel etkinliğin nicelik (sıklık, mevsimsel koşullara bağlı ısınma, soğuma, nemlenme gibi etkileri vb.) bağlamında ele

alındığını vurgular. Böylece etik ilgi eylemin niteliğinden çok bedensel dengeyi sağlaması ve bozması bağlamında niceliğine yöneliktir.

> … perhiz bilgisi, cinsel pratiği biçimlerine ve her birinin taşıdığı değere göre farklılaşan bir eylemler bütünü olarak değil, kişinin zaman dizinsel belirtilere göre bütünsel olarak katılacağı ya da frenleyeceği bir etkinlik biçiminde ele alır (Foucault, 2013: 199).

Perhiz uygulaması üzerinden yeniden vurgulayacak olursak Foucault'ya (Foucault, 2013: 327) göre Antik Yunan kültüründe ahlaki sınırlamalar ya da perhizler, cinsel edimlere bir ölçü saptayabilmek için toplumsal arenada bir müdahale biçimini almamış ve filozofların da cinsel edimlere ilişkin baskıcı ve yasal bir yaklaşımları olmamıştır. Kişinin kendisine göstermesi gereken özen ve hâkimiyetin temel olduğu Antik Yunan etik yaşamdaki bu tavır kişinin yalnızca toplumsal statüsü için değil aynı zamanda kendi varlığı adına da duyması gereken bir öz saygıdır (Foucault, 2013: 327). Foucault'ya göre her ne kadar Hrsitiyan öğretisinde cinsel etkinliğe yönelik sınırlamalar Yunan kültürüne benzer bir biçimde zamansal sınırlamaları içerse de bu ölçütler katı, ayrıntılandırılmış ve serbest olan-yasak olan, meşru-gayrimeşru ayrımına göre belirlenmişlerdir. Antik Yunan etiğinde ise *Aphrodisia*'lar günah ya da kirletme değil köleleştirme tehlikesini taşımaktadırlar (Foucault, 2013: 173). Böylece klasik Yunan düşüncesinde arzuların ve hazların yönetimine dönük *askêsis*'in açılımı Hristiyanlıktan faklı olarak, temeldeki bir günahsızlık hâline dönme çabasını değil tek tek bireylerin kendileri ile ilişkileri bağlamında özgürlüğü elde etme çabasını içerir. Foucault'ya göre bu özgürlük, ruhun hazların hizmetinde kendini köleleştirmemesi için kişinin kendi üzerinde uyguladığı güce dayalı bir özgürlüktür ve aynı zamanda Yunan demokrasisi bağlamında her yurttaşın yönetimde payı olduğundan sitenin özgürlüğünün de bir koşuludur. Öyleyse kendi kendinin bir yönetimi olarak (Foucault'ya göre Antik Çağ'ın

cinsel ahlak ve kendini oluşturma tekniğinde dört unsurdan) *Enkrateia*, aynı zamanda başkalarının yönetimini de kapsar.

> Ahlaksal askesis, site içinde ve başkalarına karşı oynanacak bir rolü olan özgür insanın paideia[76]'sının bir parçasıdır. Yani kendine hakimiyet ile başkalarına hakimiyet aynı biçime sahiptir, "nefsine hakimiyet başkalarına hakimiyetini ılımlı kılar (Foucault, 2013: 171).

Foucault'ya göre kişinin kendisini ahlaki bir özne olarak kurabilmesi için hazların kullanımında kendisine hükmetme pratiği bağlamında *Enkrateia*, birbirine oldukça yakın görülüp kimi zaman birlikte kullanılsalar da haz ve arzular üzerindeki bir denetim olarak *Sophrosune*'nun bir koşuludur (Foucault, 2013: 161). *Sophrosune* ve *Enkrateia* arasındaki ilk sistematik ayrımı Aristoteles'in yaptığını belirten Foucault'ya göre (Foucault, 2013: 161)[77], öznenin kendi özgür iradesiyle akla uygun eylemleri seçmesi ve bu yolla davranışlarında bir orta yol bulması anlamında *Sophrosune*, kişinin başkalarına uygun ve adil davranmasını, tanrılar karşısında da inançlı olabilmesini sağlayan bir ilke olarak öncelikle kişinin ancak kendi üzerinde bir çalışma ve denetimi olarak *Enkrateia*'yı uygulama koşulunu gerçekleştirdiğinde mümkün olabilecektir.[78]

---

[76] Bu dipnot bana aittir. *Paideia*'nın Foucault'nun ele aldığı bağlamda anlamı ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır.

[77] Foucault yine Aristoteles bağlamında (Aristoteles, 2011: 1119-a) *Enkrateia*'da arzuların var olduğunu ve bu arzuların şiddeti karşısında bir denetimden söz ederken, bir erdem olarak ele alınan Sophrosune'da arzuların yok edilmesinin değil egemenlik altına alınmasının söz konusu olduğuna dikkat çeker (Foucault, 2013: 166).

[78] Foucault bu iki kavrama ilişkin ayrıntılı bir inceleme sunar (Foucault, 2013: 161-166).

Foucault'nun bu analiziyle Antik Yunan düşüncesindeki birey-toplum ilişkisine işaret eden ve bu anlatı bağlamında da kişinin başkaları ile toplumsal ilişkisine ve başkalarını yönetmenin koşulu olarak kendilik yönetimine vurguda bulunan bu kavramsal örüntüde görürüz ki, pozitif bir biçimdeki özgürlük, kişinin başkalarını yönetmesine, başkaları üzerindeki iktidarına da ilişkindir. Foucault yönetimin kendi ve başkaları ile bağıntılı olan bu ilişkisini Gorgias diyaloğunda Sokrates ve Kallikles arasındaki diyaloğa gönderimle vurgular (Foucault, 2013: 175):

> KALLİKLES: … devlet yönetiminde korkusuz, bilgili olan kimseye diyorum. Devletin başına onlar geçmelidir. Güdenler, güdülenlerden daha varlıklı olmalıdır. Doğrusu budur.
>
> SOKRATES: Ama nasıl dostum? Onlar kendilerine göre güden midir, güdülen mi? … herkes kendinin güdücüsüdür. İnsan yalnız başkalarını mı gütmek ister? (Platon, 1998: 97).

Foucault benzer bir başka örnek olarak Platon'un Devlet'te yalnız el ve ayakları ile çalışan, akılsal muhakemenin zayıf olduğu zanaatkâr işçilerin içlerinde dizginleyemedikleri hayvansı tutkuların kölesi hâline gelmeleri anlatısına (Platon, 2014: 331) değinir. Bu adamın akla uygun bir ilke tarafından yönetilmesini sağlamak ve bunu da onu ezmek için değil toplumsal yaşamdaki dostluk ilişkisine katmak için yapabilmenin yolu, "içinde Tanrısal yan baş olmuş adamın" (Platon, 2014: 331) ilahi ögenin yönettiği kişinin iktidarına bağlı kalması ile mümkün olacaktır. Yöneten kişi de statüsünün ona getirdiği tüm arzularını karşılayabilme gevşekliği karşısında kendi üzerinde otorite kurabilmeli ve bunu hem kendi ruhsal ölçülülüğü hem de sitenin kamusal yaşamındaki refahı sağlayabilmek adına yapmalıdır. Tam da bu nedenle böyle bir yönetim kendinin hem kölesi ve hem de efendisi olabilmeyi içerir. Bu çerçevede Foucault'ya göre bir kişi başkalarının otoritesi altında bulunan bir statüye sahipse, kendi

ahlaki ilkesini ve ölçülülüğünün denetimini de kendisinde değil itaat ettiğinin buyruklarında arayacaktır.

Son olarak Foucault'nun kendi ve başkası ile ilişkiyi Seneca üzerinden örneklemesine (Foucault, 2017(a): 44-51) değinmek hem Antik kültürün *Gnomik* kendilik anlayışını ve hem de bu anlayışın Hristiyan *Gnoseolojik* kendilikten ayrılışını daha açık bir biçimde görmeyi olanaklı kılacaktır. Aynı zamanda bu örnekleme *Gnomik* kendilikteki bilgi ve irade öznesinin örtüşmesini de açımlar niteliktedir. Böylece Foucault'nun Seneca okumasında "yükümlülük sistemi"nden (normatif bağlamdan) özgürleşmenin ve hazlar karşısında kendine hâkim olabilmenin spesifik örneği niteliğindedir (Testa, 2020: 65). Foucault kendi ile ilişkideki ruhani alıştırmayı (vicdan muhasebesi) Seneca'nın *De Ira* (Öfke Üzerine) eseri üzerinden örnekler. Alıntıladığı pasaj şudur:

> Ruhumuzun övgü ya da kınama almış olması, gizli sorgulayıcı ve denetleyicimizin ahlakımız konusundaki değerlendirmesini yapmış olması durumunda ruhumuz ne kadar da huzurlu, sağlıklı ve kaygısızdır. Bu ayrıcalıktan faydalanır ve her gün devamlı kendime açıklarım. Lamba gözümün önünden çekildiğinde, huylarımı bilen eşim konuşmayı bıraktığında, tüm günü kendimi yeniden değerlendirerek geçirir, söylemiş ve yapmış olduğum her şeyi tekrar ederim. Kendimden hiçbir şeyi gizlemem ve hiçbir şeyi es geçmem. Çünkü aşağıdakileri söyleme gücüm, yetim varsa kusurlarımdan neden korkayım ki? "Seni bu kez bağışlıyorum, bunu bir daha asla yapmayacağını kavradın mı? Tartışmada durmadan çok uzun süre konuştun, bundan sonra bilgisiz insanlarla tartışma (Seneca, 2020: 161-162).

Foucault Seneca'nın kendine ilişkin düşüncelerini dile getirişinde adli bir dilden (yargılayan-yargılanan) ziyade, kendi kendini denetlediği, geçen günlerini incelediği, eylemlerini ölçüp biçtiği idari bir dil kullandığını belirtir.

> Kendisinin karşısında, cezalandırmak zorunda olan bir yargıç değil, daha ziyade iş bir kez gerçekleştikten ya da senenin işleri bittikten sonra, hesapları tutan, bilançoyu gerçekleştiren ve her şeyin doğru düzgün yapılıp yapılmadığını denetleyen bir idarecidir. Seneca kendi geçmişinin yargıcı olmaktan ziyade kendi kendisinin daimi bir yöneticisidir (Foucault, 2017(a): 45).

Foucault'ya göre Seneca davranış kurallarını doğru bir biçimde uygulamış olmamaktan dolayı hatalarını sıralar ve uygulamak zorunda olduğu kuralları kendisine hatırlatır. Bu anlatıda öznenin kendisinde saklı olan bir hakikati keşfetmesi söz konusu olmadığı gibi unutulan şey de öznenin doğası ya da gizil bir yanı değil öğrendiği davranış kurallarıdır. Dolayısıyla Foucault'ya göre Hristiyan itirafında öznenin günahlarını keşfetmek için yasayı belleğinde tutma zorunluluğu karşısında Seneca örneğinde gördüğümüz hatırlama, felsefi ilkeleri ve uygulamaları yeniden düzenlemeye yöneliktir (Foucault, 2017(a): 46). Foucault'ya göre Seneca'da kendi kendini günlük tutarak incelemenin amacı gün içinde yapılmış olanlarla belirli ilkelere bağlı olarak yapılması gerekenler arasındaki mesafeyi ölçmeye dayalıdır ve ikinci olarak da belirli ilkelere dayalı bu davranış kurallarına dair bilgiyi gelecekte doğru bir biçimde kullanabilmek adına bilgi ve irade arasında tam bir entegrasyon sağlamaya dönüktür.

Foucault Seneca'nın kendine düşünceleri bağlamındaki vicdan muhasebesi örneğinden sonra başkası ile (dost, hoca, danışman, efendi vb.) ilişkiye dair örneğini de yine Seneca'nın *De Tranquillitate Animi* (*Ruh Dinginliği Üzerine*)'sinde genç Serenus'un ruhsal zayıflığı ve zaaflarını itiraf edip, Seneca'dan öneri almak isteği üzerinden verir:

> Serenus: Gene de kendimde şöyle bir durumla çok sık karşılaşıyorum (Niçin bir doktora itiraf eder gibi, gerçeği itiraf etmeyeyim?), korktuğum ve nefret ettiğim şeylerden ne iyi niyetimle kurtuluyorum ne de onlara yeniden bağımlı hale geliyorum... Ne hastayım ne de sağlığım yerinde... başıma neler geldiğini sana anlatayım: Sen hastalığıma bir isim bulacaksındır (Seneca, 2015: 81-82).

Foucault şu noktaya dikkat çeker:

Serenus'un Seneca'ya anlattıkları gizli ve utanç verici düşünceler ya da arzuların bir itirafı değildir. Döneminin felsefi yaklaşımında özgür bir yurttaş olabilmek adına, politik yaşam ve zenginlikler alanına ilişkin ahlaki tutuma ilişkindir. Aynı şekilde Seneca'nın argümanlarla ve ikna edici örneklemelerle yapmaya çalıştığı şey de Serenus'un ruhunun derinliklerinde bilinmeyen bir hakikati keşfetmeye çalışmak değil Serenus'un bildiklerini yaşamına geçirebilmesine yapılan bir katkı niteliğindedir.

> Seneca: Bir yerde kendine karşı durmana, bir başka yerde öfkelenmene, bir diğerinde ısrarla üzerinde durmana, artık aştığımız o sertliklere böylece gerek yoktur, fakat şuraya buraya koşuşturan birçoklarının, kendi yolları etrafında amaçsız dolaşan bazılarının zıt yöndeki izlerinden hiç sapmayarak kendine güveninin olması için ve doğru yoldan gittiğine inanman için, en son aşamaya gerek vardır (Seneca, 2015: 86).

Foucault'ya göre Serenus Seneca'ya itirafında felsefi bir yaşam için gerekli olan ahlaki ilkeleri gayet iyi bildiğini göstermiştir ve bu bağlamda Serenus'un ihtiyaç duyduğu bu kendi bilmesine eklemlenen de bu bilgiyi gerçek bir yaşam tarzına dönüştürecek olan güçtür. Böylece bu örnekte de Hristiyan *Gnoseolojik* kendilik ile Antik Yunan *Gnomik*

kendilik arasındaki derin farkı, öznenin hakikat ile olan ilişkisinde yani Serenus'un itirafındaki gibi bilgi öznesi ile irade öznesinin kopuksuzluğunda görürüz.

> 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 (Foucault, 2017(a): 86).

Foucault Antik Yunan'ın hazların kullanımı bağlamında kendini oluşturma tekniğine ilişkin bu yapısını iktisat ve erotizm bilgisi analizi ile genişler. Buna göre Antik Yunan'da bir cinsel edimin değerli mi değersiz mi olduğuna ilişkin değerlendirmenin temelinde iki ilkenin yer aldığını[79] belirtir. Bu iki ilke Eşbiçimlilik ve Etkinlik ilkeleridir.

Eşbiçimliliğin temel noktası cinselliğin yalnızca evlilik içi ile sınırlanmamış olmasıdır. Bu anlayış Klasik Yunan'da cinselliğin yönetimindeki iktisat bilgisi kanadıdır. Buna göre Atina dünyasında evlilik tek kabul gören ilişki biçimi değildir ve karı-koca birlikteliği meşru soy vermeye dayalı bir birlikteliği oluşturur. Böylece hane yönetimine bağlı olarak erkek aşırılıklarından kaçınmalı ve nefsine hakim olmalıdır (Foucault, 2013: 295). Platon da *Yasalar*'da erkeğin toplumsal statüsü açısından evliliğin önemine değinmiştir:

> Yurttaşları birbirine bağlayan evlilikleri, erkek ve kız çocukların doğumunu, yetiştirilmesini, gençliklerinde ve yaşları ilerleyip yaşlandıklarında onları hakkıyla ödüllendirip cezalandırmak üzere yasa kapsamı içine almalıdır, onları bütün ilişkileri içinde, acılarını, hazlarını, tutkularını, hana bütün aşk ateşlerini

[79] Üçüncü bir ilke olan Eros, bu iki ilkenin gerilimine bağlı olarak açığa çıkacaktır ki bu gerilime ve Eros ilkesine ileride değinilecektir.

> gözleyip araştırarak bu yasalar aracılığı ile hakkıyla cezalandırmalı ya da ödüllendirmelidir; öfke ve korku durumlarında, talihsizliğin getirdiği ne kadar ruh sarsıntısı varsa ve her şey yolundayken bunlardan ne kadar uzak olunursa, insanlar hastalıkta, savaşta, yoksullukta ve bunların tersi koşullarda nasıl bir duruma düşerlerse, bu koşulların hepsinde her bir insanın tepkisindeki güzel olanı ve olmayanı öğretmeli ve belirlemelidir (Platon, 2007: 57-58).

Foucault'ya göre örneğin Çin toplumunda kadının statüsünün haz verme becerisine bağlı olduğu rekabetçi bir ortam karşısında kadınlar, genç oğlanlar ve köleleri de içeren toplumsal örüntüsüyle Antik Yunan'da evlilik kurumu içerisindeki cinsel etkinlik, kocaya yasal ve mutlu bir soy kazandırabilmek için üreme merkezlidir (Foucault, 1993: 132). Evli kadının aile ve sitedeki statüsü ona yalnızca evlilik içi bir cinsel pratik olanağı sunarken, kocanın karısı karşısındaki görevleri dışında cinsel pratiğe ilişkin böyle bir zorunluluğu bulunmaz. Şurası dikkat çekicidir ki her erkek evli bir kadına saygı duymalıdır. Foucault'ya göre bu saygı kadının evlilikteki statüsüne ilişkindir. Başka bir deyişle evli kadına yönelen bir erkeğin suçu, o kadın üzerinde iktidar sahibi olan diğer bir erkeğe yönelik olacaktır. Foucault'nun deyimiyle: "ırza geçen erkek yalnızca kadının bedenine saldırır, baştan çıkaran ise kocanın gücüne" (Foucault, 2013: 220). Bu bağlamda cinsel hazlar ve evlilik yaşamı kendi özel sorunlarını taşımakla birlikte birbirleriyle kesişmezler. Licht de bu statü fikrine paralel bir biçimde Antik Yunan'da evli kadının konumunun değersiz olduğu yönündeki iddiaların temelde yanlış olduğunu belirtir. Buna göre Yunanların doğanın sınırlarını bir bütün olarak kadınlara verdiklerini ve bir kadının anne tipine atanmasından daha büyük bir onur olamayacağını, bu bağlamda bir kadının Yunan bir anne olduğunda hayatının amacına ulaşmış olacağından söz eder (Licht, 1942: 18). Sonrasındaysa yine hayal edilebilecek

en yüksek iki görev olarak ev işlerinin yönetimi ve çocukların ruhsal bireyselliklerinin uyanışına dek onlara rehberlik etme görevi yine kadınlarındır. Böylece evlilik Yunanlar için onlardan sonra gelecek meşru bir nesil edinmenin bir aracı ve ev işlerinin de örgütlü ve güvenilir bir yönetimi hâline gelmiştir.

Foucault Stoa felsefesi etkisindeki Efesli Artemidoros'un 2.yüzyılda yaygın olan rüya tabiri geleneğindeki pek çok örnekleri de içeren, Yunan ve Roma külliyatı içerisinde cinsel edimlere ilişkin neredeyse eksiksiz bir tablo sunan (Foucault, 2013: 49) rüya yorumlarından hareketle[80], Antik Yunan dünyasında cinsel edimlerin toplumsal hayatla olan bağına bir kez daha dikkat çeker (Foucault, 2017(b): 71). Cinsel edimleri değerlendirme ilkeleri ahlaksal yargılara dayanan yasa biçiminde işlemez. Tam da bu nedenle Foucault'ya göre Yunan felsefesi tarafından biraz erken öğütlenen cinsel ölçülülük, kişilerin kendileri ile ilişkilerindeki etik bir tutum olarak ahlaki dönüşümleri anlayabilmede yasalara göre daha merkezî bir önem taşımaktadır (Foucault, 2013: 294).

Bu bağlamda Foucault'ya göre iki kişi arasındaki cinsel ilişkinin toplumsal ilişki biçiminin bir fonksiyonu olarak görüldüğü bu eşbiçimlilik ilkesine göre, cinsel edimi kabul edilebilir ve değerli kılan toplumsal ilişki ile uyumudur. Antik Yunan'da evliliğe atfedilen değer, eşbiçimliliğin en mükemmel formu olmasından, toplumsal olanla ilişkide uygunluk ve mükemmelleşme unsurundan kaynaklanmaktadır.

[80] Foucault'ya göre bu rüya yorumlarında amaç, bu edimlerin görüldüğü rüyalardan nasıl yararlanılacağı, şu ya da bu edimin görülmesiyle insanın başına ne gibi iyi ya da kötü olayların gelebileceğini tahmin edebilmektir ve yine Foucault'ya göre bu tür bir metin belli bir ahlak anlayışı öne sürmemekte, rüya görüntülerine verilen olumlu ya da olumsuz anlamlar bağlamında cinsel edimlerle toplumsal yaşam arasında bir değerlendirme ortaya koymaktadır. (Foucault, 1993: 131).

> Cinsel ilişki ve toplumsal ilişki arasında …bir süreklilik ve eşbiçimlilik varsa, söz konusu cinsel edim daha ziyade iyi sayılacaktır. Buna mukabil, bu edim parçası olduğu toplumsal ilişkileri tersine çevirir, alt üst eder, sarsar veya basitçe onlardan uzaklaşır, sapar veya ayrılırsa, saha ziyade kötü, ahlaken gözden düşmüş kabul edilecektir (Foucault, 2017(b): 73).

Yunan toplumunun başta bahsettiğimiz sosyal yapısının cinsel edimler alanındaki yansımasının ikinci ilkesi, eşbiçimlilik ilkesiyle de bağlantılı olan, yalnızca etkin-aktif olan öznenin statüsünün olumlu değerlendirildiği ve erotik bilginin içeriğini oluşturan Etkinlik ilkesidir.[81] Bu etkinlik hâli Foucault'ya göre erkeğin etkinliği yani duhuldür. Foucault'ya göre Artemidoros cinsel edimi yalnızca toplumsal alanla ilişkisinde değil aynı zamanda doğallık alanıyla bağıntısında da ele almıştır. Buna göre duhul, öznenin etkinliği olarak cinsel edimlerinin tümünün merkezini oluşturur ve iki taraflı bir ilişki olarak ele alınmaz. Cinsel edimin doğallığı, aktifliğin ve pasifliğin bir araya gelmesi değildir. Foucault'ya göre hazların yönetimine dayalı etik algıya aktif bireyin bakış açısı hâkimdir (Foucault, 2017(b):77). Buna göre cinsel ilişkiler pozitif değer yüklenen aktiflik ile negatif değer yüklenen pasiflik arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır (Bernauer, 2005: 297).

> Yunanlıların cinsel ahlakında başlıca farklılık kadınları tercih edenlerle oğlanları tercih edenler arasında ya da şu biçimde

[81] Foucault, bu iki ilkenin Artemidoros'un rüyalar yorumundan çekip çıkardığı iki ilke olduğunu, bunu da yasaklama – hoşgörü üzerinden işleyen geleneksel incelemeyle, Yunan ve Roma kültüründeki cinsel edimlerin değerlendirilme biçimlerini ve biraz ileride göreceğimiz oğlanın paradoksu konusunu anlamakta yetersiz kalacağını düşündüğü için yaptığını belirtir (Foucault, 2017(b): 89-90).

> sevişenlerle bu biçimde sevişenler arasında değildi. Onlar için sorun, bir nicelik sorunu, etkenlik ve edilgenlik sorunuydu. Kendi arzularınızın kölesi misiniz yoksa efendisi mi? Sorun burada düğümleniyordu (Foucault, 2005: 201-202).

Bir başka bağlamda Foucault'ya göre cinsel ilişkide "erkeksi" diye adlandırılan etkin rolün karşısında edilgenlik, doğanın kadınlara uygun gördüğü haz nesnesi olma rolüdür. Zira Foucault'ya göre Yunan etiği kadınların zevkinin önem taşımadığı ve cinsel yaşamlarının da baba ya da kocaya bağlılık statüsüne[82] göre belirlendiği eril bir yapıdadır. Böylece Foucault'ya göre Antik Yunan dünyasında bu etkin özgürlük deneyimi, başkasına bağımlılıkta kendi iradesi üzerinde de denetim sağlayamayacağı aşikâr olan ve bundan dolayı doğal olarak edilgen olan köleler, kadınlar[83] ve çocukların, özgür yurttaşlar olarak site yönetiminde söz sahibi olamadıkları doğal edilgenlikleri üzerindeki bir etkinlik hâlidir ve erkeksidir.

Aristoteles *Politika* eserinde Yunan toplumundaki bu yapının yönetimle olan bağını şu şekilde dile getirmiştir:

---

[82] "Yunan özünde bir erkek toplumunun ahlakıydı. Bu toplumda kadınlar "baskı" altındaydı, kadınların zevki önem taşımıyordu, cinsel yaşamları babaya, veliye, kocaya bağlılık statüsüne göre belirleniyordu… Sorun, özgür bir yurttaş olacağı varsayılan genç bir oğlanın başka birinin hakimiyetine girebilmesini ve gene başka birinin zevklerinin nesnesi olarak kullanılabilmesini kabullenememeleriydi. Bir kadın, bir köle, edilgen konumda olabilirdi: … bu onların statüleri gereğiydi" (Foucault, 2005: 197).

[83] Foucault elbette kadınların da *Enkratia'*dan haberdar olabileceklerini ancak onların erdeminin, örneğin kurumsal düzlemde aile ve kocalarına karşı bağımlılık statüleri gereği, ailenin adının sürdürülmesi ve mal aktarımının sağlanabilmesi için üreme işlevi gibi bir biçimde hep erkeksiliğe gönderimlidir (Foucault, 2013: 176-177).

> Bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir, siyasal bir yönetimdir; çocukları üstündeki yönetimi ise bir kralın yönetimidir, kralca bir yönetimdir. Çünkü erkek, yönetmeye dişiden daha yeteneklidir, meğerki koşullar büsbütün doğaya aykırı olsun; yaşlılar ve tam olgun olanlar da, (yönetim için) gençlerden ve toylardan daha yeteneklidir (Aristoteles, 1975: 26).

Foucault'ya göre modern toplumun erkek-dişi karşıtlığı bağlamında değerlendirdiği cinsel deneyimde erkeğin kadınsılığı cinsel rolün sınırlarının ihlaline dayanırken[84], Antik Yunan'da bir erkeğin cinsel ilişki ve kendisi üzerindeki ahlaksal denetimine bağlıdır ve kadınsı olmakla suçlanmaksızın erkeklerle aşk ilişkisini tercih edebilir. Bu noktada Foucault Antik Yunan'daki eşdeğerlikle ile etkinlik ilkeleri arasındaki gerilime değinir. Bu gerilim "oğlanın çelişkisi"dir (Foucault, 2013: 274).

Foucault'ya göre cinsel ilişki ile toplumsal ilişki arasındaki paralellik, oğlanlarla aşk deneyiminde yani cinsel kendiliğin yönetimindeki erotizm bilgisinde *Aphrodisia'*ların kullanılışını sorunsallaştırmaktadır. Antik kültürde erkek toplumda etkin ve cinsellikte aktif olduğu sürece, kendi toplumsal konumuyla birlikte olduğu kişinin toplumsal konumu arasındaki ilişki cinsel edimdeki konumlarıyla da örtüştüğünde cinsel etkinlik makbul sayılabilmektedir. Aynı paralellikte yetişkin, güçlü ve zengin birinin genç bir oğlanla olan cinsel eylemi eşbiçimlilik ilkesine uygunken, kölesiyle girdiği cinsel ilişki ise kendisinin toplumsal statüsünü köleliğe dönüştüreceğinden farklı biçimli olacaktır.

[84] Kadınlara karşı duyduğu ilgide aşırılığa giden bir erkek için efemine denilemez ancak Antik Yunan'da cinsel nesne tercihi ne olursa olsun, bir erkek kendisi üzerindeki hâkimiyeti kuramazsa kadınsı bir edilgenlik hâli olarak değerlendirilir (Foucault, 2013: 177-178).

Böylece Foucault'ya göre cinsel hazların kullanımında iktisat ve perhiz bilgilerinden farklı olarak:

> Yunanlılardaki erotizm bilgisinin giriftliği kısmen şu olgudan ileri geliyordu: İnsanın frenlenmesinin en nihayetinde kişinin kendi içinde olup bittiği perhiz bilgisi ve iktisadın tersine, erkek ile oğlan arasındaki aşk iki taraflı bir frenlemeyi ve iki tarafın frenlenmesinin ötekinin özgürlüğüne karşılıklı saygıda birleşmesini içerimliyordu (Bernauer, 2005: 296).

Foucault'ya göre bu giriftliğin püf noktası olarak oğlanın çelişkisi; ast-üst, egemen olan-egemen olunan, etkin-edilgin karşıtlığına dayanmaktadır (Foucault, 2013:297). Böylece eş biçimlilik ile etkinlik (aktiflik) arasındaki bu gerilim, cinsel etkinlikte oğlanın da bağlaşık olarak kadınla aynı nesne olma konumunu paylaşması, ancak oğlanın ne kadın ne de köle ile bir tutulamayacağı bir olanağı yani özne olabilme imkânını taşıyor olmasıdır.[85] Bu minvalde oğlanın çelişkisi, kölelerin efendilerin hizmetinde olması ve kadınların doğası ve statüsüne dayalı edilgenlikleri karşısında, özgür bir erkeğin haz nesnesi olması durumunda ortaya çıkacak olan edilginliğe dayalı bir utanç durumudur. Foucault'ya göre bu utanç, yasaklanmış bir nesne ya da edim olarak değil iktidar bağlamında açığa çıkan bir çelişkiyi barındırır:

> Bir yandan delikanlı haz nesnesi olarak kabul görür hatta erkeğin erkek partnerleri arasındaki tek onurlu ve meşru nesne olarak görülür; hiç kimse, hiçbir zaman bir oğlanı sevdiği, arzuladığı ve ondan haz aldığı için kınanmaz, yeter ki yasalara ve kurallara uysun. Ama öte yandan oğlan, gençliğinin sonunda

[85] Filiz Ünsal Türkçede "uşak" kelimesinin hem "oğlan çocuk" hem de "hizmet eden" anlamındaki kullanımına dikkat çekmektedir (Ünsal, 1997: 81).

> bir erkek olacağı için, egemenlik çerçevesinde düşünülen bu ilişki içinde kendisini bir nesne olarak görmeyi kabul edemez: Bu rolle özdeşleşemez ve özdeşleşmemek zorundadır (Foucault, 2013: 274).

Antik Yunan'da eşbiçimlik ve etkinlik ilkeleri arasındaki bu gerilim öncesinde Foucault'nun ruhaniliği tanımalarken *askêsis* ile birlikte andığı Eros ilkesinin ortaya çıkmasını doğurmuştur. Burada, Antik Yunan'da hazların kullanımında ve bu iki ilkenin işleyişinde Foucault'nun da dikkat çektiği iki önemli unsuru hatırlatmak yerinde olacaktır:

1- Antik Yunan etiğinin temel unsuru olarak kaşımıza çıkan kendi ve başkalarının yönetimi,

2- Usta-çırak, hoca-mürid vb. adlandırabileceğimiz, olgun bir erkek ile oğlan arasında geçici bir süre için (oğlan gerekli ontolojik statüsünü-tinsel yetkinliğini kazanıncaya dek) kurulan, bir yön verme ve eğitim, statü farkına dayalı ve geçici bir iktidar ilişkisi olarak ruhaniliğe dayalı (ve ileride ayrıntısıyla göreceğimiz gibi geleneksel eğitim anlayışından farklı olarak) bir ilişki olarak *Paideia*.

Böylece Antik Yunan'da erotizm bilgisinin merkezi, felsefe ve politik yaşam bağlamında sitenin yaşlı erkekleri ile eğitim süreçlerinin henüz başında olan genç oğlanlar arasındaki ilişkidir ki bu ilişkinin içerimi de kendisini Eros ilkesinde açığa çıkarır. Foucault'ya göre Etkinlik ve Eş biçimlilik ilkelerini bir arada tutmaya çalışan üçüncü bir öge olarak Eros, özneye dönüşecek (yetişkin erkek) olan oğlanın cinsel ilişkide dikkate alınması gerekliliğine ilişkin bir tavır ve varoluş biçimi olarak belirir (Foucault, 2017(b): 85). Bir başka deyişle Foucault'ya göre oğlanın çelişkisine bağlı simetrik olmayan bu cinsel etkinlik içerisinde Eros ilkesi, ötekinin gözetilmesini, toplumsal bir özneye dönüşebilmesi için ötekine nasıl yaşayacağı, nasıl iyi bir yurttaş

olabileceğine ilişkin bilgilerin öğretildiği pedagojik-toplumsal ilişki (eş biçimlilik) ile cinsel ilişkinin birlikte var olabilmesini sağlayan bir ilkedir.

> Seven ile sevilen bu birliğe nasıl varabilirler? Her biri ayrı yoldan gidecek, birincisi kendine yüz veren delikanlıya yapılması doğru saydığı her yardımı yapacak, ikincisi de kendine bilgi ve erdem getireni doğru işlerde destekleyecek, her türlü değerini artırabilecek; öbürü de daha iyi, daha bilgili olmayı seçecek (Platon, 2006: 21).

Foucault bu değerlendirmeleri bağlamında hazların oğlanlarla ilişkide kullanılmasının Antik Yunan düşüncesinde kaygı oluşturan bir tema olduğunu dile getirir. Alexandrian bu durumu şöyle izah etmiştir:

> Yunanlılarda homoseksüellik, kimi tarihçilerin hayal ettiği kadar iyi karşılanmamıştı ve *eraste* (seven) ile *eromen* (sevilen) arasındaki ilişkiler, çok katı bir namus kuralına bağlıydı. Homoseksüeller buna aykırı davrandıklarında *cinedes ve katapygoıes (oğlancılar, ibneler* anlamına gelir) gibi küfürlü ve müstehcen terimlere maruz kalıyorlardı. Homofili, iki yetişkin arasındaki homoseksüel ilişki, iğrenç kabul edilmişti. Ancak yetişkin bir erkekle on iki, on sekiz yaş arasındaki bir yeni yetme arasında aşk ilişkisi olabiliyordu. Eğer *eraste* on iki yaşından küçük bir *eromen* ararsa kuralı ihlal etmiş olurdu ve cezalandırılması gerekirdi; yirmi ve daha yukarı yaştaki birinin peşine düşerse erkeklik onurunu yitirirdi (Alexandrian, 1993: 20).

Böylece erkekler arası aşka ilişkin etik ve felsefi tavır ayrıcalıklı bir ilişkiyi temele almaktadır. Foucault'ya göre bu ayrıcalık partnerler arasında biri genç, eğitimini henüz tamamlamamış ve kesin statüsüne kavuşmamış iki kişi arasındaki yaş farkına dayanan bir statü ayrılığıdır ve tam da bu ayrılıktan ötürü ilişki değer kazanmakta, sorgulanmakta ve sorunsallaştırılmaktadır. Bu nedenle Yunan kültüründe oğlanlara duyulan aşk ile eğitim ve felsefe pratiği birbiriyle bağıntılıdır (Foucault, 2013: 256). Yine bu ayrımdan ötürüdür ki diğer ilişkilerden farklı olarak bu türden bir ilişki yoğun ritüelleriyle ilişkiye kurallar dayatarak bir stil ve anlam vermektedir.

Foucault'ya göre Antik Yunan'da biri yetişkin diğeri ise ileride site içerisinde etkin olacak olan genç oğlanın cinsel edimdeki pasifliği ile ilerideki aktifliği arasındaki uzlaşımsızlığa dayanan oğlanın paradoksu, pedagojik bir erotika (Eros'a özgü aşk) ile çözülmüştür. Bu çözümleme ile cinsel etkinlik geri plana itilerek, site devletini ayakta tutan ve aynı zamanda Yunan etiğini temellendiren genç erkeğin yetiştirilmesi öncelenmiştir (Licht, 1942: 441).

Platon da ideal bir devlette gençlerin daha çocukluktan güzelliği sevmeye, güzele benzemeye, onunla bir olup kaynaşmaya özenmelerini salık vermektedir (Platon, 2014: 94).

> Demek ki, eros ötekine gösterilen ihtimam, dikkat, sadakat, fedakarlık, belki de ölümüne fedakarlık demektir … Fakat aynı zamanda erôs bir zorunluluklar külliyatıdır, titizlikle tanımlanmış bu zorunluluklar etrafında bütün bir davranış sanatı veya daha ziyade, kişinin başkasını yönlendirmek suretiyle kendi davranışlarına yön verebildiği …karmaşık bir sanat gelişecektir (Foucault, 2017(b): 85).

Hristiyanlık öncesinde eski pagan ahlakından Hristiyanlığa uzanan süreci bir kanun dönüşümü ya da kanunlar arasındaki bir ikame süreci olarak değil etik algıdaki bir dönüşüm olarak ele almamız gerektiğini belirten Foucault'ya göre bu dönüşüm, eşbiçimlilik ve etkinlik ilkelerindeki dönüşüme dayanmaktadır.

Foucault Antik Yunan döneminde cinsellik karşısında duyulan kaygıyı tıp pratiğinde olduğu kadar felsefe ve dinî pratiklerde de, cinsellik-ölüm ve hakikat üçgeninin ortaya çıkışını görebilmemize olanak sağlaması bağlamında mühimsediğini belirtir. Bu üçgenin Hristiyanlıktaki ten deneyiminde yeniden ancak Antik Yunan *Aphrodisia* algısından çok farklı bir biçimde açığa çıktığını belirtir (Foucault, 2013: 142). Buna göre Hristiyanlıkta evlilik içinde gerçekleşen cinsel ilişkiler toplumsal ilişkilerin biçimleri ile eşbiçimli olup olmamaları üzerinden değerlendirilmez, bizatihi evlilik kurumunun kendisi yasayı tanımlar. Böylece Foucault'ya göre toplumsal ilişkiler cinsel ilişkilerden ayrıştırılmış ve evlilik özgül, tekil ve kurumsal, ahlaki anlamda yalıtılmış (cinsel ilişkinin yeri artık evliliktir) bir birim hâline gelmiştir (Foucault, 2017(b): 95).

İkinci dönüşüm ise etkinlik bağlamında yaşanmıştır. Foucault'ya göre kabul edilebilir tek hazzın Antik Yunan'da aktif öznenin hazzı olduğu bu ilke Hristiyanlıkla birlikte hazzın her türünün doğası gereği öznenin kendi üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesi yönünde riskli sayılması bağlamında dönüşmüştür (Foucault, 2017(b): 95). Foucault'Ya göre bu dönüşümle birlikte cinsel edim artık hazdan bağımsızlığı ölçüsünde değerlendirilmeye başlamıştır.

Haz bağlamından sıyrılmış ve yalnızca evlilik yaşamıyla sınırlandırılmış cinsel ilişkiye dayalı Hristiyanlıktaki ten deneyimi Foucault'ya göre (Foucault, 2017(b): 96) biçimsel farklılıklarına rağmen kadın ve erkek cinsinde ortak bir deneyim iken, Yunan etiğinde *Aphrodisia*'lar aktif ve pasif olarak her biri kendi rolüne sahip iki fail çerçevesinde

düşünülmektedir. Ve yine Foucault Antik Yunan'daki oğlanın çelişkisine dayalı cinsel edimlerin etiği üzerinden modern baskı varsayımını bir kez daha eleştirir:

> Burada, eskiden beri baskı varsayımı ve onun her zamanki soruları (istek, nasıl ve niçin baskı altına alınmıştır?) çevresinde düzenlenmiş cinsellik tarihinden ne kadar uzak olduğumuz açıkça görülüyor. Söz konusu olan, istek değil, edimler ve hazlardır. Başka bir deyişle, yasaklamanın ve yasanın getirdiği bastırım değil, yaşam teknikleri aracılığıyla kendi'nin oluşturulması söz konusudur. Yani üzerinde durduğumuz konu, cinselliğin nasıl bir yana itildiği değil, ama bizim toplumlarımızda, cinsellik ile özneyi birbirine bağlayan o uzun tarihin nasıl başladığıdır (Foucault, 2013: 129)

Cinselliği baskı rejimi üzerinden okuyan bir yaklaşımla Yunan toplumundaki bu ilişkiyi eş cinsellik olarak ele alıp hoşgörü tavrıyla değerlendirmenin yanlış olacağını belirten Foucault, öncelikle modern toplumun eş cinsellik kavramının Antik Yunan deneyimini karşılamadığını belirtir. Yunanlar insanın hemcinslerine duydukları aşkla karşı cinse duyduğu aşkı birbirini dışlayan iki tercih, birbirinden farklı iki davranış türü, tek bir ruh içinde çatışan iki farklı arzu olarak ele almazlar.

> Kuşkusuz, oğlanlara ya da kızlara ilişkin tercih bir karakter özelliği olarak görülürdü: Erkekler daha fazla bağlılık duydukları hazza göre birbirinden ayrılırlardı; ancak bu kişinin doğasını, arzusunun hakikiliğini ya da eğiliminin doğal meşruluğunu bağlayan bir tipoloji sorunu değil, şakalara yol açabilen bir zevk sorunuydu (Foucault, 2013: 251).

Foucault'ya göre baskı-hoşgörü hattındaki çağdaş okumaların Antik kültüre uzaklığı buradadır. Foucault haz pratiklerini aynı cinsten kişiler arasında yer aldığında sanki kendine özgü bir arzudan kaynaklanıyormuş gibi düşünüp, sorgulama noktasını karşı cinse yönelmeyen bir arzunun özgüllüğüne yükleyip ancak aynı zamanda da bu tür ilişkilere düşük bir değer verilmemesi, özgül bir statü yakıştırılmaması gerektiğini iddia ettiğimizde Yunan düşüncesinden oldukça uzak olduğumuzu belirtir (Foucault, 2013: 252). Yunanlar arzunun kadın ya da oğlan ayrımına bir özgüllük atfedilmeksizin arzulanan herkese yönelebileceğini düşünürken, bu arzunun iki erkek arasındaki ilişkide özel bir tutumu gerektirdiğini, böyle bir ilişkide kadına karşı olandan daha başka etik bir biçim-stil[86] vermenin gerekliliğinden söz etmektedirler.[87]

[86] P. Hadot'ya göre Foucault'nun da kullandığı "stil" bir ayrım ifade etmez. Kelimeyi sanatçıyı öncelikle bir zanaatkâr ve sanat eserini de bir eser olarak ele alan Yunanlar gibi düşünmemiz gerektiğini belirtirken, kendinin kendi üzerine çalışması bağlamında bu stil fikrinin Foucault'yu güncel bir anlam olanaklılığı bakımından etkilediğinden söz eder (Hadot, 2012: 257).

[87] Antik Yunan'da Foucault'nun bahsettiği oğlanın çelişkisi meseli üzerinden diyebiliriz ki, Platon'da Eros'a övgü, erkekler arası ilişkinin etik stilizasyonu olarak belirir. Bu diyaloglarda kadınlara duyulan aşktan da söz edilmektedir ancak bu iki çeşit aşk arasında değer bakımından fark vardır. Örneğin Platon'un Şölen diyaloğunda konuşmacılardan Pausanias, Eros'u tanımlarken iki farklı Afrodit hikâyesine dayanan iki farklı aşktan söz etmektedir. Birisi Hesiodos'un anlatısına dayanır ki buna göre Afrodit, Uranüs'ten doğmuştur ve annesi yoktur. Kronos, Afrodit'in babası Uranus'u devirirken, bir orakla babasının cinsel organını keser ve kesilen organ denize düşer. Denizdeki köpüklerden de Afrodit doğar. Ana karnından doğmayan bu Aphrodite Göğün kızıdır (Platon, 2006: 16). Homeros'un anlatısına göre ise Afrodit Zeus ile

Dione'nin kızlarıdır. Daha sonra gelen ve Zeus'la Dione'nin kızı olansa "orta malı" dedikleri Aphrodite'dir (Platon, 2006: 16). Böylece Pausanias'a göre biri ahlaki ve zihinsel gelişim anlamında tinsel aşk ve diğeri ise fiziksel haz ve doğuma dayalı iki tür aşk vardır. Tinsel aşk akılsallık ve erdem kapasitelerini geliştirmesi bakımından yaşlı erkeklere özgüdür ve kalıcıdır (Platon, 2006: 20-21). Bedensel aşk ise, edilgen olan kadın ve genç erkeklere özgüdür ve geçicidir (Platon, 2006: 20).

Diyaloğun sonunda Sokrates'in Eros üzerine düşüncelerinde de (Sokrates Eros üzerine düşüncelerini, Matineialı Diotima ile olan diyaloğunu anlatarak aktarır) tinsel aşkın, bir başka deyişle Foucault'nun da dikkat çektiği gibi bilgeliğin peşinde koşan filozofun aşkının övgüsünü buluruz:

Sonsuz güzelliğe, iyiliğe ve aşka zaten sahip olan tanrısal tamlığın karşısında, sevdiği şeyi onun eksikliğini hissettiğinden arzulayan Eros, insan ile tanrı, sonlu ile sonsuz arasında bir daimondur. Sokrates ile Diotima diyaloğu bu argümanı destekleyen Eros anlatısı ile güçlenir. Bu anlatıya göre Eros'un annesi yoksulluk babası ise bolluk tanrısıdır. Bu bağamda Eros ne yokluk ne de varlık içindedir (Platon, 2006: 46). Böylece aşkın, bilgelik ve bilgisizlik, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki aracı rolü vurgulanır ki bu aynı zamanda filozofun da rolüdür. Bilginin peşine düşenler, bilgelik en güzel şeylerden biri ve filozof da bilgelik dostu olduğundan filozoflardır (Platon, 2006: 47).

Tinsel ve bedensel aşk ayrımına dair çarpıcı örneklerden biri de Protagoras diyaloğunda Sokrates ile Sokrates'in bir dostu arasındaki diyalogda açığa çıkar. Bu dost Sokrates'e Alkibiades'in artık sakalları çıkan bir erkek olduğunu ancak yine de şehirde ondan daha güzel bir delikanlıya rastlamanın mümkün olmadığını söylediğinde, Sokrates Alkibiades'ten daha güzeline rastladığını (burada Protagoras'ı kastetmektedir) dile getirirken kastettiği, bedensel değil tinsel bir güzelliktir (Platon, 1999: 123). Aynı

zamanda sakal, oğlanların hem politik ve hem de felsefi yaşama katılabilecek erginliğe gelişlerini simgelediğinden Sokrates için önem taşımakta ve beğenisine sebep olmaktadır (Ünsal, 1997: 83).

Bir diğer örnek de Kharmides diyaloğunda yer almaktadır. Khairephon, Kharmides'in yüz ve beden güzelliğini Sokrates'e över ve onun ne düşündüğünü sorar. Sokrates, bu beden güzelliğinin ancak ruh yönünden de yetenekliyse karşı konulmaz olacağını belirtir (Platon, 1999: 30).

Sokrates ve Diotima diyaloğunda, ölümlü varlıkların ölümsüzlüğü yakalama çabası olarak yaratma arzusunun bedensel (çocuk doğurmak) uzantısı karşısında, tinsel (felsefi ve sanatsal yaratımlar) yaratımların kalıcılığı vurgusunda Eros anlatısı, Platon'un metafiziğine uzanan bir başka boyuta daha sahiptir. Kendisinden önce sistematik bir şekilde sorulmamış bir soru olan güzel nedir? (*ti esti tokalon*) sorusunu Büyük Hippias (Platon, 2016) diyaloğu ile ortaya atmış olan Platon, bu diyaloğunda güzel ideası yani kendiliğinden güzel (*kala kath auto*) ve tek tek somut güzel şeyler (*pros ti kala*) ayrımını yapar. Mutlak güzel ile rölatif güzel şeyler arasındaki bu metafizik düalite kendini "Şölen"de, Eros ve yaratıma ilişkin olarak yeniden gösterir. Eros güzel içinde yaratmaktır (Platon, 1999: 50). Böylece insanı mutluluğa ulaştıracak olan iyiye ve güzele ulaşma çabasında, sonlu ile sonsuz, insan ile tanrı arasında bir yol, bir süreç olarak Eros'u ruhun yetkinleşmesi süreci olarak gördüğümüz Sokrates-Diotima diyaloğunda, Diotima bu süreci tek tek güzel bedenlerden güzelin kendisine doğru zihinsel bir yükseliş olarak betimler (Platon, 1999: 56). Yaşı ileri bir erkekle oğlan arasındaki Eros'a ilişkin bu tinsel övgü Ksenophon'un Şölen'inde de yer alır (Ksenophon, 1962:63-64). Böylece Licht'e göre, Antik Yunan'da erkeklerin daha zengin ve daha gelişmiş entelektüel yetenekleri güzellik idealine eklenerek, yalnızca sosyal

Foucault'ya göre Antik Yunan'da cinsel etkinliğin pedagojik bir *erotika* çerçevesinde çözülmesine bağlı olarak bir erkeği sevmenin bir kadını sevmekten farklı bir biçimi vardır[88]: Bu Eros'a özgü bir aşktır.

> Bilgili olmak isteğiyle herhangi bir âşığın ya da karşılaştığımız ilk insanın kölesi ya da hizmetçisi olmakta utanacağımız bir şey yok (Platon, 2016: 42).

Licht Yunancada en sık kullanılan "*paederasty*" fiilinin, oğlan ve sevmek sözcüklerinden geldiğini, bir oğlana yönelik ruhsal ve şehvetli sevgiyi ifade ettiğini belirtir (Licht, 1942: 413). Bu nedenle Foucault'ya göre eş cinselliğin Antik Yunan'da ne dereceye kadar serbest olduğunu araştırmaktansa erkekler arası haz oyununun nasıl sorunsallaştırıldığını araştırmak gerekir (Foucault, 2013: 253). Bunun nedeni ise Foucault'ya göre Antik Yunan'da bir davranışın kamusal ya da ahlaki olarak sorunsallaştırılması için yalnızca yasaklanmamış olmasının yeterli olamayacağıdır. Foucault bu ilişkilerin kabul görmelerinin insanları kayıtsız bırakmak bir yana etik bir kaygıyı, belirli koşul ve tutumları gerektirdiğini dile getirir. Bir oğlana haz duymak ya da haz öznesi olmak Yunanlarda sorun yaratmazken, cinsel ve siyasal ilişkiler bağlamında, bir oğlanın özgür ve aktif bir vatandaş olarak eğitilebilmesinin ahlaki önemi açısından haz nesnesi olmak, kendine ve başkalarına hâkimiyetin özgürlüğünden yoksun kalmak bağlamında kişinin kendisi ile kurması gereken ilişkiyle çelişmektedir (Bernauer, 2005: 297).

---

yaşamda değil aynı zamanda entelektüel alanda da güvendikleri cinsel yoldaşları yine erkekler olmuştur (Licht, 1942: 434)

[88] Yinelemek gerekirse Foucault'ya göre bu iki yönelim doğaları bakımından değil biçimleri bakımından farklıdır.

> Yunanlılardaki erotizm bilgisinin griftliği kısmen şu olgudan ileri geliyordu: İnsanın frenlenmesinin en nihayetinde kişinin kendi içinde olup bittiği perhiz bilgisi ve iktisadın tersine, erkek ile oğlan arasındaki aşk iki taraflı bir frenlemeyi ve iki tarafın frenlenmesinin ötekinin özgürlüğüne karşılık saygıda birleşmesini içerimliyordu (Bernauer, 2005: 296).

Böylece Foucault'nun Antik Yunan kültürünün kendilik etiği analizinde;

1- Öncelikle erken Hristiyanlığın izinde kendini feda etmeye dayanan (ki burada varlığın bilgisi ile kendinin bilgisinin, bir başka deyişle iradenin ve hakikatin ayrımsallaşması söz konusudur) kendilik tekniklerinin, Hrsitiyanlıkla birlikte kendiliğin keşfedilmesi gereken bir metin gibi okunmasına doğru gelişen *Gnoseolojik* kendilik kültürü karşısında; pagan ve Antik Yunan kültüründe, irade ve hakikatin çakıştığı ve kendiliğin de varlık ve hakikat ile ilişkide bir eylem olarak ele alındığı *Gnomik* kendilik ayrımını,

2- Bu ayrıma bağlı olarak da Foucault'nun Antik Yunan kültüründe hazların kullanımı, kendi ve başkaları ile ilişkide yönetim ve Eros ile bağıntısında algılayabileceğimiz *paideia* çerçevesindeele aldığını görmüş olduk.

Foucault'nun *Gnoseolojik* ve *Gnomik* kendiliği analizi bağlamında Antik Yunan etiğinde kendi ile ilgilenmenin yani kendilik bakımının Batı dünyasında bilgiye indirgenmesi eleştirisini Sokratik felsefi *parrhesia* ile birlikte okumak mümkün gözükmektedir.

3. 3. Sokratik Parrhesia: Etik Söylemin Toplumsallaşması

Foucault Antik Yunan'ın *Epimeleia Heautou* ilkesi temelindeki yaşama sanatı anlayışını, Sokrates'in kendisi, başkaları ve hakikat ile kurduğu ilişki üzerinden çözümler.

> *Ethos*, kendilik kaygısının bir insana şehirde, toplulukta ya da bireyler arası ilişkilerde kendine uygun düşen yeri edinme-bu ister amirane bir ilişkiyi, ister dostça ilişkileri yansıtsın-becerisini kazandırdığı ölçüde, başkalarıyla kurulan bir ilişkiyi de içerir. Ve kendilik kaygısı, gene, hakikaten kendin için yeterince kaygılanmak amacıyla bir ustanın öğretilerine kulak vermeyi gerektirdiği ölçüde, ötekiyle kurulan bir ilişkiyi içerir. Bunun için bir yol göstericiye, bir öğüt vericiye, bir dosta, size hakikati anlatacak birine ihtiyaç vardır (Foucault, 2005: 229).

Bu ilişkinin ayrıntılarından evvel belirtmek gerekir ki burada hakikat, kabul edilmiş bir söylemin biçimlerini değil, hakikati söyleme ediminde öznenin nasıl tezahür ettiğini, yani kişinin hakikat söyleminde kendisi ve başkaları tarafından ortaya serilen biçimi ifade etmektedir. Hakikate ilişkin bu ayrımı vurgulayan Foucault, *parrhesia* pratiği bağlamında özne-hakikat sorunsalının çalışmalarındaki yerine bir kez daha değinir:

> ... bu soruna nerden ulaştığımı söyleyeyim. Batı felsefesinin merkezinde bulunan geleneksel, kadim sorudan, yani özneyle hakikat arasındaki ilişkilerden yola çıktım ve ilk başta klasik, alışıldık, geleneksel terimlerle bu soruyu ortaya koydum ve kabul ettim, yani: Ne gibi pratiklerden hareketle ne gibi söylem türleri yoluyla özne hakkındaki hakikat söylenmeye çalışıldı? (Foucault, 2018: 5)

Foucault Antik Yunan kültüründe çok yaygın ve belirgin örneklerine rastlayabileceğimiz kendi hakkında hakikati söyleme pratiklerinin Sokratik "kendini tanı (*Gnôthi Seauton*)" ilkesi ile ilişkilendirilerek çözümlenmesine yönelik genel eğilim karşısında, bu pratikleri *Gnôthi Seauton*'u da içeren daha geniş bir bağlama, kendilik

bakımı (*Epimeleia Heautou*) ilkesi bağlamına yerleştirilebileceğine dikkat çeker (Foucault, 2018: 6).

> Bana öyle geliyor ki bu *epimeleia heautou* … , neredeyse tüm Yunan, Helenistik ve Roma kültürü boyunca felsefi tutumu karakterize etmek için temel bir ilke olarak kalmıştır (Foucault, 2015(e): 11).

Bir başka deyişle Foucault'ya göre (Foucault, 2015(e): 7) kendini bilmek, kendine özen göstermek mahiyetindeki kaygının içerisinde ortaya çıkmıştır ve kendine özen göstermek Yunan kültüründe çok eski bir temadır (Foucault, 2019: 31).

Bu bağlamında Sokrates'in kendisi, başkaları ve hakikat[89] ile kurduğu ilişkiyi Foucault'nun *parrhesia* kavramını analizi üzerinden yürütmek mümkündür.

Yunan edebiyatında ilk kez Euripides tarafından kullanılmış olan ve M.Ö V. yüzyılın sonlarına doğru yaygınlık kazanan *parrhesia* sözcüğü etimolojik olarak *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden oluşmaktadır. Genel olarak "her şeyi söylemek" anlamına gelen, " İngilizce'ye genellikle "free speech" [özgür konuşma) (Fransızca'ya franc-parler [açık sözlülük], Almanca'ya da Freimüthigkeit [açık sözlülük]) şeklinde" (Foucault, 2014(b): 10) çevrilmiş olan bu sözcüğü Foucault "açık sözlü konuşmak" anlamı ile ele alır. *Parrhesiastes* de *parrhesia* kullanan, hakikati söyleyen ya da kelime köküne bağlı olarak aklındaki her şeyi söyleyen kişi anlamına gelmektedir (Foucault, 2014(b): 9)[90]. Ancak Foucault bu bağlamda iki tür *parrhesia*'yı

[89] Foucault'ya göre kendi için kaygı duymak belli davranış kurallarının ya da hakikat olarak ilkelerin bilgisine sahip olmaktır ki etiğin hakikat oyunuyla bağlantı noktası da burasıdır (Foucault, 2005: 227).

[90] Foucault'nun Bilme İstenci'nde vurguladığı bir noktayı, diğer deneyimlerden farklı olarak itiraf pratiği ile örgütlenen cinsel bilim bağlamında cinsellik deneyiminin daha

birbirinden ayırır. Buna göre, kişinin zihnindekileri niteliksel bir ayrım gözetmeksizin söylediği kötücül *parrhesia* bir tür boş boğazlıktır ki Platon bunu, herkesin diğer yurttaşlara hitap etme, site için en tehlikeli şeyleri bile söyleme hakkına sahip olduğu kötü demokratik yönetim biçimini betimlerken dile getirmiştir:

> İlk önce böyle bir devlette herkes özgürdür, değil mi? Her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar serbest konuşur, dilediklerini serbestçe yapar... Özgürlük olan yerde de her insan, yaşayışına dilediği düzeni verebilir değil mi? ... bu düzen görünüşte düzenlerin en güzelidir (Platon, 2014: 285).

Klasik metinlerin genelinde kullanıldığı olumlu anlamıyla *parrhesia* ise konuşmacıyla söylediği şey arasındaki bir ilişkiye gönderimlidir. Buna göre *parrhesiastes* söylediği şeyin kendi fikri olduğunu kesin ve açık bir biçimde belirten, doğru olduğunu bildiği şeyi yani hakikati söyleyen ve bu hakikate sahip olmasına dair de şüphe taşımayan kişidir (Foucault, 2014(b): 10-11). Bu bağlamda Foucault'ya göre:

> Parrhesia oyunu" parrhesiastes'in birinci olarak hakikati bilmek, ikinci olarak da böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlâki niteliklere sahip bir insan olduğunu varsayar (Foucault, 2014(b):13).

Foucault olumlu anlamıyla *parrhesia* bağlamında ve kişinin hakikat ile kurduğu ilişki boyutunda *parrhesia* etkinliğinin retorikten farkına da değinir. Buna göre Antik

---

karmaşık bir yapıda olduğunu, bu deneyimde kişinin hem yaptığını gizleme ve hem de kendi hakkındaki hakikati söyleme-kim olduğunu deşifre etme yükümlülüğüyle donatıldığını yeniden hatırladığımızda, Foucault'nun etik alandaki çalışmalarında *parrhesia* pratiklerine verdiği önemi de anlamak mümkündür.

Yunan'da site devleti içerisinde başarılı bir yurttaş olabilmek için mecliste ve halk mahkemelerinde gerekli etkiyi yaratabilmek, adil, doğru ve uygun olan şeye ilişkin yürürlükteki uzlaşımlara uymak zorunludur ve her bir devletin bu meseleler üzerinde uzlaşımı vardır. Dolayısıyla insanın yapmak zorunda olduğu şey dinleyicilerini başarıyla biçimlendirecek şekilde yürürlükteki adetleri incelemek ve kendini onlara uydurmayı öğrenmektir. Retorik sanatına mensup sofistin işi ve erdemi budur.[91] Bu bağlamda retorik, konuşana dinleyen üzerinde hakimiyet kurmasına yardımcı olacak bir tekniktir. Burada Foucault'ya göre konuşan kişinin söylediklerinin kendi görüşleriyle uygunluğunun, yani söylediklerini hakikat olarak kabul etmiş olmasının bir önemi yoktur. Temel mesele konuşulan kişinin zihninde bir etkileşim yaratabilmektir. Esas olan *parrhesia* edimindeki gibi inanılan hakikatin söylenmesi değil, hitap edilen kişiyi inandırabilmektir. İnandırılacak şeyin içeriği değil, inandırabilme gücü, ikna edebilmek önemlidir.

[91] Bu noktada sofistlerin konvansiyonalizmini, yani çoğunluğun yararına olan fikri doğrultusundaki uzlaşı anlayışlarını ve aynı paralellikte nominalist yaklaşımlarını hatırlamak gerekir. Sofistler için sözcükler, evrensel-a priori bir hakikati göstermezler. Adlar, kavramlar, sözcükler, tanımlar, insanlar tarafından anlam yüklenen semboller olarak, düşünceyi iletebilmede yalnızca seslerden ibarettirler ve hakikatle ilişkileri nedensiz ve rastlantısaldır. Böylece sofizmde, söyleneni doğrulayabilecek ya da yanlışlayabilecek bir kıstas, bir öz hakikat söz konusu değildir. "Sofistik… (seslerin aynılığı, sözcüklerin ayrılabilirliği, sözcük gruplarının olanaklı permütasyonları) üzerinde oynar ve sofistiğin vardığı nokta, herkes tarafından kabul edilmesi gereken doğru bir önerme değil, iki rakipten birinin, yani artık konuşmayı sürdüremeyen ve bu maddilik oyununun dışında kalan kişinin sessizliğidir" (Foucault, 2016(c): 51).

> SOKRATES: Gerçekten de tüccarlar sattıkları zahirenin bedene yararlı mı zararlı mı olduğunu bilmez, gene de onları övmekten geri kalmazlar… Toptan ya da perakende bilgi satmak için şehir şehir dolaşanların durumu da aynıdır; sattıkları her şeyi, meslekten olmayanlara övmek fırsatını hiç kaçırmazlar (Platon, 1999: 126).

Foucault'ya göre retorikteki bu sözel mücadele karşısında *parrhesia* konuşmacının hakikatle belirli bir ilişki kurduğu bir etkinliktir. Bu bağlamda *parrhesia* kişinin hem kendisinin ve hem de başkalarının hakikati çıplak bir biçimde görmelerini sağlayan ve bu yönüyle de keskin bir biçimde retorikten ayrılan somut bir ifşa etme eylemidir (Simpson, 2012: 101). Böylece retorik söylemde manipüle etmek (yönlendirmek, etkilemek adına, eksik ya da fazla söylemek, üzerini kapatmak) söz konusuyken, *parrhesiastes* neye inandığını dolaysızca dile getiren, inandığı hakikati eksiksizce söyleyebilme riskini göze alan kişinin cesaret gerektiren bir eylemidir (Foucault, 2014(b): 14). *Parrhesiastes*'in çıplak ve korunmasız açıklaması, dilin aracılığını bastıran ve konuşmasını kendi varlığı haline getiren bir bağlılıktır ve aynı zamanda özgürlüğün de kendisidir (Gonzáles Fisac, 2009: 4-5). Simpson'a göre *parrhesia*'nın bu türden uygulanmasında hakikatin ilanı, yani konuşan kişinin konuştuklarını kendi eylemleri ile taahhüttü, etik eylem için bir kritiktir (Simpson, 2012: 11). Kişi hakikati söylediği anda onu eyleme dökmeye de kendisini adamıştır ve böylece *parrhesia*, söylem ve eylemi içerisinde potansiyel bir hakikat ortaya koymanın aracı olur. Bu bağlamda Foucault'ya göre:

> *Parrhêsiastês* bir profesyonel değildir. Zaten teknik yönleri olsa bile *parrhêsia* yine de bir teknik ya da meslekten farklı bir şeydir. *Parrhêsia* bir meslek değildir, sınırlarının çizilmesi daha zor olan bir şeydir. Bir tutumdur, erdemle akrabalığı olan bir

> varoluş tarzıdır, bir yapma tarzıdır. Bir erek için bir araya getirilmiş yöntemlerdir, araçlardır, bu açıdan tabii ki tekniğe yakındır ama aynı zamanda bir roldür, şehir devlet ve bireyler için işe yarayan, değerli, vazgeçilmez bir roldür (Foucault, 2018: 16).

Foucault'nun *parrhesia* edimini bir hakikat cesareti olarak değerlendirmesi de *parrhesia* ediminin taşıdığı riske dayanmaktadır. Foucault'ya göre bu risk, konuşan ile dinleyen arasındaki bir statü farkına (örneğin bir filozofun bir hükümdara ya da bir tirana hitap etmesi gibi[92]) ya da öteki ile olan dostluk, arkadaşlık vb. ilişkisine dayanan ve muhatabın söylenen şeyi kabul etmemesi olanağına bağlı bir risktir (Foucault, 2014(b): 13). Şayet bu risk söz konusu değilse *parrhesia etkinliği* gerçekleşmez (Foucault, 2018: 15)[93]. Böylece konuşmacı hakikati yalnızca mantıksal referanslarla değil bizzat kendi eylemiyle ortaya koyar ve bu da bir cesaret sınavıyla onaylanmış olur. Dolayısıyla *parrhesia* kurumsal ortamın söze kodlanmış etkilere sahip olma gücü verdiği edimsel bir söz edimi değil, riske yol açan bir pratiktir (Folkers, 2016: 6). Bu bağlam *parrhesia* ediminde hakikat ile ilişkinin başkası ile ilişkiye eklemlendiği yerdir. Kişinin hakikati söyleme yükümlülüğü dinleyeni de şekillendirmeye dönük ikili bir pratiktir.

---

[92] Filozof tiranlığı eleştirdiğinde kendi inandığı hakikati dile getirmiş olacak ancak tiranın öfkesini uyandırıp sürgün ya da ölüm gibi bir cezanın da riskini almış olacaktır (Foucault, 2014: 14).

[93] Foucault'ya göre ancak dostluk söz konusu ise vicdan rehberliğinden söz edilebilir ki vicdan rehberliğinde hakikatin söylenmesini olanaklı kılan bu dostluk ilişkisinin kendisi sorgulanma ve kopma riskini taşımaktadır (Foucault, 2018: 14). Böylece, öncesinde değindiğimiz ve biraz ileride Sokrates figürü üzerinden ayrıntılandırılacak olan Antik Yunan'da *paideia* ve Eros bağıntısına ilişkin merkezi fikir de burada yatmaktadır.

Foucault'ya göre retorikte öteki üzerindeki etki (onu ikna etmeye dayalı olarak) daima konuşanın yararınayken, *parrhesia* etkinliğinde böyle bir kişisel çıkar gözetilmemektedir ve ötekini kandırmak ya da emretmek değil[94], öteki kişiyi kendi kendisine hükmedebilmesi bağlamında etkilemek söz konusudur.

> Çok şematik olarak diyelim ki hatip, başkalarını zorlayan başarılı bir yalancıdır ya da en azından rahatlıkla öyle biri olabilir. *Parrhêsiastês* ise, tersine, uğruna kendini ve ötekiyle ilişkisini riske attığı bir hakikatin cesur sözcüsü olacaktır (Foucault, 2018: 15).

Böylece Foucault'ya göre *parrhesia* muhatabına hakikati kabul edebilmek cesaretini göstermek ve bu hakikatten bir davranış ilkesi çıkarabilmek ödevini yükler. Böylece hakikati dile getirmenin dramatiğini özetleyen soru "nedenlerinzi nedir?" değil, "ne cesaretle?" sorusudur (Folkers, 2016: 6-7).

Foucault'nun bu analizine göre hem kişinin kendisinden (söylemi ile eyleminin tutarlılığı) ve hem de kişinin öteki ile ilişkisinden etik bir sorumluluk talep eden *parrhesia* aynı zamanda ve bu talebe bağlı olarak Antik Yunan etiğinin temelindeki kendine hâkim olabilmek ile bağıntılıdır. Böylece *parrhesia*'da söz ve eylem arasındaki boşluğu kapatabilme ereği, kişinin hem kendisi ve hem de başkaları ile mücadelesi bağlamında, Foucault'nun Antik Yunan'da hazların kullanımı analizinde bahsi geçen aktif bir kendine hakimiyet-yönetim olan *Enkrateia*'ya bağlanır. Aynı zamanda özgürlüğün kamusal bir kullanımı olarak parrhesia, mecliste, halk mahkemelerinde ve tüm karar alma mekanizmalarında Antik Çağ'ın siyasi yaşamı için de önemli bir rol oynamaktadır (Folkers, 2016: 7). Foucault'ya göre öteki ile kurulan ilişkinin bu etik ve

[94] Foucault'ya göre kişinin hakikati söylemeye tehdit ya da işkence gibi zorlandığı durumlardaki konuşma edimi *parrhesia* değildir.

politik bağlamı sebebiyle *parrhesia* ötekine yaltaklanma da değildir, çünkü yaltaklanma üstün olanın övgüsünü kazanabilmeyi hedefler. Yaltaklanan, üstün olanı överek onu olduğu kişiden fazlası olduğuna inandırır ve bu yolla iktidarını pekiştirir ki bu aldatıcı bir söylevdir; çünkü üstün konumdaki muhatabın kendi üzerindeki hakimiyeti (bunun artık Antik kültürde kişinin özgürlüğü olduğunu bilmekteyiz), yani kendisini olduğu gibi görüp kendisi ile ilgilenebilmesi söz konusu olamaz. Foucault'ya göre yaltaklanmada kişinin kendi ile kurduğu ilişki yaltaklananın yalanı dolayımında bir sahtelik ilişkisi olacaktır ve böyle bir ilişkide *parrhesia* edimindeki az önce bahsi geçen etik erek gerçekleşemeyecektir (Foucault, 2014(b): 24).

Bu durumun en güzel örneklerinden biri Sokrates'in Savunma'nın başında kendisine yöneltilmiş suçlamalardaki söylev hünerini ironik bir biçimde ele almasında görülür:

> Atinalılar, beni suçlayanların sizi nasıl etkilediğini bilemiyorum. Ama öyle ikna edici konuşuyorlardı ki, az kalsın ben bile kim olduğumu unutacaktım. Buna karşın, tek bir doğru laf etmediklerini söylemem gerekir… Oysa siz benden gerçeği dinleyeceksiniz Atinalılar (Platon, 1996: 31).

Foucault *parrhesia*'ya ilişkin bu betimlemelerinin ardından Sokrates figürünü felsefi bir *parrhesiastes* olarak analiz eder. Bu analizin Sokrates'in aldığı ceza bağlamında püf noktası ise Foucault'ya göre demokrasi ortamında *parrhesia* etkinliğinin mümkün olamamasıdır. Problemin kaynağı demokrasinin temelinde demos, yani halkın güç kullandığı ve herkesin hukuk önünde eşit olduğu bir yönetim biçiminin (*politeia*) olmasıdır. Böyle bir yönetim biçimi kötücül *parrhesia*'ya da dahil her türden açık sözlülüğe yer vermektedir. Kötü, ahlaksız ya da cahil vatandaşa dek tanınan bu *parrhesia* hakkı, vatandaşlık sisteminin tiranlığa dönüşmesi tehlikesini taşır.

Böylece Foucault'ya göre olumsuz anlamıyla *parrhesia* kullananlara yönelik eleştiri, *parrhesia*'nın demokratik kurumlarla olan ilişkisi üzerinden ele alınmaktadır ve sorun

şudur; demokrasinin temelinde halkın gücü (*demos*) vardır ve herkes hukuk önünde eşittir. Ancak böyle bir yönetim biçimi (*politeia*) en kötüsünü de içerecek biçimde her türlü *parrhesia*'ya yer vermektedir. *Parrhesia* hakkı, en kötü vatandaşa dahi tanındığından, Platon'un devlette de belirttiği gibi[95], kötü, ahlaksız ya da cahil vatandaşların da bu hakka sahip olmasıyla yönetim biçiminin tiranlığa dönüşmesi ya da şehrin başka tehlikelerle karşı karşıya kalması söz konusu olur (Foucault, 2014(b): 65-75). Bu nedenle *parrhesia* yönetim biçimi olarak demokrasinin kendi kendisine de zarar verebilir. O halde Foucault'ya göre demokrasinin olduğu yerde olumlu ve eleştirel anlamıyla *parrhesia* olamayacaktır (Foucault, 2014(b):67).

Öte yandan Foucault'ya göre demokraside *parrhesia*'nın imkansızlığının başka bir boyutu daha vardır. Politik alanda bir şehirdeki bireyler iki büyük grup oluşturur ve bu gruplardan birilerinin daha çok sayıda (çoğunluk) ve diğerlerinin ise daha az sayıda

[95] Platon Devlet'in VIII. kitabında, hem felsefede hem de savaşta üstün olanların yönetimde oldukları aristokrasi karşısında; Şeref Devleti (Timokrasi), Oligarşi, Demokrasi ve Zorbalık olmak üzere toplamda beş tür yönetim biçiminden söz eder. Platon'a göre Timokrasi ve Oligarşi yönetim biçimlerindeki zenginlik hırsının sonucunda, halk zengin ve fakir olarak ikiye bölünür. Çıkan kavgada zenginlerin yenilmesi ile demokrasi kurulur. Zenginlerin kimi öldürülür kimisi de sürülür. Yurttaşlar devlet işlerini eşit şartlarda bölüşürler. İnsanlar dilediklerini yapma ve konuşmada özgürdürler. Demorkasi görünüşte düzenlerin en güzelidir. Bu düzende kimse iş başına gelmeye zorlanmaz. En iyi başarabilecek olan-yönetebilecek olan- o olsa da istemeyen insana zorla bir iş yaptırılmaz. Başkaları savaşa giderken o gitmeyebilir. İsteyen yöneticilik ve yargıçlık yapabilir. Böyle bir ortamda, Demokrasi yönetiminde, ideal devletin temelinde bulunan ilkelere önem verilmez. Bir politika adamının ne türlü bir çalışma ve yaşama tarzı içinde yetiştiğine aldırış edilmez (Platon, 2014: 284-286).

(azınlık) olmasıyla kent birliği bölünür. Bu bölünme şehirdeki karşıtlığı ve çatışmaları düzenler ve kimin yöneteceği sorununu doğurur. Çoğunluk ve diğerleri arasındaki bu bölünme, aynı zamanda etik bir ayrımlaştırmayla, iyiler-kötüler ayrıştırmasıyla çakışır (Foucault, 2014(b): 39).

> … demokrasi hakkındaki bir sorgulama ile hakikat hakkındaki bir sorgulamanın kesiştiği kavşakta ortaya çıkan parrhesia krizi, V. yüzyıl Atina'sında özgürlük, iktidar, demokrasi, eğitim ve hakikat arasındaki o zamana kadar sorunsal niteliği taşımayan ilişkilerin sorunsallaştırılmasına yol açar (Foucault, 2014(b): 59).

Foucault'ya göre en iyiler ile daha az iyiler arasındaki bu etik ayrım politik bir ayrıma tekabül eder: Bir yanda şehirde en iyiler için iyi olan şey şehir için de iyidir, buna karşılık en kötüler için iyi olan şey şehir için kötüdür. Bir şehirde doğrunun dile getirilmesi iyilerle kötüler arasındaki bu bölünmenin yapılmasıyla mümkündür ve ancak bu etik bölünme olduğu sürece şehir için faydalı olan şeye dair bir hakikatten söz edilebilir. Foucault'ya göre bu hakikat, herkese konuşma hakkı tanınan, bir başka deyişle konuşan özneler arasında etik bir fark gözetilmeyen demokrasi yönetiminde dile getirilemez. Yine Foucault'ya göre tam da bu nedenle Platon, felsefeyle temel ve değer kazanan ideal bir devlette demokrasiyi kapı dışarı etmek durumunda kalmıştır (Foucault, 2018: 40-41).

> Size öteki filozoflardan daha geniş, daha olgun bir eğitim verdik. Sizi, felsefeyi devlet işleriyle uzlaştırabilecek bir hale getirdik… Bu devletin başındakiler, gölgeler üstüne birbirleriyle cenkleşmede, sanki başa geçmek büyük bir nimetmiş gibi, kim başa geçecek diye birbirlerini yemektedirler. Doğru olansa şudur: Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler

> oldu mu, dirliğin de, düzenin de en iyi olarak var demektir. Baştakilerin böyle olmadığı yerdeyse, tam tersine, ne dirlik vardır ne düzen (Platon, 2014: 238).

Franek'e göre Foucault'nun bu analizi *parrhesia* etkinliğinin bireylerin ve durumların tekilliğine ilişkin bir endişe olmasına ve bir birey olarak çoğunluk, polis ya da bir sosyal grubun görüşlerinden etik bir farklılaşmaya işaret etmektedir (Franek, 2006: 120-121). Etik farklılaşma ile ise Foucault, etik bir birey olarak kendinin farkına varabilmeyi, bir tür özerklik kazanabilmeyi, özerk bir biçimde ahlaki yargılarda bulunabilmeyi kastetmektedir. Böylece demokrasi krizine dayalı Foucault'cu *parrhesia* analizi, olumlu anlamıyla *parrhesia*'nın siyasi işlevi için gerekli olan bireysel etiğin fark edilmesini vurgulamaktadır. Foucault bu düşüncelerini Klasik Yunan'ın demokratik yönetime geçişinde ölüme mahkûm edilmiş olan Sokrates'in Savunma'daki şu sözleri ile örnekler:

> Atinalılar şunu iyi bilin ki, uzun süre önce siyasetle ilgilenmeye kalkışsaydım çoktan öldürülmüş olurdum ve ne kendime ne size yararım dokunurdu. Size gerçeği söylediğim için bana hiddetlenmeyin, çünkü sizi ya da başka kalabalıkları karşısına alarak kentteki haksızlıklarla, yasa dışı işlere içtenlikle karşı koyup onları engellemeye çalıştığında hiç kimse canını kurtaramaz (Platon, 1996: 50).

Foucault, hakikati söylemekten vazgeçmektense ölümle yüzleşmeyi yeğleyen bir başka deyişle de varoluş sanatının bir örneği olarak gördüğü Sokratik *parrhesia*'ya dair bu ayrımını çeşitli pasajlar eşliğinde analiz ederken birtakım saptamalarda bulunur. Öncelikle Sokratik *parrhesia* politik bir *parrhesia* değildir. Foucault'ya göre (Foucault, 2018: 64) politik *parrhesia* demokratik kurumlar karşısında tüm tehlikelere rağmen

şehrin yararına olduğu için hakikati söyleyebilmek cesaretidir. Foucault burada Solon'u örnek verir:

> Pisistratus kişisel sultasını ilan ettiği için, Atina üzerinde kendi namına hükümranlık kurmaya ve tiranlık denen şeyi uygulamaya yeltendiği için şehir özgürlüğünü kaybetmek üzereyken, tam o sırada, genç Pisistratus'un bu yükselişine tanıklık eden yaşlı Solon meclise gelmeye karar verir. Pisistratus, tiranlığı işletme arzusunu kendine yakın koruma tutarak ifşa etmiştir… Bu olaya şahit olan Solon meclise gelir. Meclis'e Atina'nın basit bir yurttaşı gibi gelir ama zırh ve kalkan kuşanmıştır, bu davranışıyla cereyan etmekte olan şeyi gösterir, yani Pisistratus kendine yakın koruma tutmakla yurttaşlara muhtemelen müdahale edilmesi gerekecek düşman muamelesi yapmıştır. Eğer hükümran, askeri iktidar uygulayan ve silahlı gücüyle diğer diğer yurttaşlara göz dağı veren birisi olarak arz-ı endam ediyorsa, o halde yurttaşların da (buna karşılık) silahlı güçle ortalığa çıkması doğaldır (Foucault, 2018: 64-65).

Meclise zırh ve kalkanı ile gelen Solon, Pisistratus'a yakın koruma tutma yetkisi vermiş olan meclisi eleştirmek için yurttaşlara seslenir ve bu seslenişinde sessiz kalmış olan yurttaşları yerer. Foucault'ya göre Sokrates'in gerçekleştirmekten çekindiği tam da bu *parrhesia* pratiğidir. Yine Foucault'ya göre bunun nedeni Sokrates'in içinden gelen, Sokrates'e ne yapması gerektiğini söylemeyen ancak Sokrates'i yapabileceği şeylerden alıkoyabilmek adına bazen kendini duyuran, mevcut demokrasi düzleminde kötü işlemekte olan politik *parrhesia* karşısında Sokrates'i politik arenadan uzak durmaya çağıran o meşhur tanrısal-daimonik sestir (Foucault, 2018: 65).

> Aranızda dolaşarak size tek tek nasihat verip birçok şeyle uğraştığım halde, kamusal bir alanda kalabalıkların önüne çıkarak kente nasihat vermememem size yersiz gelebilir. Bunun nedeni, birçok yerde söylediğimi duymuş olduğunuz ve Meletos'un iddianamesinde alaycı bir dille bahsettiği, içimde tanrılara özgü ilahi bir şeyin, bir sesin bulunmasıdır… Siyasetle ilgilenmemi engelleyen işte budur ve beni engellemesini çok yararlı buluyorum (Platon, 1996: 50).

Foucault'ya göre Sokrates'in politik arenada yer alsaydı çoktan öldürülmüş olacağı gerçeği ve tehlikesi bireysel olarak bir ölüm korkusu değil, Atinalılar adına duyulan bir kaygıdan ileri gelmektedir. Sokrates ölümden korktuğu için değil tanrısal bir görev olarak Atinalılara faydası dokunamayacağından ötürü siyasetten uzak durmuştur. Daimonik ses yurttaşlarla bir baba-abi gibi meşgul olan Sokrates'i, onlarla politik şekilde ilgilenmekten geri çevirmiştir.

> Atinalılar… Beni mahkûm ederek, tanrının size bahşettiklerine karşı bir günah işlememeniz için savunmamı sizin adınıza yapıyorum. Beni öldürürseniz kendini kentimize böylesine adamış başka birini kolay kolay bulamayacaksınız… Bana öyle geliyor ki, tanrı beni hiç ara vermeden peşinizden koşarak her birinizi uyandıracak, nasihat edecek ve azarlayacak bir at sineği olarak kentin başına sarmış. Beyler, böyle özelliklere sahip başka birini kolay kolay bulamazsınız (Platon, 1996: 49).

Sokrates'e tanrı tarafından verilen görev bir çeşit alıştırmadır, bir hakikati söyleme pratiğidir ve bu bağlamda politik sahnede cereyan edenden farklıdır. Foucault'ya göre bu daimonik ses, politik *parrhesia*'nın aksi yönündeki başka bir doğru söyleme biçimine

yani felsefi *parrhesia*'ya işaret etmektedir. Foucault bu felsefi *parrhesia*'yı basamaklandırarak analiz eder:

Sokratik *parrhesia*'nın ilk aşaması Sokrates ile ilgili kehanete ilişkindir. Sokrates'in arkadaşı Kairephon'un, Delphi tanrısına Sokrates'ten daha bilge bir kişinin olup olmadığını danışması üzerine kâhinin cevabı "yoktur" olur. Foucault'ya göre:

> Elbette bütün tanrıların cevabı gibi bu cevap da esrarengizdir ve tanrının cevap verdiği kişi bu cevabı anladığından asla gerçekten emin değildir. Doğrusu Sokrates de cevabı anlamaz (Foucault, 2018: 69).

Sokrates tanrının bu bildirimini merak eder ve bir araştırmaya girişir ki Foucault burada *zêtein* fiilini kullanır (Foucault, 2018: 70). Foucault'nun dikkat çektiği gibi Sokrates, tanrı sözünün söylediği şeyin anlamını keşfedecek bir yorumlamaya ya da bu esrarengiz cevabın ardındaki saklı anlamı çıkarmaya yönelmez. Böylece kehanetin vuku bulmasını beklemek gibi geleneksel bir tavrın karşısında Sokrates, kehaneti sınamaya tabi tutar ve Foucault'ya göre bu soruşturma Sokrates'in tanrının doğruyu söyleyip söylemediğini anlamaya yönelik bir araştırma biçimini alır (Foucault, 2018: 70). Yine Foucault'ya göre (Foucault, 2018: 71) hakikate ilişkin olarak işleyen bu araştırma, Sokrates'in kentin her yanında ve her zümreden yurttaşlar arasında bir gezinti (*planê*) yapmasıyla sürer.

> Bugüne kadar size ve kente, benim tanrıya sunduğum bu hizmetten daha büyük bir nimet nasip olmadığına inanıyorum. Aranızdaki gençlerle yaşlıları, bedenleriniz ile ya da paranızla değil, mümkün olduğunca ruhunuzu mükemmelleştirmekle ilgilenmeye ikna etmek için çevrenizde dolaşmaktan başka bir şey yapmıyorum (Platon, 2022: 48).

Sokrates bu gezintisinde karşılaştığı çoğu insanın ehil olduğunu iddia ettiği işlerde ve özellikle de örneğin bir politikacının kendisine bilge gözüyle baktığını, ancak politikacının durumunun böyle olmadığını keşfeder. Yine ister bu cahil politikacılar ister ziyaret ettiği zanaatkârlar, ozanlar ya da sofistler olsun, hepsi de aslında bilmedikleri şeyleri bildikleri düşüncesini paylaşmaktadırlar. Sokrates ise bilmediği şeyleri bilmediğini bilmektedir (Platon, 1996: 15-26). Böylece Foucault'ya göre Sokratik *parrhesia*'da *Epimeleia Heautou* çerçevesinde kendi, hakikat ve başkaları ile olan bağıntıda, her üçünü de içeren bilmediğinin bilgisine haiz olma unsuru belirir.

> Sonunda, kehaneti doğrulamak üzere şöyle bir ikilemde kaldım: Herhangi bir alanda onların anladığı şekilde bilge ve onların anladığı şekilde cahil olmaktan kaçınmalı mıydım, yoksa onlar gibi (kendini bilge sanan bir cahil) mi olmalıydım? Hem kendime hem de kehanete, "olduğum gibi kalmak daha iyidir" yanıtını verdim (Platon, 2022: 38).

Foucault'ya göre bu soruşturmada Sokrates, bir yandan kehaneti sınarken öte yandan başkalarının ruhlarını da (kendilerini bilip bilmedikleri hakkında) sınamakta, başkalarıyla bir örnek olarak ilişki kurmaktadır. Bu aynı zamanda bu ruhları kendi ruhu ile karşılaştırmasına dayanmaktadır. Bu nedenle politik *parrhesia*'dan farklı olarak Sokrates'in doğruyu söyleme pratiği, halk meclisinde, herkesin önünde ve aklına gelen her şeyi söylemek biçiminde değil, ironik sorgulama pratiği içinde, ruhları sınama pratiği biçimindedir. Hadot'nun ifadesiyle:

> Ebedi sorgucu Sokrates, ustaca sorgulamalarla muhataplarını, cehaletlerinin farkına varmaya yönlendiriyordu. Böylece de onları, tüm hayatlarının gözden geçirilmesini gerektiren bir huzursuzlukla dolduruyordu (Hadot, 2012: 90).

Foucault'ya göre bu sınama oyununda Sokrates'in ruhu (kendi bilmediğinin bilgisine sahip olması bakımından) diğer ruhlar için bir "mihenk taşı-basanos"[96] rolü görecektir. Sokrates kendi ruhu kadar diğer ruhları da sınamaya tabi tutarken, politik *parrhesia*'daki (Solon örneğinde gördüğümüz) gibi başkalarına hakikati söyleyip onları bu hakikat ile baş başa bırakmaz. Sokrates insanlarla, o insanlar da kendileri ile ilgilenmeye yönelsinler diye ilgilenmektedir ve Foucault'ya göre bütün Savunma'nın ardında bu ilgi (*Epimeleia*) teması bulunmaktadır (Foucault, 2018: 97).

> Konuşan kişinin yaşamı (bios) söyleviyle ahenk içindeyse, konuşan kişinin söylevi ve kim olduğu arasında bir uyum varsa, işte o zaman söyleme rıza gösteririm. Yaşam tarzı ve söyleme tarzı arasındaki ilişki ahenk barındırıyorsa o konuşmayı kabul eder ve *philologos* (söylem dostu) olurum. Sokrates'le ilgili gelişen mevzu tam olarak böyledir (Foucault, 2018: 128).

O L'eary'nin ifadesiyle Sokratik etik *parrhesia* için politik arenadaki sorun, şehrin siyasal yaşamına katılmanın insanı yozlaştırdığı bir ortamdaki karakter sorunudur (O L'eary, 2002: 150). Bu bağlamda Foucault'ya göre Sokrates başkalarını servetleri, şöhretleri ya da makamlarıyla değil, kendileri, hakikat ve ruhları ile ilgilenmeye teşvik etmek için onların yanında, onlarla bir ağabey bir baba gibi ilgilenen ve bunu yaşamının sonuna dek icra edeceği bir sorumluk gibi gören, sürekli görevi başında olan bir asker gibidir.

> … Nefes aldığım ve gücüm yettiği sürece felsefe yapmaktan, nasihat vermekten ve size her rastladığımda gerçekleri göstermekten hiç vazgeçmeyecek, size söylemeye alışkın

[96] Foucault basanos sözcüğünün, Yunanca'da bir altının gerçek olup olmadığını anlamak için kendisine değdirilen denektaşı anlamına geldiğini belirtir (Foucault, 2014(b): 77).

> olduğum şeyleri söyleyeceğim. Ey mükemmel insan, gücü ve bilgeliyle bütün kentlerin en büyüğü ve en şöhretlisi olan Atina'nın yurttaşı olmana rağmen, sağduyuyla, gerçeklerle ve ruhunu daha iyi kılmakla hiç ilgilenmediğin ve uğraşmadığın halde, daha çok para, şan ve şöhret kazanmak için çabalamaya utanmıyor musun?" İçinizden biri aksini söyleyip ilgilendiğini iddia ederse, gitmesine izin vermeyeceğim. Ben de gitmeyeceğim ve onu sınayacağım, ona sorular sorup, yanıtlar vermeye zorlayacağım (Platon, 2022: 48).

Foucault'nun hem Antik Yunan kültüründeki kendilik bakımı kaygısı[97] ve hem de Sokratik *parrhesia*'nın analizi bağlamında özel bir önem atfettiği ve derinlemesine analiz ettiği diyaloglar Alkibiades (I) (Platon, 2010) ve Lakhes (Platon, 1999) diyaloglarıdır. Foucault'ya göre her iki diyalogun en temel ortak noktası genç insanların yetiştirilmesi ve eğitimi için duyulması gereken kaygı ve bakımdır(Foucault, 2018: 109).

Öncelikle Alkibiades diyalogunu ele alacak olursak, Foucault'ya göre bu diyalogda yönetim fikri temelinde hakikat, kendi ve başkaları ile ilişkinin yanı sıra Eros öğesini de

[97] Foucault, kendilik kaygısına ilişkin felsefi arenadaki üç andan biri olan Sokrates-Platon hattında, Platon metinleri arasında "kendi" ve "ilgilenmek"in incelendiği tek teorik-sistematik metin olarak Alkibiades'i gösterir ve analiz eder; ancak belirtir ki, kişinin kendi üzerinde uyguladığı belirli pratikler olmaksızın hakikate erişemeyeceği yönündeki kaygı, Sokrates öncesinde örneğin Arkaik Yunan'da ve pek çok medeniyette de mevcuttur. Foucault'ya göre kendilik bakımına dair pratikler, Platon ve Sokrates öncesine uzanan tüm eski kendilik pratikleri, Platon ve Sokrates 'te başka amaçlarla ve farklı biçimlerde felsefi düşüncede yeniden ele alınır (Foucault, 2015(e): 42-48).

buluruz. Alkibiades babası ve annesi tarafından soylu ve zengin bir aileye mensuptur. Ebeveynlerini kaybetmişse de şehrin güçlü figürlerinden Pericles'e emanet edilmiştir. Ayrıca Alkibiades'in büyük bir serveti ve güzelliğinden dolayı da peşinden koşan pek çok aşığı vardır. Alkibiades ise peşinden koşan aşıklarını kendini beğenmişliğinden, yönetilen değil de yöneten olmak istediğinden reddetmiştir (Foucault, 2019: 35).

> SOKRATES: … Neden onları bu kadar küçük görüyorsun? Cevabını vereyim: Çünkü hiç kimseye ihtiyacın olmadığını düşünüyorsun. Hem bedenen hem de ruhen üstün kişilerin sana yardım etmesine ihtiyaç duymuyorsun. … aşıklarına tepeden baktığın için onlar kendi eksiklerini anladılar ve senin yanından ayrıldılar (Platon, 2010: 29-30).

Foucault şu soruyu sorar: Aşık birisinin kendisine sevgi duymayan birisiyle konuşmaktan çekineceğini belirten Sokrates (Platon, 2010: 31), onca zaman diyaloga girmediği Alkibiades'in peşinden şimdi neden gitmekte, onunla diyaloga neden girmektedir? Foucault'ya göre ilk sebep Alkibiades'in bütün aşıklarını reddetmesi sonucu yaşının geçmiş olmasıdır (Foucault, 2015(e): 32) ve Sokrates'e göre şimdi politik arenada güç elde etmek için Alkibiades uygun olan yaşa erişmiştir (Platon, 2010: 32). Alkibiades siyasi yaşama atılmak üzeredir ve Sokrates ona olan aşkını itiraf etmiştir (Foucault, 2019: 35). Böylece Foucault'ya göre Alkibiades aşığı olan Sokrates'e fiziksel olarak değil, politik hırsı ve felsefe aşkının kesişimi olarak tinsel bağlamda boyun eğmiş olacaktır (Foucault, 2019: 36).

> SOKRATES: … İlk aşığın bendim, diğer âşıkların seni bıraktılar ama yanında bir tek ben kaldım. Sanırım buna şaşırıyorsundur. Diğer âşıkların, laflarıyla seni sıktılar, oysaki ben sana hiçbir şey söylemedim. Neden sustum? Aslında bunu insanların gücünün dışındaki başka bir şeyden dolayı yaptım (Platon, 2010: 29).

Foucault'ya göre Sokrates'in Alkibiades'e yaklaşmasında bir sebep daha vardır:

Öncelikle Sokrates bu yaklaşma kararını vermiştir, çünkü Alkibiades'in kafasında ilk gençlik yıllarındaki ailesi ve servetinden faydalanma ya da güzelliği dışında bir şey vardır (Foucault, 2015(e): 32). Foucault'ya göre Alkibiades statüsüyle ya da mirasla edinmiş olduğu ayrıcalıklarla yetinmemektedir ve bu ayrıcalıklı konumunu başkaları üzerinde etkili bir yönetime dönüştürme istencindedir (Foucault, 2019: 35).

> SOKRATES: Birkaç gün içinde Atinalıların önüne çıkıp onlara Perikles'ten bu yana yaşamış tüm insanlardan daha çok şerefe layık olduğunu göstermek istiyorsun. Atinalıları buna inandırdığın takdirde kentteki en güçlü insan olacağını düşünüyorsun (Platon, 2010: 31).

Kendi ile ilgilenmek kaygısı sorunu da bu noktada, kentin yönetimi mevhumunda, yani Alkibiades'in ayrıcalıklı konumunu etkili bir siyasi eyleme dönüştürmek istencinde açığa çıkmaktadır (Foucault, 2015(e): 33). Buna göre Alkibiades'in şehri yönetme isteği karşısında gözetmesi gereken iki durum vardır: Bir tarafta şehri yönetmek isteyen diğer rakipleri vardır ve diğer tarafta şehri yönetmeye başladığında, şehrin düşmanları karşısında yaşadığı zorlu durumda, rakiplerinin servet ve eğitim yönünden ondan daha üstün olmaları durumu vardır (Platon, 2010: 64-69). Foucault'ya göre bu iki duruma bağlı ancak "zayıf bir biçimde" (Foucault, 2015(e): 34)[98] *Gnôthi Seauton,* Alkibiades'in karşılaşacak oldukları karşısında kendisinin ne olduğuna bakması gerektiğine yönelik Sokratesçi bir ihtiyat tavsiyesi olarak devreye girer. Bu tavsiye ise *Epimeleia Heautou*'ya bir giriş yani Alkibiades'in kendi yetersizliklerini kavrayarak kendisiyle ilgilenmesine doğru bir davet niteliğindedir. Foucault'ya göre Sokrates'in şehrin iyi yönetilebilmesi için şehirde yaşayanlar arasındaki dostluğun ne olduğunu Alkibiades'e

[98] Foucault'nun dikkat çekmek istediği, bu Delfi ilkesinin, sonrasında kazanacağı güçlü anlamın (kaygının bilmek edimine indirgendiği) henüz burada belirmediğidir.

sorması üzerine Alkibiades yanıt veremediğinde yine kendi ile ilgilenme kaygısı temasına rastlarız:

> ALKİBİADES: Tanrılar adına yemine ederim ki Sokrates ne dediğimin farkında değilim. Hiç de farkında olmadan utanç verici bir hale düştüm.
>
> SOKRATES: Cesaretini kaybetme. Elli yaşındayken bu duruma düşseydin kendinle ilgilenmen zor olurdu ama şimdi tam da bunları öğrenecek yaştasın (Platon, 2010: 77).

Bu noktada Sokrates, kendiyle ilgilenmenin ne olduğunu, buradaki kendilik ile kast edilenin ne olduğunu sorgulamaya başlar (Platon, 2010: 78). Hemen ardından bu kendilik nedir? sorusu ile *Gnôthi Seauton*'a teması ikinci kez yakalarız:

> SOKRATES: Kendinin ne olduğunu bilmek kolay bir şey midir? Yoksa "Ne olduğunu bil" yazısını Pytho tapınağına yazan kişi sıradan birisi miydi? Yoksa bu, herkesin sahip olmadığı güç bir şey midir? (Platon, 2010: 80)

Foucault'ya göre bu diyalogun temel iki sorusu, "Kendilik nedir? ve Kaygı nedir?" sorularıdır (Foucault, 2019: 37). Foucault'nun özgürlük pratiği düşüncesi çerçevesinde buradaki analizi dikkat çekicidir. Foucault'ya göre (Foucault, 2019: 37) kendilik dönüşlüdür, bir yandan *Auto* "aynısı" demektir, ancak aynı zamanda kimlik anlamını da taşımaktadır. Kimlik anlamı bağlamında kendilik nedir? sorusu kimliğin keşfedileceği temel nedir? sorusuna dönüşür ki her iki sorunun yanıtındaki ortak olan zemin başkalarının yönetimi için gerekli olan bilginin tanımıdır. Böylece kendiyle ilgilenme, konumsal ayrıcalığa sahip olan Alkibiades'in siyasi eylemi yani şehri yönetebilmesi için bir koşul olarak belirir.

> 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 (tekhnê, yapmayı bilme) da verecek türden olması gerekir (Foucault, 2015(e): 48).

Foucault'ya göre Alkibiades'in kendiyle ilgilenme zorunluluğunun bir başka boyutu da pedagoji ile ilgilidir. Alkibiades Pericles tarafından öğretmen olarak tutulan, kölelerin en yaşlı ve işe yaramayanı Trakya'lı Zopyros'a emanet edilmiştir (Platon, 2010: 66). Antik Yunan'ın kendilik etiği ve ruhanilik anlayışı bağlamında Foucault'ya göre kendilik kaygısı her zaman başkası ile olan bir ilişkiye dayanmaktadır. Ruhani bir rehber olarak örneğin hoca, rehberlik ettiklerine bir yetenek (örneğin konuşmak ya da başkalarına üstün gelmek gibi) öğretmenin peşinde olan kişi değil, rehberlik ettiği öznenin kendisi için duyduğu kaygı için kaygı duyan ve bu kaygı için model olan kişidir (Foucault, 2015(e): 55). Bir kez daha hatırlatmak gerekirse burada geleneksel bir eğitim olarak pedagojiden ziyade, entelektüel bir kendini yetiştirme, ruhani bir etkinlik olarak *paideia* söz konusudur. Sokratik *paidea*'nın temel unsuru olarak ironi (*eironeia*)[99], kendi kendini küçümseyerek bir hoca gibi düşünmeyi reddetmeye dayanır (Hadot, 2012: 95).

> Öğretmenin ben biliyorum, beni dinleyin dediği yerde Sokrates şöyle diyecektir: Bildiğim bir şey yok ve sizinle ilgileniyorsam, bu sizde eksik olan bilmeyi size aktarmak amacıyla değil, sizin hiçbir şey bilmediğinizi anlayarak kendinizle ilgilenmenizi öğrenmeniz içindir (Foucault, 2018: 77).

[99] Bireyin olduğundan daha aşağı gözükmeye çabaladığı psikolojik bir tavırdır (Hadot, 2012: 94-95).

Foucault'nun Antik Yunan ve Sokrates konusundaki düşüncelerinde etkileri olan Hadot'ya göre (Hadot, 2012: 96-97) Sokrates, başkası ile diyalogun parolası olan ironi ile kendisini ve muhatabını ikiye böler. Bir yanda tartışmanın nasıl biteceğini önceden bilen Sokrates vardır ve öte yanda muhatabı ile felsefi diyalogu sürdürebilmek adına onunla uzlaşıma giren bir Sokates vardır. Bu ironik yöntemdeki temel nokta Sokrates ve muhatabı tarafından kat edilmiş olan yoldur. Sokrates muhatabından bir şey öğrenmek, onun söylemine tamimiyle dahil olmak ister görünürken, Sokrates'in söylemine bilinçsizce dahil olan, çıkmaza düşüp şüphe duyan en sonunda muhatabın kendisidir. Tartışma sonunda muhatap hiçbir şey öğrenmemiştir, hatta eskiden bildiğini sandıklarını da artık bilmez. Ancak bu tartışma sürecinde zihnin faaliyetlerinin ne olduğunu, sorgulamanın, gözden geçirmenin yani bilincin ne olduğunu deneyimlemiştir.

> Ve işte, yolun sonunda komutan, cesaretin ne olduğunu, kahin ise saygının ne olduğunu bilmez olur. Muhatap neden eylediğini gerçekten de bilmediğini fark eder… Muhatap böylelikle ikiye bölünür: Sokrates ile tartışmadan önceki haliyle muhatap ve karşılıklı, sabit uzlaşmalarında, Sokrates ile özdeşleşen ve o andan itibaren, öncesinde olmuş olduğu kişi olmayan muhatap (Hadot, 2012: 97).

Hadot'ya göre Sokratesçi mayotik, Foucault'nun *parrhesia* üzerinden saptamış olduğu gibi retorikteki tek taraflı ve uzun bir söylevden farklı olarak karşılıklı diyaloga dayanmaktadır. "Olay" olarak, yani ruhani bir pratik olarak diyalogun kendisi, dilin yetersiz kaldığı varoluşsal deneyimin kendisidir (Hadot, 2012: 109). Bu bağlamda Sokrates bir şey öğretmez[100], muhatabına kendi başına ruhsal olarak doğurabilmeleri için yardımcı olur. Böylece Sokrates'in felsefesi ruhani bir alıştırma ve etkin bir düşünme hâlidir. Hadot'ya göre bu ilişkide mürit hocanın hoca da müridin kendisi ile

[100] Geleneksel eğitimdeki gibi dolu bir kaptan boş kaba aktarılan bilgi düşüncesine Sokrates'te rastlanmaz (Platon, 2006: 8).

ilişki deneyimi (kendi için kaygı duymak ve kendini anlamak deneyimi) için bir olanaktır (Hadot, 2012: 97-98).

Hadot veFoucault'nun analizleriyle Alkibiades diyalogu eşliğinde Sokratik *parrhesia*'nın Eros ile olan bağı da burada açığa çıkar.[101] Hadot, Platon metinlerinde Sokrates karakterini betimlemek için kullanılan "*atopos, atopia, atopatos*" ifadelerine dikkat çekerek, kelimenin etimolojik olarak "yer dışında, yabancı, absürt, yoldan çıkaran, sınıflandırılamaz" anlamlarına dikkat çeker (Hadot, 2012: 103). Bu bağlamda Hadot'ya göre Sokratesçi ironi bir tür ruhani aşktır.[102] Yine bu bağlamda Sokrates'in bilge değil bilgeliğin ve ideal normun bir aşığı olduğunu belirten Hadot (Hadot, 2012: 87), bu düşüncesini Eros ile Sokrates arasındaki paralelliği Diotima'nın Eros hikayesi[103]

[101] Hadot, Sokrates'in aşk üzerine söylevlerinde de aşıkmış gibi gözüktüğü kişinin bedensel güzelliğini arzuluyormuş gibi yaptığını ve sorularını sorarken, muhatabının kendisine bilgisini ve bilgeliğini aktarmasını arzuluyormuş gibi yaparak muhatabını cezbettiğini; ancak, diyalog boyunca ve sonunda muhatabın bedensel güzelliğe değil, kendisinde eksik olduğunu keşfettiği Sokratik ruhsal güzelliğe aşık olduğunu belirtir. Bildiğini zannettiği için eksiklik de hissetmeyen muhatap, Sokrates ile diyaloğunda, uyuşturucu yassı balığın dokunanı uyuşturduğu gibi ruhsal bir uyuşma ile eksikliğinin farkına varır. Hadot'ya göre ruhsal eksikliğinde muhatabın sonunda dahil olmayı istediği, Sokratik bilmemenin bilinci hâlidir (Hadot, 2012: 97-105).

[102] Hadot burada Antik Yunan'ın Sokrates zamanındaki yapısını bize hatırlatır. Buna göre Sokrates zamanı Yunanistan'ında eril aşk, kadim savaşçı eğitime dair öğelerdir ve bu eğitim erkeğe özgü bir dostluk çerçevesinde, yaşça büyük bir ağabeyin yönetiminde, kendini aristokratik erdemlerle donatmayı içermektedir.

[103] Aphrodite dünyaya geldiği gün, bütün Tanrılar bir şölendeymiş. Zekanın oğlu Bolluk da aralarındaymış. Yemekten sonra Yoksulluk şölenden payını istemeye gelmiş, kapının önünde durmuş beklemiş. Tanrı şerbeti ile sarhoş olan Bolluk Zeus'un bahçelerine

bağlamında temellendirir. Hadot'ya göre Platon Eros figüründe Sokrates'in yani filozofun çizgilerini görünüre çıkarır. Diotima'nın tasvir ettiği tanımlanamaz ve sınıflandırılmaz olan Eros da Sokrates gibi Atapos'tur;

> Ne tanrı ne de insan ne güzeldir ne de çirkin, ne bilgedir ne de deli, ne iyidir ne de kötü. Bu sebepten de philo-sophos'tur, bilgelik aşığı… (Hadot, 2012: 109).

Hadot bilmemenin bilinci ekolü peşine düşen insanlar fikrini Eros-Sokrates bağıntısıyla genişletir. Buna göre Sokrates'e aşık olanların onda sevdikleri, Sokrates'in de tıpkı Eros gibi varlığın tamlığına ulaşma (Güzel'e aşık olma) aşkıdır (Hadot, 2012: 108). Sokratik diyaloglarda Sokrates ve muhatabı arasında kat edilen yol da böylesi bir aşktan kaynaklanmaktadır. Felsefi etkinlik bir sistem inşasından çok bu ruhani alıştırmada yatmaktadır. Foucault'ya göre de *logos-bios* (söz ile eylem biçimi)[104] örtüşmesindeki bu felsefi-etik *parrhesia* edimiyle Sokrates kendilik bakımını kaygısı taşıyan bir figürdür. Modern ahlaki kodlamalarda davranışın söylenenlerden bağımsız olduğu yerde burada parrhesia'nın söz ve davranışı bir arada tutan yanı yani hakikat ve ethos birlikteliği açığa çıkmaktadır (Gonzáles Fisac, 2009: 6).

Sokrates'in tıpkı hayvanları kovalayıp onları sokan at sineği gibi yurttaşlarını uyandırıcı bu etkinliğinde kendilik bakımı kaygısı da bir uyanışa işaret etmektedir (Foucault,

---

çıkmış ve bir yerde sızmış. Çaresizlik içinde yaşayan Yoksulluk Bolluk'tan bir çocuğu olmasını istemiş, gidip yanına yatmış ve Eros'a gebe kalmış. Aphrodit'in doğduğu gün ana karnına düşen Eros, yaradılıştan güzele düşkün olmuş. Bu anlatıya göre Eros anne yanında yoksul, babaya çeken tarafındansa her zaman iyinin ve güzelin peşinde olan olmuştur (Platon, 2006: 45-46).

[104] Foucault bu uyumu Platon'a gönderimle ontolojik bir uyum, Dor modunda bir armoni olarak tanımlar (Foucault, 2014(b): 85)

2015(e): 10). Nehamas'a göre bu bağlamda Sokratik sınama, çoğu zaman muhataplarına bilgisizliklerini dahi açıklamadığından ve muhataplarından sahip oldukları en değerli şeyi yani görüşlerini, değerlerini vb. sunmalarını isteyip ardından bunları yadsıdığı için cesaret gerektirir (Nehamas, 2002: 329). Bu bağlamda da Sokrates'in kişiliğinde felsefe, bir bireyin diğer bir bireyi önemli ve genellikle hoşa gitmeyen hakikatle yüzleştirme etkinliği olarak ortaya çıkar (Nehamas, 2002: 297).

Foucault *parrhesia* açısından önemli bir örnek olduğunu düşündüğü ve *parrhesia* kavramının sık biçimde geçtiği Lakhes (Platon, 1999) diyalogunu da yine Sokratik *parrhesia* çerçevesinde analiz eder (Foucault, 2018: 105). Diyalog, Lysimakhos ve Melesias'ın çocuklarını yetiştirme konusunda duydukları kaygı karşısında, birisi Atina'da Perikles'ten sonra önemli bir politik şahsiyet, bir komutan olan Nikias ve diğeri de önemli bir askeri lider olan Lakhes'ten fikir almak istekleri ile açılır. Bir fikir istemelerinin nedeni kendi babalarının başkalarının işlerine koşturmaktan dolayı kendileri ile ilgilenememiş olması, buna bağlı olarak vasat bir yaşam sürmeleri ve kayda değer herhangi bir kahramanlıklarının olmamasıdır. Foucault'ya göre metnin bu bölümündeki (Platon, 1999: 63-64) anlatıda çocukların yetiştirilmesine yönelik kaygı sık sık dile getirilmektedir ve dikkat çekici olan Lysimakhos ve Melesias'ın kendi eksikliklerini ve mahcubiyetlerini izah edebilmek için *parrhesia*'ya başvurmalarıdır.

> Nikias, Lakhes; bize bu kararı verdiren şeyi, biraz uzun sürecekse de dinlemeniz gerek. Melesias ile ben birlikte yeriz yemeklerimizi, bu çocuklar da soframızda yer. Söylevimin başında belirttiğim gibi, sizlerle açık yürekli olacağız; ikimizin de babalarımızdan söz ederken, bu çocuklara, onların gerek savaş sırasında gerek barışta müttefiklerimizin ve sitemizin işlerini yönettikleri zaman yaptıkları bir yığın güzel hareket anlatabildiğimizi söyleyeceğim size… (Platon, 1999: 63)

Lysimakhos ve Melesias, Nikias ve Lakhes'ten bu yardımı alabilmek için onları silahlı - mücadele hocası olan Stesilaus'un gösterisini izlemeye getirmişlerdir. Foucault'ya göre henüz diyalogun açılışında *parrhesia* ve bakıma ilişkin kaygı nosyonlarının birbiriyle bağıntısını yakalamak zaten mümkündür. Foucault için diyaloğun daha önemli olan ve Sokratesçi *parrhesia*'nın belirdiği yer ise hem Nikias ve hem de Lakhes'in silahlı mücadele gösterisine dair farklı ve hatta karşıt diyebileceğimiz fikirlerini[105] beyan ettikten sonra, orada bulunan Sokrates'e (bir yargıç gibi) fikrinin sorulması ile başlar (Platon, 1999: 68). Foucault'ya göre Sokratik diyalogların çoğunda olduğu gibi burada da Sokrates'in gözettiği şey yalnızca meseleyi farklı biçimlerden ele almak değil aynı zamanda farklı bir ilerleme yöntemini kullanmaktır (Foucault, 2018: 116). Böylece Foucault'ya göre bu sahneye dek Nikias ve Lakhes'in bir meclisteymiş gibi iddialarını savunmak için peşi sıra öne çıktıkları politik arenadan teknik bir arenaya geçilmiştir.

> Lysimakhos — Söyle öyleyse lütfen Sokrates; sanırım bir de hakim gerek bize. Nikias ile Lakhes aynı düşüncede olsalardı, o kadar gerekmezdi ama gördüğün gibi Lakhes'in fikri, Nikias'ınkinden tamamıyla farklı. Bu yüzden, seni dinleyip oyunu ikisinden hangisine verdiğini öğrenmek yerinde olacak (Platon, 1999: 68).

Sokrates çoğunluğun sayıca üstün olmasına dayalı politik modeli reddeder. Foucault'ya göre Sokrates burada tekhnê sorununu ortaya atmaktadır. Bu teknik ise ruha özen gösterme tekniğidir.

[105] Genel olarak Nikias bu silahlı mücadele sanatını gerekli bulurken Lakhes ise bu sanatı gereksiz bulmaktadır (Platon, 1999: 68) ve Stesilaus savaş alanında hiçbir zafer kazanmadığından onun bir asker olmadığını düşünmektedir (Foucault, 2014(b): 74).

> Sokrates — Öyleyse, ruh eğitiminde hangimizin daha usta olduğunu, hangimizin ruhu iyi geliştireceğini, bu konuda hangimizin daha iyi öğretmenler elinde yetiştiğini araştırmalıyız (Platon, 1999: 70).

Foucault'nun da belirttiği gibi, Sokrates'e göre (Platon, 1999: 70) bu tekhnê alanında görüşü alınabilecek olan kişinin iyi bir hoca tarafından yetiştirilmiş ve kıymetli bir şeyler ortaya koyabilmiş olması gerekir (Foucault, 2018: 117). Ancak Sokrates tam da bu noktada kendisinin herhangi bir hocadan ders almadığını belirterek Nikias ve Lakhes'i kimlerden ders aldıkları, bildikleri şeyleri nasıl öğrendiklerine dair bir diyaloga davet eder. Foucault'ya göre Sokrates bilgi aktarımına dayalı geleneksel tavır bağlamında konuşmacıların niteliklerini sorguluyormuş gibi görünmekle birlikte temelde tamamen farklı bir şeyin peşindedir. Bu ne politik ne de teknik olan etik bir *parrhesia* oyunudur.

> Kendilerinin ehliyetlerini ve görüşlerini doğrulayacak öğretmenler hakkında konuşmacıları sorgulama bahanesi ile de onlara tamamen farklı bir oyun dayatır (Foucault, 2018: 120).

Böylece Sokrates soruları kendisinin soracağı bu oyun için hem Lakhes'ten ve hem de Nikias'tan onay alır. Ancak Foucault bu noktada Nikias'ın onayından hemen sonraki şu sözlerine dikkat çeker ve bu Foucault'nun değindiği Sokrates'in *parrhesia* oyunu manevrasını da ortaya koyar:

> Nikias — … Sokrates'le ilişkisi olup (gerek tanıdık gerek akraba) konuşmak için ona yaklaşan her insanın, üstelik sözü nereden açarsa açsın önünde sonunda dönüp dolaşıp sırlarını dökmeye, şimdi nasıl yaşadığını, eskiden nasıl yaşamış olduğunu anlatmaya sürüklendiğini bilmez görünüyorsun; iş

> buraya dökülünce de, Sokrates onun bütün söylediklerini kılı kırk yararcasına elekten geçirmeden yakasını bırakmaz. Ama onunla konuşmayı severim ve yaptığımız ya da yapmakta olduğumuz hatalı işlere dikkatimizin çekilmesini de kötü bulmam. Tersine, bence insan bu sınavdan kaçmaz; yaşlandıkça aklının da kendiliğinden artacağına inanmak yerine, Solon'un dediği gibi, yaşadıkça öğrenmek ister, bunu yararlı bulursa, geleceğe daha hazırlıklı olur (Platon, 1999: 72).

Foucault'ya göre Nikias'ın sözleri Sokratik *parrhesia*'nın temel yanlarını ancak en önemlisi de kişinin yaşama biçimini ilgilendiren *logos-bios* birlikteliğine vurguyu yansıtmaktadır. Sokrates'in *parrhesia* oyununda, birisinin yaptığı işleri sıralaması ve kendisi hakkında hesap vermesi değil, yaşamı ile sözleri arasındaki uyumu göstermesi beklenmektedir (Foucault, 2018: 124).

Bu durum hakikati söyleme faaliyetinin konuşan öznenin yaşamını oluşturduğu ve konuşmanın maddeselliğinin yani ethos olarak konuşmanın gözlemlenebilir olduğu bir uyumu, estetik bir saygıyı da ima etmektedir (Gonzáles Fisac, 2009: 7). Böylece Sokratik *parrhesia* kişinin sabitlenebilir benliğinin bilgisinin bir keşfi değildir. Bunun yerine "ben kim olmalıyım?" sorusu etrafında varoluşa gösterilen bir özendir ve bu bağlamda olmaktan ziyade oluşa gönderim yapmaktadır (Franek, 2006: 128).

> Yaşam biçimi, doğruyu söyleme faaliyetinde gerekli, temel korelatif olarak ortaya çıkar. İnsanlar için kaygılanma düzeninde hakikati söylemek; onların yaşam biçimlerini soruşturmak, bu yaşam biçimini sınamaya tabi tutmak anlamına gelecektir … (Foucault, 2018: 129).

Foucault burada bir ayrıma da işaret eder. Hem Lakhes hem de Alkibiades diyaloglarında genç insanların eğitimleriyle ilgili kaygı ilkesi temellendirilirken, Alkibiades diyalogunda bu kaygıya dayalı olarak ilgilenilmesi gereken şey ruh olarak belirir. Ruhun doğası sorgulandığında yani ruh ile ilgilenmenin ne olduğu sorunu araştırıldığındaysa, "kendini temaşa ederek hakikati görme fırsatı sunan tanrısal unsuru tanımak" sonucuna varılmaktadır (Foucault, 2015(e): 62).

> Platon'un idealize ettiği aşkta oğlanın güzelliği tanrının güzelliğinin bir imgesidir. Kendisini tanrısal olarak ifade eden Sokrates, güzele ulaşma isteği içinde, oğlanın güzelliği aracılığıyla tanrının güzelliğine öykünür. Oğlan tarafında bu öykünme, öğrenme ya da aşığı kadar bilgili, akıllı olma isteği, yani onun ilgi alanlarına yönelme, onun kendisi olma isteği şeklinde belirir (Ünsal, 1997: 84).

Foucault'ya göre ruhun bedenden ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak kendi kendini temaşa şansına sahip biçimde inşa edilmesi, metafizik söylemin yerine de işaret etmektedir (Foucault, 2018: 137).

> O halde ruhun bu parçası ilahi bir parçadır. Buraya bakıldığında ilahi şeyleri, tanrıyı ve aklı görebilen insan kendisini son derece kolay bir şekilde anlayabilir (Platon, 2010: 89).

Foucault'ya göre Lakhes diyalogunda ise bambaşka bir gelişim hattı söz konusudur (Foucault, 2018: 109). Lakhes diyalogunda gençlerle ilgilenmek ve onlara kendileri ile ilgilenmeyi de öğretmek gerekliliği bağlamında ilgilenilecek olan şey, *bios* anlamıyla yaşam yani yaşama biçimi olarak ortaya çıkar ve kendiliğin keşfi de bedenden ontolojik olarak ayrı bir ruhun keşfi değildir (Foucault, 2018: 137). Bu bağlamda Lakhes diyalogunda kendini bilme biçimi, davranış biçiminin sınanması ve bu yönde pratikler, alıştırmalar ve tekrarlar yapılmasını vurgulamaktadır. Bir başka deyişle Foucault'ya

göre Lakhes'te söz konusu olan, insanların yaşamlarına vermeleri gereken bir biçime-stile dair hakikati söyleme cesaretidir. Ruhun sınanması ya da yaşamın sınanması temaları arasında bir uyuşmazlık olmamakla birlikte-ki Platon'da bu iki öğe bağlantılıdır-Foucault'ya göre burada Batı'daki felsefi pratiğinin iki veçhesini görmekteyizdir:

> Alkibiades ve Lakhes'i karşılaştırdığımızda, felsefi düşünüm ve pratiğe dair iki büyük gelişim hattının başlangıç noktasını elde ederiz: İnsanları kendileriyle ilgilenmeye teşvik edip yüreklendirerek, onları ruhun metafizik gerçekliğine götüren şey olarak felsefe ile yaşamın sınanması, varoluşun sınanması ve belirli bir yaşam biçimi veya kipliğinin dikkatle işlenmesi biçimindeki felsefe (Foucault, 2018: 110).

Biri ruh metafiziği ve diğeri yaşam estetiği olan bu iki veçhenin uzun bir süre ilişkilendirildiğini belirten Foucault'nun vurgulamaya çalıştığı, varoluş bilgisinin ruh metafiziğine indirgenemeyeceği ve ikisi arasındaki bu ilişkinin de esnek ve değişken olduğudur (Foucault, 2018: 141).[106] Bu saptamasıyla bağlantılı olarak Foucault, varoluş boyunca sürekli endişe veren kendilik bakımı kaygısının "insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi" (Foucault, 2015(e): 10) olması gerekliliği bağlamında, *Gnôthi Seauton*'un gölgesinde bırakılmış olan *Epimeleia Heautou*'nun özerkleştirilmesinin önemine değinir. Foucault'ya göre ruhun ontolojisini temellendirme çabasındaki metafizik tarihi uzun bir

[106] Örneğin Hristiyanlığın ruh metafiziği çerçevesinde eşzamanlı olarak birbirinden çok farklı varoluş tarzları (çileci insan, rahip, keşiş vb.) geliştirmiştir. Tam da bu nedenle metafizik sabit kalsa da varoluş tarzları değişkenlik gösterebilmektedir (Foucault, 2018: 141-142).

süre boyunca yaşamı estetik bir biçimin nesnesi yapan yan üzerinde hakimiyet kurmuştur. Bu bağlamda Foucault'nun sorunsallaştırması şudur:

> Batı düşüncesinin, felsefesinin kendi tarihini yapış biçiminde bu epimeleia heautou (kendilik kaygısı) nosyonunu her şeye rağmen ihmal etmesine neden olan şey nedir? Nasıl olmuş da "kendini tanı" bu kadar güçlü bir biçimde öne çıkarılmış, ona bu kadar yoğun biçimde değer verilmiştir? Nasıl olmuş da belgeler ile metinlere bakıldığında fiilen, tarihsel olarak önce "kendini tanı" ilkesini çerçevelendirip her şeye rağmen son derece zengin ve yoğun bir nosyonlar, pratikler, olma tarzları, varoluş biçimleri kümesine destek olmuş bu kendilik kaygısı nosyonu kenarda, en azından gölgede bırakılmıştır? (Foucault, 2015(e): 16)

Foucault'ya göre kurtuluşun şartını kendini feda etmede bulan Hristiyan ahlak dünyasının mirası olarak, Batı dünyası için kendilik bakımı kaygısında huzursuz edici bir şeylerin olmasında ve bu kaygıya dayalı pratiklere pozitif ve ahlaki bir değer yüklemekten uzak durulmasında etkileyici olan pek çok yaklaşımın[107] temel düğüm noktası, kendiyle ilgilenmenin bir tür bencillik anlamı taşımasıdır.

> Sağlam ahlaklılığı ve aşırılıktan kaçınma prensiplerini kendimize, dünyadaki her şeyden daha çok eğilmemiz gerektiği fikriyle bağdaştırmakta zorlanıyoruz. Kendimize eğilme konusunu ahlaksızlık, kaşımıza çıkan tüm kurallardan kaçma yolu olarak görmeye meyilliyiz (Foucault,2019: 33).

[107] Foucault bu yaklaşımları ve bu yaklaşımlardaki paradoksal durumları ayrıntılı bir biçimde analiz eder (Foucault, 2015(e): 17-18).

Ancak Foucault erken Hristiyanlığın kendini kurban etme temasına dayalı hermenötiği karşısında Batı dünyasında kendilik bakımı kaygısının "niteliksizleşmesi"nin esas temelini "kartezyen an"a (Foucault, 2015(e): 18) bağlar. 1982 tarihli dersinin ilk saatinde (Foucault, 2015(e): 3-24) bu kartezyen an'ı Descartes üzerinden yorumlar. Foucault Descartes'ın Hristiyanlığın manevi tekniklerini felsefi bir söylem içerisinde kurduğunu ve kendilik problemine yaklaşımındaki yanılsama unsurunun da Hristiyanlığın temel kuşkularından biri olduğunu hatırlatır.

> Hıristiyan maneviyatında akla gelen her şey konusunda doğan ilk kuşku şudur: Tanıdığım ve tanımadığım ve bilincinde olmadığım fakat varlığını çok iyi bildiğim biri bende yok mudur? Bana bu fikri telkin eden ve durum bu olmasa da doğru ya da açık olduğunu düşünmemi sağlayan biri, yani şeytan var mıdır? (Foucault, 2017(a): 107-108).

Foucault'ya göre kendi zamanına dek ruhun derinliklerine yönelmiş olan kendilik incelemesini dış dünya için de geçerli olan bilimsel bir bilginin temelini keşfetmek için kullanan Descartes'la birlikte, Antik kültürde hakikate ulaşmak için kendi kendini geliştirme adına varolan ruhani pratikler ortadan kalkmıştır (Foucault, 2017(a): 107-108). Yani Antik kültürde hakikate ulaşabilmek için kişinin kendi üzerinde çalışması ve varlık biçimini değiştirmesi gerekirken, Descartes ile birlikte bilme edimi, bir başka deyişle apaçıklığı yakalamak, hakikate ulaşmanın tek yolu olarak belirmiştir. Foucault'ya göre bu bilimsel modelin getirisi olarak hakikate erişmek için apaçık olan kanıtı yakalamaya dönük akıl yürütme yeterlidir, varlığın bir dönüşümü gerekli değildir (Foucault, 2015(e): 164).

> Descartes'ın, "Hakikate ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter" dediği zaman bu

> çizgiden koptuğunu düşünüyorum. Kendilikle kurulan ilişkinin, başkalarıyla ve dünyayla olan ilişkiyle kesiştiği noktada asetizmin yerini apaçıklık alır. Kendilikle kurulan ilişki artık hakikatle ilişkiye geçmek için asetik olmaya ihtiyaç duymaz. Kendilikle ilişkinin, gözümle gördüğüm şeylerin apaçık hakikatini bana göstermesi o hakikati kesin biçimde kavramam için yeterlidir (Foucault, 2005: 219).

Foucault'ya göre Antik kültürde kendilik kaygısı ve buna bağlı ruhani etkinlikle iç içe olan felsefe, Descartes'ın Meditasyonlar'ı (Descartes, 1996) ile kuşkuya yer bırakmayan bir bilgiyi ve buna bağlı olarak bilgi tarafından belirlenen bir oluş tarzını merkeze almış, felsefe de kendini bilen özneye ulaşma ereğiyle tanımlayagelmiştir (Foucault, 2005: 239). Buna göre Batı dünyasında öznelerin bilgiye erişmek için belirli koşulları yerine getirmeleri gerekse de, hakikat ve özne arasında öznenin arlığının dönüşümüne dayanan ruhanilik boyutu ortadan kalkmıştır. Filozoflar herhangi bir ontolojik dönüşüme uğramadan yani hakikat adına ödenecek bir bedel olmaksızın bilgiye erişir olmuşlardır (Ure, 2020: 25). Böylece:

> "Kendine eğil" ve "Kendini bil"- hiyerarşisi tersine dönmüştür. Greko-Romen kültüründe insanın kendi hakkında bildikleri kendine eğilmesinin bir sonucuydu. Modern dünyada insanın kendini bilmesi temel prensiptir (Foucault, 2019: 34).

Yaşamın siyasi stratejilerde belirdiği, insan türüne ilişkin olguların bilginin denetimi ve iktidar ilişkilerinin müdahale düzlemine girdiği anı modernliğe girmenin eşiği olarak gören Foucault'ya göre, özne ve hakikat ilişkisinin etik değerlendirmesinde öznenin hakikate erişim koşulunun yalnızca bilgi olduğunun kabul edildiği gün, yine modernliğe

girişin eşiğidir (Foucault, 2019: 21)[108]. Bu süreç, hakikate erişimde bilginin özerk bir gelişimini, yani öznenin varlığının kendisi tarafından dönüştürülmesi sürecinden bir kopuşu içerir.

> Öznenin kendi varlığını boydan boya kat ederek onun biçimini değiştiren hakikatin, öznenin kendi hakkında edindiği hakikatin kendi üzerine "dönme etkisi" sayesinde ortaya çıkan o aydınlanma noktası, o tamamlanma noktası, o biçim değiştirme noktası, bütün bunlar artık var olmaz... Bilgi artık sadece bir ilerlemenin sonu bilinmeyen belirsiz boyutuna açılacaktır ve getirisi tarih içinde sadece bilginin kurumsal birikiminde ya da çekilen onca ıstıraptan sonra nihayet bulunmuş hakikatin psikolojik ya da toplumsal getirinse nakde çevrilecektir (Foucault, 2015(e): 22).

Bu eleştirilerine bağlı olarak Foucault'nun Antik Yunan etik anlayışına ve özelinde Sokratesçi *parrhesia*'ya gösterdiği önemin sebebi belirginleşir. Antik Yunan'ın kendine özen göstermek ve kendilik bakımı nosyonunda öznenin hakikat ile kurduğu ontolojik bağıntı, *parrhesia* eyleminde kişinin hakikat olduğunu düşündüğü şeyi söylemesi ve buna göre bir yaşam sürdürmesi riskiyle felsefi bir uygulamaya dönüşür. Antik Yunan ethosundaki bu felsefi egzersiz ile Foucault'nun kendi soykütüksel felsefi egzersizi arasında paralellik kuran Dyrberg'e göre, Foucault'nun felsefi egzersizinin amacının kendisinin de belirttiği gibi kişinin kendi tarihi üzerine farklı bir biçimde düşünebilmesidir. Bu bağlamda kendine özen göstermek hakikat ve var olma biçimi ile ilişkili manevi ve özeleştirel bir çabadır (Dyrberg, 2014: 4). Şimdiki zamanın eleştirel

[108] Foucault burada bu dönüşümü tek ve belirli bir tarih ya da Descartes özelinde tek bir kişiye bağlamadığını da ifade eder (Foucault, 2019: 21-25).

ontolojisi olarak Foucault soykütüğünün etiğin sokütüğüne bağlandığı nokta tam da bu özeleştiri bağlamıdır.

"Pratik bütünler" olarak adlandırdığı, kendine göre bir sistematiği ve homojenliği olan bir çalışmanın gerekliliğinden söz eden Foucault, homojenlikle "insanların kendilerine yakıştırdıkları temsilleri ve onları kendilerinin bilgisi olmadan belirleyen koşulları değil, ne yaptıklarını ve bunları nasıl yaptıklarını; yani yapma tarzlarını düzenleyen rasyonalite biçimleri … ile, başkalarının yaptıklarına tepki gösterme ve oyunun kurallarını bir noktaya kadar değiştirmedeki hareket özgürlüklerini" (Foucault, 2005: 190) kastetmektedir. Bu bağlamda Foucault'ya göre kendimize ilişkin tarihsel bir ontoloji, kendimizle (etik eksen) ve başkalarıyla (iktidar ekseni) ve şeylerle (bilgi ekseni) ilişkisi ve dolayımında, kendimizi bilgimizin özneleri, iktidar ilişkilerini kullanan ya da tabi olan özneler ya da kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduğumuza dair sonsuz sayıda araştırmaya kapı aralamaktadır (Foucault,2005: 191). Bu bağlamda kimi sabitlemelerin bir taktik, bir strateji unsuru olarak hareketliliğin ve değişimin olanağını yakalamak çabası içerisindeki unsurlar olarak kabul edilmeleri gerekliliğinden söz eden Foucault, ahlakı reddeden bir nihilist olup olmadığı ya da yaptığı şeyi neden yaptığına yönelik soruların cevabı olarak da, kendi ahlakının üç unsurunun, bize sunulanları sorgulamaksızın kabul etmeyi reddetme, merak ve şimdiye dek düşünülmemiş şeyleri davranışlarımızda aramak olarak yenilik ilkesi biçiminde dile getirir (Foucault, 2017(a). Tam da bu nedenle Foucault'ya göre bugünün hedefi ne olduğumuzu keşfetmek değil olduğumuz şeyi reddetmek (Foucault, 2005: 68), "cinsel eylemlerimizde en mahrem ve gizli gerçekliğimizi aramamıza neden olan seksografiyi baltalamak"tır (O'Leary, 2002: 24).

Güncelliğimizin bir ontolojisi ve buna bağlı Foucaultcu eleştirel tavır bağlamında, bir kez daha hatırlayacak olursak, Foucault'nun kendilik teknikleri incelemesinde saptadığı en temel nokta, Antik Yunan'da kişinin kendi, başkaları ve hakikat ile ilişkisinde

ontolojik kaygısının ve bu kaygıya bağlı olarak da özgürlüğünün pratik bir biçimi olan *Epimeleia Heautou* ilkesinin, Batı kültüründe Hristiyanlığın *Gnoseolojik* kendilik kültürünün etkisiyle ve esasen Foucault'ya göre *Epimeleia Heautou*'na götüren bir yol olarak *Gnothi Seuton* (kendini bilmek) ilkesinin merkeze alınmasıyla silinmiş olmasıdır.

Hristiyanlığın kendiliğin kurban edilmesine dayanan *Gnoseolojik* kendilik anlayışı karşısında Batı kültüründe, adli, tıbbi ve psikiyatrik uygulamaların ve aynı zamanda politik ve felsefi teorilerin amacı hâline gelen şey, kendiliğin pozitif bir biçimde ifade-ifşa edilmesidir. Bu türden bir kendiliğin hermenötiğinde insanların yapmaları gereken şeyin kendilerindeki gizil hakikati keşfetmeleri olduğu düşünülmektedir. Foucault'ya göre kendiliğin hermenötiğinde kendini kurban edişin ya da Batı kültüründe bu edimin pozitif bir temelde devam ettirilişi karşısında esas problem, yönetilme biçimimize bağlı olan ve beşerî bilimlere de başvurarak kendini doğrulamaya çalışan bu kendiliğin hermenötiğinin gerekli olup olmadığı üzerine düşünmektir (Foucault, 2017(a): 109). Deleuze bu gerekliliği şu şekilde yorumlar:

> *Hazların Kullanımı*'nın neden aniden uzun bir dönemi irdelemeye koyulduğunu soracak olursak, belki de en basit neden şudur: Artık pratik edilmeyen eski iktidarları, artık işe yaramayan eski bilgileri çabucak unuttuysak da ahlaki meselelerde artık inanmayı dahi bıraktığımız eski inanışları omuzlarımızda taşımaya ve problemlerimize karşılık gelemeyen eski kipler temelinde kendimizi özne olarak üretmeye devam ediyoruz (Deleuze, 2019: 114).

Foucault'nun 1980 sonrası kendilik etiği çalışmalarının merkezi ilgisi olan *Epimeleia Heautou*'nun Sokratik *parrhesia* ile olan bağlantısının önemi de aynı eleştirel tavra bağlıdır. Foucault'ya göre Sokrates ile birlikte *parrhesia* ediminin yalnızca politik alanla sınırlı kalmayıp felsefi bağlama taşınması, felsefenin yalnızca teorik bir ilgi değil

ancak aynı zamanda yaşamsal bir pratik ve eleştiri etkinliği olarak gelişmesini sağlamıştır. Sokrates figüründe ilahi nitelikli kehanetin sorgulanması, bilgelik bakımından kendisinin gerçekten üstün olup olmadığına ilişkin hemşerilerini de sorgulamasına doğru genişler ki bu hem bir öz-eleştiri ve hem de eleştiri niteliği taşıyan (Su, 2014: 454) bir felsefe pratiği olarak karşımıza çıkar. Bu pratik, eleştirel tavır olarak Foucault'nun kendisinin de içerisinde yer aldığını belirttiği bir felsefi yaklaşımdır.[109]

> Kant da Aydınlanma'yı, insanın aklını kullanma cesaretini göstererek, kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlamıştı. Dolayısıyla, Sokrates'in söylemi tam olarak Antik Yunan felsefesinde Aydınlanma anlamına geliyordu. Ama bu, metafizik akıl veya insan doğası nosyonlarının hayatın örgütsel normları için temel teşkil ettiği veya ergin olmayı insanlığın evrensel rasyonel normlarına itaate göre anlayan Aydınlanma değildir. O daha çok, donmuş, dogmatik eylem ve düşünce şemalarının eleştirisi, mevcut hayat biçimleri konusunda bir tarihsel düşünüm tarzını ve onlardan kurtuluş ve yeni hayat tarzlarını yaratma imkanı sağlayan bir sorgulamadır (Su, 2012: 454).

[109] "… nitekim, Hegel'den gelip Nietzsche ve Max Weber üzerinden Frankfurt Okulu'na uzanan, benim de içinde çalışmaya çaba harcadığım bir düşünme biçimi kurmuş olan felsefe biçimi budur" (Foucault, 2005: 172).

SONUÇ

Foucault üzerine yapılan pek çok tartışmalardan biri de onun Aydınlanma üzerine düşüncelerine ilişkindir. Aydınlanmayı Kant'ın *Eleştiri*'leri çerçevesinde okuyan genel eğilime göre aydınlanma, mantık ve bilimle geliştirilebilen insan aklının toplumsal ve kültürel otoritelerden bağımsız olarak özgürleşip yetkinleşmesine ve Fransız devrimine bağlı olarak da adalet, eşitlik ve ilerleme gibi fikirlerin serpilmesine dayalı bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Foucault ise Aydınlanma idealine dayalı bu bakış açısının tabi kılma pratiklerini de beraberinde getirdiğine değinir:

> Aydınlanma ideali, toplumun rasyonel ve bilime dayalı örgütlenmesi sayesinde insanın sağlıklı bir yaşam biçimine, kurtuluşa, mükemmelliğe, huzura ve güvenliğe ulaşabileceğini ön görüyordu. Bunun bedeli, insani varlıkların felsefe ve insan bilimleri tarafından dile getirilen örgütlenme normlarına ve bu normları takviye eden disiplin pratiklerine tabi hale gelmeleri olmuştur (Su, 2014:455).

Foucault'nun Kant ve Aydınlanmaya karşı tavrını anlamak, onu Aydınlanmanın yanında ya da karşısında bir tutum alması bağlamında değil -ki böyle bir tavrı Foucault

"Aydınlanma'nın Şantajı" olarak okumaktadır[110]-, bu çalışmanın ilk bölümünde sunmaya gayret ettiğim düşüncenin eleştirel tarihini yapma girişimindeki süreksizlik vurgusu üzerinden okumaktan geçer. Aynı biçimde Foucault Aydınlanma ile hümanizmi özdeşleştirmenin tehlikesine de değinmektedir. Foucault'ya göre içerdikleri değer yargıları bakımından büyük değişiklikler gösteren bir temalar bütünü olarak hümanizmin esnekliği ve çeşitliliği gözetildiğinde, hümanizm ile Aydınlanma'yı iç içe geçiren ahlaki yaklaşımdan uzaklaşmalı, kendimizi özerk ve kesintisiz bir biçimde yaratmaya dayalı eleştirel bir tavır takınılmalıdır (Foucault, 2005: 187).

Böylece 1978 yılında Fransız Felsefe Cemiyeti'ne verdiği bir konferansta (Foucault, 2020) Foucault, kendisine musallat olan ancak yakışıksız olacağını düşündüğü başlığı[111] anmasa da ortaya koyduğu "Eleştiri Nedir?" sorusuyla Kant'ın 1784 tarihli Aydınlanma Nedir? metnine (Kant, 2014) gönderimle, Kant'ın *Eleştiriler*'i ile Aydınlanma (Aufklärung) arasındaki bir çatlaktan söz eder.

Foucault'ya göre Kant'ın Aydınlanma ile betimlediği şey kendisinin Batı'da yönetimselleşme süreci ile paralel bir biçimde ortaya çıktığını belirttiği eleştirel tavrın kendisidir. Kant'ın *Eleştiriler*'i ile Aydınlanma metni arasındaki çatlak tam da bu noktada baş gösterir. Foucault'ya göre bu çatlak[112] bir güvensizlik ve sorgulama hâlini alır:

---

[110] Foucault şantaj ile, ya Aydınlanma'yı kabul edip, onun rasyonalizminin çerçevelediği gelenek içerisinde kalmak ya da onu eleştirip, onun rasyonel ilkelerinden kurtulmak bağlamındaki iki uca işaret etmektedir (Foucault, 2005: 185).

[111] Bu başlık "Aydınlanma Nedir?"dir ve Foucault daha sonraki yıllarda bu başlığı kullanmıştır (Foucault, 2005: 162).

[112] Bu çatlak ve uyuşmazlığı Foucault şu sözlerle dile getirir: "…[Kant] akıl varsayımını, onun kendi sınırları içinde kalmaktaki yetersizliğini, kökensel

> Aklen gerekçelendirildiği ölçüde sakınılması daha da imkânsızlaşan iktidar aşırılığından, yönetimselleşmeden bu aklın kendisi tarihsel olarak sorumlu değil midir? (Foucault, 2020: 43)

Foucault Kant'ın "*Spare Aude*"[113] sinin davet ettiği bilme cesaretinin, egemenlere itaate karşıt bir otonomiden ziyade bilginin sınırlarını tanımaktan ibaret olduğunu göstermenin kolay olduğunu belirtir. Oysa Foucault için bu metinde dikkat çekici olan, modernlik nosyonunun bir parçası olarak bir filozofun kendi yaptığı işin güncelliğini ve bilgiyle bağlantılı olarak anlamını düşünmesi, bu tikel an ile içeriden ilişkilenmesi, kendini kendi güncelliği hakkında sorgulaması bağlamında felsefi pratiğin ilk örneği olmasıdır (Foucault, 2020: 41).

Böylece Foucault'yu Kant'a yakınlaştıran nokta, Foucault düşüncesindeki soykütük anlayışına paralel bir biçimde "olgunluğun kişinin sadece bildiği şey için değil ama olduğu şey için de sorumluluk almayı gerektirdiğine işaret" (Foucault, 2020: 41) eden şimdiki zamana dair vugudur. Hristiyan pastoralliğinin bireyin itaat ilişkisine dayalı

---

belirlenimlerini unutma konusundaki naifliğini, dogmatizm-despotizmin ilkesi hâline getirir. O derece ki eleştirel tavra şu çatlağı, şu yarılmayı sokar: yönetilememeye (en azından bu yönetilmeyi sınırlandırmaya) imkân tanıyan şeyin ta kendisi, belki tam da bizde biz farkında olmadan "bizi yöneten" ve bizi heteronominin despotizmine düşüren şeydir. … Ya bizi yöneten şeye karşı mücadele etmemize yarayan şey, bizi bir tür sonsuz yönetimselleşmeye – akıl adına icra edilen yönetimselleşmeye- boyun eğdiriyorsa? Eleştirinin Aufklärung'a göre geri çekilme hareketi ya da deyim yerindeyse, ilk eleştirel tavra nazaran ikincisi buradan kaynaklanır. Aufklärung'un naifliğinin düşünümsel olmayan bilinci, her akıl sahibi öznenin doğal hakları adına, despotizm-dogmatizmin bütün etkilerinin genişlemesinin ve yoğunlaşmasının yolunu hazırlar" (Foucault, 2020: 42).

[113] "Aklını kendin kullanmak cesaretini göster".

kurtuluş fikrine bağlı yönetme sanatı anlayışının 15.yüzyılda pek çok alana (eğitim, siyaset, ekonomi vb.) yayılarak bir patlama gösterdiğini belirten Foucault, bu patlama karşısında bir yüzleşme olarak değil yönetme tarzlarına dair endişeler etrafında şekillenen eleştirel bir tavırdan söz eder (Foucault, 2020: 36).[114]

Böylece Foucault bu eleştirel tavrı, iktidar ilişkileri çözümlemesine de paralel bir biçimde yönetim üzerinden tanımlar:

> … yönetimselleşme gerçekten de bir hakikat olma iddiasındaki iktidar mekanizmaları yoluyla bireylerin toplumsal pratiğin gerçekliğinde tebaalaştırıldığı faaliyetse, eh işte o zaman ben de eleştirinin öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı vermesini sağlayan faaliyet olduğunu söyleyeceğim; eleştiri iradi köle olmama sanatı, düşünülüp taşınılmış uysal olmama sanatı olacaktır (Foucault, 2020: 38-39).

Foucault'nun 1984 yılına ait "Aydınlanma Nedir?" metni de yine Kant'ın kendisine yöneltilmiş olan "Bizim de parçasını oluşturduğumuz bu Aufklärung nedir?" (Foucault, 2005: 166) sorusu temelinde şekillenmektedir. Farklı yıllara ait bu metinleri birbirine bağlayan "şimdinin sorunsallaştırılması" mevhumudur. Kant'ın aydınlanmanın mottosu

[114] Bernauer da Foucault'nun kendiliklerimizin siyaseti olarak mücadelenin tahakküm biçimleri ve sömürü tiplerine karşı olmakla birlikte öte yandan pastoral iktidarla mücadeleyi de gerektirdiğine işaret etmektedir. Siyasi bir etik pratiğin temeli ise, pastoral yönetimin ve Hristiyanlığın itiraf tekniğinin bir uzantısı olarak, modern sürecin inşası olan bireysel öznellik biçiminin merkezindeki "arzulayan insan" (Foucault'nun ifadesiyle cinsellik tertibatı ve bu tertibata bağlı kendinin bir deşifresi) mevhumudur (Bernauer, 2005: 289-290).

olarak "*Sapere aude*!"si ve modern felsefenin cevap vermeyi beceremediği, ancak başından atmanın yolunu da bulamadığı bir sorun olarak (Foucault, 1984: 32) "Aydınlanma Nedir?" sorusuna yanıtı, Foucault için bir geleneğe gönderimin değil felsefenin ilk kez kendi söylemsel güncelliğini sorunsallaştırdığı, yani kendisini hem bir unsur ve hem de bir aktör olarak bulacağı bu "şimdi"ye dair sorgulamanın anahtarıdır. (Foucault, 2005: 164).[115]

> Bu metin, inancım o ki, felsefi düşünümün alanına yeni bir tür soru sokmuştur; tam da filozofun yazdığı ve kendisinin de bir parçası olduğu bir anda doğa, anlam, tarihsel ve felsefi anlamlandırma sorusu (Foucault, 2020: 77).

Foucault'ya göre Kant'tan önceki filozofların kendi şimdilerine dair sorgulamaları hep geçmiş ve şimdi arasındaki bir karşılaştırma ile -"şimdi"ye bu değerlendirmeler çerçevesinde ancak değinilerek- geleceğe dönük bir çözümleme, tarihsel bir ilerleme fikri üzerinden yürütüledurmuşken, Kant bu metninde tarihsel dönüşümleri aklın bir ilerlemesi ya da gelişmesi hâlinden çok farklı bir biçimde ele almaktadır.

> Kant'ın Aufklärung hakkında sorduğu sorunun başka bir şey söylemek istediğine inanıyorum. Aynı zamanda Kant, ait olduğu güncelliğin analizi yoluyla kendi felsefi görevinin bir

[115] Foucault burada felsefi düşünce alanına yeni tipte bir sorunu sokmak bağlamında Kant'ın bir ilk olduğunu belirtmeye çalışmadığını dile getirirken aynı zamanda Kant'ın başka pek çok metninde tarihle ve tarihsel süreçleri düzenleyen ereksellikle ilgili incelemelerinin elbet bulunduğunu; ancak Aufklärung metnini ayrı kılan ilk noktanın, Kant'ın önceki tarih analizlerindeki sorunları doğrudan ele almadan etrafında gezinmesi, merkezi olarak ve ilk kez güncellik sorununu gündeme getirmesi olduğunu belirtir.

> gerekçesini sunar ve kendi felsefi çalışmasına hedef olarak aklın-spontane- doğal tarihinde belli bir rol oynamayı tayin eder (Foucault, 2020: 78).

Kant izinde Foucault'ya göre bu türden bir sorgulama karşılaştırmalı bir değer biçmenin (Antik Çağ ile modernlik arasında oluşturulan ikili kutup ve bu kutuplar arasında bir karşılaştırma) ötesinde[116], insanın kendi güncelliğiyle ilişkisine, yaşadığı zamanın içinde yaşamakta olan kendiliğe dair modern bir söylemdir:

> Benim güncelliğim nedir? Bu güncelliğin anlamı nedir? Ve bu güncellikten söz ederken ben ne yapmaktayım? (Foucault, 2005: 165)

Foucault, Kant'ın 1784 yılında "Aufklärung Nedir?" metniyle (Kant'ın) aynı zamanda kendisine de yönelttiği bu soruyu, 1798 tarihli "Devrim Nedir?" metninde de sorunsallaştırdığını belirtir (Foucault, 2005: 166). Foucault'ya göre Kant geleneksel yaklaşımdaki gibi insanlığın ilerlemesinin hatırlatıcı, kanıtlayıcı ve geleceğe dair izlerini, büyük tarihsel olay, eylem, düşünce ya da felaketlerde değil, "çok daha az

[116] Burada yine bu çalışmanın ilk bölümünde bahsi geçen Foucault'nun klasik tarih yaklaşımı eleştirisini maddilik üzerinden ilerletmesine, olayların dikey değil yatay evrenindeki mikro boyutu yakalamaya yönelik paralel bir vurguyu yakalarız. Foucault'nun ifadesiyle: "Burada, modernlik sorusunu sormanın yeni bir biçiminin ortaya çıktığını görüyoruz: antikçağlılarla boylamasına bir ilişki içinde değil, ama insanın kendi güncelliğiyle "enlemesine" bir ilişki içinde. Söylem kendi güncelliğini, bir yandan bu güncellik içindeki kendi asıl yerini bulmak, öbür yandan anlamını söylemek, bu şimdiki zaman içerisinde uygulamaya dökebileceği eylem tarzını belirlemek için dikkate almak zorundadır (Foucault, 2005: 165).

görkemli, gözle çok daha zor görülebilir olaylarda" (Foucault, 2005: 168) aramamız gerektiğini belirtmektedir.

> Devrimde önemli olan devrimin kendisi değil, devrimi yapmayanların ya da onun belli başlı aktörleri olmayanların kafalarından geçenlerdir; bu, o insanların, etkin failleri olmadıkları devrimle kurdukları ilişkidir. Devrimden coşku duymak, Kant'a göre, insanlıktaki ahlâki eğilimin bir işaretidir (Foucault, 2005: 169).

Böylece Foucault, Aydınlanma sürecinin tamamlayıcısı ve sürdürücü olarak devrimin Kant tarafından ortaya konuluşundaki "olay"[117] bağlamına dikkat çekmektedir. Bu

[117] Foucault'nun Kant'a ilişkin analizlerinde transandantal (koşullara bağlı değişimden muaf) olan ile tarihsel (koşullara göre değişkenlik taşıyabilen) olanın gerilimi, Foucault'nun erken dönemindeki antropoloji analizi ile son dönemlerindeki Aydınlanma üzerine analizlerinin paralelliğini oluşturan bir unsurdur. Kant bağlamındaki bu değerlendirmeler ışığında Foucault'nun soykütük fikrine bağlı maddilik yani olay mevhumu, şimdi Kant analizi üzerinden, transandantal ile tarihsel arasındaki bu gerilimde bir kez daha tikeller üzerinden düşünmeye dair bir vurgu olarak belirir. Olaylaştırma sayesindedir ki a priori ve evrensel bir ön-kabul olan tümellerin tarihsellikleri ve olumsallıkları ortaya çıkarılabilir. Böylece Foucault'nun Kant'ın transandantal eleştirisini tarihselleştirmesi, transandantal olan ile tarihsel olan arasında yeni bir ilişkiyi, "olay"ın içerimi olarak Foucault'nun arkeoloji analizindeki tarihsel a priori'yi işaret etmektedir. Foucault'nun arkeolojik yöntemi için temel teşkil eden tarihsel a priori, yani episteme, belirli bir tarihsel dönemde, bir bilgi alanı içerisinde nesneleri tanımlayan, insan pratiklerini teorik güçlerle çevreleyen ve doğru olarak belirlenen şeyler dahilinde insanların bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen bir kavramdır (Urhan, 2013: 61). Böylece altta yatan büyük bir teori olarak değil, ilişkilerin

anlamda Foucault'ya göre (Foucault, 2005: 171) bizlerin muhafaza etmemiz gereken yan da Aydınlanma'dan geriye kalanlar değil tekilliği bağlamında bu olayın kendisidir.

> Aydınlanma'nın Avrupa toplumlarının gelişmesinin belirli bir noktasında yer alan bir olay ya da olaylar bütünü ve karmaşık tarihsel süreçler olduğunu asla unutmamalıyız. Bu haliyle Aydınlanma, pek çoğu günümüzde bile önemlerini korumakla birlikte, tek bir sözcükle özetlenmesi çok zor olan birtakım toplumsal dönüşüm unsurlarını, siyasi kurum türlerini, bilgi biçimlerini, bilgi ve pratiklerin rasyonalizasyonu projelerini ve teknolojik mutasyonları taşır (Foucault, 2005: 186).

Foucault Kant yorumunda bir olay olarak şimdiki zamanı sorgulayarak yapılacak bir ontolojinin gerekliliğinden söz eder. Kant'ın kendi çağını bir olay etrafında sorunsallaştıran tavrıyla bilme ile yönetim mevhumu arasındaki ilişkiyi gündeme getirmesi Foucault'nun eleştirel tavır analizini belirleyen temel noktalardır (Foucault, 2020: 51-57).

---

açıklığı, dağılımı olarak episteme, Foucault'ya göre bilincin genel bir formu, bir sistem değil, birçok ilişkinin birbirine eklemlenmesidir (Revel, 2012: 68). Foucault'ya göre episteme ile söylemsel oluşumların bilimsel yapılara indirgenmesinde kendisine göre kurulan ve işleyen, birbirine eklemlenebilen eşiklerle yanal ilişkiler kastedilmektedir. Bu bağlamda episteme, bir özne ya da bir çağın bütünselliğini gösteren bir bilgi biçimi değil, söylemsel olaylar bağlamında çözümlendiğinde, belirli bir çağ için bilimler arasında ortaya konabilecek, kurulan ve bozulan kesinti ve dengelerin ya da rastlaşmaların sonsuz hareketli ilişkiler ağıdır (Foucault, 2016(b): 245).

> Sonuçta … temsiller tarihinin karşıtı olarak düşünce tarihinin işi tam da bu değil midir: İnsanoğlunun kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda "sorunsallaştırdığını" tanımlamak (Foucault, 2013: 122).

Foucault Kant'ın hem başlatıcısı hem de sınırlanrıcısı olduğu Aydınlanma tavrını, kişinin kendi zamanına dair "eleştirel tavır" olarak kendi yorumuna doğru "büker" (Lorenzini, Davidson, 2020: 14) ve yine kişinin kendisine dayatılan sınırları aşabilmesine yönelik pratik bir eleştiriye dönüştürmenin olanağı olan bir iz olarak okur. Böylece eleştirel düşünce ile tarih üzerine düşünmenin kavşağında gördüğü (Dreyfus, Rabinow, 1983: 38) Kant'ın metniyle tokalaşan Foucault için bu pratik öznellik eleştirisi, artık bilginin evrensel yapısını arayan aşkın bir eleştiri değil, kendimizi, yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kurmamıza neden olan sınırlar üzerine düşünmektir (Foucault, 2005: 188).

Olssen'e göre (Olssen, 1999: 118-119) Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insan aklının nihai ilgilerinden "neyi umabilirim?" sorusu (Kant, 1993: 367), Foucault'nun 1980 sonrası çalışmalarında Bernauer'un da belirttiği gibi, arzulara ilişkin belirlenen evrenselliklerin doğallığından sıyrılıp tarihselleştirilmesiyle mücadeleler alanına ilişkin olanaklılıklara dair bir düşünüm, buna bağlı olarak da kendilik teknikleri ile kendimizi nasıl etik bir özneye dönüştürebileceğimize ve yaşamımızı da nasıl estetize edebileceğimize dair bir sorgulamadır. Bu sorgulama merkezinde Foucaultcu iktidar analizinde denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan, normalleştirilmiş, disipline edilmiş özneden, ikinci bir anlamıyla, vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış öznenin (Foucault, 2005: 63) irdelenişine geçişi bir kez daha Kant'ın sınır tutumuna bağlı eleştirel tavrıyla paralellik taşımaktadır.

Bu bağlamda Foucault'ya göre kendilik kültürü temasıyla ilgilenmesinde de rol oynayan Kant'ın Aydınlanma sorusunu bilgi açısından ele almak mümkündür; yani

"bilmenin tarihsel tarzlarının meşruiyetine yönelik bir soruşturma" (Foucault, 2020: 49) olarak adlandırılabilecek olan ve genel olarak takip edilen … analiz[118] yerine başka bir analiz tasavvur edilebilir" (Foucault, 2005: 49). Foucault'nun Kant yorumunun "olay" üzerinden analizi (bu çalışmanın ilk bölümünde Foucault'nun bilgi ve hakikate ilişkin mücadele ve iktidar etkilerinin bir uygunluk adına hadım edilmesi olarak epistemolojik operasyon fikrini de hatırlarsak) bu şekilde gelişim gösterir.

> Aufklärung sorusunu bilgi problemine değil de iktidar problemine giriş olarak alabilir; böylece meşruiyet soruşturması olarak değil, olaylaştırma (*événementialisation*) sınaması diye adlandıracağım bir şey olarak ilerleyebilir. … Olaysallaşma usulüyle anladığım şey, tarihçiler dehşetle feryat etseler de şöyle bir şey: Öncelikle, ilk yaklaşımda, dolayısıyla tamamen empirik ve geçici biçimde, zorlama mekanizmaları ile bilginin içerikleri arasındaki bağlantıların tespit edildiği unsurlar kümelerini almak. … Öyleyse aranan şey, neyin doğru ya da yanlış olduğu, neyin sağlam temellere dayandığı ya da dayanmadığı, neyin gerçek ya da aldatıcı, bilimsel ya da ideolojik, meşru ya da istismar edilmiş olduğu değildir. Aranan şey, zorlama mekanizmaları ile bilgi unsurları arasında tespit edilebilecek hangi bağlar, hangi bağlantılar olduğu, bunlar arasında nasıl bir gönderme ve dayanak etkileşiminin geliştiğidir (Foucault, 2005: 49-50).

[118] Foucault bu analizin temelindeki sorununun, bilginin kendini hangi aşırı kullanımın konusu olarak bulup nasıl bir tahakküme bağlandığı olduğunu belirtir (Foucault, 2005: 49).

Böylece Foucault Batı'da önemsiz polemiklerle Kantçı felsefi eleştiri arasında dolanan bir düşünme biçimi olduğunu dile getirirken (Foucault, 2020: 34), kendi tasviri olarak eleştirel tutumu, hakikatin ne olduğu ve nasıl bilinebileceğine ilişkin yararcı bir arayışta eleştiriyi de bir araç olarak gören bir tavır olarak değil, bir meşruiyet yerine bir teşhis işlevi gören bir erdem, bir tarz olarak ele alır.[119]

> Burada "tutum" derken kastettiğim, güncellikle kurulan bir ilişki kipi, bazı insanların yaptığı gönüllü bir tercih; nihayet bir düşünme ve hissetme tarzı, aynı zamanda bir aidiyet ilişkisini gösteren ve kendisini bir görev olarak sunan bir eyleme ve davranma biçimidir. Kuşkusuz, bir parça Yunanlıların *ethos* dedikleri şey gibidir bu (Foucault, 2005: 181).

Foucault'nun güncelliğimizin parçası olarak kim olduğumuza ilişkin felsefi sorgulamasını, bütünsel ve ereksel bir tarih anlayışı karşısında olayların tikelliklerine (yerellikleri) yönelen ve bu bağlamda da evrensellikten uzak soykütük düşüncesini de anımsadığımızda, "şeyler hakkında hata bulma ile sınırlandırılmış bir yargıda bulunma faaliyetinden ziyade daha çok onların ne olduklarını ve nasıl olduklarını belirlemeye çalışan pratik bir teşhis faaliyeti" (Gündoğdu, 2022: 42) olarak adlandırmak mümkündür. Butler'a göre Foucault eleştiriyi, onu başka şeylerden ayırabileceğimiz tek bir şey (tanım) olarak ele almayarak, yani eleştiriyi kendisinden başka şeylerle ilişki ve işlevinde analiz ederek, eleştirinin kendisinin bir etkinlik olduğu bir sorgulama biçimini

[119] Foucault'ya göre felsefe, bilim, hukuk ya da siyaset gibi bir alanda gerçekleştirilen eleştiri dağınık bir haldedir, ancak bu dağınık alanların birbirlerine eklemlenmesini sağlayan ilişkilerin oluşturduğu bir oyun alanı söz konusudur ki bu alan, bu dağılmaların ötesinde belirli bir üslubun kendisinde tanınabileceği bir spesifikliğe de sahiptir (Foucault, 2020: 34).

harekete geçirir ki bu da Foucault'nun politika ve etiğe ilişkin fikirleri ile ilgili önemli bir noktadır (Butler, 2000: 3).

Bir kez daha ve bu kez eleştirel tavır üzerinden Foucault'yu, ruhani pratiklere bağlı, bireyin irade ve eylemselliğine dayanan, varoluşun estetize edilmesi olarak bir stil anlayışına bağlanan Antik Yunan etik pratikleri üzerine düşünmeye sevk eden sürecin sebebinin, onun güncelliğimize ilişkin eleştirel tavrı bir stil olarak ele alması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Foucault, kendi ifadesiyle "erdem olarak eleştirel tavır"dan (Foucault, 2020: 34) söz etmektedir.

> Ben, bir yandan, aynı zamanda insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma'da kök salışını vurgulamaya çalışırken, öbür yandan da, bizi Aydınlanma'ya bağlayabilecek olan bağın doktriner unsurlara sadakat değil, tam tersine, bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir ethos'un sürekli olarak canlı tutulması olduğunu vurgulamaya çalışıyorum (Foucault, 2005: 184).

Yine Butler'a göre bu tavır, erdemin nesnel olarak formüle edilmiş kural ya da yasalara uymaktan ziyade, bireysel tercihe bağlı olarak belirli türdeki eylem ve pratiklerin uygulanması ile oluşturulan bir öznellik fikrini barındırmaktadır (Butler, 2000: 4). Foucault'nun etiğin belirli bir stilizasyonu şekillendiğini belirttiği bu erdem anlayışı, bizatihi normlarla eleştirel bir ilişki içerisindedir ki bu eleştirel tavır Butler'a göre kişinin bir komuta boyun eğmesinden, pratiğini önceden verili bir epistemolojik bağlama yönlendirmesinden değil, bizzat bu epistemolojik ufkun sınırlarını teşhis

eden[120] bir biçimde kişinin kendisini dönüştürmesinden geçen bir süreçtir (Butler, 2000: 4-5). Otoriteye karşı direnişin[121] aydınlanmanın ayırt edici özelliği olduğunu belirten Foucault'nun aydınlanmayı eleştirel tavır üzerinden yorumlaması da, aydınlanmayı, yalnızca hedefleriyle devamlılığını kuran bir süreç olarak değil, aynı zamanda kendi tarihindeki kendi ikilemlerini de görebilen bir okumayı önermektedir (Butler, 2000: 6) Böylece:

> Foucault'da eleştirinin amacı, gizli bir hakikatin üstündeki örtüyü kaldırma ya da gömülü bir hazineyi arkeolojik açıdan gün yüzüne çıkarma teşebbüsü yerine -evrensel ve temel diye- çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır (Gündoğdu, 2013: 43).

XIX.yüzyılın başlangıcından bu yana felsefi arenada güncelliğimizi ve bu güncelliğin parçası olduğumuz ölçüde felsefi faaliyetimizin amacını sorgulamaya dönük analiz biçimine (düşüncenin eleştirel tarihi) dahil olduğunu belirten Foucault (Foucault, 2020:

---

[120] Butler Foucault'da da gördüğümüz teşhis üzerinden, eleştirinin, çoğu Aydınlanmacıların ileri sürdükleri gibi evrensel hakları keşfetmediğini tam da onları teşhis ettiğini ve bu teşhisin de iktidarın işleyişine karşı çıkan ve ona rakip olan bir eylemsellik hâli olduğuna değinir (Butler, 2000: 8).

[121] Butler –bu çalışmadaki bir önceki dipnota da gönderimle- Foucault'nun "Eleştiri Nedir?" metninde eleştirel tavır için erdem kavramını-bu bağlamda- kullanmasını, erdem kelimesinin Foucaultcu literatürdeki mücadelenin yerini aldığı anlamında ya da onu yeniden tanımlaması bağlamında düşünmenin mümkün olduğunu belirtir (Butler, 2000: 7)

79), "Eleştiri Nedir?" metninde de, kurulmuş bir takım deneyimleri incelerken, insanların davranışlarını genel stratejilerle nasıl bütünleştirip, kurumsal arenada ve farklı pratiklerinde bu davranışlarını nasıl tanıyıp nasıl kabul ettiklerini sorgulamaya yöneldiğini ve özellikle cinselliğe dair deneyimi incelerken, kendimizle ilişkilerimizin biçimlenmesine yol açmış olan kendilik tekniklerine yöneldiğini bir kez daha belirtir. Etik alana ilişkin bu yöneliminde de Foucault eleştirel tavra paralel bir biçimde bir çözüm yolu sunmanın peşinde değildir. Bir peygamber ya da bir programcı olmadığını ve insanlara yapmaları gerekeni söylemek gibi bir zorunluluğu da bulunmadığını dile getiren Foucault (Foucault, 2017(a): 127-128), bizlere gerçek, doğru ve iyi olarak sunulan, aslında hareketsiz ve dokunulmaz kılmaya eğilimli olan her şeye "iktidar" adını verdiğini belirtirken, kendi ahlaki yaklaşımını da şu sözlerle betimler:

> İnsanın varoluşunun görevlerinden ve anlamlarından bir tanesinin-ki insanın özgürlüğü de tam burada oluşur-hiçbir şeyi asla kesin, dokunulmaz, aşikar, hareketsiz olarak kabul etmemek olduğunu düşündüğüm ölçüde bir ahlakçıyım. Hiçbir gerçek bize kesin ve insanlık dışı bir yasa buyurmamalıdır (Foucault, 2017(a): 127-128).

Böylece hem hakikat ve hem de kendi ruhu için duyulan bir kaygı olarak Sokratik ethos, kişinin kendi yaşamı adına kendi aklını kullanarak eylemde bulunduğu bir etkinlik olarak Foucault'nun Kant yorumuyla ve eleştirel tavır ile buluşur ve Foucault'nun son çalışmalarındaki kendiliğin ontolojisi (kendiliklerimizin siyaseti) vurgusu, "çağdaş felsefi bir ethos" (Bernauer, 2005: 287) temasıyla bütünleşir.

> Eleştirel yanıyla ("eleştirel" sözcüğünü çok geniş bir anlamda alıyorum) felsefe, kendilerini hangi düzeyde ve hangi biçimde-siyasi, ekonomik, cinsel, kurumsal vb- gösterirlerse göstersinler, her türlü tahakküm fenomenini sorgulayan şeydir. Felsefenin bu

> eleştirel işlevi, beli bir noktaya kadar, Sokratesçi buyruktan türer: "Kendine özen göster", yani "kendini özgürlükte, kendi üzerinde sağladığın hakimiyette temellendir (Foucault, 2005: 247).

Foucault'nun son dönem çalışmalarını (ve aynı zamanda bu çalışmalara yöneltilen tepkilerin nedeni olarak) bireysel davranış ve etik üzerine düşünmeye başladığı, modern dönemden ziyade Hristiyanlığın ilk dönemlerini incelemeye yöneldiği ve kendiliklerimizden kurtulmamız gerekliliğine ilişkin bir çağrı olarak betimleyen Bernauer (Bernauer, 2005: 278), bu düşünme deneyimi sürecini de "esriklik" olarak değerlendirir. Bernauer'a göre Foucault'nun esrik düşüncesi, Hristiyanlığın "kendini feda etme" temasının Batı kültüründe "kendini keşfetme-ifşa etme" yönündeki pozitif ikamesinin kendini sahiplenmeye ve bir tür hapishaneye dönüşen- çünkü bu pozitif kendilik bilgisi kişiyi kendiliğin kendisiyle özdeşleşmeye zorlamaktadır (Bernauer, 2005: 311)- yanı karşısında, bir tür "kendisizliği" ikame etmesidir.[122] Böylece Bernauer'in kendisizlik ifadesi "kaçınılmaz olduklarını iddia eden bütün tarihlerin esrik bir aşkınlığı gerçekleştirme kapasitesi" (Bernauer, 2005: 312) olarak Foucault'nun direniş analizini ve eleştirel tavra bağlı olumsallığı gösterebilme çabasını kucaklamaktadır. Esriklik de varoluşumuzu bir sanat eseri gibi görebilmenin imkanına yönelik Foucault'cu yaklaşımı betimlerken, yaratıcılığın sanat alanıyla sınırlı kalmayıp felsefi-düşünsel alanda da bir eylem olanaklılığı da vurgulamaktadır.

> Etiğin görevi, kendiliklerimizi, insani varoluşu (Foucault bunun için Yunanca "*bios*"u kullanıyor) biyolojik hayata (bunun için de Yunanca "*zoe*"yi) tabi kılan güçlerin elinden kurtarmaktır.

[122] Bernauer bu ikamenin en belirgin ifadesini Foucault'nun ayaklanma üzerine düşüncelerinde (Foucault, 2016(a): 294-300) bulur (Bernauer, 2005: 312-313).

> Foucault "varoluşun estetiği"ni bir "hayat bilimi"ne karşı direniş olarak kullanıyor: İnsani varoluştan bir sanat eseri olarak söz etmek, bu varoluşu bilimsel bilgi alanından çıkarmak ve bizleri, belirli normlara tabi olan zamandışı işlevler sistemi olarak tanımlanan kendiliklerimizi deşifre etme yükümlülüğünden kurtarmaktır (Bernauer, 2005: 314).

Böylece en temelinde hakikat ve iktidar etkilerinden hakikat ile ilişkimizin olumsallığına uzanan Foucault düşüncesinde Antik Çağ metinlerinin yeniden ele alınması, hakikati basit bir bilgi edinimi ve kendi ile ilişkiyi de norma uygunlukta bir tür nesneleşmeden (kimlikleşmeden[123]) çıkaran, hakikate erişebilmek adına öznenin kendilik kaygısı ile kendi üzerinde birtakım pratiklerde bulunmasına doğru açılan başka türden bir olanağa işaret etmektedir.

> Yunan geleneğinde nesne olarak kendilik probleminin değil, varlık olarak kendilik probleminin gerçekten önemli olduğunu düşünüyorum. Kişinin kendisini bir bilgi nesnesi olarak düşünmesini mümkün kılan teknikler, varlık olarak kendiliğini tanıma ve gösterme olgusuyla aynı öneme sahip değildir (Foucault, 2017(a): 113).

Bu bağlamda kendi ile ilişkiye dair olanak, yaşam boyu devinen bir pratiği, varoluşu estetize etmeye dönük sürekli bir eylemselliği, bir açıklığı, yani Foucault düşüncesinin temelindeki öznenin ve hakikatin olumsallığını dile getirir ki Kant ile kurduğu "şimdinin ontolojisi" üzerinden eleştiri fikrine uzanan temasın merkezi de yine aynı

[123] Foucault kastettiği kendilik ilişkisinin bir kimlik ilişkisi değil, tersine, mantıksal anlamdaki kimlik ilişkilerine eleştirel bir biçimde bir oluşturma, bir yenilenme ilişkisi olduğuna dikkat çeker (Foucault, 2017(a): 118).

açıklığa, olumsallığa işaret etmektedir. Kendilik tekniklerinin çoğunun disipliner yapılarla bütünleşmiş olduğunu ve buna bağlı olarak kendilik kültürünün bağımsızlığını yitirdiğini, böyle bir varoluş kaygısının ve bu kaygıya bağlı kendilik bakımının günümüzdeki yokluğuna işaret eden Foucault'da (Foucault, 2020: 92) yaşamı estetize etme fikrindeki açıklık, bir yandan politik arenada bir olanaklılığa işaret etmektedir. Buna göre Foucault'nun yönetimsellik üzerinden cinselliği ele alışının kendi ve başkaları ile ilişkiye uzanan etik hattını hatırladığımızda, kendilik kültürünün Foucault için en can alıcı noktası, kendimizi yönetmek zorunluluğu bağlamında "kendimizin politikasını inşa etmek" (Foucault, 2020: 143) zorunluluğumuzdur.

> Bence Hıristiyanlığa kadar asırlar boyu süren bu fikrin gelişiminde çok önemli bir şey var, söz konusu temaya göre erdem esas itibariyle kendini eksiksizce, yetkinlikle yönetmekten, yani kendi üzerinde, hiçbir isyanla karşılaşmayacak bir egemenliğinki kadar kesin bir hakimiyet kurmaktan oluşur. (Foucault, 2020: 143)

Kimliklerimizin birer yazgı olmamasına dikkat çekerek kendi ile ilişkilerimizde bir özgürlük pratiğinin olanaklılığına açılan bu politik inşa imkânı öte yandan eleştirel işleviyle yaşamsal bir pratik olarak felsefe etkinliği üzerine yeniden düşünmemizin yolunu da açar.

ÖZET

Foucault'nun felsefesinin üç dönemi - arkeoloji, soykütük ve etik - araştırma alanları ve metodolojik ayrımlarla ayırt edilir. Foucault 1980'de dikkatini, özellikle özne sorunu hakkında pek çok tartışma yaratan etiğe çevirmiştir. Söylem ve iktidar analizinden etiğe bu geçiş, Foucault'nun özne ve hakikat meselesini, özgürlüğün kullanılması sorunuyla birlikte ele aldığı bir süreçtir.

Bu tezdeki öncelikli ilgi alanım, Foucault'nun etik alanındaki çalışmalarının eleştirisi dışında, özne ve hakikat meselesinde soykütük kavramından kendilik bakımı pratiklerine uzanan analizidir. Kabul edilmiş ve dayatılmış hakikatlerin ve öznelliklerin değişebilirliğini göstermek için anlatımımı, Foucault'nun "şimdinin ontolojisi" olarak soykütük ve bir "olay" olarak söylem fikrinden yararlanarak kurdum. Modern iktidar, yaşamın her alanına yayılan ve buralarda işleyen karmaşık bir ilişkiler ağı olarak kabul edildiği için, aynı anlatı akışını kullanarak, Foucault'nun, biyoiktidarı cinsellik söylemi aracılığıyla incelerken modern iktidarı nasıl değerlendirdiğini de göstermeye çalıştım.

Foucault'nun entelektüel yolculuğunda önceden belirlenmiş bir rota izlemek, onun fikirlerini tamamen reddetmek olacaktır. Bu nedenle Foucault'nun dolambaçlı düşüncesini, metodolojik dönemselleştirmeleri vurgulamadan, özne ve hakikat anlatısı temelinde açımlamaya çalışacağım. Foucault'nun etiğinin, kendini bilme ve ifşaya dayanan herhangi bir ahlâkın aksine, politik ve estetik bir bileşenle nasıl ilişkili olduğunu görmek olanaklıdır. Bunun nedeni, Foucault'nun etiğinin, benlik kaygısı ve bakımının bir sonucu olarak bilgi ve varoluşla örtüşen bir özgürlük pratiği olmasıdır.

Ayrıca Foucault'nun şimdinin ontolojisine odaklanmasının, etik alanla nasıl bir bağlantısı olduğunu ve bilginin olanaklılığından ziyade kendini dönüştürme koşullarını araştıran eleştirel felsefesiyle nasıl birlikte işlediğini göstermek üzere, anlatının son bölümünde Antik Yunan etiği ve Sokratik *Parrhesia*'yı ele aldım.

Anahtar Kelimeler: Foucault, Özne ve Hakikat, Soykütük, İktidar, Cinsellik, Kendilik Bakımı, Etik.

ABSTRACT

The three periods of Foucault's philosophy—archeology, genealogy, and ethics—are distinguished by research areas and methodological distinctions. In 1980, he turned his attention to ethics, which has generated a lot of debate, particularly on the problem of the subject. This transition from the analysis of discourse and power to ethics is a process in which Foucault addresses the issue of the subject and truth together with the question of the exercise of freedom.

My primary interest in this thesis, apart from the critique of Foucault's work in the field of ethics, is his analysis of the subject and truth, ranging from the concept of genealogy to the practices of self-care. To illustrate the mutability of accepted and imposed truths and subjectivities, I constructed my narrative utilizing Foucault's exposition of the idea of genealogy as an "ontology of the present" and discourse as an "event." Since modern power is considered to be a complex network of relations that pervades and works in all domains of life, using the same narrative thread I will also try to show how Foucault regarded modern power while examining biopower through the discourse of sexuality.

To pursue a predetermined route through Foucault's intellectual journey would be to reject his ideas entirely. Therefore, I will try to explicate Foucault's winding thought, without emphasizing the methodological periodizations, but rather on the ground of the narrative of the subject and truth. It could be possible to see how Foucault's ethics relates to a political and aesthetic component as well, in contrast to any morality, which

is based on self-knowledge and revelation. This is because Foucault's ethics is a practice of freedom that overlaps with knowledge and existence as a result of self-concern and care. Furthermore, in the last part of the narrative I have taken up Ancient Greek ethics and Socratic *Parrhesia* to show how Foucault's focus on the ontology of the present is linked to the ethical field and how it works together with his critical philosophy, which explores the conditions of self-transformation rather than the possibility of knowledge.

Key Words: Foucault, Subject and Truth, Genealogy, Power, Sexuality, Self-Care, Ethics.

KAYNAKÇA

ABRAMSON, Jeffrey, (2014), **Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, İngilizceden Çeviren: İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.

AKAY, Ali, (2016), **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

ALEXANDRIAN, Sarane, (1993), **Erotik Edebiyat Tarihi**, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Mitos Yayınları.

ARISTOTELES, (1975), **Politika**, Çeviren: Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ARISTOTELES, (1996), **Metafizik**, Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

ARISTOTELES, (2018), **Hayvanların Hareketleri Üzerine**, Eski Yunancadan Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

ARISTOTELES, (2019), **Sofistçe Çürütmeler**, Eski Yunancadan Çeviren: Y.Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

ARISTOTELES, (2011), **Nikomakhos'a Etik**, Yunanca Aslından Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Bilge Su Yayıncılık.

BAŞTÜRK, Efe, (2016), **Gözetimin Soykütüğü**, **Foucault'dan Deleuze'e Postmodern Bir Arkeoloji**, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

BAŞTÜRK, Efe, (2020), "Yaşama Sanatları: Foucault Antikçağ'da Sokrates Okuyor", Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı:14, **Foucault**, s.1-29.

BERNAUER, William James, (2005), **Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, İngilizceden Çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BERKOWITZ, Peter, (2003), **Nietzsche Bir Ahlak Karşıtının Etiği**, Çeviren: Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BERT, Jean François, (2020), **Foucault**, Türkçesi: Emrullah Ataseven, İstanbul: Sel Yayıncılık.

BIDET, Jacques, (2016), **Foucault'yu Max'la Okumak**, Çeviren: Zehra Cunillera, İstanbul: Metis Yayınları.

BUMİN, Tülin, (2010), **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi,** İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BUTLER, Judith, (2012), "Bedenler ve İktidar, Tekrar", Cogito, Sayı:70-71, **Michel Foucault**, İngilizceden Çeviren: Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.275-288.

BUTLER, Judith, (2000), "**What is Critique?**", Raymond Williams Lecture at Cambridge University.

Erişim Tarihi: 25.12.2022.

https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/744/files/2012/03/butler-2002.pdf

CRARY, Jonathan, (2010), **Gözlemcinin Teknikleri**, Çeviren: Elif Daldeniz, İstanbul: Metis Yayınları.

CREMONESI, L, DAVIDSON, A.I., IRRERA, O, TAZZIOLI, M, LORENZI, D, **Giriş: "Modern Öznenin Soykütüğü"**, (2017(a)) *Hermenötiğin Kökeni* içinde**,** s.15-31. Fransızcadan Çeviren: Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

DELEUZE, Gilles, (2010), **Nietzsche ve Felsefe**, Çeviri: Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

DELEUZE, Gilles, (2019), **Foucault**, Çeviri: Burcu Yalım-Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Daniele Lorenzini, Arnold I. Davidson, (2020), "**Yakışıksız Bir Başlık, Ya Da Kant Kant'a Karşı"**, (2020), *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* içinde,s.13-15. Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

DEMİR, GÜNEŞ, Cevriye, (2020), "Michel Foucault'nun Pierre Rivière'i", Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı:14, **Foucault**, s.57-79.

DEMİRKAYA, Elif, (2017), "Prekarlık ve Prekarite Tartışmalarına Kısa Bir Giriş", Cogito Düşünce Dergisi, sayı:87, **Yaralanabilirlik**, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, s.8-25.

DETIENNE, Marcel, (2012), **Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri**, Çeviri: Adem Beyaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

DREYFUS, H.L., RABINOW, P., **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, (1983), The University of Chicago.

DYRBERG, Torben Bech, (2014), **Foucault on the Politics of Parrhesia**, Pargrave Macmillan.

ERGÜN, Elif, "Öznenin Tahakküm Nesnesine Dönüşümünden Kendilik Tekniklerine: İtiraf", Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı:14, **Foucault**, s.79-105.

EKSEN, Kerem, **"Önsöz: Foucault ve Bilme Olayları"**, (2016(c)), *Bilme İstenci Üzerine Dersler, Collège de France Dersleri 1970-1971* içinde, x-xxi. Çeviren: Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FLORENCE, Maurice, (2011), **"Foucault"**, *Seçme Yazılar 5* içinde, 349-354. Fransızca'dan Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FRANEK, Jakub, (2006), **Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence**.

Erişim Tarihi: 25.09.2022,

https://www.academia.edu/1839216/Philosophical_parrhesia_as_aesthetics_of_existence.

FOUCAULT, Michel, (1987), **Söylemin Düzeni**, Türkçesi: Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (1993), **Ders Özetleri (1970-1982)**, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2005), **Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, Çevirenler: Işıl Ergüden, Osman Akınhay, İletişim Yayınları, İstanbul: İletişim Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2011), **Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,** Fransızca'dan Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2012), **Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü**, Fransızcadan Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2012), **Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü**, Fransızca'dan Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2013), **Cinselliğin Tarihi**, Fransızca'dan Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2014(a)), **On the Government of the Living, Lectures at the Collège de France (1979-1980)**, Translated by Graham Burchell, Edited by Michel Senellart, General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana, Published by: Palgrave Macmillan.

FOUCAULT, Michel, (2014(b)), **Doğruyu Söylemek**, İngilizce'den Çeviren: Kerem Eksen,İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2015(a)), **Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma**, Çevirenler: Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2015(b)), **Hapishanenin Doğuşu**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

FOUCAULT, Michel, (2015(c)), **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çeviren: Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2015(e)), **Öznenin Yorumbilgisi, Collège de France Dersleri 1981-1982**, Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2015(d)), **Biyopolitikanın Doğuşu, Collège de France Dersleri 1978-1979**, Çeviren: Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2016(a)), **Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Çevirenler: Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2016(b)), **Bilginin Arkeolojisi**, Fransızca'dan Çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2016(c)), **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, **Collège de France Dersleri 1970-1971**, Çeviren: Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2016(d)), **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, **Collège de France Dersleri 1977-1978**, Çeviren: Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2017(a)), **Hermenötiğin Kökeni,** Fransızcadan Çeviren: Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel , 2017(b), **Öznellik ve Hakikat**, **Collège de France Dersleri 1980-1981**, Çeviren: Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2017(c)), **Kelimeler ve Şeyler,** Fransızca Aslından Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2018), **Hakikat Cesareti, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II, Collège de France Dersleri 1984**, Çeviren: Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel, (2019), **"Kendini Biçimlendirme Teknikleri"**, (2019), *Kendini Bilmek* içinde, 26-67. Hazırlayanlar: Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, İngilizceden Çeviren: James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap.

FOUCAULT, Michel, (2020), **Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü**, Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FREUD, Sigmund, (1999), **Uygarlığın Huzursuzluğu**, Çeviren: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

FREUD, Sigmund, (2020), "Psikanaliz", İngilizceden Çeviren: Begüm Kovulmaz, Cogito Dergisi, Sayı:49, **Freud ve Kültür, İstanbul:** Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

FREUD, Sigmund, (2013), **Psikanalize Giriş: Nevrozlar**, Çeviren: Kâmuran Şipal, İstanbul: Say Yayınları.

FREUD, Sigmund, (2022), **Totem ve Tabu**, Almanca Aslından Çeviren: Zehra Aksu Yılmazer, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

FOLKERS, Andreas, (2015), "Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique", **Theory, Culture & Society**, Vol 33, pp 3-28.

GONZÁLEZ FISAC, J., (2009), "**How Can a Parrhesiastic Subject Be Recognized? A Phenomenological Approach to Foucault's Last Encounter With The Speech Act Theory"**.

Erişim Tarihi: 5.06.2021,

https://eprints.ucm.es/id/eprint/9170/1/How_can_a_parrhesiastic_act_be_recognizedeprints.pdf

GÜNDOĞDU, Hakan, **Aydınlanma ve Foucault**, (2010), *Fikir Mimarları Dizisi 24: Foucault* içinde, 425-461. Yazan ve Yayıma Hazırlayan: Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları.

GÜNDOĞDU, Hakan, (2013), **"Foucault'cu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?",** Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı: 21.

Erişim Tarihi: 6.01.2023,

https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/271126

HADOT, Pierre, (2012), **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, Çeviren: Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HADOT, Pierre, (2012), **"Michel Foucault İle Yarım Kalmış Bir Diyalog Ortaklıklar ve Ayrılıklar"**, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe* içinde, 255-261. Çeviren: Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (2004), **Tinin Görüngübilimi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (2003), **Tarihte Akıl**, Çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

HEIDEGGER, Martin, (2001), **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, Türkçesi: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.

HİLAV, Selahattin, (1997), **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

HOBBES, Thomas, (2013), **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çeviren: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HUIJER, Marli, (2015), **"A Critical Use of Foucault's Art of Living", Philosophy and Social Criticism.**

Erişim Tarihi: 14.07.2022,

https://www.academia.edu/30401792/The_aesthetics_of_existence_in_the_work_of_Michel_Foucault

HROCH, Peter, (2010), **"Encountering the "Ecopolis": Foucault's Epimeleia Heautou and Environmental Relations**", ETopia.

Erişim Tarihi: 25.04.2023,

https://doi.org/10.25071/1718-4657.36563

HUNT, Alan, WICKHAM, Gary, (1994), **Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance**, Pluto Press, Londra-Boulder.

HUTTON, Patrick H., (2019), **"Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri",** *M.Foucault, Kendini Bilmek, Bir Michel Foucault Semineri içinde*, 158-189. Hazırlayanlar: Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, İngilizceden Çeviren: James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap.

KANT, Immanuel, (2020), **"Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)"**, *Immanuel Kant, Seçilmiş Yazılar* içinde, 311-323, Çeviri, Önsöz ve Açıklamalar: Nejat Bozkurt, Bursa: Sentez Yayıncılık.

KANT, Immanuel, (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

KELLY, Mark, (2019), **"What's In a Norm? Foucault's Conceptualisation and Genealogy of the Norm"**, Foucault Studies, No:27, pp. 1-22.

Erişim Tarihi: 20.12.2020,

https://doi.org/10.22439/fs.v27i27.5889

KESKİN, Ferda, (2005), **"Özne ve İktidar",** *Seçme Yazılar 2* içinde, 11-24. Çevirenler: Işıl Ergüden, Osman Akınhay, İletişim Yayınları, İstanbul: İletişim Yayınları.

KESKİN, Ferda, **"Sunuş"**, 2016(e), *Cinselliğin Tarihi 4, Tenin İtirafları* içinde, ı-vıı. Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KESKİN, Ferda, (1999), "**Söylem, Arkeoloji ve İktidar"**, Doğu Batı Dergisi, Sayı:9, Söylem Üstüne Söylem, Ankara: Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Koloş, UMUT, (2015), **Foucault, İktidar ve Hukuk, Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

KSENOPHON, (1962), **Şölen ve Sokrates'in Savunması**, Çeviren: Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KSENOPHON, (1994), **Sokrates'ten Anılar**, Çeviren: Candan Şentuna, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

LEMKE, Thomas, (2017), **Biyopolitika**, İngilizceden Çeviren: Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.

LICHT, Hans, (1942), **Sexual Life In Ancient Greece**, Translated by J. H. Freese, Edited by Lawrence H. Dawson, London:Routledge&Kegan Paul LTD.

MAHON, Michael, (1992), **Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject**, State University of New York Press.

MANSFIELD, Nick, (2021), **Öznellik Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları**, Çeviri: Elif Okan Gezmiş, İstanbul: Babil Kitap.

MARTIN, Rux, (2019), **"Hakikat, İktidar, Kendilik: Michel Foucault İle Söyleşi, 25 Ekim, 1982"**, *M.Foucault, Kendini Bilmek* içinde,17-26. Hazırlayanlar: Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, İngilizceden Çeviren: James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap.

MEGILL, Allan, (2012), **Aşırılığın Peygamberleri**, **Nietzsche, Heidegger, Foucault**, **Derrida**, İngilizceden Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları.

MILLS, Sara, (2023), **Foucault'yu Anlamak, Söylem ve İktidar**, Çeviren: James Cem Yapıcıoğlu, Ankara: Fol (Kitap) Yayınevi. NEHAMAS, Alexander, (2002), **Yaşama Sanatı Felsefesi, Platon'dan Foucault'ya Sokratik Dönüşümler**, İngilizceden Çeviren: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2015), **Putların Alacakaranlığı**, Almanca Aslından Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2011), **Böyle Söyledi Zerdüşt**, Almanca Aslından Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2001), **Deccal**, Türkçesi: Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (1998), **Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler**, Almanca Aslından Çevirenler: Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2003(b)), **Şenbilim**, Çeviren: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.

NIETZSCHE, Friedrich, (2017(b)), **Güç İstenci**, Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2017(a)), **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Almanca Aslından Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2003(a)), **Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı**, Almanca Aslından Çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2017(c)), **"Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"**, **Nietzsche ve Dil: Erken Dönem İki Makale ve Yorumları**, Hazırlayan: A.Onur Aktaş, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

NIETZSCHE, Friedrich, (2019(a)), **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası**, Almanca Aslından Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

O'DONNEL B. (Co-authors), McCARTHY P. (Editor), (2014), 'Notes on the Greek Expressions in Fragilities of Analysis', **The Letter Irish Journal for Lacanian Psychoanalysis(57).**

Erişim Tarihi: 20.05.2023,

https://people.ucd.ie/barry.odonnell/publications

O'FARRELL, Clare, **Michel Foucault**, (2005), SAGE Publications.

O'LEARY, Timothy, (2002), Foucault, **The Art of Ethics**, New York: Continuum Books.

ÖZMAKAS, Utku, (2019), **Biyopolitika: İktidar ve Direniş**, İstanbul: İletişim Yayınları.

PARAS, Eric, (2016), **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, Türkçesi: Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap Yayıncılık.

PEARSON, Keith Ansell, (1998), **Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş,** İngilizceden Çeviren: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

PLATON, (1996), **Diyaloglar I**, Çeviren: Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, (1996), **Sokrates'in Savunması**, *Diyaloglar I* içinde, 11-43. Çeviren: Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, (1996), **Gorgias**, *Diyaloglar I* içinde, 47-139. Çeviren: Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, (1996), **Menon**, *Diyaloglar I* içinde, 149-191. Çeviren: Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, **Diyaloglar II**, (1999), Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, **Protagoras**, (1999), *Diyaloglar II* içinde, 123-179. Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, **Kharmides**, (1999), *Diyaloglar II* içinde, 123-179. Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON, **Kriton**, (1999), *Diyaloglar II* içinde, 11-27. Yunanca Aslından Çeviren: Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON, **Lakhes**, (1999), *Diyaloglar II* içinde, 63-91. Yunanca Aslından Çeviren: Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON, (2006), **Şölen-Dostluk**, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON, (2007), **Yasalar**, Türkçesi: Candan Şentuna- Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

PLATON, (2010), **Alkibiades I-II**, Eski Yunancadan Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

PLATON, (2013), **Phaidon**, Eski Yunancadan Çeviren: Frukan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

PLATON, (2014), Devlet, Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON, (2016), **Sofist**, Fransızcadan Çeviren: Cenap Karakay, İstanbul: İletişim Yayınları.

PLATON, (2016), **Büyük Hippias-Theages**, Eski Yunancadan Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

PLATON, (2016), **Euthydemos**, Eski Yunancadan Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

PLATON, (2022), **Sokrates'in Savunması**, Yunanca Aslından Çeviren: Ali Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

RAJCHMAN, John, (1988), **Foucault's Art of Seeing**, The MIT Press, October, Vol.44, pp. 88-117.

Erişim Tarihi: 12.03.2021,

https://edspace.american.edu/olsonscholars/wp-content/uploads/sites/215/2015/08/Rajchman-Foucaults-Art-of-Seeing.pdf.

REVEL, Judith, (2012), **Foucault Sözlüğü**, Fransızcadan Çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları.

REVEL, Judith, (2006), **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi**, İtalyancadan Çeviren: Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

RUSSO, François, (2002), "Michel Foucault'da Bilginin Arkeolojisi", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, Derleme ve Tercüme: Veli Urhan-Hakan Gündoğdu, İstanbul: Paradigma Yayınları, s.1-57.

SARUP, Madan, (2017), **Post Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çeviren: Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi.

SENECA, (2020), **Öfke Üzerine**, Çeviri: Cemal Bilge Özşar, İstanbul: Biblos Yayınları.

SENECA, (2015), **Hoşgörü Üzerine & Ruh Dinginliği Üzerine**, Çeviri: Bedia Demiriş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

SENNELART, Michel, (2016(d)), **"Derslerin Bağlamı"**, *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège de France Dersleri 1977-1978* içinde, 324-349. Çeviren: Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

SOPHOKLES, (2019), **Kral Oidipus**, Çeviren: Bedrettin Tuncel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

SPARGO, Tamsin, (2000), **Foucault ve Kaçıklık Kuramı**, Çeviri: Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları.

SPINOZA, Baruch, (2012), **Ethica**, Çeviri ve Redaksiyon: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SU, Süreyya, "Foucault'nun Sokrates Okuması: Etiğin Bir Soybilimi", Cogito, Sayı:70-71, **Michel Foucault**, İngilizceden Çeviren: Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.446-459.

ŞAR, Güvenç, (2017), **Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar**, İstanbul: Dergah Yayınları.

TAYLOR, Chloë, (2017), **The Routledge Guide Book to Foucault's The History of Sexuality**, New York: Routledge.

TESTA, Federico, (2020), "The Great Cycle of the Word: Foucault and Hadot on the Cosmic Perspective and the Care of the Self", **The Late Foucault Ethical and Political Questions**, Edited by: Marta Faistino and Gianfranco Ferraro, Bloomsbury Publishing, pp.37-53.

TÜRKYILMAZ, Çetin, **Bunalım Çağı, Kierkegaard, Marx, Nietzsche**, (2016), Ankara: Bibliotech Yayınları.

ULAŞ, Sarp Erk, (2002), **Felsefe Sözlüğü**, Yayıma Hazırlayan: Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

URE, Michael, (2020), "Foucault's Reinvention of Philosophy as a Way of Life: Genealogy as a Spiritual Exercise", **The Late Foucault Ethical and Political Questions**, Edited by: Marta Faistino and Gianfranco Ferraro, Bloomsbury Publishing, pp.19-37.

URHAN, Veli, (2007), "**Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan",** Ekev Akademi Dergisi, Sayı: 32, s.11-24.

Erişim Tarihi: 3.12.2022,

http://isamveri.org/pdfdrg/D01777/2007_32/2007_32_URHANV.pdf

URHAN, Veli, (2010), **Fikir Mimarları Dizisi 24: Foucault**, Yazan ve Yayıma Hazırlayan: Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları.

URHAN, Veli, (2013), **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.

ÜNSAL, Filiz, (1997), Platon'da **Aşk Kavramı**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri (Yunan Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Candan Şentuna, Ankara.