

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MICHEL FOUCAULT'DA HAKİKATİ
SÖYLEMEK: PARRHESIA KAVRAMININ
ELEŞTİRİSİ

Kemal BOZKAYA

2502180742

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ateş USLU

İstanbul-2024

ÖZ

MICHEL FOUCAULT'DA HAKİKATİ SÖYLEMEK:

PARRHESIA KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ

Kemal BOZKAYA

Parrhesia kavramı, Foucault felsefesinin hem hareket noktası hem de bitiş noktasıdır. Dolayısıyla bu bakımdan söz konusu kavram; onun özne, hakikat ve iktidar üçgenindeki epistemolojik, arkeolojik, jenealojik ve etik analizlerinin temel yapı taşını oluşturur. Foucault *parrhesia* kavramını yaşamının sonuna doğru 1981-1982'de **Öznenin Yorumbilgisi**'yle başlayan, 1983'te Berkeley'de California Üniversitesi'nde verdiği müstakil derslerle devam eden ve 1984'te **Hakikat Cesareti**'yle sona eren süreçte incelemeye tabi tutar. Elbette **Cinselliğin Tarihi**'ne yönelik araştırmaları da bu kavramı ortaya koyuşunun evveliyatını oluşturur. Foucault felsefesinde bu çalışmalar öncesinde böyle bir kavram söz konusu değildir. Bize öyle geliyor ki Foucault bir düşünce tarihçisi olarak ölümüne yakın, özellikle özne, hakikat ve iktidar ilişkilerinin bütüncül bir okumasını öznel deneyimler üzerinden sorunsallaştırarak *parrhesia* kavramı etrafında şekillendirir. Kavram adeta bir sarmal gibi özne, hakikat, iktidar, söylem ve direniş ilişkilerinin epistemolojik, ontolojik, etik açıklamalarını, yönetsellik meselesi dahilinde muhtevasında bulundurur. Bu bağlamda denilebilir ki tüm bu okumalar bu kavrama mündemiçtir. Bu çalışmadaki amacımız öncelikle Foucault'nun düşüncüyü iktidar tarafından üretilmiş hakikatlerin boyunduruğundan nasıl kurtarıp özgürleştirdiği iddiasının arkeolojik, jenealojik ve etik yöntemleri kullanarak *parrhesia* kavramı üzerinden çok yönlü biçimde eleştirel bir okumasını gerçekleştirmektir. Dahası bu amaca içkin olarak Batı'da suçluluk, delilik, cinsellik, yaşam gibi öznel deneyimleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerini özellikle iktidar, özne, hakikat ve söylem kavramlarıyla ilişkilendirerek toplumsal değişim ve kritik bilincin oluşumundaki etkilerini analiz etmektir. Bu bağlamda da iktidar mekanizması marifetiyle defaatle üretilen hakikatlerin, *parrhesia*'nın muhtevasındaki direnişle birlikte Foucaultyen bir soruşturmaıyla yerinden edilerek özneleşme teorisinin inşa edilme sürecini ele alan çalışmamız, literatüre yeni bir soluk kazandırmayı ve diğer kavramsal

boyuttaki araştırmalara bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bunun yanı sıra Foucault'nun düşünce tarihi okumasında sınırlılıklar, sorunlar olabilir. Özellikle bu bağlamda Foucault'nun iktidar tanımlamasında kavramın yersiz-yurtsuzluğu/konumunun belirsizliği ve dahası tarihte süreksizlik arayışı öne sürülerek, günümüz düşünce tarihçileri tarafından yanlışlanabilme durumu ortaya çıkmaktadır. Elbette çalışmamızda bahse konu olan mevzuya dair değerlendirme yapılacaktır. Ancak bu tezde açığa çıkarmaya çalıştığımız esas mesele Foucault'nun tarihe dair yorumlarının doğruluğu ya da yanlışlığı değil, Foucault'nun düşünce tarihi okuması üzerinden *parrhesia* kavramı çerçevesinde geliştirdiğı özneleşme/bireyleşme süreçlerine dair bir teori inşa etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Michel Foucault, *parrhesia*, hakikati söylemek, iktidar ilişkileri, özgürleşme pratikleri

ABSTRACT
TELLING THE TRUTH IN MICHEL FOUCAULT: CRITIQUE OF THE
CONCEPT OF PARRHESIA
Kemal BOZKAYA

The concept of *parrhesia* serves as both the starting point and the culmination of Foucault's philosophy. Thus, in this regard, the concept constitutes the foundational cornerstone of his epistemological, archaeological, genealogical, and ethical analyses within the triangle of subject, truth, and power. Foucault examines the concept of *parrhesia* towards the end of his life, starting with **The Hermeneutics of the Subject** in 1981-1982, continuing with separate lectures he gave at the University of California, Berkeley in 1983, and culminating in **The Courage of the Truth** in 1984. Of course, his research on **The History of Sexuality** lays the groundwork for the introduction of this concept. There was no such concept in Foucault's philosophy before these studies. It seems to us that Foucault, close to his death as a historian of thought, shaped a holistic reading of subject, truth, and power relations around the concept of *parrhesia* by problematizing it through subjective experiences. The concept, like a spiral, contains the epistemological, ontological, and ethical explanations of subject, truth, power, discourse, and resistance relations within the scope of the issue of governmentality. In this context, it can be said that all these readings are inherent in this concept. Our aim in this study is, first of all, to carry out a multifaceted critical reading of Foucault's claim to free thought from the yoke of truths produced by power, through the concept of *parrhesia*, using archaeological, genealogical, and ethical methods. Furthermore, inherent to this purpose, is to analyze the effects of problematization processes, especially those that have shaped subjective experiences such as guilt, madness, sexuality, and life in the West, by associating them particularly with the concepts of power, subject, truth, and discourse, on the formation of social change and critical consciousness. In this context, our study, which deals with the process of constructing subjectification by displacing the truths repeatedly produced through the mechanism of power, with the resistance in the content of *parrhesia*, with a Foucauldian investigation, aims to bring a new breath to the literature and contribute to research in other conceptual

dimensions. In addition, there may be limitations and problems in Foucault's reading of the history of thought. Particularly in this context, Foucault's definition of power suggests the deterritoriality of the concept/ambiguity of its position and, moreover, the search for discontinuity in history, thus revealing the possibility of falsification by today's historians of thought. Of course, an evaluation will be made regarding the issue in question in our study. However, the main issue we are trying to reveal in this thesis is not the correctness or incorrectness of Foucault's interpretations of history, but the attempt to build a theory within the framework of the concept of *parrhesia* through Foucault's reading of the history of thought.

Keywords: Michel Foucault, *parrhesia*, telling the truth, power relations, liberation practices

ÖNSÖZ

Felsefe ve tarih bölümlerinden mezun olduktan sonra, akademik çalışmalarına özellikle Michel Foucault okumaları çerçevesinde devam ettim. Kendime çalışma sahası olarak tıpkı onun gibi özgürlük ve iktidar ilişkilerini belirledim. Daha sonra doktora yapmak üzere İstanbul Üniversitesi'ne gittim. Yaşadığım olumlu, olumsuz tecrübelerden dolayı bazı şeyleri geride bırakmanın zamanının geldiğini düşündüm ve sınırları aşmak üzere, Kant'ın **Aydınlanma Nedir**'de ifade ettiği *Sapere Aude!* "Aklını kullanma cesareti göster." ilkesini eyleme dökmeye karar verdim. İşte bu gibi bir zaman diliminde akademik çalışmalarını, sosyal medya yayınlarını uzun süre takip ettiğim ve benim hakkımda çok az bilgisi olmasına rağmen tezimi değerlendirip danışmanlığımı üstlenen, yardımlarını esirgemeyen, rehberliğiyle ve duruşuyla bana gerçek manada örnek olan, dahası düşmüş olan motivasyonumu yükselten çok değerli hocam Prof. Dr. Ateş USLU'ya müteşekkir olduğumu en samimi duygularıyla belirtmek isterim. Yapılan çalışmaların değer görmesi ve bunun sonucunda takdir edilmek gerçekten çok güzel. Şu bir gerçek ki Ateş hocam danışmanlığı kabul etmeseydi bu tez hiçbir şekilde nihayete ermeyecekti.

Foucault gibi bir filozofu bana tanıtan, akademik kariyerimde beni desteklemek üzere yalnızca ellerini değil gövdelerini de taşın altına koyan ŞİRİN'ler ailesine (Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN ve saygıdeğer eşi Prof. Dr. Funda SELÇUK ŞİRİN) ayrıca minnettarım. Özellikle idareciliğin getirdiği sorumlulukla hareket edip, savunma aşamasına kadar bilgisini, sabrını ve onaylarını hiçbir şekilde eksik etmeyen Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na ve aynı hassasiyeti gösteren enstitü idari işler personeline teşekkürlerimi sunarım. Orta Çağ'daki hakikat anlayışları meselesinde bana yol gösteren Prof. Dr. Hakan OLGUN'a, yine jürimde yer alan Prof. Dr. Ahmet BEKMEN'e ve son olarak da jürime katılarak tezime değerli görüşleriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Sevinç TÜRKMEN AKSU'ya çok teşekkür ederim. Elbette tezin her aşamasında yanımda olan annemi ve babamı anmadan olmaz. Onların manevi destekleri olmasaydı bu tez yazılamazdı.

Kemal BOZKAYA

İSTANBUL, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
TABLolar LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PARRHESIA BAĞLAMINDA ÖZNE, HAKİKAT VE İKTİDAR KAVRAMLARININ ANALİZİ

1.1. <i>Parrhesia</i> ve <i>Parrhesiastes</i> Kavramları Üzerine	29
1.1.1. <i>Parrhesia</i> Nedir? Erdem mi, Teknik mi Yoksa Bir Yaşam Tarzı mı?	29
1.1.2. <i>Parrhesiastes</i> /Felsefi Danışman Kavramı, Nitelikleri ve İşlevleri.....	33
1.2. Foucault Öncesi Özne Kavramının Ontolojik, Epistemolojik ve Etik Bağlamda Analizi: Birinci Bölüme Kısa Bir Giriş.....	39
1.2.1. Sokrates, Platon ve Aristoteles: Antik Çağ'da Bilginin Dayanağı Olması Bakımından İnsanın (Özne Ruh) Üç Köşe Taşı Tarafından Yorumu	42
1.2.2. Orta Çağ Skolastiği ve Özne'nin Tanrı Karşısındaki Konumu	63
1.2.3. Rönesans ve Descartes'çı Özne/Ben Anlayışından Aydınlanma'nın Kant'çı Özne Anlayışına: Aklın Yükselişi ve Özne Üzerindeki Belirleyici Rolü	71
1.3. Foucault ve Postmodernitenin Tanımsız- Yurtsuz Özne Kuramı	89
1.3.1. Özne ve Özneleşme Üzerine	89
1.3.2. Öznenin Düşünme, Bilme ve Eyleme Pratikleri Açısından Analizi.....	94
1.3.3. Öznenin Tarihsel Ontolojisinin Üç Tipolojisi: Epistemolojik, Siyasi ve Etik Özne.....	100
1.4. Hakikat Kavramı ve Hakikate Ulaşma Yollarının Felsefi Temelleri.....	105
1.4.1. Sokrates-Platon ve Aristoteles'te Hakikat.....	105
1.4.2. İtiraf Pratiği ve <i>Parrhesia</i> : Orta Çağ'da Hakikat Anlayışı.....	116
1.4.3. Ruhani Egzersizden Entelektüel Yönteme Geçiş: Yeni Çağ'da Hakikat Anlayışı.....	124
1.4.4. Foucault'da Özne ve Hakikat: Hakikatin Yeniden Üretimi ve Nietzscheci Hakikat-İstenç İlişkisi.....	132
1.5. Foucault ve İktidar Kavramı Üzerine: Mikro İktidardan Makro İktidara Giden Sürecin Bir Analizi.....	139
1.5.1. Bir Üst Yapı Olarak İktidar Mekanizması Nedir? (İktidarın Göstergeleri).....	139
1.5.2. Üç İktidar Teorisi: Pastoral İktidar, Disiplinci İktidar ve Biyoiktidar	155

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİ BİÇİMİ OLARAK PARRHESIA'NIN ARKEOLOJİSİ: ANTİK ÇAĞ'DAN MODERN DÖNEME DEĞİN PARRHESIA'NIN EVRİMİ

2.1. Köken Arayışı: Tragedyalarda <i>Parrhesia</i> Kullanımı	169
2.1.1. Tragedyalarda <i>Parrhesia</i> 'nın Yerine Dair.....	169
2.1.2. Tragedyalar ve Platoncu-Aristotelesçi Felsefede Mitsel <i>Parrhesia</i> Kullanımı: Eril Hegemonyanın, Dişil <i>Parrhesiastes</i> Karşısındaki Yenilgisi.....	179
2.2. Kendilik Kaygısı ve Kendilik Bilgisi Bakımından Sokratesçi- Platoncu Modelde <i>Parrhesia</i>	183
2.2.1. Sokratik <i>Parrhesia</i> ve Kamuoyu Hakimiyeti	190
2.2.2. <i>Daimonun</i> Dışavurumu Olarak <i>Parrhesia</i>	195
2.3. Kendilik Kaygısı İle Kendilik Bilgisi Bakımından Helenistik ve Roma Stoacılığı Modelinde <i>Parrhesia</i>	199
2.4. Kendilik Kaygısı ve Kendilik Bilgisi Bakımından Hıristiyanlık Modeli ve <i>Parrhesia</i> : Patristik Devirden Skolastik Devire Dini <i>Parrhesia</i> 'nın Foucaultcu Eleştirisi.....	214
2.5. Antik Çağ'dan Yeni Çağ'a DeğİN <i>Parrhesia</i> Pratiği Formlarının Retrospektif Bir Analizi	224
2.5.1. Negatif-Yıkıcı <i>Parrhesia</i> ve Pozitif-Yapıcı <i>Parrhesia</i>	224
2.5.2. Ayinsel Bir Ortam ve <i>Parrhesia</i> 'nın Kurumsallaşması: <i>Parrhesia</i> ve Mekân İlişkisi	230
2.5.3. Antik Çağ ve Hıristiyan Ruhaniğinde Tanrısal Ödev ve <i>Parrhesia</i> Kullanımı.....	236
2.5.4. Stratejik Özgürlük Oyunları ve Bireysel <i>Parrhesia</i> 'dan Kolektif <i>Parrhesia</i> 'ya Geçiş: Rizomatik Düşüncenin <i>Parrhesiatik</i> Eklemlenişİ.....	243
2.6. La Boétie'den Descartes'a <i>Parrhesia</i> Kavramının Özgürlük Meselesi Bağlamında Analizi.....	245

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FOUCAULT'NUN PARRHESIA ANALİZİNİN POSTMODERN ÇAĞ'DA POLİTİK İKTİDARA YÖNELİŞİ: FOUCAULT'NUN TEORİSİ VE ELEŞTİRİLER

3.1. Çağının Bir Entelektüeli/ <i>Parrhesiastes</i> 'i Olarak Foucault ve Her Türlü Hakikatin Reddi: Postmodern İktidar Bağlamında <i>Parrhesia</i> Kavramının Entelektüel Bir Eleştirisi.....	253
3.1.1. <i>Parrhesia</i> Kullanımı ve Spivak'ta Entelektüelin Temsiliyet Sorunu: Madun Konuşabilir mi?	260

3.2. Modernitenin Oedipal Kısıka Aldığı Tutsak Özne’den, Postmodernizmin Tanımladığı Anti Oedipal Özgür Özne’ye: <i>Parrhesia</i> ve Öznenin Siyaset Arenasında Özgürleşme Pratikleri.....	266
3.3. Foucault’nun İktidar Eleştirisi ve Habermas’ın Karşı Eleştirileri.....	278
3.4. Postmodernizm, Kahkahanın Zaferi mi Yoksa Politik Bir Hayal Ürünü mü? Terry Eagleton ve Postmodernizme Tanımsal Bir Eleştiri	291
3.5. “Sessizliğin Arkeolojisi”nden Mesih’in (Foucault’nun) İlmasına Giden Süreç: Derrida’nın ve Baudrillard’ın Foucault Eleştirisinin <i>Parrhesia</i> Temelli Bir Analizi	299
SONUÇ.....	318
KAYNAKÇA	331
ÖZGEÇMİŞ.....	367

TABLÖLAR LİSTESİ

2.1.1. Parrhesia Oyunu Tablosu



KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
p.	: Page
s.	: Sayfa Numarası
Trans.	: Translated
Trans by.	: Translated by
Vol.	: Volume
Yayıma haz.	: Yayıma hazırlayan

Oedipus politik despottur; Oedipus faşist Öğretmen'dir; Oedipus Tanrı'dır; Oedipus baskıcı Rahip'tir; Oedipus merhametsiz Polis'tir; Oedipus, herhangi bir otorite figürüdür.

Rolando Perez

GİRİŞ

Fransız felsefe hareketinin¹ önemli bir ismi olan Michel Foucault'nun, nam-ı diğer "Maurice Florence"² düşünsel anlamda sarsılıp köklü değişiklikler geçirmesine yol açan ve onun kendi deyimiyle hayatla bağını koparma derecesine getiren filozof, Nietzsche'dir. Dolayısıyla Foucault'nun düşünsel yaşamında Nietzsche'nin felsefesi, çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Bunun yanında Nietzsche'nin güç istencine yönelik ortaya koyduğu söylemler, Foucault'nun kendi felsefesini inşasında da bir fırsat olarak görülür. Dahası Nietzsche, Foucault için her şeye ve hatta kendine yabancılaşmasına olanak tanıyan ve Heidegger'den miras aldığı bir filozoftur.³ Burada sorulması gereken soru şudur: Foucault'nun başta Althusser olmak üzere diğerlerinde bulamadığı ancak Nietzsche'de bulduğu düşünce ne idi? Nietzsche, hakikat olarak telakki edilenin üzerindeki örtüyü kaldırdığında, hakikatin hakikat olarak kalmadığını⁴ ve bin bir görünüme büründüğünü anlatıyordu. Bu açıklamayla da Nietzsche tüm hakikat anlayışını yerle bir ediyor ve böylece her türlü hakikat anlayışını reddederek, hakikat ve güç istenci (iktidar) arasındaki ilişkilere atıfta bulunuyordu. Söz konusu ilişki çerçevesinde Nietzsche, Foucault'nun deyimiyle hakikat ve bilginin birbirini karşılıklı olarak imha ettiği bir patlama noktası olan "güç istenci" vasıtasıyla, insanın yarattığı değerlerin⁵, hakikat bilgisinin

¹ Alman felsefesinin kavramlarının düşünsel bir değişime uğrayarak temel alındığı Fransız felsefe hareketi, bilimin bir yaratıcılık olarak görülmesini, radikal bir siyasi bağlanma ile sanat ve yaşam alanlarında yeni biçimlerin aranmasını ihtiva eder. Bu harekette siyasal eylemciler olarak anılan Maurice Merleau-Ponty, Althusser, Deleuze ve Foucault, özellikle felsefenin siyaset problematiğini öne çıkarmış ve bu konuyla meşgul olmuşlardır. Bkz. Alain Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası", **Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji**, çev. Savaş Yazıcı, derl. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 57; Emre Şan, **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 11

² Seksenlerin başında akademisyen Denis Huisman, Foucault'nun College de France'daki asistanı François Ewald'dan, *Dictionnaire des philosophes*'un yeni bir baskısı için Foucault'nun girişini yeniden düzenlemesini istedi. Huisman'a sunulan metin neredeyse tamamen Foucault'nun kendisi tarafından yazılmış ve "Maurice Florence" mahlasıyla imzalanmıştır. Bkz. Michel Foucault, **Aesthetics, Method, and Epistemology**, trans. Robert Hurley and Others, edit. James D. Faubion, vol. 2, The New Press, New York, 1998, p. 459

³ Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 102, 129, 257

⁴ Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 18

⁵ "Değerlerimiz nesnelerin içerisine yorumlanmıştır." şeklindeki ifadesiyle Nietzsche, aslında hakikatin keşfedilen değil, icat edilen bir şey olduğunu ortaya koyar. Bkz. Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, (fragman 590) çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002, s. 302

üretimindeki rollerini vurguluyordu. Üretimde ise başrolü bilme istenci almaktaydı ve öznenin kendisi ile olan hakikat oyunları da böylece başlamaktaydı. Foucault'ya göre Nietzscheci model, bilme istencinin arkasında bir savaş alanının, bir güç istencinin olduğunu öne sürmekteydi. Bu istenç, yanılsamalar oluşturarak kurgusal bir mekânda yayılmaktaydı. Özne ise bu güç istencinin bir ürünüydü ve güç istenci ile hakikat arasındaki oyunda varlık kazanmaktaydı. Nietzscheci model analizi ise Foucault'ya, dışsallık, kurgu, dağılım ve olay şeklinde sıralanabilecek dört ilkeyi vermektedir ki bu ilkeler onu öznenin bir hakikatin taşıyıcısı olmadığını, aksine hakikatin kurgudan ibaret olduğu yönünde bir sonuca götürmekteydi.⁶ Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı şey, hakikatin tarihini, hakikati temele almaksızın düşünmek, hakikatin mevcut olmadığı bir unsurun içerisinde düşündürmektir. İşte bu unsur görünümüdür. Görünüm, hakikatin zuhur ettiği hakiki olmayan unsurdur ve hakikat ortaya çıktığında, görünümü bir hata, yalan ve yanılsama kategorileri arasında yeniden pay eder. Buna göre hakikat, görünümün yanılsama, hata ve yalan olarak ortaya çıkmasına olanak tanır.⁷

Foucault, Nietzsche'nin yolunda ilerleyerek belirli etik ilkeleri esas alan Antik Yunan ve Roma ile Hristiyanlık dönemi hakikat biçimlerini tarihsel olarak ortaya koymaya çalışır. Özellikle ikinci dünya savaşı sonrası postmodernist bir anlayışla özgürlüğü sınırlayıcı tüm iktidar pratiklerine (teknolojilerine)⁸ karşı, öznenin özgürce kendini yönetebilmesi ve yaşamını bir sanat eserine dönüştürebilmesi (Pierre Hadot'un **Ruhanilik ve Antik Felsefe**'de de belirttiği üzere

⁶ Michel Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler (Collège de France Dersleri-1970-1971)**, çev. Kerem Eksen, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 199, 200

⁷ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s 219

⁸ Postmodernist grup içerisinde yer alan Baudrillard, söz konusu iktidar teknolojilerinin toplumsalı hem üretip hem de sonunu getirdiği yönünde fikirler ortaya koyar. Ancak bu düşüncesiyle Foucault'ya yakın izlenimi verse de yaptığı eleştirilerle ondan ayrılır. Her ne kadar Foucault'nun yukarıda belirttiğimiz amaçlarla felsefesini inşa ettiğini söylesek de buna karşılık Baudrillard, Foucault'nun söylemlerinin gerçekdışı ve kronik başlığı altında değerlendirilmesi gerektiği konusunda önemli bir eleştiri getirir. Bunun yanında postmodern bir *parrhesiastes* olarak telakki edilebilecek olan Foucault, Baudrillard için hiç de öyle görünmemektedir. Aksine Baudrillard, Foucault'yu negatif anlamda geç kalmış bir Mesih-Kurtarıcı ilan eder ve buna mukabil Foucault felsefesini, iş iştenden geçtikten sonra ortaya atılan söylemleri muhtevasında barındıran simülasyon evrenine ait olduğu gerekçesiyle eleştiriye tabi tutar. Bkz. Jean Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde-Toplumsalın Sonu**, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 56; Jean Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 11,23, 64

bir varoluş estetiği yaratma çabası⁹) için çalışmalar yapar. Öyle ki Foucault, postmodern dünyada ortaya çıkan kurumsal ve bireysel sahte hakikat söyleyicilerine (*parrhesia* kullanan-*parrhesiastes* olduğunu ifade eden) karşın bireye tarihsel olarak bir farkındalık kazandırır. Bu yönüyle de kendisi zikretme de Platoncu-Hristiyan ruhaniliğinin üzerini örttüğü Kinik ve Stoacı yaşamı salık veren postmodernist bir *parrhesiastes* olma yolunda ilerlediği söylenebilir. Aslında bu tezdeki temel iddiamız tam da bu söylemimizin altında yatar. Öyle ki Foucault, hem ikinci dünya savaşı sonrası unutilan kendiyle ilgilenmek ve kendini tanımak mefhumlarının hem de iktidar teknolojilerine karşı yeni öznel deneyim alanlarının oluşturulmasının gerekliliğinin hatırlatıcısı¹⁰ konumunda karşımıza çıkar. Bu bağlamda da Frédéric Gros’un da belirttiği üzere Foucault, öznenin hakikatle ilişkisini kurduğu törensel edimlerin bir tarihini yazmak¹¹ üzere arkeolojisini ve jenealojisini yaptığı hakikat ile özne ilişkilerini, görünümleri bağlamında ortaya çıkış şekillerini de dikkate alarak, konuyu derinleştirir. Söz konusu görünümeler olarak, özellikle iktidar ve iktidar söyleminin ürettiği kurumları ele alır. Özellikle iktidarın kendilik teknolojileriyle¹² ürettiği hakikatlere karşı özne üzerinde büyük bir savunma mekanizması yaratmak için, arkeolojik, jenealojik ve bireyin kendi kendisiyle ilişkinin incelenmesi anlamına gelen “etik”¹³ alanı analize tabi tutar. Artık hakikat, Nietzsche’nin söylediği gibi güç

⁹ Pierre Hadot, **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, Çev. Kübra Gürkan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2012, s. 271

¹⁰ Daha önce Foucault’nun hatırlatıcı ya da kurtarıcı yönünü eleştiren Baudrillard’ın aksine Jean François Lyotard, dil oyunları çerçevesinde büyük anlatılar-üst anlatılar olarak telakki ettiği birey-toplum yaşamı üzerindeki modern politik ve dini şiddeti reddederek Foucault ile benzer görüşleri paylaşır. Ayrıca Lyotard, Foucault gibi mutlak bir gerçeklik anlayışını reddeder ve büyük anlatıların, bilginin ve özgürlüğün meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığını belirtir. Bu bakımdan da Foucault’la bir uyum yakalar görünmektedir. Daha fazla bilgi için Bkz. Jean François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2013

¹¹ Frédéric Gros’a göre Foucault’nun hakikat ve özne ilişkilerinde temel tezi, “Antik Çağ’da doğru eylemin öznesi, modern Batı’da yerini doğru bilginin öznesine bırakmıştır.” şeklindedir. Dolayısıyla çalışmalarını, bu tez esasında gerçekleştiren bir Foucault ile karşı karşıya olunduğunun unutulmaması gerekir. Bkz. Michel Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 433, 447

¹² Foucault ayrıca, kendilik teknolojisi kavramının yanı sıra, konuşan öznenin özneleştirilmesine yönelik tüm teknik ve yöntemleri açıklamak üzere, biyoiktidar temasını destekler nitelikte “yönetim/hükümet” kavramını kullanır. Özellikle Foucault, var oluş estetiği etrafında gelişen “ruhların yönetimi/hükümeti” kavramına bu manada önem verir. Çalışmalarını da söz konusu kavrama yönelik olarak, insanın özneleştirilmesinde önemli bulduğu Hristiyan ruhaniliğinin günah çıkarma ve tövbe ritüellerini detaylandırarak inşa eder. Bkz. David Macey, **Michel Foucault**, çev. Zeynep Okan, İstanbul, Güncel Yayıncılık, 2005, s. 122

¹³ Arnold I. Davidson, “Arkeoloji, Geneoloji, Etik”, Çev. Veli Urhan, **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 110

istenciyle olan sıkı ilişkisinin yanında, söylemin ta kendisi haline gelir ve evrenselliği kesin bir dille reddedilen bir mefhum halini alır. Bu bağlamda Foucault, iktidar ve hakikat oyunları arasındaki ilişkiler ile bir etkinlik ya da rol olarak hakikat anlatımını gerçekleştirebilmek üzere, söylemsel/söylemsel olmayan pratikler bütününe ifade eden sorunsallaştırmaların¹⁴ kökenindeki *parrhesia* araştırmasına girer. *Parrhesia* araştırması, onun için her şeyden önce bir put kırıcılık görevini de muhtevasında barındırır. Bu muhtevaya binaen Foucault, modern toplumların, beşeri bilimlerin pratikleri eşliğinde kendi bireylerini kontrol ve disiplinle paralyze etme tarzlarını eleştirir. Foucault'nun bu eleştirisinde ise *parrhesia* kavramı etrafında gelişen birtakım sorunsallaştırmalar dikkat çeker. Hakikati söyleme cesareti, konuşma özgürlüğü ya da “eleştirinin diğer bir adı olarak tanımlayabileceğimiz *parrhesia*”¹⁵, demokrasi ile hakikat, özne ile hakikat arasındaki ilişkileri sorunsallaştırma açısından tayin edici etik bir anlama sahiptir. Bunun yanı sıra *parrhesia*, eleştirel tavrın bir soyağacını çıkarmak bakımından Foucault'nun, felsefenin merkezine yeniden oturtmaya çalıştığı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Foucault, *parrhesia* araştırmalarındaki asıl hedefine yani öznenin hakikatle olan etik ilişkisine, bunun sonucundaki deneyimine ve dönüşümüne kanalize olarak felsefesini inşa eder.¹⁶ Foucault ayrıca, tarihsel kavram kazısı anlamında kullandığı arkeolojik çalışma ve Nietzsche'nin jenealojik (soybilimsel) yöntemini de izleyerek araştırmasına farklı bir perspektif kazandırır. Bu iki yöntem açısından baktığımızda, Foucault için Yunan tragedyası üzerinden felsefe yapmak nasıl mümkünse, filoloji veyahut tarihle uğraşmak o kadar felsefe yapmaktır. Nietzsche bu yönüyle, “Bugün biz neyiz?” “İçinde yaşadığımız “bugün” nedir?” gibi sorular üzerinden felsefenin özel faaliyetinin, teşhis olduğunu keşfetmiştir. Onun tüm

¹⁴ Nitekim Foucault'nun analiz ettiği delilik, cinsellik, suça eğilim gibi öznel deneyim biçimleri, sorunsallaştırmalar aracılığıyla oluşur, gelişir ve dönüşür. Söz gelimi delilik, belirli kurumsal pratik ve bilgi aygıtı aracılığıyla akıl hastalığı biçimde sorunsallaştırılır. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 12-13, 85-86

¹⁵ Foucault'ya göre eleştiri, öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı vermesini sağlayan bir faaliyet, dahası düşünülüp taşınmış uysal olmama sanatıdır. Eleştirinin esas itibarıyla işlevi, hakikat politikası şeklinde telakki edilebilecek şeyin oyunu içinde tabiiyetten kurtulmadır. Bu bağlamda eleştiri, iktidar ile hakikatin bileşik etkilerinin özne tarafından askıya alınmasıdır. Bkz. Michel Foucault, **Eleştiri nedir? (Kendilik Kültürü)**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 39

¹⁶ Michel Foucault, **Söylem ve Hakikat**, çev. Kerem Eksen, Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021, Frederic Gros Önsözü, s. 11-18, 195; Mark Philip, “Michel Foucault”, **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara, İletişim Yayınları, 2013, s. 90-91

bu düşünce, söylem ve kültür alanının nasıl oluştuğunu ortaya koymak için başlattığı kazı çalışması da böyle bir teşhis faaliyetinin kapsamındadır.¹⁷ Nihayetinde söz konusu açıklamalarla binaen biz de *parrhesia* kavramının güncel siyaset ve toplum üzerindeki etkinliğini ortaya çıkarmak, özne, hakikat ve iktidar pratikleriyle nasıl bir sarmal oluşturduğunu ortaya koymak adına böyle bir kazı çalışmasına giriştik. Böylece tezimizde, *parrhesia* nosyonu üzerinden hakikatin iktidar aygıtları tarafından tekrar tekrar nasıl inşa edildiğini ve öznenin bu kuşatılmasında *parrhesia* kavramının Antik Yunan'dan günümüze direnişin odağında nasıl evrildiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Söz konusu bu felsefi arka plan dahilinde Foucault'nun modern öznenin soybilimini deşifre ettiği *parrhesia* kavramının analiz ve eleştirisini ele aldığımız tezimizde, Foucault'nun yalnızca bir aradayken uyumu yakalayan ve aynı potada erittiği “üç ayrı model”¹⁸ esaslı üzerinde duracağız. Foucault, bu ekseninde üç modelin birbirleriyle ilişkilerini kurgular ve metodolojisini ortaya koyar. Buradan hareketle Foucault, *parrhesia* incelemelerinde Antik Yunan'a başvurma gerekliliğini öne sürer. Foucault'nun bir taraftan zihin haritasını anlamayı kolaylaştıran ve konuyu “mantıksal, mitolojik ve dilbilimsel analiz modelleri”¹⁹ bakımından irdelediği hiyerarşinin ilk modeli, Antik Yunan *parrhesia*'sına dairdir. Çünkü Foucault'ya göre, sorunlar yumağının kökeni burada yatmaktadır. Bu basamakta Foucault, Antik

¹⁷ Michel Foucault, **Felsefe Sahnesi**, Çev. Işık Ergüden, Yayına Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 96

¹⁸Foucault, ortaya koyduğumuz modele benzer ve özellikle insanın nesneleştirilmesine dair çok yönlü izaha muhtaç modeller üzerinde durur. Bu bakımdan özne, hakikat, iktidar ve söylem çerçevesinde ele almış olduğu bu tür modeller, onun zihni yapısını anlamada bizlere yol gösterici olmasından dolayı önem arz eder. Modellemelerde kullanılan ilişkiler arasında da bir sabitlik ve tekdüzellik söz konusu değildir. Modellerde yer alan kavramlar sürekli olarak ilişki halindedir. Bkz. Michel Foucault, “The Subject and Power”, **Chicago Journals**, Vol. 8, No. 4, 1982 p. 787. İlgili makalenin Türkçeleştirilmiş şekliyle kaynağı ise; Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, Seçme Yazılar 2, çev.Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2019, s.71 ; Ayrıca belirtilmelidir ki bu üç model, onun tarihsel olarak ortaya koymaya çalıştığı insan olma halinin, her devirde nasıl algılandığını açıklamak üzere kullandığı arkeolojik yönteminin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Patrick H. Hutton, “Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, **Kendini Bilmek, Bir Michel Foucault Semineri**, derleyenler; Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul, Profil Kitap, 2021, s. 166

¹⁹ Foucault'ya göre geçmişte edebi eserlerden bahsedebilmek için var olan retorik ve yorumcu modellerin yanı sıra günümüzde de modern anlamda belirli analiz modelleri vardır. Bunlar; mantıksal, dilbilimsel, mitolojik ve Freudcu modellerdir. Bkz. Michel Foucault, **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 174

Yunan tragedyalarının, insanın doğal yaşamının akış sürecindeki etkisine ve *parrhesia* kullanımına yönelik birtakım saptamalarına yer verir. Dahası Foucault, etkin bir şekilde tıpkı bir matematikçi gibi *parrhesia* kullanımına yönelik olasılık hesaplamaları yapar. Bu bağlam itibarıyla “hangi aşamada hangi söylem etkilidir” veya “ne tür bir *parrhesia* kullanımı, kahramanın amacını karşılar.” gibi sorular sorar. Hiç şüphesiz bu bağlamda göz önüne alınabilecek **Ion** ya da **Orestes** tragedyalarında ortaya çıkan tanrılara karşı belirli hareket alanları söz konusudur ve bu alanlar bir sınır gerektirir. Özellikle Tanrı Apollon’u yalancı ilan edip *parrhesiayı* insan vasfıyla tanrıya karşı kullanmak, bu sınırın bir ihlalidir ve sınır ihlalinin sonucundaki olasılıklar, Foucault için bir hayli ilgi çekicidir. Bu sorgulamalar eşliğinde *parrhesia* arkeolojisine yönelik potansiyel bir kaynak olarak görülen klasik dönem tragedyaları, böylece diğer iki modelin de altyapısını oluşturur.

İkinci modelde Foucault, Platon’un metinlerine atıfla sahneye, Sokrates’in başrolde yer aldığı *parrhesia* oyunları çıkar. Sokrates’in metotlarıyla baş başa kaldığımız bu sahnelerde Foucault, Sokratik *parrhesia* oyunlarının bir şemasını sunar. Onun için bu şema, *parrhesia* kullanımının, hangi tür akıl oyunlarına karşılık geldiğinin de bir resmidir. İlk model temelinde yükselen ve kendine özgü yanlarını da oluşturan ikinci model, Foucault’nun Sokrates ile başlayan felsefi *parrhesia*’yı sorgulamasıyla sürece dahil olur. Artık bu modellemenin esas unsurunu, *parrhesiastes*’in nitelikleri teşkil eder. Elbette tragedyalar çerçevesinde daha evvel belirlenmiş nitelikler vardır ancak bir *parrhesiastes* nasıl olmalı sorusunun ete kemiğe bürünmüş hali olarak Sokrates figürü, ikinci modelde netleşir. Bu bağlamda teorik olarak yer alan nitelikler artık pratik anlamda Sokrates’in kişiliğinde anlam ve görünürlük kazanır. Tragedyalarda sahne üzerinde yalnızca *mimesis* olarak tezahür eden *parrhesiastes* kavramı, *logos- bios* armonisini yakalayan Sokrates’in tarihsel gerçekliğinde ve ontolojik uyum esasında Platon tarafından yeniden tanımlanmış olur.

Üçüncü ve sonuncu model Helenistik ve Roma devri metinlerini kapsar. Modelin sac ayaklarını, Helenistik dönemin Epikürcü okulunun yanı sıra başta Kinik Dio Khrysostomos ve Kinikler ile Roma saflarında Plutarkhos, Galenos ve Seneca

oluşturur. Bu dönemde Platon'un **Alkibiades** diyalogunda karşımıza çıkan ve felsefi *parrhesia* temasının temel unsurunu oluşturan ama Epikürcü okulda belirgin bir hal alan “kendine dikkat etme” (*epimeleia heautou*)²⁰ mefhumu, *parrhesia* ile daha fazla ilişkilendirilir. Özellikle bu bakımdan *parrhesia*'nın kendisi, Epikürcüler'de *katharsis* için tinsel bir rehberlik görevini üstlenmiştir. Nitekim Epikürosçu bir yazar olan Philodemos, *parrhesia* üzerine yazdığı **Peri Parrhesia (Dürüst Konuşma Üzerine)** adlı kitabında, kendi aralarında yaptıkları derslerde ve manevi rehberliklerde, Epikürcü cemaatin *parrhesia* tekniklerini nasıl geliştirdiğine dikkat çeker. İlerleyen aşamalarda Foucault, *parrhesia* tekniklerinin Epiktetos, Seneca ve diğer Stoacılar tarafından daha da geliştirildiğinin altını çizer.²¹ Son modelde Foucault, zihnimizi, Kiniklerin Sokratik *parrhesia* geleneğine, Kiniklere özgü “Kinik *Parrhesia*”ya- Dio Chrysostom'a ve Roma'nın ünlü tarihçisi Plutarkhos'un **Moralia** adlı kitabında yer alan, gerçek *parrhesiastes*'i ayırt etme yollarına dair söylemlerine yöneltir. Bunların ardından Foucault, Seneca'nın **De Ira (Öfke Üzerine)** adıyla kaleme aldığı eserine binaen, Pythagorasçı pratiklerin sürdürüldüğü “kendini sorgulayarak arınma” meselesini tartışır.

Foucault'nun bu son modelinde ayrıca daha makro bir dönem çalışması mevzubahistir. İlk iki modelde Foucault daha mikro düzeyde analizler yapar. Ancak Foucault, modellemesinin özgün yanını burada ortaya koyar ve ele aldığı iki mikro alanı, üçüncü modelin yapıtaşları olarak sunar ve üç modeli birbirlerine uyarlayarak, *parrhesia* eleştirisine sağlam bir geçerlilik kazandırır. Bu bağlamda Foucault, düşünce tarihçisi olarak bu türden modellemeleriyle birlikte, kavram arkeolojisine yönelik yadsınamayacak bir performans sergiler. Tutarlı bir şekilde ortaya koyduğu, ancak anlaşılması güç olan kısımlarda da modellemelerine yönelik *retrospektif* açıklamalarla, çalışmalarının muğlak kalan kısımlarını aydınlatır.

²⁰ Foucault'nun *parrhesia* incelemelerinde hem kendi için kaygılanmak anlamındaki *epimeleia heautou* hem de kendini bil anlamına gelen *gnothi seauton* mefhumları birbirlerine mündemiç yapıdadır. Foucault daha ileri safhadaki çalışmalarında *gnothi seauton* ilkesinin, *parrhesia* oyunları içerisinde özellikle Sokratik *parrhesia*'dan itibaren önemine çokça vurgu yapacaktır.

²¹ Michel Foucault, **Doğruyu Söylemek**, çev. Kerem Eksen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s.21-22

Foucault'nun Nietzsche'den yola çıkarak ortaya koyduğu felsefesinin amacı, hakikat oyunları ile beraber tarihsel olarak öznel deneyimler sorununun sarsıcı bir okumasını yapabilmek ve hakikate dair dayatılan sınırları aşabilmektir. Öyle ki Didier Eribon'a göre, Foucault, *parrhesia* eleştirisine giriştiğinde önünde zaten kesin bir ilke duruyordu: Tarihi, hakikat oyunu terimleriyle düşünüp ele almak ve hakikatin yeniden inşasında *parrhesia* odağındaki direniş sürecini anlamak. Bu bağlamda "varlık kendisini ancak ve ancak (düşünebilen ve düşünölmek zorunda olan) tarihsel bir deneyim olarak sunar." cümlesi ile hareket eden Foucault her defasında "insan kendini deli, hasta, canlı, konuşan, çalışan ve suçlu varlık ilan ettiğı zaman hangi hakikat oyunları aracılığıyla kendini düşünmeye sevk etmekteydi ya da arzulayan insan olarak görmekteydi?" sorusunu sorar.²² Dolayısıyla Foucault için bir an için belirip sonra sükut eden bir şey olmayan, sürekli oluş halinde olan hakikat bu açıdan bakıldığında, "hakikati kimler temaşa edebilir?" ya da "kimler hakikati söyleyebilir?" gibi soruları doğrudan merkezine almalıdır. Hakikat mefhumunu, Nietzscheci bir tavırla eleştirmeyi arzulayan Foucault, özne, iktidar ve söylem kavramlarının köklerine inerek, rizomatik²³ düşüncenin de bir bakıma temellerine ulaşmaya çaba sarf etmektedir. Foucault'nun Antik Yunan tragedyalarına değin hakikatin izini sürmesi, dahası tanrılar ile insanlar arasında zaman zaman geçişken bir yapıya sahip olan *parrhesia*- *parrhesiastes*²⁴ ilişkilerine dönük söylemleri, söz konusu çabaya kanıt olarak sunulabilir.

Yukarıda belirtilen modeller çerçevesinde *parrhesia* eleştirisini sistematik bir şekilde yapmaya çalışan Foucault'nun, kaleme almış olduğı metinlerde sıkça dil-

²² Didier Eribon, **Michel Foucault**, çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 350

²³ Rizomatik düşünce, Fransız filozoflar Gilles Deleuze ve Felix Guattari tarafından aslında bir biyoloji kavramı olan *rhizome*'un (köksap) kendi bağlamından çıkarılıp felsefelerine uyarladığı düşünceye verilen addır. Rizom, ağaç gibi sınırları ve konumu olmayan ve bu sınırsızlık gösteren yapısıyla da diğer her şeyle bağlantı kurabilme özelliğine sahiptir. Deleuze ve Guattari, rizomun bu özelliğini biyolojik düzlemden çıkarıp felsefi düzleme indirir. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari, devlet (otorite) kavramına atfen sınırları belirli ağaç metaforunun karşıtı ve özgür düşüncenin ifadesi olarak, göçebe-merkezsiz düşünceyi de içine alan rizomatik düşünceyi geliştirirler. Öyle ki bu düşünce şekli, Foucault'nun toplumların hakikat siyaseti olarak adlandırdığı söylem unsurlarının ekarte edilmesini ve öznenin kendilik pratikleriyle özgür bir şekilde kendini inşa etmesinin de önünü açar. Bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, **A Thousand Plateaus**, trans. by Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 7;

²⁴ Ayrıntılarına geniş bir biçimde tezimizin ikinci bölümünde değineceğimiz *parrhesiastes* sözcüğü, Yunanca bir sözcük olup, hakikat anlatıcısı manasına gelmektedir. Foucault'nun *parrhesia* çalışmalarında kendine geniş olarak yer bulan söz konusu kavram, bağımsızlık, yapı bakımından soyluluk, kendi adına konuşma, açık sözlölük, cesaret ve erdemli yaşam temelinde ifade bulan Foucaultcu varoluş estetiğı açısından da önem arz eder.

özne, söylem, hakikat arasındaki ilişkilerle karşılaşırız. Özellikle Foucault'nun “İnsan nasıl binlerce yıldan beri o (dil) olmaksızın oluşan bir dilin öznesi olmaktadır?”²⁵ sorusuyla da hareket ettiği *parrhesia* eleştirisinde, diller konusundaki hassasiyete şahit oluruz. Ona göre “Dilin varlığı, kendisi için, ancak özne kaybolduğunda ortaya çıkar.”²⁶ Foucault buna uygun olarak, Antik Yunan'a indiğinde Grekçe sözcükleri, Roma'ya indiğinde de Latince sözcükleri referans verir ve ilgili metinlerin dilleriyle analizlerini gerçekleştirir. Ona göre “dil, her düşünme eyleminin başlangıç biçimi, her eleştirinin ilk temasıdır.”²⁷ Hakikatin hangi şartlarda dile getirilip getirilemeyeceğinin de yine dil ve söylemin, özne üzerinde kurduğu hakimiyete bağlı olduğunu söyler. Böylece Foucault, işaret demetlerinin toplamıyla kurulan söylemler aracılığıyla²⁸, üretilen varlık olarak özneye de atıfta bulunur. Söylemin kendisine göre de bilginin gerçekliğinin matematiksel sağlamasını yapar. Bu bağlamda da her çağda hâkim söylem ne ise bilginin doğru veya yanlış olmasının ona uygun olarak belirlendiğini ortaya koyar. Özellikle Foucault, Rönesans'tan modern döneme değin, dil, söylem, hakikat birlikteliğinin, iktidar bakımından “taçların güvenliği” esasına uygun şekilde dizayn edildiğinin farkındadır. Bu da onun dönemsel incelemelere girişerek, arkeolojik düzeyde bilgi sistemlerini ele almasına, özellikle antik metinlere yönelerek, hakikat oyunları çerçevesinde *parrhesia*, *parrhesiastes* ve iktidar kavramlarını analiz etmesine zemin hazırlamıştır.

Bir dil pratiği olan söylem ile *parrhesia* ve *parrhesiastes* arasında ne tür bir ilişki söz konusudur? Söylem, özneyi ve eylemlerini belirler, lakin tragedyalardan örnek verecek olursak, tartışılmaz *parrhesiastes* konumundaki Apollon'a karşı *parrhesia* kullanımı ve *parrhesiastes* niteliği, nasıl olur da Athena'daki insanlara geçebilir?²⁹ Yukarıdaki örnekte belirtildiği üzere postmodernist tutumun ilkeleriyle hakikat mefhumunu dilin zindanından kurtarmak adına harekete geçen Foucault, kendi üzerine düşeni yapmış ve sınırları yıkmış gözükmektedir. Böylece hakikat kavramının olumsuzluğunu ortaya koymuş ve hakikatin tekraren üretilebilir olduğunu

²⁵ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 451

²⁶ Foucault, **Sonsuza Giden Dil**, s. 192

²⁷ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s.135-136

²⁸ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999, s.139

²⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 31-32

gözler önüne sermiştir. Özellikle Foucault'nun eserlerini tercüme eden *Ferda Keskin*'in görüşüne göre Foucault'nun esas amacı, insanlara dayatılan belirli bir bireysellik ve kimlik ile bu kimliğin yarattığı sınırları aşabilmektir.³⁰ Tam da tragedyalarda Foucault, öznenin kendini hakikat mefhumu üzerinden aşma denemelerini ele alır ve iktidarın özneyi tahakküm altına aldığı her pratiği reddeder. Buna ek olarak Foucault, dejenerasyona uğramış olan öznenin, kurgulanmışlığın ve belirlenmişliğin dışına çıkışını analiz eder. Bu çaba beyhude bir çaba değildir. Onun bu çabası, öznenin her türlü iktidar esaretinden kurtarılıp yeniden değer yaratmasını sağlayarak özgürleştirme denemesidir. Öte yandan bunun gerçekleştirilmesinin imkânı hakkında Foucault kesin ifadelerden kaçınır. O sadece özneleşme için gerekli olan öznel deneyimi kurma yollarını gösterir ve kenara çekilir.

Foucault'da öznel deneyim, kişinin kendi varlığı ile bilinç ilişkisi kurması ve varlığını temsil etmesidir.³¹ Ama insanın hem kendisi hem de öteki ile kurduğu ilişkide bir *deneyim* nasıl oluşur? Daha doğrusu özneleşmenin de koşulu olarak görebileceğimiz öznel deneyimin kurulma süreci³² nasıl işler? Ona göre bu deneyimin kurulma sürecinde birbirlerinden bağımsız olmayan aksine birbirleriyle sıkı ilişki içinde olan üç tür deneyim alanı (sorunsal alan) vardır. Bunlardan ilki hakikat sorunu, ikincisi iktidar sorunu, üçüncüsü ise kendilik pratikleriyle-kendilik teknolojileriyle anlaşılabilir olan bireysel davranışlar sorunudur.³³ Foucault'ya göre, öznesi olarak tanıtıldığımız deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren “söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin”³⁴ merkezinde bir iktidar alanı vardır. Örneğin deliliğin bir hakikat oyununa (*parrhesia* oyunu) sokulmasının nedeni on yedinci yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan ve iktidar kurumlarıyla yakın ilişki içinde olan “kapatma” pratiklerinde ve bu pratiklerin nüfus ve üretim süreçleriyle

³⁰ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 15

³¹ Michel Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, Ferda Keskin Önsözü, s. XXIII

³² Foucault için özneleşme bir öznenin, daha tam bir ifadeyle, özbilincin mümkün düzenlenme biçimlerinden ancak birisi olan bir özneliğin kurulmasını sağlayan bir süreçtir. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 260

³³ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 250

³⁴ Ferda Keskin'e göre, söylemsel ilişkiler, dil içinde olan, klasik anlamda söylemsel olan ile dil dışında olan yani klasik anlamda söylemsel olmayanın kesiştiği noktada ortaya çıkar. Bkz. Ferda Keskin, **Yayınlanmamış Ders Notları**, 2021

ilişkisinde aranmalıdır.³⁵ Yine Foucault'nun öznenin kendisi açısından bir arzu olarak cinsellik deneyimini açıklamak üzere Yunan ve Latin metinlerine kadar indiğini biliyoruz.³⁶ Aslında Foucault, yukarıda değindiğimiz üç tür deneyim alanının, pratikte kaleme alınmış bu metinlerde bulunabileceğini belirtir ve der ki; “Ben delilik, cinsellik ve suça eğilimlilik gibi alanların hakikat oyununa nasıl katılabileceklerini ve bunun yanında, hakikat oyununa insani pratiklerin ve davranışların da katılımıyla öznenin kendisinin nasıl etkilendiğini analiz etmeye çalıştım. Deliliğin veyahut cinselliğin tarihinin sorunu da bundan başka bir şey değildi.”³⁷ Bu bağlamda da söz konusu üç alan (delilik, cinsellik ve suça eğilimlilik) bir nesnelliğin kurulması, bir kendilik siyaseti ve yönetiminin oluşumu, bir kendilik ahlakı ile pratiğinin geliştirilmesidir.”³⁸ Foucault bu üç alandan hangisini konu edinirse edinsin, mutlaka konu edindiği alandan hariç diğer iki alanında aldığı rolleri açıklar ve metinlerin çok yönlü okunmasına olanak tanır.

Üç deneyim alanını inceleyerek ister tanrısal isterse siyasi olsun, özne üzerinde sürdürülen her türlü statükoyu sona erdirmek isteyen Foucault, bilhassa *parrhesia* kullanımının tarihsel olarak, iktidar pratikleriyle hakikat oyunları içinde nasıl yozlaştırıldığını da deklare eder. Öyle ki Foucault, *parrhesiastes* konumunu işgal eden ezoterik tanrısal hegemonyanın, (Antik Yunan'da *Apollon* ve diğer Tanrılar, Orta Çağ'da ise Kilisenin Tanrısı buna örnek verilebilir) sonraları oyun kavramıyla kendini ortaya koyan Sokratik *parrhesia*'ya dönüşümüne dikkat çeker. Ardından da *parrhesia*'yı, kinik *parrhesia* teknikleriyle cemaatler içindeki kullanımına ve tam anlamıyla siyasi bir araç olarak özneyi yapılandırmanın koşulu oluşuna angaje eder.

Foucault'da tarihsel olarak iktidarların dayattığı biçimde kendi benliğini kurgulayan, onun üzerine çıkamayıp sürüde yer alan ve yaralı bilince sahip olan insanın trajedisi de bahsi geçen özneyi yapılandırma sorununda büyük önem arz eder. Bu durum aynı zamanda bizlere, kavram arkeolojisine uygun bir biçimde

³⁵ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 16

³⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 263

³⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 264

³⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 285

tragedyalardan başlayan ve günümüze değin çeşitli kimliklere bürünen iktidarın soykütüksel eleştirisini de sunar. Öyle ki tarihsel olarak deneyimin öznesi konumundaki insan, her ne kadar çaba sarf etse de iktidar pratikleriyle çevresini kuşatan surların dışına çıkamamaktadır. Bu bağlamda kendini keşfetme-kendilik kaygısı ile başlayan ve ötekinin de dönüşümünü sağlayacak olan pratikler, Nietzscheci metod³⁹ ile eklemlendirildiği zaman özne, bilincini yeniden özgürleştirebilecektir. Ana hatları sunulmuş bu özgürleştirme sürecinde özne, oto iktidar uygular ve trajedisine son vermeye girişir. Ama bu girişimler Foucault'ya göre bir bakıma beyhude bir çabadan ibarettir. Çünkü özne, her defasında iktidar tarafından çevrelenir ve kısır döngüye sokulur. İşte tam da bu noktada Nietzsche devreye girer ve Foucault'nun söylemlerine adeta geçmişten gelen bir katkıda bulunur. Nietzsche "Ya yeni değer yaratacaksın ve üst insana bir adım daha yaklaşacaksın ya da dekadans (yozlaşmış) türün de içinde olduğu iktidar pratiklerinin getirdiği kısır döngünün oluşturduğu bunalımla intihar edeceksin." der. Foucault bu ifadeler karşılıklı, a priori olan tarihsel kavramların arkeolojisinin yapılarak farkında olunacağını ve kısır döngüden çıkılabileceğini söyler. Söz gelimi biz dünyayı anlamaya çalıştığımızda, tarihsel epistemolojinin dayattığı güdüler ile hareket ederiz. Bu güdünün esasını da dil oluşturur. Sonuç yine Wittgenstein'a uzanır ve "Dilimizin sınırları, dünyamızın sınırlarıdır"⁴⁰ cümlesine matuf olunur. Foucault konuyu buradan alır ve özne, söylem, hegemonya düzlemine çekerek, tarihsel arkeolojik eleştiri yapar. Öyle ki Foucault'ya göre "toplumsal hayatımızı tanımlayan şey dildir ve dilin kendisiyse iktidar ve tahakküm ilişkileriyle yüklüdür."⁴¹ Foucault bu süreçte; işaret eden ve işaret edilen, düzen, söylem, işaretin temsili, gramer, eklemlenme, adlandırma sorunlarından yola çıkar. Böylece dilin kendisi ile ilişki kurma biçimleri olan eleştiri ve yorum, dil ve kültür gibi başlıklar altında felsefesini inşa eder. **Kelimeler ve Şeyler**'de ele aldığı bu konular, onun iktidar ve hakikat oyunlarına dair çalışmalarında, dilin etkinliği açısından önemli yer tutar. Zaten bilindiği üzere

³⁹ Bu metod, sürünün a priori kurallarından ayrılıp yeni bir değer yaratan ve dahası sürünün içselleştirdiği kurallardan ayrılıp kendi kendinin üstesinden gelebilen üst insana yani "Übermensch" insana giden yolu açmaya yöneliktir.

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London and New York, 2001, p. 68

⁴¹ Lee McIntyre, *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, İstanbul, Tellekt Yayınları, 2019, s. 119

Foucault, **Kelimeler ve Şeyler** adlı eserinde konuşan, çalışan ve yaşayan öznenin sorunsallaştırılmasını ve çözümlenmesini araştırır.⁴² Foucault'nun bu özne çözümlemelerinde Wittgenstein'in dil oyunlarının, *parrhesia* oyunlarına, bir anlamda temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Foucault, hakikat oyunları üzerinde kavram kazısı yaparken, söylemsel ifadeler bakımından da dilsel yapılara zorunlu dokunuşlar yapmak zorunda kalmaktadır. Çünkü hakikat oyunları üzerinde konuşmak ya da yorum yapmak, ancak dilin varlığı ile mümkün olabilir. Yorum ise Foucault'ya göre tanımı gereği, hiçbir zaman bitmez.⁴³ Ancak yorum "eleştiri"ye yol açmıştır. Eleştiri ve yorum klasik çağdan beri zıtlaşmakta, eleştiri; dilden, temsiller ve hakikat terimleriyle söz ederek, onu yargılamakta ve değerini bilmezden gelmektedir. Dilin kendi kendisi ile bir ilişki kurmasının bu iki biçimi Foucault'nun deyişiyle işin içinden çıkamadığımız bir rekabete girecektir. Bu ekseninde dilin bizim kültürümüzdeki temsile mensubiyeti çözümlenmedikçe, tüm ikinci diller ya eleştiri ya da yorum alternatifini tarafından kısıpaca alınacaklar ve kararsızlıklar içinde sonsuza kadar çoğalacaklardır.⁴⁴ Nitekim Foucault'da *parrhesia* kavramını incelerken, kendi dilinin incelikleriyle ve kültürüyle anlamaya çalışır. Foucault bu konuda, deyim yerindeyse kılı kırk yararcasına hareket eder ve mesela **Ion** tragedyası üzerine konuşurken, söz konusu tragedyaya filolojik açıdan da yaklaşır. Örnek olarak da **Ion** tragedyasındaki başkarakter *Ion*'un dile getirdiği "*phere logon apsömeth'allon*" cümlesini verir. Bu cümlenin "*Haydi gel, başka bir şeyden bahsedelim.*" şeklinde olan Fransızca tercümesinin yanlışlığına dikkat çeker. Onun yerine "*Haydi başka bir konuşma biçimi deneyelim.*"⁴⁵ şeklindeki tercümenin, daha uygun bir karşılık olacağını belirtir. Böylece **Kelimeler ve Şeyler** adlı eserinde ilkesel olarak öne sürdüğü ifadelere sadık kalır ve *parrhesia* analizini bu çerçevede gerçekleştirir.

⁴² Michel Foucault, **Yapısalcılık ve Postyapısalcılık- Michel ile Bir Söyleşi**, çev. Ümit Umacı, Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2001, s. 31

⁴³ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 78

⁴⁴ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 130-132

⁴⁵ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 40

Foucault özellikle yukarıdaki çıkarımlar ekseninde dilin, kendi kültürümüzdeki temsile mensubiyetini açıklamaya çalışırken tarih kavramını öne sürer. Burada da tam olarak söylemleri tarihsel olayları ele almak bakımından anlaşılması gereken arkeoloji⁴⁶ (söylem analizi) ve jenealojiyi (soy bilimi) birleştiren hamleyi yapar. Birincisi, arkeolojiyi *parrhesia* oyunlarıyla ele alır, ikinci olarak jenealojiyle, Arnold Davidson'ın da söylediği üzere yazma ve kaydetme davranışları, araştırma mekanizmaları, jestlere ve davranışa uygulanan disiplinle ilgili düzenlemeleri kasteder.⁴⁷ Bu minvalde jenealoji yöntemiyle söylemlerin belirlediği ya da söylemleri belirleyen ve normatif sisteme bürünen kurumsal yapıların-*tımarhane, hapishane- hastane-* sentezini yapar. Bu bağlamda Foucault'da tarihsel bilginin arkeolojisi yapıldığında iki şey önem arz eder. İlki, dil üzerine olan metinlerin yeniden kullanılmasının gerekliliğidir. İkincisi ise yorumlama teknikleriyle birlikte söz konusu metinlerin, kutsal metin ve tarihsel gelenekle ilgili tüm bilgiyle ilişkilendirilmesinin zorunluluğudur.⁴⁸ Bu kompleks yapıyı kurarken de Foucault, felsefe tarihi yapmaz, aksine düşüncenin arkeolojisini gerçekleştirmeye çalışır ve bu iki alanın iç içe geçmiş muhtevasının birbirine karıştırılmaması konusunda da ısrarcı olur.⁴⁹

Bir tarih çalışması olarak da adlandırılabilen “düşüncenin arkeolojisi”ne girişen ve bunu epistemolojik alan ile pratik alanının arasındaki dengeyi sağlayarak gerçekleştirmeye çalışan Foucault, bunun en bariz örneğini Georges Dumézil'de bulur ve Dumézil'in Roma dininin kelt efsaneleriyle ilişkili olduğu yönündeki söylemini analiz eder. Foucault, Dumézil'in bu söyleminin aslında tek yönlü, salt bir söylem olmadığını belirtir. Dumézil'in aslında bu açıklamasıyla, Roma dininin tarihinin, Roma'nın kurumlarından, toplumsal sınıflarla olan ilişkilerinden ya da ekonomik koşullarından bağımsız incelenmeyeceğini de zımnen belirttiğini ve söylemsel olmayan pratik alana gönderme yaptığını ifade eder.⁵⁰ Yaptığı bu

⁴⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 188

⁴⁷ Davidson, “Arkeoloji, Geneoloji, Etik”, **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi** içinde, s. 106

⁴⁸ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 69

⁴⁹ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s.58

⁵⁰ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 71

gönderme ile de “söylemlerin birikmiş varlığı”⁵¹ ya da “söylenebilen şeyin ilkesi, ifadelerin tekil-bireysel olaylar olarak ortaya çıkışını yöneten sistem”⁵² olarak tanımladığı “arşiv”⁵³ kavramına da yer vermiş olur. Foucault için tarih bilimine dayanan arşiv, tarihin içinde belirli bir dönemde telaffuz edilmiş söylemler birliğini temsil eder.⁵⁴ Bu yüzden tarih kavramı da özellikle arkeolojik ve jenealojik(soy bilim) soruşturmaları için (özne- delilik- cinsellik, iktidar gibi soruşturmalar) ayrıcalıklı bir yere sahiptir.⁵⁵ Çünkü tarih, bilginin kendi soy bilimini, kendi bilme hareketi içerisinde yapmasına imkan tanır.⁵⁶ Tarih ve arşiv kavramlarına atıflarda bulunarak ilerleyen Foucault’nun öznellik ile hakikat ilişkileri üzerine yaptığı arkeolojik ve jenealojik araştırmalarında “cinsellik” temasının öne çıktığını görürüz. Bu açıdan Foucault, “Hellenistik ve Roma döneminde gelişmiş olduğu haliyle kendini yönetme sanatının (kendilik kaygısı ve hakikat oyunları), öznenin kendini inşa süreciyle alakalı olarak, cinsel edimlerin etik’i ve tarihi bakımından” önemli olduğunu vurgular. ”⁵⁷ Bu tam da tarih duyusunun soy bilimle olan ilişkisini gözler önüne serer. Soy bilim tarihsiz olamaz, tarih duyusuna kulak vermelidir ve onunla karşıtlık içinde değildir. İnsanlığın oluşumu bir dizi yorumdan ibaretse, soy bilim bu yorumların tarihidir ve köktenci bir yana sahip değildir. Soybilim farklı yorumların ortaya çıkışı olarak ahlakların, ideallerin, metafizik kavramların, özgürlük kavramının ya da çileci yaşamın tarihidir.⁵⁸ Ferda Keskin’in de belirttiği üzere, Foucault, arkeoloji ve jenealojinin temel ilkeleri gereğince her türlü evrenselciliği ve tözcü ontolojileri reddeder. Böylece arkeolojik, jenealojik anlamda yapmış olduğu

⁵¹ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 76

⁵² Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 156

⁵³ Foucault’nun arkeolojik soruşturmasında arşiv kavramı önemli bir yer tutar. O, burada özellikle söylemlerin, arkeoloji tarafından arşiv ögesi içinde özelleşmiş pratikler olarak betimlendiğini de vurgular.Bkz. Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 158; Bunun yanında Foucault, arşivi, bir bakıma arkeolojik düşünmenin ve aktif olayların evi-deposu, anlaşılacak şeylerin tarihsel a priorisi olarak telakki eder. Bkz. Veli Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 56 ; James W. Bernaur, **Foucault’nun Özgürlük Serüveni**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 214

⁵⁴ Judith Revel, **Foucault Sözlüğü**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 17-18

⁵⁵ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 79

⁵⁶ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 246

⁵⁷ Michel Foucault, **Hermenötüğün Kökeni (Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları, 1980)**, çev. Şule Çiltas Solmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 18; Michel Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 130

⁵⁸ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 241

çözümlemeleri, ilişkiler bütünü içinde alarak, bu ilişkilerin tarihi olduğunu ve bunun da kırılmalarla ilerlediğini söylemektedir.⁵⁹

İlişkilerin tarihini ele almak, Foucault'nun felsefe yapma tarzının da belirgin bir göstergesidir. Onun “düşünce sistemleri tarihi kürsüsü”⁶⁰nde yaptığı şey, kavramlar arası ilişkileri, salt epistemolojik manada ortaya koymak değil, aksine bu teorik alanın dışına çıkarak ama teorik alanla da sıkı sıkıya bağlı pratik alana, yani iktidar ilişkilerinin odaklandığı toplumsal alana doğru genişletmektir. Bu teorik-pratik çözümlemeler, bir bakıma arkeolojik alanın üzerindeki örtüyü kaldırarak, onun *dispositif/apparatus*⁶¹ denilen söylemsel ve söylemsel olmayan araçlarla işleyen iktidar alanıyla olan ayrılmaz birliğini de ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Pratik alanın da hakikat kavramı ile olan özel ilişkine atıfta bulunur ve sözü hakikat siyasetine getirir. Hakikat siyaseti, hakikatin, söylemler ve bunun aracı konumundaki dispozitifler tarafından siyasal olarak inşa edilmesi anlamındadır. Yaşamda var olan iktidar ilişkileri ve iktidar kurma pratikleri, kendilerini yeniden üretebilmeleri için hakikat söylemlerine gereksinim duymuşlardır. Hakikat söylemleri, tüm bu ilişkiler ağını meşrulaştırmak için pratik olarak kullanılan, özellikle tarihsel olarak da beliren bilgiler bütünüdür. Bu bağlamda çağdaş felsefede bir kılavuz rolü oynayan Foucault, fenomenolog ve düşünce tarihçisi kimliğinin getirdiği zihin yapısıyla, özellikle ilişkiler, mekanizmalar, devlet yapılanmaları vb. gibi şeylerin ortaya çıkışına olanak tanıyan koşulları araştırmış ve söz konusu koşulları özne, iktidar, bilgi sorunları çerçevesinde tarihselleştirme çabası içinde olmuştur.⁶² Ancak bu tarihselleştirme çabası sonucunda söz konusu ilişkiler ağını deşifre edebilmiştir.

⁵⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 12, 23; Ferda Keskin, **Yayınlanmamış Ders Notları**, 2021

⁶⁰ Foucault'nun düşünce sistemlerinin bir tarihini gerçekleştirmek istemesinin nedeni, bilginin, onun koşullarının ve bu açıdan bilen öznenin statüsünün yeniden sorgulanabileceğini, özellikle felsefeyi de muhtevasına alarak ortaya koyabilmektir. Bkz. Christian Descamps, **Fransa'da Felsefenin Kırk Yılı (Sartre'dan Deleuze'e Tekil Düşünce)**, Çev. Ender Keskin, Ankara, Bağlam Yayınları, 2015, s. 95

⁶¹ Foucault düşüncesinde *dispositif*, diğer bir deyişle *apparatus* kavramı, yönetsellik bağlamında, belirleyici teknik bir terim olarak karşımıza çıkar. Agamben'e göre Foucault bu kavramı, hocası Hyppolite'ten alır ve aygıt anlamındaki söz konusu kavram, anlamı gereği özellikle özneleştirme sürecine atıfta bulunur. Giorgio Agamben, **What Is an Apparatus? and Other Essays**, translated by David Kishik, Stefan Pedatella, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 1-6, 11

⁶² İmge Oranlı, Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştirisi, **Cogito Dergisi**, Michel Foucault Sayısı 70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 44

Foucault, yukarıda bahsedilen kaotik ve ayırık gibi görünen lakin muhtevası anlaşıldığında birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olan ilişkiler ağını ortaya koyarken önce bilgi sistemlerini anlamaya çalışır. Bunun için tarihsel bir a priori olarak nitelendirdiği *episteme*yi öne sürer. Foucault'nun *episteme* incelemeleri, tarihsel olarak günümüze kadar gelen bilgi ve belgeler toplamını ifade eder. Foucault, *episteme* kavramından; her türlü bilimin ötesine geçen epistemolojik biçimlere, bilimlere, sistemlere yer veren söylemsel pratikleri, belirli bir çağda birleştirebilen ilişkiler bütününe kasteder. Bunun yanında bilimler, epistemolojik biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin bütünsel toplamı olarak ifade edilebilecek olan *episteme*, belirli bir anda, kendini söyleme dayatan çelişkiler ve sınırlamalar oyununu yakalama olanağı verir. *Episteme*, söylemsel pratiklerin pozitifliği içinde, epistemolojik biçimlerin ve bilimlerin varoluşunu mümkün kılan şeylerdir.⁶³

Foucault'da bilgi, bir *epistemenin* sınırları içinde belirir.⁶⁴ En azından her çağda, her *episteme* döneminde öznenin kurulumu, a priori olarak verilmiş söylemler bütünü ile gerçekleşir. Rönesans'tan itibaren, Batı fikriyatının dört büyük dönemini gösteren, Foucault'nun arkeolojik düzeyde soruşturma⁶⁵ dediği ve ortak düşünce sistemlerini incelediği şeye karşılık gelen bağımsız bilgi sistemleri; Rönesans, klasik, modern ve her ne kadar zikredilmese de postmodern *episteme* şeklinde tasnif edilir.⁶⁶ Foucault, böylece toplamda dört *episteme* döneminden söz eder. Onun bu taksonomiye yapmasının amacı, arkeolojik ilkesellik bağlamında *epistemed*en yola çıkarak, ilgili çağın bilgilerini düzene koymaktır.⁶⁷ O, ancak sistematik hale getirilmiş olan bilgi ile çalışmalarını yürütmekte ve XX. Yüzyılın getirdiği sekülerleşme eğiliminin bir parçası olarak ele aldığı söylem-iktidar ilişkilerine yönelik birtakım analizlerde bulunmaktadır. Foucault'nun bu yöntemi tıpkı, **Aydınlanma Nedir?**'de kopernik devrimi yaptığını söyleyen Kant'ın, gerçekçi bir biçimde metafizik sistem ya da bilimsel bilginin temelleri hakkındaki soruları bir

⁶³ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 221,222

⁶⁴ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 10

⁶⁵ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 483

⁶⁶ Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Tarihi Sistemleri**, s. 60-64

⁶⁷ Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Tarihi Sistemleri**, s. 67

kenara bırakarak ve aydınlanmanın bir parçası olduğu gerçeğini kabul ederek, Foucault'nun yorumuyla “Tarihin çok kesin anında biz neyiz?”⁶⁸ sorusunu sormasına benzer. Bu düşünme biçiminin, Foucault'nun özellikle Kantçı eleştiri ile Nietzscheci soy kütük arasında köprü kurma arayışının bir sonucu olduğunu da en baştan belirtmeliyiz.⁶⁹ Foucault, Kant'ın “Tarihin çok kesin anında biz neyiz? sorusuna atfen kendilik tekniklerinin genel çerçevesini XVIII. Yüzyılın çizdiğini söyler. Artık, “Dünya, hakikat, bilgi nedir? ve “Bilme nasıl mümkün olur?” gibi geleneksel felsefe soruları yerine, felsefi faaliyetin Kant'ın formüle ettiği şekilde yeni kutbunu oluşturan ve “Bugün biz neyiz?” sorusuyla özdeşleşen alana yer açılmıştır. Felsefenin görevi, Kant'ın bu meşhur yazısından itibaren “şimdi”nin ve “şimdideki kendimizin” doğasını tanımlamaktır.⁷⁰ Bu tam da Foucault için kendimiz üzerine tarihsel olarak düşünme alanıdır. Özellikle Foucault, yaptığı bu faaliyetin, Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl ve Heidegger bağlamında, Batı toplumunda, düşüncelerimiz ve pratiklerimiz arasındaki ilişkilerin tarihsel analizi yoluyla cevaplar vermek olduğunun altını çizer.⁷¹ Soruları da buna uygun olarak dizayn eder ve onun için Kant'a kıyasla artık “gerçeklik değil, varlık; doğa değil, insan; bir bilginin olabilirliği değil, bir ilk bilmemenin olabilirliği; felsefi teorilerin bilim karşısındaki dayanaksız karakterleri değil, insanın orada kendini tanımadığı dayanaksız deney alanının tamamen açık bir felsefi bilinç halinde yeniden ele alınması” söz konusudur.⁷²

Bu bağlamda en başta yer verdiğimiz gibi Foucault'nun politik bir filozof olarak tragedyaların önemini ısrarla altını çizmesinin ve *parrhesia* modellemesinin tragedyalardan başlatmasının en açık biçimde sebebi, tragedyaların felsefe sahnesinde insana açtığı geniş alanı çözümleyebilmek ve formülleştirmektir. Onun kendilik pratikleriyle başlayan ve jenealojik incelemenin de temelinde yer alan

⁶⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, 67-68

⁶⁹ Bregman Dalglish, “Critical History: Foucault After Kant and Nietzsche”, *Parrhesia Journal*, Number 18, 2013, p. 74

⁷⁰ Foucault, **Yapısalcılık ve Postyapısalcılık- Michel ile Bir Söyleşi**, s. 41; Foucault, **Eleştiri nedir? (Kendilik kültürü)**, s. 79

⁷¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 106-107

⁷² Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 451

arkeolojik çalışmasının esas yolu, çok çeşitli görünümlere bürünen Antik Yunan kozmografyasının anlaşılmasından geçmektedir. O, elbette kozmografyanın birebir nasıl oluştuğuyla değil, onun kendilik pratiklerine ve insan ilişkilerine getirdikleriyle ilgilenir. Onun Kant'tan itibaren kesin dönüşün adresi olarak gösterdiği öznenin neliği meselesine dair anlatılarının altında, Antik dünyanın kendilik kaygısının öznesi olarak kabul edilebilecek insanın anlamlandırma çabası görülür. Foucault, “Evren nasıl algılanıyor?” sorusundan ziyade, “Özne olarak insan kendini bu evrenin anlamlandırılması sırasında nereye konumlandırıyor?” şeklinde formüle edilebilecek olan bir soru ile ilgilenir. Bu soruyu hakikat, özne ve iktidar arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasına yönelik olarak, kendilik pratikleri, *parrhesia*, iktidar ve hakikat oyunları kavramları çerçevesinde, arkeolojik düzlemde ele alır ve ciddi bir eleştiriye tabi tutar. Antik Yunan ve Roma metinlerini inceleyerek, mitolojiden tragedyalara aksetmiş olan, söz konusu kendimiz üzerine tarihsel düşünme alanının portresini çizer. Foucault, Tanrı Zeus'la ya da Tanrı Apollon'la veyahut Athena tapınağı ya da Apollon tapınağı ile ilgilenmez. Ancak bu gibi mitolojik tanrılar ya da kutsal unsurların, insanların kendilik pratiklerinin ve aralarındaki söylem, hakikat, iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılması bağlamında önemine değinir ve felsefesinin köşe taşlarından biri haline getirir. Dahası Foucault, söz konusu analizinde klasik dönem eserlerinin incelenmesi gerektiğini düşünür. Bu fikrinin bir izahı varsa eğer, o da söylem, hakikat ve iktidar ilişkileri ağının çözümünün, Antik Yunan metinlerinde var olan temsillerinin anlaşılmasından geçtiğidir. Foucault bu amaçla Euripides'in *Ion* tragedyasını örnek gösterir. Foucault'ya göre tragedyanın mitolojik çerçevesini oluşturan Atina'nın kuruluş efsanesi ve onun efsaneye göre Atina'nın ilk kralı Eretheus'un kızı Kreusa ile Apollon'un ilişkisine gönderme yapması, özellikle de *Delphoi*'deki tapınağın, oyunun mekânı olarak tayin edilmesi, ancak metinlerdeki temsillerin doğru ilişkiler ağına sokulmasıyla gerçekleştirilebilir.

Foucault'nun yaptığı eleştirinin ayrıntıları burada yatmaktadır. O, tragedya oyununun mitolojik yönünü, hakikatin açığa çıkarılması amacıyla soruşturur ve metinde savaş alanı gibi görünen mitolojik unsurları ayrıştırır. Bu bağlamda hakikatin, *Delphoi*'deki tapınaktan Atina'ya nasıl kaydığını, Atina tarzı *parrhesia* yoluyla, insanlar tarafından hakikatin nasıl açığa çıkarıldığını ve dahası Euripides'in

bu mitolojik soykütükler aracılığıyla, Atina'yı nasıl meşrulaştırdığını anlatır.⁷³ Foucault, tragedyalar ile diğer kendilik pratiklerine atıflar yapan metinlerde anlatılan konuların, toplumsal ilişkileri düzenleyici rollerini fark eder⁷⁴ ve Euripides'ten başlattığı mitolojik temsillerin anlamlandırılmasına, diğer klasik metinlerde de aynen devam eder. Foucault, sonunda meseleyi kendi deyimiyle mitik uzamdan çıkartarak, belirli bir düzende, en başından varmak istediği öznel deneyim, özne, söylem, hakikat ve iktidar ilişkilerine bağlar. Dolayısıyla buradan anlıyoruz ki onun yapmış olduğu kavram analizlerinin doğru bir şekilde nihayete erdirilebilmesi için; arkeoloji, jenealoji ve etik halkalardan geçmesi gerekmektedir. Foucault aslında Antik metinlere anlam kazandırarak bir düzen vermeye çalışır. Düzen verirken de mutlaka metinlerdeki ister tanrısal isterse de insani karakterler olsun, tüm karakterleri yerinden kaldırarak, onlara hakikat oyunları serüveninde canlılık kazandırır ve her birini ilmek ilmek işler. Analize tabi tuttuğu metinlerin muhtevasını idrak etmeye çalışırken, onların çok kültürlü bir yapıyı ihtiva ettiğini de göz önünde tutan Foucault, özellikle Yunan üzerine gelen Roma'nın ürettiği *parrhesia* ve kendilik kaygısı üzerine metinlere de yaklaşırken aynı özeni sürdürür. Dikkat edilirse Foucault'nun eserlerinde, Grek ya da Roma'da hayat bulan metinlerden bahsettiğinde, mutlaka iki uygarlığın ismini yan yana kullandığı ve birbirinden ayırmadığı görülür. Bu durum onun Roma'ya, Yunan'ın kültürel mirasını aktardığı imparatorluk gözüyle baktığını ve onu bir bütün olarak ele aldığını gösterir. Zaten onun Euripides, Plutarkhos, Epiktetos ya da Seneca gibi düşünürler ile Kinik, Stoacı cemaatler üzerinden gerek *parrhesia* gerekse ahlaki *askesis* ve kendilik pratikleri çerçevesinde yaptığı analizlerde, sözcüğün karşılıklı olarak ilgili iki medeniyette de nasıl kullanıldığını anlatması da bunun bir kanıtıdır.⁷⁵

Foucault'nun söylem üzerine kaleme aldığı yazılar, kendimizi anlamaya yönelik kendi kendimizin bir ontolojisi, daha doğrusu tarihsel ontolojik

⁷³ Foucault, **Doğruyu, Söylemek**, s. 32

⁷⁴ Foucault'nun, yazılı olarak eline geçen her antik metnin kıymetini anlaması, onun edebiyatın işlevini anlamasıyla doğru orantılıdır. Yazmak, ona göre geriye, eskiye, kökene dönmektir ve ilk anı yakalamaya çalışmaktır. Bunun yanında yeniden sabahta olmaktır yazmak. Edebiyatın bize kadar uzanan mitik işlevinin buradan kaynaklandığını aktarır. Bkz. Foucault, **Sonsuza Giden Dil**, s. 154

⁷⁵ Foucault'nun hem Yunan hem de Roma metinlerindeki *parrhesia* araştırmalarında, karşılaştırmalı olarak ele aldığı Grekçe ve Latince sözcük analizleri için bkz. Michel Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 10,89, 90, 95, 122, 123, 136

çözümlemeler alanını yansıtır. Dolayısıyla onun bahse konu olan analiz biçimi, mitlere- mitolojik anlatılarla bezeli tragedyalara, Roma metinlerine ve patristik metinlere inmeyi de zorunlu hale getirir. Çünkü tarihsel olarak kurgulanan özne, Foucault'da ancak bu biçimde açıklığa kavuşturabilecektir. Foucault, bu metinlerde arkeolojik ve jenealoji araştırmalarını ortaya koyarken etik kaygı da gütmektedir. Onun eleştiriye tabi tuttuğu, Antik Yunan ve daha sonrasında patristik dönem metinleri, gündelik hayat içinde sergilenmesi gereken davranışların belirgin şemasını oluşturan pratikleri barındırır, yani pratiğe yönelik metinlerdir. Ona göre bu metinler, özneyi, kendi eylemleri üzerine sorular sormaya, kendilerini, bizzat kendilerine sunulan şema dahilinde etik özne olarak biçimlendirmeyi sağlayan metinler olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan da özneyi eyleme geçirici güce ve Plutarkhos'un da söylemiyle etik- estetik işleve sahiplerdir.⁷⁶ Bu bakımdan etik-estetik açıdan metinlerin muhtevasına baktığımız zaman kendilik kaygısı çerçevesinde cinsellik pratiklerine de sık sık atıf yapılır. İskenderiyeli Clemens'in **Eğitmen** adlı eserinde cinsel etkinliklerin (*Aphrodisia*)⁷⁷ saf dışı bırakılıp bir tür nefis terbiyesi (*askesis*)⁷⁸ yapılmasına dair anlatımları, bahsi geçen pratiklere örnek olarak sunulabilir. Foucault, pratiklerde söz konusu *aphrodisia* düşüncesinin esas noktasını oluşturan "etik töz"⁷⁹ kavramını belirtir. Lakin Antik Yunan ile Hristiyanlık metinlerinde veya şifahi söylemlerinde farklılıklar görülür. Öyle ki "Etik Töz"ün cinsel edimlerinin içeriğine dair söylemler, yani Foucault'nun Yunanca'dan aldığı şekliyle *aphrodisia*, Hristiyanlık da ayrıntılarda boğulmasına karşın Antik Yunan'da daha genel olarak

⁷⁶ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007 s. 128-130

⁷⁷ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 148

⁷⁸ Foucault, *askesis* kavramı üzerinden, özellikle kendilik pratikleri çerçevesinde öznenin dönüşümüne yönelik açıklamalar yapar. Foucault'nun, Nietzsche'den devraldığı çilecilik manasına da gelen bu kavram üzerinden hakikat ve özne üzerine yaptığı çalışmaların bir paradoks oluşturduğu da söylenir. ; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ladelles McWhorter, "Asceticism/Askesis: Foucault's Thinking Historical Subjectivity." In **Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought**, edited by Arleen B. Dallery, Charles E. Scott, and P. Holley. Roberts, Albany: State University of New York Press, 1992, 243-54; Lakin unutulmamalıdır ki Nietzsche, Hristiyanlığın yozlaşmış(dekadans) çileciliğini yadıyordu. Öyle ki Foucault zaten Yunan *askesis* kavramı ile Hristiyanlık pratiklerinde yer alan *askesis* kavramını birbirinden kesin hatlarla ayırır ve Yunanlar için sözcüğün "*ascetic*" (çileci) anlamına gelmediğini, aksine "*tekhne tou biou*" yani yaşama sanatının ön koşulu olan herhangi bir pratik terbiyeyi ya da alıştırmayı ifade eden geniş bir anlama sahip olduğunu söyler. Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 122

⁷⁹ "Etik Töz", kişinin kendisinin veya ahlaksal eylemlerinin belirlenmesinde ve değerlendirilmesinde kabul edilen his, arzu, niyet, akıl vb.bir parçadır. Bkz. Özgür Gürsoy, "Siyaset (veya Etik): Foucault'nun "Kendilik İlişkisinin" Normatif Bağlılığı", **Cogito**, sayı 91, 2018, s. 99-112

yansıtılır.⁸⁰ En uygun örnek olarak da Aziz Augustinus'un **İtiraflarım** ile Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** eserlerini verir ve Aristoteles'in saptamalarının daha titiz bir şekilde ve kısıtlayıcı tanımlara sahip olduğunu anlatır. Etik Töz'ün paganizmde ve Hristiyanlık da özellikle kendilik ilişkileri bağlamında ele alınması, durumu daha farklı boyutlara taşır. Pagan ahlakı, edimleri daha dışsallıkla incelerken, Hristiyan ahlakı daha içsel ele alır. Hristiyan içselliği çok çeşitli pratikleri içine alan kendilik ilişkisinin özel bir tarzı olarak karşımıza çıkar. Bilhassa Antik Yunan'ın analizleri, sözcükler bakımından daha orijinal görünür. İster Platon'un **Devlet**'inde olsun isterse de Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** adlı eserinde olsun, ortaya koydukları sözcüklerin anlattıkları, daha kapsamlı ve pratik olana işaret eder. Mesela her iki eserde yer alan ve sıkça değinilen ve kişinin kendi üzerinde uyguladığı güç, denetim ya da hükmetmeye karşılık gelen "*enkrateia*" sözcüğü, bu bakımdan ilmi öneme sahiptir.⁸¹ Hristiyanlık ahlakında yer alan çok ayrıntılı kodlamalar, insanın kendi ile olan etik ilişkisinde sorunlu durumları ortaya çıkarır. Hristiyanlığın ilk yıllarında kendini belirgin bir biçimde hissettiren çileci hareket, kişinin nefsiyle olan ilişkilerini, yaşama dair değerlerin saf dışı bırakılması tarzında yapmıştır. Elbette ki bu hareket, salt keşişliğe ve manastır yaşamı biçimine dönüştüğünde, münzevilik pratiği içinde konumlandırılabilir her tür bireyciliği de açıkça reddetmiştir.⁸² Kendilik tekniklerinin gelişimine artık Sokrates gibi bir öğretmen değil, kilise gibi kurtuluşun yegâne çözümü olarak dünya hayatının sekteye uğratılmasını öğütleyen ve böylece özne üzerinde mutlak iktidar kurarak, özneyi sorunlu biçimde (köleci-bireyi dışlayan) dönüştürme faaliyetini amaç edinmiş bir kurum eşlik eder. Foucault'nun Hristiyanlık için Nietzsche kadar sert ifadelerde bulunmasa da Nietzsche'nin "Hz. İsa'nın çektiği acıları ve ölümünü devamlı surette hatırlayan "ve dini duyguları canlı yozlaşmış insanların sürüklendiği bir tür Hristiyan hastalık hastalığı da söz konusudur."⁸³ fikrini benimsediğini de alt metin kapsamında görebiliriz. Foucault'nun tüm bu çabalarının nihai sebebi ve hedefi olarak da

⁸⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, 147; *Aphrodisia* bu bağlamda Antik Yunan ve Roma'da her halükârda cinsel faaliyetler olarak ifade edilirdi. Bkz. Michel Foucault, **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 266

⁸¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 166-168

⁸² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 339

⁸³ Friedrich Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca I**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2007, s. 67-68

özgürlük mücadelesini, daha açık şekilde ifade edecek olursak, öznenin söylem özgürlüğünün açık bir şekilde savunmasının sonucu olduğunu da belirtmeliyiz.

Foucault'nun 1960'lı yıllardan itibaren kaleme aldığı eserleri birçok yöntem barındırır. Bilgi sistemlerinin arkeolojik, iktidar biçimlerinin jenealojik ve en son kendilik ilişkilerinin ise etik olarak izah edilebilecek yöntemlerin yanında, içinde bulunduğu felsefe geleneğinden de son derece etkilendiği ve eserlerine yansıdığı görülür. Özellikle anatomi, biyoloji ve fizyoloji alanında uzman olan doktora danışmanı Georges Canguilhem'den⁸⁴, daha sonra Jean Hyppolite, Althusser, Hegel, Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi isimlerden etkilenir. Bahsi geçen ve Foucault'nun etkilendiği filozofların başında Nietzsche'den sonra Heidegger gelir. Özellikle kendilik kaygısı ve güç istencinin içkinliği ile ilgili söylemler, Heidegger temellidir ve onun Foucault'daki bir yansımasıdır. Özellikle Heidegger, Foucault'nun felsefenin kendilik bağlamındaki dönüştürücü deneyimini fark etmesini sağlamıştır. Bu açıdan Heidegger, özne ve hakikat tartışmalarının soy bilimsel anlamda odak noktasını oluşturan ve kesintisiz bir şekilde öznenin özgürlüğüne dönük olarak kendini aşma kavramına kanalize olan Nietzsche sonrası, Foucault'nun bir tamamlayıcısı niteliğindedir. Özellikle Foucault, bu aşamada Heidegger'in nesneleri anlamanın tek yolu olarak işaret ettiği *tekhne* kavramına atıfta bulunur ve Heidegger'in nesnelerinden öznenin jenealojisine giden bir süreci takip eder. Foucault, deneyimlerimize göre nesnelerin nasıl oluştuğunu düşünmek yerine, öznelerin oluşumu veyahut özneleştirme sorununa odaklanmamız gerektiğini belirtir. Bir özne, belirli teknikler aracılığıyla kendisiyle bir ilişki kurar der ve bu noktada Foucault, açıkça Heidegger'e referans verir. Teknolojiye ilişkin soruda Heidegger, Antik dönem nedensellik kavramı üzerine düşünür, çünkü terimin antik formülasyonunu yeniden canlandırarak *tekhne* kavramını yeniden tanımlamak ister. *Tekhne*'nin araçsal tanımını ve dolayısıyla modern teknoloji anlayışımızı sorgular.

⁸⁴ Foucault'ya göre Canguilhem, insanın yaşayan bir birey olarak deneyimin içerisinde kendini nasıl sorguladığını göstermeye çalışarak biyolojinin sorunlarını ele almıştır. Bkz. Duccio Trombadori, **Michel Foucault ile Söyleşi (Marx'dan Sonra)**, Çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Olvido Kitap, 2019, s. 66

Modern teknoloji anlayışı, Heidegger'in çerçeveleme (*Ge-stell*)⁸⁵ dediği belirli bir tarihsel a priori alana gömülüdür. Foucault burada öznenin genel bir yapısını formüle etmez: özne bir töz değildir. Ona göre söz konusu özne, tarihsel anlamda kendi ile ilişki kurmayı ifade eder.⁸⁶ Bu yapıda ne homojen ne de bireysel görünümde olmayan bir özneleştirme ve farklılaşma biçimini keşfetmek için, Yunanlıların ve ilk Hristiyanların münzevi uygulamaları olan kitle öncesinin efsanevi aşamasına geri dönmenin gerekli olduğunu ifade eder.⁸⁷ Öyleyse Foucault ve Heidegger'i ortak bir zemine oturtmaya çalıştığımızda, her ikisinde de felsefe, düşünmenin kendisini dönüştüren bir alıştırma (kendilik kaygısı açısından) olarak ifade edilir.⁸⁸ Zaten Heidegger'in, terimi ilk kez kullanan Karl Jaspers'ten aldığı *Dasein*'ının, kendini anlamaya yönelik kendisiyle olan ve kendi varlığına dönen ilişkisinin gelişimi, kaygı (*Angst*) kavramına da atıfta bulunur. Buna binaen Foucault'nun çalışmaları da kendilik kaygısı temeline dayanır ve Heidegger'i, "*Hakikatin öznesi nedir? Hakikati söyleyen özne nedir?*" sorusunu soran nadir filozoflardan biri olarak telakki eder. Foucault'nun kanaatine göre Heidegger'in düşüncesinde nesnenin bilgisi, Batılı *tekhne* temelinde varlığın unutuluşunu mühürlemiştir. Foucault soruyu tersine çevirir ve kendisine, batılı öznenin hangi *tekhnei* temelinde oluşturulduğunu ve onları karakterize eden hangi hakikat, yanılğı veyahut özgürlük ve sınırlama oyunlarının devreye sokulduğunu sorar. Foucault burada, kendilik kaygısının ve buna dayanan Stoacı pratiklerinin, dünyayı kendiliğin bilgisi ve dönüşümünün ortamı, özneliliğin ortaya çıktığı yer olarak nasıl kurduğunu gösterir. Özellikle Plutarkos'un ve Seneca'nın metinlerinde, batı felsefesinin kaderinin bir özetini bulur.⁸⁹ Tüm bu arka plan verileriyle beraber Foucault, Antik metinleri incelemeye başlar ve kendilik kaygısı ya da kendilik kültürünün felsefi

⁸⁵ Ge-stell kavramının *dispozitif* ile olan yakın ilişkisi için bkz. Agamben, **What Is an Apparatus?**, p. 11

⁸⁶ Sanna Tirkkonen, "Subject and "Another Kind" of Critical Philosophy", **Engaging Foucault**, Vol. I, Edit. Adriana Zaharijevic, Igor Cvejić and Mark Losoncz, University of Belgrade | Institute for Philosophy and Social Theory, 2016, p. 13-19

⁸⁷ Vincent Garton, Eugene Yamauchi, Event and Discursivity: On Foucault's Conception of Singularity, **Engaging Foucault**, Vol. 1, Edit. Adriana Zaharijevic, Igor Cvejić and Mark Losoncz, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory, p. 248

⁸⁸ Ladelles, McWhorter, "Subjecting Dasein." In Foucault and Heidegger: **Critical Encounters**, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, 110-26. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003 p. 124

⁸⁹ Foucault, **Öznenin Yorumu**, s. 163, 447

düşünümdeki üç anını ortaya koymaya çalışır; Bunlardan ilki bizim doğayla ve ötekilerle kurduğumuz ilişkinin düzenleyici ilkesi olarak *epimeleia heautou*’nun⁹⁰ çıkış yeri olan Sokrates-Platon anı, ikincisi İ.S. ilk iki yüzyıldaki Altın Çağ, üçüncüsü ise IV. ve V. Yüzyıllarda, Pagan felsefi çileciliğinden (ascetes), Hristiyan çileciliğine yani *asketizme* geçiş anıdır. Böylece Foucault, Antik Çağ’dan Postmodern döneme kadar, özne, söylem, hakikat, iktidar kavramları çerçevesinde, *parrhesia* odaklı özneleşme teorisini inşa eder. Böylece Agamben’in de vurguladığı üzere Foucault son yıllarında özellikle “özneleşme/özneleştirme süreçlerine bağlı olarak bireyin merkezde olduğu siyasi teknolojilere ve kendilik teknolojilerine”⁹¹ yönelir.

Tüm bu açıklamalarla birlikte elinizdeki çalışma aşağıdaki sorulara yanıt arayarak ilerleyecektir;

- a) *Parrhesia* kavramı ile özne, hakikat ve iktidar kavramları arasında nasıl bir ilişki vardır ve bu ilişki hangi ilkeler doğrultusunda kurulabilir? *Parrhesia* kavramı, Foucault’nun özellikle özneleşme teorisi ve iktidarın analizi bağlamında nasıl bir role sahiptir?
- b) Özneleşme, öznelleşme, özneleştirme, öznelleştirme, karşı-özneleşme, öznellik ve öznel deneyim gibi aynılık, yakınlık ya da karşıtlık içeren kavramlar üzerinde *parrhesia*’nın yeri ve önemi hangi açılardan ortaya konabilir?
- c) Foucault’nun *parrhesia* kavramı üzerinden ortaya koyduğu arkeolojik, jenealojik ve etik analizler nelerdir ve bu analizler günceldeki söz konusu tartışmalara ne tür katkılar sağlar?
- d) *Parrhesia* kavramının, Antik Yunan, Roma, Orta Çağ ve Modern dönem felsefelerindeki konumu nedir? Bu dönemlerde *parrhesia* hangi pratiklere konu olmuştur?
- e) Foucault’nun arkeolojik, jenealojik ve etik yöntemlerinin *parrhesia* kavramına uygulandığının teorik ve pratik karşılıkları nelerdir?

⁹⁰ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 460

⁹¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan (Egemen İktidar ve Çıplak Hayat)*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 14

- f) Foucault, *parrhesia* kavramını hangi bağlamlarda kullanmıştır ve bu kullanımı ne tür sonuçlar doğurmuştur?
- g) Foucault, *parrhesia* kavramını kullanarak karşı özneleşme teorisi çerçevesinde nasıl bir özgürlük anlayışı geliştirmiştir ve bu anlayış günümüz özgürlük tartışmalarına hangi yönlerden katkı sağlar?
- h) Foucault'nun düşünce sistemi içinde, *parrhesia* kavramıyla özdeşleşen toplumsal, politik ve etik dönüşümler nelerdir?
- i) *Parrhesia* kavramının, Foucault'nun etik düşünce sistemi içindeki karşılığı nedir?
- j) *Parrhesia*'nın Foucault felsefesindeki seyrinde hangi kavram ve ilkeler öne çıkar ve tartışma konusu yapılır?
- k) *Parrhesia* kavramı, Foucault'nun toplumun eleştirel bir şekilde analiz edilmesi ve dönüştürülmesi konusundaki perspektifini hangi açılardan destekler?
- l) Foucault'nun modern dönemdeki *parrhesia* örneklerine dayanarak ortaya koyduğu iddialar, kendi döneminde hangi açılardan ve hangi düşünürlerce eleştiriye tabi tutulur?
- m) Foucault'nun postmodern döneme yönelik analizlerini inceleyen çalışmalarda, postmodern bakış ile *parrhesia* arasındaki ilişki nasıl değerlendirilmektedir?
- n) *Parrhesia*'nın iktidar ve özne ilişkilerini sorgulamadaki rolü hakkında Foucault eleştirmenlerinin ortaya koyduğu argümanlar nelerdir ve bu argümanlar Foucault'nun kavramlarına nasıl bir alternatif sunmaktadır, dahası nasıl bir katkı sağlamaktadır?
- o) *Parrhesia* kavramının modern ve postmodern özgürlük anlayışlarına yönelik eleştirilerdeki önemi nedir ve bu eleştiriler toplumsal özgürlük açısından *parrhesia* çerçevesinde nasıl yorumlanabilir?
- p) *Parrhesia*, iktidar ve özne ilişkilerine dair çalışmalar, Foucault'nun özneleşme teorisine yönelik hangi eleştirileri getirmektedir ve bu eleştiriler, Foucault'nun teorik perspektifine nasıl bir alternatif sunar?

Tüm bu soruları ve daha fazlasını cevaplamak üzere tezimizi üç bölüme ayıracağız. Birinci bölümde Foucault'nun, öznenin hakikat oyunları ve iktidar pratikleri aracılığıyla kendini hangi deneyimler üzerinden kurduğuna dair analizinin üç temel kavramını (özne, hakikat, iktidar) *parrhesia* temelinde irdedeceğiz. Özellikle tıpkı Foucault'nun yaptığı üzere *parrhesia* meselesi kapsamında, mitolojik metinlerden Platon ve Aristoteles'e, Kinik ve Stoacı felsefelerden Orta Çağ Skolastiğinin konuyla bağlantılı metinlerine değin mikro bir kavramdan yola çıkarak makro bir analiz yapmaya çalışacağız. Burada, iktidarı oluşturan güç ilişkileri ağı karşısında öznenin özneleşme tarzları esas tema olarak işlenecektir. İkinci bölümde *parrhesia* kavramını, arkeolojik, jenealojik ve etik yöntemlerle birlikte hangi bağlamlarda ele alınması gerektiğini yine *epimeleia heautou*/kendilik kaygısı ve *gnothi seauton*/kendini bil ilkeleri göz önüne alınarak derin bir kazı çalışmasına giriştik. Foucault'nun, özellikle Deleuze'ün de belirttiği gibi “özne ve iktidar ilişkilerinin kısır döngüsünden kurtulmak üzere kendilikle ilişki çerçevesinde özneleşme meselesine”⁹² dair yaptığı eleştirel analizleri bu kısımda ele alacağız. Dahası ilk bölümdeki kavramların, Foucault'nun *parrhesia* analizinde hangi ilişkiler ağına hizmet ettiğini kavramaya çalışacağız. Bilhassa, gücün kendiyile olan ilişkisi etrafında öznenin sınırları aşma sorununa ve kendini etik-estetik anlamda kurmasında *parrhesia* pratiğinin önemine, çeşitli başlıkları açımlayarak soruşturmaya çaba sarf edeceğiz. Bu analizleri gerçekleştirirken tragedyalardan Kinik ve Stoacı metinlere, Hristiyan ruhaniliğinin öğretilerinden Descartes'ın Kartezyen felsefesine kadar olan süreci takip etmeye özen göstereceğiz. Kant ve sonrasına dair felsefe tarihinin diğer filozofları, birinci bölümde özne, hakikat ve iktidar bağlamında inceleneceğinden dolayı, ikinci bölümde yalnızca Foucault'nun analizlerinde de başat rol üstlenen Antik Felsefe ve Hristiyan ruhaniliğine ağırlık vereceğiz. Son bölümde ise Foucault'nun yaşamının son yıllarında özne, hakikat ve iktidar ilişkileri ekseninde inşa ettiği özgürlük felsefesine yönelik eleştirileri kendi çağının düşünürleri üzerinden tartışacağız. Bu bağlamda özellikle modern ve postmodern çağda bireyin yeni yaşam olanakları, yeni öznel deneyim alanları yaratma adına politik iktidar

⁹² Gilles Deleuze, **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2020, s. 99-100

aygıtına karşı geliştirdiği “benlik teknolojilerini”⁹³, dahası teorik ve eylemsel direniş aracılığıyla karşı-özneleşme sorununu, felsefi analizlerle tartışacağız. Buna ek olarak post modern çağda politik iktidarın hakikat üretimi ve söylemler aracılığıyla birey üzerinde giriştiği tahakkümüne yönelik Foucault’nun analizini ortaya koyduktan sonra söz konusu analizlere getirilen eleştirileri değerlendirmeye tabi tutacağız. Bu son bölümde Foucault ile doğrudan bağlantıya geçmiş, onunla tartışmalara girişmiş, dahası aralarında onun öğrencilerinin de olduğu birkaç filozof üzerinden soruşturmalar yürütmeyi tercih ettik. Bu kapsamda ilk önce *parrhesia* kullanımı ve direniş bağlamında entelektüellerin konumunu tartışmak için Gayatri Spivak ve Edward Said’in eleştirel yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Çünkü postmodern çağda *parrhesia* kullanımının entelektüeller üzerinden gerçekleştirilme sorunu düşünüldüğünde bu iki isim önemli bir yer teşkil etmektedir. Daha sonra mitolojik kökenli Oedipal kompleks bağlamında birey-devlet ilişkisinin mikro düzeyden makro düzeye evrimini ve tarihsel olarak öznenin kuşatılmışlığı sorununu ortaya koymaya çalışacağız. *Parrhesia* ve özgürlük temelinde gerçekleştireceğimiz bu kısımda, Deleuze ve Guattari’nin çalışmalarına atıfta bulunacağız. Foucault’nun birey üzerinde kurulan tahakküme ve özgürlüğün her türlü sınırlandırılmasına ilişkin uzlaşmaz tavrı göz önüne alındığında Habermas’ın karşı eleştirilerini ve bu tavra karşı iletişimsel eylem dediği anlaşılmaya yönelik kuram savunusu oldukça önemlidir. Bu yüzden Habermas, Foucault karşıtı eleştirileriyle çalışmaya dahil edilecektir. Barry Sanders’in sözsüz *parrhesia* olarak nitelendirdiğimiz “gülme” üzerine analizleri ve “gülme”nin Terry Eagleton’ın postmodern eleştirisine eklemlenişinin irdelendiği aşamadan sonra *parrhesia*, özgürlük ve direniş esasında ciddi Foucault eleştirileri olan Baudrillard ve Derrida felsefeleri, son çalışma alanı olarak belirlenecektir. Böylece Foucault’nun son dönemlerinde özne, hakikat ve iktidar ilişkilerine dahil ettiği *parrhesia* çerçevesinde “sanat yapıtı olarak varoluş” şeklinde inşa ettiği düşünsel ve eylemsel özneleşme teorisinin boyutları deşifre edilecektir.

⁹³ “Benlik ya da kendilik teknolojileriyle özellikle bireylerin, kendi imkânlarıyla, kendi bedenleri, ruhları, düşünceleri, davranışları üzerinde belli işlemleri hayata geçirmelerini ve böylece kendilerini dönüştürmelerini, değiştirmelerini, bir nevi kusursuzluk, mutluluk, saflık, doğa üstü güç haline ulaşmalarını sağlayan teknikler”, dahası böylece bireyin kendisiyle kurduğu kastedilmektedir. Bkz. Thomas Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, çev. Özge Karlık, Ankara, Phoenix Yayınları, 2016, s. 368-369

BİRİNCİ BÖLÜM

PARRHESIA BAĞLAMINDA ÖZNE, HAKİKAT VE İKTİDAR KAVRAMLARININ ANALİZİ

1.1. *Parrhesia* ve *Parrhesiastes* Kavramları Üzerine

1.1.1. *Parrhesia* Nedir? Erdem mi, Teknik mi Yoksa Bir Yaşam Tarzı mı?

Foucault'ya göre "*parrhesia*" (latincesi *libertas*) sözcüğünü ilk kez, Yunan tragedyacısı Euripides'te görmekteyiz. MÖ V. yüzyıldan itibaren Antik Yunan edebiyatında sıkça kullanılan bu kavram, takip eden yüzyıllarda özellikle patristik metinlerde karşımıza çıkmaktadır. *Parrhesia*, etimolojik olarak; *Pan* (her şey) ile *Rhema* (söylenen) sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş ve her şeyi söylemek, açsözlülük⁹⁴ ya da özgür konuşma anlamlarına gelmektedir.⁹⁵ Ancak Foucault, analizleri sonucunda kavramı daha geniş bir kapsamda ele alır. Bu bağlamda da kişinin kendisiyle, ötekiyle, otorite ve hakikatle ilişki kurmasını sağlayan, kişisel etik pratikler dizisine atıfta bulunur.⁹⁶ Bunun yanında kavram, aşağıdan yukarıya doğru giden hiyerarşik bir düzeni de ifade eder. Öyle ki *parrhesia* kullanma hakkına, statü olarak üstte olan değil aşağıda olan (hoca değil öğrenci, anne-baba değil çocuk, yöneten değil yönetilen vb.) sahiptir. Çünkü *parrhesia* bir eleştiri biçimidir ve bu yüzden Foucault'ya göre bir eleştiri biçimi olarak *parrhesia* kullanımı, her türlü iktidar ilişkisinde daima alt konumda olanın hakkıdır.

Parrhesia kavramı özellikle kendilik kaygısı ve ötekiyle kurulan sözel ilişki etiği adı bağlamında, *parrhesia* kullanan kişinin kendini etik manada yapılandırma sürecine gönderme yapar.⁹⁷ Öyle ki *parrhesia*, konuşan her öznenen talep edilen ahlaki niteliği vurgular. Bu süreç temelde özne, hakikat ve iktidar arasındaki ilişkiyi

⁹⁴ Foucault, *parrhesia* kavramının *oratio libera* olarak geçen açsözlülük kavramıyla aynı olduğunu bizzat Marcus Fabius Quintilianus'un kaleme aldığı **Institutio Oratoria** eserinden nakleder. Burada Quintilianus, Yunanların *oratio libera* için *parrhesia* mefhumunu kullandığını belirtir. Foucault'da bu bağlam üzere *parrhesia* kavramını analiz eder. Bkz. Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 33

⁹⁵ Michel Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.9-10 ; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 308, 312

⁹⁶ Nancy Luxon, "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", **Cogito-Michel Foucault Özel Sayısı**, Edit. Şeyda Öztürk, Sayı:70-71, 2012 s. 181

⁹⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.11,90 ; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 143

yansıtır. Yalnız bu özne, hakikat, iktidar ilişkisi, kişinin kendi üzerinde değil, ötekiyle olan ilişkisinde açığa çıkar. Ancak Foucault'ya göre *parrhesia*'dan, öteki üzerinde onu pasifize edecek şekilde etkide bulunmak, onu tahakküm altına almak şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Aksine burada öteki özgürce “konuşma hakkına”⁹⁸ sahip bir ötekidir. Dahası bu ötekinin kendini bilge, erdemli özneye dönüştürerek mutluluğa ulaşmasını sağlamak adına onunla kurulan bir hükümlanlık ilişkisi söz konusudur. Ayrıca ahlaki *parrhesia* yükümlülüğünün gereği olarak, ötekine yönelik cömertlik esasıyla dönüşümü amaçlayan *parrhesia* oyununda, herhangi bir çıkar da söz konusu değildir. Foucault'nun tabiriyle ifade edilecek olursa, *parrhesia*, dalkavukluk etme karşıtı bir anlama sahiptir.⁹⁹ Foucault'ya göre kavramın en iyi açıklaması, Seneca'nın **Ahlak Mektupları**'nda bulunur. Özellikle Latince *libertas* kavramına denk düşen *parrhesia* kavramı burada “yapmacıksız, rahat ve etkili konuşma, düşünüleni retoriksiz söylemek, logos-bios uyumunu yakalamak, laf kalabalığı yapmamak”¹⁰⁰ şeklinde sıralanabilecek bir üslupla tarif edilir.

Foucault'nun Mayıs 1982 tarihli Grenoble Üniversitesi'nde verdiği konferans'ta yukarıda muhtevasını verdiğimiz *parrhesia* kavramına ek olarak *kairos*/fırsat-rastlantı-an sözcüğünü ortaya attığı görülür. Bu bağlamda Foucault'ya göre *parrhesia*, eğer ruhlar üzerinde herhangi bir etkide bulunmayı önceliyorsa, demirleme noktası olarak *kairos*'u esas almalıdır. *Parrhesia* ona göre bir *kairos* sanatıdır. Nitekim bu sanat esasında analiz edilen *parrhesia*, ötekinin vicdanını yönetenin, kendini retoriksiz bir biçimde karşısındaki kişiyle gerektiği gibi konuşmak için doğru anı yakalamanın yoludur. Kairos'a göre *parrhesia* haricinde Foucault, söz konusu konferansta daha sonra ayrıntılarına inmeye çalışacağımız dalkavukluğun karşıtı bir *parrhesia*'yı öne sürer. Foucault için bu kısım önemlidir çünkü *parrhesia* oyunları ile beraber tilmiz'in/öğrenci'nin ruhunun kemâle ermesi için dalkavuk olmayan ve cesaret sahibi bir *parrhesiastes*'e yani hakikat rehberine/ruh doktoruna ihtiyaç vardır. Bize öyle geliyor ki *kairos*'a göre

⁹⁸ Christopher Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001 s. 100

⁹⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 308, 318, 324

¹⁰⁰ Seneca, **Ahlak Mektupları**, çev. Türkan Uzel, İstanbul, Jaguar Kitap, 2018, s. 264-265

parrhesia'da, Foucault'nun Seneca üzerinden bahsettiği ruhların karşılıklı açıklığı ya da birbirlerine öğüt verebilirlik durumu (çifte yükümlülük haline gelen *parrhesia*) büyük önem arz eder.¹⁰¹ Öyle ki *parrhesia* ancak bu durumda gerçekleşebilir ve öznenin hakikate erişiminin önü açılabilir. Tüm bu anlamlarının yanı sıra *parrhesia*, Antik Yunan'da iyi vatandaşa yönelik etik ve bireysel bir tutumu da sergiler. Atina demokrasisi içinde vatandaşların bu söz konusu demokrasiye tanıtımına uygun bir biçimde tadını çıkaracakları *isegoria*(eşit konuşma) ve *isenomia*(eşit katılım) özgürlükleri, mutlak manada *parrhesia* (özgür konuşma) ile perçinlenir ve bu anlamda *parrhesia* Atina demokrasisi için önemli bir rehber niteliği taşır. Kamusal nitelikli konuşmanın da koşulu olan *parrhesia*, vatandaş sayılanların oluşturduğu meclislerde kullanılır ki ilk ortaya çıkışı yeri de *agora* olarak telakki edilir.¹⁰²

Orta Çağ Hristiyanlığına baktığımızda *parrhesiatik* ilişkilerinin, din adamı ve talebe arasındaki çileci eğitimde, mutlak itaate dayanan bir evet- hayır ilişkisinden ibaret olduğu görülür. Buna göre *parrhesia* sözcüğü, Hristiyanlık söz konusu olduğunda üç aşamada ele alınmalıdır. İlk olarak İskenderiyeli Philon ekseninde Yahudi-Helen metinleri analiz edilmeli, ikinci olarak Yeni Ahit metinlerinde *parrhesia* sözcüğüne odaklanılmalı, son olarak da erken dönem kilise yazarları yani patristik devrin Hristiyan çilecilerinin metinlerine giriş yapılmalıdır. Foucault'nun bu tasnifine uygun bir biçimde *parrhesia* sözcüğü ilk aşamada Yahudi filozof Philon'da kinik bir söylem kazanır. *Parrhesia* sözcüğü Philon'la beraber önce başkalarına cesur bir şekilde özgürce doğruyu haykırmayı anlatır. Sonra da Giorgio Agamben'in belirttiği gibi "insan dilini ilahi modelle uyumlu kılma çabasına atıfta bulunan bir yemin ritüeli"¹⁰³ aracılığıyla Tanrı'yla olan ilişkinin tam ve pozitif bir biçimini ifade eder. Söz konusu Tanrı'yla olan ilişki içerisinde *parrhesia*'nın anlamı, kendini Tanrı'nın bakışına sunan ruhun açık-seçikliğiyle bütünleşen ve saf ruhun hakikate erişimine atıfta bulunarak dönüşümü sağlayan bir yapıya bürünür. Artık burada saf ruh kendini Tanrı'ya açar ve dikey eksenli bir *parrhesia*'ya evrilir. Ruhun Tanrıya karşı olan bu yürek açıklığına en iyi örnek olarak da Augustinus'un

¹⁰¹ Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 44-45, 48, 54-55; Bkz. **Seneca, Doğa Araştırmaları**, s. 149

¹⁰² Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 19-20 ; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 34

¹⁰³ Giorgio Agamben, **Yeminin Arkeolojisi: Dilin Kutsal Ayini**, Çev. Önder Özden, Ankara, Nika Yayınevi, 2020, s. 34

İtiraflar'ı verilebilir. Bilindiği üzere Augustinus, eserde tam bir açıklıkla Tanrı'ya yönelir ve bir anlamda Tanrı ile girdiği *parrhesiatik* ilişkiyle dönüşümüne ortam hazırlar. Tıpkı Foucault'nun dediği gibi *parrhesia* artık Yahudi Philon'la birlikte, *ek katharou tou syneidos*/ vicdanın saflığı temeline dayanarak dua etme yetisine sahip kişinin kendi hakikati içerisinde kendini tüm açık yüreklilikle Tanrı'ya beyan etmesi, sunması anlamına kavuşur. Yahudi-Helen devrinde *parrhesia* sözcüğünün üçüncü bir anlamı da yukarıda belirtilenlerle ilişkili olarak direkt Tanrı'ya atfedilen bir biçimde belirir. Bu bağlamda *parrhesia*'ya sahip olan ve *parrhesia* kullanan Tanrı'nın ta kendisi haline gelir. *Parrhesia* denen şey, bilgeliğin sokaklardaki haykırışıdır ki O aynı zamanda, Tanrı'nın *parrhesia*'sıdır. Foucault, sözcüğün bu anlamının Yeni Ahit metinlerinde farklı bir yöne doğru evrildiğini, bu açıdan da *parrhesia*'nın basitçe bir insani etkinlik biçimi haline geldiğini söyler. Diğer yandan *parrhesia*, Tanrı'ya olan eskatolojik güveni/*meta parrhesias*, imanı ve sarsılmaz ilişkiyi kuran bir anlamı ifade etmekle birlikte, Hıristiyanlık doktrinini cesurca tebliğ eden ve apolojilerle savunan havarilerin/elçilerin Tanrı karşısındaki erdemini de kapsayan bir anlam kazanır.¹⁰⁴

Tüm bu bilgiler ışığında Foucault, *parrhesia* kavramı aracılığıyla farklı tarihsel dönemlerdeki çeşitli benlik pratiklerini ve öznenin/ bireyin kendisiyle nasıl bir hakikat ilişkisi kurduğunu aktarır. Bu ilişki sayesinde tam olarak klasik Greko-Romenlerin özgürlük pratiği olan etik dediği kavramı açılar. Kişi aynı zamanda bir benlik pratiği olarak etik vasıtasıyla başkalarını ve kendini yönetme sanatını öğrenir. Yaşamını, hiçbir zaman tam olarak olgunluğa ulaşamayacağının bilincinde olarak tekrar tekrar her aşamada denetler ve kendini etik-estetik anlamda sürekli inşa eder.¹⁰⁵ Bu bağlamda da *parrhesia* kavramının, Foucault felsefesinin başlangıç ve bitiş noktasını oluşturduğu anlaşılır. Dahası *parrhesia* kavramının, Foucault'nun ortaya koyduğu düşünce formlarına mündemiç bir kavram olduğu idrak edilir.

¹⁰⁴Michel Foucault, **Hakikat Cesareti (Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II)**, Collège de France Dersler-1984, Çev. Adem Beyaz, Yayına Haz. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 282-293; Sean Garth Moberg, **The Apophthegmata Patrum and the Greek Philosophical Tradition**, The Catholic University of America, Faculty of the Department of Early Christian Studies School of Arts and Sciences, Washington, D.C., 2016, p. 110

¹⁰⁵ Konrad Kebung, "Michel Foucault: Subjectivity and Ethics of the Self as Practice of Freedom", **Melintas Journal** Vol. 35, No. 2, 2019, p. 118-119

1.1.2. *Parrhesiastes* /Felsefi Danışman Kavramı, Nitelikleri ve İşlevleri

Metinlerde geçmeyen *parrhesiastes* aklındaki her şeyi söyleyen, hakikati söyleyen, hakikati söyleme hakkını kullanan ve bir bakıma “aklında doğru olduğunu bildiği ya da kabul ettiği her şeyi hakikatle söyleyen kişi”, manasındadır.¹⁰⁶ Elbette söz konusu nosyon, hakikati söyleyen anlamının yanında onu dinleyenin acı gerçekleri kabul etme cesaretini göstermesi açısından, karşılıklı cesaret (*parrhesia*) oyunlarına da ortam hazırlaması hasebiyle önem arz eder.¹⁰⁷

Ancak ilerleyen aşamalarda Yunan-Roma kültürünün felsefi etkinlik sahasında ortaya çıktığı şekliyle *parrhesia* ve *parrhesiastes* kavramları, teorikten çok pratiğe anlam atfeden bir yöne doğru evrimleşir. Artık *parrhesia*, bir kavram veya temadan ziyade ikinci bir boyuta yükselerek, bireylerin önce kendi kendileriyle olan özel ilişkilerini biçimlendirmeyi deneyen bir pratik olarak anlam kazanır.¹⁰⁸ *Parrhesiastes* bir yandan, Antik Yunan ve Roma – ki Isokrates’in ve Plutarkhos’un eserleri Foucault için burada önem kazanır- döneminde söylem ve eylem birliğinin vücut bulmuş halidir. Diğer yandan Hristiyanlık devrinde kiliseyle özdeşleşmiş Tanrı’nın kelimini aktaran Kutsal bir *parrhesiastes*’e dönüşmüş olacaktır. Böylece dini entelektüel olarak Hristiyan ruhaniliğinin *parrhesiastes*’i, özne üzerinde tatbik edilen “refleksif pratiklerin”¹⁰⁹ yani zihnin kendi üzerine yönelmesinin de kurumsal bir rehberi olacaktır.

Foucault, *parrhesia* ve *parrhesiastes* kavramlarının arkeolojik incelemesine girişirken, bu iki kavramın yanında özellikle ileriki bölümlerde ele alacağımız, *anti-*

¹⁰⁶ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.10,12

¹⁰⁷ Boško Pešić, Martina Ivanko, “*Parrhesia* as alethurgic practice”, **Phainomena (Journal of Phenomenology and Hermeneutics)**, XXVI /100-101, June 2017, p. 115-116

¹⁰⁸ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s.90; *Parrhesia*, öncelikle kişinin kendi ile ilişki kurması ve hakikati tanınması, sonrasında da hakikati kavradıktan sonra, doğru olduğuna kanaat getirdiği hakikati söyleme özgürlüğü ile ilgilidir. Bkz. Torben Bech Dyrberg, **Foucault on the Politics of *Parrhesia***, Palgrave Pivot publishing,2014, p.2

¹⁰⁹ Bkz. Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi**, s. 102

parrhesiastes, *athuroglossos*, *mathesis*, *nomos*, *aletheia*, *kolakes*, *daimonia*, *isonomia*, *paranomia*, *eudaimonia*, *epimeleia heautou*, *didone logon*, *basanos*, *logos*, *bios*, *keros*, *askesis* gibi birçok Yunanca kavramı da ele alır. Foucault için ancak ve ancak bu türden kavram ağı haritasının belirginleştirilmesiyle *parrhesia* ve *parrhesiastes* bağlamında toplum arasındaki çok boyutlu ilişkiler sağlıklı bir şekilde ortaya konulur.

Foucault'ya göre *parrhesiastes*, bunların yanı sıra sitenin kurtuluşunu ya da zenginliğini güvence altına alacak hakikatlerin açığa çıkarılması için bir otoritedir. Bu bağlamda *parrhesia*, cesur bir hatibin ve siyasi liderin ya da kralın danışmanının kişisel niteliğidir.¹¹⁰ Fakat *parrhesiastes* kelimesi Antik Yunan metinlerinde doğrudan değil, yalnızca dolaylı olarak *parrhesia* kullanan ve *parrhesia* sahibi şeklinde geçmektedir. Sözcüğü Yunan-Roma döneminde özellikle Plutarkhos'ta veya Lukianos'ta görebiliriz. Öyle ki Lukianos'un **Dirilmiş Ölüler ya da Balıkçı** adlı bir diyalogunda yer alan karakterlerden birinin *parrhesiades* adını taşıması buna iyi bir örnek teşkil eder.¹¹¹

Foucault'nun *parrhesia* ve *parrhesiastes* konusundaki görüşleri, **Doğruyu Söylemek** ile **Söylem ve Hakikat** eserlerinde hemen hemen aynı verileri barındırır. Eserlerde başlangıçta ortaya konulan fikirlerin ve kavramların kronolojik olarak arkeolojisinin yapılması sonucu ilerleyen safhalarında bir yeniden yapılandırmaya girilir ve daha önce savunulan görüşler kesin bir dille reddedilmese de bir kenara bırakılır. Bu duruma ise *parrhesiastes* kavramının ele alınışında rastlarız. Foucault eserinin bir bölümünde; “*parrhesiastes* hakikati söylerdi, çünkü iyi bir vatandaş, iyi bir aileden geliyordu, siteyle, kanunlarla ve hakikatle saygın bir ilişki kurmuştu. *Parrhesia* kullanımı çoğunlukla *parrhesiastes*'in kendi soykütüğünü ve statüsünü biliyor olmasını gerektirmekteydi.” şeklinde söylemlerde bulunurken bölümler ilerledikçe ve *parrhesia* tarzlarını geliştirdikçe bu niteliklerin yeterli olmadığını belirtir.¹¹² Bu bağlamda Foucault, *parrhesia* sözcüğünün üç kez geçtiği ve

¹¹⁰ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.86

¹¹¹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.10

¹¹² Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.16

Sokrates'in bir *parrhesiastes* figürü olarak kabul edildiği, Platon'un *Lakhes* (*Cesaret Üstüne -Peri andreias*) metnini seçer ve diyalogda Nisias, Lakhes, Lysimakhos ve Melesias aralarında geçen bir dizi tartışma sonucunda, Sokrates'in, oğulları için en iyi "öğretmen"¹¹³ olacağı konusunda birleştiklerini ifade ederler. Lysimakhos Sokrates'ten böyle bir rol üstlenmesini ister. Sokrates bunu kabul eder ve herkesin hem kendisi hem de oğulları için kaygı duyması gerektiğini söyler. İşte Sokrates tam burada bir *parrhesiastes* figürü olarak "*epimeleia heautou*", yani "kendilik kaygısı" kavramını kullanır. Foucault bu kavramın kullanılmasının, diyalogu Sokrates'in baskın figüründen kendilik kaygısı sorununa evrilen bir hareketin varlığına doğru sürüklediğinin farkına varır. Tam da bu esnada Foucault, konu ekseninde yapmış olduğu araştırmaların kendisine kazandırdığı deneyimlerden bahseder. Buna göre Foucault, kendi deneyimlerinin de açıkça gösterdiği üzere, iyi bir soya sahip olmanın, bir insana site yaşamında dikkat çekici bir konum ya da rol sahibi olma kabiliyetini ve dirayetini kazandırmadığını ve dahası Lysimakhos ve Melesias'ın başka bir şeyin, yani eğitimin de gerekli olduğunun farkına vardıklarını söyler.¹¹⁴ Foucault için *parrhesiastes*'i tanımlayan belirleyici kriter onun soyunda, yurttaşlığında ya da entelektüel becerilerinde değil, *logos* ile *bios* arasındaki uyumda bulunacaktır. İşte bu diyalog dahilinde bunu sorgular ve başta ortaya koymuş olduğu fikirleri, bir düşünce tarihçisi edasıyla kümülatif bir gelenekle geliştirerek defaatle inşa eder.

Foucault daha sonra Roma dönemine geçiş yapar ve Plutarkhos'ta, Seneca'da ve Sokrates'ten gelen bütün bir gelenekte, *parrhesiastes*'in hep bir dost olmak durumunda olduğunu ve dostluk ilişkisinin her zaman *parrhesia* oyununun temelini oluşturduğunu belirtir. Arada sadece ilk defa Galenos'la beraber *parrhesiastes*'in artık bir dost olması gerekmediğinin, tarafsız olması gerektiğinin altını çizer. Bu yönden de tam anlamıyla Foucault'nun Galenos okumalarına göre iyi *parrhesiastes*,

¹¹³ Bernauer'e göre *parrhesiastes*, bir peygamber bilge ya da öğretmen rollerine atfedilen hakikat deneyimlerinden ziyade manevi sezgilerle uğraşan bir hakikat anlatıcısı olarak da telakki edilir. Bkz. James W. Bernauer, **Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.16

¹¹⁴ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.76-78

daha öncesinde özel bir ilişkinin olmadığı bir insan olarak ifade edilir.¹¹⁵ Bu söylemlerin yanı sıra Foucault için *parrhesiastes*'in birtakım genel nitelikleri ve özellikleri bulunmaktadır. Buna göre *parrhesiastes* şu nitelikleri kendi bünyesinde ihtiva etmelidir;

Foucault'nun Okumalarına Göre *Parrhesiastes*'in Gösterge Tablosu¹¹⁶

- Erkek Olmalı¹¹⁷
- Bir sitenin özgür vatandaşı olmalı¹¹⁸
- İyi bir aileden gelmeli, soylu bir ruh olmalı¹¹⁹
- Site, kanun ve hakikatle saygın bir ilişkisi olmalı
- İyi insan olmalı¹²⁰
- Hakikati söylemeli¹²¹
- Öznenin *proairesis*'i yani tercihi ile *parrhesiastes*'in tercihi birbirleriyle örtüşmelidir. Hep aynı şeylerden hoşlanmalı, hep aynı şeyleri onaylamalıdır. Sabit ve değişmeyen yaşam şeması içerisinde bir hayat sürmelidir.¹²²
- Hiçbir şey saklamamalı¹²³
- Bazen bir dost (Plutarkhos, Seneca, Sokrates) bazen de tarafsız (Galenos) olmalı¹²⁴
- Cesur olup, risk almalı ve sürekli tehlikeyi kabullenmeli¹²⁵ - Çünkü Foucault'nun da belirttiği üzere, *parrhesia* bir hakikat cesaretidir. Bu hakikat

¹¹⁵ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.119-120

¹¹⁶ Tablo, Foucault'nun **Doğruyu Söylemek** ile **Söylem ve Hakikat** adlı kitaplarının muhtevassından oluşturulmuştur.

¹¹⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 16

¹¹⁸ Foucault, **Doğruyu Söylemek** s.17,25,26,61,63,64,71,72,73

¹¹⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.61

¹²⁰ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 16,61; Ayrıca *parrhesia* hakkının en iyilere verilip verimemesi meselesi için bkz. Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 38

¹²¹ Foucault, **Doğruyu Söylemek** s. 10, 12, 14, 15, 17, 61, 74, 79, 121

¹²² Plutarkhos'un “**Hakiki *Parrhesiastes*'i Dalkavuktan Ayırmanın Yolları**” isimli yazısından hareketle, Foucault, söz konusu koşullara dair cümleler sarf ederken, iki tarafında *homonoia*/ zihin birliği-uyum içerisinde olma zorunluluğuna ve *parrhesiastes*'in hakiki dost olma koşuluna dikkat çeker. Bkz. Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 50

¹²³ *Parrhesia* kullanan kişi yani *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyleyen kişidir:Hiçbir şeyi saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla başkalarına açar. *Parrhesia*'da konuşmacının zihninde olanların tam ve kesin bir dökümünü vermesi, böylece dinleyicilerin konuşmacının ne düşündüğünü anlayabilmesi beklenir. Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 10

¹²⁴ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 119-120

cesareti, *parrhesia* kullanılıp kullanılmadığı yönündeki bir sınamanın da en önemli göstergesidir.

- Kendisiyle özgül ilişki kurabilmeli¹²⁶
- *Logos* ve *bios* uyumunu sağlamalı¹²⁷
- *Parrhesiastes*, karşısındaki kişinin aynı ya da daha fazla gelir seviyesine sahip olmalı¹²⁸
- Disipline edici, yönlendirici ve tedavi edici olmalı (teorik-zihinsel tedavi)¹²⁹
- Bireysel ve toplumsal hareketleri yönlendirmeli
- Karşısındakini ehlileştirip ıslah edebilmeli
- *Mesos*, *phronesis* kavramlarının hakkını verebilmeli
- Elbette tüm bu özellikleri içine alan ve birleştiren erdemli insan nitelikleriyle donanmış olmalı.¹³⁰

Yukarıda belirtilen tüm bu özellikleriyle bir *parrhesiastes*, belirlediği tekniklerle *parrhesia* oyununu yöneterek, konuşan öznenin dönüşümünü sağlamaya çalışan ve onun dünyadaki yerinin ne olduğunu gösteren kişi olarak karşımıza çıkar. Özellikle Platon'un yazılarında Sokrates, bu özelliklere sahip olan baş *parrhesiastes* olarak sunulur. *Parrhesia* sözcüğü Platon'da sıkça geçmesine rağmen, düşünür *parrhesiastes* sözcüğünü hiç kullanmamaktadır. Ancak Foucault'ya göre hem **Savunma** hem de **Alkibiades** diyaloglarında Sokrates'in rolü tipik bir şekilde *parrhesiastes* rolüdür. Öyle ki Sokrates, **Savunma**'da da görüldüğü üzere Atina'da insanların karşısına aniden çıkıp onları bilgelik, hakikat ve ruh mükemmeliyeti konusunda dikkatli olmaya davet ederek hakikate yönlendirmekte ve bu açıdan söz

¹²⁵ Foucault **Doğruyu Söylemek**, s. 11, 14, 15, 17, 73,28, 44, 85, 86, 115, 121

¹²⁶ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 15,17

¹²⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 82, 83, 90,115

¹²⁸ *Parrhesiastes* rolünü oynayan bir kişinin en azından senin kadar ya da senden daha zengin olması çok önemlidir. Çünkü eğer o yoksulsa ve sen zenginsen, o zaman onun bir pohpohçu olma ihtimali daha yüksek olacaktır; zira böyle davranmak onun çıkarıdır." Foucault, **Doğruyu Söylemek**,s. 111

¹²⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.118, 120; Burada bahsedilen tedavi edici özelliğine haiz olan *parrhesiastes* figürü, aslında bir hekim değildir. O, bilge sıfatıyla donanmış bir ruh arındırıcısıdır. (Kathartik) Sokrates, kendi sanatının kathartik olduğunu belirtir. Söz konusu kavram, kötünün ruhtan uzaklaştırılmasına da atıf yapar. Bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, 2004, s. 180-181

¹³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, .2019

konusu rolü üstlenmektedir. Yine **Alkibiades** diyalogunda, Sokrates'in ne pahasına olursa olsun, tam bir *parrhesiastes* rolü üstlenerek, Alkibiades'in öfkelenmesini göze alan söylemler ortaya atması önem arz eder. Özellikle bu açıdan bakıldığında, güç zehirlenmesi yaşamak üzere olan Alkibiades'i "önce kendine dikkat et" mottosu ile yönlendirmeye çalışması, Sokrates'in felsefi *parrhesia* kullanımının ilk nüvesini teşkil eder.¹³¹ Burada artık Sokrates, felsefi *parrhesia* kullanımının, *epimeleia heatou* ile olan içkinliğini de açığa çıkarmış olur. Bu bağlamda da Sokrates, Alkibiades'e bilgisizliği konusunda bir *parrhesiastes* olarak farkındalık sağlamaya çalışır ve ona kendiyle ilgilenmenin gerekliliği konusunda açıklamalarda bulunur.¹³²

Alkibiades diyalogundaki *parrhesiastes* figürünün nitelikleri, Orta Çağ'da kutsallık kavramı üzerinden önemli bir değişime uğrar. Kutsal olan ya da olmayan¹³³ üzerinden analiz edilmesi gereken söz konusu bu *parrhesiasteslik* meselesi, Antik Yunan ve Roma felsefelerine göre tam bir karşıtlık arz eder. Öyle ki Foucault'nun Sokrates temsilindeki *parrhesiastes* figürü, kutsallık atfedilen kişi anlamına gelmez. Aslında Sokrates, yaşama sanatı ustası göreviyle, yaşamın tam ortasında yer alarak farkındalıklar sağlar ve gerçekçi bir tutum takınan kişi şeklinde tezahür eder. Fakat Orta Çağ Hristiyan ruhaniliğinde kutsal olana hem teorik hem de pratik meselelerde daha çok rağbet edilmektedir. Özellikle insanın birtakım "ruhani egzersizlerle"¹³⁴ hakikate erişimi ve böylece kendini etik-estetik olarak inşa etme arzusu, büyük anlamda kutsallık kavramı etrafında şekillenir. Dogmatik inanışlar ve buna binaen gerçekleştirilen *asketik* (çileci yaşam) pratikler çerçevesinde ilerleyen süreç, Antik Yunan'ın aksine öznenin kendinden feragat edişine dayanır. Buna mukabil kutsanan yaşam ve bu yaşamın aracı olarak görülen kutsanan Hristiyan *parrhesiastes*lerin öncülüğünde, kutsanan bireyden çok kutsanan cemaatler oluşturulur. Foucault'nun da üzerinde hemfikir olduğu gibi dogmatik unsurların hâkim olduğu sözde *parrhesia* oyunları ile bireyler, kilise tarafından özneleştirilir. Bu durum özellikle Hristiyan

¹³¹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 21; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 42; Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 137-138; Foucault, **Eleştiri Nedir? (Kendilik Kültürü)**, s. 83-87

¹³² Platon, **Alkibiades I-II**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2010, 109e, 119b

¹³³ Konuyla ilgili bkz. Uluğ Nutku, **İnanmanın Felsefesi-Özebakişçi Bir Giriş**, Ankara, Anı Yayıncılık, 2012, s. 74-81

¹³⁴ Ruhani egzersiz, istemli, kişisel, bireyin dönüşümüne, kendinin dönüşümüne yönelik bir pratik olarak tanımlanabilir. Bkz. Pierre Hadot, **Yaşam İçin Felsefe**, Çev. Kağan Kahveci, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2015, s. 131

ruhaniliği içerisinde kilise babalarının bir filozof ya da *parrhesiastes* mi yoksa dini entelektüel mi olduğu sorununun da muhtevasında barındırır. Hakikate erişim için uygulanan ruhani pratikler ve bu pratiklerin kullanım alanı olan *parrhesia* oyunlarına kimlerin rehberlik ettiğine bakılırsa, çözüm biraz daha kolay olur. Bu bağlamda Hristiyan ruhaniliğinin önderleri bir filozof ya da *parrhesiastes* olmaktan ziyade manevi rehber ve dini entelektüel konumunda değerlendirilebilir.

1.2. Foucault Öncesi Özne Kavramının Ontolojik, Epistemolojik ve Etik Bağlamda Analizi: Birinci Bölüm Kısa Bir Giriş

Parrhesia oyununda öznenin konumunu bilmek, Foucault'nun çalışmalarında stratejik bir öneme sahiptir. Öyle ki özne, hakikate erişmek için üzerinde bir dizi pratiklerin uygulandığı varlık olarak görülür. Bu bağlamda Foucault, hakikate erişim oyununda, hakikati söyleyen (konuşmacı) ve dinleyen olmak üzere iki tarafa dikkat çeker. Ötekiyle gerçekleştirilen bu sözel ilişki oyununda, öncelikle kendisiyle özgül bir ilişki kurmayı seçmiş olan konuşmacı yer alır. *Parrhesia* oyununda *parrhesiastes* olarak telakki edilen bu konuşmacı, kendisinin hem önermenin öznesi hem de gönderme yaptığı kanının öznesi olduğunu vurgular.¹³⁵ Diğer yandan hakikat oyununda ötekine karşılık gelen dinleyici tarafına baktığımızda, *parrhesiastes*'in rehberliğinde dönüşümü bekleyen bir öznenin söz konusu olduğu görülür. Özne burada kendini inşa etme sürecinde *parrhesiastes*'le karşılıklı bir biçimde hakikat ilişkisine girer. Tam da buna istinaden hakikatin Antik Çağ'dan moderniteye değin nasıl bir dezenformasyona uğratıldığının ortaya konulabilmesi için özne kavramının analizinin ne derece mühim olduğu idrak edilir. Bu bağlamda özellikle Foucault'ya göre, hakikatin evrensel olarak reddi ile tersyüz edilmesinin olanağının, yine öznenin girmiş olduğu hakikat ilişkilerinin doğru anlaşılmasından geçtiğini de belirtmek gerekir. Bu esaslarla hareket edildiğinde Foucault'nun tahlil ettiği Antik ve Patristik metinlerin¹³⁶, *parrhesia* kavramının

¹³⁵ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 2019, s. 11

¹³⁶ Foucault; arkeolojik, jenealojik ve etik düzlemde gerçekleştirdiği incelemelerinde birçok Antik ve patristik dönem metinlerini ele alır. Bunlar arasında özellikle Euripides'in *İon*, *Orestes*, *Bakkhalar*; Platon'un *Alkibiades*, *Phaidon*, *Gorgias*, *Lakhes*, *Kharmides* diyalogları ve *Devlet*'i; Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ;Demosthenes'in *Konuşmalar*'ı ;Plutarkhos'un *Konuşkanlık Üzerine*,

incelenmesi bakımından ciddi katkılar sağladığı anlaşılr. Üstelik söz konusu metinler, *parrhesia* kavramının özne, hakikat, söylem ve iktidar bileşenleri ekseninde çok yönlü analizinin gerçekleştirilmesi için de büyük önem teşkil eder. Böylece özne, hem bahse konu olan bileşenler aracılığıyla çok yönlü analiz edilir hem de *parrhesia* arkeolojisinin verileri de dikkate alınarak, ciddi felsefi sorgulamalardan geçirilir. Dolayısıyla Foucault, gerçekleştirdiği *parrhesia* analizinde, söz konusu bileşenlerin tarihsel sürecinin daha iyi idrak edilebilmesine yönelik olarak çok katmanlı eleştiriye girişir. Aynı şekilde bu hassasiyetlerle beraber, bir eleştiri biçimi olarak ifade edilen *parrhesia* kavramı, tarafımızca tezimizin sınırları içerisinde olmak kaydıyla arkeolojik, jenealojik ve etik olarak sorgulamaya tabi tutulacaktır.

Foucault eleştirisinde öncelikle, öznenin felsefe tarihindeki konumunun idrak edilmesi gerektiği fikrinin pratik bir önemi olduğu belirtilmelidir. Söz konusu pratiklik ilk olarak hakikat-iktidar ilişkilerine özne kavramı üzerinden ışık tutabilmeyi ve onun jenealojisini doğru okuyabilmeyi ifade eder. Sonrasında da bu ilkelerin uygulanmasının akabinde bahsi geçen bileşenlere bütünsel bakabilme olanağını sunar. Buna ilaveten üzerinde durulan pratik önem, muhtevasında öznenin iktidar tarafından ontolojik, epistemolojik, etik kabul ve ilkelerle nasıl tekraren üretilip inşa edildiğini de barındırır. Fakat bu üretilen hakikat süreci, bir özneye sebep olsa da süreçten önce öznenin varlığı mevzubahis değildir.¹³⁷ Böylece öznenin pratik önemini de ortaya koyan Foucault, öznenin, hakikat ve iktidar ilişkisindeki yerini belirlemek üzere sistemli bir metin eleştirisine girişir. Bu eleştiri biçimi gerek Antik gerekse Orta Çağ metinlerinin Foucaultyen eleştirisi olarak telakki edilebilir. Söz konusu Foucaultyen eleştiri, söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerce kuşatılıp kurgulanması bakımından, öznenin iktidar kaynaklı hakikat karşısındaki direnişinin tarihi olarak da adlandırılabilir. Dahası Foucault'nun gerçekleştirmeye

Çocukların Eğitimi Üzerine, Bir Pohpohçuyu Bir Dosttan Ayırt etmenin Yolları isimli eserleri; Epikürcü Philodemos'un **Dürüst Konuşma Üzerine'si** ; Bursalı Kinik Dio Chrysostom'un **Söylevler'i** ; Galenos'un **Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi** ;Seneca'nın **De Ira (Öfkeli Üzerine)** ile **Ruhun Dinginliği Üzerine'si** ve Epiktetos'un **Konuşmalar'ı** gibi eserler önem arz eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi: College de France dersleri (1981-1982)**, 2015; Foucault, **Özne ve İktidar**,2016; Foucault, **Hakikat Cesareti**, 2018

¹³⁷ Alain Badiou, **Etik (Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme)**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 52

çalıştığı projenin; öznenin hakikat oyunları ile kurgulanmasının (özneleştirilmesi) ve dönüşüm sürecinin birtakım kavramlar aracılığıyla analiz edilmesine dair olduğu söylenebilir. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse Foucault'nun amacı “düşüncenin eleştirel tarihini”¹³⁸ gerçekleştirmektir.¹³⁹ Bu analiz kuşkusuz ki tarihsel bakımdan öznel deneyimlerin bilinmesini ve doğru şekilde konumlandırılmasını gerektirir. Öyle ki “soruşturmalarımın ana teması iktidar değil öznedir.”¹⁴⁰ diyen Foucault'nun *parrhesia* eleştirisi projesinin esas amacı da zaten, tarihsiz öznenin, söz konusu öznel deneyimler yoluyla bilgi, iktidar ve etik olarak tarihsel açıdan nasıl kurulduğunu deşifre edebilmektir.¹⁴¹

Foucault felsefesinde, kilitli düşünce kapılarını açacak olan esas unsur özne ve öznel deneyim kavramından geçer. Söz konusu bu kurgu sürecini daha anlaşılabilir kılabilmek için, hakikat oyunları ve iktidar ilişkilerinin tam odağında yer alan öznenin, felsefe tarihindeki ontolojik, epistemolojik ve etik muhtevasının ortaya konulması gerekir. Böylece Foucault'nun hakikat üzerine yazıp çizdiklerinin idrak edilmesi sürecinde karşımıza çıkan ilişkiler yumağı da çözülerek aydınlatılabilecektir. Bu bağlamda özellikle özne ve öznel deneyim kavramları, her dönemin egemen paradigmasıyla (epistemolojik, ontolojik, etik olarak söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler)¹⁴² beraber senkronik biçimde ele alınmalıdır. Nitekim bu gerçekleştirildiği taktirde ilk olarak Foucault'nun ortaya koyduğu şekilde özne, söylem, hakikat ve iktidar ilişkilerinin ötekiyle olan derin münasebetini kavramak için sağlam bir temel atılmış olur. Sonrasında ise Foucaultcu hakikat eleştirisinin de özü daha net bir biçimde anlaşılır. Biz de tüm bu veriler ışığındaki yaklaşım tarzımızla hem Foucault'nun arkeolojik, jenealojik ve etik olarak

¹³⁸ Foucault'ya göre düşüncenin eleştirel tarihi, bir bilginin kuruculuğu bakımından öznenin nesneye bazı ilişkilerin olduğu ya da değiştiği koşulların analizidir. Bu tarih, öznenin özneleşmesinin çok yönlü bir çözümlemesi ve hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir. Bkz. Michel Foucault, **Felsefe Sahnesi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 350-351

¹³⁹ Michel Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 350

¹⁴⁰ Foucault, **Özne ve iktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 58

¹⁴¹ Özkan Gözel, **Öznenin Hakikat Kaygısı**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020, s. 53, 57

¹⁴² Söz konusu pratiklerin uygulayıcısı olarak ise dispozitifler gösterilir. Dispozitifler, birtakım deneyimler kurar ve bu deneyimlerin öznesi olarak insanları işaret eder. Böylece insanlara kendileri ile olan hakikatleri dayatır, iktidarın şiddete başvurmadan hegemonya alanı oluşturmalarını sağlayarak onu kabul edilebilir hale getirir. Bkz. Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, Ferda Keskin Önsözü, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 18-19

sınıflandırılabilir araştırma yöntemlerine riayet edeceğiz hem de bu eksen de *parrhesia* eleştirisinin kavramsal arka planını ortaya koymaya çalışacağız.

1.2.1. Sokrates, Platon ve Aristoteles: Antik ağ'da Bilginin Dayanağı Olması Bakımından İnsanın (Özne Ruh) Üç Köşe Taşı Tarafından Yorumu

Özne kavramını ifade etmenin, felsefeyi ilgilendiren çok çeşitli tarzları vardır. Öyle ki epistemolojiden ontolojiye veyahut etikten metafiziğe değin hemen hemen tüm felsefi disiplinler, farklı özne tanımlarına yer verirler. Özellikle bu felsefi disiplinlerin kendi içlerinde gerçekleştirdikleri tartışmalar göz önüne alındığında, özne teriminin halen tam bir tanıma muhtaç olduğu görülür. Bu bağlamda özne kavramının özellikle dilsel, teorik ve pratik belirsizlikleri özölemek bir hal alır. Ancak yine de öznenin tanımlanması yönündeki zorluğa karşılık özneyi tanımlamak istediğimizde; onun hem düşünce nin varsayılan taşıyıcısı¹⁴³ hem de taşıyanın kendisinin bir niteliği olarak, felsefi ve politik kavramsallaştırmaların uğrak yeri olduğu ifade edilebilir.¹⁴⁴ Örneğin “modern anlamda özne kavramına karşılık gelen kendini bilmek de yimi ekseninde”¹⁴⁵, kaynağını Platon’dan alan felsefi ekollerin yaklaşımlarına baktığımızda, öznenin vazgeçilmez temel dayanak (*hypokeimenon*) olarak alındığına şahit oluruz. Ayrıca bu bakımdan materyalizmin baskın olduğu özdeki ekollerde dahi özne kavramının, gerçekliğin bir anlamda taşıyıcısı ve belirleyicisi olarak önemli bir rol üstlendiğini de söylemeliyiz. Zira özne olmadan söz konusu idealizm ve materyalizm gibi ekollerin felsefi zeminleri dayanaksız kalır. Örneğin materyalist bir filozof olan Bertrand Russell’a göre de dış dünyayı ya da nesnel dünyayı yerli yerine oturtabilmenin adresi olarak gösterilen zihin dünyamız “özne” terimiyle, bunun dışındakiler ise “nesne” terimiyle telakki edilmektedir.¹⁴⁶ Ayrıca söz konusu özne, spiritüalist felsefelerde tanımlandığı gibi dünyadan izole bir şekilde var olan bir varlık değildir. Aksine karşısında yer alan, onu her anlamda

¹⁴³ Taşıyıcı, Platon’da *idealar*, Aristoteles’te *töz/substance/hypokeimenon*, Descartes’da *cogito*, Kant’ta ise tam algı ya da *apperception* olarak telakki edilir.

¹⁴⁴ Nina Power, “Philosophy’s Subjects”, *Parrhesia Journal*, Number 3, 2007, p.55

¹⁴⁵ Juan José Carlos Sanguinetti, “The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas”, *The Review of metaphysics*, 67(2), 2013, p.311

¹⁴⁶ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, ev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994, s.102

tasavvur edilebilecek bir ben olmayı tanımlamanın ve onunla ilişkide bulunabilmenin de kilit bir unsuru olarak karşımıza çıkar.

Şüphesiz Antik Çağ'ın kendilik kaygısı içerisinde değerlendirilebilecek felsefi analizlerinin anahtarı olan özne kavramı, Foucault'nun da dediği gibi Antik Yunan metinlerinde doğrudan yer almaz.¹⁴⁷ Lakin özne kavramı, bilgeliği arayış-bilgelik sevgisi anlamına gelen felsefe (*philosophia*) kavramının doğası gereği, vazgeçilmez bir kullanıma sahiptir. Özellikle Antik Çağ insanının evren tasavvurunu dikkate aldığımızda, özne olarak insanın konumu daha da belirgin bir hal alır. Öte yandan öznenin çok çeşitli Pre-Sokratik *arkhe* söylemlerine veya Platoncu idealist kabullere uyum sağlama aşamasında ortaya çıkan görünüşleri, onun süreç bakımından nasıl dönüştüğünün bilgisini de bizlere vermesi açısından önem arz eder. Bu bağlamda özne kavramı, Foucault'nun Sokrates'ten yola çıkarak üzerinde sıkça durduğu “kendini bil” (*gnothi seauton*)¹⁴⁸ ifadesiyle birlikte “ruhun eylem öznesi”¹⁴⁹ olarak belirlendiği ahlaki özneye doğru evrilir. Bu süreç ise ancak yukarıda bahsi geçen çeşitli görünüşlerin analiziyle anlaşılabilir. Bilindiği üzere evren tasavvuruna dayalı tözcü/*arkheci* anlayış, Thales'le başlar ve Sofistlere kadar sürer. Ancak söz konusu anlayış, baş *parrhesiastes* olarak addedilebilecek Sokrates¹⁵⁰ ve sofistlerle birlikte, bilginin yegâne unsuru olan etik özne anlayışıyla yer değiştirir. Bu yer değiştirmede de Frank Furedi'nin ifadesiyle “toplumdaki asıl aktif öznenin ancak risk alan özne”¹⁵¹ olacağını savunan Sokrates'in ve dahası onun bu amaçla kullandığı *Sokratik parrhesia* 'nın etkili olduğunu açıkça ifade edebiliriz.

Foucault'nun benimsediği düşünce tarihi yorumuna göre Pre-Sokratik döneme baktığımızda felsefede doğa araştırmaları hakimdir. Çünkü Foucault'nun da belirttiği

¹⁴⁷ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 260

¹⁴⁸ Platon, “*Kharmides*”, 164c-d, 165a-b, 167a; “*Protogoras*”, 343b, *Platon Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010

¹⁴⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 39

¹⁵⁰ Filozofu, her türden erdemi taşımaya memur etmiş bir kişi olarak Sokrates, bu tanımlamasıyla bir *parrhesiastes*'te bulunması gereken özelliği de deşifre eder. Felsefe tarihinde *parrhesiatik* ilişkilerde de hakikati söyleyen ve ona sevk eden hoca rolünü üstlenen Sokrates, Foucault için baş *parrhesiastes* rolünü üstenecek kişi olarak telakki edilir. Bkz. Simon Critchley, “Filozof Nedir?”, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*, çev. Utku Özmağas, s. 92

¹⁵¹ Frank Furedi, *Korku Kültürü-Risk Almamanın Riskleri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 99

gibi insan kavramı, insanın önüne konulan ilk sorun değildir. Öyle ki insanın kendisinden önce doğrudan ilişki içinde olduğu şey, doğanın kendisidir. Dolayısıyla ilk Yunan filozofları kendilik kaygısı problemi yerine, *oluş- yok oluş* ekseninde *arkhe-töz* problemine yönelmiş ve bu sorunlar çerçevesinde açıklamalarda bulunmuşlardır.¹⁵² Bu çerçeveden de anlaşılacağı üzere Miletli düşünürler, özneyi dışlamış ve doğayı insandan ayırıştırarak, onu bağımsız bir varlık gibi sunmuşlardır.¹⁵³ Ancak Sokrates’le birlikte felsefenin, öznenin ekarte edildiği doğa felsefesine karşın insan özne ve kültürle ilgili araştırmalara yöneldiğini görmekteyiz. Annesinin ebe, babasının heykeltıraş olmasının da etkisiyle Sokrates, “konuşan özne ruhun”¹⁵⁴ sınanarak dönüştürülmesine yönelik, Sokratik bir *parrhesia* oyununu devreye sokar. Bunun yanı sıra bilgiyi, konuşan öznenin¹⁵⁵ adeta doğrularak, ona yeni bir biçim kazandırır.¹⁵⁶ Bu yöntem tam da Sokrates’te, özne ruhun kendini ortaya koyuşunun bir biçimini bizlere sunması açısından önem arz eder.

Sokrates’te özne ruhun dönüşümünün anlaşılabilmesi için onun söz konusu dönüşümdeki esas noktayı oluşturan ve özne-söylem-hakikat ile iktidar arasındaki ilişkilerin incelemesinde önem arz eden “kendilik kaygısı” (*epimeleia heautou*) kavramına eğilmemiz gerekmektedir. Kendiyle ilgilenmek, kendi için endişe duymak

¹⁵² Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon’a**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 10

¹⁵³ George Thomson, **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler- İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997, s. 272

¹⁵⁴ Platon’un doktrininin özgün yanı, Tanrı fikrini ilk defa felsefeye dahil etmesi ve Tanrı’yı, yaşayan bir ruh olarak telakki etmesinde yatar. Onun Tanrısı bireysel bir tanrı olmasının yanında, yaşayan bir ruhta var olan bir akıl (*nous*) olarak görülmelidir. İyi, bir ruh değildir, formdur. O, ancak tanrının dünyayı şekillendirdiği modeldir, tanrıdan üstün ve tanrıdan bağımsızdır.; Bkz. John Burnet, **Greek Philosophy (Thales to Plato)**, London, MacMillan and co., Limited, 1950, p.336-337; Onun öğretilerinde kendilik kaygısı sorunu çerçevesinde analiz edilen insan öznesinin, ontolojik manada özne-ruh şeklinde telakki edilmesi de Tanrı öğretisindeki ruh söylemine dayanır.

¹⁵⁵ Sokrates’in ebe metaforundaki konuşan özne kavramı, genç erkeklerin ruhlarına ve onların ruhsal gebeliklerine karşılık gelir. **Theaitetos**’ta erkeğin ruhsal hamileliği, genellikle genç bir erkeğin zihninde bir teori veya fikir geliştirdiği süreç olarak kabul edilir. Sokrates ise burada söz konusu ruhlardaki bilgeliği ortaya çıkarmak, geliştirmek, biçim vermek ve böylece onlara dönüşüm yaşatmak için, **Theaitetos** örneğinde olduğu gibi, manevi *maiotik* rolünü üstlenir. Bkz. Dylan B. Futter, “Spiritual Pregnancy in Plato’s Theaetetus”, **De Gruyter-Aperion Journal**, vol. 51/4, 2018, p. 1-4, 21

¹⁵⁶ Platon, **Theaitetos** diyalogunda bu konuya değinir. Diyaloga baktığımızda Sokrates’in karşısında dönüşüme hazırladığı **Theaitetos** adlı kişiye, kendisinin soylu bir ebenin oğlu olduğunu hatırlatır, ardından ise **Theaitetos**’un kendisini ona bırakmasını söyler. Böylece hakikat yolunda dönüşüm yaşatacak olan *parrhesia* oyunu da başlamış olur. Bkz. Platon, **Diyaloglar- Theaitetos**, 149-a-b-c-d, 150a-b-d, 151b, s. 459-462

anlamalarına gelen “kendilik kaygısı¹⁵⁷” problemine ilişkin ilk nüvelere öncelikle, yedi bilgiler sınıfına dahil olan Spartalı Khilon’un “kendini bil” (*gnothi seauton*) buyruğunda rastlarız.¹⁵⁸ Ardından da bu ifadeyi Herakleitos, Elea okulu temsilcisi Parmenides, Zenon ve atomcu Demokritos’un açıklamalarında görürüz. Özellikle Parmenides tarafından “varlığı bir kenara bırakarak oluşu kutsamakla”¹⁵⁹ eleştirilen Herakleitos burada dikkat çeker. Herakleitos felsefesinde tanrılaştırılan oluş ya da değişiklik, bilindiği üzere her şeyi kapsar ve varlık, ancak bir kuruntudan ibaret görülür. Ona göre ezeli ve ebedi oluşta, tanrısal kanun (*theios nomos*), tek hareketsiz noktadır.¹⁶⁰ Ancak Herakleitos’un bu düşüncesi, oluşu inkâr eden Elealı Parmenides için, bilginin konusu olabilecek herhangi kalıcı bir şeyin olmaması tehlikesini de beraberinde getirdiği için eleştirilir. Parmenides’in Herakleitos eleştirisi her ne kadar yerinde görünse de kendisinin ortaya koyduğu felsefe, oluş ve değişim olgusunu ortadan kaldırma yoluna giderek daha büyük bir soruna yol açar. Burada ise, bilginin öznesi olan insan ile doğru bilginin imkanında önemli bir sorun olan duyular ve akıl arasındaki ilişki sorunu devreye girmektedir. Yine Demokritos’un duyularla ortaya koyduğu materyalist tavır, *zoon logistikon* yani akıllı-konuşan özne ruhun, kendine yönelmesinin de bir adımı olarak görülür. Diğer yandan Hristiyanlık *askesis*’ine referans olacak Pythagorasçılar için, kendilik pratikleriyle kendini eğitmeyi amaçlayan konuşan öznenin kurtuluşu, tartışılmaz öneme sahiptir.¹⁶¹ Bu bağlamda karşımıza ilk önce, kendilik kaygısı (*epimeleia heautou*) ve kendilik bilgisiyle (*gnothi seathon*) mümkün olabilecek ruhsal dönüşümü, kendine özgü Sokratik terapiyle sağlayan Sokrates çıkar. Sokrates özellikle bu çerçevede; “kendinle ilgilenmen gerekir, ama kendi kendinle ilgilenmen gerektiğine göre bu kendi kendinle (*auto to auto*) dediğimiz şey nedir? sorusunu sorar. Bu soru Foucault’ya göre Yunanca metinde olmasa da özne meselesiyle ilgili ilk soru olarak Antik Yunan’da tartışılır.¹⁶²

¹⁵⁷ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 4-5

¹⁵⁸ Walther Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, çev. Suad Yakup Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984, s. 24

¹⁵⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, Doktrin 63-67, s. 18

¹⁶⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s. 23

¹⁶¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon’a*, s. 10-16

¹⁶² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 37

Kendilik kaygısıyla ilgili olarak bir sonraki büyük felsefi gelişmeyi ise, neredeyse iki bin yıldır değişmeden kalan ve Sokrates'ten ilham alarak felsefesini oluşturan Platon ve öğrencisi Aristoteles ortaya koymuştur. Bu bağlamda ilk önce adalet, dindarlık vb. gibi ahlaki sorunlarla ilgilenen Sokrates, özellikle öğrencisi Platon üzerinde güçlü izlenimler bırakmıştır. Böylece Platon, Pythagorasçı ve Eleacı gerçeklik anlayışını, Sokratik ahlakla ilgili olan kaygıyla (*kendilik kaygısı*) birleştirmiş ve felsefesini bu çerçevede inşa etmiştir.¹⁶³

Her çağın hâkim paradigmasının vazettiği söylemleri ve buna uygun pratikleri kavrayarak öznenin inşası üzerine konuşabilmek için, özne ile söylem arasındaki ilişkinin iyi tahlil edilmesi gerekir. Bu eksende hareket ettiğimizde ilk önce Sofistlere, ardından da Platon ve Aristoteles'e bakmamız gerekir. Özellikle Sofistlere kadar ki felsefi gelenek, insan bilincinin diğer bir deyişle öznenin, nesnel dünyaya dayandığını ve bu açıdan söz konusu nesnel dünyanın tüm bilgilerimizin kaynağı olduğunu kabul eder. Oysaki Sofistler, bilincin ve öznenin dış dünyaya değil aksine dış dünyanın, bilince ve özneye bağlı olduğunu savunur.¹⁶⁴ Örneğin Protagoras'ın ontolojik ve epistemolojik bir ifadesi olarak telakki edilen “insan her şeyin ölçüsüdür” ifadesi felsefenin, öznenin etkin olmadığı salt *arkheci* tutumdan, konuşan/kendi üzerine düşünen özne anlayışına doğru evrildiğini görmemizi sağlar. Bu bağlamda Theodor Adorno, bilhassa Nietzsche'yi izleyerek, Sofistlerden itibaren Yunan düşüncesinin esas özelliğinin “temelde pratik bir yönelim” ve “özne üzerine düşünme” olduğunu belirtir.¹⁶⁵ Sofist düşüncesinin etkin isimlerinden olan Gorgias'ın, **Helen'e Övgü** adlı yapıtı da bizlere bu yöndeki fikirlerin doğruluğuna yönelik bir sağlama sunar gibi görünür. Öyle ki Gorgias bu eserde felsefeyi, bir oyun, bir kışkırtma ve meydan okuma eylemi olarak tanımlar¹⁶⁶ ve doğrudan özneye temayül eden bir yapıyı ortaya koyar. Bu bakımdan da Gorgias, *parrhesia* oyunu için gerekli olan, aktif-pasif özne kavramları ile *parrhesia* oyununun devamı için stratejik öneme

¹⁶³ David Stewart, H. Gene Blocker, James Petrik, **Fundamentals of Philosophy**, Eighth Edition, USA., PrenticeHall (Pearson), 2012, s. 10-11

¹⁶⁴ Selahattin Hilav, **Felsefe El Kitabı**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları- Cogito, 2011, s. 50

¹⁶⁵ Theodor W. Adorno, **Ahlak Felsefesinin Sorunları**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s.180-181

¹⁶⁶ Eric Schliesser, **Felsefenin İhmal Edilmiş On Klasığı**, çev. İlke Aksu, Onu İşçi, Ankara, Heretik Yayınları, 2019, s. 47

sahip olan kışkırtma ve kışkırtma kavramlarını, Euripides'in tragedyalarından sonra bariz bir görüntüsünü bizlere sunmuş olur.

Platon ve Aristoteles'e geldiğimizde de onlar için asıl olanın *noesis* (düşüneni kendisi kılan/ düşünenin ve düşünülenin bir birliği¹⁶⁷) ile *eidos*'un (Platon için bu kavram idea, fizik dünyanın dışında yer alan ama buna rağmen onun varlık sebebi yani töz-form ayrılığı, Aristoteles için ise varlıkların tözü, formu- nesneyi nesne kılan ve değişimde aynı şekilde kalan ya da madde-formdan oluşan bileşik töz, esas *ousia*/cevher manasında kullanılır.¹⁶⁸) karşılaşması olduğunu görürüz.¹⁶⁹ Çünkü *episteme*; ezeli, ebedi, değişmez gerçeklikler olarak fenomenleri açıklayan *idealar*/düşünümler formlar ile Platon'da, ideaları bilen yeti olarak telakki edilen ve ideaların nesnesi konumundaki arı us/idrak ya da kavrayışa atıfta bulunan *noesis*'in bir araya gelmesiyle oluşur. Çotuksöken'in açıklamasına göre iki filozof için de söz konusu karşılaşmada *noesis*, “ruhun bir edimi ve bir dışavurumu olarak nesnenin asıl taşıyıcı yönüne yani onu o yapan *eidos*'a yönelir.” Böylece özne ve nesneye karşılık gelen bu yapılar bilgiyi elde ederler. Bu bağlamda Platon, **Alkibiades** diyalogunda, ruhun kendi esasını teşkil eden şeyin, en yüksek kısmının *nous* olduğunu ve ruhun ancak *nousa* bakarak, onu faaliyete geçirerek (*noesis*) kendini tanıması gerektiğini söyler. Kendilik kaygısıyla beraber, söz konusu karşılaşma ve birliktelik içerisinde ele alınan özne, büyük ölçüde bilme edimlerinin de olağan taşıyıcısı olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁰ Platon'da bu taşıyıcı/özne /insan ruhu / *hypokeimenon*,¹⁷¹ tümeller ve değişmeyen hakikatin bilgisi olarak telakki ettiği idealar dünyası

¹⁶⁷ Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, 2004, s.236

¹⁶⁸ Hüseyin Aydoğdu, “Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi”, **Dört Öge Dergisi**, 2020, s.33-49 ; Seyit Coşkun, “İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme”, **Kaygı Dergisi**, 2013/20, s. 114-116

¹⁶⁹ Platon'da *noesis*'in etkinliğinin nesnesi konumundaki *eide*, ayrı bir şekilde mevcut olan duyuüstü gerçeklik ve *epistemenin* sebebidir. Aristoteles'e göre ise bilmeden önce *nous*, fiil olarak hiçbir şey, kuvve olarak ise bilebileceği her şeydir. *Eide* yani formlar, *nous*'un içerisinde kuvve olarak hazır bulunurlar. *Nous* işlemeye başladığı zaman, düşünümler formula aynı hale gelmesinden dolayı kuvve (edilgin) halden etkin hale geçer. Bkz. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 233 ; Oğuz Haşlakoğlu, “Platon Düşüncesinde aletheia”, **Kaygı Dergisi**, 2008/11, s. 209

¹⁷⁰ Betül Çotuksöken, **Felsefe: Özne-Söylem**, İstanbul, Notos Yayınları, 2013, s. 158,179

¹⁷¹ *Hypokeimenon* sözcüğü cevher,töz anlamındadır. *Arkhe* manasında kullanılmasına ise ilk defa Anaksimandros tarafından başlanmıştır yani cevhere ilk kez *arkhe* adını veren Anaksimandros'tur. Ayrıca *hypokeimenon* sözcüğü, Aristoteles'in *hyle* şeklinde kendi terminolojisinde kullandığı *apeiron* sözcüğünün *Peripatetik* karşılığı olarak görülebilir. Bkz. Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2012, s. 60

kapsamında ele alınmış, özellikle, “bilgi hatırlamadır.” şeklinde özetlenecek olan ἀνάμνησις /anamnesis teorisiyle tümüyle sarsılmıştır. İnsan ruhu/beşeri nefis (anthropos psukhe)¹⁷² çerçevesinde ele almak kaydıyla Platon metafiziğinin önemli bir yanını oluşturan “bilmek kendini yeniden hatırlamaktır” (anamnesis) teorisi, özellikle parrhesia oyunları açısından önem ihtiva eder. Öyle ki Platon’un, ἀνάμνησις /anamnesis teorisini açıklamak üzere **Devlet** adlı diyalogunda yer verdiği *Lethe* ırmağı efsanesini¹⁷³, dinler tarihçisi Mircae Eliade ele alır ve teoriyi parrhesia ve parrhesia oyunları ile ilişkilendirir. Mircae Eliade’nin Platon’un açıklamalarından çıkardığı sonuca göre “ruh, yeryüzündeki iki varoluşu arasında, ideaları seyre dalar: Arı ve mükemmel bilgiyi paylaşır. Ama ruh yeniden cisme büründüğünde yani bedene düştüğünde *Lethe* ırmağından su içer ve ideaları seyrederek kazandığı hakikat bilgisini unuttur. Fakat bu bilgi, bedene bürünen insanda/özne ruhta gizli olarak bulunmaktadır ve felsefi çalışma sayesinde tekrardan ortaya çıkarılabilir.¹⁷⁴ Tam da burada bahsi geçen felsefi çalışma, parrhesia oyunları aracılığıyla, özne ruhun dönüşümüne işaret eder. Böylece Platon’un diyaloglarında, Sokrates’in sahneye çıkmasıyla birlikte söz konusu bilme edimlerinin olağan taşıyıcısı/ hypokeimenonu olan özne ruh, hakikati deklare etme açısından çok farklı bir çehreye bürünür. Öyle ki bu özne ruh, parrhesia oyununun gereklerini bios ve logos uyumuyla karşılaması zorunlu olan ahlaki özne konumuna erişir. Burada artık epistemik-etik özne olarak insanın kimliği, kendilik pratikleriyle beraber “kendini tanı” (gnothi seauton)¹⁷⁵ ilkesi esas alınarak öne çıkartılmıştır. Böylece Sokrates’in ve dolayısıyla Platon’un dayanağı, kendilik kaygısıyla birlikte dönüşümün taşıyıcısı/öznesi/hypokeimenonu¹⁷⁶

¹⁷² *Anthropos psukhe*, *anamnesis* ve *gnothi seauton* arasındaki ilişki için bkz. Oğuz Haşlakoğlu, “Derrida’nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, **Kaygı**, 18(1), 2019, s. 129-130

¹⁷³ Platon, **Devlet**, 621a-b-c

¹⁷⁴ Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, İstanbul, Om Yayınları, 2001, s. 160; Aynı şekilde Foucault, Antik Yunan düşüncesinde öznenin, hakikate ulaşmak için gerçekleştirdiği kendilik pratiklerinin önemine atıfta bulunur. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 219

¹⁷⁵ Foucault, *Delphoi* Tapınağı’nın söz konusu ilkesini parrhesia kavramı ekseninde değerlendirdiğinde önemli bir ayrımı ortaya koyar. Ona göre Platoncu yapıda söz konusu ilke, öznenin hatırlama aracılığıyla kendisine dönüş hareketiyle gerçekleşirken, Helenistik ve Roma Dönemi’nde başka biri aracılığıyla yani bir parrhesiastes aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bkz. Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 42

¹⁷⁶ Platon ise kendisinden sonra Aristoteles’in madde(kuvve) olarak adlandıracağı duyuşal dünyadaki değişimlerin üzerinde veya kendisinde gerçekleştiği, bu değişimlerin öznesi, dayanağı (*substratum*) olan şeyi, değişimin "kap"ı veya "yer"i (*khora*) olarak telakki edecektir. Söz konusu yerin veya kabın kendine mahsus hiçbir özelliği veya yapısı yoktur. O halde o ancak düşünce yoluyla

şeklinde de adlandırabileceğimiz özne ruh olur. Foucault'nun konuyla ilgili eleştirisini dikkate aldığımızda da zaten, kendilik kaygısının *özne olarak ruha* yönelik bir şey olduğu¹⁷⁷ açıkça anlaşılır. Dahası söz konusu nitelikteki bu ruhun, salt bir biçimde öznenin dönüşümüne yönelik olan *parrhesia* oyununun da vazgeçilmez bir unsuru olarak ifade edildiği görülür.

Özne ruhun dönüşümü meselesinde, Platon'un **Alkibiades** diyaloguna daha ayrıntılı bakmak gerekir. Diyalogda Sokrates'in asıl kaygısının, *Alkibiades*'in "kendini bil" ilkesi uyarınca salt beden olarak kendisiyle ilgilenmesi değil, eylem öznesi olarak kabul edilen ve tanrısal yana denk düşen ruhuyla ilgilenmek (*psukhes epimeleteon*) olduğu anlaşılır.¹⁷⁸ **Alkibiades** diyalogunun sonuna göre, özne ya da bireysel ruh açısından sorun, olduğu şekliyle kendini tanımak amacıyla gözünü hep kendi üstünde tutmak ve kendiyile bağlantılı olarak, üzerinde kafa yorabileceği hakikatleri aklında tutmaktır.¹⁷⁹ Bunun yanında "kendini bil" mottosunu ortaya koyan söz konusu diyalogda iki farklı anlamla karşılaşırız. Birincisi, politik amaçlarla yani konuşan öznenin yurttaş ve yönetici olmasının ölçüsü olan "kendini bil" ilkesidir. İkincisi ise öznenin kathartik eylemi ve söz konusu eylem sonucunda tanrısal temasayı sağlayabilmek için gerçekleştirmek zorunda olduğu belirli adımları gerektiren "kendini bil" ilkesidir.¹⁸⁰ Foucault, farklı anlamlara gelen "kendini bil" ilkesi çerçevesinde Platon'daki özne ruha ilişkin saptamalarda bulunur. Özellikle özne ruhun, kendini tanınması (*heauton*) için önemli olan ve bedenden faydalanan ruhsal özneyi işaret eden, bunun yanı sıra ötekiyle kurulan bir ilişki türünü anlatan, *khresis* nosyonuna vurgu yapar. Foucault'ya göre Platon, kendiliği aramak için *khresis* nosyonunu kullanmaktadır. Bu nosyonu kullandığında da aslında açışladığı

kavranabilir. Platon onun düşünceyle, ama "bulanık, eksik bir düşünce" ile kavranabileceğini belirtmektedir. Bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi- Sofistlerden Platon'a**, s.351

¹⁷⁷ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 53

¹⁷⁸ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 54; Epiktetos, **Düşünceler ve Konuşmalar**, çev. Burhan Toprak, İstanbul, İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1967, III. Kitap / II, s. 95; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 49; Foucault, **Eleştiri Nedir? (Kendilik Kültürü)**, s. 85

¹⁷⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 227; Foucault, Antik Çağ'da eksik olan şeyin, kendiliğin özne olarak kurulmasının sorunsallaştırılması olduğunu söyler. Bu açıklamasıyla beraber Foucault, Yunan metinlerini, özne kavramını tanımlamak için herhangi bir çabanın bulunmaması, dahası bir deneyimin yaşanacağı koşulların şemasını ortaya koyulmaması yönünden eleştirir. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 260, 261

¹⁸⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 148

şey töz ruh değil, özne ruhtur. Platon'da özne ruh, etik anlamda hakikatin bilgisine erişmek ve dönüşmek için tüm pratiklerin adresi olarak, yine de kendisine başvurulması gereken bir konumda yer alır. Bu yönüyle *khresis* nosyonu tam da kendilik kaygısının tarihsel sürecinde yer alan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Özellikle *khresis* nosyonu Aristoteles ve Stoacılar da daha da bir önem arz edecektir ve bilhassa Epiktetos'taki kendilik kaygısının teori ve pratiğinin merkezinde bulunacaktır.¹⁸¹

Platon'un ortaya koyduğu düşüncelerin yanında Aristoteles'in özneye dair söylemleri biraz daha teknik bilgiyi ihtiva eder. Bu teknik bilgi ise kökenlerini Aristoteles'in eserlerinde bahsettiği Kolophonlu Ksenophanes'ten alır. Öyle ki Ksenophanes, “insan, yaklaşma yolculuğunda en iyiyi, en doğruyu arayıp bulmaya çalışır.” der ve özellikle antropomorfik tanrı anlayışını reddederek hakikatin arayıcı öznesi olarak insana işaret eder. Böylece Ön-Sokratik bir filozof olarak Ksenophanes, Aristoteles'nun referansları arasında kendine yer bulur.¹⁸² Aristoteles'e dair bu retrospektif değerlendirmelerinin yanı sıra, önce teknik bilginin verilip sonrasında da konuşan öznenin inşası sürecinde yer alan, hakikat ve söylem kavramlarının yerini tespit etmek gerekmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre fizik dünyada, önermelerdeki öznelerin karşılığı olan şeyler, yani birtakım tözler bulunmaktadır ve bu şeyler, yine fizik dünyada, eşyada önermelerdeki yüklemelerin (kategorilerin) karşılığı olan bazı niteliklere sahiptirler. Örneğin “insan ölümlüdür” tarzında ortaya konulan önermenin sebebi, insanın ölümlülük niteliğine sahip olduğunu düşünmemizdir. Bunu düşünmemizin nedeni ise dış dünyada ölümlülük niteliğine sahip olan ve insan diye adlandırılan bir tözün var olmasıdır. Böylece Aristoteles mantığındaki özne-yüklem ilişkisi, aslında doğa felsefesindeki töz-nitelik ilişkisinin bir karşılığı olarak ortaya konulmaktadır.¹⁸³ Aristoteles'e göre töz, ilk kategoriye ifade etmesi bakımından, metafiziksel açıdan özelliklerin taşıyıcısı, mantıksal olarak da yüklemelerin kendisine izafe edilebildiği özneye (*süje*), dayanağa

¹⁸¹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 52-53

¹⁸² Veysel Atayman, **Felsefeye Davet I – Antik Felsefe**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s.48

¹⁸³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**- Aristoteles, s.60

(*hypokeimenon*) karşılık gelir.¹⁸⁴ Ancak birinci kategorinin esas unsurları, Aristoteles'in öğretisine göre hiçbir zaman gerçek anlamda yüklem-kategoriler olmayıp her zaman öznel olan bireysel tözlerdir. Bunların yanında bu bireysellerin ait oldukları ikincil tözler olarak türler veya cinsler olarak insan, meşe, hayvan ve ağaç gibi şeylerin varlığı kabul edilmelidir. Dolayısıyla tözün dışındaki bütün kategoriler bir öznededir. Görüldüğü üzere Aristoteles tümelleri ikincil dereceden töz saymış ve bu açıdan Platon'dan belirgin olarak ayrılmıştır.¹⁸⁵ Lakin Aristoteles, tümelleri inkâr etmemektedir. O, yalnızca tümellerin ikincil öneme sahip olduğunu, asıl gerçekliğe sahip olanın ise duyuşal dünyada birer maddi töz olan bireysellerin olduğunu söyler ve Platon'un idealist anlayışının karşısında durur. David Ross'a göre Aristoteles'te "her türlü çağrışım ve yorumun işe karışmasından bağımsız olarak asıl anlamında duyuşal algı, yanılmazdır. O bir şeyin (bir *aistheton*'un) bilincinden ibarettir. Burada *aistheton* (duyulur tarafından algılanabilen, duyuşal olan), duyumdan (*aisthesis* veya *aisthema*) farklı olmakla birlikte algılayan özneye tabidir. Bu şey, bilinçten ayrıdır ve bir nesnenin (madde anlamında *hypokeimenon*) sonucudur."¹⁸⁶ cümlesiyle bütünleşen bir pozisyon hakimdir.

Hypokeimenon'un /taşıyıcının anlamı, burada erozyona uğramış gibi görünse de aslında bu durumun Aristoteles'te *ousia* ve *hypokeimenon* kavramının mündemiç olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Aristoteles'te *hypokeimenon* birçok anlamda (taşıyıcı/*hypokeimenon* asıl anlamda *ousia*'dır, diğer anlamlarda ise madde, form ya da ikisinin birleşiminden çıkan şey'e karşılık gelir¹⁸⁷) kullanılır. Bu bağlamda Aristoteles'te *hypokeimenon*, ilk kategori-birincil *ousia* olarak nihai taşıyıcı/özne konumundayken¹⁸⁸, yukarıdaki pasajın sonunda, çok anlamlı yapısından dolayı ikincil *ousia* (duyulur ya da oluş bozuluşa tabi olan *ousia*) olarak tanımladığı *hypokeimenon*'a dönüşür. Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles'te *hypokeimenon* kavramı, nihai bir anlama sahip değildir. Ama Aristoteles'te bilme edimlerinin kavşak noktası olan özne-ruhun konumlandırılmasında, *hypokeimenon* ve *ousia*

¹⁸⁴ Ahmet Cevizci, **Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s. 105

¹⁸⁵ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 51-52; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi- Aristoteles**, s. 68-69

¹⁸⁶ Ross, **Aristoteles**, s.255-256

¹⁸⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 1028b33

¹⁸⁸ Aristoteles, **Metafizik**, 1028b33

tartışmalarının altını da önemle çizmek gerekir. Çünkü söz konusu tartışmalardaki konumlandırma sorunu, modern döneme değin sürecek ve Heidegger'in belirttiği üzere *hypokeimenon*, Descartes'la birlikte *subjectum* kavramıyla ifade edilecek olan insan öznesiyle özdeşleştirilecektir. Artık *hypokeimenon* /*subjectum* kavramının esas karşılığı şeklinde ifade edilen *ego cogito* olarak özne¹⁸⁹, modern felsefenin zemininde, tüm bilme edimlerinin kavşak noktasında yer alacaktır. Descartes'ın asıl *hypokeimenon* olan insanın hem özne hem de nesne olması muğlaklığını ortadan kaldırması ise Foucault tarafından belirsiz bir felsefi tartışmanın sonlandırılması açısından olumlu karşılanır.¹⁹⁰

Aristoteles, kendisinden sonra da tartışılmış tüm bu töz değerlendirmelerini ve sınıflandırmalarını, doğadaki herhangi bir oluşumu temel, evrensel olarak doğrulamak, kanıtlamak¹⁹¹ ve insanın bilgi ile olan münasebetini açıklayabilmek üzere ortaya koymuştur. Buna binaen Aristoteles'in nihai amacı, “bilen ve düşünen bir ruh olarak insan”¹⁹² tarafından ortaya konulan felsefeyi, evrenselin bilimi olarak sunabilmenin zeminini sağlam bir şekilde kurabilmektir.¹⁹³ Çünkü Aristoteles, töz açıklamalarından başlayan bir sürecin sonunda, varlıklar içinde yalnızca Tanrı'ya ve onun aracılığıyla Mutlak'ın bilgisine iştirak etmeye çalışan, bunun yanında *logos*'un taşıyıcısı olan “tözsel nitelikteki ruha”¹⁹⁴ yani müdrikenin kategorilerine varmak ister.¹⁹⁵ Platon'un **Phaidon**'undaki gibi “bedende hapsolmuş ruh”¹⁹⁶ fikrinden ziyade Aristoteles, *khresis*'in öznesi olarak akıl ile kuşatılan ruh fikrini öne çıkarır.¹⁹⁷ Zaten

¹⁸⁹ Martin Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, ed. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 134-154

¹⁹⁰ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 91

¹⁹¹ Frank Thilly, **Felsefenin Öyküsü-Yunan ve Orta Çağ Felsefesi**, 1. Cilt, çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000, s.155

¹⁹² Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983, s. 183

¹⁹³ Aristoteles, “(her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre) kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır.” diyerek bu sağlam zeminin kurulmasındaki araştırmalarına başlar. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 983a 25

¹⁹⁴ Aristotle, **De Anima**, Book, trans. R.D. Hicks, Cambridge University Press, 1907, II/4, Book II-414 b11/ 4,

¹⁹⁵ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, s.69

¹⁹⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 52; Bkz. Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, 64c- 65a

¹⁹⁷ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 65

Metafizik'inin girişinde, "bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler."¹⁹⁸ diyerek, *khresis*'in öznesi olarak ruhu (akılsal varlık olarak insanı), bilginin asıl öznesi olarak konumlandırmış ve tüm töz tartışmalarını "bilmek, nedeni bilmeyi gerektirir" düşüncesi dahilinde ele almıştır. Aristoteles, buradan yola çıkarak hem özne olarak insanı bilmenin (teorik akıl) hem de onun nasıl eyleyeceği (pratik akıl) konusundaki meselenin önemini belirtmiş olur. Bu bağlamda Aristoteles, insanın kendilik kaygısı etrafında etik özne olarak nasıl kurulduğunu da **Nikomakhos'a Etik**'de aşama aşama gözler önüne serer. Ama burada "etik" kavramının, ister bireysel isterse de kolektif olsun, bir öznenin pratiğini yargılayan ilke olarak ortaya konulduğunu da belirtmeliyiz.¹⁹⁹ Öyle ki Foucault'ya göre Antik Yunan pratikleri, öznenin *parrhesia* kullanımında ve *parrhesiastes*'in hakikat oyununda önemli olan *Mesos*²⁰⁰u, yani huylarda aşırı olmamayı gerektiren erdemli bir öznenin varlığını, etik bakımdan zorunlu kılar.²⁰¹ Böylece bizler, *theoria* ve *praxis*'in ya da diğer bir deyişle *logos* ile *bios*'un uyumunu ve politik bir hayvan (*zoon politikon*) olarak yaşamın tam merkezindeki özne insanın, epistemolojik, ontolojik ve etik zeminde nasıl inşa edildiğini idrak ederiz.

Aristoteles'e göre özne insanın işlevi, *logos*'a (rasyonel ilke) uygun bir ruh etkinliğidir. Diğer bir deyişle, *logos*'un düzen-düzenleme anlamıyla ilişkili olarak, ruhta belli düzenleme ya da düzene uygun bir etkinliktir. İki farklı ama birbiriyle bağlantılı bu fonksiyonun önemi, insana özgü olmasından ve onu doğanın geri kalan kısmında ayıran bir yetiye vurgu yapmasından ileri gelmektedir. Aristoteles'in, insan için iyinin, erdeme uygun bir etkinliği olduğu yönündeki kanaati de bu iki anlamın sonucunda ortaya çıkmıştır denilebilir. Bu bağlamda Aristoteles, söz konusu özne

¹⁹⁸ Aristoteles, **De Anima** I. Kitap-A, 980b 21

¹⁹⁹ Alain Badiou, **Etik**, s. 18

²⁰⁰ Aristoteles, **Eudemos'a Etik** adlı eserinde Orta yol'un ne olduğuna dair şu açıklamalarda bulunur; "Mademki erdem, en iyi pratiklerin ona dayandığı, en iyi koşulların onun muhtevasında yer aldığı bir tür huy, en iyi ise sağ akla uygun olan, bu da bizden bağımsız olmayan bir aşırılık ile eksikliğin ortası, öyleyse karakter erdemi her bir kişide bir orta olmadır ve hazzarda, hoş şeylerde ve acılarda, kimi ortalarla alakalıdır. Orta olma ise, kimi zaman hazzarda, kimi zaman acılarda, kimi zaman da her ikisinde olacaktır. Öyle ki aşırılık gösteren kişi, hoş olan şeyden haz almakta, karıştırdan ise acı duymakta aşırılık gösterir. Bunlar da ya mutlak anlamda ya da belli bir sınıra göre, sözgelişi çoğunluğun davranmadığı gibi davranmadığı zaman olur. Ama biz biliyoruz ki erdemli kişi gerektiği gibi davranır." Bkz. Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, çev. S. Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, 1222 a-5-15

²⁰¹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 86

insanın işlevini (mükemmel yaşam sürme) gerçekleştirebilmesini mümkün kılan istikrarlı ruh halleri olan erdemlerin öneminin altını çizer. Böylece Aristoteles özne insanın yaşamının amacının, kendini aşmaya çalışarak, kendi biçimini mümkün olduğu kadar en yüksek düzeyde gerçekleştirmesi olduğu yönünde ifadelerde bulunur.²⁰² Lakin burada Foucault'nun Platon'da vurguladığı gibi ruhani pratiklerle²⁰³ kendini aşmaya ve dönüştürmeye çalışan bir özne insan mevzu bahis değildir. Aristoteles'teki dönüşüm ya da erdemlerin kazanılması, tam tersine pek de ruhani olmayan alıştırmalara ve bunun sonucunda elde edilen kalıcı alışkanlıklara dayanır.²⁰⁴ Bu dönüşümde özne insan, akıllı yanının doğasını gerçekleştirmek için kendini fiilen kendi kaygısının nesnesi olarak alır ve kendi neliği üzerine sorgulamalar yapar.²⁰⁵

Aristoteles'in ortaya koyduğu bu veriler ışığında denilebilir ki insan, kendi benliğini, erdemlerini ve dönüşümün anahtarı olan hakikat oyunlarını (*parrhesia* oyunları) ancak, politik bir hayvan olarak (*zoon politikon*) bir toplum içerisinde gerçekleştirebilir. Söz konusu bu politik topluluk, erdemleri ve dönüşümü, nihayetinde mutluluğu gerçekleştirmek için gerekli ortamı hazırlar. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin en üstünde yer alan kendini gerçekleştirme ya da esas dönüşüm kısmı tam da buna işaret eder. Aslında erdemler ile mutluluğun bu hiyerarşinin en üstünde yer alan kısımda gerçekleştirilebileceğini anlatır. Konuşan öznenin dönüşümü ve nihai amaç olan mutluluğun sağlanması ise ancak bir *parrhesiastesin* dahil olduğu *parrhesia oyunu* ile mümkün olabilir. Söz konusu mutluluğun en önemli unsuru olan hakikat oyunlarının gerçekleşebilmesinin aracı ise siyaset ilmidir.²⁰⁶ Nitekim Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik** adlı eserinde, bilimleri; insanın bilme, eyleme ve yapma olarak üç temel etkinliği bulunduğu üzerinden sınıflandırır ve pratik bilimlerin temeline de siyaset ve etik'i koyar.²⁰⁷ Böylece o,

²⁰² Jonathan Lear, **Aristoteles- Anlama Arzusu**, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlknur Urkun Kelso, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 219-220

²⁰³ Bu egzersizlerden; *askesis*-çileci yaşam, hakikate erişmenin bedelini oluşturan arınmalar, kendi üzerine çalışmalar, el etek çekmeler, bakış yönünü değiştirmeler, varoluşu değiştirmeler, vb. şeklini alabilecek arayış, pratik ve deneyim kümeleri kastedilmektedir.

²⁰⁴ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 19-21

²⁰⁵ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 169

²⁰⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 2007, s.79

²⁰⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Furkan Akderin, Say yayınları, 2014, s.12

insanı, felsefenin pratik alanı olarak telakki edilen etik ve siyasetin zeminine yerleştirir. Bu açıdan Aristoteles'in ahlak ve siyaseti kapsayan pratik felsefesi çok modernidir, günümüzde de bu modernlik halen geçerliliğini korumaktadır.

Aristoteles'in siyaset ve etiğinin *parrhesiatik* ilişkiler ekseninde analiz edilmesinin yolunu David Ross'un açıklamalarıyla açık bir biçimde bulabiliriz. Ross, "Aristoteles'in etiği toplumsal (*zoon politicon*), politikası ise ahlakidir."²⁰⁸ Derken aslında *parrhesiatik* ilişkilerin şekillendiği iki alana atıfta bulunmaktadır. Çünkü Ross, Aristoteles'in siyaset ilminin amacının, politik hayvanlar olarak nitelenen insanların oluşturduğu toplumun dönüşümünü sağlamak ve nihayetinde toplumun mutluluğunu tesis etmek olduğunun farkındadır. Siyaset bu kutsal amaca hizmet eder ve etik alana hâkim olur. Bu bağlamda etik alana hâkim olan siyaset alanı, Foucault tarafından retorik sanatından sonra *parrhesia* kullanımının da ikinci önemli veçhesi olarak tespit edilir. Böylece Foucault, Sokratik *parrhesia*'nın hemen ardından gelen siyasi *parrhesia*'yı da Aristoteles'e referansla etik ve ahlaki karakterin kişisel bir özelliği olarak analiz eder.²⁰⁹

Aristoteles'e göre siyaset ve etiğin konusu, insanın iradeli olan tüm faaliyetlerinin gayesi ve varmak istediği en son hedef olan en yüksek iyidir.²¹⁰ Bu iki disiplin, insanın değişik koşullarda hangi eylemleri hangi şekilde eylemesi gerektiğiyle ilgili olduğunu anlatır. Aristoteles'ten önce Platon, **Devlet ve Yasalar** adlı eserlerinin genelinde toplumun erdemli ve mutlu kılınması için iki alanın, yani siyaset ve ahlak ilminin, *parrhesia* oyunları ile beraber etik öznenin dönüşümündeki yerine dair açıklamalarda bulunur. Bunun yanında Aristoteles'in, "politika"yı diğer ilimlerden üstün tutması ve ona mükemmel ahlaki değerleri tayin etmesi, dikkate alınması gereken bir tartışmadır.²¹¹ Öyle ki Aristoteles, siyasetin amacının en iyi

²⁰⁸ David Ross, **Aristoteles**, s. 293

²⁰⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 19, 73-75

²¹⁰ Mahmut Kaya, "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması", **Felsefe Arkivi**, Sayı 22-23, 1981, s.211

²¹¹ Aristoteles **Rhetorica** adlı eserinde, yazılı ve yazısız kanunlar üzerinde durmaktadır. Hatta bazı konularda yazısız kanunları uygulamanın daha iyi sonuç vereceğini savunmaktadır. Bu durumda politikanın ahlâka değil, ahlâkın politikaya yön verdiği ortaya çıkmaktadır ki bu, Aristoteles için bir

olduğunu ve onun sayesinde daha iyi insanlar ortaya çıkarmaya çalışıldığını anlatır.²¹² Toplum ve siyaset, yalnızca konuşan öznenin sadece hayatını sürdürmesinin bir aracı değildir, aynı zamanda onun iyi ve mutlu bir hayat sürmesinin, kendisini gerçekleştirmesinin, dönüştürmesinin de temel koşuludur. Ancak söz konusu dönüşümde siyaset ve ahlak alanlarını öne çıkaran Aristoteles, Foucault'nun belirttiği gibi, dönüşümün gerekliliği olan ruhani pratiklerin dışında kalmış ve Antik Çağ'ın bir istinası olmuştur.²¹³

Foucault'nun tespitlerine göre Aristoteles, her ne kadar *parrhesia* oyununda ruhani pratikleri saf dışı bıraksa da siyaset ve ahlak alanının belirlediği insanın nihai amacı olan *eudaimonia*'ya daha gerçekçi bir yöntemle erişilebileceğini ortaya koyar. Konuşan öznenin mutluluğunun ancak, “tıpkı Sokrates'i örnek bir felsefi yaşam modeli olarak gören”²¹⁴ Marcus Aurelius'un da altını çizdiği gibi “kendini incelemek”ten geçtiğini ifade eder.²¹⁵ *Parrhesia* oyununda pratik edilmesi gereken bu kendini inceleme tekniğin uygulanması sonucunda ise yaşam, hakikat dönüşümünün verdiği mutluluğu sunar. Buna tam olarak *eudaimonia* denir. Aristoteles'te *eudaimonia*, yaşamın mükemmelliği ile ilgilidir. Aristoteles, insan yaşamının nihai amacı olan mutlu ya da iyi yaşamın (*eudaimonia*, *well-being*) neliği ile ilgilenir. Bu düşüncenin temelinde, iyi yaşamın tüm erdemleri içine aldığı belirtilir. Daha açık bir ifadeyle *eudaimonia*, en arzu edilen yaşam türüdür. O, özünde değerli tüm aktiviteleri içeren bir yaşamdır.²¹⁶ Ahmet Arslan'a göre de

çelişkidir. Bkz. Mahmut Kaya, , “Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması” s. 212

²¹² Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1099b-25-30, 1100a

²¹³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 21

²¹⁴ John Sellars, “Socratic Themes in the Meditations of Marcus Aurelius”, **Brill's Companion to the Reception of Socrates**, ed. by Christopher Moore Leiden: Brill, 2019, p. 300

²¹⁵ Sokrates'in' bu düşüncesi, kendisinden sonra gelen filozoflara, hükümdarlara, daha doğrusu filozof hükümdarlara da öncülük yapmıştır. Özellikle Roma İmparatoru ve filozof olan Marcus Aurelius da insanın yaptığı her eylemde kendini sorguya çekmesinin önemini **Düşünceler** isimli eserinde vurgular. Bkz. Marcus Aurelius, **Düşünceler**, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s.145

²¹⁶ Gabriel Richardson Lear, **Happy Lives and the Highest Good (An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics)**, Princeton University, 2004, s.41

Aristoteles'in ahlakı, bir erdem ahlakı, doğacı veya doğal bir ahlaktır. İnsan mutluluğun temelini, kendi doğasına uygun eylemlerde bulur.²¹⁷

Aristoteles'te konuşan özne olarak insan, ruhsal anlamda kendini sorgulamayı, kendini bilmeyi ve dönüşümü, *eudaimonia*'yı arzuladığı için gerçekleştirmektedir. Dönüşümün ilham kaynağı olan *daimon*'unu dinleyen, insanların önünde adeta "tragedya sahnelerinde aniden beliren tanrılar gibi"²¹⁸ biten ve onları bir *parrhesiastes* olarak dönüştürmeyi ilke edinen Sokrates'ten sonra, Aristoteles aynı özelliklerle karşımıza çıkar. Aristoteles için de *daimon* tıpkı Sokrates gibi bir iç sestir. Bu bağlamda Aristoteles için nihai amaç olan *eudaimonia*, en iyi yaşam tarzı olarak ruhta gerçekleşen bu iç sesin somut bir dışavurumu şeklinde düşünülebilir. Yani Sokrates'in dahi tanımlamakta güçlük çektiği *daimon*, Aristoteles'te somutlaştırılmış bir şekilde yaşamın içine dahil edilmiş, hatta tam da yaşamın ortasında en iyi şey, en mükemmel yaşam ve tüm eylemlerin kaynağı olarak yer almıştır.

Foucault, Aristoteles'in hakikat arayışı yolundaki nihai amaç olarak gerçekleşmesi umulan *eudaimonia* halini anlayabilmek için, kendilik kaygısı, dönüşüm ve *eudaimonia* ilişkisi çerçevesinde öncelikle Platon'a başvurur. Foucault için Platon'un **Alkibiades** diyalogundaki "göz metaforu"²¹⁹ bize *özne ruhun* bu hususunda ışık tutar. Kendini bilmesi gereken ruhun kendini nasıl bileceğini soruşturmaya başladığımızda, karşımıza göz metaforu çıkar. Platon burada Sokrates aracılığıyla Alkibiades'e, *Delphoi* Tapınağı'nda yazan "kendini bil" yazısının bir göz için "kendini gör" yazısı şeklinde olması halinde bundan ne anlayacağı sorusu üzerinden konuya giriş yapar. Bu metaforunda hem kendini hem de gözünü görmek isteyen bir göz, aynadan kendisine gönderilen imgeye ya da mutlak anlamda kendine benzeyen başka bir göze bakmaya muhtaçtır. Dolayısıyla bir öznenin kendini bilmesinin koşulu, doğalarının özdeş olduğu bir şeye / bir yansıma yüzeyine yönelmesini gerektirir. Burada göz kendini gözde değil, görme ilkesinde görür. İşte

²¹⁷ Ahmet Arslan, "Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri Üzerine", **2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri**, edit. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran, Lefkoşa, 2017, s.13

²¹⁸ Platon, **Kleitophon veya Felsefeye Davet**, çev. Eyüp Çoraklı, Cana Vilken Çoraklı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021, s. 10, 41

²¹⁹ Platon, **Alkibiades I-II**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2019, 132d-e, 133a-b-c

Foucault bu metaforun **Alkibiades**'te ruha uygulanan "Tanrısal olanın aynasında kendine bakan ruh metaforu"²²⁰ olduğunu söyler. Buna cevaben Alkibiades, ruhun kendini ancak aynı doğada olduğu ve doğasını oluşturduğu ilkeye, yani düşünceye, bilgiye (*to phronein ya da to eidenai*²²¹) yönelttiğinde göreceğini belirtilir. Söz konusu *phronesis* ilkesi tanrısal ilkeye karşılık gelir. Öyle ki buna uygun olarak ruh, tanrısal olana yönelerek kendini tanıyabilecektir.²²² Platon'un metafizik ilgileriyle birlikte *phronesis* kavramı, yukarıda anlatılan metaforlardan da anlaşılacağı gibi idealaların *intellektual* şekilde temaşa edilmesi anlamına gelinceye değin pratik ve etik renklerini yitirmeye başlar. Kavram, **Philebos** diyalogunda ise en yüksek bilgi tipi olarak *nous*'un eş anlamlısı olarak kullanılır.²²³

Aristoteles'te ise *eudaimonia* yaşamının bir gereği olan ve "erdemli insanın pratik bilgisini"²²⁴ ifade eden *phronesis*/aklıbaşındalık, tekrar ahlak alanıyla sınırlanır. Buna binaen Platonik *phronesis*'in *theoria* yanına karşılık (dönüşümde *nous*'u ilke edinen yan), bilgelik (*sophia*) yana vurgu yapılmasıyla farklı bir şekilde konumlandırılır.²²⁵ Aristoteles'le birlikte pratik bir işleve kavuşan *phronesis*, **Nikomakhos'a Etik**'te makuliyet, akli başındalık, pratik bilgelik, sağduyu, idrak, yargılama anlamlarına gelir. Tam olarak *phronesis*, "yaşamımızdan deneyim ve öğrenme yoluyla kazanılan, insanoğluna arzularını kontrol altına alma ve rasyonel biçimde eyleme imkân tanıyan pratik bilgeliği ifade eder."²²⁶ Öyle görünüyor ki dönüşümdeki bu pratik bilgeliğin odak noktasını, konuşan özne ve onun *parrhesia* oyunu ile hakikate yönlendirilme tarzı oluşturmaktadır. Bu bağlamda Gadamer, anlama kavramının önem arz ettiği hermeneutik düşüncesi modelinin bir yanını Aristoteles'in *phronesis* kavramından alır. Çünkü "anlama", Gadamer'in hermeneutiğinde tıpkı *phronesis* gibi düşünceyi ve eylemi ihtiva eder.²²⁷ Özellikle

²²⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 65

²²¹ *Alkibiades* diyalogunun orijinal metni 133c 'de, *to eidenai* kelimesi geçmektedir. Bkz. **Plato: Charmides, Alcibiades I-II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis**, trans. W.R.M.Lamb, William Heinemann Ltd-Harvard University Press, 1927, s.210

²²² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 61

²²³ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 296

²²⁴ Lear, **Aristoteles-Anlama Arzusu**, s. 230

²²⁵ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 297

²²⁶ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s.746

²²⁷ Tufan Çötök, "Antik Çağ'dan Günümüze *Phronesis* Kavramı", **DEÜ Felsefe Bölümü Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII**, 2015, s. 20-21

Nikomakhos’a Etik’de, *phronesis*, “bir konuda iyi düşünmek”, “insansal iyilerle ilgili, iyi ya da kötü şeylerle ilgili, akılla giden, doğru bir tutum/ huy”, erdemlerin başında gelen ölçülülük”, “duyumun bir sonucu”, “mutluluğu sağlayan şey”, “gerçek erdem”²²⁸, gibi birçok anlama sahiptir. Gadamer’in *phronesis* kavramına varoluş pratiği (*exis praktike*)²²⁹ çerçevesinde pratik bilgelik çevirisini uygun görmesi ise, Aristoteles’in aklıbaşındalık ile bilgelik arasında kesin bir ayrıma gitmesine dayanır. Öyle ki Aristoteles’e göre, “bilgelik (*sophos*) ile aklı başındalık (*phronesis*) farklı kavramlardır. Aklı başında olmak, bilge olmaktan daha aşağı bir şeydir. Bu yüzden ki Thales ve Anaksagoras, aklı başında olarak değil bilge olarak adlandırılırlar.”²³⁰ Bu bağlamda söz konusu ayrıma vakıf olan Gadamer, *phronesis* kavramına, somut bir alana yöneltilmiş bilgi anlamında “pratik bilgelik” karşılığını daha münasip görür ve felsefesinde yer verir.²³¹ Bize öyle geliyor ki Gadamer’in de üzerinde hemfikir olduğu pratik bilgelik, Pierre Hadot’un “bilgelik, belki de filozofun hiçbir zaman ulaşamayacağı ama, kendi kendini aşabilmek için dönüşmeye çabalayarak, daima yöneldiği haldir.”²³² cümlesiyle daha anlaşılır hale gelmektedir.

Nikomakhos’a Etik’te *phronesis*, *epistemed*den kopuk bir şey değildir. *Phronesis*, doğrudan *praksis* (edim, eylem) ile ilişkilidir. *Phronesis* yaşayarak ve edim/eylem yoluyla öğrenilir. *Phronesis*’in aynı zamanda belirli bir tarihselliğe sahip olduğu da bilinen bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. *Phronesis*, site topluluğunun içerisinde meydana gelen ve orada yaşayan vatandaşlarca saygı duyulması elzem örf, adet, gelenek ve göreneği, şehrin ahlak yasasını yani *ethos*’u oluşturur. *Ethos*, ancak erdemli davranışın sürekli tekrarlanması ile oluşacaktır. Böylece *phronesis* aslında bir yönüyle erdemlin pratik eylemde can bulmasından başka bir şey değildir. Nitekim Aristoteles, erdem olmadan *phronesis* olamayacağını belirtmiştir.²³³ Çünkü *phronesis* yani aklıbaşındalık düşünüp taşınıp tercih etmeye

²²⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2012, Sıralı Fragman numaraları; 1140, 1140b, 1141b, 1142, 1144b

²²⁹ Riccardo Dottori, “The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy”, **Etica & Politica / Ethics & Politics**, XI, 2009, p. 306

²³⁰ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1141b, 1144

²³¹ Hans George Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Birinci Cilt, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, s. 28-29

²³² Pierre Hadot, **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, s. 258

²³³ Sezgin Seymen Çebi, “Aristoteles’te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme”, **Hukuk Kuramı**, C. 2, S. 6, KasımAralık 2015, s.2-3

yönelik bir erdemdir ve bir bakıma pek çok erdemin de ustası olarak konumlandırılır. Ama burada da kesin konuşamayız. Zira Aristoteles'e atfedilen **Magna Moralia** isimli eserde, “diğerlerinin düşündüğü gibi erdemin ilkesinin ve yöneticisinin yalnızca akıl olduğunu değil, daha ziyade duygular olduğunu söylüyoruz”²³⁴ diyerek aklın yanında duyguların da işlevinin önemine atıfta bulunur. Böylece Aristoteles, erdem konusunda hem teorik hem de pratik olarak yaptığı ayrımlar ve analizlerle, *parrhesia* oyunları'nın anlaşılmasında önemli rol üstlenir.

Aristoteles'te *parrhesia* oyunları dahilinde öznenin dönüşümü için ortaya konan ruhani olmayan hakikati elde etme pratikleri, özellikle Helenistik dönem ve Roma döneminde kathartik temanın genişlemesiyle birlikte tam tersi bir boyut kazanır. Foucault'ya göre bu süreçte hakikat düşüncesi olarak felsefe, öznenin varlık biçiminin bizzat özne tarafından dönüştürülmesi olarak anlaşılan ruhanilik çerçevesine dahil edilir.²³⁵ Bu bağlam üzere devrin önemli felsefe okulları olan Epikürcü, Stoacı, Septik ve Yeni Platoncu okullar, *parrhesia* oyunlarındaki pratiklere yönelik, şüphesiz farklı tekniklerle karşımıza çıkmaktadırlar. Bu okulların başında gelen ve öznenin dönüşümünde cemaat yaşamına vurgu yapan Epikürcü düşüncede, *parrhesia* kavramının, kendine dikkat etme düşüncesiyle (*epimeleia heautou*)²³⁶ olan yakınlığının arttığı görülmektedir. Bilhassa bu dönemde *parrhesia* kavramının, ruhun terbiyesi için gerekli olan bir tinsel rehberlik *tekhne*'sine dönüştüğünü görürüz.²³⁷ Bunun yanı sıra dönüşümde, Pythagorasçı kökenlerine rağmen, Epikürosçu, Stoacı ve Kinikler gibi felsefe okullarında “yalnız başına kendini sorgulama”²³⁸ tekniği adı altında yürütülen pratik, büyük önem arz eder. Öyle ki Seneca'nın **De Ira**'sında (**Öfke Üzerine**) ele aldığı bu teknik, yüzyıllar boyunca, Hristiyanlık çileciliğinde

²³⁴ Aristoteles, **Magna Moralia**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016, s. 183

²³⁵ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 153

²³⁶ Epikürcü düşüncede *epimeleia heautou* ilkesi *parrhesia* oyunlarının teması içerisinde özel bir yere sahiptir. Bu ilke hem öznenin hakikate erişimi için gerekli olan motivasyonun temelini teşkil eder hem de ruhun bakımında felsefenin önemine atıfta bulunur. Özellikle söz konusu ilkenin felsefeyle olan ilişkisi, Epikürosçu bir metin olan **Menece Mektubu**'nda müstakil bir biçimde dile getirilir. Metinde mutluluk getiren şey olarak ifade edilen felsefenin, ruhun bakımıyla özdeş olduğu açıkça ortaya konur. Bkz. Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, s. 136; Epicurus, **Letter to Menoikeus**, trans. by Peter Saint-Andre, Monadnock Valley Press, 2011; Epiküros'un söz konusu metninin çevirisi, Cyril Bailey'in 1926'daki tercümesi ile karşılaştırıldığında pratik bilgelik ve felsefe kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür.

²³⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 21, 92

²³⁸ Lucius Annaeus Seneca, **Öfke Üzerine**, Çev. A. Doğucan Hanegelioglu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022, s. 39, 130

kullanılmış ve adeta günah çıkarma ritüelinin arketipi olarak tarihsel ve felsefi anlamda yerini korumuştur.²³⁹ Teknik, Seneca'nın ardından gelen Stoacı filozof Marcus Aurelius'un özne figürünü oluşturmada da büyük katkı sağlamıştır. Marcus Aurelius bahsi geçen, "yalnız başına kendini sorgulama" tekniğinin rotasını terse çevirir. Böylece Aurelius özneye dair, kendini içinde bulduğu dünyayı yeniden kavramak üzere, dünyadaki konumuna göre herhangi bir geri çekilmeyi zorunlu kılmayan, ruhani bir bilme figürü ortaya koyar.²⁴⁰ Foucault'ya göre Marcus Aurelius'ta, ruhani bir bilme figürü olarak özne insan var oluşuyla aynı düzeydedir. Burada söz konusu olan şey, ister Seneca'daki gibi bütünlüğü görebilmek adına evrenin zirvesine çıksın ve kendini geri çeksın, isterse de Marcus Aurelius'taki gibi şeylerin merkezine inmeye çalışsın, yalnızca öznenin bir yer değiştirmesinden ibarettir. Bu bakımdan özne, spiritüel bilmenin, şeylerin ve kendini kendi gerçekliğinde kavramanın da bir karakteristiği olarak, hareket halinde olmak zorundadır.²⁴¹

Hristiyan felsefesinde üçüncü yüzyıldan itibaren, öznenin dönüşümündeki tekniklerin öncüsü niteliğinde sayılabilecek Yeni Eflatunculuğa baktığımızda, özne üzerindeki ruhani pratiklerin yoğunlaştığını fark ederiz. Foucault, Yeni Platonculuk'un en önemli ismi sayılan Plotinos'un **Dokuzluklar**'ında yer alan, ama daha önce Stoacı Marcus Aurelius'un **Düşünceler** isimli eserinde rastlanılan *epistrophein pros heauton* (kendini kendine doğru çevirmek, kendine dönmek)²⁴² deyimine bu yoğunluk ekseninde atıf yapar.²⁴³ Yine Marcus Aurelius'ta olduğu gibi Roma Stoacılığı teorisinde, bireyin kendine çekilmesi ve tabiri yerindeyse onu

²³⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 124-125

²⁴⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 245-246

²⁴¹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 261-263

²⁴² Marcus Aurelius, **Düşünceler**, IX. Kitap, s. 131-132; *Epistrophe* teması, Foucault'nun analizlerine göre tipik bir Platoncu temayı işaret etmesi bakımından büyük bir ehemmiyete sahiptir. Ancak *epistrophe* teması Stoacı felsefede, *Alkibiades* diyalogunda olduğu gibi ruhun yukarıya/tanrısal öğeye doğru hareket etmesiyle değil, bizzat ruhun bulunduğu yerde gerçekleşir. Dolayısıyla Stoacı yaşamda kendi üzerine dönmenin son hedefi, kişinin bulunduğu yerde kendisiyle birtakım ilişkiler kurmasından ibarettir. Bkz. Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, s. 138; Bu bağlamda da özellikle Aurelius'un **Düşünceler**'i kaleme almasının nedeninin nihayetinde soyutluğa düşen felsefi söylemi kendi içinde diri tutmak olduğu yönündeki Hadot'un iddiası da "kendi üzerine dönme" meselesiyle daha da anlaşılır hale gelir. Bkz. Hadot, **Yaşam İçin Felsefe**, s. 161

²⁴³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 179

dünyadan koparan çekilme türünü ifade eden *anakhoresis* kavramı dikkat çeker.²⁴⁴ Bu tam olarak Hristiyan çileci yaşamının, hakikat dönüşümündeki pratiklerine karşılık gelir.

Plotinos'ta özne kavramı, onun kurtuluş kuramından bağımsız düşünülemez. Plotinos'ta özne-ruh, dünya ruhunun bir parçasıdır ve ondan sudûr etmiştir. Ancak söz konusu ruh, tıpkı Platoncu felsefede olduğu gibi maddi varlık alanında bir bedene düşmeden ve bedenle birleşmeden önce ezeli-ebedi *nous*'u temaşa etmektedir. Buna binaen de ruh, varlık kaynağı olan Tanrı'ya yönelmiş haldedir. Maddi varlık alanında bir bedenle bütünleşen ve nihai amacı Tanrıyla birleşmek olan bu özne-ruh, üç parçalı bir yapı sergiler. Bunlar; *nous*'u temaşaya yönelen kısım, bedenle ilişkili olan kısım ve ikisi arasında aracı rol üstlenen kısım olarak ifade edilebilir. Bu üçlü yapıya uygun olarak hiyerarşik şekilde pay alan özne-ruhlara, seçimlerine göre teorik ya da pratik bir yaşama sahip olacaklardır. Özne-ruhun bu seçimleri onun ya düşüşünü ya da tanrıyla birleşmesini sağlayacaktır. Plotinos, ruhun kurtuluşu için geliştirmiş olduğu kuramın bu kısmında, yükseliş için ahlaki ve entelektüel erdemler geliştirilmesine vurgu yapar. Ardından da Hristiyanlık öğretisinin öngördüğü ruhani pratiklerin²⁴⁵ önünü açacak ifadeleriyle dikkat çeker. Burada özellikle özne-ruhun bedensel-tinsel arınması (ruhun bedenden kopararak gerçekleştirdiği çileci yaşam), doğru düşünme bakımından disipline edilmesi ve erdemler kazanması büyük önem arz eder.²⁴⁶ Nitekim hem Plotinus da hem de Plotinus'un öğretisini bize aktaran Porphyrios'ta da görülebileceği üzere, çileci yaşama atfen ruhani alıştırma ve öğretimin önemi üzerinde durulur. Porphyrios, mutluluk getiren temaşa anlamındaki *theoria*'nın, mutlak manada doğa ve yaşam haline gelmesi yani pratiğe dönüşebilmesi için asketik bir çabanın gerekliliğine vurgu yapar. Teori, burada açık

²⁴⁴ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 47; Voltaire, kaleme aldığı **Felsefe Sözlüğü** adlı eserde, Marcus Aurelius gibi filozofların başarabildiği bu geri çekilme meselesini oldukça önemli bulur. Aslında ona göre tam da bu durumdan yani dünyanın aldatıcı nimetlerinden bir çırpıda vazgeçebilmelerinden ve kendilik kaygısı duyabilmelerinden ötürü, onların bir filozof olarak anılması gerektiğine kanaat getirir. Bkz. Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, çev. Lütfi Ay, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Batı Klasikleri, 2001, s. 271-274

²⁴⁵ “Bu pratikler; susma, dinleme, okuma, yazma, yeme içme, uyuma, günlük tutma, mektuplaşma, arzulama, haz alma, sevmeye, dostluk kurma, vicdan muhasebesi yapma, doğruyu söyleme, vb. davranışları içeren geniş bir alana yayılır. Özellikle yaşama sanatını *tekhné tou biou* oluşturan bu süreç, Foucault'ya göre insanın, hakikatin etik öznesi haline gelmesini hedefler.” Bkz. Michel Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. XIV

²⁴⁶ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 150-152

olarak pratiğin hizmetine sunulmuş gözüktür. Diğer yandan söz konusu vurgu, tam da Platonculuğun özüne yönelik bir çıkarıma yani “bilmek için kendi kendine dönüşümün gerekliliği”ne karşılık gelir.²⁴⁷ Bu bağlamda da Platon’un ruhani ilerleme düşüncesinden beslenen Plotinus ve Porphyrios’un, hem Hristiyanlık felsefesinde özne ruhun konumuna²⁴⁸ hem de onun *parrhesiatik* pratiklerle dönüşüm aşamalarına önemli etkilerde bulunduğu anlaşılır.

1.2.2. Orta Çağ Skolastiği ve Özne’nin Tanrı Karşısındaki Konumu

Orta Çağ felsefesi, Platon’un kendisinin Hz. Musa, **Timaios**’unun ise Eski Ahit ile örtüştürüldüğü ve meşru zemin oluşturmak adına bazı Yunan filozoflarının gıyaben vaftiz edildiği, Yeni Platoncu gelenekten beslenen bir dönemi temsil eder. Özellikle dini-kitle hareketlerinin meşrulaştırılması adına bir pagan hikmeti olarak telakki edilen felsefe, kilise babalarının apolojilerine, teorik bir çerçeve oluşturur. Buna ilaveten felsefe, kilise öğretilerinin mahzenlerden çıkarılarak entelektüel bir işleve bürünmesine de katkıda bulunur. Bu bağlamda İskenderiyeli Clemens’in “entelektüel soyutlamayı başaran Yunan felsefesi, Hristiyanlığın ve onun öğretilerinin tamamlayıcısıdır.”²⁴⁹ şeklindeki açıklaması, patristik ve skolastik felsefede, hakikat oyunları bakımından baskın bir rol oynar. Burada unutulmamalıdır ki Clemens’in soyutlama kavramı yalnızca entelektüel yetiyi değil, aynı zamanda “bilen özneyi” de (özne ruh) kapsar.²⁵⁰

Clemens’in ardından gelen Iustinus (Justin Martyr), her insanın evrensel mesajın bir pay alıcısı konumunda olduğunu ilkesel olarak kabul eder ve doğaya içkin olan Tanrısal *logos*’a, özne ruh çerçevesinde vurgu yapar. Bu anlamda evrenin “tözsel birlik”²⁵¹ temelinde *logos* gücüyle tanrı tarafından yaratıldığını esas alan kozmogonik fikir, hemen hemen bütün Orta Çağ’ın felsefi diline hâkim olur. Yeni

²⁴⁷ Hadot, **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, s. 49-51, 230

²⁴⁸ Bilindiği üzere Orta Çağ’da özne ruhun konumu, ruhu özneliliğin ilkesi olarak gören Platonik-Sokratik ruh anlayışıyla belirlenir. Fakat, Orta Çağ’da ruh kavramı, Antik Yunan düşüncesinden farklı olarak mitik bir görünüme sahiptir. Bkz. Ernst Cassirer, **Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren**, Emre Can Ercan, Bursa, Verka Yayınları, 2018, s. 170

²⁴⁹ Boniface N. Okafor, **The Theory of Knowledge in Clemens of Alexandria**, “Excerpta e Dissertationibus in Philosophia”, Pamplona, Navarra University, PhD Thesis, vol. III, no 2, 1993, p. 136-137, 168

²⁵⁰ Boniface N. Okafor, **The Theory of Knowledge in Clemens of Alexandria**, p. 122

²⁵¹ Tanrı ve *logos*’un birliği ve aynılığını belirten bir ifade.

Platoncu Tatianus'un ünlü meşale metaforu bu açıdan önem arz eder. Bu metaforunda, Tanrı'dan *logos*'un çıkışının tıpkı meşalenin bir başka meşaleyi tutuşturması gibi onda herhangi bir eksiklik meydana getirmeyeceğine yönelik ifadeleri de göz önüne alındığında, Platon'un **Timaios**'unun etkisinin ne derece güçlü olduğu anlaşılır.²⁵² Tatianus'un ardılı sayılabilecek, Clemens ile Ammonius Saccas'ın öğrencisi, Plotinos'un çağdaşı ve *didaskale* (yorumcu) görevini üstlenen Origenes ise döneme, tinsellik inancı /tin ruh ayrımı açısından damga vurur. Origenes ruhu, maddeye düşen ve hareket barındıran bir töz olarak kavrar.²⁵³ Ayrıca ruh, maddeye yani bedene intikal ettiği anda tanrısal sıcaklığı kaybeder.²⁵⁴ Tekrardan tanrısal hakikatin seyredilebilmesi ve onunla hemhal olunabilmesi, ancak saf akıl, zihin ve kavrayış gücüyle olur. Artık bir yönüyle bedenleşmiş/maddileşmiş ruh, ruh sıfatını kaybeder ancak tin, akıl ve kavrayış olarak ifade edilir hale gelir.²⁵⁵ Tam da burada Origenes, tanrısal temaşa ile *parrhesia* oyunları aracılığıyla hakikate ulaşmanın ve ruhsal arınmanın yöntemini, daha sonra Augustinus'ta da ele alacağımız gibi maddi-manevi perhizden geçtiğini ifade eder.²⁵⁶ Uygulama, patristik dönemdeki kendilik kaygısı çerçevesinde değerlendirilebilecek bir yöntemi ortaya koyması ve sonraki filozoflara kaynaklık etmesi bakımından da ayrıntılandırılmış örnek niteliği taşır. Bu dönemde Aristobulus, Philon, Numenius, Tatianus, Tertulianus ve Clemens'ten, Origenes, Augustinus ve Ockhamlı William'a değin süregelen bir Orta Çağ felsefesi karşımıza çıkar. Özellikle Augustinus ve Thomas Aquinas'ın öncüsü olarak nitelendirilebilecek İskenderiye'li Clemens'in "felsefe, ruhun kurtuluşu ve hakikat kaynağını doğru anlamının yoludur."²⁵⁷ mottosunun, aslında patristik ve skolastik devrin kısa bir özetini sunduğunu görürüz. Bu bağlamda söz konusu motto çerçevesinde ilahi *logos*, metafiziksel ve gnoseolojik bir ilke olarak kabul edilir. Bu ilke aracılığıyla hakikatin

²⁵² Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 289

²⁵³ Origenes, **De Principiis**, ed. G. W. Butterworth, New York, Harper & Row Publishers, 1966, Book II, Chapter VIII / 5

²⁵⁴ Origenes, **De Principiis**, Book II, Chapter VIII / 3

²⁵⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi** s.319-320

²⁵⁶ Fernando Soler, "The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen's De Principiis", **De Gruyter Publishers / ZAC Journal**, vol. 23/1, 2019, p. 16-18

²⁵⁷ Clemens'in tezi, kurtuluşun anahtarı olan felsefenin ilahi bir kökene sahip olduğu yönündedir. Özellikle Pythagorasçılığın ve Platonculuğun hakikatin bilgisine ulaşan felsefesine büyük önem atfeder. Boniface N. Okafor, **The Theory of Knowledge in Clemens of Alexandria**, p.174-175

bilgisine erişebilmenin esas yolu ise, itiraf ve kutsal perhizi ifade eden acının hüküm sürdüğü *parrhesia* oyununa tabi olan “özne ruh”tan geçmektedir.

İlk Yunan filozofları özneyi dışlayan *arkheci* anlayışa sahiptiler. Bunun yerini artık, sofistlerle başlayan, Sokrates, Platon ve Aristoteles’le birlikte daha anlamlı bir biçimde ele alınan kendilik kaygısının da etkisiyle, ontolojik ve epistemolojik anlamda özne ruh alır. “kendini tanı” ilkesiyle hakikate ulaşarak dönüşümün tamamlanabileceği bu ontolojik ve epistemolojik uygulamada (kendilik kaygısı), *parrhesia* oyunlarının odak noktasını, konuşan özne oluşturur. Bilindiği üzere Antik Çağ insanının felsefi düşüncelerinin ilk nüvelerinin tezahür edişinde, *kosmos*’la olan sıkı ilişki dikkat çeker. Bu bağlamda doğa karşısında duyulan hayranlık, ilk filozoflar olarak kabul edilen Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros’un doğa odaklı *arkheci* tutumunun da bir bakıma belirleyicisi olur. Lakin Sokrates’in “kendini bilmek” deyimini ekseninde başlayan doğayı/insanı anlamlandırma süreci, doğadan ayrı düşünülen özne anlayışını yerinden sarsmıştır. Süreç ayrıca, Orta Çağ’ın kathartik dinsel pratiklerinin de kilit noktasını oluşturacak olan özne insana dönüşle sonuçlanmıştır. Dönüşümün esas noktasını ise, Platon’la ortaya çıkan ve Mircae Eliade’de özne ile nesne arasındaki mesafenin ortadan kalkması şeklinde kavramsal ifadesini bulan “*enstaz hali*”²⁵⁸ denilen yöntem oluşturur. Bu *enstaz hali*, özellikle kökenini Platon’daki, birliğin, gerçekliğin ve yüce mutluluğun bilgisinden devşiren idealar anlayışında bulur. Ardından da Orta Çağ’ın Augustinusçu öze dönüş/kendilik pratikleriyle ünlenir. Bunun yanında “*enstaz hali*”, ontolojik ve epistemolojik olarak kurtulmayı da sağlayarak bireyde bir *ekstaz/vecd*²⁵⁹ haline olanak tanıdığı için Hristiyan ruhaniliğinin *parrhesia* pratiklerinde büyük önem arz eder.²⁶⁰ Bu

²⁵⁸ Ayrıca bu *enstaz hali*, Platoncu gelenekte “akılsal yoğunlaşma” şeklinde karşılık bulur. Ayrıca bahse konu olan *enstaz hali*, bir anlamda felsefi yaşamın önemli anı olan meditasyon/akıl alıştırması sürecini de ifade etmesi açısından ehemmiyet teşkil eder. Bkz. Hadot, **Ruhanî Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, s. 52, 127, 229

²⁵⁹ Bireyin beden hapishanesinden ruhunu kurtararak kendini aşması ve bu bağlamda olağanüstü bir tecrübe yaşaması olarak telakki edilen *vecd/ekstaz* kavramı, Hristiyan ruhaniliğinde hakikate erişen insanın ulaştığı manevi bir deneyim olup, kendilik bilinciyle sıkı ilişki içerisindedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Esma Sayın, “Vecd Duygusunun Kendilik Bilinci Üzerindeki Etkisi”, **Balıkesir İlahiyat Dergisi**, Sayı 13, 2021, s. 265-266

²⁶⁰ Mircae Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II (Gotama Budha’dan Hristiyanlığın Doğuşuna)**, Cilt 2, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003, s. 73,80

bağlamda Tanrı'yı artık “öznel öznesi”²⁶¹ konumuna yükselten ve onun özne insanla olan güçlü bağını ortaya koyan bu türden pratikler, Hristiyanlık dininin felsefi temellere oturtulmaya çalışıldığı patristik devrin de genel yapısını ortaya koyar. Bu açıdan Augustinus'un geliştirmiş olduğu araştırma güzergahı, gitgide öznenin içselliğinin en yüksek ereği olan *eudaimonia* ve onun Tanrı'yla olan sıkı ilişkisinin arkeolojisine evrilir. Böylelikle insan öznenin, bilginin öznesi olan ruh bakımından ayrıntılı bir açılanması gerçekleştirilir. Öyle ki devrin belirgin özelliği olan “inanç ile felsefenin ayrılmaz biçimdeki birlikteliği” de bunu zorunlu hale getirmiştir. Umberto Eco'nun belirttiği üzere “zamana birlik kazandıran öznenin”²⁶², tanrı ile olan ilişkisini açıklarken Augustinus'un asıl söylemek istediği nokta, onun onto-epistemolojik bağlamda analiz gerektiren hakikat arayışında aranmalıdır. Nitekim Augustinus, hakikat arayışının varoluşsal olaylardan kopuk olmayan bir rota izlediğini savunur. Bu rota gereği Augustinus'un teorik-pratik çıkarımları ile felsefi akıl yürütmeleri, zaten onları ortaya koyan ve geliştiren öznenin bağımsız olarak tahayyül edilemez.²⁶³ Özellikle altını çizmek gerekirse Augustinus, felsefe literatüründe özneye dair bilmeyi, yani bir anlamda öznenin kendisini bilmesini öne çıkaran tutumuyla, felsefi söyleminin özgül ayrımını ortaya koyar. Augustinus, özellikle Sokrates'ten bu yana tartışılan “kendini bilme” sorunu ve *parrhesia* özelinde, teolojik öğeleri felsefesinin muhtevasında eritir. Böylece bilmenin öznel, varoluşsal boyutunu kendine has kavramsallaştırmalarla açıklar. Augustinus'un

²⁶¹ Aristoteles terminolojisiyle bakacak olursak efsaneler yoluyla geleneksel olarak gelen ilk tözlerin tanrılar olduğu ve tanrısal olanın tüm doğayı muhtevasında barındırdığını söylemeliyiz. Bu ise efsaneler adı altında kitleleri ikna etmenin ve meşrulaştırmanın aracı olarak kullanılmıştır. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, L 8, 1074b 1'den naklen, Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, s. 34; Diğer yandan hem Eski hem de Yeni Ahit'te Tanrının kendisinin “ben, ben olanım!” şeklinde tanımlandığını ve en üstün özne olarak konumlandırıldığını görürüz. Bu durum ise Hristiyanlık düşüncesinde özne kavramının, öznel öznesi Tanrı'nın da meseleye dahil edilmesiyle farklı yorumlanmasına neden olur. Artık Tanrı'nın bu sıfatıyla özne, kendini “özne yoluyla özne” ya da “özneye tabi olan özne” olarak kabul eder. Bu bağlamda da kendini insan kılmaya çalışan bir özne Tanrı ve aynı şekilde *parrhesia* oyunları aracılığıyla bizzat Tanrı'yla hemhal olmaya ve hakikate erişmeye çalışan özne fikri doğar. Dahası Tanrı ve birey arasındaki bu karşılıklı özneleşme çabası, muhtemeldir ki “Hristiyanlık hakikati”nde antropomorfist bir fikri de açığa vurur. Bkz. Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümerterkin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015, s. 86-87

²⁶² Zaman; bekleyen, dikkat kesilip düşünen, hatırlayan olmak üzere üç işleve sahip olan insan zihnindedir. Yaratım yoksa zaman da yoktur. Bkz. Augustinus, **İtirafılar**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010, 11.Kitap, 28. ve 30. Bölüm, s. 392, 395; Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi- Orta Çağ**, çev. Muammer Sencer, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1972, s.98,99

²⁶³ Umberto Eco, **Orta Çağ (Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar)**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014, s. 341-346

yapmaya çalıştığı şey aslında Platon’un diyaloglarının baş kahramanı Sokrates’in amaçladığı ile aynı çizgidedir. O tıpkı, Sokrates gibi önce kendine yönelik bir dönüşüm pratiği (*bios* ve *logos* uyumunu sağlama) uygular, sonra da başkası ile hakikat oyunlarına girer. Bu yönüyle de Antik Yunan’dan farklı olarak aniden dönüşüm yaşamış (*metanoi*) ve hakikati bulmuş bir *parrhesiastes*²⁶⁴ rolünü üstlenir. Augustinus’un bu iki yönlü tekniğinin izlerine bariz bir şekilde önce **İtiraf**lar’da, daha sonra ise **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**²⁶⁵ adlı yapıtlarında rastlarız. O, **İtiraf**lar’da kendilik pratikleri çerçevesinde *katharsis* amacıyla kendine dair itirafları sunar. **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**’de ise, *parrhesiastes*/dini entelektüel²⁶⁶ olarak kendisinden (Augustinus’tan) hakikat dönüşümü talep eden Evodius isimli müridini karşısına alır. Onu *parrhesia* oyununa dahil ederek öznenin dönüşümü için süreci başlatır.

Augustinus sonrasında özne meselesiyle alakalı olarak Boethius dikkat çeker. Boethius, Yunanca çevirilerle beraber Antik Çağ düşüncesinin Orta Çağ düşünce dünyasına aktarılmasını sağlar. Akıl ile inancı uzlaştırma konusunda gayret sarf eden, bunların yanında Stoacı felsefe eleştirisiyle de öne çıkan Boethius²⁶⁷, bilgide ağırlığı özneye verir. Bu bağlamda da yüzyıllar boyunca çeşitli yorumların getirildiği **De Consolatione Philosophiae / Felsefenin Tesellesi** isimli eserinde, “bilinen her nesne kendi özünün işlevine (özgün gücüne) göre değil, ancak onu bilen öznenin bilme yetisine göre anlaşılır.”²⁶⁸ demektedir. Boethius konuşan öznenin bu işlevsel yapısını tümeller konusunda da ortaya koyar. Dahası Boethius, kendi başına bir

²⁶⁴ Antik Çağ’ın *parrhesiastes* profili, kendilik kaygısını güden ve buna dair zorunlulukları özellikle de eğitim açısından gelişimi içine alan bir çerçeveyi gerekli kılıyordu. Ancak Augustinusçu dönüşümün ana temasını “anidenlik” durumunu barındıran *metanoi* oluştuyordu. Bu dönüşüm, Platon’un fenomenlerden yüzünü dönerek, kendine bakmak/kendini bilmek ve hakikati seyretmek anlamlarına gelen ve yoğun pratikler gerektiren *epistrophe* kavramından apayrı bir niteliğe sahiptir. Hristiyan *metanoia*’da, öznenin bir varlık türünden diğerine, şeytanın egemenliğinden Tanrı’nın egemenliğine, tabiri caizse karanlıktan aydınlığa ani bir geçişi vardır. Bkz. Michel Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 181-183; *Epistrophe* ile *metanoia* kavramlarını somutlaştıran örnekler olarak Platon’un **Diyaloglar**’ı ve Augustinus’un **İtiraf**lar’ı verilebilir. Bu bakımdan Platon *epistrophe*’nin karşılığı olurken, Augustinus ise ani dönüşümü muhtevasında dışa vuran *metanoia*’nın karşılığı olur.

²⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Augustinus, **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**, çev. Metin Topuz, İstanbul, Say Yayınları, 2015

²⁶⁶ Orta Çağ Hristiyan düşünürleri bir filozof ya da bir *parrhesiastes* mi yoksa dini entelektüel olarak mı konumlandırılmalıdır? Orta Çağ’da *parrhesiastes*’lik makamı meselesinde önemli olan bu soru, tezimizin ikinci bölümünde çeşitli referanslarla ayrıntılandırılacaktır.

²⁶⁷ Ahmet Taha Alper, **Boethius**, İstanbul, Destek Yayınları, 2021, s. 23-24, 35-38

²⁶⁸ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, V. Kitap-IV. Bölüm/75, s. 248

gerçekliğe sahip olmayan, yalnızca birey grupları için ortak olan cins ile türlerin yani tümellerin yapısının, doğrudan özne insanın bilgisiyle alakalı olduğunu ifade eder. Böylece tümellerin, gerçekliğe karşılık gelen düşünsel terimler olduğunu belirtir.²⁶⁹ Tümellerin neliği probleminin bu şekilde aşılmasıyla beraber “kendini tanı” mottosu gereğince, artık Hristiyan çileciliğinin (*askesis*²⁷⁰) pratikleri önem kazanır. Foucault’ya göre buradaki amaç, öznenin ilk olarak düşüncesini hakikate ulaşabilecek şekilde eğitmesi ve dönüşümünü sağlaması, daha sonra düşündüğü gibi eyleyebilmeyi öğrenmesidir.²⁷¹ Foucault, *askesis* kavramıyla öznenin Antik Çağ’dan Orta Çağ’a değin ahlaki bir nitelik kazanması ve erdemli birey haline dönüşümünün kilit noktasını ifade eder. Ancak Foucault’ya göre Antik Çağ ile Orta Çağ’da öznenin dönüşümünde ilkesel olarak bir ayrım bulunur. Öyle ki Antik Çağ’da *askesis* yoluyla öznenin dönüşümünde kendini kurmak, inşa etmek söz konusu iken, Orta Çağ’da bu dönüşüm, öznenin kendinden mutlak bir vazgeçiş gerektirmektedir.²⁷² Dahası Yunanların *tekhne tou biou* (yaşama sanatı) gereğince *parrhesia* oyununun köşe taşı olan *askesis*, bireyin dünyayla akılcı ve etik bir şekilde yüzleşerek nihai mutluluğu amaçlayan pratiğe/ terbiyeye atıfta bulunur. Hristiyanlıktaki *askesis* kavramı ise acıya, kendinden feragat etmeye ve dünyadan kopmaya götüren bir süreci öngörür.²⁷³ Elbette Orta Çağ felsefesinde tüm bu sürecin tartışılmaz aktörünün, Antik Çağ felsefesinin tanımına uymayan “Tanrı” olduğunun da altını çizmemiz gerekir. Öyle ki Werner Jaeger bu açıdan, *logos* aracılığıyla Tanrı’ya, Tanrılara yaklaşma anlamına gelen teolojiye değinir. İlk defa kelime olarak Platon tarafından literatüre giren teolojinin, Yunan zihninin özel bir yaratımı olduğunu belirtir.²⁷⁴ Ancak Platon’un buradaki Tanrı portresi asla yoktan var eden bir Tanrı değildir. Aksine **Timaios**’taki *demiurgos*, var olana ideaları model olarak biçim veren, düzensiz olan düzen veren

²⁶⁹ Betül Çotuksöken, Saffet Babür, **Orta Çağ’da Felsefe**, İstanbul, BilgeSu Yayınları, 2007, s. 87-92

²⁷⁰ *Askesis*, bir hakikat pratiği, özneyi hakikate bağlamanın bir biçimidir. Ya da kendine dönmek, bilgi dışında, gerektirdiği pratik olarak açıklanabilir. Daha açık anlamda ifade edilecek olursa; öznenin (kendinin) kendi üzerine egzersizi olan bir nevi çilecilik anlamına gelir. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 265-267

²⁷¹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. XIV

²⁷² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 269

²⁷³ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 121-122

²⁷⁴ Werner Jaeger, **Theology of the Early Greek Philosophers**, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 4, 194

ve yoktan var etme gibi bir özelliğe sahip olmayan bir Tanrı pozisyonundadır.²⁷⁵ Dahası Macdonald Cornford'a göre *demiurgos*, bir ibadet nesnesi olarak değerlendirilemez, aksine O, yalnızca oluşa bir düzen unsuru katma işlevi görür.²⁷⁶ Bu yüzden de iki çağın Tanrı fikri, birbirinden çok ayrı bir yapı sergiler. Diğer yandan iki çağın öznesinin dönüşümünün anlaşılmasında etkili olan *askesis* kavramının, Tanrı fikrinin farklılığı esas alınarak analiz edilmesi, olası yanlış yorumların da bertaraf edilmesini sağlar.

Patristik dönemden skolastik döneme geçişte artık Platoncu düşüncenin yanında Aristotelesçi anlayışın da hüküm sürdüğünü ve bu minvalde Hıristiyanlık inancının felsefi olarak temellendirildiğini görürüz. Özellikle XII. Yüzyıldan itibaren Hıristiyan öğretinin dogmatik yapıda olan çerçevesi, İslam felsefesinden etkilenmiştir.²⁷⁷ Bu öğretinin muhtevasında, tümeller önemli bir yere sahiptir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Skolastik devirdeki felsefi tartışmalar, epistemolojik bir problem olan tümeller üzerinden ilerler. Söz konusu hakikat arayışı tartışmalarında, iki çizgi önem teşkil eder. İlki tümelleri ve onların bağımsızlığını kabul eden Platoncu çizgidir. İkincisi ise tümellerin gerçekliğini kabul etmekle birlikte onların nesnelere *immanent* /içkin yapıda olduklarını söyleyen Aristotelesçi çizgidir. Ancak daha sonra tümellerin varlığı tamamen tartışmanın dışına itildiği ve onların yalnızca birer addan ibaret olduğunu söyleyen Ockhamlı William ve Roscelinus gibi nominalistlerin açıklamaları geniş yankı bulur. Bizi bu tartışmada ilgilendiren ise hakikat bilgisine ulaşmada hangi teorik bilgilerin hangi pratiklerle iç içe geçtiği meselesidir. Çünkü Hıristiyanlık öğretisinin öne sürmüştüğü öğretilerin, onun takipçilerine aktarılma tarzını gösteren *parrhesiatik* ilişkilerin anlaşılabilmesi için, dönemin filozoflarının yer aldığı tartışma gruplarının ve içeriğinin bilinmesi çok önemlidir. Burada Foucault'nun da bahsettiği üzere hakikatin bilgisi için öznenin kendi üzerinde yapması gereken zorunlu dönüşümlere vurgu yapan Thomas Aquinas önemli bir an'ı oluşturur. Foucault, "kendini bilmenin

²⁷⁵ Theodor Gomperz, **The Greek Thinkers - Plato (A History of Ancient Philosophy)**, vol 3, trans. G.G. Berry, London, Publisher J. Murray, 1905, p. 211

²⁷⁶ Francis Macdonald Cornford, **Platon'un Kozmolojisi-Timaios Çevirisi ve Açıklaması** çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Albaraka Yayıncılık, 2022, s. 70-71

²⁷⁷ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 331

alışkanlıkla ilgili entelektüel bir algı olduğunu”²⁷⁸ ifade eden Aziz Thomas’ın bu bağlam üzere Aristotelesçi düşünceden oluşturduğu teolojisini²⁷⁹ önemser. Ona göre Aziz Thomas’ın teolojisi, kendini Hıristiyanlık temelli evrensel bir imanı temellendirip rasyonel dönüşümü öngörür. Bunun yanı sıra söz konusu teoloji; Tanrı’da modelini, mutlak tamamlanma noktasını, en mükemmel dereceyi ve yaratıcısını bulan, bilen bir özneyi de kapsar. Foucault’nun analizlerine göre Aziz Thomas’ın dile getirdiği ifade, kendi zamanına kadar gelen *epimeleia heautou* / kendilik kaygısı ilkesinin zorunlu kıldığı ruhanilik koşullarının da aşılmasını sağlayacaktır. Buna binaen hakikate ulaşma ve ruhanilik arasındaki ilişkiyle mümkün olan pratik bilgi edimi, Descartes’ın “kartezyen an”ını²⁸⁰ istisna kabul edersek, Spinoza’dan Hegel’e değin devam edecektir. Dahası hakikat ile ruhanilik arasında tam bir kopuş yaşanamayacaktır.²⁸¹

Orta Çağ felsefesinin son temsilcilerinden biri olan Ockhamlı William’a geldiğimizde de epistemolojik bakış baskın rol oynar. Ockhamlı’dan evvel bilimin gelişmesinin önündeki en büyük engellerden biri olan ve Orta Çağ realizminin temelinde yer alan metafiziksel ile epistemolojik kabullerin olduğu bilgi anlayışı söz konusudur. Buna karşın Ockhamlı William’ın, akıl alanıyla iman alanını ayıran ve nominalist çözümlemenin sonucu olarak ampirizm esasında yükselen bir epistemolojik yapıyı ortaya koyduğu görülür.²⁸² Söz konusu yapı çerçevesinde Ockhamlı William, kendilik bilgisi bakımından Augustinus’un sıkı takipçisidir ve tıpkı Augustinus gibi kendilik bilgisinin dolaysızlığına ve söylemsel olmayan doğasına ilişkin çıkarımlarda bulunur. Bu bağlamda Ockhamlı William, özellikle Augustinus’un zihinsel durumlarımıza ilişkin bilginin bir tür maddi olmayan, içsel-sezgisel olduğu yönündeki görüşünü destekler. Ayrıca tıpkı Augustinus gibi kendilik

²⁷⁸ Sanguineti, “The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas”, p. 319, 323

²⁷⁹ Thomas Aquinas, Aristoteles’in öğretisini ilke olarak kabul eder ve Aristoteles’in, “insanın formu olarak ruh anlayışı” çerçevesindeki ılımlı düalizmine katılır. Bu açıdan tıpkı Aristoteles gibi Aquinalı Thomas’ta da gerçek tözlerin cisimler olduğu belirtilmiştir. Bkz. Kazimierz Adjukiewicz, **Felsefeye Giriş-Temel Kavramlar ve Kuramlar**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994, s. 111-113

²⁸⁰ Descartes’ın latince ismi Renatus Cartesius’tan çıkarılmış bir deyim. Ruhani egzersizden entelektüel yöneme geçiş sayesinde yaşanan dönüşümü ifade eder.

²⁸¹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 26-27, 249

²⁸² Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 332

bilgisinin sezgisel temelde olmasının yanında hem duyusal hem de rasyonel durumları kapsadığını da belirtir. Akıl alanı ile inanç alanının bilgisini birbirinden ayıran William, bu tür bir bilişin duyulardan, başka bir hakikatten ve soyut bilgi temelinden çıkarsanamayacağını ifade eder. Onun olsa olsa entelektüel sezgisel biliş eyleminin sonucu olacağının altını çizer. Böylelikle filozof, “kendini bilme” argümanı ile beraber, aklın yalnızca duyusal olanları değil, refleksif sezgi eylemleri yoluyla kendi durumunun doğrudan farkında olup kavrayabileceğini de ortaya koyar.²⁸³

1.2.3. Rönesans ve Descartes’çı Özne/Ben Anlayışından Aydınlanma’nın Kant’çı Özne Anlayışına: Aklın Yükselişi ve Özne Üzerindeki Belirleyici Rolü

Orta Çağ felsefesinin inanç merkezli felsefi anlayışının Rönesans devrinden itibaren aşılmaya başlandığı görülür. Özellikle Ockhamlı William’la başlayan ve Descartes’a kadar ilerleyen süreçte iki bilgi alanı olan akıl ve inanç alanının birbirinden ayrılma meselesi, söz konusu “aşma” çabalarının somut bir örneği olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Orta Çağ’da silikleşmiş yapıdaki insan öznesi yerine, bilgi sürecinin ilk kaynağı olarak konumlandırılmış insan öznesi geçirilir. Bunun yanında nesnel doğaya karşılık insanın belirleyici özneye dönüşümü, kırılma noktası olarak kabul edilir. Bu dönemin düşüncesine göre insan, kendini hem bir eylem öznesi olarak kurar hem de dönüşümün verisini barındıran doğayı, nesne yapma çabasına girer.²⁸⁴ Bu bağlamdaki ilk atılıma, Francis Bacon’ın felsefi görüşlerinde rastlarız. Özellikle kaleme aldığı **Bilimin İlerlemesi**, **Yeni Atlantis**²⁸⁵ ve **Novum Organum**, bu konuda bizlere yöntem açısından aklın eğitilmesi için gerekli bilgileri sunar. Bacon, XVII. Yüzyılda modern felsefenin ilk filozofu olarak “güç için bilgi ya da bilgi güçtür.” (*scientia propter potentiam*) anlayışıyla insanı, bilginin asıl öznesi,

²⁸³Susan Brower-Toland, “Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton”, **Philosophers' imprint Journal**, vol. 12, No 17, 2012, p. 5-7

²⁸⁴ Betül Çotuksöken, **Felsefe: Özne-Söylem**, s. 160-161

²⁸⁵ Bacon’un rasyonel-deneyci bilgiye vermiş olduğu önemi, onun 1627’de yayınlanmış olan Yeni Atlantis isimli eserinde görmekteyiz. Rönesans devrinde kaleme alınan ancak çok sonraları yayınlanan ütopya, özellikle Bacon “Süleyman’ın Evi” şeklinde adlandırdığı ve dünyanın her yerinden bilgi barındıran bir evden bahseder. Bensalem adasının bilimler akademisi denebilecek nitelikteki bu ev, hem doğaya tahakküm edebilecek bilgileri barındırır hem de bazı bilgilerin saklanmasıyla da ruhaniliği çağırır. Bkz. Francis Bacon, **Yeni Atlantis**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014

kurucusu olarak belirler ve bir *epistemokrasi* hayal eder. Bacon felsefeyi; Tanrı'yı, doğayı ve insanı konu alması bakımından üç ayrı alanda inceler ve bu üç alanında birbirine karıştırılmamasını ister. İlahi diyalektik olarak ruhsal konularda, aklın gerçek sınırlarının ve kullanımının yeterince araştırılmadığını ifade ederek bu alanların farklılığını ortaya koymaya çalışır.²⁸⁶ Hem Bacon hem de Descartes, rasyonel bilgiye ulaşmada geleneksel felsefeden miras kalan dikkat dağıtıcı unsurlara önem atfederler. Dahası *İdoller* olarak kavramsallaştırılan söz konusu dikkat dağıtıcı unsurların ortadan kaldırılmasına yönelik yeni bir yaklaşım yaratmaya ihtiyaç olduğunu fark ederler. Bu amaca uygun olarak Aristoteles'in tümdengelimci *Organon*'una karşılık Bacon'un tümevarımcı *Novum Organum*'u ile Descartes'in *Discours de la méthode*'u yeni bir metodoloji arama ihtiyacı altında tasarlanan iki yeni yaklaşım olarak ortaya çıkar. Bu yeni yöntem, Skolastik düşüncenin getirdiği spiritualist yaklaşımın yıkılmasına dayanıyordu. Ancak Descartes, genelde tümdengelim düzeyinde kalırken, Bacon pozitif bilimin rolü ve onun gözlemsel karakteri üzerinde ısrarcı olmuştur.²⁸⁷

Bacon, yanlış felsefelerden biri olarak kabul ettiği²⁸⁸ ve batıl inançlı/ yozlaştırıcı felsefe şeklinde adlandırdığı Pythagorasçı felsefeyi, yukarıda bahsettiğimiz üç alanın (tanrı-doğa-insan) iç içe geçmesinin nedeni olarak gösterir. Bu alanların ayrı ayrı anlaşılabilmesi için öncelikle şu ana kadar insanın anlığında kök salmış ve önyargılara yol açan idollerini yani doğayı tartışmaya açmak gerekir. Bunun yanı sıra, bilimlerin getirdiği yenilikleri anlamayı güçleştiren ve bilimsellikten rahatsızlık duymamıza neden olan putları kırmak üzere “zihin üzerinde güç ve operasyon”²⁸⁹ uygulamak gerekir. Ancak Bacon'a göre kabile, mağara, pazar ve tiyatro idollerini olarak kategorilendirilebilecek olan söz konusu idoller²⁹⁰ ile ilahi

²⁸⁶ Francis Bacon, *Proficiency and Advancement of Learning*, edited by Thomas Markby, Fourth Edition, Parker, Son and Bourn, West Strand., Book II, Chapter XXV / 3-4, 1863, p.199-200

²⁸⁷ Eugenio-Enrique Cortes-Ramirez, “Knowledge is Power. Francis Bacon's Theory of Ideology and Culture”, *Via Panoramica: Revista Electronica de Estudios Anglo-Americanos / An Anglo-American Studies Journal*. Vol. 3, 2014, p. 26

²⁸⁸ Descartes, Pythagorasçı düşünceden başka özellikle sofist ve empirik felsefeleri yanlış felsefeler olarak telakki eder.

²⁸⁹ Bir başka deyişle bu söylem, Bacon'ın disiplin etiğini kasteder. Bkz. José María Rodríguez García, “Scientia potestas est – Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault”, *Neohelicon Journal*, vol. XXVIII /1, 2001, p.112

²⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Bacon, *The New Organon: or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, Trans. by Jonathan Bennett, 2017, p. 1-12

zihnin ideaları arasında fark vardır. Bu bağlamda Bacon, ideaların, Tanrı'nın yarattıkları üzerine basmış olduğu gerçek mühürler²⁹¹ olduğunu savunur ve idollerin keyfi soyutlamalar olduğunu dile getirir. Zihnin adeta puslu havada yol almaya çalışmasına neden olan idoller, ancak öznel deneyimlere/tecrübelere dayanan metotla kırılabilir. Bunun için de tecrübeye dayalı bir bilimin inşa edilmesi gerekir. İşte *Novum Organum* bu aşamada devreye girer ve yöntemi açıklar. Eserinde tıpkı Aristoteles gibi bir şeyin nedenini bilmenin o şeyi bilmek demek olduğunu kabul eder ve dört nedenin (özellikle maddi, formel sebepler,) önemini vurgular. Ardından Bacon, doğayı araştırmada takip edilecek yöntemin, önce deneylerden aksiyomlar elde etmek sonra da aksiyomlardan deneyler elde etmek şeklinde olması gerektiğini belirtir. Burada önemli olan, Orta Çağ'ın hakikate erişimde kullandığı ruhani pratiklerin söz konusu yöntemle yavaş yavaş ortadan kalkmasıdır. Artık bu süreçte ruhani pratiklerle hakikate ulaşma mevzu bahis değildir. Bu bağlamda deneyden aksiyomlar elde edilirken, sırasıyla duyular, hafıza, zihin ile akıl kullanılmalı tam ve kesin bir deneysel tarih oluşturulmalıdır. Daha sonrasında da anlık/müdrake bu örnekler üzerinde “yorum yapma²⁹²” anahtarını yani hakiki “istikrayı”²⁹³ (tümevarım) gerçekleştirmelidir. Bacon'da daha önce Aristoteles'te de tümelin bilgisinin kazanılmasının yegâne koşulu olan istikra metodunun amacı, tıpkı Platon'un değişmeyen, ezeli ideaları ile Aristoteles'in faal aklına karşılık gelen formları, duyu ve akıl yoluyla keşfetmektir. ²⁹⁴ Öyleyse Bacon'ın dönemine göre yeni denebilecek olan empirist yaklaşımın sonucundaki kavramlarla ulaşabilecek bir hakikat portresiyle karşılaşırız. Ruhani pratiklerin bu bağlamda “putlar

²⁹¹ Descartes'ın “insandaki yetkinlik fikri”, böyle bir mühürdür.

²⁹² Foucault, XIX. Yüzyılın yorumlama sisteminin hangi ilkelere bağlı olduğunu anlamak için XVI. Yüzyılda var olduğunu iddia ettiği tekniğe ilişkin soruşturmalar yürütür ve bir benzerlik ağına vurgu yapar. Bu ağın XVI. Yüzyıldaki gösterge teorisi ve yorumlama tekniklerindeki önemine değinir. Ardından sözü, benzerlik ağının iyi bir kritiğini yapan Francis Bacon'a ve onun idollerine (putlar) bağlar. Bkz. Michel Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 47-49; Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 91

²⁹³ Sözlükte “bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcama” anlamına gelen istikrâ mantıkta tikelden tümele ya da özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir tabirdir. İstikrâ kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı *induction*, Türkçe'de ise tümevarım sözcüğüdür. İstikrâ işlemiyle zihin, tikel varlık ve olayları incelemek suretiyle genel bir hükmün ortaya konması doğrultusunda çaba sarfeder. Bkz. Abdülkuddüs Bingöl, “İstikra” **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 23, 2001, s. 358-359, ; “İstikra- Induction” maddesi için ayrıca bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, **Lugatçe-i Felsefe**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1341, s. 353-354

²⁹⁴ Sema Önal Akkaş, “Francis Bacon'un *Novum Organum* Adlı Eseriyle Düşünce Tarihine Getirdiği Yenilikler”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı 19, 1996, s. 53-64

epistemolojisi”yle birlikte etkisinin yitirdiğini ve artık rasyonel bilgi temelinde hakikatin kendisine ulaşılmaya çalışıldığını görürüz. Lakin hakikate ulaşmada aracı konumundaki ruhani pratiklerin, 19. Yüzyıla değin olan felsefelerde halen varlığını sürdürdüğünü de tekraren altını çizmeliyiz. Yani hakikate/bilgiye erişimde araç olarak bir yanda ruhani pratikler, diğer yanda da kartezyen metot kullanımı devam eder. Zaten Bacon’ın özellikle **Yeni Atlantis**’inden de çıkarsanabileceği üzere, “Hristiyan Tanrısı özelinde dini otoriteyi ve doğa dünyası özelinde de bilimsel otoriteyi, bilginin üzerindeki iki rakip otorite”²⁹⁵ olarak müşahade ederiz.

Özne kavramı Rönesans’ı takiben Descartes felsefesinde, devrimsel nitelikte bir anlam kazanır. Bu bağlamda “felsefesiz yaşamak, açmayı denemeden, gözü kapalı yaşamaktır.”²⁹⁶ diyerek hareket eden Descartes, her türlü bilgisel yönelim için sağlam zemin bulma amacındadır. Hareket noktasını ise düşünen şey (*res cogitans*) olarak öne sürdüğü ve somut insanı imleyen “özne”de / “ben”de bulacaktır ve onu yer kaplayan nitelikteki nesneden kesin sınırlarla ayıracaktır.²⁹⁷ Descartes, bütün bilim binasını inşa etmek için sabit bir noktanın yeterli olacağını belirtir.²⁹⁸ Süreç ise Descartes’ın, “kendiliğinden doğmayan aksine düşünülen, istenilen şüphecilği”²⁹⁹ sonucunda, kendi ben’inin varlığını *cogito ergo sum*³⁰⁰ şeklinde ifade edişiyile başlar.³⁰¹ Descartes aslında *cogito ergo sum* ifadesiyle Orta Çağ’da öznenin hakikate erişmesini engelleyen şeytan/İblis figürüne karşı, Kartezyen ben’i sağlama almaktadır.³⁰² Böylece Doğan Göçmen’in ifadesiyle skolastik düşünceye toplu bir saldırı başlatmaktadır.

Doğan Göçmen’e göre;

²⁹⁵ García, “Scientia potestas est – Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault” p. 117

²⁹⁶ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, 2015, s. 50-51

²⁹⁷ Çotuksöken, **Felsefe: Özne-Söylem**, s. 161-170

²⁹⁸ Olivier Lacombe, **Descartes**, çev. Mehmet Karasan, Ankara, İdeal Matbaa, 1943, s. 45

²⁹⁹ Lacombe, **Descartes**, s. 37

³⁰⁰ Kendi kendini kavramak manasına gelen ve Descartes için tam bir hakikat olarak kabul edilen söz konusu önerme, kendimizi başkalarının karşısında görüp kavramayı da ifade etmesinden dolayı *parrhesia* kavramına gönderme yapar. İnsan ancak *cogitonun* bu anlamı sayesinde öteki ile ilişkiye geçerek, Antik Yunan’ın γνῶθι σεαυτόν (*gnothi seauton*) şeklinde ifade edilen “kendini bil” vecizesinin hakkını verebilir. Bkz. Gaeton Picon, **Çağdaş Felsefe**, çev. Bertan Onaran, Mahmut Garan, İstanbul, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şrti. Yayınları, 1966, s. 69-70

³⁰¹ Descartes, **Meditasyonlar**, çev. Engin Sunar, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 58-63 ; Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 53, 56

³⁰² Roger Scruton, **Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi**, çev. Eşref Armağan Eşkinat, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 51

“Ontoloji çerçevesinde, varlığa bazen özne özelliği yüklenmektedir. Buna göre söz konusu özne (subject) kavramının töz (substance) kavramıyla yakından ilgili olduğu görülür. Joel Biard’ın belirttiği gibi, Orta Çağ felsefesi, bu anlamda düşüncenin içeriğinin “nesnel” varlığı karşısında dış dünyayı “öznel varlık” olarak betimlemektedir. Descartes, bu iki varlık kategorisini karşı karşıya getirmektedir. O, düşünen tözden (ben) ve çapı olan tözden bahsetmekle Orta Çağ felsefesinin kategoryal yaklaşımını tersine çevirir ve böylece, özne ve nesne kavramlarının yerlerini değiştirip yeniden tanımlar. Artık töz kavramı varlığı değil, kendi düşünsel etkinliklerinin ve isteklerinin doğrudan bilincinde olan beni, nesne ise, ya bilincin yönelimsel içeriğini, ya da temsili sunulan şeyi betimlemektedir.”³⁰³

Descartes özellikle **Yöntem Üzerine Konuşma** adlı eserinde, fikir oklarının asıl hedefinin skolastik dönem olduğunu söyler. Söz konusu eserde bu hedefini, “skolastik felsefenin getirdiği her yanlışlığı, ruhumdan köküyle birlikte çıkarıp atmak istiyorum.” cümlesiyle de somut bir şekilde ortaya koyar. Artık Descartes, bu ifadelerle kendi bilincinin farkına vardığını anlatmaktaydı. Lakin söylemeliyiz ki onun farkına vardığı ve kesin sarsılmaz bir doğru olarak var olan bu özne/ben, kesinlikle bir beden değildir, o ancak düşünen bir ben olarak telakki edilir. Özne/ben, düşünen bir töz, başka bir deyişle bedenden ayrı ruhsal bir tözdür. Descartes bu düşünme meselesinin önemine de şu sözlerle vurgu yapıyordu; “eğer düşünmeye bir kez son vermiş olsaydım, imgelemiş olduklarımın tüm geri kalanı gerçekten var olmuş olsalardı bile, kendimin var olduğuna inanmak için hiçbir nedenim kalmazdı. Bundan benim bütün özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan bir töz olduğumu ve varlığım için herhangi bir yere gerek olmadığını, dahası hiçbir özdeksel şeye bağımlı olmadığını anladım. Öyle ki bu “ben,” eş deyişle, beni ben yapan ruh, bedenden bütünüyle ayrıdır ve onu bilmek bedeni bilmekten de kolaydır: beden var olmasaydı bile ruh, ruh olmaya son vermezdi.”³⁰⁴ Bu ifadelerin ardından “düşünüyorum, öyleyse varım önermesinde düşünmek için var olmanın zorunlu olduğunu çok açık olarak gördüm.” diyordu. Bu bağlamda açık ve seçik olan dolayısıyla da doğru olan *cogito ergo sum* önermesi, bundan sonra tüm bilgilerin kendisinden türetileceği kaynak olarak karşımızda duracaktır.³⁰⁵ Yani Descartes, dış duyum bilgisine değil kendinde bulduğu fikirlere odaklanacaktır. Ayrıca duyular ile imgelemenden ziyade arı

³⁰³ Doğan Göçmen, “Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes’tan Adam Smith’e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu”, **Baykuş**, Sayı 3, 2008, s. 44-45

³⁰⁴ Rene Descartes, **Söylem, Kurallar Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, s.33

³⁰⁵ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.235

anlığa güvenecektir ve kaynağını, ortaya koyduğu yöntemin bir sonucu olarak burada bulacaktır.

Descartes'la özdeşleşen ve düşüncenin kendisi üzerine düşünmesinin son biçimini ifade eden şeyi ise Foucault, yöntem olarak adlandırır. Bu yöntem nesnel bir bilgi sistemi inşa etmeyi hedefler ve hakikate ulaşım, verili bir yargının kuşku duyulmaz olmasını tesis eden kanıt aracılığıyla olur. Tam da burada Antik Çağ ve Hristiyanlık pratiklerine uygun bir biçimde, hakikate ulaşmak için öznenin kendisi üzerinde bir dönüşüm yapmasına gerek kalmaz. Descartes'ın ortaya koyduğu yöntemin detaylarını ihtiva eden eserin isminin **Meditasyonlar** olması, ironik olarak önceki dönemlerde uygulanan ruhani pratikleri izah etmesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu başlıkla Descartes bize öyle geliyor ki “özneleşme pratiği” bağlamında bir dönüşüm arayışına girer. Ama bu dönüşüm, öznenin kendisinde değil bilginin nesnesiyle kurduğu ilişkide gerçekleşen bir dönüşümdür.³⁰⁶ Descartes'ın bu dönüşüm düşüncesi, özne ile hakikat arasındaki ilişkinin köklü bir değişime uğramasına ve hakikate erişimde ruhanilik temasının ekarte edilmesine yol açar. Bu açıdan da ciddi bir tarihsel kopuşu ifade etmesinden dolayı büyük önemi haizdir.³⁰⁷ Meditasyonun odağındaki bu dönüşüm şekline binaen Descartes, ilk meditasyondan itibaren önce kendi varlığı da dahil olmak üzere tüm inançları, kendi kendin e gerçekleştirilen bir *parrhesia* oyunu aracılığıyla sorgulamaya tabi tutar. İkinci meditasyonda gerçekten var olduğunu ve düşünen bir şey olduğunu varsayar. Bunun akabinde üçüncü meditasyonda kendisinin ötesinde keşfedilebilecek şeyi arar ve Tanrı fikrine yönelir. Dördüncü meditasyonda açık seçik fikirlerin, kendisinin hataya düşmesini nasıl engelleyeceğini kavramaya çalışır. Nihayetinde beşinci ve altıncı meditasyonda Tanrı fikrinin daha fazla analize muhtaç olduğunu ve beden-zihin arasındaki ayrımın detaylandırılması gerekliliğini ortaya koyar.³⁰⁸ Görüldüğü üzere dönüşümün temel noktası olan *parrhesia* oyunu kavramı, burada radikal bir değişikliğe uğrar ve bambaşka bir şekle bürünür. Artık öznenin kendi düşünceleriyle

³⁰⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. XIV; Pierre Hadot, aslında Descartes'ın Antik felsefe ruhani alıştırmalarından etkilendiğini ve **Meditasyonlar**'da felsefi meditasyon yaptığını ifade eder. Bkz. Hadot, **Yaşam İçin Felsefe**, s. 167

³⁰⁷ Edward McGushin, “The Role of Descartes's Dream in the Meditations and in the Historical Ontology of Ourselves”, **Foucault Studies**, No 25, 2018, p. 89

³⁰⁸ Michael Campbell, “Time, Causality and Character in Descartes' Meditations”, **Parrhesia Journal**, Issue 24, 2015, p. 108

değil, öznenin kendisi üzerine düşüncesiyle gerçekleştirilen oyuna verilen bir süreç yaşanır. Özellikle Foucault'ya göre, düşüncenin özne üzerindeki oyunu/pratiği olarak ifade edilmesi gereken meditasyon fikri, temelde Descartes'ın meditasyona verdiği anlam ve **Meditasyonlar**'ında yaptığı şeydir. Bu bağlamda Descartes'ın, özellikle meditasyon esnasında kendini her şeyden kuşku duyan öznenin yerine koyması yönündeki tutumuna dikkat çekmek gerekir. Öyle ki bu tutum, öznenin kendini düşünce yoluyla, belirli bir duruma koyduğu bir egzersizi de ifade etmesi bakımından önem arz eder. Yapılmaya çalışılan felsefi okumanın meditasyondaki işlevi ise öznenin, düşünme etkisiyle olduğu şeye nazaran yer değiştirmesidir. Düşünce yoluyla kendini kurgusal bir pozisyona entegre eden ve burada kendini test eden öznenin egzersizi olarak bu meditasyonun işlevi, felsefi okumanın önemini vurgulaması bakımından dikkate değer bulunur. Böylece Descartes, Foucault'ya göre **Meditasyon** isimli eseriyle yöntemin temelini atar³⁰⁹ ve kendinden önce hakikati aramak için bir yol olarak kullanılan ruhani pratiklerin kısmen de olsa sonunu getirir. Böylece Foucault, söz konusu meditasyon pratiğinin Antik Çağ'dan Hristiyanlığa kadar mikro bir incelemesini gerçekleştirerek, ruhanilikten kartezyen an'a geçişin sürecini ortaya koyar.

Foucault'ya göre felsefe, Descartes'tan itibaren immanent anlamda hakikate muktedir a priori özne figürü geliştirmiştir. Bu bakımdan özne ancak ikincil olarak doğru eylemin etik öznesi olacaktır: Bu durum, ahlaki kuralların hakikatle olan ilişkisinde, modern öznenin, artık hakikate erişimde etik olarak ifade edilebilecek olan içsel çabanın (çile, arınma, vb.) etkisine bağlı olmadığı anlamına da gelir. Ama tümüyle ruhaniliğin de bittiğini söyleyemeyiz. Bilindiği üzere Antik Çağ'da, bir öznenin hakikate erişimi ve hakikat iddiası, kendi varlığında şiddetli bir etik değişimi gerektiren ruhani bir dönüşüm hareketine dayanmaktaydı. Ama modern felsefede özne, daima hakikatle aydınlanmış olmasından dolayı davranma biçimini değiştirdiği iddiasında bulunabilmekteydi.³¹⁰ Diğer yandan, Antik Çağ'da dönüşümün iki ilkesi olan “kendine dikkat etme” ile “kendini bilme” ilkelerinin hiyerarşisinde gerçekleşen değişiklik de göze çarpar. Öyle ki Grekoromen kültürde kişinin kendini bilmesi,

³⁰⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 299-300, 308

³¹⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 445

kendine dikkat etmesinin bir sonucu olarak görülmekte ve bir iç içe olma durumunu ifade eder. Ancak modern dünyanın kurguladığı felsefede temel ilkeyi kişinin kendini bilmesi oluşturur.³¹¹ Foucault tam olarak burada ruhani egzersizden entelektüel yönleme geçişin kilit noktasını açıklamak üzere şu cümleleri dile getirir;

“Descartes’in entelektüel yöntemi, temsillerin birbirini takip etme yasasına istemli, sistematik bir tanım getirmek ve temsilleri (zihinle, ancak aralarında yeterince güçlü, bağlayıcı ve zorunlu bir bağlantı olması koşuluyla) kabul etmektir. Çünkü ancak birinden ikincisine mantıksal olarak, kuşku duyulamayacak bir şekilde, tereddüt etmeden geçilebilmesi bu şekilde sağlanabilir. Descartes’in izlediği yol işte bu entelektüel yöntem alanına aittir.”³¹²

Foucault’ya göre özne ve hakikate erişimdeki bu iki farklı yaklaşım, Antik Çağ ve modernitenin özne ve hakikat kavramlarının tarihsel süreçteki değişimine de vurgu yapar. Foucault ilk olarak Antik özne ile modern özne arasındaki karşıtlığı yapılandıran şeyin, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasında tersinden kurulan bir üstünlük ilişkisi olduğunu söyler. Foucault’ya göre Antiklerde kaygı kavramı, kendilikte eylemler ile düşünceler arasında belli bir doğruluk ilişkisi kurma idealiyle düzenlenirken, modern özneleştirme tarzında ise, kendiliğin özne olarak kurulması süresi belirsiz bir kendini bilme çabasına dayanır. Yani Antik Çağ’da doğru eylemin öznesi, yerini modern Batı’da doğru bilginin öznesine bırakır.³¹³ Bunun yanı sıra Yunan felsefesi, hakikate ulaşmanın yolunu öznenin ruhani/asetik pratiklerle-egzersizlerle dönüşüm yaşamasına bağlar ve bu pratiğin gerçekleştirilmemesi ise hakikate erişimi sekteye uğratar, bu durum da hakikat bilgisini elde etmeyi imkansızlaştırır. Ancak Foucault Descartes’ın, “hakikate ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter,” dediği zaman Antik Yunan’ın bu vazgeçilmez ilkesini (asetik olma ilkesi) yıktığını düşünür. Dolayısıyla Foucault, kendilikle kurulan ilişkinin, başkalarıyla ve dünyayla olan ilişkiyle kesiştiği kavşakta, Antik Çağ ve Hristiyanlık çileciliğinin (*asetizm*) yerini apaçıklık kavramının aldığını ortaya koyar. Zaten **Meditasyonlar** boyunca Descartes,

³¹¹ Michel Foucault, “Benlik Teknolojileri” **Kendini Bilmek**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınları, 2003, s. 43

³¹² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 249

³¹³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 446-447; Bert, **Foucault**, s. 92

kendiliği, apaçıklık biçimi taşıyan bir doğru bilginin öznesi olarak niteleyerek kendilikle kendilik arasında bir ilişki kurmuştur. Böylece Descartes’la birlikte artık hakikat bilgisine erişim için çileci ruhani koşul yerine doğrudan apaçıklık ilkesi yeterli hale gelir.³¹⁴ Bu bağlamda Descartes’a göre yargılarımızı açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine dayandırırsak, aldanma olasılığı ortadan kalkmış olur. Çünkü zihne, açık ve seçik olarak sunulan her düşünce doğrudur. Dahası apaçıklık ilkesi, doğruluğu için herhangi bir zihinsel işleme ihtiyaç duyulmaksızın, zihne doğrudan verilmiş olan bir nitelik³¹⁵ olarak karşımıza çıkar.³¹⁶ Ancak Foucault’nun Descartes üzerinde yaptığı çıkarımlara Pierre Hadot katılmaz. Hadot, apaçıklığın yalnızca, Descartes’ın da dile getirdiği ve ruhani bir alıştırmaya karşılık gelen *medite* ile elde edilebileceğini öne sürer.³¹⁷

Foucault’nun ortaya koyduğu tüm bu bilgiler ışığında yine de Descartes felsefesinde yer alan özne/ özne ruh kavramının sınırlarını belirlemek zor görünmektedir. Ancak ruhun tek ve bütünsel bir yapıda tek başına bir kavrama gücüne sahip olduğunu, doğal olarak parçalanmasa da işlevsel ve tasarımsal olarak parçalı düşünülebileceğini ifade edebiliriz. Bunun yanında ruhun dış duyular ve bunlardan gelen biçimlerden yola çıkarak duyulur dünyaya ait fikirler kurabileceğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda da ruhun dış duyum ve a priori olarak sahip olunan bilgilerle birlikte tanıma, bilme ve kavrama işini gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu yönüyle “Descartes’ın özne”si Aristoteles ile Thomas Aquinas’ın *Tabula Rasa* olan öznesinden ayrılır ve Foucault’nun da belirttiği üzere a priori bilgiyi barındıran bir özne’ye sahip olur. ³¹⁸ Dolayısıyla Descartes söz konusu özne’yi tanımlarken, Aristoteles’in fail ilkesini dikkate alır ve özneyi Tanrı’nın etkin neden olarak daha alt düzeyde oluşturduğu bir şey olarak tanımlama yoluna gider.³¹⁹

³¹⁴ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 219

³¹⁵ Burada asıl olarak, bilinenin niteliği olarak apaçıklık ilkesi ifade edilir. Buna ek olarak bilen zihin/akıllı ruhun da sezgi niteliğine sahip olduğu belirtilmelidir.

³¹⁶ Descartes, **Tabiat Işığı ile Hakikati Arama**, çev. Sanem Sollers, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 18, 38

³¹⁷ Hadot, **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, s. 259

³¹⁸ Afşar Timuçin, **Descartes (Descartes’ci Bilgi Kuramının Temellendirilişi)**, İstanbul, Kavram Yayınları, 1976, s. 100, 107-108

³¹⁹ Timuçin, **Descartes (Descartes’ci Bilgi Kuramının Temellendirilişi)**, s. 123

A priori bilgiyi de ihtiva eden özne tanımıyla dikkatini çeken Descartes'ta Tanrı, bahse konu olan düşünen öznenin neresinde yer alır? Dahası özne üzerinde ne derece belirleyici bir rol üstlenir? sorusu, Foucault'nun *parrhesia* analizinde önemli bir yer tutar. Hakikatin ifşasında Tanrı fikri, Descartes'in felsefesinde, düşünen özne/ben fikrinden önce gelerek merkezi konumunu korur. Bilginin doğruluğu için düşünen özne, öznel bir şekilde varlığından ve diğer şeylerin bilgisine geçebilmek için yetkin bir yaratıcının varlığını tesis etmelidir. Bu bağlamda Descartes, "özüne aykırı olduğu için bizi aldatması mümkün olmayan"³²⁰ bu kurucu unsuru veya diğer bir deyişle "özneler öznesi" olarak Tanrıyı, altıncı meditasyonda açığa vurur. Ardından tüm bilgilerin kesinliği ve doğruluğunu, Tanrı'nın farkında olunmasına bağlar. O olmadan herhangi yetkin bir bilgiye ulaşılması olanaksızdır. Ancak onun farkındalığı sonrasında saf matematiğin konusu olan cisimsel doğanın, Tanrı ve diğer tüm akıl sahibi doğalarla ilgili kesin bilgiye sahip olacağını söyler. Ama ne var ki Descartes'ta aklın doğrularının garantörü olan bu varlık, insan kavrayışının ötesindedir. Bu paradoks'a karşın Descartes, kartezyen cisimler dünyasının, kendi terimleri içerisinde herhangi ruhani bir pratiğe gerek kalmadan akılla anlaşılabilirliğini ifade eder. Buna istinaden de "Tanrı'nın yetkinliklerine çok fazla da teslim olmamamız" gerektiğinin altını çizer.³²¹ Çünkü Hristiyan ruhaniliğinde baş *parrhesiastes* olarak hakikatin kaynağı konumundaki Tanrı, *cogito ergo sum*'un muhtevasında doğal olarak barındırdığı "şüphe duyan akılla" değerlendirilebilecek bir statüde değildir. Aynı şekilde kartezyen cisimler dünyası da tanrı fikriyle bilinemez. Her ikisi de farklı kategorilerde akıl ve inanç ayrımı çerçevesinde ele alınmalıdır. Artık bu çerçevede *parrhesia* pratikleri aracılığıyla hakikate erişimde ruhaniyet değil, akıl ön plana çıkarılır. Böylece Foucault'nun yorumuyla Orta Çağ'ın üzerini kapattığı ve aklın ilkeleri öncülüğünde öznenin kendiliğinden hakikati elde etme aracı olan kartezyen yöntem, Aydınlanma dönemi hakikat anlayışına zemin oluşturur. Özellikle bu açıdan Foucault için Descartes'ın yöntemi, bundan böyle hakikate erişim olarak değil nesne alanının bilgisine erişim olarak adlandırılmalıdır.

³²⁰ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 117; Descartes, **Meditasyonlar**, s. 126-127

³²¹ John Cottingham, **Descartes Sözlüğü**, çev. Bülent Gözkan, Necati Ilgicioğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996, s. 213-215; Descartes, **Meditasyonlar**, s. 135; Steven Nadler, **Filozof, Rahip ve Ressam Descartes'ın Bir Portresi**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 198

Artık Foucault'ya göre Descartes'ın kartezyen yöntemiyle birlikte, Hristiyan ruhaniliğince öznenen hakikate erişim için talep edilen tümüyle dönüşüm şartı değişime uğrar. Söz konusu şart yerini, öznenin nesnel alanın bilgisine kendiliğinden ulaşmaya muktedir olduğu şartına bırakır. Bundan böyle hakikate erişim için tek koşul, bilgidir. Dahası Foucault için kartezyen an'ın ortaya atılmasından itibaren, Antik kültürde bin yıl boyunca yer tutan *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) ilkesi niteliksiz hale getirilmiş ve modern felsefeden dışlanmış. Ayrıca bu ilkede içkin olan *gnothi seauton*/ kendini tanı/kendini bil ilkesi de hakikate erişimin aracı olmak kaydıyla felsefi anlamda yeniden tanımlanmıştır. Böylece bu tanımlamayla Antik Çağ ve bir bakıma Orta Çağ'da birbirine içkin yapıdaki felsefe ve ruhanilik temasının, kesin hatlarla ayrıldığı görülür.³²²

Aydınlanma dönemine baktığımızda, karşımıza öncelikle Kant'ın özne/ben felsefesi üzerine ortaya koyduğu düşüncelerin ilham kaynağı olan David Hume çıkar. Hume, 'ben'i, deneyimlerin bir demeti şeklinde tanımlar. O, özne konusunda özellikle algı mefhumuna öncelik tanır ve algı olmadan 'ben'den söz etmenin olanaksız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Hume, ben'i deneyimleri taşıyan bir şey olarak değil, deneyimlerin kendilerinin toplamı olarak ele alır. Öyleyse Hume açısından hiçbir a priori bilgi de öne sürülemez.³²³ Ben, bir tasarımlar bağlamıdır ya da diğer bir deyişle "ben" ya da "ruh", bir tasarımlar kompleksidir.³²⁴ Bu bakımdan da algılarımız için açık tasarımlarımız olduğunu belirtir.³²⁵ Hume'a göre insan zihninin tüm algıları, izlenim ve tasarım olarak adlandıracağı, iki ayrı türe ayrılırlar. Bu ikisi arasındaki fark hem insan zihnine girişlerindeki hem de düşünce veya bilincimizde iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık derecelerinde görülür. Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara izlenim diyebiliriz; O, bu adlandırmadan, ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdikleri için tüm duyum, tutku ve duygularımızı anlar. Tasarımla ise bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kastetmektedir.³²⁶ Bunlarda kendi aralarında basit ve karmaşık olarak

³²² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 18-21, 164-165

³²³ Özgüç Güven, *Felsefe Lisans Ders Notları*, s.172

³²⁴ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 236.

³²⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 308

³²⁶ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009, s.17

ayrılır. Hume'a göre insan zihni algı dışında herhangi bir şey taşımaz ve bu yüzden ki biz özne/ ben'i / benliği tanımlayabilmek adına izlenim ve tasarımlara başvurmamızdır.³²⁷ Ben sorunda Kant, aynen Hume gibi, öznenin kendini duyuşsal tasarımlar olmaksızın bilemeyeceğini düşünmektedir.

Descartes'ın ontolojik açıdan önem attığı özne kavramı, kendisinden sonra özellikle Kant'la birlikte epistemolojik olarak “kurucu özne” anlamına sahip olur. Kant, öznenin varoluşu yerine nesnenin varoluşuna yol açan bir *cogitoya* (tamalgı/*apperzeption*³²⁸) işaret ederek düşünmenin işlevini farklı bir biçimde belirlemek ister.³²⁹ Nitekim Foucault'ya göre Aydınlanma felsefesinin öncüsü olan ve felsefede Kopernik devrimine imza atan Kant için, etik özne ile bilgi öznesi arasındaki ilişkiyi bilme sorununu doğuran, bir bilgi öznesi söz konusudur. Aydınlanma'da farklı olup olmamaları açısından tartışılan bu iki özne sorununa Kant'ın getirdiği çözüm, evrensellik çerçevesinde konumlandırılabilir bir özne tasavvurunu zorunlu kılar. Ona göre bu tartışmanın çıkış yolu, evrensel olduğu ölçüde bilgi öznesi olabilecek, ama yine de etik bir tutum sergilemeyi gerektiren evrensel bir özne bulmaktan geçmektedir. Foucault bu söylemin, Kant'ın **Pratik**

³²⁷ Ahmet Uğurlu, “David Hume Düşüncesinde Ahlak'ın Zemini Olarak Benlik ve Kişisel Özdeşlik”, **Turkish Studies**, 9/11, 2014, s.550

³²⁸ *Apperzeption* mefhumu “saf ben”le doğrudan ilgilidir. Kant'ın kurmuş olduğu yapıda hem deneyimin hem de her türlü kavrama ve akıl faaliyetinin zemininde olan “saf ben”dir; “saf ben” ise hissetme yetisinin formlarının, yani uzay ve zamanın sentetik birliğinin düşünülmesidir. Saf ben'in kendisi, Kant'a göre mutlak anlamda bir mevcudiyet olmayıp, tesis edilen sentetik bir mekân olduğuna göre, yine analitik bakımdan bu mekânı tesis eden bir fiile gerek vardır. Transandantal yetilerin icra ettiği fiillerin mekânı olan ve bu anlamda transandantal felsefenin başlangıç noktası olan “saf ben”i ortaya çıkaran, yani onun kaynağındaki fiil Kant'a göre, asli bir düşünme fiili olan *transandantal apperzeption*'dur. Bu bağlamda akıl sahibi varlığın bilgi ediniminde sentezin sağlandığı en son yer *transendental* ben'in kurulumunun sağlandığı yerdir. Bkz. Bülent Gözkan, “Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu”, **Boün**, 2000, s.6; Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1982, s.38; Kant'ın **Saf Aklın Eleştirisi**'nde ise kavram şöyle ifade ediliyor; “Bilgi, karşılaştırılan ve bağıntılanan tasarımların bir bütünüdür”. Buna göre, görüden gelen tasarımların çeşitliliği anlama yetisinin bir eylemiyle birleştirilir. Aksi takdirde herhangi bir nesneye ilişkin bilgiden söz etmek mümkün değildir. Anlama yetisinin bu eylemi tasarımların birleştirilmesi, bunların imgelem yetisinden yeniden üretilmeleri ve bir kavram altına sokulmaları ve tanınmasıdır. Bu sayede çeşitli tasarımların birleştirilmesiyle nesneye ilişkin bilgi dile getirmek mümkün olur. Kant anlama yetisinin bu üçlü aşamasını sentez ya da tamalgı olarak adlandırır. Anlama yetisinin tamalgı edimi, görüde verili olan tasarım çoklusunu birleştirerek bilinç içerisine alır. “Bilincin tüm görü verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağıntıları ve birlikleri olamaz. Bu arı kökensel, değişmez bilinci transandantal tamalgı olarak adlandırıyorum.” Bkz. Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, A 97, 107

³²⁹ Mehmet Güneş, Kant'ta Apperzeption Kavramı, **Felsefe Arkivi**, Sayı 44, 2016, s. 6

Aklın Eleştirisi'nde önerdiği kendilikle ilişkiyi de yansıtmaması bakımından önemli olduğunun altını çizer.³³⁰ Bu bağlamda Foucault özellikle, Kant'ın "öyle eyleyin ki eyleminizin dayandığı maksimler/ilkeler evrensel bir ahlak yasası oluştursun."³³¹ şeklinde ifade edebileceğimiz kategorik buyruğuna binaen, etik özneyi nasıl kurduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Foucault, Kant'ın tam olarak, "kendimi evrensel bir özne olarak tanımalıyım, yani kendimi bütün eylemlerinde evrensel kurallara uyan evrensel bir özne olarak kurmalıyım," dediğini hatırlatır. Hemen akabinde Kant'ın eski sorunları yeniden yorumlayarak ortaya koyduğunu belirtir. Bu bağlamda da "kendimi bir etik özne olarak nasıl kurabilirim?", "kendimi bu şekilde tanıyabilir miyim?", "asetik egzersizlere ihtiyacım var mı?", ya da "beni pratik akla uygun kılarak ahlaki yapan evrenselle kurulacak Kant'çı ilişkiye ihtiyacım var mı?" tarzındaki soruların öne çıktığını ifade eder. Böylece Kant Foucault'ya göre, kendiliğin yalnızca verili olmadığı; aynı zamanda özne olarak kendisiyle ilişki içinde kurulduğu bir düşünme biçimini ortaya koyar."³³²

Foucault'ya göre hakikate erişerek öznenin dönüşümünün sağlanabilmesi için modern felsefeye geçene kadar gerekli görülen asetik ruhani pratiklerin tasfiyesini, Descartes ve Kant ama özellikle de Kant gerçekleştirir. Öyle ki Kant'a göre bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısıdır ve bu da özneyi bilemememize neden olur. Sonuç olarak da öznenin tam da şu anda erişemediği bir şeye erişmesini sağlayacak ruhani bir dönüşüm geçirmesi fikri gerçek dışı ve paradoksaldır.³³³ Kant'ın, özellikle Descartes'ın tam tersine öznenin bilinemeyeceğini, öznenin olduğu gibi hakikate erişemeyeceğini söylemesinin sebebi ise onun, düşünme ve bilgi mefhumlarının ayrılığını esas almasında yatar. Kant ben'i yok saymaz ama deneyimdeki bir nesne olarak bilgi konusu edinilemeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla öznenin kendisi bilgi konusu değildir.³³⁴ Kant, her bilme faaliyetini, bilen öznenin kendisini bilmesi faaliyetine bağlamaktadır. Yani her bilmenin yapısında, bilen bir öznenin kendini bilme faaliyetinin yer aldığını belirtir.

³³⁰ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 219

³³¹ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Gertrude Durusoy, F.Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 35

³³² Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 220

³³³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 164, 446

³³⁴ Mehmet Günenç, "Kant'ta Benlik ve Zamandan Oluşan Gerçeklik", **Felsefe Arkivi**, Sayı 43, 2015, s.44-49

Dolayısıyla bilen özne, kavramak istediğine o kadar kendini verir ki hemen hemen kendisinin farkında olmaz. Tam da burada Foucault'nun daha önce belirttiği gibi, *epimeleia heautou*/kendilik kaygısının niteliksiz duruma getirilmesi, *gnothi seauton*/kendini bil ilkesinin felsefi olarak yeniden konumlandırılması söz konusudur.³³⁵ Bu bilgi göz önüne alınırsa, her nesneyi bilmede kendini bilme de söz konusudur. İşte Kant, düşünmenin bu ben'ine “özülgünün transandantal birliği”³³⁶ adını verir. Yani Kant'a göre artık özülgünün 'ben'i, bir birlik olarak, her algılamamanın a priori önkoşulu durumuna gelir.³³⁷ Bu durumda Kant için ben'in bilgisi ancak algılarla olanaklı olmaktadır. Bu açıdan Kant'ta ben, tam algı olarak tüm tasarımlarımızın birleşme yeri olur ve beraberinde de kendilik bilincini getirir ki bu da Foucault'nun analizlerine tamamlayıcı nitelikte katkı sağlar. Tüm bu açıklamaların yanı sıra ben/ transendental tamalgı, sabit ve dönüşmezdir. Ancak bilinç içerikleri arasında dönüşmez bir bağıntıdır. Ben'in birliği, insan bilgisinin en yüksek ilkesi saydığı tam algının sentetik birliğidir. Kant buna “tam algının transendental bilgisi” adını verir ve kendilik bilincini oluşturur. Bu kendilik bilinci sentez kavramında içerilen birlik bilincidir ve tüm tasarımlarımızda bulunur. Bu açıdan bakıldığında Kant için Descartes'ın *ben düşünüyorum* yargısı, kendimi deneyimlememde kalır ve tüm tasarımlara eşlik etmede yetersizdir. Bu nedenden ötürü Descartes'ın ben'i fenomenlerden elde edilmiş bir tasarım değildir, mantıksaldır.³³⁸ Ancak, söz konusu ayrılıklara rağmen Kant ve Descartes arasında önemli bir benzerlik vardır. Öyle ki her ikisinde de deneyimin zorunluluğunun dayanağı olarak deneyimleyen özne, çıkış noktası olmuştur. Ancak Descartes'ın kartezyen anının öneminin altını çizmesinin yanı sıra Ferda Keskin'in de belirttiği üzere “Foucault için özne insanın zihninde Kant'ın söylediği gibi evrensel

³³⁵ Foucault, **Öznenin Yorum Bilgisi**, s. 18

³³⁶ Kant, özne ile düşünen-ben arasında transandantal düzeyde bir özdeşliği reddeder. Foucault, bilginin tarihsel koşul ve değişimlerini tanımlamak için daha büyük bir kopmayı göze aldığını ve transendental olana mümkün olduğunca az yer bırakmak için azami ölçüde tarihselleştirmeyi denediğini söyler. Bkz. Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 291-292

³³⁷ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 90-91

³³⁸ Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yay., 1996, s. 213- 214.

transandantal mekanizmalar bulunmaz. Buna binaen insan, ancak tarihsel olarak tekraren kurulan bir varlık olarak tanımlanır.”³³⁹

Kant’ın özne üzerine ortaya koyduğu düşüncelerinin sonrasında felsefe sahnesine Fichte, Schelling ve Hegel’in çıktığını görürüz. Fichte’nin esas çıkışı Kant’a getirdiği eleştiri ile başlar. O, Kant’ın dualist yapıdaki felsefesini eleştirir. Kant’ta döngüsel bir ben bulunmaktadır. Bu döngüsel ben’e Kant, kategorileri ve zaman mekân formlarını eklemiştir. Fichte ise, zaman ve mekânın a priori formlar olarak kabul edilmeleri halinde bunlardan bağımsız bir kendinde şeyin kabul edilmesini çelişkili olarak görür. O, Kant’ın fenomen-numen ayrımını kabul etmez. Fichte’de *ben*’in dışında bir kendinde şeyi kabul etmek mümkün değildir. Dahası *ben* kendi kendini belirlemektedir ve bu anlamda kendi dışında bir nesne tarafından belirlenmesi ya da sınırlanması söz konusu değildir.³⁴⁰

Fichte’nin, tecrübeyi bilinçli özneye dayandırma çabası şeklinde tanımladığı idealizm felsefesiyle başlayan tartışmalar, Hegel ve Schelling’den itibaren Yunan felsefesini yeniden bulma girişimiyle devam eder. Özellikle Fichte idealist özgür ve bağımsız bir ben’in varlığını kabul etmekle birlikte kendinde şeyleri, zihinden bağımsız gerçekliği olmayan düşünce icatları olarak görür. Bunun yanı sıra ona göre ben ve ben’in kuruluşu, tecrübenin, bilginin, dahası felsefenin asli ilkesidir. Ben’in kendi aracılığıyla varlığa geldiği fiil ise kendini vazetme/ortaya koyma anlamında akli görü olarak sunulur. Buna göre ben, kendini vazeder ve böylece var olur. Yani ben, varoluşuyla kendi varlığını vazeder. Dolayısıyla ben, aynı anda hem eyleyen hem de eylemin sonucudur. O halde Fichte felsefesinde kendilik bilincine sahip olmadan evvel ben, ben değildir. Ben ancak kendisinin bilincinde olduğunda var olabilir. Buna istinaden de benin vazedilişi onun gerçekliğine esas teşkil eder.³⁴¹

Fichte’nin felsefesine daha teknik anlamda bakacak olursak, Descartes’in “düşünüyorum o halde varım” önermesinin, “özgürüm o halde varım ve eylıyorum o

³³⁹ Ferda Keskin, **Yayımlanmamış Ders Notları**, 2022

³⁴⁰ Vedat Çelebi, “J.G. Fichte, “J. P. Sartre ve E. Levinas’da Ben ve Ben-Olmayan /Öteki İlişkisi Bağlamında Diyalektik Süreç”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** /Cilt: 12 Sayı: 65 Ağustos 2019, s.602 (Arslan Topakkaya, Fichte, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.52-53’ten naklen.)

³⁴¹ Will Dudley, **Alman İdealizmini Anlamak**, çev. Abdurrahman Nur, Küre Yayınları, İstanbul, 2021, s. 116-117

halde varım” önermesine doğru evrildiği görülür. Bu felsefede artık ben’in asıl işlevi eylemdir. Böylece Fichte, Kant’tan farklı olarak inşa ettiği felsefesinin zeminine eylem esaslı bir ben yerleştirmiştir. Yani edilgen değil aktif (etkin) bir ben vardır. Conpleston’un deyiimiyle Fichte’ye göre ben, felsefinin ilk ilkesidir. Ona göre ben, kendisini bizzat kendi karşısına eyleyerek koymaktadır. Bu eylemin akabinde kendi karşısına da bu sefer ben olmayanı koyar. Yani buna göre ben, karşısındaki ben olmayanı belirler. Bu arada elbette, ben’in bir ve mutlak olduğuna, ben olmayanın ise mutlak olmadığına, değişebilir olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Özetle Fichte’nin pratik felsefesi, ben’in ben-olmayan’ı sınırlama veyahut belirleme yollarıyla, öznenin iradesini dünyaya hakîm kılmak için çabalama tarzlarıyla ilgilidir. Teorik felsefesi ise aynı yollarla dünyanın kendisini, bilen özneye dayatma biçimleriyle ilgilidir. Bu bağlamda Kant’ın transandantal ben anlayışından Fichte’nin ben- ben olmayan ilişkisi üzerinden giden öz-bilinç tartışmaları, modern felsefede öznenin konumuna dair önemli bir anı teşkil eder. Öyle ki ben artık Descartes’teki gibi ne bir töz, Kant’taki gibi ne bir mekân olarak kendini gösterir. Artık ben kendini toplumsal bir birey olarak vazeder.³⁴² Buna binaen de öznenin yazgısı; kendini belirleyerek bilmek, böylece de özgürlüğünü nesnel ve dolayısıyla toplumsal bir dünyada gerçekleştirmek şeklinde telakki edilir. Bilindiği üzere bilginin altında, özgür ve kendini yaratan özne vardır. Yani bilgi (sentez), kendini yaratan öznenin nesne ile kurduğu karşıtlık ilişkisinde (tez-anti tez) gerçekleşen bir çarpışmayla ortaya çıkar. Süreklilik arz eden çarpışmada benlik, dışa doğru yaptığı her girişimde kendine yabancılaşır ve böylece ben, özgürlüğüne kendinden kopma eylemi sonucunda ulaşmış olur. Roger Scruton’a göre öznenin bu dramatik hikayesi, Schelling ve Hegel’de de tekrarlanır. Bunun yanı sıra Scruton’a göre ben’in ilkel öznenin gerçekleşen nesneye doğru giden macerası felsefenin defaatle karşılaştığı bir temadır. Ben’i bir iç hapishaneye kilitleyen Descartes’tan, bu hapishaneyi daha konforlu hale getirerek kendinden çok da büyük olmayan dünyada kendi egemenliğinin tadını çıkaran Fichte’ye değin, özne üzerine düşünceler temelde aynı görünür.³⁴³

³⁴² Fehmi Ünsalan, “Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 28, 2019, s. 269

³⁴³ Scruton, **Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi**, s. 49-50

Hegel'in özneye dair ortaya koyduğu düşüncelere geldiğimizde artık meselenin, tarihsel özne yönüyle ele alındığı görülür. Bu bağlamda da öncelikle Hegel felsefesinde özne, diyalektik sürece binaen karşılıklı olarak kendini kendisi olmayan yani öteki üzerinden kurabilen ya da deneyimleyen bir yapıya bürünür. Söz konusu deneyimlemede esas olan ise bilincin kendini öteki üzerinden kurarken ötekini de saf dışı bırakmadan onu da kendinde içermesidir. Yani süreç, diyalektik anlamda yeni bir kavram oluşturma için nasıl işliyorsa, aynı şekilde öznenin, ötekini de muhafaza etmesiyle beraber “*Aufhebung*/içererek aşma” şeklinde ilerler.³⁴⁴ Doğan Göçmen'in ifadeleriyle bu karşılıklı kurma ilişkisinde özneler, özgürlüğü mümkün kılabilirdiği oranda gerçek anlamda eyleme kapasitesine sahip özne olabilirler. Zaten Göçmen'e göre Hegel'in özne anlayışı denildiğinde de insanın özgür eyleyebilme kapasitesi akla gelmelidir. Hegel felsefesinde, öznenin özgür eyleyebilme kapasitesine ulaşması için, var olan her şeyin temeli /dünya ruhu/bilinçli öz/tin olarak tercüme edebileceğimiz *Geist*'tan ayrılarak ve gelişerek öteki olanlara/öteki benlere yönelmesi gerekir. Mutlak tin'e ancak bu biçimde ulaşılabilir. Hegel'e göre tam da burada “Tarih”, özne minvalinde anlatılan tin'in gelişiminden ibarettir. Bu bağlamdan da anlaşılacağı üzere Hegel'e göre varlık, düşünce gibi, diyalektik yönteme uygun olarak gelişen ve ilerleyen bir süreci ifade eder. Gelişmenin temelinde ise yukarıda da belirtildiği üzere kendi kendini dışarıya açan ve belli bir amaca yönelen *ide*, tin, *logos*, Tanrı, manevi ya da kültür varlığı gibi anlamlara bürünen *Geist* ilkesi yatmaktadır. Bu tinsel evrenin oluşumu, bizi “üç parçalı özne teorisi”³⁴⁵ olarak adlandırabileceğimiz Öznel tin (gelişmemiş ruh), Nesnel tin (toplum, devlet, tarih) ve kendini üç aşamada açımlayan mutlak tin'e (sonsuz gelişme süreci içerisindeki din, sanat, felsefe) götürür. Artık son aşamada tin doğadan sıyrılır ve kendi özüne uygun bütünlüğe kavuşur. Bu mutlak tin denilen alan, kültür dünyasını ifade eder ve insanın düşünen, yaratan varlık olarak yer aldığı ortama denk düşer. Söz konusu ortamda tin, öncelikle Jean Hyppolite'in dediği gibi huzursuz olan bireyde/kendilikte³⁴⁶ uyanır sonra da bireyin bulunduğu toplumda kendi kendinin

³⁴⁴ Roger Scruton, **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, çev. Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s. 182

³⁴⁵ Kullanım bana aittir.

³⁴⁶ Jean Hyppolite, “Bilinçten Özbilince Geçiş”, **Hegel'i Okumak**, Derleyen ve çeviren: Tülay Bumin, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1991, s. 80-81

bilincine ulaşır. Tin bu aşamadan itibaren bireyi aşarak din, devlet, sanat ve felsefe gibi varlıkların bütünleştiği ortamda kendini bulur. Bu alan bir kültür evrenidir ve Hegel'in devlet anlayışının biçimlendiği yeri göstermesi bakımından da büyük önemi haizdir.³⁴⁷ Öyle ki Hegel'e göre Akıl, Tanrı'nın yerini alır ve burada gerçekleşen şey aslında tam olarak Fichte'nin dile getirdiği “dünya, bireysel özünde içrimlenir.” sözünün aksine, insan tinidir. Foucault tam olarak Hegel felsefesini söz konusu insan tını ve bu tin aracılığıyla yaptığı bütünleştirme üzerinden analiz eder. Bu bağlamda Foucault, Hegel'den Sartre'a değin felsefenin, en azından insan deneyiminin bütünlenmesi girişimi olduğunu belirtir.³⁴⁸ Bu duruma yani tekilin/rizom olanın bütüne boyun eğdirilmesine karşın Foucault, soybilimsel çözümlemeyi öne sürer ve Hegel'i, “özgürlük bireysellikten değil ancak bütün içinde mümkün olabilir.” görüşünden dolayı tenkit eder. Öyle ki Hegel **Tüze Felsefesi** isimli eserinde Foucault'nun aksine “Devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür.” şeklinde ifadesiyle bireyi ve tikeli ve bunun karşısında yer alan tin'i/bütünü, dahası bu bağlamda da devlet aygıtını Foucault'dan farklı bir konumda değerlendirir.³⁴⁹ Bize öyle geliyor ki tam da burada Foucault'nun dispozitif kavramı önemli hale gelir. Özellikle Foucault tarafından bu kavram, özgürlük ve bütünleştirme meselesinde Hegel'in Tin felsefesinin sac ayaklarından olan *Volksgeist*'e³⁵⁰ karşılık kullanılır. Çünkü Foucault, Hegel'in ortaya koyduğu kavram ağıyla ve bilhassa kurumların tümüne sızan halk tınıyla/*Volksgeist*'le, bireysellik ile özgürlüğün sonunun getirildiğini belirtir. Dolayısıyla da iktidar marifetiyle birtakım hakikatlerin üretilerek öznenin tahakküm altına alındığını öne sürer. İşte Foucault, öznenin hakikat oyunları (iktidar oyunları) iktidar tarafından ele geçirilmesinin esas aracının dispozitiflerden geçtiğine inanır ve Hegel'in kavram ağıyla öne sürdüğü tin felsefesini bu açılardan eleştirir.

³⁴⁷ G.W.F. Hegel, **Seçilmiş Parçalar**, çev. Nejat Bozkurt, Ankara, Remzi Kitabevi, 1986, s. 33-35; Not: Aynı eser ve içerik olarak bkz. Hegel, **Tinin Fenomenolojisi, Mantık Bilimi, Tarih Felsefesi Üzerine Dersler, Estetik Üzerine Dersler, Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**, çeviren-yayına hazırlayan Nejat Bozkurt, İstanbul Say Yayınları, 2005, s. 52-54

³⁴⁸ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 45,108

³⁴⁹ Tırnak içine alınmış her iki cümle için bkz. G.W.F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, s. 283-284'te yazar tarafından ek olarak belirtilen kısımları.

³⁵⁰ Devlet'in tüm kuruluşlarıyla/dispozitif'lerle ulus bilinci/ruhu temasını aşilayarak halk üzerindeki bir aradalığı sağlaması.

Foucault bilhassa Platon’u, “özbilinci tin krallığına yükselten kişi”³⁵¹ olarak tanımlayan ve onun idealist felsefesini benimseyen Hegel’i hedef alır. Çünkü Hegel için Aristotelyan bakış açısıyla bütün, insan söz konusu olduğunda parçadan önce gelmektedir. Yani toplum bireyden önce gelir. İnsanı toplumdan soyutladığınızda insan olmaktan çıkar. Öyle ki her bir parça bütünün bir parçası olduğu sürece anlamlıdır ki bu düşünce Antik Yunan’da kişisel ahlak alanına tabi olarak ele alınabilecek eylemlerin temelinde yer alan, o eylemlere anlamını veren ve o bütünlüğü sağlayan etik yaşama eşittir. Söz konusu etik yaşam, Hegel’e göre birlikteliğin tinini ifade eden *Geist*’te kendini bulur.³⁵² Nitekim Foucault için Hegel’in bu düşüncesi, bireyin özgürlüğünü baltaladığı ve özgürlüğün, dahası hakikatin, ancak toplumsal olanla birlikte gerçekleşebileceğini³⁵³ ifade ettiği gerekçesiyle eleştirilir. Aslında bakılırsa tin, bu yönüyle iktidar tarafından hakikatlerin tekrar tekrar üretilmesine zemin hazırlayan bir anlama da sahiptir. Bu açıdan da Tin denilen şey, *mathesis*’ten³⁵⁴ yoksun sahte/olumsuz *parrhesia* oyunları aracılığıyla hakikatin saptırılarak öznenin tekraren kurulmasına, onun tahakküm altına alınmasına yönelik kolaylaştırıcı ve meşrulaştırıcı bir yere sahiptir.

1.3. Foucault ve Postmodernitenin Tanımsız- Yurtsuz Özne Kuramı

1.3.1. Özne ve Özneleşme Üzerine

Foucault, yapmış olduğu çalışmalarının ana temasının iktidar kavramı değil, “özne”³⁵⁵ kavramı üzerine olduğunu belirtir. Ona göre özne kavramı çift yönlü bir anlama sahiptir. Bunlardan ilki denetim ve bağımlılık aracılığıyla başkasının egemenliğinde olan özne, ikincisi de öz bilgi aracılığıyla kendi kimliğine bağlanan öznedir. Özellikle söz konusu bu tanımlamalarda, tahakküm altına alan bir iktidar

³⁵¹ G.W.F. Hegel, **Felsefe Tarihi (Platon’dan Orta Çağ Felsefesine)**, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, Notabene Yayınları, 2018, s. 9

³⁵² Kaan Atalay, “Ömer Albayrak, Sözleşme Teorileri”, **Cogito -Michel Foucault Özel Sayısı**, edit. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 70-71, 2012, S.121-122

³⁵³ John D. Caputo, **Hakikat- Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı**, Çev. Recep Yılmaz, İstanbul, Kapı Yayınları, 2022, s. 122-123; Ayrıca Hegel’in, *Geist*’in hakikatin temelini oluşturan öz olduğuna dair ifadesi için yine bkz. Caputo, **Hakikat- Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı**, s. 126

³⁵⁴ Bilgi, ilim ve bilgelikten mahrum bir *parrhesia* kullanımı. Bu bir anlamda Foucault’nun dikkat çektiği *kamathēi parrhesia* yani cahilce açıksözlülük kavramına da atıfta bulunur. Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 56-57

³⁵⁵ Ancak bu özne mutlak bir özne değildir. Çünkü Foucault’ya göre mutlak özne yoktur. Yalnızca söylemin, arzusun, vb. durumların kurduğu özne söz konusudur. Bkz. Michel Foucault, **Sonsuza Giden Dil**, s. 256

biçiminin ortaya koyulduğu görülür. Diğer yandan Türkçede yer alan “özne” tanımının (birey, fail, şey, kimse, cümlede işi yapan) Foucault’nun tanımından çok farklı olduğu görülür. Bu durum Fransızcadaki *sujet* (özne) kelimesinin, aynı zamanda tebaa (boyun eğen) anlamını taşımasından kaynaklanır. Hatta Foucault’nun özneye yönelik bir faaliyet olarak kullandığı *assujetir* sözcüğü de bu bakımdan hem özneleştirmek hem de boyun eğdirmek manasında kullanılmaktadır.³⁵⁶ Böylece Foucault hem *sujet* hem de *assujetir* kavramlarını kullanarak, *parrhesia* oyunlarının odak noktasındaki özne kavramının anlamını açıklığa kavuşturur. Ardından da kendimize ilişkin tarihsel ontolojiye yönelik olarak şu soruları sorar; “kendimizi bilginin öznelere olarak nasıl kurduk?”, “kendimizi, iktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan öznelere olarak nasıl kurduk?”, “kendimizi, kendi eylemlerimizin ahlaki öznelere olarak nasıl kurduk?”³⁵⁷ Bilhassa bu gibi tarihsel-eleştirel sorularla (bilgi, iktidar ve etik), özne, hakikat, söylem ve iktidar ilişkilerine cevaplar vermeye çalışır. Yapmış olduğu sorgulamalarla Foucault, jenealojiyle ilgili meseleye dair bir takım kategorik çıkarımlar yapar. Bu bağlamda söz konusu çerçevede Foucault için üç soy bilim alanı mümkündür: İlki “hakikatle ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi yapmak, yani kendimizi hakikatle bu ilişki üzerinden bilgi nesneleri olarak kurma” meselesine dairdir. İkincisi, “bir iktidar alanıyla ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi yapmak, yani kendimizi iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan öznelere olarak kurma” sorununa yöneliktir. Sonuncusu ise ahlakla ilişkilerimizin bir tarihsel ontolojisi yapmak, yani kendimizi ahlakla bu ilişki üzerinden ahlaki failer olarak kurma’yı ifade eder. Foucault için soy bilim alanı ancak bu üç eksen üzere analize tabi tutulmalıdır. Bu analizde Foucault’nun ortaya koyduğu şey, kendilikle ilişki biçiminde ve kendilik pratiklerinde açığa çıkan dönüşümlerdir. Bu açıdan Foucault, yapmış olduğu çalışmalarda, ahlaki öznenin (kendi kendini yöneten, kendi ile ilişki kuran özne) tarihini açıklamaya çalışır.³⁵⁸

³⁵⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 58- 63; Michel Foucault, **Özgürlük ve Bilgi (Fons Elders’le Söyleşi)**, Çev. Utku Özmakas, İstanbul, Sel Yayınları, 2021, s. 50-51

³⁵⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 191

³⁵⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 204, 209; Özkan Gözel, **Öznenin Hakikat Kaygısı**, s. 46-49

Foucault'ya göre özne, ancak tarihsel bakımdan analiz edilebilecek gerçek pratikler ortamında kurulur. Bu yüzden Foucault, *parrhesia* oyunlarında³⁵⁹ insan öznenin, hakikat oyunlarına nasıl dahil olduğunu ortaya koymak için, tragedyalardan Hristiyanlığa değin birçok Antik Yunan-Roma metinlerini analize tabi tutar.³⁶⁰ Analizinde de özellikle gerçekliği tarihsel ve yazınsal olarak kanıtlanmış metinlerle ilerler. Foucault'nun söz konusu metinlerden öğrenmek istediği asıl mesele, öznenin, hakikat oyunları, iktidar vb. belli pratikler üzerinden kendini şu ya da bu biçimde hangi deneyimin öznesi olarak kurduğudur. Dahası öznenin kendisini deli özne ya da deli olmayan özne, suça eğilimli özne ya da suça eğilimli olmayan özne olarak nasıl kurduğudur. Bundan dolayıdır ki Foucault, farklı özne biçimleri ile hakikat oyunları, iktidar pratikleri vb. arasındaki ilişkilerin analizini yapabilmek için, belli bir a priori özne kuramını reddeder. Böylece Foucault'da özne kavramı, bir töz olmaktan çıkar ve bir biçim haline dönüşür. Öyle ki öznenin kendisiyle siyasi, cinsel vb. birçok ilişki biçimi vardır. Her biçimde özne, aynı türden bir özne olarak karşımıza çıkmaz. Her örnekte kendimizle farklı farklı bir ilişki biçimi kurar ve farklı bir biçim sergileriz. Foucault'nun ilgilendiği nokta tam da bu farklı özne biçimlerinin, hakikat oyunları ile beraber tarihsel olarak nasıl kurulduğuyla ilgilidir. Bu bağlamda da Foucault için önemli olan Alain Touraine'nin de söylediği üzere, "öznenin iktidar/iktidar pratikleri tarafından yani iktidarın mikrofizik mekanizmalarının bütünü, dolayısıyla da normalleştirmeyi nesnelleştirici mekanizmalar aracılığıyla yaratıldığını kanıtlamaktır."³⁶¹ Buna ek olarak Foucault'ya göre tüm bu ilişkiler ağı pratiklerinin, bireyin kendi kültüründe bulduğu ve ona dayatılan kalıplardan oluştuğunu da söylemek gerekir.³⁶²

Foucault'da, ontolojik-epistemolojik olarak bir dizi pratikleri gerektiren öznenin özneleşmesi ve öznel deneyim sorunu, konunun daha iyi anlam kazanması açısından önem arz eder. Özellikle daha önce belirtildiği gibi Foucault, Antik Yunan'da özne kavramının yokluğuna dikkat çeker. Ama Deleuze'e göre Foucault,

³⁵⁹ Burada Foucault tarafından özellikle hem bilimsel modellere gönderme yapan hem de denetim pratiklerinde yer alan *parrhesia* oyunlarına dikkat çekilir.

³⁶⁰ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 217-222; Foucault'nun belirttiği üzere, *College de France* dersleri ile **Kelimeler ve Şeyler** adlı eseri, ortak tema olarak bu fikirler çerçevesinde değerlendirilmelidir.

³⁶¹ Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 188

³⁶² Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 233-235

Antik Yunan’da kendilikle ilişki ve estetik varoluş çerçevesinde özneleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkan özne üzerinden, felsefesindeki asli kavramını belirler: O da “özneleşme”dir.³⁶³ Bu özneleşme analizi, kesinlikle özneye geri dönüş olarak algılanmamalıdır. Aksine bu analiz, yeni bir yaratımı, yeni bir kopma noktasını, dahası yeni bir radikalleşmeyi açıklamaya çalışmaktaydı.³⁶⁴ Foucault söz konusu açıdan, öznel deneyim ve özneleşme sürecine yoğun ilgi gösterir. Bu bağlamda da Foucault’ya göre “bir özneye ya da öznelerde sonuçlanan ve kendisi geçici olan bir sürecin rasyonalizasyonu olan şey, deneyimdir. Özneleşme ise, bir öznenin, mümkün düzenlenme biçimlerinden ancak birisi olan bir öznelliğin³⁶⁵ kurulmasını sağlayan süreçtir.”³⁶⁶ Sözü edilen öznel deneyim sürecini açıklarken de söylem ve iktidar süreçlerinin incelenmesi gerektiğinin altını çizen Foucault, özne ve iktidar ilişkisinin ayrılmaz yapısını da ortaya koyar. Bunun yanında hassaten sorunsallaştırmalar yoluyla oluşturulan, geliştirilen ve dönüştürülen öznel deneyim biçimlerinin, tekil tarihleri içinde özel olarak incelenmesi gerektiğini vurgular. Böylece insanların batı kültüründe özneye dönüştürüldükleri birtakım deneyimleri kuran sorunsallaştırma süreçleri (cinsellik, delilik, suç, dil vb.) aracılığıyla, bilgi, iktidar ve etik bakımdan düşünce tarihi eleştirisini gerçekleştirir.³⁶⁷

Foucault’nun **Cinselliğin Tarihi**’nde de ele aldığı özneleşme sorununa eğilen Deleuze, sorunu sistematize ederek değerlendirir. Deleuze’e göre özneleşme süreci, dört çeşit katlanma veya kıvrılmayla gerçekleşmektedir. Bunların ilki Yunan’da *aphrodisia* denilen bedenin hazları ile Hristiyanlık’taki arzudur.³⁶⁸ İkincisi kuvvetler

³⁶³ Gilles Deleuze, **Foucault**, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2013, s. 120

³⁶⁴ Deleuze, **Müzakereler**, s. 112

³⁶⁵ Foucault felsefesinin önemli yapıtaşlarından biri olan öznellik kavramı, iktidar aygıtlarının ürettiği yapay bir olgu olarak telakki edilir. Dahası öznellik Foucault’ya göre, “bireylerin tabi kılındığı veya kendilerinde yaşama geçirdikleri özneleşme süreçleri kümesidir.” Bkz. Taner Timur, **Felsefi İzlenimler**, Ankara, İmge Yayınları, 2005, s. 44; Michel Foucault, **Öznellik ve Hakikat-College de France Dersleri 1989-1981**, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 248; Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 373-374

³⁶⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 260

³⁶⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 10-13

³⁶⁸ Unutulmamalıdır ki Foucault’ya göre “Hristiyanlıkla beraber, öznellik ilişkisiyle hakikat ilişkisi, arzu bağlamında (arzunun hakikati nedir? sorusu çerçevesinde) iç içe geçmiştir. Yunanların *aphrodisia* deneyiminden Hristiyanlığın ten deneyimine geçildiği sırada öznellik, hakikat ve arzu birbirine sıkı sıkıya bağlı üç şey olarak karşımıza çıkar.” Bkz. Foucault, **Öznellik ve Hakikat**, s. 143-144

ilişkisinin kıvrımı olan ve *enkrateia* denilen kendi kendine hükmetme çabasına karşılık gelir. Üçüncüsü bilginin/hakikatin kıvrımı ya da bilginin özneleşmesi, sonuncusu ise nihai kıvrım denilen son aşamadır ve burada özne artık, dönüşümün son safhasında yer alır. Son derece değişken olan bu kıvrımlar, bilgi ve iktidarın ortaya koyduğu kod ve kurallarla çalışır.³⁶⁹ Foucault böylece dört tip kıvrılma-katlanma süreciyle özneleştirme kavramını analiz eder. Gerçekleştirdiği analizle beraber, aslında düşünce tarihi eleştirisinin baş aktörü pozisyonundaki özne insanın, felsefedeki özgürlük ve varoluş öznesi olarak kayboluşunu da açıkça ilan etmiş olur. Bu tıpkı Nietzsche'nin tanrının ölümünü deklare etmesine benzese de özne insanın tanrılaştırılması noktasından bakıldığında tam tersi bir hal aldığı görülür. Nietzsche, Tanrı'nın yerine üst insanı (*Übermensch*) koyarken, Foucault hem Tanrı'yı hem de insanı (özne insanı değil) söylemsel kurgulanmışlık bakımından saf dışı bırakır ve bilginin bilinçdışını gözler önüne sermeye çalışır.³⁷⁰ Öyle ki her söylemin doğrudan muhatabı olan konuşan özne, söylemsel olarak iktidar ve iktidar pratikleri tarafından tekraren kurulur ve yeni roller, yeni konumlar kazanır. Böylece normal biçimde dinleyen, bakan, not eden öznelerin yerine, söylemlerin bir parçası olacak şekilde dinleyen, bakan veyahut not eden pratik alanın özneleri geçirilir. Dolayısıyla hem söylem ve hakikat oyunları ile sıkı bir ilişki içerisinde olan hem de söylemin bir sonucu olarak meydana gelen konuşan özne, aslında pratik bir alana da gönderilmiş olur.³⁷¹

Foucault'nun öznenin özneleşmesi sorunu üzerinde durduğu bir diğer nokta, söz konusu sürecin söylemsel kurgulanmışlık bakımından *parrhesia* oyunları ile nasıl ilerlediğidir. **Öznenin Yorumbilgisi**'nde özellikle doğru söylemin özneleşmeye doğru nasıl bir yol izlediği hususuna dikkat çeker ve analizine hoca-öğrenci ilişkisi

³⁶⁹ Deleuze, **Foucault**, s. 123; Ayrıca bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 144-191; Söz konusu kıvrımlar Deleuze göre kısaca; "bedenimizin yaptığı kıvrım, gücün kendi üzerinde uygulandığında yaptığı kıvrım, hakikatin bizimle ilişkisi içerisinde yaptığı kıvrım ve bizzat dışarı çizgisinin bir iç bekleyiş oluşturmak için yaptığı kıvrım olarak özetlenebilir. Çizginin bu kıvrıntısı tam olarak Deleuze'e göre özellikle Foucault'nun kendini incelemeye koyulup da sonunda "özneleşme süreci" adını verdiği şeye tekabül eder." Bkz. Deleuze, **Müzakereler**, s. 119-120

³⁷⁰ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 107-108; Foucault'nun kurucu bir özneye felsefi başvuruyu reddetmesi, özneyi yok saydığı ve onu tamamen soyutladığı anlamına gelmez. Aksine söz konusu reddedişin esas amacı, "özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre oluştukları ve dönüştükleri bir deneyime özgü süreçleri su yüzüne çıkarmaktır." Bkz. Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 353

³⁷¹ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 119, 124

temelinde bir başlangıç yapar. Burada kullanılan *parrhesia*, esasen hocanın, öğrencisinin sessizliğine verdiği cevap olarak algılanmalıdır. Bu bağlamda öncelikle hoca, kendi söyleminin özneleşmesi için öğrencisinin oyun boyunca sessizliğine ihtiyaç duyar. Ancak bu zorunluluğun yanı sıra söylediği doğru şeyin, öğrencisinin özneleşmiş doğru söylemi olması için de *parrhesia* ilkesine bağlı bir söylemi ortaya koymalıdır.³⁷² Lakin Foucault'ya göre doğru söylemin özneleşmesi için sessizlik, dinleme, okuma-yazma tekniği ve etiği gibi birtakım egzersizler gerçekleştirilmelidir. Yine aynı biçimde *parrhesia* kullanan ve karşısındakini doğru söylemin öznesi haline getirmeye çalışan *parrhesiates*'inde (hoca-rehber-ruh hizmetçisi) belirli niteliklere (açık sözlü, cesur, dalkavukluk karşıtı, erdemli) sahip olması beklenir. Çünkü bilindiği üzere *parrhesia* oyunları her iki tarafın da belirli niteliklere en baştan itibaren haiz olmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan hakikat oyunlarında *parrhesiastes*'in *logos-bios* uyumu öne çıkarken, *parrhesiastes*'i dinleyen tarafın da belirli pratikleri gerçekleştirebilme kapasitesi önemli hale gelir.

1.3.2. Öznenin Düşünme, Bilme ve Eyleme Pratikleri Açısından Analizi

Paul Veyne'in analizine göre Foucault, insan öznenin karşısında olmayıp, yalnızca öznenin genel olarak hakikatlere ulaşamayacağını ifade eder ve onun böylece kendi döneminin paradigmasının sunduğu hakikatlere tepki gösterebileceğini söyler. Dahası Foucault bu bakımdan Heidegger'in aksi yönde bir tavır takınmakta ve "varlıkla herhangi bir iletişime sahip değiliz." şeklinde düşünmekteydi.³⁷³ Veyne'in Foucault'nun kaleme aldığı **Bilginin Arkeolojisi** 'nden aktardığı üzere "her şey, her dönemde düşünülemez."³⁷⁴ fikri burada önem arz etmektedir.³⁷⁵ Foucault bu düşüncesiyle ontolojik olarak insan özneye olan iletişimin yalnızca metinler üzerinden olduğunu belirterek, öznelere ve hakikat olarak dile getirilen söylemlerin, mutlak manada bulundukları dönem içerisinde değerlendirilebileceğini öne sürer. Bu

³⁷² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 307, 311

³⁷³ Paul Veyne, **Foucault (Düşüncesi, Kişiliği)**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014, s. 10

³⁷⁴ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 80

³⁷⁵ Paul Veyne, **Foucault (Düşüncesi, Kişiliği)**, s. 38

açından bakıldığında Foucault'ya göre öznenin, ancak tarihsel bakımdan analiz edilebilecek gerçek pratikler ortamında kurulduğuna da dikkat çekmek gerekir.³⁷⁶

İnsanın düşünme eylemi üzerine düşünmesi, Fransızca'da *réflexion* yani düşünüm kavramıyla karşılanır. Foucault, söz konusu düşünüm sürecini; Antik Yunan, Helenistik ve Roma dönemlerine ayırır, bu dönemleri de özellikle Hristiyanlık dönüşüm pratikleri çerçevesinde ele alır. Düşünüm arkeolojisinde Foucault, Descartes'ın Kartezyen anlayışıyla ve Kant'ın **Aydınlanma Nedir?** makalesinden hareketle, birtakım farklar ortaya koyar. Bu bağlamda Foucault, Batı'daki düşünme üzerine düşünme egzersizi biçimlerinin, hakikate ulaşma yolunda geçirdiği evrelere işaret eder. Buna göre Antik Çağ'da hakikatin, hatırlanan şey olması bakımından *anamnesis*; Orta Çağ'da ruhani bir kendilik pratiği ile dönüşümün anahtarı olarak *askesis*; modern dönemde ise nesnel bilginin tesisi için *yöntem* olarak ifade edilmesi bakımından çeşitli aşamalarını ele alır.³⁷⁷ Foucault, kategorize edilmiş olan bu düşünme egzersizlerinin iyi anlaşılması için de tezimizde daha önce bahsi geçen *epistrophe* kavramına atıfta bulunur. *Epistrophe*, ruhun *anamnesis*/uyanışla birlikte kendi kökenine, varlığın mükemmelliğine doğru çevrilişini ifade eden bir kavram ya da bir deneyim olarak ifade edilebilir.³⁷⁸ Foucault tarafından böylece *parrhesia* oyunları aracılığıyla öznenin dönüşümünün, düşünüm açısından ilk ve en önemli kısmı açıklığa kavuşturulmuş olur. Foucault, diğer yandan düşünüm sürecinde özellikle hakikatin dile getirilmesinde önem arz eden bu aşamaların, özne ve nesnenin ilişkisi temelinde nasıl bir etkileşime girdiğini açıklamak üzere *parastemata* kavramını ortaya atar. *Parastemata*, Foucault'nun belirttiği gibi, "bir davranışın temellendirici ilkesi ve temel bir hakikatin dile getirilmesidir. Ayrıca *parastemata*, göz önünde duran, gözden kaçırılmaması gereken şey anlamına gelmektedir. Foucault burada, Yunan düşüncesinde olmayan hakikat ilkesi ile davranış kuralı ayırımını yapar. Ardından da özne için iyinin tanımı, özgürlüğün özne için tanımı ve gerçek olanın özne için tanımı -ki tek gerçeklik yeri öznenin kendisidir-" şeklinde üç *parastematayı* belirtir. Ruhani egzersizin üç *parastemata* ile

³⁷⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 217

³⁷⁷ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. XIII-XIV

³⁷⁸ Kendini bir yere döndürmek, çevirmek manasına gelir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 110-111; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 189

olan ilişkisi ise öznenin zihni-düşünsel yapısıyla alakalıdır. Öyle ki Foucault'ya göre ruhani egzersizin işlevi; iynin tanımı, özgürlüğün tanımı ve gerçek olanın tanımını daima zihnimize taşımaktır. Bu pratikler, tanımları her zaman hatırlatır ve yeniden gerçekleştirirken, onları birbiriyle ilişkilendirmemize olanak tanır.”³⁷⁹

Foucault, özne üzerinde düşünme ve bilme açısından Antik Çağ'da zorunlu olan ruhani pratiklerin ilk hareketinin, imgesi zihinde beliren nesneyi her zaman tanımlamak/*poieisthai horon*³⁸⁰ ve tarif etmek olduğunu belirtir. Böylece *parrhesia* oyunları ile gerçekleştirilen ruhani egzersiz, hakikat arayışında kendini zihne sunan şeyin tanımını verme işini üstlenir. Foucault'nun analizine göre imgesi zihinde beliren nesne yani zihne düşen her şeyin (*hypopiptontos*) bir anlamda gözetim altına alınması gerekir. Tam da burada Antik Çağ'ın ruhani deneyimler tematiğinde – özellikle Stoacı yaşamda- öne çıkan bir durum baş gösterir: Zihne düşen temsillerin akışına nüfuz etmek ve onu devamlı surette gözetim altında tutmak³⁸¹. Bu nüfuzun ve gözetimin amacı ise, söz konusu nesnenin, kosmos tarafından doğal düzene ve tanrısal inayete uygun şekilde, kosmos'un içine konulan insan için değerini kavramaktır. Stoacılar bu sayede öznenin birey, yurttaş, aile, toplum ve cemaat gibi ilişkilerinde ortaya konan şeylerin, *phantasia* onları öznenin algısına sunduğunda, öznenin hangi erdemlere ihtiyaç duyacağını saptanabileceğini ortaya koymuşlardır. Öznenin *parrhesia* oyunları ile geliştirebileceği bu egzersiz türü, Marcus Aurelius'un Stoacı yaşamında kaleme aldığı eserlerinin de muhtevasını oluşturması bakımından önemlidir. Antrparantez Stoacı Epiktetos'ta da bahsi geçen egzersiz türünün, zihne yoğun bir biçimde gelen temsillerin gerçekliğinin sınanması açısından kullanışlı bir yere sahip olduğunu da hatırlatmamız gerekir.³⁸² Nitekim bu ruhani egzersiz, öznenin hakikate ulaşabilmesinin yegâne koşulu olarak *parrhesia* oyunlarının kilit noktasını oluşturur ve Foucault'nun *parrhesia* eleştirisinde de dönemsel analiz açısından önemli bir yer tutar.

³⁷⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 247-248

³⁸⁰ Tanımlamak, sınırı kesin hatlarla çizmek anlamında Yunanca söz öbeği olan *Poieisthai horon*'a karşılık gelir. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 248

³⁸¹ Marcus Aurelius'ta iyi bir örneğini bulabileceğimiz bu mesele, zihne imgesini sunan her şeyin tanımlanması ya da betimlenmesine yönelik bir eylem olarak görülebilir. Marcus Aurelius, **Düşünceler**, III.Kitap/XI, s. 53

³⁸² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 248-254

Temsillerin incelenmesinde Hristiyanlık döneminde çok belirgin farklar görülür. Öznenin hakikat arayışında ve dönüşümünde gördüğümüz Stoacı egzersizlerden ayrı olarak Hristiyanlıkta keşiş Cassianus'un, imge olarak temsilin kendisinin saflık derecesinin ne olduğunu bilmek konusundaki bir sorunla ilgilendiği görülür. Yani onun ruhani egzersiz ve temsiller konusundaki asıl sorunu, fikre maddi-bedeni istek ve arzuların dahil olup olmadığı ile zihne düşen fikirlerin dış dünyanın gerçekten bir temsili mi yoksa yalnızca bir yanılsama mı olup olmadığını öğrenmektir. Bu bağlamda Cassianus, zihnimizdeki fikirlerin, düşüncelerin bize tam saflıkla, ari bir şekilde Tanrı'nın inayeti ile mi yoksa saflıktan yoksun bir biçimde şeytandan mı geldiğini sorar. Burada da temsilin ari olup olmaması ve temsilin kökeni problemi ortaya çıkar. Ama Cassianus düşüncenin kendisine, doğasına ve içsellğine hitap etmesi bakımından Marcus Aurelius'tan ayrılır. Çünkü dış dünyayı esas alan ve onunla ilgilenen Aurelius'un şahsiyetinde Stoacılar, temsil içeriğiyle (temsil tanrıdan mı, bireyden mi toplumdan mı geliyor? sorusu) ilgilenirken, Cassianus temsilindeki Hristiyan meditasyonu ruhani egzersiz, düşüncenin kendisinin doğası ve kökenine indirgenir.³⁸³ Böylece Foucault hem Antik Çağ'da hem de Orta Çağ'da, öznenin düşünme ve bilme açısından analizini sistemli bir şekilde ortaya koymuş olur.

Orta Çağ Hristiyanlığında konuşan öznenin kendilik kaygısı ve dönüşüm sorununda Cassianus'un çağdaşı olarak gördüğümüz Augustinus'ta ise tam tersi bir kaygı söz konusudur. Cassianus'un amacı yukarıda belirtildiği üzere saf bir şekilde, düşüncenin içsellliğiyle ilgilidir. Augustinus'un kaleme aldığı **İtirafılar**'da ise, öznenin düşünme-bilme-eyleme bakımından pratiklerine, Batı düşünce geleneğinin bir simgesi olarak, önce utançlarla beraber kendini ortaya koyma, kendiyle hesaplaşma ve bunu okuyucuya aktarma gibi bir gayeyle bakış mevzu bahistir. Bu bakımdan Augustinus'un **İtirafılar**'ı, kendiliğin ortaya çıkış tarihi bakımından önemli bir eser olmasının yanında asıl önemini, Tanrı'nın kullarını günahkarlıktan arındırabilme yetisinin araçları olarak sunulan ruhani deneyimlere ve bireysel utançlara borçludur. Yani Huck Gutman'ın belirttiği üzere Augustinus, bir itiraf geleneğinin kilit noktasını oluşturmaktadır. Böylece Foucault'nun da aktardığı üzere

³⁸³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 254-256

konuşan özne, tarihsel süreç içerisinde üretilen bir olgu olarak hem kendisine hem de başkalarına tanımlayabileceği bir kendilik oluşturmaktadır.³⁸⁴

Foucault'nun konuşan öznenin dönüşümünde önemli bir aşama olarak gördüğü bilme edimini, onun **Öznenin Yorumbilgisi**'nde analiz ettiği şekliyle yani ruhani pratikler ekseninde ele almak gerekir. Foucault, her ne olursa olsun günümüze değin filozofların öznedeki söz konusu dönüşümü ve hakikati açıklamada, her halükârda bilgi, bilme edimi, ruhanilik gereklilikleriyle ilişkili kalmak zorunda olduğunu belirtir. Özellikle de bilme ediminin hakikate ulaşması için kendi iç koşullarının yanı sıra mutlaka formel, nesnel ve yöntemle dair koşulları da takip etmesi gerektiğini vurgular. Ancak Foucault'ya göre bu ruhani ilişkide elde edilmeye çalışılan hakikat, özneye yalnızca bilme ediminin sonucunda gösterdiği çabaya binaen verilen bir mükafat değildir. Hakikat burada yalnızca özneyi aydınlatan şey olarak konumlandırılır. Hristiyanlık ve devamındaki Batı düşünce geleneğinde öznenin aydınlanmasını ya da dönüşümünü sağlayan hakikat, ayrıca ahiret mutluluğu, ruh dinginliği veren bir şey olarak görünüm kazanır.³⁸⁵

Foucault, öznenin dönüşümündeki düşünme ve bilme-bilme edimi sorununa dair **Bilme İstenci Üzerine**'de ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda Nietzsche üzerinden bilgi (*connaissance*) ile bilme (*savoir*) arasında bir ayrıma gider ve bilgi, bilme, hakikat kavramlarının arasındaki oyunu tespit etmek üzere çözümlemesini başlatır. Foucault'ya göre bilgi, bilincin ve öznelliğin tarafındayken, bilme, öznenin kurucusu değil parçası olduğu söylemsel pratiklerin tarafında yer alır. Özellikle de özne-nesne ilişkisinden özgürleştirilmiş olan bilgiyi, bilme olarak kabul eder. Bilgi ile bilme arasındaki bu ilişkide sınırlı kalmak ve daha sonra daha ayrıntılı anlatılmak kaydıyla hakikat nasıl bir temele oturtulmaktadır? şeklinde bir soru sorulabilir. Foucault için oyunun odak noktasındaki hakikat kavramı, bilginin ne normu ne de özüdür ki hakikat bu şekliyle bilginin hakikati de olamaz. Ancak ve ancak Nietzscheci söylemde de belirtildiği üzere yaratılabilir bir hakikat³⁸⁶ vardır.

³⁸⁴ Bkz. Huck Gutman, "Rousseau'nun İtirafı: Kendini Biçimlendirme Tekniği", **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, s. 14-135

³⁸⁵ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 20- 27

³⁸⁶ Nietzsche'nin hakikatin bir yaratımdan ve böylelikle bilginin keşfinin en büyük yalan anından ibaret olduğunu söylemesi, aslında onun kendinde bilgi diye bir şeyin olmadığını söylemesine karşılık gelir. "Nietzsche'ye göre kendinde bilginin olmaması demek, özne-nesne ilişkisinin (ve a priori,

Foucault konuyu Nietzsche'ye, Nietzscheci modele ve onun güç istencine bağlar. Foucault'ya göre Nietzsche, hakikatin kökünü ve varoluş nedenini istencin içine dahil eder. Buradaki istenç bilgelik biçiminde tasavvur edilebilir ve bedensel kontrol, arzunun askıya alınması, iştahların engellenmesi şeklinde değerlendirilebilir. Ancak Nietzsche'ye kadar ki felsefi gelenek de istenç-hakikat ilişkisinin temelinde özgürlük yer alır ve hakikat, istenç karşısında özgürdür. İstenç, hakikate erişmek ve dönüşmek için özgürlüğe muhtaçtır. Bu bağlamda özgürlük, ontolojik olarak hakikatin varlığı (Tanrı ya da doğa), etik olarak ise istencin ödevi (yasak, feragat, evrensele geçiş) şeklinde tanımlanır. Felsefi geleneğin söylemlerinin tam karşısında olan Nietzsche için ise hakikat-istenç birlikteliği özgürlük değil şiddet barındırır. İstenç ya da daha doğru bir ifadeyle güç istenci, bilgi ile hakikat arasında karşılıklı yok etme ilişkisinin sıfır noktasıdır. Böylece Foucault'ya göre Nietzsche bilmeyi, özgürlüğün sonucu ve erdemin ödülü olarak telakki eden bütün bir ideolojiyi yerle bir etmekteydi. Sonuç olarak Nietzsche'nin amacı hakikatin tarihini, hakikatin mevcut olmadığı bir unsurun içerisinde, hakikati dayanmaksızın düşündürmektir. Bu unsur da tam manasıyla görünümüdür. Foucault'ya göre görünüm, hakikatin ortaya çıktığı hakiki-olmayan unsurdur. Görünüm, hakiki olanın *aperion*/belirsiz haldeki bir ögesidir. Yanılsama, hata, yalan ise hakikat tarafından görünüm oyununa dahil edilen birtakım farklılıklardır. Bu farklılıklar hakikatin sonuçları olmasının yanı sıra, hakikatin bizatihi kendisidir.³⁸⁷

Nietzscheci modelde bilme istencinin içinde zımni olarak yer alan güç istencine ve onunla sıkı ilişkili olan tarihselliğe vurgu yapılır. Özellikle bu güç istencinin bir ürünü olan öznenin de burada evrensel olmadığı görülür. Ferda Keskin'in görüşüne göre de geleneksel felsefeden ayrı olarak hakikat kavramına, gerçekliğe getirilen bir yorum olarak bakılır. Nietzsche, Antik Yunan'dan itibaren hakikatin keşfi olarak telakki edilen tarih anlayışını ve bunun aracı olan evrensel özne anlayışını terk ederek, hakikatin icadı olarak tanımlanmış bir tarih anlayışına ve evrensel olmayan özne anlayışına geçer. Böylece Foucault, Nietzscheci modelin bu türden bir anlayışının sonucu olarak da anlaşılabilir bilme istencinin, güç

nesnellik, saf bilgi, kurucu özne gibi türevlerinin) gerçekte bilginin temelini oluşturmadığını, aksine bilgi tarafından üretildiğini söylemektir." Bkz. Foucault, **Bilme İstenci Üzerinde Dersler**, s. 212-214

³⁸⁷ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 5, 215, 217, 219, 221

istencinin bir ürünü olduğunu ve onun hakikat, bilgi ve güç istenci oyununda ortaya çıktığını söyler.³⁸⁸ Bu bağlamda da söz konusu oyun, kendi dönemine kadar olan felsefi gelenekten de beslenilerek Foucault tarafından epistemolojik, siyasi ve etik özne merkeze alınmak suretiyle analiz edilecektir.

1.3.3. Öznenin Tarihsel Ontolojisinin Üç Tipolojisi: Epistemolojik, Siyasi ve Etik Özne

Foucault, araştırmalarının genel temasını, batı kültüründe öznenin dönüşümünde önemli gördüğü, cinsellik, delilik, suç, yasa ve dil gibi deneyimleri kuran sorunsallaştırma süreçlerinin bir tarihi olarak sunar. Sorunsallaştırmalar yoluyla oluşan, gelişen, dönüşen öznel deneyim biçimlerinin, tarih içerisinde belirli ihtiyaçlar için tekil olarak kurulduğunu ve tarihsel tekillikleri içinde analiz edilmeleri gerektiğini belirtir. Bu açıdan Foucault felsefesinin üzerinde durduğu ve Foucault'nun felsefe yapma tarzının belirginleştiği sorunsallaştırma kavramı, öznenin söz konusu birbirine içkin üç tipini açıklamamızda önemli bir yer tutar. Foucault'ya göre sorunsallaştırma, herhangi bir veriyi/şeyi ahlaki, bilimsel ya da siyasi anlamda hakikat oyununa entegre eden ve onu bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütününe işaret eder. Bu bağlamda sorunsallaştırma bilgi, iktidar ve etik olmak üzere üç ana mihver üzerinden anlaşılıp gerçekleştirilebilir.³⁸⁹ Foucault tam da bu noktada sorunsallaştırma düzleminde epistemolojik, siyasi ve etik açıdan, olgular, pratikler ve düşünceler alanını genişletmeye çalışır. Foucault her ne kadar felsefe kavramlarıyla iş görerek tarihsel olgu ve olayları analiz etmekten dolayı geleneksel tarihçilik tarafından eleştirilse de batıdaki özne dönüşümünün “köktenci olmayan arkeolojik çalışmalarını”³⁹⁰, bahse konu olan üç tip alan çerçevesinde yapar. Foucault burada özellikle Agamben'in de dediği gibi, *epistemenin* kendisinin tarihsel bir pratik olduğunu açıklamak için kullandığı tarihsel a priori kavramına ve dolayısıyla

³⁸⁸ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 199-200

³⁸⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 13, 14, 15, 85, 86, 192, 282, 287

³⁹⁰ Köktenci olmayan arkeolojik çalışmalar, Foucault'nun Nietzsche'den devraldığı felsefe mirasının bir sonucu olarak görülebilir. Agamben'e göre Foucault'nun 1971'de kaleme aldığı **Nietzsche, la genealogie, l'histoire** makalesi bu strateji üzerinedir. Foucault makalede, her türlü köken araştırmasına karşın, köken arayışına itiraz eden ve prototipini Nietzsche'de bulan soybilim'i devreye sokar. Bkz. Giorgio Agamben, **Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne**, Çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012, s. 117-118; Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 230-253

tarihselliğe atıfta bulunur. Böylece *parrhesia* incelemelerinin amacını da ortaya koyar.

Foucault'nun bilgi, iktidar, etik üzerinden tanımladığı sorunsallaştırma çerçevesinde tarihsel olarak her deneyim, bir bilgi alanını, iktidar alanını ve öznenin kendisiyle kurduğu ilişki biçimi olan etik alanı ortak bir noktada buluşturur. Bu bağlamda kendimize ilişkin tarihsel bir ontoloji de özellikle bu üç açıdan (bilgi, iktidar, etik) nasıl kurulduğumuza dair tarihsel sorgulamalar zorunlu hale gelir. Deleuze'ün de hem fikir olduğu üzere bilgi, iktidar ve etik bağlamdaki kendilik, özellikle tarihsel yapıda olduklarının altı çizilerek gerçekten de Foucault için daha önce belirtildiği üzere birbirine indirgenemez üç “ontoloji” alanı teşkil eder.³⁹¹ Birincisi, üretilen birtakım hakikatler ve söylemlerin aracılığıyla nasıl kurulduğumuzun analizini gerektirir. İkincisi, iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin yani tarihsel olarak kurulmuş bir deneyimin pratiğini düzenleyen normatif bir sistemin örgütlenmesinin ve bu sistemdeki hakikat oyunlarının analizini gerektirir. Son olarak etik alan ise öznenin kendisini tarihsel bir deneyimin özneleri olarak, deli, hasta, suçlu, eşcinsel ya da normal biçimlerde kurma, tanıma, kabullenme, reddetme pratiklerinin ve bunu yaparken geçerli olan hakikat oyunlarının analizini gerektirir.³⁹² Foucault özellikle etik alana dair hem **Deliliğin Tarihi** hem de **Kliniğin Doğuşu** ve **Cinselliğin Tarihi**'nde bu söylemlerine yönelik olarak çeşitli argümanlar ortaya koyar. Böylece hakikat oyunları ve söylemsel pratikler çerçevesinde tarihsel sorunsallaştırmalar yoluyla öznenin etik olarak nasıl kurulduğunu da gözler önüne serer.³⁹³ Dahası hem bu hem de diğer eserlerde, öznenin bilhassa epistemolojik, jenealojik ve etik bakımdan hakikat oyunları ile ilişki içerisinde tarihsel olarak nasıl inşa edildiğinin bilgisini de açığa çıkarır.

Foucault'nun incelediği *parrhesiatik* ilişkiler, öznenin çoklu biçimde birbirine immanent yapıdaki bilgi, iktidar ve etik alanlarının eleştirisini kapsamaktadır. Ancak Foucault, her ne kadar bilgi, iktidar ve etik alanının, çalışmalarının üç sac ayağını oluşturduğunu söylese de esasında *parrhesia* analizi açısından etik tasarının daha çok ön plana çıktığı görülür. Buna rağmen yine de Foucault'nun temel aldığı etik özneler,

³⁹¹ Deleuze, **Foucault**, 133

³⁹² Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 14, 191

³⁹³ Gözel, **Öznenin Hakikat Kaygısı**, s. 49

aynı zamanda kendi sorunsallaştırma tarzının da doğası gereği siyasi özne olarak da var olmaktadır. O, bireyleri ruhani/ruhani olmayan pratiklerle dönüştürücü bir süreçle eğiten otoriteleri diğer bir deyişle her türlü iktidarı kendisine problem edinir. Tam da burada *parrhesia*, iktidar/hâkim otorite tarafından belirli kalıplarla şekillendirilen /özneleştirilen modern etik özneyi çıkışa götürecek bir kaynağa atıfta bulunur.³⁹⁴ Modern etik öznenin aydınlanmasının kaynağı ise *parrhesia* özelinde, bahse konu olan deneyimlerin ve özneleri hakkında oluşturdıkları hakikatlerin, sorunsallaştırılma aracılığıyla ele alınmasında yatar. Kendimizin bu yolla tarihsel bir ontolojisini yapabilmek de öznenin evrensel hakikat ve sınır çizgisi hususunda bir reddedişi beraberinde getirir.

Foucault'nun sunduğu etik tasarısı, deneyimlerimizin ve özneleştirilmemizin bir parçası olan iktidar sorununu da kapsar. Doğal olarak iktidar sorunu, Foucault'nun da düşünsel bakımdan analiz ettiği Batı'nın, modern öznellik deneyimlerinde önemli bir yer tutar. Batı'nın modern öznellik deneyimlerinde Antik Çağ'ın pratikleri ile Hristiyanlığın kendine uygun olarak tasarladığı ruhani egzersizler, etik tasarısı temelinde yükselir ve iktidar ilişkileriyle hakikat oyunlarına yansıtılır. Böylece öznenin dönüşümünün gerçekleşmesi sağlanır. Foucault daha açık bir şekilde, öznel deneyimler ile iktidar teknolojileri arasındaki ilişkileri analiz ederek bilgi-etik ve iktidar üçgeninde ilerleyen bir süreci çözümlemeye çalışır. Öyle ki Foucault'ya göre giderek bireylerin yönetimine ve onların özneleştirilmesine yoğunlaşan iktidar teknikleri³⁹⁵, ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz pastoral-devlet biçimleri temsiline, ancak bu çözümleme ile ifşa edilebilir. Bu söylem kuşkusuz Batı düşüncesinde öznenin dönüştürülme ve inşa edilme pratiklerinin kökeni olarak görülen Hristiyanlığın, Platonik yanını da vurgular. Söz konusu yan hem Antik Çağ'ın hem de Hristiyan dünyanın etik öznesinin hedeflerinin de farklılaşmasına yol açar.

Öznenin etik bakımdan kendini inşasında, hakikate erişim ve dönüşüm için sarf ettiği çaba, *parrhesiatik* ilişkilerin tarzından doğan amacı da belirleyen faktör olarak karşımıza çıkar. Foucault, Antik Çağ ile Hristiyanlık arasındaki amaç

³⁹⁴ Nancy Luxon, "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", *Cogito*, s. 206-208

³⁹⁵ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 27-28

farklılığına dayanan esas ayrılığın, etik olarak isimlendirdiği kendilikle ilişkide olduğunu beyan eder. Foucault'ya göre Antik Çağ insanının etik amacı estetik bir hedeftir. Bahsi geçen estetik hedef ise daha önce ayrıntılı olarak açılmadığımız Aristotelesçi *eudaimonist* etik'e karşılık gelir. Kant *eudaimonist* etik'i her ne kadar *ötenazi*/ahlakın sessiz ölümü³⁹⁶ olarak adlandırırsa da Hristiyanlık *askesis*'i düşünüldüğünde, söz konusu meseleye yönelik daha temkinli yaklaşmanın elzem olduğu görülür. Fakat etik töz şeklinde ifade edebileceğimiz ahlaksal davranışın temel malzemeleriyle (zevk ve arzu) ilgili olan edimleri, bireyin isteğiyle kontrol altına almaya çalışan Yunan ahlakı, bireyin mutlak vazgeçişine, sorgusuz sualsiz tam teslimiyetine yönelen Hristiyanlık ahlakından ayrılır.³⁹⁷ Özellikle Yunan Roma felsefesinden Hristiyanlığa geçildiğinde zevk ve arzunun yerine şehvet (*bios apolaustikos*) tarafından tanımlanan etik töz³⁹⁸, kendilik edimlerinde çok daha farklı bir dönüşüm portresi çizer. Foucault bu ayrım bakımından, kendilik ilişkisi ve kendilik ilişkisindeki pratiklerle, değişime/dönüşüme tabi olan ahlaki öznenin tarihini ortaya koymaya çalışır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Foucault'nun ahlaki öznenin tarihini belirginleştirmeye çalışırken kullandığı ikinci önemli kavram olan iktidar kavramına geri döndüğümüzde öncelikle Bertrand Russell'ın çözümlemelerine bakılmalıdır. Her ne kadar Foucault, Russell'ın "insanı göz ardı ettiğine dair bir fikre"³⁹⁹ sahip olsa da Foucault'nun iktidar mefhumunu anlama da Russell önemli bir yer teşkil etmektedir. Foucault felsefesinin aksine analitik felsefesinin öncüsü olan Russell ilk iş olarak iktidar kavramını; ruhban sınıfı, kral, yalın, devrim, iktisadi ve düşünce iktidarlara şeklinde sınıflandırıp analize tabi tutar. Ancak bizi burada Foucault'nun etik tasarısı açısından ilgilendiren kısım, Russell'ın ayrımında hayat bulan, düşünce üzerindeki iktidar kısmıdır. Russell'a göre dinsel düşünce çoğunlukla "devlet"ten daha iktidarlı bir konuma sahiptir. İnanç diyordu Russell, salt geleneksel olmadığı zaman güçlü istek, kanıt ve tekrarlama gibi çeşitli etkenlerin ürünüdür.⁴⁰⁰ Bu bakımdan da Russell

³⁹⁶ Otfried Höffe, **Etik (Bir Giriş)**, çev. Sergül Vural Kara, İstanbul, Runik Kitap, 2020, s.63, 105

³⁹⁷ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 138; Gavin Jack, "On Speech, Critique and Protection", **Ephemera**, 4(2), 2014, p.130

³⁹⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 205-209

³⁹⁹ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 33

⁴⁰⁰ Bertrand Russell, **İktidar**, çev. Mete Ergin, İstanbul, Cem Yayınevi, 1990, s. 145

aslında iktidar mekanizmasının en önemli aygıtı olan ve Foucault'nun üzerinde durduğu özneleşme pratiklerinin odağında olan ruhban sınıfının iktidarına atıfta bulunuyordu. Tanımında geleneksel katı bir din anlayışını içeren ruhban sınıfı iktidarı, Foucault'nun batının tarihsel olarak öznel deneyimlerinin kurulma sürecinin açığa çıkarmasında çok önemli bir yer tutar. Ruhban sınıfının öznenin üzerinde söylemler aracılığıyla tahakküm kurması ve bunu *parrhesiatik* ilişkilerde kullanılan ruhani pratiklere yansıtması, Russell'ın iktidar açısından, Foucault'nun ise öznel deneyimler açısından gözler önüne serdiği bir meseledir. Foucault'nun söylediğinin aksine Russell, tam bir hümanizma karşıtı olmamakla birlikte, bireyin değil, iktidarın öne çıkarıldığı bir felsefenin savunucusudur. Dahası bu yönüyle Russell, Foucault'nun ilişkiler ağının anlaşılmasında özel bir yere sahiptir.

Russell'dan farklı olarak Foucault, “bilgi öznesinin kendi tarihi vardır, öznenin nesneyle ilişkisinin veya daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihi vardır” şeklindeki açıklamalarıyla, toplumsal pratiklerin yeni özne ve bilgi öznesi biçimleri de doğuran bilgi alanlarını nasıl oluşturduklarını gösterme amacı güder. Bu amaçla Nietzsche'nin görüşleri öncülüğünde Foucault, bilgi öznesinin tarihsel olarak kurulması bakımından Batı toplumlarının özneliği kurma biçimleri ile iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin bütünselliğini esas alan bir entegrasyon sürecini başlatır.⁴⁰¹ Böylece iktidar ilişkilerinin entegrasyonu ile ortaya konulacak bu türden bir analiz, bizim açımızdan bilginin/hakikatin, bilgi olgularının ve bilgi öznesinin siyasi tarihini de açıklığa kavuşturur. Bu bağlamda arkeolojik düzlemde jenealojik düzleme geçişte Foucault, kendilik ilişkileri temelinde bilgi sistemlerini ve iktidar biçimlerini deşifre ederek, epistemik, siyasi ve etik öznenin nasıl kurulduğunu gösterir.

Bilgi sistemlerinin arkeolojik, iktidar biçimlerinin jenealojik ve en son kendilik ilişkilerinin ise etik olarak adlandırıldığı Foucault felsefesi, kendi içinde tutarlılık seyreder. İktidarın nihai biçiminin özne üzerinde söylemsel olan ve söylemsel olmayan şiddet olarak yansıdığı bu felsefe, arkeolojik, jenealojik ve etik yaklaşımları bir bütün olarak ele alır. Her ne kadar Foucault'nun bu yaklaşımlarının süresiz

⁴⁰¹ Michel Foucault, **Büyük Kapatılma**, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 9, 164, 166, 168

yapıda olduğu söylene de aslında bu da onun felsefe yapma tarzının belirgin bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Nihayetinde Foucault, gücünü toplumu biçimlendirmekten ve kodlamaktan alan iktidar teknolojilerinin⁴⁰² farkına varılmasını ve bireyin kendini özgürce etik olarak inşa etmesini, birçok otorite tarafından eleştirilen bu üç yöntem sayesinde sağlanabileceğine inanır. Foucault'ya göre öznenin iktidar teknolojilerinin kısılacından kurtulup kendi benlik teknolojilerini kullanarak kendini özgürce etik ve estetik olarak inşa etmesinin yolu, ancak bu farkındalıkla başarılabilir. Zaten Frederic Gros'un da vurguladığı üzere Foucault'nun son eseri **Cinselliğin Tarihi**'nde de özne, artık tahakküm teknolojileri (iktidar) ve söylemsel pratikler (bilgi) aracılığıyla kurulmaz. Özne kendini ancak kendilik teknolojileriyle kurar. Bu inşa süreci ise; kendi üzerinde hakimiyet (*maitrise sur soi*) ve kendi kendini bilme (*connaissance de soi*) marifetiyle gerçekleşir.⁴⁰³ Foucault'nun yaptığı bu analizler, eninde sonunda özgürlük ve varoluş estetiğine doğru giden bir hedefi de formülasyonunda barındırması hasebiyle dikkate şayandır.

1.4. Hakikat Kavramı ve Hakikate Ulaşma Yollarının Felsefi Temelleri

1.4.1. Sokrates-Platon ve Aristoteles'te Hakikat

Foucault'nun postmodernist çıkışını da kapsayan felsefesinin anlaşılabilmesi için, onun kavram dünyasına hâkim olmak gerekir. Zira onun 1970'lerden itibaren iktidar, hakikat ve beden analitiği kurma çabasını ifade eden “modern bireyin soy bilimine yönelik araştırmalarını”⁴⁰⁴ ancak bu şekilde anlamlandırabiliriz. Bundan dolayı da tezimizin ilk kısmında değindiğimiz özne kavramından sonra hakikat kavramının felsefi arka planını açıklamaya çalışacağız. Hemen akabinde çalışmamızın da odak noktasını oluşturan hakikat kavramının Foucault için ne ifade ettiğini analiz etmeye çaba sarf edeceğiz. Bu bağlamda öncelikle Foucault'nun *parrhesia* eleştirisine baktığımızda, onun özellikle doğruluk/hakikat kavramı ekseninde birçok problematiği ortaya koyduğu görülür. Bunun yanı sıra Foucault bir

⁴⁰² İbrahim Şirin, “İktidar Teknolojileri ve Entelektüeller”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, Sayı 20, 2005, s. 82

⁴⁰³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, (Derslerin Frederic Gros tarafından değerlendirilmesi bölümü) s. 436; Gözel, **Öznenin Hakikat Kaygısı**, s. 53

⁴⁰⁴ Allan Meggil, **Aşırılığın Peygamberleri (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida)**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 351

yandan, insanın hakikate ulaşip ulaşamayacağı, hakikatin ve hakikatin taşıyıcısının neliğine yönelik soruşturmalar yürütür. Diğer yandan nesnelerin bilinebilirliği ve hakikatin olanaklılığı açısından metin analizleri gerçekleştirir. Söz konusu analizlerinde hakikat sorununun geçmişine doğru bir yolculuk yapan Foucault, ilk olarak hakikatin iç ve dış tarihi olduğunu ifade eder. Özellikle de Batı toplumlarında hakikatin oluştuğu ve belli oyun kurallarının tanımlandığı alanı⁴⁰⁵ ifade eden hakikatin dışsal tarihiyle ilgilendiği görülür. Foucault bilhassa hakikatin bu dışsal tarihinde Antik Yunan felsefesini milat kabul eder ve araştırmalarını bu minvalde gerçekleştirir. Foucault'nun araştırmalarının başlangıcında Antik Yunan felsefesinin dönemin iki önemli filozofu olan Platon ve Aristoteles'in metinleri geniş bir yer kaplar. İki filozof da konuşan öznenin ruhani ya da ruhani olmayan dönüşümünde yer alan idealist ve materyalist/sensualist akımları temsil etmeleri bakımından önem arz eder. Ayrıca Foucault'nun arkeolojik analizlerinin odak noktasını, iki filozofun bilme, bilgi, özne ve hakikat kavramlarıyla inşa edilen kendilik kaygısı ile öznenin *parrhesiatik* ilişkileri oluşturur. Öyle ki öznenin dönüşümün kırılma eşiğini ifade eden bilme arzusu, Foucault'nun belirttiği gibi, bilginin kendisiyle girdiği bir oyundan ibarettir ve bu araştırmada da öncelikli konumdadır.

Öte yandan “Foucault, **Doğruyu Söylemek** adlı eserinde dile getirdiği üzere *parrhesia* araştırmalarındaki hakikat meselesine dikkat çeker. Buna binaen de amacının hem bir etkinlik olarak hakikatle-hakikat anlatımıyla ilgilenmek hem de hakikat anlatıcısının rolünün Yunan felsefesinde ne kadar farklı şekillerde sorunsallaştırıldığını⁴⁰⁶ çözümlemek olduğunu söyler. Bir etkinlik olarak hakikat anlatımı konusunda da sistematik bir biçimde şu dört soruyu sorar;

a) “Kim hakikati söyleyebilir? Hakikat anlatıcılarının özellikleri nelerdir.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Foucault, oyun kurallarından; belli öznellik biçimlerini, belli nesne alanlarını, belli bilgi (*savoir*) türlerini doğuran oyun kurallarını kasteder. Foucault, **Büyük Kapatılma**, s.166-167

⁴⁰⁶ Foucault'da sorunsallaştırma” sürecinden kasıt, belli şeylerin (davranışların, olguların, süreçlerin) nasıl ve neden sorun haline geldiklerini çözümlemeyi ifade eder. Bir sorunsallaştırma her zaman için bir tür yaratımdır. Sorunsallaştırma sürecinde düşünce ile gerçeklik arasında bir ilişki vardır. Zaten Foucault'da, *parrhesia*'nın çeşitli sorunsallaştırılma biçimlerinde çözümlemeye çalıştığı şeyin, hakikat ile gerçeklik arasındaki bu türden özgül ilişki olduğunu söyler.Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 144; Foucault, **Büyük Kapatılma**, s. 15; Foucault, **Özgürlük ve Bilgi (Fons Elders'le Söyleşi)**, s. 63-64

⁴⁰⁷ Foucault'nun *parrhesiastes* tanımı; bilge, öğretmen ya da peygamber rolleriyle ilişkilendirilen hakikat deneyiminden ziyade, özellikle manevi sezgilerle uğraşan bir hakikat anlatıcısı betimlemesi

b) Bir kimsenin kendisini hakikat anlatıcısı/*parrhesiastes* olarak tanıtmasını ve böyle görülmesini sağlayacak ahlaki, etik ve ruhsal koşullar nelerdir?

c) Hangi konularda hakikati söylemek önemlidir? (Dünya konusunda mı? Doğa konusunda mı? Site konusunda mı? Davranış konusunda mı? İnsan konusunda mı?)

d) Hakikati söylemenin sonuçları nelerdir? Bu eylemin site açısından, sitenin yöneticileri açısından ve kişi açısından beklenen olumlu etkileri nelerdir?

e) Hakikati söyleme etkinliği ile iktidarın uygulanması arasındaki ilişki nedir?⁴⁰⁸ Öyle ki hakikat anlatımı ile iktidarın yolu zorunlu olarak mı kesişmektedir yoksa bunlar birbirlerinden tamamen bağımsız mıdır?

Ortaya attığı bu sorular çerçevesinde Foucault, batı düşüncesinin başlangıcını niteleyen hakikatin sorunsallaştırılma biçimlerinin iki temel yönüne ulaşır; Bunlardan ilki, akıl yürütme sürecinde bir önermenin doğruluğunun güvence altına alınmasına atfen, konuşan öznenin hakikate erişme becerisiyle ilgilidir. İkincisi ise hakikatin söylenmesinin, bilinmesinin yanı sıra bu türden ilişkilerin odak noktasındaki *parrhesiastes*lerin varlığının, insan ve toplum açısından önemine vurgu yapar. Birincisiyle Foucault, Batı felsefesinde “hakikatin analitiği” adı verilen kökene gönderme yaparken, diğer veçhede ise “eleştirel” denilen batı geleneğinin köklerine atıfta bulunur. Yani Foucault’nun amacı burada, Batı felsefesinde eleştirel tutumun soyağacını ortaya koymaktır.”⁴⁰⁹ Bunun yanında Foucault, özellikle Ahmet Cevizci’nin de belirttiği üzere geleneksel felsefeden modern döneme kadar gelen hatta modern döneminde kapıldığı keşfedilen hakikat süreçlerine karşı çıkar. Buna istinaden de Cevizci’nin aktardığı “her disiplin veya etkinlik alanı bir ya da birtakım hakikatleri keşfedip açıklama iddiasında bulunur.”⁴¹⁰ ifadesinin aksi yönünde hareket eder. Dolayısıyla Foucault hakikatle değil tarihsel olarak hakikat süreciyle ilgilenir.

Foucault’nun yukarıda belirtilen kaygıları da gözeterek yapmaya çalıştığı metin analizlerinde; özne, iktidar, hakikat ve söylem kavramları içi içe geçmiş bir yapıda

olarak da görülebilir. Bkz. James W. Bernauer, **Foucault’nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, s. 16

⁴⁰⁸ Her türlü hakikat modeli, bir tür iktidara gönderme yapar. Bu bağlamda yine her bilgi ve her bilim, uygulanmakta olan bir iktidarı fiilen ifade eder ya da gerektirir. Bkz. Deleuze, **Foucault**, s. 58

⁴⁰⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 142-143

⁴¹⁰ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 259

bulunur. Söz konusu yapı gereği Foucault, öncelikle özne üzerine eğilir ve öznenin tarihin belirli bir anında belli bir hakikat oyununa nasıl dahil olduğu? sorusundan yola çıkar. Özellikle Foucault'nun özne kavramıyla beraber hakikat kavramını da merkeze alarak inşa ettiği *parrhesia* çalışmaları, hakikat kavramının arkeolojisini yapmayı zorunlu kılar. Aynı zamanda bu çalışmalar, geçirgen yapıda olan diğer kavramların bu çerçevede anlaşılmasını gerektirir. Bu bağlamda Foucault, *parrhesia* özelinde Eski Yunanca'da hakikat kavramına karşılık gelen ἀλήθεια/*aletheia* nosyonundan hareketle, hakikat kavramına dair çok yönlü analiz yapar.

Ἀλήθεια / *aletheia*⁴¹¹, Fransis Peters'in sözcüğün etimolojisine dair aktardığı bilgiye göre; meydana çıkma, açığa çıkma, gizinden çıkma, görünüverme, gerçek, hakikat, sahici, gerçeği söyleyen, doğru ve sahici konuşan birinin karakteri⁴¹², doğru sözlülük, samimiyet, açıklık manalarına gelmektedir. Peters'in analizinde *aletheia*'nın varlığı ve imkânı, hem Yunan dilinde aşına olduğumuz *doksa* (düşünce-kanı-sanı) ile *episteme* (doksa'ya karşıt olarak hakiki olan-kanıtlayıcı-kıyasa dayalı bilgi) arasındaki ayrımla hem de bunların kendilerine özgü konularıyla çok yakından bağlantılıdır.⁴¹³ Foucault ise *aletheia* kavramını, kendilik pratikleri çerçevesinde tıp türü bir pratiğe işaret ederek açmaktadır. Özellikle Foucault, Platon sonrası geleneğe atıfta bulunarak, *kat'aletheian bugiainein* (hakikate uygun olarak tedavi etmek, iyileştirmek) deyimini üzerinden *aletheia* nosyonunu felsefe-tıp birlikteliğiyle ele alır. *Parrhesia*'nın *aletheia* ile olan sıkı ilişkisine dikkat çeker.⁴¹⁴ Böylece Foucault, Grekçe ve Latince Antik metinlerden yaptığı alıntılarla, özellikle *parrhesia* ve *parrhesiatik* ilişkiler ağına bağlı kalarak açıklamalarda bulunur.

⁴¹¹ Grekçe'de *aletheia* kavramıyla birlikte hakikat ailesi olarak; *atrekes*, *nemertes*, *adolos*, *ortos*, *apseudos*, *etimos* ve *etetyμος* şeklinde ifade edilen çeşitli sözcüklerde yer alır. Söz konusu sözcüklere doğa filozoflarında rastlanmamaktadır. *Aletheia* kavramının ise ilk kez Herakleitos'ta, bilgeliğin doğruyu söylemek anlamına geldiğinin belirtilmesiyle kullanıldığı görülür. Bkz. Jan Wolenski, "Aletheia in Greek thought until Aristotle", *Annals of Pure and Applied Logic*, vol. 127, 2004, p.341-345

⁴¹² Bu yönüyle *aletheia*, bizim tam anlamıyla ilgi alanımıza giren *parrhesiastes* kavramını işaret etmesi hasebiyle önemlidir.

⁴¹³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 32, 33,74,107,109

⁴¹⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 88-89

Platon ve Platonculuk özelinde bakıldığında Antik Çağ felsefesinin ana teması birtakım farklılıklar gösterir. Örneğin Foucault'ya göre bu tema, öznenin *aletheia*'ya ulaşmasının ve böylece etik dönüşümünün gerekliliklerinin ne olduğu sorusuna, tamamıyla içkin bir yapıdadır. Asıl olarak öznenin varlık biçimini değiştirerek dönüşümünü gerçekleştirmesini ifade eden bu ana tema daha sonra, Antik Çağ'dan farklı olarak kutsal metinlerin muhtevasının da etkisiyle Hristiyan ruhani pratiklerine aktarılır.⁴¹⁵ İki farklı tarihsel dönem analizinin sonucunda Foucault, öznenin yasaya tabi olması kaygısı duyan modernlerin aksi bir düşünceye sahiptir. Foucault'ya göre Yunanlılar ve Romalılar, hakikat ile hakikat egzersizleri aracılığıyla, öznenin kendisi için nihai amaç olarak kurulmasına⁴¹⁶ dair bir kaygı duyar. Foucault böylece söz konusu ilişkiler ağıyla birlikte, hakikat kavramının tarihsel ve olumsal yanını da ortaya koyar. Bu bakımdan Foucault, hakikat rejimlerinin tarihsellikleri içerisinde betimleyebilme olanağını ortaya koyar ve her çağda hakikat kavramının hangi ilkelerle, düşüncelerle kurulduğunu da kolaylıkla çözümler. Bu manada yukarıda bahsettiğimiz bilme meselesi de düşünce ve hakikat arasındaki bağı kurmak anlamına gelir. Dolayısıyla Foucault, hakikatin bir tarihi olduğu kadar, hakikati bilmenin ve hakikati bilen öznenin bir tarihi olduğunu, bunların birbirlerinden bağımsız olmadıklarını gözler önüne serer. Foucault böylece, bilmenin ruhaniliği ve hakikatin pratiği üzerinden özne-hakikat ilişkileri tarihinin yapılabilişliğini de kanıtlamış olur.⁴¹⁷

Foucault'nun tarihsellik vurgusuna binaen öncelikle Sokrates'le birlikte hakikat sorununa eğilmemiz gerekirse, bu dönemde ilk önce sofistlerin dikkat çektiğini söylemek gerekir. Sofistler, mutlak ve değişmez bir hakikatin olmadığı, aksine görelilik üzerine kurulu bilgi ve hakikatin söz konusu olduğu yönündeki fikirleri benimser. Özellikle Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesi, göreliliği ifade etmesi bakımından önem arz eder ve Foucault'nun evrensel hakikat kavramını reddetmesinin kökeni olarak görülebilir. Yine aynı şekilde devrin önemli

⁴¹⁵ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 163-164

⁴¹⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 268-269; Ayrıca Foucault'ya göre öznenin, bu türden bir kaygı sonucunda hakikate erişimi, varlığın kendisine erişmek anlamına da gelir. Bu erişimde erişilen varlık, kendisine erişenin de dönüşümünün faili olur. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 165

⁴¹⁷ Foucault, **Öznellik ve Hakikat-College de France Dersleri 1989-1981**, s. XV-XVII

bir Sofist filozofu olarak Gorgias'ı burada anmamızda fayda vardır. Bilindiği üzere Gorgias'ın “hiçbir şey yoktur; olsaydı bilemezdik; bilseydik de başkalarına aktaramazdık.”⁴¹⁸ şeklinde günümüze gelen ifadeleri bulunmaktadır. İşte onun bu üç tezi tam da Foucault'nun kendinde şeyin olanaksızlığı ve söylemin maddiliği⁴¹⁹ açısından ele alınan hakikat felsefesiyle örtüşecek niteliktedir. Konuya Platon'un hakikat anlayışı ekseninde baktığımızda onun, Gorgias'ın **Var Olmayan Ya da Doğa** adlı eserinde birbiri ardına sıraladığı bu üç temel düşüncenin karşısında olduğunu görürüz. Bu bağlamda Platon'un hakikat anlayışı bambaşka bir tavır sergiler. Platon, *episteme* ile *doksa* (kanı) arasındaki ayrımı, **Devlet**'te mağara alegorisi ve bölünmüş çizgi-iyi ideası teorisi başlıkları altında anlatmaya çalışır. Görüngüler-Yansılar dünyası ile kavranılanlar-düşünülenler dünyası özelinde formüle edilen idealar kuramıyla Platon, hakikatin, saklı olmama/*aletheia* anlamında kullanıldığını belirtir. Özellikle Heidegger'e göre, mağara alegorisi üzerinden Platon'daki hakikatin özü meselesi daha net bir biçimde açıklığa kavuşturulabilir. Bu bağlamda Heidegger öncelikle Platon'un **Devlet** diyaloguna odaklanır. Burada “mağaradaki zincirlerinden kurtarılan kişinin, “bilme” mefhumunun ne demek olduğunu anlamasından ve dönüşümünden dolayı şanslı görüleceğine” dair söylemlere dikkat çeker. Heidegger'in de belirttiği üzere Platon, **Devlet**'teki sözlerinin ardından cevabı bizlere vermektedir. Alegoride anlatıldığı üzere mağaraya benzeyen yaşam alanı, bizlerin normal olarak günlük hayatta gördüklerimize karşılık gelir. Ateş ise tüm ideaları görünür kılan güneşi imgeler. Mağaranın kubbesi ise altında dünyaya bağımlı yaşayan gök kubbeyi ve var olanlar/görüngüler dünyasını yansıtır. Mağaranın dışındakiler ise var olanın asıl var olmasının dayandığı şeylerin imgeleri olmasının yanında ideaların da somut birer örneklerini teşkil etmeleri açısından önem arz ederler. Özellikle Heidegger'in yorumuyla okursak Platon'a göre insanlar, bu hapis hayatının olduğu dünyada ideaları arkalarında bırakarak günlük yaşam alanının deneyim ve yargılama sahası olduğunu kabul ederler.⁴²⁰

⁴¹⁸ Walther Kranz, **Antik Felsefe- Metinler ve Açıklama**, çev. Suad Yakup Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984, s. 197

⁴¹⁹ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 45

⁴²⁰ Martin Heidegger, “Platon'un Mağara Doktrini”, çev. Zeynep B. Çetin, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı 30, 2016, s. 29-32

Foucault'nun *parrhesia* analizlerinde kuşkusuz yukarıda anlatılan mağara alegorisi büyük önem teşkil eder. Özellikle alegoride mağaranın içindeki ve dışındaki insanın durumu ile hakikate uyum süreci, dönüşümde birtakım pratiklere muhtaç olduğunu gözler önüne serer. Öte yandan Antik Çağ'da ve Hristiyanlıkta hakikate erişim ve dönüşüm süreci düşünüldüğünde, burada özellikle Heidegger'in de belirttiği gibi dönüşümün aniliği değil yavaşlığı dikkat çeker. Bu yavaşlığın sebebi de Heidegger'e göre dönüşlerin ya da dönüşümlerin kişinin varoluşuyla dahası kişinin kendi özünün temelinde gerçekleşiyor olmasında yatar.⁴²¹ Foucault'ya göre bahse konu olan yavaşlık ayrıca kişinin, akıl olarak kendilik ile bireysel yani sınırlı dünyaya yerleşmiş unsur olarak kendilik arasında azami bir gerilim kurmasına da bağlanabilir. Dolayısıyla doğaya dair bilme edimiyle hareket ederek özgürleşmeye ve dönüşümünü bu şekilde erdemine uygun olarak gerçekleştirmeye çalışan bir özne ruh'la karşı karşıya kalırız. Nitekim Foucault, aralarında birtakım farklar⁴²² olsa da Seneca üzerinden Heidegger'in yorumunu destekler nitelikte Platon'un mağara mitolojisine eğilir ve bu bağlamda Seneca'nın Platon'a yaptığı göndermelerin öneminin altını çizer.⁴²³

Foucault, *parrhesia* incelemelerinde esas amaca uygun olarak, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini ortaya koymayı çalışır. Özellikle de buna yönelik olarak **Bilme İstenci**'nde; bilme, hakikat ve bilgi arasındaki oyunu tespit etmek üzere⁴²⁴ Platon okumalarından sonra Aristoteles'e atfen birtakım saptamalarda bulunur. Bunu gerçekleştirirken de arzu, bilme istenci ve kendilik kaygısı gibi sorunsal alanlardan ve onun hakikat ile olan ilişkisinden yararlanır. Bahsi geçen ilişkileri açıklamak için ise **Bilme İstenci**'nde, Aristoteles'in **Metafizik**'ine başvurmayı gerekli görür. Daha açık bir ifadeyle; Hakikat nedir? Bilgi nedir? Bilme

⁴²¹ Heidegger, **Platon'un Mağara Doktrini**, s. 33

⁴²² Foucault'nun karşılaştırmasına göre Seneca ve Platon arasındaki ayrım, ruhun hareketiyle alakalıdır. Platon'un ruh hareketi ve bu açıdan ruhun bilme edimi, hatırlama mefhumuyla ilişkilidir. Ancak Seneca'da ruhun hareketi, kendi özünü keşfetmeye yönelik değildir. Aksine dünyadan kopmaya, karanlıktan ışığa geçmeye çalışan, merak eden zihnin hareketidir. Dolayısıyla herhangi bir hatırlama ya da Platon'daki gibi başka bir dünyaya geçiş mevzu bahis değildir. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 241

⁴²³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 239-242

⁴²⁴ Foucault, **Bilme İstenci**, s. 7

nasıl mümkün olabilir? gibi geleneksel felsefe sorularıyla hakikatin formel ontolojisini yapabilmek üzere Platon'un hemen ardından Aristoteles üzerine eğilir.⁴²⁵

Foucault'ya göre Aristoteles, **Metafizik**'te "tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar."⁴²⁶ fikrini öne sürerek, Platon'un düşünsel tarzından ayrılır. Foucault, **Metafizik**'in bu cümlesinin; "a) bilmeye yönelik bir arzu vardır, b) bu arzu evrenseldir ve tüm insanlarda bulunur, c) bu arzu doğa tarafından verilmiştir." şeklinde ifade edilebilecek üç tezi barındırdığını söyler. Söz konusu tezleri ihtiva eden "tüm insanların bilmeyi arzuladıklarına" dair kanıtta, bilgiden (*eidenai*) duyuma (*aisthesis*) ve sonrasında da Foucault'nun *parrhesia* eleştirisi özelinde asıl olarak görsel duruma geçilir. Buradan da Foucault, duyum ve onun sağladığı hazzı, doğal bilme arzusuyla ilişkilendirir. Ardından da **Metafizik**'in girişinde yer alan, "duyular arasında en çok da görmenin bir şeyleri bilmemizi sağladığı ve pek çok farka ışık tuttuğuna yönelik açıklamalarla hazzı ilişkilendirir."⁴²⁷ Bu bağlamda Foucault, en çok hazzı, görme duyusunun sağladığı sonucunu çıkarır. Özellikle de Foucault, Aristoteles'in niçin **Metafizik**'inin giriş cümlesini kanıtlamak üzere hazzı bir argüman olarak sunduğunu sorgular. Foucault'nun *parrhesia* ve kendilik kaygısı ekseninde ilerleyen analizlerine göre bunun nedeni, *agapesis* sözcüğünün kullanımında yatar. Her etkinliğe eşlik eden ve *hedone* adı verilen hazzın tam karşıtı olan *agapesis*, en yüksek etkinliğe, erdem ve tefekkür etkinliğine eşlik eden şey, özel bir *hedone* olarak ifade edilebilir. Foucault'ya göre Aristoteles, *agapesis* terimini kullandığında, yalnızca duyumun verdiği salt hazzı değil, tefekkürün yol açacağı mutluluğu ya da *eudaimonia*'yı müjdeleyen bir şeyi de kastetmektedir. Bu durumda da Aristoteles'te mutluluk denilen bir bilgiden hareketle beden ve arzu silinerek yerini, nihai mutluluk olan bilgeliğe (diğer anlamda en yüksek bilgi-ilk ilkelerin bilgisi olan felsefeye) bırakır.⁴²⁸ Bu ifadeler ışığında da Foucault, bilme, bilgi, özne ve hakikat kavramlarının *parrhesia* oyunlarında dahil olduğu yapıyı açıklığa kavuşturur. Diğer yandan da *parrhesia* oyunlarındaki dönüşüm olgusunun da ilkelerini teknik terimlerle gözler önüne serer.

⁴²⁵ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 85, 106-107

⁴²⁶ Aristoteles, **Metafizik**, 980a21

⁴²⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 980a21-25

⁴²⁸ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 15-16

Yukarıda belirtilenlerin yanı sıra Foucault'ya göre Aristoteles, bilme arzusunun doğal niteliğini ve duyumla ilintili oluşunu öne çıkararak, Platoncu hafıza ile ay üstü dünya temasını ekarte eder. Platon'un aksine bilme arzusu, Aristoteles'te *phantasia*'yı⁴²⁹ devre dışı bırakmaz, onun içinde oluşur ve ona dayanır. Buna ilaveten Aristoteles, "bilme arzusunun tamamen bilgi tarafından kuşatılmasını sağlar. Dahası bilginin arzuyu daha başlangıçtan itibaren elde tutmuş olmasını ve böylelikle, arzunun daha ilk ortaya çıkışında onun yerini, yasasını ve hareket ilkesini bilginin tayin etmesini sağlar. Platon ise bu talebi hatırlama mitiyle karşılamaktadır. Foucault'ya göre hatırlama teorisi sadece ideaların aşkınlığıyla bağıntılı bir unsur olarak değerlendirilmemelidir. Teori ayrıca bilme ile bilmeyi arzulamayı birbirine bağlamanın bir biçimi olarak ve bilme arzusunu bilginin içine yerleştirmenin bir biçimi olarak okunmalıdır."⁴³⁰ Aristoteles, bu bakımdan bilgiyi arzunun altına ve tam da onun ilkesine yeniden yerleştirir. Arzu ile bilgi arasındaki üçüncü öge olarak hakikati devreye alır. Buna göre bütün akıl yürütme ve kanılar, duyumun ve duyumun verdiği hazzın, hakikatle ilintili olduğunu varsayar. Yani bilme arzusunun güvencesi ve temeli hakikattir. Arzudan bilgiye geçilebilmesi için hakikat vardır, hakikatin olması gerekir. Hakikatle olan ilişki hem bilgiyi hem de arzuyu yönlendirdiği içindir ki bunların her ikisinin de öznesi ancak bir ve aynı olabilir. Bilginin öznesiyle arzunun öznesinin aynı olduğu kabul edilebilir, zira bunların hakikatle ilişkisi aynıdır. O halde hakikat üç ayrı rol oynar: Arzudan bilgiye geçişi güvence altına alır; buna karşılık bilginin arzuyu önceleyişini tesis eder; son olarak da öznenin arzudaki ve bilgideki birliğine olanak tanır. Ancak bütün bu sistematikliğin en kuvvetli anını teşkil eden şey, hakikatin oynadığı bu arzu ve bilgiye ilişkin oyundur. Foucault'ya göre Batı felsefesinde Nietzsche'ye gelene kadar

⁴²⁹ Hayal etme, hayal gücü, imgelem, izlenim. Platon, *phantasia* terimini yargılamanın ve algılamanın bir harmanı olarak kullanır. Aristoteles için hayal etme (*phantasia*), algılama (*aisthesis*) ile düşünme (*noesis*) arasında bir ara durumdur. *Phantasia*, ruhun duyumdan kaynaklanan bir hareketidir ki, bu süreç algı süreci ortadan kalktıktan sonra bile varlığını koruyabilen bir imge veya görüntü sunar. Bu açıdan da Aristoteles'in, Atomcular ve Epikuros'un "Hakikat, *aistheta*'da yani duyulur şeylerdedir." yönündeki anlayışına da yakın olduğunu belirtmek gerekir.; Bkz. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 30, 287-288

⁴³⁰ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 19-20

arzu ve istenç, bilgi karşısındaki tabiiyetten kurtulamadıysa, sebebi hakikatle kurulmuş olan bu temel ilişkide aranmalıdır.⁴³¹

Aristoteles'in hakikat/doğru üzerine söyledikleri, yukarıda belirtildiği gibi Platon'un *anamnesis* kuramından farklı olarak insan ruhundaki bilmeye dair güçlükler, duyum vb. şeylere odaklanır. Aristoteles, ruhumuzda yer alan aklımızın durumunu, yarasanın gün ışığı karşısındaki durumuna benzetir ve hakikati bilmeyi nedeni bilmeye bağlar.⁴³² Bu açıdan Aristoteles, ruhani olmayan egzersizlerle dönüşümü sağlayan *parrhesia* oyunlarının (Fransis Peters'ında belirttiği üzere, Stoacılığın bir bölümünde olduğu gibi algılamak *noetik* bir işlemdir.) temelini oluşturacak olan nedeni/ilkeleri bilmeye dair sorgulamaların da bir anlamda Platon'dan sonra geliştiricisi olur. Aristoteles, ayrıca doğruluğun şeylerde (*pragmata*) değil, düşüncede (*dianoia*) olduğunu da *phantasia*'yı öne çıkararak altını çizer. Öyle ki Aristoteles'e göre bağlantı kurma ya da ayırma, şeylerde değil, düşüncede olup biter. Bu yüzdendir ki doğru-yanlış ayırımına muhatap olan var olanlar değil, var olanlar üzerine söylenenlerdir.⁴³³ Her ne kadar Aristoteles, hakikat meselesinde ontolojik bir zeminde (nihayetinde onun için duyular, tek hakikat kriteridir⁴³⁴) yer alsa da daha önce belirtildiği üzere *phantasia*'yı devreden çıkarmaz. Çok açıktır ki Aristoteles, saf bir bilme etkinliğinin nasıl gerçekleştiğine, hakikate nasıl ulaşılabileceğine ve aklın bilme istencinin hazla olan ilişkisine dair çeşitli sorgulamalarının sonucunda hakikatin beş ayrı düzeyde gerçekleştiğini ifade eden bir kategorizasyona ulaşır; Bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefi bilgelik. Asıl mutluluğun ise *theoria*/temaşa/tefekkür yaşamında aranması gerektiğini⁴³⁵, insanın asıl dönüşümünün ancak bu yolla gerçekleşebileceğini söyler. Daha açık ifade edecek olursak Aristoteles'e göre, ruhun erdeme uygun bir etkinliği olan mutluluğa erişiminde ve ruhun *parrhesiatik* ilişkilerle dönüşümünde, *theoria* yaşamı esas alınmalıdır. Fakat burada pratik olan saf dışı bırakılmaz aksine bir arada olmaklık bakımından önem arz eder.

⁴³¹ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 24-25

⁴³² Aristoteles, **Metafizik**, 993b

⁴³³ Harun Tepe, **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat**, Ankara, Ark Yayınları, 1995, s.26; Aristoteles, **Metafizik**, 1027b

⁴³⁴ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 28

⁴³⁵ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 121

Aristoteles'in bu çıkarımları, daha sonra geç dönem Stoacılarıdaki epistemolojik analizlerin, *tabula rasa* ekseninde yapılmasına ortam hazırlar. Ardından da *parrhesiatik* ilişkilerdeki dönüşümlere olanak sağlayan pratiklerin biçimini de ciddi bir şekilde etkiler. Dahası Platon'da görülen ruhani egzersizin niteliği değişerek Aristoteles'in materyalist tutumu çerçevesinde, ruhani olmayan pratiklerin gelişimine zemin oluşturur. Stoacıların "insan yazılmaya hazır bir papirüstür." ifadesinden hareketle geliştirilen bu egzersizler, öznenin hakikate ulaşmasında ve dönüşümünde Platoncu seyrinden koparılarak daha dünyevi bir düzleme çekilir. Diğer yandan *parrhesia* oyunlarında karşılıklı olarak gerçekleştirilen zihinsel aktivitelerle bağlantılı olarak Stoacı düşünceye göre, duyum aracılığıyla çeşitli imgeler önce akla sunulur. Eğer bunlar kavranır ve muhafaza edilirse, sonuçta zihnin kavramları (*ennoiai*) haline gelirler. Bunlardan bazıları doğal olarak, yani formal öğretim almaksızın ortaya çıkar ve *prolepsis*-ön-kavrayışlar şeklinde adlandırılırlar; bazıları ise formal eğitim aracılığıyla gelişir. *Ennoiai*, salt kavramlara karşılık gelir; onların zihin dışı ya da somut hiçbir gerçeklikleri yoktur. Fakat onların bir sınıfı, yani doğuştan olmamakla birlikte doğal olarak kazanılmış olanlar ile *prolepsis*'le özdeş olan ortak kavramlar, önemli bir hakikat veya doğruluk kriteri olarak iş görürler. Onlar, ahlakın, Tanrı'nın ve ahir hayatın ilk ilkelerinin kesin bir bilgisini kuşatırlar.⁴³⁶ Foucault'da da Stoacı yaşamdaki kendilik teknolojilerinin çeşitlenmesine ortam hazırlayan söz konusu zihnin işleyiş süreci, Platoncu sistemde ruhun kendi kendisi üzerine düşünmesi eyleminden de anlaşılacağı üzere farklılık arz eder. Platon'da ruhun bu hareketi, onun aynı anda hem varlığa hem de ebedi hakikatlere ulaşmasını sağlarken, Stoacı pratiklerde, özgürlük temasıyla birlikte daha dünyevi bir pratikler silsilesini beraberinde getirir. Ancak hakikate ulaşmak için her ikisinde de ruhun dönüştürülmesine yönelik öznel pratikler yapılması zorunludur.⁴³⁷ İlki yani Platoncu düşünce, *parrhesiatik* ilişkiler ve dönüşüm için daha uhrevi-keşfedici bir pratiğe muhtaç olduğu üzerinde hem fikirdir. İkinci kanadı temsil eden Stoacılar ise böyle bir zorunluluğa gereksinim duymaz ve özgürlük temasında insanın ne yapıp yapamayacağına ilişkin egzersizler ve sorgulamalar gerçekleştirir.

⁴³⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 104

⁴³⁷ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 216

Nihayetinde Sokrates'ten geç dönem Stoacılarla değin süregelen, ancak Orta Çağ'da farklı bir şekil alacak olan ruhani egzersiz motifi değişikliğe uğrar. Artık Stoacılık düşüncesinde, ayaklarının altındaki dünyayı yaşamaya yönelen, bireysel ve toplumsal dönüşüme kapı aralayan dünyevi egzersiz motifine geçilir.

Geç dönem Stoacılıktan hemen sonra Plotinos'un kurduğu Yeni Platoncu akımın, Hristiyanlık düşünceye etkisi dikkat çeker. Özellikle Hristiyanlık öğretisinde hakikati elde etme ve dönüşümde çileci yaşamın (*asketlik-asetiklik*), anahtarını oluşturacak olan *epimeleia heautou* nosyonunun, Yeni Platoncu akımdan alındığı görülür. Foucault'nun Plotinus'un **Dokuzluklar**'ında da (**Enneades**) izini sürdüğü bu kavramın, Hristiyanlık pratiklerine aktarılması ve Hristiyan çileciliğinin değişmez kalıbı olarak kalması, Yeni Platonculuğun mirası olarak görülür. Bu bağlamda anlaşılacağı üzere *epimeleia heautou* kavramı, Sokrates'in felsefesinden doğrudan değil, Yeni Platoncular tarafından yorumlanmış hali ile Hristiyanlığa geçer. Konuşan öznenin artık burada gözlerini kendi üzerine çevirdiği görülür. **Dokuzluklar**'daki *epistrephein pros heauton* (kendini kendine doğru çevirmek, kendine dönmek) ile Seneca'nın **Lucilius'a Mektuplar**'ındaki [*se*] *convertere ad se* (kendine dönmek) deyimlerini esas alan Foucault, bu söz konusu çevrilme imgelerini Seneca ve Marcus Aurelius gibi Stoacıların fikirleriyle karşılaştırır.⁴³⁸ Bu yaklaşımla da özellikle hakikat oyunlarında yer alan kavramların konumlarının, tarihsel süreç içerisindeki değişimini açıklamaya çalışır.

1.4.2. İtiraf Pratiği ve *Parrhesia*: Orta Çağ'da Hakikat Anlayışı

Foucault'nun *parrhesia* eleştirisinde öznenin hakikat oyunları dahilinde nasıl inşa edilip dönüştürüldüğünün anlaşılması için önemli olan öznel pratikler, paganizmden Hristiyanlığa geçildiğinde daha ruhani bir boyutta işlenir. Çünkü Hristiyanlıktaki hakikat kavramı değişikliğe uğrar. Artık paganizmin çok tanrılı dinlerinin getirdiği çoklu hakikat karmaşasına son verilerek, yerine bilginin öncelikli konusu olan tek tanrının hakikati kabul edilir. Söz konusu epistemolojik öğretilerde ilahi hakikatin bilgisi ise duyular yoluyla değil, ancak ve ancak tıpkı Augustinus'da

⁴³⁸ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 13, 179

olduğu gibi “aydınlanmacı öğretiyle”⁴³⁹ elde edilebilir. Bu durum, Foucault’nun eleştirisinde başrol oynayan hakikat (*aletheia*) ve kendilik kaygısı (*epimeleia heautou*) kavramlarının, *parrhesia* oyunlarındaki rolünün değişmesine yol açar. Nitekim bu değişim somut olarak, Foucault’nun *parrhesia* incelemelerinde hem patristik hem de skolastik metinlerle desteklenir ve dini kurumsallaşmada hakikatin nasıl üretildiğini de gözler önüne serer. Özellikle bu açıdan bakıldığında söz konusu metinler, batı toplumlarında özneliliğin kurulma biçimlerinin ifşa edildiği arkeolojik analizlerin izlerini de takip etmemize olanak tanır.

Foucault, **Özne ve İktidar**’ın girişinde kendi yorumlamalarıyla beraber aslında Orta Çağ’ın hakikat anlayışı ile bu anlayışın *parrhesia* oyunlarına ve öznenin inşasına nasıl etki ettiğini adım adım anlatır. Bu manada Foucault’nun bilhassa Platon’un kaleme aldığı **Devlet, Devlet Adamı, Kritias ve Yasalar** adlı diyaloglarından referansla çoban-yargıç metaforuna (pastoral iktidar) değinerek analiz ettiği hakikat teması, oldukça ilgi çekicidir. Foucault’ya göre bu metafor çok önemlidir. Çünkü Altın çağın çobana (Tanrı) tabi olan sürü niteliğindeki öznelinin, Orta Çağ’da Tanrı adına “itiraf mekanizmasını”⁴⁴⁰ dolaşıma sokan ve bireyi kendi hakikatleriyle dönüşüme hazırlayan din adamlarına nasıl tabi olduğu ancak bu şekilde anlaşılabilir. Ayrıca Foucault, itaat edişe doğru yol alan bu tabi olma meselesinde amaç mı araç mı sorusunu sormayı ihmal etmez. Bu soruya yönelik, hakikate erişimde ve dönüşümde, Yunan’dan farklı olarak sürekli itaat etmeyi salık veren (*subditi*) dogmatik Hristiyanlık profilini açığa vurur. Bu bağlamda da ruhani dönüşümün gerçekleşmesinin aracı olan *parrhesia* oyunlarında, itaati Antik Yunan

⁴³⁹ İnsan zihni, ezeli ve ebedi doğruları, nesnel ölçütleri algılayabilmek için aydınlatılmaya muhtaçtır. Bu aydınlatmanın kökeni ise Tanrı’dır. Bu aydınlatma, insanın bilgi alanında, zihninin sınırlılığının yol açtığı kısıtlamaların üstesinden gelmesine olanak tanır. Augustinus’un söz konusu kuramında, epistemolojik soruna uygun bir metafor olarak ışık metaforunu tercih etmesi dikkat çeker. İnsan zihnini aydınlatan bu ışık, ona göre Tanrı’dan kaynaklanmaktadır. Bkz. Cevizci, **Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi**, s. 199

⁴⁴⁰ Foucault’nun analizlerine göre Antik Çağ ile Hristiyanlık pratikleri arasında bilhassa itiraf mekanizması ekseninde ince bir ayrım söz konusudur. Bu ayrımın temelinde, Antik Çağ’ın *parrhesiatik* hakikat anlatıcılığının, Orta Çağ’ın tam teslimiyetçi itiraf mekanizmasından taban tabana zıt bir yapı sergilemesi yatar. *Parrhesia* oyunları, Antik Çağ’da bireyin kendini özgürce sorgulamalarla etik inşasını öngörürken, Orta Çağ’da geleneksel dogmatik bir kabul edişi gerektirir. Bkz. Luxon, “**Michel Foucault’nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven**”, s. 191,195

gibi araç (ἀπάθεια-*apatheia*)⁴⁴¹ değil amaç edinen Hristiyanlık, ağır bir *asketik* yaşamı gerektirir. Hristiyanlık *asketikliği*, öznenin kendisi için kendi üzerinde uyguladığı irade gücü anlamına gelen *pathos*'tan yani katı manastır yaşamını benimsemekten beslenir. Bu durum, dolayısıyla Foucault'nun Orta Çağ hakikat oyunlarına *asketlik* açısından bakmasına yol açar. Zaten Foucault, Yunan felsefesindeki bu katı tutumdan bireyi kurtaran *apatheia* kavramına da atıfta bulunarak, karşılaştırmalı bir Hristiyanlık pastorallığı ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Foucault'ya göre Hristiyanlığın hakikati iki zorunluluğu gerektirir; Birincisi kendinden feragat etme-tam itaat, ikincisi ise kendini keşfetme (vicdan muhasebesi) ödevi ve itiraf. Esas olarak Patristik dönemden Skolastik metinlere değin bahse konu olan bu iki unsur, Foucault için hakikat oyunlarının analizinde farklı yapıların ortaya çıkarılmasında büyük öneme sahiptir. Öyle ki Foucault, değişimin izlerini bu iki unsur çerçevesinde ortaya koyar. Özellikle Hristiyanlığa, daha önceden Pythagorasçılar'dan, Stoacılar ve Epiküryanlar'dan aktarılan iki unsurun hangi aşamalardan geçtiğini sistematik olarak takip eder. Foucault buna binaen, Hristiyanlıktan önceki bu üç ekolün mükemmelliğe erişimde yani kendilik kaygısı çerçevesinde ilerlemenin ölçüsü olarak alınan vicdan muhasebesi meselesinde, birtakım farklılıklar ortaya koyar. Foucault'ya göre Hristiyanlık pastorallığının hakikat oyunlarında *parrhesiastes*/dini entelektüel rolünü oynayan kişi, vicdan muhasebesini ve yönlendirmesini yaptırdığı özne üzerinde tam bir denetime sahiptir. İnsanın kendi kendisiyle kurduğu bir ilişki türü olan nefsi köreltme teması üzerinden ilerleyen bu itaat ilişkisi, Hristiyan üst kimliğinin kurucu bir parçası olarak addedilir ve Hristiyan pastorallığında, *parrhesia* oyunlarının ve özneyi özneleştirmenin vazgeçilmez esası olarak kabul edilir.⁴⁴²

⁴⁴¹ Yunanca bir kavram olan *apatheia*, terbiye edici-dönüştürücü ve bu yüzden katlanılması gereken çile manasındaki *pathe* (*pathos/ruhsal tutku*) sözcüğünün tam karşısı anlamda kullanılır. Acıya duyarsızlık, acı çekmeyen, acıya katlanmak istemeyen, *pathe'siz-pathe'nin* yokluğu anlamına gelen *apatheia*, özellikle Stoacıların doğaya aykırı olduğu gerekçesiyle kökünü kazımak istedikleri *pathe'nin* (*pathos*'ların) yerine tercih ettikleri bir yaklaşımı temsil eder. Bkz. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 37-38, 281-286; Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, s. 139; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 158-159

⁴⁴² Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 33-39; Foucault, **Hermenötüğün Kökeni**, s. 62-96; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 163-165

Hristiyanlıktaki *parrhesia* oyunlarındaki temel hedef, Antik Çağ'daki gibi, bireyin kendisi hakkındaki hakikatle yüzleşmesine ve kendine egemen olmasına yönelik değildir. Daha ziyade Hristiyanlıkta tam bir *apatheia* karşıtı biçiminde, itiraf mekanizmasıyla özneyi dünyadan kopararak boyunduruk altına almaya çalışmak şeklinde olmuştur.⁴⁴³ Foucault ise bu ayrıma dair tezin ikinci bölümünde ele alacağımız üzere Pythagorasçılardan Seneca'ya kadar gelen bir süreci metinlerle adım adım işleyerek ulaşıır. Foucault öncelikle Seneca özelinde iki farklı *parrhesia* oyununda yer alan sınama tekniğinin açılımını verir. Böylece Foucault, bir yandan Pythagorasçı bir eğitim gören Seneca'nın kendilik pratiklerinde, öznenin kendisinin hem suçlanan hem de suçlayıcı-yargıç olduğunu vurgular. Öte yandan da Hristiyanlık pratiklerinde yargıç rolünün kilise kurumlarına verildiğinin altını çizer. Yani Stoacılıkta davayı açan da davacı olan da öznenin kendisidir. Mahkemeyi kuran ve mahkemeyi yöneten öznenin bu durumu karşısında Hristiyanlıkta bir başkasına itiraf etme şeklinde ilerleyen bir günah çıkarma ritüeli mevzubahistir. Bu da Antik Çağ ile Orta Çağ'ın *parrhesia* eleştirisinin Foucault açısından tespit edilen önemli bir ayrılığına işaret eder. Foucault bu ayrımla birlikte *parrhesiastes*'in konumunun belirlenmesinin sac ayaklarını da böylece bizlere vermiş olur.

Hristiyanlıkta günah çıkarma şeklinde ilerlediğini bildiğimiz itiraf pratiğine Orta Çağ felsefesinde öncelikli olarak Augustinus'ta rastlarız. Hatta Augustinus'un kendilik kaygısı ekseninde ortaya koyduğu itiraf mekanizmasıyla⁴⁴⁴ beraber hakikat yolculuğuna çıkması ve başkalarının gözünde bir *parrhesiastes* konumuna gelmesi bu kendilik teknolojisiyle gerçekleşir. Bu bağlamda Augustinus, **İtirafklar** isimli eserinde “hakikati bilen insan, ışığı ve nihayetinde ezeli, ebedi olanı da bilir.”⁴⁴⁵ cümlesi çerçevesinde hakikat yolculuğunda ilerlediğini belirtir. Bu yolda ilerlerken de Orta Çağ'ın alışlageldik hakikat anlayışını “Rab, Tanrım ve hakikatim, şimdi sana tüm zavallılıklarımı ve sapkınlıklarımı itiraf ediyorum.”⁴⁴⁶ şeklinde dile getirir

⁴⁴³ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 28-56, Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 117-122

⁴⁴⁴ Foucault için Augustinus, otobiyografi tarzında ele aldığı **İtirafklar** adlı eseriyle, kendilik kaygısı ve başkaları için duyulan kaygıyı da önemli bir faaliyeti ifade eden okuma, yazma, kendi için not alma pratiklerini öne çıkarmaktadır. Bu anlamda Augustinus, “kendi hakkında hakikat nasıl söylenir” sorusunun da cevabını vermektedir. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 304

⁴⁴⁵ Augustinus, **İtirafklar**, s. 209

⁴⁴⁶ Augustinus, **İtirafklar**, s. 129

ve hakikatin kaynağı olarak Tanrı'yı gösterir. Augustinus'ta tam olarak itiraf biçiminde vücut bulan kendilik teknolojisi, insanın önce kendini bilmesi fikri ile yakından alakalıdır. Bilindiği üzere Antik Yunan'ın "kendini bil" mottosu zımnen, *parrhesiatik* ilişkiler ve insanın kendini dönüştürme pratikleriyle birlikte anılır. Bu dönüşümde daha önce belirttiğimiz üzere özgür bir biçimde hareket söz konusudur ve dönüşüm kişinin kendini etik-estetik bir özne olarak kurmasıyla sağlanabilmektedir. Fakat Augustinus temsilindeki Orta Çağ Hristiyanlık pratiklerinde, Tanrı'nın kanunlarının boyunduruğu altında af dileme amacıyla, bir korku kültürüne de gönderme yapan hakikate ulaşma ve dönüşüm teması egemendir. Söz konusu tema, en somut biçimde Augustinus'un itiraflar tarzında ilerleyen ruhani arınma egzersizlerinde kendini gösterir. Augustinus'un bu deneyimi, Antik Yunan ve Orta Çağ'da hakikate ulaşmak için bireylerin gerçekleştirdiği egzersizlerin, hangi yönlerden farklılaştığını deklare etmesi açısından önem arz eder.

Augustinus'un, yukarıda da belirtildiği üzere kendisi hakkında *kathartik* amacı esas alarak sunduğu itiraflar, sonuç olarak onun, döneminde bir *parrhesiastes* olarak kabul edilmesine olanak tanır. Hatta kaleme aldığı **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**'de kendi müridi olan Evodius'la gerçekleştirdiği diyalog, bizlere tam da onun *parrhesiastes*/ dini entelektüel özelliğine vurgu yapan betimlemeyi verir. Böylece Augustinus, kendi yaşamında hem Tanrı'ya hem de takipçilerine itiraf ettiği tecrübelerini ortaya koymuş; "hakikate ulaşmak için önce kendi içsel derinliklerinde kendine ulaşmalı, kendini bilmeli (*gnothi seauton*) ve dürüst olmalısın"⁴⁴⁷ düsturuyla hareket etmiştir. Bu bağlamda Foucault için Augustinus, batı toplumlarında öznenin etik kurulumunun ve *parrhesiatik* ilişkilerinin nasıl geliştiğine dair iyi bir örnek

⁴⁴⁷ Foucault'nun yorumuna göre Augustinus, hakikati gösterme yükümlülüğü anlamına gelen Latince *facere veritatem* deyimine atıfta bulunur. Yunan kilise babaları ise hakikat oyunlarını ve hakikat yükümlülüklerini belirtmek için bu kelimenin *yerine exomologesis*'i kullanırlar. Konuyla alakalı olarak da Jean Luc Marion, *facere veritatem* için Tanrı'nın sözü ifadesini kullanır ve bu deyim ekseninde yaratılan hakikatin, öznenin ortaya çıkışının hakikati olarak addeder. İtiraf-gerçeği dile getirmek, övgü ve kutsal yazıları okuma-dua şeklindeki üçlü işleyiş ise bu deyimden ortaya koyduğu yapının somut biçimleri olarak telakki edilir. Bkz. Jean-Luc Marion, "On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy", **Phenomenology and the Theological Turn: The Twenty-Seventh Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center**, edited by Jeffry McCurry, Angelle Pryor, Pittsburgh, Pennsylvania, vol. 27, 2012; Bkz. John D. Caputo, "The Return of Anti Religion: From Radical Atheism to Radical Theology", **JCRT (The Journal for Cultural and Religious Theory)** 11.2 /32, 2011, p. 97,99, 124; Foucault, **Hermenötiğin Kökeni**, s. 66

teşkil etmesinden dolayı dikkat çekmiştir. Özellikle Augustinus, konuşan öznenin hakikati elde etme ve dönüşümü sağlama amacıyla girdiği *parrhesia* oyunlarının, *parrhesiastes* tarafında yer almış ve Foucault tarafından da bu açıdan analiz edilmiştir. Böylelikle Foucault'nun analizlerine göre diyebiliriz ki Antik Yunan'ın *Delphoi* Tapınağı'ndan bugüne değin kendilik eksenindeki konuları ve Batı toplumlarının etik kurgulanışının kodları⁴⁴⁸, Augustinus ve onun temsilinde Hristiyanlık pratiklerinde yatmaktadır. Foucault'nun özellikle burada öncelikli biçimde tarihsel olarak hem arkeolojik hem de jenealojik bakımdan sistemli bir çalışma yapabilmeyi hedeflediğini ifade etmek gerekir. Foucault söz konusu amaca uygun olarak da Augustinus özelindeki Batı ruhaniliğinin hakikate ulaşmada zorunlu kıldığı öznenin dönüşümünün (kurulmasının) parametrelerini ortaya koyabilmek için bu pratikleri çok yönlü araştırmaya koyulur. Bu araştırmalarında da özellikle Platon'dan Augustinus'a değin hafızadan meditasyona giden süreci açığa çıkartır. Dahası hakikate erişimde düşüncenin kendi üzerine düşünmesinin üç büyük biçimini ve pratiğini⁴⁴⁹ ortaya koyarak öznenin bu kurulum meselesini aydınlığa kavuşturur.

Augustinus'un da içinde bulunduğu Patristik dönemden hemen sonra gelen Skolastik devirde, öznenin hakikate ulaşma yolculuğundaki kendini inşası ve dönüşümündeki pratiklerde farklılıklar gözlenir. Hristiyanlık öğretisine uygun şekilde yapılması öngörülen tipik ruhani egzersizler, Foucault'nun da **Öznenin Yorumbilgisi**'nde vurguladığı üzere, Skolastik devirde ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Patristik dönemin ruhani pratiklerin kaynağını Platon'a ve Platoncu akıma, Skolastik devrin ruhani olmayan egzersizlerin kaynağını da Aristoteles ve Aristotelesçi akımlara dayandığını söyleyebiliriz. Zaten Foucault da bu çıkarıma yönelik destekleyici açıklamalarda bulunur. Özellikle de bahsi geçen iki akımın çatışmasının iki ana unsuru olarak Platoncu ve Augustinusçu ruhanilik ile

⁴⁴⁸ Foucault'ya göre batı toplumlarının ahlaki kurgulanışının kökeni Antik Yunan'ın tam tersi yönde ilerlemekteydi. Mesela MÖ 4. Yüzyılda Antik Yunan'da cinsel edim, bir etkenlik (etken olma durumu) olarak değerlendirilirken ve dönüşüm pratiklerine bu açıdan yansırken, Hristiyanların gözündeki- *örneğin Augustinus'ta ereksiyon istenç dışı ve ilk günahın cezasıydı*- cinsel edim, edilgenliği temsil etmekteydi. Bu da Batı toplumlarında öznenin etik kurulumunun, hangi türden egzersizleri gerektirdiğini göstermesi itibarıyla ehemmiyet arz eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.; Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 200

⁴⁴⁹ Platoncu hafıza biçimindeki düşünüm, Stoacı meditasyon biçimindeki düşünüm ve Dekartçı yöntem biçimindeki düşünüm. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 388

Aristotelesçi ve Aquinasçi teolojiyi öne sürer.⁴⁵⁰ Öyle ki Aziz Thomas'ın Foucault'nun yorumuyla "hakikati bulmak üzere çıkılan yolculukta, bir krala değil, bir öğretmene (*parrhesiastes*) ihtiyaç vardır."⁴⁵¹ şeklindeki ifadesi ancak bu bağlamda anlaşılabilir. Özellikle Aziz Augustinus'un aydınlanma öğretisi ve ruhani egzersizlerin bir arada bulunma zorunluluğunun tam karşısında yer alan bu görüş, Aristoteles düşüncesini benimsemesi bakımından farklı bir konumda değerlendirilir. Teoloji ile felsefe arasında keskin olmayan bir ayrıma giderek, aklın hakikatleri ile inancın hakikatlerini ayrı kulvarlarda değerlendiren Aquinumlu Thomas hem ruhani hem de ruhani olmayan egzersizlerle bir dönüşümü öngörür. Hatırlanacağı üzere Augustinus'ta katı bir ruhani zorunluluk teması vardı. Fakat Patristik dönemde Platoncu geleneğin getirdiği bu tutumun karşısında, Skolastik devrin Aristotelesçi bakışının öngördüğü gibi "konuşan insanın akılsal düzeyde kendini gerçekleştirmesi" durumu söz konusudur. Skolastik devrin bu özelliği, *parrhesiatik* ilişkilere de yansımış ve ruhani egzersizlerin yanında felsefi kendilik bilgisi egzersizleri ya da özneleşme pratikleri de önem kazanmıştır.

Thomas Aquinas hem *Quaestiones disputa de veritate*'de (Hakikat Üzerine Tartışmalı Sorular) hem de *Summa contra gentiles* (Hristiyan Olmayanlara Karşı Külliyyat) ve *Summa theologiae*'da (Teoloji Külliyyatı) hakikat sorununu tartışır. Bunu gerçekleştirirken de Augustinus'tan Anselmus'a değin süregelen "anlamak için inanıyorum"⁴⁵² ilkesinin karşısına "inanmak için anlıyorum"⁴⁵³ ilkesini koyarak bir çözümleme sürecini yürütür. Bu eksenle Aquinas'ın hakikat anlayışına baktığımızda doğru/hakikat ve var olanın birbirine içkinliği göze çarpar. Ardından da Aquinas "öyleyse bu hakikatin taşıyıcısı kimdir? diye sorar. Taşıyıcı; şeylerde mi, düşüncede mi yoksa anlama yetisinde mi aranmalı? Ona göre hakikat ne

⁴⁵⁰ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 26, 164

⁴⁵¹ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 111

⁴⁵² Latincesi: *Credo ut intelligam*; Uluğ Nutku'ya göre Augustinus'un ortaya attığı bu ilke; din ile onun dayandığı vahyi kurtarma uğruna, felsefenin feda edilmesi anlamına gelir. Nutku'ya göre bu durum, öznenin kendinden feragatine neden olarak özneyi *asketikliğe* zorlaması bakımından felsefe tarihindeki ilk despotizm olarak nitelendirilir. Foucault için ise *Credo ut intelligam* cümlesi, dönüşüm için gerekli olan ruhanilik koşulunun hazırlayıcısı durumundadır ki bu koşul Skolastik devirde kaldırılmaya çalışılacaktır. Bkz. Uluğ Nutku, *İnanmanın Felsefesi-Özebakışçı Bir Giriş*, 2012, s. 16; Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 164

⁴⁵³ Latincesi: *intelligo ut credam*

Aristoteles'in söylediği gibi yalnızca düşüncededir ne de Augustinus'un ortaya koyduğu gibi varlıkta, şeylerdedir. Hakikat ancak ilke olarak düşüncede vardır ama sadece düşüncede değildir. Hakikatin ve varlığın farklı *ideler* olduğuna dair bilgi akılda tutulması kaydıyla hakikat hem düşüncede hem de şeylerde/nesnelere aittir. Bir şeyde hem mahiyet hem de mevcudiyet bulunduğundan hakikat, mahiyetinden ziyade o şeyin varlığına dayanır. Buna ek olarak hakikatin mahiyetinin şeydeki varlığından önce zihinde var olduğunu söyler. Hakikat, düşünce(zihin) ile şeyin (nesnenin-varlığın) uygunluğudur. Yani doğruluk/hakikat, düşüncedeki birleştirme ve ayırmalardadır. Tüm bu çıkarımlar ışığında Aquinas, Tanrı'nın, hakikatin kendisi olduğunu (ilk hakikat) belirterek ontolojik hakikat görüşünü, nesne ile zihin arasındaki uygunluğu da esas alan "uygunluk kuramını" dile getirir. Dahası Aquinas, nesnenin hakikati ile anlama yetisinin hakikatini, ilkinin şeylerde, ikincisinin kavranılarda olması açılarından ayırır.⁴⁵⁴ Bu yönüyle de Aquinas tarafından hem Aristotelesçi gelenek hem de Augustinusçu gelenek birbirlerinin karşısı değil, aksine tamamlayıcısı olarak görülür. Bahse konu olan eklektik yapıdaki bu teknik tartışmalar ve karşılaştırmalar ise bize, özellikle Skolastik devirde konuşan öznenin hangi açılardan hakikat oyunlarına tabi tutulup kurgulandığının izlerini takip etmemize olanak tanır. Çünkü Foucault'nun da **Öznenin Yorumbilgisi**'nde altını çizdiği üzere devrin Aristotelesçi gelenekle özdeşleşen teoloji anlayışı, Tanrı'da modelini bulan ve iman etmek şartıyla hakikati bilen bir özneyi temellendiriyordu. Bu da her şeyi bilen bir Tanrı anlayışını getirmekle birlikte, Batı düşüncesinin üzerinde yükseldiği *epimeleia heautou* ilkesinin vazettiği ruhanilik koşullarının terk edilip, aşılmasını sağlamıştır.⁴⁵⁵ Dahası Descartes'ın kartezyen an denilen ruhanilikten kopuş aşamasına kesin olarak geçişin öncü bir felsefesi olarak karşımıza çıkmıştır. Lakin Skolastik devirde her ne kadar ruhani egzersizlerin başı çektiği dönüşüm olgusu aşılmaya çalışılsa da unutulmamalıdır ki hakikat, Tanrı ile sınırlandırılır. Bu durum Foucault'da, öznenin iktidar teknolojilerine karşı geliştirdiği kendilik pratikleri marifetiyle, kendini özgürce etik-estetik açıdan inşa etmesinin

⁴⁵⁴ Tepe, *Felsefe'de Doğruluk Ya da Hakikat*, s. 43-47, Thomas Aquinas, **Disputed Questions on Truth (Quaestiones disputatae de Veritate)** Trans. By Robert W. Mulligan S.J, Chicago: Henry Regnery Company, 1952, p. 8, 36; John F. Wippel, "Truth in Thomas Aquinas", **The Review of Metaphysics**, Vol 43, No. 2, 1989, p. 295-298

⁴⁵⁵ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 26

önüne set çeker. Zaten bilindiği üzere Orta Çağ düşününde Aristoteles'in sıkı takipçisi olduğu bilinen Aquinas, ne olursa olsun yine de Platon ve Platoncu akımın getirdiği fikirleri tamamen reddetmez. Bundan dolayıdır ki öznenin dönüşümünde hakikat oyunlarının tinsel pratikleri, maddi dünyanın pratiklerinin yanında bir bakıma devam ettirilir ve akıl ile Hristiyanlık uzlaşımında, dönüşüme kapı aralanmaya çalışılır. Dönüşümde de birey ile *parrhesiastes* olarak kabul edilen kilise babaları arasındaki *parrhesiatik* ilişkilerin sınırları, Aristotelesçi-Platoncu Hristiyan öğretisine göre şekillenir.

1.4.3. Ruhani Egzersizden Entelektüel Yönteme Geçiş: Yeni Çağ'da Hakikat Anlayışı

Yeniçağ'da Descartes'ın ilk prensip, ilk hakikat olarak ortaya koyduğu *cogito*'suyla başlayan süreçte ve bu açıdan öznenin merkezi bir konuma sahip olmasında kuşkusuz Roger Bacon, Ockhamlı William ve felsefe tarihinde birkaç satırla geçilse de Kusalı Nikola'nın (*Nicola of Cusa*)⁴⁵⁶ büyük etkisi vardır. Özellikle Roger Bacon, insanın hakikate erişmesinde ve dönüşümünde Platon'un **Diyaloglar**'ında da tartışılan, "bilgisizliği gizleme sorununa" Stoacı profil çizmesiyle dikkat çeker. Yine bu geçiş döneminde Roger Bacon gibi İngiliz bir filozof olan Ockhamlı William, nominalist⁴⁵⁷ anlayışla hareket ederek realizme savaş açar ve Descartes'ın rasyonalist tutumunun yanında pratik felsefesinden dolayı empirist olarak anılmasının temellerini atar. Dolayısıyla da ruhani egzersizden entelektüel yönteme geçişin temellerini, Orta Çağ ile Yeni Çağ arasında "felsefi düşün köprüsü" görevi gören bu Skolastik filozoflarda buluruz. Foucault'ya göre söz konusu geçiş

⁴⁵⁶ Kusalı Nikola, XV. Yüzyılda kaleme aldığı "*De Docta Ignorantia*" (*Öğrenilmiş Cehalet Üzerine*) adlı eserinde, bugün Descartes'ın Kartezyen felsefesinin temelini oluşturduğunu gördüğümüz matematiksel yaklaşıma dair, Descartes'tan önce birtakım açıklamalarda bulunur. Özellikle ilahi hakikatlere erişebilmenin kolay yolu olarak matematik öne sürülür. Bu durum özellikle Antik Yunan'da ve bir anlamda da Orta Çağ Hristiyanlığında, hakikate erişim ve dönüşüm için zorunlu görülen ruhani pratiklerin sonunun geldiğinin habercisidir. Zaten daha sonra Kartezyen an ile bu sonlandırma kesinlik kazanır. Bkz. Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia (On Learned Ignorance)*, edited by Paul Wilpert, Book I, Chapter II, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 1981, p.18

⁴⁵⁷ Foucault, hakikat üzerine yaptığı çalışmalarla nominalist bir portre çizer. Nominalist anlayışla Foucault, yaptığı eleştirilerle, evrensel hakikat iddiasını reddeder ve Nietzscheci bir tavırla hakikatin keşfedilen bir şey değil, yaratılan bir şey olduğunu ifade eder. Bu bakımdan da mutlak hakikat fikrine karşı çıkar. Bkz. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.214,216; Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci (Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi)*, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2002, s. 280;

görevini üstlenen Skolastik düşünce, zaten bu yönleriyle tüm Antik felsefe ve Hristiyanlık düşüncesinin getirmiş olduğu ruhanilik koşulunu ortadan kaldırma çabası içindedir. Yukarıda da bahsedildiği üzere teoloji tam da bu devirde rasyonel özne olarak, hiçbir ruhani koşula dayanmadan Tanrı'nın hakikatine ulaşmayı sağlayan bir bilgi türü olarak karşımıza çıkar. Böylece artık Descartes'la özdeşleşen Kartezyen türdeki bilgi, hakikate ulaşmak olarak tanımlanamaz. Bu bağlamda da nesne bilgisi nosyonu, hakikate erişim nosyonunun yerini alır. Foucault için felsefe, artık bu ilkesel değişikliklerle beraber, içkin anlamda hakikate kadir bir özne figürü geliştirir. Hakikate a priori olarak sahip olan özne, bunun yanında doğru eylemin etik öznesi de olur. Hem ahlak(sız)⁴⁵⁸ olup hem de hakikati bilebilen modern özne figürü, artık hakikate erişmek ve dönüşümü yaşamak için etik anlamda bir içsel/ruhani çabaya ihtiyaç duymaz. Artık Descartes için özne, olduğu haliyle hakikate ulaşabilir niteliktedir. İlaveten Foucault'nun "Antik ruhanilikte özne kendi varlığında gerçekleşen bir dönüşüme dayanarak hakikat iddiasında bulunurken, modern felsefede özne daima hakikatle aydınlanmış olması hasebiyle davranma biçimini değiştirdiği iddiasında bulunabilir." şeklindeki ifadesi, modern dönemin hakikat anlayışındaki bu değişikliğe açıklık kazandırır.⁴⁵⁹ Söz konusu değişiklikte modern dönemde hakikat kavramının nihai formunu veren Descartes, böylece Orta Çağ ile Yeni Çağ arasındaki köprü görevini üstlenir.

Descartes'a göre ruhun düşünen bir töz olarak hakikate ulaşması, yalnızca aklın saf faaliyetiyle, ruhun saflaşmasıyla ve böylece bedenden kendini kurtarmasıyla gerçekleşir. Dualist bir yapıda ortaya koyduğu felsefesinde Descartes, Foucault'nun tam tersine beden, ruhun zindanı olduğunu, ancak bunun aşılmasıyla hakikate erişimin olabileceğini (tıpkı Yeni Platoncu felsefede olduğu gibi) belirtir.⁴⁶⁰ Bir anlamda geçiş filozofu olarak konumlandırabileceğimiz üzere Descartes'da doğruluk/hakikat kavramı kesinlik ve açık-seçiklikle iç içe geçmiş bir yapıdadır. "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözüyle dile getirilen bu iç içelik durumuna binaen Descartes, apaçıklık ve kesinliğe ulaşmak için her türlü bilgidен şüphe eder. Bu sezgi

⁴⁵⁸ Foucault, ahlak (sız) mefhumunu, etik dönüşümlere gerek kalmaksızın anlamında kullanmıştır.

⁴⁵⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 164, 445

⁴⁶⁰ Kaan Atalay, Ömer Albayrak, "Sözleşme Teorileri", **Cogito**, Sayı 70-71, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 136

ve t mdengelimini esas alan entelektüel yöntem aracılığıyla ulaştığı hakikati, felsefenin ilk ilkesi olarak kabul eder.⁴⁶¹ Aslında bakıldığında onun amacı, **Felsefenin İlkeleri**’nde tanımlamış olduğu felsefe kavramının içerisinde gizlidir. Descartes’a göre felsefe, bilgeliği inceleme ve bu bakımdan yaşamımızı yönetme üzerine kuruludur ki bu durum Antik Yunan’ın *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) kavramına atıfta bulunması hasebiyle önemlidir. Dahası kendini özgürce yönetmeyi vadeden felsefe, ruhun gerçek gıdası olan bilgeliği arama yoludur. İnsanlar böylece, başkalarının peşinden sürü misali gitmeyerek, kendi yaşamını yönlendirir ve yönetir hale gelir. Felsefesiz yaşamanın a mayı denemeden gözü kapalı yaşamak olduğunun altını çizen Descartes, bu bakımdan da gözleri *gnothi seauton* (kendini tanı) kavramına çevirir.⁴⁶² Bu kavram Foucault’nun da vurguladığı üzere, bilinç biçimi olarak kendi varlığını bilmeye gönderme yapan kartezyen an ile dolaylı olarak bağlantılıdır. Artık Kartezyen an, *gnothi seauton* ilkesini felsefi olarak yeniden nitelendirmiştir. Fakat Foucault Kartezyen felsefenin *epimeleia heautou* kavramını niteliksizleştirmek istediğini de söyler.⁴⁶³       ona göre bu kavram mutlak anlamda öznenin hakikate erişim ve dönüşümünde ruhaniliği/ruhani egzersizleri zorunlu kılmaktadır. Özellikle Foucault, Descartes’ın Kartezyen an ile her ne kadar bunu tersine çevirdiğini ve *epimeleia heatou*’yu niteliksizleştirdiğini söylese de durumun tam da böyle olmadığını ve her iki kavramında (*gnothi seauton*, *epimeleia heatou*) birbirine içkin olduğunu belirtir. Dolayısıyla Foucault ortaya koyduğu yukarıdaki analizlerle, Antik Yunan’dan Yeni  ağ’a değin kavramsal bağlantılar kurarak özne-hakikat ekseninde, *parrhesiatik* ilişkilerin yapısını tarihsel ve felsefi olarak gözler önüne serer.

Diğer yandan Foucault’nun çıkarımına göre; “Descartes’da inanç ile hakikat arasındaki örtüşme belirli bir (zihinsel) kanıtın deneyimlenmesiyle elde edilir. Ancak Yunanlarda, inanç ile hakikat arasındaki örtüşme (zihinsel) bir deneyim dahilinde

⁴⁶¹ Tepe, **Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat**, s. 52-54; Macit Gökberk, **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 88

⁴⁶² Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 32-33; Descartes’ın ifadeleri, Antik düşünce ekollerindeki felsefe tanımlarına oldukça yakındır. “Antik düşüncede de felsefe bir yaşam tarzıydı ve selamet olarak bilginin  z yd , yani bilgeliği aramanın zorunlu bir başlangıç noktasıydı ve felsefe, Eski Yunanca’da *gnosis* sözcüğünde somutlaşmaktaydı.” Bkz. Foucault, ** zg rl k ve Bilgi (Fons Elders’le Söyleşi)**, s. 100

⁴⁶³ Foucault, ** znenin Yorumbilgisi**, s. 18

oluşmaz, bir sözel etkinlik, yani *parrhesia* dahilinde oluşur. Öyle ki buradan da anlaşılacağı üzere Eski Yunan'daki *parrhesia*, bu anlamda modern epistemolojik çerçeveye uymaz. Ayrıca Foucault Antik Yunan kültürüne ait hiçbir metinde, *parrhesiastes*'in hakikate sahip olma konusunda herhangi bir şüphe taşıdığı izlenimi verdiğine rastlamadığını söyler. Zaten Foucault'ya göre Descartes'çı sorun ile *parrhesia* tutumu arasındaki fark da tam olarak bu zeminde yatar. Öyle ki Descartes, şüphe edilmeyecek biçimde açık ve seçik kanıt elde etmediği sürece inandığı şeyin gerçekten doğru olduğundan emin değildir. Lakin Yunan *parrhesia* düşüncesinde hakikatin elde edilmesi konusunda herhangi bir sorun varmış gibi görünmez. Zira hakikatin elde edilmesi, birtakım ahlaki niteliklere sahip olunması yoluyla garanti altına alınmış olur. Bir insan birtakım ahlaki niteliklere sahipse, bu onun hakikate erişebilme imkânı olduğunun ispatıdır ya da tam tersidir. *Parrhesia* oyunu, *parrhesiastes*'in birinci olarak hakikati bilmek, ikinci olarak da böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlaki niteliklere sahip bir insan olduğunu varsayar. Bu bağlamda kişinin hakikati bilebilmek için kendisine dair hakikati bilmesi gerekliliğinin (kendini bil ilkesi gereğince) yol açtığı döngü, IV. yüzyıldan itibaren *parrhesia* uygulamasının bir özelliği olmuştur. Bu durum Batı düşüncesinin -örneğin Descartes ve Kant'ın- sorunsal nitelikli bilmecelerinden biri halini almıştır.”⁴⁶⁴ Descartes'la birlikte artık görüyoruz ki kantarın topuzu *hypokeimenon*'dan insan öznesine doğru bir yöne evrilmiş ve bu bakımdan modern düşüncede insan özne ya da ben'in kendisi, hakikatin elde edilmesinde başvuru kaynağı olarak alınmıştır. Foucault burada özellikle öznenin kendisinden nasıl bahsedebildiğini, kendisini nasıl bir bilgi nesnesi haline getirebildiğini açıklamaya çalışır. Böylece bugüne kadar felsefenin üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanan “kendini bil” buyruğunun ne anlama geldiğini soruşturmaya başlar.⁴⁶⁵

Foucault'nun Descartes'la başlayan soruşturmasının ilk durağında Kant'ı görürüz. Kant, hakikate erişim meselesinde Hume'un “eğer hakikat, insan yeteneğinin erişebileceği bir yerlerdeyse, kesinlikle çok derinlerde ve karmaşık olmalıdır. Bu doğruya zahmetsizce ulaşabileceğimiz ümidi ise, çok önemli dehaların

⁴⁶⁴ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 12-13, 91

⁴⁶⁵ Utku Özmakas, “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, **Cogito**, Sayı 70-71, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s.54

çektikleri büyük acılara rağmen bunu başaramadıklarını göz önüne alırsak, yeterince boş bir heves ve şüphesiz, kendini beğenmişlik olur.”⁴⁶⁶ sözünü referans alır ve transandantal felsefe bağlamında çıkarımlarda bulunur. Buna binaen Kant, transandantal felsefenin sınırlarının aşıldığı taktirde hakikatin elden kaçacağını belirtir.⁴⁶⁷ Dolayısıyla Kant’a göre öznenin hakikate erişimi için gerekli görülen ruhani dönüşüm geçirmesi fikri gerçek dışı ve paradoksal olarak ifade edilir. Foucault aslında bu bakış açılarını ve hakikate erişimde ruhanilik koşulunun tasfiye edilmesini Descartes ve Kant’a bağlar. Bu iki filozofu, ruhaniliğin tasfiyesindeki iki büyük an olarak değerlendirir.⁴⁶⁸ İlk olarak Descartes herhangi bir çile, dönüşüm ve arınmaya gerek kalmaksızın hakikate erişilebileceğini söyler.⁴⁶⁹ Bize öyle geliyor ki Descartes, hakikat oyunlarının zorunluluk arz eden yapısını da bu düşüncesiyle tasfiye eder. İkinci olarak Kant, “öznenin olduğu haliyle bilebilmesini bilen şey, aynı zamanda kendini bilemeyecek olmasını belirleyen şeydir” der. Foucault için bu ifade **Saf Aklın Eleştirisi** özelinde doğrudur. Lakin **Pratik Aklın Eleştirisi**’nde Kant’ın kendiliğin etik kuruluşunun önceliğine geri döndüğünü belirtir. Bu bağlamda her ikisinin de hakikate erişimde ruhaniliği sona erdiren açıklamaları önemlidir ancak kümülatif açıdan bunu ileri bir boyuta ulaştıran filozof, Kant’tır. Ayrıca Kant’ın “**Aydınlanma Nedir?**” de ortaya koyduğu düşünceler, öznenin etik açıdan kendisini kurabilmesi açısından değerlidir.⁴⁷⁰ Kant, insanın ergin olmama halinden kurtulmasını, aklını kullanma cesaretini göstermesine bağlar. Olgunlaşmamışlıktan kurtulmayı ve aydınlanmayı, manevi, kurumsal, etik ve siyasi niteliklere bağlayan Kant, Foucault’ya göre iktidar teknolojileriyle tahakküm altına alınmaya çalışılan özneye dair analizlere yer verir ve şimdinin (güncelliğin başlatılması bağlamında) bir

⁴⁶⁶ David Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, s.11

⁴⁶⁷ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s.29

⁴⁶⁸ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 164

⁴⁶⁹ Foucault’nun yorumuna göre, Descartes’la birlikte hakikati bilmek için, kültürel, bilimsel ve ahlaki koşulları da yerine getirmek gerekir. Bunlardan bazıları bilgiye içsel, bazıları da bilme edimine dışsal olan, ancak özneyi varlığı içinde ilgilendirmeyen koşullardır. Yani öznenin yapısını değil, yalnızca somut varlığı içerisinde bireyi ilgilendirir. Böylece Foucault’ya göre öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiler, Descartes’la beraber yeni bir boyut kazanır. Öyle ki artık tek koşulu bilgi olan hakikate erişim, artık kendini devamlı surette bilginin sonsuz ilerlemesinde bulur. Bu bağlamda hakikatin özneyi kurtaracağı şeklindeki anlayış terk edilir ve öznenin hakikate erişimi için bedel ödemesi de ortadan kalkar. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 21-23

⁴⁷⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 446

ontolojisini yapar.⁴⁷¹ Ancak Foucault, hem Descartes hem de Kant okumalarının sonucunda söz konusu çıkarımlara yer verse de ne Descartesçi ne de Kantçı'dır. Çünkü Foucault, özne ile düşünen ben arasında transandantal düzeyde bir özdeşliği reddeder. Bilgimizin tarihsel koşul ve değişimlerini tanımlamak için daha büyük bir kopmayı göze aldığını, bu bakımdan da transandantal olana daha az yer bırakmak adına, azami ölçüde tarihselleştirmeyi denediğini söyler.⁴⁷² Judith Revel'a göre Foucault, söz konusu denemedeki kopmayı, şimdiyi kazarak altını oyan ve onu riske atan güncellik kavramıyla gerçekleştirmeye çalışır. Güncellik, Foucault'nun ortaya koyduğu felsefenin bütününe bakıldığında eylemde bulunmayı, kopmayı ve yeniliği ifade eder ve bu açıdan da dikkate değerdir. Öte yandan Kant'ın bahsettiği ve geçmişin izlerini taşıyan şimdinin bir ontolojisini yapma, şimdiyi eleştirme gerekliliği, Foucault için etik bir görev olarak addedilir. Ancak geçmişin şimdi üzerindeki etkisinden kurtulmanın ve kişinin şimdiyle bağını koparmasının yolu yine Kant'ın ifade ettiği biçimde güncelliğin pratiğiyle mümkün hale gelir. Güncelliğin pratiğiyle birlikte Foucault, daha önce de bahsettiğimiz üzere evrensel hakikat anlayışının reddi meselesine eğilir ve böylece yeni öznel deneyim alanlarının açılması gerekliliği fikrine ulaşır. Dolayısıyla Foucault söz konusu açıklamalara atfen güncelliğin felsefesi denilince, öznenin kendini etik ve estetik olarak kurma projesini dahası özgür bir yaratı ontolojisini anlar.⁴⁷³

Foucault, modern felsefenin, büyük oranda Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"⁴⁷⁴ sorusundan türediğini aktarır. O halde tam olarak sorun; şu ya da bu tür bir bilginin meşru öznesi haline gelmek için öncelikle öznenin ne olması ve hangi koşullara tabi olması gerektiğini, dahası hangi statüye sahip olması ve gerçekte ya da imgelemde hangi konumu işgal etmesi gerektiğini belirlemektir. Kısacası, öznenin "özneleşme" kipini belirlemek gerekir. Bundan dolayıdır ki Deleuze'ün dediği gibi Foucault'nun a priorileri Kant'ın a priorilerinden radikal bir biçimde ayrılır. Çünkü Foucault'da

⁴⁷¹ Hakan Gündoğdu, "Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?", **Kaygı Dergisi**, Sayı 21, 2013, s. 48-49

⁴⁷² Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 291-292

⁴⁷³ Judith Revel, **Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2006, s. 90, 93, 171-175; Foucault, **Özne ve İktidar**, Ferda Keskin Önsözü, s. 14

⁴⁷⁴ Hakikat nedir? Ve Aydınlanma Nedir? soruları arasındaki ilişkinin modern felsefe açısından değerlendirmesi için bkz. Foucault, **Hermenötüğün Kökeni**, s. 114-115

koşullar, Deleuze'ün deyimiyle gerçek deneyimin koşullarıdır; bu bakımdan da koşullar, tarihseldir ve öznenen çok nesne tarafındadır.⁴⁷⁵ Fakat Foucault, arkeolojik kazı (epistemolojik manada) projesini Kant'ın dilini de benimseyerek ilerletmeye çalışır.⁴⁷⁶ Foucault ortaya koyduğu projesinin belirli bir dönemde düşünce için “olasılık koşulları”nı aradığını söylese de Kant'a göre, bu tür koşullar evrensel açıdan uygulanabilir tüm olası deneyimler açısından gerekli sınırlılıklardır. Foucault'ya göre baktığımızda da olasılık koşulları Kant'ın aksine, o anki tarihsel duruma bağlı olmalarının yanı sıra, zamana ve bizim bilgi alanımıza göre de değişkenlik gösterirler. Söz konusu meseleye aşkınsal kavramıyla katkıda bulunan Kant, Foucault için yine de büyük önem arz eder. Öyle ki Foucault, hakikat soruşturmalarında ortaya koyduğu eleştiri biçimini, Kant'ın felsefesiyle karşılaştırır. Foucault'da eleştiri, aslında sınırlarımızın çözümlenmesi ve üzerinde düşünülmesinden oluşur. Bu bakımdan Kant'ın terimleriyle eleştirel gözükür. Ancak Kant'ın ortaya koyduğu projedeki gibi aşkınsal değildir yani bilme yetilerinin şartlarını keşfetmeye çalışmaz. Tam tersine Foucault'nun eleştirisi, gereklilik savlarını, bunların yalnızca birer tarihsel rastlantı olduklarını göstermek aracılığıyla kökten yıkmaya düşüncesiyle inceler. Bu yüzden Foucault, kendi projesi için aşkınsal değil, yalnızca tasarımı açısından soybilimsel ve yöntemi açısından da arkeolojik olduğunu ifade eder. Foucault için bu iki yöntem felsefi çözümleme açısından a priori/önsel yöntemler değil, tarihsel araştırma yöntemleridir.⁴⁷⁷

Foucault'nun ve Kant'ın eleştiri biçimleri, yukarıda görüldüğü üzere negatif ve pozitif olması açısından farklılık arz eder. Kant'ın eleştirisi öncelikle aklın sınırlarını belirleme, aklın tahakküm alanının sınırlandırılması ve bu şekilde bilgi

⁴⁷⁵ Deleuze, **Foucault**, s. 11, 79

⁴⁷⁶ Fransız filozof Maurice Clavel, Foucault'nun Kant'ın dilini benimsemesinin bir göstergesi olarak **Kelimeler ve Şeyler** adlı eserinin önemine değinir ve Foucault'ya, Kant demeyi tercih eder. Foucault'nun **Bilme İstenci**'nin yayımlandığı sıralarda; “Kant gibi kendisinden sonra artık eskisi gibi düşünemeyeceğimiz birisi olarak gördüğüm Foucault'ya olan saplantım bilinir. Dahası Foucault şiddetli sarsmalarla bizi uyanık ve ayakta tutmaktan vazgeçmezken, Kant'ın çabucak uykuya daldığının ortaya çıktığını sanıyorum.” diyerek, onun Kantçı ilkeleri de kapsayan felsefesine atıfta bulunur. Ama en önemlisi de Clavel, Ferda Keskin'in belirttiği üzere hakikatin ve gerçekliğin manipüle edildiği post-truth çağı karşın, Foucault'nun yaptığı arkeolojik, jenealojik ve etik çalışmalarla, iktidarın özneleştirme stratejilerine direnişini vurgular. Bkz. Didier Eribon, **Michel Foucault**, s. 269; Ferda Keskin, **Yayımlanmamış Ders Notları**, 2021

⁴⁷⁷ Gary Gutting, **Foucault**, çev. Hakan Gür, Ankara, Dost Yayınları, 2010, s. 62-63, 91-93

üretimini öngören indirgeyici bir yöntemi işaret eder. Adorno'ya göre Descartes ile Leibniz'i de içine alan söz konusu indirgeyici yöntem; duyusal, geçici ve aldatıcı her şey çıkarıldıktan sonra geriye kalan her şeyin hakikat olduğunu ileri sürer. Adorno buna tam olarak "artık hakikat teorisi" adını verir. Adorno'nun da ifade ettiği üzere indirgeyici yöntem ve artık hakikat teorisi bağlamında düşünülmesi gereken Kant'ın eleştirisi, Foucault felsefesinde farklı bir yöne evrilir.⁴⁷⁸ Foucault'da eleştiri kavramı, sınırlayıcı değil, tesis edici bir güç olarak var olur. Ona göre eleştiri hem bir yönetilmeme sanatıdır hem de *parrhesia* ve *parrhesiatik* ilişkilerle doğrudan alakalıdır. Kavram ayrıca yönetimsellik kavramına da atıfta bulunur ve yönetimsellik doğası gereği çok önemli olan bir mekanizmaya, hakikat siyaseti mekanizmasına başvurur. Hakikat siyaseti, iktidar aygıtının kendini tekraren üretebilmek ve kendini meşrulaştırmak üzere söylemler aracılığıyla sürekli bir biçimde hakikat üretmesidir. Foucault ise bu hakikat siyasetini soykütüksel yaklaşımla teşhir eder ve Batı toplumlarında öznenin kendini özgürce inşa etmesini sağlayacak alternatif her türlü muhalif bilginin doğmasına zemin hazırlar.⁴⁷⁹ Bu münasebetle Foucault, Platon ve Aristoteles'ten beri teorik alana gönderme yapan felsefeyi, Kant'ın **Aydınlanma nedir?** makalesi üzerinden şimdinin ontolojisini vurgulayarak pratik bir alana taşır.

Foucault'nun pratik alana yönelik olarak, öznenin kendini etik inşasını esas alan meselede, Kant üzerine yoğunlaşması tesadüf değildir. Öyle ki bakıldığında Kant'tan itibaren sonlu anlık'ın (insan) artık sonsuzluğun anlık'ının (Tanrı) bir parçası olmaktan çıktığı görülür. Bundan böyle sonsuz anlık, sonlu anlık'ın parçalarından biri haline gelir ve insan kendi "sonluluğunun"⁴⁸⁰ bilincine varır. Bu suretle de insan, XIX. Yüzyıldan itibaren iç güçlerinin yanında kendisinin dışında sonluluk güçleri olarak addedilen emek, hayat ve dil güçleriyle ilişki kurar. Artık

⁴⁷⁸ Theodor W. Adorno, **Kant's Critique of Pure Reason**, trans. by Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 24-25

⁴⁷⁹ İmge Oranlı, "Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştiri", **Cogito**, Sayı 70-71, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, S. 44-45; Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 15-16

⁴⁸⁰ "İnsanın sonluluğu ile kastettiğim şey, esasında bireyselliğin, özneliliğin, bilincin, egonun, yani bilgiyi üzerine inşa ve tesis etmeye çalıştığımız tüm biçimlerin nihayete erdiği'dir." Bkz. Foucault, **Özgürlük ve Bilgi (Fons Elders'le Söyleşi)**, s. 49

sonluluk fikri buradan da anlaşılacağı üzere, ana problem haline gelir.⁴⁸¹ Bu durum Foucault'ya göre aslında özellikle Hristiyanlıktan beri hakikate erişimde ve dönüşümde öznenin kendinden vazgeçişini ve tam teslimiyetini öngören ruhani pratiklerin de sonunu getirir. Artık özne, söz konusu üç dış gücün farkına vararak, etik inşasını hiçbir tahakküm altına girmeden (sonsuzluk metafiziğinin getirdiği ruhani zorunluluklar bakımından) gerçekleştirebilecektir. Tüm bu çıkarımlar ışığında geleneksel felsefenin teorik yapısının çözülerek pratik alana daha fazla hizmet etmesini sağlayan Foucault, özne, hakikat, söylem ve iktidar mekanizmasının arkeolojik, jenealojik ve etik olarak eleştirisini ortaya koyar.

1.4.4. Foucault'da Özne ve Hakikat: Hakikatin Yeniden Üretimi ve Nietzscheci Hakikat-İstenç İlişkisi

Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, Foucault'nun da vurguladığı üzere, kendimizi devletten/iktidardan ve onunla birebir ilişkili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Özellikle Foucault bu minvalde, iktidar yapılarının yüzyıllardır dayattığı bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak için pozitif eleştiriye fırsat tanır.⁴⁸² Bu yüzden Foucault, ortaya koymuş olduğu çalışmaları, Kant'ın eleştirel geleneğinin pozitif bir biçimi olarak, “düşüncenin eleştirel bir tarihi” olarak addeder. Söz konusu tarih biçimiyle de öznenin nesneye kimi ilişkilerin oluştuğu veya değiştiği koşulların analizini kasteder. Bu bağlamda herhangi bir bilginin meşru öznesi haline gelmek için özneyi; konumu, statüsü ve koşulları açısından belirlemeye, daha özetle öznenin özneleşme kipini belirlemeye çalışır. Tam olarak burada hakikat oyunlarının önemini dile getiren Foucault, hakikat oyunlarının nesneleşme ve özneleşmenin karşılıklı ilişkisinden doğan bir şey olduğunu ifade eder. Düşüncenin eleştirel tarihini de bu ilişkiler esasında, hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihi olarak tanımlar. Foucault, öznenin özne olarak bilgi nesnesi olabileceği özneleşme ve nesneleşme süreçleri nelerdir? sorusuna atfen çalışmalarının hedefine, “öznenin bilgi nesnesi

⁴⁸¹ Ali Akay, **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1995, s. 93; Ayrıca Kant'ta sonluluk- sonsuzluk meselesi, sonluluk güçleri ve insanın varoluş tarzı hakkında özellikle bkz. Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 344-345, 350, 361, 439-442, 467

⁴⁸² Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 68

haline geldiği hakikat oyunları ile ilişkisini deşifre etmeyi” yerleştirir. Yine bu proje kapsamında, öznenin, kendisi için nesne olarak kuruluşunu ve özneleşmesini inceler. Dahası öznenin, mümkün bilgi alanı olarak kendisini gözlemlemeye, analiz etmeye, açıklamaya, tanımaya yöneltildiği prosedürlerin oluşumunu soruşturmaya girişir.⁴⁸³

Foucault, hakikat ve özne ilişkisini, Nietzscheci bağlamı göz önünde bulundurarak **Bilme İstenci Üzerine Dersler**’de ele alır. Özellikle yukarıdaki bölümlerde bahsettiğimiz üzere hakikatin keşfedilmesi değil yaratılması söyleminden hareketle Nietzsche’nin yolunda ilerler. Foucault, bu yönden Nietzsche gibi hakikat kavramının kökünü ve varlık nedenini, istenç kavramına olan içkinliğini esas alarak analiz eder. Nietzscheci söylemleri, Batı toplumlarında öznelliğin kurulma biçimlerinin ifşa edildiği ve öznenin kendini etik olarak özgürce kurmasını sağlaması açısından kullanan Foucault için özgürlük⁴⁸⁴, hakikatin varlığı, istencin ise ödevidir. Lakin Nietzsche’de hakikat ile istencin birbirlerine eklemlenişi özgürlük değil şiddettir. O halde hakikat; normu, koşulu ya da temeli değil, bilginin bir ürünü ya da sonucudur. Foucault’ya göre hakikatin bilgiden sonra geldiğinin kabul edilmesi durumunda ise hakikat, bilgiye yönelik bir şiddet görünümüne bürünür. Sonuç olarak da hakikat, hakiki olmayan ve tahakküm altına alınmış sahte bir bilgidir, bir hatalar sistemidir. Nietzsche’nin “bu dünya ve biz güç istenciyiz”⁴⁸⁵ fikrini esas alarak karşılaştırmalı bir hakikat sorgulaması yapan Foucault, Nietzsche’nin amacının, hakikatin tarihini, hakikate dayanmadan düşünmek olduğu sonucuna varır. Burada bilme istencinin arzu olarak telakki edildiği Aristoteles anlayış terk edilir. Asıl olanın bilme değil, özneyi de belirleyen güç istenci olduğu ve bilgiyle hakikat arasında karşılıklı imha ilişkisi olduğunu ifade eden Nietzscheci anlayışa geçiş söz konusu olur.⁴⁸⁶ Özellikle hakikat kavramının bu kapsamda ifade edilişi, Batı bilgisi tarihinde de belirleyici olması açısından önem ihtiva eder.

⁴⁸³ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 350-351; Foucault söz konusu eserinde *Maurice Florence* takma adıyla, yapmaya çalıştığı öznellik analizlerin kısa bir açıklamasını yapar.

⁴⁸⁴ Ancak Foucault için hakikatin özü özgürlük değildir.

⁴⁸⁵ Nietzsche, **Güç İstenci**, (fragman 1067), s. 651

⁴⁸⁶ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 216-229; Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, s. 46

Hiç şüphesiz Nietzscheci ve Foucaultcu söylemlerde vücut bulan hakikat, istenç ve şiddet üçlüsü, kavramsal analizler açısından dikkat çeker. Çünkü Foucault'nun ortaya koyduğu *parrhesiatik* ilişkilerde sıkça şahit olduğumuz bu üçlü yapı, hakikatin evrensel olarak reddedilmesi ve öznenin özgür bir biçimde gerçekleştirdiği etik-estetik inşasının anlaşılmasında anlamlı bir yere sahiptir. Üstelik Foucault, ister Antik Yunan'da olsun isterse de Orta Çağ'da olsun, şiddetin, hakikat sınaması adı altında çeşitli görünümlere bürünmesini önemli görür. Bu bağlamda, hem Foucault'nun *parrhesia* araştırmalarında önem arz eden hem de hakikat oyunlarının nihai hedefi olan varoluş estetiğine⁴⁸⁷ değinmek gerekir. Öznenin iktidar tahakkümü altında kurulmasına neden olan ve bu nedenle Batı'nın yaralı bilinci haline gelen Hristiyanlık⁴⁸⁸ düşüncesinde Antik Yunan'daki gibi olmayan varoluş estetiği, iktidar teknolojilerine karşı özgürce etik inşayı öngörür. Foucault, bu tür bir insanın, yalnızca Antik Yunan etik anlayışına dönülerek yapılabileceği üzerine analizlerde bulunur. Fakat unutulmamalıdır ki iktidar teknolojilerinin söylemsel ve söylemsel olmayan (müze, kütüphane, hapishane, psikiyatri klinikleri, okul vb.⁴⁸⁹) pratiklerle yoğun bir biçimde bireyi kuşatması, söz konusu insanın mümkünlüğünü tartışılır hale getirir. Ayrıca bu durum, *parrhesiatik* ilişkilerin temelinde yatan ve Foucault'nun önemle altını çizdiği bireyin özgürce inşasını öngören varoluş etiği ve estetiği ülküsünün önüne set çeker. Buna rağmen Nancy Luxon'un da teorize ettiği üzere Foucault'nun mükemmellik kaygısıyla şekillenen varoluş estetiği, tüm bu engellere karşın sürekli yeniden işleme yani *mise en forme* ilkesiyle hareket eder.⁴⁹⁰ Öyle ki özne, yalnızca bu şekilde iktidar teknolojilerine aykırı bir biçimde karşı-

⁴⁸⁷ Varoluş estetiği ifadesi, kendi hayatını bir yapıt, güzel bir insan yapıtı yapma girişimine karşılık gelir. Hakikat oyunları bu açıdan bakıldığında, bireylerin yalnızca doğru-yanlış hakkında düşünmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bireylerin, kendilerini etik özneler olarak oluşturdukları belirli bir özgürlük alanını ifade eder. Bkz. Pedro Fernandez de Souza, Reinaldo Furlan, "The Question of Subject in Foucault", *Psicologia USP*, vol. 29, Number 3, 2018, p. 332

⁴⁸⁸ Hristiyanlık, Foucault'ya göre Batı düşüncesinin deyim yerindeyse yaralı bilinci haline gelmiş ve modern gözlerimizi kapatan bir unsur olarak telakki edilmiştir. Ancak René Guénon'un da belirttiği gibi bu ifadeden, modern Batının Hristiyan olduğu şeklinde yanlış bir çıkarıma gidilmemelidir. Aksine modern Batıda var olan pratiklerin, Hristiyanlık aracılığıyla aktarıldığı anlaşılmalıdır. Yani burada *parrhesia* ve *parrhesia* oyunları meselesini göz önüne aldığımızda söz konusu olan, şimdinin özneleştirme pratiklerinin modern Batı'ya, Hristiyanlık aracılığıyla geçtiğidir. Bkz. Mustafa Tahrallı, **Çağ ve Hakikat-René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2018, s. 301

⁴⁸⁹ Foucault, **Büyük Kapatılma**, (Ferda Keskin Önsözü s. 14-15), 107

⁴⁹⁰ Nancy Luxon, **Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven**, s.198

özneleşme sayesinde kendini etik ve estetik olarak özgürce kurma yetisini geliştirebilir. Dahası yeni öznel deneyim alanları açabilir.

Foucault'ya göre hakikat mefhumu, yukarıda Nietzsche bağlamındaki anlamının yanı sıra; sözcelerin⁴⁹¹/ifadelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla hakikat; kendisini üreten, destekleyen iktidar sistemleriyle, kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içerisinde değerlendirilmelidir. Bu ilişki bağlamında da her toplumun kendi hakikat rejimi⁴⁹², kendi genel hakikat siyaseti vardır. Daha evvel bahsi geçen hakikat siyaseti, her toplumda doğru olarak öne sürülen çeşitli söylemleri kapsar. Özellikle doğruyu-yanlış belirleyen mekanizmalar, teknikler, prosedürler ve elbette hakikat siyasetini yapacakların statüleri bu açıdan önem teşkil eder.⁴⁹³ Foucault'dan geriye gittiğimizde ütopyaların, söz konusu hakikat siyaseti meselesiyle çok yakın ilgisi olduğu görülür. Her ne kadar daha sonraki bölümde ayrıntılı değinecek olsak da şimdiden belirtmeliyiz ki hakikat üretiminin ve özneleştirilmenin/öznel deneyim sürecinin aktif olarak işletildiği bir yer olarak ütopyalar ile distopyalar, bünyelerinde birçok veriyi barındırır. Bu açıdan Foucault'nun öznellik ve hakikat ilişkisi üzerine kurulan araştırmalarında onun postmodern tutumunun bir yansıması olarak keşfedilen değil, yaratılan/üretilen hakikat anlayışında, bilhassa distopyaların katkısı bulunur. Özellikle George Orwell'in 1984'ü⁴⁹⁴ buna iyi bir örnek teşkil eder. Ancak *parrhesia* oyunlarının ve iktidarın özneleştirme pratiklerinin odak noktasını oluşturan ütopya

⁴⁹¹ Sözce, Foucault felsefesinde söylemi oluşturan temel birimlere verilen isimdir. Bkz. Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, Ferda Keskin Önsözü, s. XIII

⁴⁹² "Hakikat rejimi" deyimi, hakikati, bir toplumda ya da kültürde hüküm süren düşünceler sisteminin belirlediğine dair bir varsayımla yola çıkan Foucault felsefesinin odak noktasında yer alır.

⁴⁹³ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 23-24, 82

⁴⁹⁴ George Orwell'in 1984 adlı distopyasında yer alan "gerçek bakanlığı" ya da Aldous Huxley'in **Cesur Yeni Dünya**'sındaki şartlandırma merkezinin "hipnomedya"sı bize öyle geliyor ki Foucault'da, kökenini pastoral iktidardan alan disiplinci iktidara gönderme yapar. Özellikle büyük biraderin gözetimindeki 1984'te eski söylem ve yeni söylem gibi kavramlarla tekrar tekrar üretilen hakikatler söz konusudur. Buna ek olarak devamlı surette güncellenen geçmişle birlikte geleceğin itaatkâr öznelere, hakikat oyunları ile yeniden kurulur. Yine aynı şekilde Huxley'in distopyasındaki "Londra Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi" ile cemaat, özdeşlik ve iktidar gibi kavramlarla yürütülen propagandalar aracılığıyla bireyler, köleliklerini sever hale getirilirler. Böylece söz konusu yöntemlerle üretilen hakikatler aracılığıyla direnişin önemli bir unsuru olan *parrhesia* kullanımı saf dışı bırakılır. Bkz. George Orwell, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört (1984)**, çev. Celal Üster, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2016, s. 16, 38, 39, 55, 233, 236, 318, 319, 332, 333, 347; Aldous Huxley, **Cesur Yeni Dünya**, Çev. Ümit Tosun, İstanbul, İthaki Yayınları, 2013, s. 23, 47-51, 72, 76, 321

ile distopyalara karşın Foucault, heterotopyaları öne sürer. Ortak deneyimleri sunan ve ayna görevi gören heterotopyalar, ütopya gibi ötekileşmiş, soyutlanmış mekânlar olarak görülse de aslında hayatın tam ortasında yer alan gerçek mekânlar olarak karşımıza çıkar. En önemli örneklerini de öncelikle zamanın yığılmaya başladığı müzeler ve kütüphaneler, sonrasında da istenilen normlara uygun hale getirmenin mekânları olan hapishaneler ve psikiyatri klinikleri oluşturur. Bu mekânlar, ilkel toplumlardaki kriz heterotopyalarına karşılık gelir ve çağımızda sapma heterotopyaları olarak addedilir. Foucault için iktidarın özneye dayattığı tarihsel deneyimler yığınının oluşturan müze ve kütüphane heterotopyaları, ortak deneyimlerin hakikat olarak bireylere yansıtıldığı mekânlar olarak kabul edilir.⁴⁹⁵ Nitekim hem müze ve kütüphane⁴⁹⁶ hem de hapishane ve amiyane tabirle tımarhane gibi aparatlar/dispozitifler⁴⁹⁷ üzerinden iktidarın birtakım özneleştirme pratikleri, mekânsal düzleme indirgenir. Böylece Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da öznenin inşasının aracı olan *parrhesia* oyunlarının⁴⁹⁸, özneye doğrudan temas etmeyi gerektiren ilkesi saf dışı bırakılır. Buna karşın da mekânlar aracılığıyla özneye dolaylı temas etmeye başlanır. Dahası üretilen hakikatler ve öznel deneyimler aracılığıyla özne inşa edilir. Artık klasik anlamdaki *parrhesiasteslik* makamı sona erer. Yerini artık pastoral, disiplinci ve biyoiktidar da bünyesine alarak ilerleyen politik iktidar aygıtının özneleştirme memurları (iktidar mekanizmasının ürettiği hakikatleri dolaşıma koyan sahte *parrhesiastesler*) alır.

Bilindiği üzere Foucault çalışmalarını yürütürken, Batı toplumlarında öznenin kurulmasında önemli gördüğü birtakım sorunsallaştırmaları dikkate alarak ilerler. Sorunsallaştırılan şey hakkında hakikatler üretmek ve böylece insanın varlığını

⁴⁹⁵ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, s.20-23, 51, 59, 295-299

⁴⁹⁶ Müze ve kütüphanelerin yanında önemli heterotopya merkezlerini oluşturan tiyatro ve sinemalar, öznel deneyimlerin tekraren kurulmasını hem tarihsel hem de gelecek açısından gerçekleştiren pratik alanlardır.

⁴⁹⁷ Foucaultyen dispozitiflerin/aygıtların/aparatların yayılımı ve özneleştirme meselesindeki konumu için bkz. Agamben, **What Is an Apparatus? And Other Essays**, p. 14

⁴⁹⁸ Antik Çağ ile Orta Çağ'ın özneyi inşa süreci birbirinden ayrı tutulmalıdır. Daha önce belirtildiği üzere, Antik Çağ'dan farklı olarak Orta Çağ'da özneyi çepeçevre saran dini-siyasi pratikler, onun "amacından saptırılmış *parrhesia* oyunları" aracılığıyla özgür etik inşasını değil, dogmatik bir teslimiyetini sağlama görevi üstlenmektedir. John Burry'nin de belirttiği üzere Orta Çağ'da öznenin aklı hapsedilmiştir. Bkz. John Bury, **Düşünce Özgürlüğünün Tarihi**, çev. Durul Bartu, İstanbul, Erdini Basım ve Yayınevi, 1978, s. 45

tarihsel bir biçimde deneyim olarak kurmak için birtakım kuralları esas alan “hakikat oyunları”nı devreye sokar.⁴⁹⁹ Bu bağlamda özellikle cinsellik teması üzerinden sorgulamalar yapar. Diğer yandan Foucault’nun *parrhesia* araştırmalarına yönelik söylemlerini bir bütün olarak bulduğumuz **Doğruyu Söylemek** ile **Söylem ve Hakikat** isimli eserler bunun iyi örneklerini sunar. Hemen hemen aynı verileri barındıran bu iki eserde Foucault, **Ion** tragedyası başlığı altında cinsellik teması üzerinden bir *parrhesia* oyunu deşifresini gerçekleştirir. Foucault’nun tam bir *parrhesia* oyunu olarak nitelendirdiği **Ion** tragedyası, görünürde cinsellik temasını işler. Ancak Foucault diyalogda Atina kralının kızı *Kreusa*’nın, *Apollon*’la ilişkisine gönderme yapılmasını, Atina ve *Delphoi* arasındaki iktidar ilişkilerine bağlar.⁵⁰⁰ Buna binaen Foucault, Hristiyan Batı’ya eğilir ve onun cinsellik teması üzerinden öznel deneyim kurma süreçlerini inceler. Bu süreçleri, daha önce belirttiğimiz üzere söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler ile kendilik pratikleri (bilgi, iktidar, etik) bakımlarından sistematik bir çerçeveye oturtur. Foucault, bu anlamda ilk olarak **Cinselliğin Tarihi**’nde⁵⁰¹ özellikle Hristiyan Batı’da cinselliğe ilişkin hakikat üretiminin ilk yöntemi olan, günah çıkarma pratiğine değinir. Bu pratik Batı’nın özneleştirme sürecinin başında bir ayın niteliğindedir. Ancak XVI. Yüzyıldan itibaren yavaş yavaş ruhların gözetimine ve vicdan yoklaması yoluyla eğitilebilmeye, çocuk-ebeveyn ilişkilerine, tıbbi ve psikiyatriye yönelen günah çıkarma pratiği, dini alandan alınıp cinsel bilim adı altına psikiyatri alanına devredilir. Böylece cinselliğe ilişkin doğru söylemler üretmeyi amaçlayan bir sistem olarak kalıcı hale gelir. Foucault’ya göre bu mekanizma itiraftan klinik dinleme yöntemine evrilmiştir. Söz konusu evrilme ise özellikle Batı’da, hakikat üretimine binaen öznel deneyim biçimlerinden olan cinselliğin inşa edilme sürecine dair analizlerde büyük önem arz eder.

⁴⁹⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, Ferda Keskin Önsözü, s. 13

⁵⁰⁰ Euripides’in kaleme aldığı tragedyada *Kreusa*, *Apollon* ve *Ion*’un rolleri için bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 31-49

⁵⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 55-57

Foucault, Nietzsche'nin "her adımda insan hakikat için boğuşmalı ve ahlaki zeminde kendini bile kandıramayacak derecede hakikat istencine sahip olmalı."⁵⁰² şeklinde ifade edilebilecek bir düşüncesiyle hareket eder. Bu düşünceyle birlikte Foucault, sorunsallaştırmalar aracılığıyla üretilen hakikatlerin, öznenin üzerinde onun tarihsel söylemlerle kandırılması suretiyle nasıl pratik edildiğini deşifre eder. Özneleştirilme pratikleri bağlamında gerçekleştirilen söz konusu ifşaat, öznenin özneleştirilmesinde iktidarın hakikat/*parrhesia* oyunları aracılığıyla tekrar tekrar dolaşıma koyduğu kendilik teknolojilerinin ortaya çıkarılması bakımından önemlidir. Öznenin, üretilen hakikatler çerçevesinde tahakküm altına alınması ve üzerinde gerçekleştirilen hakikat şiddeti, Foucault'yu daha önce sözü edilen bir kendilik teknolojisi pratiği olan itiraf mekanizmasını, ayrıntılarıyla ele almaya sevk eder. Foucault'nun analizlerine göre, Antik Yunan'da birey üzerinde özgür bir biçimde etik dönüşüme yönelik itiraf mekanizmasıyla ilerleyen özneleştirme pratikleri, Orta Çağ'da kilise kurumuyla beraber değişime uğrar. Dahası Batı'da itirafla birlikte ilerleyen ve cinsellik deneyimine eklemlenen bu özneleştirme pratikleri, böylece Foucault tarafından açığa vurulur. Bu da bireyin kendini etik-estetik olarak özgürce kurabilmesine ve yeni öznel deneyim alanlarının açılmasına olanak tanır. Ancak özgür bir biçimde özne tarafından kurulacak olan yeni öznel deneyimlere alan açma meselesinde Foucault, halefi Nietzsche gibi Hristiyanlığa karşı sert tutum almaz ve konuya daha kavramsal yaklaşır. O tam tersi arkeolojik ve jenealojik yöntemi kullanarak yaptığı eleştiri de Batı'nın özne üzerinde uygulanan iktidar teknolojilerini, sorunsallaştırmalar aracılığıyla fark ettirmeye çalışır. Ferda Keskin'in ifadelerini esas alacak olursak; "Foucault'nun eleştirisi, iktidar ve hakikat kavramlarının radikal bir biçimde yeniden düşünülmesine dayalı olan ve siyasi anlamda yepyeni bir entelektüel anlayışı getiren karmaşık bir eleştiri" olarak telakki edilebilir. İlaveten bu eleştiri biçimi, Nietzsche'nin batı metafiziğini eleştiren anlayışının bir üst aşaması olarak, geleneksel evrensel hakikat anlayışının karşısında çok yönlü yorum anlayışıyla kendine yer bulur. Bu bağlamda hakikat, Nietzsche'nin de belirttiği üzere bir bakıma güç istencine yönelik yapılan ve birtakım değer yüklemeleri olan birçok

⁵⁰² Bernard Williams, **Hakikat ve Hakikatlilik** çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 28; Friedrich Nietzsche, **The Gay Science**, trans. by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974, p. 281-282

yoruma bağlıdır.⁵⁰³ Öyle ki söz konusu açıklamaya göre hakikat, keşfedilen değil sürekli icat edilebilen bir şeydir.⁵⁰⁴ Nietzsche'ye ait olan bu ifade, güç istenci kavramının, hakikat kavramıyla aynı düzlemde yer aldığına işaret eder. Bu bileşimi Batı sorunsallaştırma pratikleri bağlamında açıklamak için de Foucault, Hristiyanlık pratiklerinde arzulayan insanın soy kütüğünü, cinsellik teması adı altında incelemeye koyulur. Bu durum ise hakikat ve hakikat oyunları kavramlarının tarihsel olarak yeniden konumlandırılmasının düşünsel zeminini sağlamada önem arz eder. Zaten Foucault, kendi araştırma sahası olarak bahsi geçen arzulayan öznenin tarihi ile hakikat oyunları arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çeker. Bu zemin üzerinde de söz konusu birbirine içkin kavramların, özellikle kendiliğin kendiyile olan ilişkisi ve kendinin özne olarak kuruluşu bağlamında, ayrıntılı analizinin yapılmasını savunur.⁵⁰⁵

1.5. Foucault ve İktidar Kavramı Üzerine: Mikro İktidardan Makro İktidara Giden Sürecin Bir Analizi

1.5.1. Bir Üst Yapı Olarak İktidar Mekanizması Nedir? (İktidarın Göstergeleri)

Foucault düşüncesinde iktidar nosyonu; herhangi bir siyasi yapı, hükümet, hâkim toplumsal bir sınıf ya da köle-efendi ilişkisinden ziyade, özgür özneler/insanlar arasında bir kişinin diğerinin davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ve her ne olursa olsun direnişin de mevzubahis olduğu ilişkiye karşılık gelir. Ancak yine de Foucault'nun söz konusu iktidar ilişkileri⁵⁰⁶ analizinde, felsefe ve siyaset arasındaki sıkı bağdan dolayı hem birinci hem de ikinci anlamda bir eleştiriye girdiği yadsınamaz.⁵⁰⁷ Bu bağlamda bahsi geçen çift anlamlı iktidar eleştirisi için Bertrand Russell'a değinmek büyük önem arz eder. Russell'a göre insanlar

⁵⁰³ Nietzsche, **Güç İstenci**, (fragman 556, 643) s. 365, 411

⁵⁰⁴ Foucault, **Entelektüel'in Siyasi İşlevi**, Ferda Keskin Önsözü, s.19-20

⁵⁰⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 124- 128

⁵⁰⁶ Foucault'nun iktidar kavramından kastı, asıl olarak "iktidar ilişkileri"dir. Bkz. Thomas Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, Çev. Utku Özimakas, Ankara, Pharmakon Yayınları, 2015, s. 15-16; Ayrıca hatırlanacağı üzere daha evvel Foucault düşüncesinde üç soybilim alanından bahsedilmişti. İşte biz de öznenin kendini kurma sürecinde girdiği iktidar ilişkilerine ve bu ilişkiler içerisinde kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapabilmek üzere, "iktidar" mefhumunu mercek altına almayı uygun gördük.

⁵⁰⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 75, 235-238

üzerindeki iktidar, bireylerin/öznelerin tahakküm altına alınış tarzlarına ya da özneler üzerinde herhangi bir biçimde hegemonya kurabilmek için oluşturulmuş örgütlerin tipine göre sınıflandırılabilir.⁵⁰⁸ Foucault'ya göre “bireyi özneleştirmeye yönelik olarak dispozitifler aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılan söz konusu tahakküm”⁵⁰⁹; bedensel, ödül-ceza ve son olarak düşünce manipülasyonu olarak kategorize edilebilir. Böylece Steven Lukes'un da altını çizdiği üzere “tahakküm olarak iktidar, öznenin arzu, amaç ve çıkarlarının gerçekleşmesini engelleyerek, özgürlüğün azalmasına doğru giden bir süreci işletir.”⁵¹⁰ Diğer yandan öznenin tarihsel ontolojisi ve iktidar bağlamında felsefe/siyaset ilişkisi de göz önüne alınarak değerlendirme yapılırsa bu sınıflandırmanın muhtevasına pastoral, disiplinci ve biyoiktidarı da eklemek gerekir. Bu çeşitlilik altında yer alan iktidar mekanizması ise Foucault felsefesinde, öznesi olarak tanımlandığımız deneyimlerin kurulmasını/öznenin kuşatılmasını gerçekleştiren söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin odağında bulunur. İktidar bir anlamda bundan böyle *parrhesiasteslik* görevini devralır. Özellikle daha sonra ayrıntılarına gireceğimiz pastoral iktidar tipinde göreceğimiz bu *parrhesia* türü, Foucault'nun ifadesiyle Antik Yunan ve Roma düşüncesindeki *parrhesia* gibi sözel bir etkinliği ifade etmekten tamamıyla ayrılır. Artık *parrhesia* tıpkı Batı düşüncesinde Hristiyanlık Tanrısına duyulan itaate benzer şekilde iktidara duyulan itimatla özdeşleştirilir. Yani *parrhesia*, asıl anlamında kullanılan hakikati söyleme cesareti manasından koparılarak, Tanrıya ve Tanrı konumundaki egemene/iktidara duyulan itaat ve kendinden vazgeçme/kendini ihmal etme olarak yeniden konumlandırılır. Dolayısıyla hakikati ya da hakikati söyleme olarak adlandırabileceğimiz *parrhesia*'yı tekeline alan bu egemen/iktidar, öznenin entelektüel bir çalışmayla beraber kendini özgürce etik ve estetik olarak inşasının önüne set çeker.⁵¹¹ Bunu da mutlak biçimde daha önce de bahsettiğimiz üzere söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler aracılığıyla gerçekleştirir. Foucault için,

⁵⁰⁸ Bertrand Russell, **İktidar**, s. 36

⁵⁰⁹ Agamben, özellikle Foucault'dan yola çıkarak dispozitifleri, öznelleştirilmeler/tabi kılınan özneler üreten bir yönetim makinası olarak değerlendirir. Bkz. Agamben, **What Is an Apparatus? And Other Essays**, p. 19-20; Ayrıca yönetim kavramı ile tahakküm arasındaki ilişki için bkz. Foucault, **Hermenötüğün Kökeni**, s. 116-117

⁵¹⁰ Steven Lukes, **İktidar- Radikal Bir Görüş**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.160-161

⁵¹¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, Ferda Keskin Önsözü, s. 16, 136; Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 285-292

bazen birbirlerine eklemlenen bazen de birbirlerini dışlayan uygulamalar olarak telaffuz edilmesi gereken söylem üretimi, iktidarlar tarafından toplum üzerinde bir güç gösterisinin sahnelendiği pratikler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu minvalde Foucaultcu terminolojide söylem, ilgili ifadelere istinaden “iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, baskılar, zayıflatır, dahası onun silinmesini sağlar.”⁵¹² niteliktedir. Mesele daha yakından mercek altına alındığında, Foucaultcu eleştirinin hem söylemleri azaltma hem de söylemleri yeniden gruplandırma ve birleştirme sürecine ilişkin olduğu görülür. Söylemlerin bu özelliği Foucault’yu soybilime yani iktidar jenealojisine götürür.⁵¹³ Özellikle yasak gibi dışlama usulleri aracılığıyla üretilen ve kendine yer açan söylem sahası, Foucault’ya göre ancak iktidar mefhumuyla birlikte değerlendirildiğinde kavranabilir. Dolayısıyla Foucault artık söylem/bilgi alanının biraz daha dışına çıkarak ve iktidar mefhumuna odaklanarak soruşturmalarına devam eder. Nitekim Allan Megill, Foucault’nun artık yukarıda da belirttiğimiz tertibat/dispozitif kavramını tartıştığını ve *epistemenin*, özgül olarak söylemsel bir dizpozitif olduğunu ifade ettiğini belirtir. Dahası dispozitifin hem söylemsel hem de söylemsel olmayan bir kavrama karşılık geldiğinin altını çizdiğini söyler. Bu bağlamda Megill’e göre Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**’den itibaren iktidar analitiğine doğru ilerler ve miras, cenaze ayinleri, ölüm vb. gibi alanlara dahi yasalar aracılığıyla müdahale ederek bireyselliğe biçim kazandıran iktidar alanını sorgular. Böylece kronolojik bir bakışla ele aldığı eserde Foucault, söylemi kendi tekellerinde bulunduranların yasalar aracılığıyla hem iktidarı hem de yine iktidarla doğru orantılı olarak zenginliği, kendi ellerinde bulundurduklarını ortaya koyar.⁵¹⁴

Bilme İstenci Üzerine Dersler isimli eserde bir dizi olarak ortaya koyduğu seride Foucault, bir takım dışlama usulleriyle üretilen söylemi; özne, iktidar ve hakikat ilişkisi bağlamında incelemeye girişir. Öncelikle de **Kral Oedipus Tragedyası** ekseninde arı olan ve olmayanın hukuki ve dinsel anlamda

⁵¹² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 78; Foucault, **Entelektüel’in Siyasi İşlevi**, s. 97-98

⁵¹³ Michel Foucault, **Söylemin Düzeni**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayınları, 1987, s. 30, 51-59; Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, Daniel Defert Değerlendirmesi, s. 267

⁵¹⁴ Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, s. 365-366; Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 149, 176,180; Dispozitiflerin Foucault felsefesindeki önemine dair yapılan tartışma için bkz. Veyne, **Foucault (Düşüncesi, Kişiliği)**, s. 111-113, 117-121

sınıflandırıldığı Antik Yunan dışlama pratiklerine eğilir. Öyle ki bakıldığında söz konusu pratiklerin uygulanışı bize bugün halen devam eden hakikat etiğinin açıklamasını verir. Bu bağlamda Foucault, meseleye dışlama pratiklerinin uygulayıcısı iktidarın altında birtakım figürlerin olduğunu ileri sürmekle başlar. Ardından da ilk olarak doğrudan iktidarın icra edilmediği yalnızca iktidarın yasasının dile getirildiği bilge figürüne odaklanır. Hiçbir suçun kirletmediği, saf arı olmayı temsil eden ve şeylerin düzenine vakıf olan bilge figürü, Foucault’ya göre zımnî bir biçimde iktidarın dışlama pratiğinin ilk maskesini taşır. İkinci olarak halk iktidarı, en baştan itibaren *nomos*’u bilmeyen, dolayısıyla da “siyasi bilmeden” ve “şeylerin düzenini bilmeden” dışlanmış gözüktür. Bundan mütevellit de *anomos* olduğu için arı olmayan, saf çıkarıcı ve istencini herkese dayatmaya çalışan bir halk figürü karşımıza çıkar. Bu halk iktidarı tüm bu sebeplerden ötürü özü itibarıyla suçludur. Bilgelik de bu anlamda Foucault’ya göre *nomos*’un saf sahibi ve yasaklamanın bir adresi olarak telakki edilmelidir. Üçüncü bir iktidar figürü ise tiran’dır. O da bilindiği üzere etkin bir işleve sahip olduğu için, bilge ve halk iktidarı arasında kalmakta ve olumsuz bir figürü temsil etmektedir.⁵¹⁵ Burada tam olarak bilme ve iktidar arasında arı olup olmama açısından kurulan ve arı olmayanın hakikate erişemediği bir ilişki söz konusudur. Dahası bu ilişkiyi ele alan Oedipus hikayesi Foucault için, Batı toplumlarında da kullanılan ve Antik Yunan’dan XX. Yüzyıla değin süren hakikat söyleminin, belirli “zorlamalar sistemini”⁵¹⁶ deşifre etmesi bakımından büyük önemi haizdir. Foucault, hem ikili ilişkilerde hem de birey-devlet ilişkilerinde, öznenin hakikat oyunlarına dahil edilmesi ve böylece birtakım söylemler sonucunda üretilen hakikatlerle bireyin özneleştirilmesini konu alan deşifresinde Nietzscheci modeli de göz önüne alır. Foucault’nun, Sofokles’in kaleme aldığı Kral Oedipus tragedyası üzerinden yaptığı analizde altını çizdiği biçimde Nietzscheci modelde iktidar, bulunduğu her ortamda bilgi/bilme bakımından kendi üstünlüğünü göstergesel olarak açıkça ortaya koyar. Öyle ki öznenin hakikatle girdiği ilişkilerin tarihini soruşturan

⁵¹⁵ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 189-192

⁵¹⁶ Zorlamalar sistemi, daha makro bir okumayla değerlendirilirse, Antik Yunan etiğinde birey üzerinde tahakküm kurmadan onun kendi isteği doğrultusunda etik ve estetik olarak şekillenmesine atıfta bulunur. Hatta bu sistem, bireyin dışsal değil bizatihi kendi üzerinde kendi arzusuyla kurduğu bir zorlamayı ifade eder. Ancak Batı toplumlarında tam tersine pastoral ve disiplinci iktidarın bilme üzerindeki tahakkümüyle birlikte, özne üzerinde normleştirme adı altında uyguladığı kapatma pratikleri devreye girer. Foucault’nun **Hapishane’nin Doğuşu, Cinselliğin Tarihi** ve seçme yazılarının (**Dits et ecrits**) toplandığı **Büyük Kapatılma** gibi eserleri bu pratiklere yoğunlaşır.

Foucault, iktidar alanının bilme/bilgi üzerindeki tahakkümünü ve bilmeye olan kökensel ilişkisini Nietzscheci analiz yoluyla ele alır. Bu bağlamda Foucault, dışsallık, kurgu, dağılım ve olay ilkesini hakikat ilişkilerinin sorgulandığı felsefe mahkemesine davet eder. Böylece Foucault, önce bilmenin arkasında var olan söylemi ve güç istencini, sonra da kurgusallık ve yanılsamadan başka bir şey olarak görmediği hakikat kavramının muhtevasını ortaya koyar. Buna mukabil de hakikatin taşıyıcısının bir özne değil, olaylar çoğulluğundan geçtiğini belirtir. **Bilme İstenci Üzerine Dersler**'de Antik Yunan metinlerinden yola çıkan Foucault, böylece iktidar çözümlemelerinde özellikle hakikat, şeylerin düzenini bilme, bilme istenci, iktidar aygıtı ve adalet arasında çok yönlü soruşturmalara girişir. Bu manada arı olmayanın hakikate erişiminin mümkün olmadığını tespit eden Foucault, iktidar mekanizmasının ilk göstergesini hem kronolojik hem de felsefi manada iktidar/bilme ilişkisi çerçevesinde ortaya koymuş olur. Arı olma göstergesi Antik Yunan'dan XX. Yüzyıla değin hemen hemen tüm iktidar pratiklerinde özellikle hakikat oyunları bağlamında esas unsur olarak karşımıza çıkar. Buna ilaveten de hakikat ve hakikat oyunları, Foucaultcu bir analizle birtakım zorlamalar ve tahakküm ağına dahil edilir. Foucault bu unsuru ileride kaleme alacağı hem hapisane hem de cinsellik üzerine yazılarda ve *parrhesia/parrhesia* pratikleri gibi soruşturmalarda tekraren önümüze getirir.

Foucault'da bahsi geçen iktidar pratiklerinin uygulanmasının temel bir söylemi olan arı olma/olmama durumu, akla Althusser'in **İdeoloji ve Devlet'in İdeolojik Aygıtları** eserinde tartıştığı “pratik ve ideoloji” meselesini getirir. Foucault için mesele, bireyselliğe ket vuran ve öznelere inşa edilmesinde aktif rol oynayan iktidarın, daha açık ifadeyle iktidar teknolojilerinin de odağında yer alan “ideolojik devlet şiddetinin” reddedilmesi⁵¹⁷ şeklinde algılanır. Elbette Althusser'in bakış açısı da Foucault'yla görünürde aynıdır lakin Althusser biraz önce yukarıda iktidar mekanizmasının kullanışlı bir söylemi olan arı olma/olmama konusunu daha genel olarak ele alır. Althusser terminolojisinde “iktidar pratikleri” başlığıyla kendine yer bulan ve özel olarak değerlendirilmeyen arı olma/olmama durumu, “ideoloji”⁵¹⁸

⁵¹⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 63

⁵¹⁸ Althusser için ideolojiler, daima pratikle bağlantılı olduklarından, belirli bir yargı ve pratik davranış sistemi esinler ve bundan dolayı, onları kendi bedenleri faaliyeti içinde anlamak gerekir.

kavramıyla ele alınır. Öyle ki Althusser için bu ve bunun gibi pratikler, ancak bir ideoloji aracılığıyla ve bir ideoloji altında varlığını sürdürebilir. Bu açıdan bakıldığında da her ideoloji tam bir Foucaultcu söylemle ancak bir özne aracılığıyla ve özneler için var olabilir. Öyle ki “ideolojinin işleyişi, Göran Therborn’un da söylediği üzere zaten insan öznelliğinin oluşumuyla doğrudan ilişkilidir.”⁵¹⁹ Althusser burada Foucault’nun da hem fikir olacağı üzere temel tezi olan “ideoloji bireyleri özne olarak çağırır.” cümlesini açığa vurur ve özne kavramını ideoloji kavramıyla birlikte ele alarak, “özne kategorisi her tür ideolojinin kurucusudur.” der.⁵²⁰ Ancak yine de Foucault’nun asıl ilgisini çeken şeyin ideoloji sorunundan çok iktidar kurumları problemini ifade eden dispozitifler, bununla ilişkili olarak da özne ve hakikat sorunu çerçevesinde olmak kaydıyla bilgi/iktidar sorunu olduğu unutulmamalıdır. Çünkü zaten bakıldığında Foucault her defasında “benim öğrenmek istediğim, öznenin, hakikat oyunları, iktidar pratikleri, vb. belli pratikler üzerinden kendini şu ya da bu biçimde, deli özne ya da deli olmayan özne, suça eğilimli özne ya da suça eğilimli olmayan özne olarak nasıl kurduğunu.”⁵²¹ şeklinde bir açıklama yaparak, düşünce sistemleri tarihi kürsüsünde neyi amaçladığını ortaya koyar. Bu amaçlar dolayısıyla ki “Foucault’ya göre ideoloji mefhumu, hakikat sayılan bir şeyin karşısında durma zorunluluğundan dolayı güvenilmezdir ve söz konusu mefhumun kullanımından çekinilmesi gerekir. Bu bağlamda da Foucault, ideoloji yerine söylemsel ve söylemsel olmayan formasyonlar geliştirir.”⁵²² Bu açıklamalarla birlikte anlaşılacağı üzere Foucault felsefesinde ideoloji mefhumu, soruşturmanın başat olmayan ama son derece mühim bir ayağını oluşturur.

İdeolojilerin bedenleri vardır ve söz konusu bedenlerden yayılırlar. Bu söz konusu bedenler, devletten ve onun ideolojik aygıtları denilen hukuk ve eğitim sistemi, politik ve sendikal sistem, din, aile, tıp ve istihbarat ile kültürel sistemlerden oluşur. Ancak Althusser’e göre Foucault, bedenler üzerinden bu sorgulamaları yapmasına karşın ideoloji problemini pek de masaya yatırmaz. Bkz. Louis Althusser, **Ne Yapmalı?**, Çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2021, s. 25

⁵¹⁹ Göran Therborn, **İktidarın İdeolojisi-İdeolojinin İktidarı**, Çev. İrfan Cüre, Ankara, Dipnot Yayınları, 2017, s. 36; Ayrıca Althusser’in ideolojik aygıtlar kavramının açılımı için bkz. Therborn, **İktidarın İdeolojisi-İdeolojinin İktidarı**, s. 103-108

⁵²⁰ Althusser, **İdeoloji ve Devlet’in İdeolojik Aygıtları**, s. 76-78; Foucault için de tıpkı Althusser’in görüşünü destekleyecek biçimde, büyük iktidar mekanizmalarına ideoloji ürünleri eşlik eder. Diğer bir deyişle iktidar, ona eşlik eden ideolojik yapılar olmadan varlığını sürdüremez. Bkz. Foucault, **Entelektüel’in Siyasi İşlevi**, s. 111

⁵²¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 233-234

⁵²² Ali Akay, **Postmodernizmin ABC’si**, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 81-82

İdeolojiler aracılığıyla özneyi kuşatan iktidar, Foucault'nun çıkarımlarına binaen bireylerin tohumuna, kılcal damarlarına kadar ulaşır ve bedenlere dokunmayı sever. Bu bağlamda bir bakıma cinselliğin sorumluluğunu üzerine almış olan iktidar, cinsel bedeni kucaklayarak, özne üzerindeki etkinliklerini ve denetim sahasını olabildiğince genişletir. Peki iktidar, bu tahakkümünü nerede ve nasıl gerçekleştirir? Foucault için sorunun cevabı oldukça açıktır; İktidar her yeredir ve her yerde ürettiği hakikat söylemleri aracılığıyla bireyi denetim altına almayı arzular. Dahası Batı düşüncesinden gidecek olursak iktidar, bireyi hakikati itiraf eden “bir itiraf hayvanına” dönüştürerek manipüle eder, bireyselleştirir. Söz konusu arzu hem ikili ilişkilerde hem de siyaseten cinsellik mefhumu üzerinden “güç istenci” biçiminde ilerler ve öznenin bireyselliğini hedef alır.⁵²³ Dolayısıyla iktidarın nasıl hareket edeceğinin ve bireyler üzerinde kurduğu tahakkümün nasıl farkına varılacağına ya da öznenin kendilik kaygısıyla hareket ederek kendini yeniden özgürce etik ve estetik biçimde inşa edebilme yolunu nasıl bulacağına cevabı oldukça basittir. Öyle ki Foucault da tıpkı Bertrand Russell'ın söylediği üzere, “insanın tüm arzular sistemini açığa vurma” zorunluluğunun önemine dikkat çeker.

Ancak Foucault çözümlemesinde gerçekte olan, yasalarla belirlenen söylemlerden hareketle siyaseten uygulanan iktidar değil, aksine beden ve cinsellik üzerinde toplumun uyguladığı (toplumsal hegemonya⁵²⁴) iktidardır. Dolayısıyla Foucault, ifadelerden anlaşılacağı üzere, iktidar derken salt siyaset kurumlarını veya salt toplum alanını kastetmez, aksine iktidarın, her yerde hazır ve nazır olduğunu söyler. Buna ilaveten Foucault, her yerde olan iktidar ve iktidar ilişkileri meselesinden öncelikle aile, okul ya da hastane ve hapisane gibi ortamları kapsayan mikro iktidarı (iktidarın mikrofiziği), sonra da “bir üst yapı olarak devlet aygıtlarının”⁵²⁵ makro iktidarına giden süreci anlar.⁵²⁶ Zaten Lemke'nin de belirttiği üzere Foucault'nun yönetim analitiğine eğildiğimizde onun, disiplin ve

⁵²³ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 40; Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 23

⁵²⁴ Foucault'nun iktidar tanımındaki nihai biçimlerden olan toplumsal/sosyal hegemonya dediği biçim, ataerkil hakimiyet olarak da yorumlanabilir. Bkz. Cemal Bali Akal, **Hukuk Nedir?**, Ankara, Dost Yayınları, 2017, s. 221,

⁵²⁵ Foucault'nun analizlerine göre, disiplinci mekanizmaların uygulayıcısı olarak işaret edilen üst yapı, “devlet aygıtı”nın ta kendisidir. Bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 105

⁵²⁶ Foucault tam da “benim araştırmam iktidar tekniklerine, iktidar teknolojisine yöneliktir. İktidarın nasıl tahakküm uyguladığı ve kendine itaat ettirdiğini incelemekten ibarettir.” diyerek söz konusu süreçteki amacını da açıklığa kavuşturmuş olur. Bkz. Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 245-246

normalleştirme sorunları esasında iktidarın mikrofiziğini makro iktidar düzeyiyle birleştirdiği görülür.⁵²⁷ Böylece Foucault, iktidar kavramının muhtevasını açıklığa kavuşturur. İktidar kavramının özelliklerine geldiğimizde Foucault bir dizi nitelik ortaya koyar. Bunlar;

- a) İktidar, toplumun her alanına yayılmıştır, hedef ve amaca tabidir.
- b) İktidar, birtakım ilişkileri esas alarak (ekonomik, cinsellik, ödül-ceza) toplumun her alanında sürekli olarak söylemler üzerinden hakikatler üretme halindedir.
- c) İktidar aşağıdan gelir. Bu ifade, iktidarın mikrodan makroya giden hiyerarşik süreci olarak anlaşılmalıdır. İktidar, mikro iktidarlardan yola çıkar.
- d) Özgürlüğün olmadığı yerde iktidardan bahsedilemez. İktidarın olduğu yerde “süreklilik” esasında özgürlüğe hitaben bir direniş de söz konusudur.

Foucault’ya göre iktidar, yukarıda sıralanan özellikler çerçevesinde, toplumlarda süreklilik esasıyla hem bireyselleştirme hem de yeniden biçimlendirme görevlerini üstlenir. **Doğruyu Söylemek**’de yer alan Kinik *parrhesia* oyunu üzerinden mikro iktidar çerçevesinde düşünecek olursak Sinoplu Diyojen ve İskender arasındaki güç ilişkileri buna örnek gösterilebilir.⁵²⁸ Bir krala karşı *parrhesia* kullanma ve bu cesaret birlikte kralın Diyojen tarafından kışkırtılması sonucunda her iki tarafında direniş göstermesi.⁵²⁹ Bahsedilen olay, meselenin özünün anlaşılması için iyi bir örnektir. Çünkü *parrhesia* oyunu bozulduğu andan itibaren özgürlük ve direnişle birlikte süreklilikle de beslenen iktidar/iktidar ilişkileri, tanımını itibariyle son bulur. İki kişi arasında mikro iktidar mantığıyla vuku bulan bu ilişkiler, aslında Jean Bodin’in ifadeleriyle “cisimleşmeden evvel ruhu beliren “Devlet”in”⁵³⁰ de bir anlamda habercisidir. Ancak mevzubahis edilen iktidar ilişkileri bu yönüyle hem siyasi *parrhesia*’yı hem de siyasi *parrhesia*’nın bir gereği olarak sürekli tehlikeyi

⁵²⁷ Thomas Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 70-71; Lukes, **İktidar-Radikal Bir Görüş**, s. 128

⁵²⁸ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 72-75; Foucault, **Entelektüel’in Siyasi İşlevi**, s. 323-324

⁵²⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 102-113; Özellikle sayfa 102’de Foucault, Dio Chrysostom’a ait olan metne atfen, Diyojen ve İskender arasındaki hakikat oyununda, süreklilik durumunun altını çizer.

⁵³⁰ Söz konusu açıklamalara uygun olarak denilebilir ki siyasi iktidar düşüncesine süreklilik kazandırmayı başaran ilk siyaset kuramcısı Jean Bodin’dır. Cemal Bali Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1995, s. 13-14,67-68; Bodin’in kuramı, Foucault’nun *parrhesia* analizlerinin anlaşılmasında yol göstericidir.

göze alan *parrhesiasteslik* makamının önemini göstermesi bakımından büyük önem arz eder.

Foucault'nun, yukarıda kategorize ettiği niteliklerin hemen ardından onun söz konusu nitelikleri de kapsayan iktidar ilişkileri analizine yönelik soruşturmasına geçmek gerekir. Foucault, iktidar ilişkileri analizinin çok yönlü eleştirisini yine kavram açıklamasında yaptığı üzere kategorize eder. Buna göre iktidar ilişkileri analizini değişik başlıklar altında toplar. Ancak bu başlıklar arasında bizi ilgilendiren kısım, ilk olarak iktidar ilişkilerini uygulamanın araçları, sonra da kurumsallaşmaları ifade eden dispozitifler ve toplumun bütününe kök salan iktidar teknolojileri bölümüdür. Öyle ki bu bağlamda Foucault'nun deyimiyle bizi ilgilendiren asıl mesele, iktidar ilişkilerinin gitgide devletleşmesi, daha açık ifadeyle “yönetimselleşmesi”dir.⁵³¹ Bu bağlamda da Foucault'nun iktidar nosyonuna dair yönelttiği birtakım nitelikler, onun iktidar nosyonuyla yakından alakalı olan ve bazen de kafa karıştırıcı olarak telakki edilen “yönetimsellik” kavramına değinilmesini elzem kılar. Öyle ki daha önce sözü edildiği üzere Foucault'yu iktidar analitiğine yönelmesinin altında, tam olarak Foucault felsefesinin anlaşılmasında ayrıcalıklı bir yer sahip olan “yönetimsellik” nosyonu yatar. Foucault'nun tanımına göre yönetimsellik, “bireyleri yönlendirme biçimi ile bireylerin kendi kendilerini yönlendirme biçiminin düğümlendiği temas yüzeyi”⁵³² olarak saptanır. Foucault bu bağlamda iktidarı; özgürlük, stratejiler ve özellikle de yönetimsellik açısından

⁵³¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 77-79

⁵³² Foucault, **Öznenin Yorumu**, eseri çeviren Ferda Keskin'e ait dipnot'tan, s. 459; Foucault yönetimsellik kavramı için şu ifadeleri kullanır: “Yönetimsellik derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan usullerden, çözümleme ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kastediyorum. İkinci olarak, “yönetimsellik” derken, Batı'nın tamamında, “yönetim” olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini diğerleri (hükümler ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kastediyorum. Bu iktidar tipi beraberinde bir yandan yönetime özgü bir dizi aygıtın gelişimini, diğer yandan ise bir dizi bilmeyi getirmiştir. Nihayet, “yönetimsellik” derken, Orta Çağ'daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş “yönetimselleştiği” süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir. Bkz. Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus, College de France Dersleri:1977-1978**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 97-98; Ayrıca Lukes'a göre yönetimsellik kavramı, “modern toplumlarda değişik otoritelerin halkları idare etme biçimlerine, bireylerin kendi benliklerini şekillendirme yöntemlerine ve her iki süreç arasındaki uyumu yakalama yollarına gönderme yapan bir neolojizm” olarak telakki edilmektedir. Bkz. Lukes, **İktidar, Radikal Bir Görüş**, s. 131

inceler. Hatta ve hatta yönetimselliği, tezimizin ikinci bölümünde yer vereceğimiz özne ve hakikat/hakikat oyunları çerçevesinde ele alır.

Diğer yandan öznenin soy kütüğünü araştırmalarına yönelik olarak “yönetimsellik nosyonunu, kişinin kendi üzerindeki tahakkümünü de göz önüne alarak, etiğin özünü oluşturan nosyon şeklinde ifade eder.⁵³³ Fakat yönetimsellik kavramına mündemiç olan Foucault etiği, Christopher Falzon’un eleştirisine göre “entelektüel *ethos*” olarak anlaşılmalıdır. Falzon’un Foucault felsefesine yönelik yaptığı bu eleştiride entelektüel *ethos*, kendimize ve güncelliğe kültürümüz üzerinde arkeolojik kazı yapılarak ulaşılmassını, buna bannen de bir yaratıcılık ve yenilik alanı açılmasını öngörür. Kazının odak noktasında ise, Stoacı etiğe de atfen kendi kendinden kopma fikri yer alır.⁵³⁴ Bu kopma pratiğinde, tezimizin ikinci bölümünde Orta Çağ *parrhesiastes*’lerini işaret etmek üzere kullanacağımız ve yönetimsellik ile etik başlığı altında ele alacağımız “entelektüel” kavramı kimlik açısından büyük ehemmiyete sahiptir. Dahası özel olarak bakıldığında Falzon’un söylemi ile bizim tez içerisinde üzerinde duracağımız “entelektüel” meselesi, birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda *parrhesia* meseleleri minvalinde hem Antik Yunan Aydınlanması hem de Roma ve Hristiyanlık felsefesinde, bir *parrhesiastes* olarak “entelektüel”in aktif işlevi yadsınamaz bir gerçekliktir. Entelektüel ister Yunan-Roma *parrhesiastes*’i isterse de Hristiyanlık ruhaniliğinde dini entelektüel konumunda olsun, hakikat oyunlarında konuşan öznenin kendi üzerinde kurduğu iktidarda (*ethos*) adeta başrol oyuncusudur.

Foucault’nun iktidarın soybilimini ortaya çıkarmak amacıyla yapmış olduğu yukarıdaki çözümlemeler, modern devir paradigmasında iktidar mefhumunun öneminin anlaşılmasına yöneliktir. Fakat Foucault’nun eserlerinin kronolojik olarak ters yönde okuması yapıldığında modern dönemin iktidar düşüncesinde artık öznenin özneleştirilmesinin kaçınılmaz olduğu görülür. Aslında bu ifade, Foucault’nun son döneminde yaptığı öznenin etik kurulumu tartışmalarından evveldir. Foucault ilk önce iktidar kavramının doğasını, onun bireyler ve hakikatle olan ilişkisini anlamamızı sağlar. Bir ağ biçiminde ve bireyler üzerinden işleyen, dahası bireyleri

⁵³³ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 246; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 462; Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 34

⁵³⁴ Falzon Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi**, s. 99, 109-110

bir aracı ve bir geçiş yolu olarak gören iktidarın analizi, biraz önce de belirttiğimiz gibi aşağıdan yukarıya doğru yapılmalıdır.⁵³⁵ Öyle ki önce bu analizi yapan Foucault, sonra da bireylerin iktidar teknolojilerine karşın kendilik pratikleriyle karşı-özneleşme biçiminde, nasıl kendini özgürce etik ve estetik olarak kurabileceğinin olanaklılığını tartışır. Bu ise Foucault felsefesi düzleminde düşünüldüğünde kendimizin tarihsel bir ontolojisini yaparak bilgi, iktidar ve etik özne biçimlerinde nasıl kurulduğumuzun farkında olunmasına yönelik bir amaca hizmet eder. Özellikle bu farkındalık için Foucault'ya göre iktidar aygıtlarını mikrodan makroya değin hiyerarşik bir biçimde sorgulamak yani soybilimsel yöntemi devreye sokmak elzemdir. Sonra da söz konusu hem büyük hem de küçük her türlü iktidar mekanizmasının kuşatmasına karşı durmak üzere kendilik pratikleriyle bir karşı-özneleşme/direnış ve yeni öznel deneyim alanlarının açılmasına fırsat vermek gerekir.

Foucault düşüncesinde karşı-özneleşme denildiği zaman özellikle karşımıza ilk olarak iktidar teknolojilerinin yanı sıra siyasi bakımdan iktidar mekanizmasının kendisini doğrudan meşrulaştırdığı “*ratio status*/devlet aklı”⁵³⁶ deyimini dikkat çeker. Foucault devlet aklı meselesini, bilhassa öznesiz refah ile yönetim bağlamında nüfus'a gönderme yapan, dolayısıyla da hakikat, tahakküm, boyun eğme ve kamu ekseninde iktidar aygıtına atıfta bulunan bir süreci ortaya çıkarma noktasında soruşturur.⁵³⁷ Tıpkı Foucault gibi “toplumsal hayatın düşünülmeyen yönlerinde iktidarın merkezi rolünü, özellikle simgesel iktidar fikriyle vurgulayan”⁵³⁸ Pierre Bourdieu'nün de altını çizdiği üzere iktidar mekanizmasının irdelenmesinde önemli

⁵³⁵ Foucault, **Entelektüel'in Siyasi İşlevi**, s. 107-108

⁵³⁶ Devlet aklı/ *ratio status* deyimini Foucault'ya göre, ilahi, doğal ya da insani yasalara göre olmayan, aksine daha kapsamlı ve rekabetçi bir yönetimi ifade eder. Bu yönetim devamlı surette gücünü artırma hedefini kendi muhtevasında barındırır. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 47; Buna ek olarak Lemke'nin de belirttiği üzere “Foucault, devlet aklı meselesini incelerken Friedrich Meinecke'nin çalışmasını inceler. Ancak iktidarın bireyselleşmesini merkezi bir devlet içerisinde çözümleyen Meinecke'den farklı olarak Foucault, bireyselleştirici iktidarın gelişimini inceler. Dahası Meinecke'de yaşam-yayıma-iktidar eksenini boyunca ilerlemiş olan devlet aklı analizi, Foucault'da yönetim-düzenleme-öznellik çerçevesinde ortaya konur.” Bkz. Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 227-228

⁵³⁷ ; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 245-246; Ayrıca devlet aklı tartışması için yine bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 211-318

⁵³⁸ Foucault ve Bourdieu arasındaki düşünsel karşılaştırmalar için bkz. David L. Swartz, **Simgesel İktidar- Siyaset ve Entelektüeller (Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi)**, Çev. Eva Gurbanova, Cem Sili, Ankara, Fol Yayınları, 2022, S. 71-72, 128, 169, 181, 182, 239

olan “devlet aklı”⁵³⁹ deyimi bizi, ikili ilişkilerde kendini gösteren etik bir mikro iktidardan uzaklaştırarak kolektif bir hakikat söylemini inşa etmek üzere tasarlanmış bir devlet aklına götürür. Burada artık öznenin kendini inşa etmesinde önelediği “kendin için kaygılan” ya da “kendini bil” gibi etik bir akla ait ilkelerden söz edilemez. Toplumda var olan ve kendini gösteren ancak ve ancak kamusal akıldır. Hegel’in mutlak tin söylemine de atıfta bulunan bu modelde yani bireysel akıldan kolektif akla giden süreçte, önce pastoral iktidar, sonra da dispozitifler aracılığıyla özneler üzerinde tahakkümünü kuran ve onu, ilkelerini kendisinin belirlediği hakikat oyunlarına “siyasal bedenler üretme” mantalitesiyle dahil eden disiplinci iktidar devreye girer. Disiplinci iktidarla beraber, bireylerin özneleştirilmesi daha da sistemli hale getirilmiş ve bu iktidar tipi, bireyin kendini etik inşasında önemli bir kavramı oluşturan “*parrhesia*”yı yani her şeyi özgürce söyleme hakkını, kendi norm kuralları çerçevesinde kendi tekeline almıştır. Çünkü pastoral iktidar ile disiplinci iktidarın devlet aklını birleştiren modern devlet aygıtı⁵⁴⁰, kendisinin oluşturduğu akla karşı kullanılan her *parrhesia*’yı *authuroglossos*/bir tür bilgelikten yoksun boşboğazlık/ölçüsüz konuşma olarak değerlendirir. Dolayısıyla Foucault, toplumda *rizom* olarak hakikat anlatıcılığı rolünü üstlenen *parrhesiastes*’in baskılandığı, bunun yerine kolektif bir bakışla devlet aklının/mutlak tinin dispozitifler aracılığıyla ön plana çıkarıldığı bir sistemin analizini gerçekleştirir.

Foucault yazınında “iktidar göstergeleri” meselesi yukarıdaki bağlamda bilhassa *parrhesiastes*lik bakımından tartışılmalıdır. Çünkü öznenin kendini etik ve estetik olarak kendini inşa ederek iktidar teknolojilerinden korunmasının ne derece karmaşık bir boyutta olduğu ancak bu şekilde açığa vurulabilir. Bilindiği üzere Antik ve Klasik Çağ’da *parrhesiastes*, asıl anlamda bireyin bir manevi rehber eşliğinde hakikate yönlendirilerek gerçekleştirdiği dönüşümünün önemli bir an’ını ifade eder. Fakat Foucault’nun disipline edici iktidar kategorisinde artık bu sözel ilişki etiği

⁵³⁹ Ayrıntılı Bilgi için bkz. Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine** -College de France Dersleri (1989-1992), Çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2020, s. 307-310

⁵⁴⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 465; Ayrıca Foucault’ya göre çıkarımlarımızı destekleyecek bir biçimde, siyasi rasyonalite ilk dayanağını pastoral iktidarda sonra da devlet aklında bulur. Böylece siyasi rasyonalite hem bireyselleştirir hem de bütünselleştirir. Bu amaçlarının karşısında duracak herhangi bir özgürlük (*parrhesia* kullanımı) söylemini de devlet aklının köklerine saldırmak olarak görür. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 56; Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 231-232

etkisini yitirir. Artık bu iktidar biçiminde bireylere, dolayısıyla topluma yönelik olarak devlet ve toplumsal düzlemde kolektif işleyen olumsuz bir *parrhesiasteslik* (hakikat anlatıcısı) makamı söz konusudur. Artık Sokrates gibi *logos-bios* uyumunu yakalamış ve *parrhesia* oyunları ile *parrhesia* dinleyeni, bir *parrhesiastes* olarak hakikat olduğuna inandığı şeylere yönlendiren kişi yoktur. Gerçek anlamda *parrhesiastes*’lik bir iktidar karşıtı olduğu gerekçesiyle iktidar tarafından sistemin dışına itilir ve çoğunlukla cezalandırılır. Buna binaen de karşımızda, bedeni ve ruhu tahakküm altına alma hedefiyle ilerleyerek kendisini bir *parrhesiastes* (modern devlet yapılanması içerisinde bireyleri özneleştirmeye çalışan *authuroglossos* ve sahte anlamda bir *parrhesiastes*) konumuna yükseltip karşısındakini birtakım normlar aracılığıyla tırnak içinde “normal” olana yönlendirmeye çalışan bir iktidar aygıtı belirir. Kendini sözde hakikat anlatıcısı (sahte *parrhesiastes*) rolüne büründüren bu sivilleşmiş biçimdeki iktidar, toplumun bütününe sızar ve iktidar her yerde hazır ve nazır bir yapıya evrilir. Bu bağlamda da bu iktidar; hapishaneler, okullar, tımarhaneler, hastaneler, müzeler, kütüphaneler vb. aracılığıyla birey üzerinde “anormal”e yönelik normalleştirici pratikleri uygular. Öyle ki Alain Touraine’nin de belirttiği gibi “Foucault’nun düşüncesi tam olarak söz konusu iktidarın normalleştirme aygıtı olması ve öznelleştirme pratiklerini dolaşıma koyarak kendini görünür kılması üzerinden anlaşılabilir.”⁵⁴¹ Buna binaen de burada özellikle “Foucault’nun öznelleşme süreçlerini öncelikli biçimde itaat aracı olarak incelemesi söz konusudur. Böylece özneler, Foucault düşününde iktidar süreçlerinde şekillenir, üretilir, terbiye edilir ve uysallaştırılırlar.”⁵⁴² İşte Foucault, uygulanan pratiklere karşın bireyin arkeolojik, jenealojik ve etik açıdan kendinin tarihsel bir ontolojisini ortaya koyar ve böylece de bireye, iktidar, söylem ve hakikat bağlamında kendisine dayatılan düşünce kalıplarını fark ettirir. Dahası birey, yukarıda anlatılan iktidar teknolojilerine karşı, Foucault’nun son döneminde ayrıntılarını vereceği kendilik pratikleriyle özgür bir biçimde etik ve estetik kurma çabasının temellerini atar. Dolayısıyla Foucault’nun önce arkeolojik sonra jenealojik ve en sonda da etik olmak üzere üç biçimde ele aldığı sorunsallaştırmaların analizi, bizlere yeni deneyim alanları açmamız için önemli bir farkındalık sağlar.

⁵⁴¹ Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 187

⁵⁴² Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 160

Hem ikili ilişkilerde hem de birey-devlet ilişkilerinde, öznenin hakikat oyunlarına dahil edilmesi ve böylece birtakım söylemler sonucunda üretilen hakikatlerle bireyin özneleştirilmesi, iktidar mekanizmasının çözümlenmesinde Nietzscheci modelin önemini bir kez daha ortaya koyar. Foucault'nun, Sofokles'in kaleme aldığı Kral Oedipus tragedyası üzerinden yaptığı analizde altını çizdiği biçimde Nietzscheci modelde iktidar, bulunduğu her ortamda bilgi/bilme bakımından kendi üstünlüğünü göstergesel olarak açıkça ortaya koyar. Öyle ki öznenin hakikatle girdiği ilişkilerin tarihini soruşturan Foucault, iktidar alanının bilme/bilgi üzerindeki tahakkümünü ve bilmeye olan kökensel ilişkisini Nietzscheci analiz yoluyla ele alır. Bu bağlamda Foucault, dışsallık, kurgu, dağılım ve olay ilkesini akıl mahkemesine davet eder. Böylece Foucault, önce bilmenin arkasında var olan söylemi ve güç istencini, sonra da kurgusallık ve yanılsamadan başka bir şey olarak görmediği hakikat kavramının muhtevasını ortaya koyar. Buna mukabil de hakikatin taşıyıcısının bir özne değil, olaylar çoğulluğundan geçtiğini belirtir. **Bilme İstenci Üzerine Dersler**'de Antik Yunan metinlerinden yola çıkan Foucault, böylece iktidar çözümlemelerinde özellikle hakikat, şeylerin düzenini bilme, bilme istenci, iktidar aygıtı ve adalet arasında çok yönlü soruşturmalara girişir.⁵⁴³

Foucault açısından bizi esas olarak iktidarın da bir göstergesi olması hasebiyle, Nietzsche'nin formüle ettiği "güç/iktidar istenci" ilkesi ilgilendirmektedir. Daha önce ayrıntılarına inmeden bahsettiğimiz ve Foucault'nun Nietzsche'den ödünç aldığı bu ilkeyi analiz ettiğimizde hem açık hem de gizlenmiş formlara⁵⁴⁴ sahip olduğunu görürüz. Burada dikkate alınacak olan formu ise hakikat istenci şeklinde adlandırılabiliriz. Foucault'ya göre güç istencinin başka bir adı olan bu istenç formuna sahip olan iktidar aygıtı, bireyin kendini *parrhesiastes* olarak göremediği, hakikati özgürce ifade edemediği bir yapıyı da muhtevasında bulundurmasından dolayı önemlidir. Güç istenci, bilindiği üzere Nietzsche'de bireyin asıl güç kaynağı olarak telakki edilir. Lakin söz konusu istenç, bireyin elinden alınıp "iktidar/devlet

⁵⁴³ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 198-201

⁵⁴⁴ "Güç istencinin açık formları beslenme istenci, mal mülk istenci, alet istenci, hizmetçi (itaat edenler) istenci ve efendiler istenci olarak uzmanlaşmaktadır. Buna örnek olarak "beden" verilebilir. Daha güçlü olan istenç daha güçsüz olanı yönlendirir. Güç istencinin gizlenmiş biçimleri ise özgürlük, bağımsızlık, denge, barış, koordinasyon arzusu ve en alt profilde de varoluş istenci, kendini koruma dürtüsüdür. Nietzsche, **Güç İstenci** (fragman 658, 774), s. 417, 484

istenci”⁵⁴⁵ tarafından kontrol edilmek istendiğinde Foucault için bambaşka bir süreç geçer. Süreç hakikat ve güç istenci arasındaki ilişkiye atıfta bulunur ve güç istenci olarak mümkün olabilen bilgi/hakikat alanını deşifre eder. Dahası bireyin, kendini yüceltebilmek ve güçlendirebilmek adına olumlu anlamda güç istencine binaen kendini özgürce etik-estetik olarak kurmasının karşısında devlet istenci durur. Bu bağlamda Nietzsche’nin de belirttiği üzere özgürlük, adalet ve eşitlik olarak ifade edilebilecek bir anlam ayrımıyla anlaşılabilen güç istenci meselesinde, özellikle konumu göz önüne alındığında *parrhesiastes*⁵⁴⁶, iktidar aygıtının gücünü sınırlamak istemesi (güç istemi) sebebiyle dikkat çeker. Örneğin temel olarak “Tanrı’nın insanlarla olan ilişkisini de”⁵⁴⁷ ifade eden pastoral iktidar aracılığıyla kutsal söylemleri kullanan ve bireyler üzerinde tahakküm isteminde bulunan Hristiyan ruhaniliğinin kökeninde hem Nietzsche hem de Foucault için, güç istenci yatar. Güç istenci bu aşamada bireyler için, bir ahlaksızlık olarak görülür. Bu mevzu bilindiği üzere, Foucault’nun kaleme aldığı **Hakikat Cesareti**’nde “Tanrı’ya karşı yapılmış ahlaksızlık olarak *parrhesia*”⁵⁴⁸ şeklindeki bir çıkarımla tekrar tartışmaya açılmıştır. Bu aşamada “*parrhesia*” bir güç istenci midir? gibi bir soru sorulabilir. Antik Yunan ve Stoacı felsefede, ötekinin dönüşümü için gerçekleştirilen *parrhesia* oyunları için konuşursak bir anlamda hayır cevabı verilebilir. Çünkü her iki felsefi düşüncede “diğeri üzerinde tahakküm/iktidar kurma” biçiminde bir *parrhesia* söz konusu değildir. Fakat hem *parrhesia* oyunlarına dahil olan öteki hem de *parrhesiastes* konumunda olan bireyler özgürce konuşma arzularından dolayı, karşılıklı biçimde zaten Nietzsche’nin ifadesiyle yaşam kaynağı olarak mutlak manada güç istencine sahiptir. Bu yüzdendir ki kelime manası her şeyi özgürce konuşmak olan *parrhesia*, kendi içerisinde doğal olarak Foucault’nun “konuşmak iktidar uygulamaktır”⁵⁴⁹ sözüne istinaden bir güç istencini olumlu anlamda ihtiva eder. Durum, Hristiyanlık ruhaniliğinde değişime uğrar ve birey ya da öteki, Hristiyan *parrhesiastes*’i/entelektüeli tarafından kendinden dahi vazgeçmeyi talep eden itaat ilkesine uymaya zorlanır. Artık güç istenci, kendisinin alt bir formu olan iktidar istencine doğru bir

⁵⁴⁵ Nietzsche, **Güç İstenci**, (fragman 717), s.457

⁵⁴⁶ Foucault’nun analiz ettiği *parrhesiastes* kavramı, Nietzsche’nin *Übermensch*/ üstün insan kavramına karşılık kullanılabilir. Mesela Zerdüş’tü bu manada bir *parrhesiastes* olarak ifade edilebilir.

⁵⁴⁷ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 112

⁵⁴⁸ Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 290

⁵⁴⁹ Foucault, **Büyük Kapatılma**, s. 264

sürece evrilir. Dahası güç istenci, ötekinin *parrhesia* kullanımını olumsuzlar ve Hristiyan ruhaniliğinin bir öznesi biçiminde iktidar mekanizmasının içerisinde kendine yer bulur. Dolayısıyla Nietzsche'nin ifade ettiği, Foucault'nun da hem fikir olduğu üzere, özellikle Hristiyanlık temsilinde tüm amaç, hedef ve anlamlar; güç istencinin ifade tarzları ve metamorfozları olarak ortaya konur. Foucault pastoral iktidar ve Hristiyan ruhaniliğinin mündemiç hale geldiği bu kurumsal iktidar istencini deşifre ederek, güç istencini, bireyi yeniden özgür kılan ve onu her türlü iktidar teknolojilerine karşı koruyan asli anlamıyla yeniden biraraya getirir. Bu bağlamda güç istencinin ılımlı ve bilinçsiz bir biçimi olarak addedilen bireysellik, Nietzsche'nin de şematize ettiği gibi önce kendini özgürleştirme, sonra da birbirleriyle mücadele etmeyi salık verir. Ardından adalet amacıyla hakların eşitliği konusunda anlaşma sağlanır. Güç sahibi olana kadar özgürlüğü talep eden birey, süreç içerisinde iktidar teknolojilerine güç arzusuyla beraber karşı savaşı sürdürür.⁵⁵⁰ Söz konusu bu savaş, pastoral iktidarı da bir anlamda muhtevasına alan disiplinci iktidar biçimine karşı, iktidar teknolojileri ve kendilik teknolojileri arasında sürer. Foucault zaten şimdinin ontolojini yaparak, bireylerin kendilerini yeniden özgürce kimliklendirebilecekleri yeni öznellik alanları açması ve iktidar aygıtı tarafından kendilerine dayatılmaya çalışılan öznellik biçimlerini reddetmesi şeklinde bir döngüye atıfta bulunur. Bireyler ile bilgi üzerinde bir üst yapı biçiminde telakki edilebilecek disiplinci iktidar alanı tabiri caizse stabil durmayarak, bahse konu olan döngü içerisinde yeni söylemler ve hakikatler aracılığıyla farklı teknolojiler geliştirmeye, böylece bireyi özneleştirmeye devam eder. Aslında bu döngüde Garry Gutting'in de dediği şekilde Foucault tarafından bireyler, sorunsallaştırmalar vasıtasıyla kendi varoluşlarıyla yüzleştirilmeye çalışılır.⁵⁵¹ Buna binaen de pastoral iktidardan disiplinci iktidara giden süreçte bireyler Foucault'ya göre, benlik teknikleriyle kendilerini özgür bir biçimde etik-estetik anlamda dönüştürerek, (etik bir özneleşme ve estetik bir varoluş) yaşamlarını bir sanat eseri olarak kurmaya çaba sarf etmelidirler.

⁵⁵⁰ Nietzsche, **Güç İstenci**, (fragman 86, 142, 271, 617, 675, 784) s. 79, 123, 399, 403, 428, 490,492

⁵⁵¹ Gutting, **Foucault**, s. 149

1.5.2. Üç İktidar Teorisi: Pastoral İktidar, Disiplinci İktidar ve Biyoiktidar

Foucault, batılı toplumların deneyimlediği farklı iktidar dönüşümlerini, birbiriyle olan sıkı ilişkileri göz ardı edilmemek suretiyle, tarihsel anlamda kategorize ettiği üç iktidar rejimi esasında tanımlamaya çalışır.⁵⁵² Bunlardan ilki, bireyselleştirici yönü ağır basan ve çoban Tanrı anlayışıyla Antik toplumun yapılarını alt üst eden dinsel nitelikli pastoral iktidardır. İkincisi Bentham'ın döneminden itibaren uzamsallaştırıcı, bakan/gözetleyen ve hareketsizleştiren, dahası bireyleri kendi arzusu ölçüsünde şekillendirerek onları önceden tayin edilmiş kimliklerle mühürleyen disiplinci iktidar türüdür. Son olarak da karşımıza XVII. Yüzyılın sonundan itibaren üretken, yaşam üzerinde dispozitifler yoluyla negatif değil pozitif etkilerde bulunan ve salt disiplinci/despot iktidarı da potasında eriterek normalizasyon toplumunu ifade eden biyoiktidar çıkar. Foucault son iktidar türüne, özellikle cinsellik açısından bedenleri disipline etme hedefinden mütevellit, bedensel iktidar ağı manasında, *anatomo-siyaset* adını da uygun görür. *Anatomo* siyaset türü iktidarın özellikle daha önce bireyler üzerinde topluma açık alanlarda uyguladığı infaz pratiklerinin karşısında yer alır. Öyle ki Foucault'ya göre normalde bu alanlarda yapılan infaz sırasında son söz olarak mahkûmun *parrhesia* kullanması sonucu kralın otoritesi sarsılmaktaydı. Richard Sennett'in da dediği gibi konuya teorik olarak yakından bakıldığında buradaki "otorite, daha güçlü birinden duyulan korkuya dayalı bir deneyimdir ve acı çektirme otoritenin somut bir temeli olarak karşımıza çıkmaktadır."⁵⁵³ Bu bağlamda da söz konusu infaz öncesi mahkûmun sözleri bu korkunun somut bir örneği, yapılan infaz da acı çektirme üzerine kurulu iktidar aygıtının/otoritenin öldürme aracılığıyla gerçekleştirdiği tahakküm pratiği şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak otorite tarafından yapılan infaz, *parrhesia* kullanımına binaen artık hiçbir anlam ifade etmemektedir. Bu yüzden iktidar mekanizması toplum önünde olası *parrhesia* kullanımına fırsat tanımamak için yeni bir pratik olan sürekli kapatma (hapis) pratiğine geçer. Otoritesini ancak bu biçimde sağlayabilen ve öncesinde görünür olan egemen güç, modern dönemde hapsedme (insancıl okullar) pratiğiyle görünmez hale gelir ve kapalı kapılar ardında güç ilişkilerini sürdürür.

⁵⁵² Jean François Bert, **Foucault**, Çev. Emrullah Ataseven, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020, s. 68

⁵⁵³ Richard Sennett, **Otorite**, Çev. Kâmil Durand, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 112-113

Postmodern iktidar anlayışının kompleks bir biçimde kullanmaya özen gösterdiği bahse konu olan üç iktidar türünün her biri, François Bert'in de belirttiği üzere, toplumda tahakküm ve güç ilişkilerinin ayrı ayrı işleyiş tarzlarına işaret eder.⁵⁵⁴

Foucault'nun iktidar çözümlemelerinde ilk sırayı alan pastoral (*pastor*/papaz/yönlendirici/yol gösterici/Aziz Ambrosius'a göre asıl görevi öğretmek olan rehber⁵⁵⁵) iktidar türü, aslında merkezileşmiş bir iktidarın siyasi biçimi olan “devlet”in tam karşısında biraz önce ifade ettiğimiz gibi bireyselleştirici bir iktidar olarak konumlandırılır. Bu bağlamda pastoral iktidarın bilhassa, Yunan ya da Roma siyasi literatüründe olmayan, ancak Antik Doğu toplumlarının ve en başta Hristiyan ruhaniliğinin vazgeçilmez bir teması olan sürü metaforuna atıfta bulunduğunu söylemeliyiz. Foucault'nun da altını çizdiği gibi sürüsünü koruyup kollamak kaydıyla onun üzerinde her türlü yetkiye sahip bir çoban'ı öne süren söz konusu metafor, iktidar kullanımı açısından da farklılık gösterir. Çoban metaforunda çobanın konumu ister Tanrı isterse de “*zillullah-ı fi'l-arz*”⁵⁵⁶ sıfatıyla tebaasını yöneten bir önder biçiminde olsun, her ikisinde de iktidarın bir görev bilinciyle, bir adanmışlıkla yürütülmesi söz konusudur. Pastör, sürüyü her an kollamalı, sürünün her üyesini selamete ulaştırmaya çalışmalı, sürünün tam olarak itaatini sağlamalı, düzen bozucu olanları dışlamalı, sürüyü yönetmelidir. Yukarıda analiz ettiği bu tema Foucault'ya göre insanların yönetiminde pastoral teknolojinin gelişmesine, ilişkilerin kurumsallaşmasına zemin hazırlayan tarihsel bir aşama olarak görülmelidir. Pastoral temanın İbrani gelenekteki kullanımından hemen sonra karşımıza Yunan felsefi düşünce geleneğindeki yansımaları çıkar. Foucault, Platon'un diyaloglarından olan “**Devlet Adamı**”nda konuya hem siyasi önderlik hem de sitenin başında tıpkı bir çoban gibi duran Kral'ın, bir çoban olup olmamaklığı itibariyle yaklaşıldığını fark eder. Platon burada Foucault'ya göre dönen dünya miti üzerinden, pastorallik temasını değerlendirir ve yönetim açısından bir kral ile bir haberci (peygamber)

⁵⁵⁴ Foucault, **Özne ve iktidar**, s. 16,19, 28, 158; Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 100, 110; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 435, 465; Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 102; Oğuz İnel, **Foucault ve Şeyler-Kurmaca Bir Söyleşi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 27-30; Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 211

⁵⁵⁵ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 160-162

⁵⁵⁶ “Tanrının yeryüzündeki gölgesi” anlamına gelen söz konusu kavram, daha çok teolojik bir otoriteyi temsil eder.

arasında ayrımlara gider.⁵⁵⁷ Bize öyle geliyor ki Platon, diyalogda Kral'ı, insanın “politik hayvan olmaklığı” dolayısıyla, sürü metaforundaki bireyleri tek tek gözetten çobandan apayrı bir yere konumlandırır.⁵⁵⁸ Buna binaen de “siyasi sorun, anlaşılacağı üzere pastoral sorun gibi salt olarak bireylerin yaşamlarıyla değil, Foucault'nun da ortaya koyduğu biçimde, site ile sitenin yurttaşları çerçevesinde bir kişi ile pek çok kişi arasındaki ilişkide odaklanır. Üstelik bu sorunlar, Batı tarihinin ve günümüz toplumunun bütününe yayılan bir konumda yer alması sebebiyle halen önemini korumaya devam eder.”⁵⁵⁹ Bu sorunlar özellikle özne-hakikat ilişkilerinde, *parrhesia* ve *parrhesia* oyunları açısından ciddi dönüşümler geçirir. Öyle ki konuya yakından bakıldığında Batı düşününün trajik bir temeli olan Hristiyanlık ruhaniliğinin iktidar teknolojileri açısından pastoral sorunu, olabildiğince canlı tuttuğuna şahit olunur. Bilhassa burada *parrhesia* kullanıp kullanmama bakımından⁵⁶⁰ ötekini yönlendirici görevi üstlenen dini *parrhesiastes*'lik makamı, çeşitli görünlere bürünür; Çoban Tanrı ve çoban Tanrı tarafından doğrudan yetkilendirilen peygamberler ile onların devamı niteliğindeki kilise kurumlarının önderleri. Pastoral yönetimi esas alan Hristiyan ruhaniliği, özellikle bu iktidar türünün “itaat” ilkesini daha da genişleterek, kurduğu “oyunun”⁵⁶¹ içine Helenistik dünyanın iki önemli dönüşüm aracı olan vicdan muhasebesi ve vicdan yönlendirmesi pratiklerini dahil eder. Böylece bireyi kendi tahakkümü altına alır ve bireyi eylemlerini de kontrol altına alarak öznelleştirir. Foucault böylece deneyimler, bilgi

⁵⁵⁷ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 112-117, 124-130, 149-156

⁵⁵⁸ Platon, **Devlet Adamı**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014, 260c, 262a, 264e; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 128-130

⁵⁵⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 36

⁵⁶⁰ Hristiyan ruhaniliğinde Tanrı'ya itimat ve onun hakikatine her türlü tehlikeye rağmen şahitlik etme anlamındaki dini entelektüel/*parrhesiastes* sıfatıyla sahneye çıkan kilise mensupları, hakikat oyununda ötekinin tam itaat sağlaması adına *parrhesia* kullanımını ekarte etmeye çalışır. Bu durum Foucault'nun görüşüne göre kibir ve kendine güven olarak *parrhesia*'nın tasfiyesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle itaat varsa *parrhesia* yoktur. Ancak burada da idrak edildiği üzere unutulmamalıdır ki Hristiyan ruhaniliğinde *parrhesia* hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere çift yönlü bir manaya sahiptir. Bkz. Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 292-293

⁵⁶¹ Foucault Hristiyan pastoralliğinin oyunu için şöyle der; “Hristiyan pastoralliği ne Yunanlıların ne de Musevilerin akıl ettiği bir oyun icat etmiştir. Söz konusu oyun; yaşam, ölüm, hakikat, itaat, bireyler ve özkimlik gibi unsurları ihtiva etmesinden dolayı tuhaf bir oyuna atıfta bulunur. Dahası bu oyun, yurttaşlarının canlarını feda etmeleri sayesinde ayakta kalan site oyunuyla hiç de alakası olmayan bir oyundur. Bizim toplumlarımızın, modern devletler diye adlandırdıkları birimler içinde bu iki oyunu (site-yurttaş oyunu ile çoban-sürü oyunu) birleştirdikleri için gerçekten de şeytansı oldukları ortaya çıkmıştır.” Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 40-41

ve iktidar arasındaki ilişkiyi Hristiyan pastorallığı özelinde ortaya koyar. Sonrasında da bu iktidar türünü batı toplumlarının yönetimselliği ilişkisi içerisinde değerlendirir.

İktidar analizleri yaptığı yıllar içerisinde özellikle modernitede işleyen birtakım iktidar tekniklerini göstermek amacıyla Foucault, disiplin, biyoiktidar ve yönetimsellik gibi birçok kavramla karşımıza çıkar.⁵⁶² İktidarın mikrofiziğini gerçekleştirmeye çalışan Foucault için ikinci durak disiplinci iktidar'dır. Foucault'ya göre "pastorallığın/pastoral iktidar türünün krizinden"⁵⁶³ sonraki aşama olarak da ele alabileceğimiz ve XVII. Yüzyılın sonundan itibaren Avrupa'da belirmeye başlayan bu iktidar türü, artık normalize etme yöntemi olarak şiddeti ve bedensel zorlamaları değil, birtakım öznellik biçimlerini (örn; suça eğilimlilik⁵⁶⁴) birey üzerinde panoptizm ilkesi etrafınca tatbik ederek ilerler. Özne üzerinde uygulanan bu biçimler, özellikle Foucault'nun disiplinci ütopya şeklinde addedilen panoptikon kavramıyla özdeşleştirilir ve çeşitli kapatma (gözetim kurumlarının yanı sıra kendi kendine tahakküm ve kendini sürekli dayatılan normlarla inşa etme) pratikleriyle gerçekleştirilir. Böylece birey Batı'da iktidar mekanizması tarafından birtakım insan deneyimleri biçiminde yeniden kurgulanmak üzere hakikat oyunlarına dahil edilir ve hapishane, hastane, tımarhane gibi kurumlar aracılığıyla "hizaya" getirilerek özneleştirilir. Foucault hem bilgiye nazaran önce gelen hem de bilgiyi içermeyen

⁵⁶² Catherine Mills, **Biyopolitika (Düşünürler ve Temalar)**, Çev. Mert Karbay, İstanbul, Notabene Yayınları, 2021, s. 43

⁵⁶³ Foucault, pastoral iktidar türünü incelerken, pastorallığın krizi başlığı altında ve pastoral iktidara yönelik direnişe dair "karşı tutum "şeklinde telakki ettiği beş unsura değinmeyi ihmal etmez. "Foucault'ya göre söz konusu unsurların birincisi paradoksal gibi görünse de öznenin kendi üzerindeki alıştırmalarını, hakimiyetini ve meydan okumasını ifade eden "çilecilik", ikincisi "cemaat isyanları", üçüncüsü Tanrı ile ruh arasındaki bir diyalog, çağrı ve cevap biçiminde olabilen, Tanrı'nın ruha, ruhun Tanrı'ya karşı sevgisini belirttiği dolaysız bir iletişim olan ve bu anlamda pastoral yönetimin dışında kalan ve denetlenemeyen "mistik pratik", dördüncüsü Ortaçağ boyunca gelişecek karşı-tutum hareketlerinde, bir anlamda pastorallığı devre dışı bırakmak adına "Kutsal Kitap'a geri dönüş", beşincisi ve sonuncusu da *pastör*ü devre dışı bırakmanın öteki yolu olarak, zamanın bitmiş ya da bitmekte olduğunu, Tanrı'nın sürüsünü yeniden bir araya getirmek için geri geleceğini ya da gelmekte olduğunu açıkça deşifre etmeyi ifade eden "eskatolojik inanış" olarak sıralanır." Bkz. **Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 179-196; Foucault'nun bahse konu olan karşı-tutum unsurları onun *parrhesia* çözümlemesi dikkate alındığında, pastoral iktidarın özneyi özneleştirmesine karşılık olarak, yine öznenin karşı özneleşme pratiklerini ifade etmesi bakımından analiz edilebilir.

⁵⁶⁴ Bu konuda Foucault, bireyin hapishaneye girip çıktıktan sonra suça eğilimli bir özne haline geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Foucault düşününde hapishane; hakikat oyunları ve iktidar pratikleri yoluyla profesyonel suça eğilimli profiller üretme mekânları şeklinde yer alır. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 155, 233-234; Michel Foucault, "Hapishaneye Alternatifler, Toplumsal Denetimin Yayılması ve Artışı", **Hapishaneye Alternatifler** içinde, Çev. Murat Erşen, 2023, s. 21 (Ferda Keskin'in Notu); Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 86

iktidar mekanizmasının bu “hizaya” getirme işinin, tam olarak siyasi bir beden teknolojisine ait olduğunu ifade eder. Dahası Foucault’ya göre iktidarın bu tarz bir görünümü, önce çağdaş toplumun disipline edici toplum şeklinde nitelendirilmesine neden olur. Diğer yandan da söz konusu görünüm, günümüz iktidar biçiminin, toplumsal denetim çağı olarak anılmasının da zeminini hazırlamasından dolayı büyük önem taşır.⁵⁶⁵ İktidar mekanizması, bahse konu olan söz konusu iki nitelemenin hakkını bireyleri hapishane aracılığıyla belli hakikat oyunlarına sokarak ehlileştirme pratikleriyle vermeye çalışır. Anormal kabul edilen bireyler, atölyeden ziyade bireye biçtiği rolün oynanması bakımından bir makine işlevi gören hapishane kurumları marifetiyle sisteme entegre edilir ve “normal” standartlara indirgenirler. Böylece “tehlikeli” bireyler; içgüdüler, eğilimler, itkiler ve karakterler şeklinde çok yönlü kategorize edilerek gözetimde tutulurlar. Bu bağlamda da iktidar aygıtının toplumsal denetim biçimlerinin ve tanımsız tanımlı kılmanın asıl yeri olan hapishane kurumları, fason olarak suça eğilimli öznelere üretildiği kurumlar olarak ifade edilir.⁵⁶⁶ Keza Foucault, hapishanelerin bu işlevine yönelik verdiği konferansta şu sözleri dile getirir;

“Hapishane, suça eğilimli kişi imalathanesiydi; suç işlemeye eğilimli olmanın hapishane yoluyla üretilmesi hapishanenin yenilgisi değil başarısıdır çünkü hapishane bunun için yaratılmıştı. Hapishane suçun tekrarına olanak tanır, çok profesyonelleşmiş ve kendi içine sıkı sıkıya kapalı suça eğilimliler grubunun oluşmasını sağlar. Adli sicil, gözetim önlemleri oyunu yoluyla, suça eğilimli kişilerin kendi ortamlarındaki ihbarcılarının varlığıyla, hapishanenin bu ortam üzerinde sağladığı ayrıntılı bilgiyle buna olanak tanır. Bu hapishane kurumunun yasadışılıklar üzerinde kontrol kurmayı sağladığını görüyorsunuz; hapishane bu etkileriyle, topluma yeniden dahil olmanın her türünü dışlayarak, suça eğilimli kişilerin bu şekilde kalmasını sağlar ve diğer yandan, bu kişilerin, suça eğilimli olduklarından dolayı polisin kontrolü altında, hatta emrinde olmaları da hapishane sayesinde mümkün olur.”⁵⁶⁷

Foucault’nun **Dits et écrits** ismiyle yayınlanan ve Türkçeye hem **Büyük Kapatılma** hem de **İktidarın Gözü** başlıklarıyla çevrilen çeşitli yazılarının yanı sıra

⁵⁶⁵ Foucault, **Büyük kapatılma** s. 14-17, 126, 146, 218, 223-224; Gilles Deleuze, **Foucault Üzerine Dersler- İktidar**, Çev. Sinem Özer, Münevver Çelik, İstanbul, Otonom Yayınları, 2023, s. 206; Bert, **Foucault**, s. 54-55; Ali Akay, “Foucault ve Bio-politika”, **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Derleyenler: Zeynep Direk, Refik Güremen, Ankara, Epos Yayınları, 2004, s. 82

⁵⁶⁶ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 305,319; Bert, **Foucault**, s. 52

⁵⁶⁷ Foucault, **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, Yayına haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 83

onun şimdiki zamanın tarihini analiz ettiği ve François Bert'in deyimiyle Leviathan'ın antitezi şeklinde addedilebilecek olan **Hapishane'nin Doğuşu** büyük önem arz eder. Bu eserde özellikle iktidar aygıtının elinde, daha önce pek de keşfedilmeyen yeni bir teknoloji olarak "hapishane" yer almaktadır. François Bert'in de belirttiği gibi hapishane, yepyeni bir iktidar teknolojisi olmasının yanı sıra tıpkı okul, tımarhane ve hastane kurumlarında olduğu üzere, cezaya toplumun tümü için eğitici bir işlev atfedilen bir araç olarak karşımıza çıkar. Dahası iktidar aygıtı, bireyler üzerinde egemenlik kurma aracı olarak hapishane kurumunu, sabit bir mekân kullanımı biçiminde sınırlamaz. İktidar mekanizması "hapishane"yi, normallik yargıçları adını verdiği görevliler (doktor, öğretmen, sosyal hizmet uzmanı v.b.) aracılığıyla toplumun gündelik yaşamlarına ve tekil bedenlere sirayet ederek kurum dışına çıkarmaya da çaba sarf eder. Böylece dispozitifler (en başta adalet kurumları olarak hapishaneler) vasıtasıyla tanımsız olan tanımlı kılınır ve zaman mefhumunun kolektif bir düzenlemesiyle birlikte tekil bedenler/varoluşlar hem içeride hem de dışarıda disiplin altına alınır. Bu durum Foucault için tam olarak yeni bir hakikat rejiminin de uygulamaya konulduğunu ifade eder.⁵⁶⁸ Foucault **Hapishane'nin Doğuşu**'nda yapmış olduğu bu türden analizlerin aslında bilimizle olan ilişkide bir başkalaşmaya ya da dönüşüme neden olabilecek bir deneyimi de açığa vurduğunu ve bireylerde farkındalık⁵⁶⁹ sağladığını söyler. Bu bağlamda da söz konusu hakikat (kurmaca, tanıklık, imal) oyunu, hapsetme ve cezalandırma gibi belirli mekanizmaları kavrayarak, kendimizi onlardan farklı bir konuma yerleştirmemizi sağlayan ortak bir deneyime de işaret etmesi bakımından büyük öneme sahiptir.⁵⁷⁰

Bir söz etkinliği olarak *parrhesia* ve *parrhesiastes*'in askıya alındığı disiplinci iktidar sisteminde her türlü bilme, Foucault'ya göre özellikle dike/adalet söylemini dilinden düşürmeyen iktidarın tekelindedir. Foucault'nun arkeolojik ve jenealojik olarak ortaya koyduğu retrospektif analizler, bilmenin iktidarla olan bağına gözler

⁵⁶⁸ Bert, **Foucault**, s. 48-53, 64; Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 27, 195-206; Foucault, **Büyük Kapatılma**, s. 127

⁵⁶⁹ Foucault bahsi geçen farkındalık meselesini, **Hapishane'nin Doğuşu**'nu yazma amacı olarak dile getirdiği "modern ruhun ve yeni yargılama erkinin birbirleriyle bağlantılı tarihini; cezalandırma erkinin desteklerini bulduğu, meşruluk noktalarını ve kurallarını sağladığı, etkilerini yaydığı ve onun aşırı özgüllüğünü maskeleyen, bugünkü bilimsel-hukuki bütünün soy ağacını çıkartmak." şeklindeki cümlelerle net bir biçimde ortaya koyar. Bkz. Foucault, **Hapishane'nin Doğuşu**, s. 27

⁵⁷⁰ Trombadori, **Michel Foucault ile Söyleşi (Marx'dan Sonra)**, s. 44-47

önüne serer. Öyle ki bilme, İlk Çağ'dan bu yana her ne kadar arada Yunan'la birlikte doğal, tanrısal, insani düzen anlamındaki *dikaion*'a doğru kayma gösterse de pastoral ve disiplinci iktidarda durum, asli haline geri döner. Bu bağlamda Foucault, bilmenin hem siyasi iktidarla hem de devlet aygıtıyla sıkı ilişki içinde olduğunu açığa vurur. Dahası bilmenin, memurlar aracılığıyla bir devlet hizmeti ve siyasi bir araç olarak iktidarla doğrudan bağlantılı hale getirildiğinin altını çizer.⁵⁷¹ Söz konusu bilme otoritesi olan iktidar mekanizması, bu anlamda *parrhesia*'yı ve *dike/ dikaion* ilkesi gereğince ve şeylerin düzenini bilmesi hasebiyle en iyiyi ifade etmesi beklenen *parrhesiastes*'in de varlığını tehdit olarak görür. Disiplinci iktidarın adalet pratiği içerisinde şekillenen ama ayrıksı bir *dikaion* ilkesince hareket eden *parrhesiastes*'e karşı tutumu, aslında *parrhesiastes*'in düzenle kurduğu ilişkinin bilgi biçimini almasında yatar. Bu bağlamda *dikaion*⁵⁷², önce Hobbes'un teorize ettiği “insanın doğa durumu” düzleminden çıkıp, bir yönetim altına girmesiyle başlayacak olan sistemin bir parçası olarak işlev görür. Sonrasında da tanrıların ve kralların adaletinden normların emrettiği şekilde hareket eden disiplinci iktidarın adaletine doğru bir evrilme süreci yaşar. Bu işleviyle *dike/ dikaion* hem pastoral hem disiplinci hem de bu iki iktidar türünün bileşiminin daha gelişmiş bir versiyonu olan biyoiktidarda, bilme ve uygulama mekânı olarak hapisane kurumlarıyla olan ilişkisi bakımından önemli bir kavram olarak kendine yer bulur. *Dike*, böylece iktidar aygıtının hapisaneler aracılığıyla özneler üzerinde pratik ettiği bir söylem biçiminde tezahür eder. Diğer yandan da disiplinci iktidar, kendi adalet dairesinin pratikleri gereğince de bireylerin kendini özgürce inşa etmesinin önüne geçer ve onu kendi hakikat oyunları çerçevesinde özellikle polis⁵⁷³ eliyle “normalize” etmeyi amaç

⁵⁷¹ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, 117-118; Ayrıca metinde geçen *dikaion* sözcüğü için bkz. Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 93, 96, 97, 111-119,

⁵⁷² Antik dünya, özgür insanlara hitap eden bir fazileti öğütler. *Dike*/denge ve *hubris*/ölçsüzlük arasındaki ayrım üzerine kurulu olan bu öğüt, özellikle köleleşmemek adına kendinin efendisi haline gelmek, kendin için kaygılanmak, kendi üzerinde hakimiyet kurmak ve kendinin yönetimini sağlamak gibi meselelerle doğrudan ilişkilidir. Bkz. Descamps, **Fransa'da Felsefenin Kırk Yılı (Sartre'dan Deleuze'e Tekil Düşünce)**, s. 99-100

⁵⁷³ Ranciere'ye göre polis, bir devlet aygıtıyla özdeşleştirilmemesi gereken, bu doğrultuda da devlet ile toplum arasındaki karşıtlığı ve gerilimi ifade etmesi bakımından büyük öneme sahiptir. Bu bağlamda polis hem örtük bir yasa hem de bedenlere dair en başta ast-üst ilişkileri olmak üzere çok yönlü düzen veren bir güç olarak anlaşılmalıdır. Diğer yandan tıpkı Foucault'nun da bir “yönetim tekniği” olarak dile getirdiği polis, bedenlerin disipline altına alınmasının bir aracı olmasının yanı sıra, söz konusu bedenlerin nasıl ve ne şekilde görüneceklerine dair bir düzenlemeyi de kapsamı

edinir. Toplum içerisinde suç meselesinde normal standartlara indirgenemeyen bireyler de hapisane kurumları aracılığıyla ıslah edilmeye çalışılır. Bünyesinde bulundurduğu bireyleri potansiyel suçlu kabul eden iktidar, bireylerin kurum içerisinde hakikati söyleme özgürlüğünü elinden alarak, kendi ürettiği hakikatler çerçevesinde bireyin yaşamını çevreler ve onun benliğini inşa eder. Bir süre sonra birey artık potansiyel suçludur ve hakikati ifade ettiğini söylese dahi hem içeride hem de dışarıda kabul görmez. Eski bir hükümlü olarak kategorize edilen birey, dışarıda öteki gözler tarafından halen potansiyel suçlu olarak değerlendirilir ve herhangi bir olayda iktidar aygıtının kurumlarınca dosyası tekrar açılır ve yaşamı boyunca göz hapsinde olmaya devam eder. Burada şu soru sorulabilir: “Sokrates ve onun gibi birçok filozof da hapsedilmişti ama onlar halen toplum tarafından bir *parrhesiastes* olarak görülmektedir. Demek ki hapsedilme ile bireyin ifade ettiği doğruların kabul görmesi arasında büyük bir bağlantı bulunmamaktadır.” Şöyle belirtmeliyiz ki hapis cezasının kime ve hangi zaman diliminde verildiği çok önem arz eder. Öyle ki Antik Çağ’ın *parrhesiastesi* Sokrates ya da Yeni Çağ’ın bilim öncüsü bir *parrhesiastesi* olan Galileo gibi bilge sınıfına dahil edilen kimseler, yazdıkları veya söyledikleri dolayısıyla hapis cezasına çarptırılanlar ve yaşamlarına son verilenler arasındaydılar. Yani bu gibi isimler toplumda kabul görmüş hakikat önderleri zümresine aittiler. Devrin iktidar mekanizmasının onları *parrhesia* kullanımından dolayı cezalandırması, aslında onların toplumca bilge olarak kabul edilmelerinden sonradır. Bize öyle geliyor ki iktidar mekanizmasının dispozitifleri tam da bu anlamda ve burada etkisiz kalmaktadır. *Parrhesiastes* olarak tanınmış birinin sırf açığa vurduğu fikirlerinden dolayı disiplin altına alınması, iktidar otoritesinin yitirilme korkusunu ifade eder. Buna karşılık burada paradoks bir durum ortaya çıkar ve iktidar bireyi zapturapt altına alıp almamak konusunda kendi doğası gereğince zorunlu bir seçenek olarak hapisane kurumlarını işaret eder. Dahası iktidar, kendi varlığını sürdürmek üzere direniş kavramı üzerinden zorunlu bir biçimde yeni *parrhesiastes*ler ya da bilgelerin ortaya çıkışını da hazırlayan bir aygıt olarak olumlu işlev görür. Bu bağlamda da bir *parrhesiastes*’in gözetim altına alınması ya da gözetim altındayken egemen tarafından ölümüne karar verilmesi

açısından büyük önem arz eder. Bkz. Jacques Ranciere, **Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe**, Çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2021, s. 47-48

başka *parrhesiastes*'lerin gün yüzüne çıkmasını sağlar. Çünkü Foucault'nun da söylediği üzere iktidar ancak ve ancak kısır döngüsel bir biçimde özgürlüğün ve direnişin/kavganın (*agonisme*) olduğu yerde kendine yaşama alanı bulabilir. Dahası iktidar, özgür özneler üzerinde onlar özgür oldukları sürece işeyebilir.⁵⁷⁴ Özgürlüğün ve direnişin olmadığı yerde herhangi bir iktidar alanından ve mücadelesinden, en önemlisi de siyasi anlamda bir *parrhesiastes*'ten bahsedilemez.

Disiplinci iktidar kategorisinde bir diğer nokta sahte suçluların belirli bir biçimde iktidar alanının ürettiği dil ve söylemler aracılığıyla belirlenmesi meselesidir. Suçluların sahte *parrhesia* oyunları ve bu bağlamda da üretilen hakikatlere maruz bırakılması, suçluların gerçeklik duygularını kaybetmelerine ve iktidar tarafından *parrhesia*'nın asli unsurlarının manipüle edilmesine zemin hazırlar. Suçlular ancak kendilerine uygulanan bu sahte hakikat oyunları alanından çıkıp toplum yaşamına uyum sağladığında *parrhesia* pratiklerini uygulama şansı elde ederler. Zaten daha evvelde bahsettiğimiz üzere mekânın önemi burada ortaya çıkar. Öyle ki hem okul ve hastane hem de hapisane ve tımarhane kurumları bireyler üzerinde kendi normları çerçevesinde inşa eder. Bu bağlamda Lemke'nin Foucault analizleri üzerinden aktardığı ve iktidarın tam da bu inşayı gerçekleştirmek için sarfettiğini anlatan sözlerine kulak vermek gerekir: "İktidar; özgürlükler arasındaki stratejik oyunlar, yönetim ve tahakküm düzeylerini takip ederek her yerde hazır ve nazır olan özelliğini devam ettirir."⁵⁷⁵ Bu aşamada Lemke'nin sözlerine istinaden birey, iktidar tarafından kendi gerçekliklerinden kopararak, kurumların kendi içerisindeki normlarının dayatıldığı ortamda disipline edici pratiklere maruz bırakılır. Sonuçta özellikle hapisane ve tımarhane kurumlarında etkili bir stigmatizasyona (damgalanma) uğrayan bireyler, hakikati dile getirme özgürlükleri ellerinden alınmış bir biçimde ya egemenin ölüm pratiğine çarptırılır ya da ömür boyu suçlu veyahut deli söylemi adı altında yaşamları iktidarcı müsadere edilir.

İktidar tarafından yaşamlara konulan söz konusu ipotek, Foucault'yu ilk olarak **Toplumu Savunmak Gerekir** isimli eserinde ele aldığı ve maskelenmiş pratiklerle sessizce işleyen biyoiktidar kavrama götürür. Yaşam üzerindeki iktidar

⁵⁷⁴ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 75, 76

⁵⁷⁵ Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 32

olarak ifade edilebilecek biyoiktidar, Foucault'ya göre biyolojik olanın devletleştirilmesi ve disiplinci olmayan ama onu da kapsayan bir iktidar türüne işaret eder. Öyle ki bu iktidar türü; dışlama, yasaklama, baskı kurma unsurlarını kendi potasında eriterek, üretme ve gözetleme gibi daha gizil politikaları ifade eden pozitif iktidar teknolojilerini de kullanmaktan geri kalmaz. Bu bağlamda biyopolitika, insan bedeninin anatomo-politiğinden ziyade insan türünün yaşamına (biyopolitik bilme: doğum ve ölüm oranları, üreme, hastalık, uzun yaşama ve bu gibi kamu sağlığına özgü istatistik öngörüler ve global önlemler) binaen şekillenen bir iktidar türüdür. Burada asıl manada önemli görülen bütün olarak bir toplum veyahut tekil olarak beden-birey değildir. Agamben'in altını çizdiği üzere biyoiktidar türünde asıl önemli olan nokta, "egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik bakımından biyosiyasal bir beden yaratımıdır."⁵⁷⁶ Yalnızca sayıca ortaya konabilecek yeni bedenler mekanizmasının kavramsal bir ifadesi de "nüfus"tur. Artık bedenler üzerinde disiplinci iktidarın yaptığı gibi doğrudan bireysel/bedensel bir terbiyeye ihtiyaç duyulmaz. Yapılması gereken tam anlamıyla nüfusun her anlamda kontrol altında tutulmasına dönük olarak nüfus üzerinde global mekanizmalarla (yeni dispozitifler ve ırkçılık üzerinden öldürme pratiklerinin faşist meşruluğunun sağlanması/ırksal biyopolitikalar) "ayarlama" yolunu seçmektir.⁵⁷⁷ Foucault, yaşam odaklı ve bütünün biyolojik süreçleri içerisine yeniden yerleştirildiği bir teknoloji kullanan biyoiktidar'ın bireyler üzerindeki etkisini şu sözlerle aktarıyor;

"Hükümranlığın iktidarı olan ve öldürebilme gücünden ibaret olan bu büyük, mutlak, dramatik, karanlık iktidarın berisinde demek ki şimdi, biyo-iktidarın teknolojisiyle birlikte, olduğu biçimiyle nüfusun üzerinde, canlı varlık olarak insanın üzerinde bu iktidar teknolojisi, "yaşatma" iktidarı olan sürekli, çok bilgili bir iktidar ortaya çıkar. Hükümdarlık öldürüyor ya da hayatta

⁵⁷⁶ Bu biyopolitik beden üretimi meselesi, tam da Agamben'in "çıplak hayat" dediği kavramla beraber *homo sacer*'in yani kutsal insanın durumunu paradoksal biçimde ifade etmesi bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra çıplak hayat, Foucault'nun biyopolitika kavramıyla daha da anlaşılır hale gelir. Öyle ki biyo-iktidar türünde bireyler yalnızca biyolojik ve yönetilmesi gereken, kendisinin ne olduğunu ve ne olabileceğini keşfetme hakları elinden alınmış, dahası böylece politikleştirilerek çıplaklaştırılmış özneler olarak kabul edilir. Bkz. Agamben, **Kutsal İnsan (Egemen İktidar ve Çıplak Hayat)**, s. 15, 146

⁵⁷⁷ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, Yapıkredi Yayınları, 2002, s. 245-252, 255, 281-282; Zeynep Gambetti, "Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi", **Cogito**, s. 26; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus, College de France Dersleri:1977-1978**, Ferhat Taylan Önsözü, s. 15; Akay, **Postmodernizmin ABC'si**, s. 127-130; Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 195

bırakıyordu. Ve şimdiyse, tersine, yaşatmak ve ölüme bırakmaktan ibaret olan, ayarlama iktidarı diyeceğim bir iktidar doğar.”⁵⁷⁸

Foucault’nun yukarıda adım adım işlediği iktidar türlerini göz önüne aldığımızda, aslında iktidar mekanizmalarının bireyler üzerinde tahakküm kurma biçimlerinin zamanla şiddet unsurlarını minimize ettiği görülür. Elbette bunda iktidar türlerinin uygulayacağı pratiklerin sınırlarını belirleyen ve iktidar türlerinin kendini sınama aracı olarak kabul edilen “*parrhesia* kullanımı”nın yeri yadsınamaz. Bu açıdan da biyoiktidar alanında *parrhesia* kullanımı⁵⁷⁹, daha önceki pastoral ve disiplinci iktidar modellerinin aksine biyopolitik iktidar aygıtının ulaşabileceği doğal sınırlarının belirlenmesi için olumlu bir araç olarak karşımıza çıkar. Yani burada biyoiktidarın uyguladığı pratiklere bireyler tarafından verilen tepkilerde bir anlamda ölçülmüş olur. Pastoral iktidardan disiplinci iktidara bedenlerde, normlaştırıcı yaptırımlarla ve ceza kurumlarının panoptik düzenlenişiyile varlığını hissettiren⁵⁸⁰, buna ek olarak işkence ve ölüm olarak tezahür eden iktidar aygıtı, söz konusu aracı da göz önüne alarak baskıcı tasarrufu sona erdirir. Böylece biyoiktidar türünde bertaraf edilen bu pratiklerin aksine daha hümanist görünümlü pratiklerle sahaya çıkan makro yapıdaki iktidar aygıtı, mikro yapıdaki toplumun tüm kılcallarına sızar. Tam da burada yani biyoiktidar türünde Foucault’nun **Biyopolitikanın Doğuşu**’nda vurguladığı üzere yönetimsellik dediği bir sorunla karşı karşıya kalınır. Yönetimsellik sorunuyla beraber mesele devlet aygıtına bağlanır. Öyle ki biyopolitika ancak ve ancak devlet aracılığıyla yürütülen bir yaşam düzenleme idrak edilebilir. Bu bağlamda da Foucault nezdinde biyopolitika, devlet ve yönetimsellik mefhumları dikkate alındığında, “XVII. Yüzyıldan itibaren bireysel ilişkilerdeki yoğun siyasallaşma”⁵⁸¹ olarak tanımlanabilir. Lakin yönetimsellik fikri, Foucault’nun derslerinde bütünüyle devlet aygıtıyla özdeşleştirilmez, aksine XVIII. Yüzyılda,

⁵⁷⁸ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 252

⁵⁷⁹ Daha makro bir bakış açısıyla mesele analiz edildiğinde biyoiktidar alanında *parrhesia* kullanımının odak noktası olarak karşımıza neoliberal özne çıkmaktadır. *Parrhesia* kullanımının had safhada olduğu neoliberal özne, siyasal iktidarın da tahakkümünü kısıtlayan ve onu yeni dispozitifler icat etmeye yönlendiren bir karakter sergiler. Ayrıca neoliberalizm özne ve *parrhesia* kavramlarının her ikisi de özgürlüğe ve değişime atıfta bulunmasından dolayı biyoiktidar açısından hem olumlu hem de olumsuz karşılıklara sahiptir; Neoliberal özne meselesi için ayrıca bkz. İmge Oranlı, “Biyopolitikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştirisi”, **Cogito**, s. 49

⁵⁸⁰ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 278

⁵⁸¹ Bert, **Foucault**, s. 75

Antik Yunan ve Orta Çağ ruhaniliğindeki ruhların yönetiminden ayrı olarak değerlendirilen politik anlamda insan eylemlerine “düzen veren” devlet aygıtının yönetimselliği söz konusudur.⁵⁸² Bunun yanı sıra Foucault’nun analiz ettiği iktidar türlerinin sonuncusu olan biyoiktidar türünün toplum ve tek tek bireyler açısından önemi, elbette Thomas Lemke’nin de ifade ettiği üzere disiplin edici iktidarla özdeşleşen cinsellik tertibatıyla olan eklemlenişinden kaynaklanır.⁵⁸³ Dahası cinsellik Foucault için bu çerçevede Michel Senellart’ın da belirttiği gibi, anatomo-siyaset ile biyo-siyaset arasında birleşme noktası olarak değerlendirilir. Sessiz bir şekilde disiplinci iktidarın temel parçası olarak ele alınan ve toplumun her alanında insan kişiliğinin bütününe açıklamasıyla genel dispozitif haline gelen cinsellik dispozitifleriyle birleşen bu iktidar türünün pratikleri hem bedenleri disipline eder hem de nüfus düzenlemesini gerçekleştirir. Foucault için söz konusu durum, iktidar teknolojisinin iki büyük devrimi olarak disiplinin ve düzenlemenin keşfine atıfta bulunur. İlki *anatomo-siyasetin* diğeri ise bir biyo-siyasetin mükemmelleştirilmesini ifade eder. Buna istinaden de biyopolitika *anatomo* politikayı da muhtevasına dahil eder ve böylece Foucault’nun deyimiyle tam bir hesapçı işletim mantığıyla ideolojiler/dispozitifler araç edinilerek bedenler ve yaşamın yönetimi, iktidar tarafından kontrol altına alınır. Dahası böylece iktidar, bedenleri çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer.⁵⁸⁴ Kendilerine birer kimlik tahsis edilen bireyler bu şekilde yeni insan yönetme biçimi olan biyopolitik mekanizmanın öne sürdüğü söylemlerle nesneleştirilir/öznelleştirilir ve öznellik kimliğe indirgenir. Bu analiz diğer yandan bizlerin bir ontolojisinin yapılması bakımından da büyük önem arz eder.⁵⁸⁵

Yukarıda anlatılanlar ışığında Foucault’nun iktidar kavramına dönük çok yönlü soruşturması birinci ve ikinci döneminde farklı olmasına rağmen birbirini tamamlar niteliktedir. Özellikle **Deliliğin Tarihi (1961)** ve **Hapishane’nin**

⁵⁸² Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, Çev. Alican Tayla, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 284-296; Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 102

⁵⁸³ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, Çev. Utku Özmağas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 59

⁵⁸⁴ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 152-153; Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 273; Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 102-103; Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 265

⁵⁸⁵ Judith Revel, “Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, çev. Şeyda Öztürk, **Cogito**-70-71, 2012, s. 11, 18; Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 52

DoğuŖu'nda (1975) bireyin bedeni üzerinde disiplin edici tasarrufa⁵⁸⁶ sahip olan modern iktidar ağı, **Cinselliğin Tarihi**'nde daha çok özneleştirilmiş/nesneleştirilmiş ve fason bir üretime tabi tutulmuş bireyleri yaratmakla meşguldür. Artık bireyler, iktidar mekanizmaları tarafından etik kaygı gözetilerek önceden belirlenmiş normlara uygun inşa edilmeye çalışılan özneler konumuna getirilirler. Bunun ilk örneğini **Deliliğin Tarihi**'nde hem bir kapatma pratiğı olarak hem de polis ile adalet arasında, yasanın sınırlarına yerleştirilen garip bir iktidar şeklinde tanımladığı hastane/tımarhane çerçevesinde verir.⁵⁸⁷ İkincisini ise **Hapishane'nin DoğuŖu**'nda, akli melekeleri yerinde olup suça eğilimli kategorisine dahil edilenlerin kapatılarak "disipline ya da "terbiye" edildiğı hapishane mekânları çerçevesinde örneklendirir.⁵⁸⁸ Ancak 1975-1976'da College de France'da verdiğı derslerden oluşan **Toplumu Savunmak Gerekir**'e geldiğimizde artık yüzeysel düzeyde anlaşılan bir iktidar ağına karşılık olarak daha geniş, daha global düzeyde nüfusa, yaşama ve canlılara odaklanan bir iktidar söz konusudur. Foucault 'nun **1977-1978** senesinde verdiğı **Güvenlik, Toprak, Nüfus** başlıklı derslerine baktığımızda daha "hümanist" biçimde bireylere yaklaşan ve onun bedeni üzerinde doğrudan disiplinci teknolojileri tatbik etmeden dolambaçlı yollardan varlığını sürdüren bir iktidarla karşılaşırız. Yani yönetim anlamında usuller ya da stratejiler bütünü olan iktidar, tanımına uygun olarak toplum ve bireyler üzerinde beden disiplinine yönelik pratikler yanında nüfusu düzenleyen teknolojileri de dolaşıma sokar. Böylece sorun pastoral, disiplinci ve biyoiktidar türlerini muhtevasında barındıran yönetimsellik alanına kayar. Çocukların, ruhların veya vicdanların, bir evin, bir devletin ya da kendi kendinin yönetimi olarak tanımlanabilecek olan yönetimsellik kavramı, aile/çocuk ilişkileri, birey ve kamu kuvveti ilişkileri, nüfus/tıp ilişkilerini de kapsayan çok derin analizleri gerektirir.⁵⁸⁹ İktidar ilişkilerinin yönetimsellik biçimine evrilmesi ise birey üzerinde

⁵⁸⁶ Tasarruf kavramıyla beraber egemen iktidarın yaşam ve ölüm üzerinde iddia ettiğı hak, dönüşüme uğrar. Böylece disiplinci iktidarın ölüm üzerindeki tasarrufu, gözetleme, denetleme, düzenleme gibi işlevleri devreye koyması dolayısıyla yaşam üzerindeki biyopolitik tasarruf biçimine dönüşür. Egemen iktidar böylece biyoiktidarla birleşir ve bireylerin ölümü ile yaşamı hakkında karar verici/gasp edici konumundan çıkarak yaşama teşvik edici-ölümü engelleyici ya da ölüme bırakma konumuna geçer. Bkz. Lemke, **Biyopolitika**, s. 55-56; Utku Özmakas, **Biyopolitika: İktidar ve Direniş (Foucault, Agamben, Hardt-Negri)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021, s. 121-122

⁵⁸⁷ Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 2017, s. 92

⁵⁸⁸ Foucault, **Hapishane'nin DoğuŖu**, s. 213

⁵⁸⁹ Lemke, **Politik Akılın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 215-226

kurulan tahakkümün boyutlarının da gözler önüne serilmesi bakımından büyük önem arz eder. İktidar, bu anlamda varoluş sanatı kaygısıyla yaşamını etik ve estetik biçimde özgürce yapılandırmaya çalışan bireyin tüm kılcallarına nüfuz eder ve onun tam karşısında yer alır. Dolayısıyla pastoral, disiplinci ve biyoiktidarın yanı sıra asıl olarak sorgulanması gereken, etik bakımdan iktidarın nerede mevzilendiğidir. Foucault, düşün yaşamının ikinci döneminde daha önce kaleme aldığı iktidar, özne ve hakikat ilişkilerini, etik boyutu (“özellikle **Cinselliğin Tarihi**’nde, biyoiktidarın soybiliminden etik öznenin tarihi olarak anlaşılabilir arzulayan özneye dönmek suretiyle”⁵⁹⁰) ön plana çıkararak analiz etmeye çalışır. Bu yönüyle de *parrhesia* araştırmaları, onun felsefesini tamamlar nitelikte görünür. Artık öznenin etik ve estetik olarak kendini kurma meselesine eğilir. Öyle ki tam da bu sorgulama; özne, hakikat ve iktidar ilişkileri çerçevesinde tezimizin ikinci bölümünün esas temasını oluşturacaktır. Dahası Foucault’nun etik meselelerin analizine giriştiği eserler olan **Cinselliğin Tarihi** (1976-1984) **Öznenin Yorumbilgisi** (1981-1982 Dersleri), **Doğruyu Söylemek** (Söylem ve Hakikat- 1983 Dersleri) esas alınarak *parrhesia* ekseninde derinlemesine tartışılacaktır.

⁵⁹⁰ Mills, **Biyopolitika (Düşünürler ve Temalar)**, s. 45

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİ BİÇİMİ OLARAK PARRHESIA’NIN ARKEOLOJİSİ: ANTİK ÇAĞ’DAN MODERN DÖNEME DEĞİN PARRHESIA’NIN EVRİMİ

2.1. Köken Arayışı: Tragedyalarda *Parrhesia* Kullanımı

2.1.1. Tragedyalarda *Parrhesia*’nın Yerine Dair

Foucault’nun özne, hakikat ve iktidar kavramlarını ele alan ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini irdeleyen eserlerinin genel gidişatından anlıyoruz ki, o sadece bu kavramları basit bir ağ çerçevesinde ele almamakta, kavram arkeolojisinin nasıl yapılacağını da hem tarihsel hem de düşünsel adımlarla izahını yapmaktadır. Foucault’nun hakikat kavramı, Antik Çağın ve Modernitenin hakikatinin bir postmodernist eleştirisi olmasının yanı sıra, incelediği dönemlerin bir hakikat arketipini ve replikasını sunması açısından da önem arz eder. Öyle ki bir kavramın arketipi, bize nasıl yol izleyeceğimiz hususunda bilgiler verir. Söz konusu replikada hakikat ve onunla ilişkili olan kavramlar ağı birebir verilmesinin yanında, hermeneutiğin süzgecinden de geçirilir ve öyle sunulur. Asıl mesele tam da burada yatmaktadır. Soru şudur; Foucault’nun hakikat eleştirisi serüvenindeki esas kavramı nedir? Burada esas kavramın eleştirisi, bir diğer ifadeyle *parrhesia* olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre *parrhesia*, bir hakikat eleştirisidir, bir başkaldırıdır. Bu bağlamda Foucault, Batı hakikat söyleminde özneliliğin üretiminin iki önemli ayağını oluşturan adalet ve tıp kurumunun köklerini, Antik Çağ tragedyalarından itibaren araştırmaya girişir.

Foucault *parrhesia* incelemelerine, *parrhesia*’nın ve *parrhesia* oyunun evrimini analiz etmeye ve bu iki kavramı aynı potada eritme işine, niçin kaynağını mitoslardan alan ve mitopoetik düşünceden alan tragedyalardan başlar? Sorusu da konumuz açısından kayda değer bir sorudur. Bize öyle geliyor ki bunun sebebi, onun düşünce tarihçisi olarak, felsefenin öncesini muhtevasında barındıran tragedyaların önemini anlamasından kaynaklanır. Foucault bu açıdan özellikle Dumezil’in aynı sembolik düşünce düzleminde farklı tarzlara göre işleyen mit, tasvir ve ritüel’ine, bir bütün dahilinde kavramlar, imgeler ve eylemlerin de eklemlenmesiyle kurulan bağlantı sayesinde, konuşan özneye dair her türlü deneyim konusunun açığa

çıkarılabileceği yönündeki düşüncesini göz önüne alır.⁵⁹¹ Söz konusu deneyimde Betül Çotuksöken'in de ifade ettiği üzere, mitolojiyi üreten insan ya da insani öznenin, henüz özne olduğunun farkında olmadığı, ancak insani öznenin bununla yetinmeyip *logos* aracılığıyla dünyayı bilme, anlamlandırma çabası içine girmeye başladığı ifadesi de⁵⁹² burada önem arz eder. Yani insan artık, özne olmaya başlamaktadır. Bu noktadan itibaren Foucault, insanın mitostan logosa geçişinin yine mitoslar aracılığıyla tragedyalar üzerinden gerçekleştiğini fark eder. Özellikle Foucault, MÖ. 5. Yüzyıla kadar doğu dünyasının ürettiği romansların etkisinde gelişen tragedyaların, hakikat arkeolojisinde yerinin ne denli önemli olduğunu da görmüş olmalıdır. Foucault, bu durumu ömrünün son yıllarında daha da fark eder ve yönünü antik metinlere çevirir. Foucault'nun bu bakış açısını değiştirmesinde özellikle söz konusu hakikat söyleminin mitopoetik kökenleri belirleyici olmuştur. Sonrasında ise bir postmodernist olarak, söz konusu mitsel hakikat anlayışının beraberinde getirdiği ve süreklilik arz eden bir hakikat üretme mekanizmasını keşfetmiş, böylece hakikat anlayışının evrenselliğini reddetmiştir. Bu bağlamda Foucault, hakikatin iktidar mekanizması tarafından tekrar tekrar nasıl üretildiğini ve böylece bin bir çeşit görünüme nasıl kavuştuğunu gözler önüne serer. Sofistike bir yapıda olan hakikat mefhumunun ilk fragmanını ise Foucault, özellikle kaynağını mitsel söylemlerden alan ve spekülative bir tarzı olan tragedyalarda bulur. Ardından yine mitin terkedilemediği pythagorasçı kinik cemaatine ve Sokrates'ten Platon'a, hatta Hristiyanlık pratiklerine değin izlerini sürer. İlk fragmanda yer alan tragedyaların başında ise "Aiskhylos ve Sophokles"⁵⁹³in aksine yenilikçi bir yazar

⁵⁹¹ Jean-Pierre Vernant, **Eski Yunan'da Mit ve Din**, Murat Erşen, İstanbul, Alfa Yayınları, 2022, s. 31

⁵⁹² Betül Çotuksöken, **Radyoda Felsefe**, İstanbul, Notos Kitap, 2012, s. 25

⁵⁹³ Aiskhylos ve Sophokles Antik Yunan tragedya yazarlarıdır. Sofokles, Yunan dünyasının en başarılı tragedya yazarlarından. Aiskhylos'u yendiği andan itibaren, Büyük Dionysus'daki yıllık tragedya yarışmalarına defalarca seçilir ve oradaki eserleri ona on sekiz kez birincilik ödülü getirir. Çoğu Yunan trajedisi gibi konularını mitolojiden alır ve eserlerinde aşırı şiddet ile ıstırapın ön planda olduğu görülür. Karakterleri ise acı veren çatışmalarla, istenmeyen suçlarla ve öngörülemez tersliklerle karşı karşıyadır. Buna karşın Aiskhylos'da ise içsel yaşamın tüm kaosa rağmen belirli bir karaktere odaklanılmaz. Kahramanları kararlarında özgürlükten yoksun olsa dahi pasif bir portre çizmez. Bkz. Sheila Murnaghan, "Sophocles (496–406 BCE)", **The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome**, Edited by Michael Gagarin, 2010; Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, **Myth and Tragedy in Ancient Greece**, Zone Books, Newyork, 1990, s.35, 54

olan Euripides'in eserlerini temel kabul eder ve kronolojik olarak konuyu işlemeye koyulur.

Henri Frankfort'un kaleme aldığı **Intellectual Adventure of Ancient Man**'de, özellikle Foucault'nun *parrhesia* mefhumunun soruşturulmasında, niçin konularının kaynağını mitolojik unsurlardan alan tragedyalardan başladığı, çok açık bir biçimde idrak edilebilir. Bu bağlamda Frankfort, söz konusu eserinde, "mitolojik düşünce, insan ve doğa arasındaki çözülmemiş bir ilişki içerisinde şekillendiyse, düşünce özgürleştiğinde bu ilişkiye ne oldu? sorusunu sorar. Buna ilişkin olarak Platon'un **Timaios**'una referansla, insan aklının kendisinin farkına varmasıyla birlikte, sorgulama gücünün sonucunda üretilen ve Platon'un deyimiyle, tanrıların insanlara bahşettiği en büyük iyilik olan felsefe sayesinde, düşüncenin mitten kurtulmaya başladığını ifade eder.⁵⁹⁴ Henri Frankfort'un ifadesine binaen Ernst Cassirer de öz-bilinç ve dünya kavramlarının mitin boyunduruğundan kurtarılmasını, Yunan felsefesinin ana başarılarından biri olarak görür.⁵⁹⁵ Böylece Foucault'nun düşünceyi, üretilmiş hakikatlerden adım adım arındırmak ve onu özgürleştirmeye çalışmak üzere niçin *parrhesia* kavramı çerçevesinde tragedyalardan başladığı da özellikle tragedyaların direniş ve karşı-özneleşme meselesinin prototipini kendi muhtevasında barındırmasıyla daha net bir şekilde ortaya konur.

Foucault'yu, *parrhesia* kavramının arkeolojisine tragedyalardan başlamaya, onu sorgulamaya ve eleştirmeye iten şey ne idi? sorusunun, yukarıda belirttiğimiz nedenlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle tragedya kavramına değinmeliyiz. İ.Ö V. Yüzyılda Atina'da Tanrı Dionysos'a ithaf edilen festivallerde, Aristoteles'in söylediğine göre Dithyrambos korosundan ortaya çıkan tragedya, Joachim Latacz'ın da belirttiği üzere, *tragos* (keçi) ve *odia* (şarkı) sözcüklerinin birleşimden doğmakta, başlangıç biçimiyle de koro şarkısı (keçi etrafında dans eden koro- erkek keçi ezgileri) anlamına gelmektedir.⁵⁹⁶ Genel anlamda da tragedya, şarkı söylemek, temsil etmek, sahneye koymak, betimlemek, canlandırmak, resmetmek, oynamak ve abartılı

⁵⁹⁴ Henri Frankfort, **Intellectual Adventure of Ancient Man**, Chicago, The University of Chicago Press, 1946, p. 387; Platon, **Timaios**, 47c

⁵⁹⁵ Cassirer, **Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren**, s. 168

⁵⁹⁶ Joachim Latacz, **Antik Yunan Tragedyaları**, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, 2006,s.43-45

söylemek anlamlarına gelmektedir.⁵⁹⁷ Aristoteles’e göre tragedya, ahlaksal açıdan ağırbaşlı, başı ve sonu olan ve belli uzunluğa sahip olan bir eylemin taklididir. Dahası ortalamadan daha iyi karakterleri taklit(*mimesis*) eden bir sanattır. Sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır. İçine dahil ettiği bölümlere özgü araçlar kullanır ve eylemde bulunan şahsiyetlerce temsil edilir. Tragedya’nın ödevi ise insan ruhunda uyandırdığı acıma-korku hisleriyle ruhu arzu ve tutkularından temizlemektir. Yani tragedya, *katharsis* görevini üstlenir. Güneşin doğuşundan batışına kadar öyküyü tamamlamaya çalışan tragedyanın keşfini ise Doria’lılar kendilerine mal ederler.⁵⁹⁸

Platon’a baktığımızda da tragedyaların ve tragedya şairlerinin çıkış noktasının Homeros’a dayandırıldığını görürüz. Bu bağlamda **Devlet** ve **Yasalar** adlı eserlerinde Platon, Homeros’un yalnızca tanrılara adanmış ilahileri ile iyi insanları öven methiyelerine yer verir.⁵⁹⁹ Onun için Homeros ve tragedya yazarları kendinde insanı değil, isteklerine, tutkularına kapılmış insanı taklit ederler; dolayısıyla bizde haz ve tutku uyandırır. Zaten bilindiği üzere Platon’a göre sanat, bir taklit olduğuna göre, bir bilgi değildir, ciddi bir iş de değildir, yalnızca hazzla yönelmiş bir oyundur.⁶⁰⁰ Bu kapsamda Platon, toplumsal yapıyı derinden sarsacak ve toplumu dejenere edecek olan sanat şeklinde değerlendirdiği tragedyalara da ideal devleti içinde (hem **Devlet** hem de **Yasalar**’da) en baştan itibaren sansür uygulamayı seçer.

Platon’un açıklamalarına binaen filozof kimliğinin yanında düşünce tarihçisi olarak telakki edilen Foucault, tragedya sanatının arkeolojisine “oyun”⁶⁰¹ kavramını esas alarak başlar. Gadamer’in “sanat, ortamı yaşatır” ve “sanat, hayatı anlamının özel organıdır”⁶⁰² sözü ile bütünleşen bu kavramsal arkeolojik kazıda *parrhesia* kavramı, oyun kavramı ile genel olarak yan yanadır. Dahası Foucault’nun özne,

⁵⁹⁷ Çiğdem Yıldızdöken, “Atina Demokratia’sının Tragedyası”, **Kaygı Dergisi**, 20(I)/2021, s.33

⁵⁹⁸ Aristoteles, **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 13,15,22

⁵⁹⁹ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, 595c, 607a

⁶⁰⁰ Platon, **Devlet** adlı eserinden naklen; Platon, **Yasalar**, Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalıcı Yayınları, 2007, s.29

⁶⁰¹ *Parrhesia* ve *parrhesia* oyununda Foucault’yu özellikle ilgilendiren unsur, kendi hakkında doğruyu söyleme zorunluluğu olan kişinin, diğer kişiyi nasıl nitelendirdiğidir. Bkz. Marighe Paijmans, “How *Parrhesia* Works through Art The Elusive Role of the Imagination in Truth-Telling”, **Foucault Studies**, No 26, June 2019, p. 44

⁶⁰² Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Birinci Cilt, s.326

hakikat ve söylem şeklindeki üçlü yapısının (*triás*) merkezinde yer alan “iktidar ilişkileri bir *parrhesia* oyunudur” mottosunun da daima köşe taşıdır. Nitekim Foucault, bu mottoyu ortaya koyarken, en çok da tragedyaların, var olan dini, insani, toplumsal ve siyasi sorunları canlı tutma yönü üzerinde durur. Zira Foucault için özne odaklı iktidar pratiklerinin ve buna istinaden siyasi/politik *parrhesia* oyunlarının daha doğru için anlaşılabilmesi adına, yüksek düzeyde canlılık örneklerini barındıran tragedyalar, büyük önem arz eder.

Euripides’in altı tragedyasını *parrhesia* eleştirisinde kullanan Foucault, oyunların ilk dördü olan **Fenikeli Kadınlar**, **Hippolitos**, **Bakkhalar** ve **Elektra**’nın, *parrhesia* için ciddi bir motif oluşturmadığını, ancak kullandığı son iki tragedyaya yani **Ion** ve **Orestes**’de, -ki **Ion** tragedyasının tamamen *parrhesia* sorununa değindiğini söyler- *parrhesia*’nın izlerini adım adım sürer. Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkileri konu edinen bu oyunda Foucault, “kimin hakikati söyleme hakkına sahip olduğunu”, “kimin bunu ödev olarak gördüğünü” “kimin bunu cesaretle yapabileceği” üzerinde çeşitli sorgulamalar gerçekleştirir. Özellikle Foucault, *parrhesia*’nın ilk kez anne soyundan ve doğuştan gelen bir hak olduğunu **Ion** tragedyasında tespit eder.⁶⁰³ Bu sorgulamaları yaparken de tragedya sanatındaki kahramanları gelişigüzel değil, *Protagonist*, *Antagonist*, *Deuteragonist* ve *Tritagonist* karakterleri dikkate alarak gerçekleştirir. Bu eksenle ilk önce **Fenikeli Kadınlar** tragedyasına giriş yapar ve Thebes’in mitolojik kralı *Oedipus*’un iki oğlu Eteokles ve Polyneikes arasındaki taht kavgasını dillendirir. Bu bağlamda söz konusu kavgayı bitirmek isteyen anneleri Iokaste, iki oğlunu barıştırmak ister. Polyneikes buluşma yerine geldiğinde annesi Iokaste ona sürgünün zorluğu ile ilgili soru sorar ve polyneikes annesine cevaben; sürgünün zor olduğunu, çünkü insanın sürgündeyken özgürce konuşma hakkından mahrum olduğu için (*en men megiston, ou ekhei parrhesia*) *parrhesia*’nın tadını çıkaramadığını söyler.⁶⁰⁴ Metinden anlaşıldığı üzere *parrhesia* sahibi olmak için özgürlükten kısıtlı olmamak gerekir.

İkinci olarak Foucault, Euripides’in **Hippolytos** oyununu ele alır. Başkarakter Phaedra’nın Hippolytos’a zımnen aşkını ilan etmesi ve ardından Phaedra’nın zina

⁶⁰³ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 23-24 ; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 26

⁶⁰⁴ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 24-25; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 27

yapan ve ailesi için utanç kaynağı olan asil kadınlardan bahsetmesiyle oyun başlar. Phaedra, oğullarının kölece yaşamın aksine onurlu yaşam sürdürerek *parrhesia* kullanabilmeleri için ailesine leke sürmeyeceğini belirtir. Öyle ki ailedeki onursuz davranışın farkına vardığın için özgürce konuşamıyorsan köle olmuşsun demektir. Çünkü insan ona göre, ailesindeki lekeyi bilirse köleye dönüşür. Oyundan anlaşılması gereken ise *parrhesia* kullanmak için aile, asalet ve toplumsal statünün ne kadar çok etkin rol oynadığıdır.⁶⁰⁵

Üçüncü olarak, **Bakkhalar** tragedyasında Thebai kralı Pentheus ile hizmetçisi arasında geçen diyalog söz konusudur. Hizmetçi, krala yönelik olarak, *bakkha* törenleriyle ilgili gördükleri hakkında özgürce konuşup konuşamayacağını sorar. Bu tragedyada diğerlerinden farklı olarak *parrhesia* kullanımı için özgür bir yurttaş olma zorunluluğu askıya alınır. Kral Pentheus'un bir hizmetliye *parrhesia* hakkı tanınması, Foucault'ya göre artık *parrhesia*'yı bireysel konuşma hakkı olmaktan çıkarmış ve bir ilişkiler yumağına dönüştürmüştür. Özellikle bu bağlamda Foucault tarafından tragedyada hem *parhesiastes* hem de *parrhesia* sözleşmesine dair çıkarımlar yapılır.⁶⁰⁶

Dördüncü ve *parrhesia* ile ilgili Foucault'ya göre pek veri bulundurmayan ama yine de belirli bakış açıları sunan **Elektra** tragedyasına baktığımızda, Elektra ile annesi Klytemnestra arasındaki bir *parrhesia* oyununu görürüz. Miken kraliçesi Klytemnestra, kızı Elektra'ya babası Miken kralı Agamemnon'u öldürdüğünü itiraf eder ve kızına korkmadan kendisine karşı *parrhesia* kullanmasını söyler. Aralarında birbirlerine *parrhesia* kullanımından dolayı zarar vermeyeceklerine dair bir *parrhesia* anlaşması yapılır. Ama *parrhesia* sözleşmesi burada tepetklak edilir. Öyle ki Orestes ve Elektra annelerini tartışma sonrası öldürürler. Bu anlaşma aslında Foucault'ya göre Kraliçe Klytemnestra için bir tuzaktır ve *parrhesia* anlaşmasının tersten okunmasıdır.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 30; Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 26-27; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 27

⁶⁰⁶ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 27-28; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 28-29

⁶⁰⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019. S. 28-31

Mitolojik çerçevede Atina'nın kuruluş efsanesini de kapsayan **Ion** tragedyasına baktığımızda, Euripides'in Atina'nın ilk kralı Eretheus, onun kızı Kreusa ve Tanrı Apollon ile devam eden silsile şeklinde tanrısallık- soyluluk- yerlilik vurgusu yapıldığı görülmektedir. Tragedyada Euripides'in dikkatimizi çekmek istediği nokta, tecavüz ya da baştan çıkarılma sonucu gayrimeşru bir çocuk olan Ion'un doğumu ile sonuçlanan, Kral kızı Kreusa ile Apollon'un çarpık aşk ilişkisidir. Kreusa tarafından Atina'daki Pallas dağında bir mağarada dünyaya getirilip, kralın görmemesi için ormana bırakılan ve sonra Tanrı Apollon tarafından tapınağa kaçırılan çocuğun trajedisini anlatan oyunun, Apollon Tapınağında geçmesi ise tesadüfi değildir. Bilakis Euripides burada Atina ile *Delphoi* tapınağının Pan-Helenistik Tanrısı Apollon arasındaki yakın ilişkiyi gösterme amacı taşımaktadır. Kreusa ile Apollon'dan olan Ion üzerinden ise siyasi olarak Euripides'in Sparta ile Atina arasındaki ebeveynlik ilişkisine gönderme yaptığını anlamaktayız. Ama Foucault, **Ion** tragedyasında bu yönlere değil, hakikatin açığa çıkarılmasında mekânın, *Delphoi*'den Atina'ya (*Athena*) nasıl kaydığıyla ilgilenmektedir. Artık Tanrılar hakikati *Delphoi*'de söylemeyecektir ve hatta *Delphoi*'deki Tanrı Apollon'un söylemleri dikkate alınmayarak, yalancılıkla, sessizlikle suçlanacaktır. Oyunun tüm bu yönleriyle birlikte artık *Delphoi* tarzı hakikatin sükût etmesine yol açan *antiparrhesiastes* Apollon'un yerini hakikatin görüldüğü mekân olarak Atina tarzı *parrhesia* almıştır. Bundan böyle hakikat *Delphoi*'deki gibi tanrılar tarafından insan için değil, Atina tarzı *parrhesia* kullanma yoluyla bizatihi Atina vatandaşlarına geçerek, insanlar tarafından insanlar için açığa çıkarılacaktır. ⁶⁰⁸ Foucault, aşağıdaki tablo⁶⁰⁹ ile de bizlere oyunun gerçek anlamda bir *parrhesia* oyunu olduğunu anlatır;

⁶⁰⁸ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.31-33

⁶⁰⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.33; Foucault, tabloda Apollon'un oyun süresince sessizlik içinde kaldığını, Ksuthos'un'da Apollon tarafından kandırıldığını ama bu sırada Ksuthos'un Apollon'un söylemi üzerine Ion'un kendi oğlu olduğunu düşünerek Ion'u kandırdığını ve son olarak Kreusa ile oğlu Ion'un Apollon'un sessizliğine zıt düşecek biçimde hakikati nasıl haykırdıklarını anlatır. Bu hakikat haykırışının nedeni olarak da kendilerini *parrhesia*'yla donatan Atina toprağına bağlılığını öne sürer. Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.33

Tablo 2.1.1. Parrhesia Oyunu Tablosu

SESSİZLİK Delphoi Apollon	HAKİKAT Atina(Athena) Erektheus Kreusa İon	KANDIRMA Yabancı Devletler Ksuthos

Oyunda, Apollon tarafından kaçırılıp *Delphoi*'deki tapınağa getirilen İon, tapınakta "Tanrının Hizmetkârı"⁶¹⁰ olarak yetiştirilir ve nereden geldiğini kimse bilmediği için yetim muamelesi görür. İon bu durumuyla *Delphoi-Athena* ve Apollon-Kreusa arasında arafta kalmış biçimiyle gözler önüne serilir. Zira İon, Tanrı Apollon ile Kreusa'nın oğludur ve Atina'da doğup *Delphoi*'de büyümüştür. Bu arada Kreusa, aradan geçen zaman içinde bir yabancı olan Ksuthos'la evlilik yapar. Kader o ki belli bir süre sonra çocukları olmadığı için durumlarının akıbetini yani çocukları olup olmayacaklarını sormak üzere *Delphoi*'ye "Apollon'un kehanet ocağı"⁶¹¹na giderler.⁶¹² Tanrı Apollon, oğlu İon'un bir tür kandırmacayla Ksuthos'un oğlu olduğunu söyler. Tapınakta hizmetkar olan ve oğlu olduğuna inandığı İon'u evlat edinir. Kreusa, İon'un, kocası Ksuthos'un gayrimeşru oğlu olduğunu düşünerek onu öldürmek ister ama Apollon bunu engelleyerek, anne ile oğlunun tekrar kavuşacağını bildirir ve tragedya sahnesini terk eder. Tüm bu tragedyanın arkasında, Tanrılar ve insanlar arasındaki *parrhesia* oyunları yatar.⁶¹³ Euripides oyunla amacına ulaşır ve Tanrı'nın yücelik ve dolayısıyla *parrhesiastes* konumunu, Apollon üzerinden ters yüz eder. Foucault, daha sonra **İon** tragedyasında ayrı ayrı İon'un ve Kreusa'nın

⁶¹⁰ Euripides'in kahramanının adını taşıyan tragedyasında, oyun boyunca Tanrı Apollon'a olağanüstü bir kişisel bağlılık sergileyen İon, bir tapınak kölesiydi. Bkz. H.S. Versnel, "Coping With the Gods (Wayward Readings in Greek Theology)", **Religions in the Graeco-Roman World**, Editors: D. Frankfurter, J. Hahn, H.S. Versnel, vol. 173, Brill Publishing, 2011, p. 128

⁶¹¹ Tanrılarının tanım gereği kahinlik yeteneğine haiz olduğu inancı, Antik Yunan dünyasında uzun süre varlığını sürdürmüştür. Bu inanç gereği de Apollon, en büyük kehanet tanrısıdır. Apollon elinde bulundurduğu bu gücün merkezleri olarak, *Didyma*, *Miletos*, *Klaros* ve *Patara*'yı seçmiştir ve bu antik kentlerde kehanet ocakları kurmuştur. Bkz. Şengül Dilek Ful, **Yazıtlar Işığında Mysia Bölgesi Kültürleri**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008, s.197

⁶¹² Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 34-35

⁶¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Euripides, **İon**, çev. Ege Kandemirli, Mitos Boyut Yayınları, 2018

rollerini, *parrhesia* ve *parrhesiastes* kavramları bağlamında tartışmaya açar. **Ion**'un Foucault için asıl önemi, söz konusu tragedyanın, kişinin zekasını ya da zihnini nasıl yönettiği sorusuna verilecek cevapta kilit noktası üstlenmesidir. Öyle ki bu tragedya, insanın karşısında Tanrı dahi olsa, sorumluluk alarak zihnin doğal işleyişine istinaden *parrhesia* kullanımını nasıl gerçekleştirdiğini anlatması yönünden önem taşır.

Son olarak Foucault, Euripides'in **Orestes** tragedyasına geçer. **Orestes**'de, kahramanlar olarak Klytemnestra'nın kızı Elektra ve oğlu Orestes'i görürüz. Anneleri kraliçe Klytemnestra'yı öldürmelerinin üzerinden altı gün geçmiş ve her ne kadar pişman olsalar da- ki en çok Orestes pişman- işledikleri cinayet hakkında halk meclisinin kendileri hakkında verecekleri karar gününe değin sarayda hapsedilmişlerdir. Sahneye Klytemnestra'nın kız kardeşi Helene girer girmez kardeşinin başına gelenleri öğrenir ve Elektra'ya ateş püskürür. Ardından koro sahneye dahil olur ve Orestes hakkında bilgi ister. Elektra olanları anlatır ve bu güç durumdan kendisini ancak amcası Menelaos'un kurtarabileceğini söylese de Menelaos, halk meclisinin kararına karşı çıkmaz ve yeğenlerine yardım etmez. Teyzelerini öldürmek için plan yapan Elektra ile Orestes'e, arkadaşları Pylades'te yardım eder ve yaşadıkları her türlü kötü olayın nedeni olarak gördükleri teyzeleri Helene'yi, sarayda öldürürler. Helene'nin eşi Menelaos sarayı kuşatır, bu sırada Orestes yeğeni Hermione'nin boğazına bıçak dayar ve saraydan sağ salim çıkmalarının teminatı olarak amcasına karşı kullanır. Bu sırada Apollon ile Zeus'un isteğiyle tanrıçalığa yükselen Helene sahneye girer. Orestes'in doğal azmettiricisi olarak görülen Apollon ise Orestes'in Atina'da temize çıkacağını tebliğ eder. Tragedyanın sonunda Elektra ile Pylades ve Orestes ile kuzeni Hermione evlenirler. Argos tahtı Orestes'e bırakılır ve oyun koronun iyi dilekleriyle sonlandırılır.⁶¹⁴ Dikkat edilirse, tragedyalarda genel olarak sorumluluğun trajik bilinciyle ortaya çıkan hınç duygusuna yer verilmiştir. Çünkü tragedyalar, Platon'un da hemfikir olduğu üzere insanı yer yer kaderine küsmeye itmiş ve bu yüzden çoğu zaman insanı saldırganlaştırmıştır. İnsan tanrısal yasaların sonucu olan kader ile töreye uygun yaşama çelişkisini aşamamıştır. Yine de kader yasasına teslim olmuştur. İnsanın

⁶¹⁴ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Euripides, **Orestes**, çev. Ari Çokona, İş Bankası Yayınları, 2021

yaşadığı bu kaos, nihayetinde tragedyanın doğuşuna zemin hazırlamış ve trajik bilinci ortaya çıkarmıştır. Thukidides’in söylediği üzere Atina’yı çökerten en önemli sebep de bu trajik bilinci körükleyen tragedyalardır.⁶¹⁵

Foucault’nun hakikat oyunlarını incelerken son bir tragedya olarak **Orestes**’i seçmesinin sebebi diğerlerine nazaran, yalnızca **Orestes**’te *parrhesia*’nın olumsuz, aşağılayıcı yönünü⁶¹⁶ idrak etmesinden kaynaklanır. Bunun yanı sıra özellikle siyasi *parrhesia*’nın güçlü örneklerinin de bu tragedyada sahnelendiğini gözlemliyoruz. Bu bağlamda yukarıda bahsetmediğimiz ama tragedyada Elektra ve Orestes’in mahkemesinde yer alan iki karaktere yani Talthybios ve Diomedes’e vurgu yapmak gerekir. Öyle ki Foucault’nun tragedya üzerinden başlattığı *parrhesia* kavramının arkeolojisine bu iki zıt ismin önemi büyüktür. Foucault için Talthybios, Yunancada *dili olan fakat kapısı olmayan* (ağzını kapamaktan aciz) insana gönderme yapan “*athuroglossos*” sözcüğünün tam karşılığıdır. Bu şekilde tanımlanan Talthybios, sözcüğün anlamına binaen, herkesi memnun edici nitelikte, iki yüzlü konuşur ve olumsuz/aşağılayıcı *parrhesia* kullanır. Talthybios’un aksine Diomedes, bağımsızdır ve iktidar yanlısı değildir. O, Elektra ve Orestes için akla yakın ve ölçülü olarak mahkemedeki konuşmasında sürgün teklif eder. Bunlar Foucault’nun *parrhesia* oyunları analizinde iki toplumsal örnek şeklinde lanse edilir.⁶¹⁷ Bahse konu olan iki figürde bizler, aslında düşünme stilleri ve *parrhesia* kullanımına dair ipuçlarını görürüz. Düşünme stilleri dediğimizde kişinin zekasını, zihnini kullanma tercihini anlamalıyız. Talthybios ve Diomedes, zekalarını iki farklı yönde işleterek *parrhesia* kullanımını gerçekleştirirler. Foucault için tercih edilen *parrhesia* kullanım şekli “Diomedes tarzı *parrhesia*”dır. Hakikat ancak ona göre Diomedes gibilerce açığa çıkarılabilir. Diomedes tarzı hakikat söylemini Foucault, iktidar ve hakikat ilişkilerinde sık sık kullanacaktır. Bu zekâ türü ayrıca pratik zekâ türüne de gönderme yapar. Diğer yandan Orestes’in mahkemesi aslında Orestes’in şahsında, demokratik ve muhafazakâr iki ayrı kanadın, askeri-toplumsal bir meseleyi tartışmasıdır; “Atina, Sparta ile savaşa devam etmeli mi yoksa ateşkes ilan ederek

⁶¹⁵ Ayhan Bıçak, **Felsefenin Kuruluşu**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 73-77

⁶¹⁶ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.49

⁶¹⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.52-53

barışa mı gitmeli?”⁶¹⁸ Foucault’nun çizdiği bu portrede görüldüğü üzere *parrhesia*’nın ve *parrhesiastes*’in çok katmanlı yapısı ele alınmaktadır.

2.1.2. Tragedyalar ve Platoncu-Aristotelesçi Felsefede Mitsel *Parrhesia* Kullanımı: Eril Hegemonyanın, Dişil *Parrhesiastes* Karşısındaki Yenilgisi

Foucault’nun analize tabi tuttuğu ölçüde bakıldığında görülüyor ki tragedyalarda kadın figürü ikinci planda yer almaktadır. Burada eril olanın üstün tavrı hem insanlarda hem de tanrılarda kendini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda özellikle bekaret teması, Antik dönemde dişil olanın konumunda önemli bir parametreyi oluşturmaktadır. Kadının namusu her ne kadar başkalarını ilgilendirmiyor gibi gözükse de bir kadının kendi üzerinde hakimiyet kurması için erkekçe davranma zorunluluğu, bariz bir şekilde kadının, eril hegemonyanın baskısı altında *parrhesia* kullanma yoksunluğuyla yaşamda var olduğuna işaret eder. Zaten Foucault, 1983 yılında Kaliforniya Üniversitesi’nde verdiği derslerde bir öğrencinin sorusu üzerine, Antik Yunan’da tıpkı köleler gibi kadınların da yok sayılmasından dolayı *parrhesia* kullanımından mahrum bırakıldığını söyler.⁶¹⁹ Özellikle Antik Çağ’da dişil olanın etiğin dışına itilmesiyle başlayan süreç, kadının bir erkeğin hegemonyası altında olma zorunluluğu çerçevesinde konumlandırılmasıyla devam eder. Köle mantalitesiyle değerlendirilen kadın, bu manada herhangi bir söz hakkına sahip olmadığı gibi doğal olarak da *parrhesia* kullanma hakkından da yoksun durumdadır.⁶²⁰ Yine Euripides’in **Hippolytos** tragedyasından hatırlanacağı üzerine Phaedra’nın namus kavramı üzerinden ilerleyerek, kral ailesinde zinan yapan asil kadınlar gibi olmaktan imtina edip çocuklarının *parrhesia* hakkına sahip çıkması bu duruma örnek verilebilir. Hatta bu bilgiden yola çıkarak, bir vatandaşın *parrhesia* kullanma hakkının anne figürünün davranışlarıyla doğrudan bağlantılı olduğu da söylenebilir. Kadın, Antik Yunan’da bekaret ve arılık temasıyla özdeşleştirildiği için, onun toplum içindeki yeri, çocuklarının *parrhesia* kullanıp kullanamamasının da belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan dişil olanın tragedyalarda bazı durumlarda *parrhesiastes* olarak karşımıza çıkması, onun bekaret ve arılık

⁶¹⁸ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.61

⁶¹⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 10

⁶²⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 136

temsiliyetine atıfla kendini savunma pozisyonundan kaynaklanır. Daha önce bahsedildiği üzere **Ion** tragedyasında Apollon'dan hamile kalan Kreusa'nın *parrhesiastes* rolü tam da bu minvalde ele alınması gerekir. Çünkü söz konusu olan her ne kadar metaforik anlamda da olsa bekaret ya da namussa, Antik Yunan'da dahi kadının kendini aklamasına ve kendi sulbünden olanların *parrhesia* kullanma hakkını korumasına fırsat tanınmaktadır. Tragedyalar buna çok ciddi manada hizmet eder ve bir kadının bir Tanrıya karşı, *parrhesia* kullanmasına olanak tanır. Dahası tragedyalar, *parrhesia* kullanımının aşağıdan yukarıya hiyerarşik bir statüde gerçekleşmesi gerektiğinin de altını çizer.

Tragedyalarda kadının mitsel kökenlerine atıflarda bulunularak iyi ve kötü ayrımı yapılır. Kadınlar mitlerin getirdiği veriler çerçevesinde tamamen toplum dışına itilmemektedir. Öyle ki eril konumdaki tanrıların yanında dişil konumdaki tanrıçaların⁶²¹ (Demeter, Artemis ya da Afrodite gibi) varlığı göz önüne alınmalıdır. Bu yüzdendir ki Euripides'in tragedyalarında sıklıkla fenalığın kaynağı olarak zikredilen kadınların yanı sıra iffet sahibi kadınlara da yer verilir.⁶²² Bu durum Euripides'te toplumsal açıdan statüsünün zayıflığına dikkat çekilen kadınların, Apollon örneğinde de vücut bulduğu üzere hareket etmesine olanak tanır. Böylece kadınlar, karşısında tanrı olsa dahi kendisine yapılan haksızlıklara, adeta bir tanrıça gibi cevap vererek iffetlerini savunabilirler.

Tragedyalardan hemen sonra Platon'un, diyaloglarda Sokrates ve Sokratik diyalog üzerinden kadın ruhuna yönelik ifadeleri dikkat çekmektedir. Ancak öncelikle Sokrates'in ve dolayısıyla Platon'un kadına yönelik fikirlerinin, mitolojik bağlamdan kopartılamayacağını göz önünde bulundurmanız gerekir. Öyle ki

⁶²¹ Yine buna yönelik olarak tragedyalar haricinde Platon'un **Kratylos** diyalogunda Sokrates'in kahramanların doğumuyla alakalı olarak kadın tanrılardan yani tanrıçalardan bahsettiği görülür. Bkz. Platon, **Kratylos**, 398d

⁶²² Kadınlar, erkek zihninin bir ürünü olarak Helen kültüründe yasal eşlerin yanı sıra kente gelen ve özellikle fenalıkları temsil eden *heteira*/metres, *porna*/fahişe, *pallake*/yabancı uyruklu fahişe-cariye-kutsal fahişe şeklinde tasnif edilmektedir. Bunların herhangi bir şekilde *parrhesia* hakları bulunmamaktadır. Bkz. Stephanie L. Budin, "Sacred Prostitution in the First Person", **Prostitutes and Courtesans in the Ancient World**, Edited by Christopher A. Faraone, Laura K. McClure, The University Wisconsin Press, 2006 p. 87-88; Edward E. Cohen, "Free and Unfree Sexual Work - An Economic Analysis of Athenian Prostitution-", **Prostitutes and Courtesans in the Ancient World**, p. 97-98

kadınlarla ilgili olarak özellikle İbrani mitolojisinin kötü yarattığı ve yaratılış mitinde ilk *parrhesia* kullanarak ataerkil düzene başkaldıran kadın⁶²³ olarak simgelenen Lilith/Havva ya da Mezopotamya'nın kutsal fahişesi olarak adlandırılan Tanrıça Inanna bu bağlam içerisinde yer alabilir. Dahası iki örnek de Antik Yunan'daki kadının yerine dair ön bilgi niteliğinde çok ciddi bir biçimde yarar sağlar. Bu bakımdan Platon'un öncelikle **Theaitetos** diyalogunda, *parrhesia* oyununa katılarak hakikate erişime ve dönüşüme kapı aralayacak olanın, kadın değil de erkek ruhunun olmasına vurgu yapılması önemlidir. Yine Sokrates'in, sanatının ancak erkekleri doğurabileceğini söylemesi de kayda değerdir.⁶²⁴ Bu yönden bakıldığında Antik Yunan tragedyalarından ve mitsel anlatılardan farklı olarak önemi gitgide azalan bir kadın portresiyle karşı karşıya kalırız. Ama **Menon** diyalogunda, bilge olarak bahsedilen kadınlardan söz edildiği de akılda tutulmalıdır. Öyle ki Sokrates'in “tanrısal işlerde bilge erkek ve kadınlardan işittim sözler”⁶²⁵ şeklinde başlayan pasaj dikkate alındığında *parrhesia* hakkından tamamen yoksun bırakılan bir kadın figürü mevzu bahis değildir. Çünkü bilge olmak *parrhesia* kullanmak demektir ve kadın bilgelerin de varlığı söz konusuysa onların da *parrhesia* kullandığına yönelik net bir tavır ortaya konulabilir.

Sokrates'ten bağımsız olarak Platon'a baktığımızda, bilhassa **Devlet**'te kadının konumunun pek de güçlü olmadığı anlaşılır. Platon'un eserinde savunduğu şekliyle kadının doğurduğu çocukların sorgusuz sualsiz elinden alınması, kadının *parrhesia* kullanımına yönelik ciddi bir tehdidi gündeme getirir. Öyle ki Sokrates'in vurguladığı bilge kadınlar meselesi **Devlet**'te, mitsel anlatılarında getirdiği bilgilerinde etkisiyle geri plana itilmiş ve kadının erkek karşısında daha zayıf olan doğasının altı çizilmiştir. Lakin bu kısımda dikkat edilmesi gereken husus diyalogların yazılma dönemleridir. Bilindiği gibi **Devlet**, Platon'un gençlik ve olgunluk devrinin eseridir. **Theaitetos** ise, onun olgunluk ve yaşlılık devrinin arasında bir üründür. Anlaşılacağı üzere, Platon'un **Devlet**'te kaleme aldığı satırlara yönelik yaptığı eleştirilerin bir kısmına **Theaitetos**'ta yukarıda da bahsettiğimiz

⁶²³ Bkz. Cemile Akyıldız Ercan, “Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea”, **Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks**, Vol. 5, No. 1, 2013, s. 89-103

⁶²⁴ Platon, *Theaitetos*, 150d

⁶²⁵ Platon, *Menon*, 81a

biçimde şahit oluruz. Böylece çok da vasıflara sahip olmayan, erkeğine sadakatli olması istenen ve ortak kullanıma açık olan kadın ve çocuk fikrinden⁶²⁶, çok açık ifade edilmese de *parrhesiastes* dahi olabilecek bilge kadınlar (rahibeler) fikrine evrilen bir süreç mevzu bahis olmuştur.

Platon'dan Aristoteles'e geçildiği vakit, kadının rolü ve konumu küçük farklılıklarla beraber, çok radikal denilebilecek bir değişiklik göstermez. Platon'dan farklı olarak kadın ruhunun erkek ruhu karşısında düşünme yetisine sahip olduğu net bir şekilde ifade edilir ancak buna rağmen kadın zihni pasif durumdadır ve erkeğin hegemonyası altında yönlendirilmeye mahkumdur.⁶²⁷ Diğer yandan Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** ve **Politika**'sında, Platon'un hayvanlar aleminde olduğu gibi ortak çocuk ve ortak kadın fikrine karşı çıktığı, buna mukabil aile kurumunun devlet aygıtından daha önde olduğunu⁶²⁸ dile getirdiğini görürüz. Kadın, erkeğin alabildiği ve bir arzu nesnesi olarak "cinsel bakımdan edilgen bir meta"⁶²⁹ halindedir. Dolayısıyla kadınlar, sitede bir vatandaş sayılmadıkları için herhangi bir *parrhesia* hakkı da yoktur. Ancak Aristoteles tıpkı Platon gibi kadınların eğitime, devletin geleceğinin iyi olması kaygısından dolayı önem verir. Çünkü ona göre kadınlar özgür insanların yarısıdır ve onların doğurduğu erkekler daha sonra birer vatandaş olacaklardır.

Hem Platon hem de Aristoteles açısından bakıldığında görülüyor ki Antik Yunan düşüncesinde kadın, Foucault'nun da ele aldığı biçimde ne epistemik ne politik ne de etik özne olarak kayda değer bir profile sahiptir. Dahası Foucaultyen kavramlarla değerlendirecek olursak kadın bedeni üzerinden bir iktidar pratiğine ya da bir disipline edilmiş tarzına rastlanır. Kadın figürünün, *parrhesia* kullanılmasına izin verilmeyen, hatta dinler açısından *parrhesia* kullanma hakkının diğer başka kadınların beyanlarıyla denetime tabi tutulan bir profile dönüştüğüne şahit olunur. Modern anlatıların da bir parçası olarak kadın, erkek egemen toplumlardaki yönetimlerce, ἐγκράτεια/*enkrateia* gücü olmayan (kendine egemen olma⁶³⁰), bedeni

⁶²⁶ Platon, **Yasalar**, 739c

⁶²⁷ Aristoteles, **Politika**, 1260a

⁶²⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1162a.; Aristo, **Politika**, 1261a-b, 1262a-b

⁶²⁹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 153

⁶³⁰ Söz konusu Antik ahlakta kendine hâkim olma bireyi ilgilendirmekte ve etik açıdan yalnızca erkekleri kapsamaktadır. Öyle ki Foucault'ya göre Yunan'da, erkek toplumunun ahlaki mevzu bahistir. Kadının burada ne bir vatandaşlığı ne de bir *parrhesia* kullanma hakkı bulunmaktadır. Bkz.

üzerinde söz hakkı bulunmadan iktidar uygulanan bir “meta”ya indirgenir. Dolayısıyla Foucault’ya göre de kadın cinsi üzerinden iktidar aracılığıyla üretilen cinsel hakikatler de göz önüne alınarak tarihsel bir süreç işletilir. Söz konusu bu tarihselliğe ve öznel deneyimlere atıflarda bulunularak, sorunsallaştırmalar yoluyla - ki burada bu cinselliktir- ortaya koyduğu analizler çerçevesinde kadın cinsinin epistemik, politik ve etik konumuna dair açıklamalarda bulunur. Özellikle iktidar ilişkilerini açığa çıkarma adına, klasik çağın cinsellik deneyimleri üzerinden soruşturmalar yürütür. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta, Foucault için klasik çağ ile postmodern çağ arasında cinsel katılığın farklı olduğudur. Bilhassa Antik Çağ düşüncesinde katı cinsel tutumlar, insanlar üzerinde sınırlandırıcı bir iktidar pratiğinin ürettiği hakikatler olarak anlaşılmamalıdır. Aksine eğitilmiş insanlara özgü felsefi bir incelik bağlamında, estetik ve etik bir varoluşa (kendi yaşamını bir sanat eserine dönüştürme) yönelik edimler olarak değerlendirilmelidir.⁶³¹

2.2. Kendilik Kaygısı ve Kendilik Bilgisi Bakımından Sokratesçi- Platoncu Modelde *Parrhesia*

Yunanlarda *parrhesia* kullanımı, *tekhne tou biou* (Yaşama Sanatı) olarak görülen felsefeyle ilişkisi sürecinde farklı bir tutumla karşımıza çıkar. Bu tutum başlangıçta retorik karşıtı bir profil çizer. Ancak sofistlerin etkin olarak kullandığı retorik sanatının karşısında Platon, *parrhesia* oyununun aracı olarak diyalog yöntemini benimser.⁶³² Platon, kaleme aldığı diyaloglarında baş köşeye oturttuğu Sokrates’i, diyaloglarda her ne kadar sözcük olarak geçmese de *parrhesiastes* olarak okuyucuya takdim eder. Dolayısıyla kendine dikkat etme (*epimeleia heautou*)

Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 90-91, 197; Ancak şunu ifade etmeliyiz ki Foucault’nun analizlerine göre kadın, *enkratieia* becerisinden tamamen yoksun değildir. O, yine de kendisiyle kendiliğinden erkeksi türde üstünlük kurma biçiminde bir tavır sergiler. Aristoteles’te yönetenle yönetilen arasındaki siyasal ilişkiye benzetilen söz konusu kadın-erkek ilişkisinde, kadının erdemi bağımlılık, erkeğin erdemi ise buyurma şeklinde tezahür eder. Zaten Antik Çağ’daki bu cinsel bir ast-üst ilişkisi bağlamından yola çıkıldığında da kadının herhangi bir *parrhesia* kullanma hakkına sahip olmadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Foucault’ya göre Antik Çağ’da kadının konumuna yönelik olarak Aristoteles da kapsayacak şekilde kabul edilen bu fikirler göz önüne alındığında da dişil olanın *parrhesia*’ya dair bir alanda yer alması mümkün görünmemektedir. Bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 183-184

⁶³¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 202-203

⁶³² Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 2019, s. 18-19,21

temasıyla özdeşleşen felsefi *parrhesia*'nın⁶³³ başlatıcısı olarak görülen Sokrates, bir *parrhesiastes* olarak daima hakikatin dışavurumcusu olarak diyaloglarda yerini alır.⁶³⁴ Sokrates'e kadar gelen süreçte *parrhesia*, site yöneticisi ve özgür yurttaş arasındaki politik oyun olarak tecelli eder. Ancak Sokrates'le birlikte ötekine hizmet eden bir oyun biçimini alarak, ötekiyle kurulan sözel ilişki etiğine (sözel bir etkinlik türü) dönüşür. Böylece özgür Atina yurttaşlarına özgü olan *parrhesia* kullanımının alanı daha özel bir konuma yükseltilerek, filozofun ödevi haline getirilir. Söz konusu geçiş dönemini bizlere yansıtan Platon'un metinlerinde Sokrates, bu ödevi üstlenen bir "yaşama sanatı" (*tekhne tou biou*) ustası olarak karşımıza çıkar. *Parrhesia* burada manevi bir rehberlik *tekhne*'si rolünü üstlenir ve etik *parrhesia* böylece *epimeleia heautou* temasıyla ilişkili hale gelir. Foucault bu tarz bir etik *parrhesia* kullanımının, yani salt politik düzlemde koparılarak felsefi bir düzleme indirgenen *parrhesia* kavramı ve pratiğinin, ilk kez Sokrates'le başladığını söyler. Bu bağlamda da hakikatle kendilik etiği ve estetiği arasındaki ilişkileri geliştiren bir manevi rehber ya da felsefi danışman olarak Sokrates, felsefenin konumunu yeniden belirler. Böylece Sokrates, felsefenin, yaşama sanatı olarak kavranmasının öncü pratiklerini gerçekleştirmiş olur.⁶³⁵ Özellikle Sokrates, güven ilişkilerinin yönetimi ve bireylerin eğitimini mümkün hale getiren bir özne oluşum-dönüşüm sürecini ifade eden "*parrhesianın* etik katkısı"nı da bu pratiklerle ortaya koymuş olur.⁶³⁶

Foucault, Sokratesçi-Platoncu *parrhesia*'nın konumunu belirlemek üzere, genelde diyalog ile yürütülen bu türden bir *parrhesia*'yı, retorik sanatıyla karşılaştırma yoluna gider. Bu bağlamda retorik, sürekli bir uzun konuşma olma bakımından sofistlik aracı olarak görülürken, soru ve cevaplardan oluşan diyalog, *parrhesia* oyununun bir biçimini ifade eder. Foucault ayrıca, Antik Yunan'dan Roma Stoacılığına geçişte Seneca üzerinden, *parrhesia* ve *parrhesia* oyunlarının durumunu analiz ederken, özellikle retorik kullanılmadan hakikati söyleme meselesine bu

⁶³³ Foucault'ya göre *parrhesia* mefhumu hem *epimeleia heautou* hem de *askesis* kavramıyla sıkı bir ilişki içerisindedir. Bkz. Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 40

⁶³⁴ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.21

⁶³⁵ Süreyya Su, "Foucault'nun Sokrates Okuması: Etiğin Bir Soybilimi", **Cogito**, Sayı 70-71, 2012, s. 452-453

⁶³⁶ Nancy Luxon, "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", **Cogito**, s. 180

açından bir vurgu yapmayı da ihmal etmez. Ancak bu durumun değişerek *parrhesia*'nın MS II.Yüzyıl'dan itibaren retorik alana dahil edilerek bu alanda kullanılan biçimlerden biri haline geldiğine ve dinleyicilerin duygularını yoğunlaştırıcı etkisine dikkat çeker.⁶³⁷ Foucault'ya göre Sofist *parrhesia*'nın aksine Sokratesçi *parrhesia*, yani ileride *parrhesia* formlarını incelerken ayrıntılarıyla ele alacağımız Sokratik *parrhesia*, retorik bir kaygı gütmekten doğrudan, risk alarak hakikati söyleme yükümlülüğüne gönderme yapar. Buna ek olarak Sokratik *parrhesia*'nın, *epimeleia heautou* (bir ödev, pratik ve yükümlülük olarak kendine-ruhuna özen gösterme⁶³⁸) ile *gnothi seauton* (kendini bil⁶³⁹) ilkelerinin içselleştirildiği çıkarsız bir *parrhesia* türü olduğunu da belirtmek gerekir. Bu tür bir *parrhesia* oyununda *parrhesiastes*, Orta Çağ'daki gibi karşısındakinden itiraflar dizisi talep etmez, yalnızca hayatı hakkında birtakım akılcı açıklamalar (*didonai logon* /hesap vermek) yapmasını ister. Bu da zaten Sokratik *parrhesia* türünün esas gayesi olan *bios-logos* uyumunun olup olmadığı yönündeki sınavın tipik bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Söz konusu uyumun sınavması esnasında da aktif rol üstlenen Sokrates ya da Sokratik diyalogu yürüten kişi, *parrhesiastes* rolünün yanı sıra başka hayatların bir *basanos*'u ⁶⁴⁰ (denektaş/kendine bakarak karşısındakini değerlendirme/ruhun sınavması) olarak da işlev görmesi bakımından önem ihtiva eder.

Foucault'ya göre Sokrates, Yunan kültüründe kendisini *Musa*'lara adayan ve yüksek ilimlerle uğraşan, bunun yanında *logos-bios* uyumunu ontolojik manada yakalayan kişi anlamına gelen *Mousikos Aner* (*teleios aner*/kemâle ermiş)'dir. Dahası Foucault Sokrates'i, dört çeşit olan Yunan armonisi arasından *Doryen*⁶⁴¹ moduna dahil eder. Bu mod, diğerlerinden farklı olarak kişiyi cesarete yönlendiren bir mod olarak karşımıza çıkar ve Sokrates'in ve Sokratik diyalogun karakteristik

⁶³⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 18-19

⁶³⁸ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 417

⁶³⁹ *Delphoi*'de Apollon Tapınağı'nın buyruğu olan bu ilkenin ortaya çıkışına dair René Guénon, üç görüş bildirir; Bunlardan ilki söz konusu ilkenin Sokrates tarafından söylendiğidir. Ancak Sokrates'in yazılı eseri olmadığından bu görüşü zayıf bulur. İkincisi ise sözün Pythagoras mektebi aracılığıyla Platon'a nispet edildiği yönündedir ki bu görüş ona göre daha kabul edilebilir bir görüşü temsil eder. Ancak Guénon'e göre yine de bunların yanı sıra üçüncü bir görüş olarak, "kendini bil" ilkesinin felsefe tarihinden de eski olabileceği akılda tutulmalıdır. Bkz. Mustafa Tahralı, **Çağ ve Hakikat-René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar**, s. 208-209

⁶⁴⁰ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 82-87

⁶⁴¹ Diğer modlar; *Lidya*, *Frigya*, *İyonya* modları olarak bilinir.

yapısını oluşturur. Öyle ki bu karakteristik özellik ve mod, Sokrates'in şahsında Sokratik yöntemin tam bir *parrhesia* figürünü temsil etmesi açısından önem arz eder. Bu durum Sokratik yöntemin, yukarıda bahsedilen sofist ve retorik yöntemden net bir biçimde ayrıldığını da bizlere gösterir. Öyle anlaşıyor ki bu ayrımın, siyasi ve etik *parrhesia* kullanımı arasındaki ayrımla çok sıkı ilişkisi bulunmaktadır. Foucault bu ayrımda Platon'un **Yasalar**'ına atıf yaparak, *bios* ve *nomos* karşıtlığına değinir. **Yasalar**'da site içerisinde uygulanan kanunları gözetleyen bekçiler ile Sokrates'e benzer, site için iyi söylemlerde bulunarak felsefi ve etik bakışla tavsiyelerde bulunan ahlaki *parrhesiastes* arasında ayrım yapar. **Yasalar**'da, konuşma özgürlüğünü her şeyin üstünde tutan, bozulmuş ruhlar arasında devlet düzenini sağlayabilecek cesur birine yani *parrhesiastes*'e ihtiyaç olduğunu, ancak böyle birine kimsenin yardımcı olmayacağını ve böyle bir kişinin (*parrhesiastes*) yalnız (diğer anlamda nevaabıt) bırakılacağını anlatır. Aslında onun bahsettiği *parrhesiastes*, bize öyle geliyor ki hocası Sokrates'ten başkası değildir. Platon burada site düzenini felsefi ve etik *parrhesia* kullanarak sağlayabilecekken idam edilen Sokrates'in temsilinde, *bios* ve *nomos* ayrımını yapar.⁶⁴² Platon bu açıdan söz konusu nitelikte ve yalnız bırakılacak olan *parrhesiastes* yerine siyasi bir *parrhesiastes* önerir. Bu *parrhesiastes* tam da yasa koyucu olarak adlandırdığı filozof-kral'dır. Platon'un siyaset felsefesinde ortaya koyduğu filozof-kral⁶⁴³ meselesi hem **Devlet** hem de **Yasalar**'da pasajların geneline sirayet etmiş, ister devlet adamı isterse de koruyucu sınıfı dediği yönetim katında yer alanlar için bu tabir büyük önem arz etmiştir. Çünkü devletin başında bulunan yöneticinin filozof-kral olmasının yanında koruyucu sınıf da mutlaka filozofça yaşamın unsurlarından pay almalıdır ve *parrhesia*

⁶⁴² Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 85, 88, 89; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 30-31; Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, 835 c, s. 320

⁶⁴³ Devlet yönetimi, alanında uzmanlaşmış kişilerin yapabileceği bir uğraştır. Bir toplum içerisinde ayakkabı ustası yalnızca ayakkabı işi ile uğraşmalı, bir çiftçi sadece çiftçilik yapmalı ve asla yargıçlık işi ile uğraşmamalıdır. Platon'un bu görüşleri devlet yönetiminde uzmanlığın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu çıkış noktasından hareketle en iyi devlet yöneticisinin devleti kurmayı bilen kişi olduğu ifade edilebilir. Daha açık bir ifadeyle, Platon'a göre her insan hangi meslek için yaratıldıysa o mesleği yapmalıdır. Böylece toplumda adalet sağlanabilecektir. Çünkü her insan uzman olduğu konuda çalışacak ve böylece toplumsal düzen aksamadan ve iş bilmemezlikten kaynaklanan sorunlardan dolayı bir başkasının zarar görmesine fırsat tanımadan devam edebilecektir. Bkz. Konuralp Demir, "Platon'un Devlet Kurgusunun Modern Kamu Yönetimine Yansımaları", **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2019, sayı: 27, s. 207

kullanma hakkına sahip olmalıdır. Zira Foucault'nun Platon'un diyaloglarında dikkatini çeken soru tam da burada ortaya çıkar; “*parrhesia* kullanan asıl kişi kimdir ve hangi niteliklere sahiptir?” Buna mukabil “asıl *parrhesiastes* siyasi mi yoksa felsefi ve etik *parrhesia* kullanan mı” sorusunu ortaya atar. Foucault'nun bu sorgulamalarının gerisinde Platon'un **Devlet**'te “şimdi artık yılmayalım da en iyi bekçilerin filozoflar olacağını söyleyelim. Böyle olunca, bekçilerin bir azınlık olacağını kestirebilirsin. Filozoflarda aradığımız yaradılış ve değerler kolay kolay bir araya gelmez, bu değerleri çok defa ayrı ayrı insanlarda görürüz.”⁶⁴⁴ Ya da “demek ki dostum, bekçi en uzun eğitim yolundan gitmeli, bedeni gibi kafasını da geliştirmeli, yoksa göreceği işe en uygun, en yüksek bilime ulaşamaz.”⁶⁴⁵ şeklindeki açıklamaları önem teşkil eder. Platon özellikle bekçilerin filozofça yaşamdan pay alma durumunun ciddiyetini gözler önüne serer. Yalnız bu açıdan değerlendirildiğinde bekçilerin filozof değil, filozofça yaşamdan pay alabilen kişiler olarak zikredildiği görülür. Bu bağlamda Platoncu modelde asıl *parrhesiastes* koruyucu sınıf değil, Foucault'nun da altını çizdiği üzere, felsefi ve etik bir bakıştan hareketle tam bir erdemli yaşamı içselleştirmiş olan Sokrates ve onun gibi olanlardır. Bu açıdan Sokrates “asli *parrhesiastes*”⁶⁴⁶ olarak kendine yer bulur. Unutulmamalıdır ki her ne kadar radikal bir açıklama olsa da bize öyle geliyor ki Platon'un ideal devlet tasarımı Sokrates gibi ayrık otları ya da kendi deyimiyle at sinekleri oyun bozandır ve din, yasalar, korku üçgeniyle yönetilecek olan böyle bir devlette Sokrates gibilerin de yeri yoktur. Dahası Platon'a göre Sokrates gibiler tahakküm altına alınmalıdır.⁶⁴⁷ Öyle ki felsefi ve etik bakışla kullanılan *parrhesia* ve daha önce tarifini yaptığımız özelliklere sahip olacak olan *parrhesiastes* ile filozof-kral'ı temsil eden siyasi *parrhesia* aynı şey değildir. Biri devletin çıkarını gözetirken, diğeri çıkarsız bir *parrhesia* oyununun kurucusu olarak karşımıza çıkar. Ayrıca siyasi

⁶⁴⁴ Platon, **Devlet**, 503 c

⁶⁴⁵ Platon, **Devlet**, 504 d

⁶⁴⁶ *Episteme, eunoia*/iyilik gözetme ve *parrhesia* nitelikleri de göz önüne alındığında Sokrates, *logos-bios* uyumunu yakalamış bir filozof olarak, felsefe sahnesinin ilk *parrhesiastes*'i olarak görülebilir. Bkz. Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 31

⁶⁴⁷ Platon devlet düzenini şansa bırakmaz ve yasalarla donattığı meşru bir devlet anlayışı zemininde, özellikle toplumun ahlakını bozduğuna inandığı tragedya ozanlarını ve eserlerini, belirlediği beş bin kırk evlik devletine rastgele almaz ve onları bir sansür kurulundan geçirerek önlemini alır. İnsanlar, tutkularına yenik düşecek varlıklar oldukları için yasalarla en baştan önlemler alınarak dizginlenmeye başlanır. Bkz. Ayhan Bıçak, **Felsefenin Kuruluşu**, s. 182

parrhesia kullanan kişi yasalarla bireyi tahakküm altına almaya çalışırken, Sokrates’in temsilinde tarif edilen *parrhesiastes* ise bireyin dönüşümünü, onun özgürlüğünü elinden almadan çıkarsız şekilde gerçekleştiren hakikat anlatıcısıdır. Foucault’nun deyiimiyle Sokrates, Yunan-Roma kültüründe yeni ve asıl *parrhesia* türüne ve *parrhesiastese* kapı aralar. *Logos-bios* uyumunu yakalayan ve politik bir duruşa da sahip bu *parrhesia* türünü kullanan *parrhesiastes* (Sokrates), hakikat ile kendilik etiğı ve estetiğı arasındaki ilişkilerin doğasını geliştirmeye çalışan bir kişiye denk düşer. Zaten Foucault’nun da Kinikler aracılığıyla devam ettirilenin, dahası onun özne, hakikat ve iktidar ilişkilerine yönelik açıklamalarının seyrini belirleyen de bu türden bir *parrhesia* olduğu bilinmektedir.

Yukarıda belirtildiğı üzere Platon’un asli bir *parrhesiastes* olarak gördüğü Sokrates, onun **Alkibiades** diyalogunda, Foucault’nun da altını çizdiği gibi tipik bir *parrhesiastes* rolündedir. Foucault, **Alkibiades** diyalogunu özellikle **Öznenin Yorumbilgisi**’nde ayrıntılı bir analize tabi tutar. Foucault’nun *parrhesia* incelemelerinde daha önce bahsettiğimiz üzere üç an söz konusudur ve bunlardan ilki Sokrates-Platon anı olarak karşımıza çıkar. **Alkibiades** diyalogu ise Foucault’ya göre bu bahse konu olan anda, kendilik kaygısının analizinin ve teorisinin bulunduğu metin olarak kabul edilir. Burada yine Sokrates, metnin baş kahramanı diğeri bir ifadeyle baş *parrhesiastes*’i görünümünde sahneye çıkar. İlk görev olarak da soylu bir aileye mensup ancak hiçbir şeyle yetinmeyen hep daha fazlasını isteyen Alkibiades’e karşı ayrıcalıklı konumunu kullanarak onun dönüşümünü gerçekleştirmeyi ister. Bu bağlamda da Alkibiades’in siyasete girmek ve şehri yönetmeden evvel kendi üzerine düşünmesini, “kendini bil”mesini salık verir. Foucault’ya göre de bu durum, *parrhesia*’ya içkin bir yapıda olan, özellikle de bir yükümlülüğü anlatan *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou* ilkesine açıkça gönderme yapıldığının göstergesidir. Diyalogda kendinle ilgilenmek gerekir ancak kendi kendiyile yani *auto to auto* nedir?⁶⁴⁸ sorusunu soran Sokrates, Foucault’ya göre aslında Yunanca metinde olmasa da özne meselesini ruh/özne-ruh⁶⁴⁹ açısından

⁶⁴⁸ Diyalogda, Yunanca ifadeyle “*ti esti to heautou epimeleisthai*” (kendiyile ilgilenmek nedir?) sorusu üzerine düşünen ve düşündüren bir Sokrates figürüyle karşı karşıya kalan bir Alkibiades söz konusudur.

⁶⁴⁹ Özne-ruh /özne olarak ruh kavramı, birinci bölümde bahsi geçen *khresis* nosyonuna atfedilmektedir.

çözümlemek ister. Zaten Foucault'ya göre cevap **Alkibiades**'te de geçtiği üzere çok belirgindir. Kendiyle ilgilenmek, *psukhes epimeleteon* yani ruhunla ilgilenmek demektir.⁶⁵⁰ Bunun yanı sıra *gnothi seauton* ilkesiyle de Sokrates, kendimizi bilmemizin ruhumuzu bilmemiz olduğunu ifade eder.⁶⁵¹ Alkibiades ancak bu farkındalıkla, bu kaygı nesnesi olarak kendinin ne olduğunu zihninde oturarak başkalarını “adaletle yönetme” *tekhne*'sine sahip olabilecektir. Elbette Alkibiades'in bu özelliği kazanabilmesi ve dönüşebilmesi için birtakım kendilik pratiklerinden geçmesi elzemdir. Öyle ki Foucault bu bakımdan, söz konusu kendilik pratiklerinin Sokrates'ten çok önceye, Pythagorasçılara kadar dayanan davranma biçimleri ve deneyim türlerinde kök saldıgını belirterek, tarihsel temeli de göz önüne alarak çıkarımlarda bulunur. Foucault, Pythagorasçılar'dan Platon'a gelen bu kendilik egzersizlerinin, Platon'un diyaloglarının geneline özellikle de Alkibiades'e yayıldığını söyler. **Alkibiades**'teki örneklerin yanında örneğin **Phaidon**'da filozofun “ruhu eline alması”⁶⁵² gerektiğinin söylenmesi ya da eleştirel kopuş anlamında kendi içine çekilme pratiği olarak *anakhoresis* pratiğinin öne sürülmesi bunun açık kanıtı olarak sunulur. Yine Foucault'ya göre **Şölen**'de savaş esnasında Sokrates'in hareketsizliği özellikle *anakhoresis* pratiğine iyi bir örnek olarak telakki edilir. Foucault için bu metinler -ki özellikle **Alkibiades**- aslında bizlere Platon ve Sokrates öncesine ait kendilik teknolojilerinin yeniden düzenlendiği anlardan bir tanesini teşkil eder.⁶⁵³ İster ruhsal ve felsefi kathartik süreçler/*asketiklik* isterse de *anakhoresis* denilen dünyadan elini eteğini çekme / vicdan muhasebesi pratikleri olsun, söz konusu pratiklerin, M.S. I. II. Yüzyıllara Roma Stoacılığına değin uzanan bir geleneğe “kendini tanı” ilkesi temelinde hizmet ettiğini belirtir. Bunu sağlayan da Platon'un tam olarak kendisidir. Çünkü Platon metinlerde dağınık halde kendilik kaygısıyla ilgili yer alan arkaik anlamdaki ruhani ya da ruhani olmayan pratikleri bir potada eritmiş ve bu pratikleri Delphoi'nin buyruğu olan “kendini tanı” ilkesine tabi kılmıştır.

⁶⁵⁰ Platon **Alkibiades**, 132c

⁶⁵¹ Platon, **Alkibiades**, 130e

⁶⁵² Kendiyle ilgilenmek meselesinde kim tam olarak bilebilir kendiyle ilgilenmenin ne olduğunu? sorusuna atfen Sokrates, ancak ruhunu bilen/bilgenin/filozofun, kendini tanıyanın bunu bilebileceğini söyler ve diğer zanaatlardan da örnekler vererek anlatmaya çalışır. Bkz. Platon, **Alkibiades**, 128-133

⁶⁵³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 29-47, 459

Diğer yandan Foucault, Platon'un **Alkibiades** diyalogunda, kendini tanı ilkesi çerçevesinde başkalarının yönetimine dair bazı söylemleri ilginç bulur. Öyle ki Platon'un "kimler kendiyle ilgilenmeli?" sorusuna "şehir yönetmesi muhtemel genç Aristokratlar" cevabını vermesi, Foucault'nun *parrhesia* incelemelerinin temel kavramlarından biri olan iktidar kavramının önemini daha da artırır. Zaten Platon'un **Alkibiades** diyalogunu, onun diğer diyaloglarından daha fazla ele almasının altında da bu durum yani konuyu iktidar düzlemine çekme isteği yatmaktadır: "Kendilik kaygısının temel biçimi kendini tanımadır ve bunu en çok **Alkibiades** gibi genç muhtemel şehir yöneticisi adaylarının yapması gerekir. Bu bağlamda da görüyoruz ki kendilik kaygısının ereği, şehir devleti olarak anlaşılmaktadır."⁶⁵⁴ Platon'un **Alkibiades**'te tıpkı **Devlet** ve **Yasalar**'da da ortaya koyduğu ahlak-siyaset birlikteliği ve özellikle insan ile devlet arasında kurduğu organik bağ⁶⁵⁵ bu açıdan Foucault için de önem arz eder. Foucault'nun gelmek istediği nokta tam olarak burası denilebilir; Foucault önce postmodern iktidarın özellikle "hukuk"⁶⁵⁶ marifetiyle ürettiği hakikatlerle bireyleri kendi isteği doğrultusunda nasıl özneleştirildiğinin adımlarını ortaya koyar. Sonra da söz konusu özneleştirmenin aracı olan iktidar teknolojilerine karşın, çıkarsız bir biçimde ve özgür bir ortamda, hakikat oyunları/*parrhesia* oyunları aracılığıyla öznenin etik/estetik varoluşa sahip olmasının önemine atıfta bulunur.

2.2.1. Sokratik *Parrhesia* ve Kamuoyu Hakimiyeti

Sokratesçi *parrhesia*'da kullanılan yöntem, *parrhesia* oyunları çerçevesinde *parrhesia* dinleyen ve oyuna dahil olanın hakikate erişimi meselesinde önemli bir yer teşkil eder. Özellikle **Sokrates'in Savunması**'nda, Sokratesçi *parrhesia* türü ve diyalog yöntemi oldukça belirgin bir şekilde göze çarpar. Bu bağlamda analiz edildiğinde Sokratesçi *parrhesia*, ironi, ödev duygusu, açıksözlülük ve cesaret yüklü bir biçimde **Savunma**'da kendini gösterir.⁶⁵⁷ Öyle ki ölüm dahi Sokrates'in *parrhesia* yönteminin gerekliliklerini yerine getirmesini engelleyememiştir. Dahası

⁶⁵⁴ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 72-73

⁶⁵⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefeye Giriş**, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 262

⁶⁵⁶ İktidar, hukuk ve hakikat arasındaki ilişkiler için bkz. Foucault, **Entelektüel'in Siyasi İşlevi**, s.103-104

⁶⁵⁷ Nazile Kalaycı, "Bir *Parrhesiastes* Olarak Diogenes", **Anadolu'da Felsefeye Yolculuk II**, Yay. Haz. Harun Tepe- Betül Çotuksöken, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2018, s. 77-78

Sokrates'in savunma boyunca tıpkı normal *parrhesia* oyunlarında yaptığı gibi karşısındakine *logos* ile *bios* arasındaki uyumun önemini hatırlatan ifadeleri bir *parrhesiastes* olarak süreklilik gösterir. Bu minvalde hareket eden Sokrates, **Savunma**'da kendini bir *basanos* yani denektaşı olarak görmekte ve bir *parrhesiastes*'te bulunması gereken nitelikleri açığa vurmaktadır. Böylece söylemleriyle Sokrates, Atina kamuoyuna dair hakimiyetini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak Sokrates, mahkeme esnasında hem sahip olduğu bu hakimiyetin sağlamasını yapar hem de *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou*⁶⁵⁸ ilkelerinin önemini bir kez daha kamusal alana yayma fırsatını son kez değerlendirir. Bilindiği üzere Sokrates, kendilik kaygısı hocası olarak, yargılanana kadar Atina sokaklarında insanların ruhlarıyla (*psukhe*) ilgilenerek onların hakikate erişim ve dönüşüme adım atabilmeleri için, bireysel ya da pek az bir kişiyle diyaloglara girmekteydi. Ancak Sokrates, ilk defa mahkeme ortamında onu dinleyen çok sayıda insanın karşısında düşüncelerini ifade eder. Böylece fikirlerini artık bireysel bir düzlemde toplumsal bir alana taşıma fırsatını da değerlendiren Sokrates, duruma uygun olarak kamusal bir alanda *parrhesia* oyununu gerçekleştirir. Aslında Sokrates **Savunma**'sında artık *parrhesia* oyunlarının bireysel yönünü bir kenara bırakmış ve kolektif *parrhesia* oyunlarının kapısını aralamıştır. Bu durum daha sonra Foucault'nun Kinik filozoflar üzerinden açtığı kamusal yaşamdaki bir etkinlik olarak eleştirel *parrhesia*'nın⁶⁵⁹ da ilk nüvesini oluşturması dolayısıyla önem ihtiva eder.

Betül Çotuksöken'in Sokrates özelinde önemle üzerinde durduğu kamusal alan sorunu, adalet temasıyla daha da anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Sokrates'in hem özel alan/ yaşam hem de kamusal alan/yaşam ayırımına gitmesi ve her iki alana da *parrhesia*'nın esas muhtevasını oluşturan adalet erdemiyle bakması oldukça mühimdir. Buna binaen de Sokrates, kamusal alanda adalet savunucusu olmakla düz bir yaşama sahip olmak arasındaki tercihe kanalize olur ve kamusal yaşamda var olmanın doğru bir tercih olduğunu belirtir.⁶⁶⁰ Çünkü her ne kadar

⁶⁵⁸ Sokrates'in kamusal bir alanda yer alan mahkeme üyelerine, kendisini kendilik kaygısı hocası-ruh doktoru olarak tanıtmayı, bu duruma örnek gösterilebilir.

⁶⁵⁹ Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 101

⁶⁶⁰ Betül Çotuksöken, "Dış Dünya- Düşünme-Dil İlişkisinde Adalet", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**", Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 9. Kitap, 2004, s. 158-159

sorunlu olsa da kamusal alan olmaksızın ne *parrhesia*'nın ne de dört erdemin kendinde bulunduğu *parrhesiastes*'in önemi kavranabilir. Dahası yakından bakıldığında bir *parrhesiastes* ancak toplumsal alanda varlığını sürdürebilir ve kendini gerçekleştirebilir. Öyle ki kamusal alana hitap etmeyen *parrhesia* kullanımı ve kamusal alanda var olmayan bir *parrhesiastes*, anlamı gereği tasavvur edilemez. Dolayısıyla Sokrates'e göre *parrhesia*'yı politize edebilmek, daha açık anlamda kamusal alana taşıyabilmek ve *parrhesia*'nın en önemli unsurlarından adaleti gerçekleştirmek, bu açıdan bakıldığında son derece kıymetli bulunur.

Sokrates'in kamusal alana hakimiyetinin bir diğer göstergesi olarak, onun her kesimden insanı, *parrhesia* oyunlarına davet edebilmesini de verebiliriz. Diyalog yöntemiyle başlattığı *parrhesia* oyununa Sokratik ironiyi de dahil ederek, insanları Sokratik bilgisizlik durumuna düşüren filozof için bu iş, tam bir kamu hizmeti vazifesini de⁶⁶¹ ortaya koyması açısından önemlidir. Bu bağlamda **Savunma**'nın da bir kamu davası olduğu düşünülürse, Sokrates'in böyle bir davada üst düzey bir *parrhesia* oyunu kurması ve davaya katılan gürüha yönelik soruşturmalar yapması da kaçınılmazdır. Diğer yandan Loukianos'un kaleme aldığı **Dirilen Ölüler veya Balıkçı** adlı eseri Sokrates özelinde kamusal *parrhesia* açısından iyi bir örnek sunar. Bu eserde Sokrates üzerinden, açık sözlülük/*parrhesiastes*⁶⁶², açıksözlülüğün sahibesi felsefe ve kinik Diogenes arasında bir diyalog hatta daha doğrusu *parrhesia* oyunu yürütülür. Eserde yer alan Sokrates'in "felsefeyi yanımıza alıp mahkemenin huzuruna çıkmaktan başka ne yapabiliriz?"⁶⁶³ şeklindeki ifadesi, söz konusu kamusal alana hitap etme fırsatının bir hazırlığı niteliğinde değerlendirilebilir. Burada özellikle toplumsal alanda yapılacak olan kolektif *parrhesia* oyununa ve hakikate dair ciddi çıkarımlar elde ederiz. Diyalogda hakikatin belli belirsiz oluşu, süssüz, sürekli arkaya saklanıp ortadan kaybolan bir şey olarak sunulduğu tesadüf değildir.

⁶⁶¹ Peter Adamson, **Kesintisiz Felsefe Tarihi**, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 163

⁶⁶² Foucault'nun Kinik felsefeye hakikat, özgürlük ve konuşma hakkı çerçevesinde atfettiği önem de dikkate alınır, onun retorikçi Loukianos'un diyalogu üzerinde durması son derece anlamlıdır. Burada *parrhesia* kavramı üzerinden soruşturma yürüten Foucault, kavramın isim, fiil halinden sonra üçüncü ve son halini Yunan-Roma döneminde *parrhesiastes* şeklinde varlığını tespit eder. Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 10-11

⁶⁶³ Loukianos, **Filozof Yaşamlarının Satışı, Dirilen Ölüler veya Balıkçı**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, s. 47

Diğer yandan “hakikat”ın, davanın avukatı olarak telakki edilmesi ve yanına iki hizmetçim dediği özgürlük ve konuşma hakkını alarak davaya katılması, kamusal alandaki *parrhesia*’nın varlığını daha da güçlü hale getirir. Özellikle *parrhesia*’nın sözcük anlamına uygun olarak diyalogda felsefe adına Kinik Diogenes’in konuşmacı ve dava savcısı konumunda yer aldığı görülür. Loukianos’un Diogenes’i her ne kadar ironik biçimde bu karaktere büründürmesi⁶⁶⁴ söz konusuysa da bizim için önemli olan Foucault’nun konuyu nasıl ele aldığıdır. Foucault düşüncesinde Diogenes’in davranışları onaylanabilecek bir tarza sahiptir. Hatta Foucault Loukianos’tan referansla daha da uç bir örnek üzerinden kamusal alanda *parrhesia* meselesine değinir. Örneğin; MS. II. Yüzyılda yaşamış bir Kinik olan Peregrinus’tan ve onun Kinik kışkırtmasından bahseder. Buna göre Peregrinus, Kinik kamusal *parrhesia* ve Kinik kışkırtmaya yönelik olarak ölüm karşısında Kinik kayıtsızlığını göstermek için kendini olimpiyat ateşine atar. ⁶⁶⁵ Loukianos, Peregrinus’un bu eylemini, Kinik arkadaşlarının teşvikiyle gerçekleştirdiğini söyler ve ardından Peregrinus’un kendini ateşe atarken birkaç Kinik arkadaşını da götürmesini diler.⁶⁶⁶ Loukianos’un, Foucault’nun aksine kamusal alanda ölçüsüz hareket eden Kiniklerden nefret ettiği açıktır. Ancak Foucault için Loukianos’un kaleme aldığı eser, Sokrates’in davası, onun kamusal alana hakimiyeti ile *parrhesia*, *parrhesia* oyunları ve *parrhesiastes* kavramları açısından son derece ufuk açıcı bulunur.

Pierre Hadot, fenomenolog Merleau-Ponty’i referans vererek Sokrates’in baş *parrhesiastes* olarak yer aldığı **Savunma**’ya dair ilginç açıklamalarda bulunur. Hadot bilhassa Sokrates’in **Savunma**’daki itaat tarzı olarak pasif direnişine dikkat kesilir. Ardından Sokrates’in yasalara boyun eğişinin nedenini, kamusal alan içinde felsefi davranışının doğruluğunu ve ahlaki ereğinin mutlak değerini kanıtlamaya çalışmasına bağlar. Yani Merleau-Ponty’e göre Sokrates, savunma sırasında, bir insanın tek başına doğru olamayacağını da beyan eder. Söz konusu beyanıyla birlikte

⁶⁶⁴ Loukianos’un Kiniklerden ve Kinik Diogenes’ten nefret etmesinin altında, onların tıpkı Seneca’nın da daha önceden belirttiği gibi “her yerde, herkese, her zaman *parrhesia* kullanmak gerek” şeklindeki mottosunun yanlış olduğu fikri yatar. Bkz. Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 116-117

⁶⁶⁵ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 99

⁶⁶⁶ Ayrıca Peregrinus, Kinik *parrhesia*’nın ölüm karşısında dahi umursamazlığını ya kendini doğrudan olimpiyat ateşine atarak, ya da olimpiyat yakınındaki bir ateşe atarak ve bunun sonucunda yanarak ifade etmiştir. Bkz. Lucian, **The Works of Lucian** (The Passing of Peregrinus), trans. A.M. Harmon, Harvard University Press, 1962, p. 24, 31, 55

Sokrates, kendilik kaygısının, insanın kendisiyle olduğu kadar kentle-kamusal alanla ve başkalarıyla ilgili olduğunu da açığa vurur. Hadot'a göre Sokrates bu yönüyle hem bir misyoner hem de zengin-fakir ayırmaksızın kamusal alan hakimiyetiyle halkçı olarak nitelendirilebilir. Bunun yanında Sokrates gerçek felsefenin, günlük yaşam, kamusal alan ya da ötekinin dışında olmadığını gösterir ve bu yönüyle de Foucault'nun deyişiyle filozofun özel konumunu yansıtmamasından ötürü⁶⁶⁷ ideal bir filozof modeli çizer.⁶⁶⁸ Ayrıca Sokrates hakkında tüm bu değerlendirmeler, Foucault için bir filozofun yerinin bilincine sonradan varıldığını ifade eden retrospektif⁶⁶⁹ değerlendirmelerden ibaret olsa da bize öyle geliyor ki Sokrates gibi bir filozofun kamusal rolünün açığa çıkarılmasında pekala büyük önem arz eder. Dahası Foucault için Sokrates hem kamusal faydayı hem de bireysel faydayı önceleyen bir *parrhesiastes* olarak karşımıza çıkar. O, öncelikle Platon'un diyaloglarında yalnızca bireyleri kendiyile ilgilenmeye davet eden bir portre çizmez. Buna ilaveten Sokrates'in Atina yurttaşlarının üzerinde herhangi bir topyekün toplumsal değişimi sağlamak ve kitleleri harekete geçirmek gibi bir niyetinin olduğu da söylenemez. Aksine Sokrates'in ve onunla özdeşleşen Sokratik diyaloglar, öncelikle bireysel olarak karşılıklı sorgulamalarla ilerleyen ve sonrasında Atina'nın bütününe yayılan bir dönüşüme hizmet eder. Öyle ki Sokrates'in *parrhesia* oyununda kitlesel değil bireysel olarak, hakikate erişim ve dönüşüm talep edilmektedir. Bu talep çoğunlukla Atina sokaklarında insanların karşısına aniden çıkan ve onlara kendileriyle ilgilenmeyi salık veren Sokrates'ten gelse de bazen de tıpkı **Lakhes** diyalogunda olduğu gibi karşı taraftan da gelmektedir. Sokrates'in kendisine gelenlere *epimeleia heautou* ve *gnothi seauton* ekseninde çağrılarda bulunmasının sonucunda Epiktetos'un da belirttiği üzere ona binde bir kulak verilirdi. Sokrates, Foucault'ya göre bir *parrhesiastes* olarak hem *theios aner*⁶⁷⁰(tanrısal ve tanrıdan ilham almış insan) sıfatıyla görevini yerine getirmeye çalışıyor hem de başkalarının dönüşümünü sağlayarak kendini içsel manada gerçekleştiriyordu. Öyle ki Sokrates'in Platon'un diyaloglarında *Phaedrus*'a ağaçların ve kırların değil, Atina'nın insanların

⁶⁶⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 229

⁶⁶⁸ Pierre Hadot, **İlkçağ Felsefesi Nedir?**, Çev. Muna Cedden, Ankara, Dost Yayınları, 2011, s. 47-48; Platon, *Sokrates'in Savunması*, 33b

⁶⁶⁹ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 44

⁶⁷⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 135

kendisine çok şey öğrettiğini söylemesi,⁶⁷¹ çıkarımımızın doğruluğunu da destekler niteliktedir. Zaten Sokrates kendisini **Savunma**'da da belirttiği üzere Tanrı tarafından görevlendirilen “kendilik kaygısı hocası” olan bir filozof olarak tanıtır.⁶⁷² Foucault'nun *parrhesia* eleştirisinde bu durum, Sokrates'in bireysel dönüşümü esas almasının yanı sıra yavaş yavaş kamusal değişimi de hedeflediğini göstermesi açısından önemli bulunur.

2.2.2. Daimonun Dışavurumu Olarak *Parrhesia*

Sokrates'ten Hristiyanlığa kadar Yunancadan gelen δαίμων/*daimon* sözcüğü pek çok evrim geçirmiş ve farklı anlamlara bürünmüştür. Antik Yunan'daki ilk anlamıyla *daimon* sözcüğü tanrısal bir boyuta sahip, iyiliği emreden ve Platon'un aktardığı üzere Sokrates'in de ilham kaynağı olan olumlu bir manada kullanılır. Hançerlioğlu'nun kaleme aldığı **Dünya İnançları Sözlüğü** 'nde ise Platon'un ardılı Ksenokrates'e göre *daimon*lar, tanrı yetkinliği ile insan eksikliği arasında bulunan tamamlayıcı/yönlendirici varlıklar olarak tanımlanır.⁶⁷³ Ancak Foucault'nun analizlerine göre *daimon*, her ne kadar tanrısalılığı barındırsa da özne içinde özne, tapınmakla yükümlü olunan öteki, iç ses ya da gizil güç olarak görülür. Diğer yönden Frederic Gros, Foucault'nun kendiliğin ve ötekilerin yönetimi üzerine ifadelerini esas alarak *daimon* nosyonunun anlamını ilksel, indirgenemez bir mitsel duraksama figürü olarak daha da derinleştirir.⁶⁷⁴ Ancak bu anlamlarının yanı sıra felsefe tarihi boyunca bakıldığında farklı anlamlara gelen üç tür *daimon* sözcüğüne rastlarız. Bunlardan ilki insanın kendi doğal/vicdani ya da a priori bilgi formundaki *daimon*'dur. İkincisi dışarıdan dayatılan hakikatlerle şekillenen ve ötekine/iktidara ait olan *daimon*, üçüncü ve son olarak Hristiyanlık özelinde analiz edilmesi gereken, *demonun*/şeytanın ya da nefsin emrettiklerini salık veren *daimondur*. Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinde birbirleriyle örtüşen çeşitli manalara gelen *daimon*, bir anlamda düşünce formları olarak da telakki edilebilir.

⁶⁷¹ Platon, **Phaidros**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2020, 230 d

⁶⁷² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s.105,415; Platon, “Sokrates'in Savunması”, **Diyaloglar**, 28 e; Foucault, **Eleştiri Nedir? (Kendilik Kültürü)**, s. 80

⁶⁷³ Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Dünya İnançları Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000, s. 107-108

⁶⁷⁴ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 464; Pierre Hadot, **İçsel Kale (Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler)**, Çev. H. Can Utku, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021, s. 200

Tüm bunların yanı sıra Sokrates'in şahsında anlamını bulan ilk *daimon* türü, zor zamanlarda karar verici, alıkoyucu, doğru yolu gösterici ya da ihtar edici bir iç sese tekabül eder. Bu tür *daimon* devamlı surette iyiliği emredici bir biçimde kendini gösterir. Söz konusu özelliğine istinaden de bu tür *daimon*, tanrısallık unsurunu yoğun olarak kendi içinde barındırır.⁶⁷⁵ *Parrhesia* ve *parrhesia* oyunları açısından bakıldığında Sokrates'le özdeşleşen ilk tür *daimon*, *parrhesiastes*'te varlığı elzem bir unsura işaret eder. Öyle ki *parrhesiastes*'in, hakikati özgür bir biçimde ifade edebilmesi için, tanrısallığı ve ona içkin olan iyiliği emreden *daimonu*, kendi muhtevasında barındırması gerekir. Çünkü *parrhesiastes* ancak bu düsturla *logos* ve *bios* uyumunu yakalar ve bir *parrhesiastes* olarak özgürce felsefe sahnesinde yerini alabilir. Nitekim Sokrates'in *parrhesiastes*'liği dikkate alındığında *daimon*'un hakikatle ve özgürlükle olan sıkı ilişkisi tüm açıklığıyla kendini gösterir.

Daimon'un, *parrhesia* oyunları ile insanın kendini özgürce etik inşasında ne derece rol oynadığı meselesi, bizlere *parrhesia* ve *daimon* arasındaki bağın önemini kavramamızda yardımcı olabilir. Özellikle bu açıdan bakıldığında kendini tanrısal bir varlık/*daimon* olarak gören⁶⁷⁶ Herakleitos'un, "Ἦθος Ἀνθρώπου Δαιμόν⁶⁷⁷/*ethos anthropos daimon* yani *ethos*(karakter), insanın *daimon* / kader'idir" şeklindeki fragmanı önem arz eder. Herakleitos'un ifadesine binaen Francis Cornford, Herakleitos'un bu deyişimiyle *daimon*'un insan hayatını yönlendiren içsel bir güç olduğunu⁶⁷⁸ da vurguladığını belirtir. Herakleitos'tan hareketle *daimon*'un anlamına dair geniş bir açıklamaya, Platon'un **Şölen/Symposium** diyalogunda rastlarız. Platon, söz konusu diyalogda Sokrates'in öğretmeni olarak yer alan kadın filozof Mantinealı Diotima'nın ağzından, *daimon*'un anlamına açıklık getirir. Diyalog'da Sokrates'in sorusu üzerine Diotima, ilk önce *daimon*'un insanlar ve tanrılar arasındaki boşluğu dolduran, böylece bütünün bir arada kalmasını sağlayan içeriğine atıfta bulunur. Bunun yanı sıra Diotima *daimon*'un, tıpkı Herakleitos'un da belirttiği üzere tanrıların

⁶⁷⁵ Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, Hü-Er Yayınları, 2000, s.188

⁶⁷⁶ Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005, s. 70

⁶⁷⁷ "İnsanın karakteri, kaderidir" şeklinde çevrilen ve "insanın kaderini belirleyen kendi yaşama tarzıdır" anlamına gelen fragmanda, kader kelimesi *daimon* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. *Ethos* sözcüğünün yerine de karakter sözcüğü, uygun karşılık olarak tercih edilmiştir. Bkz. Herakleitos, **Fragmanlar**, s. 119

⁶⁷⁸ Francis Macdonald Cornford, **From Religion to Philosophy (A Study in the Origins of Western Speculation)**, Newyork, Longmans, Green And Co. London: Edward Arnold, 1912, p. 110

insanlarla dolaylı olarak iletişim kurmasını (kahinler, rahipler ve rüyalar aracılığıyla) ve onları yönlendirmesine olanak tanıyan çok çeşitli güçler olduğunu söyler.⁶⁷⁹ Bu yönüyle de Herakleitos'la aynı fikirde birleşir.

Herakleitos'un ve özellikle de Platon'un *daimon* kavramının muhtevası, bizi *parrhesia* ve *parrhesiastes* kavramlarının, tanrısal bir boyuta doğru nasıl evrildiğini de göstermesi hasebiyle oldukça önemlidir. Nitekim Roma Stoacılığının dışında Orta Çağ'ın patristik devrinin *parrhesia-parrhesiastes* açıklamalarında, söz konusu tanrısallık barındıran *daimon*'un, kilise tekeline girdiğine şahit olunur. Bu bağlamda *parrhesiastes*'lik görevini üstlenen rahipler, tanrısallıkla donatılmış olan şahsiyetlerinde asli *daimon* sahibi olarak kabul edilir. Buna mukabil de *parrhesiastik* oyunlarla bireyin dönüşümünü sağlamak üzere, karşısındakinin *daimon*'unu demon'undan ayırma görevini üstlenirler. Söz konusu niteliklerin, kendini *parrhesiastes* olarak telakki eden ve bireyin dünyevi-uhrevi kurtuluşunu sağlama adına ona rehberlik etmeye çalışan rahipte toplanmasına karşın, asıl odağın karşısında dönüşümü bekleyen özne olduğunun unutulmaması gerekir. Hristiyan rahipler kendilerine bir *parrhesiasteslik* atfederek, karşısındaki özneyi tahakküm altına almak için çabalar. Bunun için de Platon'un **Timaios**'un⁶⁸⁰ da belirttiği üzere, gökyüzüne yani cennete yükselmesinin bir aracı ve bu bakımdan ruhun bir parçası olan *daimon*/yol gösterici bir cin⁶⁸¹ bağlantısını kullanır. Böylece Orta Çağ felsefesi, tanrısallığı yoğun bir biçimde muhtevasında barındıran *daimon*'u, dogmatik bir kabullenişin ve dogmatik dönüşümün aracı haline getirir. Dolayısıyla Hristiyanlık hakikati, Foucault'nun dile getirdiği öznenin kendini özgürce etik ve estetik inşasına dair söylemlerinin tam karşısında durur.

Roma Stoacılığına geri dönecek olursak Foucault'nun, Marcus Aurelius'taki, *daimon* sözcüğünün çok farklı bir bağlamda deşifre ettiğini görürüz. *Daimon*, ilk anlamıyla iyiliği emredici olarak bilinmesinin yanı sıra, Aurelius'ta ibadetle

⁶⁷⁹ Platon, **Şölen**, 202e ,203a, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015

⁶⁸⁰ Platon, **Timaios**, 90a, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2020; Jacob Dvorak, "The Philosopher Within: The daimōn in Plato", **Philomathes**, vol 3.1, 2019, p. 1-4

⁶⁸¹ Bazı metinlerde *daimon* sözcüğü, yol gösterici bir cin olarak tercüme edilir. Bkz. Cornford, **Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması**, s. 470

özdeşleştirilir. Foucault, Aurelius'un kaleme aldığı *Les Pensees/Düşünceler*'den aktardığı üzere, özü itibariyle insanın içindeki ilahi bir zekaya karşılık gelen *daimon*'un, *gnesios therapeuein* yani samimi bir ibadetle sarıp sarmalanması gerektiğini belirtir. Öyle ki yalnızca bu tür bir ibadetle *daimon*, tüm hazlardan arınmış olarak korunacaktır.⁶⁸² Aurelius'un **Düşünceler**'inin yanı sıra bir diğer önemli çalışması olarak bilinen **Meditasyonlar**'da, tanrısal menşei olan *daimon*'a kulak vermek, belirli sınırlardaki itaati zorunlu kılmaktadır. Aurelius yine zorunlu olan itaati, bir *parrhesiastes* konumunda olan Sokrates özelinde, erdem ve huy bakımından değerlendirerek açıklamaya çalışır. Ona göre Sokrates'in ne türden bir ruh taşıdığı, aslında Sokrates'in daima dinlediği *daimon*'unun neliğini ortaya koyması dolayısıyla önemli bulunur. Diğer yandan Aurelius'a göre Sokrates'in Tanrı'nın adaletinden şüphe duymadan tam olarak itaat, ibadet ve dua üçlemesiyle hareket etmesi, buna bağlı olarak da ölüme doğru yürümesi, onun *daimon*'unun saflığına da işaret eder. Bu durum bizi öncelikle Sokrates'in bilgeliğin ve pratiğin zirvesine ulaştığı sonucuna⁶⁸³ sonra da *daimon*'un saflığı göz önüne alınarak, doğrudan *logos-bios* uyumunu yakalamış bir *parrhesiastes*'e götürür. Bu da özellikle *daimon* kavramının, *parrhesia* oyunları aracılığıyla bireylerin dönüşümünde ne denli hayati bir öneme sahip olduğunu gösterir. Bu bağlamda gerek Antik Yunan-Roma Stoacılığı gerekse Hıristiyanlık olsun *daimon* ve *parrhesia* arasındaki sıkı ilişki, kendi devirlerinin paradigmaları esas alınmak suretiyle, hakikat üzerine yapılan analizlerde dikkate değerdir.

⁶⁸² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 90; Aurelius'un, ismi Yunanca orijinal haliyle *ta eis eauton* olan **Düşünceler** kitabının fransızca tercümesine göre, meseleye doğrudan *daimon/demon* kavramına atıfta bulunularak giriş yapılır. Ceyda Eskin'in Türkçe tercümesinde insanın kendi içinde var olan kıymet anlamında, ekelik/ke olmak kavramıyla karşılanır. Yine Y. Emre Ceren'in yaptığı bir başka tercümede de *daimon*'un, "insanın kendi içindeki ilahi zekâ" olarak anlamlandırıldığı görülür. Bkz. Marc-Aurele, **Les Pensees**, trans. A.-B. Lemerrier, Paris, Librairie Felix Alcan, 1921, p. 16; Marcus Aurelius, **Kendime Düşünceler**, çev. Ceyda Eskin, İstanbul, Yankı Yayınları, 1974, s. 21-22; Marcus Aurelius, **Kendime Düşünceler**, çev. Y. Emre Ceren, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022, s. 17

⁶⁸³ Marcus Aurelius, **Meditations**, trans. by Jeremy Collier, London: Walter Scott, 24, Warwick Lane, Paternoster Row, The Camelot Series, 1887, p. 118-119

2.3. Kendilik Kaygısı İle Kendilik Bilgisi Bakımından Helenistik ve Roma Stoacılığı Modelinde *Parrhesia*

Antik Yunan felsefesinde Platon'dan sonra Aristoteles, Foucault'nun *parrhesia* incelemelerinde kısa da olsa önemli bir yere sahiptir. Özellikle Platon'un **Alkibiades** diyalogu gibi Helenistik dönem felsefesinin başında Aristoteles'in kaleme aldığı **Nikomakhos'a Etik**, Foucault'nun bir eleştiri biçimi olarak tanımladığı *parrhesia* kavramının etik boyutunun anlaşılmasına katkı sağlar. Foucault bu bakımdan **Doğruyu Söylemek** ya da daha bilinir adıyla **Söylem ve Hakikat**'te Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** adlı eserini analize tabi tutar. Foucault öncelikle Platon'un “ancak ruhunu bilen kişi, kendiyle ilgilenmenin ne demek olduğunu bilebilir” şeklinde tezahür eden ifadesiyle ilgilenir. Bu ifade Foucault'ya göre özne, hakikat, söylem ve iktidar kavramları çerçevesinde tartışılan *parrhesia*'yı daha anlaşılır kılmaktadır. Daha sonra da ilgili ifadenin Aristoteles'te “büyük ruhlu insanlar” olarak ifade edilen *parrhesiastes*⁶⁸⁴ kavramına nasıl evrildiğini gözler önüne serer. *Parrhesiastes* kavramı burada hem etik hem de politik anlamda bir kişinin özelliğini anlatmasının yanı sıra Aristoteles'in insanı, felsefenin pratik alanı olan etik ve siyasetin zeminine yerleştirdiğini de göstermesi açısından önem arz eder. Ancak Foucault'ya göre *parrhesia* kavramının ahlaki niteliğine Aristoteles'le birlikte giderek daha fazla vurgu yapılır.⁶⁸⁵ Çünkü *parrhesia*, Aristoteles'in ahlak alanının belirlenmesinin aracı olarak gördüğü politikadan ve politikaya içkin olan retorikten apayrı bir muhtevaya sahiptir. Dahası retorikğin tam karşısında olan *parrhesia*, retorik gibi politik alana hizmet eden sanat adı altında konumlandırılmaz. Hatta bir sanat olarak dahi ifade edilemez. *Parrhesia*'da, retorik gibi konuşanın çıkarı yoktur ve tam tersine karşısındakini bilge ya da erdemli özneye dönüşmesini sağlama kaygısı güdülür.⁶⁸⁶ Aristoteles *parrhesia* ve *parrhesiastes* kavramlarının etik niteliğinin ağır bastığını görmüş ve siyaset felsefesini yalnızca bu anlamda ele almıştır.

⁶⁸⁴ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1124b28

⁶⁸⁵ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 73-75

⁶⁸⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 320-325

Helenistik dönemde Aristoteles sonrasında *parrhesia* oyunları ve öznenin dönüşümü çerçevesinde açıklamalarda bulunan Foucault, en çok da Roma Stoacılığı ve Kinizm üzerinde dönüşüm odaklı (*epistrophe*) tahlillerde bulunur. Özellikle Foucault'ya göre bu dönemdeki kendilik kültüründe dönüşümün esasını, bedenden kurtularak hakikate varan bireyden ziyade, kendiyle ilişkiyi tesis edebilen bir birey oluşturur. Bu evrilme aslında *parrhesia* kullanabilmenin ruhani olmayan egzersizler bakımından ölçütünün ve gerekliliklerinin de değiştiğini gösterir. Bilindiği üzere Platoncu *epistrophe* açısından hakikate erişim, ideaların hatırlanmasıyla elde edilebilecek bir dünyadan yüz çevirme pratiği gerektirmekteydi. Ancak durum, Roma devri Stoacı kendilik kültüründe değişir ve insan ilişkilerinde *parrhesia* kavramı bir etkinlik olarak öncelikle Kinik cemaat yaşamında kendine yer bulur. Eş zamanlı olarak da kamusal yaşamda *parrhesia* etkinlikleri görülür. Özellikle Epikürcülerin cemaat yaşamında önem atfedilen *parrhesia*⁶⁸⁷ hem Kinizm hem de Kinik-Stoacılık karışımı olan felsefe tarzında daha ayrıntılı anlatımlarla ortaya konur. Foucault özellikle *parrhesia* kavramını yapmış olduğu analizlerde Stoacı ve Kinik felsefelerin birlikteliğiyle ele alır. Bu bağlamda *parrhesia* incelemelerinde önceliği Epikürcüler'den Philodemos'a ve onun kaleme aldığı **Peri Parrhesias (Dürüst Konuşma Üzerine)** isimli eserine verir. Foucault'ya göre bu metin, *parrhesia*'yı kişisel bir tutum olmaktan çıkarıp hem tıp hem de gemi kullanma sanatı ile karşılaştırarak bir *tekhne* olarak algılandığını gözler önüne serer. Öyle ki her ikisi de pratiğe gönderme yapar ve özellikle de Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik**'te belirttiği gibi “tıpta ve kaptanlıkta olduğu gibi eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı.” sözüne karşılık gelir. Sonuçta metaforik anlamda her iki sanatta da kendini ve başkalarını yönetme söz konusu olduğu gibi Epikürcü cemaat ve kamusal yaşamında, *parrhesia* teknikleriyle icra edilen bir tinsel rehberlik⁶⁸⁸ söz konusudur. Bu tinsel rehberlik yanında Epikürcüler, gruplar halinde “*to di'allelon sozesthai*” denilen karşılıklı itiraflarla birbirlerini kurtarma çalışmaları yapar. Buradaki itiraf

⁶⁸⁷ Sean Garth Moberg, **The Apophthegmata Patrum and the Greek Philosophical Tradition**, s. 118

⁶⁸⁸ Tinsel rehberlik deyimi, özellikle Epiküroşçular, Kinikler ve Stoacılar da kabul edilen “felsefe, ruhun hastalıklarını (*pathos*) tedavi etmektir” ilkesi çerçevesinde anlamlandırılmalıdır. Yine Foucault'ya göre Plutarkhos'un felsefe ile tıp arasında bir özdeşlik kurması ve okulunu ruhsal sağlık ocağı şeklinde adlandırması da bu ilkeye dayanır. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 419; Foucault, **Eleştiri Nedir? (Kendilik Kültürü)**, s. 88-89

mekanizması asla dinsel bir muhtevaya sahip değildir. Foucault'ya göre Epikürcüler bu dinsel olmayan pratiklerle hem dostluk ilişkilerini geliştirirler hem de kendilerini tekrar tekrar keşfederler.⁶⁸⁹

Foucault, cemaat yaşamının yanında kamusal yaşamda *parrhesian*ın önemine değinir ve bunu da Kinik felsefe ile açıklama yoluna gider. Sokrates'in ölümünden iki yüzyıl sonra ortaya çıkan bu felsefi ekol, felsefenin tıpkı Yunan felsefesi gibi bir yaşama sanatı olarak vurgulanmasına önem verir. İnsanın, hakikatle kurduğu ilişki çerçevesinde yaşamına yön verebileceğinin altına çizen Kinik düşünce, bu yönüyle Antik Yunan tarzı düşünceyi besler nitelikte görünür. Tıpkı Sokrates gibi *logos- bios* uyumu yakalayan örnek yaşamlar değerli görülür. Herakles, Odysseus ve Diogenes bu örnek yaşamlar arasında yer alır. Bu tipik kahramanlar Foucault'nun analizlerinde, *parrhesian*ın kamusal bir etkinlik olarak var olmasının da nedeni olarak görülür. Bu bağlamda Foucault Kiniklere ait olan; eleştirel, özgürlükçü, doğal yaşamı salık veren kamusal vaazlar, skandal davranışlar ve kışkırtıcı diyalog şeklinde kategorize edilen üç temel *parrhesia* ilkesi sunar. Bunlar arasında skandal davranışlar ve kışkırtıcı diyalog bölümü Foucault için ilgi çekicidir. Çünkü bu ilkelerde rollerin ters yüz edilmesi söz konusudur. MS. I. Ve II. Yüzyıllarda yaşamış olan Yunanlı filozof Dio Chrysostom'a ait metinde yer alan etik kahraman Sinop'lu Diyojen ve İskender arasında geçen diyalog tam da bu skandal davranış sergileme ilkesine atıfta bulunur. Kinik felsefede köpek benzeri utanmazlığı (*kunikos* ya da *anaideia*) ve sert konuşma özgürlüğü (*parrhesia*) sebebiyle Kinik diye adlandırılan Diyojen, Makedonya Kral'ı İskender'in "dile benden ne dilersen" demesine karşılık "güneşimi engelleme" şeklinde cevap vermesiyle, Foucault'ya göre gerçek anlamda *parrhesia* kullanımının tarihsel bir örneğini oluşturur. Bunun yanı sıra güneş burada metaforik bir yapıdadır ve filozofla özdeşleştirilir. Foucault, güneş metaforuyla beraber, tanrılardan gelen kralın, güneşi temsil etmesi hususunu da ters yüz eder ve Kinik tarzda skandal bir davranışta bulunulduğunu söyler.⁶⁹⁰ Foucault'nun

⁶⁸⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 181-185; Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 91-96; Gavin Jack, "On Speech, Critique and Protection", p. 130

⁶⁹⁰ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 267; David Mazella, "Diogenes the Cynic in the Dialogues of the Dead

kategorize ettiği Kinik ilkelerin tamamını kendinde barındıran Diyojen, Samsatlı Lukianos'un da **Filozof Yaşamlarının Satışı**'nda da belirttiği üzere, insanları özgürleştiren, hakikatin ve açık sözlülüğün aracısı olarak addedilir.⁶⁹¹ Foucault'nun iktidar teknolojilerine karşı bireyin *parrhesiastik* ilişkilerle kendini özgür biçimde etik inşası ve varoluş estetiği ülküsünü göz önüne alacak olursak, O'nun için Kinik Diyojen'in dahası kinizmin önemi anlaşılmış olacaktır.

Foucault'nun Kinik *parrhesia* ilkelerinden üçüncüsü yani kışkırtıcı diyalog, içerisinde Sokratesçi *parrhesia*'yı da barındıran karma bir yapıya sahiptir ve en iyi örneğini yine Dio Chrysostom'un **Krallık Üzerine Dördüncü Diyalog**'unda bulur. Bursalı Dio'nun bu eserinde İskender ile Diyojen tekrardan Kinik tipi kışkırtıcı diyalog örneği sergilemek üzere bir araya getirilir. Anlaşıldığı üzere karşılaşmada bir taraf özgür ve kendine yeten bir yaşamı, diğer taraf yani İskender tarafı, lider ve başarılarla dolu bir yaşamı temsil eder. İskender, bu örnekte Diyojen'in *parrhesia* oyunu teklifini kabul eder. Sahnelenen *parrhesia*/hakikat oyunu, Sokratik diyalog şeklinde ilerlemesine karşın iki açıdan Sokratik diyalogdan farklı bir tablo çizer. İlki Sokratik diyalogda soruları Sokrates sorarken, Kinik *parrhesia*'da soruyu İskender sormaya eğilimlidir ve cevapları Diyojen verir. İkincisi Sokratik diyalogda Sokrates karşısındakinin cehaletiyle uğraşırken, Kinik *parrhesia* oyununda Diyojen'in İskender'in gururunu ayaklar altına alma çabası söz konusudur. Öyle ki Diyojen, İskender'in gayrimeşru olduğunu söyleyecek kadar ileri gider ve Foucault'ya göre büyük bir cesaret örneği sergiler. Ancak İskender'in tüm bu öfkelenmelerine karşılık oyun, tam bir *parrhesia* sözleşmesi çerçevesinde devam eder. Diyojen İskender'e “ya öfkene yenik düş ve beni öldür ya da hakikati duyma cesareti göster.” telkininde bulunur. Bilindiği üzere Sokratik diyalogda *parrhesia* oyunun devam etmesi için Sokrates karşısındaki gibi cahilmiş gibi davranırken burada Diyojen karşısındakini överek hileye başvurmuştur. Diyalogun sonuna yaklaşırken devlet adamlığı ve denizcilik arasında bir analogiye giden Diyojen, İskender'i, krallık sanatının sonradan öğrenilemeyeceğini, bunun doğuştan gelmesi gereken bir özellik olduğu konusunda

of Thomas Brown, Lord Lyttelton, and William Blake”, **Texas Studies in Literature and Language**, Volume 48, Number 2, Summer 2006, p. 104; Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 103

⁶⁹¹ Loukianos, **Filozof Yaşamlarının Satışı & Dirilen Ölüler veya Balıkçı**, s. 15

ikna etmeye girişir. İskender gerçek bir kral olmadığının farkına varır. Diyojen ise bu durum karşısında İskender'in ancak Kinik filozofun *ethos*'unu benimsemesiyle bir kral olabileceğini söyler ve diyalog sona erer. Foucault açısından bakıldığında söz konusu diyalogda Diyojen tarafından İskender'in savaşı gereken ve zenginlik, bedensel haz ile şöhret/siyasi güce karşılık gelen “üç kötü *daimon*”⁶⁹², hedef olarak gösterilir.⁶⁹³ Bu üç *daimon* ilk olarak kişiye, kendine karşı bir ruhsal savaş açma olanağı tanıyan *parrhesia* pratiğini sunar. Sonra da iki kişi arasındaki bu mücadelede, siyasi iktidar ve hakikatin iktidarı arasındaki ilişkilerin de karşılaşmasının bir anlamda provasını yaptırır. Söz konusu karşılaşmada tıpkı yine Kinik bir filozof olan Demetrius'un dediği gibi, ortak yaşama alanı olan dünyada öznenin çevresiyle olan ilişkilerinin iyi bilinmesi ve iyi tahlil edilmesi⁶⁹⁴ gerekir.

Foucault'nun hakikat ve hakikat oyunlarının tarihsel bir analizini ortaya koyuşu, Dio Chrysostom'un Kinik Diyojen'i konu alan metnlerinin yanında başka Roma metinleri üzerinden de ilerler. Bize öyle geliyor ki Dio ile aynı devrin düşünürü olan Yunan tarihçi Plutarkhos, *parrhesia* ve *parrhesiastes* incelemeleri için bu aşamada analiz edilmelidir. Bu anlamda Plutarkhos'un özellikle **Moralia** kitabında yer alan ve *Delphoi* Tapınağı'nın “kendini bil” düsturuyla çatışan bir meseleyi ele aldığı **Bir *Parrhesiastes*'i Bir Pohpohçudan Ayırmanın Yolları** başlığı, anlaşılacağı üzere Foucault'nun tam da eğilmek istediği alanlara odaklanır. Başlığı ele alan Foucault, hakikat çerçevesinde Platon'un **Yasalar**'ıyla ilgili metni karşılaştırma yoluna gider. Buna göre de tanrısal bir şey olan hakikat karşısında, bir pohpohçuyu *Apollon*'un düşmanı ilan eder. Dahası tragedya oyuncusu ve bir dost gibi profil çizen pohpohçu, kendini bil ilkesinin tam karşısında yer alır.⁶⁹⁵ Foucault bu ifadeyle öncelikle bireylerin hali hazırda doğal olarak kendilerinin birer pohpohçusu olduğunu belirtir. Burada bireyler, *philautia*'dan (kendini sevmek)

⁶⁹² Diyojen, üç kötü *daimon* tarafından esir alınan İskender'e yönelik *parrhesia* pratiklerini salık verir. Ayrıca söz konusu üç *daimon*, Frederic Gros'un yorumuna göre, Diyojen'in yalın gerçeğe ya da hakikate, kathartik süreçlerle basit- pratik bir yaşamla erişmeyi arzulamasının yansıması olarak görülür. Bkz. Frederic Gros, **İtaat Etmemek**, çev. Zeynep Büşra Bölükbaşı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021, s. 80

⁶⁹³ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 105-112-113

⁶⁹⁴ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 202- 203

⁶⁹⁵ Foucault burada niçin bir gerçek *parrhesiastes*'e ihtiyaç duyulduğunun cevabını, tragedyaları *parrhesia* incelemelerinde birinci önceliğine alarak halihazırda açıklığa kavuşturmuş olur.

ancak gerçek bir *parrhesiastes*le kurtulabilir. Foucault'nun altını çizdiği üzere önemli olan, gerçek bir *parrhesiastes* göstergesini takip ederek ona erişebilmek ve özgürleşmek, dahası ona kendini teslim edebilmektir. Plutarkhos'un bu arayışta "tıp ile felsefeyi"⁶⁹⁶, hatta tıp ile siyaseti tek bir potada eritmeye çalışması ise tesadüfi değil tam olarak metaforik bir görev üstlenir. Bu yapı, kökeninde etik bir nitelik teşkil eder ve Plutarkhos'un *parrhesia* ve *parrhesiastes* kavramlarının muhtevasında belirleyici bir rol oynar.⁶⁹⁷ Dikkat edilirse hem Platon'da hem de Aristoteles'te gördüğümüz üzere beden ile ahlak veya beden ile siyaset arasında organik bir ilişki kurulur. Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi *Plutarkhos*'da da bir *parrhesiastes* tıpkı bir siyaset kurumu gibi, sorunları hastalık şeklinde ele alarak çözüme ulaşmalıdır ve tedavi etmelidir. Söz konusu meselede ise anahtar sözcük politik tıp (πολιτικὴν ἰατρείαν) sözcüğüdür. Buna göre bir *parrhesiastes*, *parrhesia* oyunları aracılığıyla, tıpkı bir devlet adamı gibi yozlaşmış kanı sessizce alarak ve politik ilaçlar vererek metaforik anlamda karşısındakinin ruhsal tedavisini gerçekleştirmelidir.⁶⁹⁸ Daha açık bir ifadeyle, Plutarkhos'un metninde belirtildiği ve Foucault'nun da altını çizdiği üzere bir *parrhesiastes*, tıpkı Eski Mısır tanrısı Isis'in, eşi Osiris'in dağılmış bedeninin parçalarını bir araya getirmeye çalıştığı gibi⁶⁹⁹, dağılmış ruhu birtakım pratiklerle hakikat yolunda dönüştürmelidir.

Plutarkhos'un metniyle paralel olarak Foucault, MS. II. Yüzyılın sonlarında yaşayan tıp hekimi ve filozof Galenos'un (Galen) kaleme aldığı **Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi**'ni analiz eder. Foucault'ya göre özellikle bu

⁶⁹⁶ Foucault'ya göre Plutarkhos, kendilik pratikleri ve tıp arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Kendilik kaygısının önemli bir işlevini ortaya koyması ve *parrhesia* oyunları aracılığıyla hakikate uygun olarak tedavi etmeyi anlatmasından dolayı söz konusu bağ, oldukça önem arz etmektedir. Öyle ki bedensel hastalıkta hekim çağrılırken, ruhsal hastalıkta filozof çağrılmaktadır. Biri beden üzerinde tedavi amaçlı eylemde bulunurken, diğeri ruh üzerinde eylemde bulunur. Plutarkhos'a göre bu açıdan bakıldığında da felsefe ile tıp kavramsal çerçevede *mia khora*'ya yani tek bir bölgeye, tek bir ülkeye sahiptir. Bu aynılık gösteren iki alanın tek hedefi ise Yunancada iyileştirmek anlamına gelen *therapeuin*'dir. *Therapeuin* sözcüğü, bu ilk anlamının yanı sıra, emirlere uymak ve ibadet etmek manasına gelir. Bu yüzden de *therapeuin heauton*, aynı anda hem kendini tedavi eden hem kendinin hizmetkârı olan hem de ibadet eden anlamına gelir. Bu bağlamda İskenderiyeli Philon'un *De Vita Contemplativa /Derin Düşünce* isimli eserindeki ruhu tedavi etme pratiği olan *therapeutike* sözcüğü, bu üçlü yapıya örnek olarak verilebilir. Bkz. **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 89-91

⁶⁹⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 113-117; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 40-41

⁶⁹⁸ Eleni Plati, **Medical Metaphors in Plutarch: The Example of πολιτικὴ ἰατρεία**, Hamburg University, Doctoral Thesis, 2020, p. 86, 88, 90, 91, 106

⁶⁹⁹ Plutarch, **Moralia**, trans by, Frank Cole Babbitt, vol V, LCL 306, Harvard University Press, 1936, p. 44-45; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 100

metinde *parrhesiastes*'in bir dost ya da tanıdık biri olması koşulunun yer almaması, Galen'i Plutarkhos'tan ayıran önemli bir nokta olarak dile getirilir. Galen'in bu şartı esnetmesi ya da bir anlamda ortadan kaldırmasının sebebi olarak da tarafsızlık ilkesi gösterilir. Öyle ki tarafsız ve hiç tanımadığın bir *parrhesiastes*, daha dürüst ve açık bir biçimde doğruları ifade edebilir ve bu açıdan da en iyi *parrhesiastes*, daha önce özel bir ilişkinin tesis edilmediği kişi olarak tanımlanır. Galen bu metinde daha önce Plutarkhos'ta gördüğümüz *parrhesiastes* özelliklerine, birkaçını daha ekler. Bu bağlamda bir *parrhesiastes*, *parrhesia* dinleyenle maddi bakımdan aynı düzeyde olmalı, iyi bir ün sahibi ve yeteri kadar yaşlı olmalıdır. Bu kriterler bir *parrhesiastes*'in pohpohçu olma ihtimalinin minimize edilmesinin ve doğru, özgür bir etik dönüşüme doğru yol alınmasının da esasları olarak kabul edilir. Foucault için ilginçtir ki Galen'in metninde daha önceki metinlerde pek de izine rastlamadığı “bir *parrhesiastes*'i test etme yolları” meselesi yer alır. Hatta Galen, potansiyel *parrhesiastes*'leri test eden bir program dahi önerir.⁷⁰⁰ Bu programla birlikte Galen, kendini aldatacak kadar çok seven (*philautia* ya da *amor sui*) insanın, doğru bir tercih yapmasını öngörür. Böylece özne, Galen'e göre Foucault'nun deyiimiyle dalkavuk olmayan iyi bir *parrhesiastes* bulma sürecini tamamlar ve tutkularını tedavi ederek kendi kendinin hekimi/hâkimi olma iddiasını sürdürebilir. Galen, öznenin kendine seçtiği *parrhesiastes*'i, yine de bu açıklama ekseninde düşünülecek olunursa bir ruh teknisyeni olarak görmez.⁷⁰¹ Bu bağlamda *parrhesiastes*, daha önce belirttiğimiz üzere Sokrates'te temsil bulan ve belirli ahlaki niteliklere sahip olan⁷⁰², dahası açık sözlülük niteliğini karşısındakini dönüştürecek şekilde birtakım zorunlu pratikleri yapabilecek düzeyde destekleyebilecek bir kişiye denk düşer.

⁷⁰⁰ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 118-120; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 319, 332-335

⁷⁰¹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 331-335; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 41, 49

⁷⁰² Antik Çağ Yunan felsefesinde Sokrates'ten itibaren *parrhesiatik* ilişkilerin şekillenmesinde *parrhesiastes* olarak telakki edilen rehberin, öncelikle kendilik kaygısı ve kendilik bilgisi çerçevesinde, kendi hakkında bir anlamda *oto parrhesia* / kendi adına düşünme cesareti denilebilecek söylemlerde bulunması gerekir. Önce kendine itiraf ya da önce kendine dürüst olma ilkesiyle hareket etme ve *logos-bios* uyumunu yakalamak adına, manevi bir rehber niteliğindeki *parrhesiastes*, çeşitli egzersizler ve ritüellerde bulunur. Kendisinin dönüşümü sonrasında başkalarının dönüşümü ve yönetimi için bir anlamda *daimonun* sesini dinleyen *parrhesiastes*, hem kendini gerçekleştirmek ve konumunun ödeviyle hareket etmek hem de toplumsal olmasa da bireysel bir dönüşüme zemin hazırlamak için *parrhesia* oyunlarına başvurur.

Yukarıdaki açıklamalara binaen Foucault, *parrhesia* kullanma cesaretinin sınındığı ve bu açıdan başkalarının dönüşümüne ortam hazırlayacak olan egzersizlerin yapılacağı felsefi-ahlaki *parrhesia* oyunları ekseninde, Seneca ile onun eseri *De Ira*'sına (Öfke Üzerine) geniş bir yer ayırır. Foucault'ya göre bu yeni tür *parrhesia* oyununda, Hristiyanlıktaki gibi özgürlüğü kısıtlayıcı olmayan *askesis* (çileci olmayan egzersiz, daha çok pratik terbiye ve alıştırma biçiminde) gerekli görülür. Öyle ki bu yeni tür *parrhesia* oyunları ile dönüşerek *tekhne tou biou* / yaşama sanatını öğrenmek isteyen konuşan öznelere, mutlak surette bu tarzdaki *asketikliği* deneyimlemelilerdir. Bunu yaparken de özne, Hristiyanlıktaki çilecilikteki gibi kendinden feragat etmenin ve dünyadan koparcasına bir yaşam sürmenin yerine, özgür bir biçimde kendine hâkim olmalı, etik ve akılcı bir süreci yönetmelidir. Bu bağlamda da Falzon'un belirttiği üzere Foucault düşüncesinde öznenin, varlık sanatlarının estetik ideallerinin de ön planda tutularak kendini özgürce inşa edebilmesi, ancak bahsi geçen tarzda egzersizlerle yani ben/kendilik pratikleriyle mümkündür⁷⁰³ ve Foucault bu idealin temelini de aslında Kinik-Stoacı yaşamda bulur. Özellikle bu açıdan da Kinik Diyojen'in ardından Stoacı olarak adlandırabilecek Seneca'yı, belirttiğimiz üzere önemli bir otorite olarak kabul eder. Seneca ona göre konuşan öznenin kendini yalnız başına sorgulaması ve sınaması açısından birçok noktaya değinir. Özellikle *De Ira*'da geniş bir alana yayılan bu sınama süreci, retrospektif olarak baktığımızda kökenlerini Pythagorasçı düşünceden alır ve *katharsis* için uyku aracılığıyla gerçekleştirilen eyleme atıfta bulunur. Foucault'ya göre ister Pythagorasçı isterse de Platoncu düşüncesinde olsun, tanrısal öğrenmenin bir aracı haline gelen uyku ve rüyaların, Seneca'da da alıştırmalar açısından önemini sürdürdüğünü ifade eder. Yine aynı şekilde Epikürcü, Stoacı ve Kinik felsefelerde de bu söz konusu alıştırmaların yerini koruduğu görülür.⁷⁰⁴

Seneca'nın kaleme aldığı eserlerden birkaçı; *De Ira* (Öfke Üzerine), *De Tranquillitate Animi* (Ruh Dinginliği Üzerine), *Epistulae Morales* (Ahlak Mektupları), Foucault'nun araştırmalarına göre *parrhesia* oyunları aracılığıyla sağlanacak olan dönüşümde önemli bir pratiği/egzersizi dışa vurur. Bu bağlamda

⁷⁰³ Christopher, Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi, s. 102

⁷⁰⁴ Foucault, Doğruyu Söylemek, s. 121-15

Foucault, hakikatin etik öznesinin kurulmasında daimî barometre addedilen vicdan muhasebesini, Seneca'nın bir dönüşüm pratiği olarak dile getirir. Bu egzersiz Seneca'da her günün sonunda yapılan adli bir pratikmiş gibi görünür ve adeta bir mahkeme⁷⁰⁵ havasıyla icra edilir. Davalının, davacının, yargılayanın, yargılananın ve hükmü verenin aynı kişi (Seneca) olduğu görülen pasajlarda, kişi salt yargıç olmanın aksine tam olarak bir *speculator* yani sorgulayıcı-müfettiş ve dahası bir yönetici profili çizer. Söz konusu olan şey hem o anın hem de “geçmişin rulosunu”⁷⁰⁶ zaman zaman açan ve böylece kendi kendiyile bir *parrhesia* oyunu vasıtasıyla sözel ilişki içerisinde olmaktır.⁷⁰⁷ Aynı zamanda burada amaç hem *Delphoi*'nin kendini bil ilkesi gereğince hareket etmek hem de kendilik kaygısı duyarak önce kendiyile ilgilenmek suretiyle başkalarının dönüşümüne katkı sağlayabilmektir. Böylece Seneca doğal olarak bir *parrhesiastes* portresi çizer ve Stoacı yaşamın tipik bir *parrhesiastesi* olarak felsefe tarihindeki yerini alır.

Seneca'nın kendi üzerinde egemenlik ve bağımsızlık bağlamında kaleme aldığı *De tranquillitate animi* (Ruh Dinginliği Üzerine), Foucault için onun *De Ira*'dan sonra dikkate alınması gereken diğer bir eseridir. Eserde Neron'un gece bekçisi, Seneca'nın ise bir akrabası olan Serenus, Stoacı yaşamı benimsemiş ancak iç huzur ve sakinlik anlamındaki *tranquillitas*'tan yoksundur. Serenus'un burada tam anlamıyla *stultitia*⁷⁰⁸ denilen delilik hastalığına yakalandığı görülür. Bu durumu aşmak üzere Serenus, yukarıda da bahsettiğimiz üzere dönüştürme için tüm teçhizatlarını kuşanmış tipik bir *parrhesiastes*-ruh doktoru⁷⁰⁹ olarak görebileceğimiz

⁷⁰⁵ Seneca'nın kendini sorgulamaya yönelik pratikte ortaya koyduğu bu tutum, hiç şüphesiz Kant'ın **Arı Usun Eleştirisi**'nde ortaya koyduğu “aklı mahkemeye çıkarmak” meselesiyle görünürde benzer bir yana sahiptir. Ancak Seneca'nın aksine Kant bu pratiği bir vicdan sorgulaması açısından değil, aklın sınırların belirlenmesi amacıyla icra eder. Ancak söz konusu pratiğin Kant'ta yeni bir teori geliştirmesi bakımından bir *parrhesia* pratiği niteliği taşıdığı da söylenebilir.

⁷⁰⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 142

⁷⁰⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s.126; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 142, 406-408; Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi 4- Tenin İtirafları**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2022, s. 103-104

⁷⁰⁸ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 115; Foucault'ya göre hakiki *parrhesiastes*, *stultitia* ile taban tabana zıt olan Stoacı varoluşun birliği anlayışını da atıfta bulunur.

⁷⁰⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 79; Seneca *stultitia* hastalığını, ruhu sarıp sarmalayan ve kişinin tek başına kurtulamayacağı bir hastalık olarak ifade eder. *Stultitia* halinin çok güçlü olmasından dolayı da Seneca, Serenus'u kurtarmak adına bir *parrhesiastes* olarak deyimi yerindeyse tüm manevi teçhizatlarını ortaya koyar. Bkz. Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, s. 140; Foucault, **Eleştiri Nedir? (Kendilik Kültürü)**, s. 89

Seneca'ya başvurur. Hem ahlaki hem de fiziksel hastalık arasında seyreden metaforik bir rahatsızlığa sahip olan Serenus, bu durumdan kurtulabilmek ve hakikate erişebilmek için Seneca'ya kendi hakkındaki hakikati, Hristiyanlıkla hiç de benzeşmeyen bir biçimde itiraf etmek zorunda hisseder. Onun kendini karayı seyreden ancak yine de deniz ortasında kalmış gibi hissetmesi, Foucault'ya Antik Yunan'ın ahlak-siyaset felsefesindeki tıp-denizcilik metaforuna gönderme yapıldığı izlenimi verir. Sallanan ve ilerleyemeyen bir gemi misali aciz duruma düşen Serenus'un ruhunu tedavi etmek için onu *parrhesia* oyununa çeken Seneca, ruh dinginliğini sağlamak üzere işe koyulur. Serenus önce özel hayat, kamusal hayat, siyasi hayat ve ölüm konusunda makullüğe yöneldiğini itiraf eder. Ancak Serenus'un *animus*'u yani zihni, tüm bu makul yaşamı ara ara terk ederek, onu lükse şatafata, siyasi ve edebi ün sahibi olmaya doğru istemsizce çeker. Yani *animus*'u, sabit ve dingin değildir. Seneca tam da bu durumu düzeltmek için bir ruh hizmetçisi⁷¹⁰ olarak sahneye çıkar. Foucault'ya göre Seneca, Serenus'un kendini inceleme pratiğinde ona zihnin sabitliğinin ve dinginsizliğinin doğasını keşfettirmeyi amaçlar.⁷¹¹ Foucault'ya göre ayrıca burada Seneca'nın, yaş bakımından olgun kişiler olan hem Serenus hem de daha sonra mektuplar aracılığıyla Lucilius'a hitap etmesi ve onları kendilik kaygısına daveti mühim bir aşamaya işaret eder. Artık burada Foucault'nun deyimiyle Sokrates'in değişime ve dönüşüme davet ettiği hırslı ergen takımı yoktur. Aksine yetişkin olan kişilerle ruhani pratikleri öngören yazışmalar ve dahası uzaktan bir *parrhesia* oyunu söz konusudur.⁷¹²

Seneca'nın Serenus üzerinde ruh dinginliğini sağlamaya yönelik tatbik etmeye çalıştığı reçete, onun yaşlılık döneminde kaleme aldığı **Doğa Araştırmaları**'nda daha gelişmiş bir seviye de karşımıza çıkar. Seneca bu eserde, yaşlılıkla birlikte kaybettiği zamandan dolayı bir hayli düşünceli bir profil çizer ve bunu telafi etmek amacıyla ivedilikle yakınındaki alanla ilgilenmeye yani kendiyile meşgul olmaya karar verir. Bunu da *sibi totus animus vacet* yani ruhun tümüyle kendisiyle ilgilenmesi şeklinde formüle eder. Foucault'nun özellikle altını çizdiği bu

⁷¹⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 101

⁷¹¹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 127-135; Bkz. Seneca, **Hoşgörü Üzerine- Ruh Dinginliği Üzerine**, çev. Bedia Demiriş, Ankara, DoğuBatı Yayınları, 2015, s. 81-122

⁷¹² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 418

formülasyon, öznenin bakışının kendi kendinin tefekkürüne çevrilmesi, uzak alanların bir kenara itilmesi şeklinde izah edilir. Foucault'nun bu çıkarımı öznenin *parrhesia* oyunları aracılığıyla özgürce etik dönüşümünü sağlaması adına *parrhesiastesin* uyguladığı ve uygulattığı bir pratiğe işaret eder. Ancak daha da önemlisi söz konusu çıkarım, Nietzsche ile başlayan ve tarihsel olarak üretilen hakikatlere de bir sırt dönüşün de ilanı anlamına gelir. Foucault, Seneca'nın tarihsel bilginin reddedilmesi ve kendiyle ilgilenilmesi söylemini bu açıdan değerli bulur. Öyle ki vak'anüvis ve malumatfuruşculuğun getirdiği üretilmiş tarihsel hakikatler karşısında doğa bilgisine daha fazla yer ayıran Seneca, Foucault'ya göre insanın anlam arayışına ve kendini özgürce inşa etmesine katkıda bulunur.⁷¹³ Görüldüğü üzere Seneca'nın bu türden söylemleri, Foucault'nun "öznenin tüm tarihsel ya da tarihsel olmayan iktidar teknolojilerine ve hakikat üretimine karşı, varoluş etiği ile estetiğine ulaşmak" şeklindeki ülküsünün temellerinden birini oluşturur. Foucault'nun *parrhesia* incelemelerinden de idrak edildiği üzere ancak kendilik kaygısıyla ve birtakım kendilik pratikleriyle ulaşılabilen bu dönüşümde Seneca, bilhassa "özgürlük nedir?" sorusuyla önemini daha da artırır. Özgürlüğün ancak kendi kendine esaret olmamaktan geçtiğini ifade eden Seneca, bunu başarabilmenin yolunu da öznenin devamlı kendiyle mücadele halinde olmasına ve şeylerin doğasına bakarak saygı duyulmasına bağlar. İster istemez *parrhesia* oyunlarının ruhani olmayan tipik bir egzersizini yani kendine köle olmaktan kurtulma mücadelesini salık veren Seneca, arkadaşı ve Sicilya mutasarrıfı Junior Lucilius üzerinden Stoacı *parrhesia* pratiklerine önemli katkılarda bulunur.⁷¹⁴ Bu yönüyle de Foucault'ya göre Seneca, idealar dünyasına erişmeye çalışan ve bu dünyadan başını çeviren Platoncu hareketten ayrılır.⁷¹⁵ Bu bağlamda Foucault için Seneca'da, doğa üzerinden kendine

⁷¹³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 226-230; Seneca, **Doğa Araştırmaları**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Jaguar Kitap, 2021, 3/1-10, s.107-110

⁷¹⁴ Seneca, **Doğa Araştırmaları**, 3/14-15, s. 110; Seneca mektuplar aracılığıyla Lucilius üzerinde gerçekleştirmeye çalıştığı dönüşümde ona hitaben "*multa effugisti, te nondum* / her şeyden kaçtın lakin bir kendinden kaçamadın" ifadesine yer verir. Burada ruhun kendi kendisiyle olan mücadelesi pratiğinin yanında mektuplar aracılığıyla oynanan bir *parrhesia* oyununa da şahit olunur. Bkz. Seneca, **Doğa Araştırmaları**, 1/ 4-5, s. 23; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 235

⁷¹⁵ Platon ile Seneca'nın düşünceleri tümüyle ayrı bir yapı sergilemez. Seneca Foucault'nun da araştırmalarına göre 66. mektupta beden adeta ruhun bir hapisanesi olduğunu ve ruha eziyet ettiğini söyler. Felsefenin ise ortaya çıkıp ve ruhu bu zindandan kurtarıp doğada nefes almaya davet ettiğini belirterek, gözleri Platon'un mağara alegorisine çevirir ve Platoncu temaya işaret eder. Ancak yine de

bakma, kendini tanıma ve kendiyle meşgul olma söz konusudur. İnsan ancak bulunduğu noktadan geri çekilmek suretiyle doğanın tamamını kavrayabilir, doğanın tümünü kat edebilir, kendini tanıyabilir ve yukarıdan aşağıya bakmak suretiyle (tıpkı sanat gibi) dünyadaki özgürlüğünü elde edebilir.⁷¹⁶ Dahası *parrhesiatik* ilişkiler ve pratiklerle başkalarının dönüşümüne katkı sağlayabilir.

Hatırlanacağı üzere Foucault, Seneca üzerinden insanın kendini tanıması, kendiyle ilgilenmesi ve *parrhesia* oyunları ile başka hayatlara dokunmasının gerekliliği olarak retorik karşıtlığını vermişti.⁷¹⁷ Şimdi de aynı biçimde dalkavukluk karşıtlığını öne sürer. Öyle ki Foucault'ya göre dalkavuk olarak addedilen birilerine hoş görünme eylemi, insanın kendini olduğu haliyle görmesinin önündeki en önemli engellerden biridir. Foucault bu konuda yine Seneca'nın **Doğa Araştırmaları** kitabına başvurma gereği duyar. Eser üzerinden yola çıkan Foucault, *parrhesia/libertas* kavramının, dalkavukluğun tam karşıtı olduğunu söyler. *Parrhesia* oyununda, *parrhesiastes*'ten *parrhesia* dinleyene yani birinden ötekine geçen hakikat, öteki tarafından mühürlenip⁷¹⁸ koruma altına alınır ve dalkavukluktaki bağımlılığın aksine ötekinin kendisiyle bağımsız ilişki kurmasına olanak tanır. Yine bu bağlamda öznenin kendini özgürce etik olarak kurmasını sağlayan etik *parrhesia*, dalkavukluğun tersine hakiki ve sağlıklı bir ruh yönlendirmesi ya da rehberliği yapar. Yolunu kaybetmiş ruhlar için Platon'da da sıkça eleştirilen bir dalkavuğa değil, işin ehli bir *parrhesiastes*/ruh rehberine ihtiyaç vardır. Ancak Yunan-Roma döneminde Sokrates'in temsilinde her an her yerde hakikate davet eden yaşlı bilgeler yerini, parayla tutulan danışman niteliğindeki kişilere bırakır. Bu yüzden de dalkavukluk yapmaya meyyal, herhangi bir *pathos*'a (terbiye edici) ya da tedavi amacı olmayan çıkarıcı bir profille karşı karşıya kalınır. Foucault'ya göre bu durum aslında yukarıda

her ikisi arasında yukarıda belirttiğimiz üzere küçük ama önemli bir nüans bulunur. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 240-241, 316; Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 220-232

⁷¹⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 236-237

⁷¹⁷ Ayrıca bkz. Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 264; Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 323

⁷¹⁸ *Parrhesia*'nın mühürlenmesi, tıpkı Sokrates özelinde söylenecek olursa *logos* ve *bios* uyumu gösteren kişilerce kullanılması; bunun yanında söz konusu *parrhesia*'nın hakikatin doğruluğunu, geçerliliğini ve sürekliliğini ifade etmesi bakımından öteki (*parrhesia* dinleyen) tarafından alınıp içselleştirilmesi anlamına gelir. *Parrhesiastes* ve dinleyen arasındaki bu ilişki sağlam bir güvenin ve *parrhesia* sözleşmesinin de bir kanıtı olarak görülür. Dahası bu mühürleme, etik öznelliğin de bir parçası olarak *parrhesiastes*'in *logos* ve *bios* uyumunu yakalayan ve buna binaen çevresindekilerce bir *parrhesiastes* olarak görülmesini sağlayan bir göstergedir.

bahsettiğimiz üzere Galenos'un, pohpohçu ve *parrhesiastes* portrelerinde yer alan zenginliğe dair uyarılarının dikkate alınması gerekliliğini hatırlatması açısından önem arz eder.⁷¹⁹ Çünkü biraz önce belirttiğimiz üzere Foucault'ya göre insanın kendini geri çekerek doğaya bakıp kendini tanıyabilmesi, *parrhesia* kullanabilmesi ve başkalarını yönetebilmesi için hem retorik sanatının olumsuzluklarından hem de çevresindeki dalkavuk güruhtan kendini arındırması gerekir.

Foucault, Yunan-Roma dönemi felsefesinde Seneca, Galenos ya da Plutarkhos üzerinden bir yandan *parrhesiastes* ve pohpohçu arasındaki ince çizgilere değinirken, diğer yandan erdemli ruhun ve kendilik ıslahatının önemine vurgu yapar. Özellikle kendilik ıslahatı meselesine Seneca'nın ölüm egzersizi kavramını da esas alarak genişçe bir yer ayırdığı görülür. Söz konusu bu kendilik ıslahatında Foucault, önce Seneca'nın Lucilius'a yazdığı 50. Mektupta yer alan “erdemleri öğrenmek hataları unutmaktır, akıldan çıkarmaktır.”⁷²⁰ ifadesine dikkat çeker. Hemen ardından da bu ifadede aslında daha önce Kinikler'de rastlanılan ama Stoacılar da karşımıza çıkan “akıldan çıkarma” nosyonuna dikkat kesilir. Öyle ki Seneca'da *virtutes discere, vitia dediscere* (erdemleri öğrenmek, kötü huyları aklından çıkarmaktır) formülasyonu ile karşımıza çıkan bu nosyon, geçmişe çizgi çekmeyi öngören, tarihselliğin getirdiği önyargılardan kurtulmayı tavsiye eden ve kültürel koşulların bir eleştirisi olarak, eleştirel ıslahat kavramının anlaşılmasının da tam merkezinde durur.⁷²¹ Ayrıca kavram Foucault tarafından, *parrhesiastik* ilişkilerde Yunan-Roma kendilik pratiklerinin ne türden egzersizleri kapsadığının da işaretlerini sunması hasebiyle değerli bulunur. Foucault'nun kendilik ıslahatında Seneca'nın **Ahlak Mektupları** üzerinden değindiği ikinci önemli nokta biraz önce bahsettiğimiz ölüm egzersizi çerçevesinde şekillenir. Seneca'nın yine Lucilius'a hitaben yazdığı 32. mektupta “acele et ve ecelden evvel yaşamını tamamla”⁷²² ya da Epikuros'un “ölümü düşünün”⁷²³ ifadesi diğer kültürlerde de yer alan tipik “ölmeden önce ölünüz” sözüne binaen yapılan ruhani egzersizlere karşılık gelir ve bizlere Yunan-

⁷¹⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 318-319; Foucault, *Söylem ve Hakikat*, s. 40-41, 51

⁷²⁰ Seneca, *Ahlak Mektupları*, s. 169

⁷²¹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 86-87

⁷²² Seneca, *Ahlak Mektupları*, s. 127, Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 97

⁷²³ Ölüm temasının, hakikate ulaşmak için yapılan ruhani egzersizler açısından analizi için bkz. Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, s. 153-155, 208-211

Roma kendilik etiğinde, *parrhesiatik* ilişkilerle gerçekleşen dönüşümün önemli bir pratiğini verir.

Seneca'nın Lucilius üzerinden gerçekleştirdiği dönüşüm egzersizlerine, ölmeden önce ölmek başlığıyla doğrudan ilintili olabilecek önemli bir pratik daha eklenir. *Praemeditatio malorum* yani bir anlamda kötülüğün öngörüsü aracılığıyla yapılan bu egzersiz, Seneca'da en kötünün sınanması olarak karşılığını bulur. Seneca'nın bedbahtlık düşüncesiyle yaşamda mümkün olabilecek tüm kötülöklere göğüs germenin bir formülü şeklinde adlandırılabilir bu pratik, insanın ruhunu talihe karşı yükseltmesinin de bir aracı olarak sunulur. Söz konusu *praemeditatio malorum* yani kötölük sınaması, Foucault'ya göre ayrıca geleceği şimdileştirmek ve ölümü şimdiye indirgemek olarak görülür. Zaten bu durum Foucault'yu *melete thanatou* yani ölüm meditasyonu kavramına doğru götürerek konuyu daha da ileri bir boyuta taşımasına olanak tanır. Kötölüklerin ön meditasyonu olarak da tercüme edebileceğimiz *melete thanatou* kavramı, Foucault'nun analizine göre *anasketös diakeimenoí* yani egzersizi olmayan insanlar karşısında ayrıcalıklı bir egzersiz biçiminde, Seneca'nın yazılarında kendine yer bulur. Seneca'nın Lucilius'a yazdığı 12. mektupta ona hitaben "her günün akşamı bir ölümdür gibi algılanmalı" ifadesi üzerinden hareketle Foucault, Stoacılar da gördüğümüz her günün sonunda yapılan vicdan muhasebesinin, ölüm meditasyonu ile olan sıkı ilişkisini deklare eder. Foucault bu pratiğı, özne ile ruhun, yaşamın her anında karşılaşabileceğı kötölöklere karşı yeteri kadar teçhizatlanması ya da hazırlanması anlamına gelen *paraskeue*⁷²⁴ sözcüğüne atfen önemli bulur ve Yunan-Roma kendilik kültüründeki tartışılmaz yerine vurgu yapar.⁷²⁵

İster Seneca ya da Plutarkhos isterse de Epiktetos olsun, üç düşünür üzerinden gerçekleştirilen *parrhesia* ve kendilik soruşturmalarının esas noktasını felsefe ve felsefi düşünce oluşturur. Nitekim yakından bakıldığında Seneca'nın

⁷²⁴ *Paraskeue*, bir donanım, bir hazırlık gibi anlamlara gelmekle beraber, *logos*'un *ethos*'a dönüşümünde önemli bir aşamayı da işaret eder. Bu bakımdan da *askesis* (Hristiyanlıktan çok farklı manada çileci yaşam) kavramı ile de doğrudan ilişki içerisinde ele alınması zorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 276

⁷²⁵ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 207, 396-404, 426; Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 60-63

“felsefe bizim sessiz hayranlığımızı kabul etsin” ya da “felsefe özneyi kendi üzerine çevirir” ifadesi ile Epiktetos’un “felsefe yapmak, kendini hazırlamaktır” ifadesi, bizlere *parrhesia* mefhumunun, felsefe ekseninde ilerleyen bir süreçle ele alındığını gösterir. Frederic Gros’un tanımına göre, kanıya varma süreçlerinde ortaya çıkan hataların neden olduğu hastalıklara karşı önceden uyarmak için kullanılan bir ilaç olan felsefede tedavi yöntemi her zaman araştırmak, zihinde evirip çevirerek ve kendiliğin getirdiği cesaretle sorgulamaktan geçmektedir. Bu minvalde bakıldığında da kendi adına düşünme cesareti anlamına da gelen hakikat cesareti ile *parrhesia* arasında doğrudan bir ilişki olduğu görülür.⁷²⁶ Dahası bu ilişki ağında Gros’un cümleleri, Foucault’nun “*parrhesia* bir hakikat cesaretidir” ifadesinden hareketle *parrhesia*’nın aslında bir an, bir fırsat, ani bir kararla cesurca ifade etme veyahut akışına bırakarak birden doğruyu açığa çıkarma gibi anlamlarının idrakinde yardımcı olur. Bu arada Foucault’nun Epiktetos’ta bulduğu ve düşüncenin hareketi ya da faaliyeti anlamındaki *dianoia* /fırsat-an kavramı, yukarıdaki bağlamda önem arz eder. Öyle ki Epiktetos’ta *Dianoia* ve *parrhesia* kavramları birbirleriyle sıkı ilişki içerisindedir. Özellikle Foucault, ruhlar üzerinde dönüştürücü güce sahip olan *parrhesia*’nın, *dianoia*’yı, söylem ve düşünce hareketi arasında yalın bir şekilde aktarmasına dikkat çeker. Yine Seneca’nın 75. Mektubunda Foucault, “konuşmak yerine düşünceyi göstermek”⁷²⁷ deyimini alır ve burada *parrhesia*’nın *dianoia*’yla direkt bir bağlantı halinde olduğunu vurgular.⁷²⁸

⁷²⁶ Frederic Gros, **İtaat Etmemek**, s. 127-128

⁷²⁷ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 264

⁷²⁸ Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 37- 38, 52

2.4. Kendilik Kaygısı ve Kendilik Bilgisi Bakımından Hristiyanlık Modeli ve *Parrhesia*: Patristik Devirden Skolastik Devire Dini *Parrhesia*'nın Foucaultcu Eleştirisi

Öznenin *parrhesiatik* ilişkiler ekseninde hakikate erişimi ve dönüşümünde pagan felsefi çileciliğinden Hristiyan asketikliğine geçiş, Foucault için Batı'nın felsefe tarihinde önemli bir anı temsil eder. Sokrates ve Platon'la başlayan, Helenistik dönem ve Roma Stoacılığıyla devam eden *parrhesia* incelemelerinde Foucault, üçüncü bir alan olarak Hristiyan ruhaniliğini ele alır. Söz konusu dönem, ruhaniliği esas alan pratikler açısından Hristiyan Kiliselerin pastoral iktidar türüne atıf yapmasıyla daha da önem kazanır. Foucault, Hristiyan ruhaniliği döneminde hem *epimeleia heautou* hem de *gnothi seauton* nosyonlarının, hakikate erişim ve dönüşüm sürecindeki *parrhesiatik* ilişkilerde önemini koruduğunu belirtir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere, bu nosyonlar Antik Yunan'daki gibi özgürlük temel alınarak kullanılmamış, aksine özne üzerinde daha fazla iktidar kurmanın bir aracı olarak görülmüşlerdir. Hem kendinden vazgeçiş hem de kendini değil ilahi mesajı tanıyarak kurtuluşu salık veren Hristiyanlık ruhaniliği ve “Hristiyan özneleşmesi”⁷²⁹, bu bakımdan dönüşümde kendinden tamamen feragat etmeyi talep eden bir *asketikliğe* yol açmış görünür. Foucault, bu kathartik amaçla yapılan çileciliği, yine de pagan felsefesinin bir tamamlayıcısı olarak görür. Öyle ki pagan felsefesinde rastlanılan ruhanilik teması, Hristiyanlıkla beraber katı bir manastır yaşamına evrilecek ve dönüşümün temel dinamiklerinden birini oluşturacaktır. Ancak ruhanilik koşulu patristik devirden Skolastik devire geçildiğinde aşama aşama ortadan kaldırılarak, hakikate erişim ve dönüşümde rasyonel öznenin bilgiye ulaşması söz konusu olacaktır. Bu noktada Foucault, özne ve hakikat arasındaki ilişkileri ortaya koyabilmek için Antik Yunan ve Roma'dan sonra Hristiyanlık kendilik kültürüne odaklanır. Hristiyanlık kendilik kültüründen hemen önce Helen-Roma devirlerinin düşün yaşamında varolan *sozein*/kurtarmak kavramı üzerinde açıklamalarda bulunan Foucault, söz konusu kavramın bilhassa patristik devir

⁷²⁹ Hristiyan ruhaniliği, bir nesneleştirme vasıtasıyla faaliyet gösteren (başkalarının deneyimini kendiliğe entegre eden bir nesnelleştirme) ve bilginin konusu olan öznenin sembolik ölümünü amaçlayan bir kendilik özneleşmesi geliştirir. Dahası Hristiyanlık kendiliğinin olumlanmasının ve kendiliğin inkârının söz konusu paradoksal bir aradılığının temeli, Foucault'ya göre özneleşme ve hakikat arayışının karmaşık ilişkisinde bulunur. Bkz. Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 408-411

Hristiyanlık felsefesindeki değişimine dikkat çeker. Kendini kurtarmak bağlamında ele alınması gereken kavram, özellikle tüm yaşam boyunca devam eden ve tek aracısı öznenin kendisi olan bir faaliyete göndermede bulunur. Ayrıca Foucault'ya göre yalnızca öznenin kendine ulaşmak için özgürce kendini kurtarmasını ve dönüşümünü ifade eden kavram, Hristiyanlıkta köklü bir değişimle kendinden tamamen feragat olarak tagayyür eder. Dahası Foucault'ya göre öznenin kendi üzerinde birtakım pratiklerle hakikate erişebileceğini öngören Antik felsefeden farklı olarak Hristiyanlık ruhaniliği, dönüşüm ve hakikate muktedir olma yolunda önemli bir öge olan kutsal metni, *parrhesiatik* ilişkiler alanına dahil eder.

Foucault, Hristiyanlık ruhaniliğinde *parrhesia* kavramını ele alırken *parrhesia* kavramına içkinliğinden dolayı yukarıdaki kavramlara ek olarak *epistrophe* ve *metanoia* kavramlarını analiz eder. Hatırlanacağı üzere Batı'nın gördüğü kendilik teknolojilerinin arasında Hristiyanlıkla birlikte ruhani boyutta değerlendirebileceğimiz *epistrophein pros heauton*/kendine dönme kavramı, daha önce Platon'un *epistrophe* (ideaların yansımalarına başını dönme, kendine dönme ve ideaları hatırlamak için dönme) kavramına da atıfta bulunularak değerlendirilmişti. Dahası Helenistik ve Roma düşününde de Platon'dan farklı olarak dönme mefhumunun, bir kopmaya değil aksine bedenle uygun hale gelmeye yönelik olduğu belirtilmişti. Şimdi ise Foucault, kavramı Hristiyanlık ruhaniliği açısından analize tabi tutar. Foucault burada ruhsal bir dönüşüm için tövbe manasına gelen *metanoia* kavramına değinir. Platoncu *epistrophe*'den ya da Helenistik-Roma düşünündeki pişmanlıktan farklı olarak dini çerçevede ani ve kendinden vazgeçmiş bir kendiliği ifade eden kavram, Foucault'ya göre Hristiyanlık ruhaniliğinin ilk devirlerinde öznenin kendi kendini özneleştirmesi anlamına gelir. Ancak Foucault, Hristiyan *metanoia* kavramının kökenlerini yine de Helenistik-Roma Stoacılığının son devirlerinde bulur. Stoacı filozof Hierokles'in "*metanoia, arkhe tes philosophia*'dır yani felsefenin başlangıcıdır" ifadesine binaen Foucault, akılsızca olan tüm eylem ve ifadelerden kaçınmak gerektiği konusunda gelişmiş bir Hristiyan *metanoia*'yı ortaya koyar. Görüldüğü üzere Foucault, Pierre Hadot'tan aktardığı üzere Batı kültüründe dönmenin, *epistrophe* ve *metanoia* şeklinde iki büyük modelinin olduğunu belirtir.

Buna göre ilk model varlığın kendine⁷³⁰ ve mükemmelliğine doğru dönüşü ve uyanışı (*anamnesis*), ikincisi ise zihnin alt üst olması, radikal bir yenilenme, kendi kendinden vazgeçmeyi temsil etmektedir. Unutulmamalıdır ki Hıristiyanlık ruhaniliğinin *parrhesia* oyununda kendinden vazgeçmeyen tilmiz, ışığı ve hakikati göremez, ona erişemez.

Foucault, hem Helenistik ve Roma kültüründe yer alan kendilik kaygısının, kendini kendi ereği haline getiren varoluşun bütününe değer atfeden bir sanat anı olmasına dikkat çeker hem de söz konusu anın, öznenin hakikati sorusunun oluştuğunu ve formüle edildiğini görmek için ayrıcalıklı bir an olduğunu dile getirir. Hemen ardından Epikürosçu, Kinik ve Stoacı metinler üzerinden gerçekleştirmek istediği Helenistik modeli inceler ve özellikle bu modeli, Platoncu⁷³¹ ve Hıristiyanlık modelinden kurtarmaya çalışır. Ancak yine de bu iki modelin Batı kültürünün tüm tarihine (özellikle Hıristiyan ahlak başlığı altında) yayıldığını ifade eden Foucault, bunların aynı zamanda modern gözlerimizi kapatmaya yönelik modeller olduklarını belirterek, özgür bir varoluş etiği ile estetiğinin önemine vurgu yapar. Foucault, Helenistik modelin katı ahlakının yine de yukarıda belirtildiği üzere “Hıristiyan

⁷³⁰ Stoacı düşüncede varlığın kendi üzerine dönüşü, Hıristiyanlık ruhaniliğindeki *metanoia*’dan daha farklı bir yapı sergiler. Stoacılıkta karşımıza *epimeleia heoutou* ilkesinin daha gelişmiş bir varyansı olarak *oikeiosis*/ kendiyile ilgilenmek ilkesi göze çarpar. Stoacılar için öznenin hareket noktası olması bakımından önemli bir aşamaya işaret eden kavram; kendine alma, kendinin kılma, kendini sevme gibi anlamlara sahiptir. Söz konusu ilke, bireysellikten toplumsallığa doğru genişlerken, öznenin yükümlülüklerini ortaya koyması hasebiyle de geniş bir alana yayılır. Bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 256-257; Melike Molacı, **On Kavramda Stoa**, İstanbul, Runik Kitap, 2021, s. 63-70

⁷³¹ Foucault, kendilik kaygısı ve kendini bil ilkelerinin çıkış noktası olarak görülen Antik Çağ’ın, büyük bir hata olarak gördüğünü dile getirir. Foucault okumalarını esas alırsak bize öyle geliyor ki Platon’un dünyadan soyutlanarak, ona yüz çevirerek hakikate erişmeyi ve dönüşümü salık veren idealist tavrı burada çok önemlidir. Çünkü Platon’un ruhani pratikler karşısında epistemolojik manada “bilgi hatırlamadır” çerçevesinde ilerleyen felsefe şeması, Hıristiyan ruhaniliğinin ve bununla bağlantılı olarak Modern Batı’da özne ve hakikat ilişkilerinin, dahası öznenin sorunsallaştırılmasının kaderini tayin etmiştir. Zaten bu sebeptendir ki Foucault, öznenin etik-estetik varoluşa ulaşabilmesi, kendini dönüştürebilmesi, yeni ve özgür öznel deneyimlerin kurulabilmesi adına Helenistik Roma Stoacılığı ile Kinik felsefeyi öne sürer. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 251; Frederic Gros’a göre ise Foucault’nun söz konusu hata söylemi, Antik Çağ’ın ahlaki normatiflik yerine Aristokrasiye tanınan ve konum üstünlüğünün tasdiki anlamındaki bir varoluş tarzı olarak etik arayışta olmasına dairdir. Zorunluluk teması üzerine kurulu bu etik arayış, Geç Stoacılık’ta yerini, tam olmasa da rasyonel varlık olarak öznenin/bireyin tercihini esas alan özgürlük temasına bırakır. Lakin yine de Stoacılıkta saptadığı zorunluluk, yükümlülük ve herkes için geçerli yani evrensel ahlak biçimine, dolayısıyla Hıristiyan ahlakının temelini oluşturmaya yönelik durumlar, Foucault’yu Kinik *parrhesia*’ya doğru iter. Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, Frederic Gros Son Sözü, s. 454-458

ahlakı”nın oluşum yeri olarak görür ve Nietzscheci bir tavırla eleştirisini sunar. Bu durumun özellikle Hristiyanlık pratiklerinin, tıpkı Helenistik dönem felsefesinin - örneğin Stoacılık- ortaya koyduğu güreşçi metaforundaki gibi, yaşamla devamlı surette savaş halinde olmaya ve kendinden vazgeçmeye doğru katı bir tutuma yol açtığı söylenebilir.⁷³² Dahası Hristiyanlıkta görülen *parrhesiatik* ilişkilerde bu kendinden vazgeçme biçimi, Galen’in **Tutkular Üzerine**’sinin de etkisiyle daha önemli hale gelmiş ve dönüşümün anahtarı olarak bir yönlendiriciyi zorunlu kılmıştır. Elbette bu yönlendirici ya da *parrhesiastes*, Stoacı pratiklerdeki gibi karşılıklı özgür sorgulamalara izin veren bir *parrhesia* oyununu değil, aksine sorgusuz sualsiz kendini teslim etmeyi talep eder. Öyle ki söz konusu durum zaten Foucault için Hristiyanlık kutsal kitabında (*Yeşeya*) yer alan “yönlendirilmeyenler bir yaprak gibi solup düşerler” ifadesinin gerektirdiği gibidir ve Patristik devir Hristiyanlıktaki hakikate erişim anlayışının da apaçık bir tezahürüdür.

Kendilik kaygısı ve kendilik bilgisi bakımından Hristiyanlığın hakikate erişimde *parrhesia* oyunlarına dahil ettiği asketik teknikler, Foucault’nun analizlerine göre manastırlarda III. ve IV. Yüzyıllardan itibaren büyük ve stratejik bir değişikliğe uğramıştır. Bunun nedeni, Hristiyanlık ile Yunan ve Doğu mistisizminden oluşan bir karma çerçevesinde, inancın yerine *gnosis* denilen ezoterik bilgiyi getirmeye çalışan gnostiklere karşı mücadele etmektir.⁷³³ Ekseriyeti düşünür olarak addedilen patristik devir kilise babaları çeşitli apolojilerle bu anlayışa karşı savaş vermişler ve Hristiyan ruhaniliğinde hakikate erişimde “yeni pratiklere”⁷³⁴ alan açmışlardır. İşte bundan dolayı Hristiyan ruhaniliği, hakikate erişim ve dönüşümde uygulanan *asketik* pratiklere, Stoacı ve Kinik pratikleri ekleme ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda Foucault’ya göre felsefi kökenli *asketiklik*, Hristiyanlık için *gnostik* ruhaniliğe düşmemenin de bir teminatı olarak görülür. Ancak Kinik ve Stoacı temelleri baz almasından dolayı her ne kadar felsefi *asketiklik* olarak

⁷³² Atlet metaforu için bkz. Foucault, **Öznenin Yorum Bilgisi**, s. 271

⁷³³ Ahmet Cevizci, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa Yayınları, 1999, s. 24-25

⁷³⁴ Hakikate erişimde Hristiyan ruhaniliği öncesinde tıp kitapları okuma, pedagojik buyrukları yerine getirme, vicdan muhasebesi, mektuplar aracılığıyla ötekini yönlendirme ve rüya yorumları gibi Stoacı pratikler göze çarpmaktadır. Bkz. Bert, **Foucault**, s. 94-95; Ancak Hristiyan ruhaniliğiyle birlikte itiraf ve günah çıkarma ya da cinsel perhiz gibi, daha çok kendinden vazgeçiş talep eden zorunlu bedensel arınma pratikleri söz konusudur.

adlandırılrsa da Hristiyanlık ruhaniliğinde öznenin/bireyin hakikat erişiminde *regulae vitae* yani düzenlenmiş/kurallı yaşam söz konusudur. Bu durum Foucault'ya göre felsefi *asketiklik*in öngördüğü ve *tekhne* sayesinde inşa edilen özgür bir yaşam formuna ters düşmekte ve kurala itaat eden, devamlı bir sınamadan ibaret olan *potestas*⁷³⁵ tarzı iktidarı esas alan *parrhesiatik* ilişkilere gönderme yapmaktadır.⁷³⁶

Hristiyan ruhaniliğinin, III. Yüzyıldan itibaren her ne kadar yukarıda belirttiğimiz üzere Stoacı-Kinik tarzdaki felsefi *asketiklik*ten ayrılan yönleri olsa da Foucault'ya göre ne olursa olsun iki *asetik/asketik* yaşamın da birleştiği ortak nokta olarak *epimeleia heautou* nosyonu önem arz eder. Bunun çarpıcı bir örneği olarak da Nyssalı Gregorius'un **Bekaret Üzerine**'sini gösterir. Foucault burada kendilik kaygısı kavramının kaybedilen bir drahmi üzerinden ne şekilde anlatılmaya çalışıldığını ele alır. Buna göre kaybedilen bir drahmi için, ışık yardımıyla bütün ev parlak bir metali görene kadar nasıl aranıyorsa, aynı şekilde Tanrı'nın bedenimize naksettiği ve bedenin kire gömdüğü sureti yeniden ortaya çıkarana kadar, aklın ışığının yardımıyla kendiyle ilgilenerek ruhumuzu aramak gerekir. Nyssalı Gregorius'un kendiyle ilgilenme meselesini bu şekilde metaforik anlatışı, Foucault'ya göre Antik felsefedeki *asketiklik* gibi Hristiyan *asketiklik*inde de kendilik kaygısının öneminin en üst seviyede korunduğunun bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır.⁷³⁷

Kendilik kaygısının, hem Stoacı-Kinik hem de Hristiyanlık felsefesinde hakikate erişim şemasının tepe noktasında yer alması elbette karşılaştırma açısından önemlidir. Ancak tepe noktasında duran kendilik kaygısı ve bu yolla hakikate erişimde Hristiyan *asetikliği*, gerekli ritüeller ya da egzersizler bakımından Yunan-Roma devrinden çok daha farklılıklarla ilerler. Öyle ki Foucault bu durumu, 29

⁷³⁵ *Potestas* tarzı iktidar, başkasını veya başkalarını özgür seçimlerini kısıtlayarak onlara hükmetme ve dolayısıyla da riayetlerini sağlayarak iktidar altında tutma yeteneğine karşılık gelir. Bkz. Lukes, **İktidar-Radikal Bir Görüş**, s. 107-108, 120

⁷³⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 353-356, 376

⁷³⁷ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 416; Foucault bu meselede konuyu bekaret ile felsefeye getirir ve aslında Gregorius'un açıklamalarının, özellikle felsefenin ruhları iyileştiren bir sanat olduğunu hatırlattığını ifade eder. Dahası Gregorius'un, söz konusu sanatı, kişinin kendi ruhuna ihtimam göstermesinin yolu olarak konumlandığını söyler. Bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi 4- Tenin İtirafı**, s. 184

Nisan 1981’de Louvain Üniversitesi’nde verdiği derste özellikle *exomologesis* kavramıyla açıklamaya girişir. Foucault’ya göre *exomologesis*, Hristiyanlığın hakikat söyleminde ve öznenin *parrhesiatik* oyunlarla dönüşümünde, kendi hakkındaki gerçekleri tam bir kabullenışı gerektiren tiyatral tövbe pratiğini ifade eder. Foucault için gerek Tertullianus’un *De Paenitentia/Tövbeye Dair*⁷³⁸ gerekse patristik dönem felsefesinde cemaat pratikleri hakkında bilgi veren *Didakhe/Havarilerin Öğretileri* isimli eserleri, *exomologesis* kavramının iman meselesi dahil bir dizi veriyi ihtiva etmesinden dolayı oldukça değerlidir. Özellikle Tertullianus’un, kendi döneminde kilisenin günahkâr bir kişiyi cemaate yeniden kabul etmesi için zorunlu tuttuğu teatral ritüelleri⁷³⁹ eleştirmesi önemli görülse de Foucault için bu mesele, eleştiriden çok günahkâr öznenin Hristiyan ruhaniliğinde gerçekleştirmesi gereken ritüeller olarak ele alınmalıdır. Çünkü Foucault, Yunan-Roma ruhaniliğinden Hristiyan ruhaniliğine geçişte kendilik kaygısı ve hakikat erişim meselesinde bu ritüelleri *parrhesia* oyunları çerçevesinde değerlendirir. Söz konusu ritüeller, *parrhesia* oyunlarına ve dönüşümün sağlanabilmesi için zorunlu olan ruhani egzersizlere ön kabul aşaması olarak görülmektedir. Zira bu ön kabul aşaması, yalnızca öznenin vicdani yükümlülüklerini değil aynı zamanda *exomologesis*’in aleni biçimde uzun yıllar eylem olarak ortaya konuluşunu da kapsar. Nitekim *exomologesis*, Tertullianus’un *De paenitentia/Tövbeye Dair*’inde de belirtildiği üzere Babil Kralı’nda olduğu gibi yedi yıl ya da daha fazla sürebilir. *Exomologesis* yapmadan tövbekâr olunamaz. Çünkü bu pratik Foucault’ya göre, tövbe süreciyle bütünleşmiş bir hakikat söylemi pratiğidir.⁷⁴⁰ Söz konusu pratiğin esas

⁷³⁸ Tertullianus’un hakikate erişim ve kurtuluş meselesinde tövbe pratiğinin önemine dair *De Paenitentia* eserindeki fikirleri üzerine Foucault’nun analizleri için bkz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi 4- Tenin İtirafları*, s. 57-64

⁷³⁹ Foucault’nun derslerde bahsettiği patristik dönemde hakikat arayışı ve dönüşüm için cemaate yeniden katılmanın gerektirdiği ritüeller; küle bulanmış olarak pespaye bir biçimde, pişmanlık duygusuyla kiliseye giriş, herkesin önünde eğilme ve ayaklarını öpme şeklinde, Tertullianus’un *De Pudicitia /Tevazu Üzerine*’sinde yer almaktadır. Bkz. Tertullianus, “*De Pudicitia/ On Modesty*”, trans by. S. Thelwall, *Ante-Nicene Fathers*, Veritatis Splendor Publications, vol 4, 2014, p. 149; Foucault, *Cinselliğin Tarihi 4- Tenin İtirafları*, s. 86; Foucault ayrıca bu ritüelleri ve *exomologesis* pratiğini tıp ve hukukla ilişkilendirir.

⁷⁴⁰ Michel Foucault, *Kabahat İşlemek-Doğruyu Söylemek*-Louvain Üniversitesi Dersleri-1981, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022, s.162-173; Michel Foucault, “Benlik Teknolojileri”, *Kendini Bilmek*, s. 64; Aslında söz konusu tövbe süreciyle bütünleşmiş hakikat söylemi pratiğinden yola çıkarsak denilebilir ki “tövbe pratiği ve çileci yaşam alıştırmaları, kabahat işlemek ve doğruyu söylemek arasındaki ilişkileri düzenler.” Bkz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi 4- Tenin İtirafları*, s. 49

motivasyonunu da Tertullianus'un "hakikat, yalnızca Hristiyanlara aittir."⁷⁴¹ mottosu oluşturur. Görüldüğü üzere *parrhesiatik* pratiklerle iç içe olan *exomologesis*, Hristiyan ruhaniliğinde söz konusu mottoya da binaen, tekâmül açısından önemli bir yere sahiptir. Burada kişi, *exomologesis* ve Foucault'nun **Öznenin Yorumbilgisi**'nde belirttiği üzere *exegesis*⁷⁴² (kendini detaylıca yorumlama) ile kendisine dair bir hakikat söylemiyle beraber *oto parrhesia* denilen bir durumu ortaya koyar. Dolayısıyla Antik Yunan- Roma ruhaniliğindeki af dileme temelinde ilerleyen *parrhesiatik* ilişkilerden farklı olarak Hristiyan ruhaniliğinde tam bir *asketik-tövbekâr* yaşam gerekmede ve tekamülünü tamamlayan, kendisi hakkında hakikatleri dışı vuran öznenin hakikate erişimi söz konusu olmaktadır.

Foucault'nun Hristiyanlığın ilk devirlerindeki hakikat söylemine dair yaptığı bu türden analizler, IV. ve V. Yüzyıllardaki manastır pratiklerinde artık teatral olmaktan çok dilsel pratiklerle kendini gösterecektir. Bu bağlamda ilk yüzyıllarda tövbekâr keşiş, hakikat söylemi ve çile arasında bedensel bağ kurarken, IV. ve V. Yüzyıllardaki manastır yaşamında yine bir anlamda tövbekâr olan keşiş, bu sefer dilsel bir pratik anlamında itiraf olarak bu bağı kurar. Zaten Batı kültürünün ve özneliliğinin tarihinde yeni bir sayfa açacak olan dil meselesi, Foucault'ya göre hakikatin üretilmesi ya da söylemin inşasında önemli bir rol oynayacak ve bireyin iktidar teknolojileri tarafından özneleştirilmesinin de bir başlangıcı olarak kabul edilecektir.⁷⁴³ Öyleyse Batı kültürünün hakikat üretiminde ve bireylerin özneleştirilmesinde, Foucault'nun modern gözlerimizi kapatan devir olarak telakki ettiği Hristiyanlık ruhaniliğini nereye konumlandırmalıyız? veyahut "modern bir icat olarak konuşan insanın"⁷⁴⁴ oluşumunda Hristiyan hakikat anlayışının tarihsel a priori açısından yeri neresidir? gibi sorular sorulmalıdır. Öncelikle Hristiyan ruhaniliğinin her ne kadar inkâr etse de pagan unsurları da dahil ederek kendini manastır ve kilise düzeyinde bir hakikat anlatıcısı/kurumu olarak ön plana çıkardığı ifade

⁷⁴¹ Ateş Uslu, **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi I**, İstanbul, Yordam Kitap, 2021, s. 222

⁷⁴² Bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 220,221, 256, 298

⁷⁴³ Foucault, **Kabahat İşlemek-Doğruyu Söylemek**, s. 175-176

⁷⁴⁴ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 538-539

edilmelidir.⁷⁴⁵ Daha sonra da mevzubahis olan ruhaniliğin, baş *parrhesia* sahibi ya da baş *parrhesiastes* olarak Tanrı'yı göstererek hakikat anlayışını dogmatik bir perspektiften ele aldığı da mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Söz konusu dogmatik perspektifte Hristiyan ruhaniliğinin hakikat söylemine baktığımızda, Foucault'nun dikkatini öncelikle *hina sözetai*/ruhun kurtuluşu fikri çekmektedir. Özellikle ruhun hakikate erişmesi ve tanrısal olanla buluşması için birtakım *asketik* pratikleri öngören Hristiyanlık ruhaniliği, bu açıdan öznenin dönüşümüne yönelik dini içerikli *parrhesia* pratiklerini (kendinden feragat, cinsel perhizler ve itiraf vb.) devreye sokar. İnancın ışığında bunu gerçekleştirirken de *demon* olarak bilinen ve nefsi her an aldatan bir şeytan figüründen yararlanır. Sonrasında ürettiği hakikatler çerçevesinde bireyleri özneleştirir ve özgürlüklerini kendi istekleriyle sonlandırır. Bireyin Antik Çağ pratiklerindeki gibi kendini özgür bir biçimde *parrhesiastes* aracılığıyla etik ve estetik varoluş açısından inşa etmesinin tam karşıtı olan bu durum, Foucault'ya göre Batı kültüründe iktidar pratikleri marifetiyle bireylerin özneleştirilmesinin temelini oluşturur. Öyle ki Batı kültüründe öznenin dönüşümünde, adli, tıbbi ve dilsel deneyimleri kuran sorunsallaştırma süreçlerini değerlendiren Foucault, bu süreçlerin dönüm noktası olarak söz konusu Hristiyan ruhaniliğini öne sürer. Foucault bu bağlamda hem Batı kültürünün adalet kurumunda hem de delilik, cinsellik gibi konularla ilgilenen tıp kurumunda, Hristiyan ruhaniliğinin hakikat anlayışındaki günah çıkarma/ itiraf pratiğinin önemine vurgu yapar. Hakikat anlatıcıları denilen rahip *parrhesiastes*ler tarafından talep edilen bu dönüşüm egzersizi, Foucault'nun çalışmalarının hemen hemen tamamında önemli bir yer işgal eder.

Foucault'nun Hristiyanlık ruhaniliğinin hakikat söylemine dair ortaya koyduğu fikirler, “günah çıkarma yükümlülüğü/itiraf”⁷⁴⁶ pratiğiyle özdeşleştirilmiş

⁷⁴⁵ Burada özellikle kilise kurumunun hakikat anlatıcısı rolünü üstlenmesi ve daha önce birinci bölümde bahsettiğimiz *parrhesia* kavramının itaat anlamına dönüşümü, Tanrı'nın yani Hz. İsa'nın kiliseyle evli kabul edilmesine dayanır. Hz. İsa, kilisenin bir bedenidir. Bu anlamda da gelecekte kilise, *Bride of Christ* yani “İsa'nın gelini” olarak konumlandırılır. Dolayısıyla seçilmiş bir gruba yani gelin tarafını temsil eden kilise, Hristiyanlık ruhaniliğinde hakikatin ta kendisi ve baş *parrhesiastes* olan Tanrı'nın vekilidir. Böylece bireyin özneye dönüşümü için misyonuna uygun hareket eden kilise, dogmatik söylemlerle birey üzerinde tahakküm kurar ve onu birtakım öznel deneyimler aracılığıyla kurar. Bkz. Watchman Nee, **The Glorious Church**, Living Stream Ministry, 1968, pp.44-45, 115

biçimde karşımıza çıkar. Ancak bunun yanında bilindiği üzere ister tanrısal isterse de manevi rehberin dogmalarını kabul etme ve bazı kitapları daimî bir hakikat kaynağı olarak görme yükümlülüğü bulunur. Öznede hem inanç hem de kendilik ve ruh bakımından bir uyum içinde bulunan bu yükümlülükler, inancın ışıyla desteklenir ve inancın hakikatine girişin anahtarı konumunda yer alır. Ayrıca özne, Hristiyan ruhaniliğinde hakikati kendilikte keşfeden veyahut hakikati, günah çıkarma ve manastır yaşamı gibi yükümlülüklerle bulan kişi olarak telakki edilir. Bu durum, Hristiyan öznenin dönüşümünde, hakikat oyunlarının önemli bir aşaması olan ruhani egzersizlere dair bilgi vermesi açısından da Foucault için anlamlı görülür. Ancak Foucault, daha önce bahsettiğimiz üzere, ilk devir patristik Hristiyan ruhaniliğinde öznenin hakikate erişiminde önemli olan *exomologesis*'ten çok daha farklı olarak manastır kurumlarında itiraf mekanizmasının değiştiğine dikkat çeker. Öyle ki Foucault, manastır cemaatlerinde, örgütlenmiş bir itiraf mekanizmasının olduğunu söyler. Bu bağlamda da söz konusu yaşam biçiminin tıpkı bir pagan felsefe okulu profili çizdiğini ve buna binaen pagan felsefesinden gelen çok sayıda kendilik teknolojisinin var olduğunu belirtir. Foucault, Pagan ve Hristiyanlık felsefeleri arasında bahse konu olan bu farklılık sürecini Seneca ve Aziz/Kilise Doktoru Jean Chrysostome (Yannis Khrysostomos) üzerinden açıklamaya çalışır. Özellikle Seneca'da idari kendilik ya da akşam vaktinde bir kendilik muhasebesi şeklinde tezahür eden egzersizlere değinen Foucault, bu türden egzersizlerin Khrysostomos'a atfen Hristiyanlık ruhaniliğinin hakikat dönüşümünde⁷⁴⁷ itaat ve tefekkür ilkesi çerçevesinde yeniden düzenlendiğini ileri sürer. Her ne kadar pagan felsefe okullarının hakikat meselesinde gerekli gördüğü egzersizlerde itaat ilkesi önemli bulunsada söz konusu ilke hiçbir zaman Hristiyanlıktaki gibi tam bir teslimiyeti ve kendinden vazgeçmeyi talep etmemiştir. Aksine bu ilke, geçici ve bireyin sağlıklı bir

⁷⁴⁶ Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından sonra vaftiz olmak, tek başına arınma ve kurtuluş için yeterli görülmez. Bu bağlamda da *asketik* yaşamın vazgeçilmez bir aracı olan hakikat oyunlarına yeni bir teknoloji olarak "itiraf" pratiği eklenir. Bkz. Murat Erşen, **Foucault Konuşmaları II**, Atlas Publishing, Tarih, Edebiyat, Sanat Kütüphanesi Etkinlik Notları.; Ayrıca vaftiz sonrası tövbe pratiğinin tamamlayıcılığı konusundaki açıklamalar için bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi 4- Tenin İtirafı**, s. 89-97

⁷⁴⁷ Söz konusu dönüşümün gerçekleşmesi için, tam bir Hristiyan ruhaniliğinin gerektirdiği gibi Chrysostom ve sonrasında Augustine, Mesih'in tüm takipçilerine Dağ Vaazı emirlerine uymalarını söyler, dahası bu hükümleri davranışlarına yansıtarak bir hakikat dönüşümüne girmelerini salık verir. Hakan Olgun, "Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", **İnsan & Toplum**, 2(4), 2012, s. 148

şekilde dönüşümüne zemin hazırlamak için faydacı bir yaklaşımla kullanılmıştır. Yine bu çerçevede Foucault, hakikatin elde edilmesinde felsefi yaşamdaki gibi kendilik denetiminin değil, Tanrı tefekkürünün, saf ışığın önem arz ettiğini belirterek aslında manastır yaşamının felsefi yaşamdan bariz bir şekilde ayrıldığını da ortaya koyar. İtaat ve tefekkür ilkesinin (*exagoreusis*/kendi kendini inceleme-öz değerlendirme) böylesi bir süreçte ciddi değişimler geçirerek, kendilik pratiklerinin karakteristiğine etkisi, Foucault'yu bu sefer kilise babası/keşiş Jean Cassien'in (Yuhanna Cassian) *Institutiones* /Kurumlar ve *Collationes* /Konferanslar adlı iki eserini incelemeye sevk eder.⁷⁴⁸ Bu iki eserde Foucault, tıpkı Stoacı filozoflar gibi Hristiyanlık dönüşümünde de kendilik incelemeleri açısından, eylemlerin değil düşüncelerin akışının kontrol altına alınmasının (*logismoi*'nin/baştan çıkarıcı düşüncelerin engellenmesi) önceliğine vurgu yapar.⁷⁴⁹ Ancak aralarında önemli farkın olduğu da görülür. Öyle ki Stoacılarda, hatırlanacağı üzere Seneca'nın arkadaşı Serenus temsiliinde gerçekleştiği üzere bir *parrhesiastes*'e açılması ve ona çevrilmesi gereken düşünceler, Hristiyan ruhaniliğinde doğrudan Tanrı'ya çevrilir. Yine Hristiyanlık öncesi felsefe okullarında bu düşünce akışı, bir *parrhesiastes* vasıtasıyla hakikate erişim için *parrhesia* oyunları ile düzenlenirken, Hristiyanlıkta ise düşünceyi dogma kabul edilen unsurlar aracılığıyla Tanrı'ya çevirmek, Tanrı ve özne arasındaki hakikat oyunlarının ve hakikate erişimin ilk aşamasını oluşturur.

Aziz Augustinus'a ve onun kaleme aldığı **İtiraf**lar'a gelindiğinde, söz konusu yukarıdaki dönemleri içine alan kümülatif bir geleneğin yansıması olarak, *exomologesis* anlamında çeşitli itiraf ya da günah çıkarmaları görürüz. Foucault'ya göre Hristiyan ruhaniliğinin getirdiği kendilik teknolojileri ışığında eserini kaleme alan Augustinus, aynı zamanda günahkârlığın kamusal ifşası şeklinde adlandırılacak olan yöntemi de ortaya koyması nedeniyle farklı bir yere sahiptir. Bu itiraf/günah çıkarma metodunda *exomologesis*/ davranışla günahkârlığını ifade etme yanının olduğu kadar, *exagoreusis*/ günahkarlığı sözel olarak ifade etme yanı da söz konusudur. Foucault'ya göre Augustinus'un **İtiraf**lar'ı bu iki biçimi de kendi içinde

⁷⁴⁸ İtaat sınavının ya da itaat erdeminin, hakikat dönüşümünde önemine dair Foucault'nun söz konusu eserler dahilinde yaptığı açıklamaların ayrıntıları için bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 156-157

⁷⁴⁹ Foucault, **Hermenötüğün Kökeni**, s. 62- 73; Foucault, **Söylem ve Hakikat**, s. 22-23

ihtiva eden bir kalbi *metanoia*/pişmanlıkla dönme hareketinin iyi bir örneğini sunar ve bu bakımdan da düşünce hareketlerinin ıslahıyla hakikate erişmeyi vadeden Cassien'den ayrılır.⁷⁵⁰ Foucault'ya göre Hierocles'in Pythagorasçı metinlerinde görülen *metanoia*, *arkhe tes philosophia* yani *metanoia*, felsefenin başlangıcıdır ifadesiyle uyumlu olan Augustinus, akılsızca olan tüm eylem ve söylemden kaçınmaktadır. Bu açıdan ele alındığında da Augustinus'un da katkısıyla Hristiyanlar tarafından geliştirilen bir *metanoia* karşımıza çıkar. Burada *metanoia* kavramı özellikle Augustinus'un şahsında, “öznenin alt üst olarak varlığını değiştirmesi ve bu bağlamda radikal bir yenilenmeyi”⁷⁵¹ ifade eder.⁷⁵² Böylece pişmanlık olmayan bir yaşam ve hakikate erişmeyi amaçlayan Augustinus, önce kendilik kaygısı içinde hareket eder ve dini ilkeler sonucunda *oto parrhesia* kullanarak kendini dönüştürür, daha sonra da bir *parrhesiastes* olarak Hristiyan ruhaniliğinin sahnesine çıkar ve başkalarını *parrhesia* oyunları ile hakikat erişimine davet eder.

2.5. Antik Çağ'dan Yeni Çağ'a Değın *Parrhesia* Pratiğı Formlarının Retrospektif Bir Analizi

2.5.1. Negatif-Yıkıcı *Parrhesia* ve Pozitif-Yapıcı *Parrhesia*

Foucault'nun Antik metinlerden elde ettiğı bilgiler ışığında, hakikati eksiksiz bir biçimde cesurca ifade etmenin tam bir karşılığı olan *parrhesia*, söz konusu tanımının yanında aynı zamanda *parrhesiastik* oyunda dinleyici olanın da bir cesareti olarak değerlendirilir. Hakikatin cesur sözcüsü olan *parrhesia* kullanan kişi yani *parrhesiastes*, *parrhesia* aracılığıyla muhatabının özgürce etik ve estetik dönüşümüne pozitif anlamda katkı sağlar.⁷⁵³ Bu bağlamda birtakım teknikler yoluyla *parrhesia* kullanmanın ne demek olduğuna dair karşısındakine rehberlik eder. Pozitif anlamda *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou* ilkeleri gereğince öznenin kendini dogmatik yaşamdan çekip çıkaran ve onun özgürce yaşamını inşa etmesine olanak

⁷⁵⁰ Foucault, **Hermenötiğın Kökeni**, s.96-97

⁷⁵¹ Augustinus'un Hristiyanlık ruhaniliğı hakkındaki bilgi birikimi, onu tıpkı kaynağını vaftizci Yahya'dan alan asketik-çileci bir radikal yenilenmeye sevk etmiş olabilir. Bu durum aslında Hristiyan *metanoia*'sının hangi ilkelere ve süreçlere tabi olduğunun da anlaşılması açısından önem arz eder. Bkz. Alexis Torrance, **Repentance in Christian Late Antiquity -with special reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus-**, University of Oxford, Doctoral Thesis, 2010, p. 87

⁷⁵² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 188-189

⁷⁵³ Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 14-15

sağlayan söz konusu manevi rehberin elinin altında daima *parrhesia* gücü bulunur. Özellikle Yunan ve Roma felsefesinde etik ve estetik dönüşümü talep eden öteki üzerinde terbiye edici bir sopa görevi gören ancak tahakküm altına alma gibi bir amacı olmayan *parrhesia* kavramı, tam da bu yönüyle bireyin yaşamında pozitif/yapıcı bir rol oynar. Bu söz konusu pozitif/yapıcı *parrhesia* tutumunun -ki *parrhesia* bir tutumdur- ilk örneklerini Platon'un diyaloglarında Sokrates'in öncülüğünde gerçekleştirilen *parrhesia* oyunlarında buluruz. Hemen hemen tüm diyaloglarında muhatabını ona pek de fark ettirmeden *parrhesia* oyununa çeken Sokrates, Foucault'nun da söylediği gibi erdemle akrabalığı olan bir varoluş tarzını *parrhesia* dinleyene yansıtır. Böylece *parrhesiastes*, kurduğu *parrhesia* oyununda, *parrhesia*'nın *logos* ve *bios* uyumundan geçtiğini bir kez daha ortaya koyar. Dahası bu uyumun yapıcı bir özelliği olarak, değişim için irade gösteren *parrhesia* dinleyenin de hakikat dönüşümüne rol model olma görevini yerine getirmiş olur. Sokrates'in yönteminin esas odağını oluşturan ve bireyleri hakikate yönlendiren, onların politik yaşamda var olabilmelerini salık veren *parrhesia* tutumu karşısında hem Euripides'in **Orestes** tragedyası hem de Kinik filozof Diyojen'in negatif/yıkıcı *parrhesia* kullanımı, karşılaştırma açısından dikkate değerdir. Bu bağlamda öncelikle Sokrates'in siyasi hayata katılması için öğrencisi Kharmides'e yönelik *noun prosekhei*/aklını kendine ver ilkesine atıfta bulunarak onu cesaretlendirmesi ya da Sokrates'in *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou* ilkeleri gereğince öğrencisi Alkibiades'e *psukhes epimeleiteon*/ruhunla ilgilen demesi ve onun dönüşümünü sağlaması⁷⁵⁴, tamamen *parrhesia* oyunları aracılığıyla gerçekleştirilen pozitif/yapıcı *parrhesia* kullanımına örnek teşkil eder.

Foucault'ya göre *parrhesia* kullanımının esasını *mathesis*, yani bilgi, ilim ya da bilgelik oluşturur. Eğer bir *parrhesia*, esasını oluşturan *mathesis*'ten yoksunsa, aşağılayıcı ve olumsuz bir *parrhesia*'ya kapı aralar. Yukarıda da görüldüğü üzere Sokrates, *kamathei parrhesia*/cahilce açık sözlülüğe mahal vermez ve *mathesis*'siz bir *parrhesia* kullanmaz.⁷⁵⁵ Aksine karşısındakinin güvenini üçlü yapıda olan *mathesis*, *logos* ve *bios* uyumunu sağlayarak kazanır. Buna ek olarak da bu üçlüyü

⁷⁵⁴ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 33, 49-50

⁷⁵⁵ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 56-57

parrhesia kullanabilirliğinin bir teminatı olarak öne sürer. Sokrates'in pozitif/yapıcı manevi rehberliğinin yanında aşağılayıcı/olumsuz *parrhesia*'nın örneklerini sunan tragedya yazarı Euripides ve onu takiben aşırılıklarıyla ünlü Kinik Diyojen'in metinleri bu kapsamda önem ihtiva eder. Daha önceden de belirttiğimiz üzere, düşünceyi mitin (bir anlamda üretilmiş hakikatlerin) boyunduruğundan kurtarmaya ve onu özgürleştirmeye çalışan Foucault, Euripides'in tragedyalarına büyük değer atfeder. Bu anlamda *parrhesia* kavramı üzerine yaptığı analizlerde Foucault, *parrhesia*'nın olumsuz anlamını ortaya koyan Euripides'in **Orestes** tragedyasını ele alır. Ona göre bu diyalog hem *mathesis* unsurunu barındıran asıl/olumlu *parrhesia*'yı hem de *mathesis*'siz olan olumsuz/aşağılayıcı *parrhesia*'yı muhtevasında barındırır. Foucault'nun olumsuz *parrhesia*'ya dair işaret ettiği **Orestes** diyalogunun orijinal Grekçe metninin 905. pasajına göz attığımızda, haberci karakterinin dilinden Argos'un yerlisi olmayan yabancı biri için kullandığı anlaşılan *kamethi parrhesia*⁷⁵⁶ (cahilce açık sözlülük/gücünü cüretinden alan) sözcüğüne rastlarız. Foucault'ya göre *kamethi parrhesia*, olumsuz *parrhesia* ile aynı anlamdaki *authuroglossos* sözcüğünün politikleşmiş halini de yansıtmaları açısından değerlidir. Çünkü bu türden bir *parrhesia* yukarıda belirtildiği üzere, *mathesis*'ten yoksun bir *parrhesia*'yı temsil eder. Buna ilaveten hem Euripides'in tragedyalarında hem de Platon'un diyaloglarındaki yapıcı/pozitif *parrhesia*'nın ya da müspet *parrhesiasteslik*'in tam karşısında yer alır. Bu durum Foucault'ya göre hem sitenin hem de *parrhesia* kullanımının asli amacına ters düşerek, ağır siyasi/toplumsal sonuçlara da neden olabilir. Aynı zamanda söz konusu yoksunluk, *parrhesiasteslik* makamının bireye tinsel bir rehberlik yaparak, onun bağımsız bir şekilde kendini inşa etmesini ve hakikate ulaşmasını sağlama görevinin saptırılmasına ve baltalanmasına da yol açabilir.

Euripides'in tragedyalarının yanında olumsuz/negatif gibi görünen ancak karşısındakinin dönüşümünü sağlayabilmek için başvurulmuş bir başka *parrhesia* türü olan Kinik *parrhesia*'ya (Diyojen temsilinde) değinmek gerekir. Foucault bu konuda bizi öncelikle Yunan hatip ve filozof olan Dio Chrysostom'un kaleme aldığı

⁷⁵⁶ Euripides, **Orestes**, trans. Arthur S. Way, London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co., MCMXLL/1912, p. 206; Ayrıca Türkçe tercümesi için bkz. Euripides, **Orestes**, s. 42

Konuşmalar'a götürür. Söz konusu metin, skandal olarak addedilebilecek tutum ve davranışlarla karşısındakinin sabrını zorlayan, kendi içerisinde bu anlamda olumsuzluk da barındırması açısından kullanışlıdır. Bu bağlamda Foucault, Chrysostom'un **Dördüncü Konuşma**'sında yer alan Diyojen ve İskender arasındaki bölüme eğilerek Diyojen'in temsilinde kışkırtıcı diyaloğa giriş yapar. Kinik *parrhesia*'nın bir çeşidi olarak karşımıza çıkan kışkırtıcı/tehlikeli *parrhesia*, Diyojen'in İskender'le gerçekleşen diyaloğuyla açık bir şekilde pratik anlamda görünür hale gelir. İskender burada tam da bir *parrhesia* oyununda olması gerektiği gibi hakikati elde etmek isteyen bir konumda bulunur. İskender, Diyojen'in *parrhesia* oyununu kabul eder ve oyun kışkırtıcı *parrhesia* türü böylece sahneye konmuş olur. Foucault'ya göre Kinik *parrhesia*'nın gerçekleştirildiği bu sahne Sokratik diyaloğa çok benzer ancak soruları soran ve cevaplayan bakımından Sokratik diyalogdan ayrılır. Öyle ki Sokratik diyalogda soruları *parrhesiastes* sorarken, Kinik *parrhesia* oyununda soruyu *parrhesia* dinleyen İskender sorar. Diğer yandan Sokratik diyalogda *parrhesiastes*, karşısındakinin cehaletiyle baş etmeye çalışırken, Kinik *parrhesia*'da ise bu metin üzerinden analiz yapılacak olursak *parrhesiastes* olan Diyojen, karşısındakinin (İskender) gururunu ayaklar altına alacak hal ve hareketlerde bulunur.⁷⁵⁷ Negatif-olumsuz *parrhesia* açısından meseleye bakıldığında, Diyojen'in "kışkırtıcı söylem ve eylemleri"⁷⁵⁸ iyi bir örnektir. Her an sınır ihlalinin yapılabileceği ve *parrhesia* sözleşmesinin bozulma tehlikesiyle karşı karşıya kalınabileceği söz konusu oyun, bu yönüyle de hem olumlu/asli hem de olumsuz/negatif *parrhesia*'yı kendi bünyesinde bulundurur. Öyle ki oyun devam ederse, İskender'in hakikate erişimi sağlanacak ve *parrhesiastes*'in görevi tamamlanacaktır. Ancak İskender'e karşı *kamethi parrhesia* gibi görünen ancak öyle olmayan ifadelerde bulunan Diyojen, muhatabının gazabına uğrarsa olumsuz/ negatif olarak addedilebilecek bir *parrhesia* oyunu sergilemiş olacaktır. Metin açısından pozitif ve negatif *parrhesia* konusunda her ne kadar varsayımlar üzerinden hareket

⁷⁵⁷ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, 105-112

⁷⁵⁸ Kiniklerin babası olarak adlandırılan Diyojen'in ve Kinik cemaatin topluma aykırı davranışları - özellikle cinsel edimler-, Foucault tarafından da toplumun kalıplaşmış kolektif alışkanlıklarını, terbiye standartlarını ve kurumsal kurallarını, kışkırtıcı şekilde yıkmaya yönelik kamusal bir etkinlik olarak değerlendirilir. Bkz. Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 101-104; Frederic Gros, **İtaat Etmemek**, s. 80-81

edildiği düşünülse de Seneca'ya göre açık sözlülüğünü (*parrhesia*) hiçbir ayırım yapmadan kullanan ve her talep edene ders verme eğiliminde olan Diyojen⁷⁵⁹ söz konusu olduğunda, durum çok yönlü bir nitelik kazanır. Dolayısıyla Diyojen'in *parrhesia* oyunu, yukarıda da belirtildiği gibi hem dönüşümü gerçekleştirebilecek olumlu *parrhesia*'yı hem de kışkırtmanın/sınır ihlallerinin çokça yaşanabileceği olumsuz *parrhesia*'yı kendi yapısında bulundurması açısından önemli bir Kinik anı temsil eder. Bilhassa esasını kışkırtıcı anın oluşturduğu Kinik *parrhesia*, Foucault için hakikat söylemlerine karşı bir yüz buruşturma veya alaycı bir meydan okuma olması sebebiyle de çalışmalarında önemli bir yer tutar. Bu da onun hakikat cesareti olarak adlandırdığı politik *parrhesia*'yı ortaya koymasında yarar sağlar. Bu bağlamda da hakikat, tam olarak Foucault'ya göre bir yaşama nedeni olarak tezahür eder. Foucault'nun **College de France**'da verdiği derslerin genel bir değerlendirmesini yapan Frederic Gros'un deyimiyle hakikat, yine Foucault'ya göre varoluşa gerçekleşen, varoluşu yoğunlaştıran, onu sınavan ve doğrulayan bir *logos* olarak karşımıza çıkar.⁷⁶⁰ Söz konusu biçimde tanımlanan hakikatin ifade edilmesi de *parrhesia* kullanımı aracılığıyla sağlanır.

Foucault'nun çalışmalarında yer alan olumsuz/negatif *parrhesia*, Antik Yunan ve Roma felsefesinin yanı sıra Hristiyanlık çerçevesinde de tetkik edilmelidir. Bu meseleye öncelikle Hristiyanlıktaki asli anlamından (cesurca hakikati söylemek) saptırılmış *parrhesia* pratiklerinde gördüğümüz ancak ötekinin dönüşümü için gerekli oyun kurallarını hiçe sayan dogmatik *parrhesia* türüne işaret ederek başlamak gerekir. Nitekim hakikate erişmeyi arzulayan ve bundan dolayı kendini rahip *parrhesiastes*'e teslim eden öteki, Hristiyan öğretinin dogmatik verileriyle *parrhesia* oyununa dahil edilir ve kendi kendisi üzerinde hakimiyet kurma (*egkrateia*) çabası içerisine girer. Ötekiyle yürütülen sözel ilişki etiğini ve ötekine bu bakımdan terapi aracılığıyla yardımı öngören *parrhesia*, Hristiyanlık ilkelerince,

⁷⁵⁹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 337; Seneca'nın Diogenes eleştirisi için bkz. Seneca, **Ahlak Mektupları**, 29. Mektup, s. 116-117; Diogenes'in *parrhesia* oyunları aracılığıyla karşındakine ders verme amacıyla sarfettiği sözler hem kışkırtıcı hem de öğretici niteliktedir. Öyle ki Kinik bir *parrhesiastes* için öznenin hakikat oyunlarındaki konumu, sancılı bir dönüşüm diyaloguna hazır olmayı gerektirir. Epiktetos'un belirttiği üzere Diogenes'in İran kralına (muhtemelen Büyük İskender) yazdığı mektup bu türden bir diyaloga örnek verilebilir. Bkz. Epiktetos, **Düşünceler ve Konuşmalar**, III. Kitap /LXVIII, s. 117

⁷⁶⁰ Frederic Gros, "Foucault Derslerinin Bağlamı", içinde Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 452

öznenin/ötekinin kendinden vazgeçmesini salık verir. Çünkü Hıristiyanlıkta, hakikate erişimin ve kurtuluşun ancak bu şekilde gerçekleştirilebilecek kendilik pratikleriyle sağlanabileceğine inanılır. Foucault bu yüzdendir ki Hıristiyanlık kendilik pratiklerinin, modern gözlerimizin kapadığını⁷⁶¹ ve *parrhesia*'nın geleneksel anlamından oldukça uzak bir anlama büründürüldüğünü ifade eder. Dolayısıyla Foucault'ya göre Hıristiyanlık metinlerinde *parrhesia* sözcüğü artık, ruhu yanlışla sürüklenmiş olanlarla, açık sözlülükle ve risk alarak gerçekleştirilen bir doğru söyleme eylemi olmaktan çıkmıştır. Bu bağlamda *parrhesia* Tanrı'nın kendiyile özdeşleştirilir ve tanrısal tezahürün bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan bir havari ya da elçi erdemi olarak konumlandırılan *parrhesia* mefhumu, baş *parrhesiastes* olarak nitelendirilen Tanrı'ya olan güveni de kendi anlam şemasında barındırır. *Parrhesia* oyununda kendini açıkça ifşa eden bu anlam şeması, bir *parrhesiastes*'in Tanrı karşısında erdemli olma zorunluluğunu da beraberinde getirir. Söz konusu zorunluluk ise Hıristiyanlık kurumlarında, pratiklerinde ve yaşamında, itaat ilkesinin vurgulanmasına sebebiyet vererek, *parrhesia*'nın anlamının daha da bozulmasına neden olur. Böylece Yunan düşüncesinin cesurca açık sözlülük şeklinde tanımladığı *parrhesia*, tam tersine Tanrı'ya itaatsizliği ifade eden kibirlilik ve küstahlık temasına dönüşür. Hıristiyanlık pratiklerinin her adımına sirayet etmiş ve kendinden vazgeçiş öngören bu tema, asıl olarak kurtuluş için insanın kendi selametini sağlayabilmesinin de ön koşulu olarak sunulur.⁷⁶²

Foucault, *parrhesia*'nın Hıristiyanlık pratiklerinde bir hata ve kusur haline gelmesi sürecini, en iyi biçimde genç bir keşiş olan Agathon'un *Apophthegmata Patrum* metnini ve onun söz konusu metnini doğrudan alıntılamanın Gazzeli Dorotheos'un **Talimatlar** eserini esas alarak anlatmaya girişir. Foucault, **Talimatlar** adlı eserde ilk olarak, *parrhesia* karşıtı unsurlara dikkat çeker. *Parrhesia*'nın ruhsal egzersizler ekseninde mutlak bir yıkım olarak değerlendirildiği metinde, Tanrı korkusu ile *parrhesia* arasında tezat bir safhaya geçildiği görülür. Artık *parrhesia*, öznenin kendi kendisiyle ilgilenmesi, kendi hakkında kaygı duyması anlamındaki *epimeleia heautou*'dan tamamen ayrılır ve kendini ihmal etmeye doğru evrilir.

⁷⁶¹ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 103, 221

⁷⁶² Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 283-290; Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 37-38

Foucault, Dorotheos'un Agathon üzerinden ortaya koyduğu üzere, çileci ruhani pratiklerde, *parrhesia*'nın ilksel anlamı olan "cesurca konuşma"nın artık Tanrı karşısında "boş konuşma" ile özdeşleştirildiğini görür. Dahası *parrhesia*'nın senobitik/ çileci manastır yaşamında, dünyevi şeylerden bahsedip boş konuşmayı teşvik eden negatif bir kavram olarak idrak edildiğini açıklığa kavuşturur. Foucault'ya göre bu *parrhesia* karşıtı kutup, Hristiyanlığın tüm pastoral kurumlarının gelişiminde rol oynar.⁷⁶³ Ancak *parrhesia* kavramını, Hristiyanlık pratiklerinin tümünde olumsuz bir manada düşünmek yanlış bir analiz olacaktır. Öyle ki daha önceden bahsettiğimiz üzere, özellikle Augustinus örneğinde olduğu gibi *parrhesia*'nın, saf ruhun kendini tanrıya tam bir açık seçiklikle açmanın ve böylece tanrıyla olan dikey ilişkinin de bir tezahürü olarak pozitif anlamda da ele alındığına şahit oluruz.

2.5.2. Ayinsel Bir Ortam ve *Parrhesia*'nın Kurumsallaşması: *Parrhesia* ve Mekân İlişkisi

İnsanın yaşamını sürdürdüğü mekânla olan münasebetini özne-nesne varoluşunda ele almak, özne olarak insan ve mekân ilişkisi üzerinde düşünmenin ilk nüvesini oluşturur. Öyle ki insan, kendisinin dışında öteki olarak adlandırılabilen diğer öznelerle ve dünyayla ilişkisini mekân üzerinden kurar. Çünkü özne insanın yaşamla olan ilişkisinde ve özneleşmesinde mekân, özel bir yere sahiptir. Söz konusu insan, dünya, bilgi ilişkisinde ve özneleşme sürecinde özellikle *parrhesiastes*'in/filozofun mekânla olan sıkı ilişkisi dikkat çeker. Dahası *parrhesia* oyunlarının bir mekân dahilinde gerçekleştirildiği düşünülürse, *parrhesia*/*parrhesiastes* ve mekân arasındaki ilişkiyi açığa çıkaranın önemli olduğu görülür. Bu bağlamda ele alındığında denilebilir ki; *parrhesiastes*/filozof ancak, özneler üzerinde yeni dönüşümlere kapı aralayabilmek için çoğunlukla⁷⁶⁴ yüz yüze ilişkilerin olduğu

⁷⁶³ Foucault, **Hakikat Cesareti**, s. 290-293

⁷⁶⁴ İlgili kısımda "çoğunlukla" ifadesinin kullanılmasının sebebi, bazen Seneca ve Serenus örneğinde olduğu gibi mekânsız bir biçimde de uzaktan *parrhesia* oyunlarının oynanabileceğinin mümkün olmasından kaynaklanmaktadır.

belirli bir mekânda yer alır.⁷⁶⁵ Böylece özne ve hakikat ilişkilerinde özellikle Foucault'nun, tarihsel olarak öznenin hakikat oyunlarına nasıl dahil olduğuna dair problematiğinin anlaşılmasında, mekân kavramı büyük önem arz eder.

Foucault'ya göre Batı deneyiminde, mekânın kendisinin de bir tarihi bulunur.⁷⁶⁶ Bu açıdan analiz edildiğinde, felsefe-mekân ilişkisi, Antik Çağ'dan beri tartışılmalı bir problem olarak karşımıza çıkar. Söz konusu mekân bağlamında öncelikle felsefe tarihine uygun olarak Platon'un diyaloglarına bakmamız gerekir. Platon'un diyaloglarından da aşına olduğumuz üzere Sokratik diyaloglar, genel olarak bir mekânda gerçekleştirilmektedir. Örneğin; **Sokrates'in Savunması** bir mahkeme salonunda, **Theages** diyalogu kurtarıcı Zeus'un kemeraltı denilen mekânında, **Protagoras** diyalogu Hipponikos'un oğlu Kallias'ın evinde, **Devlet** diyalogu da Pire'li Polemarkhos'un evinde geçer.⁷⁶⁷ Sokratik terapinin gerçekleştirildiği ve hakikat dönüşümüne kapı aralayan pratiklerin telkin edildiği bu mekânların, Platon tarafından hasbelkader ortaya koyduğu söylenemez. Öyle ki *parrhesiastes* sıfatını alan Sokrates, bir kendilik kaygısı hocası olarak *parrhesia* dinleyen etik ve estetik dönüşümüne katkı sağlayabilmek adına mekânın önemine son derece haizdir. Bu yüzden denilebilir ki Antik Çağ'da hakikate erişimin odak noktası olan *parrhesia* pratiklerinde, *epimeleia heutou* ve *gnothi seauton* ilkeleri hep bir mekân dahilinde *parrhesia* dinleyene aktarılmaya çalışılır.

Ancak Stoacılık üzerinden hareket ettiğimizde Seneca örneğinde de açıkça görüldüğü gibi, *parrhesia* oyunları aracılığıyla herhangi bir mekân olmadan uzaktan ruh tedavisi yapılabilmektedir. Bilhassa Seneca'nın **Ahlak Mektupları**'na Serenus'la olan münasebetinde söz konusu uzaktan *parrhesiasteslik* yapma meselesi, daha da anlam kazanmaktadır. Burada artık *parrhesia* ve *parrhesia* oyunları aracılığıyla öznenin düşüncelerinin özgürleştirilmesi ve öznenin etik ve estetik dönüşümü mekânsızlaştırılmıştır. Dahası öznenin hakikate erişimi için *parrhesia*

⁷⁶⁵ Betül Çotuksöken, "Kent'in Öznesi Olarak Filozof", **Anadolu'da Felsefeye Yolculuk I- Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos**, Yayın Haz. H. Haluk Erdem, Mustafa Günay, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s. 59-62

⁷⁶⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 292

⁷⁶⁷ Bkz. Platon, **Sokrates'in Savunması**, 17d; Platon, **Theages**, 121a; Platon, **Protagoras**, 311a; Platon, **Devlet**, 328b-c

oyunlarının belirli bir mekânda örgün biçimde gerçekleştirilmesi zorunluluğu, ortadan kalkmış gözükmetedir. Dolayısıyla buradaki *parrhesiatik* ilişkilerde, konuşan öznenin ruhunun tedavisine yönelik (Serenus örneğinde olduğu gibi onu Stultitia/aptallık-delilik hastalığından kurtarması⁷⁶⁸) ruhani ya da ruhani olmayan karma pratikler uzaktan gerçekleştirilmiştir. Bu da Foucault'da, öznenin kendini önce kendinden sonra da onu özneleştirmeye çalışan iktidar teknolojilerinden ve özne üzerindeki kurguladığı çeşitli temalardan kurtarmasına ilişkin söylemlere karşılık gelir. Bu bağlamda da ilgili söylemler, Foucault'nun tarihsel ve felsefi anlamda deşifre ettiği *parrhesiatik* ilişkiler ağına dair olan çetrefilli meselenin iç yüzünün aydınlatılmasına olanak tanır.

Orta Çağ'a baktığımızda, mekânın kutsallığı açısından, manastır okulları ve kiliselerin, *parrhesiatik* oyunların gerçekleştirildiği önemli mekânlar olduğu gözlemlenir. Özellikle bu bakımdan öncelikle Antik çağ ile Orta Çağ felsefesi arasında ciddi bir köprü görevi gören patristik devir kilise babalarının mekân sorunu ele alınmalıdır. Bilindiği üzere kilise ya da manastırlar, Orta Çağ Hristiyanlık literatüründe sembolik anlamda, hakikate erişimin ve öznenin inşasının tartışılmaz kutsal mekânları olarak kabul edilmektedir. *Parrhesiatik* oyunlara dahil olmak isteyen ve böylece birtakım ruhani pratiklerle kurtuluşa erişebilmenin kutsal mekânları olarak önemli görülen manastır ve kiliseler, bu bağlamda “zihin etkinliğine elverişli güvenilir sığınaklar, bunun yanında keşişin kendi kendine konuşabildiği mekânlar”⁷⁶⁹ olarak da telakki edilmişlerdir. Nitekim Augustinus'un **İtirafı**lar'da belirttiği üzere mekânla sınırlı olmayan Tanrının aksine tepeden tırnağa mekân içinde bulunan insanın⁷⁷⁰ hakikate erişimi yine kutsal mekânlardaki *parrhesiastik* ilişkilerle sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Hristiyanlık düşüncesinde Tanrı'yı mekânsız tasavvur edememenin getirdiği zorlukla birlikte özne, tanrının hakikatine, onu kutsal mekân olarak addedilen kiliseyle sınırlandırarak ulaşmaya çabalamaktadır. Söz konusu sınırlandırma yine bir Orta çağ Skolastik filozofu olan Petrus Abelardus'un yaşamında görülür. O da tıpkı diğer Orta Çağ

⁷⁶⁸ Bkz. Foucault, **Öznenin Yorum Bilgisi**, s. 114-117

⁷⁶⁹ Edouard Jeuneau, **Orta Çağ Felsefesi**, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 29-30

⁷⁷⁰ Augustinus, **İtirafı**lar, s. 173

filozofları gibi hep bir mekân dahilinde *parrhesia* oyunları kurgular ve gerek Saint-Denis ya da Saint-Gillas-de Ruys manastırında gerekse Cluny tarikatında *parrhesiasteslik* görevini üstlenir. Aslında bu durum yakından bakıldığında Orta Çağ Hristiyanlık düşüncesinde, özne üzerinde dogmatik söylemlerle tahakküm kurmanın ve özneleştirmenin bir yolu olan hakikat üretimiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Antik Yunan'ın hakikat dönüşümünün gerçekleştirildiği ev toplantılarının aksine Hristiyanlık ruhaniliğinde, hakikate erişimin mekânsal aracı olarak, kilise/manastır gibi “kurumsallaşmış hakikat üretim alanları”⁷⁷¹ önem teşkil eder. Böylece her iki dönemi karşılaştırdığımızda, Foucault'nun mekân, iktidar teknolojileri, hakikat üretimi ve özneleştirme arasındaki ilişki ağı, açıklığa kavuşturulmuş olur.

Foucault'nun külliyyatında yukarıda bahsi geçen ilişki ağı çerçevesinde, dahası Hristiyan Batı'nın öznel deneyim sürecinin mekân bağlamında anlaşılmasında Orta Çağ'a ait metinler geniş bir yer kaplar. Metinler, *parrhesia* oyunlarının mekânsal içeriği bakımından deyim yerindeyse *pseudea* (aldatıcı şeyler) ile *alethea* (hakikat) arasındaki gerilimin⁷⁷² ortaya konulmasına yönelik olarak Foucault'nun ilgisini çeker. Kendi varoluşumuzu mekânda ve zamanda noktasal olarak kavramamızda kendini açıkça gösteren bu gerilim, temelini Seneca'nın mektuplar aracılığıyla gerçekleştirdiği *parrhesia* oyunlarından alır. Seneca, Foucault'ya göre bulunduğumuz noktadan bir tür geri çekilmeyi öngören bir tekniği ortaya koyar. Foucault'nun da belirttiği üzere dünyayı bir kerede kat etmenin yolu olarak Seneca tarafından sunulan bu yöntem, insanın özgürleşmeden önce aldatıcı şeyleri görmesine ve sonrasında da hakikate erişimine olanak sağlar.⁷⁷³ Diğer yandan Orta Çağ Hristiyan ruhaniliğinde Tanrısal boyutun ön plana çıkarılmasıyla gülme üzerinden söz konusu gerilime değinildiği görülür. Barry Sanders'ın **Kahkahanın Zaferi**'nde konuyla ilgili gülme temasını esas alarak verdiği örneklerde bu durum sıklıkla görülür. Hakikat ve mekân ilişkisini kilise ve gülme başlığı altında ele alan

⁷⁷¹ Kilisenin, hakikat/bilgi üretim mekânları olarak ortaya çıkması, hegemonik bir yapının da varlığını ortaya koyar.; Bu aynı zamanda kilisenin, “entelektüel üretim alanında tekelleşmesi” anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ateş Uslu, **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi**, Cilt 1, s. 262

⁷⁷² Erman Gören, **Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015, s. 163-164 ; Söz konusu gerilim, hem tragedyalarda hem de Foucault'nun *parrhesia* çalışmalarında metinlerini referans olarak aldığı Bursalı Dio Khrysostomos'ta farklı biçimlerde yer alır.

⁷⁷³ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, 236-237

Sanders, Hristiyan ruhaniliğinde yer alan pratiklerin gülme davranışına ters düştüğünü ileri sürer. Çünkü Nietzsche'nin takdis etmesinin⁷⁷⁴ aksine gülme, Orta Çağ'ın ruhani pratiklerinin karşısında yer alan ve öznenin hakikati elde etmesinin önündeki demir bir perde olarak görülür. *Parrhesia* oyunlarının karakteristiğine ters düşen, Tanrı'dan kopuşu ifade eden, hakikatin dile getirildiği mekân olarak kilisenin bütün insicamını bozan bir davranış olan gülme, Orta Çağ ruhaniliğince kesin bir dille reddedilir. Özellikle gülme davranışının bu tipik reddedilişini ve *pseudea-alethea* arasındaki gerilimi, *parrhesia* pratikleri açısından İskenderiyeli Clemens'in metinlerinde buluruz. Sanders'ın altını çizdiği üzere Clemens, ***Paidagogos* (Eğitici)** isimli yapıtında, gülmenin Tanrı'nın kelimelerinden kopuşu gösterdiğini ifade eder.⁷⁷⁵ Hatta daha da ileri giderek, atın kişnemesiyle insanın gülmesini karşılaştırma yoluna gider ve insanın gülme davranışına yönelik daha sert bir tutum takınır.⁷⁷⁶ Nitekim bu sert tutumun altında mekân açısından manastır/kilise kurumunun ve kurtuluşa ermek isteyenler üzerinde uygulanacak ruhani pratiklerin ciddiyeti yatmaktadır. Mekânın kutsallığı ve *parrhesia* oyunlarının ruhani boyutu, gülmenin yasaklanmasına yol açar. Böylece konuşan özne olarak insan, Orta Çağ Hristiyanlığının öngördüğü *parrhesia* pratikleriyle hakikati, aldatıcı şeylerden ayırabilmek adına bir tür *asketik* zorunlulukla gülmeyi baskılamaya çalışır. Ancak özne üzerindeki baskı Foucault için, insanın kendini özgürce etik ve estetik inşasının önüne set çeken bir dönem olarak addedilen Orta Çağ'ı daha da önemli hale getirir. Bu bağlamda Foucault gerek patristik gerekse skolastik metinleri analiz ederek, öznenin özneleştirilmesinde onu kuşatan iktidar pratiklerini hem felsefi hem de tarihsel yönden daha anlaşılır kılar.

Foucault'nun mekân felsefesine dair çözümlemelerinde esas noktayı heterotopya/heterotopik mekânlar ile dispoitif düşüncesi oluşturur. İktidarın özneleştirme pratiklerinin mekânsal düzleme indirgendiği bu düşünceye göre özne, üretilen hakikatler çerçevesinde tekrar tekrar üretilmekte ve kurgulanmaktadır. Hapishaneler, hastaneler, kiliseler, ibadethaneler, müzeler, zaman yığınları olarak

⁷⁷⁴ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 322

⁷⁷⁵ Barry Sanders, **Kahkahanın Zaferi**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 158-175

⁷⁷⁶ Clemens Alexandrinus, "Paedagogus", trans. by William Wilson, **The Writings of The Fathers**, edited by Alexander Roberts, James Donaldson, Vol IV, Edinburgh, T. & T. Clark, Book II, Chapter V, 1867, p. 220

kütüphaneler, hamamlar, tiyatrolar, bahçeler, mezarlıklar ve tatil köyleri.⁷⁷⁷ Dispozitifler alanına dahil edilebilecek tüm bu unsurlar Foucault için bir tür özne, iktidar, söylem ve hakikat ilişkileri ağına işaret etmektedir. Dahası Foucault'ya göre heterotopyalar, ütopyaların aksine gerçek yaşamın tam ortasında yer alarak öznenin özgür biçimde kendini inşa etmesinin önünü kapatmakta ve öznenin kendini iktidar teknolojilerinden kurtarmasına fırsat vermemektedir. Bu bağlamda heterotopyalar, söylemsel/bilgi ve söylemsel olmayan/iktidar pratiklerinin bütünleştiği noktada yer alır. Ayrıca heterotopyalar, yukarıda da zikredildiği üzere, Foucault'nun iktidar kavramına dair yaptığı açıklamaların anlaşılması için dispozitiflere atıfta bulunarak daha önemli hale gelir. Heterotopyalarla ilişkili olarak görülebilecek söylemsel ve söylemsel olmayan bütüne işaret eden dispozitiflerin önemi ise Ferda Keskin'in vurguladığı üzere Batı'da insan öznelliğinin kurulmasında oynadığı etkin rolle ilişkilendirilebilir. Keskin'in Foucault üzerinden açıkladığı şekliyle insanın özne haline getirilmesi, Batı Orta Çağ'ında sorunsallaştırmalar aracılığıyla gerçekleştirilirdi. Burada insanın davranış biçiminin bir öznel deneyim olarak tanımlandığını görürüz. Böylece insan davranışı önce belirli bir söylemle bağdaştırılır, sonra söylem tarafından kavramsallaştırılır ve en sonunda o davranış biçimi öznel deneyime dönüşür. Hakikat oyunları aracılığıyla gerçekleştirilen söz konusu öznel deneyimler üzerinden kendiyle bilinç ilişkisi kuran insan, bu manada kendini belirli bir deneyimin/kimliğin öznesi olarak görür ve kendi kendisini bunun üzerinden sınırlandırmaya başlar. İktidar ile söylem arasındaki ilişkiye tekabül eden hakikat oyunları da bu minvalde insanın kendini özneleştirme/sınırlandırma biçimlerini belirlediği dispozitiflere işaret eder. Heterotopyalarla doğrudan ilişkili olmasının yanı sıra dispozitifler, Foucault'da insanın özneleştirilme sürecinin bir parçası olmasından çok bizatihi söz konusu süreçle eş anlamlı olarak telakki edilmesi bakımından geçirgen bir yapı sergiler.

⁷⁷⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 296-302

2.5.3. Antik Çağ ve Hristiyan Ruhaniliğinde Tanrısal Ödev ve *Parrhesia* Kullanımı

Parrhesia kullanımı ve bu kullanımı temsil eden *parrhesiasteslik* görevi, Antik Çağ'dan Hristiyan ruhaniliğine kadar tanrısallıktan arı olmayan bir yapı sergiler. Antik Çağ'da bu hususta karşımıza ilk olarak Sokrates'in çıktığını görürüz. **Sokrates'in Savunması**'nda da açıkça dile getirildiği üzere Sokrates, mahkemede kendisinin Tanrının buyruğunu yerine getiren ve insanları erdeme, iyiliğe sevk eden bir at sineği misyonu üstlendiğini ifade eder.⁷⁷⁸ Bu bağlamda Antik Çağ'da *parrhesia*'nın tanrısallığı sorununa bakıldığında Sokrates'in söz konusu söylemlerinin hem *epimeleia heautou* hem de *gnothi seauton* ilkelerine doğrudan atıf yaptığı anlaşılır. Hakikaten Foucault'ya göre de Sokrates bu açıklamalarıyla *tekhne tou biou*/yaşama sanatı bilgisine sahip bir öğretmen olduğunu ortaya koymakta ve bu sanata her şeyden evvel *epimeleia heautou* yani kendilik kaygısının hâkim olmasını arzu etmekteydi.⁷⁷⁹ Öyle ki Foucault, Yunan etiğinin *parrhesia* oyunları ile kesişme noktası olarak tam da Sokratesçi-Platoncu yan şeklinde tarif ettiği kendilik bilgisine önem verir. Çünkü Foucault'ya göre ancak bu etik anlayış sayesinde insan, kendisini ontolojik bakımdan bilebilir ve bir özgürleşme ödevi olarak kendini etik/estetik anlamda inşa edebilme olanağına sahip olabilir. Dahası karşı-özneleşebilir.

Parrhesia'nın ödev olma niteliği, hakikati dile getirmeyle doğrudan alakalıdır. Öyle ki Foucault'ya göre *parrhesia*'da hakikati söylemek bir ödev olarak görülmektedir. Özellikle hakikati söylemenin bir ödev olduğu düşüncesini taşımak dahi Foucault için eyleme geçilmese de yeterlidir. Bu manada *parrhesia* edimi başkalarına olduğu kadar siteye karşı sorumluluklar ölçüsünde de ele alınır. Bu yüzden de kayıtsızlık yerine eylemi esas alan *parrhesia*, Foucault için daha kıymetlidir. Bu bakımdan tragedyalardan başlayan Hristiyan ruhaniliğine kadar uzanan süreçte, hakikati söyleme hakkına kim sahiptir, bunu kim ödev olarak görür? sorusunun yeri ve önemi büyüktür. Bu bağlamda Foucault, Hristiyanlık ruhaniliğinin evvelinde Stoacılık üzerinden açıklamalara girer. Foucault'ya göre *parrhesiasteslik* görevi bakımından *parrhesia* oyunları aracılığıyla hakikati söyleme edimi,

⁷⁷⁸ Platon, **Sokrates'in Savunması**, 22a-30a-e, 33c

⁷⁷⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 201, 227

Seneca'nın metinlerinde önemli noktaları barındırır. Özellikle Foucault, Seneca'nın Serenus'la gerçekleştirdiği *parrhesia* oyunlarında, onun bir filozof olarak değil bir *parrhesiastes* olarak söz aldığını ifade eder. Böylece Seneca ona göre, *parrhesia*'nın ödev ve yükümlülük yönüne atıfta bulunur. Dahası Seneca, karşısındakini çeşitli tekniklerle yönlendiren ve onu kendi için kaygılanmaya iten bir ruh hizmetçisi esasıyla hareket eder. Foucault bu durumla birlikte Antik felsefede kendilik kaygısının, aynı anda hem teknik hem ödev hem de temel yükümlülükler kapsamında geliştirilen usuller kümesi olduğu sonucuna varır.⁷⁸⁰

Foucault, Hristiyan toplumlarında ödev olarak *parrhesia*'ya hem yukarıdaki bağlamda hem de Batı hakikatinin anlaşılması bağlamında büyük önem atfeder. Hristiyanlık literatüründeki bu söz konusu ödev meselesini, itiraf ekseninde ele alır. Foucault, yapmış olduğu analizlerde, Hristiyanlık dini mensubu herkesin kendini arzu ve ihtiraslardan korumak için bunları keşfetme ödevine/yükümlülüğüne sahip olması gerektiğini hatırlatır. Böylece Foucault, Hristiyanlar arasında keşfedilen şeytani arzuların da başkalarıyla paylaşarak, genel bir itiraf mekanizmasının oluşturulduğu ruhani pratikler alanını açığa çıkarır. Bu durum Foucault tarafından ayrıca, hakikati gösterme yükümlülüğü şeklinde adlandırılır.⁷⁸¹ Başkaları ve dolayısıyla kurtuluş için gerçekleştirilen bir pratik olan itiraf, kendinden feragat etmeyi de beraberinde getirir.

Antik Çağ'da Sokrates gibi bir *parrhesiastes*'in *epimeleia heautou* ilkesi çerçevesinde çıkarsız olarak bireyleri kendileri için kaygı duymaya sevk etmesi, Orta Çağ'da ciddi bir değişime uğrar. Bu değişime ise, Hristiyan ruhaniliğinde tanrısal unsurların daha çok devreye girmesi ve bireyden mutlak hakikate erişim için kendinden tamamen bir vazgeçiş talebi etmesi neden olur. Foucault için kendilik kaygısı asli biçimini, Hristiyan ruhaniliğinin devreye girmesiyle kaybetmiş görünmektedir. Her ne kadar Sokrates'te de tanrısal boyutu yer alsa da bu boyutun ona verilmiş görevle sınırlandırıldığı görülür. Ama Hristiyanlığın ruhani pratiklerinin uygulandığı *parrhesia* oyunlarında ibrenin mutlak anlamda tanrısal yönü gösterdiği

⁷⁸⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 136, 417

⁷⁸¹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 17, 24, 117; Ayrıca bkz. Foucault, **Hermenötüğün Kökeni**, s. 66

tespit edilir. Kişinin kendi için kaygılanmasının nihayetinde ucu daima tanrıyla birleşir. Dahası kişi kendi için kaygılanmak yerine kurtuluşa odaklanır ve kendinden feragat eder hale gelir. Bunun en somut örneğini de Foucault'yu esas alırsak Augustinus'un **İtiraflar**'ında ve **İstencin Özgür Tercihi Üzerine** isimli yapıtlarında görürüz. Peki Augustinus'un yapıtlarına göre bu kendinden feragat etme biçimleri, konuşan öznedeki hangi mesele üzerinde odaklanmaktadır? Bu soruya yanıt vermek üzere Didier Eribon'un Foucault üzerinden ortaya koyduğu analizlere bakmak gerekir. Eribon'un da üzerinde hemfikir olduğu üzere Foucault, Antik Yunan'dan itibaren genel bir mesele olarak cinsellik ve hazlar sorunuyla karşı karşıyaydı. Dahası "cinsel faaliyet ve hazlar niçin ahlaki bir kaygının etrafında yer alıyordu." sorusu gündemini fazlasıyla meşgul ediyordu. Öyle ki bu soru tam da onun tartışmaya açtığı, Antik Yunan'dan başlayan ve Hristiyanlığı da kapsayan Greko Latin kültürün varoluş problematiğiyle yakından alakalıdır. Bu problematik, Foucault'nun da belirttiği manada "varoluş sanatları" ya da "kendilik/benlik teknikleri" adını verebileceğimiz pratiklerle ilgilidir.⁷⁸² Varoluş pratikleri de diyebileceğimiz bu kavramsallaştırma teorik olarak asıl zeminini, kurtuluşu vadeden Hristiyanlık ruhaniliğinin *parrhesia* oyunlarında bulur. Pratik açıdan da en iyi örneği, Augustinus'un yukarıda zikredilen eserlerinde görülür. Özellikle burada *parrhesia* pratikleri aracılığıyla cinsel perhiz açısından ruhun beden hapisanesinden kurtarılması ve irade teması önem arz eder.⁷⁸³ *Parrhesiastes* olarak kabul görmenin esas unsuru olan *logos* ve *bios* uyumu çerçevesinde Augustinus, önce kendi için kaygılanır. **İtiraflar**'ın odak noktasındaki bu *epimeleia heautou* ilkesi, daha sonra kaleme aldığı **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**'de *parrhesia* oyunları vasıtasıyla başkası için kaygılanma temasına dönüşür.

Ancak patristik devirden Skolastik devire geçtiğimizde Petrus Abelardus'ta çok farklı bir durumla karşılaşırız. Augustinus'un *parrhesia* oyunlarındaki tanrısal yoğunluğun, Abelardus'ta yerini sorgulamalarla ilerleyen tanrısal yoğunluğa bıraktığı görülür. Abelardus'un söz konusu farklı profilinin altında ise kaynağını Sokrates etiğinden alan Latince olarak ifade ettiği, *Scito te Ipsum*/kendini bil ilkesi

⁷⁸² Didier Eribon, **Michel Foucault**, s. 347

⁷⁸³ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Augustinus, **İtiraflar**, s. 181, 238, 328, 335

yatar. Sokrates'in Tanrı'dan aldığı "sitenin başına at sineği olma" görevi bu sefer, Petrus Abelardus'un ifadesiyle Kutsal Kitap'tan önce gelen ve *Lex naturae* /doğal yasa dediği etik aracılığıyla verilir. Görev tanımı itibariyle başkalarını sorgulama işi artık değişmiş ve Tanrı'dan alınıp "etik"e devredilmiştir. Kaynak bundan böyle Aristotelesçi anlayışa uygun olarak etik'tir. Bu bağlamda Abelardus başkalarını sorgulama işinin, ahlak yasasıyla kendisine verildiğini ifade ettikten sonra, Yahudi ve Hristiyan arasında vuku bulan diyaloguna geçer. Söz konusu diyalogun amacı ruhun kurtuluşa ermesi için hakikati aramaya yöneliktir.⁷⁸⁴ Dinlerden evvel var olan, doğa yasası olarak telakki ettiği etik ilkelerle ilerleyen diyalog, sonraki aşamalarda Hristiyan ruhaniliğinin tanrısal olgularıyla dolup taşar. Ancak bu tanrısal öğeler dogmatik anlamda katı bir apoloji için değil, aksine sistematik eleştiriye fırsat tanıyabilmek için diyalogda yer alır. Nihayetinde Hristiyan bir *parrhesiastes* olan Abelardus⁷⁸⁵, Yahudi ve Hristiyan ile gerçekleştirdiği *parrhesia* oyununda, tanrısal ödev olarak hakikatin dile getirilişinin aksine doğal yasaya bağlı hareket etmenin önemini vurgular. Buna ilaveten Aristotelesçi anlayışla doğal yasa dediği etik'i özel bir yere konumlandırarak, yüksek skolastik devrin hakikat anlayışının eleştirel çözümlemelerinin ilk nüvelerini ortaya koyar.

Yüksek ve Geç Skolastik dönemin hakikat anlayışına baktığımızda karşımıza üç isim çıkar. Bunlardan ilki Thomas Aquinas, ikincisi Duns Scotus, üçüncüsü ve sonuncusu ise Ockhamlı William'dır. Öncelikle Thomas Aquinas'tan başlamak gerekirse, onun hakikat oyunları aracılığıyla öznenin hakikate erişimi ve dönüşümü meselesinde moderniteye yakın görüşleri göze çarpar. Ona göre konuşan özne olarak insan, kendi davranışlarında, olayların zorunluluk değil olasılık dairesi içerisinde yer almasından dolayı özgürdür. Çünkü söz konusu özgürlük, ahlaki ödev açısından zaruri bir koşul olarak görülür. Aquinas'ın ifadelerinden, öznenin kendi aklı sayesinde ruhani dönüşüme gerek kalmadan kendi yaşamını özgürce inşa edebileceği

⁷⁸⁴ Petrus Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, çev. Fırat Çelebi, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022, s. 25-30

⁷⁸⁵ Foucault'ya göre bir *parrhesiastes*'i diğer konuşmacılardan ayırmanın en iyi yolu, onun bir filozof ya da kurumsallaşmış ciddi bir otorite olup olmadığının tespitinden geçmektedir. Foucault'nun ortaya koyduğu söz konusu *parrhesiastes* kıstasları göz önüne alındığında Abelardus'un bir *parrhesiastes* olarak değerlendirilmesi kabul edilebilir bir görüştür. Bkz. Nancy Luxon, **Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven**, s. 184

anlaşılmalıdır.⁷⁸⁶ Her ne kadar Aquinas'tan önce sergilenen “insanın özgür olmadığına” dair sert tutum yerini, “insan, seçimlerinde özgürdür.” fikrine bıraksa da aklın öncülüğünde ruhanilik koşulunun yine de devam ettiği görülür. Yani ne yalnızca akıl/düşünce ne de yalnızca ruhanilik ya da iman aracılığıyla hakikate erişilebilir. Burada elbette Aquinas'ın söylemlerini değerlendirirken onun, var olanın ve Tanrı'nın hakikatine yönelik olarak, Tanrı'nın en yüksek ve ilk hakikat olduğuna dayanan ontolojik hakikat görüşünü⁷⁸⁷ dikkate almak gerekir. Aquinas, ilk hakikati tanrısal bilme yetisi kapsamında değerlendirir. Ona göre tanrısal tine ilişkin olan ilk hakikatin yanı sıra ikincil bir hakikat daha vardır. O, ikincil anlamdaki hakikati, insanın bilme yetisinde görür.⁷⁸⁸ Bu bağlamda Aquinas, Tanrı'nın ilk hakikatine erişebilmek için insani bilme yetisi açısından ruhani bir *parrhesiastes*'in gerekliliği fikrini⁷⁸⁹ benimser. Ancak özne artık, daha önceki yoğun ruhani pratiklere bulaşmadan, ilahi ışığın aydınlattığı aklın öncülüğünde hakikate/ bilgiye erişebilir ve dönüşümü yaşayabilir. Aquinas böylece, inancın hakikat alanı ile aklın hakikat alanını da bunların daha sonra bir potada eritilmesi kaydıyla birbirinden ayırır. Bu ayrımla beraber Aquinas, hakikate erişim için tanrısal bir ödev olarak görülmesi gereken akıl ile imanı uzlaştırmış olur. Etienne Gilson'ın belirttiği üzere Aquinas, daha pozitif ve yapıcı felsefe anlayışıyla yola çıkar. Fakat, hakikate erişimin esaslarını ortaya koyma yolunda ilerlerken, temelde öncü olarak kabul ettiği Aristoteles'i, tanrısal ödev ve iman söz konusu olduğunda yolda bırakmayı tercih eder.⁷⁹⁰

Görüşlerinden dolayı yüksek Skolastiğin temsilcisi olup olmadığı konusunda üzerinde ciddi tartışmalar olan Duns Scotus'a baktığımızda onun Aquinas'tan çok farklı düşünceye sahip olduğu görülür. Scotus, Aquinas'ın birleştirmeye çalıştığı

⁷⁸⁶ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş (Hikmetin Yapıtaşları)**, çev. Kevser Kıvanç Karataş, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2010, s.409-414

⁷⁸⁷ Tepe, Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat, s. 47

⁷⁸⁸ Harun Tepe, **Varlık ve Bilgi (Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak)**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2017, s. 70-71

⁷⁸⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 111

⁷⁹⁰ Etienne Gilson, **Orta Çağ'da Felsefe**, çev. Ayşe Meral, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021, s. 663-665

doğal akıl ile ilahi akıl arasındaki doğrudan ilişkiyi reddeder.⁷⁹¹ Buna istinaden Scotus “yaratılmamış ışığın özel aydınlatması olmadan saf ve kesin bir hakikat doğal bir biçimde bilinebilir mi?” sorusuna, bilinemeyeceği yönünde bir yanıt verir. Bu bağlamda Bertrand Russell, Scotus’un özgür iradeye inanan ve apaçıklık ilkesiyle ilgilenen ılımlı bir realist olduğunu söyler.⁷⁹² Böylece *parrhesiastes*/dini entelektüel/manevi rehber olan kilise babalarının hakikate erişimde önemli bir aşama olan *parrhesia* pratiklerindeki ruhani yan, yavaş yavaş kaybolur. Ancak unutulmamalıdır ki özne açısından tanrısal hakikate yönelik gerçekleştirilen *parrhesia* pratiklerindeki kimi (itiraf gibi) unsurlar, halen tanrısal bir ödev olarak kabul edilir. Değişen yalnızca hakikate erişimdeki ruhani egzersizlerdir ki bahsi geçen egzersiz türü yerini rasyonel düzeyde bir anlayışa bırakır. Bu tutumuyla Scotus, hakikate ulaşmada ruhani dönüşümü talep eden görüşün ekarte edildiği ve Descartesçi yönteme⁷⁹³ doğru gidilen sürece katkı sağlar.

Ruhani pratiklerle hakikate erişmek ve bu çerçevede dönüşümün tanrısal ödev olduğu yönündeki fikirlerin yıkılmasında önemli olan üçüncü bir filozof Ockhamlı William’dır. Ockhamlı William’da da hakikati söylemek ya da *parrhesia* kullanmak (elbette Hristiyanlık ruhaniliğinin hemen hemen tamamında dini hakikatler anlamında *parrhesia* kullanımı), diğer tüm Orta Çağ filozofları gibi tanrısal bir ödev olarak kabul edilir. Bilhassa ona göre gerçeği Tanrı için söylemek, gerçeği söylemeyi istemekten daha uygun bir eylemdir. Ockhamlı William aslında ortaya koyduğu söz konusu ahlaki erdemin bazı pagan düşünürlerde de var olduğunu savunur.⁷⁹⁴ Bu bağlamda William yukarıda, gerçek erdem örneği olduğuna inandığı ve Tanrı için gerçekleştirilmesi gereken ahlaki bir eylemi dile getirerek, Antik Yunan etiğine de gönderme yapar. Ockhamlı’nın ortaya koyduğu bu ifade, Antik Yunan’da *parrhesia* oyunlarının içeriğine yönelik hem olumlu hem de olumsuz eleştiriyi beraberinde

⁷⁹¹ R.C. Solomon, K.M.Higgins, **Felsefenin Kısa Tarihi**, çev. Mustafa Topal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 196

⁷⁹² Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 281

⁷⁹³ Foucault’nun da belirttiği üzere hakikate ulaşmak için kendi kendini geliştirme çalışması Antik düşüncede önemli bir yere sahiptir. Ancak Descartes’ın “hakikate ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter,” dediği andan itibaren ruhanilikten çıkılıp rasyonel bilgi temelinde hakikate ulaşma sürecine geçilmiştir. Bkz. **Özne ve İktidar**, s. 219

⁷⁹⁴ Peter King, “William of Ockham’s Ethical Theory”, **The Cambridge Companion to Ockham**, edit. P.V. Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 235

barındırması açısından mühimdir. Öyle ki Antik Yunan'ın *parrhesia* oyunları aracılığıyla bireyi dönüştürme meselesi ne tanrısallık ne de *parrhesiastes*'in tahakkümü altında gerçekleşir. Aksine birey, *parrhesia* oyununa kendi benliğine egemen olarak özgür bir biçimde etik ve estetik inşa amacıyla dahil olur. Burada hem *parrhesiastes* hem de hakikat dönüşümü yaşayarak kendini inşa eden bireyler, *parrhesia* kullanımı açısından Ockhamlı'nın dediği gibi aslında bir varoluş sanatı ve ödev ahlakıyla hareket eder. Fakat tanrısallık boyutu ilk sırayı alan bir unsur değildir. Dolayısıyla Antik Yunan *parrhesia* anlayışına göre birey, Ockhamlı'nın da hemfikir olduğu üzere, öncelikle “zihinsel dilde konuşmak anlamına gelen düşünce”⁷⁹⁵ sürecini yönetmeyi öğrenir. Yaşamını bu özgürleşme yolunda bir sanat yapısı gibi inşa etmeye çaba sarf eden birey için tanrısallık yan bu felsefede söz konusu değildir. Ancak Hristiyan ruhaniliğinde tek hakikatin Tanrı olduğuna iman edilmesinden mütevellit, bireyin ancak ruhunu Tanrı'nın egemenliğine devrederek hakikate ulaşabilmesi mevzubahistir. Aquinas'ın **Quodlibetal Questions**'da dile getirdiği şekilde hakikate ve iyiliğe ulaşma, ilahi yardım olmaksızın salt özgür seçimle mümkün görünmemektedir. Lütuf ancak Tanrı aracılığıyla gerçekleşebilir.⁷⁹⁶ Antik Yunan etiği her ne kadar Foucault tarafından “tam bir hata”⁷⁹⁷ olarak nitelendirilse de özellikle kendilik pratikleri açısından Foucault için yine de daha kabul edilebilir nitelikleri muhtevasında barındırır. Sonuç olarak Foucault özellikle bu yönüyle hem Antik Yunan hem de Hristiyan ruhaniliğinin hakikat anlayışlarını, bireyin özgürlüğüne ket vurup vurmama temelinde analiz eder ve aralarındaki uyuşmayan yapıları açığa çıkarır.

⁷⁹⁵ Eric W. Hagedorn, “Ockham's Scientia Argument For Mental Language”, **Oxford Studies in Medieval Philosophy**, Edited by Robert Pasnau, vol 3, 2015, P. 3

⁷⁹⁶ Thomas Aquinas, **Quodlibetal Questions**, First Quodlibet, trans. Sandra Edwards, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983

⁷⁹⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 251, 252

2.5.4. Stratejik Özgürlük Oyunları ve Bireysel *Parrhesia*'dan Kolektif *Parrhesia*'ya Geçiş: Rizomatik Düşüncenin *Parrhesiatik* Eklemlenişi

Öznenin Yorumbilgisi'nde Foucault, *parrhesia* kullanımını ve *parrhesiastes*'liği bireysellik vurgusuyla birlikte değerlendirir. Bilindiği üzere Antik Yunan ve özellikle Roma Stoacı düşüncede konuşan öznenin hakikate erişimi ve dönüşümü ancak onun bir *parrhesiastes* tarafından bireysel olarak yönlendirilmesi sonucu gerçekleşiyordu. Diğer yandan bireyin özgür biçimde kendini etik ve estetik inşasını öngören söz konusu bu yönlendirme hem *epimeleia heautou* hem de *gnothi seauton* ilkelerinin etrafında şekilleniyordu. Dahası Foucault'nun da belirttiği üzere gerek Sokrates gerekse Seneca gibi *parrhesiastes*'lerin gözetiminde kurulan ve *parrhesia* oyunları aracılığıyla ilerleyen bu süreç, bireyin kendinden vazgeçişini talep etmeyen bir itaat ilişkisini de talep ediyordu. İşte Foucault tam olarak burada kendini somut olarak deşifre eden ve Antik Yunan ile Roma Stoacı düşüncede kendine dönüş temasını baltalayan Hristiyanlık ruhaniliğinin pratiklerine (*asketik/* çileci bir yaşam üzere kendinden tam feragat, cinsel perhizler ve itiraf) dikkat çeker. Bu bağlamda Batı düşüncesinin yaralı bilinci haline gelen Hristiyan ruhaniliğinin pratiklerinin, her anlamda öznenin tam manasıyla kendinden tamamen bir vazgeçiş talep ettiğini belirler. Böylece kendini tarihin içkinliğinde kuran öznelere, birey üzerinde tahakküm kurmadan onu hakikate ulaştıran, dahası onu *paraskeue*'ye yani karşılaşacağı olaylara yönelik donatmaya çalışan Antik çileciliğin normlarından koparılır.⁷⁹⁸ Dolayısıyla artık Foucault'nun Batı kültüründe bireylerin özneleştirilmesini analiz eden düşünce çemberinde, Hristiyan ruhaniliğinin yeri ve önemi ortaya konmuş olur. Öte yandan Hristiyan ruhaniliğinin yukarıda belirtildiği gibi özneyi, kendi varlığından dahi feragat ettirerek bireyselleştirme sorunu, bizi iktidar jenealojisine doğru bir felsefi incelemeye girmeye zorlar. Bu bağlamda 1970-1984 arası College de France'da verdiği derslerin bir toplamı olan **Öznenin Yorumbilgisi**'ndeki anlatımlara eğildiğimizde Foucault'nun kaleme aldığı **Hapishane'nin Tarihi** ve **Cinselliğin Tarihi**'nin içerikleri daha anlamlı hale gelir.

⁷⁹⁸ Bireyin kendinden vazgeçiş talep eden ve özneyi nesnelleştirip bireyselleştiren/özneleştirilen Hristiyan ruhaniliğine karşı modern dönemin tepkisi için bkz. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 214-220, 269-276

Her iki eserin özünde de birtakım sorunsallaştırmalar aracılığıyla oluşturulan öznel deneyim biçimlerini tetkik eden Foucault, burada özellikle her türlü iktidarın bireyselleştirici boyutunu gözler önüne serer. Dahası Hristiyan ruhaniliğinin özneyi kendi tahakkümü altına alarak özneleştirmesinden yola çıkan Foucault, ürettiği hakikatler ya da teknolojiler çerçevesinde bireyi kuşatan “iktidar” aygıtını, bireyselleştirmenin kalıbı olarak telakki eder. Mesela **Cinselliğin Tarihi**’nde iktidar, cinsellik deneyimini artık Hristiyanlık ruhaniliğindeki gibi herhangi bir salt yargılamayla ele alınmaz. Artık cinsellik deneyimi, modern iktidar aygıtı tarafından tıbbi ve hukuki manada yönetilebilir bir alan olarak karşımıza çıkarılır.⁷⁹⁹ Stratejik özgürlük oyunları ve bireyi özgürleştirme vaadiyle sarıp sarmalayan iktidar, birinci bölümde de bahsettiğimiz üzere pastoral, disiplinci ve biyoiktidar biçimlerinde açılır. *Parrhesia* kullanmaya çalışan ya da *parrhesiastes* olarak sahneye çıkanlara karşı iktidar aygıtı, bireye dönük bilhassa kendi kurduğu hakikat oyunları ve söylemler aracılığıyla hakikat üretimine girilerek kolektif *parrhesia* yapılanmasının önüne geçmeye çalışır. Hem bireyin özgürlüğünün yayılmasını sağlayacak hem de kendi kurduğu tahakküme karşı oluşacak örgütlenmelere karşılık iktidar, dispozitifler⁸⁰⁰ kanalıyla da bireyselleştirme kozunu kullanır. Foucault bu koza binaen yapılması gerekeni şu şekilde ifade eder;

“Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünselleştirmesi olan bu siyasi “double bind”dan (“ikili kısıtlama”) kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız. Sonuç olarak şu söylenebilir: Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.”⁸⁰¹

Frederick Gros’un da belirttiği üzere Foucault’ya göre birey, bu yüzden özellikle iktidar aygıtının bireyselleştirme pratiklerinden ve kimliklendirici

⁷⁹⁹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 26

⁸⁰⁰ Dispozitiflerin söz konusu işlevi için bkz. Ranciere, **Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe**, s. 37

⁸⁰¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 68

hedeflerinden kendini kurtararak özgürleşmeye dair yeni öznellik biçimleri geliştirmelidir.⁸⁰² Bu tam olarak Deleuze ve Guattari'nin terminolojisinde yer alan rizomatik düşüncenin sınırlarında değerlendirilmesi gereken *parrhesiatik* bir özgürleşmeyi ifade eder. Rizom içerisindeki politik özne böylece *parrhesiatik* bir eklemlenişle beraber tahakkümü ortadan kaldırır ve özgür bir biçimde kendini etik/estetik açıdan inşa eder.

2.6. La Boétie'den Descartes'a *Parrhesia* Kavramının Özgürlük Meselesi Bağlamında Analizi

Parrhesia kavramı, modern düşüncede başta La Boétie'den Montaigne'e, Bacon'dan Descartes'a kadar birçok Yeni Çağ düşünürü tarafından da felsefi ve politik anlamda tartışılmıştır. Özellikle ister Tanrı isterse de cismani kral olsun muktedirle yönelik kullanılan siyasi *parrhesia* türü, Yeni Çağ'ın *parrhesia* kullanımının karakteristiğini oluşturur. Bu bağlamda tıpkı Euripides'in tragedyalarındaki Apollon'a karşı *parrhesia* kullanan ölümlüler gibi modern düşüncenin muhtevasında da birey, siyasi *parrhesia* kullanımının baskınlığı açısından oldukça dikkat çeker. İşte bu görünürlüğün Yeni Çağ düşüncesinde vücut bulmuş baskın figürü olarak karşımıza öncelikle La Boétie çıkar. La Boétie, meşhur eseri **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**'inde, bireylerin kendi sınırlarını aşmak üzere harekete geçirici söylemlere ihtiyaç duyduğuna dair açıklamalar yapar. Bireyi kuşatan iktidar mekanizmasına karşılık itaat etmemeyi ve bireyin kendinden vazgeçmemesini salık veren La Boétie, herkesi büyük ve tatlı servet olarak nitelendirdiği özgürlük için savaşılmaya davet eder. Söz konusu savaş hem siyasi hem de insanın kendiyle kurduğu etik ilişki bakımından ahlaki bir yapı sergiler. Öyle ki bu özgürlük savaşında *parrhesia* kullanmanın yolu önce kişinin kendi kendisinin ve kendi doğasının farkında olmasından geçer. Bireyler ancak ve ancak edindikleri farkındalık akabinde bireysel olarak kullandıkları *parrhesia*'yı, toplumsal anlamdaki kolektif *parrhesia*'ya dönüştürebilir. Sonra da özgürlüğünü elde ederek kendini etik,

⁸⁰² Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, Frederic Gros Değerlendirmesi, s. 465-466; Ayrıca kolektif *parrhesia* çözümlemeleri için bkz. Süreyya Evren, "Foucault ile Anarşizmin Rabitaları: Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif *Parrhesia*", **Cogito**, Sayı 70-71, s. 211-223

estetik açıdan inşa edebilir. La Boétie bu sıranın gözetilerek hareket edilmesi gerektiğine dair ipuçları iki pasajda şu sözlerle dile getirir:

“Benim burada üzerinde durmak istediğim sorun, bu kadar insanın, bu kadar köy, kent ve bu kadar ulusun nasıl olup da erkini, yalnızca onların kendisine verdikleri güçten alan tek bir tirana katlanabilmeleridir. Eğer tirana katlanma arzuları olmasaydı, tiranın onlara zarar veren erki olmayacaktı; eğer ona karşı koymak yerine, onun verdiği acıyı sevmemiş olsalardı, tiranın onlara en ufak bir kötülük yapma olanağı olmayacaktı. Boyunduruk altında bir milyon insanın kendinden daha üstün bir gücün zorlamasıyla değil de sanki tek bir kişinin adıyla büyülenerek sefilce hizmet etmesini görmek öylesine olağan bir şey ki, buna şaşırımdan çok üzölmek gerekir.”⁸⁰³

“Size böylesine hâkim olan kişinin iki gözü, iki eli, bir bedeni var ve herhangi bir insandan daha başka bir şeye sahip de değil. Yalnızca sizden fazla bir şeyi var: O da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa, nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor? Kentlerinizi çiğnediği ayaklar sizinkiler değilse bunları nereden almıştır? Sizin tarafınızdan verilmiş olmasa üzerinizde nasıl iktidarı olabilir? Sizinle anlaşılmadıysa sizin üstünüze gitmeye nasıl cesaret edebilir? Kendinize ihanet etmeseniz, sizi öldüren bu katilin yordakçısı olmasanız ve sizi yağmalayan bu hırsıza yataklık etmeseniz o ne yapabilir? Zarar versin diye meyvelerinizin tohumunu dikiyorsunuz. Hırsızlıklarına eşya sağlamak için evlerinizi doldurup döşeyip, kızlarınızı da şehvet tutkusunu tatmin etsin diye yetiştiriyorsunuz. Çocuklarınızı onlara yapabileceği en iyi şey olan savaşlarına götürsün diye, katliama götürsün diye, onları tutkularının uşakları ve intikamlarının uygulayıcıları yapsın diye büyütüyorsunuz. Derin haz duygularını incelikle ele alabilsin ve pis ve rezil eğlencelerinin içinde yuvarlanabilsin diye ölesiye çalışıp bitkin düşüyorsunuz. Onun daha güçlü ve sert olması ve böylece dizginleri daha da sıkması için kendinizi zayıflatıyorsunuz. Hayvanların bile sezinleyemeyeceği ya da katlanamayacağı tüm bu kötölüklerden kurtulabilirsiniz. Bunun için kurtulmaya çabalamanız gerekmez, yalnızca kurtulmak istemeniz yeterli olacaktır. Kulluk etmemeye karar verdiğiniz an özgürsünüz demektir. Onu itmenizi ya da dengesini bozmanızı istemiyorum. Fakat yalnızca onu desteklemeyin; işte o

⁸⁰³ Étienne de La Boétie, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara, İmge Yayınları, 2011, s. 18-19

zaman onun altından kaidesi çekilmiş bir *Colosse* (Rodos'taki *Helios* heykeli) gibi tüm ağırlığıyla düşüp parçalandığını göreceksiniz.”⁸⁰⁴

Tüm bu açıklamalar, La Boétie'nin, kendi dönemi göz önüne alındığında tıpkı Foucault gibi özgür konuşması bakımından devrinin bir *parrhesiastes*'i olarak görülmesini sağlar. Burada kullanılan *parrhesia* dikkat edilirse özgürlük adınadır ve dahası iktidar mekanizması tarafından üretilip bireyleri boyunduruğu altına alan her türlü hakikatin reddine dair kullanılan bir *parrhesia*'dır. Söz konusu *parrhesia* türü ayrıca, kuşatılan bireyin kendini kuşatan iktidar aygıtlarının kökünü kazımak üzere geliştirdiği karşı-özneleşmeyi de ifade eder. Bu bağlamda La Boétie'den hareketle karşı-özneleşme meselesinin arkeolojisini yapan düşünür olarak Frederic Gros, itaat etme ve *parrhesia* arasındaki ince çizgiye dair parlak fikirler öne sürer. Gros, aslında burada La Boétie üzerinden özellikle Foucault'nun yapmaya çalıştığı şeye yani düşüncenin felsefi yönetim biçiminin önemine dikkat çekerek Sokrates ve Kant'tan beri süregelen sınırları aşma meselesine eğilir. Bu bağlamda Gros, Kant'ın dilinden, bireylerin disiplinci iktidar mekanizması tarafından yani sahte *parrhesiastes* rolünü üstlenen devlet aygıtı tarafından politik bir boyun eğişe zorlandığını belirtir. Özellikle bireylerin *parrhesia* kullanma hakkını, sahte politik *parrhesia* oyunları ile elinden alarak öznenin kendini inşa etme tarzına (öznenin etiğine) pranga vuran iktidar aygıtının da farkında olma gerekliliğinin altını çizer. Böylece Gros, La Boétie'nin kendi döneminin hakikat anlayışını güç ilişkileri etrafında analiz ederek modern düşüncenin seyrine yeni bir soluk getirir. La Boétie'nin analiz kısılcasına aldığı güç ilişkileri, Foucault'nun özne, hakikat ve iktidar arasında kurduğu çok yönlü güç ilişkilerinin politik bir prototipi olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca bahse konu olan bu prototip düşüncede La Boétie'nin en önemli kavramının “özgürlük” olduğunu unutmamak gerekir. Özgürlük burada, bireyin itaat etme arzusunun bağlarından kurtularak kendisini sürekli ezen gücü meşrulaştırmaya çalışan içindeki sesi susturması anlamına gelir. Bu tıpkı Antigone⁸⁰⁵ gibi karşısındaki tirana *parrhesia* kullanmak suretiyle

⁸⁰⁴ La Boétie, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, s. 25-26

⁸⁰⁵ Sofokles'in en ünlü tragedyalarından olan Antigone, felsefe tarihinde Hegel, Kierkegaard ve Heidegger gibi birçok filozof tarafından barındırıldığı epistemik, etik ve politik verilerden dolayı önemli bir yere sahiptir. Özellikle Hegel, Sofokles'in Antigone'unu “tüm zamanların en yüce ve her

gerçekleştirilen bir itaatsizliği öngörmeyi gerektiren eylemi de kendi muhtevasında barındırması açısından önem arz eder. Zaten sorun tam olarak Clastres'in La Boétie'den aktardığı üzere burada yani “insanların özgürlüklerini yaşadığı ilk toplumun yıkılışının talihsizliğinde (bir dış dinamik nedeniyle) ve iktidar ilişkilerinin devreye girmesinde bulunur.”⁸⁰⁶ Birey artık hükmeden ve hükmedilen arasındaki bu iktidar ilişkisinde kendini, söz konusu talihsizliğin getirdiği sonuçları tamir etmek üzere *parrhesia* kullanma marifetiyle özgürlüğünü geri kazanmaya adar.

Bacon'a baktığımızda, *parrhesia* meselesinin özellikle bilgelik ve tarih çerçevesinde ele alındığı görülür. Tarih insanı bilge kılar sözünden hareket edecek olursak Foucault'nun da aynı fikirde olacağı açıktır. Bacon bu ifadesiyle Foucault'dan yüzyıllar önce tıpkı Foucault'nun belirttiği üzere, insanın kendini anlamaya çalışması bağlamında kendimize ilişkin tarihsel ontolojinin önemine atıfta bulunur. Dahası Bacon'ın bilgelik ile tarih arasında kurduğu bağlantı, Foucault'nun “yapmaya çalıştığım şey düşüncenin eleştirel bir tarihiydi”⁸⁰⁷ cümlesinin adeta yüzyıllar önce vücut bulmuş hali gibidir. Bir kısmının *parrhesia* etrafında döndüğü bu eleştirel tarih, Foucault'ya gelene kadar özellikle modern devirde daha özgürlükçü bir tavırla karşımıza çıkar. Öyle ki kendi dönemine kadar Foucault için insan zihnini bulandıran modern gözlerimizi kapatan Platoncu ve Hristiyan modellerinin⁸⁰⁸ aşılabilmesinin ilk adımını bizler Francis Bacon'da görmekteyiz. “bilmek egemen olmaktır” sözüyle başlayan ve Foucaultcu bir tabirle söyleyecek olursak, çeşitli iktidar mekanizmaları tarafından üretilerek insan zekasına kök salınan putlar ya da batıl inançlar, Bacon için burada büyük önem ihtiva eder. İnsanlar her an her yerde zihinlerine girebilecek olan bu idollere/putlara karşı uyarılmalı ve tıpkı Foucault gibi

bakımdan en mükemmel sanat yapıtlarından biri” olarak tanımlar. Bkz. Lukas van den Berge, “Sophocles' Antigone and the promise of ethical life: tragic ambiguity and the pathologies of reason”, *Law and Humanities*, 11/2, 2017, p. 209

⁸⁰⁶ Pierre Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu-Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 116-117; Cemal Bali Akal'a göre Pierre Clastres, toplumların dış koşullardan soyutlandığında her türlü değişimi reddeden bir sosyal mantık ürettiği fikrini savunur. Ancak Akal'a göre devlet rastlantısal bir dış dinamikten doğabilir. Bkz. Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç*, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1995, s. 25; Söz konusu dış dinamiklerin bir kaynağını da elbette devlet yapılanması olmaksızın kendi içerisinde sözlü de olsa bir yasayla yönetilen toplumlardan çıkan *parrhesiastes*'ler oluşturabilir.

⁸⁰⁷ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 85

⁸⁰⁸ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 221

bireyler arasında bir farkındalık yaratılmalıdır. Bacon'ın **The Advancement of Learning** adlı eserinde belirttiği üzere “eylemleri ve sözcükleri uygun bir şekilde alan ve hafızasında tutan tarih”⁸⁰⁹ birtakım üretilmiş hakikatleri de beraberinde getirir. Putlar ya da idoller şeklinde adlandırılan zihin sınırlayıcıları da tarihin getirmiş olduğu birtakım hakikatlere dairdir. Daha önce belirtildiği üzere Bacon'ın müstakil olarak **Novum Organum** adlı eserinde geçen ve dört adet olan bu putlar, insanı devamlı surette kuşatmaktadırlar. İnsanlık kabilesinin getirdiği ve bunun yanı sıra insanın kendi mağarası/zindanı içerisinde barındırdığı aile/çevre putları, bu zihin aydınlanmasında farkına varılması ve insanın kurtulması gereken en önemli prangalardır. Bunun yanında Bacon, insanlar arasındaki ikili ilişkiler sonucunda karşılıklı fikir alışverişleriyle oluşan pazar yeri putları ile insanların inandığı geleneksel felsefi dogmaları ifade eden tiyatro putlarını ortaya koyar.⁸¹⁰ Bacon'ın modern bilimi inşa etmeye yönelik sunduğu putlar *epistemolojisi* veyahut putlar kuramı reçetesi, Foucault'nun *epimeleia heautou* ve *gnothi seauton* mottolarından yola çıkar. Dahası bu reçete, Bacon'ın gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin yani bireyin kendini özgür bir biçimde etik ve estetik olarak inşa etme sürecinin modern anlamda ilk nüveleri sayılabilir. Artık bu dönemde Orta Çağ Hristiyan ruhaniliğinin emrettiği ve hakikat bilgisine ulaşmada vazgeçilmez unsur olarak görülen ruhani pratiklerin gerekliliği ortadan kalkar. Dolayısıyla hakikat bilgisinin kendisinde olduğunu öne süren ve bu bilgiye ulaşmak üzere kendi kurduğu *parrhesia* oyunları ile ötekinin dönüşüm yaşaması gerektiğini savunan *parrhesiasteslik* devri kapanmış görünür. Artık birey, kendi aklını kullanma cesareti göstererek, zihnini Bacon'ın ifade ettiği biçimde puslu havadan arındırmak üzere önünde duran, daha geniş anlamda felsefeye ve bilime sızan idollerin yıkılabilir olduğunun farkındadır. Bacon, bireyin bu mücadelesine yapmak istediği katkıyı şu sözlerle dile getirir:

“Planım tam olarak düz bir çizgi veya mükemmel bir daire çizmek gibidir: bunu özgürce yapmak için sabit ve pratik bir ele ihtiyacınız vardır, ancak bir cetvel veya pusula kullanıyorsanız, başka herhangi bir şeye çok az ihtiyacınız olacaktır ve benim yöntemim aynen böyle.”⁸¹¹

⁸⁰⁹ Francis Bacon, **The advancement of Learning**, edited by William Aldis Wright, Oxford, Clarendon Press, 1876, p. 100

⁸¹⁰ Bacon, **New Organon**, p. 6-9

⁸¹¹ Bacon, **New Organon**, p. 13-14

Bacon'ın bu sözleri, insanın hem kendisiyle hem de onu sarıp sarmalayan putların hakikatine karşı verilen bir başkaldırı ve modern anlamda kullanılan bilim ışığındaki ilk *parrhesia* olarak da değerlendirilebilir. Buna ilaveten Bacon'ın **Denemeler** adlı eserine baktığımızda, açık sözlülükle ve doğru düşünceyle ün yapmanın büyük bir erdem olduğu yönünde bir açıklamayla karşılaşırız.⁸¹² Zaten bilindiği üzere Antik Yunan'dan itibaren gerek Kiniklik gerekse Stoacılık felsefesinde doğruyu söylemek ve açık sözlülük hem bir erdem hem de toplum nezdinde kabul görmenin temel dinamikleridir. Öyle ki kilisenin ve kilise babalarının hegemonyası altında yürütülen felsefi çalışmaların yapıldığı Orta Çağ'da dahi bunun bariz örneklerine rastlarız. Söz gelimi Augustinus ya da Aquinas gibi filozoflar, temel olarak doğruyu söyleme (*parrhesia*) erdemine cesaretle birlikte haiz oldukları için, kendi dönemlerinde *parrhesiastes* olarak kabul görmüşlerdir.

Toplum içerisinde kabul görüp görmeme bakımından ele alınan *parrhesia* kullanma meselesi, Bacon'ın **Wisdom of the Ancients**⁸¹³ adlı eserinde bir kez daha karşımıza çıkar. Bu bağlamda Foucault'nun da **Doğruyu Söylemek**'de de yer verdiği Cassandra sendromu ekseninde tartışılan *parrhesia* ve *parrhesiastes*lik kavramı, Bacon'ın oldukça ilgisini çeker. Bacon her ne kadar antik masalları, Homeros ve Hesiodos gibi ozanların anlattıkları ya da icat ettikleri bir kurgu olarak görse de ortaya konulan bu çeşitliliğe doğa felsefesi, ahlak ve siyaset açısından öğretici olması bakımından saygı duyar. Nitekim Cassandra karakterinde vücut bulan söz konusu durum da *parrhesia*'nın önemine atıfta bulunması hasebiyle değerli görülebilir. Bu bağlamda mitolojide Tanrı Apollon'un kendisiyle birlikte olması kaydıyla geleceği görme yetisini vereceği Troya Kralı'nın kızı Cassandra, bahse konu olan *parrhesia* kullanımı ve iktidar ilişkisinin odak noktasında yer alır. Burada Apollon, kendisinden geleceği görme yetisini alan ancak kendisiyle birlikte olmayan Cassandra'ya, ettiği ihanetin karşılığı olarak doğru kehanette bulunsu dahi kimsenin ona inanmayacağına

⁸¹² Francis Bacon, "Essays", in **Selected Writings**, trans. by, Hug G. Dick, New York, The Modern Library, 1955, p. 20

⁸¹³ "Eskilerin Bilgeligi" şeklinde çevirebileceğimiz eserin orijinal Latince versiyonunu olan **De Sapientia Veterum**'a bakıldığında, *parrhesia* sözcüğünün kullanımı açıkça görülür. Bkz. Francisci Baconi, **De Sapientia Veterum**, Biblioteca Nazional di Napoli (Napoli Ulusal Kütüphanesi), Yayıncı: Apud Henricum Wetstenium, 1696, p. 13

dair bir ceza verir.⁸¹⁴ Bizler burada Apollon’u, *parrhesia* kullanmaya çalışan öteki üzerindeki iktidar, Cassandra’yı da *parrhesia* kullanan ama iktidarın tahakkümünden dolayı kullandığı *parrhesia*’nın işlevsiz hale getirildiği ve görmezden gelindiği *parrhesiastes* olarak kabul edebiliriz. Bunun yanı sıra Bacon’ın buraya kadar anlattığı mitte, Foucault tarafından iktidar ve *parrhesia* boyutuyla değerlendirilmesi gereken bir alt metin yatar. Euripides’in **Troyalı Kadınlar** tragedyasından hareketle Foucault, Cassandra’nın hakikati söylemesine rağmen karşısındaki ulağın hakikati anlayacak beceriye sahip olmadığını ifade eder.⁸¹⁵ Yani *parrhesia* kullananın kullandığı *parrhesia*’yı da anlayabilmek ve inanabilmek için ötekinin de belirli niteliklere sahip olması beklenir. Aslında burada Bacon’ın ve Foucault’nun da ortaya koyduğu üzere mitolojik anlatıların hem *parrhesia* oyununun hem de *parrhesia* kullanan ve dinleyen konumlarına işaret etmek üzere birtakım mecazları kendi içlerinde barındırdığı anlaşılır. Söz konusu mecazlar tam da burada yaptığımız gibi arkeolojik, jenealojik ve etik bakımdan yorumlandığında, Foucault felsefesinde bireyin özgürlük ideali çerçevesinde yeni öznel deneyim alanları açılması meselesine doğrudan ışık tutar. Dahası bu türden analizler, düşüncenin mitin boyunduruğu altından kurtarılacak özgürleştirilmesinin ve bireyin etik ve estetik açıdan kendini özgürce kurabilmesinin bir sağlamasının yapılmasında büyük önem arz eder.

Bacon’dan hemen sonra Descartes, daha evvelde belirttiğimiz üzere hakikate erişim meselesinde ortaya koyduğu kartezyen an’la, önce Antik Çağ’dan beri gelen ruhaniliğin tasfiyesini gerçekleştirir, sonra da “felsefenin kendi temelini yeniden bulmak üzere, *cogito*’nun muhtevastaki özgürlükten yola çıkılması gerektiğini savunan sürecin”⁸¹⁶ yolunu açar. Özne artık bu felsefede *parrhesia* oyunları aracılığıyla hiçbir ruhani dönüşüme gerek kalmadan açık seçik bilebilir konumdadır. Descartes özellikle kendinden önceki skolastik filozofları, bilgiye erişim konusunda araştırmadan bildiren ve özgürlüğü kısıtlayıcı tutumları dolayısıyla eleştirir. Bu manada da *parrhesiatik* tutumu öne çıkaran sorgulamalarıyla beraber düşünme

⁸¹⁴ Francis Bacon, **Bacon's Essays, and Wisdom of the Ancients**, Boston, Little, Brown and Company, 1884, p. 317-324

⁸¹⁵ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 51

⁸¹⁶ Friedrich Georg Wilhelm Hegel, “Descartes”, Çev. Doğan Şahiner, **Cogito**, Sayı: 10, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 140

özgürlüğünün önemi üzerinde duran Descartes, Foucault'dan yüzyıllar evvel bireyleri kuşatan her türlü iktidar yapısına karşı bireylerin kendini özgürce inşa etmesinin reçetesini meşhur ev metaforuyla anlatır. Mutlu yaşamının kurallarına doğru açılan bu ev metaforunda Descartes, eski evi yıkar ve yeni plan, yeni ev çerçevesinde bireyin özgürlüğünü kısıtlayan tüm yükümlülöklere karşı geçici ahlak kurallarını devreye alır. Böylece Descartes, adeta birey aklının özgürleştirilmesine yönelik bir geçiş görevi üstelenen geçici ahlak düsturlarıyla, aklını sınırlayan ve aşırılıklar arasına dahil edilebilecek tüm olası durumları ortadan kaldırarak, kendini yenmeye ve kendi sınırlarını aşmaya odaklanması gerektiğini ifade eder.⁸¹⁷ Bu aşma, her ne kadar Foucaultyen terimlerle açıklanamayacak gibi görünse de Foucault'nun da belirttiğı üzere modern düşüncenin ilk adımlarının atılması ve Skolastik devrin kapatmış olduğı modern gözlerin açılmasında büyük önem arz eder. Bu açıdan Lacan'ın ifadesiyle modern öznenin tasarımcısı olarak telakki edilen ve söylemsel doğruların ölçütü olan Tanrı'nın yerine, kendi sınırlarını aşmaya çalışıp kendini merkeze koyma amacındaki bilen özneyi geçiren Descartes, *parrhesia* meselesinde önemli bir yere sahiptir.⁸¹⁸ Foucault bu önem bağlamında **Doğruyu Söylemek**'de Antik Yunan'daki *parrhesia* düşüncesini modern anlamda Descartes'çı kanıt anlayışıyla karşılaştırmanın ilginç olabileceğini ifade eder. Bu açıdan Foucault düşüncesinde Descartes, hakikat meselesini zihinsel kanıt çerçevesinde değerlendirir. Ancak Antik Yunan'da hakikat ve ortaya konulan hakikate inanma durumu, bir sözel etkinlik olan *parrhesia* dahilinde oluşmaktadır. Ayrıca Antik Yunan'da birtakım ahlaki niteliklere sahip olan ve böylece hakikate erişebildiğini de bir anlamda ispat etmiş olan *parrhesiastes*'in, hakikate sahip olduğı yönünde hiçbir şüphe bulunmaz. Fakat Descartesçı düşünce, şüphe etmeyeceğı açık seçik kanıt olmadıkça inandığı şeyin doğruluğundan şüphe etmeye devam eder. Böylece Descartesçı düşünce, Antik Yunan'ın yabancı olduğı ve modern döneme özgü bir yöntem olan şüphecilikle hakikate erişim yöntemini, kendi muhtevasında barındırması hasebiyle Antik Yunan'dan ayrılır.⁸¹⁹

⁸¹⁷ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. Mehmet Karasan, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1962, s. 28-39

⁸¹⁸ Zeynep B. Sayın, "Yeniçağ: Descartes ve Montaigne", **Cogito**, Sayı 10, 1997, s. 155

⁸¹⁹ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 12-13

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FOUCAULT'NUN PARRHESIA ANALİZİNİN POSTMODERN ÇAĞ'DA POLİTİK İKTİDARA YÖNELİŞİ: FOUCAULT'NUN TEORİSİ VE ELEŞTİRİLER

3.1. Çağının Bir Entelektüeli/*Parrhesiastes*'i Olarak Foucault ve Her Türlü Hakikatin Reddi: Postmodern İktidar Bağlamında *Parrhesia* Kavramının Entelektüel Bir Eleştirisi

Entelektüel bir slalom düşünürü olarak tanımlanan Foucault'nun iktidar, özne ve hakikat ilişkilerini analiz eden düşün yaşamı, geçişken ve birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Söz konusu düşün yaşamında Foucault öncelikle entelektüel sıfatıyla birtakım analiz araçları ve teknikleri hazırlayarak hareket eder. Daha açık olarak Falzon'un da ifade ettiği üzere "Foucault'nun angaje olduğu entelektüel çalışma, kendimiz ve zamanımız hakkındaki bir eleştirel ve tarihsel refleksiyondur."⁸²⁰ Dolayısıyla da Foucault, "bilginin, hakikatin, bilincin, söylemin oluşturduğu düzende iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmek" şeklinde "entelektüelin rolüne"⁸²¹ uygun olarak ortaya koyduğu düşüncelerini açıklamaya çalışır. Foucault bu analizlerini yaparken kendini herhangi bir entelektüel kategorisine dahil etmez. Ancak Edward Said'in de belirttiği üzere Foucault için Sartre gibi "evrensel değerlerin taşıyıcısı tanımının sınırları içerisinde yer alan entelektüel tarzının" devri kapanmıştır. Bunun yerine artık "özgül entelektüeller" yani belirli bir disiplinin içerisinde çalışan ancak halihazırdaki bilgi birikimini her biçimde kullanabilen, dahası güncel olanla temas halindeki entelektüeller sahnededir. İktidar aygıtının öne sürdüğü her türlü evrensel hakikati reddedip laik bir tutum sergileyerek ve "risk"⁸²² olarak *parrhesia* kullanımını zorunlu

⁸²⁰ Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi*, s. 100

⁸²¹ Ferda Keskin, "İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, s. 26

⁸²² Antik Çağ'da birey ya da öteki, hakikat olanı birebir *parrhesiastes* denilen bilge kişilerden öğrenmekteydi. Yani hakikati elde edebilmek için zorunlu olarak belirli dönüşümlerden geçmek gerekiyordu. Ancak modern felsefede hakikate erişim Kant'ta formüle edildiği gibi herhangi bir ruhani dönüşüm gerektirmeden elde edilebilir hale gelir. Postmodern felsefede hakikat kavramının toplumsal ve politik bir olgu biçiminde ifade edilmesiyle ise durum kamusal bir nitelik kazanır. Bireyler Antik Çağ'daki gibi kendisine hakikati öğretebilecek ve kendisinde bir dönüşüm

kılan bu süreç, Foucaultyen bir görüşü ortaya koymasından da önemli görülür.⁸²³ Said bu sürecin, özellikle Lyotard ve Foucault gibi eleştirel aydın biçemi edinmiş birer otorite olan Fransız felsefecilerinin, kurtuluş ve aydınlanmanın büyük meşrulaştırıcı anlatılarına karşı direnişleriyle daha somut bir duruma evrildiğini anlatır.⁸²⁴ Öyle ki Foucault, Aydınlanma fikrinin, meta anlatılar yoluyla aklın kendisini meşrulaştırmaya çalıştığını ifade eder. Aydınlanma/kurtuluş fikrinin, bu anlamda aklın öteki olarak addettiği şeyin yani deliliğin, tanımlanması ve hapsedilmesi zorunluluğunu savunduğu gerçeğini de ortaya koyar. Bu bağlamda postmodernistler için Aydınlanma mantığı, aslında sosyal normatifliğin üretiminde güçlü bir silahtır. İnsanları baskın ve merkezli bir davranış normuna uymaya yönlendirir. Kısacası akıl, varlığını sürdürebilmek için ötekinin skandalını üretmek zorundadır. Dolayısıyla toplum, kendi uygulamalarının normatifliğini meşrulaştırmak için gerçeğin ötekisini (fantezi) üretir. Ancak postmodern filozoflara göre çağımızda meşrulaştırmayı gerektiren şey aklın kendisi değil, gerçekliğin ilkesidir.⁸²⁵ Söz konusu meşrulaştırmanın politik çerçevede yapıldığını hatırlamamızda tuttuğumuzda, ötekinin hakkının savunulması postmodern felsefenin doğal ilgi alanına girer. Bu bağlamda da David West'in **Kıta Felsefesi**'nde Stephen K. White'a atıfla altını çizdiği üzere postmodern sorunsala uygun bir politik yanıt hem bir eyleme sorumluluğu hem de bir ötekine karşı sorumluluğu gerektirir. Eyleme sorumluluğu, pratik veya politik etkinliğin pragmatik ilgileriyle ilişkilendirildiğinde de Foucault'nun Hapishane Haberleşme Grubu ve *Liberation* dergisi gibi araçlarla ortaya koyduğu *parrhesiatik* tutumlar oldukça önemli bir anı teşkil eder.

yaşatabilecek hoca vasfındaki bir *parrhesiastes*'e ihtiyaç duymamaktadır. Bireyler toplu bir biçimde kitle iletişim araçlarıyla *parrhesiastes*'in görevini üstlenen spesifik entelektüeller sayesinde herhangi bir risk almadan iktidar mekanizmasınca üretilen hakikatlerin farkına varmaya başlar. Burada risk faktörü, iktidar tarafından bireyleri nesneleştirmek/öznelleştirmek için üretilen inançsal ya da ideolojik söylemleri çeşitli soruşturmalar sonucunda deşifre eden *parrhesiastes* konumundaki entelektüele izafe edilir.

⁸²³ Edward Said, **Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s.27, 95; Foucault, **Entelektüelin İşlevi**, s. 46, 50; Bert, **Foucault**, s. 27

⁸²⁴ Edward Said, **Kültür ve Emperyalizm**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Hil Yayınlar, 2004, s. 69, 476

⁸²⁵ Thomas Docherty, "Postmodernism: An Introduction", **Postmodernism A Reader** (edit & introduced), London, Harvester-Wheatsheaf, 1993, p. s. 14

Entelektüelin postmodern iktidarın egemenliği altındaki toplumda *parrhesia* kullanması ve dolayısıyla bir *parrhesiastes* olması hasebiyle, “siyasi bir tehdit” olarak görülmesinin altında bu aktif süreç yatar. Foucault’ya göre egemen hakikat rejiminin karşısında *parrhesia* kullanması beklenen entelektüel için temel siyasi sorun, “yeni bir hakikat siyaseti oluşturma’nın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir.”⁸²⁶ Foucault’ya göre yukarıda bahsedilen hakikat rejimiyle mücadele, ancak evrensel entelektüeller karşısında konumlandırılan spesifik entelektüeller (konut, hastane, tımarhane, laboratuvar, üniversite, aile ve cinsel terapi alanında çalışan- çok uluslu şirketler, yargı ve polis aygıtları vb.) aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Zaten Foucault “özgül bir entelektüel olarak kamusal konumunu belirli siyasi kampanyalara dikkat çekmek, partilerin kısıtlayıcı ideolojilerini reddetmek üzere kullanır ve hakikat rejimine karşı bizzat sahada bir aktivist olarak savaş verir.”⁸²⁷ Bu bağlamda yaşam ve ölümün stratejisti olan spesifik/özgül entelektüelin hakikat rejimiyle olan mücadelesini Foucault şu cümlelerle ortaya koyar:

“Entelektüel, toplumumuzun yapısı ve işlemesi açısından vazgeçilmez bir yere sahip olan bu genel hakikat rejimi düzeyinde etkili olabilir ve mücadelesini sürdürebilir. Yani, hakikat uğruna, en azından hakikat etrafında verilen bir kavga vardır. Bir kere daha belirteyim, buradaki hakikat, keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil; doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür. Yani söz konusu olan, hakikat namına yürütülen bir kavga değil; hakikatin statüsü ve oynadığı siyasi ve ekonomik rolle ilgili olan bir kavgadır. Demek ki burada, entelektüellerin siyasi sorunlarını "bilim/ideoloji" terimleriyle değil; “hakikat/iktidar” terimleriyle düşünmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla, entelektüellerin profesyonelleşmesi ve entelektüel emek ile kol emeği arasındaki ayrılık konularında yeni bir tarzda ele alınabilir.”⁸²⁸

Batı’da anti despot rolünü üstlenen filozofun/entelektüelin en eski işlevlerinden biri, iktidarın aşırı üretimine/ despotluğuna karşı sınır koymaktır. Felsefe aracılığıyla üstlenilen bu Antik rol, XVIII. Yüzyılın sonu ve XIX. Yüzyılın

⁸²⁶ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 52-53, 79, 84

⁸²⁷ Sara Mills, **Michel Foucault**, London and New York, Routledge, 2003, p. 21

⁸²⁸ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 83-84

başında büyük bir değişime uğrar. Felsefe, iktidar karşısında yer alması için artık yeni bir görev tanımına ihtiyaç duyar. Buna göre felsefe eğer, iktidar etrafında olup biten mücadeleleri, iktidar ilişkileri içindeki hasımların stratejilerini, kullanılan taktikleri ve direniş odaklarını analiz etmeyi, açıklamayı, görünür kılmayı ve yaygınlaştırmayı görev olarak üstlenirse, iktidar aygıtının her türlü uzantısının neden olduğu bireyi kuşatan uygulamalarının karşısında direniş gösterebilir. Çok daha önemlisi de Foucault'nun entelektüeli, Antonio Negri⁸²⁹ özelinde tıpkı kendisinin de ifade ettiği gibi, “hem tarihi kesintiye uğratan ve çalkalandıran şeyi, bizatihi tarihin biraz altında durarak gözetleyen hem de siyasetin biraz berisinde kalarak, siyaseti koşulsuz biçimde sınırlandıracak şeye göz kulak olan” bir profil çizer. Bu koşullar altında da Foucault, entelektüel bireyin, herhangi bir siyasi kuruluşun öteki beni, ikizi ve bir kandırmacısı olarak faaliyetlerde bulunmasını tümüyle reddeder.⁸³⁰ Ortaya koyduğu eleştirel felsefesiyle Foucault için entelektüel birey hem pratik hem de entelektüel anlamdaki çalışmasıyla önce etik bakımdan kendi düşüncelerini değiştirir sonra da ötekilerin fikirleri üzerinde değişim “stepnesi”⁸³¹ olarak iş görür. Bu durum Foucault'da entelektüelin var olma sebebi olarak görünür.⁸³²

Bireysel ve toplumsal manada iktidar aygıtı her yerden kuşatıcı ve yeni dispozitifler üretme özelliğini muhtevasında barındırır. İktidarın eylemlerini sınırlandırmak için düşünsel etkinliğine ihtiyaç duyulan *parrhesiastes*⁸³³ (bir ödev kaygısıyla hareket edip iktidar mekanizmasının eylemlerini eleştiren açık sözlü kişi) niteliğindeki entelektüeller grubu Foucault'da özellikle anarşizm ekseninde de değerlendirilebilir. Anarşist düşünce, Foucault'nun iktidarın hakikat adına ürettiği söylemlerine karşın politik bir *parrhesiastes* olarak konumlandırıdıkları spesifik entelektüeli daha önemli bulur. Bu açıdan spesifik entelektüel, evrensel entelektüelden daha anarşist tutum sergiler ve biyopolitik yönüyle iktidara direnmenin yeni bir formunu oluşturmanın da alt yapısını hazırlar görünür. Bunun

⁸²⁹ Foucault, “The Masked Philosopher”, **Ethics: subjectivity and truth**, edited by Paul Rabinow, translated by Robert Hurley and others, Vol. I, New York, The New Press, 1994, p. 322

⁸³⁰ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 81, 202-203, 302, 308

⁸³¹ Stepne ifadesine binaen “entelektüel teslim olmadan iktidara direnen, bütün kurulu düzenlere karşı tavrını gösteren trajik bir yaratık” olarak da değerlendirilebilir. Bkz. Şirin, “**İktidar Teknolojileri ve Entelektüeller**”, s. 86

⁸³² Foucault, **Ethics: subjectivity and truth**, p. XXXIX; Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 93

⁸³³ *Parrhesiastes* yalnızca kendi adına konuşur ve herhangi bir temsiliyet görevi yoktur.

yanı sıra anarşist düşünürler, Foucault'nun iktidar teorisinin iyi temellendirilmiş olmasından dolayı etkili direniş noktaları sunduğunu ve bireyin karşı-özneleşme çabasına büyük katkı sağladığını dile getirirler.⁸³⁴ Lakin anarşist düşüncenin iktidarı ele geçirme fikri, Foucault felsefesinde kendine yer bulmaz. Çünkü Foucault'nun amacı özne ve iktidar ilişkilerinde öznenin hakikat ilişkilerine nasıl dahil olduğunu esas almak kaydıyla, bireylerin Batı kültüründe özneye dönüştürülme kiplerini araştırmaktır.⁸³⁵ Dahası, **Özne ve İktidar**'da belirttiği üzere, “öznenin, hakikat oyunları, iktidar pratikleri, vb. belli pratikler üzerinden kendini şu ya da bu biçimde, deli özne ya da deli olmayan özne, suça eğilimli özne ya da suça eğilimli olmayan özne olarak nasıl kurduğudur.”⁸³⁶ Dolayısıyla Foucault, anarşist hareketten etkilenmiş olabilir ancak bir anarşist olduğu pek de ifade edilemez.

Foucault'nun entelektüel çabası, evrenselci ve normatif temelleri olmayan, bunun yanında da herhangi bir hakikate dayanmayan eleştirel süreci ifade eder.⁸³⁷ Foucault, kendisini bahse konu olan süreç açısından eleştirenlere şu sözlerle cevap verir:

“Bir entelektüelin rolü başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir aksine onun işi başkalarının siyasi iradesine şekil vermek değildir; entelektüelin işi, kendi alanında yaptığı analizler aracılığıyla, apaçık bir postula olarak kabul edilen önermeleri tekrar tekrar sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, olayları ele alma ve düşünme biçimlerini tepeden tırnağa sarsmak, alışılmış ve genel geçer şeyleri yıkmak, kurallar ve kurumları yeniden incelemek ve bu sorunsallaştırma (ki burada spesifik entelektüel rolünü oynar) temelinde siyasi bir iradenin oluşum sürecine katılmaktır.”⁸³⁸

Mark Olssen, **Michel Foucault (Materialism and Education)** isimli eserinde, Foucault'nun pratik eleştirel sorgulama tarzını ona yöneltilen eleştiriler bağlamında yersiz bulur. Çünkü Olssen'e göre Foucault'nun, pratik eleştirel sorgulama tarzı hem gerçeklerle örtüşmeyi hem de olgun söylemsel sistemlerle veya

⁸³⁴ Süreyya Evren, “Foucault ile Anarşizmin Rabitaları”, **Cogito 70-71**, 2012, s. 213-214

⁸³⁵ Öyle ki Foucault, insanların özneye dönüştürülmesinin tarihini aynı zamanda bir hakikat tarihi olarak da nitelendirir. Bkz. Foucault, **İktidarın Gözü**, Ferda Keskin Önsözü, s. 23

⁸³⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 58, 233-234

⁸³⁷ Hakan Gündoğdu, **Eleştiri ve Foucault**, s. 406

⁸³⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 94-95

bilişsel sorgulama kurallarıyla tutarlılığı ihtiva eder. Öyle ki Foucault'ya göre eleştiri, insanların hayatlarını şekillendiren güç yapılarını ortaya çıkarmayı ve bunlardan kurtulmayı amaçlar. Eleştiri ve özellikle de *parrhesia* anlamındaki eleştiri, geçici sınırlamalarımızdan kurtulmamıza yardımcı olur. Foucault, sürekli eleştiri şeklinde bir düşünce özgürlüğü programına bağlıdır ve bu program, kendimizi eleştirel bir ontoloji ve etik-estetik varoluş biçimi içinde yeniden yaratmamızı amaçlar.⁸³⁹ Bu tavır Foucault'nun entelektüel tanımına uyar ancak Foucault'nun güç ilişkilerinin tarihsel ve toplumsal yapısının analizi ile multidisipliner yaklaşımı, onu birçok çağdaşı olan filozoflardan ayrı değerlendirilmesi gerektiğini de göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin Sartre'ın evrensel kavramlar ve pratiklerin taşıyıcısı/uygulayıcısı anlamındaki klasik entelektüel tipi (mutsuz bilince sahip bir profil) üzerine ifade ettikleri düşünüldüğünde, Foucault'nun böyle bir çerçevenin dışında konumlandırılması gerektiği kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü Foucault evrenselci entelektüelliği savunan bir grubun aksine spesifik bir entelektüel tarzının sahada daha çok pratik bir karşılığı olduğunu belirtir. Ancak pratik bilgi alanındaki uzman şeklinde nitelendirilen söz konusu entelektüel tipi (Fransız Aydınları Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, d'Alembert, Helvetius v.b.) Sartre'ın **Varoluşçuluk ve Marksizm Arasında**'da belirttiği üzere burjuvazinin kendi içerisinde ürettiği düşünürler olarak görülür ve eleştirilir. Dahası Sartre özellikle Gramsci'den yaptığı atıfla bu filozofları, burjuvazinin nesnel ruhunu ifade etme görevi üstlenen organik entelektüeller olarak ifade eder.⁸⁴⁰ Foucault'yu da bu amaçlara hizmet eden "burjuvazinin son siperi"⁸⁴¹ şeklinde değerlendirir. Dolayısıyla

⁸³⁹ Mark Olssen, **Michel Foucault (Materialism and Education)**, Critical Studies in Education and Culture Series, Edit. by Henry A. Giroux, Westport-Connecticut, Greenwood Publishing Group, 1999, p. 113-114; Aynı şekilde insanın kendini bu tarz inşasına yönelik söylemler, Nietzsche felsefesiyle son derece uyumludur. Nietzsche *Şen Bilim*'de, bu yaratımı "birinin kişiliğine bir biçim vermesi, büyük ve az görülen bir sanat!" olarak görür ve kutsar. Bkz. Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Kitabevi, 2003, s. 174'ten naklen Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 204

⁸⁴⁰ Jean Paul Sartre, **Between Existentialism And Marxism**, trans. by John Matthews, Radical Thinkers Series, London, New York, Verso Books, 2008, p. 231-236

⁸⁴¹ Trombadori, **Michel Foucault ile Söyleşi (Marx'dan Sonra)**, s. 77; Ayrıca Sartre'ın, Foucault'yu "burjuvazinin son siperi" olarak nitelendirmesinin nedeni, Foucault'nun Sartre gibi bireyciliği ve bireysel özgürlüğü eleştiri konusu yapmaması ve bunun yerine yalnızca iktidar ilişkileri ve öznenin söz konusu iktidar ilişkilerinde hakikat oyunlarına nasıl dahil olduğu meselesiyle ilgilenmesidir. Sartre, "özgürlüğe mahkumuz" mottosuyla beraber bireycilik ve özgürlüğün savunucusu olarak, Foucault'nun karşısında evrensel bir entelektüel olarak yer alır. Ayrıca, Foucault'nun iktidar ilişkileri,

Foucault, Sartre gibi “iktidar kötüdür” biçiminde geleneksel entelektüel tipi söylemlerde bulunmadığını aksine spesifik bir entelektüel olarak iktidar kavramını stratejik oyunlar minvalinde analiz ettiğini belirtir. Dahası iktidar ve tahakküm sorununu kötülük üzerinden değil, stratejik ilişkiler, yönetim teknikleri ve tahakküm durumları bağlamında olmak kaydıyla *ethos*, kendilik pratikleri ve özgürlük çerçevesinde değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koyar.⁸⁴² Bu da Foucault’nun bir eleştiri biçimi olarak telakki ettiği *parrhesia*’nın konumunu daha da güçlü kılar. Buna binaen Foucault, aslında iktidarın bireyler üzerindeki manipüle edici stratejik oyunlarını açığa vurmada *parrhesia*’nın önemli bir eylem biçimi olduğunu ortaya koyar. Fakat *parrhesia*’nın iktidar aygıtına karşı birtakım söylemler aracılığıyla ortaya konulma aşamasında *parrhesiastes*/entelektüel açısından temsiliyet sorunu göze çarpar. Söz konusu temsiliyet meselesi, iktidar tarafından üretilen hakikatlere karşılık entelektüel liderliğinde bir özgürleşme eylemi olup olmadığıyla alakalıdır. Foucault için entelektüel önceleri “henüz hakikati görmemiş olanlara, hakikati söyleyemeyenler adına, hakikati söyleyen kişi, bir vicdan, bir bilinç dahası bir belagat”⁸⁴³ olarak tanımlanmasına karşılık güncelde, bilmek için kitlelerin kendisine ihtiyaç duymadığı bir portre çizer. Lakin iktidar bu bilme alanını kurduğu düzeneklerle çok iyi manipüle eder. İşte entelektüelin rolü burada devreye girer. Entelektüel, bilginin, hakikatin, bilincin, söylemin oluşturduğu düzende daha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem de aracı olduğu yerde mücadele etme görevini üstlenir. Öyleyse bu mücadelede entelektüelin bir grubun temsil edilmesindeki konumu nedir? Deleuze’ün dediği gibi başkaları adına konuşmanın utanç verici olduğunu öğreten filozoflardan biri hatta en önemli ismi Foucault’dur. Dolayısıyla Foucault, ötekini, konuşma hakkına sahip özne olarak görür ve geleneksel entelektüel adı altında insanlığın vicdanı olmayı, ötekiler adına konuşmayı reddeder. “Entelektüelin etiği” şemsiyesi altında konumlandırılacak bu reddediş, ötekiler için gerçekleştirilen direniş hareketinde, entelektüel kimliğini taşıyan kişinin buyurucu bir biçimde peygambervari söylemlerle ortaya çıkışını da

Sartre’ın varoluşçu felsefi görüşüne karşı bir tehdit olarak görülebilir. Bu nedenle, Sartre, Foucault’yu burjuva değerleriyle uyumlu olan bir felsefi bakış açısını benimsemekle suçlar.

⁸⁴² Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 244-245

⁸⁴³ Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 31

kabul etmez.⁸⁴⁴ Ancak Foucault'nun "sözcülerden kurtulmak gerekir."⁸⁴⁵ cümlesiyle perçinlenen bu süreç, *parrhesia* kullanımında entelektüelin asıl bilgi kaynağı olan ve subaltern/ madun şeklinde ifade edilebilecek olan ötekinin/ast olanın konuşabilme hakkına dair tartışmayı gerekli kılar. Bu meselede de bizlere Deleuze'ün yanında özellikle Foucault'dan da hareket ederek akademik çalışmalar ortaya koyan Gayatri Spivak'ın söylemleri ışık tutar.

3.1.1. *Parrhesia* Kullanımı ve Spivak'ta Entelektüelin Temsiliyet Sorunu: Madun Konuşabilir mi?

Entelektüelin öteki adına konuşup konuşamayacağı meselesi Foucault'nun da fikirlerinden anlaşılabileceği üzere bizler için çok yönlü ele alınması gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda öncelikle meseleye doğrudan ve çok yönlü eğilmesi bakımından Gayatri Spivak'ın kaleme aldığı "**Madun Konuşabilir mi?**" isimli eserini, sonra da Edward Said'in "**Entelektüel**" isimli eserini incelemek gerekir. İlk aşamada entelektüelin ötekini temsil etme durumuyla alakalı olarak Foucault ile Spivak'ın fikirleri tezatlık oluşturmuyor gibi görünür. Ancak Spivak Foucault'yu "mekânsallaşan iktidarın parlak bir düşünürü"⁸⁴⁶ olarak tanımlamasıyla farklı bir boyutta tartışmayı sürdürür. Spivak'a göre Foucault, entelektüel faaliyetini klinik, akıl hastanesi, hapisane ve üniversite gibi perde alegorileri aracılığıyla gerçekleştirir. Dolayısıyla Foucault'nun çeşitli mekânsallıklar üzerinden yürüttüğü soruşturmasını, emperyalizmin daha geniş kapsamlı anlatılarına dair yapılabilecek bir okumayı engellediğini belirtir.⁸⁴⁷ Bunun yanı sıra Edward Said de aynı şekilde Foucault'nun, kendi kuramlarının emperyal bağlamını görmezden geldiğini ifade eder.⁸⁴⁸ Aslında özne ve iktidar ilişkilerini bu tarzda okumak, Foucault'nun bilinçli bir tercihidir. Öyle ki Foucault, Batı deneyiminde mekânın kendisinin bir tarihi olduğunun farkında ve bunun da bir analizini bizlere sunmaktadır. Bu bağlamda da daha evvel bahsettiğimiz üzere kültürler içerisinde olmazsa olmaz denilebilecek

⁸⁴⁴ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 99-100

⁸⁴⁵ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 306

⁸⁴⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, **Madun Konuşabilir mi?**, Çev. Emre Koyuncu, Ankara, Dipnot Yayınları, 2020, s.65

⁸⁴⁷ Spivak, **Madun Konuşabilir mi?**, s. 67-68; Ali Akay, "Foucault ve Bio-politika", **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, s. 81

⁸⁴⁸ Said, **Kültür ve Emperyalizm**, s. 409

heterotopyalar aracılığıyla okumalar gerçekleştirir ki bunlar arasında madun sınıfının yer aldığı akıl hastaneleri ve hapishaneler olarak adlandırılan kriz heterotopyaları fazlasıyla ilgi alanına girer.⁸⁴⁹ Spivak elbette makro açıdan bakılacak olursa Foucault'ya yönelik açıklamalarında haklı görünür. Fakat kabul edilmelidir ki emperyalizm gibi teoride daha çok karşılık bulan ve pratik sonuçlarına pek de müdahale edilemeyen bir alana dair yapılacak felsefi tartışmalar, nihayetinde zihinlerde karşılık bulabilmek ve somutlaştırılabilmek ister. Foucault tam da bu manada öznenin, iktidar ilişkileri bakımından hakikat oyunlarına nasıl dahil olduğunu mikro düzeyde mekânsallıklar üzerinden anlatmaya ve böylece büyük resmi görmeye çalışır.

Foucault, öncelikle iktidarın özne üzerinde kurduğu tahakkümün kılcal damarlarına inmek üzere entelektüel bir kaygıyla madun denilen ötekinin çözümlemesini yapar, sonra genel bir çerçeve ortaya koyarak iktidar mekanizmaları tarafından üretilen hakikatlerin deşifresini gerçekleştirir. Özellikle de suça eğilimli ve deli öznenin iktidar ilişkileri bağlamında tarihsel bir ontolojisini ortaya koyarak, her türlü söylemsel ve söylemsel olmayan anlamdaki evrenselciliğe olan karşıtlığını açığa vurur. Buradan bakıldığında Foucault'nun bir entelektüel vasfıyla madun takımının sözcülüğünü üstlendiği gibi bir portre ortaya çıkar. Ancak Foucault ne böyle bir sözcülüğü kabul eder ne de bir aktivist olarak post modern anlamda *parrhesia* kullanımından uzak durmayı seçer. Foucault yalnızca kendini, edindiği misyon ve entelektüel kimliği gereği sorumlu hisseder. Söz konusu sorumluluğu ise şimdinin tarihini yazmak üzere arkeolojik, jenealojik ve etik çözümlemelere dayanır. *Parrhesia* etrafında şekillenen bu felsefi duruş, her iktidar rejiminde üretilen farklı hakikatlere muhalif yeni karşı-özneleşme eylemlerini de hem teorik hem de pratik olarak barındırmasından dolayı büyük önem arz eder. Ancak Thomas Lemke'nin aktardığı üzere ABD'li siyaset teorisyeni ve kamu entelektüeli Michael Walzer'a göre bu önem içerisinde çeşitli tutarsızlıklar da mevcuttur. Öyle ki Foucault'nun, öznenin sürekli üretilen hakikatlerle iktidar aygıtı tarafından kuşatılmasına ve kodlanmasına yönelik olarak yapılması gereken direnişe çağrıda bulunması yeterli

⁸⁴⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.296-297

görülmez. Bu yüzden de Walzer, Foucault’yu “infantile leftism”⁸⁵⁰ yani çocukça solculuk ve aktivistlik yapmakla eleştirir. Fakat Foucault’ya yöneltlen bu eleştirilerin kabul edilebilirliğinin olup olmadığı meselesine dair bir soruşturma için tekrardan Foucault’nun metinlerine dönülmelidir. Bu bağlamda Foucault’nun **Entelektüelin Siyasi İşlevi**’nde belirttiği üzere bir entelektüel olarak tanımlanan kişi üretim sınıfına değil enformasyon sınıfına aittir. Bundan dolayı da kendisinin bir entelektüel olarak üstlendiği görev tanımının; “madun sınıfların bilgisini enformasyon sisteminde dolaşıma koyup, olup bitenlerden haberi olmayan madun takımına da böylece yardım etmek” sınırları dahilinde olduğunun altını çizer. Elbette bu tanım, sürece bakıldığında entelektüelin ayna görevi gördüğünün tipik bir ifadesi gibi algılanabilir. Lakin Foucault, entelektüelin ayna rolünü üstlendiği fikrini, “düşünceleri bir araya getiren ve bu yönüyle de ifadesi güç *parrhesia*’yı açıklayarak nakledici olan” pozisyonda yer almak kaydıyla kabul eder.⁸⁵¹ Yani Foucault tarafından entelektüel, tanım gereği ötekileştirilen madun sınıfının söyleyemediği ya da söylediği ancak duyuramadığı demokratik bir hak olan *parrhesia*’yı ifade edebilen bir konuma yerleştirilir. Öyleyse sorulacak soru şudur: Foucault’nun entelektüeli bu şekilde konumlandırışı entelektüelin yönlendirici vasfını daha ön plana çıkarmaz mı? Dahası bu anlamda da entelektüelin, madun sınıfın bir temsilcisi ya da önderi olarak düşünülmesi kaçınılmaz değil midir? Aslında bakılırsa Antonio Gramsci’ye göre burada madun kitlelerin bir kısmının kendi içlerinde bir entelektüele gerek kalmadan ideolojik olarak yönlendirici ve sorumlu olduğu gözlenir. Ancak siyasi temsil sorununda madun grupların taleplerini dile getirecek ve Foucault’nu da altını çizdiği biçimde enformasyon ağına dahil edebilecek aracı bir sınıfa ihtiyaç vardır. O da entelektüel sınıftır. Gramsci’ye göre entelektüel sınıf ise ya dışarıdan ya da madun sınıfının kendi içerisinden çıkardığı ve organik entelektüeller (belirli bir toplumun entelektüelleri) denilen teorisyenler olarak anlaşılmalıdır. Söz konusu sınıf hem uzmanlık hem de politik bilgiyi birleştirebilen, pratik hayata hatip, kurucu, düzenleyici biçimde etki edebilen olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca organik/spesifik/özgül entelektüel, Sartre’ın evrensel entelektüelinden daha fazla

⁸⁵⁰ Mills, **Michel Foucault**, p.16; Michael Walzer, “The Politics of Michel Foucault”, **Foucault- A Critical Reader**, edit. by David Couzens Hoy, Oxford, Blackwell, 1994, p. 51

⁸⁵¹ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 42-43

bilmeyi de gerektirir.⁸⁵² Organik olarak bağılı olduğu sınıfın düşünce ve ideallerini yönetme ya da yönlendirme kapasitesine sahip olması (Bourdieu'nün söylediği üzere öncelikle uzmanlık bilgisinin otoritesi çerçevesinde simgesel iktidarın temellerine saldırma rolüne bağılı kalarak) hasebiyle de söz konusu organik aydınlar, Foucault'nun entelektüel çerçevesine uygunluk gösterir.⁸⁵³ Ancak Gramsci Foucault'dan farklı olarak *parrhesia* kavramını organik entelektüeli birebir ilgilendiren organik ideoloji kapsamında analiz eder. Bilindiği üzere Foucault'da iktidarın hakikat üretimine karşı bilgi üreterek toplumu yönlendiren ve bu açıdan *parrhesia* kavramını entelektüellerin toplumsal işleviyle birlikte ele alan bir bakış söz konusudur. Foucault için entelektüelin rolü özellikle onu “bilgi, hakikat, bilinç ve söylem alanında nesnesine ve aracına dönüştüren iktidar biçimlerine karşı mücadele etmek”⁸⁵⁴ olarak nitelendirilir. Entelektüel bu mücadeleyi yürütürken de kitlelerle hareket eder, ancak madun kitlelerin, bilmek için entelektüellere ihtiyaç duymadığını söyler. Ama Foucault, 1972'de Deleuze'le yaptığı bu söyleşiden yıllar sonra başka bir demeçle karşımıza çıkar. Bu bağlamda 1979 yılında, M. Dillon'la Fransa'daki mahkumlar konusunda yaptığı söyleşide “benim kitaplarımı okuyarak politik hakikatin farkına vardılar ve başkaldırıda bulundular”⁸⁵⁵ şeklinde birtakım açıklamalarda bulunur. Madun kitlelerin iktidar aygıtının uygulamalarına birebir maruz kaldığı ve entelektüellerden daha çok bilgi sahibi olduğu açıktır. Lakin bu mücadelede de asıl unsur *parrhesia* kavramıdır ve madun takım adına *parrhesia* kullanan ve kullanılan *parrhesia*'nın etkisinin kamusal alanda yankı bulmasının simgesi yine de entelektüellerdir. Foucault'nun daha önceki fikirleriyle her ne kadar çelişkili görünse de entelektüelin işlevi doğası gereği madun sınıfları bilinçlendirmeyi de muhtevasına alır. Meseleye Edward Said de aynı özenle yaklaşır ve Gramsci'den hareketle herkesin entelektüel olduğunu ama toplumda herkesin

⁸⁵² Steve Jones, **Antonio Gramsci**, London and New York, Routledge, 2006, p. 46-47, 82-83, 85; Althusser, **Ne Yapmalı?**, s. 45-49; Gramsci'ye göre geleneksel entelektüel tam anlamıyla hâkim hegemonyanın korunması için hareket eder ve onunla daima iş birliği içerisindedir.

⁸⁵³ Martin Carnoy, **Devlet ve Siyaset Teorisi**, Çev. Simten Coşar, Aykut Örküp, Mete Pamir, Mehmet Yetiş, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s. 115-116; Swartz, **Simgesel İktidar- Siyaset ve Entelektüeller (Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi)**, s. 239,240

⁸⁵⁴ Sylvere Lotringer (ed), **Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984: Interviews**, New York Semiotext(e) /Foreign Agents, 1996, p. 75; Aynı cümlemin Işık Ergüden çevirisi için bkz. Michel Foucault, Entelektüelin İşlevi içinde “Entelektüeller ve iktidar”, s. 31

⁸⁵⁵ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 485

entelektüel işlevi göremeyeceğini, bu yüzden de asıl olarak “entelektüelin kamu adına temsil etme sanatını üstlenen bireyler olduğunu”⁸⁵⁶ ifade eder. Hiç şüphesiz Foucault da 1979’daki söz konusu söyleşide entelektüelin toplumsal işlevinin önemine daha vakıftır. Öyle ki kendi yazılarının madun sınıfın bir bölümünü oluşturan mahkumlar üzerindeki etkisini bu cümlelerle anlatma ihtiyacı da bu durumun vukufiyetine binaen gerçekleşmiş olmalıdır. Öte yandan Foucault’nun ortaya koyduğu biçimde *parrhesia* ve entelektüellerin bu bakımdan önemine dair fikirlerinden çok önce Gramsci, organik entelektüellere ilişkin olmak üzere entelektüel ideoloji kavramını ortaya atar. Toplumun doğru bir biçimde anlaşılmasını sağlayan bir dünya görüşü olan organik ideoloji, toplumsal değişim adına karşı hegemonya için organik entelektüeller tarafından *parrhesia* aracılığıyla geliştirilir ve madun sınıf adına kamusal alana sirayet ettirilir. Sonuç olarak “Foucault ve Gramsci için madun gruplar veya boyun eğdirilmiş özneler hem iktidar ilişkilerinin ürünü hem de direnişin aktif özneleri olarak karşımıza çıkar.”⁸⁵⁷ Söz konusu direnişte de her ne olursa olsun Gramsci’de organik, Foucault’da spesifik anlamdaki entelektüeller, tartışılmaz düzeyde *parrhesiatik* rol üstlenirler. Yinelemek gerekirse bu *parrhesiatik* işlev, kesinlikle bireyi tahakküm altına almayı salık vermez, aksine hakikatin olumsuzluk yanını vurgulayarak madun sınıfların özgürleşmesine dönük bir misyonu kendi içerisinde barındırır.

Bu bağlamda söz konusu mevzuda öncelikle Spivak’ın çalışmalarının esas başlığını oluşturan “madun konuşabilir mi?” sorusunu biraz daha açmak üzere Foucault çerçevesinde, “*parrhesia* kullanmaya çalışan birey, iktidar tarafından madunlaştırılabilir mi?” sorusunu sormalıyız. Madun olanın hakikati söyleyebilirliği üzerinde tartışılması gereken bu konu, mekânsallıklar üzerinden farklı düşünce kapıları açılmasına olanak tanır. Daha evvel belirttiğimiz üzere Foucault, özne ve iktidar çözümlemelerinde mutlak manada mekânların önemine yeterince vakıftır. Dahası Foucault, soybilimsel analizler yaparak beşerî bilimlerin ortaya çıkışı ile sosyal pratiklerde somutlaşan iktidar teknolojilerinin ilişkilerini tam da mekânlar

⁸⁵⁶ Said, *Entelektüel*, s. 21, 27

⁸⁵⁷ Paolo Savoia, “Foucault’s Critique of Political Reason: Individualization and Totalization”, *Revista de Estudios Sociales*, 43/2012, p. 20-21

üzerinden ortaya koyabileceğinin farkındadır. Böylece Foucault, iktidar aygıtının bireyi özneleştirme işlevini özellikle mekânlar düzeyinde daha sistematik bir biçimde gerçekleştirebildiğini düşünür. Mills'in de Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow üzerinden aktardığı gibi Foucault, tarihsel olmayan bir tarihçi, anti hümanist beşerî bilimci bir karşıt olarak çeşitli kategorilere ayrılır. Bu bağlamda bir yapısalcı, bir postmodernist, yeni tarz bir filozof ve aynı zamanda bu kategorilerin hiçbirine kolayca uymayan biri olarak Foucault, gözleri mekânlar üzerinden, bireyler olarak var olduğumuz koşullara ve bizim yaptığımız şekilde var olmamıza neyin sebep olduğuna çevirmekle ilgilenir.⁸⁵⁸ Foucault'nun arkeolojik ve soykütüksel yöntemler aracılığıyla derinleştirdiği bu çalışmalar, bireyin kendini özgürce inşa edebilmesinin ve sınırlarını aşabilmesinin, diğer bir deyişle özgürlük arayışında kullanabileceğimiz bir araç olarak her birimizi biz yapan olumsuzlukları görmemizin bir yolu olarak değerlendirilebilir. Foucault, söz konusu olumsuzlukları, tarafımızca söylenilen, düşünülen ve yapılan şeylerin kendimize ilişkin tarihsel bir ontoloji süzgecinden geçirerek eleştirilmesinden oluşan felsefi bir ethos'la ilişkilendirir. Bu felsefi ethos Foucault'ya göre "ötesine geçebileceğimiz sınırların tarihsel-pratik düzlemde denenmesi ve dolayısıyla, özgür varlıklar olarak kendimiz üzerinde yürüttüğümüz çalışmalarımız"⁸⁵⁹ şeklinde özellikle sınır-tutum vurgusuyla ifade edilir. Bu manada gözler, bize iktidar tarafından zorunlu olarak verilen ve zorunlu sınırlamalar getiren eleştiriye yani evrensel olana değil, bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzlukları esas alarak mümkün bir sınırları aşma şeklindeki pratik eleştiriye çevrilmelidir. Ancak bu şekilde global ya da radikal olma iddiasındaki bütün projelerden uzaklaşmayı gerektiren kendimize ilişkin bir tarihsel ontoloji ve *parrhesia* kullanımı mümkün olabilecektir.⁸⁶⁰ Foucault, güncel olanla beraber kendimize ilişkin söz konusu tarihsel ontolojiyi, pratik eleştiri kapsamında mekânsallıklar üzerinden açmaya çalışır. Özellikle Foucault tarihsel ontoloji kavramı analizlerinde, özel mekân-kamusal mekân, ailesel mekân-toplumsal mekân, kültürel mekân-yararlı mekân, boş vakit mekânı-çalışma mekânı şeklindeki karşıtlıklara da yer vererek, bireyin özgürlük çerçevesinde sınırları hangi çözümlemelerle aşabileceğini de ortaya koyar. Zaten

⁸⁵⁸ Mills, **Foucault**, s. 22,24-25

⁸⁵⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.189

⁸⁶⁰ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.188-189

Foucault felsefesinin yapıtaşlarına bakıldığında teorik/kavramsal olarak özne, hakikat ve iktidar ilişkileri çerçevesinde analiz etmek kaydıyla pratik/kurumsal anlamda tımarhane, hastane, hapishane, okul, kışla ve fabrika gibi mekânlar önem arz eder. Diğer yandan gerçekdışı mekânlar olarak ütopyalar ile yine yukarıdakilere ek olarak yaşamın tam da ortasında yer alan hafıza mekânlarını (sözelimi kiliseler, ibadethaneler, müzeler, zaman yığınları olarak kütüphaneler, hamamlar, tiyatrolar, bahçeler, mezarlıklar ve tatil köyleri) kapsayan heterotopyalar, *parrhesia* çözümlemelerinin temel unsurlarını oluşturur.⁸⁶¹ İktidar kapatma pratiklerinin temelinde yatan bu kurumlar aracılığıyla bireyleri madunlaştırır ve *parrhesia* kullanımını engellemeye çalışır. Dolayısıyla *parrhesia* kullanmaya çalışan birey ancak bu farkındalıkla kendi potansiyelini ortaya çıkarabilir. Aksi taktirde birey, iktidarın ürettiği söylemler ve hakikatler aracılığıyla sürekli bir madunlaştırma politikasının öznesi olmaktan kurtulamaz. Öyleyse denilebilir ki birey hangi benlik teknolojileriyle bu karşı duruşu sağlayabilir? Hangi özgürleşme pratiklerini devreye koyabilir? soruları postmodern dönemde daha önemli hale gelir.

3.2. Modernitenin Oedipal Kısıkaca Aldığı Tutsak Özne'den, Postmodernizmin Tanımladığı Anti Oedipal Özgür Özne'ye: *Parrhesia* ve Öznenin Siyaset Arenasında Özgürleşme Pratikleri

Foucault modernliği, “kaçıp giden şimdiye duyarlı olma olgusu değil, şimdiyi ironik bir biçimde kahramanlaştırma istemi” biçiminde tanımlar. Charles Baudelaire üzerinden tanımlamalar yapmaya çalışan Foucault için modernlik, yalnızca şimdiyle değil, aynı zamanda kendiyle kurulması gereken bir ilişki tipine atıfta bulunur. Bu bağlamda da yine Baudelaire'den hareketle modern bireyi, kendini yaratmaya çalışan birey, modernliği de bireyi, kendini geliştirme yükümlülüğüyle baş başa kalmaya zorlayan dönem olarak ifade eder.⁸⁶² Aydınlanma sürecine gelindiğinde Foucault, ilk olarak “insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma'da kök

⁸⁶¹ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 294-302

⁸⁶² Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 181-184

salışını vurgulamaya çalışır. İkinci olarak da bireyi Aydınlanma'ya bağlayacak olanın, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir ethos 'un, sürekli olarak canlı tutulmasından geçtiğini vurgular.”⁸⁶³ Bununla birlikte Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**'de modernliğin, insan düşüncesinin kendi tarihinden daha eski olduğunu ve özellikle sonluluk fikriyle ele alınması gerektiğini belirtir. Çünkü modernlik, sonluluğu, kökenin sorgulanmasının içerisinde keşfeder. Bu bağlamda da Foucault'ya göre modern kültür insanı, sonlu olanı kendi temelinde kavramaktadır ve bu açıdan modern insan (bedensel, çalışkan, konuşkan) ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür. Foucault'ya göre Antik (Stoacılık, Epikurosçuluk) ve hiçbir ahlak önermeyen modern anlamdaki iki etik biçimi benimseyen Batı'da, Rönesans hümanizması ile Klasiklerin rasyonalizmi, her ne kadar bireylere ayrıcalıklı bir statü tanısa da insanı tasavvur edememişlerdir. İşte Foucault burada antropolojik düşünmeyi öne sürer. Ona göre antropoloji, tıpkı insan analitiği gibi öncelikle modern düşünce içinde kurucu bir rol üstlenir. Artık modern dönemdeki ampirik sentezlerin Descartes'ın *cogito*'sunun egemenliğinden kurtulup başka bir alanda sağlanması gerekmektedir. Foucault'nun analizine göre bunu modern anlamda bireyin sonluluğu fikri içinde, “ne bilebilirim? ne yapmalıyım? ne umut edebilirim?” şeklindeki üç kritik sorusuna “insan nedir” sorusunu ekleyen Kant başarmıştır. Antropoloji de Kant'ın bu sorusundan itibaren günümüze değin felsefi düşünceye yol gösteren temel bir düzen olması hasebiyle Foucault tarafından değerli görülür. ⁸⁶⁴ Böylece Foucault öncelikli biçimde, “deli, hasta, sapkın, çalışan, yaşayan, konuşan ya da arzu insanı olarak kimlikleştirildiği zaman, insana kendini düşünme olanağını veren hakikat oyunlarını, (yani varlığın tarihsel bakımdan deneyim olarak kurulduğu ilişkileri) sorgular.”⁸⁶⁵ Bu anlamda da bireyin modernizmin disiplinci kısılacından kurtularak postmodern düşünce kanalıyla *parrhesia* kullanarak kendini özgürce inşa edebilme arzusunun tarihsel ve felsefi seyrini açıklamaya girişir. Söz konusu seyrinde de ilk adımı, bireylerin yönetiminin iktidar aygıtı tarafından nasıl bir değişime uğratıldığının açığa çıkarılması oluşturur. Öte yandan XVI. Yüzyıldaki disipline edici toplumun gerekliliği olarak bireyler

⁸⁶³ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 184

⁸⁶⁴ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 443-444, 457, 467, 474-477

⁸⁶⁵ Revel, **Foucault Sözlüğü**, s. 62

üzerindeki baskı şeklinde ilerleyen geleneksel yönetim paradigması, artık yerini XIX. Yüzyılda nüfuslar üzerinde uygulanmaya başlanan modern dönem yönetim anlayışına bırakır.⁸⁶⁶ Bu anlayış, modern yönetimselliğe ve onun esas unsuru olan biyopolitik kavramına da atıf yapması bakımından dikkate değerdir. Özellikle XIX. Yüzyıldan itibaren modern dünyada iktidar, bireyi farklı akılsallıklara dayanan ve kendi içinde hem çatışan hem de birbirlerini destekleyici yönetim anlayışlarıyla (hakikate dayalı yönetim sanatı, hükümlan devletin akılsallığına dayalı yönetim sanatı, ekonomik aktörlerin akılsallığına dayalı yönetim sanatı, daha genel olarak yönetilenlerin akılsallığına dayalı yönetim sanatı) kısacına alır ve özneleştirir.⁸⁶⁷ Bahse konu olan özneleştirme sürecinde ise bireyin *parrhesia* kullanma arzusuna gem vurulması ve bu anlamda kuklalaştırılması esas alınır. Ancak aralarında, Baudrillard, Deleuze, Foucault ve Lyotard'ında bulunduğu postmodern düşünürlerin de etkisiyle birey, iktidar aygıtının özneleştirme pratikleriyle kısaca aldığı bedenini ve benliğini, karşı-özneleşmeyle kurtarmaya girişir. En somut örneklerini Foucault'nun çalışmalarıyla gördüğümüz karşı-özneleşme hareketleri, bir yandan iktidar aygıtının normalleştirici ve kurucu doğasına aykırı (rizomatik düşünce) fikirler öne sürmüş diğer yandan Deleuze' ün **İki Delilik Rejimi**'nde kodlama ve yeniden yurtsallaştırma şeklinde daha nahif bir dille ifade ettiği iktidar aygıtlarına karşı da oldukça sert tutum sergilemişlerdir.⁸⁶⁸ Söz konusu tutum, *parrhesia* kullanımının sıklığının artmasıyla beraber iktidar aygıtının hapishaneler aracılığıyla dolaşıma açtığı gözetleme ve cezalandırma pratiklerinin de değişmesine zemin hazırlamıştır. Dahası postmodern düşüncenin kökenlerini bulduğu Nietzsche'den beri süregelen üstinsanın (Zerdüş) kendini inşa etme sürecinin de önemli bir ayağını oluşturmuştur. Foucault'ya göre de artık birey, totaliter rejimlerin arasında iktidar mekanizmasının manipölasyon aracı ve siyasetin satranç oyununda piyon olmayı reddedip, bundan sıyrılma arzusunu görünür hale getirmelidir. Öyle ki yakından bakıldığında Foucault'nun kendisinin öncülük ettiği ve *parrhesia*'nın daha güçlü bir biçimde ortaya konulduğu "Hapishaneden Haber Alma Grubu (Groupe d'information sur les prisons- GIP-)" ya da "Hakikat ve Adalet Komiteleri", bu arzunun siyaset

⁸⁶⁶ Revel, **Michel Foucault (Güncelliğin Bir Ontolojisi)**, s. 48-49

⁸⁶⁷ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 258-259

⁸⁶⁸ Gilles Deleuze, **İki Delilik Rejimi (Metinler ve Söyleşiler 1975-1995)**, Yayına Hazırlayan: David Lapoujade, Çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2017, s. 133

etrafında şekillenmesinin sonuçları olarak sahneye çıkar. Nitekim bu ve bunun gibi oluşumlar, Daniel Defert'in da ifade ettiği üzere siyaset bağlamında değerlendirilir ve siyaset, söz konusu yönüyle bireyselleşmenin yükselişi biçiminde telakki edilir. Buna ilaveten düzenin üzerindeki örtünün kaldırılmasının koşulu olarak bir aralık etiğinin belirişi anlamındaki siyaset⁸⁶⁹ tam da Foucault'nun arzu ettiği şekilde bireyin etik ve estetik dönüşüm idealinin merkezinde durması hasebiyle *parrhesiatik* manada kayda değer bir öneme sahiptir.

Foucault'ya göre felsefe serüveninin önemli bir anında (MS. IV. Ve XVII.Yy arası) *parrhesia* mefhumunun siyasetle ilişkili bir tinsel rehberlik *tekhnesi* şeklinde addedilmesi, *parrhesia*'nın felsefi bir pratiğe dönüşümünün mühim bir işareti olarak kabul edilir.⁸⁷⁰ Bilindiği üzere siyaset kurumu, Foucault'ya göre *parrhesia*'nın önemli bir vechesi olarak değerlendirilir. Atina demokrasisinin asli unsurlarından ve halihazırda demokrasinin de önemli bir rehberi olan siyaset hem kolektif hem de bireysel temelde *parrhesia*'nın esas kullanım sahası olarak karşımıza çıkar.⁸⁷¹ Logos, hakikat ve cesaretin hemhal olduğu bahsi geçen siyasi *parrhesia*, postmodern düşüncede Foucault aracılığıyla yukarıda adı geçen kuruluşlar devreye alınarak gerçekleştirilmeye çalışılır. Foucault spesifik bir entelektüel olarak, modern iktidarın, "toplumsal hakikat rejimleri ya da toplumların genel hakikat siyaseti"⁸⁷² aracılığıyla bireyi bu denli kuşatıcı ve kayıt altına alarak denetleyici rolünün bertaraf edilmesi gerektiğine inanır. Buna istinaden de postmodern direniş yöntemiyle bireyin özgürlük hakkının yine bireye teslim edilmesi zorunluluğunun felsefi zeminini ortaya koyar. Ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir kavram olan ve tam da bu dünyaya ait olan şey olarak telakki ettiği hakikat için Foucault, onun yani hakikatin siyasi ve ekonomik üretimin tekelinde sürekli kullanılan bir nesne olduğunu belirtir. Foucault'nun analizlerine göre hakikat (hakikat siyaseti), özellikle ideolojik mücadelelerle de yakından ilişkili bir sorundur. Buna ek olarak üniversite, ordu, medya ve yazıyı da kapsayan dev bir siyasi-ekonomik aygıtın uhdesinde üretilip iletilen hakikat, mutlaka siyaset alanında *parrhesia* kullanabilen spesifik entelektüelin müdahil olması gerektiği bir bütüne de işaret eder. Foucault için artık

⁸⁶⁹ Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 282

⁸⁷⁰ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 95-96

⁸⁷¹ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 19-20

⁸⁷² Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 50

modern dönemde bireyin hem bedenlen hem de ruhen ölümüne karar veren egemen yoktur. Onun yerine, karşısında devamlı surette kendini etik-estetik anlamda özgür bir biçimde kurma arzusu taşıyan ve bu amaçla siyasi *parrhesia* (hakikat siyaseti olarak *parrhesia*⁸⁷³) kullanan direniş odaklarının bulunduğu, disiplinci-biyoiktidar geçer. Özneyi etik, ekonomik, siyasi vb. olarak her türlü çembere alma istencini taşıyan iktidar, Deleuze'ün de dediği üzere, “formsuz, akışkan ve hareketli kartografik yapıdadır”⁸⁷⁴ ve bireyle güç ilişkisi içerisinde kendi hakikat üretimine karşı her türlü *parrhesiatik* ilişkiyi engelleme eğilimi gösterir. Varlığını bu saiklerle idame ettirebilen hakikat rejimine karşı tatbik edilmesi gereken ise Foucault'ya göre, “hakikati üreten siyasi, ekonomik, kültürel ve kurumsal rejimi değiştirmektir.”⁸⁷⁵

Parrhesia, siyaset ve öznenin özgürleşme hareketleri üçgenine daha yakından bakıldığında Foucault'nun Anti Oedipus üzerine yaptığı analizler dikkat çekicidir. Arzu ya da istenci Oedipus kompleksini esas alarak ailevileştiren ve boyun eğdiren psikanaliz yaklaşımın, Deleuze-Guattari ikilisiyle sonunun getirilmesini konu edinen Foucault, bunun bir iktidar mekanizmasının kanıtı olarak bizlere sunar. Psikanalizin söz konusu yaklaşımıyla fikirsel mücadele veren Deleuze ve Guattari, aslında iktidar aygıtının bireyin özgürlüğüne pranga vuran ve onu modern dönemin tutsağı haline getiren anlayışına da topyekün bir savaş halini de ortaya koyar. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari'nin Anti Oedipus'u, bireyi normlara bağımlı hale getirip çevreleyen bir mekanizmaya karşı çıkar. Bireyin arzularını bastırarak onun var olan toplumsal ve kapitalist düzene ayak uydurmaya zorlayan Oedipus kompleksi, bizzat iktidar cenahının eliyle tarihsel olarak hakikat biçiminde topluma sunulur. Zaten Foucault için de “Oedipus, hakikat sistemimizin tarihsel zorlamalarını anlatmaktaydı.”⁸⁷⁶ Deleuze ve Guattari, anti-oedipal yaklaşımla insanın kendini gerçekleştirmeye yönelik sorgulamaların önemine atıfta bulunur ve böylece sınırların

⁸⁷³ Bir hakikat siyaseti olarak *parrhesia*'nın spesifik anlamdaki siyasi niteliği, özellikle öteki üzerinde bir hegemonya kurulmasını reddetmeyi ve bu türden bir menfaati gözetmemeyi içerir. Dahası “hakikat siyaseti” anlamına uygun olarak *parrhesia* ne bireyselci ne de kolektivist tutum sergiler, aksine birleştirici bir eylem görevini üstlenir. *Logos* burada “hakikatin söylemi” olması itibarıyla konumlandırılırken, cesaret kavramı da gerçeğin söylemini sunmak isteyenlerin olmazsa olmaz niteliği olarak lokalize edilir. Bu sistemli konumlandırmaların amacı ise otorite ile demokrasi arasındaki savaşı durdurarak uzlaşım sağlamaktır. Henrik Paul Bang, **Foucault's Political Challenge From Hegemony to Truth**, London, Palgrave Macmillan, 2015, p. 15-16

⁸⁷⁴ Gilles Deleuze, **Foucault Üzerine Dersler- İktidar**, s. 205

⁸⁷⁵ Foucault **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 52

⁸⁷⁶ Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, s. 193

aşılarak bireyin yaratıcı potansiyelini ortaya çıkarabileceğini öne sürerler. Bu bağlamda da Anti-Oedipus'ta *parrhesia*, bireyin kendi arzularını keşfetmesi, toplumsal baskılara meydan okuması ve özgürlüğünü kazanması için kullanılan bir araç olarak görülür.

Deleuze ve Guattari'nin *Anti Oedipus (Kapitalizm ve Şizofreni)* adlı eserine baktığımızda Oedipal kompleksin özündeki baba-oğul çatışmasının makro bir yansıması olarak, birey-devlet arasındaki "özgürlük sorunu"⁸⁷⁷ dikkat çekicidir. Bireye, kendi öz varlığı üzerinden psikanaliz yaklaşımdaki gibi kendini herhangi bir rol model ya da temsile ihtiyaç duymadan etik-estetik açıdan kurabilme yetisini yeniden kazandırabilme amacına da atıfta bulunan *Anti Oedipus*, şizofrenik süreçle muhtevasını ortaya koyar. Bilindiği üzere Deleuze'e göre şizoanaliz, öznenin arzulayan bir özne olarak kurulumuna erişiminin bir yöntemi, dahası öznenin meta ve ötekilerle arzulama ilişkisinde toplumsal bir analiz aracı olarak da kabul edilir.⁸⁷⁸ Bu bağlamda arzularımızın "şizo" mübarezelerini ortaya koyan Guattari ve Deleuze açısından önem arz eden arzu felsefesi, iktidarın ürettiği hakikatler karşısında bireyin *parrhesiatik* trajedisinin de dahil olduğu durumunu özetler görünmektedir. Söz konusu trajedi başta olmak üzere; birey, toplum, hakikat ve iktidar ilişkileri sürecinin anlaşılmasında ise arzu makinesi olan bireylerin en doğal halini yansıtan "şizofren" kavramı öne çıkar. Özgür öznelere karşılık gelen şizofrenler, Oedipal kompleksin ve arzuya savaş açan ve onu baskılayan psikanalizin birey üzerinde uyguladığı özneleştirme politikasına, bir karşı özneleşme ya da bir karşı direnişin öznesi olarak sembolleştirilir. Bireyin arzularını, istencini kısıkaca alarak onun özgür ve estetik bir biçimde kendisini inşa etmesinin önüne geçen Oedipal kompleks, iktidar iş birliğiyle hakikat üretimi düzleminde birey ve topluma egemen olur. Ancak Foucault'ya göre Anti Oedipus'u kaleme alan Deleuze ve Guattari, Freudcu düşünce ve psikanaliz süreçlerini tekrardan değerlendirerek, güncelde psikanalizin, libidoyu ve arzuyu aile iktidarına nasıl boyun eğdirdiğini gösterdiler. Dahası psikanalizin arzuyu Oedipuslaştırdığını, ailevileştirdiğini gösterdiler. Bu durumda da psikanaliz arzuyu

⁸⁷⁷ Oedipal paradigma ve özgürleşme meselesine dair bkz. Stefan Bird-Pollan, *Özgürleşmenin Diyalektiği (Hegel, Freud, Fanon)*, Çev. Sibel Kibar, Ankara, Fol Yayınları, 2023, s. 161, 214-215

⁸⁷⁸ Robert Sasso, Arnaud Villani, *Gilles Deleuze Sözlüğü*, Çev. İrem Güven, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017, s. 283-284

özgürleştirmek yerine ona boyun eğdirtmeyi tercih eder. Foucault için psikanalizin bu akışı, bir iktidar mekanizmasının başka bir biçimde kanıtlanması şeklinde telakki edilir.⁸⁷⁹ Zaten daha yakından bakıldığında Deleuze ve Guattari'nin hakikat, özne, iktidar ve söylem ilişkilerini analiz ederken şizoanaliz kavramına ek olarak mikropolitika (arzunun mikropolitigi) kavramını da ele alması, Foucault'nun ifadelerinin ne kadar yerinde olduğunu kanıtlar niteliktedir. Öyle ki arzunun analizi olarak şizoanaliz, politikanın varlıktan önce geldiği de göz önüne alındığında; birey, grup, toplum meseleleri fark etmeksizin, doğrudan pratik ve politiktir.⁸⁸⁰ Dolayısıyla bizler ancak şizoanaliz yöntemi de barındıran bir analizle beraber öznenin, şizofrenik yapıda var olan politik mekanizma karşısındaki yerini tespit ve tenkit edebiliriz. Bu bağlamda özellikle Foucault'nun anladığı tarzda şizoanalitik yöntemde şizofreni kavramı, politik açıdan toplumların bireylere birtakım iktidar ilişkilerini dayatma tarzına mı işaret eder yoksa Oedipal olmayan arzunun yapısı mıdır? Foucault'ya kalırsa durum ikinciden yanadır. Bu bağlamda da her birimiz birer Oedipus olarak sahnede değilizdir. Oedipus olan bizler değil ötekilerdir. Oedipus, Foucault'ya göre, insan varoluşunun temel bir yapısı olmamakla birlikte, bireyler üzerinde, toplumun, ailenin ve daha makro açıdan bakarsak siyasal iktidarın kurduğu bir tür iktidar ilişkisi, bir tür zorlamadır.⁸⁸¹ Dahası hem Deleuze ve Guattari'nin **Anti-Oedipus (Kapitalizm ve Şizofreni)** hem de Rolando Perez'in **Anarşi ve Şizoanaliz** eserlerindeki değerlendirmelerinde Oedipus politik despottur, *parrhesia* kullanımını reddeden faşist Öğretmen'dir, Tanrı'dır, baskıcı Rahip'tir. Dahası Oedipus, merhametsiz, zorba vb. gibi herhangi bir otorite figürü olarak karşımıza çıkar.⁸⁸² İşte söz konusu zorlama karşısında da bireyin durumu yersiz yurtsuzlaşmanın bir tezahürü olarak arzu ve korku arasındaki gerilim dolayısıyla şizofrenik bir hal alır. Bu mesele bizlere Guattari'nin **Kaozmos**'unda da belirttiği üzere “varoluşun hem yersizyurtsuzlaşma süreci hem de güç bela yaşanılabilir bir şey olduğunu

⁸⁷⁹ Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 56

⁸⁸⁰ Deleuze, Guattari, **Capitalism and Schizophrenia, a thousand plateaus**, Çev. Brian Massumi, London, University of Minnesota Press, 1987, s. 203; Deleuze, **Müzakereler**, s. 94

⁸⁸¹ Foucault, **Büyük Kapatılma**, s. 255-259

⁸⁸² Rolando Perez, **Anarşi ve Şizoanaliz**, Çev. Şervan Adar Avşar, İstanbul, Versus Yayınları, 2008, s. 86

hatırlatması”⁸⁸³ bakımından önem arz eder. Buna ilaveten şizo-öznenin, iktidar aygıtı tarafından kodlanmaya çalışılması⁸⁸⁴ karşısında sergilediği tavır ise Deleuze ve Guattari’nin deyimiyle şizofrenik parçalanmışlığın ve arzunun özgürlüğünün en yalın hali olan rizomatik düşünceyi temsil eden özgür bireyleri yaratır. Geriye dönersek özellikle Antik Yunan ve Orta Çağ *asketliği*nde insanın ruhani dönüşümünün ve hakikate erişiminin sağlanabilmesi için ehlileştirilmeye çalışılan yanı olan arzunun tahakküm altına alınması meselesi, buradaki kilit noktadır. Sonrasında da postmodern düşüncenin ilham kaynağı Nietzsche’nin üstinsana giden süreçte, bireyin değer yaratma aşamasındaki nevrotik yapısına atıfta bulunur. Bu tam da Foucault’ya, bireyin kendini etik ve estetik açıdan özgür kılma meselesinde “arzu”nun, önemli bir anı teşkil ettiğini ve tamamlayıcı olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkate şayandır.

Deleuze ve Guattari tarafından makropolitik kuramlar yerine **Kapitalizm ve Şizofreni**’de de görüldüğü üzere daha yerel, özgül olana kulak verecek mikropolitik çalışmaların (arzu felsefesi) yürütülmesi, postmodern dönemin önemli bir aşamasına işaret eder.⁸⁸⁵ Bu türden bir çalışmanın ürünü olan ve felsefe tarihine armağan edilen şizoanaliz yöntem, Foucault’yu da tıpkı kavramın doğrudan alakalı olduğu Oedipus kompleksine götürür. Bu bağlamda Foucault öncelikle, öznenin bir özgürleşme pratiği olarak, Oedipus mitinin yeniden konumlandırmak gerektiğine kanaat getirir. Sonrasında da Oedipus mitini bir arzu tarihi içerisinde değil, mit olmaktan çıkarıp hakikat tarihi içerisinde yerleştirmeye çalışır.⁸⁸⁶ Bize öyle geliyor ki Sofokles’in Oedipus miti, Foucault’nun da hemfikir olduğu üzere hakikat, özne ve iktidar ilişkileri tarihinin bir bölümünü yansıtır. Aslında burada, postmodern anlayışın bireyin özgürlüğüne ve bireye ideolojik aygıt tarafından üretilmiş olan hakikatlerin

⁸⁸³ Felix Guattari, **Kaozmos (Etik-Estetik Bir Paradigma)**, Çev. M. Çağrı Uluğ, Gözde Erdoğan, İstanbul, Otonom Yayınları, 2021, s. 132

⁸⁸⁴ “Despot Oedipus’un yerini özne ve uysal Oedipuslar ile baba ve oğul Oedipuslar almalıdır.” derken Deleuze, psikanalitik yöntemin, birey üzerinde kurduğu tahakküme atıfta bulunur. Dahası Deleuze ve Guattari, Oedipal hücrelerin mikro analizini yaparak, yerliyurtlu makine olan bireyin, despotik devlet tarafından sürekli bir üst kodlanışa nasıl maruz kaldığını da ortaya koyar. Bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, **Anti-Oedipus, Kapitalizm ve Şizofreni 1**, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara, BS Yayınları, 2014, s. 315-318

⁸⁸⁵ Thomas D. Docherty, “Postmodernizm: Bir Giriş”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1995, s. 12

⁸⁸⁶ Foucault, **Büyük Kapatılma**, s. 260-262

dayatılmasına bir direniş olarak, Oedipus'un kabullendiği kaderine karşılık bir karşı-özneleşmeden bir Anti-Oedipus'tan da söz edilebilir. Dahası bu çıkarım bize, yerleşmiş-yurtlulaşmış özneye karşı yersizleşmiş ve yurtsuzlaşmış özneye giden *parrhesiatik* süreci anlatması hasebiyle de katkı sağlar. Özne ve iktidar ilişkilerinde bahse konu olan karşılıklı bu *parrhesiatik* ve hegemonik süreç, siyasal açıdan son derece doğal karşılanır. Özellikle Foucault'nun "her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır."⁸⁸⁷ cümlesi bu gerilimli hegemonik ve *parrhesiatik* ilişkide ne birey iktidar olmadan ne de iktidar birey olmadan direniş ile özgürlük kavramlarının anlamlı olamayacağını açıklar. Buna ilaveten Chantal Mouffe'nin de dediği gibi "her hegemonik düzen, bir başka hegemonya kurmak adına mevcut düzeni bölmeye çalışan karşıt hegemonik pratiklerin meydan okumasına açıktır."⁸⁸⁸ Bu açıdan toplumsalı kuran iktidar, söz konusu kurma aşamasında bireyler üzerinde uyguladığı pratiklere muhalefet olarak bir karşı-direnişle muhatap olacaktır. Örneğin Oedipus kompleksinin kader anlayışının birey ve toplum üzerinde psikanalizin de katkılarıyla iktidar tarafından tahakküm aracı haline getirilmesi ile Deleuze ve Guattari'nin şizoanaliz düşüncesi düzleminde bireyin kendisine dayatılan Oedipal çıkmazdan kendini kurtarmaya yönelik karşı-direnişe geçmesi, bu sürece gönderme yapar. Bu durum bir yandan bireyin, bir iktidar teknolojisi olan Oedipal kompleksin kader anlayışını reddederek ortaya koyduğu özgürleşme pratiğine işaret eder. Bu karşı-özneleşme yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılan özgürleşme pratiğinin, çoğunlukla Pierre Hadot'un ve Foucault'nun Antik Yunan'ın kendilik çilesi nosyonuna vurgu yaparak ortaya koyduğu ve önemli bir ruhani alıştırma (dini bir pratik anlamında değil, bireyin tüm ruhsallığının eseri ve varlığın kökten bir başkalaşımı gerçekleştirmeye yönelik bir pratik anlamında⁸⁸⁹) olarak addettikleri okuma pratiğine dayandığı da unutulmamalıdır. Diğer yandan bireyin, iktidar aygıtının söylemler aracılığıyla kendi üzerinde kurduğu hegemonya bariyerini aşmasına atıfta bulunur. Bu bağlamda birey için, tragedyalardan bu yana evrensel söylemleri muhtevasında barındıran dini ve siyasi fatalist diktelerin reddinin de yolu açılmış olur. Foucault'nun her türlü iktidara

⁸⁸⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 236

⁸⁸⁸ Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 26

⁸⁸⁹ Hadot, **Ruhani Alıştırmalar**, s. 8-9

karşı, bireyin özgürce kendini inşa etmesinin ve iktidar ilişkilerinin doğru bir biçimde anlaşılmasının yolu da bu yüzden Antik Yunan tragedyalarına kadar giden arkeolojik, jenealojik ve etik analizleri gerektirir. Oedipus'un tragedyası da bu analizlerin ne kadar da isabetli olduğunu gösteren örneklerden yalnızca biri olarak karşımızda durur.

Tragedyalardan başlayan ve Antik Yunan'ı baştan başa kateden bireyin iktidar karşısında söz konusu özgürleşme serüveninin asıl dinamiğini, Antik ve Orta Çağ'da bilindiği üzere "*Urstaat*" (İlkel devlet aygıtı ya da toplumdan henüz ayrılmamış bir iktidar anlayışı) oluşturur. *Urstaat* değil ama kökenini *Urstaat*'tan almış bir yönetim biçimi. Dahası Pierre Clastres'in belirttiği üzere vahşilerin politikası sonucu henüz hükmedenler ve hükmedilenler şeklinde bölünmemiş embriyon aşamasındaki iktidar"⁸⁹⁰. Bu tıpkı Foucault'nun biyoiktidar biçiminde hegemonya kuran aygıtın kendi muhtevasında ve kökeninde pastoral ve disiplinci iktidarı barındırması gibidir. **Kapitalizm ve Şizofreni**'de Deleuze ile Guattari, yerliyurtluları üst-kodlamakla⁸⁹¹ yetinmeyip soyuttan somuta doğru evrilen ve *Urstaat*'ın ta kendisi olan devlet aygıtını, "despotun başından tebaasının kalplerine, entelektüel yasadan, kendisini yasadan ayıran veya ondan özgürleştiren tüm fiziksel sisteme geçen arzu olarak ifade eder. En fantastik baskı makinesi olan devlet arzusu, bu tespite göre güncelde de arzudur; arzulayan özne ve arzusun nesnesidir. İşte ilk büyük yersizyurtsuzlaşma hareketi, kendisi de bir arzu ürünü olan despotik devlet tarafından gerçekleştirilen üst-kodlamayla ortaya çıkar. Bu üst-kodlamayla birey, *Urstaat*'a ivme kazandırmak amacıyla, tıpkı Hristiyanlık ruhaniliğinde olduğu gibi korkuyla kendi iç dünyasına döndürülmeye ve evcilleştirilmek üzere devlete hapsedilmeye çalışılır."⁸⁹² *Urstaat* kavramını, devletin veya toplumsal düzenin ilk

⁸⁹⁰ Pierre Clastres, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu-Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, s. 108-109

⁸⁹¹ Devlet aygıtının, bireyleri üst kodlamayla tahakküm altına almasının en önemli aracı "yasa"dır. Bu bağlamda denilebilir ki hiçbir devlet aygıtı yoktur ki düzenleyici ve uygulayıcı gücünü, bir yasaya bağlı kılmasın ya da bir yasaya gönderme yapmasın. Bkz. Cemal Bali Akal, **Yasa ve Kılıç**, s. 128; İktidar aygıtı, yerliyurtluları yasa aracılığıyla kodlar ve inşa eder. Ancak yersizyurtsuz olarak tabir edilen rizomatik düşünce öznelerini yasayla kodlamaya çalıştığında *parrhesiatik* bir direnişle karşılaşır. Buna karşın kılıç gücüyle ortaya çıkan Leviathan, yine bir yasaya gönderme yaparak, özgür birey karşısında işlevsiz kalan yasa marifetiyle bireyleri tahakküm altına almaya, kapatmaya zorlar.

⁸⁹² Deleuze, Guattari, **Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia**, trans. by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 221-222; Gilles Deleuze, Felix Guattari, **Anti-Oedipus, Kapitalizm ve Şizofreni 1**, s. 322-323; İktidarın farklı

oluştugu zamanı ve topluluğun üzerinde yaşadığı mekânı ifade etmesi hasebiyle Foucault önemli bulur. Dahası birey ve toplumun tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koyabilmek için bu başlangıç noktasına bakar. Bu bağlamda *Urstaat*, Foucault'ya göre pastoral ve disiplinci iktidar döneminde birey üzerinde tinselliği de içerisinde bulunduran bir tahakküm kurar. Lakin postmodernist dönemin özgürleştirilmeye çalışılan bireyi, artık biyoiktidarın kendi üzerinde dispozitifler aracılığıyla kurduğu bir tahakküm altındadır. Deleuze ve Guattari de Oedipus kompleksinin bireyi bu iktidar rejimine bağımlı kıldığını savunurken, “Foucault'nun iktidar analiziyle uyumlu bir şekilde”⁸⁹³, toplumsal düzenin kontrol ve disiplin mekanizmalarını eleştirirler. İşte özellikle bu baskıcı bir iktidar aygıtı olarak devlet mekanizmasının bireyi sınırlandırıcı yapısına, bir karşı-özneleşme aracı olarak siyaset arenasında *parrhesia* kullanımı öne çıkar. Dolayısıyla Foucault'ya göre bireyi tahakküm altına alan Oedipal üçgene karşı Deleuze ve Guattari Anti Oedipus kavramıyla şu üç siyasi rakiple mücadeleye girerler: “a) Siyasi asetikler, hırçın militanlar, teori teröristleri, siyasetin ve siyasi söylemin katışıksız düzenini korumak isteyenler ile devrim bürokratları ve hakikat memurları. b) Arzunun acınası teknisyenleri; her göstergeyi ve her semptomu kaydeden ve arzusun çoğul örgütlenmesini yapının ve yokluğun ikili yasasına indirgemek isteyen psikanalistler ve göstergebilimciler. c) Kitlelerin arzusunu seferber etmeyi ve kullanmayı çok iyi bilmiş, bize iktidarı arzulatan, bizi tahakküm altına alarak mikro düzeyde kuşatan, sömüren, Hitler ve Mussolini'yi de içine alan, fiziksel ve ruhsal tüm yaşantımıza musallat olan faşizm.”⁸⁹⁴ Foucault, tüm bunlara karşın **Entelektüelin İşlevi**'nde Anti Oedipus'u bir etik kitabı olarak değerlendirir ve Anti Oedipus olmanın kendi dönemi içerisinde bir hayat tarzı, bir düşünce ve “yaşam kipi”⁸⁹⁵ olduğunu ifade eder. Bu

unsurlarını topluma uygulamak için belirli bir düzenlemeye sokmak yani üstkodlama yoluyla öznelere tahakküm altına alan iktidar aygıtı, yersiz-yurtsuzlaşmanın ve karşı direnişin engellenmesinin baş aktörüdür. Bu bağlamda aslında bize öyle geliyor ki bireyin karşı direniş için kaçış noktalarından birisi olan *parrhesia* kullanım hakkının elinden alınmasının ve böylece kaçışı zapt etmenin en iyi yolu Foucault'nun betimlediği disiplin rejimidir. Dahası Deleuze ve Guattari'ye göre söz konusu iktidar aygıtının zapturapt eyleminin diğer bir yolu olan Oedipus kompleksini de bu noktada meseleye dahil etmek gerektiği unutulmamalıdır. Todd May, **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?**, Çev. Serkan Çalıcı, İstanbul, Kolektif Yayınları, 2017, s. 181-182, 185, 190-191

⁸⁹³ May, **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?**, s. 190-191

⁸⁹⁴ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 55

⁸⁹⁵ Burada Agamben'e atıf yapmak gerekir. “Öyle ki Agamben, **Mutlak İçkinlik** adlı makalesinde hem Foucault'nun hem de Deleuze'ün hayatlarının son yayınlarında bir yaşam tartışmasına

bakımdan Anti Oedipus, Foucault için faşist olmayan bir yaşama adım olarak değerlendirilir. Dahası Foucault Anti Oedipus’a bir ek olarak düşüncüyü, siyasi pratiklere bir hakikat değeri yüklemek için kullanılmamasını salık verir. Modern anlatıların ve modern iktidar aygıtının ürettiği hakikatlerin bir çıktısı olan öznelleştirilmiş/ nesneleştirilmiş birey, ancak *parrhesia* aracılığıyla ve diğer karşı-özneleşme pratikleriyle (örneğin okuyarak, sanatla ilgilenerken ya da tarihsel gerçeklere direniş göstererek), kendini özgür kılabilir. Birey, en çok da iktidar aygıtının (her türlü iktidar aygıtı, dini, siyasi vb.) kendini meşrulaştırmak ve daha fazla güç devşirmek üzere kamuoyuna yönelik olarak aslında “Carl Schmitt’in de **Siyasi İlahiyat**”⁸⁹⁶taki açıklamalarıyla” hem fikir olacağı üzere “Tanrı bizimledir”⁸⁹⁷ ifadesine karşı gösterdiği karşı-özneleşme pratikleriyle kendini inşa edebilir. Öyle ki birey hem Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’una hem de Foucault’ya göre ancak bu gibi bir dur deyişle postmodern momentin/aşamanın öngördüğü düzeyde etik ve estetik özgürlüğe nail olabilir. Bireyin iktidar karşısında fikirsel manada ergin olmayış durumuna son vererek aydınlanmasıyla gerçekleştirilebilecek bu özgürlük, Kant’a da ayrı bir parantez açılmasını zorunlu kılar. Felsefe tarihinde Deleuze, Guattari ve Foucault’dan bir yüzyıl önce Kant, **Aydınlanma Nedir?** adlı makalesinde “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan, kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramak gerekir. *Sapere Aude!* / “aklını kullanma

yönelindiklerini, bu bağlamda da geleceğin felsefesine esas konu olarak yaşam kavramını miras olarak bıraktıklarını” ifade eder. Bkz. Giorgio Agamben, “Absolute Immanence” **Potentialities (Collected Essays in Philosophy)**, Edited and translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 238’den nakleden Catherine Mills, **Biyopolitika (Düşünürler ve Temalar)**, s. 193; Agamben’in Deleuze’e atfen ortaya koyduğu “yaşam” kavramı mirası meselesinde ne kadar yerinde tespitlerde bulunduğu ve Deleuze’ün yaşam konusundaki fikirleri için ayrıca bkz. Gilles Deleuze, **Foucault Üzerine Dersler (Bilgi)**, Çev. Ayşegül Baran, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2019, s. 61-66, 76, 87, 230-232, 278

⁸⁹⁶ Schmitt’in “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.” sözü esas alındığında, karşı-özneleşme için gerçekleştirilecek direnişin odak noktasının ne olduğu da açıklığa kavuşturulmuş olur. Buna göre *parrhesiatik* direniş öncelikle özneyi kuşatan dini-siyasi söylemlere karşı kullanılmalıdır. Bkz. Carl Schmitt, **Siyasi ilahiyat**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Yayınları, 2005, s. 41

⁸⁹⁷ Pierre Bourdieu, “Kamuoyu Yoktur”, **Kamuoyu Kimin Oyu?** içinde, Hazırlayan: Hülya Tufan, İstanbul, Kesit Yayıncılık, 1995, s. 179

cesaretini göster!” cümlesine atfen *parrhesia* kullanmanın tam da bahse konu olan siyaset alanında özgürleşmeye işaret eden pratik bir karşılığı olduğu söylenebilir. Bireyin postmodern düşüncedeki konumuna da isnat edilebilecek söz konusu hakikat cesareti (*parrhesia*) hem modernitenin anlatılarıyla kurgulanmış öznenin iktidar aygıtının teknolojilerine karşı koyabilmesinde hem de postmodern güncelliğin yakalanabilmesinde ilk adım olarak görülebilir. Öyleyse soruyu baştan almak gerekir. İktidar aygıtının birey üzerinde uyguladığı madunlaştırma/özneleştirme politikasından söz konusu adımlar ve çözümlemelerle kurtulmak mümkün müdür? Foucault’ya göre yapılan çözümlemeler karşı-özneleşmeye yönelik bir çözümlemedir ve postmodern iktidarlar düzleminde ele alındığında birey için sınırları aşma sorunu devamlı surette denemelere tabidir.

3.3. Foucault’nun İktidar Eleştirisi ve Habermas’ın Karşı Eleştirileri

Foucault’nun da içinde bulunduğu postmodernist felsefe, gerek mutlak devlet iktidarını önlemeye yönelik mekanizmaları gerekse öznenin zindanı konumundaki iktidar aygıtına yönelik kendilik teknolojileriyle karşı-özneleşme pratiklerini devreye alır. Ancak Habermas, postmodernizmin bu tutumunu, “Aydınlanmanın tamamlanmamış olan ve aklın uygulanması yoluyla insanın özgürleşmesini sağlayabilme projesini vaktinden evvel terk edip, muhafazakarlığın yeni bir versiyonunu oluşturduğu”⁸⁹⁸ gerekçesiyle eleştiriye tabi tutar. Özellikle Foucault’nun iktidar, özne, hakikat ve söylem ilişkilerini incelerken takındığı politik tavır, Habermas’a göre kendi normatif temellerinin hesabını veremeyen keyfi bir eleştiri partizanlığı olarak değerlendirilir. Aynı şekilde Foucault’nun jenealoji pratiğini de temelsiz bulan Habermas, modernitenin Kant’tan bu yana tamamlanmamış olan projesinin, postmodernizmin göreci ve apolitiklik bataklığına düşmeden ancak “ideal konuşma durumu”nu da⁸⁹⁹ muhtevasına alan iletişimsel eylem kuramı sayesinde ileri götürülebileceğini savunur.⁹⁰⁰

⁸⁹⁸ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s. 274

⁸⁹⁹ Habermas, ideal konuşma durumunu, özgürlük, aşkın bir hakikat ve rasyonellik kriteri olarak kullanır, dahası söz konusu kavramla Habermas, ayrıca etik bir meseleyi de iletişimsel eylem kuramının içerisine dahil eder. Bkz. Raymond Geuss, **Eleştirel Teori- Habermas ve Frankfurt Okulu**, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 104

⁹⁰⁰ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 275;

Habermas’a göre Foucault felsefesi, Marx ve Freud tarafından daha evvel geliştirilmiş olan baskı ve özgürleşme modelini, söz konusu modelin bir başka versiyonu olan iktidar/söylem oluşumlarının çoğulluğuyla değiştirmekteydi.⁹⁰¹ Habermas bu model bağlamında bir yandan Foucault’nun yasalar, polis tedbirleri, tutuklama, disiplin, denetleme ve kontroller, bedensel ve entelektüel egzersiz biçimleri dahil bireylerin hücrelerine kadar izinsiz giren organize güçlerin varlığına dikkat çektiğini belirtir. Bu kavramlara binaen de Foucault felsefesinin bizlere, “bir radikal tarihsicinin dahi yukarıda saydığımız iktidar teknolojileri ve tahakküm pratiklerini ancak birbirleriyle karşılaştırarak açıklamalarda bulunabileceğini, hiçbir şekilde herhangi birini kendi başına bir bütün olarak ele alamayacağını öğrettiğini” belirtmeden de geçmez. Diğer yandan ise Foucault’nun bu soybilimsel araştırmalarının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda çıkmazlara düştüğünü ileri sürer. Özellikle iktidar konusunda, her karşı gücün savaşım verdiği güç karşısında kazandığı zafer sonrası yeni bir karşı gücü kışkırtan bir iktidar kompleksine dönüşeceğini ifade eder ve bir kısır döngünün varlığına işaret eder. Ona göre Foucault, kendini modern düşünceye ve hümanist gibi görünen disiplinci iktidara karşı direniş gösteren bir muhalif şeklinde takdim eder. Bu da Foucault’nun güncellik eleştirisinin, postmodern teorisinin varsayımlarından ziyade postmodern retoriğe dayandığını açıklar niteliktedir. Bu bağlamda da Habermas, Foucault’nun direnişinin iktidarın aynadaki bir yansıması olduğu gerekçesiyle (çünkü tıpkı Foucault’nun ifade ettiği üzere iktidar gibi olmalı; yaratıcı, üretken, organize, hareketli, istikrarlı) haklı gösterilemeyeceği konusunda ısrar eder.⁹⁰² Bunu da Foucault’nun yaptığı güncellik eleştirisinin, bireyler için alternatif yollara sevk edecek önerilerde bulunmayı reddettiği yönünde bir açıklamayla desteklemeye çalışır.⁹⁰³

Bunların yanı sıra Habermas, örneğin Foucault’nun XVIII. Yüzyılda ceza uygulamalarının ıslah edilişini veyahut ceza hukukunun rasyonelleştirilmesi

⁹⁰¹Jürgen Habermas “The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment”, **Critical Theory and Modernity**, No 26, 1982 p. 29

⁹⁰² Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity**, trans. by Frederick Lawrence, MIT, Polity Press, 1987, p. 276-277, 282-283

⁹⁰³ Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 307

meselesini, “modern iktidar rejiminin yükselişi ve gözetim mekanizmasının bir ıslahı” şeklinde ele almasını da genel itibarıyla yanlış bulur. Çünkü panoptisizm Habermas’a göre bir bütün olarak toplumsal modernleşmenin karakteristik bir yapısıdır. Foucault söz konusu bu modern iktidarın ya da disipline edici iktidarın biyopolitik kuruluşunu analiz etmeye girişirken, diğer taraftan iktidar aygıtının hukuki örgütlenmesini bir kenara bırakır. Öyle ki Habermas’a göre Foucault klasik çağdan modern çağa geçtiğinde ceza sürecini düzenleyen hukuka dikkat etmemektedir. Çünkü ona göre Foucault bu alana dikkat etseydi, modern devrin getirdiği hukuk kazanımlarını ve sivil haklarla ilgili olan güvencelerin genişletilmesini iktidar teorisi açısından bir yere oturtması gerekecekti.⁹⁰⁴ Yani anlaşılacağı üzere Habermas’ın analizlerine göre Foucault yine yeni bir yolu tutmak üzere bireylere herhangi bir reçete sunmamaktadır. Söylediği tek cümle şöyle özetlenebilir: *A virtute te protege. / kendinizi iktidardan koruyun.* Habermas bu yüzden **Modernizm: Tamamlanmamış Bir Proje**’de özellikle Foucault, Bataille ve Derrida gibi yeni muhafazakarların modernist tutumlara dayanarak, uzlaşmaz bir antimodernizmi ortaya koymaya çalıştıklarını söyler.⁹⁰⁵ Ancak özellikle Foucault açısından konuya daha yakından bakıldığında Foucault’nun, Aydınlanma filozofu Kant’ın güncele ilişkin görüşlerine bakış açısını ele almak gerekir. Foucault **Aydınlanma Nedir?** adlı makalesinde şu satırlarla devrin önemine atıfta bulunur:

“*Aufklärung*, bir dönemdir; kendi düsturunu, kendi kurallarını formüle eden ve genel düşünce tarihi karşısında olduğu kadar, şimdiki zamanı karşısında, kendi tarihsel konumunu görebileceği bilgi, cehalet ve yanılsama biçimleri karşısında da yapmak zorunda olduğu şeyleri söyleyen bir dönemdir. Bana öyle geliyor ki, *Aufklärung* sorununda, son iki yüzyılı kapsayan uzunca bir tarihe sahip bir felsefe yapma biçiminin ilk dışavurumlarından birisini görmekteyiz. Kendini kendi güncelliği hakkında sorgulamak “modern” denen (on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan) felsefenin önemli işlevlerinden birisidir. Bu felsefe kipliğinin on dokuzuncu yüzyıldan bugüne kadarki çizgisi izlenebilir. Benim şimdilik vurgulayacağım tek nokta, Kant’ın, 1784’te kendisine dışarıdan yöneltilmiş bir soruya cevap olmak üzere ele almış olduğu bu sorunu atlamadığıdır. Kant kendine bu soruyu tekrar soracak ve başka bir

⁹⁰⁴ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 288-290

⁹⁰⁵ Jürgen Habermas, “Modernity-An Incomplete Project”, *Postmodernism A Reader*, edited by Thomas Docherty, London, Harvester-Wheatsheaf, 1993, p. 107

olayla, kendisini sorgulamaktan asla vazgeçmemiş başka bir olay bağlamında cevaplamaya çalışacaktı. Bu olay kuşkusuz Fransız Devrimi'ydi."⁹⁰⁶

Bu durumda Deleuze ve Guattari'nin Foucault'nun **Aydınlanma Nedir?** makalesine atfen **Felsefe Nedir?**de de vurguladığı üzere Foucault için Aydınlanma ve Kant, felsefenin sorununun ebediye göre değil şimdiye göre ortaya koyduğu için pek değerli addedilir. Çünkü Kant'ın, şimdiki zamanı sorunsallaştırmasıyla (kendimizin/şimdinin bir ontolojisini yapmak üzere “güncelliğimiz nedir? şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir?” sorularının sorulması) başlayan süreçte artık felsefe, felsefeyi modernliğin söylemi ve modernlik üzerine bir söylem olarak niteleyebilmektedir.⁹⁰⁷ Dolayısıyla Foucault için Aydınlanma dönemine ilişkin topyekün bir karşı çıkış ya da Habermas'ın söylediği gibi şiddetli bir salt antimodernizm karşıtlığından en azından Kant penceresinden bakıldığında söz edilemez. Foucault'nun, modern öznenin dispozitifler aracılığıyla rasyonel tahakküm tekniklerine tabi tutulmasını “aklın iktidarı kanlı iktidardır.”⁹⁰⁸ ifadesiyle değerlendirdiği doğrudur. Ancak bu durum, Aydınlanma'nın akıl vurgusuna toptan bir karşı çıkışı ifade etmez. Buna ek olarak Foucault'nun hümanizmi reddedişinin direnişi imkânsız hale getirdiğini savunan Habermas gibi Hümanist filozoflar, Foucault'nun eleştirisini negatif ve yıkıcı olarak görür. Dahası hümanist eleştirmenlere göre Foucault, ortaya koymuş olduğu eleştirel felsefesinin bir alternatifi olarak daha iyi bir yaşam için buyruklar ortaya koymada da başarısız olmuştur. Bu durum ayrıca söz konusu eleştirmenler için Foucault'nun moral iflasını da açığa vurmasından dolayı önemlidir. Ancak Christopher Falzon, özellikle Habermas gibi hümanist eleştirmenlerin aksine Foucault eleştirisine daha ılımlı yaklaşır. Falzon'un nezdinde Foucault'nun çalışmaları o kadar da yıkıcı olmamakla birlikte modernitenin getirdiği normları, idealleri ve hayat formlarını da tamamen saf dışı bırakmaz.⁹⁰⁹ Foucault bu bakımdan Habermas'ın iddia ettiği gibi anti-aydınlanmacı değildir. Bu bağlamda Foucault, “Aydınlanma eleştirilerine rağmen

⁹⁰⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 166

⁹⁰⁷ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, **Felsefe Nedir?**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 103; Foucault, **Özne ve İktidar**, s.163, 164, 172

⁹⁰⁸ Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 174

⁹⁰⁹ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 114

modernist tavırda hareket eder ve eleştirilerini modernizmin içinden bakarak ortaya koyar. Dahası onun öncelikle arkeolojik ve daha sonra da soykütüksel yani jenealojik bakışı arasındaki tartışılır fark modernizmin içinden okuma yaptığının en güzel kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.”⁹¹⁰ Falzon’un şu açıklamaları Foucault’nun Aydınlanmanın bir parçası olduğunu ama bu Aydınlanmanın nasıl bir Aydınlanma’yı ifade ettiğini anlatır niteliktedir:

“Foucault çalışmasından Aydınlanma geleneğinin parçası bir şey olarak söz ederken, apaçıktır ki bu, hümanistik terimlerle totalleşen kontrol süreci, sosyal pratiklerin bir rasyonel dönüştürme ve düzenleme vizyonu olarak anlaşılan Aydınlanma değildir. O, zaman dışı, metafizik akıl veya insanın doğası nosyonlarının hayatın organizasyonel normları için temel teşkil ediyor görünen veya olgunluğu insanlığın evrensel rasyonel normlarına itaate göre anlayan Aydınlanma değildir. O daha çok, donmuş, dogmatik eylem ve düşünce şemalarının eleştirisi, mevcut hayat formları konusunda bir tarihsel refleksiyon tarzını alan ve onlardan kurtuluş ve yeni hayat tarzları yaratma imkanını açan bir sorgulamadır.”⁹¹¹

Foucault, özellikle Kant üzerinden Aydınlanmayı bilgi, iktidar, hakikat ve özne ilişkileri bağlamında farklı dinamikleri (akıl-akıldışılık ya da öteki üzerinden normal-anormal kodlamalar, disiplin, ceza, denetim ve kapatma mekanizmaları) *parrhesiatik* sürece eklemleyerek, iktidar teknolojilerini ve bunun karşısında bireyin özgürleşme pratiklerini sorgulamaya çalışır. Bilhassa *parrhesiatik* sürecin söz konusu analize tabi tutulmasının en önemli sebebi de Ahmet Çiğdem’in Peter Gay’in **Party of Humanity Essays in the French Enlightenment** isimli eserine atfen altını çizdiği *Aufklärung* mottosu olan *Sapere aude*/aklını kullan ilkesinde yatar. Bu ilke, Gay’in yorumuyla keşfin riskini üstlenmeyi, dahası hür ve korkusuz bir biçimde sınırsız eleştiri hakkını kullanmayı salık vermektedir.⁹¹²

Habermas, Foucault’nun tezinin, bilginin iktidara indirgenmesi ve eleştirinin tanımı hasebiyle yanlış olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Foucault’nun modern toplum eleştirisinin yalnızca sözde kaldığını savunur. Özellikle eleştirinin tanımında, ortaya konulan bir iddia ve bu iddiaya yapılan itirazlar neticesinde iddianın temellendirilmesinin söz konusu olduğunu ifade eden Habermas, bundan dolayı

⁹¹⁰ Akay, **Postmodernizmin ABC’si**, s. 49

⁹¹¹ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 115-116

⁹¹² Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 90-91

Foucault'nun iddialarının haksızlığına vurgu yapar. Habermas'a göre Foucault, bizlere bireyi nesneleştiren/özneleştiren ve onu tahakküm altına alan iktidar aygıtına (devlet bakımından) karşı direniş göstermemizi söylerken, öncelikle Foucault'nun bizatihi kendisinin somut/pratik adımlar atması ve bireyin özgürlüğü ile siyasal özerlik gibi hakları savunması gerektiğini belirtir.⁹¹³ Yani Habermas'ın düşüncesine göre Foucault, teorikte kalmakta ve pratik/eylemsel olarak herhangi bir rol model olma amacı gütmemektedir. Habermas bu düşüncesinde belirli ölçüde haklı olabilir. Fakat Foucault'nun gerek Daniel Defert, Deleuze ve Rancière'nin de yer aldığı "Hapishane Haberleşme Grubu (GIP)"⁹¹⁴ örgütünün gerekse *Liberation* dergisinin kurulmasına öncülük etmesi, dahası "Jacques Rancière'nin kurduğu "İsyan İdeolojileri Araştırma Merkezi"nin ortaya çıkmasında katkılar sunması"⁹¹⁵ veyahut "Bourdieu'nün de katılımıyla birlikte 1981'de Rusya'nın Polonya'daki "Dayanışma"yı bastırmasını protesto etmesi"⁹¹⁶, Habermas'ın fikirlerine, karşı örnekler olarak sunulabilir. Hatta Dreyfus ve Rabinow'a göre Foucault, kamusal alanda tartışmayı hiçbir zaman bırakmamıştır.⁹¹⁷ Diğer yandan Foucault'nun "bilgi, iktidardır" ifadesini esas alan Habermas burada da yanılgıya düşer. Foucault, **Felsefe Sahnesi**'nde söz konusu yanılgıyı şu sözlerle ifade eder:

"“Akıl, iktidardır” diye kimse dememiştir, bilginin bir iktidar olduğunu da kimsenin demediği kanısındayım. Dendi ama, anlıyor musunuz, ben -bunun bana atfedildiğini biliyorum- “bilgi, iktidardır” ya da “iktidar, bilgidir” diye okuduğumda, ne okuduğumun önemi yok, gülmekten kırılıyorum, çünkü benim sorunum özellikle bunların ilişkilerini incelemektir; eğer özdeş iki şey olsalardı, onların ilişkilerini incelemek zorunda kalmaz ve daha az yorulurdum. Onların ilişkileri sorusunu soruyor olmam bile onları özdeş görmediğimin kanıtıdır.”⁹¹⁸

Habermas, modern toplum eleştirisine yönelik olarak Foucault'ya yönelttiği bu eleştirilerde kısmen haklılık payına sahiptir. Ancak kendisi de Foucault'dan biraz

⁹¹³ Johanna Oksala, **Foucault'yu Nasıl Okumalıyız?** Çev. Barış Şannan, İstanbul, Runik Kitap, 2022, s. 95-96

⁹¹⁴ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 96-99

⁹¹⁵ Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş (Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. 103

⁹¹⁶ Swartz, **Simgesel İktidar- Siyaset ve Entelektüeller (Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi)**, s. 263, 334

⁹¹⁷ Paul Rabinow, **The Foucault Reader**, New York, Pantheon Books, 1984, p.13

⁹¹⁸ Foucault, **Felsefe Sahnesi**, s. 344-345

farklı olmak kaydıyla özellikle toplumda iktidarın yan etkilerine karşın *parrhesia* kullanımı itibariyle ifade özgürlüğünün ve örgütlenme (sivil toplum) özgürlüğünün garanti edilmesi meselesine dikkat çeker. Ancak Habermas'ın bahse konu olan bu vurgusu, liberallik penceresinden bakıldığında normatif bir ideal sunduğunun da göstergesi olarak değerlendirilir.⁹¹⁹ Bu minvalde Falzon'a göre Habermas, üzerinde anlaşma sağlanabilen ve tüm katılımcıların davranışlarını yönlendirebilecek muktadir normlara dayalı ezeli ve ebedi bir yaşam biçimi oluşturma amacındadır. Habermas, bu evrensel ve birleştirici yönelimin dışında hareket eden hiçbir diyalogun gerçek bir diyalog olamayacağını belirtir. Habermas ancak bu temel üzere inşa edilmiş felsefe aracılığıyla mevcut sosyal düzenlemeleri eleştirebileceğini ifade eder.⁹²⁰ Habermas'ın bu açıklamalarına binaen, iktidar aygıtına muhalif ses olma ve dolayısıyla *parrhesia* hakkını garanti altına almak istemesi, Foucault'nun iktidarın, toplumun tüm kılcallarına kadar nüfuz ettiği yönündeki düşüncesine isnat edilebilir. Habermas, Foucault'nun ortaya koyduğu biçimiyle tıpkı Foucault gibi iktidar aygıtının tahakkümünden kesin bir kurtuluşun olmadığını kabullenmiş durumdadır. O halde Habermas'a göre Foucault'nun "öznenin değişebilirliği"den dolayı teorikte kalan ve pratikte sunmak istemediği reçeteye⁹²¹ alternatif olarak daha somut bir karşı-özneleşme reçetesi ortaya konulabilir. Örneğin Habermas için birey haklarının - ki özellikle *parrhesia* kullanarak direniş hakkının- korunmasında toplumdaki ifade özgürlüğü ve sivil toplum çerçevesinde örgütlenme özgürlüğü, somut bir biçimde

⁹¹⁹ Frank Wang, "Comparing the Philosophy of Jürgen Habermas and Michel Foucault", **Inquiries Journal**, Vol. 6, No 9, 2014, p. 1-2

⁹²⁰ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 126-127

⁹²¹ Madan Sarup'a göre Foucault'da iktidar hemen hemen metafizik bir ilke olma özelliği taşır. Ona göre Foucault, her ne kadar iktidar her yerdedir, iktidarın olduğu yerde direniş söz konusudur dese de direniş ve mücadele için herhangi bir reçete sunmamaktadır. Bu durum Foucault'nun öznenin tarihsel olarak sürekli bir biçimde değişebilirliği göz önüne alındığında kabul edilebilir düzeydedir. Ancak Sarup, direnişin temel düzeneğinin ne olduğunun ve bireylerin niçin sürekli direniş halinde bulunduğunun cevabını Foucault'nun veremediğini söyler. Bkz. Madan Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s. 121-124; Ancak kökenlerini Romalı komedy yazarı Titus Maccius Plautus'un *Asinaria*/Eşekler Komedi'si'nden alan ve Hobbes'la özdeşleşen *homo homini lupus* ile Foucault'nun "iktidar her yerdedir" mottosu, Foucault'nun son dönem etik çalışmalarıyla birlikte göz önüne alındığında tatmin edici bir cevap sunulabilir. Bu bağlamda bize öyle geliyor ki Foucault, kendilik etiği çerçevesinde, bireyin varoluş sanatını da esas alarak bireyin kendi yaşamını inşa etme sürecinin aktive edilmesini salık verir. Bu istenç ya da bu özgürlük arzusuyla beraber birey, mücadele alanında Hobbes'un *De Cive*'de belirttiği gibi adeta tanrı ya da kurt gibi olan iktidara karşı, *parrhesia*'yı çıkış noktası olarak görür ve kendini direnişle açığa vurur. Hobbes ve Plautus'un açıklamaları için ayrıca bkz. Thomas Hobbes, **De Cive/The Citizen**, Edit. by Sterling P. Lamprecht, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949, p. 1; T. Macci Plavti, **Asinaria**, Edit. by J.H. Gray, Cambridge Press, London, 1894, p. 66

yasal olarak garanti edilebilir. Eğer sorun yalnızca güncel iktidar aygıtına karşı söz konusu aygıtın kendilerini özneleştirmesine karşı çıkan bireyler ekseninde yaşamın özgür bir biçimde etik ve estetik varoluşla inşa edilmesiye bu kabul edilebilir. Ancak sorun iktidar aygıtının devamlı surette hakikat üretiminde bulunması ve bireyleri sürekli tahakküm altına alma arzusunda yatmaktadır. Habermas'ın önerdiği somut adımlar -ki bunların arasında en önemlisi “sivil itaatsizlik”⁹²² eylemine dairdir-, ancak iktidarın güç istenci/arzusu fikrinin tamamen dışlandığı bir devlet mekanizmasında mümkündür. Böyle bir mekanizma ise şimdiye kadar hem Nietzsche ve Foucault'nun argümanları hem de Deleuze ve Guattari'nin Odipal kompleks çerçevesinde deklare ettiğimiz argümanlar açısından mümkün değildir. Öyle ki iktidar ve iktidar arzusu her yerdedir, dahası mikro düzeyde toplumun her alanına ve tüm ilişkiler ağına yayılmış durumdadır. Ama bu çetrefilli ilişkiler ağına yönelik, Fransız Devriminin kuramcılarında olan Babeuf'un Batı despotluğu için dile getirdiği “ezen mutlulara karşı ezilen mutsuzlardan yana”⁹²³ mottosunu dikkate aldığımızda denilebilir ki Foucault'nun karşı özneleşme pratikleriyle özgürleşme çabası daha sistemli ve gerçekçi görünmesine karşın birçok handikapı da kendi muhtevasında barındırır. Özellikle kolektif eylemsel uygulamaların eksikliği bu handikaplardan en önemlisi olarak ifade edilebilir. Zaten tam da Foucault bu yönüyle ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalır. Biliyoruz ki iktidar aygıtı her an bireyleri egemenliği altında tutmak üzere iktidar teknolojilerini kullanır. Bizler de Foucault'ya göre özgürleşmek adına bu hakikat üretimine karşılık olarak öncelikle kendilik teknolojileri aracılığıyla *parrhesiatik* bir mücadele yoluna gireriz. Lakin bu mücadele kısırdöngüden ibaretmiş gibi görünmesine rağmen, bireyin kendini iktidar teknolojilerinden arındırdığı ölçüde özgürleşmesinin de bir mücadelesi olarak

⁹²² Kavramı ilk kez, Henry David Thoreau'nun kullandığı bilinmektedir. Sivil itaatsizlik, Habermas'ın kamusal alan tartışması esas alındığında hem sözlü hem de sözsüz *parrhesia* çerçevesinde güncel politik düzene karşı, şiddet içermemesi koşuluyla en işlevsel direniş biçimi olarak kabul edilir. Dahası iktidar mekanizmasının dispozitiflerine dönük, özellikle de etik bir harekettten doğan ve politik olana yönelen karşı-özneleşmenin bir adımı olarak da görülebilir. Habermas bu ifadelerini aslında kamusal alanda kurulan diyalogun bir parçası olarak da görür ve sivil itaatsizliği ortaya koyduğu iletişimsel eylem kuramının muhtevasına alır. Hayrettin Ökçesiz, **Sivil İtaatsizlik**, İstanbul, Afa Yayınları, 1994, s. 11-13, 29, 111, 122-123, 149-150

⁹²³ Gracchus Babeuf, **Devrim Yazıları**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Cumhuriyet Yayınevi, 2001, s. 72

okunabilir. Dahası bireyin yaşamını etik-estetik olarak özgürce inşa etmesine de olanak tanımasından ötürü önemli bir yere sahiptir.

Habermas'ın Foucault felsefesine yaptığı eleştiriler, özellikle rölativist parçalanma şeklinde anlaşılan postmodernizm ekseninde daha da belirginleşir. Postmodernizmin etkisiyle mutlak ve evrensel gerçekliğe olan inancın sarsılıp zayıflaması manasına gelen rölativist parçalanma, bu yönüyle toplumda, kültürde ve bireyler arasında farklı, çelişen perspektiflerin ve değerlerin bulunduğu bir durumu ifade eder. Dahası rölativist parçalanma deyimi, postmodernizmin etkisi altında modernist anlayışların sorgulanması ve çözülmesi sürecini de ortaya koyması hasebiyle önem arz eder. Habermas'a göre Foucault gibi postmodernistlerin aksine bu muhtevada anlaşılan bir rölativistik çözülme kaçınılmaz değildir. Habermas, postmodernizmin söz konusu rölativist parçalanmayı savunan bu görüşünü teorik ve politik bakımdan problemli ve tehlikeli görür. Falzon buna katılmaz ve Foucault'nun tezinin en başta totalleşen düşünce formlarına/ dünyaya egemen olma tutkusuyula öteki herhangi bir şey karşısında körleşen düşünmeye ve buna bağlı olarak totaliterleşmeye karşı çıktığını belirtir.⁹²⁴ Buna ilaveten parçalanmanın aslında, öteki denilen madunlaştırılmış ya da normalizasyon profillemesinin dışında kalan sınıfların yaşam tarzlarının sorgulanarak dinamitlenmemesini de kapsadığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda da rölativist parçalanma, ötekinin yaşam tarzına yeni kurallar empoze etmemeyi ve böylece öznenin, iktidarla olan mücadelesindeki kısır döngüyü bir nebze de olsun kırmayı hedefler. Habermas, daha dikkatli bakıldığında Foucault'nun iktidarın *parrhesiatik* mücadelelerle etkili bir şekilde sınırlanmasının gerekliliği tezinin tam da merkezinde yer alan “İktidar aygıtı, mevcut düzende bireyi başkalarından gelecek olan zorlama ve şiddete karşı korumaya çalışırken, şiddet ve zorlamayı kendi tekeline alır ve bizzat kendisi bireysel özgürlüğe karşı salt bir tehdit haline gelir”⁹²⁵ şeklindeki Friedrich Hayek'in açıklamasını analiz dışı bırakarak asıl

⁹²⁴ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 55-58

⁹²⁵ Friedrich Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük- Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni**, Cilt III, Mehmet Öz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997, s. 193; Hayek, muhtemeldir ki Etienne Boétie'nin **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**'de dile getirdiklerinden etkilenecek şu ifadeleri de eklemen geçmez: “Bizler, bireylerin özgürlüğünü herhangi bir otoritenin eline vererek, söz konusu despotun bireylerin gırtlığına yapışmak (boğmak) marifetiyle medeniyetimizi tahrip etmekten sakınmayı çoktan öğrenmiş olmalıydık.” Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük- Özgür Bir**

tehdidi görmezden gelir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Habermas böyle bir yadsımayı, kendi iletişimsel eylem kuramı temelinde demokratik bir kamusal alan inşası için gerçekleştirir ve sivil toplum şeklinde örgütlenmeyle *parrhesia* özgürlüğünü yasal güvence altına alarak rasyonel temelde buluşmayı hedefler. Böyle bir görüşü esas aldığımızda da Foucault'nun hakikati mutlaklaştıran iktidar karşısındaki uzlaşmaz tavırları daha da belirgin hale gelir. Öyle ki Foucault, Habermas'ın tersine sivil toplum örgütlenmelerini, iktidar aygıtının hakikat oyunları aracılığıyla kendini meşrulaştırdığı stratejik bir alan olarak görür. Bu yüzden Foucault, **Özne ve İktidar**'da belirttiği üzere Habermas'ın, "hakikat oyunlarının iktidar aygıtından gelebilecek hiçbir baskıyla karşılaşmayarak özgürce dolaşabildiği bir iletişim durumunun var olabileceği düşüncesinin, ütöpik olduğunu"⁹²⁶ ifade eder. Ancak Foucault'nun aksine Habermas'ın tavrı pratik anlamda, "iktidarın keyfiliğiyle ancak karşılıklı uzlaşarak başa çıkılabilir." açıklamasına iyi bir örnek teşkil etmesi münasebetiyle kayda değerdir. Dahası Habermas, söz konusu tavırla özneyi, Foucault gibi aşılabilir bir tahakküm ilişkisi içerisine sıkıştırmanın aksine geniş bir sosyal ve tarihsel ilişkiler bağlamında stratejik biçimde konumlandırmayı hedefler.⁹²⁷

Habermas, özellikle Nancy Fraser, Michael Walzer ve Charles Taylor gibi yazarlarla birlikte Foucault'nun analizlerini bütünsel olarak görecelikle ilişkilendirmesinin yanı sıra iktidarın jenealojisi hakkındaki görüşüyle de dikkat çeker. Öyle ki Habermas için Foucault'nun iktidar ilişkilerinde mesele iyi ya da kötü olmaktan çıkmış yalnızca birey üzerindeki tahakküm odaklı değerlendirilmiştir. Thomas Lemke'ye göre Habermas ve Fraser burada özellikle hak, meşruiyet, norm ve normatifliğe yöneldiklerinden dolayı, Foucault'nun felsefesinin belirleyici ve ayırıcı yönünü kaçırmışlardır. Öyle ki Lemke'nin de belirttiği üzere, Foucault felsefesinde

Toplumun Siyasi Düzeni, Cilt III, s. 227; Öyle ki Boétie ve Hayek'in bahse konu olan sözleri, bireyin *parrhesia* kullanımına neşter vuran iktidar aygıtının, bizzat kendisini yetkilendiren bireyin tepesinde giyotin misali her an hazır ve nazır olduğunu dışa vurması nedeniyle çok değerlidir. Foucault'nun iktidar tasvirlerini de göz önüne aldığımızda iktidar aygıtının sınırlanmasının elzemliğinin ne derece önem arz ettiği pekala daha rahat anlaşılır. Foucault ve Habermas'ın tartışmaları göz önüne alındığında bu sınırlama eyleminin, anarşizmin öngördüğü ilkelerle değil, Foucault'nun teorik ve pratiği bir arada kullanılmasını salık veren iktidar çözümlemeleriyle ya da Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı gereğince yasal güvenceler yoluyla gerçekleştirilmesi söz konusudur.

⁹²⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 243-244

⁹²⁷ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 129

normlar mutlak manada soruşturulan tarihsel alanın bir parçasını oluştururlar ve bu alanın dışında değillerdir. Diğer yandan da söz konusu analizde normlar, sadece bir başlangıç noktası ve bir ölçü olmakla beraber bir çatışmanın sonucundan ibarettirler. Dolayısıyla Lemke'nin analizinde Foucault felsefesi içerisinde normlar, politik mücadelelerden önce gelmez. Tam tersine söz konusu mücadelelerin tam da merkezinde dinamik bir ortamda inşa edilirler ve bu anlamda mücadelelerin bir yönünü oluştururlar. Lemke bu ifadesiyle itibariyle Foucault felsefesine yönelik yapılan eleştirilerin (normatif bir ölçütün eksikliği, tutarsızlık, kuram ve pratik arasındaki çelişki, sol politik düşüncenin nihilist ve pozitivist düşünceyle hemhal olamaması vb. eleştiriler) aslında Foucault'nun çalışmalarının güçlülüğünü ve çok yönlülüğünü ortaya koyduğu sonucuna ulaşır.⁹²⁸

Habermas'ın yukarıda bahsettiğimiz Freud, psikanaliz, Oedipal üçgen (baba-anne-oğul) ve şizoanaliz kavramlarını da kapsayan özne yorumu, Foucault felsefesinin tam da karşısında durur. Lemke'nin ifade ettiği biçimde söylersek Habermas, psikanalizin kurucusu Freud'un bireyin varoluşu üzerinde rasyonel manada tahakküm kurmasını, pek de tehdit olarak değerlendirmez. Bu bağlamda Habermas; Deleuze ile Guattari'nin şizoanalizine göre bir şizofrende en saf haliyle kendini açığa vuran ve Freud'un adeta zihnin karanlık dehlizleri şeklinde tarif ettiği id'e dair açıklamalar yapar. Ona göre sınır tanımaz id'in arzularla donatılmış alanı, "patolojik arzular"⁹²⁹ şeklinde değerlendirilir. Habermas, öznenin kendisi üzerindeki söz konusu tahrifinin, ancak kendisi üzerindeki kontrole aşabileceğini belirtir. Habermas, psikanalizi, "özgür bir içsel iletişimin, saydam bir öznelliğin önündeki güçlükleri sona erdirmeye yardımcı olabilen bir alan"⁹³⁰ şeklinde kutsamakla, söz konusu kontrolün aracını da açıkça ortaya koymuş olur. Oysaki Foucault, Deleuze ve

⁹²⁸ Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 37-42

⁹²⁹ Bu kavramın muhtevası bize Foucault'nun **Özne ve İktidar**'da **Kliniğin Doğuşu**'na atfen, iktidar biçimlerinin ürettiği anatomik-patolojik türdeki bilgiyi hatırlatır. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 94; Foucault'ya göre iktidar tarafından üretilen hakikatler aracılığıyla özne, *parrhesia* oyununun içerisine çekilir ve tahakküm altına alınır. Normallik ve anormallik dikotomisi üzerinden patolojik durumun tespiti de tam da bu aşamada iktidar aygıtının ürettiği hakikatler yoluyla gerçekleşir. Habermas'ın söylediğinin aksine Foucault için öznenin kendi kendisi üzerinde bir tahrifatı da söz konusu değildir. Tahrifat, bizzat kendi ürettiği hakikatlere ve söylemlere meşruluk kazandırmak isteyen iktidar aygıtı tarafından birtakım dispozitifler, teknolojiler kullanılarak özne üzerinde yapılmaktadır. Öznenin Oedipal üçgen içerisinde *parrhesia* kullanma hakkı elinden alınarak normal ve patolojik olarak sınıflandırılmasını sağlayan ve tahakkümün meşru zeminini oluşturan psikanaliz de yalnızca bu tahrifatın bir ayağını temsil etmektedir.

⁹³⁰ West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 219

Guattari için öznenin kendisi üzerinde doğrudan bir tahrifi yoktur. Aksine iktidar aygıtının kendine özgü kurumlarla özne üzerinde bir tahrifi mevzubahistir. Thoreau'nun da analiz ettiği gibi “devlet bağlamında düşünüldüğünde iktidar aygıtı kimseyle entelektüel ve ahlaki bakımdan karşı karşıya gelmediği için, dahası yalnızca bedene ve duyulara meydan okuyabildiği için”⁹³¹, özellikle psikiyatri, hastane, tımarhane, hapishane ve okul gibi dispozitifler vasıtasıyla bireyi kendi kurduğu *parrhesiatik* oyun alanına çeker, kapatır ve ardından kendi ürettiği hakikatler dahilinde bireyi kurar ve özneleştirir. Psikanalizin öznenin iktidar mekanizmasınca kurulmasına ve nesneleştirilmesine/öznelleştirilmesine meşruiyet kazandırma görevi, Foucault, Deleuze ve Guattari gibi postmodernist düşünürlerce *parrhesia* mücadelesiyle baltalanmıştır. Artık despot iktidar aygıtlarınca Oedipal üçgene sıkıştırılmaya çalışılan bilinçler, öyle görünüyor ki postmodernizmin karşı-özneleşme direnişi sayesinde iktidarın sahte *parrhesiatik* ilişkilerinden kurtarılmıştır. Lemke'nin deyimiyle Habermas, psikanalizi evcilleştirir. Öyle ki Habermas için kurumlaşmış tahakküm biçimlince kamusal alan dışına itilen arzular, kamusal iletişimle restore edilebilirler ve bu bastırılmış arzular, bütünüyle aşılabilecek bir yabancılaşmadan ibarettirler.⁹³²

Habermas, yukarıdaki bağlam üzere ortaya koyduğu fikirlerin hemen hemen aynısını hakikat kavramı için de geçerli kılmaya çalışır. Bu kapsamda Habermas öncelikle hakikatin koşulu ve ölçütü olarak görüş birliğinden bahseder. Habermas, görüş birliği (temellendirilmiş uzlaşım) kuramıyla hakikat meselesinde hakikatten anladığı şeyin, tartışımla doğrulanabilen ya da temellendirilebilen geçerlik savları olduğunu söyler.⁹³³ Habermas'ın hakikati özgürce ifade etme ya da *parrhesia* kullanma hakkına dair işaret ettiği diyalog yöntemi, tıpkı Foucault'daki gibi tahakküme karşı direniş olarak görülebilir. Ancak Falzon, Anthony Giddens'dan hareketle, Habermas'ın tahakküm eleştirisinin, Foucault gibi güç/iktidar ilişkilerine odaklı değil, yalnızca iletişimin ya da diyalogun özgürlüğü etrafından şekillendiğini dile getirir. Dahası Habermas, politik açıdan bitaraf olmama ve bu manada da pratik uğraşı yerine teorik düşünceyi yerleştirmesi hasebiyle, idealizme direnememekle

⁹³¹ Henry David Thoreau, *Sivil İtaatsizlik*, çev. Caner Turan, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s. 76

⁹³² Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi*, s. 130

⁹³³ Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefedeki Doğruluk Ya da Hakikat*, s. 158

eleştirilerin hedefi olur.⁹³⁴ Bu bağlamda Falzon'a göre Foucault, *parrhesia* kullanımını arzu eden bireylerin diyalog yöntemini de totalleştiren/totaliterleştiren tahakküme karşı, salt diyalog yöntemini ekarte ederek tam anlamıyla direniş odaklı bir kavramsallaştırmaya gider. Çünkü tahakküm kavramı Foucault'da, bizatihi diyalog yönteminin kendisinden neşet eder ve salt diyalog, ötekinin baskı altına alınmasının, dahası yeni tahakküm formlarının bir aracı olarak telakki edilir. Dolayısıyla Foucault için "iktidar dinamiklerinin anahtar sözcüğü olan direniş"⁹³⁵ olmazsa diyalog da söz konusu olamaz ve direniş, diyalogun tam manasıyla harekete geçirici gücü olarak değerlendirilir. Öyle ki Foucault hakikat, iktidar, direniş ve tahakküm meselesine dair **İktidarın Gözü**'nde hakikati ifade etmekten anladığı şeyi, direnişle birlikte her an her yerde ifade edilebilirliği üzerinden değerlendirir ve bu bağlamda da; "İktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar, her an direniş çağrısı yapar, direnişe imkân tanır ve direniş imkânı olduğu için, gerçek direniş olduğu için, tahakküm uygulayanın iktidarı çok daha fazla güçle, direniş ne kadar büyükse o kadar daha fazla kurnazlıkla tutunmaya çalışır. Öyle ki; benim ortaya çıkarmaya çalıştığım şey, tek tipleştirici bir aygıtın donuk ve istikrarlı tahakkümünden çok, sürekli ve çok biçimli mücadeledir."⁹³⁶ şeklinde verdiği bir beyanla, direniş olmaksızın mücadelenin gerçekleşmeyeceğini, "direniş kavramının bu dinamiğin içerisinde anahtar sözcük rolünü üstlendiğini"⁹³⁷, buna ilaveten salt diyalogun da kısır döngü bir hegemonik durumdan öteye geçemeyeceğini ortaya koyar. Bu yüzden Foucault hem arkeolojik hem de jenealojik yöntemleri kullanarak Antik Yunan tragedyalarından başlayan ve güncel doğru ilerleyen analizlerinde, diyalog sürecinin ötekine alan açma gayesine atıf yapar. Bununla beraber Foucault, diyalog sürecinin ancak iktidar oyunları aracılığıyla biçimlenen tahakküm formlarına karşı *parrhesia* kullanımıyla taçlandırılmış bir direnişle yürütülebileceğini öne sürer. Bunun yanında Lemke'nin de vurguladığı üzere diyalog sürecindeki tahakküm sorunları, "iktidar oyunlarının olabildiğince az tahakküm içerecek şekilde oynanmasını sağlayacak olan hukuk kurallarını, yönetim

⁹³⁴ Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog- Parçalanmanın Ötesi**, s. 131

⁹³⁵ Foucault, **İktidarın Gözü**, Ferda Keskin Önsözü, s. 23

⁹³⁶ Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 177

⁹³⁷ Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 283

tekniklerini, dahası ahlakı, *ethos*’u, benlik pratiklerini edinmekle giderilebilir.”⁹³⁸ Bahse konu olan *parrhesiatik* direniş türü, tahakküm formlarına, etik ve eleştirel bir görev olarak karşı direnişi de akla getirmesi dolayısıyla önem arz eder.

3.4. Postmodernizm, Kahkahanın Zaferi mi Yoksa Politik Bir Hayal Ürünü mü? Terry Eagleton ve Postmodernizme Tanımsal Bir Eleştiri

Barry Sanders’a göre “İnsan, kahkaha aracılığıyla hem dünyayı olduğu gibi kabul etmeyerek onu tersyüz eder hem de gerçeklik yükünü hafifleterek siyasal özgürlük umudunu ortaya koyar.”⁹³⁹ Sözsüz bir *parrhesia* türü olarak da addedebileceğimiz gülme, iktidar aygıtının adeta silah haline getirdiği teknolojilerine karşı yine Sanders’ın dediği gibi bireyin kendine özgü bir soluklanma biçimini ifade etmesi bakımından son derece ehemmiyet ihtiva eder. “Gülme”nin iktidar aygıtının özne üzerindeki tahakkümüne karşı özgürleştirici etkisi, dini ve siyasi tahakkümün çatık kaşlı Tanrısı ile despotun/egemenin “iktidar dağıtımının pençesindeki beden”⁹⁴⁰ üzerindeki hegemonyası meselesiyle sınırlı değildir. Gülme, tam da postmodern tarzda her türden iktidar mekanizmasının ürettiği hakikatlere karşı gösterilen bir direnişi de simgelemesi çerçevesinde ele alınmalıdır. Öyle ki **Sokrates’in Savunması**’nda Sokrates’in kendine yöneltilen suçlamalara ya da diyalogdaki başkaca konuşmalara önce bir gülümsemeyle başlaması⁹⁴¹, kahkahanın sözsüz *parrhesia* biçimindeki özgürleştirici pratiğine işaret eder. Orta Çağ’da kilisenin ortaya koyduğu ciddiyetle sürdürülen ve bir Hristiyan için her an tehdit oluşturan yaşam, muhtevasında gülmeyi de barındırsa da bu da kilise tarafından bertaraf edilir. Gülme, cennet dışında olmaktan zevk alanların ve bu manada yüksek sesle küfrün çağrısını seslendirenleri simgeler.⁹⁴² Ancak bunların yanı sıra politik bir *parrhesia* pratiği olarak gülmek, Orta Çağ’da birey için özgürlüğü, bulunduğu kısıkaçtan kurtulmayı, eskatolojik anlatıların sınırlandırıcı içeriğini ve dahası kilisenin dini *parrhesia* oyunları aracılığıyla birey üzerindeki tahakkümünü reddetmeyi de ifade

⁹³⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 244 (Thomas Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 40 içinde)

⁹³⁹ Barry Sanders, **Kahkahanın Zaferi (Yıkıcı Tarih Olarak Gülme)**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 33-34

⁹⁴⁰ İfade için bkz. Agamben, **Kutsal İnsan (Egemen İktidar ve Çıplak Hayat)**, s. 222

⁹⁴¹ Platon, **Sokrates’in Savunması**, 84d, 86d, 102d, 115c

⁹⁴² Sanders, **Kahkahanın Zaferi (Yıkıcı Tarih Olarak Gülme)**, s. 169, 177

eder. Sanders'a göre kaynağını Yunan filozoflarından alan ve Orta Çağ'ın despotik aşamalarından geçerek modern döneme ulaşan gülme, postmodernist dönemde yepyeni bir çehreye bürünür ve espriyle beraber ele alınır. Bu bağlamda **Kahkaha'nın Zaferi**'nde belirttiği üzere Sanders'a göre "espri, postmodernistlerin o kadar önem verdikleri kopuşu en iyi gösteren şeydir. Espri yapmak gerçekliği kendi adımıza keşfetme olanağı verir. Espri beklentileri altüst eder. Kendi gerçekliklerini yaratırlar. Mantiği kesintiye uğratırlar."⁹⁴³ Bu tam da postmodernist tavrın, kendini izah edebileceği *parrhesiatik* bir söylemi barındırmasından dolayı kayda değerdir. Postmodernizm bu açıdan, iktidarın politik hedefleri arasındaki bireyi dönüştürme arzusuna karşı gülmeyi, *parrhesiatik* bir direniş biçimi olarak yeniden dolaşıma koyar. Daha yakından bakıldığında kökenlerini Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün kahkahalarında bulduğumuz bu süreç, onun gülmeyi bilgelikle birlikte takdis etmesiyle, tahakküme karşı direnişi de ortaya koyar.⁹⁴⁴ Hatta Nietzsche çoban metaforu üzerinden öznenin kendini, iktidar ve toplumun kuşatılmışlığından, (iktidar aygıtını temsil eden yılan figürü) sözsüz bir politik *parhesia* biçimi olan gülmeye kurtardığını şu cümlelerle anlatır:

"Zerdüşt yerde gırtlığına yapışmış bir yılanla boğuşan çobanın tekini görür. Yılanın, genç adam uzanmış uyurken sürünerek ağzından içeri girmiş olduğunu düşünen bilge hemen yardımına koşar ve iğrenç sürüngeni bütün gücüyle çeker ama nafiye. Önerdiği şeyin berbat bir iş olduğunu çok iyi bilse de "Isır! Kafasını kopar! ısır! " diye bağırır tek çare olarak. Genç çoban yılanın kafasını ısırarak fırlatır, ondan sonra ayağa kalkarak şöyle der: "Artık ne bir çoban ne de bir insan, dönüşüme uğramış, etrafı ışıkla çevrili, gülen bir varlık. Dünyada hiç kimse onun gibi gülmedi."⁹⁴⁵

Nietzsche'nin bu kıssasından üç yönlü bir çıkarım yapılabilir. Bir yandan çobanın güncelin insanı olduğunu, diğer yandan yılanın ise insanlığı ortadan kaldırmakla tehdit eden, insanlığı akamete uğratıp yozlaştıran toplumsal değerleri sembolize ettiğini söyleyebiliriz. Sonunda da Zerdüşt'ün "ısır! ısır" şeklinde çılgınlığının da aslında insanlığa, özgürce bir değer yaratmayı salık vermeye yönelik simgesel bir ifade olduğunu dile getirebiliriz. Nietzsche'nin yılan metaforuna dair

⁹⁴³ Sanders, **Kahkahanın Zaferi (Yıkıcı Tarih Olarak Gülme)**, S. 51

⁹⁴⁴ Friedrich Nietzsche **Şen Bilim I**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 24; Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, s. 38, 322;

⁹⁴⁵ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, s. 367-368

dilinden dökülen cümleler, postmodern düşüncenin bir arketipi olarak değerlendirildiğinde kahkaha ve hakikat arasında hem iktidar hem de birey için karşıtlıklar bulunur. Bu bağlamda iktidar, hakikat oyunlarına dahil edip özneleştirmeye çalıştığı öznenen kahkahayı alır yerine ciddiyetle donanmış ve üretilen hakikatlerin kutsallığına inanmış kitleleri koymayı hedefler. Buna karşılık iktidar teknolojileriyle kuşatılan lakin kendini etik ve estetik bir biçimde inşa etmeye odaklanan bireyler kahkahayı, olumsuzluğu kutsayan dilsiz bir *parrhesia* biçiminde kullanarak direnişi amaçlarlar. Yine bu yönüyle Nietzsche'nin **Böyle Buyurdu Zerdüşt**'de aktardığı üzere “içinde kahkaha bulunmayan her hakikat, yanlış olarak tanımlanmalı”⁹⁴⁶ düsturu, bizlere postmodernizmin söz konusu politik-*parrhesiatik* direnişinin ilham kaynağı olarak değerlendirilebilecek önemli bir veriyi sunmasından mütevellit dikkate alınmalıdır. Bu düstur, bir yandan hakikatin ve özgürlüğün iktidar aygıtı tarafından askıya alındığı ve gerçek anlamda sözel bir biçimde *parrhesia* kullanımının yasaklandığı zamanlarda dahi pratik bir eylem tarzı olarak gülmeyi gerektirir. Diğer yandan “*politeia* ve *parrhesia* arasındaki sürekli bir gerilimden kaynaklanan özgürlük ve hakikat, özneye postmodernist süreçte bahsi geçen Nietzscheci düstura binaen sözsüz bir direniş olarak “gülme”yi tekrardan icat ettirir. Böylece postmodernist düşüncede iktidarın ürettiği ve bireyi manipüle edici hakikat ile tahakkümün reddi meselesi, her türlü direniş pratikleriyle politik bir hayal ürünü olmaktan gitgide uzaklaşır görünür.

Bunların yanı sıra Terry Eagleton'da da postmodernizmin politik kökeni olarak telakki edilen Nietzsche'nin öznesi, her yerde hazır ve nazır bekleyen iktidar istenci dalgasının üzerindeki köpükten ibaret görülür. Eagleton tarafından postmodernizmin büyük kılavuzu olarak telakki edilen Nietzsche'nin bu tutumuna karşılık olarak yine Eagleton'ın kaleme aldığı **Postmodernizmin Yanılsamaları**'nda ciddi eleştiriler getirilir. Eagleton bir yandan burada kahkaha metaforunu kullanarak, postmodernizmin “tarihsel olarak var olmak, her şeyi hafife alan bir kahkaha atıp, uçurumun kenarında kendinden geçercesine dans ederek tarihin asılsız şemasını yarıp geçmek, dahası tehlikeli, merkezsizleşmiş, amaçsız, temelsiz ya da kökensiz

⁹⁴⁶ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, s. 239

yaşamak” olduğunu ifade eder. Diğer yandan, postmodernizmin her türlü aşırılıklarına rağmen (objektiflik ve evrensellik kavramlarını reddetme, gerçeklik algısının sınırlı ve göreceli olduğunu savunma vb.) toplumsal ve kültürel anlamda önemli bir dönüşümü temsil ederek, tarihsel süreç içinde marjinalleştirilmiş ve aşağılanmış insan gruplarının sesini güçlendirmiş bir akım olarak öne çıkardığını anlatır. Buna ek olarak postmodernizmin mevcut sistemin kendine özgü kimliğini ve düşünsel temellerini sarsma tehdidi yaratarak, geleneksel bakış açılarına meydan okuduğunu söyler.⁹⁴⁷ Ancak Eagleton’a göre postmodernizmin, özellikle modernliğin büyük anlatıları ile özne, hakikat ve özgürlük üçgenindeki fikirlere getirdiği eleştiriler, problemlidir. Bu bağlamda Eagleton’a göre öznenin iktidar aygıtları tarafından birtakım teknolojilerle kuşatılarak nesneleştirilmesini eleştiren postmodernizm, kat’i surette aynı hataya kendisi düşmektedir. Öyle ki postmodernizm, Eagleton’ın düşüncesinde aynı anda hem belirlenimci hem de özgürlükçü olmuş olmakla birlikte kendini devamlı surette bir konumdan bir başka konuma sürükleyen ve yine he an birtakım iktidar mekanizmaları aracılığıyla kurulduğunu savunan hezeyan dolu bir özneyi varsayar. Buna ilaveten Eagleton’ın postmodernizmin söz konusu öznesine yönelik düşüncelerine daha yakından bakıldığında iki şeyin açıklanmak istendiği görülür. Bunlardan ilki postmodernizmin aslında, “modernliğin olumsuz hakikati” olduğu yönündeki fikrini, öznenin belirsizliği üzerinden temellendirmek istemesidir. İkincisi de öznenin söz konusu durumunun esas alınarak postmodernizmin, modernliğin mitsel anlatılarının maskesini düşürmesine rağmen öznenin, benlik teknolojileriyle etik ve estetik anlamda kendini inşa edip özgürleşemeyeceğini öne çıkarmak istemesidir. Eagleton, “geçmiş”in, mutlak manada kendisini oluşturan malzeme olduğunun kabul edildiği postmodernist öznenin; belirlenmişliğin, dağılmışlığın ve parçalanmışlığın pençesinde, olumsuz bir özgürlük anlayışına mahkûm edildiğinde ısrarcıdır. Eagleton’a göre öznenin bu mahkumiyetiyle birlikte hem bedenden kuşku duyması hem de tüm çabasını özgüllük için harcadığını iddia eden postmodernizmin bu tavrı oldukça ironiktir. Bilhassa Eagleton’ın nezdinde postmodernizmin özgüllük iddiası

⁹⁴⁷ Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 38-39, 98, 156

da bir bakıma karşı durduğu idealist görüşün tersine çevrilmiş imgesi olması dolayısıyla daha da ironik bir hal alır.⁹⁴⁸

Eagleton, öznenin belirlenmişliği ile özgürlük bakımından iktidar ve hakikat kavramına, “hakikatin tarihselleştirilmesi” meselesiyle bağlantılı olarak ayrı bir parantez açar. Ama Eagleton’ın bu eleştirisinden hemen evvel Foucault’nun tarihsellik ve hakikat meselesinde ne söylediğine bakmamız gerekir. Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**’nda bu konuyu evrensellerin ve evrensel hakikatin var olmadığı kabulüyle tartışmaya çalışır. Bu bağlamda Foucault, analizlerinin tarihselci bir indirgeme olmadığını, tarihselcilikteki gibi evrensellerden başlayarak bir sorgulama yapmadığını dile getirir. Kendisinin evrensellerin var olmadığından yola çıkarak nasıl bir tarih inşa edilebileceğini sorgulamak niyetinde olduğunu söyler. Foucault özellikle bunu, güncelde yansımalarını gördüğümüz ve bizlere hakikatmiş gibi sunulan verilerden başlayarak arkeolojik bir kazı yapma tarzıyla analiz eder. Hem disiplinci hem de biyopolitik iktidarı esas alarak, hakikatin hangi doğrulama rejimleriyle üretildiğinin ve iktidar aygıtınca bireyler üzerinde hangi politik araçlarla tatbik edildiğinin jenealojik yöntemle çözümlenmesi gerektiğine inanır. Foucault için tarihsel analiz bu yönleriyle politik bir vasfa sahiptir ve dolayısıyla politik öneme sahip olan da yine doğrulama rejimlerinin tarihi olarak kabul edilir. Doğrulama rejimi, belli bir söyleme dair, doğru ya da yanlış olarak tanımlanabilecek önermelerin belirlenmesini sağlayan kuralların tümüdür. Foucault güncele ilişkin bir sorunun teşhisi için örneğin hapisane gibi belirli bir mekanizmanın işleyişini, tarihsel olarak (doğrulama rejimlerinin tarihini kurmak itibarıyla) inceler ve bunun güncele etkisini sorgulamayı tercih eder.⁹⁴⁹ Foucault sorgulama tarzını şu ifadeyle bizlere daha net açıklar:

“Delilik, hastalık, suç, cinsellik ve şu an size anlatmakta olduğum konu da dahil, bütün bu araştırmaların esas amacı, eylem dizilerinin nasıl hakikat rejimiyle bir araya gelerek, var olmayanı gerçekliğe bağlayan ve dolayısıyla da meşru bir şekilde doğru-yanlış ayırımına tabi tutan bir bilme-iktidar (*savo- ir-pouvoir*) düzeneği yarattığını göstermek.”⁹⁵⁰

⁹⁴⁸ Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 44-45, 59, 63-65

⁹⁴⁹ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 5-6, 32-33

⁹⁵⁰ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 20

Foucault, bu sorgulamaları yaparken hakikaten de Eagleton'ın söylediği üzere, tıpkı bir postmodernistin yaptığı gibi hem tarihten kaçınır hem de güncel ilişkiler sorunları iktidar, hakikat, söylem ve özne çerçevesinde irdeleyip tarihselleştirmek adına tarihi kullanır.⁹⁵¹ Bu bağlamda Eagleton için özellikle kültür, cinsellik ve söylem analizlerinden de anlaşılacağı üzere, “tarih olmayacak bir tarihe inanan” postmodernizm, daima olumsuz iktidar biçimlerini varsayar ve ideoloji yerine daha kapsayıcı olan söylem kavramını koyarak konuya odaklanmayı tercih eder. Fakat burada Foucault için sorunsallaştırmaların odağındaki iktidar aygıtı, bizzat devleti kendisi olarak görülmemelidir. Çünkü Foucault’ya göre evrensel olarak değerlendirilemeyecek olan devlet aygıtı, çoğul bir yönetimsellikler rejiminin hareketli bir sonucudur ve iktidar ağının temel bir çatısı olarak ifade edilir. Buna ilaveten Bernard Berenson’un anladığı gibi atom bombasından daha beter olarak düşünülen bir devlet yapılanması da bu olumsuz iktidar aygıtının tamamını kuşatmaz. Aksine Foucault devlet sorununu, yine arzusun bir işlevi olan iktidarın her türlü tehlikeli ve sınırlayıcı görmesi hasebiyle, yönetimsellik pratiklerinden yola çıkarak inceler.⁹⁵² Hatta Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**’nda Thomas Paine’in **Sağduyu** isimli eseri üzerinden, devlet olgusunu, yönetimsellik ve toplum ayrımıyla tartışır.⁹⁵³ Foucault burada özellikle “Paine’in insanda doğal olarak bulunan kötülükleri dizginlemek için ihtiyaç duyulan, özellikle **Sağduyu**’da doğası gereği kötü güç ve “kayıp masumiyet nişanı” olarak addedilen Devlet’in (hükümet), modern toplumların bir ihtiyacı olduğu fikrini”⁹⁵⁴ analiz eder.

Eagleton, **İdeoloji** isimli eserinde kendi deyimiyle Foucault ve müritlerinin, iktidar aygıtıyla ilişkili olmayan hiçbir değer ve inancın var olmadığı yönündeki fikirlerini absürt bulur. Ona göre bu minvaldeki fikirler, belirli şartlarda nelerin dışarıda tutulacağından yoksundur. Bu yönüyle de her şeyi kuşatan iktidar mefhumu,

⁹⁵¹ Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 48

⁹⁵² Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 63-65; Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 57, 74, 82; Foucault, tüm iktidar dispozitiflerinin devlet aygıtıyla özdeşleştirilmesinin hatalı olduğu görüşündedir. Devlet bu bakımdan iktidarın da yegâne kaynağı olarak görülmemektedir. Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 72, 113

⁹⁵³ Bkz. **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 256

⁹⁵⁴ Klaus Benesch, “Is Truth to Post-Truth what Modernism Is to Postmodernism? Heidegger, the Humanities, and the Demise of Common-Sense”, **European Journal of American Studies**, 15/1, 2020, p. 9

sınırlarını kaybeder ve sonsuz bir genişlemeyle anlamsızlaşmaya başlar. Bu da Nietzsche ve Foucault gibi düşünürlerin, iktidar kavramına çok geniş bir anlam atfederek kavramın içini boşaltmasına ve egemen düzenin yararına hizmet etmelerine yol açar. Eagleton'a göre öznellik biçimlerini üreten iktidar rejimlerinin bireyleri birtakım pratikler uyarınca inşa ettiğine inanan Foucault'nun düşün yaşamının son döneminde direniş kavramı hüküm sürer. Ancak Eagleton'ın analizinde, Foucault'nun bahsettiği direnişin neliği ve özellikle öznesi son derece belirsiz kalır.⁹⁵⁵ Eagleton, öznenin konumunun saydamlaştığı ve *parrhesia* kullanımının gerçekleşeceği ortamı oluşturmakla mükellef bu direniş noktasında Spinoza'ya, Freud'a, Althusser'e ve Foucault'ya atıflar yaparak, özgürlüğün yanılsamadan ibaret olduğu fikrini açıklar. Bu bağlamda öznelliğin kendisinin, kendi kendini hapsedmenin bir biçimi olduğunu, dolayısıyla da *parrhesiatik* manada siyasi direnişin doğum yerinin neresi olduğu sorusunun karanlığa mahkûm edildiğini söyler.⁹⁵⁶ Bize öyle geliyor ki direnişin ortaya çıktığı ilk yer Foucault'nun da söylediği üzere beden mekânıdır. David Harvey'in **Postmodernliğin Durumu**'nda aktardığı gibi, baskı, toplumsallaşma, disipline etme ve ceza mekanizmasının uygulandığı hazne, hep bu beden mekânıdır. Yine Harvey'e göre, mekân içinde var olan ve birtakım teknolojiler aracılığıyla hegemonyaya karşı özgül bir direniş göstererek özgürlük mekânlarını mücadeleyle yaratan daima bu beden mekânıdır. Beden, Foucault'da indirgenemez tek şeydir ve her türlü baskı, nihayetinde izini bu beden mekânında bırakır. Hem Foucault hem de Harvey için insan bedeninin indirgenemezliği ise, insanın arzusunun özgürleşmesi mücadelesinde direnişin ancak oradan yani beden mekânından hareketle başlayabileceği manasına gelir.⁹⁵⁷ Söz konusu mekân olarak beden, toplumsal bir zorunlulukla birlikte direnişin sözel ifadesi bağlamında *parrhesia* kullanımının da çıkış noktasını ifade eder. Eagleton da aynı düşünceyi

⁹⁵⁵ Terry Eagleton, **İdeoloji**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 26-27, 78; Bu belirsizlik iddiasına karşın Eagleton, net bir biçimde direnişin adresi olarak, soylu aldatmacalar ve terbiye eden kurgular üretirken duyuları ayartan devlet aygıtını işaret eder. Şiddet, devlet aygıtını tesis eder. Siyasi hegemonya da bu bağlamda şiddetle beraber silikleşen belleğin meyvesidir. İktidar, ürettiği hakikatler aracılığıyla silikleştirdiği bellekleri özneleştirir ve kaynakları bir sır perdesi altında kalabildiği ölçüde varlığını devam ettirir. Topluma ise yalnızca yanlış hayatlar yaşamaktan başka bir şey kalmaz. Bkz. Terry Eagleton, **Trajedi**, çev. Cem Alpan, İstanbul, Tellekt Yayınları, 2021, s. 93-95

⁹⁵⁶ Eagleton, **İdeoloji**, s. 207

⁹⁵⁷ David Harvey, **Postmodernliğin Durumu**, Çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2019, s. 61, 239

paylaşır ve bedenin tüm edimlerin hareket noktası olarak konumlandırır. Ancak postmodernliğin hem bedene karşı kuşkucu yaklaşmasını hem de kendini özgüllüğe adanmasını da ironik bulduğunu söylemekten geri durmaz.⁹⁵⁸ Bu bağlamda postmodernizme hem negatif hem de pozitif yönlerini ortaya koyarak eleştiri getiren Eagleton'ın Foucault felsefesine yönelik eleştirileri de dikkate değerdir. Foucault'nun görüşlerinin katılık ve düş girdabında boğulduğunu anlatan Eagleton, özellikle Merlau-Ponty'den Foucault'ya doğru yaşanan kaymanın⁹⁵⁹ tam da postmodernizm fikrine uygun olarak bedenin özne olmaktan çıkıp nesneleşmesi şeklinde yaşandığını ifade eder. Öyle ki Ponty'e göre beden, yapılması gereken bir şeylerin olduğu hazne şeklinde kabul edilirken, Foucault'da bu tam bir politik çıkışla beden aksine, bakmak, damgalanmak ve düzenlenmek gibi çeşitli iktidar pratikleriyle kendisine bir şeylerin yapıldığı yer olarak belirlenir. Tam olarak bu noktada Eagleton'ın postmodernizme getirdiği eleştirinin temelini buluruz. Foucault'nun bu ifadesinden hareketle diyebiliriz ki Eagleton, postmodernizmi gölgesiyle kapışan ve bu kısır döngü içerisinde “iktidar = hakikat/bilgi” gibi politik argümanlarla örülü bir fiyaskonun ürünü olarak değerlendirir. Ama yine de Eagleton'ın, postmodernizmi kendi içerisinde radikal ve muhafazakâr cenah olarak ikiye ayırdığını, buna ilaveten de tüm yaşamı kültüre indirgediklerinden ötürü postmodernlere tamamen karşıt bir tutum sergilediği fikrini saf dışı bırakmak gerekir. Bu bağlamda Eagleton bir yandan Foucault gibi muhafazakâr postmodernistlerin (Habermas'ın deyimiyle yeni muhafazakârlar) bedenin nesneleştirilmesi meselesindeki vurgularını, “beden nesneleşmediği sürece karşılıklı ilişkinin söz konusu olmayacağı” yönündeki kendi fikrini öne sürerek anlamsız bulur. (Ama biz biliyoruz ki Foucault, beden üzerinde iktidarın, iktidar üzerinde de beden olarak öznenin bir direnişi olmadan ne özgürlükten ne de bireyselleşme ve hakikat mücadelelerinden bahsedilemez.

⁹⁵⁸ Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 25, 64

⁹⁵⁹ Söz konusu kayma, Ferda Keskin'in açtığı üzere, gözlemleyen özneye mutlak bir öncelik veren, ardından da bir edime kurucu rol yükleyen, kendi bakış açısını tüm tarihselliğin kökenine yerleştiren, yani aşkın bir bilince götüren fenomenolojik yaklaşıma, Foucault tarafından eleştiri getirilmesiyle başlar. Bkz. Ferda Keskin, “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, Ankara, **Doğu Batı Dergisi**, Sayı 9, 2005, s.16; Bu bağlamda Foucault, fenomenolojinin söz konusu özne teorisiyle yola çıkılarak, “herhangi bir bilgi biçiminin nasıl mümkün olduğunu bilme” sorununun gündeme getirilmesini reddeder. Öyle ki Foucault ancak bu türden bir a priori özne kuramını reddederek, özne biçimleri, hakikat oyunları ve iktidar pratikleri arasındaki analizin mümkün olabileceğini bizzat ifade eder. Bkz. Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 233

Parrhesiatik ilişkiler ve bireyin özgürlük direnişi ancak ve ancak Foucault'ya göre bu iki tarafın yani iktidar ve bireyin/toplumun karşılıklı gerilimine muhtaçtır. Bu yüzden Eagleton'ın eleştirisi, muhafazakâr postmodernist kanadı temsilen Foucault'nun fikirleri ölçüsünde bir kez daha ele alınmalıdır.) Diğer yandan daha ayrıntılı bakıldığında Eagleton'ın özellikle radikal postmodernistlerin etik-estetik bir inşa süreciyle özgür bireyler haline gelmenin absürt bir beklenti olduğunun farkına varmalarını değerli bulduğu görülür.⁹⁶⁰

3.5. “Sessizliğin Arkeolojisi”nden Mesih'in (Foucault'nun) İlgasına Giden Süreç: Derrida'nın ve Baudrillard'ın Foucault Eleştirisinin *Parrhesia* Temelli Bir Analizi

Kavramlar, toplumsal örgütlenmelerin ideolojik ihtiyaçlarına göre defaatle tanımlanan, bu açıdan da kilit noktasını kendinden ve kendinde olmayan şeklindeki ayrımında bulan zihin tasarımlarıdır.⁹⁶¹ Bu zihin tasarımlarından biri de “delilik”tir. “Özellikle, dünyanın tehdit ve sırlarına ilişkin olarak hissettiklerini, çok sayıda imgenin içerisinde dışa vurduğunu iddia ettiği Rönesans'a (XIV-XVII. YY.) atfen klasik çağı konu edinen Foucault, hakikat ve dünyadan ziyade, insanın algılayabildiği kendi gerçeğiyle ilgili olan”⁹⁶² şeklinde tanımladığı delilik kavramını sorunsallaştırır. Foucault bu amaçla çalışmalara başlar ve nihayetinde 1961'de tamamlayarak **Deliliğin Tarihi**'ni yayımlar. Burada Foucault, aklın penceresinden/dilin tahakkümünden kurtarılmış olan ve kendi tabiriyle suskunluğun arkeolojisini tarihsel ve felsefi anlamda gerçekleştirmiş olur. Roy Boyne'a göre Foucault, **Deliliğin Tarihi**'nde delinin dışlanması ve ilzam edilmesinin temelinde bulunan tarihsel zorunluluklara değinmeyi hedefler⁹⁶³ ve bu amaçlarla deliliği kendi hakikatini üretmek suretiyle lanetleyerek dışlamış olan hegemonik güçlere karşı savaşmanın alternatiflerini arar. Bu analizlerle Foucault, Boyne'a göre başka suskunlukların ya da başka dışlama biçimlerinin arkeolojileri için bir model oluşturur. Derrida tam da bu noktada devreye girer. Derrida önce Foucault'yu Batı

⁹⁶⁰ Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 35, 59, 89, 92

⁹⁶¹ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Mehmet Ali Kılıçbay Sunuşu, s. 8

⁹⁶² Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 52, 56

⁹⁶³ Foucault'nun, “deliliği, onu anlayan özneye birlikte bir nesne olarak kuran bu deneyimin, ancak belirli ve iyi bilinen tarihsel süreçlere eğilerek anlaşılabilceğine” dair ifadesi için bkz. Trombadori, **Michel Foucault ile Söyleşi (Marx'dan Sonra)**, s. 64-65

felsefesinin kanayan yarası olduğunu düşündüğü “kavramların ardındaki gerçeklik arayışı” noktasında eleştirir. Bu bağlamda özellikle kavramların ardında aranan bir gerçekliğe ulaşma yolculuğunda karşımıza defaatle yeni kavramlar çıkması hasebiyle, söz konusu gerçekliğe ulaşma amacının her seferinde erteleneceğini belirtir. Bunun yanı sıra en önemlisi de Derrida, Foucault’nun kaleme aldığı **Deliliğin Tarihi**’ni, deliliğin sessizliğe, dilsiz sözcüklere ve kendi kendine konuşan ve muhatabı olmayan bir dilin inatçı mırıltısına boğulmasından ötürü, sessizliğin arkeolojisi olarak adlandırır. Ardından da Foucault’nun sessizliğin arkeolojisi tasarısını kabul etmediğini dile getirir. “Derrida’ya göre delilerin sessizliklerinin bitmez tükenmez talihsizliği, en iyi sözcülerinin onlara en iyi ihanet edenler olmasıdır; yani onların suskunluğunu bizzat aktarmaya kalktığınızda, düzene karşı savaşıp onun kökenini sorgulasanız bile, zaten düşman tarafına, düzen tarafına geçmiş olursunuz.”⁹⁶⁴ Yani Derrida’ya göre delilik ve deliliğin suskunluğu üzerine her kim konuşuyorsa, söz konusu eylemiyle düzenin ve ussallığın tarafına geçer. Dahası delilerin yegâne sözcüleri, onlar adına konuşmakla ihanet içine girmektedirler.⁹⁶⁵ Ancak daha önce tartıştığımız “entelektüel kimdir ve madun adına konuşulabilir mi?” meselesinden de biliyoruz ki Foucault, madun sınıf hakkında konuşmanın ihanet olduğunu bilmektedir. Foucault burada yalnızca Derrida’nın kabul ettiği “aklın aşılamazlığı” meselesi karşısında, akla güvenmeyerek ve iktidar ilişkilerinin de kaçınılmaz olduğu fikriyle meseleyi tartışır. Bu bağlamda dışlayıcı olmayan bir söylem inşa etme inancıyla ve “modern aklın yarattığı “delilik” deneyimi meselesini ortaya koymak, dahası dışlama ile hakikat arasındaki bağı araştırmak amacıyla”⁹⁶⁶ **Deliliğin Tarihi**’ni kaleme alır. Bu yönüyle de Foucault, etik bir duyarlılık ve gizli bir ütopyacılıkla itham edilir. Yani Foucault, aklın dolayısıyla da bilgi üretiminin iktidarın tekeli altına alındığı savıyla sahneye çıkar. Derrida, Foucault’ya karşı çıkararak felsefe tarihinin aklın öyküsü olduğunu meşrulaştırır. Ardından da karşı çıkışlarıyla beraber, Foucault’nun bu söz konusu tarihinin bir köken söylemi üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Ancak Derrida’nın bu

⁹⁶⁴ Jacques Derrida, “Cogito and the History of Madness”, **Writing And Difference**, trans. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, p. 36

⁹⁶⁵ Ray Boyne, **Foucault ve Derrida- Aklın Öteki Yüzü**, Çev. İsmail Yılmaz, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009, s. 82-88

⁹⁶⁶ Caputo, **Hakikat- Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı**, s. 33; Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 261

bakış açısı Foucault felsefesini yüzeysel ve tekrara düşmekle itham etmekle aynı anlama gelir. Fakat Foucault, aklın öz kısıtlamalarının aşılabileceğini, aklın Derrida'nın söylediği gibi dışlamalar üzerinden kurulamayacağını, belli yapıların nasıl olur da bizim akıl biçimimiz haline gelebildiğini sorgular. Foucault, Hegelci Yasa olan -akla karşı devrim yine akılla yapılır.- ilkesini ters yüz etme amacındadır.⁹⁶⁷ Foucault'nun söz konusu ters yüz etme girişimi de özellikle, “bilginin arkeolojisine karşılık gelen ve söylemsel pratiğin oluşumuyla paralel olarak ele alınması gereken “devrimci bilinç” kavramıyla”⁹⁶⁸ özdeşleştirildiğinde daha anlamlı hale gelir.

Diğer bir noktada Derrida “Foucault’da, kapatmanın tarihsel konumu belli değildir.”⁹⁶⁹ şeklindeki eleştirisiyle devam eder. Bu açıklama Baudrillard’ın daha sonra değineceğimiz üzere Foucault’nun iktidar kavramının dağınıklığından yakınmasına benzemektedir. Ray Boyne’un da ifade ettiği üzere, Derrida tarafından yapılan eleştiri, Foucault’nun tam da kapatmanın konumunu sorunsallaştırdığı bir düşünür olması gerekçesiyle haksızdır. Şunu söyleyebiliriz ki kapatmanın ve kapatma pratiklerinin tarihsel konumu, tıpkı iktidar mefhumu gibi Foucault’da gayet açıktır. Foucault, Klasik Çağı konu edinir ve bu Çağ ile başlamakla birlikte hapisaneler, tımarhaneler (prototipini Foucault’nun söylediği gibi Almanya’daki gemilere hapsedilen deliler oluşturur.), kışlalar, okullar, hastaneler ve son olarak da bize öyle geliyor ki bizatihi tarihin kapatıldığı müzeler ve kütüphanelerin yerini belirler. Bunun yanında Foucault’da kapatmanın konumu açık değil demek Foucault’nun “iktidar uğruna akılla ters düşen bir iktidar aygıtının” tahakküm alanlarının/kurumlarının belirleyemediği anlamına gelir ki bu da son derece yanlış bir görüşe sürükler. Çünkü söz konusu konumlar belirlenmeden aklı tekeline alan bir iktidar aygıtının hakikat rejiminin analizi yapılamaz, dahası kapatma pratiklerinin somut mekânları, Foucault tarafından tespit edilemezdi. Eğer Foucault, Derrida’nın dediği gibi akıl biçimimizin ötesine geçebilme konusunda karşılaşılan güçlükleri ele alabilmek için tarihin farklı dönemlerinde aklın farklı kılıklara büründüğünü

⁹⁶⁷ Boyne, **Foucault ve Derrida- Aklın Öteki Yüzü**, s. 89-94; Ayrıca bkz. Derrida, “Cogito and the History of Madness”, s. 36

⁹⁶⁸ Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş (Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri)**, s. 87

⁹⁶⁹ Boyne, **Foucault ve Derrida- Aklın Öteki Yüzü**, s. 100

dillendiren bir tarihselci görüşe başvurmuşsa ve tarihselci tarzda aklın arkeolojisini yapıyorsa bunun nedeni de Ferda Keskin'e göre gayet açıktır: "Batı düşüncesinin insan/insan doğasına karşı iddia ettiği bütün evrensellerle hesaplaşmak ve bize öyle geliyor ki özgürlüğü tesis edebilme adına sınırları aşmak."⁹⁷⁰ Toplum dışına itilen deliler üzerinden delilik deneyiminin nasıl kurulduğunu ortaya koyan Foucault, aklın delilikle diyalogunu da bir anlamda ortaya koyar. Bu bağlamda da Foucault, "deliliği, özellikle deliliğin görünür yeri olan genel hastane içerisinde tanımladıktan sonra onu dışlayıp sessizliğe mahkûm eden hegemonik aklı yani iktidarın mikro-fiziğini tarihsel olarak açığa çıkarır."⁹⁷¹ Bahse konu olan bu iktidar Foucault'ya göre Klasik Çağ'da önce cüzzam ve dini söylemler üzerinden kapatma pratiklerini uygular. Öyle ki cüzzam gibi bir hastalık, "Tanrının sopası yoktur." deyimiyle özdeşleşen ve en azından Foucault'nun **Deliliğin Tarihi**'nden aktardığı üzere Tanrının sıklıkla kullandığı bir lütuf, bu bağlamda da sessiz bir *parrhesia* biçimidir. Bu lütuf, uhrevi yaşamda her ne kadar bağışlanmanın ve Cennet'e bir adım yaklaşmanın bir simgesi olsa da dünyevi yaşamda iktidar aygıtınca kapatılmayı gerektirir. Foucault'ya göre cüzzamlıların Klasik Çağ'da üstlendikleri bu rolü artık yeni anlam ve yeni kültür içerisinde XVIII. Yüzyıl itibariyle yoksullar, serseriler, ıslaha muhtaçlar ve akıldan zoru olanlar şeklinde kategorize edilen ve bir anlamda madunlaştırılmış çeşitli gruplar üstlenecektir. Bu gruplar, dışlamanın yeni özneleri olarak iktidarın kullanımına sunulmuş durumdadır. Deliliğin kapsamı gittikçe genişler; söz gelimi İncil'i yanlış yorumlayanlar ve iktidar aygıtının kozmosunu/düzenini kaosa sürükleyenler. Ancak burada dikkati çeken şey, iktidar aygıtının delilik üzerinden *parrhesia* kullanımına da ciddi manada darbe vurarak bunu da meşru zemine (delilik) oturtuyor olmasıdır. Sessizliğin arkeolojisi bu minvalde, büyük ölçüde iktidar mekanizmasının ürettiği hakikatlere karşı hakikatin ifade edilişinin de "deli" yaftalaması adı altında manipüle edilmesinin bir analizi olarak değerlendirilebilir. Elbette sınırları belirlenmiş ve patolojik verilerle desteklenen ruhsal hastalık dahilinde "deli" şeklinde kategorize edilen grup vardır. Ancak meşru zeminde iktidar aygıtının kendisine yöneltilen *parrhesiastik* eylemlerin

⁹⁷⁰ Ferda Keskin, **Yayınlanmamış Ders Notları**, 2023

⁹⁷¹ Suçun görünür olduğu hapishane gibi deliliğin de görünür yeri olan hastane kurumlarında, deliliğin mahkûm edilme meselesinin ayrıntıları için bkz. Deleuze, **Foucault Üzerine Dersler (Bilgi)**, s. 23-25, 40-41, 186-187

varlığı ve söz konusu eylemlerin iktidar aracılığıyla üretilen hakikatler çerçevesinde “deli” söylemiyle bastırıldığı da aşıkardır. Örneğin Sokrates, bir yandan *parrhesiastes* olarak cesur bir şekilde gerçekleri ifade ettiği için kabul görürken, diğer yandan Atina'da toplumsal normlara karşı geldiği için iktidar aygıtınca bir tür "deli" olarak da yaftalanması bu tahakkümün ilk nüvesi olarak kabul edilebilir. Gerek modern gerekse postmodern dönemde iktidar aygıtının politik gerekçelerle *parrhesiastik* bireyleri “deli” kavramı altında dışlaması da yine bu tahakküme yönelik başka bir emsal olarak sunulabilir. Yakından bakıldığında Foucault, “Delilikteki her şey parlak bir yüzeydir: onda saklı gizli esrar yoktur.”⁹⁷² derken böyle bir alt metni bizlere sunar. Yani tarihsel olarak kurulan “delilik” deneyimi (öteki) üzerinden aslında iktidar, kendi ürettiği hakikatler çerçevesinde “normal” olanı dolaşıma sokar ve aklı kuşatır. Delilik tıpkı gülme gibi iktidar aygıtının toplumu sarıp sarmalayan hakikatlerine karşı *parrhesiatik* bir karşı-direnıştır. Tüm bunlar, sessizliğin arkeolojisi bağlamında, özellikle politik ve toplumsal çıkarımlar ve Mehmet Ali Kılıçbay’ın **Deliliğin Tarihi**’nin girişinde söylediği gibi bir itiraz çığılığı olarak anlaşılmalıdır.

Derrida, *Cogito ve Deliliğin Tarihi* başlıklı makalesinde Foucault’nun, delileri her zaman hapseden psikiyatrik ya da felsefi materyali reddettiğini, ancak kaçınılmaz olarak doğrulanamayan bir kaynaktan alınan popüler ve belirsiz bir delilik kavramını kullanmaya başladığından bahseder. Ardından da Foucault’nun XVII. Yüzyılın ortalarında deliler ve diğerleri için hapsedilme evlerinin yaratılmasıyla **Deliliğin Tarihi** boyunca anlattığı klasik bir sürecin başlangıcını ve ilk aşamasını işaret eden “güç eylemine”, büyük hapsedme meselesine giriş yapar. Foucault’nun söz konusu büyük hapsedme meselesini Descartes’a bağladığını ifade eden Derrida, meditasyonun felsefi bir delilik hapsi olarak yorumlandığını söyler. Derrida için asıl soru, Foucault niçin Kartezyen örneği tercih etmiştir? Derrida bu soruya Foucault’nun yanıtı olmadığını ifade eder.⁹⁷³ Fakat Derrida, bahse konu olan makalede satır aralarında Foucault’ya atfen *cogito*’nun hapsedilme meselesine değinir. Bu bağlamda Derrida, Foucault’nun **Deliliğin Tarihi**’nin totaliter olmadığını

⁹⁷² Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 54

⁹⁷³ Derrida, “Cogito and the History of Madness”, p.41, 43

söylemekle birlikte yapısalcı totalitarizmin bu eserde, Klasik Çağ'daki şiddete benzer şekilde *cogito*'nun kapatılmasından sorumlu olacağını iddia eder.⁹⁷⁴ Derrida'nın bu ithamından sonra öyleyse ikinci soru şöyle cereyan etmelidir: Acaba Kartezyen örnek Foucault tarafından *cogito*'nun dilinin saf dışı bırakılması için mi tercih edilmiştir? Etienne Balibar'dan ilerleyerek bir yorumda bulunabiliriz. Balibar'a göre deliler, Kartezyen aklın reddettiği hakikati dile getirirler.⁹⁷⁵ Öyleyse Foucault, Descartes tarafından kuşkuya yer bırakmamak için *cogito*'dan ilk kez dışlanan delilerin hakikatini anlatabilme (bu konuda bir *parrhesia* öne sürebilme) adına kartezyen örneği değerli bulur.⁹⁷⁶

Derrida'ya göre aklın XVII. Yüzyılda çoktan kurulduğu yönündeki fikrine, dahası aklın a priori'sine ve ötesine ulaşılmasının tamamen olanaksızlığına vurgu yapmasına, kaleme aldığı **Derrida'ya Cevap ve Bedenim, Bu Kağıt, Bu Ateş** başlıklı iki makalesinde karşı çıkan Foucault⁹⁷⁷, bu durumun Derrida tarafından felsefeye bir tahakkümün devamını istemesinden kaynaklandığını belirtir. Bu konuda “Robert D'Amico'ya göre Foucault, Derrida'nın felsefenin eski özerkliğini muhafaza etmeye çalıştığını ve eleştirinin klasik işlevini yeniden canlandırdığını, dahası felsefeyi toplumsal ve tarihsel güçler tarafından belirlenmekten korumayı amaçladığını”⁹⁷⁸ belirtir. Foucault, Derrida'nın iktidar ve tarih sorunlarıyla yüzleşmekten kaçındığı için felsefenin özerkliğini öne sürerek iktidar ilişkilerini soruşturmayı reddettiğini dile getirir. Bahse konu olan makale, Descartes üzerinden delilik ve meditasyon tartışması bağlamında Foucault'nun Derrida'ya göndermelerini

⁹⁷⁴ Derrida, “Cogito and the History of Madness”, p. 57; Ayrıca bkz. Didier Eribon, **Michel Foucault**, s. 147

⁹⁷⁵ Étienne Balibar, **Demokrasiyi Demokratikleştirmek**, Çev. Bediz Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 68

⁹⁷⁶ Aydınlanma düşüncesi ve bu düşünce çerçevesinde Aydınlanma toplumu, kendini akıl'la simgeleştirir ve tüm hayalini onun üzerine kurar. Diğerleri yani normal-olmayan olarak tanımlanan deli ise aksine bu hayalin baltalayıcısı olduğu gerekçesiyle kapatılmalıdır. Bkz. Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Mehmet Ali Kılıçbay Önsözü, s. 14; Aslında Kartezyen örnek tam da Aydınlanma'nın temel prensibi olan aklın yükseltilişinin prototipi olarak değerlendirildiğinde, Foucault'nun Kartezyen örneği niçin tercih ettiği anlaşılmaktadır.

⁹⁷⁷ Michel Foucault, “My Body, This Paper, This Fire”, trans. by Geoff Bennington, **Oxford Literary Review**, Vol. 4, No. 1 (Autumn 1979) p. 10; Türkçe çeviri için bkz. Foucault, **Büyük Kapatılma** içinde “Gövde, Bu Kağıt, Bu Ateş”, Ayrıca Bkz. Boyne, **Foucault ve Derrida- Aklın Öteki Yüzü**, s. 104

⁹⁷⁸ Robert D'Amico, “Text and Context: Derrida and Foucault on Descartes”, **The Structural Allegory (Reconstructive Encounters with the New French Thought)**, Edited by John Fekete, vol. 11, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, p. 176; Ayrıca Bkz. Boyne, **Foucault ve Derrida- Aklın Öteki Yüzü**, s.109

kapsamaktadır. Burada bizi ilgilendiren esas nokta, meditasyon ve delilik arasındaki ilişkiden ziyade metinde, dolaylı olarak meditasyonun tıpkı şizoanalizdeki şizofren özne üzerinden salt *parrhesia*'nın ortaya çıkışının vurgulanmasıdır. Foucault meditasyona ayrı bir alan açar ve meditasyon pratiği için şu sözleri aktarır:

Meditasyon, pek çok söylemsel olay gibi, ifade eden öznenin bir dizi modifikasyonunu/yargılarını da beraberinde getiren yeni ifadeler üretir: Meditasyonda söylenenler aracılığıyla konu karanlıktan aydınlığa, kirlilikten saflığa, tutkuların kısıtlanmasından serbestliğe, belirsizlik ve düzensiz hareketlerden bilgeliğin dinginliğine vb. geçer. Meditasyonda özne kendi hareketi tarafından sürekli olarak değiştirilir; söylemi, içinde sıkışıp kaldığı etkileri kışkırtır; onu risklere maruz bırakır, denemelerden veya ayartmalardan geçirmesini sağlar, onda durumlar yaratır ve ona ilk anda sahip olmadığı bir statü veya nitelik kazandırır. Kısacası meditasyon, meydana gelen söylemsel olayların etkisiyle değiştirilebilen hareketli bir özneyi ima eder.⁹⁷⁹

Foucault'nun Derrida'ya cevap niteliğindeki söz konusu makalede dile getirdiği bu sözler bizi **Öznenin Yorumbilgisi**'nde Seneca tarafından tanımlanan şu Stoacı harekete geri götürür: İnsan ancak bulunduğu noktadan geri çekilmek suretiyle doğanın tamamını kavrayabilir, doğanın tümünü kat edebilir, kendini tanıyabilir ve yukarıdan aşağıya bakmak suretiyle dünyadaki özgürlüğünü elde edebilir. Foucault meditasyona benzer nitelikteki bu geri çekilmenin insan özgürlüğüne sağladığı faydayı da şu sözleri ekleyerek açıklığa kavuşturur: “Bu geri çekilme pratiği, özgürleşmeden önce bize iyi olarak görünen her şeyin küçüklüğünü, sahte ve yapay karakterini kavramamızı sağlar. Zenginlik, haz, zafer vb. gibi bütün geçici olaylar, bu geri çekilme hareketi sayesinde en üst noktaya vardığımızda ve dünyanın bütününün sırları bize açıldığında hakiki boyutuna geri dönecektir. Bir kere der Seneca, tüm dünya katedildiğinde, gezegenlerin oluşturduğu daireye yukarıdan bakmak suretiyle, o anda insanların kurduğu bütün sahte görkemler (fildişi tavanlar, bahçeye dönüştürülmüş ormanlar, yatağından çıkarılmış nehirler, vb.) küçümsenebilir.”⁹⁸⁰ *Parrhesiastes* olabilmek ve *parrhesia* kullanabilmek, bu sayede özgürlüklerin sağlanabilmesi ancak ve ancak böyle bir “etik bakışın” eseri olabilir.

⁹⁷⁹ Foucault, “My Body, This Paper, This Fire”, p. 19; Foucault, “Gövdem, Bu Kağıt, Bu Ateş”, **Büyük Kapatılma** içinde, s. 62-63

⁹⁸⁰ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 236

Unutulmaması gerekir ki Dreyfus ve Rabinow'un vurguladığı üzere etik tam da bu noktada, “Düşünme, bilinç eylemi, sessiz olanın aydınlatılması, dilsiz olanın onarılması, insanı kendisinden ayıran karanlık unsurunun aydınlatılması, hareketsiz olanın yeniden canlandırılması manalarına gelir. Böylece de düşüncenin bizatihi kendisi, bireysel ve kolektif anlamda özgürlük vaat eden politik bir eylem haline dönüşür ve düşünce aslında, *cogito*'nun savunucularının varsaydığı şekilde olmasa da aktiftir.”⁹⁸¹ Foucault Derrida'ya cevap verirken özellikle alt metin olarak postmodern direnişte etik öznenin konumuna vurgu yapmak üzere Descartes'ın meditasyon pratiğinin bu yönünü de anlatır. Bu bağlamda denilebilir ki Descartes'la beraber modern dönemde meditasyon, ruhani bir arınma değil aksine okuma egzersiziyle gerçekleştirilen ve özneyi iktidar aygıtının hakikat rejimine karşı direnişe sevk eden *parrhesiatik* mücadeleyi içerir. Yine bize öyle geliyor ki Descartes'ın metodik şüpheciliğinin bir çıktısı olan “kötü cin/İblis”⁹⁸² argümanı politik alana kaydırıldığında ortaya yeni bir iktidar modeli çıkar. Bu modelde “kötü cin/İblis” ya da büyük düzenbaz olarak addedilen iktidar aygıtının ürettiği hakikatlere karşı bireyler, *parrhesia* kullanarak karşı-özneleşmeye çalışır ve özgürlük mücadelesi verir. Foucault'ya göre Descartes'ın “Ben kimim? Biricik; ama evrensel ve tarihsel olmayan bir özne olarak ben kimim?”⁹⁸³ biçimindeki kartezyen sorusu bu anlamda öznenin bir çıkış bulma arzusunu anlatması bakımından büyük önem arz eder. Descartes'tan hareketle “kötü cin/İblis” olarak telakki edilebilecek olan iktidar mekanizmasının bu hakikat oyununda Foucault'nun, “kurnaz düzenbazla/kötü cinle karşı karşıya kalan meditasyon yapan özne, evrensel bir hata karşısında panik içinde deli gibi değil, daha az kurnaz olmayan, her zaman tetikte, sürekli rasyonel ve kurgusuna binaen üstün konumdaki bir rakip gibi davranır: Bu büyük düzenbazın tüm oyunlarına zihnimi o kadar iyi hazırlayacağım ki, ne kadar güçlü ve kurnaz

⁹⁸¹ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 37

⁹⁸² Derrida'nın analizlerine göre “kötü cin, felsefenin bizzat kendisini ve kendine özgü aşırılığı içinde, deliliği riske ettiği noktadır ve *cogito* deliliğinin (dışlandığı için değil, akıl karşısındaki kararlılığı anlamlı olmaktan çıktığı için) silindiği noktadır.” Bkz. Foucault, **Büyük Kapatılma**, s. 71; Foucault ve *parrhesia* dahilinde düşünüldüğünde kötü cin olarak addedilen iktidar aygıtı *parrhesiatik* özneyi akıl vurgusuyla deli olarak dışlar ve kapatarak ya da manipüle ederek tahakküm altına alır. Ancak *parrhesiatik* öznenin direnişi, delilik yaftasının geri plana itilmesini sağlar ve özgürlük idealiyle gerçekleştirilen “*parrhesia* eylemi” tıpkı *cogito* gibi delilik aracılığıyla yapılan tahakküme son verir.

⁹⁸³ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 68

olursa olsun beni yakalayamayacak.”⁹⁸⁴ şeklindeki ifadeleri çok kıymetlidir. Bu bağlamda da Descartes nasıl ki İblis aracılığıyla *cogito*’ya ulaşıyorsa, iktidar teknolojileriyle kuşatılan özne de iktidar/İblis aracılığıyla özgürlük ideale/özgürlük düşüne ulaşır. Yani İblis olmadan *cogito*’ya nasıl ulaşamıyorsa, aynı şekilde iktidar olmadan da *parrhesia* aracılığıyla gerçekleştirilen bir direnişten, özgürlükten bahsedilemez. Öyle ki bu konu da Foucault’nun “Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır.”⁹⁸⁵ şeklindeki ifadesi, çıkarımımızı destekler niteliktedir.

Tüm bu açıklamalar ekseninde Allan Megill’in **Aşırılığın Peygamberleri**’nden yola çıkarsak Nietzsche ve Heidegger gibi Foucault da mevcut dünyayı reddetmesine rağmen ideal ve ütöpik alternatifler sergilerken Derrida, alternatifleri de reddediyormuş gibi görünmektedir.⁹⁸⁶ Yine aralarındaki bu farklılık Megill’a göre tarihsel süreci farklı şekillerde değerlendirmelerinden kaynaklanır. Çünkü Foucault tarihi kıyamet gibi okur. Ancak Foucault’nun aksine Derrida bu tür bir okumayı reddeder ve eleştirir. Foucault bir kriz siyaseti / meta siyaset inşa etmeye çalışırken Derrida’nın esas amacı, bizi yazılı sözün yorumbilgisel imkanlarına açmakmış gibi görünmektedir. Dahası Derrida, Megill’a göre sürekli olarak kriz nosyonunu eleştirmeye, kriz görüşünün sınırlarını göstermeye çalışır. Bu durum göz önüne alındığında da Derrida’nın konumu, herhangi bir hakikat arayışının zaten diyalektikle yeniden bütünleşme anlamına geldiğini vurgular. Örneğin, Foucault deliliğin doğasını/hakikatini anlamaya çalışmış olabilir, ancak bir dil kullanarak bunu yapması, deliliği akıl iktidarının kontrolü altına sokmuş olabilir. Görünüşe göre, diyalektiğe karşı bir hakikat oluşturma çabası benzer bir kaderi paylaşır, çünkü her karşı-hakikat diyalektik sürecin açgözlü doğası tarafından hemen soğurulur.⁹⁸⁷

Megill’a göre Foucault ve Derrida, Batı’nın hegemonyasına karşı başkallığı, ötekiliği savunmalarına rağmen, her birinin öteki kavramına ilişkin odak noktaları

⁹⁸⁴ Foucault, “My Body, This Paper, This Fire”, p. 26; Foucault, “Gövde, Bu Kağıt, Bu Ateş”, **Büyük Kapatılma** içinde, s. 73

⁹⁸⁵ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 236

⁹⁸⁶ Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, s. 383, 398, 405

⁹⁸⁷ Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, s., 399

farklılık arz eder. Foucault, Batı aklının baskıcı eğilimlerine karşı çıkarken, özellikle hastaların, delilerin, suçluların ve sapkınların ezilmesi veya üretilmesi konusuna odaklanmıştır. Derrida'nın ötekilikle ilgisi ise daha soyut bir nitelik taşır ve ezilen (veya üretilen) belirli toplumsal gruplarla daha az bağlantılıdır. Bu bağlamda Megill'a göre Foucault ve takipçileri özellikle yerleşik, evrensel fikirlere (hakikatlere) karşı çatışan terapik düşünürler olarak değerlendirilmelidir. Megill şu soruyu sorar: Tüm bu direnişten sonra istenilen elde edildiğinde yeni misyon belirlenip pratiğe geçirilecek midir?⁹⁸⁸ Bu soru hemen, yeni öznel deneyim alanlarının açılması meselesini akla getirir. Megill'ın sorusu için şunları söyleyebiliriz; Birincisi Foucault, yeni öznel deneyim alanlarının açılması gerekliliğini öne sürer ancak bunun için adres olarak etik bir değişimi işaret eder. Ancak her yerde her an karşımıza çıkacak iktidar ve baskı karşısında belirli bir reçete sunmaz. İkincisi de Foucault'nun reçete sunamamış olması onun deşifre ettiklerinin yeni bir misyon için rehberlik etmekten yoksun olduğu anlamına gelmez. Foucault, arkeolojik, jenealogik ve etik açıdan tarihsel ve felsefi süreci ortaya koyarak bireylere ve toplumlara zaten yeterli farkındalığı sağlamış görünür. Yani Foucault; iktidar, özne, hakikat, söylem ilişkileri etrafında öznel deneyim biçimlerini sorunsallaştırmakla Baudrillard'ın dediği gibi iktidara, iktidar aygıtına hizmet etmemiştir. Bilakis bu kavramlarla iktidar aygıtının kendisini rahatsız etmiş ve iktidarın bu rahatsızlık karşısında yeni teknolojiler geliştirebildiği konusunda bir bilinçlenme sağlamıştır.

Öyleyse Foucault, söz konusu bu bireysel ve kolektif bilinçlendirme dolayısıyla Baudrillard'ın deyimiyle, çağının geç kalmış bir Mesih'i olarak addedilebilir mi? Yoksa tam da çağının gerektirdiği siyasal konjektüre uygun hareket eden sahte bir *parrhesiastes* olarak mı değerlendirilmelidir? Bu sorunun cevabı öncelikle, Foucault'yu eleştiren ancak gerektiği ölçüde de yaptığı katkıları dile getirmekten kaçınmayan Baudrillard'da saklıdır. Paul Veyne'e göre sağcılar nezdinde bir kamu düşmanı olarak görülen, modern dünyanın bütün öyküsünü tıpkı bir tarihçinin sessiz mesleğinin gerektirdiği gibi deşifre eden Foucault karşısında

⁹⁸⁸ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s. 405, 503

Baudrillard her ne kadar bir anti-modern⁹⁸⁹ görünse de fikirleri kayda değerdir. Bu bağlamda Baudrillard, Foucault'nun akademik üretkenliğinin yoğun olduğu bir süreçte (1975-1978)⁹⁹⁰ kaleme aldığı **Foucault'yu Unutmak** (1977) isimli eserinde, Foucault'nun özellikle bireyin iktidar tarafından kuşatılarak, özgürlüğünün hedef alındığı eleştirisine değinmeye çalışır. Bunu da yine Foucault'nun kavramlarını eleştiriye tabi tutarak gerçekleştirmeye çalışır. Baudrillard eleştirisine Foucault'nun iktidar, özne, toplum, hegemonya, cinsellik, delilik ve Deleuze'e atfen arzu kavramlarını eleştirirken niçin politik alana ciddi bir eleştiri getirmediğinden söz açarak başlar. Baudrillard'ın bu eleştirisi, Foucault'nun iktidar kavramının, yalnızca politik iktidar anlamında kullanılmaması gerektiği, dahası iktidar kavramının kolektif ve bireysel ilişkiler içerisinde karşılıklı olarak her an var olduğu şeklindeki savunusundan da yola çıkılarak ele alınabilir. Baudrillard'a göre Foucault, söz konusu kavramlarla kurduğu ilişki ağlarıyla ve ön kabullerle aslında hatasız ve tek bir fantazm içermeyen söyleviyle beraber simülasyon evrenine ait görünmektedir. Öyle ki Baudrillard, Foucault'nun söylevini Levi-Strauss'un mite özgü simgesel etkilme meselesinden yola çıkarak "gerçek anlamda mitik bir söylev niteliğinde anlatılan hakikat ifadeleri"⁹⁹¹ olduğunu belirtir. Bu durumda Foucault, Baudrillard düşüncesinde tipik bir kronikçi olarak telakki edilebilir. Baudrillard için Foucault'nun söz konusu çözümleyici kroniğinin albenisi, Klasik Çağ'ı kendine çalışma sahası olarak belirlemesinde yatmaktadır ve ona göre Foucault, bu çağı konu edinen son dinozordur.⁹⁹² Baudrillard için Foucault'nun, nesnel gerçekliği esas alan bir iktidar eleştirisi yerine pragmatist bir anlayışla ele aldığı söz konusu çağın iktidar eleştirisi önem ihtiva etmektedir. Baudrillard, Foucault'nun iktidar anlayışında sonu olmayan politik iktidarın yerine iktidarın biçimsel ve yapısal dönüşümlerine

⁹⁸⁹ Veyne, **Foucault Düşüncesi, Kişiliği**, s. 170

⁹⁹⁰ Özellikle, "**Hapishane'nin Doğuşu**", "**Cinselliğin Tarihi**", "**Toplumu Savunmak Gerekir**", "**Güvenlik, Toprak, Nüfus**" gibi eserleri, Foucault'nun yoğun bir çalışma sürecinin ürünleri olarak kabul edilir.

⁹⁹¹ Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, s. 15-16

⁹⁹² Anlamın ortaya çıktığı Klasik Çağ; dahası özellikle yeni tarihselci ile hümanist dönem, anlamın sınırlarının artık ortaya çıkmaya başladığı dönem olarak kabul edilir. Bu dönem, insanca düşünülebilecek olanın ve aslında bilginin sınırlarının, bu bilginin içeriği kadar sorunlu hale geldiği yer olarak düşünüldüğünde, Foucault'nun seçimi son derece işlevsel görünür. Foucault bu seçimle aynı Kant gibi, bu sınırların izini sürmekte ve neyin düşünme olarak kabul edilip neyin edilemeyeceğinin haritasını çıkarmaktadır. Fredric Jameson, **A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present**, London, Verso, 2012, p. 71

odaklandığını söyler. Dahası Foucault, Baudrillard için güçlü bir gerçeklik ve hakikat ilkesiyle hareket ederek, politika ve söylev uyumu olasılığından yola çıkarak bir iktidar betimlemesi yapar. Bu bağlamda Foucault'nun yeni bir iktidar açıklaması yapmayan ve iktidarın nasıl yok edileceğine dair çözümler sunmayan bir iktidar eleştirisi olduğunu ileri sürer. Buna mukabil Baudrillard, Foucault'nun her şeyi, politika ve cinselliğe indirgemesinden rahatsızlığını dile getirir. Ancak Foucault, yalnızca cinsellik ve politika üzerinden hareket etmez. “İktidar her yerdedir” sloganı gereğince kamusal alanda politik iktidarın da içerisinde bulunduğu toplum-birey ilişkilerine yönelik bütünsel bir bakışla eleştiriler getirir. Zaten Baudrillard da Foucault'nun söz konusu eleştirisi içerisinde iktidar ve cinsellik söylevlerinin olumlu anlamdaki yeni yorumlar olması bakımından değerli görür. Çünkü söylev, söylev olarak kalsa da Foucault'nun ortaya koyduğu mekanizmalar ya da stratejiler tarihsel ve gerçek düzeneklerdir.⁹⁹³

Öte yandan Baudrillard'a göre Foucault, yaptığı analizlerde bir simülakr kültürünün iktidarı ele geçirdiğinin idrakine varamamaktadır. Hatta Baudrillard bu konuda, **Tüketim Toplumu** isimli eserinde, “Bilgi ve kültür, onların nezdinde büyümlü bir iktidar kaynağıdır.”⁹⁹⁴ şeklinde eleştiri getirerek, isim zikretmeden Foucault'ya gönderme yapar. Foucault, Baudrillard için halen “Gözaltında tutma ve cezalandırma” konusundaki disiplin, panoptik ve saydamlık kuramı gibi miadı dolmuş bir kuramla ilerlemektedir. Dahası Baudrillard için Foucault'nun iktidar temelinde yükselen bu kuramı, arzu ile özdeşleştirilir. Öyle ki Foucault, tıpkı Deleuze'ün yaptığı üzere arzunun oluşum biçimine benzeyen bir iktidar düzenlemesinin rayına oturtulmasında büyük bir rol üstlenir. Başkalarının arzu dediği şeye Foucault iktidar demektedir. Baudrillard'a göre bu kuram veya Deleuze'ün şizoanaliz kuramı, hakikat oyunları diye nitelenen arzu ve iktidarın döngüsel olarak birbirlerinin yerine kullanıldığı kuramlardır. Baudrillard, arzu ve iktidarın sürekli yer değiştirip değiştirmediği sorusuyla beraber Foucault'nun zımnen, özellikle hakikat oyunları aracılığıyla özne üzerinde kurulan tahakküm ya da baskıyla bir sonuca varılamayacağını ve bunun ancak üretim ve özgürleştirmeyle

⁹⁹³ Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, s. 11-21

⁹⁹⁴ Jean Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 61

gerçekleştirilebileceğini de ifade eder. Yani iktidara da toplumu ve bireyleri nasıl baskı altında tutacağına yönelik bir kuramsal alan açmaktadır. Bu durum Baudrillard'ın düşüncesine göre Foucault'nun açıkça her şeyi iktidarın lehine, bilerek ve isteyerek geçirmesinin de bir tezahürü olarak görülür.⁹⁹⁵

Baudrillard'ın Foucault eleştirisinin anlaşılabilmesinde anahtar niteliğinde bir açıklaması mevcuttur. Baudrillard, Foucault'nun arkeolojik ve jenealojik araştırmalarında gözden kaçırdığı asıl noktanın, ilkelerin üzerindeki tahakkümün bugünün kavramlarıyla değerlendirilmesi olduğunu söyler. Bu bir anlamda Foucault'nun anakronizme düşmekle itham edilmesi demektir. Bilinçaltından dahi haberi olmayan bu ilkelerin, tahakküm altındaki “özgür olmayanlar” şeklinde nitelendirilmesi doğru mudur? diye sorar Baudrillard. Bu açıdan Baudrillard, kendi gerçekliğinden koparılmış simülakrlardan ibaret olduğunu söylediği cinsellik, delilik ya da suç gibi deneyimlerin kendi başına var olmalarına izin vermediğimizi, ancak baskı altında tutulduklarında onlardan söz edilebildiğinden bahseder.⁹⁹⁶ Baudrillard ile Foucault burada her ne kadar Baudrillard farklı bir şey söyler görünse de aslında temelde hemfikir görünür. Çünkü yakından bakıldığında Foucault zaten bu deneyimleri, birtakım sorunsallaştırmalar yoluyla ele aldığını açıkça ortaya koyar ve bu bağlamda “iktidar varsa direniş vardır, iktidar yoksa direniş de özgürlük meselesi de yoktur” ifadesiyle Foucault, Baudrillard'ın çıkarımlarıyla örtüşür. Gerçekten de Foucault'nun kuramında söz konusu deneyimler (cinsellik, delilik ya da suç), tahakküm/iktidar durumu söz konusuysa sorunsallaştırılır. Aksi durumda ne iktidardan ne direnişten ne baskıdan ne özgürlükten ne de söz konusu deneyimlerin sorunsallaştırılmasından bahsedilebilir. Bu olguların hepsi bir bütün halinde vardır ve birbirlerini tamamlarlar.

Foucault'nun iktidar kavramına Baudrillard'ın getirdiği eleştiri, *parrhesia*'ya yönelik olarak bizlere geniş bir tartışma alanı açar. Baudrillard, yukarıda belirttiğimiz temel Foucault eleştirisinde, Foucault'nun aslında hakikati ifade etmediği söylemiyle hareket ederek çözümlemeler yapar. Bu durum tam olarak Baudrillard'a göre, hakikati ifade etme iddiasıyla öne çıkan ancak hakikati söyleme

⁹⁹⁵ Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, s. 22-35

⁹⁹⁶ Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, 38-39

yerine insanı iktidar tuzağına daha da çeken ve sahte bir Mesih/*parrhesiastes* olarak değerlendirilen başka bir Foucault'yu gözler önüne serer. Baudrillard, iktidarı eleştiren ancak söz konusu eleştirisiyle iktidara, özellikle üretim ve özgürleştirme aracılığıyla tahakkümün yollarını da öğreten, dahası kısır döngüsel muhtevasıyla karşı konulamaz bir iktidar tasviri yapan Foucault portresi çizer;

“İktidar tersine çevrilmesi olanaksız bir örgütlenme ilkesi olup, gerçek denilen şeyi o üretmekte ve her zaman daha çok gerçek üretmek zorunda kalmaktadır. Ona göre iktidar kendinden kurtulmanın olanaksız görüldüğü bir sorun, bir sınıflandırma ve diktatörlük biçimidir ve dünyanın hiçbir yerinde iktidar ortadan kaldırılamamakta, istenilen biçime sokulamamakta ya da ölümle iç içe bir görünüm arz etmemektedir. Bu bakış açısı doğrultusunda amaç ve nihai hesaplaşma olasılığı elinden alınan iktidarın yeniden kendine uyulması gereken temel bir kurala dönüşmesi engellenememektedir. İktidar herhangi bir şeye indirgenebilmesi olanaksız ve kendi kendini açıklayabilen bir terim olup, nasıl bir denklem üstüne oturduğu belli olmayan dünyaya yapısal bir görünüm kazandırabilmektedir.”⁹⁹⁷

Baudrillard'a göre Foucault, toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet ettiği ve panoptikon⁹⁹⁸ benzeri bir gözetim mekanizması altında tutulduğu varsayılan bir kurgulamayla, iktidarı tekraren öne çıkartmak niyetindedir. Dahası Foucault, Baudrillard'ın ironisiyle -çok dikkatli bir düşünür olarak- arzu ve tarihten söz açmayarak tüm iplerin iktidarın eline verilmesine katkı sunmaktadır. Ancak Baudrillard'ın ileri sürdüğü söz konusu fikirler, Foucault'nun iktidar cenahına çalıştığı anlamına gelmemelidir. Foucault'nun iktidar aygıtını ön plana çıkarmak istemesinin asıl nedeni, hipergerçekliğin pik yaptığı bu çağda hakikati söyleme meselesi üzerinden eleştiri yapmak suretiyle toplumsal ve bireysel farkındalık sağlamaktır. Dahası “norm adına özgürlüklerini teslim etmeye çalışan modern insanlar üzerinden eleştirel bir tartışma yürütür.”⁹⁹⁹ Öyle ki Foucault zaten Rux Martin'le yaptığı söyleşide rolünün, “insanlara kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını göstermek”¹⁰⁰⁰ olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bize de öyle

⁹⁹⁷ Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, s. 52-53

⁹⁹⁸ Foucault'nun panoptikon hakkındaki çıkarımlarının ayrıntıları için bkz. Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 87-107

⁹⁹⁹ Ray Linn, **A Teacher's Introduction to Postmodernism**, National Council of Teachers of English, 1996, p. 131

¹⁰⁰⁰ Michel Foucault, “İktidar ve Benlik”, **Kendini Bilmek**, s. 13

geliyor ki hipergerçekliğin, iktidar ve özne arasındaki gerilimle birlikte kendini postmodern dönemde transparan hale getirmesi, öznenin *parrhesia* kullanımını kolaylaştırmak yerine daha da zorlaştırmakta ve farkındalığı düşürmektedir. Çünkü *parrhesia* kullanımı, mevcut düzenin uygulamalarına bir başkaldırı şeklinde düşünüldüğünde, son derece zımnen ilerleyen ancak bir o kadar da görünür halde olan hipergerçekliğin karşısında bireysel kalmakta ya da azınlığın çığılığı durumuna düşmektedir. İktidar aygıtının, hakikat üretimi ve benlik teknolojileri aracılığıyla gerçekleştirdiği manipülasyonun had safhada olduğu postmodern dönemde, Foucault'nun yaptığı gibi iktidar mefhumunun devamlı surette gündemde tutularak deklare edilmesi, *parrhesia* kullanımı ve iktidar arasındaki yarış egele etmeye yönelik adımlar olarak değerlendirilebilir. Fakat “Foucault'ya göre kim olduğumuz, her ne kadar Marx gibi bir üretim meselesi olarak görülse de bu kabul edilemez ve kim olduğumuz yalnızca tüketim meselesinden ibarettir diyen Baudrillard için iktidar tartışması sahneyi çoktan terk etmiş görünmektedir.”¹⁰⁰¹ Ancak Baudrillard'ın söylediği gibi kim olduğumuz, üretim üzerinden değil de tüketim üzerinden belirleniyorsa, bunu yapmaya çalışan nedir ya da kimdir? Bireyin *parrhesia* kullanma hakkını hipergerçeklik ya da simülasyonla elinden almaya çalışan ya da bu yolla bireyi manipüle eden bir tüketimin arkasındaki gizil güç nedir? Bu devamlı surette çeşitli teknolojilerle bireyi üretme ve özneleştirme kaygısı güden üretici iktidar değil midir? Baudrillard **Foucault'yu Unutmak** isimli eserinde, iktidarın bireyleri ayartıcı gücünü kabul eder. Ancak bu güç Foucault'nun söylediği üzere tek yönlü değil, döngüsel bir güçtür. İktidar da üretimden daha güçlü olan bu döngüsel ayartma düzenine boyun eğmekle var olabilmektedir. Bu güç bize öyle geliyor ki Foucault'nun, tarihin üretici gücünü de göz önüne alarak ileri sürdüğü iktidar kuramının muhtevasında vardır. Foucault, hem üretici ve özgürleştirici iktidar biçimini hem de tüketim nesnesi olarak bireylerin rolünü, politik iktidarı da esas olarak açıklamaya çalışır. Bu bağlamda da iktidarın hem üretim hem de tüketim yönünü bir bütün olarak ele alır ve “güncelin ontolojisini”¹⁰⁰² yapar. Şimdinin

¹⁰⁰¹ Todd May, “Yeni Girişimciler, Foucault ve Tüketim Toplumu”, **Cogito**, Sayı 70-71, s. 97

¹⁰⁰² Güncelin ontolojisini yapmak, postmodernist dönemde özellikle Foucault ile özdeşleştirilir. Bu meselede Gerard Pommier, “postmodernizm insan iradesini tümüyle anlamsızlaştırmaktadır, dahası özgürlükçü bir amaç olarak insan iradesini devreden çıkarmakta ve geriye zavallı bir bugünden başka bir şey bırakmamaktadır.” fikrini savunur. Ancak güncelin ontolojisini yapma bağlamında

ontolojisi şeklinde de ifade edebileceğimiz bu arkeolojik ve jenealojik inceleme, Baudrillard'ın simülasyon evrenine ait dediği iki şeyi yani iktidar ve özne ilişkilerinin arasındaki gerilimi konu edinir. Söz konusu bu ilişkiler ağı eksenindeki çözümlemelerin odak noktasını, *parrhesia* kavramı oluşturur. Dahası Foucault'da, zorunlu olarak politik olana yönelen bu gerilim üzerinden ilerleyen *parrhesia* eleştirisi ihtiyacı neşet eder. Çünkü *parrhesia* kullanımı ya da bireyin iktidar teknolojilerine karşı meydan okumak üzere hakikati ifade etmesi, Baudrillard'ın da söylediği gibi Foucault'nun “politik söylevden kurtuluş yok” açıklamasının meşrulaştırılmasıdır. Baudrillard'a göre Foucault'nun bu açıklaması, politikanın somut bir şey olmadığı, yalnızca simülasyon evrenine ait olduğunu yansıtır. Bir simülakr, yani göstergelere dönüşebilme özelliğine sahip ve göstergelerden yaratılabilen bir şey olan iktidar, Baudrillard için Foucault'nun kuramının tersine her koşulda yanılıdır, tıpkı hakikatin yanılı olduğu gibi. Bunun aksini iddia edenler, Baudrillard için tıpkı Foucault özelinde olduğu üzere yalnızca geç kalmış bir Mesih olarak unutulacaktır.¹⁰⁰³ Oysaki Foucault düşüncesinde *parrhesia*, özellikle politik iktidarın karşısında, bireyin karşı-özneleşmesinin, dahası bireyin özgürleştirilmesinin de felsefi anlamda bir teminatı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada *parrhesia*, birey üzerinde tahakküm oluşturan ve iktidarın ürettiği evrensel hakikatlere karşı bir direniş, dahası hakikat rejimine karşı sınırları aşmak üzerine kurulu eleştirel bir tavır olarak anlaşılmalıdır.

Fredric Jameson'a göre Foucault'nun erdemi tam olarak burada, yani var olan tarihsel olgu ve olayları felsefi bir soruna dönüştürmesinde yatar.¹⁰⁰⁴ Jameson'ın bu sözü aslında bizi, yeni öznelliklere kapı aralayan özgürlük pratiklerine götürür. Bu bağlamda denilebilir ki Foucault'ya göre sınırları aşma ve özgürlük meselesindeki çıkış yolu, felsefi bir soruna dönüştürülen olgu ve olayların sorunsallaştırılmasında yatar. Felsefi bir pratik ancak ve ancak, bireyin iktidarın kuşatmasından çıkıp sınırları aşmasını sağlayan bir özgürlük pratiğine bu şekilde yani deneyimlerin sorunsallaştırılmasıyla dönüştürülebilir. Ferda Keskin'e göre “Foucault'nun yaptığı

düşünüldüğünde Pommier'in bu fikri, genel bir postmodernist eleştirisini yansıttığı gerekçesiyle Foucault tartışmaları dışarısında tutulmalıdır. Bkz. Haluk Yurtsever, **Özgürlük ve Örgütlülük**, İstanbul, Yordam Kitap, 2007, s. 69

¹⁰⁰³ Baudrillard, **Foucault'yu Unutmak**, s. 50-75,

¹⁰⁰⁴ Fredric Jameson, **A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present**, 2012, p. 63

analizler çerçevesinde bu deneyimlerin ve söz konusu deneyimlerin öznelere hakkında oluşturdıkları hakikatlerin, sorunsallaştırma yoluyla tarihsel olarak kurulmuş olduklarını görebilmenin, yani kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapabilmenin önemi büyüktür. Çünkü söz konusu analizler bizleri, bu hakikatlerin olumsal olduğuna, çizdikleri sınırların aşılamaz olmadığına ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğuna götürür. Dahası Foucault, özellikle yeni öznellikler geliştirmenin gerektirdiği eleştirinin, tam da söylediklerimiz, düşündüklerimiz ve yaptıklarımızı belirleyen bu sınırlar üzerinde düşünmek olduğunun altını çizer.”¹⁰⁰⁵ Elbette bireyin söylem ve eylemlerine pranga vurarak özgürleşmesini engelleyen söz konusu sınırların aşılmasının odak noktasını da Foucault’nun son dönem çalışmalarında sıkça söz ettiği ve üzerine birçok müstakil dersler verdiği *parrhesia* kavramı oluşturur. Çünkü bize öyle geliyor ki birey, iktidarın teorik düzlemde kurguladığı ve pratik düzlemde de özneler üzerinde tatbik ettiği üretilmiş hakikatlere karşı direnişi, en iyi biçimde *parrhesia* kullanımıyla gerçekleştirebilir. James W. Bernauer’in de belirttiği üzere “Foucault bizlere şeylerin düzenini sorgulamayı ve bu sorgulamayı neden yapmamız gerektiğini gösterdi. Dahası ona göre bir alanın doğru ve yanlış çerçevesinde tanımlanması, kutsal ve dünyevi, kutsanmış ve lanetli, iyi ve kötü söylemlerinden daha masum ya da zararsız değildir.”¹⁰⁰⁶ Bu bağlamda Foucault’nun belirttiği üzere denilebilir ki iktidarı sevmemize, bize hakim olan ve bizi sömüren şeyi arzulamamızın nedeni olan içimizdeki ve dışımızdaki faşizm¹⁰⁰⁷ düşüncesinin (bireysel/bedensel ve siyasi) ta kendisine dur diyebilmenin en etkili aracı, yine bize öyle geliyor ki *parrhesia* kullanımından geçmektedir. Bu durum tıpkı Deleuze ve Guattari’nin kaleme aldığı **Kapitalizm ve Şizofreni**’nin önsözünde Foucault’nun zikrettiği “Anti Oedipal olmak bir yaşam tarzıdır” cümlesinin nihayetinde yolunun *parrhesia* kavramıyla

¹⁰⁰⁵ Foucault, **Özne ve İktidar**, Ferda Keskin Önsözü, s. 15

¹⁰⁰⁶ James W. Bernauer, **Foucault’nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, s. 317

¹⁰⁰⁷ Baudrillard’a göre faşizm, politik iktidarın giriştiği umutsuz bir canlanma hareketi olarak telakki edilir. Faşizmin siyasi anlamının yanı sıra Foucault’ya affen mikro düzeydeki faşizm biçimlerinden yani iktidarlardan bahseden Baudrillard, bu türden iktidarların modası geçmiş simülasyonlar olduğunu ileri sürerek, Foucault’nun geç kalmış Mesihliğine ve mevcut düzeni korumakla birlikte ihbarcılıktan ibaret gördüğü felsefesine vurgu yapar. Bkz. Baudrillard, **Foucault’yu Unutmak**, s. 76-79

kesişmesine benzer. Çünkü meseleye daha spesifik bakıldığında bu yaşam tarzının da yine en etkili yolunun *parrhesia* kullanımından geçtiği görülür.¹⁰⁰⁸

Kitlelerin özellikle hakikati ifade etme yani *parrhesia* aracılığıyla sınırları aşarak özgürleşmesi meselesinde paradokslar olduğuna dikkat çeken Baudrillard, **Tüketim Toplumu** adlı eserinde, Foucault'ya dolaylı olarak tüketimin temel mekanizmaları üzerinden de eleştiri getirir. Baudrillard, belirli kalıplarla hizaya getirildiğini söylediği kitlelerin, özgürleşme söylemi olarak bütünleştirildiğini ve yeniden ele geçirildiğini, kadınların veyahut gençlerin hakikati söyleme hakkını kullanarak başkaldırıya teşvik edilmesiyle bir tahta iki kuş vurulduğunu söyler. Öyle ki bu tüm topluma yayılmış olan söz konusu başkaldırı, özel bir kategoriye dahil edilir ve bu kategori özel bir rolle sınırlandırılarak etkisiz hale getirilir. Aslında bu direniş meselesinde Baudrillard'ın vurgulamak istediği nokta açıktır: Foucault'nun iktidar tanımının dağınıklığı ve iktidarın konumunu tespit etmenin zorluğu. Bu konuya açıklık getirmek üzere Nick Hewlett'in **Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek**'ine başvurulabilir. Hewlett burada, Foucault'ya yönelik olarak "Foucault'nun iktidar kavramı, o kadar her yana yayılmış ve dağınıktır ki iktidarın yerini tespit etmek ve ona karşı direniş göstermek güçtür."¹⁰⁰⁹ şeklindeki eleştirisi dikkate değerdir. Özellikle direniş noktasında özgürleşmeye çalışan öznenin karşısında, suç, delilik, cinsellik vb. gibi deneyimler aracılığıyla benlik teknolojilerini kullanarak direnişe karşılık veren söz konusu iktidar aygıtının bu dağınıklığı ve konumsuzluğu, Baudrillard ve Hewlett için durumu oldukça çetrefilleştirmektedir. Ancak Foucault bağlamında örneğin cinsellik deneyimi üzerinden durum tespiti yapıldığında, iktidar mekanizmasının öznel deneyimlerle bireyi tahakküm altına alıp ekarte ettiği görülebilir. Buradaki tek fark Baudrillard'ın yapmış olduğu analizinin temeline, bu bireyin ekarte edilme meselesindeki tüketim mekanizmasını yerleştirmesidir. Buna göre kadınla cinsel özgürleşme karıştırılarak, kadın cinsel özgürleşmeyle, cinsel özgürleşme de kadınla etkisiz hale getirilir. Cinsel

¹⁰⁰⁸ Deleuze, Guattari, **Anti-Oedipus Capitalism and Schizophrenia**, (Michel Foucault Önsözü), p. xiii;

¹⁰⁰⁹ Nick Hewlett, **Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek (Badiou, Balibar, Rancière)**, Çev. H. İlksen Mavituna, İstanbul, 2018, s. 29-30; Foucault'daki bu konumsuzluk ve iktidarın her yere yayılmışlığı meselesi, tarihsel öznenin somut deneyimini görmezden gelmek olarak da değerlendirilmiştir. Bkz. Bird-Pollan, **Özgürleşmenin Diyalektiği (Hegel, Freud, Fanon)**, s. 114

özgürleşmeyle kadın, kadınla cinsel özgürleşme “tüketilir”. Foucault’da ise durum bilgi-iktidar ilişkisi içerisinde ele alınır ve cinselliğin bu minval üzere kurulduğu kabul edilir. Totalde olmasa da bazı analizlerde hem Foucault hem de Baudrillard için bir kesişme noktası görüldüğü üzere vardır. Sorun özellikle Foucault’nun iktidar mefhumunun olabildiğince genişliğinden ve her yerde oluşundan kaynaklanır. Bu da aslında Baudrillard ve Hewlett’in işaret ettiği üzere iktidar aygıtının ve kurumlarının ürettiği hakikatlere karşı direnişi, dahası bireylerce arzu edilen özgürlük zaferini güçleştirmektedir ve yine bize öyle geliyor ki bu özgürlük serüveninin başarıya ulaşmasında temel bir eylem tarzı olarak *parrhesia* kullanımı da doğru yer ve zamanda gerçekleştirilemediğinden etkisiz kalmaktadır. Ancak Foucault, *parrhesia* meselesinin bu bağlamda çözümsüz kalmaması adına bir çözüm sunar: *Parrhesia* pratiğinin kamusal alanda ve politik alanda etkinliğinin artırılması. Zaten Foucault’nun çalışmalarına yakından bakılırsa tüm çabası da bu minval üzerine gerçekleşmiştir. Dahası Foucault, arkeolojik, jenealojik çalışmalarına öncelikle teorik etik bakımından yeni bir soluk kazandırmış, direnişin kuramsal aşamasının tamamlanmasından sonra da eylemsel zeminin oluşması için politik yönlendirmelerle katkılar sağlamıştır.

SONUÇ

Özne, hakikat ve iktidar ilişkilerinin tepe noktasını oluşturan ve Nietzsche'nin dediği gibi "karşımızdaki soğuk canavar"¹⁰¹⁰ olan devlet aygıtı, ideolojik tuzaklarla dolu ve özneyi kuşatıcı tarzda yapılanan ayrıştırıcı bir mekanizma üzerine kuruludur. Foucault'nun hedefi de tam olarak bu türden bir aygıt etrafında şekillenen mikro ve makro iktidar ilişkilerini, hakikat oyunları bağlamında çözümlemektir. Foucault'nun analiz ettiği söz konusu ilişkiler, her bir ilişki düzeyinde yani hem mikro düzeyde en az iki kişi arasındaki ilişkide hem de makro düzeyde birey-devlet aygıtı (onun kurumları aracılığıyla) ilişkisinde geçerli olmak kaydıyla, söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri kapsar. Dispozitif olarak bir çatı altında toplanabilecek bu pratikler, *parrhesia* kavramı etrafında şekillenir. Söz konusu kavram ekseninde Foucault'nun son yazın dönemi (1980-1984) arkeolojik ve jenealojik yöntemin yanında etik bir boyut kazanır. Özellikle politik anlamda Foucault felsefesinde kendine geniş bir alan bulan *parrhesia*, varlığını daima güç gösteresine borçlu olan iktidar aygıtına karşı etik ve estetik özgürlük kazanma idealini sürdüren bireylerin görünür olma aracı olarak kullanılmıştır. Çalışmamızda *parrhesia* kavramının asıl odak noktasının politik iktidar olduğu ortaya konulmuştur. Dahası Byung Chul Han'ın söylediği üzere yeni bir öznenin oluşumundan ziyade itaatkâr öznenin biçimlendirilişine yönelik en çok tercih edilen iktidar aygıtı teknolojilerinin de "disipline dayalı güç"¹⁰¹¹ olduğu hemen her bölümde vurgulanmıştır. Özellikle bu bağlamda tarihsel olarak politik aygıtın ürettiği hakikatler/iktidar pratikleri aracılığıyla suç, delilik ve cinsellik gibi öznel deneyimler üzerinden özgürlüklerin sınırlandırıldığını ortaya koyan Foucaultyen analizin, ne denli güncele hitap ettiği ve basit bir ütopyik, romantik düşünceye indirgenemeyeceği aşıkardır.

Foucault çözümlemesinde bireylerin kendilerine dayatılan tüm evrensel hakikatlerden ve sınırlardan kurtarılmasına atıf yapan, böylece etik/estetik bakımdan

¹⁰¹⁰ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, s. 72; Foucault, Nietzsche'nin bu deyimine pek de katılmaz. "Foucault'ya göre "devlet"i meydana getiren şeylerin, yönetim pratikleri olması olasılığı söz konusudur. Bundan dolayıdır ki tarih içerisinde adına "devlet" denen şeyin, sivil toplumun üzerinde bir tür organizma gibi gelişip yayılan "soğuk canavar" olmadığını ifade etmek gerekir. Bu bağlamda da Foucault'ya göre devlet, yalnızca yönetimin bir dönüm noktasıdır ve yönetim devletin aygıtı değildir. Bu bağlamda devlet yönetimselliğin bir dönüm noktasıdır." Bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 98, 219-220

¹⁰¹¹ Byung Chul Han, **İktidar Nedir?**, Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul, İnsan Yayınları, 2020, s. 43

özgür bir biçimde kendilerini inşa etmesine olanak veren kendimizin/şimdinin ontolojisi düşünüldüğünde, karşımızda ajitatör/kışkırtıcı bir mekanizma olarak vücut bulan iktidar aygıtı, Foucault'ya göre sahneye ilk kez mitolojik bağlamda çıkar. Euripides'le başlayan, Orta Çağ Hristiyan ruhaniliğiyle devam eden bu mitsel tahakküm kendini Georges Balandier'in **Sahnelenen İktidar**'ında da belirttiği gibi, "sembolik dispozitifler, ritüel kuralları çerçevesinde eyleme dökülen sıkı sıkıya kodlanmış pratikler, imgelem ve onun sahnelenen yansımaları üzerinden inşa etmektedir."¹⁰¹² Bahse konu olan tahakkümü asgari seviyeye indirmenin ve özgürleşmenin bedeli ise ağır bir dönüşüm pratiğinin sac ayağını oluşturan iki pratikten geçmektedir: *Delphoi*'nin girişinde yazılı olan *gnothi seauton* /kendini tanı ve *epimeleia heautou*/kendine özen göstermek. Foucault'nun son dönem çalışmalarının etik boyutunun iki önemli kavramı olan *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou*, özne, hakikat ve iktidar ilişkilerinin analizinde elbette *parrhesia* kavramına içkin olarak değerlendirilir. Öyle ki *parrhesia* ve *parrhesia* oyunları, Antik Yunan'dan Hristiyan ruhaniliğine kadar bireyin kendini tanıması ve kendine özen göstermesiyle doğrudan ilişkilidir. Gerek felsefi gerekse siyasi biçimde kendini ortaya koyan *parrhesia*, asli anlamda özgürce konuşmak şeklinde kabul edilirse, iktidar olana karşı bir direnişi de simgeler. Bu bağlamda önce *parrhesia* aracılığıyla özne kendini tanır, sonra da birtakım benlik teknolojileriyle kendini, dahası ötekini yönetmeyi öğrenir ve dönüşümünü tamamlar. Ardından da *parrhesia*'nın getirdiği nitelikler gereği -ki *parrhesia* bir hakikat cesaretidir ve risk talep eder- her türlü toplumsal ya da siyasi tahakküm unsurlarına yönelik karşı-özneleşme adımlarını atar. Foucault, *parrhesia*'nın pratik örneklerini tarihsel olarak göstermekle yetinmez. Özellikle "Hapishane Haberleşme Grubu/GIP" oluşturması ya da *Liberation* dergisini kurmasını göz önüne alırsak kamusal alanda *parrhesiatik* uygulamaları hayata geçirdiğini görürüz. Anlaşılacağı üzere Foucault, *parrhesia* analizini teoriyle sınırlandırmaz, onu pratik olarak da kendi öz yaşamında bizzat tatbik eder. Dahası yaşamının son yıllarında kaleme aldığı **Söylem ve Hakikat** ya da **Doğruyu Söylemek**, Alessandro Fontana'ya verdiği **Bir Varoluş Estetiği** başlıklı söyleşi, 1981-1982 Collège de France Derslerini kapsayan **Öznenin Yorumbilgisi**, 1981

¹⁰¹² Georges Balandier, **Sahnelenen İktidar**, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, s. 95

Louvain Üniversitesi'nde verdiği ve sonradan Türkçeye kazandırılan **Kabahat İşlemek- Doğruyu Söylemek** başlıklı müstakil dersler, 1983'te Berkeley California Üniversitesi'nde **Kendilik Kültürü** başlığıyla verdiği konferans, son olarak da yine 1984'te Collège de France çatısı altında verdiği derslerin bir toplamını oluşturan **Hakikat Cesareti (Kendinin ve Başkalarının Yönetimi)** isimli eserleriyle kesintisiz bir şimdiki sorunsallaştırma ekseninde *parrhesia* analizi gerçekleştirmesi, Foucault'nun özne, iktidar ve hakikat ilişkilerinin temelinde bir eleştiri biçimi olan *parrhesia* kavramının önemini vurgulaması açısından yeterli görünmektedir. Etienne Balibar'ın da dediği üzere “*parrhesia* meselesi, Foucault'nun son iki ders yılını tamamen ele geçirmiş durumdadır.”¹⁰¹³

Diğer yandan tüm bu çalışma boyunca *parrhesia* kullanmanın ve *parrhesiastes*'liğin bir başkaldırma felsefesiyle doğrudan ilintili olduğunu ortaya koyduk. Ancak söz konusu bu ilişki, anarşist bir tavır akla getirmekle birlikte, felsefi ya da siyasi bir anarşizme değil, post anarşizme uyumludur. Çünkü Foucault'nun özgürlük ve direniş olgularının birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu ifade ettiği, iktidar yoksa direnişin ve özgürlüğün olamayacağını söylediği esas alınır, anarşist felsefesinin temel ilkeleriyle bağdaştırılması mümkün görünmemektedir. Öyle ki Max Stirner'in **Biricik ve Mülkiyeti**'nde “mesele benim özgürlüğüm değil, mesele kendini bana zorla kabul ettirmiş olan egemenin, yani devlet, din ve vicdan gibi kudretlerden birinin özgürlüğüdür. Söz konusu bu zorlayıcı güçler, beni köleleştirmişlerdir. Bu durum onların özgürlüğü, benim de köleliğim anlamına gelir.”¹⁰¹⁴ ya da yine Stirner'in Burjuvazi “Tekliğinizi ya da tekleşmenizi üzerinizden atın, kendinizi hakiki insana, yani ulusa ve devlete adayın.” şeklindeki tahakkümcü istekleriyle aslında bir feragat etmeyi, bir kendinden vazgeçiş ve devletin Tanrı konumuna getirilmesini talep ediyordu.”¹⁰¹⁵ şeklindeki ifadeleri Foucault'ya yakın görünür. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**'nde Stirner'a atıfla, yukarıdaki bağlamda bir kendilik estetiği ve etiği meselesine değinir. Foucault'ya göre eğer politik iktidara/sömürgeci dünya düzenine karşı çıkıştaki ilk ve nihai direniş noktası

¹⁰¹³ Étienne Balibar, **Demokrasiyi Demokratikleştirmek**, s. 65-66

¹⁰¹⁴ Max Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kaos Yayınları, 2013

¹⁰¹⁵ Max Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 126

kendiyle ilişkiyse, bir kendilik etiği kurmak, politik olarak en öncelikli şeydir.¹⁰¹⁶ Bu yönüyle de anarşist felsefeye yakın görünse de Foucault için devlet olarak iktidar aygıtı ortadan kaldırılmak istenmez. Ancak Foucault, devlet aygıtıyla sırf özgürlüklerin garanti altına alınması adına Habermas gibi uzlaşımçı bir tavır da sergilemez. Foucault yalnızca söylemsel ve söylemsel olmayan ögeler içeren ideolojik kirlenmeler dolayısıyla öznenin iktidar aygıtı tarafından sömürülerek tektipleştirilmesine, tahakküm altına alınmasına karşı çıkar. Yani iktidarı -ki buna özellikle politik iktidar da dahildir- ortadan kaldırmaya çalışmaz. Yalnızca kendilik teknolojileriyle kendini etik ve estetik anlamda inşa etmeye çalışan insan özne aracılığıyla iktidar aygıtının tahakkümüne *parrhesiatik* bir direniş sergilenmesini öne sürer. Bu durum, iktidar aygıtı olarak devletin ortadan kaldırılmasını öngören anarşist bir tutum olmamakla birlikte aynı zamanda iktidar aygıtının bireyi öznelleştirerek/nesneleştirerek egemenliği altına almasına karşılık önerilen pratik içeriklerle donatılmış bir reçete de değildir. *Parrhesiatik* hareket, yalnızca özgürlük talebinin olduğu yerde iktidar mekanizmalarının da varlığının olma zorunluluğuna dayanarak söz konusu gerilime binaen bireyin özgürlüğünün kazanabilmesinin yine zorunlu eylemi olarak anlaşılmalıdır. Yani Foucault'nun deyimiyle -iktidar varsa direniş vardır- perspektifinden bakarsak, bu direnişin eyleme noktasını da tahakküm altına alınan özne insan oluşturur. Bu bağlamda, Antik Yunan'da kişinin kendiliği üzerindeki iktidarı anlamına gelen *enkrateia* yani kendilik sanatının icrasından itibaren “kendini tanı” ve “kendin için kaygılan” ilkeleriyle birlikte yönetsellik deneyimi kazanan özne, karşısındaki tahakkümcü İblis'e/iktidar aygıtına karşı önce benlik teknolojilerini kuşatır. Sonra da etik ve estetik özgürlüğüne doğru serüvenini başlatarak karşı-özneleşme adımlarını kendiyle bütünleşerek *parrhesia* aracılığıyla taçlandırır. Deleuze'ün de hemfikir olduğu üzere bu etik ve estetik özgürlük (kendini yönetmeyi öğrenmek), yani karşı özneleşme, “bir köle olmama durumundan ya da kişiyi iç-dış zorlamadan bağımsız kılan bir azadeliikten de öte bir şeydir; Söz konusu özgürlük, kişinin başkaları üzerinde uyguladığı iktidar dahilinde kendi üzerinde

¹⁰¹⁶ Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, s. 215-216; Ayrıca Stirner, Foucault ve anarşizm meselesinde bkz. Saul Newman, **Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu**, Çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 128-158

uyguladığı iktidara”¹⁰¹⁷ işaret etmesi bakımından büyük önemi haizdir. Buna binaen Foucault böyle bir öznenin oluşum biçimlerinin tarihsel ontolojisiyle bir jenealogik inceleme yaparak özgürleşmenin pratik adımlarını da ortaya koyar.

O halde *parrhesia* aracılığıyla öznenin her türlü hegemonyaya/sömürgeye karşı başkaldırışı ancak, anarşist felsefesinin baskı ve tahakkümü reddi ve özgürlük talebini arzulamasıyla özdeşleştirilebilir. Hem Gayatri Spivak’ın hem de Antonio Gramsci’nin organik entelektüeller aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine inandığı bu özgürlük ideali, Foucault’nun spesifik entelektüel analizleri çerçevesinde *parrhesiatik* direniş olarak nihai noktasına varır. Böylece madun sınıfların öznelere, mekânsal sınırları (hapishane, tımarhane, hastane vb.) aşarak artık entelektüeller aracılığıyla *parrhesiastes* rolünü üstelenebilir duruma getirilir. Bu bağlamda entelektüel öncelikle madun takımı adına konuşur ve onların sorunlarını kamusal alana taşır, daha sonra da birtakım sivil toplum örgütlenmeleri aracılığıyla onları bizatihi konuşturur ve konuşma gücünü iktidardan alarak bu sınıflara verir. Burada entelektüel madun adına konuşmaz ancak madun takımının baskı ve hegemonyaya karşı dile getirdiklerini kamusal alana taşır ve yorumlarda bulunur. Artık postmodern devrin modern prensi olarak siyasal parti şeklinde varlığını sürdüren iktidar aygıtı, *parrhesia* kullanımının önüne geçebilme ve hakikat üretimi sonucu ortaya koyduğu söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler aracılığıyla meşruiyetini devam ettirme adına, yeni iktidar teknolojileri aracılığıyla ya baskıyı arttırma ya da şartları ıslah etme yoluna giderek manipülasyona başvurur. Bu dejeneratif hareket politik iktidarın yanı sıra toplumsal hegemonya tarafından da gerçekleştirebilir. Ancak unutmamak gerekir ki toplumsal iktidar, politik iktidarın aynı şekilde politik iktidar da toplumsal iktidarın aynasıdır. Dolayısıyla özgürlük ve direnişin gerçekleştirileceği söylemsel/söylemsel olmayan direniş noktaları da Foucault’nun analizlerinde her ne olursa olsun yine politik iktidarın “hakikat üretim” siyasetine bağlıdır.

Hakikatin olumsuzluğu kabulünden yola çıkan Foucault felsefesi, hakikat rejimleri meselesine de tarihsel bakmak suretiyle, etik olandan yola çıkarak nihayetinde politik olana yönelir. Öyle ki Foucault, öncelikle söz konusu politik

¹⁰¹⁷ Gilles Deleuze, **Foucault Üzerine Dersler-Özneleşme**, Çev. Mustafa Çağlar Atmaca, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2024, s. 104-105

iktidarın birey üzerinde özneleştirme yönelik teknolojilerini etkisizleştirmek ve karşı-özneleşmek için etiği öne sürer. Bu durum siyasal bedenler üreten ve *parrhesiayı* tekeline almaya çalışan politik iktidarın tahakkümüne karşı bir özneleşme adımı olarak, bireyin kendini etik-estetik anlamda özgür bir biçimde kurmasını ve böylelikle sınırları aşmasını sağlar. İktidar teknolojileriyle kendilik teknolojilerinin bir mücadele halinde olmasını gerektiren bu etik-estetik özgürlük ideali sahası, hakikatleri üretip onu dayatan üst kodlayıcıya karşı gerçekleştiren direnişi de ortaya koyması, dahası politik olana yönelmesi bakımından Foucault düşününde önemli bir yere sahiptir. Aslında yakından bakıldığında Foucault’nun özneleşme/özneleştirilme çerçevesindeki teorisinin zorunlu olarak yüzünü politik olana çevirdiği görülür. “Öyle ki John Zerzan’da da Foucault felsefesindeki iktidar nosyonunun, öznelere hem iktidar tarafından biçimlendirilen hem de iktidarın bir parçası oldukları karmaşık bir ilişki ağı veya hapishanesi olarak tanımlanmasıyla birlikte, her şeyin iktidara eklemlenmesinin kaçınılmazlığı açıkça ortaya konulur.”¹⁰¹⁸

Foucault, toplumsal ve siyasal anlamda doğrudan normatifliğin ve cinsel baskının iktidarını hücrelerine kadar hissetmiş bir bilgi arkeoloğu olarak, disipline edici mekanizmaların ve toplumsal normların zımnen yürüttüğü tahakküm ağlarına oldukça vâkıftı. Yani “hakikatin kendisini baskı altına tutan ve fazlaca basite indirgenen egemeni (tahakküm aygıtı), zor duruma düşürecek bir farkındalığa”¹⁰¹⁹ sahipti. Foucault bu bağlamda iktidarın dispozitif olarak telakki edilebilecek birtakım söylemsel ve söylemsel olmayan tertibatlar (normalleştirme pratikleri) aracılığıyla işlediğini tarihsel olarak ortaya koyar. Buna binaen de anlaşılabileceği üzere Foucault, kendine araştırma sahası olarak belirlediği delilik, cinsellik ve hapishaneler gibi bazı konuları çalışırken, tarihi bilgileri önceden kurgulanmış senaryoları sergilemek için de toplamaz.¹⁰²⁰ Öyle ki Sanbonmatsu **Postmodern Prens**’te Foucault’nun stratejisi, muhalif biçimi, tarihsel öznesi, normatifliğin ekarte edilebilirliği, mücadele biçimi, tarihsel anlam, tarihsel sorgulama biçimi, iktidarın konumu, öznenin belirlenmesinin

¹⁰¹⁸ John Zerzan, **Gelecekteki İlkel**, Çev. Cemal Atila, İstanbul, Kaos Yayınları, 2013, s. 220

¹⁰¹⁹ Descamps, **Fransa’da Felsefenin Kırk Yılı (Sartre’dan Deleuze’e Tekil Düşünce)**, s. 96-97

¹⁰²⁰ Hobsbaw’nın “Foucault, tarihi bilgileri, önceden kurgulanmış senaryoları sergilemek için topluyordu” şeklindeki eleştirisi için bkz. Taner Timur, **Habermas’ı Okumak**, İstanbul, Yordam Yayınları, 2017, s. 87

zamansal boyutu, siyasi hedefi ve hakikat görüşü üzerine söyledikleriyle, Foucault'nun söz konusu hakimiyetini pratik bir biçimde açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda Sanbonmatsu iktidar yapılarıyla uyumsuz tavrı olan, marjinalleştirilme karşısı, buna ek olarak da politik ve toplumsal biçimde inşa edilen hakikat anlayışı karşısında mikro-politik direniş sergileyerek normatifliği asgari düzeye indirmeye kararlı bir Foucault profili çizer.¹⁰²¹ Böylece karşımıza, yönetsellik, disiplin, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiler bütününe dair fikirler öncülüğünde dikkatleri iktidar teknolojilerine ve dahası kimliklerin oluşumuna çeken bir Foucault çıkar.¹⁰²² Lakin Agamben'in de belirttiği gibi unutulmamalıdır ki söz konusu karşı çıkışlarında Foucault, özneleştirme süreçlerini incelerken konuyu genel olarak XX. Yüzyılın büyük totaliter devletlerinin siyasetiyle ilişkilendirmez aksine araştırmalarını düşünsel boyutta yürütür.¹⁰²³

Foucault'ya göre iktidar aygıtı, hakikat rejimlerini kuşatılmış öznde deneyimler aracılığıyla tatbik etmek kaydıyla yenileyerek devamlı surette dönüşümler geçirir ve meşruiyetini perçinleyecek söylemler üretir. Bu aktifliğe binaen de özgürleşme adına özne insan, ancak ve ancak direniş kapasitesini iktidarın gösterdiği tahakküm performansına göre artırdığı ölçüde sınırlarını aşabilir. Foucaultyen bağlamda sınırları aşmak için öncelikle Foucault'nun üzerinde çalıştığı kavram ağlarını deşifre etmek gerekir. Aslında Foucault'nun ifadelerinde örneğin Derrida gibi *obscurum per obscurius* durumu olmaması işimizi kolaylaştırmaktadır. Yani Foucault açıklamalarıyla, açıkladığı kavramları daha çok belirsiz duruma getirmez. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, anlam olarak kapalı bir kavramı daha da kapalı bir kavramla açıklamaz. Kavram ağlarını olabildiğince açımlyarak genişletir ve birbirleriyle ilişkilendirir. Bu yönüyle Foucault, pratik/eylemsel açıdan ne kadar sınırlı olsa da teorik açıdan felsefesini inşa sürecinde kusursuza yakın bir performans sergiler. Bunu da bize öyle geliyor ki iyi bir felsefe tarihi okumasına borçludur. Öyle ki Foucault'nun örneğin **Öznenin Yorumbilgisi** ya da **Bilme İstenci**

¹⁰²¹ Daha fazla bilgi için bkz. John Sanbonmatsu, **Postmodern Prens (Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasi Öznenin Oluşumu)**, Çev. Emre Ergüven, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 2007, s. 184-186

¹⁰²² Swartz, **Simgesel İktidar- Siyaset ve Entelektüeller (Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi)**, s. 37

¹⁰²³ Agamben, **Kutsal İnsan (Egemen İktidar ve Çıplak Hayat)**, s. 144

Üzerine Dersler gibi eserlerinin bütününe bakıldığında, iyi bir felsefe tarihi bilgisi olmadan bu türden eserlerin ortaya konamayacağı açıkça idrak edilir. Keza *parrhesia* üzerine kaleme aldığı ve ciddi anlamda tarihsel ve felsefi akademik bilgiye sahip olduğunun anlaşıldığı **Hakikat Cesareti ile Söylem ve Hakikat**, yine bu türden bir bilginin ürünleridir.

Foucault tüm bilgi birikimiyle yaşamının son beş yılında *parrhesia* meselesine eğilerek şunu amaçlamıştır: Özgürlük adına her türlü hegemonyaya karşı, Étienne Balibar’ın da vurguladığı üzere “bireylerin kendiliğinden bir davranışını değişikliğe uğratabilecek pratikler bütünü olan yönetimsellik”¹⁰²⁴ temelinde bireysel ve kolektif bir itiraz kültürü oluşturabilmek.¹⁰²⁵ İktidardan tamamen kurtulmanın ütöpik olduğu düşünüldüğünde de Foucault, mücadele etme noktasında anahtar niteliğindeki pratik bir çıkış noktası önerir. İşte *parrhesia* kullanımı tam olarak bu pratik olanın esas unsuru olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda *parrhesia*, yalnızca geçmişte değil, bugün de öznenin çılgınlığının sözlü ifadesi çerçevesinde her çağın bir başkaldırı aracı olagelmıştır. Balibar’ın da hemfikir olduğu üzere Foucault böylece *parrhesia*’yı kökene, felsefe ve siyasetin birleşme noktasına yerleştirir. Ancak **Demokrasiyi Demokratikleştirme** isimli eserinden önce kaleme aldığı **Eşitlik-Özgürlük**’te Balibar, “Foucault’nun son dönemdeki benlik kaygısı yazılarının neoliberal etik hanesine kaydedilmesi tehlikesinde deşinir.”¹⁰²⁶ Bu tespit aslında Foucault’nun Stoacı/Kinik felsefeye yakın olduğu yönündeki yorumların da bertaraf edilmesini önlemesi açısından son derece kullanışlıdır. Çünkü Foucault’nun Stoacı ve Kinik felsefe üzerinden *epimeleia heautou*/kendilik kaygısı ya da *gnothi seauton*/kendini tanı ilkelerinin felsefe tarihindeki konumlarına işaret etmesi, bu felsefi akımları benimsediğı anlamına gelmez. Ancak Foucault’nun söz konusu felsefelere ilgi duyduğu da yadsınamaz bir gerçek olarak karşımızda durur. Balibar’ın işaret ettiğı noktanın bu olmadığı açıktır. Balibar yalnızca Foucault gibi

¹⁰²⁴ Étienne Balibar, **Eşitlik-Özgürlük (Siyasal Denemeler 1989-2009)**, Çev. Oylum Bülbül, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 45

¹⁰²⁵ Ancak kolektif itiraz/birlikte eylemde bulunma meselesi, Edmund Burke’nin “özgürlük, insanlar yekvücut olduklarında, iktidar olur.” sözü göz önüne alındığında, özellikle iktidarı düşünme biçimimiz ve hakikat üretimi bağlamında tekrar tartışmaya açılabilir. Bkz. Lukes, **İktidar-Radikal Bir Görüş**, s. 91-92; Ayrıca bu dipnotta Lukes’un özellikle Edmund Burke’den aktardığı sözün orijinal hali için bkz. Edmund Burke, **Reflections On The Revolution in France**, London: J.M.Dent & Sons, 1910, p. 7

¹⁰²⁶ Balibar, **Eşitlik-Özgürlük (Siyasal Denemeler 1989-2009)**, s. 51

iktidar ilişkileri meselesinde hiçbir şekilde uzlaşmacı tutum sergilemeyen bir filozofun “etik”le özdeşleştirilmesini yanlış bulur.

Maurice Blanchot’un Foucault değerlendirmesi tıpkı Balibar’ın çıkışına benzer. Blanchot da aynı şekilde Foucault’nun yalnızca iktidar, bilgi, hakikat veyahut baskı, dışlama ve akıl kavramlarıyla sınırlanamayacağını, arka planda büyük resmi görebilen bir Foucault okumasının zorunlu olduğunu dile getirir. Blanchot’a göre Foucault’nun analizleri, iktidarın icatları karşısında özgürlüklerin de dönüşebileceği yeni öznel deneyim alanları açılmasına kaynaklık eder.¹⁰²⁷ Bu durum Foucault’nun iyi bir tarihçi gözüyle özne ve iktidar arasında yaşanan ilişkileri Blanchot’un deyimiyle “akıldışı, zaman aşımına uğramaz” ilkesini esas alarak iyi betimlemelere imza atmasının bir sonucu olarak görülebilir. Öyle ki **Hapishane’nin Doğuşu**’nda yasayı çiğnediği için bir anlamda kralın bedensel varlığına da saldırmış olan Damians’in¹⁰²⁸ işkenceyle gerçekleşen infazı böyle bir anlatımın en iyi örneklerinden biridir. Söz konusu anlatımlarla Foucault, kamusal alanın da betimlemesini ihmal etmez, bu açıdan önüne hedef olarak iktidar aygıtı ve özne ilişkilerini, dahası onların arasındaki mücadeleyi koyar. **Hapishanenin Doğuşu**’na “mahkumların bedeni”¹⁰²⁹ ya da **Deliliğin Tarihi**’ne *Stultifera Navis*¹⁰³⁰ yani “deliler gemisi” başlıklarıyla başlaması ve betimlemelerini kamusal alanı da muhtevasına alarak gerçekleştirmesi tesadüfi değildir. Foucault’nun adımları, “öznenin kamusal alanda direnişin geliştiği ve kodlandığı sürecin anlaşılması adına yine Scott’un deyimiyle sahne arkasındaki söz konusu toplumsal alanların yaratılmasının bir analizi olarak görülmelidir. Çünkü direnen bireysel öznenin direniş pratiklerinin ve söylemlerinin toplumsallaşmasına doğru ilerlemek ancak ve ancak bu tür toplumsal alanların nasıl oluşturulduğu

¹⁰²⁷ Maurice Blanchot, **Hayalimdeki Michel Foucault**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005, s. 79-86

¹⁰²⁸ Damians, bize öyle geliyor ki iktidar ilişkilerinin deneyimlendiği ve bu ilişkilere maruz kalınan ayrıcalıklı bir yer olan bedenin, dahası gerçek bir fail ve politik olanın alımlayıcısı olarak da telakki edilen bedenin somut bir dışavurumudur. Buna binaen Damians örneği bize, iktidarın bedenler üzerinde baskıcı güçten üretken güce evrilişinin de (yani suçu, suçluyu, cezayı ve cezanın şeklini üretmesi bakımından) ilk nüvelerini vermesi açısından önem arz eder. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bert, **Foucault**, s. 52; Akay, **Postmodernizmin ABC’si**, s. 133; Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Yayınları, 2019, s. 210

¹⁰²⁹ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 3

¹⁰³⁰ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 23

meselesi açıklığa kavuşturulduğunda mümkün olabilmektedir.”¹⁰³¹ Foucault’nun ilk önce yaptığı şey: düşüncelerin kamusal alanda ifadesinin engellenme meselesini, iktidarın beden üzerinde kurduğu tahakkümle ilişkilendirmek ve bunu da betimlemelerle ortaya koymak. İkinci olarak da bahse konu olan hegemonya ile bireylerin düşünme özgürlüğüne nasıl pranga vurulduğuna dikkat çekip, direnişin ne tür bir toplumsal ve politik iktidar aygıtına karşı verildiğinin patolojik boyutlarını saptamak. Dahası Alain Touraine’nin vurguladığı üzere “Foucault, bu çözümlemelerle aslında totaliter rejimlerin bir eleştirisini de gerçekleştirir.”¹⁰³² Foucault bu analiz sayesinde ki büyük resmi gözler önüne serebilmiş, böylece öznenin kendi sınırlarını aşarak etik ve estetik özgürleşmesi yolunda kimi zaman teorik kimi zaman pratik bakımdan anarşist söylemleri de muhtevasına alan uzlaşmaz direnişi ortaya koymuştur.

Foucault, muhalif bir alt kültür için toplumsal alan açmanın önemini her daim vurgulamaya çalışmıştır. Bu amaçla da özneleşme teorisinin inşası sürecinde, *parrhesia* mefhumunun öznenin iktidar aygıtına direnişindeki kilit rolünü fark ederek soruşturmasına etik bir seyirle devam eder. Bu bağlamda da felsefenin yaşamından bahseder ve ardından da Foucault, **Maskeli Filozof**’ta, felsefenin hakikatle ilişkimiz üzerine düşünmenin ve kendimizi sorgulamanın bir yolu olduğu yönündeki kanaatini dile getirerek aslında özneleşme sorununu, etik bir bakış açısıyla analize tabi tutar. Bu kendiyile ilişki aracılığıyla direniş durumu Foucault’ya göre tam da Yunan aklının bir keşfidir.¹⁰³³ Öte yandan Foucault’nun *parrhesia* kavramını özneleşme süreçlerine dair teorisinin içerisine alması, iktidar kavramının kısırdöngüsünden kurtularak asıl nesne konumundaki bireyin özgürleşmesine teorik ve pratik bir alan açmak olduğunu ifade etmeliyiz. Öyle ki Foucault’nun buna binaen önce iktidar anatomisini gerçekleştirmesi, sonrasında da özneleşme sürecinin odağındaki öznenin, kendisini özne olarak kurma biçimlerini ve hakikat oyunlarına nasıl dahil edildiğini anlamak üzere etik bağlamda birey üzerinden (öznel deneyimler bakımından) bir otopsiye girişi, bunun en açık kanıtıdır. Dahası Foucault’nun özellikle Deleuze-Guattari

¹⁰³¹ James C. Scott, **Tahakküm ve Direniş Sanatları**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 185

¹⁰³² Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 190

¹⁰³³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Deleuze, **Müzakereler**, s. 105-106

terminolojisine ait olan ve “kapma aygıtı” şeklinde de ifade edebileceğimiz iktidar mekanizması ile onun dizpositifleri üzerinde gerçekleştirdiği bu sistemli analiz, özneleşme teorisinin anlaşılmasında kilit noktada durur. Çünkü mikrodan makroya doğru sistemli bir şekilde ilerleyen analiz sürecinde, öznelerin iktidar tarafından belirli normlar aracılığıyla kimliklere indirgenerek sınırlandırılması ve öznelerin öznellikleri üzerinde iktidar aygıtının etkileri ancak bu sayede anlaşılabilir.

Foucault’nun teorisinde kurucu ve üretici değil ancak iktidarın söylemsel ya da söylemsel olmayan teknolojilerinin bir çıktısı (ürünü) olarak değerlendirilmesi gereken özne, (yani özneleşen özne) çalışmamızın her aşamasında bu kapsamda kabul edilse de yine de iktidar üretiminde olduğu gibi karşı-özneleşme meselesinde yeni öznel deneyim alanları açmak üzere aktiftir.¹⁰³⁴ Öznenin aktifliğinin göstergesi olarak da direniş aracı olarak *parrhesia* kullanımını öne sürebiliriz. Özne *parrhesia* kullanımı sayesinde ki farklı görünümlemlerle tekraren sahnede kendine yer bulur. *Parrhesia*, hakikatin iktidar tarafından yeniden inşası karşısında bireyin özneleşme sürecindeki direnişinin, eylemsel etkinliğini ortaya koyması bakımından büyük önemi haizdir. Bu süreçte tarihsel olan özne statik değil dinamik, dahası kendini devamlı surette güncel olana entegre eder ve benlik teknolojileriyle etik-estetik olarak özgürleşmeyi, sınırları aşmayı deneyimler. Foucault aslında bu tür bir kendilik çözümlemesiyle öznenin tarihselliğini ortaya koyarak, güncelde iktidar teknolojilerinin/dispozitiflerinin ve onların ürettiği hakikatlerin neliğinin anlaşılabilmesine olanak sağlar. Öyle ki Foucault için de kendini tanımayı başarmış olan bir öznenin, özgürlüğünü elinden alma amacıyla adeta bir virüs gibi yayılan ve tahakkümün kaynağı olan iktidar ağının teknolojilerinin ürettiği hakikatlerin farkına varması kaçınılmazdır. Bahse konu olan her türlü iktidar menşeli hakikat söylemleri, özgürlüğü sınırlandırsa da bireysel ve kolektif anlamda “kendilik zindanından çıkış”, karşı-özneleşme sürecinin temel dinamiğidir. Bireysel ve kolektif anlamda bu zindandan çıkış, Foucault’nun da hem fikir olduğu gibi tarihin her döneminde iktidar aygıtı tarafından her türlü normun dayatılarak özgürlüklerin sınırlandırılmasına karşı gerçekleştirilen itiraz çılgılığının bir simgesi olan *parrhesia* kullanımıyla mümkündür.

¹⁰³⁴ Gavin Kendall, Garry Wickham, **Foucault’nun Yöntemlerini Kullanmak**, Çev. Umut Yener Kaya, Turgay Sivrikaya, İstanbul, Isık Yayınları, 2016. s. 123-129; Veyne, **Foucault (Düşüncesi, Kişiliği)**, s. 129

Thernborn'e göre söz konusu *parrhesia* ılığı, her ne kadar "öznenin iktidarın ideolojik söylemlerine bir karşı çıkışı ifade etse de ve *parrhesianın* risk meselesi olmasına binaen öznenin belki de işsizlik, iflas, hapis, ölüm gibi durumlarla"¹⁰³⁵ karşı karşıya kalmasına neden olsa da Foucault'nun direniş odaklı felsefesinde kaçınılmazdır. Çünkü "göz kamaştırıcı hayvan"¹⁰³⁶ olarak da tanımlanan iktidarın bakışında yatanın ne olduğunu ortaya çıkarmak ve bireyi özneleştirmesinin önüne geçmek üzere için felsefe yapma suretiyle *parrhesia* kullanmak, her halükârda elzemdir. Öyle ki *parrhesia* bu riskler alınmadan zaten asıl anlamıyla pratikte temsil edilemez.

Bir an için Foucault'nun yaptığı üzere Kant'ın **Arı Usun Eleştirisi** ve bilhassa Lukianos'un **Dirilen Ölüler veya Balıkçı** isimli yapıtından esinlenerek hakikat kavramının çok sanıklı ve çok müştekili bir mahkemeye çıkarıldığını düşünelim. Sanık kürsüsüne *parrhesia*, özgürlük ve direniş kavramlarının, müşteki koltuğına iktidar ve onun söylemsel/söylemsel olmayan dispoziflerinin/aparatlarının oturtulduğunu tahayyül edelim. Ardından da savcının Foucault olduğunu, dahası normların uygulayıcısı olarak tarafsız olduğunu iddia eden ve müşteki konumundaki iktidar aygıtınca atanan bir hâkimin de karar vericiliği üstlendiğini varsayalım. Jüri sisteminin uygulandığı söz konusu mahkemede, davanın jürisi olarak, tarih ve felsefenin bizatihi kendisinin yer aldığını da aklımızın bir kenarında turalım. Burada tüm bu anlatılanları esas aldığımızda savcı olan Foucault'nun mütalaasında, iktidar aygıtının ve kurumlarının onlarsız (*parrhesia*, özgürlük, direniş) olamayacağını ileri sürerek beraat talep edeceğini, ancak mahkeme başkanının hemen ilk anda savcayı dikkate almadan iktidar aygıtının kendisine tahsis ettiği bir kurumda olduğunu farkına varıp sanıkları suçlayacağını, bunun üzerine "Tarih" ve "Felsefe"nin jüri üyeleri olarak devreye gireceğini, buna mukabil de felsefe ve tarihin; ilk önce müşteki ve sanık kürsüsündekilerin, karşılıklı olarak birbirlerinin varlık sebebi olduklarını ve iktidarın şikayetiyle sanık kürsüsündekilerin tutuklanmasının iktidar kavramını anlamsızlaştıracığını öne süreceğini pekala söyleyebiliriz. Dahası "Felsefe"nin, özgürlüğün sadece bireyler için değil, toplumsal düzeyde de

¹⁰³⁵ Thernborn, **İktidarın İdeolojisi-İdeolojinin İktidarı**, s. 49

¹⁰³⁶ Bkz. Foucault, **İktidarın Gözü**, s. 151

mücadeleyi gerektirdiğini ve iktidar aracılığıyla üretilen hakikatlerin dayatılmalarına karşı direnişin önemli olduğunu savunacağını, “Tarih”in ise özgürlük için yapılan mücadelelerin ve direnişin tarihsel örneklerini sunacağını tahmin edebiliriz. Buna ek olarak “Tarih” ve “Felsefe”nin, *parrhesia*, özgürlük ve direniş için yapılan savunmada, iktidarın baskısına karşı özgürlük arayışının insan hakları kapsamında önemli olduğunu hatırlatmasının, olağan bir mahkeme kurgusunun savunma ifadelerinden biri olabileceği de yadsınmamalıdır. Foucault’nun özneleşme teorisi tüm boyutlarıyla değerlendirildiği taktirde görülecek ki bu tarz bir savunma ardından mahkeme başkanının, güç ilişkilerinin bir parçası olarak ancak ve ancak *parrhesia*, özgürlük ve direniş sayesinde konumunun anlamlı olduğunu hatırlayacağı aşikardır. Hâkimin buna istinaden de sanıklara dönerek denetimli serbestlik adı altında, iktidar aygıtının kurumlarına her hafta kimlik teşhisi yaptırması şartıyla beraat kararını açıklaması ve mahkemeyi sona erdirmesi de kaçınılmaz görünmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki söz konusu mahkemenin kararları; *parrhesia*, özgürlük ve direnişin artık serbest olmasına karşın büyük ağabeyin esareti altında, özgürlük idealini her hafta gözden geçirme zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. Anlaşılabacağı üzere bireylerin kılcallarına kadar ulaşan iktidardan kurtuluş olmasa da bireylerin özellikle *parrhesiatik* direnişle beraber kendilerini etik ve estetik biçimde inşa ederek yeni öznel deneyim alanlarının açılmasına yönelik karşı-özneleşme çabaları, dahası özgürlüğe erişmenin yolları daima olacaktır. Öyle ki maske düşerse iktidar da görünür hale gelecek ve sınırlar aşılarak öznenin etik ve estetik inşası adeta bir döngü halinde tekraren devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter: **Kesintisiz Felsefe Tarihi**, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Adjukiewicz, Kazimierz: **Felsefeye Giriş-Temel Kavramlar ve Kuramlar**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994.
- Adorno, Theodor W., **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Max Horkheimer: Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2014.
- Adorno, Theodor W., **Teori ve Pratik Üzerine**, Çev. Orhan Kılıç, İstanbul, Metis Max Horkheimer: Yayınları, 2019.
- Adorno, Theodor W.: **Ahlak Felsefesinin Sorunları**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Adorno, Theodor W.: **Kant's Critique of Pure Reason**, trans. by Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Agamben, Giorgio: "Absolute Immanence" **Potentialities (Collected Essays in Philosophy)**, Edited and translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio: **Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne**, Çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012.
- Agamben, Giorgio: **Yeminin Arkeolojisi: Dilin Kutsal Ayini**, Çev. Önder Özden, Ankara, Nika Yayınevi, 2020.
- Agamben, Giorgio: **What Is an Apparatus? And Other Essays**, translated by David Kishik, Stefan Pedatella, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- Akal, Cemal Bali: **Hukuk Nedir?**, Ankara, Dost Yayınları, 2017.
- Akal, Cemal Bali: **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Yayınları, 2019.
- Akal, Cemal Bali: **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1995.

- Akal, Cemal Bali: **Yasa ve Kılıç**, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1995.
- Akarsu, Bedi: **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1982.
- Akay, Ali: "Foucault ve Bio-politika", **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Derleyenler: Zeynep Direk, Refik Güremen, Ankara, Epos Yayınları, 2004.
- Akay, Ali: **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1995.
- Akay, Ali: **Postmodernizmin ABC'si**, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- Akkaş, Sema Önal: "Francis Bacon'un *Novum Organum* Adlı Eseriyle Düşünce Tarihine Getirdiği Yenilikler", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı 19, 1996.
- Akyıldız Ercan, Cemile: "Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea", **Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks**, Vol. 5, No. 1, 2013.
- Alper, Ahmet Taha: **Boethius**, İstanbul, Destek Yayınları, 2021.
- Althusser, Louis: **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015.
- Althusser, Louis: **Ne Yapmalı?**, Çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2021.
- Aquinas, Thomas: **Disputed Questions on Truth (Quaestiones disputatae de Veritate)** Trans. By Robert W. Mulligan S.J, Chicago: Henry Regnery Company, 1952.
- Aquinas, Thomas: **Quodlibetal Questions**, First Quodlibet, trans. Sandra Edwards, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.
- Aristoteles: **Magna Moralia**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, 2012

- Aristoteles: **Nikomakhos’a Etik**, çev. Furkan Akderin, Say yayınları, 2014.
- Aristoteles: **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.
- Aristoteles: **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999
- Aristotle: **De Anima**, Book, trans. R.D. Hicks, Cambridge University Press, 1907.
- Arslan, Ahmet: “Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri Üzerine”, **2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri**, edit. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran, Lefkoşa, 2017.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon’a**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Atalay, Kaan: “Ömer Albayrak, Sözleşme Teorileri”, **Cogito**, , Sayı: 70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Atayman, Veysel: **Felsefeye Davet I – Antik Felsefe**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Augustinus: **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**, çev. Metin Topuz, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Augustinus: **İtiraflar**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010.
- Aurele, Marc: **Les Pensees**, trans. A.-B. Lemercier, Paris, Librairie Felix Alcan, 1921.
- Aurelius, Marcus: **Düşünceler**, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Aurelius, Marcus: **Kendime Düşünceler**, çev. Ceyda Eskin, İstanbul, Yankı Yayınları, 1974.

- Aurelius, Marcus: **Kendime Düşünceler**, çev. Y. Emre Ceren, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Aurelius, Marcus: **Meditations**, trans. by Jeremy Collier, London: Walter Scott, Warwick Lane, Paternoster Row, The Camelot Series, 1887.
- Aydoğdu, Hüseyin: “Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi”, **Dört Öge Dergisi**, 2020, s.33-49; Seyit Coşkun, “İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme”, **Kaygı Dergisi**, 2013/20.
- Babeuf, Gracchus: **Devrim Yazıları**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Cumhuriyet Yayınevi, 2001.
- Bacon, Francis: **Yeni Atlantis**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014.
- Bacon, Francis: “Essays”, in **Selected Writings**, trans. by, Hug G. Dick, New York, The Modern Library, 1955.
- Bacon, Francis: **Bacon's Essays, and Wisdom of the Ancients**, Boston, Little, Brown and Company, 1884, p. 317-324
- Bacon, Francis: **The advancement of Learning**, edited by William Aldis Wright, Oxford, Clarendon Press, 1876.
- Bacon, Francis: **The New Organon: or True Directions Concerning the Interpretation of Nature**, Trans. by Jonathan Bennett, 2017.
- Bacon, Francis: **Proficiency and Advancement of Learning**, ed.by Thomas Markby, Fourth Edition, Parker, Son and Bourn, West Strand., Book II, Chapter XXV / 3-4, 1863.
- Baconi, Francisci: **De Sapiientia Veterum**, Biblioteca Nazionale di Napoli (Napoli Ulusal Kütüphanesi), Yayıncı: Apud Henricum Wetstenium, 1696.

- Badiou, Alain: **Deleuze: Varlığın Uğultusu**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Monokl Yayınları, 2019.
- Badiou, Alain: **Fransız Felsefesinin Macerası-1960’lardan Günümüze**, Çev. P. Burcu Yalım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Badiou, Alain: “Fransız Felsefesinin Macerası”, **Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji**, çev. Savaş Yazıcı, derl. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Badiou, Alain: **Etik (Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme)**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Balandier, Georges: **Sahnelenen İktidar**, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.
- Balibar, Étienne: **Demokrasiyi Demokratikleştirmek**, Çev. Bediz Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Balibar, Étienne: **Eşitlik-Özgürlük (Siyasal Denemeler 1989-2009)**, Çev. Oylum Bülbül, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Bang, Henrik Paul: **Foucault’s Political Challenge From Hegemony to Truth**, London, Palgrave Macmillan, 2015.
- Baudrillard, Jean: **Sessiz Yığınların Gölgesinde-Toplumsalın Sonu**, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 56; Jean Baudrillard, **Foucault’yu Unutmak**, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Baudrillard, Jean: **Tüketim Toplumu**, Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

- Bekmen, Ahmet: “Gramsci: Mussolini’nin Hapishanesinde Kapitalizm ve Demokrasi Üzerine Düşünmek”, **Kapitalizm ve Demokrasi-Bir Zıtlığın Anatomisi**, Haz. Can Cemgil, Ömer Turan, İstanbul, Metis Yayınları, 2023.
- Benesch, Klaus: “Is Truth to Post-Truth what Modernism Is to Postmodernism? Heidegger, the Humanities, and the Demise of Common-Sense”, **European Journal of American Studies**, 15/1, 2020.
- Bentham, Jeremy: **Panoptikon-Gözün iktidarı**, Çev. Barış Çoban, Zeynep Özarslan, İstanbul, Su Yayınları, 2016.
- Bernasconi Robert: **Sartre’ı Nasıl Okumalıyız?**, Çev. Ongun Kılıç, İstanbul, Runik Kitap, 2021.
- Bernaaur, James W.: **Foucault’nun Özgürlük Serüveni**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bert, Jean François: **Foucault**, Çev. Emrullah Ataseven, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020.
- Bıçak, Ayhan: **Felsefenin Kuruluşu**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Bird-Pollan, Stefan: **Özgürleşmenin Diyalektiği (Hegel, Freud, Fanon)**, Çev. Sibel Kibar, Ankara, Fol Yayınları, 2023.
- Blanchot, Maurice: **Hayalimdeki Michel Foucault**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005.
- Boethius: **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Bourdieu, Pierre: “Kamuoyu Yoktur”, **Kamuoyu Kimin Oyu?** içinde, Hazırlayan: Hülya Tufan, İstanbul Kesit Yayıncılık, 1995.
- Bourdieu, Pierre: **Devlet Üzerine** -College de France Dersleri (1989-1992)-, Çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2020.

- Boyne, Ray: **Foucault ve Derrida- Akıl Öteki Yüzü**, Çev. İsmail Yılmaz, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Brower-Toland, Susan: “Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton”, **Philosophers' imprint Journal**, vol. 12, No 17, 2012.
- Budin, Stephanie L.: “Sacred Prostitution in the First Person”, **Prostitutes and Courtesans in the Ancient World**, Edited by Christopher A. Faraone, Laura K. McClure, The University Wisconsin Press, 2006.
- Budin, Stephanie L.: “Sacred Prostitution in the First Person”, **Prostitutes and Courtesans in the Ancient World**, Edited by Christopher A. Faraone, Laura K. McClure, The University Wisconsin Press, 2006.
- Burke, Edmund: **Reflections On The Revolution in France**, London: J.M.Dent & Sons, 1910.
- Burnet, John: **Greek Philosophy (Thales to Plato)**, London, MacMillan and co., Limited, 1950.
- Bury, John: **Düşünce Özgürlüğünün Tarihi**, çev. Durul Bartu, İstanbul, Erdini Basım ve Yayınevi, 1978.
- Campbell, Michael: “Time, Causality and Character in Descartes' Meditations”, **Parrhesia Journal**, Issue 24, 2015.
- Campbell, Michael: “Time, Causality and Character in Descartes' Meditations”, **Parrhesia Journal**, Issue 24, 2015.
- Canetti, Elias: **Kitle ve İktidar**, Çev. Gülşat Aygen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Caputo, John D.: **Hakikat-Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı**, Çev. Recep Yılmaz, İstanbul, Kapı Yayınları, 2022.

- Caputo, John D.: “The Return of Anti Religion: From Radical Atheism to Radical Theology”, **JCRT (The Journal for Cultural and Religious Theory)** 11.2 /32, 2011.
- Caputo, John D.: “The Return of Anti Religion: From Radical Atheism to Radical Theology”, **JCRT (The Journal for Cultural and Religious Theory)** 11.2 /32, 2011.
- Carnoy, Martin: **Devlet ve Siyaset Teorisi**, Çev. Simten Coşar, Aykut Örküp, Mete Pamir, Mehmet Yetiş, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.
- Cassirer, Ernst: **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1996.
- Cassirer, Ernst: **Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren**, Emre Can Ercan, Bursa, Verka Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet: **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet: **Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2020.
- Clastres, Pierre: **Vahşi Savaşının Mutsuzluğu-Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, Çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Clemens, Alessandrinus “Paedagogus”, trans. by William Wilson, **The Writings of The Fathers**, Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, Vol IV, Edinburgh, T. & T. Clark, Book II, Chapter V, 1867.
- Cohen, Edward E.: “Free and Unfree Sexual Work - An Economic Analysis of Athenian Prostitution”-, **Prostitutes and Courtesans in the Ancient World**, Edited by Christopher A. Faraone, Laura K. McClure, The University Wisconsin Press, 2006.
- Cornford, Francis **From Religion to Philosophy (A Study in the Origins of Western Speculation)**, Newyork, Longmans, Green And Co. London: Edward Arnold, 1912.

- Cornford, Francis
Macdonald: **Platon'un Kozmolojisi-Timaios Çevirisi ve Açıklaması** çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Albaraka Yayıncılık, 2022.
- Cortes-Ramirez,
Eugenio-Enrique: "Knowledge is Power. Francis Bacon's Theory of Ideology and Culture", **Via Panoramica: Revista Electronica de Estudios Anglo-Americanos / An Anglo-American Studies Journal**. Vol. 3, 2014.
- Cottingham, John: **Descartes Sözlüğü**, çev. Bülent Gözkan, Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996.
- Critchley, Simon: "Filozof Nedir?", **Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji**, çev. Utku Özmakas, derl. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Çebi, Sezgin Seymen: "Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme", **Hukuk Kuramı**, C. 2, S. 6, Kasım Aralık 2015.
- Çelebi, Vedat: "J.G. Fichte, "J. P. Sartre ve E. Levinas'da Ben ve Ben-Olmayan /Öteki İlişkisi Bağlamında Diyalektik Süreç", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** /Cilt: 12 Sayı: 65 Ağustos 2019.
- Çiğdem, Ahmet: **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- Çotuksöken, Betül: "Dış Dünya- Düşünme-Dil İlişkisinde Adalet", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**", Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 9. Kitap, 2004.
- Çotuksöken, Betül: "Kentin Öznesi Olarak Filozof", **Anadolu'da Felsefeye Yolculuk I - Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos**, Yayına Haz. H. Haluk Erdem, Mustafa Günay, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Çotuksöken, Betül: **Felsefe: Özne-Söylem**, İstanbul, Notos Yayınları, 2013.
- Çotuksöken, Betül: **Radyoda Felsefe**, İstanbul, Notos Kitap, 2012.
- Çotuksöken, Betül, Saffet Babür: **Orta Çağ'da Felsefe**, İstanbul, BilgeSu Yayınları, 2007.

- Çötok, Tufan: “Antik Çağ’dan Günümüze *Phronesis* Kavramı”, **DEÜ Felsefe Bölümü Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII**, 2015.
- D'Amico, Robert: “Text and Context: Derrida and Foucault on Descarte”s, **The Structural Allegory (Reconstructive Encounters with the New French Thought)**, Edited by John Fekete, vol. 11, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- Dalgliesh, Bregham: “Critical History: Foucault After Kant and Nietzsche”, **Parrhesia Journal**, Number 18, 2013.
- David Hume: **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Ankara, Bilge Su Yayıncılık, çev. Ergün Baylan, 2009.
- David Mazella: “Diogenes the Cynic in the Dialogues of the Dead of Thomas Brown, Lord Lyttelton, and William Blake”, **Texas Studies in Literature and Language**, Volume 48, Number 2, Summer 2006.
- Davidson, Arnold I.: “Arkeoloji, Geneoloji, Etik”, Çev. Veli Urhan, **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Deleuze Gilles, Félix Guattari: **Felsefe Nedir?**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari: **A Thousand Plateaus**, trans. by Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari: **Anti-Oedipus, Kapitalizm ve Şizofreni 1**, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara, BS Yayınları, 2014.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari: **Capitalism and Schizophrenia, a thousand plateaus**, Çev. Brian massumi, London, University of Minnesota Press, 1987.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari: **Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia**, trans. by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

- Deleuze, Gilles: **Foucault Üzerine Dersler (Bilgi)**, Çev. Ayşegül Baran, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2019.
- Deleuze, Gilles: **Foucault Üzerine Dersler- İktidar**, Çev. Sinem Özer, Münevver Çelik, İstanbul, Otonom Yayınları, 2023.
- Deleuze, Gilles: **İki Delilik Rejimi (Metinler ve Söyleşiler 1975-1995)**, Yayına Hazırlayan: David Lapoujade, Çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2017.
- Deleuze, Gilles: **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2020.
- Deleuze, Gilles: **Foucault Üzerine Dersler-Özneleşme**, Çev. Mustafa Çağlar Atmaca, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2024.
- Deleuze, Gilles: **Foucault**, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2013.
- Demir, Konuralp: “Platon’un Devlet Kurgusunun Modern Kamu Yönetimine Yansımaları”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2019.
- Derrida, Jacques: “Cogito and the History of Madness”, **Writing And Difference**, trans. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978.
- Descamps, Christian: **Fransa’da Felsefenin Kırk Yılı (Sartre’dan Deleuze’e Tekil Düşünce)**, Çev. Ender Keskin, Ankara, Bağlam Yayınları, 2015.
- Descartes, Rene: **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, 2015.
- Descartes, Rene: **Söylem, Kurallar Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996.
- Descartes, Rene: **Tabiat Işığı ile Hakikati Arama**, çev. Sanem Sollers, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Descartes, Rene: **Meditasyonlar**, çev. Engin Sunar, İstanbul, Say Yayınları, 2019.

- Descartes, Rene: **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. Mehmet Karasan, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1962.
- Diogenes Laertios: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Docherty, D. Thomas: “Postmodernism: An Introduction”, **Postmodernism A Reader** (edit & introduced), London, Harvester-Wheatsheaf, 1993.
- Dochherty, Thomas D.: “Postmodernizm: Bir Giriş”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1995.
- Dottori, Riccardo: “The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy”, **Etica & Politica / Ethics & Politics**, XI, 2009.
- Dreyfus, Hubert L., Paul Rabinow: **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- Dudley, Will: **Alman İdealizmini Anlamak**, çev. Abdurrahman Nur, Küre Yayınları, İstanbul, 2021.
- Dvorak, Jacob: “The Philosopher Within: The daimōn in Plato”, **Philomathes**, vol 3.1, 2019.
- Dyrberg, Torben Bech: **Foucault on the Politics of Parrhesia**, Palgrave Pivot publishing, 2014.
- Eagleton, Terry: **İdeoloji**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Eagleton, Terry: **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Eagleton, Terry: Terry Eagleton, **Trajedi**, çev. Cem Alpan, İstanbul, Tellekt Yayınları, 2021.
- Eco, Umberto: **Orta Çağ (Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar)**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014.

- Eliade, Mircea: **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna)**, Cilt 2, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea: **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, İstanbul, Om Yayınları, 2001.
- Epicurus: **Letter to Menoikeus**, trans. by Peter Saint-Andre, Monadnock Valley Press, 2011.
- Epiktetos: **Düşünceler ve Konuşmalar**, çev. Burhan Toprak, İstanbul, İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1967.
- Erdem, Hüsamettin: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, Hü-Er Yayınları, 2000.
- Eribon, Didier: **Michel Foucault**, çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Erşen, Murat: **Foucault Konuşmaları II**, Atlas Publishing, Tarih, Edebiyat, Sanat Kütüphanesi Etkinlik Notları.
- Euripides: **Orestes**, trans. Arthur S. Way, London: William Heinemann, NewYork: The Macmillan Co., MCMXLL/1912.
- Euripides: **Ion**, çev. Ege Kandemirli, Mitos Boyut Yayınları, 2018.
- Euripides: **Orestes**, çev. Ari Çokona, İş Bankası Yayınları, 2021.
- Evren, Süreyya: “Foucault ile Anarşizmin Rabıtalari: Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif *Parrhesia*”, **Cogito**, Sayı: 70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Falzon, Christopher: **Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.
- Ferda Keskin: “İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi İçinde**.
- Fontana, Benedetto: **Hegemonya ve İktidar**, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2013.

- Foucault, Michel: **Ders Özetleri 1970-1982**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Foucault, Michel: "Hapishaneye Alternatifler, Toplumsal Denetimin Yayılması ve Artışı", **Hapishaneye Alternatifler** içinde, Çev. Murat Erşen, 2023.
- Foucault, Michel: "Benlik Teknolojileri" **Kendini Bilmek**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınları, 2003.
- Foucault, Michel: "My Body, This Paper, This Fire", trans. by by Geoff Bennington, **Oxford Literary Review**, Vol. 4, No. 1 (Autumn 1979).
- Foucault, Michel: "The Masked Philosopher", **Ethics: subjectivity and truth**, Edited by Paul Rabinow, trans. by Robert Hurley and others, Vol. I, New York, The New Press, 1994.
- Foucault, Michel: "The Subject and Power", **Chicago Journals**, Vol. 8, No. 4, 1982
- Foucault, Michel: **Aesthetics, Method, and Epistemology**, trans. Robert Hurley and Others, edit. James D. Faubion, vol. 2, The New Press, New York, 1998.
- Foucault, Michel: **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, çev. Emre Bayoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999.
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Bilme İstenci Üzerine Dersler (Collège de France Dersleri-1970-1971)**, Çev. Kerem Eksen, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

- Foucault, Michel: **Bir Aile Cinayeti**, çev. Erdoğan Yıldırım, Alev Özgüner, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel: **Biyopolitikanın Doğuşu**, Çev. Alican Tayla, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Büyük Kapatılma**, Çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Büyük Yabancı (Dil, Delilik ve Edebiyat Üstüne Konuşmalar)**, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel: **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel: **Doğruyu Söylemek**, Çev. Kerem Eksen, Yayına Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Eleştiri Nedir? (Kendilik Kültürü)**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel: **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel: **Felsefe Sahnesi**, Çev. Işık Ergüden, Yayına Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel: **Güvenlik, Toprak, Nüfus (College de France Dersleri:1977-1978)**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel: **Güzel Tehlike (Söyleşi: Claude Bonnefoy)**, çev. Savaş Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.

- Foucault, Michel: **Hakikat Cesareti (Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II)**, Collège de France Dersler-1984, Çev. Adem Beyaz, Yayına Haz. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel: **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 1992.
- Foucault, Michel: **Hermenötiğin Kökeni (Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları, 1980)**, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel: **İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu (Bgst), Yayınları, 2012.
- Foucault, Michel: **Kabahat İşlemek-Doğruyu Söylemek-Louvain Üniversitesi Dersleri-1981**, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022.
- Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- Foucault, Michel: **Kliniğin Doğuşu**, çev. İnci Uysal, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021.
- Foucault, Michel: **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel: **Öznellik ve Hakikat-College de France Dersleri 1989-1981**, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel: **Öznenin Yorumbilgisi: College de France dersleri (1981-1982)**, çev. Ferda Keskin, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Özgürlük ve Bilgi (Fons Elders'le Söyleşi)**, Çev. Utku Özmakas, İstanbul, Sel Yayınları, 2021.

- Foucault, Michel: **Psikoloji ve Ruhsal Hastalık**, Çev. Muhsin Hesapçıoğlu, İstanbul, Birey Yayınları, 2000.
- Foucault, Michel: **Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent**, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Foucault, Michel: **Rezil İnsanların Yaşamı**, çev. Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2021.
- Foucault, Michel: **Sonsuza Giden Dil**, Yayına Haz. Ferda Keskin, Ömer Albayrak, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Söylem ve Hakikat**, çev. Kerem Eksen, Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Foucault, Michel: **Söylemin Düzeni**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayınları, 1987.
- Foucault, Michel: **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, Yapı kredi Yayınları, 2002.
- Foucault, Michel: **Yapısalcılık ve Postyapısalcılık- Michel ile Bir Söyleşi**, çev. Ümit Umacı, Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2001.
- Foucault, Michel: **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, Yayına haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Foucault, Michel: **Tenin İtirafları- Cinselliğin Tarihi 4**, Çev. Murat Erşen, Türkçe Baskıya Sunuş: Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Foucault, Michel: **Tehlike, Suç ve Haklar (Michel Foucault ve Jonathan Simon Söyleşisi)**, Çev. Utku Özmakas, 2023.
- Frankfort, Henri: **Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago**, The University of Chicago Press, 1946.
- Ful, Şengül Dilek: **Yazıtlar Işığında Mysia Bölgesi Kültürleri**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.

- Furedi, Frank: **Korku Kültürü-Risk Almamanın Riskleri**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Futter, Dylan B.: “Spiritual Pregnancy in Plato’s Theaetetus”, **De Gruyter-Aperion Journal**, vol. 51/4, 2018.
- Gadamer, Hans Georg: **Hakikat ve Yöntem**, Birinci Cilt, çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.
- Garton, Vincent, Eugene Yamauchi: Event and Discursivity On Foucault’s Conception of Singularity, **Engaging Foucault**, Vol. 1, Edit. Adriana Zaharijevic, Igor Cvejić and Mark Losoncz, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory. 2014.
- Geuss, Raymond: **Eleştirel Teori- Habermas ve Frankfurt Okulu**, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Gilson, Etienne: **Orta Çağ’da Felsefe**, çev. Ayşe Meral, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Gomperz, Theodor: **The Greek Thinkers - Plato (A History of Ancient Philosophy)**, vol 3, trans. G.G. Berry, London, Publisher J. Murray, 1905.
- Göçmen, Doğan: “Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes’tan Adam Smith’e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu”, **Baykuş**, Sayı 3, 2008.
- Gökberk, Macit: **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Gören, Erman: **Arkaik Yunan’da Adlandırma ve Hakikat**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015.
- Gözel, Özkan: **Öznenin Hakikat Kaygısı**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020.
- Gözkan, Bülent: “Saf Aklın Eleştirisi’nde Ben’in Kuruluşu”, **Boün**, 2000.
- Gros, Frederic: **Foucault**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.

- Gros, Frederic: **İtaat Etmemek**, çev. Zeynep Büşra Bölükbaşı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Guattari, Felix: **Kaozmos (Etik-Estetik Bir Paradigma)**, Çev. M. Çağrı Uluğır, Gözde Erdoğan, İstanbul, 2021.
- Gutman, Huck: Rousseau'nun İtirafı: Kendini Biçimlendirme Tekniği", **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, derleyenler; Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul, Profil Kitap, 2021.
- Gutting, Gary: **Foucault**, çev. Hakan Gür, Ankara, Dost Yayınları, 2010.
- Gündoğdu, Hakan: Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?", **Kaygı Dergisi**, Sayı 21, 2013.
- Günenç, Mehmet: "Kant'ta Benlik ve Zamandan Oluşan Gerçeklik", **Felsefe Arkivi**, Sayı 43, 2015.
- Günenç, Mehmet: Kant'ta Apperzeption Kavramı, **Felsefe Arkivi**, Sayı 44, 2016.
- Gürsoy, Özgür: "Siyaset (veya Etik): Foucault'nun "Kendilik İlişkisinin" Normatif Bağlılığı", **Cogito**, Sayı: 91, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Habermas, Jürgen: "Modernity-An Incomplete Project", **Postmodernism A Reader**, edit. by Thomas Docherty, London, Harvester-Wheatsheaf, 1993.
- Habermas, Jürgen: "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment", **Critical Theory and Modernity**, No 26, 1982.
- Habermas, Jürgen: **The Philosophical Discourse of Modernity**, trans. by Frederick Lawrence, MIT, Polity Press, 1987.
- Hadot, Pierre: **İlkçağ Felsefesi Nedir?**, Çev. Muna Cedden, Ankara, Dost Yayınları, 2011.

- Hadot, Pierre: **İçsel Kale (Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler)**, Çev. H. Can Utku, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021.
- Hadot, Pierre: **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, çev. Kübra Gürkan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Hadot, Pierre: **Yaşam İçin Felsefe**, Çev. Kağan Kahveci, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2015.
- Hagedorn, Eric W.: “Ockham’s Scientia Argument For Mental Language”, **Oxford Studies in Medieval Philosophy**, Edited by Robert Pasnau, vol 3, 2015.
- Han, Byung Chul: **İktidar Nedir?**, Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul, İnsan Yayınları, 2020.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Dünya İnançları Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.
- Harvey, David: **Postmodernliğin Durumu**, Çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2019.
- Haşlakoğlu, Oğuz: “Derrida’nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, **Kaygı**, 18(1), 2019.
- Haşlakoğlu, Oğuz: “Platon Düşüncesinde aletheia”, **Kaygı Dergisi**, 2008/11.
- Hayek, Friedrich: **Hukuk, Yasama ve Özgürlük- Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni**, Cilt III, Mehmet Öz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997.
- Hegel, Friedrich Georg Wilhelm: “Descartes”, Çev. Doğan Şahiner, **Cogito**, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Hegel, G.W.F.: **Felsefe Tarihi (Platon’dan Orta Çağ Felsefesine)**, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, Notabene Yayınları, 2018.
- Hegel, G.W.F.: **Seçilmiş Parçalar**, çev. Nejat Bozkurt, Ankara, Remzi Kitabevi, 1986.

- Hegel, G.W.F.: **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.
- Heidegger, Martin: “Platon’un Mağara Doktrini”, çev. Zeynep B. Çetin, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı 30, 2016.
- Heidegger, Martin: **Chemins qui ne mènent nulle part**, ed. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962.
- Heimsoeth, Heinz: **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007
- Herakleitos: **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Herakleitos: **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hewlett, Nick: **Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek (Badiou, Balibar, Rancière)**, Çev. H. İlksen Mavituna, İstanbul, 2018.
- Hilav, Selahattin: **Felsefe El Kitabı**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Hobbes, Thomas: **De Cive/The Citizen**, Edit. by Sterling P. Lamprecht, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Hoffer, Eric: **Kesin İnançlılar**, Çev. Erkil Günur, İm Yayınları, İstanbul, 1995.
- Holland, Eugene W.: **Deleuze ve Guattari’nin Anti Oedipus’u-Şizoanalize Giriş**, Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Otonom Yayınları, 2013.
- Horkheimer Max: **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.
- Höffe, Otfried: **Etik (Bir Giriş)**, çev. Sergül Vural Kara, İstanbul, Runik Kitap, 2020.

- Hume, David: **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Hume, David: **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul , 1997.
- Hutton, Patrick H.: “Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, **Kendini Bilmek, Bir Michel Foucault Semineri**, derleyenler; Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul, Profil Kitap, 2021.
- Huxley, Aldous: **Cesur Yeni Dünya**, Çev. Ümit Tosun, İstanbul, İthaki Yayınları, 2013.
- Hyppolite, Jean: “Bilinçten Özbilince Geçiş”, **Hegel’i Okumak**, Derleyen ve çeviren: Tülay Bumin, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1991.
- İnel, Oğuz: **Foucault ve Şeyler-Kurmaca Bir Söyleşi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2022.
- Jack, Gavin: "On Speech, Critique and Protection", **Ephemera**, 4(2), 2014.
- Jaeger, Werner: **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2012.
- Jaeger, Werner: **Theology of the Early Greek Philosophers**, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Jameson, Fredric: **A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present**, London, Verso, 2012.
- Jeauneau, Edouard: **Orta Çağ Felsefesi**, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Jones, Steve: **Antonio Gramsci**, London and New York, Routledge, 2006.

- Kalaycı, Nazile: “Bir *Parrhesiastes* Olarak Diogenes”, **Anadolu’da Felsefeye Yolculuk II**, Yay. Haz. Harun Tepe- Betül Çotuksöken, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
- Kant, Immanuel: “What Is Enlightenment?”, **Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History**, translated by David L. Colclasure, New Haven and London, Yale University Press, 2006.
- Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Gertrude Durusoy, F.Akathı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut: “Aristoteles’in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması”, **Felsefe Arkivi**, Sayı 22-23, 1981.
- Kaya, Mahmut: **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983.
- Keane, John: **Yeni Despotizm**, Çev. İsmail Ferhat Çekem, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.
- Kebung, Konrad: “Michel Foucault: Subjectivity and Ethics of the Self as Practice of Freedom”, **Melintas Journal** Vol. 35, No. 2, 2019.
- Kendall, Gavin, Garry Wickham: **Foucault’nun Yöntemlerini Kullanmak**, Çev. Umut Yener Kaya, Turgay Sivrikaya, İstanbul, Isık Yayınları, 2016.
- Keskin, Ferda: “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, Ankara, **Doğu Batı Dergisi**, Sayı 9, 2005.
- King, Peter: “William of Ockham’s Ethical Theory”, **The Cambridge Companion to Ockham**, edit. P.V. Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Kojeve, Alexandre: **Otorite Kavramı**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Koloş, Umut: **Foucault, İktidar ve HukukModern Hukukun Soybilimi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

- Kranz, Walther: **Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)**, çev. Suad Yakup Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
- Küçük, Mehmet: **Modernite Versus Postmodernite**, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- La Boétie, Étienne de: **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara, İmge Yayınları, 2011.
- Lacombe, Olivier: **Descartes**, çev. Mehmet Karasan, Ankara, İdeal Matbaa, 1943.
- Latacz, Joachim: **Antik Yunan Tragedyaları**, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, 2006.
- Laval, Christian: “İktidarın Üretkenliği”, **Marx & Foucault (Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler)**, Derleyenler: Ferhat Taylan, Christian Laval, Luca Paltrinieri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.
- Lear, Jonathan: **Aristoteles- Anlama Arzusu**, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlknur Urkun Kelso, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Lear, Gabriel Richardson: **Happy Lives and the Highest Good (An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics)**, Princeton University, 2004.
- Lemke, Thomas: **Biyopolitika**, Çev. Utku Özmkas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Lemke, Thomas: **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, Çev. Utku Özmkas, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2015.
- Lemke, Thomas: **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, çev. Özge Karlık, Ankara, Phoenix Yayınları, 2016.
- Linn, Ray: **A Teacher's Introduction to Postmodernism**, National Council of Teachers of English, 1996.
- Lotringer, Sylvere (ed): **Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984: Interviews**, New York Semiotext(e) /Foreign Agents, 1996.

- Loukianos **Filozof Yaşamlarının Satışı & Dirilen Ölüler veya Balıkçı**, çev. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.
- Lucian **The Works of Lucian** (The Passing of Peregrinus), trans. A.M. Harmon, Harvard University Press, 1962.
- Lukes, Steven: **İktidar- Radikal Bir Görüş**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Lyotard, Jean François: **Postmodern Durum**, çev. İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2013.
- Macey, David: **Michel Foucault**, çev. Zeynep Okan, İstanbul, Güncel Yayıncılık, 2005.
- Marion, Jean-Luc: “On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy”, **Phenomenology and the Theological Turn: The Twenty-Seventh Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center**, Edited by Jeffry McCurry, Angelle Pryor, Pittsburgh, Pennsylvania, vol. 27, 2012.
- Marsh, Ian: **İntihar (Foucault, Tarih ve Hakikat)**, Çev. Yonca Aşçı Dalar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.
- May, Todd: **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?**, Çev. Sercan Çalıcı, İstanbul, Kolektif Yayınları, 2017.
- May, Todd: “Yeni Girişimciler, Foucault ve Tüketim Toplumu”, **Cogito**, Sayı: 70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- McGushin, Edward: “The Role of Descartes’s Dream in the Meditations and in the Historical Ontology of Ourselves”, **Foucault Studies**, No 25, 2018.
- McIntyre, Lee: **Hakikat-Sonrası**, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, İstanbul, Tellekt Yayınları, 2019.

- McWhorter, Ladelle: "Subjecting Dasein." In Foucault and Heidegger: **Critical Encounters**, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, 110-26. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003.
- McWhorter, Ladelle: "Asceticism/Askesis: Foucault's Thinking Historical Subjectivity." In **Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought**, edited by Arleen B. Dallery, Charles E. Scott, and P. Holley. Roberts, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Meggil, Allan: **Aşırılığın Peygamberleri (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida)**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Meinecke, Friedrich: **Devlet Aklı (Modern Çağda Devlet Aklı Düşüncesi)**, çev. M. Sami Türk, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021.
- Merquior, J. G.: **Foucault**, çev. Nurettin El Hüseyini, İstanbul, Afa Yayınları, 1986.
- Mills, Catherine: **Biyopolitika (Düşünürler ve Temalar)**, Çev. Mert Karbay, İstanbul, Notabene Yayınları, 2021.
- Mills, Sara: **Michel Foucault**, London and New York, Routledge, 2003.
- Mills, Sara: **Foucault'yu Anlamak: Söylem ve İktidar**, Çev. James Cem Yapıcıoğlu, Ankara, Fol Yayınları, 2023.
- Moberg, Sean Garth: **The Apophthegmata Patrum and the Greek Philosophical Tradition**, The Catholic University of America, Faculty of the Department of Early Christian Studies School of Arts and Sciences, Washington, D.C., 2016.
- Molacı, Melike: **On Kavramda Stoa**, İstanbul, Runik Kitap, 2021.
- Mouffe, Chantal: **Siyasal Üzerine**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Murnaghan, Sheila: "Sophocles (496–406 BCE)", **The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome**, Edited by Michael Gagarin, 2010.

- Nadler, Steven: **Filozof, Rahip ve Ressam Descartes'ın Bir Portresi**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Nee, Watchman: **The Glorious Church**, Living Stream Ministry, 1968.
- Negri, Antonio: **Yıkıcı Politika- 21.Yüzyıl İçin Bir Manifesto**, Çev. Akın Sarı, İstanbul, Sümer Yayınları, 2022.
- Newman Saul: **Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu**, Çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Nicholas of Cusa: **De Docta Ignorantia (On Learned Ignorance)**, Edited by Paul Wilpert, Book I, Chapter II, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 1981.
- Nietzsche, Friedrich: **The Gay Science**, trans. by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974
- Nietzsche, Friedrich: **İnsanca Pek İnsanca I**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2007.
- Nietzsche, Friedrich: **Güç İstenci (Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi)**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2002, s. 280;
- Nietzsche, Friedrich: **Şen Bilim I**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich: **Şen Bilim**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Kitabevi, 2003.
- Nietzsche, Friedrich: **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Nutku, Uluğ: **İnanmanın Felsefesi-Özebakışçı Bir Giriş**, Ankara, Anı Yayıncılık, 2012.
- Okafor, Boniface N.: **The Theory of Knowledge in Clemens of Alexandria**, "Excerpta e Dissertationibus in Philosophia", Pamplona, Navarra University, PhD Thesis, vol. III, no 2, 1993.

- Oksala Johanna: **Foucault’yu Nasıl Okumalıyız?** Çev. Barış Şannan, İstanbul, Runik Kitap, 2022.
- Olgun, Hakan: “Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, **İnsan & Toplum**, 2(4), 2012.
- Olssen, Mark: **Michel Foucault (Materialism and Education)**, Critical Studies in Education and Culture Series, Edit. by Henry A. Giroux, Westport-Connecticut, Greenwood Publishing Group, 1999.
- Oranlı, İmge: “Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştirisi”, **Cogito**, Sayı: 70-71, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Origenes: **De Principiis**, ed. G. W. Butterworth, New York, Harper & Row Publishers, 1966.
- Orwell, George: **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört (1984)**, çev. Celal Üster, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2016.
- Ökçesiz, Hayrettin: **Sivil İtaatsizlik**, İstanbul, Afa Yayınları, 1994.
- Özmkas, Utku: **Biyopolitika: İktidar ve Direniş (Foucault, Agamben, Hardt-Negri)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.
- Özmkas, Utku: “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, **Cogito**, Sayı: 70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Paijmans, Marrishe: “How *Parrhesia* Works through Art The Elusive Role of the Imagination in Truth-Telling”, **Foucault Studies**, No 26, June 2019.
- Paras, Eric: **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, çev. Yunus Çetin, İstanbul, Kolektif Kitap, 2016.
- Perez, Rolando: **Anarşi ve Şizoanaliz**, Çev. Şervan Adar Avşar, İstanbul, Versus Yayınları, 2008.
- Pešić, Boško, Martina Ivanko: “*Parrhesia* as alethurgic practice”, **Phainomena (Journal of Phenomenology and Hermeneutics)**, XXVI /100-101, June 2017.

- Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, 2004.
- Petrus Abelardus: **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, çev. Fırat Çelebi, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Philip, Mark: “Michel Foucault”, **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara, İletişim Yayınları, 2013.
- Picon, Gaeton: **Çağdaş Felsefe**, çev. Bertan Onaran, Mahmut Garan, İstanbul, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şrti. Yayınları, 1966.
- Plati, Eleni: **Medical Metaphors in Plutarch: The Example of πολιτικὴ ἰατρεία**, Hamburg University, Doctoral Thesis, 2020.
- Plato: **Charmides, Alcibiades I-II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis**, trans. W.R.M.Lamb, William Heinemann Ltd-Harvard University Press, 1927.
- Platon: **“Platon Diyaloglar**, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon: **Alkibiades I-II**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2010/2019.
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.
- Platon: **Kleitophon veya Felsefeye Davet**, çev. Eyüp Çoraklı, Cana Vilken Çoraklı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021.
- Platon: **Yasalar**, Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 2007.
- Platon: **Devlet Adamı**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Platon: **Şölen**, 202e, 203a, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Platon: **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2020.

- Plavti, T. Macci: **Asinaria**, Edit. by J.H. Gray, Cambridge Press, London, 1894.
- Plutarch: **Moralia**, trans by, Frank Cole Babbitt, vol V, LCL 306, Harvard University Press, 1936.
- Power, Nina: “Philosophy’s Subjects”, **Parrhesia Journal**, Number 3, 2007.
- Rabinow, Paul: **The Foucault Reader**, New York, Pantheon Books, 1984.
- Ranciere, Jacques: **Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe**, Çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2021.
- Ranciere, Jacques: **Siyasalın Kıyısında**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Renault, Emmanuel: “İktidar mı Tahakküm mü? İktidar mı Sömürü mü? İki Sahte Alternatif”, Çev. İsmet Birkan, **Marx & Foucault (Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler)**, Derleyenler: Ferhat Taylan, Christian Laval, Luca Paltrinieri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.
- Revel, Judith: “Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, çev. Şeyda Öztürk, **Cogito**, Sayı:70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Revel, Judith: **Foucault Sözlüğü**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Revel, Judith: **Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2006.
- Rodríguez García, José María: “Scientia potestas est – Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault”, **Neohelicon Journal**, vol. XXVIII /1, 2001.
- Ross, David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Russell, Bertrand: **Batı Felsefesi Tarihi- Orta Çağ**, çev. Muammer Sencer, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1972.
- Russell, Bertrand: **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.

- Russell, Bertrand: **Felsefe Sorunları**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Russell, Bertrand: **İktidar**, çev. Mete Ergin, İstanbul, Cem Yayınevi, 1990.
- Said, Edward: **Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Said, Edward: **Kültür ve Emperyalizm**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Hil Yayınlar, 2004.
- Sanbonmatsu, John: **Postmodern Prens (Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasi Öznenin Oluşumu)**, Çev. Emre Ergüven, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 2007.
- Sanders, Barry: **Kahkahanın Zaferi (Yıkıcı Tarih Olarak Gülme)**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Sanguinetti, Juan José Carlos: “The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas”, **The Review of metaphysics**, 67(2), 2013.
- Sartre, Jean Paul: **Between Existentialism And Marxism**, trans. by John Matthews, Radical Thinkers Series, London, New York, Verso Books, 2008.
- Sarup, Madan: **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Sasso, Robert, Arnaud Villani: **Gilles Deleuze Sözlüğü**, Çev. İrem Güven, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017, s. 283-284.
- Savoia, Paolo: “Foucault’s Critique of Political Reason: Individualization and Totalization”, **Revista de Estudios Sociales**, 43/2012.
- Sayın, Esma: “Vecd Duygusunun Kendilik Bilinci Üzerindeki Etkisi”, **Balıkesir İlahiyat Dergisi**, Sayı 13, 2021.
- Sayın, Zeynep B.: “Yeniçağ: Descartes ve Montaigne”, **Cogito**, Sayı: 10, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

- Schliesser, Eric: **Felsefenin İhmal Edilmiş On Klasığı**, çev. İlke Aksu, Onu İşçi, Ankara, Heretik Yayınları, 2019.
- Scott, James C.: **Tahakküm ve Direniş Sanatları**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Scruton, Roger: **Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi**, çev. Eşref Armağan Eşkinat, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Scruton, Roger: **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, çev. Utku Özmağas, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018.
- Scruton, Roger: **Yeni Sol Düşünürleri**, Çevirmen ve Editörler: Barış Timur, Kemal Tokgöz, Enes Gider, Ömer Alkan, Ankara, Fihrist Yayınları, 2022.
- Sellars, John: “Socratic Themes in the Meditations of Marcus Aurelius”, **Brill’s Companion to the Reception of Socrates**, ed. by Christopher Moore Leiden: Brill, 2019.
- Seneca, L.C.: **Ahlak Mektupları**, çev. Türkan Uzel, İstanbul, Jaguar Kitap, 2018.
- Seneca, L.C.: **Doğa Araştırmaları**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Jaguar Kitap, 2021.
- Seneca, L.C.: **Hoşgörü Üzerine- Ruh Dinginliği Üzerine**, çev. Bedia Demiriş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Seneca, L.C.: **Öfke Üzerine**, Çev. A. Doğucan Hanegelioglu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Sennett, Richard: **Otorite**, Çev. Kamil Durand, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Soccio, Douglas J.: **Felsefeye Giriş (Hikmetin Yapıtaşları)**, çev. Kevser Kıvanç Karataş, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2010.
- Soler, Fernando: “The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen’s De Principiis”, **De Gruyter Publishers / ZAC Journal**, vol. 23/1, 2019.

- Solomon, R.C, K.M. **Felsefenin Kısa Tarihi**, çev. Mustafa Topal, İstanbul, İletişim Higgins: Yayınları, 2013.
- Spivak, Chakravorty **Madun Konuşabilir mi?**, Çev. Emre Koyuncu, Ankara, Dipnot Gayatri: Yayınları, 2020.
- Stewart, David, H. Gene **Fundamentals of Philosophy**, Eighth Edition, USA., PrenticeHall (Blocker, James Petrik: Pearson), 2012.
- Stirner, Max: **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kaos Yayınları, 2013.
- Su, Süreyya: “Foucault'nun Sokrates Okuması: Etiğin Bir Soybilimi”, **Cogito**, Sayı 70-71, 2012.
- Süreyya Evren: “Foucault ile Anarşizmin Rabitaları”, **Cogito**, Sayı: 70-71, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Swartz, David L.: **Simgesel İktidar- Siyaset ve Entelektüeller**, Çev. Eva Gurbanova, Cem Sili, İstanbul, Fol Yayınları, 2022.
- Şan, Emre: **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Şirin, İbrahim: “İktidar Teknolojileri ve Entelektüeller”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, Sayı 20, 2005.
- Tahralı, Mustafa: **Çağ ve Hakikat-René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2018.
- Tepe, Harun: **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat**, Ankara, Ark Yayınları, 1995.
- Tepe, Harun: **Varlık ve Bilgi (Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak)**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2017, s. 70-71
- Tertullianus: “*De Pudicitia/ On Modesty*”, trans by. S. Thelwall, **Ante-Nicene Fathers**, Veritatis Splendor Publications, vol 4, 2014.

- Thernborn, Göran: **İktidarın İdeolojisi, İdeolojinin İktidarı**, Çev. İrfan Cüre, Ankara, Dipnot Yayınları, 2017.
- Thilly, Frank: **Felsefenin Öyküsü-Yunan ve Orta Çağ Felsefesi**, 1. Cilt, çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000.
- Thomson, George: **: Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler- İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997.
- Thoreau, Henry David: **Sivil İtaatsizlik**, çev. Caner Turan, İstanbul, Say Yayınları, 2020
- Timuçin, Afşar: **Descartes (Descartes’ci Bilgi Kuramının Temellendirilişi)**, İstanbul, Kavram Yayınları, 1976.
- Timur, Taner: **Felsefi İzlenimler**, Ankara, İmge Yayınları, 2005.
- Timur, Taner: **Habermas’ı Okumak**, İstanbul, Yordam Kitap, 2017.
- Tirkkonen, Sanna: “Subject and “Another Kind” of Critical Philosophy”, **Engaging Foucault**, Vol. I, Edit. Adriana Zaharijevic, Igor Cvejić and Mark Losoncz, University of Belgrade | Institute for Philosophy and Social Theory, 2016.
- Topaloğlu, Aydın: **Hristiyan Bir Mistik Düşünür John Scottus Erigena**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2023.
- Torrance, Alexis: **Repentance in Christian Late Antiquity -with special reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus-**, University of Oxford, Doctoral Thesis, 2010.
- Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Trombadori, Duccio: **Michel Foucault ile Söyleşi (Marx’dan Sonra)**, Çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Olvido Kitap, 2019.
- Türkmen Aksu, Sevinç: “Hakikat Sevgisi ve Hakikat Arzusu Olarak Felsefe: Platon ve Spinoza,” **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2017.

- Uğurlu, Ahmet: “David Hume Düşüncesinde Ahlak’ın Zemini Olarak Benlik ve Kişisel Özdeşlik”, **Turkish Studies**, 9/11, 2014.
- Urhan, Veli: **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- Uslu, Ateş: “Politik Felsefe ve Diyalektik: Bir Toplumsal Bilinçlilik Biçimi Olarak Politik Felsefe”, **Politik Felsefe Nedir?** Haz. M.Ertan Kardeş, İstanbul, Tekin Yayıncılık, 2020.
- Uslu, Ateş: **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş (Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Uslu, Ateş: **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi I**, İstanbul, Yordam Kitap, 2021.
- Ünsalan, Fehmi: “Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 28, 2019.
- Van den Berge, Lukas: “Sophocles’ Antigone and the promise of ethical life: tragic ambiguity and the pathologies of reason”, **Law and Humanities**, 11/2, 2017.
- Vernant, Jean-Pierre, **Myth and Tragedy in Ancient Greece**, Zone Books, Newyork, 1990.
- Pierre Vidal-Naquet:
- Vernant, Jean-Pierre: **Eski Yunan’da Mit ve Din**, Murat Erşen, İstanbul, Alfa Yayınları, 2022.
- Versnel, H.S.: “Coping With the Gods (Wayward Readings in Greek Theology)”, **Religions in the Graeco-Roman World**, Editors: D. Frankfurter, J. Hahn, H.S. Versnel, vol. 173, Brill Publishing, 2011.
- Veyne, Paul: **Foucault (Düşüncesi, Kişiliği)**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014.

- Voltaire: **Felsefe Sözlüğü**, çev. Lütfi Ay, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Batı Klasikleri, 2001.
- Walzer, Michael: “The Politics of Michel Foucault”, **Foucault- A Critical Reader**, edit. by David Couzens Hoy, Oxford, Blackwell, 1994.
- Wang, Frank: “Comparing the Philosophy of Jürgen Habermas and Michel Foucault”, **Inquiries Journal**, Vol. 6, No 9, 2014.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.
- Weil, Simone: **Baskı ve Özgürlük**, Çev. Öykü Kurtuluş, İstanbul, Mecaz Yayınları, 2021.
- West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.
- Williams, Bernard: **Hakikat ve Hakikatlilik** çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Wippel, John F.: “Truth in Thomas Aquinas”, **The Review of Metaphysics**, Vol 43, No. 2, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: **Tractatus Logico- Philosophicus**, Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London and New York, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: **Tractatus Logico- Philosophicus**, Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London and New York, 2001.
- Wolenski, Jan: “Aletheia in Greek thought until Aristotle”, **Annals of Pure and Applied Logic**, vol. 127, 2004.
- Yıldızdöken, Çiğdem: “Atina Demokratia’sının Tragedyası”, **Kaygı Dergisi**, 20(I)/2021.
- Yurtsever, Haluk: **Özgürlük ve Örgütlülük**, İstanbul, Yordam Kitap, 2007.
- Zerzan, John: **Gelecekteki İlkel**, Çev. Cemal Atila, İstanbul, Kaos Yayınları, 2013.

ÖZGEÇMİŞ

Adı- Soyadı: Kemal BOZKAYA

Eğitim Bilgileri:

Lisans: Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü- 2013

Lisans (Çift Anadal): Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü- 2013

Pedagojik Formasyon: İstanbul Üniversitesi, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi- 2014

Yüksek Lisans: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Tezli Yüksek Lisans Programı- 2017

Doktora: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri/ Felsefe Tarihi (Dr.) Programı- 2024