

Michel Foucault

Öznenin Yorumbilgisi

Collège de France Dersleri **1981-1982**



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Michel Foucault • Öznenin Yorumbilgisi (1981-1982)



MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1929-1984), 1950'lerde psikoloji ve psikiyatri tarihi üzerine yaptığı çalışmaları, 1961'de yayınlanan *Deliliğin Tarihi* başlıklı doktora tezinde toplamıştır. 1963'de yayınlanan *Kliniğin Doğuşu* tıp biliminin epistemolojisine, 1966'da yayınlanan *Kelimeler ve Şeyler* ise insan bilimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan bilme koşullarına ışık tutmaktadır. Bu kitaplarda kullandığı arkeolojik yöntemi 1969 senesinde yayınlanan *Bilginin Arkeolojisi* eserinde kuramlaştıran Foucault, 1970'te Collège de France'ta Jean Hyppollite'ten devraldığı kürsüyü "Düşünce Sistemleri Tarihi" olarak adlandırmış ve bu kurumda 1984'e kadar ders vermiştir. Fransa'da 2004'ten itibaren yayınlanmaya başlanan ve birçok dile çevrilen bu dersler, kimi zaman daha sonra kitap haline gelecek araştırmaların hammaddesini oluşturur (örneğin 1973'teki *Ceza Kuramı ve Kurumları* dersi 1974'te yayınlanan *Gözetlemek ve Cezalandırmak* eserini hazırlar), kimi zaman ise yayınlanmış hiçbir kitapta bulunmayan analizleri ortaya koyar (1977-1979 arasında işlenen liberalizm ve güvenlik temaları gibi). 1974'de ilk cildi yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin 1980'den sonra yayınlanan ikinci ve üçüncü ciltlerinde neden 19. yüzyıl analizlerinden Antik Yunan'daki haz ve öznellik temalarına geçildiğinin ipuçları, yine Collège de France derslerinde bulunabilir. Foucault'nun kitapları ve dersleri dışındaki konferans, makale ve mülakatları ise, *Dits et Écrits* başlığıyla yayınlanmış ve Ferda Keskin'in editörlüğünde Türkçeye çevrilmiştir.



MICHEL FOUCAULT
ÖZKENİN YORUMBİLGİSİ
COLLÈGE DE FRANCE DERSLERİ (1981-1982)
ÇEVİREN FERDA KESKİN

L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET
COURS AU COLLÈGE DE FRANCE (1981-1982)
© SEUIL/GALLIMARD, MART 2001

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 529
KAVRAMLAR VE PRATİKLER 6

ISBN 978-605-399-420-6

KAPAK RESMİ © MICHÈLE BANCILHON, CENTRE MICHEL FOUCAULT

BU KİTAP, FRANSA ULUSAL KİTAP MERKEZİ'NİN ÇEVİRİ DESTEĞİYLE YAYINLANMIŞTIR.



1. BASKI İSTANBUL, EKİM 2015

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / FAKS: 0212 297 63 14 • SERTİFİKA NO: 11237

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN FERHAT TAYLAN
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ • www.dizgievi.com
DÜZELTİ REMZİ ABBAS
DİZİN BELGİN ÇINAR
BASKI VE CİLT MEGA BASIM YAYIN SAN. VE TİC. A.Ş.
ÇİHANGİR MAH. GÜVERCİN CAD. NO: 3/1 BAHA İŞ MERKEZİ, A BLOK KAT 2 AVCILAR İSTANBUL
TELEFON: 0212 412 17 00 / FAKS: 0212 422 11 51 • SERTİFİKA NO: 12026

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Foucault, Michel, 1926-1984.
Öznenin yorumbilgisi: Collège de France dersleri(1981-1982) / Michel Foucault; çeviren Ferda Keskin.
502 pages; 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-420-6

1. Philosophy, Modern --20th century --Study and teaching. 2. Collège de France.
3. French philosophy --20th century. 4. Knowledge, Theory of. 5. Truth --Philosophy.
6. Self (Philosophy) --History. 7. Philosophy, Ancient. I. Title. II. Keskin, Ferda.
B2430.F723 H4719 2015

MICHEL FOUCAULT

ÖZKENİN YORUMBİLGİSİ
COLLÈGE DE FRANCE DERSLERİ
(1981-1982)

ÇEVİREN
FERDA KESKİN



Michel Foucault'nun Collège de France dersleri:

- *Bilme İstenci Üzerine Dersler (1970-1971)*
(İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2012)
- *Ceza Kuram ve Kurumları (1971-1972)*
- *Cezai Toplum (1972-1973)*
- *Psikiyatrik İktidar (1973-1974)*
- *Anormaller (1974-1975)*
- *Toplumu Savunmak Gerekir (1975-1976)*
- *Güvenlik, Toprak, Nüfus (1977-1978)*
(İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2013)
- *Biyopolitikanın Doğuşu (1978-1979)*
(İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2015)
- *Canlıların Yönetimi (1979-1980)*
- *Öznellik ve Hakikat (1980-1981)*
- *Öznenin Yorumbilgisi (1981-1982)*
(İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2015)
- *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi (1982-1983)*
- *Hakikat Cesareti*
Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II (1983-1984)

İçindekiler

xi Önsöz

FERDA KESKİN

xix Sunuş

FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA

1 1981-82 Döneminin Dersi

3 6 Ocak 1982 Dersi – Birinci Saat

Genel sorunsalın hatırlanması: öznellik ve hakikat. – Yeni teorik çıkış noktası: kendilik kaygısı. – Delfi “Kendi kendini tanı” buyruğunun yorumları. – Kendilik kaygısı insanı olarak Sokrates: *Sokrates’in Savunması*’ndan üç alıntının analizi. – Antik felsefi ve ahlâki yaşam buyruğu olarak kendilik kaygısı. – İlk Hristiyan metinlerinde kendilik kaygısı. – Genel tutum, kendilikle ilişki, pratikler bütünü olarak kendilik kaygısı. – Kendilik kaygısının modernite tarafından kendilik bilgisi lehine devre dışı bırakılmasının nedenleri: modern ahlâk; Kartezyen an. Gnostik istisna. – Felsefe ve ruhanilik.

25 6 Ocak 1982 Dersi – İkinci Saat

Ruhanilik zorunluluklarının çatışmalı mevcudiyeti: Descartes öncesinde bilim ve teoloji; klasik ve modern felsefe; Marksizm ve psikanaliz. Bir Lakedemonia hükmünün analizi: statü ayrıcalığı olarak kendilik kaygısı. – Platon’un *Alkibiades*’inin ilk analizi. – Alkibiades’in siyasi özentileri ve Sokrates’in müdahalesi. – Genç Spartalılar ile Pers Prenslarına kıyasla Alkibiades’in eğitimi. – Kendilik kaygısı zorunluluğunun *Alkibiades*’te ilk ortaya çıkışının bağlamsallaştırılması; siyasi iddia; pedagojik yetersizlik; kritik yaş; siyasi bilgi noksanlığı. – Kendiliğin belirlenimsiz doğası ile siyasi getirisi.

39 13 Ocak 1982 Dersi – Birinci Saat

Sokratik kendilik kaygısı buyruğunun ortaya çıktığı bağlamlar: iyi aile çocuğu gençlerin politik kapasitesi; Atina (okul ve aşk) pedagojisinin sınırları; kendini bilmeyen cehalet. – Arkaik Yunan’da kendini dönüştürme pratikleri. – Pythagorasçılıkta rüyaya hazırlık ve sınama teknikleri. Platon’un *Phaidon*’unda kendilik teknikleri. – Helenistik felsefedeki önemleri. *Alkibiades*’te ilgilenilmesi gereken kendinin

varlığı sorusu. – Kendinin ruh olarak belirlenimi. – Ruhun eylem öznesi olarak belirlenimi. – Diyetetik, ekonomik ve erotik olanla ilişkisinde kendilik kaygısı. – Bir kaygı hocasının gerekliliği.

57 13 Ocak 1982 Dersi – İkinci Saat

Alkibiades'te kendilik kaygısının kendilik bilgisi olarak belirlenmesi: Platon'un eserinde iki emir arasındaki hasımlık. – Göz metaforu: görüş ilkesi ve ilahi unsur. Diyaloğun sonu: adalet kaygısı. – Diyaloğun sahiciliği sorunu ve Platonculukla genel ilişkisi. Politik eylemle, pedagojiyle, oğlan çocuklarının erotiğiyle ilişkisi içinde *Alkibiades*'in kendilik kaygısı. Kendilik kaygısının Platonculuk'taki yazgısının *Alkibiades*'te öncelenmesi. – *Alkibiades*'in Yeni-Platoncu devamı. – Platonculuğun paradoksu.

71 20 Ocak 1982 Dersi – Birinci Saat

Alkibiades'ten İ.S. ilk iki yüzyıla kadar kendilik kaygısı: genel evrim. – *Epimeleia* etrafında söz dağarcığı araştırması. – Bir deyimler kümesi. – Kendilik kaygısının genelleşmesi: Kendilik kaygısının varoluşun tümüyle eşkaplamlı olduğu ilkesi. – Metinlerin okunması; Epikuros, Musonius Rufus, Seneca, Epiktetos, İskenderiyeli Philon, Lucianus. Bu genelleşmenin etik sonuçları: Eğitici [*formateur*] ve düzeltici eksen olarak kendilik kaygısı; tıbbi ve felsefi faaliyetlerin yakınlaşması (ortak kavramlar; terapi amacı).

93 20 Ocak 1982 Dersi – İkinci Saat

Yaşlılığın ayrıcalığı (pozitif amaç ve varoluşun ideal noktası). – Kendilik kaygısı ilkesinin (evrensel görev olarak) geliştirilmesi ve sekt fenomeniyle eklemlenmesi. – İlgili toplumsal kesim: popüler kültür ortamından Roma'nın aristokratik dostluk ağlarına. – İki diğer örnek: Epikurosçu çevreler ve *Therapeutae* grubu. Yasa paradigmasının reddi. – Çifte eklemlenmenin yapısal ilkesi: çağrının evrenselliği ve seçimdeki seyreklik. – Selametın biçimi.

109 27 Ocak 1982 Dersi – Birinci Saat

1.-2. yüzyıllarda kendilik pratiklerinin genel özelliklerine dair hatırlatma. – Öteki meselesi: Platon'un diyaloglarında üç tür hocalık. – Helenistik ve Roma dönemleri: öznellik hocalığı. – Seneca'da *stultitia*'nın analizi. – Özneleşme hocası olarak filozof figürü. – Helenik kurumsal biçim: Epikurosçu okul ve Stoacı toplantı. – Roma kurumsal biçimi: özel varoluş danışmanı.

129 27 Ocak 1982 Dersi – İkinci Saat

1.-2. yüzyılların profesyonel filozofu ve politik seçimleri. – Plinius’un *Mektuplar*’ındaki Euphrates: Bir anti-Kinik. – Toplumsal pratik olarak okulun dışında felsefe. Seneca örneği. – Fronton ile Marcus Aurelius arasındaki yazışma: diyetetik, ekonomik ve erotikin varoluş yönlendirmesinde sistematikleştirilmesi. – Vicdan muhasebesi.

145 3 Şubat 1982 Dersi – Birinci Saat

Alkibiades’in Yeni Platoncu yorumları: Proclus ve Olympiodorus. – Politik ile kathartik arasında Yeni Platoncu ayrılma. – Platon’da kendilik kaygısı ile başkaları için kaygı arasındaki bağın incelenmesi: erek; tekabülîyet; temel içirimleme. – 1.-2. yüzyıllarda durum: kendiliğin kendini erekselleştirmesi. – Sonuçlar: Dönüşüm [*conversion*] ilkesine uygun olarak bir felsefi yaşama sanatı; bir kendilik kültürünün gelişimi. – Selamet fikrinin dini anlamı. – *Sôteria* ile *salus*’un anlamları.

161 3 Şubat 1982 Dersi – İkinci Saat

Dinleyicilerden gelen öznellik ve hakikat üzerine sorular. – Kendilik kaygısı ve ötekiler için duyulan kaygı: ilişkilerin tersine çevrilmesi. – Epikürosçu dostluk anlayışı. – Stoacıların cemaatçi varlık olarak insan anlayışı. – Prens sahte istisnası.

177 10 Şubat 1982 Dersi – Birinci Saat

Kendilik kaygısının, pedagojiyle ve politik faaliyetle ilgili olarak ikili açılımının hatırlanması. – Kendinin kendini erekselleştirmesinin metaforları. Pratik bir şemanın icadı: kendine dönme. – Platoncu *epistrophê* ve kendine dönmeye ilişkinliği. – Hristiyan *metanoia* ve kendine dönmeye ilişkinliği. – *Metanoia*’nın klasik Yunan anlamı. – Platoncu *epistrophê* ile Hristiyan *metanoia* arasında üçüncü bir yol. – Bakışın dönmesi; merakın eleştirisi. – Atletik yoğunlaşma.

197 10 Şubat 1982 Dersi – İkinci Saat

Genel teorik çerçeve; doğrulama ve özneleşme. – Kiniklerde dünya bilgisi ve kendilik pratiği: Demetrius örneği. – Demetrius’ta faydalı bilgilerin karakterizasyonu. – Ethopoietik bilgi. – Epiküros’ta fizyolojik bilgi. Epikürosçu fizyoloğun *parrhêsia*’sı.

211 17 Şubat 1982 Dersi – Birinci Saat

Kendilik kaygısının sonuçlanmış hali olarak kendine dönme. – Gemicilik metaforu. – Yönetimsellik paradigması olarak kaptanlık tekniği. – Bir kendine dönüş etiği fikri: Hristiyan reddi ve modern

çağın başarısız girişimleri. – Politika ve hak öznesine karşı yönetimsellik ve kendiyle ilişki. – Bir kendilik bilgisi ilkesi olmadan kendine dönme. –İki batını model: Platoncu hatırlama ve Hıristiyan yorum. – Gizli model: Helenistik kendine dönme. – Stoacı düşüncede dünya bilgisi ve kendilik bilgisi. – Seneca örneği: *Lucilius’a Mektuplar*’da kültür eleştirisi; *Doğa Araştırmaları*’nda bakışın hareketi.

231 17 Şubat 1982 Dersi – İkinci Saat

Doğa Araştırmaları’nın üçüncü bölümüne önsözün analizinin sonu. – İlk bölüme önsözün incelenmesi. – Seneca’da bilen ruhun hareketi; tarif; genel karakteristik; sonraki etkisi. – Sonuçlar: kendilik bilgisi ile dünya bilgisinin temel içerimi; dünya bilgisinin (savoir) özgürleştirici etkisi: Platoncu modele indirgenemezlik. – Yukarıdan bakış.

245 24 Şubat 1982 Dersi – Birinci Saat

Marcus Aurelius’da bilmenin ruhani olarak kiplendirilmesi: temsillerin analizi çalışması; tanımlamak ve tarif etmek; görmek ve adlandırmak; değerlendirmek ve sınamak; ruhun büyüklüğüne ulaşmak; Epiktetos’ta ruhani egzersiz örnekleri. – Temsillerin Hıristiyan yorumlaması ve Stoacı analizi. – Marcus Aurelius’a dönüş: nesnenin zaman içine ayrışmasının egzersizi; nesnenin maddi bileşenlere ayrışmasının analizi egzersizi; nesnenin indirgemeci tarifi egzersizleri. – Ruhani bilmenin kavramsal yapısı – Faust figürü.

265 24 Şubat 1982 Dersi – İkinci Saat

Askêsis ile ilişkisinde erdem. – *Mathêsis*’te öznenin nesnel bilgisine [*connaissance*] göndermenin yokluğu. *Askêsis*’te yasaya göndermenin yokluğu. – *Askêsis*’in amacı ve aracı. – *Paraskeuê*’nin karakterizasyonu: olay atleti olarak bilge. – *Paraskeuê*’nin içeriği: söylem-eylemler. – Bu söylemlerin varlık kipi: *prokheiron*. – Doğru söylemenin özneye dahil edilmesi pratiği olarak *askêsis*.

277 3 Mart 1982 Dersi – Birinci Saat

Hıristiyan çilenin felsefi çileden kavramsal olarak ayrılması. – Özneleşme pratikleri: dinleme egzersizlerinin önemi. – Dinlemenin, etkenlik ve edilgenlik arasındaki muğlak doğası. Plutharkos’un *Peri tou akouein*’i; Seneca’nın 108. mektubu; Epiktetos’un II, 23. sohbeti. *Tekhnê* yokluğunda dinleme. – Dinlemenin aetik kuralları: sessizlik; iyi dinleyicinin beden dili ve genel tutumu; dikkat (söylemin gönderdiği şeye bağlanma ve dolaysız hafızaya alma yoluyla söylemin özneleşmesi).

297 3 Mart 1982 Dersi – İkinci Saat

İyi okumanın pratik kuralları ve ereğinin belirlenmesi: meditasyon. – *Meletê/Meditatio*’nın öznenin düşünce üzerindeki oyunu olarak eski anlamı. – Söylemin fiziksel anlamda bedene mal edilmesi egzersizi olarak yazma. – Özneleşme/hakikati söyleme çemberi olarak yazışma. – Hristiyan ruhaniliğinde konuşma sanatı: ruhani yöneticinin doğru söyleminin biçimleri; yönetilenin itirafı; selametın şartı olarak kendi hakkında doğru-söyleme. Yunan-Roma yönetme sanatı, yönetilen tarafın dikkatli sessizliği yoluyla bir hakikat öznesinin kurulması; hocanın söyleminde *parrhêsia* yükümlülüğü.

311 10 Mart 1982 Dersi – Birinci Saat

Hocanın söyleminde etik tutum ve teknik usul olarak *parrhêsia*. – *Parrhêsia*’nın hasımları: yaltaklanma ve retorik. – Yeni iktidar ekonomisinde yaltaklanma ve öfke nosyonlarının önemi. – Bir örnek: Seneca’nın *Doğa Araştırmaları*’nın dördüncü kitabına önsöz (iktidar uygulaması, kendiyle ilişki, yaltaklanmanın tehlikeleri). – Prensın kırılğan bilgeliği. – *Parrhêsia* ile retorik arasındaki karşıtlık noktaları: hakikat ile yalan arasındaki ayırım; tekniğin konumu; özneleştirme etkileri. *Parrhêsia*’nın pozitif kavramsallaştırması: Philodemus’un *Peri parrhêsia*’sı.

331 10 Mart 1982 Dersi – İkinci Saat

Parrhêsia analizinin devamı: Galen’in *Ruhun Tutkuları Üzerine Deneme*’si. – Seneca’ya göre *libertas*’ın karakteristik özellikleri: popüler ve tumturaklı belagatin reddi; şeffaflık ve katılık; faydalı söylemlerin içselleştirilmesi; bir tahmin sanatı. – *Libertas*’ın yapısı: düşüncenin eksiksiz aktarımı ve öznenin kendi söylemine sadık kalması. – Pedagoji ve psikoloji: Yunan-Roma felsefesinde ve Hristiyanlıkta ilişki ve evrim.

345 17 Mart 1982 Dersi – Birinci Saat

Pythagorasçılıkta sessizlik kurallarının anlamı üzerine ek notlar. – “Asetikliğin” tanımı. – Yunan asetikliğinin tarihsel etnolojisinin değerlendirilmesi. – *Alkibiades*’in hatırlanması: asetiklerin tanrısal olanın aynası olarak kendilik bilgisine çekilmesi. 1.-2. yüzyılların asetikliğı: ikili bir bağını koparma (kendilik bilgisi [*connaissance*] ilkesine ve tanrısal olanda tanıma ilkesine bağlı olarak). – Helenistik ve Roma asetikliğinin Hristiyan kaderinin açıklaması: *gnosis*’in reddi. Yaşam eseri. – Varoluş teknikleri, iki düzeyin serimlenmesi: düşünme yoluyla egzersiz; gerçek hayatta idman. – Perhiz egzersizleri.

Platon'da atletik beden ve Musonius Rufus'ta dayanıklı beden. – Sınamaların pratiği ve karakteristik özellikleri.

367 17 Mart 1982 Dersi – İkinci Saat

Sınama olarak yaşamın kendisi. – Seneca'nın *De Providentia*'sı: Varolma sınaması ve ayırt edici işlevi. – Epiktetos ve rehber filozof. – Kötülüklerin dönüşümü: Eski Stoacılıktan Epiktetos'a. Yunan tragedyasında sınama. Helenistik varoluş hazırlanmasının Hristiyan ölümsüzlük ve selamet dogmalarıyla ilgisizliği üzerine notlar. – Yaşama sanatı ve kendilik kaygısı: ilişkinin tersine çevrilmesi. – Bu tersine çevrilmenin göstergesi: Yunan romanında bekâret teması.

381 24 Mart 1982 Dersi – Birinci Saat

Bir önceki dersin sonuçlarının hatırlanması. – Platon'un *Alkibiades*'inde ve 1.-2. yüzyılların felsefi metinlerinde kendinin kendi tarafından kavranması: karşılaştırmalı inceleme. – Yansımılığın üç büyük Batılı biçimi: hatırlama; meditasyon; yöntem. – Çağdaş Batı felsefe tarihçiliğinin yanılsaması. – İki meditasyon dizisi: hakikatin içeriğinin sınanması ve hakikat öznesinin sınanması. – Geleceğe projeksiyon yapmanın Yunanlılar tarafından devre dışı bırakılması: hafızanın önceliği; geleceğin ontolojik-etik boşluğu. – Hazırlık olarak kötülükleri varsaymaya dair Stoacı egzersiz. – Kötülükleri varsayma sınamasının derecelendirilmesi: mümkün, kesin ve eli kulağında. Geleceğin önünü tıkama ve gerçekliği indirgeme olarak kötülükleri varsayma.

401 24 Mart 1982 Dersi – İkinci Saat

Ölüm üzerine meditasyon: ok biçimli ve restrospektif bakış. – Seneca ve Epiktetos'ta vicdan muhasebesi. – Felsefi asetiklik. – Biyoteknik, kendinin sınanması, dünyanın nesneleştirilmesi: Batı felsefesinin meydan okumaları.

413 Dersin Özeti

429 Derslerin Bağlamı

FRÉDÉRIC GROS

469 İsim Dizini

473 Kavram Dizini

Michel Foucault, entelektüel kariyerinin aşağı yukarı ortalarına denk gelen bir tarihte (1970) seçildiği Collège de France'taki kürsüsüne “Düşünce Sistemleri Tarihi” (*Histoire des systèmes de pensée*) adını vermiştir. İlk bakışta çok da özgün veya iddialı görünmeyen bu başlık, aslında, Foucault'nun düşünce kavramına yüklediği anlam göz önüne alındığında, çok önemli bir güzergâhı belirler. Kuşkusuz, Foucault'nun on binlerce sayfalık eser külliyyatında tek bir çizgiyi takip ettiğini ve bu çizginin yorumcular tarafından, bir tür “kutsal sözü” aktarırmışçasına, nihai olarak tanımlanıp tarif edilebileceğini öne sürmek abes olurdu. Ama bu külliyyatın önemli bir bölümünü, temel birtakım kaygı ve kavramların çizdiği belirli çizgiler üzerinden okumak da mümkündür. Nitekim, Foucault da belirli noktalarda kendi eserini anlamlandırmak üzere bu tür çizgiler önermekten kaçınmamıştır ve, 1980'lerde getirdiği öneriler söz konusu olduğunda, özne kavramı tutarlı olarak merkezi bir konumdadır.¹ Yani Foucault'ya göre o tarihlere kadar yap-

(*) “Kavramlar ve Pratikler” dizisini yöneten ve bu çeviriyi yayıma hazırlayan Ferhat Taylan'a, tecrübesi ve titizliğiyle çeviriye çok önemli bir katkıda bulunan Emine Ayhan'a ve, herkesten çok, çeviri süreci boyunca her türlü huysuzluğuma katlanan Aysim ile Aliş'e teşekkür ederim.

1 Bu konuda mevcut birçok metin arasında bkz. M. Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 57-82 (“The Subject and Power” [“Le sujet et le pouvoir”], *Dis et Écrits, 1958-1988*, yay. haz. D. Defert ve François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, V, s. 222-242); “Aydınlanma Nedir?”, *a.g.e.*, s. 162-172 (“What is Enlightenment?” [“Qu'est-ce que le Lumières”], *a.g.e.*, s. 562-577); “Preface to the *History of Sexuality*” (“Préface à l'*Histoire de la sexualité*”), *a.g.e.*, s. 578-583; “Foucault,” *a.g.e.*, s. 631-635; *Uzların Kullanımı, Cinselliğin Tarihi*, c. II, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 121-129 (*L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, s. 9-19).

miş olduğu spesifik ve birbirine pek de atıfta bulunmayan analizler aslında özne ve öznel deneyimin kurulma sürecine dair bir tarih çalışmasının parçalarıdır.

Bununla birlikte, özne kavramının söz konusu retrospektif yorumlarda bu kadar öne çıkmasını alımlarken, Foucault'nun nihayet özneye geri döndüğünü ileri süren birtakım aceleci ve taraflı yorumlardan kaçınmak gerekir. Daha çok Collège de France derslerinin yayımlanması (ve okunması) öncesinde üretilen bu yorumları cesaretlendiren şey, belki de, *Cinselliğin Tarihi*'nin 1. cildi ile 2. ve 3. ciltlerinin yayımlanma tarihleri arasındaki 8 yıllık uzun 'kopukluk' süresi ve elbette son iki cildin (1980'lerde yayımlanmış daha kısa metinlere aşına olmayanlar için) Foucault'nun daha önceki kitaplarına nazaran radikal anlamda farklı bir tarihsel dönem ve kavramsal çerçeve etrafında örülmüş olmasıdır. *Bilme İstenci* başlığını taşıyan 1. ciltte cinsellik, modern iktidar ilişkilerinin (biyo-iktidarın) insan bedenine nüfuz etmek için oluşturduğu bir dispozitif² olarak tarif edilirken, *Hazların Kullanımı* başlığını taşıyan 2. cildin "Giriş" bölümünde bir öznel deneyim olarak tanımlanır. Ama aynı "Giriş" bölümü, bir yandan da bir öznel deneyimin tarihsel olarak nasıl kurulduğuna dair genel bir şema sunar ve retrospektif olarak Foucault'nun daha önceki analizleri ile kullandığı yöntemleri (arkeoloji ve soybilim) bu şemanın içine yerleştirir. Bu terminoloji ve bakış açısı Foucault tarafından aynı yıllarda kaleme alınmış birçok farklı metinle tutarlılık içindedir ve söz konusu metinlerin ortak teması, elbette, evrensel ve kurucu bir özne *teorisini* reddetmenin yanı sıra öznel deneyim ile öznenin, söylemsel ve söylemsel olmayan pratik bütünleri tarafından kurulmasının bir *analizidir*.³

Fakat, özne kavramına tanınan bu ayrıcalığın Foucault'nun düşüncesinde aniden ortaya çıkan bir eksen kayması olarak yorumlamak elbette yanıltıcı olacaktır, çünkü öznellik, özneleş(tir)me ve öznel deneyim kavramları aslında 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Collège de France dersleri için temel bir kavramsal çerçeve oluşturur. Bunun temel nedenlerinden biri ise, aynı dönemde Foucault'nun "yönetimsellik" olarak adlandırdığı ve disiplinci modelden ayırmaya özen gösterdiği iktidar ilişkileri modelinin işleyişi üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmadır. Özellikle *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ile *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığı altında verilen ve yayımlanan derslerde Foucault, öz-

2 Bu kavramın Foucault tarafından verilen bir tanım için bkz. "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüel Siyasal İşleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 119-120 ("Le Jeu de Michel Foucault", *Dits et Ecrits*, a.g.e., c. III, s. 299).

3 Foucault'nun teorik analiz alanında yaptığı ayırımı ve kavramsallaştırma sürecinde analizi tercih etme nedeni için bkz. "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, a.g.e., s. 39.

gürlükleri sınırlandırma yerine yönetmeyi hedefleyen liberal ve neoliberal stratejilerin, makro düzeydeki ekonomik ve politik düzenlemelerin yanı sıra mikro düzeyde bireyleri özneleştirme teknikleri ile ilerlediklerini savunur. İnsanların tutumlarını yönlendirme (*conduire la conduite de...*) olarak tanımlanan bu teknikler elbette karmaşık bir analiz gerektirmiştir. İşte bu analizin gerçekleşmesinde “düşünce” ve/veya “düşünme” kavramının önemi tekrar ortaya çıkar.

Eğer öznellik, Foucault’nun da dediği gibi, insanın kendi kendisiyle kurduğu bir bilinç ilişkisi, daha spesifik olarak söylemek gerekirse, insanın kendi varlığını veya davranışını bilincinde belli kavramlar altında temsil etmesi ise, bunun, her şeyden önce, varlığı söylemsel bir bilginin nesnesi haline getirmek ve, dolayısıyla, (kelimenin daha çok Kantçı anlamında) “düşünmek” anlamına geldiği açıktır. Tam da bu nedenle, Foucault, kendi eserlerini özne ve özneliliğin kurulmasının bir tarihi olarak tanımlarken, yaptığı işi iki ayrı düzeyde düşünmenin bir tarihi olarak tarif eder.

Birinci düzeyde, düşünmenin tarihi, varlığın bir öznel deneyim olarak kavramsallaştırılması ve kurulmasının tarihidir. Burada süreç, insan varlığının doğru veya yanlış olabilme özelliğine sahip belirli söylemlerin nesnesi haline gelmesi ve bu söylemler tarafından deneyim olarak kavramsallaştırılmasıdır. Ancak varlık ile söylemin bu eklemlenmesi belirli kurallara göre gerçekleştiği ve Foucault da bu kural bütünlerine “hakikat oyunları” adını verdiği için, düşünmenin tarihi aynı zamanda hakikatin de bir tarihi olarak tanımlanır. Başka bir deyişle, varlığı bir bilgi nesnesi haline getiren edimin kendisi, o bilgiyi doğru kılan koşullardan veya hakikatten bağımsız olarak düşünülemez. İkinci bir düzeyde, Foucault kendi yaklaşımını bir “eleştirel” düşünme tarihi (*histoire critique de la pensée*) olarak tarif etmiş, hatta, daha da ileri giderek, felsefe etkinliğinin kendisini “düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel çalışma ve zaten bilineni meşrulaştırmak yerine, nasıl ve ne reye kadar farklı düşünmenin olanaklı olduğunu bilmek için girişimde bulunmak” olarak tanımlamıştır.⁴ Foucault’nun kendimizin *tarihsel ontolojisi* olarak da adlandırdığı çalışma, bir bakıma, bu iki düzeyin iç içe geçtiği bir projeyi temsil eder.

İnsanın kendisi ve daha spesifik olarak düşünme edimi üzerine düşünmesi, düşüncenin kendi üzerine dönmesi, kendi üzerine yansımaları, düşünüm (*réflexion*) anlamına gelir. *Öznenin Yorumbilgisi*, aslında, tam da bu düşü

nüm sürecinin felsefe tarihinin içinde, yukarıda sözünü ettiğimiz iki çizgi üzerinden izini süren, bu sürecin özellikle Antik Yunan, Helenistik ve Roma dönemlerinde aldığı biçimleri olağanüstü bir ayrıntıyla tartışan, Hıristiyanlıkta izleyeceği yönü haber veren ve Descartes sonrası gelenekle arasındaki radikal farkı belirginleştiren derslerden oluşur. Bu derslerde Foucault, Batı’da düşünme üzerine düşünme egzersizinin, yani düşünumün üç büyük biçiminin öne çıktığını ve her biçimin hakikate erişim konusunda başka bir yordam benimsediğini gösterir. Bu biçimlerden ilki, Pythagoras’tan Platon’a uzanan bir çizgide, hafıza ve hatırlama biçimini alan düşünumdür ve burada hakikat hatırlanan bir şeydir. Dolayısıyla, insan kendi varlığıyla kurduğu bilgi ilişkisini, varlığını hakikatini hatırlamak suretiyle gerçekleştirir.

İkinci biçim ise, kuşkusuz örnekleri felsefe tarihi kadar eski olsa da, Helenistik dönemde ve özellikle Stoacılıkta belirleyici olan, bir kendilik pratiği olarak meditasyon biçimidir. Bu biçimde geçerli olan yordam, artık hatırlama değil hem düşünülen şeyin hem de düşünen öznenin bir sınama ve eğitim sürecinden geçmesidir. *Askêsis*, ruhani egzersiz, vb. geniş bir kavram silsilesi üzerinden tartışılan bu kendilik pratiklerinin amacı, öznenin önce düşüncesini hakikate ulaşabilecek şekilde eğitmesi veya dönüştürmesi, ardından düşündüğü gibi eylemeyi öğrenmesidir. Sadece zihinsel edimlere değil, yaşamın tümüne yönelik olarak uygulanan bu pratikler, susma, dinleme, okuma, yazma, yeme içme, uyuma, günlük tutma, mektuplaşma, arzulama, haz alma, sevmek, dostluk kurma, vicdan muhasebesi yapma, doğruyu söyleme, vb. davranışları içeren çok geniş ve genişletilebilir bir alanı kapsar. Yoğun bir çaba gerektiren, ama bir yandan bir “yaşama sanatı” oluşturan bu süreç, Foucault’ya göre, insanın hakikatin etik öznesi haline gelmesini amaçlar.

Düşüncenin kendisi üzerine düşünmesinin son biçimini ise Foucault yöntem olarak adlandırır. Elbette doğrudan doğruya Descartes’ın ismiyle birlikte anılan yöntem, nesnel bir bilgi sistemi kurmayı hedeflerken, hakikate ulaşım, verili bir yargının kuşku duyulamazlığını (kesinliğini veya pekinliğini) tesis eden kanıt yoluyla olur. Burada artık, hakikate ulaşmak için öznenin kendisi üzerinde bir dönüşüm yapmasına gerek yoktur. İronik olansa, Descartes’ın bu düşünum biçimini kurumsallaştırmak üzere yaptığı en önemli çalışmaya *Meditasyonlar* başlığını koymuş olmasıdır. Bu başlık Descartes’ın da bir dönüşüm aradığına işaret eder. Ama bu dönüşüm, öznenin kendisinde değil bilginin nesnesiyle (artık yöntemin kurallarına uygun olarak) kurduğu ilişkide gerçekleşen bir dönüşümdür.

Bu tasnif çerçevesinde, Foucault'ya göre bütün Antik düşünce hatırlamadan meditasyona uzun bir geçiş süreci oluştururken, Orta Çağ'dan modernitenin başlangıcına kadar geçen süre meditasyondan yönetime doğru gidiştir. *Öznenin Yorumbilgisi*, her iki süreci de çok yoğun ve titiz metin analizlerinden hareketle konumlandırır. Ancak 1981-1982, Collège de France derslerinde belirginleşen bu haritanın kendisi de Foucault için Batı entelektüel geleneğin içinde var olan, fakat bir anlamda gizli kalmış bir gerilim çerçevesinde anlam kazanır. Bu gerilim, yine düşünüm ediminin kendisini ilgilendiren bir ayırımın iki tarafı, yani kendilik bilgisi (*gnôthi seauton*) ile kendilik kaygısı (*epimeleia heatou*) ilkeleri arasında yer alır. Foucault'ya göre, en azından Batı felsefe geleneği söz konusu olduğunda, öncelik her zaman Sokrates figüründen hareketle ve onun çevresinde formüle edilen "*gnôthi seauton*" buyruğuna, yani kendilik bilgisine verilmiştir.

Oysa, yine Foucault'ya göre, tarihsel süreç içinde, bu buyruğu ve onun gerektirdiği faaliyeti tek başına ele almak, bir yandan sahte bir süreklilik altında bu bilginin adeta kesintisiz bir gelişim çizgisi takip ettiğini varsaymayı, bir yandan da söz konusu bilgiyi temellendirmek üzere genel ve evrensel bir özne teorisi peşinden koşmayı içerirler. Foucault, bu geleneğin içinde bir yandan Platon'la başlayıp Descartes'tan geçerek Husserl'e uzanan bir çizgi ile bir yandan da yine Platon'la başlayıp Aziz Augustinus'tan geçerek Freud'a uzanan bir çizgi olmak üzere iki mecra olduğunu savunur. Birinci durum, kendilik bilgisinin bir radikalleşmesi iken, ikinci durum bu bilginin ampirik bir boyutta genişlemesine tekabül eder.

Aslında bu iki çizgi, belki de Foucault'nun yine seksenli yıllarda yayımlanan metinlerinde öznel deneyimin analizinde uzak durmak istediğini açıkça beyan ettiği iki temel yaklaşımın *Öznenin Yorumbilgisi* bağlamında farklı terimlerle ifade edilmesidir. Yani, Descartesçı bilinç felsefesinin transandantal fenomenolojiye evrilmesi sonucu, öznel deneyimi insan zihnine özgü evrensel/transandantal mekanizmaların mümkün kıldığını savunan yaklaşım ile öznelliği ampirik bir insan doğasının evrensellerinde arayan antropolojik yaklaşım. Bu evrenselci tutumlara karşı özneliliğin ve öznel deneyimin tarihselliğini savunan Foucault'ya göre ise kendilik bilgisinin de tarihsel bir karakteri olduğunu kavramak gerekir. Bunun için de yapılması gereken şey, kendini tanıma (*gnôthi seauton*) pratiğini, aslında daha temel ve kapsayıcı olan kendilik kaygısı pratiğinin (*epimeleia heatou*) içine yerleştirmektir. Dolayısıyla, kendini tanımak birincil bir pratik değil, aslında kendilik kaygısının gerektirdiği bir ilke olarak yorumlanmalıdır.

Bu kendilik kaygısının tarihi içinde, *gnôthi seauton* hep aynı biçimi ve işlevi taşımaz. Bunun sonucu olarak da *gnôthi seauton*'un açtığı veya getirdiği bilgi içerikleri her defasında aynı olmayacaktır... Bunun anlamı, yine, şu ya da bu kendilik kaygısına özgü düşünüm biçimi tarafından kurulmasına bağlı olarak öznenin kendisinin değişecek olmasıdır. Sonuç olarak, *gnôthi seauton*'un, örtük ya da belirtik postulatı genel ve evrensel bir özne teorisi olan sürekli bir tarihini yapmamak gerekir... Dolayısıyla, kadim geleneksel “kendini tanı” ilkesine anlamını –değişken anlamını, tarihsel anlamını, asla evrensel olmayan anlamını– vermek için düşünüm biçimlerinin bir analitiğiyle, üzerinde temellendikleri pratiklerin bir tarihiyle başlamak gerekir.⁵

Yukarıdaki alıntıda, yine, Foucault'nun yukarıda sözünü ettiğimiz, teoriye karşı ve analiz lehine yaptığı çok temel yöntembilimsel tercihin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu yöntembilimsel tercihin arkasında yatan ontolojik ön kabul ise, (bütün metafizik yüküyle birlikte) verili bir nesne olarak düşünüleni, bir ilişkiler bütünü olarak görmektir. Dolayısıyla kavramsallaştırma, bir şeyin “ne” olduğunu sorgulamak yerine, ilişkileri vücuda getiren pratikler tarafından o şeyin “nasıl” kurulduğunu anlamaya yönelik bir faaliyettir. *Öznenin Yorumbilgisi*, bu anlamda, Foucault'nun daha önce akıl hastalığı, hastalık, dil, emek, yaşam, suça eğilim ve cinsellik gibi deneyimlerin Batı'nın yakın tarihinde (Klasik Çağ ve modernite) kurulmasına dair yaptığı analizlerin bir benzerini Antik Çağ'a taşır.

Öznenin Yorumbilgisi derslerini konumlandırmak üzere yukarıda çizdiğimiz ontolojik ve yöntembilimsel çerçeve, bir kez daha tekrar etmek gerekirse, Foucault'nun 1980'lerde benimsediği yeni bir stratejiye gönderme yapmaz. Tersine, bu çerçeve, geriye dönük kapsayıcı bir bakışın yaptığı tespitlerin belirli terimlerin merkeze alınarak ifade edilmesidir. Başka bir deyişle, Foucault'nun kendi düşüncesi üzerine düşünmesinin, yani bir düşünümün, felsefe içinde ve felsefe terimleriyle konumlandırılmasıdır. Ancak bu kendi içine kapanan bir düşünüm değildir, çünkü tıpkı Foucault'nun diğer analizlerinde olduğu gibi, bu derslerin içeriği de sadece araştırdığı konunun birincil kaynaklarını hayranlık verici bir titizlikle mercek altına almakla kalmaz, aynı konu üzerine o zamana kadar gerçekleşmiş entelektüel birikimle de ayrıntılı bir diyalog içerir.



Çeviri üzerine: *Öznenin Yorumbilgisi* gibi olağanüstü bir metni çevirme sorumluluğunu yüklenmek oldukça iddialı bir tavır. Ama böyle bir çalışma, çevirmen için, tıpkı *Öznenin Yorumbilgisi*'nde tarif edilen süreç gibi, bir tür kendini sınama, kendi sınırlarını arama ve bu sınırları zorlamak üzere kendi üzerinde çalışma olarak da yorumlanabilir. Bu anlamda, üzerinde çalıştığım şey ile çalışmanın kendisi arasında kurabildiğim bu karşılıklı ilişkinin benim için en önemli ödül olduğunu söyleyebilirim.

FERDA KESKİN
İstanbul Bilgi Üniversitesi

Foucault Collège de France'ta Aralık 1970'ten Haziran 1984'teki ölümüne dek ders vermiştir – tek istisna bir yıllık öğretim üyesi izni kullandığı 1977 yılı olmuştur. Sahibi olduğu kürsü Düşünce Sistemleri Tarihi şeklinde adlandırılmıştır.

Bu kürsü 30 Kasım 1969'da Jules Vuillemin'in önerisi üzerine Collège de France profesörleri genel meclisi tarafından kurulmuş, Jean Hyppolite'in ölene kadar sahibi olduğu Felsefi Düşünce Tarihi kürsüsünün yerini almıştır. Aynı meclis 12 Nisan 1970 tarihinde Michel Foucault'yu bu yeni kürsünün sahibi olarak seçmiştir.¹ Kendisi o sırada 43 yaşındadır.

Michel Foucault kürsünün açılış dersini 2 Aralık 1970'te yapmıştır.²

Collège de France'taki eğitim kendine has birtakım kurallar uyarınca yapılır. Hocaların senede 26 saat ders verme mecburiyeti vardır (bu derslerin en fazla yarısı seminer biçimini alabilir).³ Her sene özgün bir araştırma sunma mecburiyeti olduğu için, verilen derslerin içeriği her seferinde yenilenmek durumundadır. Derslere ve seminerlere katılım tamamen serbesttir; ne kayıt ne de diploma gerekir. Hoca da herhangi bir diploma vermez.⁴ Col

¹ Michel Foucault, adaylığı için kaleme almış olduğu kitapçığı şu ifadeyle noktalıyordu: "Düşünce sistemleri tarihini ele almak gerekiyordu" ("Titres et travaux", *Dits et Écrits, 1954/1988*, ed. D. Defert ve F. Ewald, J. Lagrange'nin işbirliğiyle, Paris, Gallimard, 1994, 4 cilt: bkz. cilt I, s. 846).

² Konuşma Gallimard Yayınevi tarafından Mayıs 1971'de *L'Ordre du discours* adıyla yayımlanacaktır. [Bkz. "Söylemin Düzeni", çev. Turgut Ilgaz, *Ders Özetleri* içinde, YKY, 1995].

³ Michel Foucault 1980'lerin başına kadar böyle yapmıştır.

⁴ Collège de France bünyesinde.

lège de France'ın terminolojisinde, hocaların öğrencilerinden değil dinleyicilerinden söz edilir.

Michel Foucault'nun dersleri ocak başıyla mart sonu arasında her çarşamba yapılıyordu. Öğrencilerden, hocalardan, araştırmacılardan ve meraklılardan oluşan, aralarında çok sayıda yabancıнын da bulunduğu geniş katılımcı kitlesi için Collège de France'ın iki amfiteyatrosu kullanılmaktaydı. Michel Foucault sık sık kendisiyle “kitlesi” arasında mesafe oluşması ihtimalinden ve ders formunun karşılıklı alışverişe fazla imkân sağlamasından şikâyet ediyordu.⁵ Onun hayalinde olan, gerçek anlamda kolektif bir çalışmanın yürütüleceği bir seminerdi. Buna yönelik çeşitli denemelerde bulundu. Son senelerde ders çıkışında dinleyicilerin sorularını yanıtlamak üzere uzunca bir vakit ayırıyordu.

Nouvel Observateur dergisinde yazan bir gazetecinin, Gérard Petitjean'ın derslerdeki ortamı nasıl aktardığına bir bakalım: “Foucault büyük bir hızla ve gözüpeklikle, adeta suya atlayan biri gibi arenaya girdiğinde önce yolunun üzerindeki bedenlerin üzerinden atlayıp sandalyesine ulaşıyor, sonra kâğıtlarını koyabilmek için kasetçalarını kenara itiyor, ceketini çıkarıyor, bir lamba yakıyor ve saatte 100 kilometre hızla yola çıkıyor. Bu güçlü ve etkili sesi salona hoparlörler yayıyor bunlar oyuklardan yükselen loş bir ışığın aydınlattığı salonda, modernliğe verilen tek taviz. Salonda 300 oturma yeri ve dip dibe oturmuş, en küçük boşluğu bile doldurmuş 500 kişi var [...]. Hiçbir belagat etkisi yok. Duru ve son derece etkili. Doğaçlamaya kesinlikle taviz verilmiyor. Foucault'nun, geride kalan yıl boyunca sürdürmüş olduğu araştırmanın gidişatını halka açık dersler yoluyla açıklamak için yılda on iki saati var. Bu nedenle, tıpkı mektubunun sonuna geldiğinde söyleyecek çok fazla sözü kalmış bir mektup yazarı gibi, sözlerini azami ölçüde sıkıştırıp kenar boşluklarını tıka basa dolduruyor. Saat 19:15. Foucault duruyor. Öğrenciler masasına hücum ediyorlar. Onunla konuşmak için değil, kayıt cihazlarını durdurmak için. Soru yok. Foucault kalabalığın içinde yalnız.” Ve şimdi Foucault'nun yorumuna kulak verelim:

5 Michel Foucault 1976'da katılımı azaltmayı boşuna umarak akşamüstü 17:45 olan başlangıç saatini sabah 9:00'a almıştır. Bkz. “Toplumu Savunmak Gerekir” başlıklı dersin ilk oturumunun (7 Ocak 1976) başı. (“Il faut défendre la société”. Cours au Collège de France, 1976, yayım sorumluları: F. Ewald ve A. Fontana, yay. haz. M. Bertani ve A. Fontana, Paris, Gallimard Seuil (coll. “Hautes Études”), 1997 [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2002]).

“Önermiş olduğum şey üzerinde tartışabiliyor olmamız gerekirdi. Bazen, ders kötü geçtiğinde, her şeyi tekrar yoluna koymak için pek az şey, örneğin bir soru yeterlidir. Ancak bu soru hiçbir zaman gelmiyor. Fransa’da grup etkisi her türlü gerçek tartışmayı olanaksız kılıyor. Ve herhangi bir geri dönüş kanalı olmadığı için ders teatral bir hal alıyor. Benim buradaki insanlarla ilişkim bir oyuncunun ya da akrobatınkine benziyor. Ve konuşmam bittiğinde mutlak bir yalnızlık hissi...”⁶

Michel Foucault öğretimi bir araştırmacı gibi ele alıyordu: Amacı gelecekteki bir kitaba yönelik incelemelerde bulunmak, aynı zamanda da daha ziyade olası araştırmacılara yönelik birer davet şeklini alan sorunsallaştırma alanları ortaya çıkarmaktı. Bu nedenle Collège de France’taki dersler yayımlanmış kitapların tekrarı değildir. Her ne kadar aralarında tema ortaklıkları olsa da, dersler kitapların taslağı olmaktan uzaktır. Onların kendilerine has bir statüsü vardır. Dersler, Michel Foucault’nun gerçekleştirdiği “felsefi edimler” bütünü içerisindeki özel bir söylem rejimine dahildir. Foucault bu derslerde özellikle 1970’lerin başından itibaren çalışmalarının nirengi noktasını oluşturan bilme / iktidar ilişkileri soybilimine yönelik bir programı –ki bu program o döneme dek hâkimiyet gösterdiği söylemsel oluşumlar arkeolojisinin karşısında yer alır– hayata geçirir.⁷

Dersler aynı zamanda güncel bir işlev üstleniyordu. Dersleri takip eden izleyici sadece kendini haftadan haftaya inşa edilen anlatıya kaptırıyordu; sadece yapılan sunumun kesinliğinin cazibesine kapılmıyordu; derslerde aynı zamanda güncel durumun aydınlatıldığına şahit oluyordu. Michel Foucault, güncelliği tarihle kesiştirme sanatında ustaydı. Foucault ister Nietzsche veya Aristoteles’ten, ister 19. yüzyıl psikiyatri uzmanlığından ve ya Hristiyan pastorallığından söz etsin, izleyici daima bugüne ve yaşadığı dönemde meydana gelen olaylara ışık tutulduğunu görüyordu. Michel Foucault’nun derslerdeki kendine has gücü, âlimane bir bilgi birikimi, kişisel bir angajman ve olay üzerine yürütülen çalışma arasındaki o hassas keşşmeden ileri geliyordu.

* * *

Yetmişli yıllarda kasetli kayıt cihazlarının gelişip mükemmelliğe erişmesiyle birlikte, Michel Foucault’nun masası büyük bir hızla bu cihazların

6 Gérard Petitjean, “Les Grands Prêtres de l’université française”, *Le Nouvel Observateur*, 7 Nisan 1975.

7 Özellikle bkz. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *Dits et Ecrits*, cilt II, s. 137.

işgaline uğradı. Dersler (ve bazı seminerler) böylelikle saklanabilmiş oldu.

Bu edisyonda, elimizdeki kayıtlar izin verdiği ölçüde, Michel Foucault'nun izleyici önünde söylediği sözler referans alınmaktadır. Metinler, Foucault'nun sözlerinin mümkün olduğunca aslına sadık şekilde yazıya aktarılmasıyla oluşturulmuştur.⁸ Biz bu sözleri oldukları gibi aktarmayı arzu ederdik. Ancak sözden yazıya geçiş editörün müdahalesini zorunlu kılıyor: En azından noktalama işaretlerinin konması ve metnin paragraflara bölünmesi gerekiyor. Buradaki temel ilke hep gerçekte Foucault'nun ağzından çıkmış olan derse mümkün mertebe yaklaşmak olmuştur.

Kaçınılmaz olduğu düşünülen bazı durumlarda, konuların yeniden ele alındığı ve tekrar edildiği yerler atılmıştır; yarım kalmış cümleler yeniden kurulmuş ve hatalı cümle yapıları düzeltilmiştir.

Üç nokta konulan yerler, kayıttaki sesin duyulamadığı yerlerdir. Cümlelerin belirsiz kaldığı durumlarda, köşeli parantezler arasında tahmini bir tamamlama ya da ilave konmuştur.

Sayfa altlarında küçük harfle belirtilen notlar, Michel Foucault'nun elindeki notlarla söyledikleri arasında bulunan kayda değer farklılıklara işaret eder.

Alıntılar kontrol edilmiş, kullanılan metinlerin referans bilgileri belirtilmiştir. Eleştirel çalışma, karanlıkta kalan noktaları aydınlatmakla, bazı göndermeleri açıklamakla ve kritik noktaları belirtmekten ibarettir.

Okumanın kolaylaştırılması amacıyla, her dersten önce o dersin belli başlı eklem noktalarını gösteren kısa bir özet konmuştur.

Ders metninin hemen arkasında *Annuaire de Collège de France*'ta [*Collège de France Yıllığı*] yayımlanmış olan özet yer almaktadır. Michel Foucault bu özetleri genellikle haziran ayında, yani dersler bittikten bir süre sonra kaleme alıyordu. Bu onun için derslerdeki niyetini ve amaçlarını geriye dönük olarak saptama yönünde bir fırsattı. Bu özet, bu niyet ve amaçların en iyi anlatıldığı yerdir.

Dizinin her bir kitabının sonunda bir “bağlam” bölümü vardır ve bu bölümün sorumluluğu dersin editörüne aittir: Buradaki amaç okura bağlama dair birtakım biyografik, ideolojik ve politik unsurları tanıtmaktır. Bu unsurlar yoluyla, ders Foucault'nun yayımlanmış eserleri içerisinde konumlandırılacak ve dersin Foucault tarafından kullanılan eserler

⁸ Özellikle Gilbert Burlet ile Jacques Lagrange tarafından gerçekleştirilmiş ve Collège de France ile IMEC'e verilmiş olan kayıtlar kullanılmıştır.

bütünü içerisindeki yerine dair bilgi verilecek, böylelikle metnin anlaşılması kolaylaştırılıp derslerin hazırlandığı ve verildiği koşulların unutulmasının yol açabileceği yanlış anlamalar engellenecektir.

1982 döneminde verilmiş olan *Öznenin Yorumbilgisi* Frédéric Gros tarafından yayma hazırlanmıştır.

* * *



Collège de France'taki derslerin bu yeni edisyonuyla birlikte, Michel Foucault'nun "eser"inin yeni bir parçası yayımlanmış oluyor.

Burada gerçek anlamda yayımlanmamış metinlerin ortaya çıkarılmasından söz etmek mümkün değildir, zira bu edisyonda Michel Foucault'nun, faydalandığı ve çok gelişmiş olabilen yazılı destek dışarıda bırakılarak, izleyici kitlesi önünde söylediği sözler aktarılmaktadır. Michel Foucault'nun notlarını elinde bulunduran Daniel Defert, metni yayıma hazırlayanlara bu notlara başvurma izni vermiştir. Kendisine teşekkür borçluyuz.

Collège de France'taki derslerin bu edisyonu, gerek Fransa'dan, gerek yurtdışından gelen son derece güçlü talebi karşılamayı arzu eden Michel Foucault'nun mirasçılarının izniyle hazırlanmıştır. Ve bu izin, metnin tartışmaya yer bırakmayacak bir ciddiyetle hazırlanması koşuluyla verilmiştir. Yayına hazırlayanlar, mirasçıların kendilerine duydukları güvenin hakkını vermek için ellerinden geleni yapmışlardır.

FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA

1981-82 Döneminin Dersi

6 Ocak 1982 Dersi

Birinci Saat

Genel sorunsalın hatırlanması: öznellik ve hakikat. – Yeni teorik çıkış noktası: kendilik kaygısı. – Delfi “Kendi kendini tanı” buyruğunun yorumları. – Kendilik kaygısı insanı olarak Sokrates: *Sokrates’in Savunması*’ndan üç alıntının analizi. – Antik felsefi ve ahlâki yaşam buyruğu olarak kendilik kaygısı. – İlk Hristiyan metinlerinde kendilik kaygısı. – Genel tutum, kendilikle ilişki, pratikler bütünü olarak kendilik kaygısı. – Kendilik kaygısının modernite tarafından kendilik bilgisi lehine devre dışı bırakılmasının nedenleri: modern ahlâk; Kartezyen an. Gnostik istisna. – Felsefe ve ruhanilik.

Bu yıl şöyle bir düzen tasarladım:¹ Dinlenmenize, sıkıldıysanız ayrılmanıza imkân vermek ve biraz da kendim dinlenmek üzere birinci saatin sonunda birkaç dakikalık küçük bir ara vererek iki saat (9:15’ten 11:15’e) ders yapmak. Dersin iki saatini yine de mümkün mertebe çeşitlendirmeyi, yani ilk saatte, her hâlükârda iki saatin birinde, biraz daha teorik ve genel bir sunum yapmayı ve ardından diğer saatte metin açıklamasına benzer bir şey yapmayı deneyeceğim. Kuşkusuz içinde bulunduğumuz bu yerleşme düzenine bağlı olan bütün engeller ve mahzurlarla birlikte: sizlere metinleri dağıtamıyor, kaç kişi olacağınızı bilmiyor olmak, vb. gibi. Nihayetinde, deneyeceğiz. Eğer yü rümezse önümüzdeki yıl hatta belki bu yıl başka bir düzen bulmayı deneyeceğiz. 9:15’te gelmek sizi genelde çok rahatsız ediyor mu? Etmiyor mu? Oluyor mu? O zaman benden daha şanslısınız.

Geçtiğimiz yıl, öznellik ile hakikat arasındaki ilişkiler teması üzerine tarihsel bir düşünüm [*réflexion*] başlatmayı denemiştım.² Bu sorunun incelenmesi için ayrıcalıklı örnek olarak, isterseniz kırılma yüzeyi olarak diyelim, Antik Çağ’da cinsel davranış ve hazlar rejimini, İ.S. ilk iki yüzyılda ortaya çıktığı ve tanımlandığı haliyle, hatırlayacağınız gibi, *aphrodisia* rejimi sorusu

1 O zamana kadar Collège de France’ta bir seminer ve bir ders yapan Foucault, 1982 yılından itibaren semineri bırakmaya ve iki saatlik bir ders yapmaya karar verir.

2 Bkz. Collège de France’taki 1980-1981 yılı Dersinin özeti, *Dits et Écrits, 1954-1988*, yay. D. Deleuze ve F. Ewald, yard. J. Laplanche, Paris, Gallimard, 1984, 4 cilt, içinde [bundan sonra gönderme bu edisyona], bkz. IV, no. 303, s. 213-218.

nu seçmiştim.³ Bu rejimin ilgiye değer birçok yanı var, bunlardan biri de şu: Modern Avrupa cinsel ahlâkının ana iskeletinin bulunduğu yer Hristiyan ve ya daha da kötüsü Musevi-Hristiyan ahlâkı değil, tam da bu *aphrodisia* rejimiydi.⁴ Bu yıl, bu belirli örnekten ve *aphrodisia* ile cinsel davranış rejimini ilgilendiren tikel malzemeden biraz uzaklaşmak ve bu belirli örnekten hareketle “özne ve hakikat” sorununun en genel özelliklerini ortaya koymak istiyorum. Daha kesin olarak: öznelilik/hakikat ilişkilerine dair bu sorunu konumlandırmaya çalıştığım tarihsel boyutu dışarıda bırakmak veya iptal etmek istemem, ama bu sorunu çok daha genel bir biçimde görünür kılmak istiyorum. Bu yıl ele alacağım soru şu: alışık olduğumuz tarihçi pratiği ile, analizi ile ilgili olmayan bu iki öge, “özne” ile “hakikat” arasındaki ilişkiler Batı’da hangi tarihsel biçim içinde düğümlenmiştir?

Bu takdirde başlangıç noktası olarak sanırım geçen yıl hakkında size biraz sözünü ettiğim bir nosyonu alacağım.⁵ Bu, “kendilik kaygısı” nosyodur. Bu terimle, hayli karmaşık ve hayli zengin, aynı zamanda hayli sık kullanılan ve bütün Yunan kültüründe çok uzun bir süre yaşamış olan bir Yunanca nosyonu çevirmeye çalışıyorum: Latinceye, elbette sıkça teşhir edilmiş ya da en azından belirtilmiş⁶ tüm basitleştirmelerle birlikte, *cura sui*⁷ gibi bir karşılıkla çevrilmiş olan *epimeleia heautou* nosyonu. *Epimeleia heautou*, kendilik kaygısı, kendiyle ilgilenmek, kendi için endişe duymak, vb. anlamına gelir. Özne ile hakikat arasındaki ilişkileri incelemek için, felsefe tarihçiliğinin şimdiye kadar çok fazla önem atfetmediği bu *epimeleia heautou* nosyo-

3 Bu tema üzerindeki ilk açılma için bkz. 28 Şubat 1981 dersi, ama özellikle *L’Usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984, s. 47-62). *Aphrodisia* ile Foucault’nun bir deneyimi ve tarihsel bir deneyimi kastettiği söylenebilir: Hristiyanlığın *ten* ve modern *cinsellik* deneyiminden ayırt edilmesi gereken Yunan haz deneyimi. *Aphrodisia* Antik Çağ ahlâkının “etik tözü” olarak adlandırılır.

4 Yaptığı araştırmalarda söz konusu olan şeyin, ahlâkı kodumuzun, tüm katılığı ve utangaçlığıyla, tam da paganlık tarafından geliştirilip geliştirilmediğini (bu bir ahlâk tarihi çerçevesinde Hristiyanlık ile paganlığı ayırmayı sorunlu kılar) anlamak olduğunu Foucault 1981 yılının ilk dersinde (“Öznelilik ve Hakikat,” 7 Ocak dersi) açıklayacaktır.

5 1981 dersleri kendilik kaygısı üzerine belirtik sunumlar içermez. Buna karşılık, var olma sanatları ve özneleşme süreçleri üzerine uzun analizler bulunur (13 Ocak, 25 Mart ve 1 Nisan dersi). Bu arada, 1981 dersi genel olarak, bir yandan İ.S. ilk iki yüzyılın pagan etiğinde *aphrodisia*’nın konumu üzerine devam eder ve öbür yandan, etik unsur *bios* (yaşam biçimi) olarak belirlendiği için, Yunan dünyasında öznelikten söz edilemeyeceği fikrini savunur.

6 Cicero, Lukretius ve Seneca’nın bu tercüme sorunlarıyla ilgili önemli metinleri Carlos Lévy tarafından toplanmıştır: “Du grec au latin”, *Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998 içinde, s. 1145-1154.

7 “Eğer her şeyi kendi şahsi menfaatim için yapıyorsam, bunun nedeni şahsi menfaatinin her şeyden önce gelmesidir (*si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura*)” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. V, kitap XIX-XX, mektup 121, 17, çev. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945 [bundan sonra gönderme bu edisyona], s. 78).

nunu seçmenin kuşkusuz biraz paradoksal ve fazla sofistike olduğunu söyleyebilirsiniz. Özne sorusunun (öznenin bilgisi sorusunun, öznenin kendisi tarafından bilinmesi sorusunun) ilk olarak tümüyle başka bir formül ve tümüyle başka bir yargı, yani ünlü *gnôthi seauton* (“kendini tanı”)⁸ Delfi buyruğu çerçevesinde sorulduğunu oldukça uzun zamandır herkes bilirken, herkes söylerken ve herkes tekrarlarlarken bu nosyonu seçmek biraz paradoksal ve sofistike gelebilir. Felsefe tarihinde –daha da geniş bir biçimde söylersek, Batı düşüncesi tarihinde– her şey bize özne ile hakikat arasındaki ilişkiler sorusunun kurucu ilkesinin *gnôthi seauton* olduğunu işaret ederken, görünüşe göre biraz marjinal olan, elbette Yunan düşüncesinde süregiden ama özel bir konum atfedilmemiş gibi görünen bu nosyonu, kendilik kaygısı, *epimeleia heautou* nosyonunu neden seçtim? Dolayısıyla bu birinci saatte *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) ile *gnôthi seauton* (“kendini tanı”) arasındaki ilişkiler meselesi üzerinde durmak istiyorum.

“Kendini tanı” konusunda, tarihçiler ve arkeologlar tarafından yapılmış incelemelere dayanarak şu çok basit ilk saptamayı yapmak isterim. Şunu yine de akılda iyi tutmak gerekir: anlı şanlı biçimde formüle edildiği ve tapınağın duvarına kazındığı haliyle *gnôthi seauton*, başlangıçta, kendisine daha sonra atfedilmiş olan değere sahip değildi. Epiktetos’un bu “*gnôthi seauton*” buyruğunun buraya, insanlığın merkezine yazıldığını söylediği metni (buraya dönmemiz gerekecek) biliyorsunuz.⁹ Aslında buyruk kuşkusuz önce Yunan hayatının, ardından da insanlığın bir merkezi olan bu yere yazılmıştır,¹⁰ ama anlamı kesinlikle kelimenin felsefi anlamında “kendini tanı” değildir. Bu formülde tavsiye edilen kendilik bilgisi, ne ahlâkın temeli ne de tanrılarla kurulan bir ilişkinin ilkesi olarak kendilik bilgisi değildi. Bu konuda belli yorumlar önerilmiştir. 1912’de *Philologous*’daki bir makalede Roscher tarafından önerilmiş eski yorum vardır.¹¹ Burada Roscher nihayetinde Delfi buyruklarının Tanrı’ya danışmaya gelenlere yönelik buyruklar olduğunu ve bunları danışma ediminin kendisiyle ilgili kural türleri, törensel tavsiyeler olarak okumak gerektiğini hatırla

8 Bkz. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974, 3 cilt.

9 Épictète, *Entretiens*, III, 1, 18-19, çev. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963 [bundan sonra gönderme bu edisyona], s. 8. Bkz. bu metnin 20 Ocak dersinin ikinci saatindeki analizi.

10 Yunanlılar için Delfi, Yeryüzü çemberinin karşıt iki kenarından Zeus’un gönderdiği iki kartalın bulunduğu dünyanın geometrik merkeziydi (*omphalos*: dünyanın göbeği). İ.Ö. 8. yüzyıldan itibaren Delfi önemli bir dini merkez (Phytos’un kehanetlerini söylediği Apollon sunağı) olmuş ve izleyicilerini tüm Roma dünyasına yayarak İ.S. 4. yüzyılın sonuna kadar öyle kalmıştır.

11 W.H. Roscher, “Weiteres über die Bedeutung des I[gnat] zu Delphi und die ubrigen grammata Delphika”, *Philologous*, 60, 1901, s. 81-101

tıyordu. Üç buyruğu biliyorsunuz. *Mêden agan* (“fazladan hiçbir şey”), Roscher’e göre hiçbir biçimde genel bir etik ve insan davranışında ölçü ilkesi değildi. *Mêden agan* (“fazladan hiçbir şey”) şu anlama geliyordu: danışmaya gelen sen, çok soru sorma, sadece faydalı sorular sor, sormak istediğin soruları zorunlu olana indirge. *Egguê* (teminatlar)¹² üzerine ikinci buyruk tam olarak şunu demek istiyordu: tanrılara danışmaya geldiğinde yerine getiremeyeceğin dileklerde bulunma, yerine getiremeyeceğin şeyleri taahhüt etme, taahhütlere girme. *Gnôthi seauton*’a gelince, yine Roscher’e göre bu buyruğun anlamı şuydu: kâhine soru sormaya geldiğinde kendi içinde soracağın soruları incele, en çok da sorularının sayısını olabildiğince az tutman ve çok soru sormaman gerektiği için neyi bilmeye ihtiyacın olduğuna kendi içinde dikkat et. Buna göre çok daha yakın zamanda yapılmış bir yorum: 1954’de *Les Thèmes de la propagande delphique* üzerine bir kitapta Defradas’ın yorumu.¹³ Defradas başka bir yorum öneriyor, ama bu da *gnôthi seauton*’un hiçbir biçimde kendilik bilgisi ilkesi olmadığını gösteriyor, telkin ediyor. Defradas’a göre bu üç Delfi buyruğu genel ihtiyat buyruklarıydı: taleplerde, umutlarda “fazladan hiçbir şey”, davranma biçiminde de hiçbir aşırılık olmayacaktı; “reminatlara” gelince, bu danışanları aşırı cömertliğe karşı uyaran bir buyruktu; ve “kendini tanı”ya gelince de, bu da sonuç olarak tanrı değil ölümlü olduğunu, [insanın] gücü konusunda fazla iyimser olunmaması gerektiğini ve tanrılara ait olan güçlere meydan okumamak gerektiğini hep hatırlamak gerektiği ilkesiydi.

Bunu hızlı geçelim. Beni meşgul eden konuyla çok daha ilgili başka bir şey üzerinde durmak istiyorum. Apollon kültünde “kendini tanı” Delfi buyruğuna verilen ve isnat edilen anlam ne olursa olsun, bana öyle geliyor ki bu Delfi buyruğu, bu *gnôthi seauton* felsefede, felsefi düşüncede ortaya çıktığında, bunun –herkesin bildiği gibi– Sokrates’in şahsı etrafında olduğu bir vakadır. Buna Xénophon *Memorabilia*’da,¹⁴ Platon ise geri dönmemizi gerektiren belli

12 İkinci vecize şuydu: *eggua, para d’atê*. Bkz. Plutharkos’un beyanı: “*Fazladan Hiçbir Şey, Kendini Tanı* ve birçok insanı evlenmekten alıkoymuş, birçok başkasını kuşkulu ve diğerlerini suskun kılmış. *Taahhüte girmek mutsuzluk getirir* (*eggua para d’ata*) ile bu beylerin ne demek istediklerini öğrenmediğim sürece sana açıklayamam” (*Le Banquet des sept sages*, 164b, *Œuvres morales*, c. II, çev. J. Defradas, J. Hani ve R. Klaer, Paris, Les Belles Lettres, 1985, s. 236 içinde).

13 J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, B. III: “*La sagesse delphique*”, s. 268-283.

14 “O zaman Sokrates: Söyle bana, Euthydemos, diye sordu, hiç Delfi’ye gittin mi? – Evet, Zeus aşkına, diye cevap verdi Euthydemos; hatta iki defa gittim. – O halde tapınağın üzerinde bir yerde, Kendini tanı, yazısını gördün mü? – Evet. – Dalgın bir gözle mi gördün, yoksa dikkat ettin ve kim olduğunu araştırmaya yeltendin mi?” (Xénophon, *Mémoires*, IV, II, 24, çev. P. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1966, s. 390).

metinlerde tanıklık eder. Oysa bu Delfi buyruğu (bu *gnôthi seauton*) ortaya çıktığında, her zaman değil ama birçok defa ve oldukça anlamlı bir biçimde “kendin için kaygı duy” (*epimeleia heautou*) ilkesiyle eşleştirilmiş, yan yana getirilmiştir. “Eşleştirilmiş”, “yan yana getirilmiş” diyorum. Aslında burada söz konusu olan tam da eşleştirmek değildir. Geri dönmemiz gereken bazı metinlerde, “kendini tanı” kuralı, daha çok kendilik kaygısı kuralına bir tür tâbiyet ilişkisi içinde formüle edilir. *Gnôthi seauton* (“kendini tanı”) oldukça açık bir biçimde ve yine belli önemli metinlerde genel kuralın biçimlerinden, sonuçlarından biri olarak, bu kuralın bir tür somut, belirli, tikel uygulaması olarak *epimeleia heautou*’nun (kendilik kaygısı) daha genel çerçevesi içinde görünür: kendi kendinle ilgilenmen gerekir, kendini unutmaman gerekir, kendi kendine özen göstermen gerekir. Ve “kendini tanı” kuralı bu kaygının uç noktasında, bunun içinde ortaya çıkar ve formüle edilir. Her halükârda, Platon’un çok ünlü olsa da çok temel olan *Sokrates’in Savunması* metninde, Sokrates’in kendini, özü itibariyle, temel ve ilk işlevi, mesleği ve görevi başkalarını kendileriyle ilgilenmeye, kendilerine özen göstermeye ve kendilerini ihmal etmemeye teşvik etmek olan kişi olarak takdim ettiğini unutmamak gerekir. *Savunma*’da aslında üç metin, bu konuda tümüyle açık ve belirtik üç pasaj vardır.

İlk pasaj *Savunma*’nın 29d bölümünde bulursunuz.¹⁵ Bu pasajda Sokrates kendini savunurken, kendini suçlayanlar ve yargıçlar karşısında o kurgusal müdafaayı yaparken şu itiraza cevap verir. Sokrates’e fiilen “utanması gereken” bir durumda bulunduğu suçlaması yapılmaktadır. Suçlama şunu demeye gelir: kötü ne yaptın çok iyi bilmiyorum, ama yine de şimdi kendini mahkeme önünde bulacak, bir suçlama tehdidi altında olacak ve mahkûm olma ve hatta ölüme mahkûm olma riskine girecek bir yaşam sürmüş olmanın utanç verici olduğunu itiraf et. Sonuç olarak utanılacak şey, ne olduğu bilinmeyen, ama böylesi bir yargılama ardından ölüme mahkûm ettirecek olan bir yaşamın sürdürülmüş olması değil midir? Bu pasajda Sokrates, tam tersine bu yaşamı sürdürmüş olmaktan çok gurur duyduğu ve başka bir yaşam sürdürmesi istenmiş olsaydı reddedeceği cevabını verir. Dolayısıyla: sürdürdüğüm, beraat et-

15 Foucault, dersleri için sıklıkla metni tercümesiyle karşılıklı olarak özgün (Yunanca veya Latince) dilinde görmeyi de mümkün kılan (ayrıca Budé edisyonları olarak da bilinen) Belles Lettres edisyonlarını kullanmıştır. Bu yüzden, önemli metinler ya da pasajlar için dersine özgün dildeki metne göndermeler ekler. Zaten Foucault Fransızca çevirileri bu şekilde okurken metni harf harf takip etmez ve mantıksal bağlaçları (“ve”, “veya”, “yani”, “ve dolayısıyla”) çoğaltarak ya da da ha önceki argümantasyonu hatırlatarak, onları sözlü tarzın zorunluluklarına uygun hale getirir. Çoğunlukla özgün Fransızca çeviri eski haline getirecek ve metnin gövdesine yapılan önemli eklemeleri köşeli ayraç içinde, ardından “M.T.” ibaresiyle gelecek şekilde göstereceğiz.

mem teklif edilseydi bile değiştirmeyeceğim yaşamı sürdürmüş olmaktan çok gurur duyuyorum. İşte o pasaj, işte Sokrates'in dediği: "Atinalılar, size müteşekkirim ve sizi seviyorum; ama sizden ziyade Tanrı'ya itaat edeceğim; ve bir nefeslik canım olduğu sürece, beceremediğim sürece, emin olun ki felsefe yapmaktan, sizi ikna etmekten, içinizden yoluma çıkan herkese ders vermekten vazgeçmeyeceğim."¹⁶ Eğer mahkûm edilmiş olmasaydı vereceği ders –çünkü daha suçlanmadan önce vermiş olduğu ders buydu– nedir? Rastlayacaklarına, alışık olduğu üzere şunu söyleyecektir: "Aziz dostum, sen bir Atinalısın, en büyük şehrin, bilgi ve güç olarak diğer hepsinden daha ünlü olan bir şehrin yurttaşısın ama kaygını, arttırabildiğin kadar arttırmak üzere servetine, bir o kadar da şöhretine, şanına adanmaktan (*epimeleisthai*) utanmıyorsun ve aklına, hakikate ve ruhunun sürekli gelişimine gelince kaygılanmıyorsun, bunu aklına bile getirmiyorsun (*epimelê, phrontizeis*).” Dolayısıyla Sokrates her zaman dediğini, yoluna çıkacaklarına ve sesleneceklerine söylemeye karar verdiği şeyi hatırlatır: Bir yığın şeyle, servetinizle, şöhretinize ilgileniyorsunuz. Kendinizle ilgilenmiyorsunuz. Ve devam eder: "Ve aranızdan biri itiraz ederse, [ruhuna, hakikate, akla – M.F.] özen gösterdiğini iddia ederse, sanmayın ki onun yakasını bırakıp gideceğim; hayır, onu sorgulayacağım, sınayacağım, sonuna kadar tartışacağım."¹⁷ Genç ya da yaşlı, yoluma çıkan kim olursa olsun, yabancı ya da yurttaşım, ona böyle davranacağım, ve özellikle size böyle davranacağım yurttaşlarım, çünkü sizinle kan bağımlıyım var. Çünkü Tanrı'nın emrettiği şey tam da burada, bunu iyi anlayın; ve inanıyorum ki hiçbir zaman şehre [şehir devleti – ç.n.] hiçbir şey bu emri yerine getirme gayretim kadar uygun düşmemiştir.¹⁸ Dolayısıyla bu "emir", tanrıların Sokrates'e genç ya da yaşlı, yurttaş ya da değil, insanlara seslenme ve onlara, kendinizle ilgilenin deme görevini emanet ettiği emirdir. Sokrates'in görevi budur. İkinci bir pasajda Sokrates bu kendilik kaygısı temasına geri döner ve Atinalılar onu gerçekten ölüme mahkûm etse de, kendisinin fazla bir şey kaybetmeyeceğini söyler. Buna karşılık Atinalılar onun ölümüyle çok ağır ve çok ciddi bir kayıp yaşayacaklardır.¹⁹ Zira, der, artık onları kendileriyle ve erdemleriyle ilgilenmeye teşvik edecek kimse

¹⁶ *Apologie de Socrate*, 29d, Platon, *Œuvres complètes*, c. I, çev. M. Croiset, Paris, Les Belles lettres, 1920 içinde, s. 156-157.

¹⁷ Foucault burada 30a'daki bir cümleyi es geçmektedir: "O zaman, eğer bana erdemsizmiş gibi gelirse, ne derse desin, onu değerli şeye en az değeri vermek, en az değerini olana fazla değer vermekle suçlayacağım" (*id.* s. 157).

¹⁸ *Id.*, 30a, s. 156-157.

¹⁹ "Size ilan ediyorum. Eğer beni ölüme mahkûm ederseniz, ben ben olduğum için, en büyük yanlışı bana değil kendinize yapacaksınız" (*id.*, s. 158-159).

kalmayacaktır. Tabii eğer tanrılar, Atımalılara Sokrates'in yerini alacak birini, onlara kendileri için kaygı duymaları gerektiğini durmadan hatırlatacak birini gönderecek kadar Atımalılar için kaygılanmıyorlarsa.²⁰ Son olarak, üçüncü pasaj: 36b-c'de karşı karşıya kalınacak ceza konusundadır. Geleneksel hukuki biçimlere göre,²¹ Sokrates eğer mahkûm olursa çekmeyi kabul edeceği cezayı kendisi teklif eder. İşte metin: "Sakin bir hayattan vazgeçmem, insanların çoğunun yüreğindeki, serveti, özel çıkarı, askeri rütbeleri, kürsü başarısını, yüksek mevkileri, koalisyonları, siyasi bölünmeleri göz ardı etmem gerektiğine inanmış olduğum için nasıl bir muameleyi, nasıl bir cezayı hak ettim? Bu yola girersem kendimi kaybedeceğime kendimi bütün vicdanımla ikna etmiş olduğum için? Ne sizin ne de benim için hiçbir faydası olmayacak şeye girmeyi istemediğim için? Kendini olabildiğince mükemmel, olabildiğince makul kılması için sahip olduklarından çok şahsıyla meşgul olmaya (*epimelêtheiê*), şehirdeki şeylerden çok şehrin kendisini düşünmeye, özetle, bu ilkeleri her şeye uygulamaya ikna etmeye çalışarak hepimize tek tek hizmetlerin en büyüğü olduğunu ilan ettiğim şeyi vermeyi tercih ettiğim için? Neyi hak ettim, soruyorum, böyle davrandığım [ve sizleri kendinizle ilgilenmeye teşvik ettiğim için? Elbette, hiçbir cezayı, hiçbir cezalandırmayı değil, ama, M.F.], Atımalılar, eğer adil olacaksak, iyi bir muameleyi hak ettim."²²

Şimdilik burada duruyorum. Sadece, önemli üç dört noktayı fark etmenizi dileyerek, size Sokrates'in kendini oldukça temel biçimde başkalarını kendileriyle ilgilenmeye teşvik eden kişi olarak takdim ettiği bu pasajlara dikkat çekmek istedim. İlk olarak, bu başkalarını kendileriyle ilgilenmeye teşvik etme etkinliği, Sokrates'in etkinliğidir, ama ona tanrılar tarafından emanet edilmiştir. Bunu yaparken Sokrates tanrıların kendisi için tayin etmiş olduğu bir emri uygulamaktan, bir işlevi yerine getirmekten, bir mevkide (*taxis*²³ te-

20 Foucault burada 31a'dan 31c'ye (*id.*, s. 158-159) giden bir argümana gönderme yapmaktadır.

21 35e-37a'da ölüme mahkûm edildiğini öğrenen Sokrates bunun yerine bir ceza önerir. Aslında maruz kaldığı duruşma türünde hiçbir ceza yasa ile sabitlenmemiştir: buna karar verenler yargıçlardır. Suçlayıcılar tarafından önerilen (ve mahkûm etme ediminde belirtilen) ceza ölümdür ve yargıçlar Sokrates'i getirilen ithamlardan suçlu ve dolayısıyla bu cezayı çekmeye layık bulurlar. Ama duruşmanın bu noktasında, suçlu bulunmuş olan Sokrates'in başka bir ceza önermesi gerekir. Ancak bunun ardından yargıçlar her iki tarafın önerdiği cezalardan hareketle sanığa bir ceza saptamakla yükümlüdür. Daha fazla ayrıntı için, bkz. C. Mossé, *Le Procès de Socrate*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1996 ile L. Brisson'un *Apologie de Socrate* (Paris, Garnier-Flammarion) başına yazdığı uzun giriş yazısı.

22 *Apologie de Socrate*, 36cd, Platon, *Oeuvres complètes*, c. I çev. M. Croiset, a.g. edisyon içinde, s. 165-166.

23 Meşhur 28d pasajına gönderme: "Her kim ki bir mevkî (*taxis*) işgal eder ister en onurlu mevkî olarak kendisi seçmiş olsun isterse bir amir tarafından atanmış ol-

rimini kullanır) bulunmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Ve zaten pasajlardan birinde, tanrıların Atinalılarla ilgilendikleri ölçüde onları kendileriyle ilgilenmeye teşvik etmek üzere Sokrates'i gönderdiğini ve daha sonra bir başkasını gönderebileceklerini gördünüz.

İkinci olarak, yine görüyorsunuz ki, ve bu size okuduğum son pasajda oldukça açık, eğer Sokrates başkalarıyla ilgileniyorsa belli ki bunu kendisiyle ilgilenmeksizin ya da her halükârda, bu etkinlik için genelde çıkar sağlayan, kârlı, yararlı bir dizi başka etkinliği ihmal ederek yapmaktadır. Başkalarıyla ilgilenmek için Sokrates servetini ihmal etmiştir, belli yurttaşlık avantajlarını ihmal etmiştir, her türlü politik kariyeri reddetmiştir, hiçbir görevde, hiçbir yüksek mevkide gözü olmamıştır. Dolayısıyla filozofun teşvik ettiği “kendinle ilgilen” ile kendiyle ilgilenme ya da daha sonra kendini feda etme olgusunun filozof için neyi temsil etmesi gerektiği arasındaki ilişki bir sorun olarak ortaya çıkar; yani sonuç olarak ustanın bu “kendinle ilgilenme” sorusundaki yeri bir meseledir. Üçüncü olarak, biraz önceki pasajı yeterince uzun alıntılamadım, ama önemli değil, siz bakabilirsiniz: başkalarını kendileriyle ilgilenmeye teşvik etmekten ibaret olan bu etkinlikte, Sokrates, yurttaşlarını “uyanırdan” kişi rolünü oynadığını söyler.²⁴ Dolayısıyla kendilik kaygısı ilk uyanış anı olarak görülecektir. Bu kaygı gözlerin açıldığı, uykudan çıkıldığı ve günün ilk ışığına erişildiği anda konumlanır. Bu “kendinle ilgilenme” meselesindeki üçüncü ilginç noktadır. Ve son olarak, size okumadığım bir pasajın sonunda: Sokrates ile at sineği, hayvanları kovalayan, soka ve onları koşturup huzursuz eden böcek arasındaki ünlü karşılaştırma.²⁵ Kendilik kaygısı insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilkedir. Dolayısıyla bu *epimeleia heautou* sorusunun, onu önem bakımından biraz gölgede bırakmış olan *gnôthi seauton*'un tesirinden kurtarılması gerektiğine inanıyorum. Ve birazdan size daha açık bir biçimde açıklamaya çalışaca-

sun- onurunu feda etmek yerine, risk ne olursa olsun, ne mümkün ölümü ne de herhangi bir tehlikeyi hesaba katmadan, bence, orada sağlam durması gerekir” (*id.*, s. 155). Bu mevkiine sıkıca bağlılık Epiktetos tarafından mükemmel felsefi tutum olarak övülecektir (örneğin bkz. Epiktetos'un sırayla *taxis* ve *khôra* terimlerini kullandığı *Entretiens*, I, 9, 24; III, 24, 36 ve 95 ya da Seneca'nın *La Constance du sage* üzerine söyleşisinin sonu, XIX, 4: “Doğanın size verdiği mevkii savunun. Hangi mevkî diye soruyorsanız. İnsaninki” (Sénèque, *Dialogues*, c. IV, çev. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1927 içinde, s. 60).

24 Sokrates Atinalıları eğer kendisini ölüme mahkûm ederlerse olacak şeyle ilgili olarak uyarır: “hayatınızın kalanını uyuyarak geçireceksiniz” (*id.*, 31a, s. 159).

25 “Eğer beni öldürürseniz, tıpkı bir at sineğinin atı dürtmesi gibi sizi tanrıların iradesiyle dürtmeye adanmış [...] bir başkasını kolayca bulamayacaksınız” (*id.*, 30c, s. 158).

ğım başka bir metinde (ünlü *Alkibiades* metni, son bölümün tamamı) “kendini tanı” buyruğunun kendini haklı gösterdiği çerçeve, taban ya da temelin nasıl *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) olduğunu göreceksiniz. Dolayısıyla, genellikle ayrıcalıklı bir biçimde *gnôthi seauton* ile ilişkilendirilen bu Sokrates kişiliğinde *epimeleia heautou*’nun önemi. Sokrates kendilik kaygısı insanıdır ve öyle kalacaktır. Geç döneme özgü bir dizi metinde (Stoacılar da, Kiniklerde, her şeyden önce Epiktetos’ta)²⁶ Sokrates hep özünde, temelinde gençlere yolda seslenen ve onlara “Kendinizle ilgilenmeniz gerekir” diyen kişidir. Bunu daha sonra göreceğiz.

Bu *epimeleia heautou* nosyonu ve *gnôthi seauton* ile ilişkilere dair üçüncü nokta: Bana öyle geliyor ki bu *epimeleia heautou* nosyonunun kendini tanıma zorunluluğuna eşlik etmesi, onu çerçeveleyip temellendirmesi yalnızca Sokrates’in düşüncesinde, varoluşunda, kişiliğinde belirdiği haliyle olmamıştır. Bana öyle geliyor ki bu *epimeleia heautou* (bu kendilik kaygısı ve onunla ilişkilendirilen kural), neredeyse tüm Yunan, Helenistik ve Roma kültürü boyunca felsefi tutumu karakterize etmek için temel bir ilke olarak kalmıştır. Elbette bu kendilik kaygısı nosyonu Platon’da önemlidir. Epikürosçularda önemlidir, çünkü Epiküros’ta sık sık tekrarlanacak şu formülü bulursunuz: herkes, sabah akşam ve tüm yaşamı boyunca kendi ruhuyla ilgilenmelidir.²⁷ “İlgilenmek” için Epiküros çok sayıda anlamı olan *therapeu-*²⁸ fiilini kullanır: *therapeuin* tıbbi tedaviye (Epikürosçular için ne kadar önemli olduğu bilinen bir tür ruh terapisi)²⁹ gönderme yapar, ama *therapeu-* in aynı zamanda bir hizmetkârın efendisine verdiği hizmettir; ve biliyoruz

26 “Sokrates kendisine gelenlerin hepsini kendileriyle ilgilenmeye (*epimelesthai heautôn*) ikna etmeyi başarıyor muydu?” (*Entretiens*, III, 1, 19, s. 8).

27 Bu formül *Seneca’ya Mektup*’ta bulunur. Daha kesin olarak metin şöyle der: “Ruh sağlığını temin etmek söz konusu olduğunda hiç kimse için ne çok erken ne de çok geçtir. [...] gencin de yaşlının da felsefe yapması gerektiği gibi” (Épicure, *Lettres et Maximes*, çev. M. Conche, Villers-sur-Mer, Ed. de Mégare, 1977 [bundan sonra gönderme bu edisyona], § 122, s. 217); Foucault’nun *Histoire de la sexualité*, c. III: *Le Souci de soi* Paris, Gallimard, 1984, [bundan sonra gönderme bu edisyona] s. 60’da yeniden kullandığı alıntı.

28 Aslında Yunanca metin “*to kata psukhê hugianion*” der. *Therapeuein* fiili Epiküros’ta 55. Vatikán Özdeyişi içinde sadece bir kez geçer: “Bedbahtlıkları kaybedilenin kadirşinas hatırasıyla ve başa geleni gelmemiş yapmanın imkânsızlığının bilgisiyle iyileştirmek (*therapeuton*) gerekir” (*Lettres et Maximes*, s. 260-261).

29 Bütün bu tematik, ağırlık noktası olarak Epiküros’un cümlesini alır: “Hiçbir insan üzüntüsünü iyileştirmeyen felsefi söylem boştur. Nasıl bedenim hastalıklarını defetmeyen bir ilacın aslında hiçbir faydası yoksa, ruhun üzüntüsünü defetmeyen bir felsefenin de faydası yoktur (221 Us.)” (çev. A.J. Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l’âme*, Paris, Ed. Du Cerf, 1993, s. 36 içinde; bkz. aynı eserdeki makaleler: “Santé de l’âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l’épicurisme” ve “Opinions vides et troubles de l’âme: la médication épicurienne.”

nuz ki *therapeuin* fiili aynı zamanda tapınma hizmetiyle, kurala uygun olarak, düzenli olarak bir Tanrı'ya ya da Tanrısal bir güce tapınma ile ilgilidir. Kiniklerde kendilik kaygısının önemi hayatidir. Örneğin Seneca'nın alıntılandığı metne, *De Beneficiis*'in VII. kitabının ilk paragraflarına gönderme yapıyorum. Burada Kinik Demetrius, sonra yeniden üzerinde durmamız gereken –zira bunlar çok önemli– belli kurallara göre, belli doğal fenomenler (örneğin depremlerin kökeni, fırtınaların nedeni, ikizlerin dünyaya gelmesinin sebebi gibi) üzerine spekülasyon yapmanın ne kadar boş olduğunu, bakışınızı daha ziyade sizi doğrudan ilgilendiren şeylere, kendinizi yönlendirmenizi ve yaptıklarınızı denetlemenizi sağlayan belli kurallara çevirmek gerektiğini açıklar.³⁰ Stoacılar da bu *epimeleia heautou* nosyonunun önemini söylemek bile gereksiz. Bu nosyon Seneca'da *cura sui* ile birlikte merkezidir; Epiktetos'un *Sohbetler*'inin tamamında süregider. Bütün bunlardan çok daha uzun boylu söz edeceğiz. Ama bu *epimeleia heautou* nosyonu sadece filozoflarda temel değildir. Sadece kelimenin tam ve katı anlamında felsefi hayata ulaşma koşulu olarak kendi için kaygılanmak gerekmez. Ama göreceksiniz ki, göstermeye çalışacağım ki bu kendiyle ilgilenme ilkesi genel bir biçimde, ahlâki rasyonalite ilkesine hakikaten bağlı kalmak isteyecek her faal yaşam içinde her rasyonel davranışın ilkesi haline gelmiştir. Kendiyle ilgilenmeye teşvik, Helenistik ve Roma düşüncesinin uzun yazında o kadar büyük bir yayılma göstermiştir ki, bana kalırsa gerçek bir kültürel fenomen bütünü olmuştur.³¹ İşte size göstermek istediğim, bu yıl hakkında konuşmak istediğim şey, bu kültürel fenomen bütünü (teşvik, kendiyle ilgilenmek gerektiği ilkesinin genel kabulü), Helenistik ve Roma toplumuna (her halükârda bu toplumun seçkinlerine) özgü bir kültürel fenomen bütünü ve aynı zamanda düşüncede bir olay³² haline getiren tarihtir. Bana öyle geliyor ki her düşünce tarihi çabasının yüzleşmesi gereken, ona meydan okuyan şey, belirli bir ölçekteki bir kültürel fenomenin, düşünce tarihi içerisinde bizim modern özne olma kipimizi ilgilendirecek kadar önemli olan belirleyici bir anı aslında ne zaman oluşturduğunu kavramaktır.

Bir kelime daha ekleyeceğim: eğer Sokrates'in şahsından itibaren çok

30 Sénèque, *Des bienfaits*, c. II, VII, I, 37, çev. F. Préhac, Paris, Les Belles Lettres, 1927, s. 75-77. Bu metin 10 Şubat dersi, ikinci saatte uzun bir incelemeye konu olacaktır.

31 Kendilik kültürü nosyonunun bir kavramsallaştırması için bkz. 3 Şubat Dersi, İkinci saat.

32 Foucault'da olay kavramı üzerine kavramın Nietzsche'deki kökleri için bkz. *Dits et Écrits*, II, no. 84, s. 136; kökensel olanın Derridacı bir metafiziğine karşı olayın düşüncedeki polemik değeri için II, no. 102, s. 260; tarihsel bilginin "olaysallaştırılması" programı için IV, no. 278, s. 23 ve en önemlisi, "düşünce tarihinin tekliği ilkesi" konusunda no. 341, s. 580.

belirtik ve çok açık bir biçimde ortaya çıktığı görülen bu kendilik kaygısı nosyonu Hristiyanlığın eşliğine dek tüm antik felsefe boyunca yol almış, sü-regitmişse, bu *epimeleia* (kaygı) nosyonunu Hristiyanlıkta, hatta belli bir noktaya kadar Hristiyanlığın çevresi ve hazırlanmasını oluşturan şeyde yeniden bulursunuz: İskenderiye ruhaniliği. Her halükârda, Philon'da (*Tefekkür Hayatı Üzerine*³³ metnine bakın mesela), bu *epimeleia* nosyonunu özel bir anlamda bulursunuz. Plotinus'ta *Ennead II*'de³⁴ bulursunuz. Bu *epimeleia* nosyonunu aynı zamanda ve her şeyden önce Hristiyan çilecilğinde [*ascétisme*]* bulursunuz: Olimposlu Methodos'ta,³⁵ Kayserili Basilius'ta.³⁶ Nissalı Gregorius'ta: *Musa'nın Hayatı*'nda,³⁷ *Kasideler Kasidesi* üzerine metinde,³⁸ *Ahret Mutluluğu Üzerine Deneme*'de.³⁹ Bu kendilik kaygısı nosyonunu her şeyden önce başlığı tam olarak “Kendine Özen Evlilikten Kur-

33 “Yedinci günü çok kutsal bir gün ve büyük bir bayram günü gibi görerek kayda değer bir onurla kutladılar; o gün ruhun tedavisinden sonra (*tês psukhês epimeleian*), bedeni zeytinyağıyla ovdu-lar” (Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplativa*, 477M, çev. P. Miquel, Paris, Éd. Du Cerf, 1963, § 36, s. 105).

34 “O zaman onunla [evrenin ruhu] aynı nesneleri tefekkür edeceğiz, çünkü biz de doğamız ve çabamız (*epimeleias*) sayesinde iyi hazırlanmış olacağız” (Plotin, *Ennéades*, II, 9, 18, çev. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, s. 138).

(*) *Ascèse* ve *ascétisme* terimlerini sırayla “çile” ve “çilecilik” olarak çevirmeyi, 17 Mart dersinde Foucault'nun farklı bir anlamda kullandığı *ascétique* terimini ise “asetiklik” olarak karşılamayı tercih ettik – y.h.n.

35 “Yasa, kaderi erdemin öğrenildiğini, erdemin ona yönelindiğinde geliştiğini öğretmek yener. (*ex epimeleias prosginomenên*)” (*Méthode d'Olympe, Le Banquet*, 172c, çev. V.H. Deboudour, Paris, Éd. Du Cerf, 1963, § 226, s. 255).

36 “Hote toinun hê agan hautê tou sômatos epimeleia autô te alusitelês tô sômati, kai pros tèn psuk bèn empodion esti; to ge hupoepitônêkai toutô kai therapeuein mania saphês” (Beden için duyulan bu aşırı kaygı bedenın kendisi için faydasız hale geldiği ve ruha zarar verdiği andan itibaren ona boyun eğmek ve bağlanmak bariz bir delilik olarak görünür [yayımlanmamış tercüme]) (Basilé de Césarée, *Sermo de legendis libris gentilium*, s. 584d, *Patrologie grecque*, c. 31, éd. J.P. Mig-ne, SEU Petit-Montrogue, 1857 içinde).

37 “Hem uzun bir uygulama (*makras epimeleias*) hem de yukarıdan gelen ışıklarla, ruh erdemlerinde en yukarıya uzanmış olan o [Musa], kardeşleriyle artık mutlu ve barışçı bir şekilde karşılaşır [...]. Tanrı'nın tabiatımıza sağladığı yardım [...] yalnızca [...] ilerleme ve uygulama (*epimeleias*) yoluyla yukarıdaki hayata aşına olduğumuzda ortaya çıkar”. (Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de la vertu*, 337cd, çev. J. Daniélou, Paris, Éd. Du Cerf, 1965, § 4344, s. 130-131; ayrıca bkz. 341b'de § 55 “uzun ve ciddi bir çalışma (*toiautês kai tosautes epimeleias*)” talebini getirirken, s. 138).

38 “Ama şimdi, aşk ile efendimle birleşmiş olarak aynı inayete geri döndüm; bu inayetin düzen ve ısıtıcıları bende güçlendirir, özenleriyle (*epimeleias*) ve dikkatleriyle beni tanrısal olana iten gücü muhafaza eden, siz, nişanlının arkadaşları” (Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, çev. C. Boucahet, Éd. Migne, Paris, 1990, s. 106).

39 “Ei oim apokloueias palin di' epimeleias biou ton epipelasthenta tê kardia sou rupon, analampsei soi to theoudês kallos” (Eğer, karşılık olarak, yaşamın için kaygı duyarken yüreğine saçılını çurulu temizlersen, tanrısal güzellik sende yeniden ısıldayacaktır [yayımlanmamış çeviri]) (Grégoire de Nysse, *De Beatitudeibus*, Oratio VI, *Patrologie grecque*, c. 44, s. 1272a içinde).

tulmayla Başlar”⁴⁰ olan on üçüncü kitapta ve *Bekâret Üzerine Deneme*’de⁴¹ bulursunuz. Nissalı Gregorius için evlilikten kurtulma (bekârlık) çileci hayatın ilk biçimi, getirdiği ilk kırılma olduğuna göre, kendilik kaygısının bu ilk biçiminin evlilikten kurtulmayla bir araya getirilmesi bize kendilik kaygısının nasıl Hristiyan çileciliğinin bir tür kalıbı haline geldiğini gösterir. Kendileriyle ilgilenmelerini söylemek için gençlere seslenen Sokrates’ten çileci yaşamı kendilik kaygısıyla başlatan Hristiyan çileciliğine dek *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) nosyonunun çok uzun bir tarihi olduğunu görürsünüz.

Bu tarih boyunca nosyonun genişlediğini, anlamlarının zenginleştiğini, aynı zamanda yön değiştirdiğini tahmin edebilirsiniz. Bu yılın dersinin konusu tam da bütün bunları açmak olduğu için (size şimdi söylediklerim sadece bir şema, daha sonra söylenecekleri hazırlayan genel bir bakış) bu *epimeleia heautou* nosyonunda şunların olduğunu akılda tutmak gerekir:

- ilk olarak, genel bir tutum, şeyleri göz önüne alma, dünyada durma, eylemde bulunma, başkalarıyla ilişkide olma biçimi teması. *Epimeleia heautou* kendine dair, başkalarına dair, dünyaya dair bir tutumdur;
- ikinci olarak, *epimeleia heautou* aynı zamanda belli bir dikkat, bakış biçimidir. Kendi için kaygılanma, bakışını çevirme ve onu dışarıdan ... yöneltmeyi gerektirir. “İçeriye” diyecektim. Bir yığın sorun doğurduğunu tahmin edebileceğiniz bu kelimeyi [“içeriye” – ç.n.] bir kenara bırakalım ve sadece bakışı dışarıdan, başkalarından, dünyadan, vb. “kendine” çevirmek diyelim. Kendilik kaygısı düşünülene ve düşüncede meydana gelene bir dikkat etme biçimini gerektirir. *Epimeleia* kelimesi hem egzersiz hem de meditasyon anlamına gelen *melete* ile ilişkilidir.⁴² Yine bütün bunları da aydınlatmak gerekecek;

40 Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, çev. M. Aubineau, Paris, Éd. Du Cerf, 1966. Aynı kitapta bkz. Foucault’nun kendilik kaygısını örneklendirmek için (1982 Ekim’indeki bir konferansta, *Dits et Écrits*, IV, no. 363 içinde, s. 787) sık sık alıntılanmış drahmi meseli (300c-301c, XII, s. 411-417): “Kır olarak tendeki lekeyi anlamak gerekir: O süpürüldüğünde ve yaşama gösterilen özenle (*epimeleia*) temizlik yapıldığında, nesne ışığa kavuşur” (301c, XII, 3, s. 415).

41 Şubat 1984 yılındaki bir söyleşide Foucault, Nissalı Gregorius’un bu denemesinde (303c-305c, XIII, s. 423-431) kendilik kaygısının “esas olarak her nevi dünyevi bağı reddetmek olarak tanımlandığını; kendini sevme, dünyevi kendine bağlanma anlamına gelebilecek her şeyden vazgeçme olduğunu” belirtir (*Dits et Écrits*, IV, no. 356 içinde, s. 716).

42 *Melete*’nin anlamları üzerine, bkz. 3 Mart Dersi, İkinci Saat ve 17 Mart Dersi, Birinci Saat.

- üçüncü olarak, *epimeleia* nosyonu sadece bu genel tutum ya da kendine dönmüş bu dikkat biçimini adlandırmaz. *Epimeleia* aynı anda her zaman belli eylemleri, kendinin kendine uyguladığı, kendinin sorumluluğunu aldığı, kendini değiştirdiği, kendini arındırdığı, kendini dönüştürdüğü ve biçim değiştirdiği eylemleri adlandırır. Ve buradan da tüm bir pratikler dizisi çıkmıştır ki bunların çoğunun (Batı kültür, felsefe, ahlâk, ruhanilik tarihinde) çok uzun bir tarihi olmuştur. Örneğin, bunlar meditasyon teknikleridir;⁴³ bunlar geçmişin hafızada korunması teknikleridir; bunlar vicdan muhasebesi teknikleridir;⁴⁴ kendilerini zihne sundukları ölçüde temsillerin doğrulanma teknikleridir,⁴⁵ vb.

Burada, bu kendilik kaygısı temasıyla, İ.S. 4.-5. yüzyıllara kadar tüm Yunan, Helenistik ve Roma felsefesini, aynı şekilde Hristiyan ruhaniliğini katetmiş bir nosyonun İ.Ö. 5. yüzyıldan itibaren açıkça beliren erken bir felsefi formülasyonu vardır. Son olarak, bu *epimeleia heautou* nosyonu ile onu sadece temsillerin tarihinde değil, sadece nosyonların ve teorilerin tarihinde değil, bizzat özelliğin kendisinin tarihinde ya da öznel pratiklerinin tarihinde son derece önemli bir fenomen haline getiren bir var olma biçimi, bir tutum, düşünme biçimleri, pratikler vardır. Her hâlükârda, bin yıllık (İ.Ö. 5.–İ.S. 5. yüzyıl) tüm bu uzun evrim, Yunanlılarda görüldüğü haliyle felsefi tutumun ilk biçimlerinden Hristiyan çileciliğinin ilk biçimlerine dek uzanan bin yıllık evrim, bu *epimeleia heautou* nosyonundan hareketle, en azından bir varsayım olarak, yeniden ele alınabilir. Felsefi egzersizden Hristiyan çileciliğine kadar giden –önemli yönlendirici çizgilerinden birini, mütevazı olmak için, diyelim ki, her halükârda, mümkün yönlendirici çizgilerinden birini kendilik kaygısının oluşturduğu– bin yıllık bir dönüşüm, bin yıllık bir evrim.

Bu genel konuşmaları bitirmeden önce yine de şu soruyu sormak istiyorum: Batı düşüncesinin, felsefesinin kendi tarihini yapış biçiminde bu *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) nosyonunu her şeye rağmen ihmal etmesine neden olan şey nedir? Nasıl olmuş da “kendini tanı” bu kadar güçlü bir biçimde öne çıkarılmış, ona bu kadar yoğun biçimde değer verilmiş? Nasıl olmuş da belgeler ile metinlere bakıldığında fiilen, tarihsel olarak önce “kendili

⁴³ Meditasyon teknikleri (ve özellikle ölüm meditasyonu) üzerine bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat, ayrica 27 Şubat Dersi, İkinci Saat, ve 3 Mart Dersi, Birinci Saat.

⁴⁴ Vicdan muhasebesi üzerine, bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

⁴⁵ Özellikle Marcus Aurelius'ta ve Cassianus'ta fikirlerin muhasebesi ile karşılaştırmalı olarak temsillerin süzgeçten geçirilmesi için bkz. 24 Şubat Dersi, Birinci Saat.

ni tanı” ilkesini çerçeveslendirip her şeye rağmen son derece zengin ve yoğun bir nosyonlar, pratikler, olma tarzları, varoluş biçimleri kümesine destek olmuş bu kendilik kaygısı nosyonu kenarda, en azından gölgede bırakılmıştır? Kendilik kaygısının bizim için *gnôthi seauton*’un aleyhine bu denli ayrıcalıklı olmasının sebebi nedir? Burada taslağını çizeceğim şey de işte, elbette birçok soru ve ünlem işaretiyle birlikte, kimi hipotezler olacak.

İlk olarak ve bütünüyle yüzeysel bir biçimde, akılda tutulması gereken bir şey olarak, çok derine gitmemekle birlikte, şu söylenebilir: bu kendilik kaygısı ilkesinde bizim için belli ki biraz huzursuz edici bir şey vardır. Aslında, görüyorsunuz ki metinlerde, farklı felsefe biçimlerinde, farklı felsefi veya ruhani egzersizlerde, pratik biçimlerinde bu kendilik kaygısı ilkesi, “kendiyile ilgilenme”, “kendine özen gösterme”, “kendine çekilme”, “kendine sığınma”, “hazzını kendinde bulma”, “yalnızca kendinden keyif alma”, “kendi eşliğinde kalma”, “kendiyile dost olma”, “kendinde bir kale içinde gibi olma”, “kendine özenme”, “kendini kendine adama”, “kendine saygı duyma”, vb. gibi tüm bir formül dizisinde ifade edilmiş, dolaşıma sokulmuştur. Oysa, gayet iyi biliyorsunuz ki bizi (bizi, şimdi, bugün) bütün bu formülasyonlara, bütün bu davranış kurallarına ve kaidelere pozitif bir değer yüklemekten ve bunları bir ahlâkın temeli yapmaktan caydıran belli bir (belki de birkaç) gelenek vardır. Kendini yüceltmeye, kendine tapınmaya, kendine dönmeye, kendine hizmet etmeye yönelik bütün bu buyruklar kulaklarımızda daha çok ne olarak çınlarlar? Ya bir meydan okuma ve kafa tutma, bir etik kopuş arzusu, bir tür ahlâki dandizm, aşılabilir bir estetik ve bireysel evreye dair olumlama-meydan okuma olarak.⁴⁶ Ya da gözleri önünde, elleri arasında, kendisi için tutunacak kolektif bir ahlâk (örneğin şehir devletinin ahlâkı) bulmaktan aciz olan ve bu kolektif ahlâkın dağılması karşısında artık kendiyile ilgilenmekten başka yapacak bir şeyi kalmamış bir bireysel kendine dönüşün biraz melan-kolik ve hüznü ifade eder mi kulaklarımızda çınlarlar?⁴⁷ Dolayısıyla, is-

46 “Ahlâki dandizm”de Baudelaire’e bir gönderme (bkz. Foucault’nun “modernliğin tutumu” ve Baudelaireci *êthos* üzerine sayıları, *Dits et Écrits*, IV, no. 339, s. 568-571 içinde), “estetik evre”de ise Kierkegaard’ın varoluşsal üçlemesine (estetik, etik, dini evre) açık bir ima görülecektir. Burada (Gezgin Yahudi, Faust ve Don Juan tarafından örneklendirilen) estetik evre, belirsiz bir arayış içinde anları gelip geçici haz zerrecikleri olarak tüketen bireyin evresidir (etik olana geçişi ironi sağlayacaktır). Kendisi için gizli olduğu kadar belirleyici de olan bu yazardan pratik olarak hiçbir zaman bahsetmeye de Foucault büyük bir Kierkegaard okuyucusuydu.

47 Yeni toplumsal-politik koşullarda (adeta Yunan şehir devleti hep doğal unsuru olmuşçasına) ahlâki ve politik eyleminin özgür kullanımı için temel bulamayan ve sığınacak son çareyi kendilikte bulan Helenistik dönem ve Roma filozofu tezi, felsefe tarihinde (Brecher, Festugiere, vb.’nin paylaşıldığı tartışmaz bu doğruluk olmasa bile bu *topos* olmuştur. Yüzyılım ikinci yarısında, ulula-

terseniz, bütün bu formüllerin taşıdığı bu ilk yan anlamlar, tınlar bizi bu davranış kurallarının pozitif bir değer taşıdığını düşünmekten caydırırlar. Oysa ister Sokrates ister Nissalı Gregorius olsun, size sözünü ettiğim tüm bu antik düşüncede “kendiyile ilgilenmek” her zaman pozitif bir anlam taşır ve asla negatif bir anlam taşımaz. Ek bir paradoks olarak, Batı’nın gördüğü kuşkusuz en katı, en sıkı, en sınırlayıcı ahlâklar bu “kendiyile ilgilenme” buyruğundan hareketle oluşturulmuştur ve, tekrar ediyorum (geçen yılın dersi bununla ilgiliydi), bunların Hristiyanlığa değil, çok daha fazla İ.Ö. ile İ.S. ilk yüzyılların başına özgü ahlâka (Stoacı ahlâka, Kinik ahlâka, belli bir noktaya kadar Epikürosçu ahlâka) atfedilmesi gerektir. Dolayısıyla, bizim için daha ziyade bencillik ya da kendine dönme anlamına gelen, ancak yüzyıllar boyunca tam tersine pozitif bir ilke, aşırı derecede sıkı *ahlâkları* ortaya çıkaran pozitif bir ilke olmuş olan kendilik kaygısı kuralına dair böyle bir paradoks vardır. Bu kendilik kaygısı nosyonunun bir bakıma biraz gölgede kalma biçimini açıklamak üzere hatırlanması gereken bir diğer paradoks, bu ahlâkı, “kendinle ilgilen” ilkesinden kaynaklanan sıkı ahlâkı, bu sıkı kuralları bizim yeniden ele almış olmamızdır: Çünkü aslında bu kurallar ya bir Hristiyan ahlâkta ya da Hristiyan olmayan bir modern ahlâkta ortaya çıkmış ya yeniden ortaya çıkmışlardır. Ama tümüyle farklı bir iklimde. Kendi kod yapıları içinde özdeş bulunan bu katı kurallar genel bir bencillik-dışı etik bağlamında, ya Hristiyan bir kendini reddetme görevi biçiminde ya da “modern” bir ötekilere –bu ister başkası, ister kolektivite, ister sınıf, ister vatan, vb. olsun– karşı görev biçiminde yeniden uyarlanmış, yerleri değiştirilmiş, bu bağlama aktarılmıştır. Dolayısıyla bütün bu temalar, bütün bu ahlâki sıkılık kodları kendiyile ilgilenme ödevi tarafından güçlü bir biçimde belirlenmiş olan bu manzarada doğmuşken, Hristiyanlık ve modern dünya tarafından bencillik dışı bir ahlâkta temellendirilmiştir. Bu kendilik kaygısı temasının biraz ihmal edilmesinin ve

arası bir izleyici kitlesine sahip ünlü bir bilim adamı olan Louis Robert’in epigrafi üzerine makaleleri ve dersleri öğretisi (“*Opera minora selecta*”, *Epigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam, I lakkert, 1989, c. VI, s. 715), fazla büyük bir dünyada kaybolmuş ve şehrini kaybetmiş bu Yunanlı vizyonunu geçersiz kılmıştır (bütün bu bilgiyi Paul Veyne’e borçluyum). Helenistik dönemde şehir devletin silinmesi tezine, dolayısıyla, başkalarının yanı sıra Foucault tarafından da *Le Souci de soi*’da (bkz. Bölüm III: “Kendilik ve başkaları”, s. 101-117; “Le jeu politique”, ayrıca bkz. s. 55-57) itiraz edilmiştir. Foucault için mesele öncelikle, Helenistik monarşilerde şehir devletin politik çerçevesinin kırılması tezine karşı çıkmak (s. 101-103) ve ardından (ve yine bu derste vaktini ayırdığı) kendilik kaygısının, temelde, bireyci bir çareden çok bir birlikte yaşama biçimi olarak tanımlandığını göstermektir (“kendilik kaygısı [...] o zaman toplumsal ilişkilerin bir yoğunlaşması olarak görünür”, s. 69). P. Hadot (*Qu’est ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, s. 146-147) Yunan şehir devletinin yok olmasına dair bu önyargıyı G. Murray’ın 1912 tarihli bir esere geri götürür (*Four Stages of Greek religion*, New York, Columbia University Press).

tarihçilerin kafasını meşgul etmeyi bırakmasının nedenlerinden biri, sanırım bu paradokslar bütünüdür.

Ama inanıyorum ki ahlâk tarihinin paradokslarından çok daha temel bir neden vardır. Bu, hakikat ve hakikatin tarihi meselesiyle ilgili bir şeydir. Bu kendilik kaygısı kuralının unutulmasının bana kalırsa en ciddi nedenini, bu ilkenin yaklaşık bin yıl boyu antik kültürde tuttuğu yerin silinmesinin nedenini –kötü olduğunu bildiğim, sırf uzlaşım sal nedenlerle kullandığım bir kelimeyle– “kartezyen an” olarak adlandıracağım. Bana öyle geliyor ki yine bir yığın tırnak işaretiyle “kartezyen an” iki biçimde rol oynamıştır. *Gnôthi seauton* (kendini tanı) ilkesini felsefi olarak yeniden nitelendirmek [*requalifier*] ve tam tersine *epimeleia heautou*’yu nitelihsizlendirmek [*disqualifier*] suretiyle iki biçimde rol oynamıştır.

İlk olarak, bu kartezyen an *gnôthi seauton* (kendini tanı) ilkesini felsefi olarak yeniden nitelendirmiştir. Aslında, ve burada işler çok basittir, *Meditasyonlar*’da⁴⁸ çok bariz olarak okunan kartezyen yaklaşım, felsefi yaklaşımın kökenine, çıkış noktasına kanıtı –olduğu haliyle görünen, yani kendini mümkün hiçbir kuşku olmadan bilince sunan kanıtı– koymuştur [...].* Kartezyen yaklaşım [dolayısıyla] en azından bilinç biçimi olarak kendi varlığını bilmeye gönderme yapar. Ayrıca, öznenin kendi varoluşunun kanıtını varlığa erişimin ilkesi yapmak suretiyle, “kendini tanı”yı temel bir hakikate erişim yolu haline getiren de (artık kanıtın sınanması değil, özne olarak varlığımın kuşku duyulamazlığı biçimi altında) bu kendi varlığını bilme olmuştur. Kuşkusuz Sokrates’in *gnôthi seauton*’u ile kartezyen yaklaşım arasındaki mesafe muazzamdır. Ama bu noktadan hareketle, felsefi yaklaşımın kurucu anı olarak *gnôthi seauton* ilkesinin 17. yüzyıldan itibaren niye belli felsefi pratik ya da yaklaşımlarda kabul edilebildiğini anlıyorsunuz. Kartezyen yaklaşım, belirlenmesi oldukça kolay nedenlerle *gnôthi seauton*’u bu şekilde yeniden nitelendirirken, aynı zamanda, ki ben asıl bu nokta üzerinde durmak istiyorum, kendilik kaygısı ilkesini devre dışı bırakmak ve modern felsefi düşüncenin alanından dışlamakta da oldukça büyük bir rol oynamıştır.

Şimdi bütün bunlara biraz uzak bir mesafeden bakalım. Elbette neyin yanlış ile neyin doğru olduğunu değil, doğruluk ile yanlışlığın olması ve olabilmesi ile doğruyu yanlıştan ayırıp ayıramayacağımızı belirleyen şeyi sorgulayan düşünce biçimine, isterseniz, “felsefe” diyelim. Öznenin hakikate erişmesine

⁴⁸ Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), (*Œuvres*, Paris, Gallimard/ “Bibliothèque de la Pléiade”, 1952.

(*) Sadece, “çaba ne olursa olsun..” işitilmektedir.

izin veren düşünce biçimine, öznenin hakikate erişmesinin koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan düşünce biçimine “felsefe” diyelim. Eğer buna “felsefe” diyorsak, o zaman öznenin hakikate erişmek için kendisi üzerinde zorunlu dönüşümler yapmasını sağlayan arayış, pratik ve deneyimlere “ruhanilik” diyebiliriz. O halde, bilgi için değil özne için, öznenin kendisi için, hakikate erişmenin bedelini oluşturan arınmalar, kendi üzerine çalışmalar, el etek çekmeler, bakış yönünü değiştirmeler, varoluşu değiştirmeler, vb. şeklini alabilecek arayış, pratik ve deneyim kümelerine “ruhanilik” diyeceğiz. En azından Batı’da ortaya çıktığı biçimiyle ruhaniliğin üç özelliği olduğunu söyleyebiliriz.

Ruhanilik hakikatin özneye hiçbir zaman hak olarak verilmediğini farz eder. Ruhanilik, olduğu haliyle öznenin hakikate erişme hakkı, kapasitesinin olmadığını farz eder. Hakikatin özneye, özne olduğu ve şu ya da bu özne yapısına sahip olduğu için temellendirilip meşru kılınacak basit bir bilgi edimi yoluyla verilmediğini farz eder. Hakikate erişme hakkına sahip olmak için öznenin kendini değiştirmesi, kendini dönüştürmesi, yer değiştirmesi, belli bir ölçüde ve belli bir noktaya kadar kendinden başkası olması gerektiğini farz eder. Hakikat özneye öznenin kendi varlığını söz konusu eden bir bedel karşılığında verilir. Çünkü olduğu haliyle özne hakikate kadir değildir. Bunun, ruhaniliğin tanımlanabileceği en basit ama en temel formül olduğunu düşünüyorum. Bu da sonuç olarak şunu getirir: bu bakış açısından, öznenin bir yön değiştirmesi, dönüşümü olmadan hakikat olamaz. Öznenin bu yön değiştirmesi, dönüşümü ve ruhaniliğin ikinci büyük veçhesi de buradadır – farklı biçimler altında yer alabilir. Çok kaba bir şekilde (bu da yine oldukça şematik bir üst bakış) bu yön değiştirmenin, özneyi fiili konumu ve durumundan koparan bir hareket biçimi altında yapılabileceğini söyleyelim (ya öznenin kendisinin hakikate yükselişi ya da, tersine, hakikatin özneye geldiği ve onu aydınlattığı hareket). Yine çok uzlaşımsal bir biçimde, bu hareketi, gittiği yön içinde *erôs* (sevgi) hareketi olarak adlandıralım. Öznenin hakikate erişebilmek için kendini dönüştürebileceği ve dönüştürmek zorunda olduğu bir başka büyük biçim, bir tür çalışmadır. Bu, insanın uzun uzun emek vererek ve sorumluluğunu kendi kendine alarak ulaştığı, kendinin kendi üzerindeki bir çalışması, kendinin kendisini kademeli olarak dönüştürme çalışmasıdır, yani çile (*askêsis*) çabasıdır. İnanıyorum ki *erôs* ile *askêsis*, Batı ruhaniliğinde öznenin hakikate nihayet kadir hale gelmek için dönüşmesinin kipliklerinin kavrandığı iki büyük biçimdir. İşte ruhaniliğin ikinci özelliği budur.

Son olarak ruhanilik, hakikate erişimin ömür gerçekten açıldığında, bu erişimin, elbette hakikate ulaşmak için gidilen yolun sonucu olan ama aynı

zamanda bundan başka ve fazla olan etkiler yarattığını farz eder: hakikatin özne üzerindeki “dönüş” etkileri olarak adlandıracam etkiler. Ruhanilik için, hakikat, özneye sadece bilme ediminin ödülü olarak ve bu edimi tamamlamak üzere verilmiş olan şey değildir. Hakikat özneyi aydınlatan şeydir; hakikat ona ahiret mutluluğu [*béatitude*] veren şeydir; hakikat ona ruh dinginliği veren şeydir. Kısacası, hakikatte ve hakikate erişmekte özneyi tamamlayan, öznenin varlığının kendisini tamamlayan ya da ona yeni biçim veren şeydir. Kısacası, şunu söyleyebileceğimize inanıyorum: Ruhanilik açısından bir bilme edimi, öznenin, bireyin değil özne olarak varolan öznenin belirli bir dönüşümü tarafından hazırlanmış, eşlik edilmiş, tamamlanmış olmasaydı kendi içinde ve kendiliğinden hiçbir zaman hakikate erişemezdi.

Kuşkusuz size az önce tüm söylediklerime yönelik muazzam bir itiraz vardır. Yeniden üzerinde durmamız gereken bu itiraz, bu muazzam istisna, elbette *gnosis*'tir.⁴⁹ Ama *gnosis* ve tüm gnostik hareket, tam da aslında hakikate erişmede hükümrân hale getirdiği bilme edimine aşırı değer atfeden bir harekettir. Bu bilme edimine ruhani bir edimin tüm koşulları, tüm yapısı yüklenir. *Gnosis*, sonuç olarak, bilme ediminin kendisinde ruhani deneyimin koşullarının, biçimlerinin ve etkilerinin yerini değiştirmeye, onları aktarmaya yönelik şeydir. Şematik olarak şunu söyleyelim: Antik Çağ adı verilen tüm bu dönem boyunca çok farklı kipliklerde ortaya konan felsefenin “hakikate nasıl erişilir” sorusu ve ruhanilik pratikleri (öznenin kendisinde hakikate erişmeyi sağlayacak zorunlu dönüşümler), bu iki mesele, bu iki tema hiçbir zaman birbirinden ayrılmamıştır. Pythagorasçılar tarafından ayrıldıkları açıktır. Sokrates ve Platon için de ayrı şeylerdir: *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı), tam da ruhaniliğin koşullar bütünü, hakikate erişebilmek için zorunlu koşul olan kendini dönüştürme biçimlerini adlandırır. Dolayısıyla tüm Antik Çağ boyunca (Pythagorasçılarda, Platon'da, Stoacılarda,

49 Gnostisizm, Hristiyanlık çağının ilk yüzyıllarında gelişmiş olan batıni bir felsefi-dini akımı temsil eder. Aşırı derecede dağınık, kuşatılması ve tanımlanması zor olan bu akım hem Kilise Babaları tarafından hem de Platoncu kaynaktan beslenen felsefe tarafından reddedilmiştir. “*Gnosis*” (Yunancadaki “*gnōsis*”ten: bilgi) ona erişebilene selamet sağlayan bir batıni bilgiyi adlandırır ve başlangıç yapanlar için kökeni ile gideceği yerin bilgisinin yanı sıra, dünyanın gizli yorum geleneklerinden hareketle aralanmış sır ve gizemlerini temsil eder. Bu kurtarıcı, gizemci ve simgesel bilgi anlamında, “*gnosis*” İncil'den hareketle geniş bir Yahudi-Hristiyan spekülasyon bütününe kapsar. Dolayısıyla, “*gnostik*” hareket, doğaüstü bir bilginin vahyedilmesiyle ruhun özgürleşmesini ve kötü evren gücü üzerinde zafer vaat eder. Edebi bir bağlamda bir anlatıma için bkz. *Dits et Écrits*, I, no. 21, s. 326. A.I. Davidson'un bana önerdiği gibi, Foucault'nun bu konu üzerinde H.Ch. Puech'in çalışmalarına (bkz. *Sur le manichéisme et Autres Essais*, Paris, Flammarion, 1979) aşına ol duğu düşünülebilir.

Kiniklerde, Epikürosçularda, Yeni Platoncularda, vb.) felsefe teması (hakikate nasıl erişmeli?) ile ruhaniliğin sorusu (hakikate erişebilmek için öznenin bizzat kendi varlığında zorunlu olarak yapması gereken dönüşümler nelerdir?), bu iki soru hiçbir zaman ayrılmamıştır. Elbette burada bir istisna vardır. Büyük ve temel istisna: Antik Çağ'da kuşkusuz ruhanilik sorusunun olabilecek en az önemi taşıdığı tek filozof olmuş ve kelimenin modern anlamında felsefenin kendisini kurmuş olduğu için “filozof”⁵⁰ olarak adlandırılan kişi: Aristoteles. Ama herkesin de bildiği gibi Aristoteles Antik Çağ'ın doruk noktası değil, istisnasıdır.

Evet, şimdi birkaç yüzyıl atlarsak, hakikate erişimi sağlayan şeyin, öznenin hakikate erişmesinin koşullarının, bilgi ve yalnızca bilgi olduğu kabul edildiği gün modern dünyaya girildiğini söyleyebiliriz (hakikatin tarihi modern dönemine girmiştir, demek istiyorum). Bana öyle geliyor ki “kartezyen an” dediğim şey yerini ve anlamını burada kazanmıştır. Bunu söylerken meselenin Descartes olduğunu, Descartes'ın bunun kesin anlamda yaratıcısı olduğunu, bunu ilk yapanın o olduğunu kastetmiyorum. Hakikat tarihinin modern çağının, bilginin kendisi ve sadece bilgi hakikate erişmeyi sağladığı andan itibaren başladığına inanıyorum. Yani filozofun (ya da alimin ya da sadece hakikati arayanın), kendisinden başka hiçbir şey beklenmeden ve özne olarak varlığını değiştirmesi gerekmeden, hakikati kendinde ve sırf kendi bilme edimlerinde bilmeye kadir olduğu ve ona ulaşabildiği andan itibaren. Bu, kuşkusuz hakikatin koşulsuz olarak elde edildiği anlamına gelmez. Ama şimdi, bu koşullar iki türe ayrılmıştır ve artık ne biri ne de öbürü ruhanilik ile ilgilidir. Bir yandan bilme ediminin kendi iç koşulları ve bu edimin hakikate ulaşabilmek için takip etmesi gereken kuralları vardır: formel koşullar, nesnel koşullar, yöntemin formel koşulları, bilinecek nesnenin yapısı.⁵¹ Ama her halükârda öznenin hakikate erişmesinin koşulları bilginin içinden tanımlanmıştır. Diğer koşullar ise dışsaldır: “Hakikati bilmek için deli olmamak gerekir” (bu anın Descartes için önemi).⁵² Aynı zamanda kültürel koşullar: hakikate

50 “Filozof”: Aziz Thomas yorumlarında Aristoteles'i böyle adlandırır.

51 Bunun ardından gelen bilginin [*savoir*] koşulları sınıflandırmasında adeta Collège de France'ta verdiği açılış konuşmasında (*L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971) “söylenleri sınırlandırma usulleri” adını verdiği şeyin hafif bir yankısı duyulmaktadır. Bu arada, burada her şey “özne” ile “hakikat” arasındaki eklemleme etrafında yapılırken 1970'te temel unsur anonim ve beyaz bir yüzey olarak söylemdir.

52 Burada, yankı olarak, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde *Meditasyonlar*'a ayırdığı ünlü analiz goze çarpmaktadır. Descartes, şüpheyi uygularken şüphe nedeni olarak deliliğin şaşkınlığına rastladığında bunu *a priori* olarak dışlayacak, bu çılgın seslere kulak vermeyi reddedecek, onun yerine ruyanın muğlak dinginliğini tercih edecektir: “Delilik şüphe duyan özne tarafından dışlanır” (*Il y*

erişmek için eğitim almış olmak gerekir, bir formasyon sahibi olmak gerekir, belirli bir bilimsel konsensüse dahil olmak gerekir. Ayrıca ahlâki koşullar: hakikati bilmek için çabalamak gerekir, dünyayı yanıltmaya çalışmamak gerekir, para ya da kariyer veya mevki çıkarlarının çıkar gütmeyen araştırma normları ile tümüyle kabul edilebilir bir biçimde birleştirilmesi gerekir, vb. Görüyorsunuz ki bütün bunlar, kimileri bilgiye içsel, kimileri ise bilme edimine dışsal olan, ama özneyi varlığı içinde ilgilendirmeyen koşullardır: olduğu haliyle öznenin yapısını değil, sadece somut varoluşu içinde bireyi ilgilendirirler. Bu andan itibaren (yani, bilgiye içsel koşullar ile bireye dışsal koşullar* saklı kalmak üzere “olduğu haliyle özne, her halükârda, hakikate kadirdir” denebildiği andan itibaren), öznenin varlığı hakikate erişme zorunluluğu tarafından sorgulanmadığı andan itibaren, öznellik ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihinde başka bir çağa girildiğine inanıyorum. Bunun sonucu ya da isterseniz diğer vechesi, artık tek koşulu bilgi olan hakikate erişimin, hem ödülünü hem de tamamlanmasını bilginin sonsuz ilerlemesinden başka hiçbir şeyde bulamayacak olmasıdır. Öznenin kendi varlığını boydan boya kat ederek onun biçimini değiştiren hakikatin, öznenin kendi hakkında edindiği hakikatin kendi üzerine “dönme etkisi” sayesinde ortaya çıkan o aydınlanma noktası, o tamamlanma noktası, o biçim değiştirme noktası, bütün bunlar artık var olamaz. Artık hakikate erişmenin özne, bir tür ödül ya da taçlanma olarak, çalışmayı ya da fedakârlığı, ona ulaşmanın bedelini tamamlayacağı düşünülemez. Bilgi artık sadece bir ilerlemenin sonu bilinmeyen belirsiz boyutuna açılacaktır ve getirisi tarih içinde sadece bilginin kurumsal birikiminde ya da çekilen onca ıstıraptan sonra nihayet bulunmuş hakikatin psikolojik ya da toplumsal getirisinde nakde çevrilecektir. Bundan böyleki haliyle hakikat özneyi kurtarmaya kadir değildir. Ruhaniliği, olduğu haliyle öznenin hakikate kadir olmadığı, ama olduğu haliyle hakikatin özneye biçim verip kur-

toire de la folie, Paris, Gallimard/ “Tel”, 1972, s. 57). Çok geçmeden, kartezyen Cogito’nun esas meselesinin Kötücül Cin hipotezine başvurmak suretiyle (s. 81-82) bir “mutlak delilik” riskini almak olduğunu gösteren Derrida bu teze karşı çıkacaktır (bkz. 4 Mart 1963 tarihinde Collège philosophique’te verilmiş bir konferansı yenileyen metin “Cogito et Histoire de la folie”, *L’Écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, 1967, s. 51-97 içinde). Bu eleştiriden çok rahatsız olan Foucault’nun birkaç yıl sonra çok kesin ve güçlü bir cevap verdiği ve metnin sıkı bir açıklaması yoluyla uzmanların kavgasını ontolojik bir tartışma mertebesine taşıdığı bilinmektedir. (“Mon corps, ce papier, ce feu”, ayrıca “Réponse à Derrida”, *Dits et Écrits*, II, no. 102, s. 245-267 ve no. 104, s. 281-296 içinde). Descartes’in *Meditasyonlar*’ı konusunda “Foucault/Derrida polemigi” olarak adlandırılan şey böyle doğmuştur.

- (*) El yazması (bu terimle Foucault’nun bu dersi Collège de France’ta vermesi için destek niteliği taşıyan yazılı notları kastediyoruz) bu son noktayı şöyle anlamayı sağlıyor: bilgiye dışsal, yani bireysel koşullar.

tardığını farz eden pratikler biçimi olarak tanımlarsak, özne ile hakikat arasındaki ilişkilerin modern çağının da, olduğu haliyle öznenin hakikate kadir olduğunun ama olduğu haliyle hakikatin özneyi kurtaramayacağının farz edildiği gün başladığını söyleyeceğiz. Tamam, isterseniz biraz dinlenelim. Beş dakika dinlenip hemen ardından yeniden başlıyoruz.

6 Ocak 1982 Dersi

İkinci Saat

Ruhanilik zorunluluklarının çatışmalı mevcudiyeti: Descartes öncesinde bilim ve teoloji; klasik ve modern felsefe; Marksizm ve psikanaliz. Bir Lakedemonia hükmünün analizi: statü ayrıcalığı olarak kendilik kaygısı. – Platon’un *Alkibiades*’inin ilk analizi. – Alkibiades’in siyasi iddiaları ve Sokrates’in müdahalesi. – Genç Spartalılar ile Pers Prenslarına kıyasla Alkibiades’in eğitimi. – Kendilik kaygısı zorunluluğunun *Alkibiades*’te ilk ortaya çıkışının bağlamsallaştırılması; siyasi iddia; pedagojik yetersizlik; kritik yaş; siyasi bilgi noksanlığı. – Kendiliğin belirlenimsiz doğası ile siyasi getirisi.

Birkaç söz etmek istiyorum, çünkü bütün azmıme ve zamanın iyi bir kullanımına rağmen geçen saati umduğum gibi yapamadım. Dolayısıyla felsefe ile ruhanilik arasındaki ilişkilere dair bu genel tema üzerine ve kendilik kaygısı nosyonunun felsefi düşünce ile uğraşından yavaş yavaş elenme nedenleri [üzerine] birkaç söz daha edeceğim. Az önce, bana öyle geliyor ki, diyordum, bilginin özerk gelişimine dönüşmüş hakikate erişim ile, öznenin ve öznenin varlığının öznenin kendisi tarafından dönüştürülme zorunluluğu arasındaki bağ belirli bir anda (“an” derken söz konusu olan şey asla bunu bir tarihte konumlandırmak, bir kişi ve tek bir kişi etrafında yerelleştirmek ya da bireyselleştirmek değil), sanırım kesin olarak, kopmuştur.* “Kesin olarak koptu” derken, size böyle bir şeye inanmadığımı ve ilginç olan şeyin, tam da bağların adeta bir bıçak darbesiyle aniden kopmamış olması olduğunu söylemeye gerek yok.

İlk olarak, isterseniz, şeyleri geldikleri gibi alalım. Kopma böyle olmadı. Descartes kanıt kuralını koyduğunda ya da Cogito’yu keşfettiğinde, vb. gün yüzüne çıkmadı. Sırf bilen özne terimleriyle gerçekleşecek bir hakikate erişim ilkesi ile, öznenin kendini dönüştürerek, hakikatten aydınlanma ve değişim bekleyerek kendisi üzerine bir ruhani çalışma yapma zorunluluğunu birbirinden ayırma çalışması uzun zamandır başlamıştı. Uzun zamandır ay-

(*) Daha kesin olarak, el yazması bu bağın “Descartes’in felsefenin bilgi için kendine yeterli olduğunu söylediği ve Kant’ın bunu, eğer bilgimin sınırları varsa, bunlar bilen öznenin yapısının, yani bilgiye izin veren şeyin kendisinin, tümüyle içinde, diyerek tanımladığı zaman” koptuğunu söyler.

rışma olmaya başlamış ve bu iki unsur arasına bir ayırım konmuştu. Bu ayırımı bilim cihetinde mi aramalı? Hiç de değil. Bunu teoloji cihetinde aramak gerekiyor. Teoloji (tam da Aristoteles üzerinde temellendirilebilecek – az önce dediklerimi hatırlayın ve Aziz Thomas, skolastikler, vb. ile Batı düşünce-sinde bildiğiniz yeri alacak olan o teoloji) kendini, kuşkusuz Hristiyanlıktan hareketle, evrensel çağırısı olan bir imanı temellendiren rasyonel düşünüm olarak sunarken, aynı zamanda genel olarak bir bilen özneyi, Tanrı’da aynı anda hem modelini, mutlak tamamlanma noktasını, en üst mükemmeliyet derecesini ve aynı zamanda kendi Yaratıcısını, sonuç olarak da modelini bulan bilen özneyi de temellendiriyordu. Her şeyi bilen bir Tanrı ile hepsi de, elbette iman etme kaydıyla, bilmeye muktedir özneler arasındaki tekabüliyet, kuşkusuz Batı düşüncesinin ve özelde felsefi düşüncenin –ya da temel düşünüm biçimlerinin– kendisine o güne kadar eşlik etmiş ve en genel formülasyonu *epimeleia heautou* ilkesi olan ruhanilik koşullarını terk etmesini, onları aşmasını ve onlardan ayrılmasını sağlayan temel ilkelerden biridir. 5. yüzyılın sonundan (kuşkusuz Aziz Augustinus’tan beri) 17. yüzyıla kadar Hristiyanlığı katetmiş olan büyük çatışmayı iyi anlamak gerektiğine inanıyorum. Çatışma bu on iki yüzyıl boyunca ruhanilik ile bilim arasında olmamıştır. Ruhanilik ile teoloji arasında olmuştur. Çatışmanın ruhanilik ile bilim arasında olmadığının en iyi kanıtı, ruhani bilginin tüm pratiklerinin yeşermesi, tüm batını bilgilerin gelişmesidir; tüm bu öznenin varlığında derin bir değişim olmadan bilgi olamayacağı –Faust temasının bu biçimde yeniden yorumlanması çok ilginç olurdu–¹ fikridir. Örneğin bu dönemde simyanın ve tüm bir devasa bilgi katının öznde belli bir değişim olmadan elde edilemeyeceğinin düşünülmesi bilim ile ruhanilik arasında kurucu, yapısal bir karşıtlık olmadığını gösterir. Karşıtlık teolojik düşünce ile ruhanilik gerekliliği arasındaydı. Dolayısıyla ilişkinin kopması ansızın bilimin ortaya çıkmasıyla olmadı. Kopuş ya da ayrılma, yavaş seyreden ve kökeni ile gelişimi teoloji cenahında aranması gereken bir süreç oldu.

Kopmanın, tümüyle keyfi bir biçimde “kartezyen an” olarak adlandırđığım anda ve kesin bir biçimde olduğunu da düşünmemek gerekir. Tersine, 17. yüzyılda ruhanilik koşulları ile hakikate varmak için yavaş yavaş yol alma ve yöntem sorunu arasındaki ilişki meselesinin nasıl ortaya konuğuna bakmak çok ilginçtir. Birçok temas yüzeyi, birçok sürtünme noktası, birçok sorgulama biçimi olmuştur. Örnek olarak 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başı-

nın karakteristiği olan şu çok ilginç nosyonu alın: “anlağın ıslahı” nosyonu. Tam olarak Spinoza’nın *Anlağın Islahı*’nın² ilk dokuz paragrafını alın. Orada, hakikate erişme sorununun, formülasyonunda bile, öznenin varlığını ilgilendiren bir dizi gereklilikle Spinoza tarafından nasıl ilişkilendirildiğini –iyi bildiğiniz ve vurgulamam gerekmeyen nedenlerle– çok açık bir biçimde göreceksiniz: özne olarak varlığımın kendisini ne bakımdan ve nasıl dönüştürmeliyim? Hakikate erişmek için ona hangi koşulları dayatmalıyım, ve hakikate bu erişim bana aradığım şeyi, yani en yüksek iyiyi, hükümran iyiyi hangi ölçüde verecektir? Bu tam olarak ruhani bir sorudur ve inanıyorum ki 17. yüzyılda anlağın ıslahı teması tümüyle, diyelim ki, bir bilgi felsefesi ile öznenin kendi varlığının dönüştürülmesi anlamındaki ruhanilik arasında hâlâ çok katı, çok dar olan bağların tipik özelliğidir. Eğer soruyu akış yönünde alırsak, öbür uca geçerseniz, Kant’tan itibaren, inanıyorum ki burada da ruhanilik yapılarının ne felsefi düşünümünden ne de, belki, bilgiden kaybolmadığı görülecektir. Şu olurdu... ama şimdi taslağını bile vermek istemiyorum, sadece birkaç şeyi işaret etmek istiyorum. Tüm 19. yüzyıl felsefesini alın: –her halükârda Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, *Krisis*’teki³ Husserl, aynı zamanda Heidegger–⁴ burada da tam olarak devre dışı bırakılmış, değersizleştirilmiş, eleştirel olarak ele alınmış ya da tersine Hegel’de olduğu gibi yüceltilmiş olsun, her biçimde bilgi –bilme edimi– ruhanilik gereklilikleriyle ilişkili kalmaya devam eder. Bütün bu felsefelerde belirli bir ruhanilik yapısı bilgiyi, bilme edimini, bu bilme ediminin koşulları ile etkilerini öznenin varlığının kendisindeki bir dönüşümle ilişkilendirir. *Tinin Fenomenolojisi*’nin⁵ sonuç olarak bundan başka anlamı yoktur. İnanıyorum ki tüm 19. yüzyıl felsefe tarihi ruhanilik yapılarını, Descartesçilikten, her halükârda 17. yüzyıl felsefesinden beri bu yapıların kendisinden kurtarılmaya çalışılan bir felsefe içinde yeniden düşünmeye çalışma baskısı olarak düşünülebilir. “Klasik” tipteki tüm filozofların –Descartes, Leibniz, vb. geleneğine ait olduğunu beyan eden herkesin– aslında, en azından örtük olarak eski ruhanilik sorusunu soran ve

2 B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperita sunt*, yay. J. Van Vloten ve J.P.N. Land, La Haye, 1882-1884 içinde (*Traité de la réforme de l’entendement*, *Œuvres de Spinoza*, Paris, çev. C. Appuhn, 1904 içinde).

3 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, 1936 (*La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendente*, çev. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

4 Aynı anda Foucault’nun “modern” felsefe geleneği olarak gördüğü ve kendisini de mirasçısı olarak gösterdiği gelenek budur (bkz. *Dits et Ecrits*, a.g.y., IV, no. 351, s. 687-688 ve no. 364, s. 813-814).

5 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wurtzburg, Anton Goebhardt, 1807 (*Phenomenology of the Spirit*, çev. J. Hyppolite, Paris, Aubert Montaigne, 1941).

adını koymadan kendilik kaygısını yeniden bulan bu 19. yüzyıl felsefesine duyduğu nefret, dahası derin nefret, bundandır.

Ama ruhanilik yapılarının bu baskısı, yeniden hortlaması, yeniden ortaya çıkması kelimenin katı anlamında bilme [*savoir*] sahasının içinde bile, yine de fazlasıyla hissedilir. Bütün bilimcilerin dediği gibi, sahte bir bilim, erişilebilir olmak için öznenin aydınlanmasını vaat etmesine bakılarak teşhis edilebilir; sahte bir bilim ruhanilik yapısından teşhis edilebilir (söylemeye gerek yok; her bilimci bunu bilir). Ancak tam da bilim olmayan ve bilimin yapısına uydurulmaması gereken bilgi biçimlerinde, çok güçlü ve net bir biçimde ruhaniliğin belirli öğelerini, en azından gerekliliklerini bulursunuz. Elbette, size resim çizmeme gerek yok: Marksizm ya da psikanaliz gibi bir bilgi biçimini hemen tanıdınız. Söylemeye bile gerek yok, bunları din ile özdeşleştirmek tümüyle yanlış olacaktır. Bunun hiçbir anlamı ve getirisi olmaz. Buna karşılık, tek tek ele alırsanız, tümüyle farklı nedenlerle ama görece homolog etkilerle, gayet iyi biliyorsunuz ki psikanalizde olduğu gibi Marksizm’de de öznenin varlığında neyin söz konusu olduğu (hakikate erişmek için öznenin varlığının ne olması gerektiği) sorunu ile, buna karşılık, hakikate erişim yoluyla öznde neyin dönüşebileceği meselesi, işte yine mutlak anlamda ruhaniliğe özgün iki meseleyi söz konusu bilgilerin her birinin tam göbeğinde ya da, her halükârda, ilkesinde ve sonucunda yeniden bulursunuz. Bunların ruhanilik biçimleri olduğunu söylemiyorum. Birkaç bin, en azından bir ya da iki bin yıla tarihsel bir bakış atarsak, bana öyle geliyor ki *epimeleia heautou*’nun ve dolayısıyla hakikate erişmenin koşulu olarak ruhaniliğin çok eski ve çok temel meselelerini, sorgulamalarını ve zorunluluklarını bu bilgi biçimlerinde yeniden bulacağınızı söylüyorum. Kuşkusuz bu iki bilgi biçiminin ne biri ne de diğeri açık ve cesur bir şekilde bu bakış açısını dikkate almamıştır. Bu bilgi biçimlerine özgü ruhanilik koşulları belli toplumsal biçimler içinde maskelenmeye çalışılmıştır. Bir sınıfsal konum ya da parti etkisi, bir gruba aidiyet, bir okula aidiyet, psikanalistin mesleğe kabul edilme ritüelleri ya da formasyonu fikri, bütün bunlar bizi hakikate erişmek için öznenin oluşum koşulları meselelerine geri gönderir, ama bu meseleler toplumsal terimlerle, örgütlenme terimleriyle düşünülürler. Ruhaniliğin varoluşu ve gerekliliklerinin tarihsel keskinliği

(*) Burada kullanılan *conversion* teriminin anlamları arasında bir dinden bir başkasına “dönmek” de bulunmakla birlikte, Foucault daha genel bir biçimde öznenin dönüşümünden, olmadığı bir şeye doğru evrilmesinden söz etmektedir. Bu sebeple, her seferinde yanında köşeli parantezle belirtmek kaydıyla, *conversion* için “dönüşüm” diyoruz – y.h.n.

inde düşünülmezler. Zaten, aynı zamanda, bu “hakikat ve özne” meselelerini (bir gruba, bir okula, bir partiye, bir sınıfa, vb.) aidiyet sorunlarına kaydırmak ve indirgemek için ödenen bedel elbette hakikat ile özne arasındaki ilişkiler meselesinin unutulması olmuştur.* Bana öyle geliyor ki Lacan’ın analizlerinin bütün ilgi çekici yanı ve gücü Lacan’ın, Freud’dan beri psikanalizin meselesini tam olarak özne ile hakikat arasındaki ilişkilerde yeniden yoğunlaştırmak istemiş olan tek kişi olmasıdır.⁶ Yani Lacan tarihsel olarak tam anlamıyla ruhaniliğe özgü olan meseleyi, elbette bu ruhaniliğin tarihsel geleneğine, yani Sokrates, Nissalı Gregorius ya da ikisi arasındakilerin geleneğine kuşkusuz tümüyle yabancı terimlerle, analiz bilgisinin kendisine özgü terimlerle ortaya koymayı denemiştir: Doğruyu söylemek için öznenin ödemesi gereken bedel meselesi; öznenin kendisi hakkında doğruyu söylemiş olmasının, söyleyebilecek ve söylemiş olmasının özne üzerindeki etkisi meselesi. Bu meseleyi geri getirmekle Lacan’ın psikanalizin içinde en eski geleneği, en eski soruşturmayı, ruhaniliğin en genel biçimi olmuş olan bu en eski *epimeleia heautou* endişesini yeniden canlandırıldığını düşünüyorum. Elbette burada cevaplamayacağım bir soru var: özne ile hakikat arasındaki ilişkilere dair, tanımı gereği –her halükârda ruhanilik ve *epimeleia heautou* bakış açısından– bilgi terimlerinin kendisiyle ortaya konulamayacak bu mesele, psikanalizin kendi terimleriyle, yani bilgi etkileri biçiminde ortaya konulabilir mi?

Bu konuda söylemek istediğim işte buydu. Şimdi daha basit bir egzersiz geçelim. Metinlere dönelim. Elbette benim için, gönderme yaptığım bütün bu kendilik kaygısı nosyonu, pratiği ve kurallarının tarihini yeniden yazmak değil söz konusu olan. Bu yıl, kronolojik ihtiyatsızlık ve zamanı kullanma beceriksizliğime bağlı olmak kaydıyla, bana ilginç gelen üç anı açığa çıkarmak is-

(*) Bu hakikat-özne ilişkisiyle ilgili olarak el yazması, ilişkinin “hiçbir zaman teorik olarak dışlanmamış” olmasının “bir pozitivizm, psikanaliz için bir psikolojizm” getirdiğini belirtir.

6 Lacan’ın özne sorusunu yeniden açışı için bkz. *Dits et Écrits*, III, no. 235, s. 590; IV, no. 299, s. 204-205 ve no. 330, s. 435. Lacan’ın bu yönde giden metinleriyle ilgili olarak: “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, s. 237-322 içinde; “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien” (1960), *a.g.e.*, s. 793-827; “La Science et la vérité” (1965), *a.g.e.*, s. 855-877; “Du sujet enfin la question” (1966), *a.g.e.*, s. 229-236; *Le Séminaire I: Les Écrits techniques de Freud* (1953-1954), Paris, Le Seuil, 1975, s. 287-299; *Le Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Paris, Le Seuil, 1978; *Le Séminaire XI: Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973, s. 31-41, 125-135; “Réponse à des étudiants en philosophie sur l’objet de la psychanalyse”, *Cahiers pour l’analyse*, 3, 1966, s. 513; “La Méprise du sujet supposé savoir”, *Scilicet*, 1, Paris, Le Seuil, 1968, s. 31-41; *Le Séminaire XX: Encore* (1973), Paris, Le Seuil, 1975, s. 81-91; “Le Symptôme”, *Scilicet*, 6/7, Paris, Le Seuil, 1976, s. 42-52 (bu notu J. Lagrange ile M. Bertam’ye borçluyum).

tiyorum: Sokrates-Platon anı, felsefi düşünümde *epimeleia beoutou*'nun ortaya çıkması; ikinci olarak, kendilik kültürünün, kendilik kaygısının, İ.S. ilk iki yüzyılda konumlandırılabilir olan altın çağı; ardından 4.-5. yüzyıllarda pagan felsefi çilesinden [*ascèse*] Hristiyan çileciliğine [*ascétisme*] geçiş.⁷

İlk an: Sokrates-Platon anı. Burada temelde gönderme yapmak isteyeceğim metin, kendilik kaygısının analizini, teorisini bulduğumuz metindir; *Alkibiades* başlığını taşıyan diyalogun ikinci bölümünde, tüm sunuş bölümünde geliştirilmiş olan teori. Bu metni biraz okumaya başlamadan önce iki şey hatırlatmak istiyorum. İlk olarak, kendilik kaygısının felsefi düşünümde Sokrates ile ve özellikle bu *Alkibiades* metninde ortaya çıktığı doğru olsa bile, yine de kendisinden çok şey beklenen kural, emir, pozitif emir olarak “kendiyile ilgilenme” ilkesinin başından itibaren tüm Yunan kültürü boyunca felsefecilere yönelik bir talimat, bir filozofun yoldan geçen gençlere seslenmesi olmadığını unutmamak gerekir. Bu bir entelektüelin tutumu, birkaç yaşlı bilge tarafından aşırı hevesli gençlere verilen bir tavsiye değildir. Hayır, “kendiyile ilgilenmek gerekir” önermesi, ilkesi Yunan kültürünün eski bir hükmüydü. Bu özellikle bir Lakedemonia hükmüydü. Plutharkos’a, yani geç dönem ait olan, ama çok belli ki atadan kalma ve yüzlerce yıllık bir hükme gönderme yapan bir metinde Plutharkos, sorulan şu soru üzerine bir Lakedemonialı, bir Spartalı olan Aleksandrides’e ait olduğu söylenen bir sözü aktarır: siz Spartalılar biraz acayıpsınız. Çok toprağınız var ve araziniz uçsuz bucaksız ya da her halükârda çok önemli. Peki niye kendiniz ekip biçmiyorsunuz da helotlara* emanet ediyorsunuz? Aleksandrides ise şu cevabı vermiştir: son derece basit, kendimizle ilgilenebilmek için.⁸ Elbette burada Spartalı, kendimizle ilgilenmek zorundayız ve dolayısıyla toprağı ekip biçmememiz gerekiyor derken, burada söz konusu olan şey hiç de [felsefe] değildir. Felsefe, entelektüalizm, vb. gibi şeylere çok pozitif değerler yüklemeyen bu insanlarda söz konusu olan şey, bir ayrıcalık ve bir siyasi ayrıcalıkla ilişkili olan bir varoluş biçiminin olumlanmasıydı. Eğer helotlarımız varsa, eğer topraklarımızı kendimiz ekip biçmiyorsak, bütün bu maddi özeni başkasına devrediyorsak,

7 Bu üçüncü an ne bu ne de sonraki yıl boyunca geliştirilmeyecektir.

(*) Helotlar, Lakonia ve Messinia bölgelerinden gelen ve Spartalıların emrinde yaşayan bir topluluktur; tam olarak köle olmasalar da, toprağı işlemekle yükümlüdürler ve Lakedemonia devletinin malıdır - y.h.n.

8 “Biri, tarla işleriyle niye kendileri ilgilenmek yerine kölelere emanet ettiklerini sorduğu için (*kai ouk autoi epimelountai*) ‘Çünkü, diye cevap verdi, bu toprakları onlarla değil, kendimizle ilgilenmek için (*ou touton epimelomenoi all’hauton*)’ ele geçirdik (*Apophlegmes laconiens*, 217a, *Œuvres morales*, c. III, çev. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, s. 171-172 içinde). Bkz. Bu örneğin *Le Souci de soi* içinde yeniden ele alınışı, *op. cit.*, s. 58

bu kendimizle ilgilenmek içindir. Bu dayanışmacı aristokrat Spartalılar grubunun toplumsal, siyasi, ekonomik ayrıcalığı şu biçim altında kendini gösteriyordu: Kendimizle ilgilenmek zorundayız ve işlerimizi başkasına devretmemiz bunu yapabilmek içindir. “Kendiyle ilgilenmek”, dolayısıyla, görüyorsunuz ki hayli yaygın, hiç de felsefi olmayan, ama bununla birlikte –ve bu *epimeleia heautou*’nun tüm tarihi boyunca hep yeniden bulacağımız bir mesele olacak– bir ayrıcalıkla, buradaki durumda siyasi, ekonomik ve toplumsal bir ayrıcalıkla ilişkili bir ilkedir.

Dolayısıyla Sokrates *epimeleia heautou* sorusunu ele aldığı anda ve formüle ettiğinde, bunu bir gelenekten hareketle yapar. Zaten göreceksiniz ki Sparta’ya gönderme *Alkibiades*’teki ilk büyük kendilik kaygısı teorisinden itibaren mevcuttur. O zaman şimdi bu *Alkibiades* metnine geçelim. Bugün ya da gelecek sefere bu metnin, artık neredeyse halledilmiş olan sahiçilik sorunlarına değil ama çok karmaşık olan tarihlendirme sorunlarına geri döneceğim.⁹ Ama soruları ortaya çıkış sırasıyla görmek için kuşkusuz metni daha iyi incelemek gerekiyor. Bu *Alkibiades* diyalogunun başlangıcını çabuk geçeceğim. Sadece daha başında Sokrates’in *Alkibiades*’e yaklaştığını ve *Alkibiades*’in diğer âşıklarından farklı olarak kendisinin ona daha önce hiç yaklaşmamış olduğunu ve sadece bugün böyle bir karar aldığını belirttiğini gördüğümüzü not edeceğim. Bu kararı vermiştir, çünkü *Alkibiades*’in kafasında bir şey olduğunu fark etmiştir.¹⁰ Kafasında bir şey vardır ve eğer ona, *Alkibiades*’e eski, Yunan eğitiminin Homeros’a geri giden klasik sorusu sorulsaydı:¹¹ Sana ya bugün ölme ya da hiçbir şansı olmayan bir yaşamı sürdürmeye devam etme arasında seçme şansı verilseydi, hangisini tercih ederdin? [*Alkibiades*] şu cevabı verirdi: Zaten sahip olduğumdan fazla hiçbir şey getirmeyecek bir yaşamı sürdürmektense bugün ölmeyi tercih ederdim. İşte Sokrates’in *Alkibiades*’e yaklaşma nedeni budur. *Alkibiades*’in halihazırda nesi vardır ve neye nazaran başka şey istemektedir? *Alkibiades*’in ailesi, şehirdeki konumu, atalarından gelen ayrıcalıkları üzerine ayrıntılar onu başkalarının üzerine yerleş

9 Bu sorunlar 13 Ocak dersinin ikinci saatinde incelenecektir.

10 Burun bu gelişme metnin başında, 103a’dan 105e’ye, yer alır [*Alcibiade*, Platon, *Œuvres complètes*, c. I, çev. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920 [bundan sonra gönderme bu edisyona], s. 60-63 içinde].

11 Foucault burada Akhilleus’un ikili yazgısını düşünmektedir: “Anamı, gümüş ayaklı Thetis, bana demişti: İki ayrı kader götürecekt beni ölüm; burda kalır, savaşırsam Troya’nın çevresinde, tüketmez bir ün var, dönüş yok. Dönersem yurduma, sevgili baba toprağına, ünüm olmasa da çok yaşayacağım, ölüm öyle çabucak gelip çatacak” (*Ilade*, şarkı IX, 410-416, çev. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1937, s. 67. Türkçe çeviri: *Ilade*, çev. Azra Erhat – A. Kadır, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 189-190).

tirir. Alkibiades, der metin, “şehrin en girişimci ailelerinden birine sahiptir”.¹² Babası tarafından –babası bir Eupatrides’tir [soyludur – ç.n.]– zengin ve güçlü ilişkileri, arkadaşları, akrabaları vardır. Aynı şey bir Alcmeonides olan anesi için de geçerlidir.¹³ Ayrıca, ebeveynini, annesini ve babasını kaybettiyse de vasisi öyle azımsanacak biri değil, Pericles’tir, Şehirde ve hatta Yunanistan’da ve bazı barbar memleketlerde, diyor metin, her istediğini yapan biriydi Pericles.¹⁴ Buna ek olarak Alkibiades’in büyük bir serveti de vardır. Öte yandan, herkes biliyor ki Alkibiades güzeldir. Peşinde birçok âşık vardır, hatta bunlardan o kadar çok vardır, güzelliğinden o kadar gurur duyar, o kadar kendini beğenmiştir ki hepsini reddetmiştir. Peşinden gitmekte ısrar eden bir tek Sokrates vardır. Peki niye tek o vardır? Şu nedenle tek o vardır: tam da Alkibiades’in bütün âşıklerini reddede reddede yaşının geçmiş olması. İşte Alkibiades, artık oğlan çocuklarının size geçen yıl bahsettiğim ve artık gerçekten sevimli oldukları kritik yaşına gelmiştir.¹⁵ Ama Sokrates Alkibiades ile ilgilenmeye devam etmektedir. Alkibiades ile ilgilenmeye devam etmektedir ve hatta ilk kez onunla konuşmaya karar vermiştir. Niçin? Çünkü, az önce dediğim gibi, Alkibiades’in kafasında tüm hayatı boyunca ilişkilerinden, ailesinden ve servetinden faydalanma isteğinden biraz fazla bir şey vardır. Güzelliğine gelince, o da geçmektedir. Alkibiades bunlarla yetinmek istememektedir. Halka dönmek, şehrin kaderini kendi ellerine almak, başkalarını yönetmek istemektedir. Kısacası, ayrıcalıklı konumunu, konum olarak önde gelir olmasını siyasi eyleme, kendisinin başkaları üzerinde etkili yönetimine dönüştürmek istemektedir. Bu niyet oluşmaya başladığı ölçüde, Alkibiades –güzelliğinden faydalanmış ya da başkalarının faydalanmasını reddetmiş olarak– şimdi başkalarının yönetimine yöneldiği anda (*erôs*’tan sonra: *polis*, şehir devleti), o anda Sokrates Tanrı’nın kendisine Alkibiades ile konuşma ilhamını veren sesini duyar. Yapacağı bir şey vardır: ayrıcalıklı konumunu, konum olarak önde gelir olmasını başkaları üzerindeki yönetime dönüştürmesi. Kendilik kaygısı sorusunun bu anda doğduğu *Alkibiades* metninde açıktır. Aynı

¹² *Alcibiade*, 104a (s. 60).

¹³ Alkibiades, babası Clinias tarafından, “Eupatrides” (yani “iyi babası olanlar”) *genos*’unun, Arkaik dönemden beri Atina’ya hâkim olan bir aristokratlar ve büyük mülk sahipleri ailesinin üyesiydi. Clinias’ın eşi (sürgün kurbanı Megakles’in kızı) ise Klasik Çağ Atina’sının tarihinde kuşkusuz en belirleyici rolü oynayan Alcmeonides ailesine aittir.

¹⁴ *Alcibiade*, 104b (s. 61).

¹⁵ Oğlanların kritik yaşı Foucault tarafından özellikle *aphrodisia*’nın etik olarak algılanışının yapılmasına (toplumsal-cinsel izomorfi ilkesi ve aktif olma ilkesi) ve bu çerçevede iyi aile çocuğu küçük erkek çocuklarına duyulan sevginin getirdiği soruna ayrılmış olan 20 Ocak 1981 dersinde ele alınmıştır.

şeyi Ksenofon’un Sokrates üzerine anlattıklarında da bulabilirdiniz. Örneğin *Memorabilia*’nın III. kitabında Ksenofon bir diyalogu, Sokrates ile genç Charmides arasındaki bir karşılaşmayı anlatır.¹⁶ Charmides de siyasetin eşindeki bir genç adamdır, ama kuşkusuz size sözünü ettiğim diyalogdaki Alkibiades’ten daha yaşlıdır, çünkü siyasette Meclis’e katılacak ve fikrini söyleyecek kadar ilerlemiştir. Ne var ki fikir veren ve bilgece oldukları için dinlenen fikirler veren Charmides, Meclis’te kulak verilen Charmides utangaçtır. Utangaçtır ve kendisine kulak verildiği halde, küçük gruplar halinde muhake-me yapılırken herkes tarafından kendisine kulak verildiğini bildiği halde, kamusal olarak söz almaktan kaçınır. Sokrates de burada ona der ki: Yine de kendine biraz dikkat etmen gerekir; aklını kendine ver, niteliklerinin bilincinde ol ve böylece siyasi hayata katılabilirsin. *Epimelesthai heautou* ya da *epimelei sautou* ifadesini değil, “aklını ver” ifadesini kullanır. *Noûn prosekhei*:¹⁷ aklını kendine ver. Ama durum aynıdır. Aynıdır, ama tersten: bilgeliğine rağmen kamusal siyasal eyleme girmeye cesaret etmeyen Charmides’i cesaretlendirmek gerekmektedir, Alkibiades ile karşımızda, tersine, siyasete girmek ve konumundan gelen ayrıcalıklarını etkili siyasi eyleme dönüştürmekten başka bir şey istemeyen, bunun için yerinde duramayan bir genç adam vardır.

Oysa ki, diye sorar Sokrates –diyalogun daha yakından incelemek istediğim kısmı da burada başlıyor– eğer şehri yönetmek istiyorsan, yönetebilmek için iki tür rakiple karşılaşman gerekir.¹⁸ Bir taraftan, şehri yönetmek isteyen tek sen olmadığın için içerde karşılaşacağın rakipler. Daha sonra ise, yönetmeye başladığın gün, şehrin düşmanlarıyla karşılaşacaksın. Sparta ile ya da Pers İmparatorluğu’yla karşılaşacaksın. Oysa, der Sokrates, Lakedemonialılar kadar Perslileri de biliyorsun: seni ve Atina’yı bastırırlar. Önce zenginlikleriyle. Ne kadar zengin olsan da servetini Pers kralınıninkiyle karşılaştırabilir misin? Eğitimine gelince, sana verilen eğitimi Lakedemonialılar ile Perslerin eğitimiyle karşılaştırabilir misin? Sparta’da, model olmasa bile her halükârda bir nitelik ölçüsü olarak Sparta eğitimi şöyle tarif edilir: İyi davranış, ruh yüceliği, cesaret, dayanıklılık temin eden, gençlere egzersiz ile zafer, şeref ve bunun gibi şeylerin tadını veren bir eğitim. Perslerde de, ki buradaki pasaj ilginçtir, alınan eğitimin avantajları çok büyüktür. Krala verilen eğitimde, genç prensin küçücük yaştan itibaren –anlayacak yaşa geldiğinden itibaren

16 Xénophon, *Mémoires*, III, VII, a.g. edisyon., s. 363-365.

17 Yunanca metin daha doğru olarak şöyle der: “*alla diatenu mallon pros to sauto prosekhem*” (Xenophon, *Memorabilia*, VII, 9, 1-4. Mackenzie, Londra, Loeb Classical Library, 1923, s. 216).

18 Bunun bu pasaj *Alkibiades*’de mevcuttur, (119a-124b, s. 86-93).

çevresinde dört hoca vardır. Biri bilgelik (*sophia*) hocası, diğeri adalet (*dikaiosunê*) hocası, üçüncüsü ölçülülük (*sôphrosunê*) hocası ve dördüncüsü adalet (*andreia*) hocası. Metnin tarihlendirilmesi için hesaba katılması gerek ilk sorun: bir yandan, biliyorsunuz ki Sokratik diyaloglardan itibaren Platon'un diyaloglarında oldukça sık Sparta'ya hayranlık ve ilgi bulunur; buna karşılık Perslere duyulan ilgi ve büyülenme Platon ve Platoncularda geç döneme atfedilen bir ögedir. [...] Oysa, ister Spartalıların isterse de Perslerin eğitimi olsun, bu eğitime kıyasla Alkibiades nasıl yetiştirilmiştir? Eh, der Sokrates, başına gelene bak. Ebeveyninin ölümünden sonra Perikles'e emanet edildin. Kuşkusuz, "Perikles kendi şehrine, Yunanistan'a ve bazı barbar devletlere hâkim olabilir". Ama işte kendi oğullarını eğitememiştir. İki oğlu vardır hiçbir işe yaramayan. Yani neticede senin için kötü oldu. Ama bu taraftan gelecek ciddi bir eğitime güvenmemek gerekiyordu. Öte yandan, vasin Perikles seni, bir cehalet abidesi olan ve dolayısıyla sana hiçbir şeye öğretemeyen yaşlı bir köleye (Trakyalı Zopire) emanet etti. Bu koşullar altında, der Alkibiades'e Sokrates, biraz karşılaştırma yapmak gerek: siyasete girmek, şehrin kaderini ellerine almak istiyorsun, ama rakiplerinle aynı servete ve her şeyden önce aynı eğitime sahip değilsin. Biraz kendin üzerine düşünmen, kendini tanıman gerek. İşte tam da burada *gnôthi seauton* nosyonunun, ilkesinin (Delfi ilkesine bariz gönderme)¹⁹ ortaya çıktığı görülür. Ama *gnôthi seauton*'un, her tür kendilik kaygısından önce, zayıf bir biçimde ortaya çıktığını görmek ilginçtir. Söz konusu olan sadece bir ihtiyat tavsiyesidir. Hiç de daha sonra bulacağı güçlü anlamı taşımaz. Burada Sokrates Alkibiades'e biraz kendisi üzerine düşünmesini, biraz kendisi üzerine dönmesini ve kendini rakipleriyle karşılaştırmasını ister. İhtiyat tavsiyesi: karşılaşmak istediklerin karşısında biraz ne olduğuna bak, o zaman onlardan aşağı olduğunu keşfedeceksin.

Bu aşağı olma hali şudur: sadece zenginlikten yoksun ve eğitim almamış değilsin, aynı zamanda bu iki eksikliğin (servet ve eğitim) yerini, onlarla fazla altta kalmadan karşılaşmana izin verecek olan tek şeyle, bir bilgiyle, bir *tekhnê*²⁰ ile doldurmaktan da acizsin. Bu başlangıç eksikliklerini ikame etmeni sağlayacak *tekhnê*'ye sahip değilsin. Burada Sokrates Alkibiades'e, şehri iyi yönetmesine ve en azından hasımlarıyla eşit olmasına izin verecek bu *tekhnê*'ye sahip olmadığını gösterir. Sokrates bunu bütün Sokratik diyaloglarda

(*) Sadece şu işitilmektedir: "... geç Platonculukta, her halükârda Platonculuğun ikinci yarısında".

19 "Haydi, pek saf çocuk, bana inan, Delfi'de yazılı şu sözlere inan: 'Kendini tanı'" (*Alcibiade*, 124b, s. 92).

20 *Alcibiade*, 125d, (s. 95).

tümüyle klasik olan bir usule uygun olarak gösterir: şehri iyi yönetmek nedir; şehrin iyi yönetimi neye tekabül eder; iyi yönetimi nasıl tanırız? Bunu uzun bir sorular zinciri takip eder. Sonunda, Alkibiades tarafından önerilen şu tanıma ulaşılır: yurttaşları arasında uyum hüküm sürdüğünde şehir iyi yönetiliyor demektir.²¹ Alkibiades'e sorulur: Bu uyum nedir? Alkibiades cevap veremez. Cevap veremez ve o zaman zavallı çocuk umutsuzluğa kapılır. Der ki: "Ne dediğimi ben de artık bilmiyorum. Hakikaten de uzun zamandır farkında bile olmadan utanç verici bir cehalet içinde yaşamış olabilirim."²² Buna Sokrates şöyle cevap verir: Endişelenme, böyle bir utanç verici cehalet içinde olduğunu keşfetmek, ne dediğini bile bilmiyor olduğunu keşfetmek, eğer bu başına elli yaşında gelmiş olsaydı çare bulmak çok zor olurdu, çünkü kendine özen göstermen (kendin için kaygılanman: *epimelêthênai seautou*) çok zor olurdu. Ama "tam olarak bunun fark edilmesi gereken yaştasın".²³ Evet, şimdi burada, bu "kendiyile ilgilenme", "kendi için kaygılanma" formülünün felsefi söylemde ilk kez –*Alkibiades* diyalogunun tarihlendirilmesi kaydıyla– ortaya çıkışı üzerinde biraz durmak istiyorum.

İlk olarak, görüyorsunuz ki kendine özen gösterme zorunluluğu iktidarın uygulanmasıyla ilişkilidir. Buna daha önce Lakedemonia formülünde, Alexandrides'in Sparta formülünde rastlamıştık. Ama şu farkla ki, o geleneksel görünen "kendimizle ilgilenebilmek için topraklarımızı kölelere emanet ediyoruz" formülünde, "kendiyile ilgilenme" bir iktidar konumu durumunun sonucuydu. Burada ise, tersine, bir koşul olarak, Alkibiades'in konum ayrıcalığından (büyük, zengin, geleneksel vb. aile) belirli bir siyasi eyleme, şehrin fiilen yönetimine geçiş için koşul olarak ortaya çıkmaktadır. Ama görüyorsunuz ki, bireyin başkaları üzerine siyasi iktidar uygulama isteği "kendiyile ilgilenme"yi gerektirir ve bu istek bu ilgiden çıkarsanır. İnsan eğer kendisiyle ilgilenmiyorsa, başkalarını yönetemez, başkalarını iyi yönetemez, ayrıcalıklarını başkaları üzerinde siyasi eyleme, rasyonel eyleme dönüştüremez. Kendilik kaygısı: işte nosyonun ayrıcalık ile siyasi eylem arasında ortaya çıkışı.

İkinci olarak, görüyorsunuz ki, bu kendiyile ilgilenme zorunluluğu Alkibiades'in eğitiminin yetersizliğine bağlıdır. Ama, elbette, onun üzerinden yetersiz olan, iki vechesi itibarıyla Atina eğitimidir: tam olarak pedagojik vechesi (Alkibiades'in hocasının hiçbir değeri yoktu, o bir köle ve cahil bir köleydi, oysa eğitim, siyasi bir kariyere hazırlanan genç bir aristokrati aileye ait ve

21 *Alkibiades*, 126c, (s. 97).

22 *Alkibiades*, 127d, (s. 99).

23 *Alkibiades*, 127e, (s. 99).

içli dışlı olunan bir köleye teslim ettirmeyecek kadar ciddi bir şeydir); aynı şekilde, hemen belli olmayan ama diyalogun bütün başlangıç bölümüne yayılan diğer veçhenin eleştirisi: Alkibiades'in peşinden sadece onun bedenini isteyen, onunla ilgilenmek istemeyen –ki bu tema biraz ilerde tekrar ortaya çıkacaktır–, dolayısıyla onu kendisiyle ilgilenmeye teşvik etmek istemeyen adamlar gittiğinden, Alkibiades için gereken işlevi yerine getiremeyen aşkın, *erôs*'un eleştirisi. Zaten ilgilendikleri şeyin Alkibiades'in kendisi olmadığının, onunla Alkibiades kendisiyle ilgilen sin diye ilgilenmediklerinin en iyi kanıtı da Alkibiades cazip gençliğini kaybeder etmez onu terk etmiş ve istediğini yapmaya bırakmış olmalarıdır. Dolayısıyla, kendilik kaygısı zorunluluğu sadece siyasi projeye değil, pedagojik yetersizlikle de ilgilidir.

Üçüncü olarak (bir öncekiyle aynı önemde ve onunla doğrudan ilintili olarak), Alkibiades elli yaşında olmuş olsaydı işleri düzeltmek için çok geç olurdu, dendiğini görüyorsunuz. Bu kendiyile ilgilenmenin yaşı değildi. Kendiyile ilgilenmeyi, pedagoğların elinden çıkıp siyasi etkinlik çağıma girilecek olan o kritik yaşta öğrenmek gerekir. Belli bir noktaya kadar bu metin az önce okuduğum bir başka metinle çalışmaktadır ya da en azından sorun oluşturur. Bu, Sokrates'in *Sokrates'in Savunması*'nda kendini yargıçlar önünde savunurken söyledikleridir: Ama Atina'da icra ettiğim meslek önemli bir meslektir. Bana tanrılar tarafından emanet edilmiştir ve sokakta durup kendileriyle ilgilenmelerini söylemek için genç ya da yaşlı, yurttaş ya da değil herkese seslenmekle ilgilidir.²⁴ Burada *epimeleia heautou* tüm varoluşun bir işlevi olarak görünürken, *Alkibiades*'te genç adamın eğitimindeki zorunlu bir an olarak görünür. Epikürosçu ve Stoacı felsefelerle birlikte kendilik kaygısı, her birey için tüm varoluşu boyunca sürekli bir yükümlülük haline geldiğinde bu çok önemli bir soru, en önemli tartışmalardan biri, dönüm noktalarından biri olacaktır. Ama bu Sokratik-Platoncu erken biçimindeki kendilik kaygısı, daha ziyade genç insanlar için kendileri ve hocaları, ya da kendileri ve âşıkları, veya kendileri ve hocaları ve âşıkları arasındaki bir ilişkiye özgü bir etkinlik, bir zorunluluktur. Bu kendilik kaygısının üçüncü noktası, üçüncü özelliğidir.

Nihayet, dördüncü olarak, kendiyile ilgilenme zorunluluğunun metinde, Alkibiades siyasi projelerini formüle ettiğinde değil, bilmediğini gördüğü anda bir aciliyet olarak patladığını görürsünüz... ama neyi bilmediğini? Nesnenin kendisini, ilgilenmesi gereken nesnenin doğasını bilmediğini. Şehir ile

ilgilenmek zorunda olduğunu bilmektedir. Konu gereği bunu yapması uygundur. Ama nasıl ilgileneceğini bilmemektedir, siyasi etkinliğinin amacının ve ereğinin ne olduğunu (yani yurttaşların refahı, aralarındaki uyum) bilmemektedir. İyi yönetimin nesnesinin ne olduğunu bilmemektedir ve bu yüzden kendisiyle ilgilenmesi gerekmektedir.

Bu noktada çözülmesi gereken ve doğrudan doğruya birbirine bağlı iki sorunun ortaya çıktığını görüyorsunuz. Kendiyle ilgilenmek gerekir, ama şu soru gelir: Kendiyle ilgilenmek gerekir dendiğinde ilgilenmesi gereken bu kendi nedir? Bir dahaki sefere daha uzun yorumlayacağım, ama çok önemli olan pasaja gönderme yapıyorum. *Alkibiades* diyalogunun alt başlığı, ama çok geç İskenderiye dönemi olduğuna inanıyorum, ama emin değilim, gelecek sefere kadar doğrulamam gerek– eklenmiş alt başlığı, “*İnsan Doğası Üzerine*”-dir.²⁵ Oysa metnin tüm sonuç bölümünün gelişimini gördüğünüzde –size işaret ettiğim pasajda başlayan gelişme– Sokrates’in sorduğu ve çözmeye çalıştığı soru şu değildir: kendinle ilgilenmek gerekir; oysa sen bir insansın; dolayısıyla soruyorum: İnsan nedir? Sokrates’in sorduğu soru çok daha açık, çok daha zor, çok daha ilginçtir: Kendinle ilgilenmen gerekir, ama kendi kendinle ilgilenmen gerektiğine göre bu kendi kendiyle (*auto to auto*)²⁶ nedir? İnsan doğasıyla değil, bugün bizim –kelime Yunanca metinde olmadığı için– özne meselesi dediğimiz şeyle ilgili soru. Bu özne nedir, bu dönüşlü faaliyetin, bu kendine dönmüş faaliyetin, bireyden kendine geri dönen bu faaliyetin yöneldiği bu nokta nedir? Bu kendilik nedir? İlk soru budur.

Çözülmesi gereken ikinci soru: bu kendilik kaygısı, eğer ciddiye alınmazsa, bize nasıl rehberlik eder, *Alkibiades*’i istediği şeye, yani başkalarını yönetmek için ihtiyaç duyduğu *tekhne*’yi, iyi yönetmesini sağlayacak sanatı tanıtmaya nasıl götürür? Sonuç olarak, tüm bu ikinci kısımda, diyalogun sonundaki söz konusu olan şey şudur: “kendi kendisi için kaygı duyma” ifadesindeki bu “kendi kendine” için, iyi bir yönetimin gerektirdiği bilgiyi içerimleyecek, açacak, ona erişimi sağlayacak bir tanım vermek gerekecektir. Dolayısıyla diyalogla söz konusu olan şudur: yönetmek zorunda olduğum başkalarıyla gerektiği gibi ilgilenmek için ilgilenmem gereken bu kendi nedir? Kaygı nesnesi

25 Diogenes Laertius’un beyanlarına göre (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 57-62, çev. M.O. Goulot Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, s. 430-433), Thrasyllus’un kataloğu Platon’un diyaloglarının üçlemeler şeklinde bölünmesini benimser ve her diyalog için çoğunlukla Sokrates’in esas muhatabının adına tekabül eden bir ilk ve ardından ana konuyu belirten bu ikinci başlık saptar –ama diyalogları bu şekilde adlandırmak Platon’un kendisine de geri gidiyor olabilir.

26 Bu ifade *Alkibiades*, 129b (s. 102)’de bulunur.

olarak kendinden, başkalarının yönetimi olarak yönetim bilgisine [giden] bu çember, sanıyorum ki bu diyalogun sonunun tam göbeğindedir. Her halükârda “kendi için kaygılanma” sorusunun antik felsefede ilk ortaya çıkışını sırtında taşıyan şey bu sorudur. Peki, teşekkür ederim, önümüzdeki hafta yine 9:15’te başlayacağız. Bu diyalogun okumasını bitirmeye çalışacağım.

13 Ocak 1982 Dersi

Birinci Saat

Sokratik kendilik kaygısı buyruğunun ortaya çıktığı bağlamlar: iyi aile çocuğu gençlerin politik kapasitesi; Atina (okul ve aşk) pedagojisinin sınırları; kendini bilmeyen cehalet. – Arkaik Yunan’da kendini dönüştürme pratikleri. – Pythagorasçılıkta rüyaya hazırlık ve sinama teknikleri. Platon’un *Phaidon*’unda kendilik teknikleri. – Helenistik felsefedeki önemleri. – *Alkibiades*’te ilgilenilmesi gereken kendinin varlığı sorusu. – Kendinin ruh olarak belirlenimi. – Ruhun eylem öznesi olarak belirlenimi. – Diyetetik, ekonomik ve erotik olanla ilişkisinde kendilik kaygısı. – Bir kaygı hocasının gerekliliği.

G eçen sefer Platon’un *Alkibiades* diyalogunun okumasına başlamıştık. Kuşku götürmez sahiciliği olmasa bile en azından tarihlendirilmesi sorusuna girmeden bu okumayı başlatmak istiyorum. Bu yıl tüm anlam genişliği ve çevrimi içinde incelemek istediğim o “kendi için kaygı duymak” (*heautou epi meleisthai*) formülünün ortaya çıkışında kalmıştık. Kuşkusuz bu formülü, içinde ortaya çıktığı bağlamdan hatırlıyorsunuz. Bu bağlam, –Sokratik diyaloglar adı verilen– Platon’un tüm gençlik diyaloglarından bildiğimiz siyasi ve toplumsal manzarayı arz eden bağlamdır: Konumları gereği, şehir devletinde ondan gelen ve şehirlerinde, yurttaşları üzerinde belli bir iktidar uygulamaya yazgılı genç aristokratların sunduğu manzara, onların küçük dünyasıdır. Bunlar, gençliklerinden itibaren başkaları üzerinde, şehirdeki rakipleri üzerinde, aynı zamanda şehir dışındaki rakipleri üzerinde hâkimiyet kurma, kısacası, talat, otoriter ve muzaffer bir siyasete geçme hırsıyla yanıp tutuşan genç insanlardır. Ama sorun, doğum itibarıyla sahip oldukları konumun, aristokrat çevre ve ait olmalarının, büyük servetlerinin –ki *Alkibiades*’in durumu budur– onlara verdiği otoritenin, daha başında onlara böylece verilmiş olan otoritenin, aynı zamanda gerektiği gibi yönetme gücünü/yetkesini [*capacité*] de verip vermediğidir. Dolayısıyla bu, “önde gelenlerin” konumu ile yönetme gücü arasındaki ilişkilerin sorunsallaştırıldığı bir dünyadır: başkalarını yönetmek gerektiği ölçüde kendiyile ilgilenme zorunluluğu. İlk çember, bağlamların ilk unsuru.

Elbette ilkinin bağlı olarak ikinci unsur, pedagoji sorunudur. Bu, yine Sokratik diyaloglarda tanıdık gelen iki biçimi altında, pedagojinin eleştirisi

dir. Söz konusu olan elbette, amansız katılığı ve insanları güçlü bir biçimde kolektif kurallara dahil etmesiyle bilinen Sparta eğitime kıyasla Atina eğitiminin, eğitim pratiğinin, Atinalıların ciddi biçimde aleyhine olacak şekilde eleştirisidir. Atina eğitimi bir yandan da –ki Sokratik diyaloglara daha yabancı gelen, bunlarda daha seyrek bulunan ve Platon’un son metinlerinde daha sık rastlanan bir şeydir–, yine Atinalıların aleyhine olacak bir biçimde, Doğu bilgeliğiyle, en azından genç prenslerine gerekli dört büyük hocayı, dört temel erdemi öğretebilecek dört büyük hocayı vermeyi bilen Pers bilgeliğiyle karşılaştırılır. Atina’daki pedagoji pratiklerinin eleştirisinin veçhelerinden biri budur. Yine aynı eleştirinin diğer veçhesi, elbette, aşkın, erkeklerle oğlan çocukları arasında yaşanma ve süregitme biçiminin eleştirisidir. Atina’da oğlan çocuklarına duyulan aşk, kendisini haklı çıkaracak ve temellendirecek eğitici görevi yerine getirmekten acizdir.¹ Yetişkinler, erkekler, gençlerin peşinden gençliklerinin baharındayken koşarlar. Ama, işte, oğlan çocuklarını, tam da çocukluktan çıktıklarında ve okul hocalarının rehberliği ile derslerinden kurtulmuş olduklarında, hocaları tarafından hiç hazırlanmadıkları bu öteki, yeni şey için, yani siyaset pratiği için kendilerini yetiştirecek bir rehber ihtiyacı duydukları kritik yaşta terk ederler. Dolayısıyla, pedagojinin bu çifte (okul ve aşkla ilgili) kusuru yüzünden, kendiyile ilgilenmek zorunludur. Bu kez “kendiyile ilgilenme” (*epimeleia heautou*) meselesi artık “başkalarını yönetme” ile değil “yönetilme” sorusuyla ilişkilidir. Doğruyu söylemek gerekirse, bu iki meselenin birbiriyle ilişkili olduğu görülür: yönetebilmek için “kendiyile ilgilenme”, yeteri kadar ve gerektiği gibi yönetilinmediği ölçüde kendiyile ilgilenme. “Yönetmek”, “yönetilmek”, “kendiyile ilgilenmek”, burada tarihi 3. ve 4. yüzyıllarda Hıristiyan Kilisesi’nin büyük iktidarının kurulmasına kadar gidecek uzun ve karmaşık bir sıra, bir dizi vardır.²

“Kendinle ilgilen” meselesinin, buyruğunun veya öğüdünün ortaya çıktığı bağlamın üçüncü unsuru, elbette –buna da Sokratik diyaloglarda aşınayızdır– cehalettir. Hem bilinmesi gereken şeyleri bilmeme, hem de kişinin

1 Eğitim olarak oğlancılık için, bkz. H.I. Marrou’nun *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Birinci Kısım, 3. Bölüm. Paris: Seuil, 1948 içindeki eski açıklamaları.

2 Foucault bir “pastoral iktidarın” Hıristiyan Kilisesi tarafından (Yahudi pastoral temasının yeni- den ele alınması-dönüştürülmesi olarak) kurulmasını ilk olarak Collège de France 1978 derslerinde (22 Şubat Dersi) tarif eder. 1979 yılındaki bir konferansta (“‘Omnes et singulatim:’ Vers une critique de la raison politique”, Dits et Écrits, *op. cit.*, IV, no. 291 içinde, s. 145-147) bu konuda sentetik bir odaklanma bulunur ve Foucault, daha kesin ve derin bir biçimde yönlendiren-yönlendirilen ilişkisinin yapısını 1980 yılındaki dersinde bir daha inceleyecektir. Ama bu inceleme, “pastoral iktidar” terimlerinden çok, özneyi “hakikat edimlerine” bağlayan ilişki terimleriyle yapılabılır” (bkz. bu dersin özet, *id.*, no. 289, s. 125-129).

bu şeyleri bilmediğini bile bilmediği halde kendisini bilmemesi. Hatırlarsınız ki, Alkibiades Sokrates’in sorusuna cevap vermenin ve şehrin iyi yönetimini tanımlamanın kolay olduğunu sanıyordu. Hatta iyi yönetimin, yurttaşlar arasındaki uyum olarak adlandırmak suretiyle tanımlandığını sanmıştı. Ama işte, uyumun ne olduğunu bilmiyor ve böylece hem bilmediğini, hem de bilmediğini bilmediğini gösteriyordu. Güzel, bütün bunların –bu üç mesele: politik iktidarın uygulanması, pedagoji, kendini bilmeyen cehalet– Sokratik diyalogların iyi bilinen manzarasını oluşturduğunu görüyorsunuz.

Yalnız, konumuz tam da bu olduğu için, bu “kendi için kaygılanma” buyruğunun doğmasında, ortaya çıkmasında, *Alkibiades* metninin 127c bölümünde “kendi için kaygılanma” buyruğunu ortaya çıkaran gidişatında, her şeye rağmen garip gelen bir şeye işaret etmek istiyorum. Metnin gidişatı çok basittir. Az önce sözünü ettiğim genel bağlamda zaten ana hatları verilmiştir: Sokrates Alkibiades’e uyumun ne olduğunu bilmediğini, iyi yönetmenin ne olduğunu bilmediğini bile bilmediğini göstermiştir. Dolayısıyla Sokrates bunu Alkibiades’e gösterir ve gösterdiği anda Alkibiades umutsuzluğa kapılır. Sokrates onu şöyle teselli eder: Çok önemli değil, paniğe kapılma, sonuç olarak elli yaşında değilsin; elli yaşında değilsin, gençsin; dolayısıyla vaktin var. Ama neye vaktin var? Bu noktada gelebilecek cevabın, bekleyeceğimiz cevabın –kuşkusuz Protagoras’ın vereceği cevabın–³ şu olacağı söylenebilirdi: Tamam, cahilsin, ama gençsin, elli yaşında değilsin, dolayısıyla öğrenmeye, şehri yönetmeyi öğrenmeye, hasımlarınla başa çıkmayı öğrenmeye, halkı ikna etmeyi öğrenmeye, bu iktidarı uygulamak için gereken retorik öğrenmeye, vb. vaktin var. Ama Sokrates bunu söylemez. Sokrates şunu der: Cahilsin; ama gençsin; dolayısıyla vaktin var, öğrenmeye değil, kendinle ilgilenmeye. İşte bu noktada, inanıyorum ki, böylesi bir muhakemenin beklenen sonucu, alışıldık sonucu olan “öğrenme” ile “kendinle ilgilenme” buyruğu arasındaki, çiraklık olarak anlaşılan pedagoji ile bu diğer kültür biçimi, kendilik kültürü, kendini yetiştirme, Almanların dediği gibi *Selbstbildung*⁴ olarak adlandırılabilir şeyin etrafında dönen *paideia* (buraya daha sonra uzun bir

1 I.Ö. 5. yüzyılın ilk yıllarında doğan Protagoras, Atina’da aynı yüzyılın ortasında iyi tanınan bir sofisttir ve, kuşkusuz, Pericles ile sağlam iş ilişkileri kurmuştur. Platon, onun adını taşıyan bir diyalogda Protagoras’ı sahneye çıkarır ve sofist, burada, erdemi, karşılığında ücret talep ettiği bir öğretimin nesnesi haline getirme becerisini savunur. Bu arada, Foucault’nun –retorik ikna ve tahakküm tekniklerinin öğrenilmesine dair– verdiği tarif daha ziyade, aynı adı taşıyan Platon diyalogunda, Gorgias’ın cevabını hatırlatır (452c).

4 *Bildung*, öğretim, çiraklık, eğitim (formation) (*Selbstbildung*: kendilik eğitimi). Bu kavram özelikle *Bildungsroman* kategorisi üzerinden yaygın hale gelmiştir (modeli, hatta Goethe’nün *Les Années d’apprentissage de Wilhelm Meister*’i olan çiraklık romanı).

biçimde döneceğiz) arasındaki bu boşlukta, bu oyunda, bu yakınlıkta, bana öyle geliyor ki, Antik dünyanın felsefe ile ruhanilik arasındaki oyununu ilgilendiren kimi sorunlar ortaya çıkacak, ivme kazanacaktır.

Yalnız, her şeyden önce bir şerh. Az önce bu “kendinle ilgilenme” formülünün *Alkibiades* ile Platon’un metinlerinde ortaya çıktığını ve görüldüğünü söylüyordum, ama bir kez daha diyalogun tarihlendirilmesi bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Kendi için kaygılanmanın ne olduğu üzerine bariz bir sorgulama, “kendi” nedir ve “ilgilenmek” nedir şeklinde iki kanadı olan oldukça sistematik sorgulama –birazdan uzun bir şekilde geri döndüğümde göreceğiniz gibi– bu diyalogda yer alır. Kendilik kaygısı konusunda hakikaten ilk teori, ve hatta diyebiliriz ki Platon’un bütün metinleri [arasındaki] tek teori karşısındayız. Bu, *epimeleia heautou*’nun ilk büyük teorik ortaya çıkışı olarak görülebilir. Yalnız, bu kendiyle ilgilenme zorunluluğunun, bu pratiğin –ya da daha ziyade bu kendilik kaygısının kendini gösterdiği pratikler bütünü– bu bütünün aslında çok eski pratiklerde, Platon ve hatta Sokrates’ten çok önce onun tarihsel temelini oluşturmuş davranma biçimleri ile deneyim türleri ve kipliklerinde kök saldıgını yine de unutmamak ve sonuna kadar akılda tutmak gerekir. Belli bir pratik ya da öznenin varlık kipini dönüştüren, verildiği haliyle onu değiştiren, biçimini değiştirerek yeniden nitelendiren tümüyle spesifik belli bir pratikler bütünü olmadan hakikate erişilemeyeceği, felsefe öncesine ait ve kısmen ritüelleşmiş çok sayıda usul ortaya çıkarmış bir temadır. Platon’dan çok önce, *Alkibiades* metninden çok önce, Sokrates’ten çok önce, söz konusu olan ister tikel bilgiler [*connaissances*] isterse de hakikatin kendisine toptan erişim olsun, bilme [*savoir*] ile ilişkide olan tüm bir kendilik teknolojisi vardı.⁵ Hakikate erişmek için bir kendilik teknolojisini harekete geçirmek gerektiğine dair bu fikir, arkaik Yunan’da ve ayrıca hepsinde olmasa bile birçok medeniyette, listeleyeceğim ve sadece tümüyle şematik bir biçimde hatırlatacağım belli pratiklerde tezahür eden bir şeydi.⁶ İlk olarak arınma törenleri:

5 Spesifik tarihsel alan olarak keşfedilmesi gereken “Kendilik teknolojisi” (veya kendilik tekniği) nosyonu üzerine, bkz. *Dits et Écrits*, IV, no. 344, s. 627; sembolizme indirgenemez özneleşme süreci olarak, *id.* s. 628, bir tanım için *id.*, no. 338, s. 545: “İnsanların yalnızca kendilerine davranış kuralları getirdikleri değil, ama kendilerini dönüştürmeye, tekil varlıklarında değiştirmeye ve yaşamlarından bir eser yaratmaya soyundukları, üzerinde düşünülmüş ve iradi pratikler.”

6 Arkaik Yunan’da kendilik tekniklerinin tarihi, Foucault’nun 1980’li yıllardaki çalışmalarından önce geniş bir biçimde ele alınmıştı. Bu tarihin ağırlık merkezi uzun süre Empedokles’in, şu şekilde tarif ettiği Pythagoras’ın bir metnine dair yorumuydu: “Ender bir bilginin [*savoir*] insanı, her tür bilgi eserini herkesten fazla hâkimi, uçsuz bucaksız bir bilgi [*connaissance*] hazinesi biriktirmiş insan. Zira zihninin bütün güçlerini harekete geçirdiği zaman, hiç güçlük çekmeden her şeyi bütün ayrıntılarıyla on, yirmi insan kuşağı için görüyordu” (Porphyre, *Vie de Pythagore*, çev. L. des Pla

eğer başta arınılmamışsa, tanrılara erişilemez, kurban verilemez, kehanet dinlenemez ve söylediği şey anlaşılamaz, muğlak ama çözülebilir işaretler verdiği için sizi aydınlatacak bir rüyadan faydalanılamaz, bütün bunların hiçbiri yapılamaz. Sadece tanrılarla değil, tanrıların bize söyleyebilecekleri hakikatle de temas için zorunlu ve öncel tören olarak arınma pratiği, çok uzun bir zaman klasik Yunan'da, hatta Helenistik Yunan'da ve son olarak tüm Roma dünyasında son derece yaygın, bilinen ve kayıtlara geçmiş bir temadır. Arınma olmaları tanrılarının elindeki hakikatle ilişki kurulamaz. Başka teknikler (bunu biraz rastgele söylüyorum, elbette sistematik bir araştırma yapmıyorum): ruhu yoğunlaştırma teknikleri. Ruh hareketli bir şeydir. Ruh, nefes, harekete geçirilebilecek ve dışarıdan ele geçirilebilecek bir şeydir. Bu ruhun, bu nefesin, bu *pneuma*'nın dağılmaması gerekir. Dışardan gelen tehlikeye açık olmasından ya da dışardan bir şey veya birisinin onu ele geçirmesinden kaçınmak gerekir. Ruhun ölüm anında dağılıp gitmesinden kaçınmak gerekir. Dolayısıyla, tüm hayat boyunca sürmelerini, dayanmalarını ve ölüm anı geldiğinde dağılmamalarını sağlayacak bir varoluş kipi, bir sağlamlık vermek üzere bu *pneuma*'yı, bu ruhu yoğunlaştırmak, bir arada tutmak, toplamak, kendi içinde birleştirmek gerekir. Bu kendilik teknolojileriyle ilgili başka bir teknik, başka bir usul: çekilme tekniği. Bunun için tüm Batı ruhaniliğinde hatırı sayılır bir geleceği olacağını bildiğiniz bir kelime vardır: *anakhôrêsis* (dünyadan elini eteğini çekme). Bu, arkaik kendilik teknikleri içinde anlaşıldığı haliyle çekilme, içinde olunan dünyayla bir tür ilgiyi kesme, orada olmama –ama oradayken orada olmama– biçimidir. Bir şekilde dış dünyayla teması kesme, duyuları hissetmeme, etrafında olanlardan artık rahatsız olmama, görmüyormuş gibi yapma ve göz önünde olanı artık gerçekten de görmeme. Bu, bir tür görünür noksan olma tekniğidir. Her zaman orada olunur, başkalarının gözünde görünür olu-

ces, Paris, Les Belles Lettres, 1982, § 30, s. 50). Önce L. Gernet (*Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, s. 252), ardından J.-P. Vernant (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, c. I, s. 114) burada bir ruhani tekniğe çok açık bir gönderme gördüler. Bu teknik, öteye yolculuk yapmak üzere bedenden özgür kalan ruhun yoğunlaşmasını sağlayan bir nefes denetimiydi. M. Détienne, *Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque* kitabının içindeki bir bölümde bu tekniklere gönderme yapar, *Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, s. 132-133 (ayrıca bkz. yine Détienne'in *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, s. 79-85). Ama E.R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel* ("Les chamanes grecs et les origines du puritanisme" bölümü, Fr. çev. Paris, Flammarion, 1977, s. 139-160) ile hepsinden önce geliyordu. Daha sonra H. Joly (*Le Renversement platonicien Logos-Episteme*, Paris, Vrin, 1974), bu ruhani pratiklerin Platoncu söylem ile Sokratesçi hareket içinde yeniden anlamını inceleyecektir ve, nihayet, P. Hadot'a göre bu kendilik tekniklerinin antik telâfün okunması için ne kadar önemli bu zemin olduğunu biliyoruz (bkz. *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981).

nur. Ama noksan olunur, başka yerde olunur. Dördüncü örnek, ve bunlar yine sadece örnek, ruhun yoğunlaştırılması ve kendine çekilme (*anakhôrêsis*) ile ilişkili olan ve ister insanın acılı, güç sınavlara katlanmasını, isterse de gelebilecek iğvalara karşı koymasını sağlayan dayanma pratiği.

Dolayısıyla, tüm bu pratikler bütünü ve birçok başkası, arkaik Yunan medeniyetinde vardı. Zaten birçoğu ruhani, dinsel ya da felsefi bir hareketin, bütün çileci [*ascétiques*] bileşenleriyle Pythagorasçılık hareketinin içine dahil edilmişti. Pythagorasçılıktaki bu kendilik teknolojisi unsurlarından sadece iki örnek alacağım.⁷ Bu iki örneği almamın nedeni, bunların da çok uzun bir geleceğe sahip olacak olmaları, İ.S. 1.-2. yüzyıllar Roma döneminde hâlâ görülecek olmaları ve arada birçok başka felsefe okulunda yayılacak olmalarıdır. Örneğin, rüya için arındırıcı hazırlık.⁸ Pythagorasçılar için uyurken rüya görmek ölümsüzlüğün, ölümünün ötesinin ve hakikatin dünyası olan ilahi bir dünyayla temasta olmak olduğu için rüyaya hazırlanmak gerekir. Yani uyku öncesinde ruhu arındıracak törensel belli birtakım pratiklere girmek ve dolayısıyla ruhu bu ilahi dünya ile temas etmeye, onun anlamlarını, az çok muğlak bir şekilde açığa vurulan mesaj ve hakikatlerini anlamaya muktedir kılmak gerekir. Bu arınma teknikleri arasında müzik dinleme, parfüm koklama ve elbette vicdan muhasebesinde bulunma vardır.⁹ Bütün gününü gözden geçirme, yapılan hataları hatırlama ve dolayısıyla bu hafıza edimiyle onları dışarı atma ve kendini onlardan arındırma, babasının Pythagoras olduğu söylenen bir pratiktir.¹⁰ Gerçekten de Pythagoras bu tekniğe önyak olmuş

7 İlk Pythagorasçı grupların organizasyonu ve ruhani pratikleri sadece Porphyrios'un *Pythagoras'ın Hayatı* veya Iamblichus'un metni gibi, 3.-4. yüzyıllara denk gelen geç dönem yazılar yoluyla bilinmektedir (Platon, *Devlet* 600a-b'de Pythagorasçı yaşama övgüde bulunur, ama bu övgü sadece formeldir). Bkz. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos, und Platon*, Nuremberg, H. Karl, 1962 (İngilizce çeviri, Edwin L. Milnar, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, yazarın yeniden gözden geçirdiği basım).

8 Foucault, burada ilk dönem Pythagorasçı sektin tariflerine gönderme yapmaktadır: "[Pythagoras], insanlarla ilgilenmeye duyularla başladığını düşündüğünden, onlara güzel biçimler ve figürler göstererek ve güzel ritimler ve melodiler dinleterek, eğitimi müzikle, belirli ritim ve melodilerle başlatıyordu. Bunlar sayesinde insanların karakteri ve tutkuları üzerinde tedavide bulunuyor, ruhun yetileri arasındaki uyumu, başlangıçta olduğu haliyle geri getiriyor ve beden ile ruhun hastalıklarını denetleme veya kovma araçları icat ediyordu [...]. Akşam, eşlikçileri uyumaya hazırlanırken, onları günün kaygılarından ve gürültülerinden kurtarıyor ve endişeli ruhlarını arıtıyordu. Öylece onlara güzel rüyalar, hatta bazen kehanet rüyalarıyla dolu huzurlu bir uyku sağlıyordu" (Iamblichus, *Vie de Pythagore*, çev. L. Brisson ve A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996, § 64-65, s. 36-37). ilk dönem Pythagorasçı sekt içinde rüyanın önemi için bkz. M. Détéienne, *La notion de daïmôn...*, op. cit., s. 44-45. Ayrıca bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

9 Bkz. 27 Ocak Dersi, İkinci Saat ve 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

10 Pythagorasçı akşamın incelenmesi üzerine bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

mudur, çok önemli değil. Bu, her halükârda önemli ve yayıldığını bildiğiniz bir Pythagorasçı pratiktir. Pythagorasçılar arasında bulunabilecek çok sayıda kendilik teknolojisi, kendilik tekniği arasından bir diğer örnek alacağım: sınama teknikleri. Yani, kendi etrafınızda bir deneme, baştan çıkarıcı bir durum düzenlemesi yaparsınız ve direniş göstermeye muktedir olup olmadığınızı konusunda kendinizi sınarsınız. Bu pratikler de çok arkaiktir. Çok uzun süre sürmüşlerdir, çok geç döneme kadar görülmüşlerdir. Örnek olarak sadece Plutharkos'un bir metnini (1. yüzyılın sonu - 2. yüzyılın başı) alacağım. Plutharkos, *Sokrates'in Demonu* diyalogunda, şu küçük egzersizi anlatır ya da muhataplarından birine, belli ki Pythagorasçıların sözcüsü olan birine anlatır: Sabaha uzun, zor ve mideyi kazandıran fizik egzersizlerle başlanır. Bu yapıldıktan sonra şatafatlı sofralarda en çekici besinlerin olduğu olağanüstü zengin yemekler sunulur. Sofraların karşısına geçilir, onlara bakılır, düşünülür. Ardından köleler çağırılır. Bu besinler kölelere verilir ve olağanüstü sade bir besinle, kölelerin besiniyle yetinilir.¹¹ Kuşkusuz bütün bunlara, nasıl geliştiklerini görmek üzere, geri döneceğiz.¹²

Son olarak, Platon'un felsefi düşüncesinde *epimeleia heautou* nosyonunun ortaya çıkmasından bile önce, kendilik kaygısı gibi bir şeyle ilgili bir dizi tekniğin hem genel bir biçimde, hem de özellikle Pythagorasçılarda görüldüğünü söylemek için bunlara işaret ediyordum. Yine kendilik tekniklerinin bu genel bağlamında, Platon'da bile bu tekniklerin birçok izinin görülmesini unutmamak gerekir. Üstelik, size göstermeye çalışacağım gibi, tüm kendilik kaygısının Platon tarafından bilgi ve kendilik bilgisi biçimine sokulmuş olduğu doğru olsa bile. Örneğin, ruhun yoğunlaştırılması tekniğini, ruhu bir araya getirme, toplama tekniğini çok açık bir biçimde görürsünüz. Örneğin *Phaidon*'da ruhu, bedenın bütün noktalarından hareketle kendi üzerinde bir araya gelmeye, toplanmaya, olabildiğince kendinde ikamet etmeye alıştırmak gerektiği söylenir.¹³ Aynı *Phaidon*'da, filozofun "ruhu eline

11 *Le Démon de Socrate*, 585a, Plutarque, *Oeuvres morales*, c. VIII, çev. J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980 içinde, s. 95 (Foucault aynı örneği Ekim 1982 tarihinde University of Vermont'ta verdiği bir konferansta yeniden kullanacaktır, *Dits et Écrits*, IV, no. 363 içinde s. 801; ayrıca bkz. *Le Souci de soi*, op. cit., s. 75).

12 Sınama tekniklerinin incelemesi, 17 Mart Dersi, Birinci Saatte geliştirilecektir.

13 "Ruhu mümkün olduğunca bedenden ayırmak, bedenın her noktasından ayrılarak kendisine geri dönmeye, kendisi üzerinde toplanmaya alıştırmak" gerekir (*Phaidon*, 67c, Platon, *Oeuvres complètes*, c. IV-1, çev. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926 içinde, s. 19). El yazmasında Foucault, bu tekniklerin "ruhu yok eden dağılmaya karşı" duracağını belirtir ve Cebe tarafından ruhun yok olmasına dair ifade edilen korkuyla ilgili olarak *Phaidon*'daki bu başka pasaja (70a) gönderme yapar (*id.*, s. 24).

alması”¹⁴ gerektiği söylenir. [...] * Platon’da ve yine *Phaidon*’da temelde hareketsizlik olarak ifade bulacak kendini yalıtma, *anakhôrêsis*, yani kendi içine çekilme pratiğini görürsünüz.¹⁵ Ruhun hareketsizliği ve beden hareket-sizliği: direnen bedenin ve hareket etmeyen, bir nevi kendinde, kendi ekse-ninde sabitlenmiş ve hiçbir şeyin kendisinden başka yöne çeviremeyeceği ru-hun hareketsizliği. Bu, *Şölen*’deki ünlü Sokrates imgesidir. Biliyorsunuz, sa-vaş esnasında tek başına, hareketsiz, ayakta, ayakları karın içinde, çevresin-de olanlara kayıtsız kalabilen Sokrates.¹⁶ Platon’da tüm bu dayanıklılık, iç-vaya mukavemet pratiklerinin ortaya konduğunu görürsünüz. Bu, yine *Şö-len*’de, Alkibiades’in yanında yatan ve arzusuna gem vurmaya başaran Sok-rates imgesidir.¹⁷

Bana öyle geliyor ki, bu kendilik tekniklerinin Platoncu düşüncenin içinde yayılması, bu tekniklerin, Helenistik ve Roma döneminde büyük ken-dilik kültürü haline gelecek şey içinde yer değiştirme, yeniden harekete geçi-rilme, düzenlenme ve yeniden düzenlenmeleri bütününe sadece ilk adımı ol-muştur. Elbette, hatırlatmaya gerek yok, bu tür teknikleri Yeni-Platoncular-da ve Epikürosçularda da bulursunuz. Stoacılar da bunları başka bir düzeye taşınmış ve yeniden düşünülmüş olarak bulursunuz, bunu göreceğiz. Ama, örneğin, düşüncenin hareketsizliği, hiçbir huzursuzluğun rahatsız edemeyece-ği –ne dışarıdan gelen huzursuzluğun ki bu *securitas*’ı sağlar, ne de içeriden gelen huzursuzluğun ki bu da Roma Stoacılarının deyimiyle¹⁸ *tranquillitas*’ı

14 “Felsefe bu durumdaki ruhları bir kere eline aldığı anda, onlara tatlılıkla nedenlerini anlatır” (*Pha-idon*, 83a, s. 44).

(*) Sadece şu işitilmektedir: “ve [...] ruh için rehber ya da terapi olarak felsefe, ruhun kendini bir ara-ya getirme, toplama ve sıkılaştırma tekniğinin felsefi pratik ile bütünleştirilmesi..”

15 “[Felsefe] onları [ruhları], zorunlu durumlar hariç [duyuların verilerinden] kopmaya (*anakhôrêin*) ikna ederek kurtarmaya girişir” (*a.g.e.*).

16 Foucault burada Alkibiades tarafından *Şölen* 220a-222d’de hikâye edilen iki sahneyi karıştırıyor; ilki kışın soğuğuna karşı hissi Sokrates’in hikâyesi: “O ise, tersine, bu durumda, sadece her za-man giydiği mantoyla dışarı çıkıyor ve çıplak ayakla ayakkabılı olan ötekilerden daha kolayca buz üstünde dolaşıyordu” (*Le Banquet*, Platon, *Oeuvres complètes*, c. IV-2, çev. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1929 içinde, s. 86); birincisini izleyen ikinci hikâye, onu tam bir gün ve gece, ayak-ta ve hareketsiz tutan bir düşünümüne dalmış olan Sokrates’in hikâyesidir (*id.*, s. 87-88).

17 Söz konusu olan, *Şölen*’in 217d-219d pasajıdır (s. 81-82).

18 Bu ikili, söz konusu iki durumda felsefi yaşamın (*magnitudo* veya ruh yüceliği ile) gerçekleştirilme-sini gören Seneca’da yeniden bulunur. Örneğin bkz. “Mutluluk nedir? Sürekli bir barış, dinginlik durumu (*securitas et perpetua tranquillitas*)” (*Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XIV, mektup 92, 3, a.g. edisyon, s. 51). Seneca’da bu durumların önemi ve belirlenimi üzerine bkz. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, De Gruyter, 1969, s. 126-137. Dı-şarıya doğru korunmak için zırh olarak *securitas*’tan ayırt edilmesi gereken, tamamen pozitif iç huzuru olarak *tranquillitas*, Seneca’nın, belki biraz da Demokritos’tan (*euthymia*) esinlenen teorik bir yenilgidir.

sağlar– hareketsizliği temasını alırsak, düşüncenin bu hareketsizleştirilmesi-
nın, çok açık bir biçimde size az önce sözünü ettiğim pratiklerin, genel formü-
lasyonları farklı olan bir kendilik teknolojisine dahil edilip yeniden işlenmesi
olduğunu görürüz. Örneğin, çekilme nosyonu. Bireyin kendine çekilmesi ve
sonuç olarak adeta dünyadan kopmasını sağlayan ve *anakhôrêsis* olarak ad-
landırdığımız bu çekilme türünü Roma Stoacılığı teorisinde bulursunuz.
Özellikle Marcus Aurelius’da açıklamaya çalışacağım ve teması açık bir bi-
çimde *anakhôrêsis eis heauton* (kendinde el ayak çekme, kendinde ve kendi-
ne doğru çekilme) olan çok uzun bir pasaj bulursunuz.¹⁹ Stoacılar da yine
temsillerin arındırılması, kendini gösterdiği ölçüde *phantasia*’yı doğrulama,
sıralı olan ile olmayan, kabul edilmesi gereken ile kurtulunması gereken temsil-
leri tanımaya izin veren pratik üzerine bir dizi teknik bulursunuz. Dolayısı-
yla bütün bunların arkasında, süregiden bir gelişim olarak okunabilecek bir
tır dallanıp budaklanma vardır, ama bütünün yeniden düzenlendiği ve kimi
aktarımların görüldüğü belli önemli anlar da söz konusudur. Bana öyle geli-
yor ki, Platon, Platoncu an ve özellikle bu *Alkibiades* metni, Platon ve Sokra-
tes öncesine ait tüm o eski kendilik teknolojisinin gitgide yeniden düzenlendi-
ği bu anların birine işaret eder. Bütün bu eski kendilik teknolojileri Platon’da,
Alkibiades metninde ya da Sokrates ile Platon arasında bir yerde, çok derin
bir yeniden düzenlemeye tabi olmuştur. Ya da, her halükârda, *epimeleia hea-
uton* (kendilik kaygısı) sorusu, bambaşka bir düzeyde, bambaşka bir amaçla
ve kısmi olarak farklı biçimlerle, hatırlattığım bu tekniklerde önceden bulu-
nabilecek unsurları felsefi düşüncede yeniden ele alır.

Bütün bunların felsefi olarak ilk ortaya çıkışı ama teknik olarak de-
vamı üzerine bunu söyledikten sonra, kendi için kaygılanmak gerekir diyen
Alkibiades metnine ve özellikle de 127e pasajına geri dönmek istiyorum. Ken-
di için kaygılanmak gerekir, ama... Bu metinde ısrar etmemin nedeni şu: Sok-
rates, “kendiyile ilgilenmek gerekir” dediği anda bir kuşkuyla kapılır. Bir an
durur ve şöyle der: Kendiyile ilgilenmek çok hoş, fakat fena halde yanılma ris-
ki var. Kendiyile ilgilenmek istendiğinde ne yapılması gerektiğini çok iyi bil-
meme riski vardır ve “kendimiz için kaygı duyalım” ilkesine körü körüne ita-
at etme yerine sormak gerekir: *ti esti to heautou epimeleisthai* (kendiyile ilgi-
lenmek nedir?).²⁰ Sonuç olarak ayakkabılarıyla ilgilenmenin ne olduğu çok

19 Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, çev. A. I. Fournoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925 [bundan sonra gon-
derme bu basıma], s. 27-29.

20 Foucault burada 127e’den 129a’ya giden tüm bu argümana gönderme yapıyor (Platon, *Alkibiades*,
çev. M. Crœset, a. g. edisyon, s. 99-102).

iyi bilinir ya da neredeyse bilinir, der Sokrates. Bunun için bir zanaat vardır: kunduracılık. Ayaklarıyla ilgilenmenin ne olduğu da mükemmelen bilinir. Hekim (ya da beden eğitimi hocası) size bu konuda öğüt verir ve bunun uzmanıdır. Ama “kendiyile ilgilenmek” deyince, kim tam olarak bilir “kendiyile ilgilenmenin” ne olduğunu? Metin çok doğal olarak iki sorudan hareketle iki bölüme ayrılır. İlk olarak, “kendiyile ilgilenmek gerekir” buyruğunda bu şey, ilgilenmek gereken bu nesne, bu kendilik nedir? İkinci olarak ise, “kendilik kaygısı” içinde kaygı vardır. Diyaloğun meselesi şu olduğuna göre, bu kaygının hangi biçimi alması gerekir, ne olması gerekir: Eğer kendim için kaygılanmam gerekiyorsa bu, başkalarını yönetmeye ve şehri idare etmeye muktedir olmak içindir. Dolayısıyla, kendim için kaygının, aynı zamanda, başkalarını iyi yönetmemi sağlayacak sanatı (*tekhnê*, yapmayı bilme) da verecek türden olması gerekir. Kısacası, iki sorunun (kendilik nedir; kaygı nedir?) art arda gelişinde söz konusu olan tek ve aynı sorgulamaya cevap vermektir: kendilik ve kaygı için, başkalarını yönetmek için gerekli olan bilginin türetilebileceği bir tanım vermek gerekir. Dolayısıyla, diyalogun 127e’de başlayan bu ikinci yarısında, ikinci bölümündeki mesele budur. Şimdi sırasıyla incelemek istediğim şey de bu. İlk olarak, birinci soru: ilgilenilmesi gereken bu kendilik nedir? Ve ikinci olarak: bu meşguliyet, bu kaygı, bu *epimeleia* nedir?

İlk soru: kendilik nedir? Hemen sorunun sorulma biçimini dikkate almak gerektiğini düşünüyorum. Soru ilginç bir biçimde sorulmuştur, çünkü burada –“Kendilik nedir?” sorusuyla ilgili olarak– doğallıkla Delfi kâhinine, Phythia’ya, Phythia’nın söylediği şeye gönderme yeniden ortaya çıkar, yani: kendini tanımak gerekir (*gnônai heauton*).²¹ Bu, kâhine ya da daha doğrusu Delfi kâhinine danışmaya gelenlere dayatılan buyruğa yapılan göndermenin metinde ikinci kez ortaya çıkışıdır. İlk olarak, belki hatırlarsınız, Sokrates Alkibiades ile karşılıklı konuşurken ve şunu söylerken ortaya çıkmıştı: Tamam, çok iyi, Atina’yı yöneteceksin; şehrin kendisinde rakiplerine üstün gelmen gerekecek; Lakedemonialılar ve Perslere karşı da savaşman ya da hasım olman gerekecek. Yeterince güçlü olduğuna inanıyor musun, gereken yeteneklere sahip misin, zenginliklere sahip misin, özellikle de gereken eğitimi aldın mı? Ve Alkibiades olumlu bir cevap verebileceğinden –ya da buna olumlu ya da olumsuz bir cevap verip vermemek gerektiğinden– çok emin olmadığı için Sokrates ona şöyle demişti: Hadi, nihayetinde, biraz dikkat et, olduğun şey üzerinde biraz düşün, hangi eğitimi aldığına biraz bak, biraz kendini tanıman iyi olur (*gnôthi*

21 “Yalnız, kendini tanımak (*gnônai heauton*) kolay iş midir? Ve bu buyruğu Pytho tapınağına koyan kişi herhangi biri midir?” (*Alkibiades*, 129a, s. 102).

seauton'a gönderme, bariz gönderme).²² Ama görüyorsunuz ki, metnin geçen defa analizini yaptığım kısımda bulunan bu ilk gönderme, diyebiliriz ki, zayıf ve geçerken yapılan bir göndermedir. *Gnôthi seauton*'dan sadece, Alkibiades'i olduğu şey, yapmaya kadir olduğu şeyler ve şehri yönetmesi gerektiği zaman kendisini bekleyen korkunç görevler üzerine daha ciddi olarak düşünmeye teşvik etmek üzere yararlanılmaktadır. Burada, *gnôthi seauton*'un bambaşka bir biçimde ve tümüyle farklı bir düzeyde ortaya çıktığı görülüyor. Aslında, burada, şimdi, kendimizle ilgilenmek gerektiğini biliyoruz. Ve soru “kendimiz”in ne olduğunu bilmekle ilgili. *Epimelesthai heautou* formülünde *heautou* nedir? *Ginônai heauton* gerekir, diyor metin. Bu ikinci kullanımı, Delfi kâhinine bu ikinci göndermeyi çok iyi anlamak gerektiğine inanıyorum. Sokrates için söz konusu olan kesinlikle şunu demek değildir: Ne olduğunu, yeteneklerini, ruhunu, tutkularını, ölümlü olup olmadığını, vb. bilmek zorundasın. Durum kesinlikle bu değildir. Bu, bir anlamda yöntembilimsel ve formel, ama inanıyorum ki tüm bu hareket içinde tümüyle temel nitelikte bir sorudur: *Heauton*'un ne olduğunu bilmek, kendiliğin ne olduğunu bilmek gerekir. Dolayısıyla şu değil: “Ne tür bir hayvansın, doğan nedir, bileşenlerin nedir?”, ama şu: “Bu ilişki [nedir], bu yansımali [*réflexive*] *heauton* zamiriyle ne adlandırılmaktadır, özne ve nesne bakımından aynı olan bu unsur nedir?” Kendinle ilgilenmen gerek: ilgilenen sensin; ve dahası kendinle aynı şey, “ilgilenen” özneye [aynı şey] olan bir şeyle ilgileniyorsun, nesne olan kendinsin. Metin zaten bunu çok açık bir şekilde söylüyor: *auto to auto*'nun ne olduğunu bilmek gerekir.²³ Bir biçimde kaygının her iki tarafında da, kaygının öznesi ve kaygının nesnesi olarak mevcut olan bu özdeş unsur nedir? Bu nedir? Dolayısıyla bu “kendinle ilgilenmek” şeklindeki yansımali fiilin ne anlama geldiği üzerine yöntembilimsel bir soru lamadır. Ve “kendini tanımak gerekir” buyruğuna yapılan ikinci gönderme buradadır, ama, görüyorsunuz ki, bu biraz yukarıda Alkibiades'e, kötü eğitimin ve yeteneksizliklerine yine de dikkat et, denirken verilmiş olan basit ihtiyat tavsiyesinden tümüyle farklıdır. Dolayısıyla bu *heauton* nedir, ya da bu *heauton* ile neye gönderme yapılmaktadır? İsterseniz hemen cevaba geçeyim. Cevap, biliyorsunuz, Platon'un diyaloglarında yüz kere verilmiştir: daha sonra geri döneceğim bir gelişmenin ardından “*psukhês epimêletoon*” (ruhuyla ilgilenmek gerekir),²⁴ denir. Bu anlamda *Alkibiades* metni başka yerde bulunan

22 “Ehadi fazla saf çocuk, inan bana, Delfi’de yazan bu “Kendini tanı” sözlerine inan” (*Alkibiade*, 124b, s. 92).

23 *Alkibiade*, 129b (s. 102).

24 *Alkibiade*, 132c (s. 108).

tüm bir dizi başka formülasyonla çok kesin bir şekilde kesişmektedir: örneğin, Sokrates'in Atinalı yurttaşlarını ve ayrıca karşılaştığı herkesi, olabileceğın en iyisi olması için ruhlarıyla (*psukhê*) ilgilenmeye teşvik ettiğini söylediğı *Savunma*'da olduğı gibi.²⁵ Bu ifadeyi ayrıca, örneğın, *Kratylos*'ta, Heraklitus'un teorileri ve evrensel akış konusunda, "*therapeuein hauton kai tèn psukhên*"ın (kendiyile ve ruhuyla ilgilenme, üstüne eğilme özeni) yalnızca sözcüklere emanet edilmemesi gerektiğı söylendiğinde de bulursunuz: burada *heauton/psukhê* eşleşmesi apaçıktır.²⁶ *Pbaidon*'da da ünlü bölüm vardır: eğer ruh ölümsüzse, o zaman, "*epimeleias deitai*"²⁷ (ruhun ilgilenilmeye ihtiyacı vardır, gayrete, özene, vb. ihtiyacı vardır). "İlgilenilmesi gereken bu kendilik nedir? – Evet, bu ruhtur" formülüne varıldığında *Alkibiades* birçok şeyle, birçok başka Platon metninde bulunacak olan, aslında bulunan, temalarla kesişir. Ama *heauton*'un ruh olarak bu tanımına varma biçimi, bu ruhun kavranış biçiminin kendisi başka yerlerde bulunandan farklıdır. Çünkü, aslında, *Alkibiades*'te "İlgilenilmesi gereken şey insanın ruhu, kendi ruhudur" dendiğı zaman *Devlet*'te söylenmiş olan şeye temelde çok yakın olduğumuz düşünülebilir. *Alkibiades*, bir anlamda, *Devlet*'in tersten biçimi olabilir; burada, biliyorsunuz, tartışanlar birbirine adaletin ne olduğunu, bir birey için adil olmanın ne olduğunu sorarken çok hızlı bir şekilde cevap bulamamaya sürüklenirler ve bireyde kaydolduğı haliyle adaletin küçük harflerinden, adaletin ne olabileceğini daha iyi okuyup deşifre etmek için şehir devletin büyük harflerine geçerler: adaletin bireyin ruhunda ne olduğunu bilmek istiyorum; şehir devlette ne olduğuna bakalım.²⁸ Eh, *Alkibiades*'in aynı şekilde yol aldığı düşünülebilir, ama ters yönden; yani *Alkibiades*'in iyi yönetmenin ne olduğunu, şehir devlette dirlik düzenliğın ne olduğunu araştıran muhatapları ruhun ne olduğunu sorarlar ve bireysel insan ruhunda şehir devletin *analogon*'unu ve modelini ararlar. Ruhun hiyerarşileri

25 *Alcibiade*, 29e (s. 157).

26 "Belki de insanın kendisini ve ruhunu (*hauton kai tèn hautou psukhên therapeuein*), onlara ve yazarlarına tam bir güven duyan isimlerin memuriyetine emanet etmek çok akıllıca değildir" (*Cratyle*, 440c, Platon, *Oeuvres complètes*, c. V-2, çev. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1931 içinde, s. 137).

27 *Pbaidon*, 18c (s. 85).

28 "Eğer uzağı göremeyen insanlara uzaktan okumak üzere bazı harfler gösterilseydi ve onlardan biri, aynı harflerin başka bir tahtada daha büyük karakterlerle yazılmış olduğunu fark etseydi, sanırım, büyük harflerle başlayıp ardından küçük harflere geçmek onlar için iyi bir fırsat olurdu [...]. Daha geniş ölçekte ve daha geniş bir çerçevede bir adalet olabilir ve onu okumak daha kolay olur. Dolayısıyla, kabul ederseniz, önce adaletin Devletlerdeki doğasını inceleyeceğiz; ardından bireylerdeki doğasını inceleyeceğiz ve bunu yaparken, büyüğün benzerliğini küçüğün özelliklerinde bulmaya çalışacağız" (*La République*, kitap II, 368d ve 369a, Platon, *Oeuvres complètes*, c. VI, çev. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932 içinde, s. 64-65).

ve işlevleri, sonuç olarak, yönetme sanatıyla ilgili olarak sorulmuş olan bu soru konusunda bizi aydınlatabilir.

Ama işler diyalogda hiç de böyle gitmez. Sokrates ile Alkibiades'in tartışmalarında ruhun kendilik olarak bu (hem apaçık, ama sonuç olarak paradoksal olabilecek olan) tanımına nasıl vardıklarını görmek gerekir. Çok anlamlı olan bir biçimde bizi "Ben kendim neyim?" sorusundan "Ben ruhum" cevabına götürecek olan analiz, bu gidişat, şöyle özetleyebileceğim bir küçük soru paketi ile başlar.²⁹ "Sokrates Alkibiades'le konuşur" dendiği zaman bu anlama gelir? Cevap şöyle verilir: Sokrates'in dilden faydalandığı söylenmek istenmektedir. Bu basit cevap aynı zamanda çok anlamlıdır. Sorulan soru, özneye dair bir sorudur. "Sokrates Alkibiades'le konuşur", bu ne demektir, der Sokrates: Alkibiades ile ilgili olarak Sokrates'in bu söz faaliyetini hatırlattığımızda varsayılan özne nedir? Sonuç olarak, bir konuşma faaliyetinde, eylemin öznesi ile bu eylemin kendisini oluşturan ve onu gerçekleştirmeye izin veren unsurlar kümesini (kelimeler, sesler, vb.) ayırtırmaya, ayırt etmeye izin verecek bir ayırımın çizgisini çekmektir söz konusu olan. Kısacası, söz konusu olan şey, öznenin indirgenemezliği içinde ortaya çıkmasını sağlamaktır. Ve Sokratesçi sorunun eylem ile özne arasından geçirdiği bu çizginin belli durumlarda, kolay ve apaçık olan ve bir eylemde özne ile öznenin bir eylem içine katabileceği tüm araç, alet, teknik vasıtaları ayırt etmeye yarayan durumlarda kullanıldığı görülecektir. Böylece, örneğin, kunduracılık zanaatında bir yandan falçata gibi aletler, bir yandan da bu aletlerden yararlanan özne vardır: kunduracı. Müzikte alet (*kithara*) ve müzisyen vardır. Müzisyen aletlerden faydalananıdır. Ama "araçsal vasıtalarla" yapılan eylemler söz konusu olduğunda çok basit gibi görünen şey, araçla yapılan bir faaliyet değil de bedenin kendisinde meydana gelen bir edim incelenmek istendiğinde de geçerli olabilir. Bir şeyi kullanmak için el oynatıldığında ne yapılır? Eh, eller vardır, bir de ellerden yararlanan – ellerinden yararlanan unsur, özne vardır. Bir şeye bakıldığında ne yapılır? Gözlerden yararlanır, yani gözlerden yararlanan bir unsur vardır. Genel bir biçimde, beden bir şey yaptığında bedenden faydalanan bir unsur vardır. Ama bedenden faydalanan bu unsur nedir? Bunun bedenin kendisi olmadığı apaçıktır: beden kendisinden faydalanamaz. Bedenden faydalananın insan, ruh ve bedenden oluşmuş bir şey olarak anlaşılan insan olduğu mu söylenecektir? Değil, elbette. Çünkü basit bir bileşen sıfatıyla bile, bedenin yanında olduğu varsayılsa bile, beden, bir yardımcı

araç sıfatıyla bile bedenden faydalanan şey olamaz. Dolayısıyla, bedenden, bedeninin parçalarından, bedeninin uzuvlarından, ve sonuç olarak, aletlerden faydalanan ve nihayet dilden faydalananacak olan tek unsur nedir? Bu ruhtur ve bu ruhtan başka bir şey olamaz. Dolayısıyla, tüm bu bedensel, araçsal, dilsel faaliyetlerin öznesi ruhtur: dilden, araçlardan ve bedenden faydalandığı haliyle ruh. Dolayısıyla ruha vardık. Ama görüyorsunuz ki “faydalanmak” (birazdan “faydalanma”nın anlamı sorusuna geri döneceğim) etrafındaki bu garip muhakeme sonucunda vardığımız bu ruhun, *Phaidon*’daki gibi bedene hapsolmuş ve kurtarılması gereken ruhla hiçbir ilgisi yoktur,³⁰ bunun *Phaedrus*’ta olduğu gibi doğru yön verilmesi gereken kanatlı bir çift at olarak ruhla da ilgisi yoktur;³¹ bu *Devlet*’te olduğu gibi bir merciler hiyerarşisine göre yapılandırılmış ve uyumlu hale getirilmesi gereken ruh da değildir.³² Bu yalnızca eylem öznesi olduğu haliyle ruhtur, bedenden, bedeninin uzuvlarından, araçlarından, vb. faydalandığı haliyle ruhtur. Ve burada kullandığım “faydalanmak” [*se servir*] kelimesi aslında, Yunancada çok sayıda anlamı olan çok önemli bir fiilin çevirisidir: Bu ad hali *khrêsis* olan *khrêstai* fiilidir. Bu iki kelime hem çok güçtür, hem de tarihsel yazgıları çok uzun ve çok önemli olmuştur. *Khrêstai* (*khraômai*: faydalaniyorum) aslında herhangi bir şeyle ya da insanın kendisiyle olabilecek çok sayıda ilişkiyi adlandırır. Elbette, *khraômai*, şu anlama gelir: faydalaniyorum, kullanıyorum (bir araç, bir alet kullanıyorum), vb. Ama, *khraômai*, eşit ölçüde, gösterdiğim bir davranış, bir tutumu da adlandırabilir. Örneğin, *ubrikhôs khrêstai*, ifadesinde anlam şudur: şiddetle davranmak (“şiddete başvurmak” dememiz gibi; görüyorsunuz ki bu durumda “başvurmak” kullanmak anlamını taşımaz, bu şiddetle davranmaktır). Dolayısıyla *khraômai* aynı zamanda bir turumdur. *Khrêstai* başkasıyla kurulan bir ilişki türünü de adlandırır. Örneğin *theois khrêstai* (tanrılardan faydalanmak) dendiğinde, bu, tanrıların herhangi bir amaçla kullanıldığı anlamına gelmez. Bu, tanrılarla olunması gereken, usulüne uygun ilişkide bulunduğu anlamına gelir. Şu anlama gelir: tanrıları onurlandırmak, onlara tapınmak, onlarla yapılması gerekeni yapmak. *Hippô khrêstai*, (bir attan faydalanmak) ifadesi atla yapılması isteneni yapmak için bir at alındığı anlamını taşımaz. Atın gerektiği şekilde çekip çevrildiği, at koşma ya da binicilik, vb. gibi sanatlarca içerimlenen kurallara uygun olarak attan faydalandığı anla-

30 *Phaedon*, 64c-65a (s. 13-14).

31 *Phaidrus*, 246a-d, Platon, *Oeuvres complètes*, c. IV-3, çev. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres içinde, 1926, s. 35-36.

32 *La République*, kitap IV, 443d-e, Platon, *Oeuvres complètes*, c. VII 1, çev. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934 içinde, s. 44.

mına gelir. *Khraômai*, *khrestai* aynı zamanda insanın kendisine karşı bir tutumunu da adlandırır. *Epithumiais khresthai* ifadesi, “bir şey için arzularından faydalanmak” değil, basit anlamda “arzularına kapılmak” anlamına gelir. *Orgê khresthai*, “öfkesinden faydalanmak” değil, “öfkeye kapılmak”, “öfkeyle davranmak”tır. Dolayısıyla, görüyorsunuz ki, Platon (ya da Sokrates) *heauton*’un (ve onunla gönderme yapılan şeyin) “kendiyile ilgilenmek” ifadesi içindeki işlevini saptamak üzere bu *khresthai/khrêsis* nosyonunu kullandığında, ruhun dünyanın geri kalan kısmı ya da bedenle belli bir araçsal ilişkisine değil, öznenin kendini çevreleyen şeylerle, elinin altındaki nesnelerle, ama aynı zamanda ilişkide olduğu başkaları, kendi bedeni ve nihayetinde kendisiyle ilgili olarak bir tür tekil, aşkın konumunu adlandırmak istemektedir. Denebilir ki, Platon ilgilenmek gereken bu kendiliği aramak için bu *khêsis* nosyonunu kullandığında keşfettiği şey asla töz-ruh değil, özne-ruhtur. Ve bu *khêsis* nosyonu tam olarak kendilik kaygısının ve aldığı biçimlerin tarihi boyunca yeniden bulunacak olan bir nosyondur.* Bu *khêsis* nosyonu özellikle Stoacılar da önemli olacaktır. Bence Epiktetos’taki kendilik kaygısı teori ve pratiğinin merkezinde olacaktır.³³ Kendiyile ilgilenmek “öznesi”, belli şeylerin öznesi olarak kendiyile ilgilenmek olacaktır: araçsal eylemin öznesi, başkalarıyla ilişkilerin öznesi, genel olarak tutum ve tavırların öznesi, aynı zamanda kendi kendiyile ilişkinin öznesi. Kendine, bu özne olarak, faydalanan, bu tutumu gösteren, bu ilişkiler türüne sahip olan özne olarak eğilmek gerekir. *Khrêsis*’in öznesi (kelimenin tüm çok anlamlılığıyla: eylem, davranış, ilişki, tutum öznesi) olarak kendiyile ilgilenmek, söz konusu olan budur: Özne olarak ruh, yoksa, asla töz olarak değil. *Alkibiades*’te “Kendilik nedir, kendiyile ilgilenmek gerekir dendiğinde kendine ne anlam vermek gerekir?” üzere gidişatın vardığı nokta, bana öyle geliyor ki, budur.

Metinde geline bu noktada, gerekçeli sonuç ya da sonuç babından, metnin gelişiminin kendi ekonomisi içinde ikincil ve görece marjinal olduğu sanılabilecek, ama, bence, tarihsel olarak çok önemli olan üç düşünüm fark edilebilir. Aslında, kendilik kaygısının özne olarak ruha yönelik olması gerektiği andan itibaren, kendilik kaygısı (en azından görünüşte ve ilk bakışta) yine kendilik kaygısı olduğu sanılabilecek üç başka faaliyet türünden kendini ayırabilir: ilk olarak hekim, ikinci olarak aile reisi, üçüncü olarak ise

(*) El yazması burada nosyonun “Aristoteles’te bulunduğunu” belirliyor.

33 Temsillerin kullanımı nosyonu (*khêsis tôn phantasiôn*) Epiktetos’ta merkezi konumdadır. Epiktetos için, tanrılarla akrabalığımıza taahhüd eden bu yeti, yüce iyi, peşinden gidilmesi gereken nihai ereğ ve özgürlüğümüzün esas temelidir (temel metinler şunlardır: I, 3, 4; I, 12, 34; I, 20, 5 ve 15; II, 8, 4; III, 3, 1; III, 22, 20; III, 24, 6⁹).

âşık.³⁴ Hekimle başlayalım. Tıp zanaatını tanıyan, teşhis koymayı bilen, ilaç önermeyi bilen, hastalıkları iyileştirmeyi bilen hekim, hasta olduğu için bütün bunları kendine uyguladığında kendiyile ilgilendiği söylenemez mi? Cevap, elbette, şu olacaktır: Hayır. Çünkü kendini muayene ettiği, kendine bir teşhis koyduğu, rejime girdiğinde ne ile ilgilenmektedir? Az önce söylediğimiz anlamda kendiyile değil: ruh olarak, özne-ruh olarak kendisiyle. Bedeniyle ilgilenmektedir, yani faydalandığı şeyle. Kendisiyle değil, bedeniyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla, bilgisini kendisine uygulayan hekimin *tekhnê*'si ile bireyin kendisiyle ilgilenmesine, yani özne olarak ruhuyla ilgilenmesine izin veren *tekhnê* arasında bir amaç, nesne ama aynı zamanda doğa farkı olmalıdır: İlk ayrım budur. İkinci ayrım: ekonomi. İyi bir aile babası, iyi bir aile reisi, iyi bir malik malları ve servetiyle ilgilendiğinde, sahip olduğu şeyi geliştirmeye ilgilendiğinde, ailesiyle ilgilendiğinde, vb. kendiyile ilgilendiği söylenebilir mi? Aynı muhakeme, ısrar etmek faydasız: Mallarıyla ilgilenmektedir, kendine ait olan şeyle ilgilenmektedir, kendisi ile ilgilenmemektedir. Nihayet, üçüncü olarak, Alkibiades'in peşinde olanların Alkibiades'in kendisiyle ilgilendiği söylenebilir mi? Aslında tavırları, davranışları bunu gösterir: İlgilendikleri Alkibiades değil, onun bedeni ve bedeninin güzelliğidir, çünkü yaşı gelir gelmez ve mutlaka arzu edilir olmaktan çıktığında onun peşini bırakırlar. Alkibiades'in kendisiyle ilgilenmek, dolayısıyla, kelimenin katı anlamında, onun bedeniyle ilgilenmek değil, ruhuyla, eylem öznesi olduğu ve bedeninden, becerilerinden, yeteneklerinden, vb. az çok faydalandığı ölçüde, ruhuyla ilgilenmek anlamına gelecektir. O takdirde görüyorsunuz ki, Sokrates'in Alkibiades'in yaşının gelmesini beklemiş olması, onunla konuşmak için en parlak gençliğinin geçmesini beklemiş olması, bu durum, Sokrates'in kaygı duyduğu şeyin, Alkibiades'in diğer âşıkları ve peşinden gidenlerden farklı olarak, Alkibiades'in kendisi, ruhu, eylem öznesi olarak ruhu olduğunu gösterir. Daha doğrusu: Sokrates Alkibiades'in kendisi için kaygı duyacağı biçimde kaygı duymaktadır.

Ve inanıyorum ki, *epimeleia heautou*'da (kendilik kaygısı) hocanın konumunu tanımlayan şey buradadır (bana öyle geliyor ki, bunun hatırdaki tutulması gerekir). Zira kendilik kaygısı aslında her zaman, göreceğiz, hoca olan birisiyle ilişkiden geçme ihtiyacı olan bir şeydir.³⁵ Hocanın elinden geçmeden kendi için kaygılanılamaz, bir hocanın mevcudiyeti olmadan kendilik kaygısı yoktur. Ama hocanın konumunu tanımlayan şey, kaygılandığı şeyin, rehber-

³⁴ Bu faaliyetler *Alkibiades*'te incelenmiştir, 131 a 132b (s. 105-107).

³⁵ Bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat.

lik ettiği kişinin kendiyile ilgili duyabileceği kaygı olmasıdır. Hekimden farklı olarak ya da aile babasından farklı olarak, beden için kaygı duymamaktadır, mal için kaygı duymamaktadır. Öğretmenden farklı olarak, rehberlik ettiklerine hoca beceri veya yetenek öğretme kaygısında değildir, ona konuşmayı öğretmeye çalışmaz, başkalarına üstün gelmeyi öğretmeye çalışmaz. Hoca, öznenin kendisi için duyduğu kaygı için kaygılanan ve çırağı için taşıdığı sevgide çırağın kendisi için duyduğu kaygı için kaygı duyma imkânı bulandır. Çıkar gütmeyen bir şekilde oğlan çocuğunu sevmek suretiyle, çocuğun özne olarak kendisi için duyması gereken kaygının ilkesi ve modelidir. Eh, hekim, aile babası ve âşıklar konusunda bu üç küçük saptamayı yaptıysam, aslında metnin ekonomisi içinde her şeyden önce geçiş rolü oynayan bu üç küçük pasajı vurguladıysam, bunun nedeni, söz konusu pasajların daha sonra kendilik kaygısı ve tekniklerinin tarihinde kayda değer bir önem taşıyacak olan sorunları hatırlatıyor olmasıdır.

İlk olarak, göreceğiz ki kendilik kaygısı ile tıp, kendilik kaygısı ile bedene duyulan özen, kendilik kaygısı ile diyet arasındaki ilişki meselesi düzenli olarak ortaya çıkar. Şöyle diyelim: kendilik kaygısı ile diyetetik arasındaki ilişki. Platon bu metinde diyetetik ile kendilik kaygısını birbirinden ayıran radikal cinsten farkı gösteriyor olsa da, kendilik kaygısının ve diyetetikin tarihinde (analiz etmeye çalışılacak bir yığın nedenle) bunlar arasında gitgide artan bir iç içe geçme olacağı görülecektir. Öyle ki, Helenistik dönem ve özellikle Roma döneminde, 1.-2. yüzyıllarda, kendilik kaygısının temel biçimlerinden biri diyetetikte bulunacaktır. Her halükârda, beden ve ruhun genel varoluş rejimi olarak diyetetik, kendilik kaygısının ana biçimlerinden biri olacaktır. İkinci olarak, kendilik kaygısı ile toplumsal faaliyet, aile habasının, kocanın, oğulun, malikin, köle efendisinin özel ödevleri, vb. arasındaki ilişkiler meselesi –iyi bildiğiniz gibi, Yunan düşüncesinde “ekonomik” adı altında toplanan tüm bu meseleler– düzenli olarak ortaya konacaktır. Kendilik kaygısı bu ödevlerle uyumlu mudur, değil midir? Bu da temel bir soru olacak ve bu soruya farklı felsefe okullarında aynı biçimde cevap verilmeyecektir. Kabaca, Epikürosçularda ekonominin getirdiği yükümlülükler ile bir kendilik kaygısının ivediliklerini mümkün olduğu kadar ilişkisizlendirme isteği yönünde bir eğilim olacaktır. Buna karşılık Stoacılar da, tam tersine, kendilik kaygısı ile ekonomik olan arasında mümkün olduğu kadar güçlendirmeye çalışacakları bir iç içe geçme olacaktır. Son olarak, yüzyıllar boyunca, kendilik kaygısı ile aşk ilişkisi arasındaki bağlantı sorusu da sorulacaktır: Öteki'ne gönderme yaparak oluşan ve sadece bu yolla oluşabilen kendilik kaygısı, aşk

ilişkisini de kapsar mı? Ve orada da, tüm Yunan, Helenistik ve Roma tarihi ölçeğinde, kendilik kaygısı bu aynı kültürün ana temalarından biri olduğu ölçüde, erotik ile kendilik kaygısını birbirinden koparacak ve erotik olanı, tekil, kuşkulu, endişe verici, hatta belki de mahkûm edilebilir bir pratik tarafına atacak olan çok uzun bir çalışma olacaktır. Dolayısıyla, erotik ile kendilik kaygısının birbirinden ayrılması; kendilik kaygısı ile ekonomik olan arasındaki ilişki konusunda Stoacılar ile Epikürosçularda karşıt çözümler bulan sorun; ve, tersine, diyetetik ile kendilik kaygısının iç içe geçmesi: bunlar üç büyük evrim çizgisi olacaktır.³⁶ [...]*

36 Bu üçlü bölümlendirme (tıbbi/ekonomik/erotik) *Hazların Kullanımı* ile *Kendilik Kaygısı*'nın yapısal planını verir. (bkz. *Dits et Écrits*, IV, no. 326, s. 385)

(*) Sadece şu duyuluyor: "...ve görüyorsunuz ki kendilik kaygısının tıp, aile yönetimi, özel çıkarlar ve erotik ile ilişkisine dair bu sorunlar..."

13 Ocak 1982 Dersi

İkinci Saat

Alkibiades'te kendilik kaygısının kendilik bilgisi olarak belirlenmesi: Platon'un eserinde iki emir arasındaki hasımlık. – Göz metaforu: görüş ilkesi ve ilahi unsur. Diyaloğun sonu: adalet kaygısı. – Diyaloğun sahiciliği sorunu ve Platonculukla genel ilişkisi. Politik eylemle, pedagojiyle, oğlan çocuklarının erotiğiyle ilişkisi içinde *Alkibiades*'in kendilik kaygısı. Kendilik kaygısının Platonculuk'taki yazgısının *Alkibiades*'te öncelenmesi. – Alkibiades'in Yeni-Platoncu devamı. – Platonculuğun paradoksu.

Gidebileceğiniz başka bir salon [var mı]? Öyle mi? Peki burada olanlar, diğer salonda yer bulamadıkları için mi buradalar yoksa burada olmayı tercih ettikleri için mi? Şartlar bu kadar kötü olduğu için üzgünüm, yapabileceğim bir şey yok ve elimden geldiğince sıkıntı çekmenizin önüne geçmek isterim.¹ Peki, az önce, bu kendilik tekniklerinden ve Platon'un *epimeleia heautou* üzerine düşünmesinden öncesindeki varlıklarından söz ederken, aklımda size bahsetmeyi unuttuğum bir metin, bana öyle geliyor ki, bu sorunların Platoncu felsefeyle ilgili olarak az da olsa ele alındığı ender metinlerden, ender çalışmalarından biri vardı: Henri Joly'nin *Le Renversement platonicien, Logos-Epistêmê-Polis* başlıklı kitabı. İşte orada, kendisinin “Şamancı yapı”ya atfettiği bu önceden varoluşa dair on sayfa var – “Şamancı yapı” lafı tartışılabilir, ama çok önemli değil.² Arkaik Yunan kültüründeki bu tekniklerin (nefes alma teknikleri, beden teknikleri, vb.) bir kısmının daha önce var olduğunun altını çiziyor. Bu kitaba başvurabilirsiniz.³ Her halükârda, bu bana fikir veren bir metin, dolayısıyla az önce gönderme yapmamakla hata ettim. Tamam, üçüncü not, bu da yöntem üzerine. Bu iki saat formülünden şikâyetçi

- 1 Collège de France dinleyicinin hizmetine, Foucault'nun ders verdiği ana salonun dışında, Foucault'nun sesinin bir mikrofon sistemiyle doğrudan aktarıldığı ikinci bir salon sunuyordu.
- 2 Tam da Şamanizmin – “temel olarak avcı medeniyetlerle ilgili toplumsal fenomen” (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., s. 279) olarak katı bir tanımla Pierre Hadot burada Şamanizmden söz etmeyi reddederdi.
- 3 Bkz. H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos-Epistêmê-Polis*, op. cit., bölüm III: “L'archaïsme du connaître et le puritanisme”, s. 64-70: “La pureté de la connaissance.”

değilim. Sizin bu konuda ne düşündüğünüzü bilmiyorum, ama yine de daha yavaş gitmeme izin veriyor. Elbette, en azından, ikinci saatin bir kısmını sizinle tartışmaya, sorularınıza cevap vermeye ve benzeri şeylere ayırmak isterdim. Aynı zamanda, size bu konuda biraz kuşkulu olduğumu itiraf etmek zorundayım, çünkü bu kadar kalabalık bir dinleyici önünde tartışmak zor. Bilmiyorum. Eğer bunun gerçekten de mümkün olduğuna dair bir izleniminiz varsa, duymayı çok isterim. Eğer varsa, sorulara saatin bir kısmında cevap vermeye çalışmayı çok isterim. Sonuç olarak, birazdan söylersiniz. Yunanlıların yaptığı gibi yapılabilir: kura çekmek ve her defasında birlikte küçük bir seminer yapmak üzere yirmi ya da otuz dinleyici seçmek... Tamam şimdi bu *Alkibiades*'in okumasını bitirmek istiyorum. Bir kez daha söylemek gerekirse, bu benim için bu yıl size anlatacağım şeye bir tür giriş. Çünkü amacım Platon'daki bu kendilik kaygısı sorusunu, tam teorisi sadece *Alkibiades*'te olsa bile, sadece *Alkibiades*'te sorulmuş olmadığı için çok önemli olan bu soruyu bütün boyutlarıyla birlikte yeniden ele almak değil. Ne de kendilik kaygısının Sokrates-Platon formülasyonundan Hristiyanlığa kadar süregiden tarihini yeniden oluşturma niyetindeyim. Bu *Alkibiades* okuması, ardından Helenistik dönem ve Roma felsefesine (İmparatorluk dönemi) geçeceğim bir tür giriş, klasik felsefe tarihinde bir işaret noktası niteliğinde. Dolayısıyla sadece bir işaretleme. Şimdi bu metnin okumasını bitirmek, ardından bazı sorunları, spesifik olarak bu metne ait olan özellikleri ve, tersine, daha sonra tekrar karşımıza çıkacak ve bu kendilik kaygısı meselesini tarihsel boyutunda ele almamıza izin verecek bazı özellikleri göstermek istiyorum. Dolayısıyla *Alkibiades*'in ikinci bölümünün ele aldığı ilk soru şuydu: İlgilenilmesi gereken bu kendilik nedir? Bu ikinci bölümün ikinci kısmı, ikinci gelişme çizgisi, ikinci sorusu –bütün aynı anda hem basit, açık ve mükemmelen okunabilir bir biçimde yapılanmıştır– şudur: Bu kaygı nedir? Kaygılanmak nedir? Cevap hemen, anında gelir. *Khrêsis/khrêstai*, vb. nosyonundan hareketle ilgilenilmesi gereken şeyin ruh olduğu işaret edildiğinde, ruhla ilgili olarak izlediğimiz o biraz incelikli ve garip yolu izlememize bile gerek yoktur. Hayır. Kendiyle ilgilenmek neden ibaret olmalıdır? Eh, son derece basit: Kendi kendini tanımak. Ve metinde üçüncü kere *gnôthi seauton*'a, Delfi kehanetine gönderme burada bulunur. Ama bu üçüncü göndermenin ilk ikisine göre bambaşka bir değeri, bambaşka bir anlamı vardır. Hatırlarsanız, ilkinde bu sadece bir ihtiyat tavsiyesiydi: Söyle bana Alkibiades, büyük hırsların var, ama biraz ne olduğuna dikkat et, bu hırslarını gerçekleştirecek güce sahip olduğuna inanıyor musun? Bu ilk gönderme, diyelim ki, *epimeleia beauton*'ya girişti, başlangıçtı: Alkibiades kendiyle

ilgilenmeye biraz kendine doğru bakarak ve kendi yetersizliklerini kavramak suretiyle davet ediliyordu.⁴ *Gnôthi seauton*'un ikinci ortaya çıkışı, kendiyile ilgilenme mecburiyeti buyruğundan hemen sonraydı, ama bir tür yöntembilimsel soru biçiminde: İlgilenilmesi gereken bu kendilik nedir, bu *heauton* ne manaya gelir, neye gönderme yapar? Burada Delfi buyruğu ikinci defa alıntılanıyordu.⁵ Nihayet, şimdi, *gnôthi seauton* “kendiyile ilgilenmenin” ne olması gerektiği sorulduğunda üçüncü kere ortaya çıkar.⁶ Ve bu sefer, *gnôthi seauton*, bütün ihtişamı ve bütün tamlığıyla karşımızdadır: Kendilik kaygısı kendilik bulgısından ibaret olmalıdır. Tam anlamında *gnôthi seauton*: Elbette, metnin belirleyici anlarından biri budur; bana kalırsa Platonculuğun kurucu anlarından ve tam da bu kendilik kaygısı teknolojileri tarihindeki, kendilik kaygısının bu uzun tarihindeki temel epizotlardan biri buradadır. Bu epizot tüm Yunan, Helenistik ve Roma medeniyeti boyunca büyük ağırlık taşıyacak ya da, her halükârda, kayda değer etkileri olacaktır. [Daha] doğrusu, size az önce hatırlattığım gibi, *Phaidon* gibi, *Şölen* gibi, vb. metinlerde sadece ve basitçe “kendini tanı” ile ilgili olmayan birçok pratikten üstü kapalı olarak bahsedilmektedir: düşüncenin kendi üzerine yoğunlaşması, ruhun kendi eksenine etrafında sıkışması, kendine çekilme, tahammül, vb. pratikleri. Sadece ve basitçe, en azından ilk bakışta doğrudan doğruya kendini bilmeye özdeşleştirilemeyecek onca pratik. Aslında bana öyle geliyor ki Platoncu düşüncenin kendilik kaygısıyla ilgili tüm hareketi tam da daha önceki, arkaik, zaten var olan bu tekniklerin bir kısmını kendinde toplayıp bütünleştirerek düzenlemek, o büyük “kendini tanı” ilkesine tabi kılmak olacaktır. Kendini tanımak için kendi üzerine katlanmak gerekir; kendini tanımak için bizi yanıltan duyuları sanılardan kurtulmak gerekir; ruhu, dış olayların hiçbirine kapılmaya izin vermeyen hareketsiz bir sabitlik içine yerleştirmek için kendini tanımak gerekir, vb. Bütün bunlar hem kendini tanımak için, hem de kendini tanıdığın ölçüde yapılmalıdır ve yapılabilir. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki bütün bu teknikler “kendini tanı” etrafında yeniden düzenlenecektir. Her halükârda, burada, tüm bu daha önceki tekniklerin, bu kendilik tekniklerinin anılmadığı bu metinde, kendilik kaygısı mekânı açılır açılmaz ve kendilik ruh olarak tanımlanır tanımlanmaz açılan bütün mekân, “kendini tanı” ilkesiyle kapanmıştır. Bu, denebilir ki, kendilik kaygısı tarafından açılan mekânda *gnôthi se-*

⁴ *Alcibiade*, 124b (a.g. edisyon, s.92); bkz. 6 Ocak Dersi, İkinci Saat.

⁵ *Alcibiade*, 129a (s. 102); bkz. bu Ders, Birinci Saat.

⁶ “Ama, tanrılar aşkına, az önce hatırladığımız o çok doğru Delfi buyruğunu doğru anladığımızdan emin miyiz?” (*Alcibiade*, 132c, s. 108).

auton'un gerçekleştirdiği bir darbedir. “Darbe” dediğimde, bu elbette biraz metaforiktir. Geçen sefer –ve temelde bu yıl size bunu anlatmaya çalışacağım– size *gnôthi seauton* (kendini tanıma) ile kendilik kaygısı arasındaki bu zor ve tarihsel olarak uzun erimli sorunları dile getirdiğimi hatırlayacaksınız. Ve bana öyle gelmişti ki, modern felsefe –gülünç olmasa da belki biraz gülmek için “kartezyen an” olarak adlandırdığım şeyde işaret etmeye çalıştığım nedenlerle– tüm vurguyu *gnôthi seauton* üzerine taşımaya ve dolayısıyla bu kendilik kaygısı sorusunu unutmaya, gölgede bırakmaya, marjinalleştirmeye sevk edilmişti. Dolayısıyla bu yıl kendilik kaygısını, çok uzun zamandır *gnôthi seauton*'a (kendini tanıma) tanınan bu ayrıcalıktan kurtararak yeniden görünür kılmak istiyorum. Kendilik kaygısını bu şekilde görünür kılmamın nedeni *gnôthi seauton*'un var olmadığını, önemli olmadığını ya da yalnızca tâbi bir rol oynadığını söylemek değil. Aslında söylemek istediğim (ve burada görkemli bir örneğimiz var) şey, *gnôthi seauton* ile *epimeleia heautou*'nun (“kendini tanı” ile kendilik kaygısının) birbirinin içine geçmesidir. Burada, bütün metin boyunca, iki şeyin iç içe geçtiğini görüyorsunuz: Alkibiades, biraz kendine doğru bakmasının iyi olacağı hatırlatılarak, “Evet, doğru, kendim için kaygılanmalıyım” demeye yönlendirilmişti; ardından, Sokrates bu ilkeyi getirip de Alkibiades kabul eder etmez, tekrar [sorun] ortaya çıkmıştır: “İlgilenilmesi gereken bu kendiliği iyi tanımak gerekir”; ve şimdi, üçüncü kere, kaygının ne olduğuna bakıldığında, tekrar *gnôthi seauton* ile karşılaşırız. Dinamik bir iç içe geçiş, *gnôthi seauton* ile *epimeleia heautou* (kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı) arasında karşılıklı birbirine çağrı vardır. Bu iç içe geçiş, bu karşılıklı çağrı, inanıyorum ki, Platon için karakteristik bir durumdur. Tüm Yunan, Helenistik ve Roma düşünce tarihi boyunca, elbette farklı dengeler, farklı ilişkiler, biri ya da diğeri üzerine yapılan farklı vurgularla, ayrıca kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı anlarının, karşılaşılacak farklı düşüncelerde farklı olacak bir dağılımıyla birlikte, bu durum yeniden karşımıza çıkacaktır. Ama, bana kalırsa burada çok önemli olan şey, iki unsurdan hiçbirinin diğeri lehine ihmal edilmemesi gereken bu iç içe geçiştir.

Öyleyse metnimize ve *gnôthi seauton*'un, üçüncü kez, muzaffer bir biçimde ortaya çıkışına dönelim. Soru elbette şudur: İnsan kendini nasıl bilir ve bu bilgi nedir? Burada, Platon'un diğer diyaloglarında özellikle de geç dönem diyaloglarında belli yankıları olan bir metinle karşılaşıyoruz: bu, iyi bilinen ve sıkça kullanılan göz metaforudur.⁷ Şimdi kendini bilmesi gerekenin ruh

7 Bkz. *Alkibiades*'in son gelişme argümanlarından biri, 132d-133c (s. 108-110).

olduğunu bildiğimize göre, ruhun kendini nasıl bilebileceğini bilmek istediğimizde, göz örneğini ele almalıyız. Bir göz kendini görebildiğinde, bu hangi koşullarda ve nasıl olur? Bir ayna tarafından kendisine gönderilen kendi imgesini algıladığında. Ama kendine bakmak isteyen bir göz için tek yansıma yüzeyi ayna değildir. Nihayetinde, birinin gözü bir başkasının gözünde kendine baktığında, bir göz mutlak anlamda kendine benzeyen bir başka göze baktığında, ötekinin gözünde ne görür? Kendisini görür. Dolayısıyla: Bir bireyin ne olduğunu bilebilmesi için koşul, doğaların özdeş olmasıdır. Doğaların özdeş olması, bireyin kendini tanıyabileceği, ne olduğunu bilebileceği yansıma yüzeyidir. İkinci olarak, göz kendini bir başkasının gözünde algıladığında, kendini genelde gözde mi görür, yoksa gözün tikel bir unsuru, görme ediminin gerçekleştiği yer, görme ediminin gerçekleşmesinin aracı olan gözbebeğinde mi? Aslında göz kendini gözde görmez. Göz kendini görme ilkesinde görür. Yani gözün kendini kavramasını sağlayan görme edimi sadece bir başka görme ediminde, bir başkasının gözünde bulunan edimde gerçekleşebilir. Peki, iyi bilinen bu karşılaştırma ruha uygulandığında ne söyler? Ruhun kendini, yalnızca bakışını kendisiyle aynı doğadan olacak bir unsura doğru yönelttiğinde göreceğini söyler, daha doğrusu: ruh ile aynı doğadan olan unsura bakarak, bakışını ruhun doğasını oluşturan ilkeye, yani düşünceye ve bilgiye (*to phronein, to eidenai*) doğru çevirerek, ona uygulayarak.⁸ Ruh kendini, düşünce ve bilgiyi sağlayan bu unsura doğru dönerek görebilecektir. Peki bu unsur nedir? Bu, tanrısal unsurdur. Dolayısıyla ruh tanrısal olana doğru dönerek kendi kendini kavrayabilecektir. O zaman, teknik bir sorun olan ve benim çözme gücüne sahip olmadığım, ama göreceğiniz gibi düşünce tarihinde yapabileceği yankılar bakımından ilginç olan bir sorun ortaya çıkar: sahiciliği tartışma konusu olan bir pasaj sorunu. Bu pasaj Sokrates'in bir repliğiyle başlar: "Nasıl ki hakiki aynalar gözün aynasından daha parlak, daha saf ve daha aydınlıksa, Tanrı (*ho theos*) da ruhumuzun en iyi kısmından daha saf ve daha aydınlıktır." Alkibiades cevap verir: "Bana öyle geliyor ki, evet, Sokrates." Ve bu noktada Sokrates cevap verir: "Dolayısıyla bakılması gereken tanrıdır: ruhun niteliğine karar vermek isteyen için insani şeylerin kendilerinin en iyi aynası tanrıdır ve kendimizi en iyi onda görür ve biliriz." "Evet" der Alkibiades.⁹ Görüyorsunuz ki bu pasajda en iyi aynaların, gözün kendisinden daha saf ve daha aydınlık olanlar olduğu söylenmektedir. Aynı şekilde, ayna bizim kendi gözümüzden daha aydınlık olduğunda insan kendini da

■ *Alkibiades*, 133c (s. 109).

♥ *Agg.*, (s. 110).

ha iyi gördüğüne göre, ruhumuzu, bizimkine benzer, bizimkiyle aynı aydınlıkta başka bir ruha baktığımızda değil, ondan daha aydınlık ve daha saf bir unsura, yani Tanrı'ya baktığımızda daha iyi göreceğiz. Aslında bu pasaj sadece Kayserili Eusebius'un bir metninde (*Préparation évangélique*) alıntılanır¹⁰ ve bu yüzden ya bir Yeni-Platoncu gelenek, ya bir Hristiyan gelenek ya da bir Platoncu-Hristiyan gelenek tarafından eklendiğinden şüphelenilir. Her halükârda, bu metin ister gerçekten Platon'un olsun, ister daha sonra ve geç eklenmiş olsun –Platon'un kendi felsefesi olarak düşünülen şeyi uç bir sınıra taşıyan bir pasaj oluştursa da– metnin genel gidişatı, bu pasajdan bağımsız olarak, pasaj çıkarılsa bile, bana mükemmelen açık geliyor. Tanrısal olanın bilgisini kendilik bilgisinin koşulu yapıyor. Bu pasajı çıkaralım, diyalogun kalan kısmını sahiciliğinden emin olduğumuz kadarıyla tutalım, elimizde şu ilke var: kendiyile ilgilenmek için kendi kendini tanımak gerekir; kendi kendini tanımak için kendiyile aynı olan bir unsurda kendine bakmak gerekir; bilmenin ve bilginin ilkesi olan o ögeye bakmak gerekir ve bilmenin ve bilginin o ilkesi tanrısal ögedir. Dolayısıyla kendini tanımak için kendine tanrısal ögede bakmak gerekir: Kendini tanımak için tanrısal olanı tanımak gerekir. O halde, buradan hareketle, akışı itibarıyla metnin sonunun hızlı bir biçimde çıkarılabileceğine inanıyorum. Tanrısal olanın bu bilgisine açılarak kendi kendimizi tanıma hareketimiz, kendimizle ilgili duyduğumuz bu büyük kaygı içinde, ruhun bilgeliğe ulaşmasına izin verecektir. Tanrısal olanla temas halinde olduğu andan itibaren, onu kavradığı andan, tanrısalın ta kendisi olan bu düşünce ve bilgi ilkesini düşünebildiği ve tanıdığı andan itibaren ruh bilgelik (*sôphrosunê*) ile donanmış olacaktır. *Sôphrosunê* ile donandığında, o anda ruh aşağıdaki dünyaya doğru dönebilecektir. İyiye kötünden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilecektir. Bu anda ruh kendini gerektiği gibi yönlendirmeyi bilecek ve kendini gerektiği gibi yönlendirmeyi bildiğinden şehri yönetmeyi bilecektir. Biraz daha uzun bir metni çok kısaca özetliyorum, ama hemen metnin son, daha doğrusu sondan bir önceki repliğine ulaşmak istiyorum, yani 135e'de bulunan ilginç bir düşünceye.

İşte şimdi yeniden yere indik ve kendiliğin bilgisine, yani tanrısalın bilgisine, bilgeliğin bilgisine dayanarak, kendini gerektiği gibi yönlendirmenin kuralı olarak kendilik bilgisine dayanarak yönetmenin mümkün olduğunu, bu çıkış ve iniş hareketini yapmış olan kişinin şehri için nitelikli bir yönetici olabileceğini artık biliyoruz. Bu noktada Alkibiades bir söz verir. Oldukça sı-

10 Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, kitap XI, böl. 27, çev. G. Favrelle, Paris, Éd. du Cerf, 1982, s. 178-191.

kıştıracı bir şekilde kendisiyle ilgilenmeye teşvik edildiği bu diyalogun sonunda neyin sözünü verir? Sokrates’e neyin sözünü verir? Ona şunu der – bu tam da sondan bir önceki repliktir, Alkibiades’in son repliği ve ardından Sokrates’in bir akıl yürütmesi gelir: Her halükârda karar verildi, şu andan itibaren *epimelesthai*’ye başlayacağım – kendi “kendime eğilmeye” mi, kendi “kendimle ilgilenmeye” mi? Hayır: “adaletle” (*dikaïosunês*) ilgilenmeye. Diyalogun bütünü, her halükârda diyalogdaki hareketin bütün ikinci kısmı kendilik kaygısı, kendiyle ilgilenme zorunluluğuna dair olduğu için bu paradoksal gelebilir. Ve işte diyalogun bitiş anında, ikna olmuş olan Alkibiades kendine adaletle ilgilenme sözü veriyor. Ama, aslında bir fark olmadığını görüyorsunuz. Daha doğrusu bu, diyalogun göstermek istediği şey ve diyalogun gidişatının sonucuydu, yani Alkibiades’i kendiyle ilgilenmesi gerektiğine ikna etmek ve Alkibiades için ilgilenmesi gereken şeyi tanımlamak: Ruh. Alkibiades’e ruhuyla nasıl ilgilenmesi gerektiğini açıklamaktı amaç: Bakışını bilgelik ilkesinin bulunduğu tanrısala çevirsin, [öyle ki] kendine doğru baktığında orada tanrısala olanı keşfetsin ve sonuç olarak da bilgeliliğin özünü (*dikaïosunê*) keşfetsin. Ya da, tersine, bilgeliliğin özüne (*dikaïosunê*) doğru baktığında¹¹ aynı zamanda tanrısala ögeyi görsün; bu tanrısala öge kendini tanıdığı ve yeniden tanıdığı şeydir, zira tanrısala olan, benim olduğum şeyi özdeş ögede yansıtır. Sonuç olarak, kendiyle ilgilenmek ya da adaletle ilgilenmek aynı kapıya çıkar ve diyalogun tüm meselesi, “Nasıl bir iyi yöneten olabileceğim?” sorusundan yola çıkarak, Alkibiades’i “kendinle ilgilen” buyruğuna yönlendirmektir. Bu “kendinle ilgilen” buyruğunun ne olduğu ve ne olabileceği, ona yüklenmesi gereken anlamın ne olduğu meselesi araştırıldığında, “kendinle ilgilenmenin” adaletle ilgilenmek olduğu keşfedilir. Alkibiades’in diyalogun sonunda söz verdiği şey budur. İşte bu metin böyle gelişir.

Buradan hareketle, şimdi, biraz daha genel bazı düşünceleri ifade etmenin mümkün olduğuna inanıyorum. Biraz diyalogdan ve getirdiği meseleden konuşarak başlayalım, zira birkaç sefer size belli bir pasajın sahici olup olmadığı, bu diyalogun kimileri tarafından gerçek değilmiş gibi değerlendirildiği meselesinden söz etmiştim. Aslında, sanırım artık gerçekten, ciddi olarak bu diyalogun sahihliği sorusunu soran tek bir uzman kalmadı.¹² Ama yine de ta-

11 Kuşkusuz Foucault burada, eğer “bilgelik” yerine “adalet” demek istemiyorsa, *dikaïosunê* değil *sophrosunê* demek istemektedir.

12 Alkibiades’in sahihliği üzerine tartışma 19. yüzyılın başında, bu diyalogu Akademi üyelerinden biri tarafından kaleme alınmış bir ders kitabı olarak değerlendiren Alman bilimci Schleiermacher tarafından başlatılmıştır. O zamandan beri polemiğin devam etmektedir. Kuşkusuz Foucault’nun tanıyabildiği büyük Fransız yorumcular (M. Crouzet, J. Robin, V. Goldschmidt, R. Weil) metnin sa-

rihiyle ilgili olarak belli sorunlar ortaya atanlar var. Ve bu konuda *L'Information littéraire*'de Raymond Weil tarafından yazılmış olan ve bu metin ile tarihlendirilmesine dair meselelerin bence oldukça sıkı bir bilançosunu çıkaran, bu soruları açımlayan çok iyi bir makale var.¹³ Çünkü bu metindeki birçok unsur, sanki daha önceden kaleme alınmış gibi görünüyor, burası kesin: İlk diyalogların Sokratik unsurları, ortaya atılan sorunların türü dolayısıyla oldukça açıktır. Az önce onlardan söz ediyordum: Yönetmek isteyen genç aristokrat, pedagojinin yetersizliği, oğlanlar için duyulan sevginin oynaması gereken rol, vb. ile ilgili bu mesele, diyalogun sorularıyla birlikte yerinde sayan gidişatı: bütün bunlar aynı anda hem Sokratik diyaloglara özgü sosyal-politik bir manzara, hem de sonuca ulaşmayan *aporetik* diyaloglara özgü bir yöntem arz ediyor. Oysa, tam da, başka bir taraftan, diyalogda çok daha geç bir tarih telkin eden birtakım unsurlar, benim yargılayabilecek durumda olmadığım dışsal unsurlar bulunuyor; bunları doğrudan doğruya Raymond Weil'in makalesinden alıyorum. Örneğin, belli bir noktada, biliyorsunuz, Sokrates Alkibiades'e şunu dediğinde, Lakedemonia'nın, Sparta'nın zenginliğine yapılan gönderme: "Biliyorsun ki güçlü hasımla uğraşacaksın, Lakedemonia'lılar senden çok daha zenginler". Öyle görünüyor ki Sparta'nın daha zengin olduğu konusundaki bu tür bir gönderme ancak Peloponnese Savaşları'nın ardından, yani Sparta'nın kesinlikle ilk Platonik diyaloglarla aynı döneme rastlamayan ekonomik gelişiminin ardından anlam kazanabilir. Yine biraz dışsal olan ikinci unsur, Pers Krallığı'na duyulan ilgi. Pers Krallığı'na gönderme Platon'da görülür, ama daha geç. Erken diyaloglarda bunun başka örneği yoktur. Ama, her şeyden önce, beni tarihlendirilmesi konusunda ilgilendiren, diyalogun içeriğinin değerlendirilmesidir. Bir yandan, bu diyalogun tamamen Sokratik diyalogların tarzıyla başlaması: yönetmenin, adaletin ve ardından şehir devlette mutluluğun ne olduğuna dair sorular. Bütün bu diyaloglar, bildiğiniz gibi, genelde sonuca ulaşmayan ya da her halükârda olumlu bir cevabı olmayan bir sorgulamayla biter. Oysa burada, bu uzun ayak sürümenin ardından, ansızın bir kendilik bilgisi, tanrısal olanın tanınması olarak kendilik bilgisi anlayışının ortaya çık-

hiciliğini teslim ediyorlardı, ama birçok Anglosakson veya Alman uzman Foucault'nun zamanında hâlâ metni sorguluyordu. Bugün (L. Brisson, J. Brunschwig, M. Dixsaut gibi) önde gelen Fransız uzmanlar yeniden bu sahihliği sorgularken, başkaları (J.F. Pradeau) azimle savunmaktadır. Eksiksiz bir durum değerlendirmesi ve alınan farklı pozisyonların tümünü kapsayan bir resim için bkz. J.F. Pradeau ve onun yayıma hazırladığı *Alkibiades*'e ek 1, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, s. 24-29 ve 219-220.

13 R. Weil, "La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon", *L'Information littéraire*, 16, 1964, s. 74-84.

tığı görülüyor. *Dikaïosunê*'yi sorunsuz bir tür kanıtlarla temellendiren bütün bu analiz, genel olarak erken diyalogların tarzında değildir. Ardından birtakım başka unsurlar da var. Perslilere atfedilen dört erdem teorisi: bu gelişmiş, oluşturulmuş Platonculuğun dört erdem teorisidir. Ayna, tanrısal olanın aynasında kendine bakan ruh metaforu, aynı şekilde geç Platonculukta vardır. Bedende hapsolmuş töz vb. anlamında ruh fikrinden ziyade fail olarak, daha doğrusu *khrêsis*'in öznesi olarak ruh fikri, daha sonra Aristoteles'te bulacağımız, Platonculuğun erken dönemine rastladığı doğruysa bu akımın oldukça şaşırtıcı bir hareketini gösteren bir ögedir. Kısacası, kronolojik olarak garip ve bir biçimde Platon'un tüm eserini kat ediyormuş gibi görünen bir metin var elimizde: Gençlik dönemi göndermeleri, gençlik tarzı açık ve inkâr edilemez şekilde var burada; öbür yandan ise gelişmiş, oluşturulmuş Platonculuğun temaları ve biçimlerinin mevcudiyeti de çok görünür durumda. Sanırım bazı insanların hipotezi –bana öyle geliyor ki birtakım ihtiyatlar taşımakla birlikte bu Weil'in hipotezi–, diyalogun Platon'un yaşlılığında ya da belki de ölümünden sonraki bir zamanda yeniden yazıldığı yönündedir: Metinde birleşecek iki unsur, iki katman, diyalogun belli bir anında birbiriyle etkileşecek ve birbirine dikilecek iki katman. Her halükârda, benim uzmanlığım olmadığı için, niyetimin bunu tartışmak olmadığı için bu diyalogda çok büyüleyici bulduğum şey, Sokratik sorgulamadan geç Platon ve hatta Neo-Platonculuğa oldukça yakın unsurlara kadar, temelde, Platon felsefesinin tüm gidişatının ana hatlarının burada görülmesidir. Bu nedenledir ki, Kayserili Eusebius'un alıntıladığı bu yakırtırma metnin varlığı ve belki de sonradan eklenmiş olması temelde bu büyük hareket içinde sırtmaz. Bu hareket içinde Platonculuğun kendisinin yorungeci, bütün unsurlarıyla mevcut olmasa bile en azından ana eğrisini göstermek tedir. İşte, bu metnin bana ilginç gelmesinin ilk nedeni budur.

Buradan ve bu büyük yörüngeden hareketle, artık kelimenin tam anlamıyla Platoncu olan *epimeleia heautou* meselesini değil, ama bu nosyonun, pratiklerinin, Yunan, Helenistik ve Roma düşüncesindeki felsefi ayrıntılandırılmasının saf tarihi meselesini gündeme getiren bir dizi unsurun ayrıştırılabilirliğini düşünüyorum. Bir yandan, bu metinde birtakım meselelerin ortaya konduğu çok net olarak görünür: siyasi eylemle ilişki, pedagojiyle ilişki, ogılan erotizmiyle ilişki. Formülasyonları ve burada önerilen çözümleri dahilinde elbette Sokratesçi-Platoncu düşüncede tipik olan, ama İ.S. 2.-3. yüzyıla kadar sorunlara getirdikleri biraz farklı çözümler veya formülasyonlarla birlikte neredeyse sürekli olarak Yunan-Roma düşüncesinde bulunacak olan meselelerdir bunlar.

İlk olarak, siyasi eylemle ilişki. Sokrates'te, *Alkibiades* diyalogunda, hatırlayacaksınız, kendilik kaygısının başkalarını yönetmek isteyenlere yöneltilen bir buyruk olarak ve “Nasıl iyi yönetebiliriz?” sorusuna cevap olarak önerilmiş bir buyruk olduğu çok açıktır. Kendi için kaygılanma yönetenlerin bir ayrıcalığı ya da aynı zamanda yönetmeleri gerektiği için yönetenlerin bir ödevidir. Bu kendilik kaygısı buyruğunun bir şekilde nasıl genelleşeceğini ve “herkes için” bir buyruk olacağını görmek çok ilginç olacaktır, ama “herkes”i hemen tırnak içine alıyorum. Bu buyruğun bir genelleşmesi olacak –bunu size gelecek defa göstermeye çalışacağım– ama yine de çok kısmi ve iki kayda değer sınırlamanın dikkate alınmasını gerektiren bir genelleşme. İlk sınırlama, elbette, kendiyle ilgilenmek için [yine] güç, zaman, kültür, vb. gerekir. Bu seçkinlere özgü bir davranış biçimidir. Ve Stoacılar, Kinikler insanlara, herkese “kendinle ilgilen” diyecekleri zaman bile, bu aslında yalnızca kültürel, ekonomik ve toplumsal kapasitesi olan insanlarda ve onlar için bir pratik olabilecektir. İkinci olarak, hatırlamak gerekir ki, bu genelleşmenin kendisinde ikinci bir sınırlama ilkesi olacaktır. Kendiyle ilgilenme, kendiyle ilgilenen bireyi, tam da günlük hayata kapılmış kalabalıktan, o çoğunluktan, o *hoi polloi*'den¹⁴ farklı biri yapma etkisini doğuracak, böyle bir anlam ve amacı olacaktır. Dolayısıyla, bu “kendinle ilgilen” ilkesinin uygulanmasının sonucu olarak gelen bir etik bir yarılma söz konusudur. Ki bu ilke de sırası geldiğinde –ikinci yarılma– ahlâki seçkinler ve kendini kurtarma yeteneğine sahip olanlar tarafından hayata geçirilebilir. Dolayısıyla, iki yarılmanın bu çakışması –kültürlü seçkinler olgusunun getirdiği yarılma ve kendilik kaygısı pratiğinin sonucu olarak dayatılmış, elde edilmiş yarılma– bu genelleşmeye, yine de daha sonra filozoflar tarafından talep edilen, formüle edilen, ifade edilen bu genelleşme için kayda değer sınırlamalar oluşturacaktır.

İkinci olarak, gördüğünüz gibi kendilik kaygısı Sokrates ve Platon'da pedagoji sorusuyla doğrudan bağlantılıdır. Pedagoji yetersizdir, dolayısıyla kendi için kaygılanmak gerekir. Oysa, devamında, ikinci bir kaymaya, sadece genellik değil yaşla da ilgili olan bir kaymaya tanıklık edeceğiz. Genç olduğunda ve pedagoji Atina'da yetersiz olduğu için değil, her durumda kendiyle ilgilenmek gerekir, çünkü hiçbir pedagoji bunu sağlayamaz. Ve en önemli yaş, belirleyici yaş olarak olgunluk yaşıyla birlikte bütün hayat boyunca kendiyle ilgilenmek gerekir. Bu artık ergenlikten çıkış değil, kendilik

14 Bu deyim kelime anlamıyla “birçokları” ya da “çoklar” anlamına gelir ve Platon'dan beri uzman ve bilgin seçkinlere karşı olan büyük çoğunluğu adlandırır (bu deyimden örnek bir kullanımı için bkz. Sokrates'in etik seçim konusunda hâkim görüşün değersiz olduğunu gösterdiği *Kriton*, 44b-49c).

kaygısının zorunlu olduğu ayrıcalıklı yaş olarak olgunluğun gelişmesidir. Bunun sonucu olarak, kendilik kaygısının insanı hazırladığı şey, ergen için olduğu gibi, yetişkin hayata ve yurttaş hayatına giriş değildir. Burada söz konusu olan, genç adamın kendiyile, yurttaş olmak, daha doğrusu ihtiyaç duyulan önder olmak için ilgilenmesi değildir. Yetişkinin kendiyile ilgilenmesi gerekir – neye hazırlanmak için? Yaşlılığına. Yaşamın kendisinin tamamlanacağı ve askiya alınacağı yaşlılıkta yaşamın tamamlanmasına hazırlanmak için. Yaşlılığa hazırlık olarak kendilik kaygısı, pedagojik ikame biçimi olarak, yaşama hazırlanmak için pedagojik tamamlayıcı olarak kendilik kaygısından son derece açık olarak ayrılmaktadır.

Ve son olarak –buna az önce işaret ettim ve geri dönmeyeceğim– oğlan çocuklarının erotiğiyle ilişki. Bu konuda da Platon’daki bağ çok açıktır. Bu bağ Helenistik ve Roma dönemindeki kendilik tekniği ve kendilik kültüründe yavaş yavaş kopacak ve oğlan erotiği kaybolacaktır. Ama dikkate değer istisnalar, tüm bir yavaşlıklar, zorluklar, vb. dizisiyle. Örneğin, Persius’un üçüncü ya da dördüncü satirini okuduğunuzda efendisi Cornutus’u tamamen bir âşık olarak andığını görürsünüz¹⁵ ve Fronton’dan Marcus Aurelius’a ve Marcus Aurelius’tan Fronton’a mektuplaşma âşık ile maşuk arasında bir yazışmadır.¹⁶ Dolayısıyla sorun çok daha uzun ve zor olacaktır.

O zaman bu temaların (erotikle ilişki, pedagojiyle ilişki, politikayla ilişki) her zaman var olacağını, ama Klasik dönem sonrası uygarlıkta kendilik kaygısının tarihini oluşturacak tüm bir kaymalar dizisiyle var olacağını söyleyebiliriz. *Alkibiades*’in, getirdiği sorunlarla, uzun bir tarihi başlattığı doğru olsa bile, diyalog aynı zamanda bu dönem zarfında bu sorunlara getirilecek Platonculuğa ya da Yeni Platonculuğa özgü çözümü de göstermektedir. Ve bu ölçüde, *Alkibiades* kendilik kaygısının genel tarihine değil, onun katı anlamda Platoncu biçimine tanıklık eder ya da bu biçimi önceler. Aslında bana öyle geliyor ki Platoncu ve Yeni Platoncu gelenekte kendilik kaygısını karakterize eden şey, bir yandan, kendilik kaygısının biricik olmasa bile tümüyle başat biçimini ve gerçekleşmesini kendini tanımada bulacak olmasıdır. İkinci olarak, kendilik kaygısının ana ve başat ifadesi olarak bu kendini tanımanın hakikate ve genel anlamda hakikate erişmeyi sağlaması, Platoncu ve Yeni Platoncu akımın karakteristik bir özelliği olacaktır. Nihayet, üçüncü

¹⁵ Aslında söz konusu olan beşinci satirdir. Foucault burada özellikle 36-37 ile 40-41 dizilerini duymaktadır: “Kendimi sana ayırdım; taze yaşamı Sokrates göğsüne alan sensin, Cornutus [...] senle, hahırhah, güneşli uzun günler geçiriyor ve şölenlerimiz için gecelerin başlangıcını topluyordum”. (Perse, *Satires*, çev. A. Cartault, Paris, Les Belles Lettres, 1920, s. 43).

¹⁶ Bu mektuplaşma üzerine bkz. 27 Ocak Dersi, İkinci Saat.

olarak, hakikate erişimin aynı zamanda kendilikte olabilecek tanrısallığın görülmesine izin vermesi, kendilik kaygısının Platoncu ve Yeni Platoncu biçiminin yine karakteristik özelliği olacaktır. Kendini tanımak, tanrısallığı tanımak, kendindeki tanrısallığı tanımak: Bu, bence, kendilik kaygısının Platoncu ve Yeni Platoncu biçiminde temel konumdadır. Bu unsurlar, [kendilik kaygısının] Epikürosçu, Stoacı ve hatta Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu hareketler arasında olmuş olabilecek bütün etkileşimlere rağmen, Pythagorasçı başka biçimlerinde –her halükârda bu şekilde dağılmış ve düzenlenmiş olarak– bulunmayacaktır.

Her halükârda, buradan hareketle, sadece Antik düşünce tarihinde değil, en azından 18. yüzyıla kadar olan Avrupa düşünce tarihindeki büyük “Platonculuğun paradoksu”nun belli veçhelerinin anlaşabileceğini düşünüyorum. Bu paradoks şudur: Bir yandan Platonculuk, bilgiyi ve hakikate erişimi sadece, kendindeki tanrısallığın tanınması olan kendilik bilgisinden hareketle kavradığı ölçüde farklı ruhani hareketlerin mayası, ve hatta denebilir ki ana mayası olmuştur. O andan itibaren, gayet iyi görüyorsunuz ki, Platonculuk için bilgi, hakikate erişim ancak ruhun kendisiyle ve tanrısallıkla ilişkisi içinde yaşadığı bir ruhani hareket olması şartıyla gerçekleşebilir: Tanrısallıkla ilişkisi, çünkü ruh kendisiyle ilişkisi içindedir, tanrısallıkla ilişkisi içinde olduğu için kendisiyle ilişkisi içindedir. Bu kendine ve tanrısallıkla olana ilişkisi, tanrısallıkla kendine ve kendilik olarak tanrısallıkla ilişkisi, bu, Platonculuk için hakikate erişimin koşullarından biri olmuştur. Ve bu ölçüde, Platonculuğun nasıl sürekli olarak, içinde ya da zirvesinde bütün gnostik hareketlerin yer aldığı tüm bir dizi ruhani hareketin mayası, toprağı, iklimi, manzarası olduğu anlaşılmaktadır. Ama aynı zamanda, Platonculuğun nasıl sürekli olarak “rasyonalite” olarak adlandırılabilir olan şeyin gelişme iklimi olabildiğini de görürsünüz. Ruhanilik ile rasyonaliteyi, sanki bu ikisi aynı düzeyde şeylermişçesine, birbiriyle karşıt olarak düşünmenin manası olmadığına göre, Platonculuğun daha ziyade içinde bir bilgi, ruhanilik koşulu olmayan saf bilgi hareketinin geliştiği sürekli iklim olduğu söylenebilir, çünkü Platonculuğun esas özelliği tam da kendi üzerine çalışmanın, hakikate erişmek isteniyorsa kendine gösterilmesi gereken özenin kendini tanımak, yani hakikati tanımak olduğunu göstermesidir. Bu açıdan, kendilik bilgisi ile hakikatin bilgisi (bilme edimi, genel olarak bilginin yol alışı ve yöntemi) ruhaniliğin taleplerini kendilerine mal edecek, bir anlamda onları emeceklerdir. Öyle ki, Platonculuk, bana öyle geliyor, bütün Antik kültür ve Avrupa kültürü boyunca şu ikili oyunu oynar: Hem hakikate erişmek için zorunlu olan ruhanilik koşullarını sürekli

mesele haline getirmek, hem de ruhaniliği sadece bilginin, kendiliğin, tanrısal olanın, özlerin bilgisinin hareketi içinde yeniden eritmek. İşte, kabaca, Alkiades metni ile açtığı tarihsel perspektifler [üzerine] söylemek istediklerimiz bunlar. Öyleyse, gelecek derste bu *epimeleia heautou* sorusunun başka bir tarihsel dönemdeki, yani İ.S. 1.-2. yüzyıllarda Epikürosçu, Stoacı, vb. felsefelerdeki incelemesine geçebiliriz.

20 Ocak 1982 Dersi

Birinci Saat

Alkibiades'ten İ.S. ilk iki yüzyıla kadar kendilik kaygısı: genel evrim. – *Epimeleia* etrafında söz dağarcığı araştırması. – Bir deyimler kümesi. – Kendilik kaygısının genelleşmesi: Kendilik kaygısının varoluşun tümüyle eşkaplamalı olduğu ilkesi. – Metinlerin okunması; Epikuros, Musonius Rufus, Seneca, Epiktetos, İskenderiyeli Philon, Lucianus. Bu genelleşmenin etik sonuçları: eğitici [*formateur*] ve düzeltici eksen olarak kendilik kaygısı; tıbbi ve felsefi faaliyetlerin yankınlaşması (ortak kavramlar; terapi amacı).

Şimdi daha önce seçtiklerimden farklı bazı kronolojik perspektifler izlemek ve aşağı yukarı İ.S. 1.-2. yüzyılları kapsayan döneme geçmek istiyorum: Politik gönderme noktaları için, diyelim ki, Augustus veya Julio-Claudian hanedanlığından Antonine hanedanlığına kadar;¹ ya da felsefi gönderme noktaları için –her halükârda benim inceleyeceğim alandaki gönderme noktaları– diyelim ki, Musonius Rufus ile başlayan Roma Stoacılığı döneminden Marcus Aurelius'a, yani Hristiyanlığın yayılması ve ilk büyük Hristiyan düşünürlerin – Tertullianus ve İskenderiyeli Clementus ortaya çıkışından hemen önce klasik Helenizm kültürünün yeniden doğuş dönemine kadar gideceğim.²

1 Caesar Claudius İ.Ö. 27'de iktidarını yeni bir dağılımını (Principatus) yürürlüğe koyar ve kendini *Agustus* olarak adlandırır. İ.Ö. 14'de iktidarını evlat edindiği ve 68'de Neron'un ölümüne kadar sürecek Julio-Claudian hanedanlığını kuran oğlu Tiberius'a (Claudius ailesi) bırakarak ölür. Flavius hanedanlığını takip eden Antonine hanedanlığına gelince, 96'dan 192'ye (Commodus'un katledilmesi) kadar hükmedeceklerdir ve saltanatlarına Trajan, Hadrianus ve Marcus Aurelius damga vuracaktır. Foucault'nun seçtiği bu dönem, tarihçilerin Yüksek İmparatorluk olarak adlandırdığı şeyi kapsar.

2 Stobaeus tarafından *Florilegium*'de muhafaza edildiği için ahlâk üzerine vaazlarını tanıdığımız Musonius Rufus, Kinik olarak yaşayan ve öğretisi, Flavian hükümlerinin başında Roma'ya hâkim olan Toscana kökenli bir Romalı şövalyeydi. Musonius Rufus'un derslerini takip eden Epiktetos, onun çok canlı bir hatırasını korumuştur ve *Sobbetler*'inde sıkça gönderme yapar. Musonius Rufus, özellikle somut varoluş pratiklerine (nasıl yemeli, giyinmeli, uyumalı, vb.) dair vaazlarıyla tanınır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde (*Le Souci de soi, op. cit.*, s. 177-180, 187-188, 197-198 et 201-202), Musonius Rufus'un evliliğe yağdırdığı lanetlere bolca başvurur. 121'de doğmuş olan Marcus Aurelius, 138'de Hadrianus'un yerine geçer. *Düşünceler*'i yaşamının sonunda yazılmış gibî görünmektedir (en azından 170'li yıllardan itibaren). 180'de olur – Tertullianus'un (takribi 155-225) ilk büyük eseri, 197 tarihli *Sarınma*'dır. Son olarak, İskenderiyeli Clementus (takribi 150

Dolayısıyla bu dönemi seçmek istiyorum, çünkü kendilik kaygısının, nosyon olduğu kadar pratik olarak ve kurum olarak da kendilik kaygısının tarihinde gerçek bir altın çağ olarak görünüyor. Bu altın çağ kısaca nasıl karakterize edilebilir?

Alkibiades'te, bana öyle geliyor ki, kendilik kaygısının hem varoluş nedenini, hem de biçimini belirleyen üç koşul vardı. Bu koşullardan biri kendilik kaygısının uygulanım alanıyla ilgiliydi: Kim kendiyle ilgilenmelidir? *Alkibiades* metni bu konuda tamamen açıktır: Kendisiyle ilgilenmesi gerekenler, iktidarda olmaya yazgılı olan genç aristokratlardır. Bu *Alkibiades*'te açıktır. Hiçbir şekilde bunun Platon'un diğer metinlerinde ne de diğer Sokratik diyaloglarda bulunduğunu söylemiyorum, ama sonuç olarak bu metinde, kendisiyle ilgilenmesi gereken, mevkii gereği bir gün şehir devleti idare etmesi gereken genç aristokrat olarak Alkibiades ve onun gibi insanlardır. İkinci olarak, birincisiyle ilintili olduğu açık olan ikinci belirlenim, kendilik kaygısının bir amacı, kesin bir gerekçesi olduğudur: söz konusu olan, yazgılı olunan iktidarı makul bir şekilde, erdemli olarak uygulayacak şekilde kendiyle ilgilenmektir. Son olarak, diyalogun sonunda çok açıkça ortaya çıkan üçüncü sınırlama: kendilik kaygısının, tek olmasa bile, ana biçiminin kendini tanıma olmasıdır: kendiyle ilgilenmek kendini tanımaktır. Oysa, burada da, şematik bir genel bakış olarak, sözünü ettiğim dönemde, yani İ.S. 1.-2. yüzyıllarda, bu üç koşulun yerini kaybettiğini söyleyebileceğimize inanıyorum. Yerini kaybetti derken, tam o anda yerlerini kaybettiklerini ve, İmparatorluğun yerleşmesinin bu döneminde, kendilik kaygısının aniden ve bir kerede yeni biçimler almasına neden olan şiddetli ve ani bir şey olduğunu söylemek istemiyorum; bunu da kesin olarak vurgulamak istiyorum. Aslında, kendilik kaygısı pratiğine *Alkibiades*'te getirilmiş olan bu farklı koşullar, Platon'un eserinde de algılanabilir olan, çok uzun bir evrim sonucunda ortadan kaybolmuştur. Bu evrim, dolayısıyla, Platon'da hissedilebilir ve bütün Helenistik dönem boyunca, büyük ölçüde kendilerini yaşama sanatı olarak tanıtan bu Kinik, Epikürosçu, Stoacı felsefelerin etkisi altında devam etmiş ve onlar tarafından taşınmıştır. Yine de, *Alkibiades*'te kendi için kaygılanma zorunluluğunu karakterize eden üç belirlenim (ya da koşul), üzerinde durmak istediğim dönemde kaybolmuşlardır. Her halükârda, ilk bakışta, kaybolmuş gibi görünürler.

İlk olarak, kendi için kaygılanmak genel ve koşulsuz bir ilke, kendini herkese, her zaman ve mevki şartı gütmenden dayatan bir buyruk olmuştur.

İlinci olarak, kendi için kaygılanmanın varlık nedeni artık, başkalarını yönetmek olan çok özel bir faaliyet değil gibidir. Kendi için kaygılanmanın nihai ereği artık bu özel ve ayrıcalıklı nesne olarak şehir devleti değildir; artık kendiliyle ilgileniliyorsa, bu insanın kendisi içindir ve ereği kendiliktir. Şunu bir daha söyleyelim: *Alkibiades*'in analizinde, şematik olarak söylersek, kendilik –ve metnin burada çok açıktır çünkü metinde birkaç kez tekrarlanan soru buydu: İlgielenmesi gereken bu kendilik nedir, ilgilenmem gereken bu kendim nedir? – çok açık biçimde, kendilik kaygısının nesnesi olarak tanımlanmıştı ve bu nesnenin doğasını sorgulamak gerekiyordu. Ama bu kendilik kaygısının ereği, ki bu nesnesinden farklıydı, başka bir şeydi. Bu erek, şehir devletti. Elbette, yöneten kişi şehir devletin parçası olduğu ölçüde, bir bakıma, kendi şahsi kendilik kaygısının da ereğiydi ve bu anlamda, Klasik Çağ metinlerinde sık sık yönetenin, kendini ve şehir devleti –şehir devletin parçası olduğu ölçüde kendini-kontrollemek için yönetmeye kendini gerektiği gibi adanması fikrine rastlanır. Ama denebilir ki, *Alkibiades* tarzı kendilik kaygısında biraz karmaşık bir yapı vardı ve bu yapıda kaygının nesnesi kendilikti, ama ereği, içinde kendiliğin sadece bir unsur olarak bulunduğu şehir devletti. Şehir devlet kendinin kendiliyle ilişkisini dolayımlandırıyor ve kendinin erek olduğu kadar nesne de olmasını sağlıyordu, ama kendilik sadece şehir devletin bu dolayımı olduğu için bir erekten. Şimdi sanıyorum ki, imparatorluğun altın çağının boy göstermesinde söz konusu olan neoklasik kültürde geliştiği haliyle, bu biçim altında, kendiliğin hem kaygı duyulan nesne, ilgilenmesi gereken şey, hem de, ki bu çok önemlidir, kendi için kaygılanıldığında güdülen amaç olarak görüldüğü söylenebilir. Niye kendi için kaygılanılmaktadır? Şehir devlet için değil. Kendi için. Ya da yine: kaygının bu kendi üzerine dönen biçimi sadece nesneyle ilişkiyi değil –nesne olarak kendi için kaygılanma– aynı zamanda erikle ve amaçlılığıyla da yapılandırmaktadır. Kendiyle ilişkinin bir tür kendini erek haline getirmesi; bu, ilerideki derslerde açmaya çalışacağım ikinci büyük özelliktir. Üçüncü olarak üçüncü özellik, kendilik kaygısının artık, açıkça, sadece kendilik bulgusunda belirlenmemesidir. Elbette, bu buyruk ya da bu kendilik bilgisi biçimi kaybolmaz. Diyelim ki sadece zayıflar veya, bazı söz dağarcığı unsurlarını bulmak ve bazı deyim türlerine gönderme yapmak suretiyle gösterilebilecek olan çok daha geniş bir bütünün parçası olur.

Her şeyden önce, bir kez daha Platon'un *Alkibiades*'inden Nissalı Gregoris'te kadar karşımıza çıkan bu kanonik, temel "*epimeleisthai heautou*" (kendiliyle ilgilenmek, kendiliyle meşgul olmak, kendi için kaygılanmak) deyiminin üzerinde ısrar edilmesi gereken bir anlamı vardır: *epimeleisthai* sadece bir

zihinsel tutumu, bir dikkat biçimini, şu ya da bu şeyi unutmama biçimini göstermez. Kelimenin etimolojisi, *meletan*, *meletê*, *meletai*, vb. gibi tüm bir kelime dizisine gönderir. Sık sık *gumnazein* fiiliyle birlikte kullanılan ve eşleştirilen³ *meletan*, egzersiz ve idman yapmadır. *Meletai*, egzersizlerdir: jimnastik egzersizi, askeri egzersiz, askeri idman. *Epimelesthai* bir zihinsel durumdan çok daha fazla bir faaliyete, uyanık, sürekli, uygulamalı, kurallı, vb. bir faaliyete gönderme yapar. Örneğin, klasik söz dağarcığına bakmak için Xénophon'un *Oeconomicus*'unu alalım. *Oeconomicus*'da hayatını anlattığı toprak sahibinin, bu çiftçi-centilmenin bütün faaliyetlerinden söz ederken onun bedenini çalıştırdığı için hem toprak sahibi olarak kendine, hem de zenginleştirdiği için ailesine çok faydalı olan *epimeleiai*'lerinden, faaliyetlerinden söz eder.⁴ Bütün *meletan*, *melete*, *epimelesthai*, *epimeleia*, vb. kelimeleri dizisi, dolayısıyla, bir pratikler kümesine gönderme yapar. Ve 4. yüzyılın Hıristiyan söz dağarcığında *epimeleia* çoğunlukla egzersiz, asetik egzersiz anlamına gelir. Dolayısıyla şunu asla unutmayalım: *epimeleia*/*epimelesthai* faaliyet biçimlerine gönderme yapar. Bu temel, merkezi kelimenin etrafında, felsefe literatüründe ya da kelimenin tam anlamıyla edebi metinlerde, yalnızca bilgi faaliyetinin kapsadığı alanın çok ötesine giden tüm bir söz dağarcığı ve deyimler bütünü tespit etmek mümkündür. Burada dört deyim ailesi tespit edebiliriz.

Bu deyimlerin bir kısmı, aslında, bilgi edimlerine gönderme yapar ve insanın kendisine dair dikkatiyle, bakışıyla, algısıyla ilgilidir: kendine dikkat etmek (*prosekhein ton noûn*);⁵ bakışını kendine çevirmek (örneğin Plutharkos'un bütün kepenkleri, dış avluya açılan kapıları kapatma, bakışını evin ve kendinin içine çevirme zorunluluğu üzerine tüm bir analizi vardır);⁶ kendini incelemek (kendini incelemek gerekir: *skepteon sauton*).⁷ Ama kendilik

3 Düşüncede egzersiz olarak *meletan* ile gerçeklikte egzersiz olarak *gumnazein* arasında daha güçlü bir kavramsal ayrım için bkz. 3 Mart Dersi, İkinci Saat.

4 "En varlıklı insanlar bile tarımdan vazgeçemezler: Görüyorsun ki bu meşguliyet (*epimeleia*) hem bir eğlence kaynağı, hem insanın hanesini büyütmeye aracı, hem de özgür bir insanın yapması gereken her şeyde bedenini çalıştırmasının aracıdır" (Xénophon, *Économique*, çev. s. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949, V-1, s. 51).

5 Bkz. bu ifadenin Platon'da örnek kullanımı: "Kendini daha da fazla dikkatle incelemelisin" (*Charmide*, 160d, çev. A. Croiset, Platon, *Oeuvres complètes*, c. II, Paris, Les Belles Lettres, 1921 içinde, s. 61); "Her şeyden önce kendimizi düşünmeliyiz (*prosektein ton noun hêmîn autoîs*)" (*Ménon*, 96d, çev. A. Croiset, Platon, *Oeuvres complètes*, c. III-2, Paris, Les Belles Lettres, 1923 içinde, s. 274).

6 *Merak Üzerine*, 515e (Plutarque, *Oeuvres morales*, c. VII-1, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, içinde s. 266-267). Foucault bu pasajın analizini daha ayrıntılı olarak 10 Şubat, Birinci Saat dersinde yapıyor.

7 Kendine dönen bakış teması için bkz. aynı ders, Birinci Saat.

kaygısı konusunda sadece bakışın bu yön değiştirmesine, bu zorunlu kendine uyanık olmaya değil, aynı zamanda, bir biçimde kendi çevresinde dönmeye ve kendine yönelmeye veya kendine dönmeye götüren, davet eden tüm bir bütünsel varoluş hareketine gönderme yapan bir söz dağarcığı da vardır. Kendine doğru dönmek, bu ünlü *convertere*'dir, tekrar sözünü edeceğimiz bu *meta-noia*'dır.⁸ Tüm bir deyim dizisi vardır: kendi içine dönmek, kendi içine çekilmek,⁹ ya da: kendinin daha derinlerine inmek. Kendi etrafında toplanmak, kendinde toplanmak ya da bir sığınak gibi, iyi tahkim edilmiş bir hisar gibi, surlarla çevrili bir kale gibi, vb. kendinde oturma veya yerleşmeye gönderme yapan deyimler vardır.¹⁰ Üçüncü deyim bütünü, kendilikle ilgili olarak faaliyetlere, özel tutumlara gönderme yaparlar. Bazıları doğrudan doğruya tıbbi söz dağarcığından esinlenir: kendini tedavi etmek, iyileştirmek, amputasyon yapmak, iltihaplarını kendi kendine yarmak, vb. gerekir.¹¹ Ayrıca, yine kendiyle ilgili olarak yapılan, ama daha ziyade hukuki türde olan faaliyetler vardır: Seneca'nın Lucilius'a ilk mektubunda dediği gibi "kendi üzerinde hak iddia etmek gerekir".¹² Yani: bu hukuki hakkı talep etmek gerekir, haklarını, kendi üzerindeki, kurtulunması gereken borçlar ve yükümlülüklerle tülen ezilmiş veya esir alınmış olan şey üzerindeki haklarını olumlamak gerekir. Dolayısıyla kendini azat etmek, kendini serbest kılmak gerekir. Ayrıca, kendilikle ilgili olarak dinsel türde etkinlikleri imleyen deyimler vardır: insan kendine ibadet etmelidir [*se rendre un culte* – ç.n.], kendini onurlandırmalıdır, kendine saygı duymalıdır, kendisi karşısında utanç duymalıdır.¹³ Son olarak, dördüncü bütün, dördüncü deyim paketi, kendiyle sürekli bir ilişkiyi tanımlayan deyimlerden oluşur: ya hâkimiyet ve hükümlanlık ilişkisi (kendinin efendisi olmak), ya da duyumsama ilişkisi (kendinden haz almak, kendin-

8 *Metanoina*'nın Yunan ve Hristiyan anlamları için bkz. aynı ders, Birinci Saat.

9 İnzıvaya çekilme (*anakhôrêsis*) üzerine bkz. 12 Ocak Dersi, Birinci Saat ve 10 Şubat Dersi.

10 "Hatırla ki iç rehberin, kendi içine çekilip de yapmak istemediğini yapmamaktan memnun olduğunda ele geçirilemez [...]. Tutkularдан özgür bir zekâ bir kaledir. İnsanın çekilecek ve artık ele geçirilemez olacak daha güçlü bir konumu yoktur" (Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 48, a.g. edisyon, s. 94). "İfsele çevremizde, Talihin bin bir düzenele saldırıp da gedik açamadığı ele geçirilemez bir duvar olur. Dış şeylerden kopmuş olarak kendini, kendine inşa ettiği kalede müdafaa eden ruh, ele geçemez bir konumdadır" (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap X, mektup 82, 5, a.g. edisyon, s. 102). Aynı imge Epiktetos'ta da bulunur (*Entretiens*, IV, 1, 86), ama tersine çevrilmiş olarak, çünkü burada, söz konusu olan, tersine, iç kaleyi ele geçirmektir.

11 Bkz. *Le Souci de soi*, s. 69-74, özellikle Epiktetos'a ve Seneca'ya göndermelerle.

12 Seneca'nın Lucilius'a ilk mektubunun ilk cümlesi: "*Vindica te tibi*" (*Lettres à Lucilius*, c. I, s. 3).

13 Burada, akla her şeyden önce Marcus Aurelius'un, "kani yetisine saygı göster (*tên hypolêptikên dianammi sebe*)" (*Pensées*, III, 9, s. 23) veya "içindeki en seçkin şeye saygı göster (*timê*)" gibi duymaları gelur (*Pensées*, V, 21, s. 49).

den keyif almak, kendi mevcudiyetinden memnun olmak, kendinden tatmin olmak, vb.).¹⁴

Görüyorsunuz ki, geliştiği haliyle, burada dikkate alacağım dönemde kendini gösterdiği ve ifade ettiği haliyle, kendilik kaygısının basit bilgi etkinliğini haydi haydi aştığını gösteren tüm bir deyim dizisi vardır ve aslında söz konusu olan tüm bir kendilik pratiğidir. Bunun ardından şimdi, kendilik kaygısının patlaması ya da her halükârda dönüşümü (kendilik kaygısının özerk, kendini amaçlayan ve biçim olarak çoğul bir pratiğe dönüşmesi) olarak adlandırabileceğimiz şeyi konumlandırmak için, onu biraz daha yakından incelemek için, bugün kendilik kaygısının genelleşme sürecini incelemek, bu genelleşmenin iki eksene göre gerçekleşmesinin analizini yapmak istiyorum. Bir yandan bireyin bizzat kendi hayatındaki genelleşme. Kendilik kaygısı nasıl olup da bireysel hayatla aynı alanı kapsamaya başlar ve bu hayatla aynı alanı kapsamak zorunda mıdır? Birinci saatte bunu açıklamaya çalışacağım. İkinci saatte ise, kendilik kaygısının kim olursa olsun bütün bireylere –sözünü edeceğim bütün sınırlamalarla birlikte– yayılmasını sağlayan genellemenin analizini yapmaya çalışacağım. Dolayısıyla, ilk olarak: kendilik kaygısının bireysel yaşamı kapsaması ya da kendilik kaygısı ile yaşama sanatının (ünlü *tekhne tou biou*), Platon’dan ve özellikle Platon sonrası hareketlerde felsefenin temel tanımı olacağı gayet iyi bilinen varoluş sanatının, eş kapsamlılığı. Kendilik kaygısı yaşamla aynı alanı kaplamaya başlar.

Alkibiades’i tarihsel gönderme noktası ve bütün bu sürecin anlaşılması için bir anahtar olarak alırsak, *Alkibiades*’te kendilik kaygısının verili bir anda ve belirli bir durumda zorunlu olarak görüldüğünü hatırlarsınız. Bu an, bu durum Yunancada *kairos*¹⁵ olarak adlandırılan ve bir anlamda bir olayın özel bağlamını oluşturan şey değildir. Bu an ve durum Yunanlıların *hōra* olarak adlandırdığı şeydir: Bu, yaşamın kendiyle ilgilenilmesi gereken anı, mevsimi, varoluş mevsimidir. Bu varoluş mevsimi –buraya geri dönmeyeceğim, daha önce vurgulamıştım– pedagoji için olduğu kadar erotik için, aynı ölçüde politika için de kritik olan o yaştır: Bu, genç adamın aynı anda hem pedagoğların elinde olmaktan, hem de erotik nesne olmaktan çıktığı ve yaşama katılıp iktidarını, faal iktidarını uyguladığı andır.¹⁶ Bütün toplumlarda erge- nin yaşama katılımının, “yetişkin” olarak adlandırdığımız bu aşamaya geçi-

14 Bkz. Seneca’nın Lucilius’a 23, 3-6 ve 72, 4 no’lu mektupları.

15 İlk anlamı mekânsal olan *kairos* (okçu için hedef noktası) klasik kültürde niteliksel bir zaman ar- dışıklığını adlandırır: elverişli veya vakitli an (bkz. M. Trédé, “*Kairos*:” *Pà-propos et l’occasion. Le mot et la notion d’Homère à la fin du I^{er} siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1992).

16 Bkz. 6 Ocak Dersi, İkinci Saat.

şin sorunlar getirdiğini, toplumların büyük çoğunluğunun ergenlikten yetişkinliğe bu zor ve tehlikeli geçişi çok güçlü bir biçimde törenselleştirdiğini elbette herkes biliyordur. Bana ilginç gelen ve kuşkusuz daha derine inmeyi hak eden şey, temelde, Yunanistan'da ya da her halükârda Atina'da –çünkü Sparta'da durum biraz farklıydı herhalde– yaşama katılma anında bu ergenler için güçlü, iyi düzenlenmiş ve etkili bir geçiş kurumu olmamasından duyulan sıkıntı ve şikâyetlerin hiçbir zaman eksik olmamasıdır.¹⁷ Atina pedagojisine getirilen eleştiri, bu pedagojinin ergenlikten yetişkinlik yaşına geçişi güvence altına almaktan aciz, bu yaşama katılımı güvence altına almaktan ve kodlamaktan aciz olduğu eleştirisi, bana Yunan felsefesinin sabit özelliklerinden biri olarak görünmektedir. Hatta felsefi söylemin ya da en azından Sokratesçi Platoncu söylemin burada –bu sorunla ilgili olarak, bu kurumsal açıktaki, bu pedagoji eksiğinde, ergenliğin sonu ile yaşama katılmanın bu politik ve erotik olarak belalı anında– oluştuğu bile söylenebilir. Daha önce birçok kez sözünü ettiğim bu noktaya geri dönmeyelim.¹⁸

Her halükârda kesin olan bir şey vardır, Platon'dan sonra ve elbette şu anda sözünü ettiğim döneme kadar, kendilik kaygısı zorunluluğu, yaşamın bu noktasında, ergenliğin sonundaki bu belalı ve kritik aşamada olumlanmaz. Bundan böyle, kendilik kaygısı sadece ergenlik ile yetişkin yaş arasındaki o ana özgü pedagojik krize bağlı olmayan bir buyruktur. Kendilik kaygısı tüm yaşam boyunca sürmesi gereken kesintisiz bir zorunluluktur. Ve burada da, bunun dile getirilmesi için 1.-2. yüzyılları beklemek gerekmez. Eğer *Epikuros'un Meneceas'a Mektup*'unun başına bakarsanız şunu okursunuz: “Gençken felsefe yapma konusunda tereddüt edilmemelidir ve yaşlıyken de felsefe yapmaktan yorulmamalıdır. Ruhuna özen göstermek için hiçbir zaman ne çok erken ne de çok geçtir. Felsefe yapmanın henüz vakti değil ya da artık felsefe yapmanın vakti değil diyen, mutlu olmanın henüz vakti değil ya da artık mutlu olmanın vakti geçti diyene benzer. Dolayısıyla, gençken ve yaşlıyken felsefe yapmak gerekir, ikinci durumda [dolayısıyla yaşlıyken; M.F.] geçmiş günlerin hatırası yoluyla, iyi ile temas sayesinde gençleş-

17 Atina sadece 4. yüzyılın sonunda askerlik hizmetinin eşdeğerini, her halükârda, genç insanların yetişkin ve sorumlu yurttaşlar olmadan önce tertibe alınmasını yürürlüğe koymuştu. Bu tarihten önce, Atina'nın yetişkinlik yaşına geçişi vurgulamak için güçlü bir kurumu yoktu. Tersine, Sparta'nın başından beri sürekli, güçlü bir düzene sahip olan askeri tertip yapıları vardı. Bkz. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit., özellikle Atina'da 18 ila 20 yaş arasındaki gençler üzerine bkz. Vidal-Naquet, “Le Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne” (1968), *Le Chasseur noir*, Paris, La Découverte, 1983, s. 151-174 içinde yeniden alınıp tamamlanmıştır.

18 Foucault'nun *Hazların Kullanımı*'nin V. bölümünde (op. cit.) geliştirdiği tez bilinir. Bu tez, Collège de France'taki tüm bir dersin konusu olmuştu (28 Ocak 1981).

mek için; ilk durumda [gençken; M.F.] ise ne kadar genç olunursa olunsun gelecek karşısında bir yaşlı gibi sağlam durmak için”.¹⁹ Görüyorsunuz ki, bu metin çok yoğun ve yakından bakılması gereken bir dizi öge barındırıyor. Burada bunlardan sadece birkaçını vurgulamak isterim. Elbette, “felsefe yapma” ile “ruhuna özen gösterme” iç içe geçer; gördüğünüz gibi bu felsefe yapma, ruhuna özen gösterme faaliyetinin amacı, dolayısıyla, mutluluğa erişmektir; ruhuna özen gösterme faaliyetinin hayatın her alanında, hem gençken hem de yaşlıyken uygulanması gerekir. Ama yine de birbirinden oldukça farklı iki işlev vardır burada: Gençken söz konusu olan şey hayata hazırlanmak – bu, daha sonra geri döneceğim ve Epikürosçularda olduğu kadar Stoacılar da fazlasıyla önemli olan *paraskheue*’dir,²⁰ silahlanmak, varoluş için bir teçhizat sahibi olmaktır; diğer bir tarafta, yaşlılık tarafında ise, felsefe gençleşmektir. Yani zamanı döndürmek, ya da her halükârda kendini zamandan koparmaktır ve bu da, Epikürosçularda geçmiş anları anımsama anlamına gelen bir ezberleme faaliyetiyle olur. Bütün bunlar, aslında, bizi bu faaliyetin, tüm bu kendilik pratiğinin tam da ortasına götürür, ama bu metnin farklı noktalarına daha sonra geri döneceğim. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi Epiküros için her zaman felsefe yapmak gerekir, kendiyile ilgilenmekten vazgeçmemek gerekir.

Şimdi Stoacı metinlere bakarsak, yine aynı şeyi görürüz. Yüzlercesi arasında sadece Musonius Rufus’un, kendini aralıksız olarak tedavi etmek yoluyla (*aei therapeuontes*) kurtulunabileceğini söyleyen metnini alıntılacağım.²¹ Kendiyile ilgilenmek, dolayısıyla, tüm bir yaşamla, tüm Yaşamla ilgilenmektir. Aslında, kendilik kaygısının sözünü ettiğim dönemde nasıl uygulandığını gördüğünüzde, bunun gerçekten de yaşamın tümüne yönelik bir faaliyet olduğunu algıyorsunuz. Hatta bunun bir yetişkin faaliyeti olduğu ve kendilik kaygısındaki çekim merkezinin, öne çıkan zamansal eksenin ergenlik dönemi değil, tersine yetişkinlik yaşının ortası olduğu bile söylenebilir. Bu hatta belki de ergenliğin sonu yerine yetişkinliğin sonudur. Her halükârda, İ.Ö. 5.-4. yüzyıllar Atina’sında iktidarda olma arayışındaki o hırslı ve heves-

19 Epiküros’tan Meneceas’a mektup”, Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, c. II, çev. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 içinde, s. 258.

20 Bkz. 24 Şubat Dersi, İkinci Saat.

21 “Musonius’un hatırladığımız güzel özdeyişleri arasında bir tanesi şudur, Sulla: ‘İnsan sağlıklı yaşamak istiyorsa (*bioun tous sôzesthai mellontas*), kendini aralıksız olarak muayene etmelidir (*to dein aei therapeuomenous*)’ (*Du contrôle de la colère*, 453d, Plutarque, *Oeuvres morales*, c. VII-1, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, a.g. edisyon içinde, s. 59; O. Hense edisyonu içinde fragman 36: *Des Reliquiae* de Musonius, Leipzig, Teubner, 1905, s. 123).

lı genç insanlar yok karşımızda. Daha ziyade, küçücük bir dünyayla, birbirini cesaretlendirerek kendilik pratiğini kendi başlarına veya toplu olarak uygulayan tüm bir genç insanlar dünyasıyla ya da tam anlamıyla olgun, bizim yaylı olarak değerlendireceğimiz insanların dünyasıyla karşı karşıyayızdır.

Basit bazı örnekler verebiliriz. Bireysel türdeki pratiklerde, Seneca ile Serenus arasındaki ilişkileri alalım. Serenus, *De Tranquillitate*'nin başında Seneca'ya halet-i ruhiyesini anlattığı ve Seneca'dan kendisine tavsiyelerde bulunmasını, bir teşhis koymasını ve kendisiyle ilgili olarak Seneca'dan bir biçimde ruh doktoru rolünü oynamasını istediğini yazmaktadır – ya da yazdığı anlaşıldığı veya gerçekten yazan kendisidir.²² Peki, *De Constantia*'nın ve bulunduğu kadarıyla muhtemelen *De Otio*'nun²³ da ithaf edildiği bu Serenus kimdi?²⁴ Hiçbir biçimde Alkibiades türü bir ergen değildi. Bu genç bir adam, Roma'ya gelmiş ve orada bir siyaset adamı kariyeri, hatta nedim kariyeri başlatmış olan genç bir taşralıydı (saygın bir aile, Seneca'nın uzaktan akrabaları). Neron'un şu anda kim olduğunu hatırlamadığım, zaten mühim değil, metreslerinden biri ile ilişkisini daha ileri taşımıştı.²⁵ İşte Serenus aşağı yukarı bu dönemde –dolayısıyla hayatta zaten ilerlemişken, seçimlerini zaten yapmışken, bir kariyere başlamışken– Seneca'ya başvurur. Yine bu bireysel ilişkiler konusunda, yine Seneca'nın çevresinden Lucilius'u alalım: 62'den itibaren Seneca'yı meşgul edecek bütün o uzun yazışma kadar, ona ithaf edilen, ona hitaben yazılmış *Doğa Araştırmaları*'nın da muhatabıdır. Peki, kimdir bu Lu-

22 Söz konusu olan Seneca'nın diyalogunun birinci argümanıdır (*De la tranquillité de l'âme*, I, 1-18, *Dialogues*, c. IV, çev. R. Waltz, a.g. edisyon içinde, s. 71-75).

23 Bu üç deneme (*Bilgenin Sebati Üzerine*, *Ruhun Dinginliği Üzerine*, *Aylaklık Üzerine*) geleneksel olarak Serenus'un (Seneca'nın etkisi altında) Epikürosçuluktan Stoacılığa dönmesini temsil ederler. Oysa P. Veyne ("Préface" à: Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, s. 375-376) bu denemeyi 62-65 senelerinde, Seneca'nın emekliye ayrıldığı ve bunu bir fırsat bulduğu an olan tarihlendirir (bu ise denemenin, 62 yılı öncesinde ölen Serenus'a ithaf edilmiş olduğuna dikkate almaz).

24 Foucault'nun *Kendilik Kaygısı*'nda (s. 64 ve 69) söylediklerinin dışında Serenus'un Seneca'yla ilişkisi üzerine, P. Grimal'in klasik eserinde (*Sénèque ou la Conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979) bu ilişkiye ayrılmış olan sayfaları hatırlamak gerekir (s. 13-14, 26-28, ve kariyeri ve Epikürosçuluğu üzerine, özellikle s. 287-292). Serenus'un Seneca'nın bir akrabası olduğu (aynı aile adını taşırlar) ve kariyerini ona borçlu olduğu (süvari olarak 50'li yıllarda muhafız alayının komutanlığı görevinde bulunmuştur) varsayılr. 62 yılında, bir tabak mantarla zehirlenerek öldürülmüş ve Seneca, onun ardından Lucilius'a 63, 14. mektubunda ağlamıştır.

25 Söz konusu olan, Prense aşkı Serenus tarafından örtbas edilen Acte'dir: "[Neron] annesine itaat etmeyi bıraktı ve kendini Seneca'nın ellerine emanet etti. Seneca'nın yakınlarından biri olan Annaeus Serenus, aynı azat edilmiş kadına [Acte] aşık olduğunu iddia ederek genç Neron'un ilk arzularını gizlemesine katkıda bulundu ve Prensin genç kadına gizlice gönderdiği hediyelerin kendi cömertliğim gibi görünmesi için kendi adını kullandı" (Tacite, *Annales*, XIII, 13, çev. s. Grimal, Paris, Gallimard, 1990, s. 310).

cillius? Seneca'dan on yaş küçük bir adamdır.²⁶ Düşündüğünüzde, Seneca emekliye ayrıldığında ve bu yazışma ile *Doğa Araştırmaları*'nı kaleme aldığı anda altmış yaşındadır.²⁷ Dolayısıyla, Lucilius'un kabaca elli yaşında, kırk ya da elli yaşında olduğu söylenebilir. Her halükârda, bu yazışma döneminde, Lucilius Sicilya mutasarrıfıdır. Seneca açısından yazışmanın amacı, Lucilius'u, diyelim ki, biraz laçka ve iyi düşünülmemiş bir Epikurosçuluktan katı bir Stoacılığa evriltmektir. Diyeceksiniz ki burada, Seneca yine de oldukça özel bir vakadır: söz konusu olan bir yandan sırf bireysel bir pratik, diğer yandan ise yüksek mevkideki bir politikacıdır ve sonuç olarak Seneca'nın tüm gençlere hitap etmek ve onlara ders vermek için kuşkusuz ne vakti, ne boş zamanı, ne de arzusu vardı.

Ama eğer Seneca'dan farklı olarak meslekten öğretmen olan Epiktetos'u alırsanız, tabii ki, Epiktetos'un bir okulu olduğu doğrudur. Adı "okul" olan ve içinde öğrencileri olan bir okul açar. Ve elbette, öğrencileri arasında, okula eğitim [*formation*] almaya gelen belli sayıda, kuşkusuz çok sayıda genç insan vardır. Epiktetos'un okulunun bu eğitim [*formation*] işlevine, Arianus'un bir araya getirdiği *Sohbetler*'deki birçok yerde işaret edilir.²⁸ Örneğin, orada olan, ailelerini iyi bir felsefe okulunda eğitim [*formation*] almaya geldiklerine inandırmış olan, ama aslında tek bir şeyi, yani eve dönüp parlama-yı ve önemli mevkilere gelmeyi düşünen bütün o genç insanlarla saç saça baş başa gelir. Ayrıca, büyük bir şevkle gelen ve ardından, bir süre sonra, parlak olmayı yeterince öğretmeyen ve ahlâki olarak çok fazla şey talep eden bir eğitim tatlarını kaçırdığı için okulu terk eden öğrencilerin eleştirisi gelir. Alışveriş yapmaya şehire gönderildiklerinde burada davranma biçimi üzerine kural-

26 Seneca'nın Lucilius'la ilişkisi (ve Lucilius'un yaşı) için P. Grimal'e başvurulacaktır (Sénèque..., *op. cit.*, s. 13 ve 92-93) ve L. Delatte'in daha eski makalesine ("Lucillius, l'ami de Sénèque", *Les Études classiques*, IV, 1935, s. 367-545) başvurulacaktır; aynı zamanda bkz. *Kendilik Kaygısı*, s. 64 ve 69.

27 *Doğa Araştırmaları*'nın tarihlendirilmesi sorunları için temel metin hâlâ P. Oltramare'in, söz konusu eserin Belle Lettres edisyonuna yazdığı önsözdür (c. I, Paris, 1929). Bu metinde Oltramare, *Araştırmalar*'ın yazımını 61 ile 64 arasına yerleştirir (daha kesin olarak: 63'ün sonu ile 65'in başı). Bu da "Lucilius'a Mektuplar"ın büyük bölümünden önce geldikleri" sonucuna götürür (s. VII). Lucilius'a mektupların tarihine gelince, Grimal tarafından uzun ve ayrıntılı olarak tartışılmıştır: *Sénèque...* (s. 219-224; bkz. özellikle ek 1, "Les Lettres à Lucillius. Chronologie. Nature", s. 441-456).

28 Flavius Arianus (89-166 civarında), bir aristokrat aileden Bythinia'da doğmuş ve Nicopolis'te Epiktetos'un öğrencisi olmuştur. Kendini hocasının sözlerini sadık bir biçimde yazıya dökmeye adanmıştır (Epiktetos'un sözlü öğretisinin benzersiz bir tanıklığı için bkz. *Sohbetler*). Simplicius'a göre, Arianus, hocasının en iyi konuşmalarının bir tür antolojisi gibi olan *El Kitabı*'nın da yazarıdır. Daha sonra kendi çağının Ksenophon'u olmak isteyen Arianus, saygın biri olarak Atina'ya yerleşmeden önce Hadrianus döneminde tefeci ve konsül olacaktır.

lar da bu insanlarla ilgilidir. Bu da söz konusu olanın yalnızca kırılğan genç insanların olmadığını, bu insanların sıkı bir biçimde ve oldukça disiplinli bir ya-
nılı okulda tutulduğunu gösterir. Dolayısıyla Epiktetos'un bu genç insanlara
hitap ettiği tamamen doğrudur. Yaşama sanatının ana ilkesi olarak kendilik
kaygısının sadece yetişkinlere ayrılmış olduğunu düşünmemek gerekir. Ama
bunun yanında, bu genç insanların eğitimiyle [*formation*] iç içe geçmiş ola-
rak, Epiktetos'un okulunda, kuşkusuz adil olmayan bir metafor kullanırsak,
açık bir hizmet bulunur: yetişkinlere açık olan bir hizmet. Aslında yetişkinler
Epiktetos'un okuluna bir günlüğüne, birkaç günlüğüne, belli bir zaman için
öğretisini dinlemek üzere gelirler. Burada da, Epiktetos'un *Sohbetler*'i boyun-
ca anılan toplumsal manzarada, örneğin gelip geçmekte olan şehir müfettişi,
bir tür bir vergi toplayıcı görürsünüz. Bu bir Epikurosçudur, Epiktetos'a da-
nırmaya, ona sorular sormaya gelmiştir. Şehri tarafından Roma'ya gitmekle
gorevlendirilmiş olan ve Anadolu'dan Roma'ya geçerken Epiktetos'a görevi-
ni en iyi nasıl yerine getirebileceğini sormak üzere gelen bir adamdır. Epikte-
tos da zaten bu müşteriyi ya da her halükârda bu yetişkin muhatapları ihmal
etmez, çünkü kendi öğrencilerine, dolayısıyla genç insanlara, şehirlerinin say-
gın şahsiyetlerini bulmalarını ve şunu söyleyerek onları sarsmalarını tavsiye
eder: Söyleyin o takdirde, nasıl yaşıyorsunuz? Gerçekten kendinizle düzgün
bir biçimde ilgileniyor musunuz?²⁹

Elbette, kamusal alanlarda, sokak köşelerinde ya da kutsal bayramlar-
da genel olarak kamuya, içinde yetişkinler olduğu kadar gençlerin de olduğu
kamuya seslenen Kinik hatiplerin faaliyetinden de söz edilebilir. Bu hicivler
ya da kamuya yönelik sohbetlerin asil ve ağır başlı tarzında, elbette, Bursalı
Dion Chrysostom'un,³⁰ birçoğu *askêsis*'e, kendi içine çekilmeye, *anakhôrêsis*
eis beaution'a, vb. ayrılmış olan önemli metinleri vardır.³¹

Son olarak, bu yetişkin sorununu, yani yetişkinin kendilik pratiğine

29 Foucault, 27 Ocak, Birinci Saat dersinde bütün bu örnekleri metnin sistematik bir analizinin çer-
çevesinde yeniden ele alacaktır.

30 "Chrysostom" –altın ağızlı– olarak bilinen Bursalı Dion (40-120): Bursa'nın en önemli ailelerin-
den birinden gelir ve Vespasian döneminde (Von Arnim'e göre, Themistüs'u takip eden Sofist dö-
nem) parlak bir retorikçi kariyeri başlatmış, ama Domitian döneminde sürgüne gönderilmiştir. Ki-
nik yaşam biçimini benimsemiş, şehirden şehire dolaşmış ve bize kadar ulaşmış olan uzun vaazlar-
la çağdaşlarını ahlâka teşvik etmiştir. Bkz. Paolo Desideri tarafından Dion üzerine kaleme alınmış
maddenin tamamı: *Dictionnaire des philosophes antiques*, s. dir. R. Goulet, c. II, Paris, CNRS
Éditions, 1994 içinde, s. 841-856.

31 Bkz. 20. söylev: *Peri anakhôrêsis* (Dion Chrysostom, *Discourses*, c. II, çev. J. W. Cohoon, Lond-
res, Loeb Classical Library, 1959 içinde, s. 246-269). Bu söylev, Foucault'nun dosyalarında derin
bir mcelemenin konusu olmuştur. Foucault burada yapılan şeyin daimi olarak hesabını vermek
(*logon apothidomena*) talebine göre düzenlenmiş bir dünyadan çekilme kavramı görür.

dahil edilmesi sorununu ilgilendiren son bir örnek alacağım. Bu, tuhaf olsa ve az bilinse de –zira sadece İskenderiyeli Philon’un bir metni sayesinde bilinir– önemli bir gruptur: biraz sonra daha uzun sözünü edeceğim *Therapeutae* grubu. Şimdilik kim oldukları ve ne yaptıkları sorununu bir kenara bırakalım. Bu, her halükârda, çileci olduğu söylenebilecek, İskenderiye civarından, amaçlarından biri en azından, metnin de dediği gibi, şu olan bir gruptur: *epimeleia tês psukhês*. Ruha özen göstermek, yapmak istedikleri budur. İskenderiyeli Philon’un *Therapeutae* hakkında konuştuğu *De Vita Contemplativa*’daki bir pasajı şöyle der: “Ölümsüzlük ve kutsal bir yaşam arzuları, onları ölümlü yaşamı çoktan geride bıraktıklarına inandırdığı için [bu önemli pasaja yaşlılıkla ilgili olarak birazdan geri döneceğim; M.F.] mallarını oğullarına, kızlarına, yakınlarına bırakırlar: İsteyerek, onların önceden miras edinmesini sağlarlar; ailesi olmayanlara gelince, her şeylerini eşlerine ve dostlarına bırakırlar.³² Burada *Alkibiades*’tekinden çok farklı, hatta onun tersi bir manzara görüyorsunuz. *Alkibiades*’te ebeveyni –Alkibiades’in durumunda vasisi Pericles– tarafından yeterince iyi yetiştirilmemiş olan genç adam kendine özen gösteriyordu. Gencecik Alkibiades Sokrates’e soru sormaya geliyordu ve her halükârda Sokrates’in onu durdurup sorgulamasına izin veriyordu. Burada ise tersine, hali hazırda çocukları, oğulları ve kızları olan, tüm bir ailesi olan ve verili bir anda, ölümlü yaşamlarını geride bıraktıklarını hissettiklerinden dolayı çekip giden ve ruhlarıyla ilgilenecek olan insanlar vardır. Ruhla hayatın sonunda ilgilenilir, başında değil. Her halükârda, diyelim ki, şimdi çekim merkezini, kendilik pratiğinin hassas noktasını oluşturacak olan şey, yetişkin yaşa geçişten ziyade yetişkinlik yaşının kendisi ya da yetişkinlik yaşından yaşlılığa geçiştir.

Lucian’a ait olan oldukça eğlendirici bir metinden son bir örnek alacağım. Biliyorsunuz ki, 2. yüzyılın sonunda, Lucian benim söz etmek istediğim konuda çok ilginç olan bir dizi satır, ironik metin yazmıştır. On yıl önce Fransızcaya, maalesef çok kötü koşullarda, *Açık Arttırma Filozoflar* başlığı altında çevrilmiş ve yayımlanmış olan bir metin vardır,³³ oysa başlık aslında başka anlama gelir: öğrenci toplayarak kendi yaşam biçimini satmaya çalışan farklı filozofların bu yaşam biçiminin reklamını yaptığı ve onu insanlara teklif ederek bir biçimde pazara çıkardığı hayat (yani hayat biçimleri) pazarı.³⁴ Bu metin vardır, yine ilginç olan, *Hermotime* adlı ve iki kişi arasındaki –elbet-

32 Philon d’Alexandrie, *De Vita contemplativa*, 473M, çev. s. Miquel, a.g. edisyon, § 13, s. 87.

33 Lucien, *Philosophes à l’encan*, çev. Th. Beaupère, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

34 “*Biôn prasis*” yaşam biçimleri, yaşam türleri, yaşam tarzları.

ironik olarak sunulan– tartışmanın görüldüğü bir başka metin vardır.³⁵ Bu metin çok eğlencelidir ve biraz Woody Allen’ın New York çevrelerinde pakanaliz üzerine yaptığı filmleri seyrediyormuş gibi okumak gerekir: Lucian insanların felsefe hocalarıyla olan ilişkisini ve yine insanların kendilik kaygısı üzerinden mutluluk arayışlarını biraz o şekilde sunar. Hermotime sokakta dolaşmaktadır. Elbette, hocasından öğrendiği dersleri tek başına mırıldanmaktadır ve yanına ne yapmakta olduğunu soran Lycinus gelir; ya hocasından çıkmıştır ya da oraya gitmektedir, hatırlamıyorum, çok önemli de değildir.³⁶ Ama, ne zamandan beri hocana gidiyorsun? diye sorar Lycinus Hermotime’ye. Hermotime cevap verir: 20 yıldır gidiyorum. – Nasıl, 20 yıldır ona onca para mı veriyorsun? – Evet. Ona onca para veriyorum. – Ama bu felsefe, yaşama sanatı, mutluluk çıraklığı yakında bitmeyecek mi? – Ah, diye cevap verir Hermotime, evet, elbette, çok sürmeyecek! Yirmi yıl zarfında bitirmeyi düşünüyorum. Metnin biraz daha ilerisinde Hermotime kırk yaşında felsefe yapmaya başladığını açıkladığı için, biliriz ki yirmi yıldır felsefe hocasına gitmektedir ve dolayısıyla altmış yaşındayken tam olarak yolun yarısındadır. Bu metin ile başka felsefi metinler arasında göndermeler ya da karşılıklı ilişkiler incelendi mi, bilmiyorum, ama hatırlayın ki Pythagorasçılarda insan yaşamı dört döneme, yirmişer yıllık dört döneme bölünmüştü: ilk yirmi yılda, Pythagorasçı geleneğe, insan çocuktu; yirmiden kırk yaşına kadar ergenli; kırktan altmış yaşına kadar gençti ve altmış yaşından itibaren yaşlıydı.³⁷ Görüyorsunuz ki Hermotime’nin yaşı tam olarak altmıştır, geçiş noktasındadır. Gençlik bitmiştir: felsefe yapmayı öğrendiği yirmi yıl. Ve felsefe yapmak için ona artık sadece yirmi yıl kalmıştır –yaşamak için ona kalan, onu ölümünden ayıran yirmi yıl–. Muhatabı Hermotime’nin kırk yaşında başladığını keşfeden Lycinus –Lycinus burada kuşkucu karakterdir, Hermotime’ye ve tüm bu kendilik pratiğine yönelen ironik bakış onun etrafında, ondan hareketle gelişir– şöyle der: bu iyi, kırk yaşındayım, tam olarak kendini eğitmeye başlama yaşındayım. Hermotime’ye hitap eder ve ona şöyle der: bana rehberlik et ve elimden tut.³⁸

³⁵ Daha yakın tarihli bir Fransızca versiyon için bkz. Lucien, *Hermotime*, çev. J.-S. Dumont, Paris, PUF, 1993 (Yunanca özgün metin şurada bulunur: Lucien, *Hermotime Works*, c. IV, çev. K. Kilburn, Cambridge, Loeb Classical Library, 1959, s. 65).

³⁶ Gitmektedir. “Bu kitaba ve hızlı adımlara bakılırsa, hocana gidiyor olmalısın” (*Hermotime*, Fr. çev., a.g. edisyon, s. 11).

³⁷ “[Pythagoras] insan yaşamını üçe böler: “Yirmi yıl çocuk, yirmi yıl çok genç insan, yirmi yıl genç insan, yirmi yıl yaşlı insan” (“Pythagore”, Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 10, çev. yay. haz. M.-O. Goulet-Cazé, a.g. edisyon içinde, s. 948).

³⁸ “E! Endişelenme. Felsefeye başladığımda ben de senin gibi kırka merdiven dayanıyım. Bu aşağı

İşte, kendilik kaygısının merkezinin ergenlikten yetişkinliğe ya da yetişkinliğin sonuna bu şekilde kayması, önemli olduğunu düşündüğüm bir dizi sonuç doğuracaktır. İlk olarak, yetişkin faaliyeti haline gelmesinden itibaren kendilik kaygısının eleştirel işlevi giderek daha çok öne çıkacaktır. Kendilik pratiği eğitici olduğu kadar düzeltici, ıslah edici bir rol oynayacaktır. Ya da: kendilik pratiği gitgide daha fazla insanın kendisiyle, kültürel dünyasıyla, başkalarının sürdürdüğü yaşamla ilgili bir eleştirel faaliyet haline gelecektir. Elbette, söz konusu olan kendilik pratiğinin sadece eleştirel bir rolü olduğunu söylemek değildir. Eğitici [*formateur*] unsur hâlâ ve her zaman vardır, ama bu unsur çok temel bir biçimde eleştiri pratiğiyle ilişkili olacaktır. Tıpkı başka Sokratik diyaloglarda da olduğu gibi Alkibiades'te kendilik kaygısı zorunluluğunun gönderme yaptığı çerçeve, bireylerin kendilerini içinde buldukları cehalet durumuydu. Alkibiades'in ne yapmak istediğini –yani: şehir devleti iyi yönetmek için ne yapması gerektiğini– bilmediği keşfedilir ve Alkibiades'in bilmediğini de bilmediği anlaşılır. Bu anlamda bir eğitim eleştirisi olsa bile, bu her şeyden önce Alkibiades'in hiçbir şey öğrenmediğini, öğrendiğini sandığı şeyin hava cıva olduğunu göstermek içindir. Tersine, Helenistik ve Roma dönemlerinde geliştiği görülen kendilik pratiğinde eğitici/yetiştirici [*formateur*] bir yan vardır, temel olarak bireyin hazırlanmasıyla ilişkili eğitici bir yan. Ama bu, şu veya bu meslek ya da toplumsal faaliyete hazırlık değildir: Söz konusu olan, Alkibiades'te olduğu gibi, bireyi iyi bir yönetici olmak için yetiştirmektir; söz konusu olan, her türlü mesleki uzmanlaşmadan bağımsız olarak, başına gelebilecek tüm kazalar, mümkün bütün bedbahtlıklar, bütün utançlar ve düşüşlerle başa çıkabilmesi için onu yetiştirmektir. Dolayısıyla söz konusu olan, bir güvenlik mekanizması kurmaktır. Söz konusu olan, belli bir faaliyet türüne bağlı olan teknik ve mesleki bir bilgi vermek değildir. Bu formasyon, bu donanım, dünyanın geri kalanıyla, meydana gelebilecek tüm kazalar ya da olaylarla ilgili olarak bu koruyucu silahlanma Yunanlıların *paraskeuê* olarak adlandırdığı ve Seneca'nın *instructio* olarak çevirdiği şeydir.³⁹ *Instructio* bireyin olaylar karşısındaki bu donanımıdır ve bu, belirli bir mesleki amaç çerçevesinde edinilen bir eğitim değildir. Dolayısıyla, 1.-2. yüzyıllarda kendilik kaygısının böyle bir yetiştirici yanı vardır.

yukarı senin yaşın değil mi? L.: Doğru, Hermotime. Bana rehberlik et ve beni felsefeye başlat" (*Hermotime*, Fr. çev. s. 25). Bu metin üzerine ayrıca bkz. *Le Souci de soi*, s. 64-65.

39 Lucilius'a mektupların bu kullanımı için, Posidonius'un bir alıntısından hareketle bkz. 24, 5; 61, 4; 109, 8 ve son olarak, 113, 28.

Lakin yetiştirmeye yönelik bu veçhe, bana kalırsa giderek daha önemli olan, düzeltici, ıslah edici bir veçheden ayrılamaz. Kendilik kaygısı kendim artık sadece cehalet, Alkibiades'in durumunda olduğu gibi, cehaletini bilmeyen cehalet arka planında dayatmaz. Kendilik kaygısı kendini hatalardan oluşan bir arka planda, kötü alışkanlıkların arka planında, yerleşmiş ve adeta kazınmış deformasyon ve bağımlılıklar arka planında dayatır. Eğitim-bilgiden ziyade düzeltme-özgürleştirme: Kendilik kaygısı bu ekseninde gelişecektir. Bu konuda size bir örnek vereceğim. Bu Seneca'nın Lucilius'a şunu söylediği 50. mektubudur: Kötülüğün bize dışardan gelerek dayatıldığını sanmamak gerekir; kötülük dışımızda değildir (*extrinsecus*), içimizdedir (*intra nos est*). Ya da biraz daha aşağıda şunu söyler: "*in visceribus ipsus sedet*" (kötülük, dolayısıyla, iç organlarımızdadır.)⁴⁰ [...] * Bu kendilik pratiği içerisinde, içinizdeki bu kötülüğü kovmak, temizlemek, ona hâkim olmak, onu atmak ve ondan kurtulmak için çalışmak gerekir. Şunu ekler: elbette bu kötülük hâlâ genç ve yumuşak haldeyken, kötülük daha onun içine işlememişken ele alınırsa insanın kendisini düzeltmesi çok daha kolaydır. Ama her durumda, görüyorsunuz ki, bir gençlik pratiği olarak anlaşıldığı zaman bile kendilik pratiğinin işi, kişiyi yetiştirmek değil düzeltmektir; sadece eğitmek değil: Aynı zamanda ve her şeyden önce düzeltmek, orada halihazırda var olan bir kötülüğü düzeltmektir. Gençken bile kendi kendimizi tedavi etmemiz gerekir. Eğer doktor, hastalığın sonunda değil başında çağırılırsa başarı yanı sıra elbette çok daha fazla olacaktır.⁴¹ Ama her durumda, gençken düzeltilmediyse bile her zaman düzeltmek mümkündür. Katılaşmış olsak bile, doğru yola dönmemiz, kendini düzeltmemiz mümkündür; olmuş olmamız gereken ama hiçbir zaman olmadığımız hale yeniden kavuşmak için araçlar vardır.⁴² Hiçbir zaman olunmamış olanı yeniden olmak, bence bu kendilik pratiğinin en temel temalarından, en temel unsurlarından biridir. Seneca daha sonra fiziki öğelere, fiziki bedenlere ne olduğunu söyler: En kalın kirişler bi-

⁴⁰ "Niye kendimizi aldatıyoruz? Kötülük dışarıdan gelmiyor (*non est extrinsecus malum nostrum*); o içimizde (*intra nos est*), yeri en derinliklerimizde (*in visceribus ipsis sedet*) ve sağlığa ulaşmanın bu kadar zor olmasının nedeni, hasta olduğumuzu bilmememiz" (*Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 50, 4, s. 34).

(*) Bu noktada, el yazması sadece şunu diyor: "Bir hoca aramak gerekir."

⁴¹ "Eğer kötü huyun yaşı genç olsaydı, hekimin [...] yapacak daha az işi olurdu. Henüz yumuşak ve genç olan ruhlar onun göstereceği aklın yolunu uysalca takip ederdi" (*id.*, 50, 4, s. 35).

⁴² "Yapılacak iş vardır (*laborandum est*) ve, hakikatte, dediğim gibi, kötü eğilimler katılaşmadan ruhumuzu eğitmeye, alıştırmaya başlarsak bu bile çok iş değildir. Katılaşmışlarsa bile ümitsizliğe düşmem. İnatçı bir emek, sürekli ve zeki bir çabanın üstesinden gelemediği şey yoktur." (*id.*, 50, s. 36, s. 35).

le, eğer eğilmişlerse, düzeltilebilirler; esnek olan insan zihni ise haydi haydi düzeltilebilir.⁴³ Her halükârda, der Seneca, *bora mens* (iyi nitelikli ruh) hiç bir zaman *mala mens*'ten önce, yani bir anlamda ruh eksikliğinden önce gelmez.⁴⁴ Nitelikli ruh ancak ruh eksikliğinden sonra gelebilir. Yine aynı 50. mektupta *praeoccupati* olduğumuzu söyler: İyiyi yapmaya kalkıştığımız anda bile bir şeyle meşgulüzür. Burada Seneca Kinik literatür için önemli olan bir formüle geri döner.⁴⁵ Seneca şöyle der: *virtutes discere, vitia dediscere* (erdemleri öğrenmek, kötü huyları aklından çıkarmaktır).⁴⁶ Bu aklından çıkarma [*désapprendre*] nosyonu Kinikler için temel önemde olan⁴⁷ ve Stoacılar da yeniden karşımıza çıkacak olan bir nosyondur. Kendilik pratigine gençlikte girişilmiş olsa bile başlaması gereken bu akıldan çıkarma fikri, bu eleştirel ıslahat, kriteri bir doğa –ama kaç yaşında olursa olsun bireyde olduğu haliyle verili olmayan ve görünmeyen bir doğa– olan bu kendilik ıslahatı, bütün bunlar, doğal olarak, alınmış olan eğitimden, yerleşik alışkanlıklardan ve çevreden kurtulma biçiminde meydana gelir. Önce, çocuklukta olmuş olabilecek her şeyden kurtulma. Bu, ilk öğretimin ve çocukların zihnini aşındıran ve deforme eden çocukluk masallarının, sıkça tekrarlanan, ünlü eleştirisidir. Cicero'nun *Tusculanae Quaestiones*'teki ünlü metni vardır: “Dünyaya gelip de ailemize kabul edilir edilmez kendimizi, yargılardaki sapkınlığın son raddeye vardığı tümüyle çarpık bir ortamda buluruz. Öyle ki, hata-

43 “Sert ağaç dalları ne kadar eğri olursa olsun, onları düzleteceksin; ısı eğilmiş kalasları düzeltir ve biz de onların doğal yapısını ihtiyacımıza uygun olarak biçimlendirmek için değiştiriyoruz. Esnek öz, bütün sıvılardan daha bükülgen olan ruh ne kadar kolay biçim alır. Bir biçim verilmiş nefesten başka nedir ki, ruh? Şimdi, görüyorsun ki hava mükemmelen esnek, seyrekleştikçe esnekleşen elementtir” (id., 50, 6, s. 35).

44 “Bilgelik kimseye akılsızlıktan önce gelmez (*ad neminem ante bona mens venit quant mala*)” (id., 50, 7, s. 36).

45 “Hepimizin yerinde düşmanı vardır (*omnes praeoccupati sumus*)” (a.g.e.).

46 A.g.e.

47 Foucault burada Diogenes Laertius tarafından verilmiş olan bir Antisthenes alıntısına gönderme yapıyor: “En vazgeçilmez bilginin hangisi olduğu sorulduğunda, cevap verdi: ‘Akıldan çıkartılmaya [*désapprendre*] engel olan’ (*to periairein ton apomanthanein*)” (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VI, 7, s. 686). Faydalı ve faydasız bilgiler arasındaki ayrımı erkenden kavrayarak, insan daha sonra akıldan çıkartılacak faydasız bilgileri öğrenmenin önüne geçer. Bu arada, daha genel olarak, *katha pusin* bir yaşam biçimine dair Kinik tema, alışkanlıkları ve diğer *paideia* içeriklerini akıldan çıkarmayı gerektirir (doğa ile yasa karşıtlığı için bkz. Antisthenes ile Diogenes’in beyanları *Vies et Doctrines...*, VI, 11 ve 70-71 içinde, s. 689 ve 737-738). Bu konuda M.-O. Goulet-Gazé'nin de aktardığı gibi: “Tipik olarak Antisthenesçi kahraman Cyrus bir ilk cevap verir: ‘En zorunlu bilgi, kötülüğü akıldan çıkarmayı bilmektir.’” (*L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce* VI, 70-71, Paris, Vrin, 1986, s. 143; Stobeus'un alıntısı II, 31, 34). Seneca da *dediscere*'den söz eder: “Gözlerinin akıldan çıkarmasına izin ver (*sine dediscere oculos tuos*)” (*Lettres à Lucilius*, c. II, kitap VII, mektup 69, 2, s. 146).

yı süt annemizin sütüyle birlikte emdiğimiz söylenebilir.”⁴⁸ Dolayısıyla küçük çocukluğun ve içinde geliştiği koşulların eleştirisi. Sadece eğitimin sonuçları itibariyle değil, aktardığı ve dayattığı değerler itibariyle de aile ortamının eleştirisi, kendi söz dağarcığımızda “aile ideolojisi” olarak adlandıracağımız şeyin eleştirisi. Seneca’nın Lucilius’a şöyle dediği mektubu düşünüyorum: Kendini güvene al, kendine geri dönmeye çalış: “Ailenin senin için bunlardan çok farklı şeyler dilediğini biliyorum; ayrıca ailenin senin için dileyebileceğinden çok farklı dileklerin var; ailenin senin için gani gani dilediği her şeyi cömertçe hor görmeni diliyorum.”⁴⁹ Sonuç olarak, kendilik kaygısı aile tarafından aktarılan ve dayatılan değerler sistemini tümüyle tersine çevirmelidir. Nihayet üçüncü olarak, ama çok iyi bilindiği için bunu fazla vurgulamayacağım: pedagojik eğitime, hocalara –ilk öğretim diyeceğimiz şeyin hocalarına– ve özellikle retorik hocalarına yönelik eleştiri. Felsefi pratik –eğitimin ile retorik eğitimi arasındaki büyük polemiğe– yine fazla vurgulamıyorum, çünkü bilinen şeyler bunlar– burada yine rastlanır.* Örneğin Epiktetos’ta yeni gelen küçük retorik öğrencisiyle nasıl dalga geçildiğine bakalım.⁵⁰ Küçük retorik öğrencisinin fizik portresi bile ilginçtir, çünkü bu portre felsefi kendilik pratiği ile retorik eğitimi arasındaki en büyük çatışma noktasını gösterir ve konumlandırır: Küçük retorik öğrencisi lüleli küçük saçlarıyla süslü püslü olarak gelir ve böylece retorik eğitiminin süslenme, süslülük, baştan çıkarma eğitimi olduğunu gösterir. Söz konusu olan kendilik ilgilenmek değil, başkalarının hoşuna gitmektir. Epiktetos da tam burada küçük retorik öğrencisini sorgular ve şöyle der: Çok iyi, kendini hepten önemsiyorsun; kendinle ilgilendiğini sanmışsın. Ama, aslında, biraz düşün: kendinle ilgilenmek ne demektir? Burada *Alkibiades*’in kendisiyle, *Alkibiades* tarafından sorulan soru arasında kurulan analojinin, o dönemin bütün okulları veya dinleyicileri için muhtemelen açık ve tanınabilir olan analojisini, o sorunun tekrarı, yankısı görülebilir: kendinle ilgilenmelisin, bunu nasıl yapabilirsin ve kendin nedir? Şuna geri döneriz: bu, bedeniyle ilgilenmek değil, ruhuyla ilgilenmektir. Dolayısıyla, kendilik kaygısının kronolojik ola-

⁴⁸ Lucien, *Luculanes*, c. II, III, 1, 2, çev. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, s. 3.

⁴⁹ Bu mektup olan, Lucilius’a 32. mektuptur, ama Foucault burada yeniden basılmış eski bir çeviri kullanmaktadır: *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, yay. M. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1869 (bundan sonra göndermeler bu edisyona), s. 583 (çev. Pintrel, gözden geçiren La Fontaine).

⁵¹ Hayatında Foucault bu polemiği, hayatına retorikçi olarak Musonius’a saldırılarla başlayan ve aynı hayatı felsefede, felsefeyi överek bitiren Bursalı Dion’un paradoksal örneğini vererek resmeder.

⁵² Epiktetos, *Enchiridion*, III, 1, a.g. edisyon, s. 5-12.

rak ergenliğin sonundan yetişkinlik yaşına kaydırılmasının ilk sonucu, kendilik kaygısının bu eleştirel işleviydi.

İkinci sonuç, kendilik pratikleri ile tıp arasında çok açık ve çok vurgulu bir yakınlaşma olacaktır.⁵¹ Kendilik kaygısının en önde gelen işlevi ya da en önde gelen işlevlerinden biri, aslında hiç var olmamış olan ama ilkesi doğası tarafından belirtilen bir durumu düzeltmek, tamir etmek, geri getirmek, yeniden kurmak olduğunda, tıp türü bir pratiğe yaklaştığımızı görüyorsunuz. Felsefenin tıpla daima ayrıcalıklı bir ilişki içinde kavrandığını görmek için elbette benim sözünü ettiğim dönemi (1. ve 2. yüzyıl) beklemek gerekmez. Bu Platon'da halihazırda çok açıktır.⁵² Platon sonrası gelenekte daha da açıktır. Epikuros'un *ontos philosophhein*'i, *kat'aletheian hugiainein*'dir (yani hakikate uygun olarak tedavi etmek, iyileştirmek);⁵³ Posidonius'tan başlayarak⁵⁴ Stoacılar da felsefe ile tıp arasındaki ilişki –daha doğrusu, felsefe pratiğinin bir tür tıbbi pratikle özdeşleştirilmesi– çok açıktır. Musonius şöyle der: hastalık durumunda hekim çağırıldığı gibi filozof çağırılır.⁵⁵ Filozofun ruh üzerinde

51 Bkz. *Le S Bkz. Le Souci de soi*, s. 69-74.

52 Tıp ile felsefesinin bu karşılıklı olarak birbirini tamamlama ilişkisi için kurucu metin, kuşkusuz, hipokratik külliyata ait *L'Ancienne Médecine*'dir: "Bazı hekimler ve bilginler, insanın ne olduğunu bilmedikçe tıbbi bilmenin imkânsız olduğunu, hastaları tedavi etmek isteyenini öğrenmesi gereken bilimin tam da bu olduğunu söylerler ve bu söylemleri felsefeye doğru gider" (çev. A.-J. Festugière, Paris, Klincksieck, 1948, s. 17-18). Bu ilişkinin Platon'daki ve daha geniş olarak Antik Yunan kültüründeki incelemesi için Foucault, W. Jaeger'ın *Paideia*'sındaki (III. cilt, Oxford, Basil Blackwell, 1945, yazar tarafından gözden geçirilmiş İngilizce baskı) "Greek Medicine as Paideia" başlıklı bölümü ve şunları okumak olabılır: R. Joly, "Platon et la médecine", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, s. 435-451; P.-M. Schuhl, "Platon et la médecine", *Revue des études grecques*, 83, 1960, s. 73-79; J. Jouanna, "La Collection hippocratique et Platon", *REG* 90, 1977, s. 15-28. Daha yakın tarihli bir sentez için bkz. B. Vitrac, *Médecine et Philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1989.

53 "Felsefe yapıyormuş gibi yapmamak, gerçekten de felsefe yapmak gerekir (*ontôs philosophhein*); çünkü sağlıklıymışız gibi görünmeye değil, gerçekten de sağlıklı olmaya ihtiyaç duyarız (*kat'aletheian hugiainein*)" (Épicure, *Sentence Vaticane* 54, *Lettres et Maximes*, a.g. edisyon içinde, s. 260-261).

54 Bu nokta üzerine temel eser, Galen'in *hêgemonikon*'a (ruhu yöneten kısma) dair sunumudur. Bu ise Posidonius'un *De Placitis Hippocratis et Platonis*'i içindedir (bkz. *Posidonius*, I. *The Fragments*, yay. L. Edelstein ve I.G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972). Chrysippus'a karşı Posidonius, ruhun irrasyonel (çabuk öfkelenen ve şehvetli) işlevlerinin görece bağımsızlığını savunur. Dolayısıyla, tutkulara hâkim olmak için, beden ve bedenin dengeleriyle ilgili olarak basit bir yargıdan fazlası gerekir: Tutkuları yok etmek için gereken şey, sadece düşüncüyü düzeltmek değil tüm bir terapi, bir diyet bilgisidir. Bkz. A.J. Voelke kadar (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, s. 121-130), Posidonius'ta Platon'un ahlâki gerçekçiliğine bir dönüş gören E.R. Dodds'ın sayfa ları (*Les Grecs et l'Irrationnel*, op. cit., s. 236-237). Posidonius'un daha genel bir sunumu için bkz. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, PUF, 1964, özellikle "L'anthropologie" bölümü, s. 369-448.

55 Musonius'un eserinde böyle bir tez bulunmaz, ama muhtemeldir ki Foucault'nun aklında, Bursalı Dion'un filozofa davet üzerine XXVII. söylevi vardır: "İnsanların çoğu hekimlerden olduğu kadar

bu eylemi her bakımdan hekimin beden üzerindeki eylemine benzer. Felsefe ile tıbbın *mia khôra*'ya sahip olduklarını ya da *mia khôra* (tek bir bölge, tek bir ülke) olduklarını söyleyen Plutharkos da alıntılanabilir.⁵⁶ Peki, * Tıp ile kendilik kaygısı arasındaki bu eski, geleneksel, hayli yerleşik ve hep tekrarlanan [bağ] farklı biçimlerde kendini gösterir.

Bu bağ, ilk olarak, elbette, tıp ile felsefe arasındaki kavramsal çerçeve, kavramsal çatı özdeşliğinde kendini gösterir. Merkezde, elbette, Epikürosçularda olduğu kadar Stoacılar da, takiben gelen tüm analogiler dizisiyle birlikte, duygu [*passion*] ve hastalık olarak anlaşılan, Stoacıların hakkında epey yazıldığı ve her zamanki gibi daha sistematik olduğu *pathos* nosyonu vardır. Bir duygunun evrimini bir hastalığın evrimi olarak tarif ederler. İlk evre,⁵⁷ Yunancada *euemptosia* (*proclivitas*), yani bir hastalığa doğru götüren bünye olarak adlandırılan şeydir. Ardından, Latinceye Cicero tarafından *perturbatio* ve Seneca tarafından *affectus* olarak çevrilen, kelime anlamıyla *pathos*, yani ruhun irrasyonel hareketi gelir. Kelime anlamıyla hastalık olan *pathos*'tan sonra hastalığın kronik evresine geçiş olan *nosema* vardır: *hexis*'e, Seneca'nın *morbus* olarak adlandırdığı şeye geçiştir. Daha sonra Cicero tarafından *aegrotatio* olarak adlandırılan *arrostema*, yani kendini şu ya da bu biçimde gösterebilen ama bireyi sürekli olarak hasta tutan bir daimi hastalık türü gelir. Ve nihayet, sonuncu evrede, bireyin onu bütünüyle ele geçiren bir duygu içinde tamamen deforme olduğu, onun tarafından yakalandığı ve içinde kaybolduğu an olan hata (*kakia*) gelir, Cicero *aegrotatio inveterata* ya da Seneca *vi-*

filozoflardan da korkarlar; tıpkı ilacın sadece ağır hastalıkta alınması gibi felsefe de çok bedbaht olunmadıkça ihmal edilir. İşte zengin bir adam, geliri ya da geniş arazileri var [...], servetini ya da sağlığını kaybederse felsefeye daha kolay kulak verecektir; karısı, oğlu ya da kardeşi ölürse, ah! işte o zaman, filozofu getirtecek, onu davet edecektir" (Constant Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, Hachette, 1881 içindeki çeviri, s. 244).

56 "Ayrıca, sağlığa dair sorunları tartışan filozofları sınırları aşmakla suçlamamak gerekir, tersine, bütün sınırları yıktıktan sonra, herkese ortak tek bir alandaymışçasına, tartışmalarında hem haz verenin hem de zorunlu olanın peşinden gitmek suretiyle şöhret aramıyorlarsa kinamak gerekir" (*Préceptes de santé*, 122e, Plutarque, *Oeuvres morales*, c. II, çev. J. Defradas, J. Hani ve R. Klaerr, a.g. edisyon içinde, s. 101).

(*) Elyazması burada (dayanak noktası olarak –bkz. yukarıda– Seneca'nın 50. mektubunu alarak) şunu ekliyor: "Hasta olduğumuzu bilmediğimizde tedavimiz daha da zordur."

57 Foucault burada sadece I. Hadot'nun *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, op. cit., II. bölüm, § 2: "Die Grade der seelischen Krankheiten", s. 145'te çizdiği tabloyu tek rarlarmaktadır. Aynı ayrımları *Le Souci de soi*, s. 70'de yeniden ele alır. I. Hadot tarafından, Yunan nozografileri için çeviri bulmak üzere kullanılan ana metinler şunlardır: Ciceron'un *Tusculanæ*'sı (IV, 10, 23, 27, 29) ve Seneca'nın *Lucilius'a Mektupları*'sı (75 ve 94). Ama bu paragraf, kuşkusuz J. Pigeaud'nun tezinin bu dönemde yayımlanmasından da ilham almıştır: *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

*tium malum (pestis)*⁵⁸ der. Dolayısıyla, bilindiği için hızla geçtiğim bütün bu analogi sistemi vardır burada.

Kuşkusuz daha ilginç olan şey, tanımlandığı, tasarlandığı ve önerildiği haliyle kendilik pratiğinin kendisinin bir tür tıbbi işlem olarak kavranmasıdır. Bunun merkezinde, elbette o temel *therapeuin* nosyonu vardır. Biliyorsanız Yunancada *therapeuin* üç anlama gelir. *Therapeuin*, elbette, hedefi tedavi etmek, iyileştirmek olan tıbbi bir edimdir; ama *therapeuin* aynı zamanda emirlere uyan ve efendisine hizmet eden hizmetkârın faaliyetidir; ve son olarak *therapeuin* ibadet etmektir. O halde *therapeuin heauton*⁵⁹ aynı anda hem kendini tedavi etmek, hem kendi kendinin hizmetkârı olmak, hem de kendine ibadet etmek anlamına gelecektir. Burada, elbette, bir kısmı üzerinde daha sonra yeniden durmaya çalışacağım bir dizi çeşitleme vardır. Ama örnek olarak İskenderiyeli Philon'un *De Vita Contemplativa*'daki temel metni verebiliriz. Burada söz konusu olan, belli bir zamanda İskenderiye yakınlarına çekilmiş, kurallarına biraz sonra geleceğim bir cemaat kurmuş olan ve ilk satırlardan itibaren Philon'un kendilerini *Therapeutae* olarak adlandırdıklarını söylediği *Therapeutae* grubudur. Peki niye, der Philon, kendilerine *Therapeutae* diyorlar? Çünkü hekimlerin bedeni tedavi etmesi gibi onlar da ruhu tedavi ediyorlar. Hekimlerin pratiğinin *iatrikê* olması gibi, onların pratiği de *therapeutikê*'dir.⁶⁰ Burada Philon, bazı, ama hepsi değil, Yunan yazarlar gibi *therapeutikê* ile *iatrikê* arasında bir ayrım yapar. *Therapeutikê* daha geniş, daha ruhani, *iatrikê* (iatrik faaliyet bedene uygulanır) sıfatını uygun gördükleri hekimlerin faaliyetinden daha dolaylı fiziki bir tedavi faaliyeti biçimidir. Kendilerini, der Philon, *Therapeutae* olarak adlandırırlar, zira hekimlerin bedeni tedavi etmesi gibi onlar da ruhu tedavi etmek isterler ve Varlık kültürünü uygularlardı (*to on: therapeuoussi to on*). Varlığı tedavi ederler ve ruhlarını tedavi ederler. Ve aynı anda iki şey yaparak, Varlığın tedavisi ile ruhun tedavisi ara-

58 “Onlar [doğal eğilimler], en azından çürüme (*pestis*) sonunda onlara da ulaşmadıysa ve öldürmediyse, geri gelirler: Bu durumlarda, felsefe tüm gücüyle çalışsa bile onları dersleriyle hayata döndüremeyecektir” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XV, mektup 94, 31, s. 75).

59 Buradaki çarpıcı gönderme Marcus Aurelius'tadır. Aurelius, içerdeki *daemon*'la ilgili olarak şöyle yazar: “Onu samimi bir ibadetle (*gnêsiôs therapeuein*) sarmalamak gerekir. Bu ibadet (*therapia*), onu bütün tutkulardan arınmış olarak korumaktır” (*Pensées*, II, 13, a.g. edisyon, s. 14). Epiktetos'ta da *heauton therapeuein* ifadesi bulunur (*Entretiens*, I, 19, 5, s. 72).

60 “Bu filozofların seçimi, isimleri tarafından dolaysız olarak ifade edilir: *Therapeutae* (*therapeutai*) ve *therapeutrides* (*therapeutrides*) onların gerçek ismidir, çünkü, öncelikle, uyguladıkları (*paroson iatrikên*) terapi bizim şehirlerimizde genel olarak uygulananndan üstündür – ikinci tür terapi sadece bedenleri tedavi eder, ama birincisi ruhları da tedavi eder” (Philon, *De Vita contemplativa*, 471 M, § 2, s. 79).

sındaki karşılıklı ilişkide kendilerine “*Therapeutae*” diyebilirler.⁶¹ Elbette, buraya geri döneceğim, çünkü İskenderiyeli Philon’un bütün bu temaları çok önemlidir. Size sadece ruh pratiği ile tıp arasında, bu kadar açık olarak dini bir pratikte kendini gösteren çok yakın karşılıklı ilişkiyi belirtiyorum. Felsefe ile tıp arasındaki gitgide daha ısrarcı ve vurgulu hale gelen bu karşılıklı ilişkide, tam da pratiği ilgilendirdiği için özellikle dikkat çekmek istediğim üç unsur var.

İlk olarak, kendilik tedavisini uygulamak için bir araya gelen bir insan grubunun ya da bir felsefe okulunun gerçekte bir ruh sağlığı ocağı [*dispensaire*] oluşturduğu fikrinin ortaya çıktığını görüyorsunuz. Burası insanın kendisi için geldiği ya da arkadaşlarını gönderdiği, vb. bir yerdir. Mustarip olunan hastalıklar ile duyguları tedavi ettirmek için bir süreliğine buraya gelinir. Bu Epiktetos’un tam olarak kendi felsefe okulu için söylediği şeydir. Epiktetos okulunu bir ruh hastanesi, bir sağlık ocağı olarak görür. Öğrencilerini, bizim diyeceğimiz gibi, “az biraz felsefe” öğrenmeye, tartışmayı öğrenmeye, kıyas sanatını öğrenmeye gelmiş olmakla, vb. suçladığı II. Kitabın 21. söyleşisine bakın.⁶² Bunun için geldiniz, yoksa tedaviyi düşünerek (*therapeuthêsomenoi*), iyileşmeye değil.⁶³ Bunun için gelmediniz. Oysa yapmanız gereken bu. Burada, asıl olarak iyileşmek için bulunduğunuzu hatırlamanız gerekir. Kıyasları anlamaya girişmeden önce “yaralarınızı iyileştirin, hıltlarınızın* akışını durdurun, zihninizi yatıştırın”.⁶⁴ Ve yine, III. Kitabın 23. sohbetinde daha açık bir biçim de şunu söyler: Bir felsefe okulu nedir? Bir felsefe okulu bir *iatreion*’dur (sağlık ocağı). Felsefe okulundan keyif almış olarak çıkmamak gerekir, acı çekmiş olarak çıkmak gerekir. Çünkü felsefe okuluna sağlıklı olduğunuz için ve sağlıklı olarak gitmiyorsunuz. Biri omuzu çıkmış olarak, öteki bir apseyle, bir üçüncüsü bir fistülle ve bir başkası başı ağrıdığı için gelir.⁶⁵

Tamam, acil olarak müdahale gerektiren mikrofon sorunları olduğunu hissediyorum. Dolayısıyla durmam lazım. Tıp üzerine söyleyecek bir iki sözüm daha vardı, buna geri döneceğim. Ve biraz yaşlılık meselesinden, ardından kendilik kaybı buyruğunun genelleşmesinden söz edeceğim.

61 “[Eğer *Therapeutes* ismini taşıyorlarsa] bunun nedeni doğaya ve kutsal yasalara, iyiden de daha iyi olan Varlık (*therapeuousi to on*) kültüne uygun bir eğitim almış olmalarıdır” (*id.*, 472M, § 2, s. 81).

62 Épictète, *Entretiens*, II, 21, 12-22 (s. 93-95).

63 *Id.*, § 15 (s. 94).

(*) Hipokrat tıbbında, vücutta dört evrensel öğeye (hava, ateş, su ve toprak) tekabül eden ve hastalık veya mevsim değişikliği hallerinde oranları değişebilen dört element – y.h.n.

64 *Id.*, § 22 (s. 95).

65 *Entretiens*, III, 23, 30 (s. 92). Bu metin *Le Souci de soi*’da yeniden ele alınmıştır, s. 71.

20 Ocak 1982 Dersi İkinci Saat

Yaşlılığın ayrıcalığı (pozitif amaç ve varoluşun ideal noktası). – Kendilik kaygısı ilkesinin (evrensel görev olarak) genelleştirilmesi ve sekt fenomenine eklenmesi. – İlgili toplumsal kesim: geniş halk kesimlerinin kültür ortamından Roma'nın aristokratik dostluk ağına. – İki diğer örnek: Epikürosçu çevreler ve *Therapeutae* grubu. Yasa paradigmasının reddi. – Çifte eklenmenin yapısal ilkesi: çağrının evrenselliği ve seçimdeki seyreklik. – Selametın biçimi.

Kendi kaygısının kronolojik olarak ergenliğin sonundan olgun yaşa ve yetişkin hayata kaymasından iki sonuç çıkarmaya çalıştım: Bunlardan biri eğitici işleve eklenen ve onun üzerini kaplayan eleştirel işlevle ilgiliydi; ikincisi ise kendilik kaygısının tıp ile yakınlaşmasıydı; burada da sözünü etmediğim ama geri döneceğimiz şu yan sorun vardı: Beden sanatı Platon'da ruh sanatından bütünüyle ayrıydı. *Alkibiades*'te ruhun bu analizden ya da bu ayırımından hareketle kendilik kaygısının nesnesi olarak belirlendiğini hatırlarsınız. Tersine, [daha sonra] beden yeniden oyuna dahil edilecektir. Çok açık bir biçimde, hem bariz nedenlerle Epikürosçularda, hem de ruh/beden sağlığı arasındaki gerilim sorunlarının çok önemli olduğu Stoacılar¹, bedenın yeniden bir meşguliyet nesnesi olarak geri geldiği görülüyor, öyle ki burada kendıyla meşgul olmak aynı anda hem ruhuyla hem de bedeniyle meşgul olmak anlamına geliyor. Bu Seneca'nın biraz hastalık hastası halini yansıtan mektuplarında barizdir.² Bu hipokondria, hastalık hastalığı açık bir biçimde

1 Bkz. örneğin Stobeus'un söylediği şey: "Bedenin gücü nasıl sinirlerde yeterli bir gerilim (*tonos*) ise, ruhun gücü de yargı veya eylemde ruh için yeterli bir gerilimdir." (*Florilegium*, 11, 564). Bu gerilim (*tonos*) sorunsalı ve tekçi çerçevesi ("*tonos*, bir varlığı bütünlüğünde tekleştirilen içsel gerilimdir," s. 90) üzerine temel gönderme E. Bréhier'nin *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1910 (195-02) başlıklı kitabı içindeki klasik analizlerin ardından A. J. Voelke'nin eseridir: *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, op. cit.

2 55., 57., 78. mektuplarla ilgili olarak Foucault şunu yazar: "Seneca'nın mektupları, sağlığa, tedaviye, hastalıklara ve beden ile ruh arasında dolayabilecek tüm dertlere yöneltilen bu dikkatin iyi örneklerini sunar." (*Le Souci de soi*, op. cit., s. 14).

Marcus Aurelius, Fronton,³ özellikle Ælius Aristides,⁴ vb. insanlarda açık bir biçimde patlak verecektir. Buraya geri döneceğiz. Sanırım bu, tıp ile kendine özen arasındaki yakınlaşmanın etkilerinden biridir: bu kaygının merkezinde psikik olanla ve bedensel olanın iç içe geçmesi söz konusu.

Nihayet, bu kronolojik kaymanın üçüncü sonucu, açık bir biçimde yaşlılığın edindiği yeni önem ve yeni değerdir. Elbette, antik kültürde, yaşlılığın geleneksel ve kabul edilmiş bir değeri vardır, ama bunun bir biçimde sınırlı, dengelenmiş, kısmi bir değer olduğu söylenebilir. Yaşlılık bilgeliktir, ama aynı zamanda zayıflıktır. Yaşlılık edinilmiş tecrübedir, ama aynı zamanda gündelik hayatta ve hatta politik hayatta faal olma gücünden yoksun olmadır. Yaşlılık tavsiyede bulunmayı sağlar, ama aynı zamanda başkalarına bağımlı olunan bir zayıflık durumudur: Gençlere fikir verilir, ama yine de şehri ve sonuç olarak yaşlıları koruyanlar genç insanlardır; yaşlılara yiyecek temin etmek üzere çalışanlar, vb. da onlardır. Dolayısıyla: Yaşlılığın geleneksel olarak muğlak ya da sınırlı değeri. Kabaca, yaşlılığın geleneksel Yunan kültüründe mutlaka onurlu olduğunu, ama arzu edilir olmadığını söyleyelim. Sophokles'in kendisini nihayet yaşlandığı için kutlayan –zira artık cinsel istahlardan kurtulmuştur– ünlü cümlesine⁵ sıkça gönderme yapılırsa da, yaşlanmak arzulanamaz. Eğer bu cümle almtılanıyorsa, bu biraz da istisnai olduğu içindir. Sophokles yaşlanmayı istiyordu ya da her halükârda bu kurtulma dolayısıyla yaşlandığı için seviniyordu; bu cümlesi de bu yüzden daha sonra bolca kullanılacaktır. Oysa kendilik kaygısı artık bütün yaşam boyunca, ama her şeyden önce yetişkin yaşta, yetişkin yaştan ortasında olunan bu dönem boyunca söz konusu kaygının bütün boyutlarını ve etkilerini edindiği bu andan itibaren uygulanacağı için, kendilik kaygısının nihai noktasının, en yüksek biçiminin, ödüllendirilme anının tam da yaşlılıkta gerçekleşeceği görülmekte-

3 Numidia doğumlu, 143'te konsül olan Marcus Cornelius Fronto (100-166), her şeyden önce Marcus Aurelius'un retorik hocası olarak tanınır. İyi bir hatipmiş gibi görünmektedir, ama bu konuda hüküm vermek için elimizde sadece müstakbel İmparator ile yazışmaları vardır. Bu yazışmalar 139'dan 166'ya kadar (Fronton'un ölümüne kadar) sürer. Bu yazışmanın Foucault tarafından analizi için bkz. 27 Ocak Dersi, İkinci Saat.

4 Aelius Aristide, hastalıkları ve tedavilerine adanmış altı *Kutsal Söylev*'in yazarıdır (çev. A.-J. Festugière, Paris, Macula, 1986). Aynı konuda, bkz. *Kendilik Kaygısı*, s. 73.

5 Platon'un *Devlet*'inin başında, yaşlılığın tatsızlıkları üzerine sorgulanan Cephalus'un şöyle cevap verdiği noktaya gönderme: "Tersine, çok farklı duygularla hareket eden ve aralarında şair Sophokles'in de olduğu, yaşlılara rastladım. Bir gün, kendisine şöyle sorulduğunda, onun yanımdaydım: 'Aşk hakkında sen nerede duruyorsun Sophokles? Hâlâ bir kadının üstesinden gelebilir misin? – Sus, dostum, diye cevap verdi Sophokles; öfkeli ve vahşi bir yaratığın elinden kurtulmuşçasına sevinçliyim aşktan kurtulmuş olmaktan" (*La République*, kitap I, 329b-c, Platon, *Oeuvres complètes*, t. VI, çev. E. Chambry, a.g. edisyon içinde, s. 6).

dir. Hıristiyanlık ve öbür dünya vaatleriyle birlikte elbette bambaşka bir sistem gelecektir. Ama burada, daha sonra geri döneceğimiz ölüm meselesine dayanan bu sistemde, bireyi takip eden ya da bireyin bütün yaşamı boyunca tabi olmak zorunda kaldığı tüm bu uzun pratiğin pozitif anını, tamamlanma anını, doruk noktasını oluşturan şeyin yaşlılık olduğunu anlarsınız. Bütün bedensel arzularından kurtulmuş, artık vazgeçtiği bütün politik hırslarından azade, mümkün olan tüm tecrübeyi haiz olarak yaşlı insan, kendi kendisine hükmeden ve kendi kendinden tümüyle tatmin olabilen insandır. Kendilik pratiğinin bu tarihi ve bu biçimi içerisinde, yaşlının bir tanımı vardır: Başka hiçbir şeyden, ne artık beceremeyeceği bedensel zevklerden, ne de vazgeçtiği hırslardan hiçbir haz, hiçbir keyif, hiçbir tatmin beklemeden nihayet kendinden tatmin olabilen, tüm neşe ve tatminini kendinde bulan kişidir. Dolayısıyla, yaşlı kendinden keyif alandır ve yaşlılığın geldiği nokta, eğer uzun bir kendilik pratiği ile iyi hazırlanmışsa, kendinin, Seneca'nın dediği gibi, kendine ulaştığı, insanın kendisiyle birleştiği ve insanın kendisiyle aynı anda hem tamamlanmış, hem de eksiksiz bir ilişkide olduğu noktadır.

Sonuç olarak, eğer yaşlılık buysa –bu arzu edilen noktaysa–, yaşlılığın sadece yaşamın sonu olarak görülmemesi gerektiğini, yaşamın azalmış olduğu bir aşama olarak da algılanmaması gerektiğini anlamak gerekir – ilk sonuç budur. Tersine, yaşlılık bir amaç ve varoluşun pozitif bir amacı olarak görülmedir. Yaşlılığa doğru yönelmek gerekir ve bir gün yaşlılıkla yüz yüze gelecek olmaktan kaçmamak gerekir. Sanırım Seneca'nın bu konuda çok önemli ve çok karakteristik bir mektubu vardır. Bu mektup karakteristiktir, çünkü varoluşun her yaşı için özel bir yaşam biçimi benimseyenlere karşı biraz arızı ya da her halükârda muammalı gibi görünen bir eleştiri ile başlar.⁶ Bununla, Seneca Yunan ve Roma etiğinde çok geleneksel ve önemli olan şu temaya, yani yaşamın farklı yaşlara bölündüğü ve bu yaşlardan her birine özel bir yaşam biçimi nin tekabül etmesi gerektiği temasına gönderme yapar. O halde, farklı okullara göre, farklı kozmo-antropolojik spekülasyonlara göre bu bölünme farklı biçimlerde gerçekleşir. Az önce Pythagorasçıların çocukluk, ergenlik, gençlik,

6 Bunu takip eden bütün tarife Foucault, aslında Seneca'nın iki metnini birbirine karıştıracaktır: *Ru-
hun Dinginliği Üzerine* sohbetin bir pasajı: “Uyuyamayan insanlar gibi bir sağa bir sola dönerek, ısı
tirahati nihayet yorgunlukta bulana kadar bütün pozisyonları deneyen insanları da kat: Varoluşla-
rının konumunu yüz kere değiştirdikten sonra değişiklik için duydukları sabırsızlıkta değil, yaşlılık
tarafından yakalandıkları pozisyonda kalırlar” (II, 6, çev. R. Waltz, a.g. edisyon, s. 76) ve 32. mek-
tup: “Bu yaşam çok kısa! Ve bir başlangıçtan öbürüne geçerek, düşüncesizliğimizle onu daha da kı-
saltıyoruz.” Yaşamı parçalıyor, dağıtıyoruz (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap IV, mektup 32, 2, a.g. edis-
yon, s. 142). Ayrıca bkz. “Her gün yaşamlarını yeni bir temelde yeniden kuran insanların havatlığı
nın ne kadar asi olduğunu anlayacaksınız” (*id.*, kitap II, mektup 13, 16, s. 51) ve mektup 23, 9.

yaşlılık, vb. arasında yaptığı ayırmadan (başka biçimler de vardı) söz ediyordum. Ama ilginç olan, bir yandan, bu aşamalara atfedilen önem, bu farklı aşamalara özgü yaşam biçimine atfedilen önem ve [öbür yandan,] bireyin seçtiği yaşam biçimi, varoluşunu sürdürme biçimi ile içinde bulunduğu yaş dönemi arasındaki iyi bir karşılıklı ilişkiye etik açıdan yüklenen önemdi. Genç bir adam genç bir adam gibi, olgun bir adam olgun bir adam gibi, bir yaşlı yaşlı gibi yaşmalıydı. Oysa, der Seneca, muhtemelen bu geleneksel bölümlemeyi düşünerek, yaşamlarını dilimlere bölen ve bir yaştan diğerine aynı yaşama biçimine sahip olmayan bu insanlarla hemfikir değilim. İşte bu bölümlemeye karşı Seneca bir tür birlik önerir – isterseniz buna dinamik birlik diyelim: yaşlılığa doğru uzanan sürgit bir hareketin birlikteliği. Şunları dediği belirli formüller kullanır: Sanki takip ediliyormuş gibi yapın, acele içinde yaşamalısınız, bütün hayatınız boyunca peşinizde birileri, sizi takip eden düşmanlar varmış gibi hissedin.⁷ Bu düşmanlar hayatın arazları, sıkıntılarıdır. Bu düşmanlar, her şeyden önce, tam da gençken olduğu kadar yetişkin olduğunuz, hâlâ bir şeyler beklediğiniz zaman, hazza bağlı olduğunuz, gözünüz güçte ya da parada olduğu zaman bu arazların sizde yaratabileceği tutkular* [*passions*] ve belalardır. Peşinizden gelen bütün düşmanlar oradadır. İşte peşinizden gelen bütün bu düşmanlardan kaçmanız gerekir, olabildiğince hızlı kaçmanız gerekir. Size emin bir sığınak sunacak yere, yaşlılığa doğru acele edin. Yani yaşlılık yaşamın o muğlak bitiş noktası olarak değil, yaşamın bir kutbu, yönelinmesi gereken pozitif bir kutbu olarak görünür. Seneca'da olmayan, onun söylediklerini biraz aşan bir formül kullanırsak, şu söylenebilir: “yaşlanmak için yaşmalıdır”. Yaşlanmak için yaşmalıdır, çünkü huzurun bulunacağı, sığınağın bulunacağı, kendinden keyif almanın bulunacağı yer orasıdır.

İkinci sonuç ise, bu yaşlılığın, temelde yönelinmesi gereken bu yaşlılığın, kronolojik yaşlılık, Antiklerin büyük çoğunluğunun altmışıncı yaşta hasıl olduğunu düşündüğü yaşlılık olmasıdır – zaten Seneca da aşağı yukarı bu yaşta emekliye ayrılmış ve kendinden keyif almaya başlamıştır. Ama bu sadece

7 “Acele et o zaman, azizim Lucilius. Ensende düşman olsaydı, kaçanların peşinden giden athların yaklaştığından şüphelenseydin, hızını nasıl katlardın, bir düşün. Sen de bu durumdasın: Takip ediliyorsun. Hadi, hızlı!” (*id.*, 32, 3, s. 142).

(*) Fransızcanın Yunanca *pathos* ve Latince *patior* köklerinden türettiği *passion* kavramı, Stoacı felsefede –ve buradan itibaren klasik felsefe tarihinde– dış dünyadan gelen bir etkiye irade dışı, dolaşısıyla edilgen bir biçimde teslim olmak anlamına gelir. Bu kavramı Türkçede “tutku” olarak karışladık; ancak Foucault’nun sözünü ettiği Helen, Roma ve Hristiyanlık bağlamlarında bu kavramın öncelikle ruhun tabii olduğu bir hale işaret ettiğini, dolayısıyla hem etik hem de tıbbi bir anlamda kullanıldığını hatırlamakta fayda var. “Tutku” bu bağlamda ruhun *tutulduğu* bir duyguya, neredeyse bu patoloji yaratacak kadar güçlü ve irade dışı bir duruma işaret eder – y.h.n.

altmışıncı yaştaki kronolojik yaşlılık değildir. Bu aynı zamanda ideal bir yaşlılık, bir anlamda insanın kendine inşa ettiği bir yaşlılık, egzersizini yaptığı bir yaşlılıktır. Bu yeni yaşlılık etiğinin merkezi noktası da budur, yaşamla ilgili olarak, yaşamın sanki çoktan bitmişçesine yaşandığı bir duruma gelmek gerekir. Temelde, genç de olsak, yetişkin yaşta da olsak, hâlâ tam faal da olsak her yaşta, yaptığımız her şey ve olduğumuz her şeyle ilgili olarak yaşlılığa varmış ve yaşamını tamamlamış birinin tavrına, tutumuna, mesafeliliğine ve tamamlanmışlığına sahip olmamız gerekir. Yaşamdan artık bir şey beklemekten yaşamak gerekir ve tıpkı yaşlının yaşamdan artık bir şey beklemediği gibi, gençken bile yaşamdan bir şey beklememek gerekir. Ölmeden önce yaşamı bitirmek gerekir. Bunun ifadesi Seneca'da, yine 32. mektuptadır: “*consummare vitam ante mortem*”. Yaşamını ölümden önce bitirmek gerekir, ölüm anı gelmeden önce yaşamı tamamlamak gerekir, kendiyile mükemmel doygunluğa ulaşmak gerekir. “*Summa tui satietas*”: senin kendinden aldığın mükemmel, eksiksiz doygunluk.⁸ Seneca'nın Lucilius'tan aceleyle yönelmesini beklediği nokta budur. Gördüğünüz gibi, yaşamı yaşlanmak için düzenlemek, yaşlılığa doğru acele etmek, genç olunduğunda bile kendini yaşamla ilgili olarak yaşlıymış gibi kurmak gerektiği fikri, bu tema, ileride geri döneceğimiz bir dizi önemli soruya temas eder. Bu, elbette, her şeyden önce ölümün egzersizi (ölümün pratiği olarak ölümün meditasyonu) meselesidir: yaşamını sanki son gündeymiş gibi yaşamak.⁹ Bu, insanın kendisinden duyacağı tatmin ve alacağı haz sorunudur. Bu, yaşlılık ile ölümsüzlük arasındaki, elbette çok önemli olan, ilişki sorunudur: Yunan-Roma etiğinde, yaşlılık ne bakımdan ölümsüzlük ve kişinin hayatta kalma temalarını öncelemiş ya da bu temalarla karşılıklı ilişkide olmuştur? Yani burada çözülmesi gereken tüm bir dizi sorunun ortasındayız.¹⁰ İşte kendilik kaygısının, *Alkibiades*'teki ergenliğin yarattığı acil durumdan, 1.-2. yüzyıllardaki İmparatorluk çağında yetişkin bir yaşa ya da yetişkin yaş ile tulu ya da ideal yaşlılık arasındaki dönüm noktasına doğru bu kronolojik kavışım gösteren özelliklerden bazıları, sonuçlardan bazıları bunlar.

Şimdi ikinci olarak, bugün ele almak istediğim ikinci soru: artık bu kronolojik yayılma ya da kronolojik kayma değil, isterseniz, niceliksel yayılma. Aslında, kendiyile meşgul olma, sözünü ettiğim dönemde, artık belirli bir ölçülere ayrılmış ve belirli bir amaca tabi olan bir tavsiye değildir ve zaten

⁸ *Id.*, 32, 4 (s. 143).

⁹ Bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

¹⁰ Stoacılar da (ve özellikle Seneca'da) ruhun doğasının ölümsüz mü olumlu mu olduğu konusunda yeni bir inceleme için bkz. 17 Mart Dersi, İkinci Saat.

uzun zamandır da öyle olmamıştır. Kısacası, insanlara Sokrates'in Alkibiades'e söylediği şey söylenmemektedir: Eğer başkalarını yönetmek istiyorsan, kendinle ilgilen. Artık şu söylenmektedir: Kendinle ilgilen, o kadar. "Kendinle ilgilen, o kadar", yani kendilik kaygısı herkese hitap eden ve kendini herkese dayatan evrensel bir ilke gibi görünmektedir. Sormak istediğim soru, hem tarihsel hem de yöntembilimsel olan soru, [şudur]: Kendilik kaygısının şimdi artık bir tür evrensel etik yasa oluşturduğu söylenebilir mi? Hemen, hayır, diye cevap vereceğimi öngörecektir kadar beni tanıyorsunuz. Göstermek istediğim şey, bütün bunların (her halükârda bir kısmının) yöntembilimsel meselesi şudur: daha sonraki bir dönemde, yani Orta Çağ'da meydana gelen Batı kültürünün giderek kendini yasalaştırması sürecine kanmamak gerekir. Yasa ve yasanın biçimini insan pratiğindeki tüm kuralların genel ilkesi olarak görmemize neden olan bu yasalaştırmadır. Benim, tersine, göstermek istediğim şey, yasanın kendisinin, epizot ve geçiş biçimi olarak, çok daha geniş bir tarihin parçası olduğudur. Bu ise, öznenin kendi kendisine dair hayata geçirdiği pratiklerin teknik ve teknolojilerinin, yasanın biçiminden bağımsız olan ve yasaya göre öncelikli olan bu teknik ve teknolojilerin tarihidir. Yasa, temelde, öznenin kendisiyle ilgili teknolojilerinin mümkün veçhelerinden sadece biridir. Ya da daha kesin olarak söylersek: Yasa, bugün karşı karşıya olduğumuz haliyle Batı öznesinin kendini kurma tarihindeki veçhelerden sadece biridir. Dolayısıyla, sorduğum soruya geri dönelim: Bu kendilik kaygısı, Helenistik ve Roma dönemlerinde, genel bir yasa olarak düşünülebilir mi?

Her şeyden önce, bu evrenselleşme –eğer böyle bir evrenselleşme olduğunu ve “kendin için kaygılan” ifadesinin genel bir yasa olarak formüle edildiğini varsayarsak elbette– tamamen kurmaca olabilir ancak. Çünkü, aslında böylesi bir reçetenin (kendiyile ilgilenmek) sadece çok sınırlı bir insan sayısı tarafından hayata geçirilebileceği açıktır. Geçen defa ya da bir önceki defa sözünü ettiğim Lakedemonia deyişini hatırlayalım: Topraklarımızın ekip biçilmesini kendimizle ilgilenmek için kölelere emanet ediyoruz.¹¹ Kendiyile ilgilenmenin bir seçkin ayrıcalığı olduğu açıktır. Bu, Lakedemonialıların tam da ayrıcalık olarak olumladığı bir ayrıcalıktır; ama yine bir ayrıcalık olarak çok daha sonra da olumlanır: benim ilgilendiğim dönemde, kendiyile ilgilenme daha iyi ele alınması ve belirginleştirilmesi gereken bir nosyonla, yani boş vakit nosyonuyla (*skholê* veya *otium*)¹² karşılıklı ilişki içindeki bir unsur olarak or-

11 Bkz. bu özdeyişin 6 Ocak, İkinci Saat dersindeki analizi.

12 Bkz. J.M. André, *L'Otium, dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.

taya çıktığında da. İnsanın önünde *skholê* veya *otium* lüksünden faydalanmanın mümkün olduğu bir hayat olmadan kendiyile ilgilenmesi mümkün değildir. Her halükârda, kendilik kaygısının gerçek koşulu, bu çok özel ve özelliği dahilinde diğer bütün yaşam biçimlerinden ayrı olan belirli bir yaşam biçimi olacaktır. Dolayısıyla, aslında, antik kültürde, Yunan ve Roma kültüründe kendilik kaygısı asla, benimsedikleri yaşam biçimi ne olursa olsun bütün bireyler için geçerli bir evrensel yasa olarak görülmeyecek, ileri sürülmeyecek, olumlanmayacaktır. Kendilik kaygısı daima yaşam biçiminde yapılan bir seçimi, yani bu yaşam biçimini seçmiş olanlarla diğerleri arasındaki bir bölünmeyi gerektirir. Ama, sanıyorum, kendilik kaygısının, koşulsuz olduğunda bile, amacı sadece kendisi olduğunda bile, evrensel bir yasayla bir tutulmasını engelleyen bir şey daha vardır: Aslında, bu Yunan, Helenistik ve Roma kültüründe, kendilik kaygısı birbirinden tamamıyla ayrı olan, çoğu zaman birbirine kapalı olan ve diğer hepsini dışlayan pratikler içinde, kurumlarda, gruplarda şekillenmiştir. Kendilik kaygısı cemiyetçilik, biraderlik, okul, sekt pratikleri ya da örgütleriyle ilişkilidir. “Sekt” kelimesini biraz aşırıya kaçırırsak, daha doğrusu, ona Yunancada bulunan genel anlamını verirsek: biliyorsunuz hem aile, hem aşiret, hem ırk, tür, vb. anlamına gelen *genos* kelimesi, örneğin Epikürosçu sekt veya Stoacı sekin bir araya getirdiği bireyler kümesini adlandırmak için kullanılıyordu,– Fransızca “*secte*” kelimesini her zamankinden daha geniş bir anlamda alarak, antik kültürde kendilik kaygısının aslında ilke olarak genelleştğini, ama bunu her zaman sekte ile ilgili bir fenomen, sekt fenomeni üzerinden yaptığını söyleyebiliriz.

Basit bir bilgilendirme olarak, ilgili kesimi göstermek, işaret etmek için şimdi söyleyeceğim: Kendilik kaygısının aslında sadece aristokrat ortamlarda bulunduğunu düşünmemek gerekir. Kendilik kaygısını uygulayanlar sadece en zengin, ekonomik, toplumsal ve politik olarak en ayrıcalıklı insanlar değildir. Kendilik kaygısının oldukça geniş bir biçimde, kuşkusuz en alt sınıflar ve elbette köleler –ama burada bile belli düzeltmeler gerekiyor– dışında, Avrupa’da 19. yüzyıla kadar görülene kıyasla çok daha kültürlü olduğu söylenmesi gereken bir nüfusta yayıldığı görülür. İşte bu nüfusta kendilik kaygısının hiç de ayrıcalıklı olmayan muhitlerde tezahür ettiği, örgütlendiği görülür. Bir uça: en düşük gelirli sınıflarda, genelde, dini grupların, tanımlı kültlerin çevresinde, aklıyla törenselleştirilmiş usullerle birlikte kurumsallaşmış, örgütlenmiş grupların varlığına sıkı sıkıya bağlı kendilik pratikleri görülür. Zaten şahsi kültür ve teorik araştırmanın en sofistike, en bilgin biçimlerini daha az gerekli kılan da kült ve tören karakteridir. Din ve kült çerçevesi, kendinin kendi tarafından

yapılan bu bireysel ya da şahsi araştırması, analizi ve geliştirilmesinden vazgeçmeyi mümkün kılıyordu. Ama bu gruplarda kendilik pratiği yine de önemliydi. Örneğin, İsis kültü gibi kültlerde,¹³ katılan herkese çok kesin beslenme perhizleri, cinsel perhizler, günah çıkarma, cezai pratikler, vb. dayatılıyordu.

Ve elbette, bu yelpazenin öbür ucunda, kişisel seçimlerle, kültürlü boş vakit yaşamıyla, teorik araştırmayla çok daha yakın ilişkide olan sofistike, kültürlü kendilik pratikleri vardı. Ama bu, söz konusu pratiklerin yalıtılmış olduğu anlamına gelmiyordu. “Moda” olduğu söylenebilecek tüm bir hareketin parçasıydılar. Onlar da, çok kesin kült örgütlenmeleri olmasa bile en azından toplumsal olarak daha önceden var olan ağlara, dostluk ağlarına dayanıyordu.¹⁴ Yunan kültüründe belirli bir biçime sahip olan bu dostluk, Roma kültüründe, toplumlarında çok daha fazla güçlü, çok daha hiyerarşik bir biçim taşıyordu. Roma toplumunda dostluk, bir hizmet ve yükümlülük kümesiyle birbirine bağlı olan bir bireyler hiyerarşisiydi; bu, her bireyin diğerlerine nazaran aynı konumda olmadığı bir kümeydi. Dostluk genel olarak tek bir şahsiyetin etrafında toplanmıştı ve bazıları bu şahsiyete daha yakınken [diğerleri] daha uzaktı. Bir yakınlık derecesinden bir başkasına geçmek için hem örtük hem de aleni olan tüm bir koşullar dizisi vardı, hatta birine bir başkasının dostluğunda ilerlediğini belirten törenler, hareketler ve cümleler, vb. vardı. Yani burada kısmen kurumsallaşmış olan ve az önce sözünü ettiğim kült cemaatleri dışında, kendilik pratiğinin büyük desteklerinden birini oluşturan tüm bir toplumsal ağ vardı. Kendilik pratiği, ruh özeni, bireysel ve bireyler arası biçiminde bu fenomenlere yaslanıyordu. Size birçok defa Seneca’dan, Lucilius’tan, Serenus’tan, vb. söz ettim. Bu, tamamen bu türden bir fenomen. Serenus (hırsla dolu olarak Roma’ya gelen, Neron’un sarayına karışmaya çalışan taşralı genç akraba) amcasını ya da uzaktan akrabasını görür: Orada olan, daha yaşlı ve halihazırda önemli bir konumda olduğu için Serenus’a karşı yükümlülükleri olan Seneca’yı. Serenus Seneca’nın dostluk alanına girer ve Seneca ona bu yarı kurumsal dostluk ilişkisi içinde tavsiyede bulu-

13 Mısır tanrıçası İsis, her şeyden önce, eksiksiz bir anlatısı Plutharkos’ta bulunan ünlü bir efsanede Osiris’in bedeninin parçalarını bir araya getirmesiyle tanınır (*İsis et Osiris*, Plutarque, *Oeuvres morales*, c. V-2, çev. C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988 içinde). İ.S. ilk yüzyıllarda İsis kültü (aynı anda hem kurnaz kadın, hem kendini adanmış eş, hem de hamile annedir), Roma İmparatorlarının ilgisini çekecek (böylece Caligula Roma’da bir İsis tapınağı yaptırır) ve Gnostiklerde felsefi-mistik bir entite olacak kadar güçlü bir yayılma ve artan bir popüler başarı tanımıdır. Bu törenlerdeki perhizler ve itiraflarla ilgili olarak, bkz. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, E. Leroux, 1929, s. 36-37 ve 218 n. 40, ve R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, s. 113 (bu göndermeleri P. Veyne’e borçluyum).

14 Bkz. *Le Souci de soi*, s. 68.

nacaktır; daha doğrusu Serenus Seneca'dan tavsiye isteyecektir. Ve Seneca, Serenus'a sağladığı hizmet ve yardımlar arasında –Neron nezdinde hizmette bulunmuştur, sarayda yardımcı olmuştur, kuşkusuz mali yardımlarda bulunmuştur– bir de “ruh hizmeti” olarak adlandırılabilir bir hizmette bulunur.¹⁵ Serenus şöyle der: Hangi felsefeye bağlanmam gerektiğini bilmiyorum, içim kendimle rahat değil, yeteri kadar Stoacı mıyım değil miyim, neyi öğrenip neyi öğrenmemem gerektiğini bilmiyorum, vb. Bütün bunlar, bütün bu sorular tam da şu diğer sorularla, istenen diğer iyiliklerle aynı türdendir: Sarayda kime başvurmaliyim, şu göreve mi talip olmalıyım, ötekine mi? İşte Seneca da, bütün bu tavsiyeleri verir. Ruh hizmeti, tıpkı kült cemaatlerinde gelişiormuş gibi, dostluk ağma dahil olur.

O takdirde, iki büyük kutup olduğunu söyleyelim: bir yandan, daha halk tipi, daha dini, daha kültü, teorik olarak daha kaba bir kutup ve diğer yandan, öbür uçta, daha bireysel, daha şahsi, daha kültürlü, daha yakın, en ayrıcalıklı ortamlarda daha sık rastlanan ve kısmen dostluk ağlarına dayanan, ruha özen gösterme, kendiliğe özen gösterme biçimleri, kendilik pratikleri. Ama, elbette, bu iki kutbu göstererek, biri halk tipi ve kaba, diğeri ise bilgin, kültürlü ve dostane olmak üzere iki, yalnızca iki kategori olduğunu söylemiyorum. Aslında işler çok daha karmaşıktır.¹⁶ Bu karmaşıklık için iki örnek verilebilir. Örnek olarak Epikürosçu gruplar, dini değil ama felsefi olan, ama en azından köken olarak, Yunanistan'da, büyük kısmı halktan gelen, zanaatkârlar, küçük tacirler, fakir tarımcılarla dolu ve demokratik bir politik tercihi temsil eden, Platoncu ya da Aristotelesçi grupların aristokratik seçimlerine karşı olan ve elbette, ne kadar halktan gelirlerse gelsinler, bir düşünüm, teorik ve pratik bir düşünüm sergileyen, her halükârda ciddi anlamda doktrin öğrenen gruplar alınabilir. Bu tabii, aynı Epikürosçuluğun İtalya'da, özellikle Napoli'de,¹⁷ elbette Maecenas çevresinde ve Augustus'un sarayında¹⁸ olağanüstü ölçüde sofistike ve bilgin çevreler ortaya çıkarmasını engellemiştir.

15 Bkz. *id.*, s. 69.

16 Antik felsefe okullarında yaşam ve toplumsal örgütlenme konusunda, bkz. Carlo Natali, “Lieux et École de savoir”, *Le Savoir grec*, yay. haz. J. Brunschwig ve G. Lloyd, Paris, Flammarion, 1996 içinde, s. 229-248. P. Hador'da da bu konuda genel bilgiler bulunur, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, s. 154-158.

17 Maecenas Çevresi'nin (Virgilius, Horatius, Propertius, vb.) Augustus'un sarayında İ.Ö. 30'lu yılların sonundaki örgütlenmesiyle ilgili olarak bkz. J.-M. André, *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

18 Campania'da, özellikle Gidara'lı Philodemus ve Lucius Calpurnius Piso Caesoninus çevresindeki Roma Epikürosçuluğu için bkz. bu konudaki temel uzmanın eseri: M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Ama kendilik kaygısının bütün bu kurumsal boyutlarının karmaşıklığı ve çeşitliliğini göstermek için bir başka örnek daha var: Bu, İskenderiyeli Philon'un *De Vita Contemplativa*'da tarif ettiği *Therapeutae* grubudur. Size sözünü ettiğim bu *Therapeutae* grubu muammalı bir gruptur, çünkü sadece İskenderiyeli Philon sözünü eder ve o da *-Therapeutae*'ye örtük gönderme olarak düşünülebilecek birkaç metin dışında- bize kalan metinleri içerisinde yalnızca bu metinde *Therapeutae*'den söz eder. Öyle ki, bazıları *Therapeutae*'nin var olmadığını, bunun aslında ideal ve ütopyik bir cemaatin olması gerektiği haliyle tarifi olduğunu varsaymıştır. Çağdaş eleştiri, ki bu konuda, elbette, hüküm verecek ehliyetim yok, bu grubun aslında gerçekten de var olduğunu varsayar görünmektedir.¹⁹ Çünkü birçok sağlama bu grubun varlığını muhtemel kılmaktadır. Bu *Therapeutae* grubu, size anlatmıştım, İskenderiye dolaylarında, daha sonra Hristiyan keşiş ve münzevi pratiğinde olacağı gibi çöle değil,²⁰ ama küçük bahçelere, herkesin, cemaat alanlarıyla birlikte, kendi hücresi ya da odasında yaşadığı bahçelere çekilmişlerdi. Bu *Therapeutae* cemaatinin üç eksenine ya da boyutu vardı. Bir yandan, bir dini grupla karşı karşıya olduğumuzu gösteren, fazlasıyla belirgin biçimde dini kült pratikleri: günde iki defa dua, insanların yaş sırasına göre yerleştiği ve herkesin kendine düşen terbiyeyi takındığı haftalık toplantılar²¹ [...].* Öte yandan ise, entelektüel, teorik çalışma, tüm bilgi çalışması üzerinde eşit ölçüde belirgin bir vurgu. Kendilik kaygısı tarafında, başlangıçtan itibaren *Therapeutae*'nin buraya "hazlar, arzular, hüznler, endişeler, suçluluk duyguları, budalalıklar, adaletsizlikler ve sonsuz tutkular çokluğunu"²² tedavi edebilmek için çekildiği söylenir. Bunlar *Therapeutae*'dir: İyileşmeye gelirler. İkinci olarak, başka gönderme: peşinde oldukları şey, diğer bütün erdemlerin tabanı ve temeli olarak

19 Genel olarak eleştirinin üç "dönemi" birbirinden ayrılır (bkz. F. Daumas'nın Philon'un *De Vita contemplativa*'sından yaptığı çeviriye yazdığı giriş yazısı kadar R. Radice'in dopdolu kaynakçası: *Filone di Alessandria*, Napoli, Bibliopolis, 1983): İlk olarak, eski dönem (3. yüzyılda Kayserili Eusebius'tan 18. yüzyılda B. de Montfaucon'a kadar) "*Therapeutae*"yı bir Hristiyan cemaati olarak tanımlar; 19. yüzyıla kadar olan modern dönem (Renan ve S. Lagrange ile) Philon'un tarifini ideal bir resim olarak görür; nihayet, çağdaş eleştiri çapraz doğrulamayla, *Therapeutae* grubunun gerçekten var olduğunu beyan eder ve Essenilerle ilişkilendirilmesi taraftarıdır (bkz. M. Delcor, vb.).

20 Pagan ruhani yönlendirme ve vicdan muhasebesi tekniklerinin Hristiyanlıkta, münzevinin çöle gitmeden önceki eğitimi [*formation*] sorunu çevresinde, Cassianus tarafından yeniden ele alındığına dair büyük tezini Foucault 19 Mart 1980 dersinde geliştirmiştir.

21 "Eller giysilerin altında, sağ el göğüsle çene arasında, sol el yanda sallanarak" (Philon, *De Vita contemplativa*, 476M, çev. S. Miquel, a.g. edisyon, § 30, s. 99-101).

(*) Sadece şu duyuluyor: "yani...kendilik kaygısı".

22 *Id.*, 471 M, § 2 (s. 81).

alıştıkları *egkrateia*'dır (kendinin kendi üzerinde hâkimiyeti).²³ Son olarak da, ki metin burada söz dağarcığı açısından çok önemlidir: Toplandıkları her ünlü yedinci günde, haftada bir kere, bedene özeni, her günkü faaliyetleri olan *epimeleia tês psukhês*'e dahil ederler.²⁴ *Epimeleia tês psukhês* kendilerini her gün adamları gereken ruhlarının kaygısıdır. Bu ruh kaygısıyla aynı anda bilgi üzerinde çok güçlü bir vurgu görürsünüz. Amaçları, dedikleri gibi, Philon'un dediği gibi, açık olarak görmeyi öğrenmektir.²⁵ Açık olarak görmek, Tanrı'yı düşünebilmek için yeterince açık bir bakışa sahip olmaktır. Onlardaki bilim aşkı, diyor Philon, öyledir ki, üç gün boyunca ve bazıları için altı gün boyunca beslenmeyi unutmalarına neden olur.²⁶ Kutsal Kitabı okurlar, alegori felsefesine, yani metinlerin yorumuna dalarlar.²⁷ Philon'un hakkında hiçbir bilgi vermediği yazarları, sektlerinin kurucusu olan yazarları okurlar. Bilgiyle ilişkileri, çalışma pratikleri o kadar güçlüdür, çalışmaya verdikleri dikkat o kadar yoğunudur ki –ve burada, sanırım daha önce ima ettiğim ve tüm kendilik pratiğinde çok önemli yer tutan bir tema bulunur– uykularında bile rüyaları “kutsal felsefenin doktrinlerini beyan eder.”²⁸ Buradaki durum, bireyin hakikatle ilişkisinin kriterleri, bireyin saflığı ile hakikatin tezahürü arasındaki ilişkinin kriterleri olarak uyku ile rüyaya dair bir örnektir (sanırım Pythagorasçılarla ilgili olarak da size bu konuda örnekler vermiştim).²⁹

Dolayısıyla, görüyorsunuz ki, bu örneği almamın nedeni bunun açık bir biçimde dini bir grup olmasıdır. Grubun parçası olan bireylerin toplumsal kökeni hakkında hiçbir bilgi yoktur; bunların aristokrat ya da ayrıcalıklı ortamlar olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Ama aynı zamanda, bilgi, meditasyon, çiraklık, okuma, alegorik yorum, vb. boyutu, bütün bunlar fazlasıyla ilginçtir. Dolayısıyla, kendilik kaygısının belirli ve birbirinden ayrı ağırlar ya da gruplar içinde biçimlendiğini söylemek gerekir. Burada –söylediğimiz anlamda– kültürel olanla, terapiye dair olanla bilme ve teori farklı biçimler gerçekleştirir, ama gruplara, ortamlara ve durumlara bağlı ola-

23 “Kendilik denetimi (*egkrateian*) temelinde, ruhun diğer erdemlerini bina ederler” (*id.*, 476M, § 34, s. 103).

24 “Yedinci günü çok kutsal bir gün olarak gördükleri için onu özel bir onurla hoş tuttular: O gün, ruhun tedavisinden sonra (*tên tês psukhês epimeleian*), bedenlerini yağla ovarlardı” (*id.*, 477M, § 36, s. 105).

25 “Sürekli çabası sarıh görmeyi öğrenmek olan *Therapeutae* nesli, kendini Varlığın tefekkürüne vakfeder” (*id.*, 473M, § 10, s. 85).

26 *Id.*, 476M, § 35 (s. 103-104).

27 *Id.*, 475M, § 28 (s. 97-98).

28 *Id.*, § 26 (s. 97).

29 Bkz. 12 Ocak Dersi, Birinci Saat ve 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

rak bunlar arasında farklı ilişkiler kurulur. Her halükârda, her durumda, kendilik kaygısı, bu parçalanmada, ya da daha doğrusu, bir sekte ya da gruba ait olmada tezahür eder ve kendini ifade eder. Evrenselin alanında ve biçiminde kendilik kaygısı duyulamaz. Kendilik kaygısı, genel olarak insan olarak, bu aidiyet çok önemli olsa bile sadece insanlığa dahil olunarak tezahür edemez ve uygulanamaz. Sadece grup içinde ve ayrıştırıcı karakteriyle grup içinde uygulanabilir.

O halde, burada, sanırım önemli bir şeye temas ediyoruz. Elbette bu grupların çoğu, şehirde ve toplumda bulunan mevki farklarını dikkate almayı reddeder – bu da varlık nedenlerinden biridir ve Yunan, Helenistik ve Roma toplumlarındaki başarılarının nedenlerinden biri olmuştur. Örneğin *Alkibiades* için kendilik kaygısı, Alkibiades'i yönetmeye yazgılı kılan bir mevki farkına dahildi ve bu yüzden, Alkibiades'in bir biçimde devralınmış ve sorgulanmamış bu mevki dolayısıyla kendiyile ilgilenmesi gerekiyordu. Size sözünü ettiğim grupların çoğunda, ilkesel olarak, zengin ile yoksul arasındaki, parlak bir doğumla gelen ile ailesi karanlık olan arasındaki, politik iktidar uygulayan ile gizli saklı yaşayan arasındaki ayrım geçerli bulunmaz, tanınmaz ve kabul edilmez. Belki, Pythagorasçılar³⁰ bir yana, belli sorular sormayı gerektiren grupların çoğunluğu için özgür/köle karşıtlığı bile en azından teorik olarak kabul edilmemiş görünmektedir. Epikurosçu ve Stoacı metinler bu noktada sayıca çok ve tekrarcıdır: Nihayetinde, bir köle özgür bir adamdan, eğer özgür adam içinde hapsediği bütün hatalarından, tutkularından, bağımlılıklarından, vb. kurtulmadıysa, daha özgür olabilir.³¹ Sonuç olarak, mevki farkı olmadığı için bütün bireylerin genelde “muktedir” olduğu söylenebilir: kendi pratiğini yapmaya muktedirdir, bu kendilik pratiğine muktedirdir. Doğum ya da mevki nedeniyle herhangi bir birey *a priori* olarak dışarda bırakılmaz. Ama, başka bir taraftan, herkes ilke olarak kendilik pratiğine erişebiliyor olsa da aslında çok azının kendiyile ilgilenmeye muktedir olduğu da son derece genel bir olgudur. Cesaret eksikliği, güç eksikliği, sebat eksikliği – bu görevin önemini kavramaktan aciz, onu yerine getirmekten aciz olma: aslında çoğunluğun kaderi budur. Kendiyile ilgilenme ilkesi (*epimeleisthai heautou*

30 Pythagorasçı toplumun politik örgütlenmesi ve aristokratik eğilimleri için bkz. A. Delatte'nin klasik ve çok değerli sunumu: “Organisation politique de la société pythagoricienne”, *Essai sur la politique pythagoricienne* (1922), Genève, Slatkine Reprints, 1979 içinde, s. 3-34.

31 Bkz. Epiktetos'un *Sohbetler*'deki belirleyici metinleri (IV. kitabın bütün 1. bölümü ve özellikle, artık köle olmamak için *praetor* [Antik Roma'da yargıç – ç.n.] nezdinde özgür olmanın yeterli olmadığını gösteren kitap II, 1, 22'den 28'e) ve *El Kitabı* (XIV) ayrıca, bilginin özgürlüğü üzerine, Epikuros, *les Sentences Vaticanes* 67 ve 77.

zorunluluğu) her yerde ve herkes tarafından tekrarlanabilir. Ama bu pratiğe kulak verme, bu pratiğin kavranması, hayata geçirilmesi zayıf kalmıştır. Tam da az kulak verildiği ve her halükârda kulak veren az olacağı için bu ilkenin her yerde tekrarlanması gerekir. Burada da Epiktetos'un çok ilginç olan bir metni vardır. Yeniden *gnôthi seauton*'u anar (Delfi buyruğu) ve der ki: Bu Delfi buyruğuyla ne olduğuna bakın. Buyruk, medeni dünyanın (*oikoumenê* kelimesini kullanır) merkezindeki taşta yazılmış, kaydedilmiş, kazanmıştır. *Oikoumenê*'nin merkezindedir, yani: okuyan ve yazan, Yunanca konuşan o dünyanın, kabul edilebilir tek insan cemaatini oluşturan o kültürlü dünyanın merkezindedir. Dolayısıyla *oikoumenê*'nin merkezinde yazılmıştır, herkes onu görebilir. Ama, kabul edilebilir insan cemaatinin tam ortasına tanrı tarafından yerleştirilmiş olan *gnôthi seauton* bilinmez ve anlaşılmaz. Epiktetos bu genel yasadan, bu genel ilkeden Sokrates örneğine geçerek şöyle der: Sokrates'e bakın. Her şeye rağmen, onu dinlemek ve kendiyile ilgilenmek isteyecek birileri olsun diye Sokrates kaç tane genç insanı yoldan çevirmiştir? Sokrates, der Epiktetos, kendine gelen herkesi kendilerine özen göstermeye ikna ediyor muydu? Binde birini bile değil.³² İşte burada, ilkenin herkese verildiği ama çok az insanın ona kulak verebildiği önermesinde, birileri ile diğerleri, önde gelenler ile kitle, daha iyiler ile avam (*oi prôtoi* ile *oi pollôi*: önde gelenler ve sayıları çok olanlar) arasında antik kültürde çok önemli, çok belirleyici olmuş bölünmenin iyi bilinen, geleneksel biçimini görüyorsunuz. Bu bölünme eksenini Yunan, Helenistik, Roma kültüründe önde gelenler –yani ayrıcalıklarının kendileri değil, yalnızca onları kullanma biçimi sorgulanan ayrıcalıklı kişiler– ile ötekiler arasında hiyerarşik bir bölünmeye izin veren bir bölünmeydi. Şimdi bu birtakım insanlar ile diğerleri arasındaki karşıtlık yeniden karşımıza çıkıyor, ama bölünmenin hiyerarşik olmadığını görüyorsunuz: bu, [kendine] muktedir olanlarla olmayanlar arasındaki işlevsel bir ayrımdır. Bireyi kitleden ve başkalarından ayıran fark, artık bireyin önceden, doğuştan gelen mevkisi değildir. Bu farkı tanımlayan şey, kendilikle ilişki, bu kendilikle kurulan ilişkinin kipliği ve türü, bireyin kendini gerçekten de özeninin nesnesi olarak şekillendirmesi olacaktır: Bazıları ile çok sayıda olanlar arasındaki ayrım burada yapılacaktır. Çağrı herkese yapılmalıdır, çünkü sadece bazıları gerçekten de kendiyile ilgilenmeye muktedir olacaktır. Burada herkese hitap eden,

32 “Peki o niye Apollon? Ve niçin kehanetlerde bulunuyor? Ve niçin onu, medeni dünyanın bütün sakinleri için (*ek tês oikoumenês*) kâhin, hakikatin kaynağı ve buluşma yeri yapan bir yerde yerleşmiş? Ve niçin, hiç kimse bu kelimeyi anlamasa da tapınakta “Kendini tanı” yazıyor? Sokrates kendisine gelen herkesi kendi için kaygılanmaya ikna ediyor muydu? Binde birini bile değil” (*Entretiens*, III, 1, 18 1^o, a.g. edisyon, s. 8).

ama sadece bazıları tarafından duyulan büyük sesin büyük biçimini, sadece bazılarının selametini temin eden evrensel çağrının büyük biçimini görürsünüz. Tüm kültürümüzde çok büyük önemi olacak bu biçimi görürsünüz. Bu biçimin tam olarak burada icat edilmediğini de söylemek gerekir. Aslında, si-ze sözünü ettiğim bütün bu gruplarda, en azından bazılarında çağrının herke-se yapıldığı, ama çok azının hakiki *bacchantes* olduğu ilkesi bulunur.³³

Hıristiyanlığın merkezinde de, Vahiy, iman, Kitap, inayet, vb. sorunu çevresinde yeniden dile getirilecek olan biçim budur. Ama, bence, önemli olan şey ve bugün bunu vurgulamak istiyordum, kendilik ve kendilikle ilişki meselesi Batı'da bu iki unsur (çağrının evrenselliği ile selametın seyrekliği) va-sıtasıyla sorunsallaşmıştır. Başka bir deyişle, kendiyle ilişki, kendinin kendi üzerine çalışması, kendinin kendi tarafından keşfi, Batı'da, aslında sadece ba-zıları tarafından duyulabilecek olan bir çağrının evrenselliğinden, kimsenin baştan dışlanmadığı selametın seyrekliğine götüren yol, tek yol olarak düşü-nülmüş ve böyle sunulmuştur. Sadece birileri tarafından işitilebilecek bir ev-reysel ilke ile kimsenin *a priori* olarak dışlanmadığı bu nadir selamet, bildiği-niz gibi Hıristiyanlığın teolojik, ruhani, toplumsal, politik sorunlarının çoğu-nun tam ortasında olacaktır. Bu biçimin burada çok açık olarak ifade edildi-ğini, bu kendilik teknolojisinde ifade edildiğini, ya da daha doğrusu, (artık sa-dece teknolojiiden söz etmemek gerektiği için) Yunan Helenistik ve Roma me-deniyetinin, kanımca 1.-2. yüzyıllarda, kayda değer boyutlara ulaşmış hakiki bir kendilik kültürü ortaya çıkardığını görüyorsunuz. Bizim kültürümüzde – bir kez daha söylüyorum– çok temel olan bu biçimin, yani çağrının evrensel-liği ile selametın seyrekliği arasındaki bu biçimin kendini en iyi gösterdiği yer, işte bu kendilik kültürüdür. Bu selamet nosyonu, ayrıca (kendini kurtarmak, selametini gerçekleştirmek) bütün bu meselelerde tamamen merkezi bir ko-numdadır. Daha sözünü etmedim, çünkü tam olarak oraya varıyoruz, ama görüyorsunuz ki bizi ergen kendilik kaygısından yaşlanmak için duyulan ken-dilik kaygısına götüren kronolojik kayma, bu kendilik kaygısının amacı ve gayesinin ne olduğu, hangi konuda kurtulunacağı sorununu getirir. Ayrıca görüyorsunuz ki tıp/kendilik kaygısı ilişkisi bizi “kendini kurtarma, selameti-ni gerçekleştirme” sorununa götürür: sağlıklı olmak, hastalıktan sakınmak, aynı anda hem ölüme doğru yönlendirilmek hem de bir biçimde ölümden kurtulmak nedir? Dolayısıyla, bütün bunların bizi, biçimi az önce alıntıladi-

33 Seçilen az sayıda insanla ilgili olarak ünlü bir Orpheus kültüne başlangıç formülü; bkz. “Thyrus'u [Orphes'u'nun kozalak başlı asası – ç.n.] taşıyan çoktur, ama Bacchus müridi azdır” (Platon, *Phédon*, 69c, çev. I. Robin, a.g. edisyon, s. 23).

ğım Epiktetos'un ki gibi bir metinde açık olarak tanımlanmış olan bir kurtuluş temasına götürdüğünü görüyorsunuz. Yinelerseniz, evrensel bir çağrıya cevap vermesi gereken, ama fiilen sadece bazılarını ayrılmış bir selamet.

Peki, o halde gelecek defa size bu kendilik kültürünün bir başka veçhesinden söz etmeye çalışacağım: “kendini yetiştirme”nin, “kendi için kaygılanma”nın, Platonculukta bulunabilecek olandan tümüyle farklı olarak yol açtığı ilişki biçimleri ile, kendiliğin mümkün bir bilme [*savoir*] ve bilgi [*connaissance*] nesnesi olarak oluşturulması meselesi.

27 Ocak 1982 Dersi

Birinci Saat

1.-2. yüzyıllarda kendilik pratiklerinin genel özelliklerine dair hatırlatma. – Öteki meselesi: Platon’un diyaloglarında üç tür hocalık. – Helenistik ve Roma dönemleri: öznellik hocalığı. – Seneca’da *stultitia*’nın analizi. – Özneleşme hocası olarak filozof figürü. – Helenik kurumsal biçim: Epikürosçu okul ve Stoacı toplantı. – Roma kurumsal biçimi: özel varoluş danışmanı.

Antik Çağ için bu kendilik pratiğinin bana en karakteristik görünen bazı özelliklerini biraz tarif etmeye çalışacağım ve bunu yaparken daha sonra bizim medeniyetimizde, örneğin 16. ya da 20. yüzyılda olmuş olabileceklere dair önceden bir yargıda bulunmayacağım. Dolayısıyla, İ.S. 1.-2. yüzyıllarda bu kendilik pratiğinin karakteristik özellikleriyle başlayalım.

Geçen defa değindiğim ilk karakteristik, kendilik pratiğinin yaşama sanatının o genel formülüyle (*tekhnê tou biou*) bütünleşmesi, iç içe geçmesi; kendilik kaygısının artık, daha sonra bir yaşama sanatı olacak olan şeyin bir tür ön koşulu olarak görülmemesini sağlayan bütünleşmeydi. Kendilik pratiği artık pedagogların eğitimiyle yetişkin yaşam arasındaki dönüm noktası değildi, tersine, bütün varoluş boyunca sürmesi gereken, çekim noktasını yetişkin yaşta bulan bir zorunluluktan ve bu durum da kendilik pratiği için bariyer olarak belli sonuçlar doğuruyordu. İlk olarak, eğiticiden [*formateur*] çok daha belirgin biçimde eleştirel olan bir işlev: Söz konusu olan, öğretmekten çok düzeltmekti. Bu vesileyle tıp ile çok daha açık bir yakınlık kuruluyordu ve bu da kendilik pratiğini pedagojiden biraz kurtarıyordu [...].* Nihayet, kendilik pratiği ile yaşlılık arasında, kendilik pratiği ile yaşam arasında ayrıcalıklı bir ilişki, çünkü kendilik pratiği yaşamla birdir ya da yaşamla birleşir. Dolayısıyla, kendilik pratiğinin amacı, varoluşun ayrıcalıklı bir anı ve hatta, doğruyu söylemek gerekirse, öznenin tamamlanmasının ideal noktası olarak görünen yaşlılığa hazırlanmaktır. Özne olmak için yaşlı olmak gerekir.

(*) Sadece şu işitiyor: “*paideia* kelimesi [...] bile bireysel deneyimde [...] sonuç olarak kültür.”

Helenistik ve Roma dönemlerinde formüle edildiği haliyle bu kendilik pratiğinin ikinci karakteristik özelliğine gelem. Bir kez daha söylemek gerekirse, 1.-2. yüzyılları ele almamın sebebi, tarif etmeye çalıştığım tüm fenomenleri ve tüm fenomenlerin ortaya çıkışını burada, bu dönemde, konumlandırıyor olmam değil. Bu dönemi, bütün Helenistik dönem boyunca kuşkusuz çok güçlü olmuş bir evrimin doruk noktasını temsil ettiği için ele aldım. Şimdi bu ikinci özelliğe geçelim: Kendilik kaygısı koşulsuz bir ilke olarak formüle edilir. “Koşulsuz bir ilke olarak” demek, bu ilkenin, hiçbir mevki koşulu ve hiçbir teknik, mesleki ya da toplumsal ereksellik olmadan herkese uygulanabilir olması, herkes tarafından uygulanabilir olması anlamına gelir. Mevki itibarıyla politikaya hazırlanıldığı ve başkalarını gerektiği gibi yönetmek üzere kendi için kaygı duyma gerekeceği fikri, artık karşımıza çıkmayan ya da her halükârda çok geride kalan bir fikirdir (biraz daha ayrıntı için buraya geri dönmek gerekecek). Dolayısıyla, koşullandırılmamış bir pratik, ama her zaman, fiilen dışlayıcı biçimlerde hayata geçirilen bir pratik söz konusudur. Fiilen, sadece bazılarının bu kendilik pratiğine erişimi olabilir ya da sadece bazıları bu kendilik pratiğini amacına ulaştırabilir. Ayrıca, kendilik pratiğinin amacı kendiliktir. Kendilik pratiği herkese hitap eden bir ilke olsa da sadece bazıları kendine muktedirdir. Bu ilkenin koşulsuzluğuyla ilgili olarak iki dışlama, ya da iki seyreltme biçimi şunlardı: ya kapalı bir gruba aidiyet –genelde bu dini hareketlerin durumuydu– ya da *otium*, *skholê* pratiğini, yani kültürlü boş zaman pratiğini gerçekleştirme gücü ki bu da daha ziyade ekonomik ve toplumsal türden bir ayrımcılığı temsil eder. Kabaca söylersek, dini grup etrafında içeri kapanma veya kültür yoluyla ayrımcılık. Bazı bireylerin ve sadece bu bireylerin kendilik pratiği yoluyla tam ve bütünsel özne mevkiine erişebilmesi için gereken aygıtlar bu iki büyük biçimden hareketle tanımlanıyor ya da veriliyordu. Size daha önce bu iki ilkenin saf halde değil, daima kendi aralarındaki bir bileşim içinde temsil edildiğini, iş gördüğünü söylemiştim: Pratik olarak, dini gruplar her zaman bir kültürel faaliyet biçimi –ve hatta bazen İskenderiyeli Philon’un tarif ettiği *Therapeutae* grubunda olduğu gibi, çok yüksek bir kültürel faaliyet biçimi– içeriyordu ve, tersine, kültür yoluyla yapılan toplumsal seçimde de, örneğin Pythagorasçılarda olduğu gibi, az ya da çok dinselliği olan bir grubu oluşturan öğeler bulunuyordu. Her halükârda, kendiyile ilişkinin artık kendilik pratiğinin amacı olarak görüldüğü noktaya varmıştık. Bu amaç, yaşamın nihai gayesidir, ama aynı zamanda nadir bir varoluş biçimidir. Yaşamın herkes için nihai gayesi, varoluşun bazıları için ve sadece bazıları için nadir biçimi: Burada, o büyük tarih aşırı selamet

kategorisinin içi boş biçimi vardır. Selametın bu içi boş biçiminin Antik kültürde kesinlikle, dini hareketlerle –elbette daha kesin olarak tanımlanması gereken– bir yankılanma ve karşılıklı ilişki içinde ortaya çıktığını görürsünüz. Ama aynı zamanda bu biçimin bir ölçüde kendiliğinden, kendisi için ortaya çıktığını, sadece dini düşünce ve deneyimin bir fenomeni, bir vechesi olmadığını da söylemek gerekir. Şimdi selametın bu içi boş biçimine Antik kültürün, felsefenin, düşüncenin ne içerik vereceğini görmek gerekiyor.

Ama oraya gelmeden önce ele almak istediğim bir ön mesele var: Öteki meselesi, başkaları meselesi, yani ötekiyle, bu selamet biçimiyle ona verilmesi gereken içerik arasındaki aracı olarak ötekiyle ilişki meselesi. Bugün bunun üstünde duracağım: geçen defa analizini yapmaya çalıştığım biçim ile gelecek defa analizini yapmaya çalışacağım içerik arasındaki vazgeçilmez aracı olarak öteki meselesi. Başkaları, öteki, kendilik pratiğinde, bu pratiğin tanımladığı biçimin nesnesine, yani kendiliğe gerçekten ulaşması, nesnesi tarafından gerçekten de doldurulması için vazgeçilmezdir. Kendilik pratiğinin hedeflediği şeye ulaşması için öteki vazgeçilmezdir. İşte genel formül bu, şimdi biraz bunun analizini yapmak gerekiyor. Bir gönderme noktası olarak, *Alkibiades*'te ve genel bir biçimde Sokratik-Platoncu diyaloglarda kabaca görüldüğü biçimiyle duruma bakalım. Bu tür diyaloglarda –olumlu ya da olumsuz değer yüklenmiş– farklı kişilikler üzerinden üç tür hocalık, genç insanın eğitimi [*formation*] için vazgeçilmez olan üç tür başkalarıyla ilişki fark edilir. İlk olarak, örnek yoluyla hocalık. Öteki, daha genç olana aktarılan ve önerilen ve onun eğitimi [*formation*] için vazgeçilmez olan bir davranış modelidir. Bu örnek gelenek yoluyla aktarılabilir: bunlar, anlatılar, destanlar, vb. yoluyla öğrenilen kahramanlar, büyük adamlardır. Örnek yoluyla hocalık, aynı zamanda itibarlı büyükler, şehrin şanlı yaşlılarının mevcudiyeti tarafından sağlanır. Bu örnek yoluyla hocalık daha yakın bir biçimde, genç oğlanın etrafında olup da ona bir davranış modeli öneren –her halükârda ona bir model önermesi gereken– âşıklar tarafından da sağlanır. İkinci hocalık türü, yetkinlik hocalığıdır, yani daha genç olana bilgi, ilke, yetenek, beceri, vb. aktaran hocalık. Son olarak, üçüncü tür hocalık: elbette bu diyalog boyunca işleyen Sokratik hocalık, yani utandırma ve keşfettirme hocalığıdır. Bence, altı çizilmesi gereken şey, bu üç tür hocalığın her birinin cehalet ile hafıza arasındaki bir tür oyuna dayandığıdır. Bu hocalıkta sorun şudur: genç adam cehaletinden nasıl çıkartılır? Gözünün önünde, hayatı boyunca onurlandırabileceği örnekler olması gerekir. Gerekli gibi yaşamasını sağlayacak teknikleri, beceriyi, ilkele ri, bilgileri edinmesi gerekir. Bilmediğini –Sokratik hocalıkta durum budur

ve aynı zamanda da bildiğini sandığından daha fazlasını bildiğini bilmeye ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu hocalıklar, cehalet temelinde ve aynı zamanda, söz konusu olan bir modeli ezberlemek olduğu ölçüde, hafıza temelinde işlerler. Bu hafıza bir beceriyi bellemek, öğrenmek, ona aşına olmak kadar, bizde eksik olan bilginin hafızanın kendisinde olduğunu ve, dolayısıyla, bilmediğimizi bilmediğimiz kadar, bildiğimizi bilmediğimiz de doğru olduğunu keşfetmek de olabilir. Bu üç hocalık kategorisi arasındaki fark çok da önemli değil. Sokratik türdeki hocalığın spesifik olmasını, tekilliğini, diğer ikisiyle ilgili olarak oynamış olabileceği temel rolü bir kenara bırakalım. Sanırım, Sokratik olanla diğer ikisi arasında en azından şu ortak nokta vardır: Mesele daima cehalet ve hafızadır; cehalet kendi başına kendinden kurtulamayacağı için hafıza tam da cehaletten cehalet olmayana, cehaletten bilmeye geçişe izin veren şeydir. Sokratik hocalık, Sokrates'in rolü, cehaletin, aslında, kişinin bildiğini bilmiyor olduğunu ve dolayısıyla bir noktaya kadar bilginin cehaletin kendi içinden çıkabileceğini göstermek olduğu ölçüde ilginçtir. Ama Sokrates'in mevcudiyeti ve Sokrates'in sorgulaması mecburiyeti, yine de, bu hareketin bir öteki olmadan yapılamayacağını gösterir.

Çok daha sonra, Helenistik ve Roma döneminde, İmparatorluğun ilk yıllarında analiz etmek istediğim kendilik pratiğinde ötekiyle ilişki, az önce hatırlattığım Klasik dönemde olduğu kadar zorunludur, ama elbette bambaşka bir biçim altında. Bu öteki zorunluluğu yine, daima, belli bir noktaya kadar cehalet olgusu üzerinde temellenir. Ama her şeyden önce geçen defa sözünü ettiğim o diğer unsurlar üzerinde temellenir: Esas olarak öznenin cahil olmasından ziyade kötü yetiştirilmiş [*formé*] ya da deforme olması, ahlâksız, kötü alışkanlıklara kapılmış olması. Her şeyden önce bireyin, kökende, doğum esnasında, Seneca'nın dediği gibi anasının karnındayken doğa ile, ahlâki olarak makbul eylem ile ahlâki olarak makbul özneyi karakterize eden rasyonel irade ilişkisine sahip olmamış olmasında temellenir.¹ Sonuç olarak, öznenin yönelmesi gereken şey, cehaletinin yerine geçecek bir bilgi değildir. Bireyin yönelmesi gereken şey, varoluşunun hiçbir anında görmemiş olduğu bir özne konumudur. Birey, özne olmayanın yerine, kendiyle ilişkinin tamlığı olarak tanımlanmış özne konumunu koymalıdır. Birey, kendini özne olarak kurmalıdır ve ötekinin burada devreye girmesi gerekir. Bu temanın, kendilik pratiğinin ve daha genel bir biçimde Batı dünyasında öznenin tüm tarihinde oldukça önemli olduğuna inanıyorum. Hoca artık bellek hocası değildir.

1 Kötü huyun birincil doğası için bkz. Seneca'nın Lucilius'a mektupları: 50, 7; 90, 44 ve 75, 16.

Hoca artık, ötekinin bilmediğini bildiği için, ona bilmediğini aktaran değildir. Hoca, ötekinin bilmediğini bilmediği için, bilmediğini aslında nasıl bildiğini ona gösteren bile değildir. Hocalık artık bu şekilde yapılmaz. Bundan böyle, hoca bireyin ıslahının ve bireyin özne olarak yetiştirilmesinin [*formation*] failidir. Bireyin özne olarak kurulmasıyla ilişkisinin aracıdır. 1.-2. yüzyıl filozoflarının, vicdan yönlendiricilerinin, vb. şu ya da bu biçimde buna tanıklık ettiği söylenebilir. Musonius'un şu çok ilginç fragmanı (bu Musonius'un *Eserler*'inin Hense edisyonu içindedir, fragman 23) şöyle der: Görüyorsunuz ki bilgi ya da sanat (*tekhnai*) türünden bir şey öğrenildiğinde, her zaman eğitime ihtiyaç vardır, her zaman bir hocaya ihtiyaç vardır. Ama yine de, bu alanlarda (bilgi, bilim, sanat) kötü alışkanlıklar edinilmez. Sadece cahillik söz konusudur. Ancak bu cehalet konumundan hareketle dahi eğitime ve bir hocaya ihtiyaç vardır. İşte, der Musonius, kötü alışkanlıkları değiştirmek söz konusu olduğunda, *hexis*'i, bireyin varlık biçimini değiştirmek söz konusu olduğunda, kendini düzeltmek gerektiğinde, o zaman *a fortiori* bir hocaya ihtiyaç duyulur. Cehaletten bilmeye geçmek bir hocayı gerektirir. "Düzeltilmesi gereken" bir konumdan "düzeltilmiş" konuma geçmek, *a fortiori* bir hoca gerektirir. Cehalet bilmenin faili olamıyordu, hocalık Klasik düşüncede bu nokta üzerinde temelleniyordu. Artık özne kendi dönüşümünün faili olamaz ve bir hocanın gerekliliği de burada anlam kazanır.²

Örnek olarak, Seneca'nın Lucilius'a 52. mektubunun başından küçük bir pasaj alacağım. Bu mektubun başında Seneca, hızlı bir şekilde düşüncem huzursuzluğunu, insanın kendini çok doğal olarak içinde bulduğu kararsızlığı hatırlatır. Ve şunu söyler: Düşüncenin bu huzursuzluğu, bu kararsızlık, ki

2 Musonius'un 23. fragmanı yoktur, ama her şey Foucault'nun burada II, 3. fragmana gönderme yaptığını düşünmeye götürür. Buna rağmen, Musonius'un argümanı tam olarak Foucault'nun sunduğu argüman değildir. Musonius için söz konusu olan erdeme yönelik doğal eğilimlerin evrenselliğini tesis etmektir. Bu evrensellik "diğer sanatlar" ile karşılaştırmalı olarak tesis edilir: İkinci durumda hata, yalnızca uzman söz konusu olduğunda yerilir, oysa ahlâki mükemmeliyet sadece filozoftan değil, herkesten beklenir: Hastaların tedavisinde sadece hekimden hata yapmaması talep edilir ve her yerde bu sadece müzisyenden, dümeni yönetmek söz konusu olduğunda sadece serdu menden talep edilir: Ama yaşama sanatında (*en de tō biō*) hatasız olmak, erdem için kaygılanan (*epimeleisthai aretēs*) sadece o olsa da, sadece filozoftan değil herkesten eşit biçimde talep edilir" (*Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Têlès et Musonius*, çev. ve yay. haz. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1978, s. 54). Dolayısıyla, erdeme yönelik doğal eğilimi tesis etmek için Musonius bir hoca gerekliliğinden ziyade bir hocasız da yapılabileceği iddiasını örnek olarak alır: "Niye, tanrılar aşkına, söz konusu olan edebiyat, müzik ya da güreş sanatı olduğunda hiç kimse, eğer öğrenmediyse (*mathō*), onları öğrendiği okuldan bir hoca (*didaskalon*) ismi veremezse, bu sanatları bildiğini (*ekhein tas tekhnas*) iddia etmez de konu erdem olduğunda herkes birden ona sahip olduğunu söyler?" (*id.*, s. 55). Son olarak, not etmek gerekir ki ahlâki nosyonların bu doğuştan karakteri ile teknik ustalıkların sonradan kazanıldığı teması Epiktetos'ta bulunur (örneğin bkz. *Sobhetler*, II, 11, 16).

saca *stultitia* denilen şeydir.³ Hiçbir şeyde huzur bulmayan ve hiçbir şeyden tatmin olmayan *stultitia*. Oysa, der Seneca, hiç kimse bu durumdan kendiliğinden çıkabilecek (çıkma: *emergere*) kadar sağlıklı (*satis valet*) değildir. Birinin ona elini uzatması ve birinin onu dışarı çekmesi gerekir: *oportet aliquia educat*.⁴ İşte şimdi bu kısa pasajdaki iki unsura değinmek istiyorum. İlk olarak, görüyorsunuz ki, bu hoca ya da yardım gerekliliğinde söz konusu olan şey iyi ya da kötü sağlık, dolayısıyla aslında düzelme, düzeltme, ıslahatır. İçinden çıkılması gereken bu patolojik durum, bu hastalıklı durum nedir? Kelime telaffuz edilmiştir: *Stultitia*. Biliyorsunuz ki *stultitia*'nın Stoacı felsefede, özellikle Posidonius'tan⁵ itibaren, bir nevi basmakalıp tarifi vardır. Bu tarifi birçok kez Seneca'da da buluruz. Bu 52. mektubun başında, her şeyden önce *De Tranquillitate*'nin başında buluruz.⁶ Biliyorsunuz, Serenus Seneca'ya danıştığında Seneca şöyle der: Tamam, sana uygun olan teşhisi söyleyeceğim, tam olarak başına gelenin ne olduğunu söyleyeceğim. Ama başına gelenin ne olduğunu anlamayı sağlamak için, önce olunabilecek en kötü durumun ve, doğruyu söylemek gerekirse, henüz felsefe yoluna girmeden ve kendilik pratiği işine başlamadan önceki durumun tarifini vereceğim.⁷ Henüz kendine özen gösterilmediğinde, bu *stultitia* durumunda olunur. Dolayısıyla, *stultitia* kendilik pratiğinin zıt kutbudur.. Kendilik pratiğinin –ham madde olarak– *stultitia* ile uğraşması gerekir ve amacı ondan çıkmaktır. Peki bu *stultitia* nedir? *Stultus*, kendi için kaygılanmayan demektir. *Stultus* nasıl karakterize edilir? Özellikle *De Tranquillitate*'nin başındaki metne gönderme yaparak⁸ şu

3 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 52, a.g. edisyon, s. 41-46.

4 “Bir tarafa doğru yöneldiğimizde bizi bir başka tarafa doğru çeken ve kaçmaya çalıştığımız tarafa doğru iten bu itkiyi nasıl adlandırmalıyız, Lucilius? Ruhun, bizi bir şeyi ilk ve son kez, kati olarak istemekten alıkoyan bu düşmanı nedir? Farklı azimler arasında dolanıyoruz; özgür, mutlak (*absolute*) ve her zaman sağlam bir iradeyle istemiyoruz. ‘Bu, diye cevap veriyorsun, akılsızlıktır (*stultitia*) ve onun için sabit hiçbir şey yoktur ve hiçbir şey onu tatmin etmez.’ Ama nasıl, ne zaman kurtulacağız onun boyunduruğundan? Hiç kimse tek başına dalgaların üstünde kalamaz (*nemo per se satis valet ut emergat*). Birinin ona el uzatması gerekir (*oportet manum aliquis porrigat*), onu kırıya çekmesi gerekir (*aliquis educat*)” (*id.*, mektup 52, 1-2, s. 41-42).

5 Bu yazar üzerine bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat, 54. dipnot (Posidonius'tan hareketle, *hêgemonikon*'un irrasyonel işlevleri rasyonel işlevlere indirgenemez olarak sunulur).

6 Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, I (Serenus'un Seneca'ya içinde bulunduğu durumun tarifi), çev. R. Waltz, a.g. edisyon, s. 71-75.

7 Bu tarif II. bölüm, 6-15'de bulunur (*id.*, s. 76-79).

8 Foucault burada sadece *De Tranquillitate* metninden hareketle *stultitia*'yı tarif etmekten ziyade, Seneca'nın bütün eseri boyunca var olan *stultitia* analizlerinin bir tür sentezini yapıyor. Bu tema üzerine, Foucault tarafından alıntılanmış iki metnin dışında, bkz. Lucilius'a mektuplar 1, 3 (zaman içinde dağılmak üzerine), 9, 22 (kendiliğin yıpranması üzerine), 13, 16 (hep yeniden başlayan bir yaşamın dağılması üzerine), 37, 4 (tutkuların nüfuz edilebilirliği).

denebilir: *Stultus* öncelikle bütün rüzgârlara açık olan, dış dünyaya açık olan, yani dış dünyanın kendisine sunabileceği bütün temsillerin zihnine girmesine izin verendir. *Stultus* bu temsilleri incelemeyen, temsil ettikleri şeyin analizini yapmadan kabul eder. *Stultus*, bu temsillerin bir biçimde –duyguları, arzuları, hırsı, düşünme alışkanlıkları, yanılsamaları, vb. ile birlikte– kendi zihnine karışmasına izin verdiği ölçüde dış dünyaya açıktır, öyle ki *stultus*, tüm dış temsil rüzgârlarına açık olan ve ardından, bir kere zihnine girdiler mi, bu temsillerin içeriği ile ona karışan öznel diyebileceğimiz unsurlar arasındaki ayrımı, *discriminatio*’yu yapamayandır.⁹ Bu *stultus*’un ilk özelliğidir. *Stultus*, öte yandan ve bunun sonucu olarak, zamanda dağılmış olandır: sadece dış dünyanın çokluğuna açık değil, ayrıca zamanda dağılmış. *Stultus*, hiçbir şeyi hatırlamayan, hayatı akışına bırakan, belenmesi gereken şeyi belleyerek hayatı bir birliğe taşımayan ve dikkatini, isteğini kesin ve iyi sabitlenmiş bir amaca [yönlendirmeyen]dir. *Stultus* hayatı akışına bırakır, hiç durmadan fikir değiştirir. Yaşamı, varlığı, sonuç olarak ne bellek ne de irade olmadan akar gider. Bu yüzden, *stultus*’ta yaşam biçimi sürekli değişir. Belki de geçen defa Seneca’nın şu metnini andığımı hatırlarsınız: Aslında hiçbir şey, yaşla birlikte yaşam biçimini değiştirmek ve ergen olduğunda bir yaşama biçimi, yetişkin olduğunda bir başka yaşam biçimi ve yaşlı olduğunda üçüncü bir yaşam biçimi gütmek kadar zararlı değildir.¹⁰ Gerçekte yaşamını en hızlı şekilde amacına, kendiliğin yaşlılıkta tamamlanması olan amacına doğru yöneltmek gerekir. “Yaşlanmak için acele edelim”, diyordu Seneca kısaca, çünkü yaşlılık yaşamı tek bir birliğe doğru yöneltmeyi mümkün kılan yönelim noktasıdır. *Stultus* ise bunun tam tersidir. *Stultus* yaşlılığını düşünmeyen, yaşamının zamansallığını kendiliğin yaşlılıkta tamamlanmasına yönelik olarak düşünmeyendir. *Stultus* durmadan yaşam değiştirir. Seneca da bu noktada, her yaş için farklı bir yaşam biçimi seçiminden bile fena bir şey olarak, her gün yaşam biçimi değiştiren ve bir an bile üzerinde düşünmeden yaşlılığın gelişini görenlerden söz eder. Bu pasaj önemlidir ve *De Tranquillitate*’nin başında bulunur.¹¹ Dışardan gelen temsillere bu açık olma ve zaman içinde dağıl-

9 Bu *discriminatio* terimi, Foucault tarafından Cassianus’a ayrılmış olan 26 Mart 1980 dersinde bir analize konu olur (bkz. değirmenci, santor ve tefeci metaforları): Terim, vicdan muhasebesi çerçevesinde, sınamadan geçirilmiş temsillerin tasnifini adlandırır (bu tekniklerin bir sunumu için bkz. 24 Şubat Dersi, Birinci Saat).

10 Bkz. 32. mektubun analizi, 20 Ocak Dersi, İkinci Saat.

11 III. bölümde Athenodorus’un şu alıntısı bulunur: “Çoğu zaman yılların yükünü taşıyan yaşlı bir insanın uzun zaman yaşadığını kanıtlamak için yaşından başka gösterecek bir şeyi yoktur!” (Senèque, *De la tranquillité de l’âme*, III, 8, s. 81), ama Foucault burada II. bölümün bir pasajına da gönderme yapar: “Uyuyamayan insanlar gibi bir sağa bir sola dönerek, istirahatı nihayet you-

miş olmanın sonucu –hem sonucu hem de ilkesi–, *stultus* halindeki bireyin gerektiği gibi istemekten aciz olmasıdır. Gerektiği gibi istemek, bu nedir? İşte burada, *stultus*’un iradesinin ne olduğunu ve dolayısıyla *stultitia* durumundan çıkan iradesinin ne olması gerektiğini söyleyen pasaj, 52. mektubun hemen başındaki bir pasajdır. *Stultus*’un iradesi özgür olmayan bir iradedir. Bu mutlak olmayan bir iradedir. Bu her zaman istemeyen bir iradedir. Özgür olarak istemek, bu ne demektir? Bu, istenen şey şu ya da bu olay, şu ya da bu temsil, şu ya da bu eğilim tarafından belirlenmeden istemek demektir. Özgür olarak istemek, hiçbir belirlenim olmadan istemektir ve *stultus* ise hem dışardan gelen, hem de içerden gelen tarafından belirlenmiştir. İkinci olarak, gerektiği gibi istemek, mutlak olarak istemektir.¹² Yani *stultus* aynı anda birden çok şey ister; bu şeyler birbiriyle çelişmeseler de farklı yönlere giderler. Dolayısıyla *stultus* tek ve mutlak anlamda tek şey istemez. *Stultus* bir şey ister ve aynı zamanda onu istediğine pişman olur. Bu yüzdendir ki *stultus* şaşır, ama sakin veya şehvetli, vb. bir hayat sürdürmediği için pişman olur. Üçüncü olarak, *stultus* isteyendir, ama aynı zamanda ataletle ister, tembellikle ister, iradesi durmadan kesintiye uğrar, nesne değiştirir. Her zaman istemez. Özgür olarak istemek, mutlak olarak istemek, hep istemek: *Stultitia*’nın arşıtı olan durumu karakterize eden budur. *Stultitia* ise bir biçimde sınırlı, öreceli, parça parça ve değişken iradedir.

Peki özgür olarak, mutlak anlamda ve her zaman istenen nesne nedir? İradenin, dışardan herhangi bir şey tarafından belirlenmeden işleyebileceği kilde yönelebileceği şey nedir? İradenin mutlak bir biçimde, yani başka hiçbir şey istemeden isteyebileceği şey nedir? İradenin, koşullar ne olursa olsun, her zaman, durum ve zamana göre değişmek zorunda kalmadan isteyebileceği şey nedir? Özgür olarak, dış belirlenimleri dikkate almadan istenebilecek şey, tek şey, söylemeye gerek yok, kendiliktir. Mutlak olarak, ne olursa olsun başka hiçbir şeyle ilişkilendirmeden istenebilecek olan şey nedir? Kendiliktir. Her zaman içinde ve farklı durumların peşinde değişmek zorunda kalmadan, her zaman istenebilecek şey nedir? Kendilik. Dolayısıyla *stultus*’un, Seneca’nın tanıdığı tariflerden –bence pek de zorlamadan– çıkartılabilecek tanımı nedir? *Stultus* esas itibarıyla istemeyen, kendini istemeyen, kendiliği istemeyen, özgür iradeyle, mutlak anlamda ve her zaman istenebilecek olan kendiliğe doğ-

gunlukta bulana kadar bütün pozisyonları deneyen insanları da kat: Varoluşlarının konumunu yüz kere değiştirdikten sonra değişiklik için duydukları sabırsızlıkta değil, yaşlılık tarafından yalalandıkları pozisyonda kalırlar” (id., II, 6, s. 76).

Bkz. yukarıda, 4. dipnot, Seneca alıntısı.

ru yönelmemiş olandır. *Stultitia*'da irade ile kendilik arasında bir kopukluk, bağ yokluğu, bir aidiyetsizlik vardır. Bu, *stultitia*'nın karakteristik özelliği, hem en aşikâr sonucu, hem de en derin köküdür. *Stultitia*'dan çıkmak, tam olarak kendiliği isteyebilmek, kendi kendini isteyebilmek, özgür biçimde, mutlak biçimde ve her zaman istenebilecek tek nesne olarak kendine doğru yönelebilmektir. Oysa, görüyorsunuz ki *stultitia* bu nesneyi isteyemez, çünkü onu karakterize eden şey, tam da kendiliği istememesidir.

Stultitia tam da kendilikle bu tür bir ilişkisizlik hali olarak tanımlandığı için, ondan çıkmak bireyin kendisi tarafından yapılamaz. Kendiliği iradeyi yöneltebilecek, kendini kendine iradenin nesnesi, özgür, mutlak, daimi ereği olarak sunabilecek nesne olarak kurmak ancak bir başkasının aracılığıyla olabilir. *Stultus* birey ile *sapiens* birey arasında öteki zorunludur. Hatta şunu da söyleyebiliriz: kendi kendisini istemeyen birey ile, kendisiyle bir hâkimiyet, kendine sahip çıkma, kendinden haz alma ilişkisine, yani *sapientia*'nın amacı olan ilişkiye ulaşacak olan birey arasında, ötekinin müdahalesi gerekir. Çünkü, yapısal olarak diyelim, *stultitia*'ya özgü irade kendi için kaygılanmak isteyemez. Dolayısıyla kendilik kaygısı, görüyorsunuz ki, ötekinin mevcudiyetini, dahil edilmesini, müdahalesini gerektirir. İşte 52. mektubun başındaki bu kısa pasajdan çıkarmak istediğim ilk unsur buydu.

Stultitia'nın bu tanımı ve irade ile ilişkisi dışında vurgulamak istediğim ikinci öge, gördüğünüz gibi, bir ötekinin gerekliliğidir. Ama bu ötekinin, pasajda rolü çok açık olarak tanımlanmamış olsa bile, terimin geleneksel anlamında bir eğitici olmadığı, hakikatleri, olguları ve ilkeleri öğretmediği açıktır. Bunun bir hafıza hocası olmadığı açıktır. Metin bu eylemin ne olacağını söylemez, ama (bu eylemi karakterize etmek ya da uzaktan göstermek için) kullandığı ifadeler karakteristiktir. *Porrigerere manum* ifadesi vardır, *oportet educat* ifadesi vardır.¹³ Biraz dilbilgisini bağışlayın: *educat*, elbette bir buyruktur. Dolayısıyla bu *educare* değil, *educere*'dir: elini uzatmak, oradan çıkarmak, oradan dışarıya yöneltmek. Gördüğünüz gibi bu, terimin geleneksel anlamında, hiç de bir eğitim ya da öğretim, teorik bir bilginin ya da bir beceri bilgisinin aktarılma çalışması değildir. Bu aslında, el uzatılacak ve içinde bulunduğu durumdan, mevkiden, yaşam biçiminden çıkartılacak birey üzerinde gerçekleştirilecek bir eylemdir [...]. Bu öznenin kendisinin varlık biçimini ilgilendiren bir işlemdir, sadece cehaletin yerini alabilecek ya da onun yerine geçebilecek bir bilginin aktarımı değildir.

13 - Seneque, *Lettres à Lucilius*, c. II, V. kitap, mektup 52, 2 (s. 42).

O zaman soru şudur: Ötekinin, öznenin kendisi tarafından kurulması için zorunlu olan bu eylemi nedir? Ötekinin bu eylemi, vazgeçilmez bir unsur olarak kendilik kaygısına nasıl dahil olur? Bu uzanmış el, eğitim olmayan, eğitimden başka ya da eğitimden daha fazla bir şey olan bu “yetiştirme” nedir? Elbette, kendini hemen gösteren bu aracıyı, öznenin kendiyile ilişkisinde, bu ilişkinin kurulmasında kendini dayatan faili kolaylıkla tahayyül edebilirsiniz, onunla aşinasınız. Kendini takdim eder, bağıra çağıra dayatır, *stultitia*’dan *sapientia*’ya bu aracılığı yapabilecek ve bu geçişi işleme sokabilecek kişinin kendisi ve sadece kendisi olduğunu ilan eder. Bireyin kendini istemesini –ve sonuç olarak kendine erişebilmesini, kendi üzerine hükümlerini uygulamasını ve bu ilişkide tam mutluluğu bulabilmesini– sağlayabilecek tek kişinin kendisi olduğunu ilan eder. Kendini takdim eden bu fail, elbette, filozoftur. Yani filozof bu işlemin failidir. Bu, meşrebi ne olursa olsun, her felsefi akımda bulduğunuz bir fikirdir. Epikuroşçularda: Epikuros’un kendisi sadece filozofun başkalarına yön vermeye muktedir olduğunu söylüyordu.¹⁴ Stoacı Musonius’ta şunu söyleyen başka bir metin –ama elbette düzinelerce başka metin bulunabilir– vardır: “Filozof bütün insanlar için, doğalarına uygun şeyler konusunda, *hegemon* (rehber) olandır”.¹⁵ Bir de, elbette, bir zamanlar filozoflara epey düşman bir retorikçiysen daha sonra felsefeye dönmüş, Kinik bir yaşam sürmüş ve düşüncesinde Kinik felsefenin oldukça karakteristik belli özelliklerini gösteren Bursalı Dion var. 1. ile 2. yüzyılların dönüm noktasında Bursalı Dion şunu söylüyor: Yapılması uygun olan şeyler hakkındaki tüm tavsiyeler filozoflardan gelir; evlenip evlenmemek, politik yaşama katılıp katılmamak, krallık mı demokrasi mi yoksa başka tür bir anayasa mı kurmak gerektiği, filozofa danışarak belirlenebilir.¹⁶ Gördüğümüz gibi, Bursalı Dion’un bu tanımında filozofun yetkisi dahilinde olan şey sadece kendilikle ilişki değil, bireylerin tüm varoluşudur. Nasıl davranılacağını filozoflara sormak gerekir ve sadece nasıl davranmak gerektiğini değil, ama başkalarının davranışlarının nasıl yönlendirileceğini söyleyenler de filozoflardır, çünkü onlar şehir devlette hangi anayasanın benimseneceğini, monarşi-

14 Foucault, kuşkusuz burada Epikuros örneğinin kendisinden ziyade Epikuroşçu okulların hiyerarşik düzenlemesinden söz etmektedir (aşağıda hatırlatılan bu nokta üzerine bkz. Philodemus fragmanları üzerine De Witt ile Gigante arasındaki tartışma).

15 Fragman XIV: “*hégemon tois anthrôpois esti tôn kata phusin anthrôpô prosêkontôn*” (C. Musonius Rufus, *Reliquiae*, a.g. edisyon (O. Hense), s. 71).

16 Bursalı Dion’da danışman-filozof figürü üzerine bkz. 22. söylev “Barış ve Savaş Üzerine” (*Discourses*, c. II, çev. J. W. Cohoon, a.g. edisyon, s. 296-298), ayrıca 67. söylev: “Filozof Üzerine” (*id.*, c. V, s. 162-173) ve 49. söylev (*id.*, c. IV, s. 294-308).

nin demokrasiden daha iyi olup olmadığını, vb. söylerler. Dolayısıyla filozof kendini bağıra çağıra insanları yönetmeye, insanları yönetecekleri yönetmeye ve böylece mümkün her düzeyde genel bir yönetim pratiği oluşturmaya muktedir olarak takdim eder. Filozof, kendilerini yönetmek isteyenleri yönetendir ve başkalarını yönetmek isteyenleri yönetendir. Burada, sanırım, bu dönemde ortaya çıktığı ve kendini gösterdiği haliyle felsefe ile retorik arasındaki büyük temel ayrılık noktası vardır.¹⁷ Retorik, söylem yoluyla başkaları üzerinde eylemde bulunabilmenin araçlarının dökümü ve analizidir. Felsefe, kendine gerektiği gibi özen göstermek ya da başkalarına özen göstermek üzere kullanılabilir ya da başkalarının kullanımına sunulabilecek ilkeler ile pratikler kümesidir. Peki, filozoflar veya felsefe, kendi varlığının gerekliliği ile bireyde kendilik pratiğinin oluşmasını, gelişmesini, düzenlenmesini somut olarak, pratik olarak nasıl eklemlendirir? Araç olarak ne önerir? Ya da şöyle soralım: Felsefe hangi kurumsal aracılıklarla, felsefecinin varoluşu, pratiği, söylemi, vereceği tavsiyeler sayesinde onu dinleyenlerin kendilik pratikleri geliştirmelerini, kendileri için kaygı duymalarını, kendilerinden ibaret olan –ve onlara önerilen– bu nesne ve ereğe ulaşmalarını sağlayacağını iddia eder?

Burada hızlıca bakılabilecek iki büyük kurumsal biçim olduğuna inanıyorum. Helenik türdeki biçim ve Roma türündeki biçim. Helenik biçim, elbette, okul, *skholê*'dir. Okulun, bireyler için cemaatçi bir varoluş getiren kapalı bir karakteri olabilir. Bu, örneğin, Pythagorasçı okullarda böyleydi.¹⁸ Bu ayrıca Epikurosçu okullarda da böyleydi. Epikurosçu okullarda, Pythagorasçı okullarda da olduğu gibi, ruhani rehberliğin çok büyük bir rolü vardı. Belli yorumcular –özellikle, Epikurosçu okullara ayırdığı bir dizi makalede De Witt–¹⁹ Epikurosçu okulun çok karmaşık ve çok katı bir hiyerarşiye göre düzenlenmiş olduğunu, burada başını elbette bilgenin, hiçbir zaman yönelticiye ihtiyaç duymamış bilgenin –Epikuros'un kendisi– çektiği bir dizi birey olduğunu belirtir.

17 H. von Arnim'in eski ama belirleyici açıklamaları için bkz. *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung. Sophistik Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin, 1898. Retorik ile felsefe arasındaki bu ilişki, Roma döneminde sorunsallaştırıldığı haliyle, bir tezin konusu olmuştur: A. Michel, *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron*, Paris, PUF, 1960. Ayrıca bkz. P. Hadot, "Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'Antiquité", *Studia philosophica*, 39, 1980, s. 139-166. Retoriğin kesin ve genel bir sunumu için bkz. F. Desbordes, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Supérieur, 1996.

18 Pythagorasçıların cemaat olarak varoluşu üzerine bkz. İamblichus (*Vie de Pythagore*, çev. L. Brisson ve A.-Ph. Segonds, a.g. edisyon, § 71-110, s. 40-63), Diogenes Laertius (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 10, çev. yay. haz. M.-O. Goulet-Cazé, a.g. edisyon, s. 949) ve 1.3 Ocak Dersi, Birinci Saat, s. 60-61, 6-8. dipnotlar (özellikle Pythagorasçı sektler üzerine 7. dipnot).

19 N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954 (2. baskı, Wetsport, Conn., 1973) içinde yeniden yayımlanmış makaleler.

Epikuros tanrısal insandır (*theios anêr*); onun tekilliği –hiçbir istisnası olmayan tekilliği– ise şuradan gelir: kendisi ve yalnızca kendisi bilge olmama durumundan çıkmaya ve bu tekillığe tek başına ulaşmaya muktedir olmuştur. Ama bu *sophos* dışında herkesin yönelticiye ihtiyacı vardır ve De Witt'in önerdiği hiyerarşi şöyledir: okulda özel konumlara, özel işlevlere sahip olacak, bu konum ve değerlerin her biri için yönlendirme pratiğinde özel bir rol alacak (bazıları sadece oldukça geniş grupları yönlendirecek, diğerleri ise, tersine, bireysel yönlendirme pratiği hakkına ve bireylere, yeterince yetiştiklerinde, aradıkları mutluluğa erişmek için vazgeçilmez olan kendilik pratiğine ulaşmaları için rehberlik etme hakkına sahip olacak) *philosophoi*, *philologoi*, *khatêgêtai*, *sunêtheis*, *kataskouzomenoi*, vb..²⁰ Aslında, De Witt gibi araştırmacılar tarafından önerilmiş olan bu hiyerarşi gerçeğe pek de tekabül etmiyormuş gibi görünüyor. Bu teze karşı getirilmiş bir dizi eleştiri var. Bu konuda, isterseniz, Guillaume Budé derneğinin kolokyumlarında Yunan ve Roma Epikurosçuluğuna ayrılmış çok ilginç bir cilde başvurabilirsiniz.²¹

Delaysıyla De Witt'in sunduğu hiyerarşik olarak kapalı, son derece kurumsallaşmış yapıdan bu kadar da emin olmamak gerekir. Ancak [Epikurosçu] okuldaki vicdan yönlendirmesi pratiğiyle ilgili kimi noktaları aklımızda tutabiliriz. İlk olarak, daha sonra geri dönülmesi gereken önemli bir metnin, Philodemus'un²² (Roma'da yaşamış, Lucius Piso'nun danışmanı olan ve maalesef sadece geride fragmanları kalmış olan *Parrhêsia* –buraya birazdan döneceğiz– başlıklı bir metin yazmış Epikurosçu) yazdığı metnin doğruladığı şu nokta: Philodemus Epikurosçu okulda herkesin, bireysel olarak yönlendirilmesini sağlayacak bir *hêgêmon*'u, bir rehberi olmasının zorunlu olduğunu gösterir. İkinci olarak, yine Philodemus'un bu metnine göre, bu bireysel yönlendirme iki ilke çevresinde düzenlenmişti ve bu ilkelere itaat etmek gerekiyordu. Bu bireysel yönlendirme iki taraf, yani yönlendiren ile yönlendirilen arasında yoğun bir duygusal bağ, bir dostluk olmadan gerçekleşemezdi. Ayrıca bu yönlendirme belirli bir nitelik, doğruyu söylemek gerekirse, belirli bir

20 N.W. De Witt, "Organisation and procedure in Epicurean groups," *Classical Philology*, 31, 1936, s. 205; *Epicurus*... içinde tekrar baskı.

21 *Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe congrès*, Paris, 5-10 Nisan 1968, Paris, Les Belles Lettres, 1970; bkz. Gigante'nin, hiyerarşi konusunda, De Witt eleştirisi, s. 215-217.

22 Ortadoğu kökenli Yunanlı Philodemos, önce Atina'ya Epikurosçu Sidon'lu Zenon'un yanına, ardından İ.Ö. 70'lerde Roma'ya gelir ve Herculaneum'da bugün 'Papyri' olarak bilinen, Lucius Piso'ya ait olan ve kütüphanesi çok sayıda önemli metin barındıran Villa'ya kesin olarak yerleşmeden önce (bkz. *id.*, II. bölüm). Sezar'ın kayınpederi ve İ.Ö. 58'de konsül olan Calpurnius Piso Caesonius'un dostu, sırdaşı ve vicdan yönlendiricisi olur (bu ilişki üzerine bkz. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, *op. cit.*, V. bölüm).

“söyleme biçimi”, gelecek saatte analizini yapmaya çalışacağım ve tam olarak *parrhêsia* diye adlandırılan belirli bir “söz etiği” gerektiriyordu.²³ *Parrhêsia* gönül açıklığıdır, tarafların birbirlerinden düşündükleri hakkında hiçbir şey saklamaması ve birbiriyle dürüstçe konuşması zorunluluğudur. Yine daha ayrıntılı olarak ele alınması gereken bu nosyonun, Epikürosçular için, dostlukla birlikte, yönlendirmenin koşullarından, temel etik ilkelerinden biri olduğu kuşku götürmez. Seneca’nın bir metninden hareketle, yine emin olunabilecek bir başka şey var: az önce üzerinde konuştuğum o aynı 52. mektupta, analizini yapmaya çalıştığım pasajın hemen ardından gelen pasaj Epikürosçular hakkındadır. Bu pasaj Epikürosçular için temelde iki birey kategorisi olduğunu söyler: kendilerine teklif edilen rehberlik konusunda hiçbir içsel güçlük yaşamadıkları için rehberlik etmenin yeterli olduğu bireyler ile, doğal bir habislik nedeniyle yaka paça çekilmesi, içinde oldukları durumdan dışarı itilmesi gerekenler. Seneca, Epikürosçular için bu iki öğrenci, yönlendirilen kategorisi arasında bir değer, bir nitelik farkı olmadığını –birileri, temelde, diğerlerine göre daha iyi değillerdi ve diğerlerinden daha önde gelmiyorlardı–, bunun esas olarak bir teknik farkı olduğunu ekler: Herkes diğerleri gibi yönlendirilemez, ama yönlendirme çalışması bittiğinde yönlendirilmiş olanların erdemleri aynı türde, her halükârda aynı düzeyde olur.²⁴

Stoacılar da vicdan yönlendirme pratiği, kendi üzerine biraz kapalı ve bir cemaat varoluşu içinde süregiden bir grubun varlığına daha az bağılıymış gibidir; özellikle de dostluk mecburiyeti çok daha az açık bir biçimde görünür. Arianus tarafından aktarılan metinlerinden hareketle Epiktetos’un Nicopolis’teki okulunun nasıl bir yer olabileceği konusunda bir fikir edinilebilir.²⁵ Öncelikle, burası gerçek anlamda bir birlikte varoluş yeri değil, sadece oldukça sık düzenlenen titiz toplantılar için bir buluşma yeri idi. II. Kitabın 8. soh-

23 Bir (daha ziyade *kathêgêtês* olarak adlandırılan) rehber ihtiyacı, dostluk ilkesi ve yönlendiren ile yönlendirilen arasında açıklıksözlülük üzerine bkz. Foucault’nun 10 Mart Dersi, Birinci Saatte *Peri parrhêsias* üzerine yaptığı analizler.

24 “Bazıları, der Epiküros, hakikate kimsenin yardımı olmadan ulaşırlar; kendi yollarını kendileri çizmişlerdir. Herkesten çok onları sever, çünkü gayret kendilerinden gelmiştir, çünkü kendi araçlarının ürünüdürler. Bazıları, der, yardıma ihtiyaç duyar: Önlerinde yürüyen biri yoksa ilerleyemeyeceklerdir, ama takip etmeyi bileceklerdir” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 52, 3, s. 42).

25 50 yılına doğru Phrygia’da doğan, Epaphrodite’nin (*Sobbetler*’de sık sık sahneye çıkan Neron’un azat ettiği gaddar efendi) kölesi, Musonius Rufus’un eski öğrencisi Epiktetos, serbest kaldıktan sonra Roma’da bir felsefe okulu açar. Ardından 90’lı yılların başında İmparator Domitian’ın filozofları İtalya dışına sürgüne göndermesiyle birlikte Yunan adası Nicopolis’e (Epiros) yerleşir ve burada yeni bir okul kurar. Hadrianus’un verdiği yeni itibara rağmen ölümüne (125-130 civarı) kadar orada kalır.

betinde alışveriş ve getir götür işleri yapmak üzere şehre gönderilen öğrencilerle ilgili kısa bir not vardır; bu da, her şeye rağmen, varoluş paylaşılmıyor olsa da, yatılı okul diyeceğim bir biçim olduğuna işaret eder.²⁶ Öğrenciler kuşkusuz bütün gün boyunca kesinlikle şehirde olan, ama gündelik hayatla iletişimde olmayan veya iletişime kolayca izin verilmeyen bir yerde durmaya zorlanıyordu. Bu yerde birden fazla öğrenci kategorisi vardı. İlk olarak, düzenli öğrenciler. Bu düzenli öğrencilerin kendileri de iki kategoriye ayrılıyordu. Politik bir yaşam, bir yurttaşlık yaşamına girmeden önce bir biçimde eğitimlerini [*formation*] tamamlamaya [...] gelenler. [Epiktetos] ayrıca bu insanların görev yerine getirecekleri, İmparatora takdim edilecekleri ve yaltakçılıkla samimiyet arasında seçim yapmak zorunda kalacakları, suçlamaları göğüslemek zorunda kalacakları andan söz eder. Dolayısıyla burada bir nevi staja gelen, yaşam öncesi staja gelen öğrenciler vardır. II. Kitabın 14. sohbetinde anlatılan ve Bir Romalının oğluyla birlikte Epiktetos'un huzuruna çıktığı durum muhtemelen böyle bir şeydir. Epiktetos hemen felsefeyi nasıl gördüğünü, kendisine göre filozofun görevinin ve felsefe eğitiminin ne olduğunu açıklar.²⁷ Oğluna vermeye hazır olduğu eğitimin babasına bir nevi sunumunu yapar. Dolayısıyla, stajyer olarak adlandırabileceğimiz öğrenciler vardır. Aynı zamanda düzenli öğrenciler de vardır, sadece eğitimlerini [*formation*] ve kültürlerini tamamlamak için gelenler değil, kendileri de filozof olmak isteyen düzenli öğrenciler. III. kitabın 22. sohbeti, Kiniklerin portresi üzerine meşhur sohbet, bariz biçimde bu öğrenci kategorisine hitap eder. Bu sohbette *gnôrmoi*'lerden (öğrencilerden, Epiktetos'un çıraklarından) biri Kinik yaşam üzerine sorusunu sorar, daha doğrusu Kinik yaşama geçme arzusunu, yani kendini tamamen felsefeye, felsefenin Kinizm olan bu aşırı, militan biçimine adanma arzusunu dile getirir; yani gitme, filozof kılığıyla gitme ve bir şehirden ötekine dolaşıp insanları çağırma, sohbetler yapma, hiciv yapma, eğitim verme, kamunun felsefi ataletini silkeleme, vb. arzusunu dile getirir.²⁸ Epiktetos da işte, öğrencilerinden birinin bu arzusuyla ilgili olarak, Kinik yaşamın portresini, Kinik yaşama son derece pozitif bir değer yükleyen, aynı zamanda da bu yaşamın tüm zorluklarının ve tüm zorunlu çileciliğinin gösterildiği portresini çizer.

26 "Dahası, genç bir adamı iş için (*epi tinas praxeis*) okul dışına gönderdiğimizde, niye kötü davranacağından korkuyoruz ki?" (Épictète, *Entretiens*, II, 8, 15, a.g. edisyon, s. 31).

(*) Sadece şu duyuluyor: "... büyük bir ihtimalle genç insanlar, diyelim ki [...] siz, zenginler".

27 "Bir gün bir Romalı oğluyla beraber içeri girmiş derslerden birini dinlerken, 'İşte benim eğitim biçimim!' dedi Epiktetos (*id.*, 14, 1, s. 54).

28 "Kinik olmaya doğru eğilimi olan öğrencilerinden (*gnôrimôn*) biri ona şunu soruyordu: 'Kinik nasıl bir insan olmalıdır ve bu mesleği nasıl anlamak gerekir?'" (*Entretiens*, III, 22, 1, s. 70).

Ama gelecekte profesyonel filozof olacak kişinin bu biçimde yetiştirilmesine çok açık gönderme yapan başka pasajlar da vardır. Bu anlamda, Epiktetos'un okulu filozoflar için, nasıl davranmaları gerektiğinin açıklandığı bir tür *Ecole Normale** gibi görünür. II. kitabın 26. sohbetinden çok ilginç bir pasaj: Bu, Epiktetos'un sıkça gönderme yaptığı eski Sokratik tezin, yani kötülük yapıldığında bir hata, bir muhakeme hatası, entelektüel bir hata yapıldığı tezinin hafifçe değiştirilmiş biçimde yeniden formüle edildiği, iki bölüme ayrılan küçük bir pasajdır.²⁹ Bu pasaja göre, kötülük yapıldığında, aslında bir *makhê*, kötülüğü yapanda bir çarpışma, bir mücadele vardır.³⁰ Ve bu mücadele şundan oluşur: Bir yandan, kötülüğü yapan herkes gibidir, fayda arar. Ama yaptığı şeyin, faydalı olmak bir yana zararlı olduğunu algılamaz. Örneğin, hırsız tıpkı herkes gibidir: Kendisi için faydalı olanı arar. Ve çalmanın zararlı olduğunu görmez. O halde, der Epiktetos –ilginç bulduğum ve vurgulanması gereken bir ifadeyle–, bir birey böyle bir hata yaptığında, bunun nedeni, doğru olmayan bir şeyin doğru olduğuna inanmasıdır ve doğru olduğuna inandığı şeyi reddetmesinin *pikra anagkê*'sini, acı mecburiyetini anlaması engellenmelidir.³¹ Bu acı mecburiyet, bu hatayı yapan ve bu yanlışlamaya düşen insana nasıl gösterilebilir ya da ona nasıl dayatılabilir? Ona gösterilmesi gereken, istemediği şeyi yaptığı ve yaptığı şeyi istemediğidir. İstemediği şeyi yapmaktadır, yani zararlı bir şey yapmaktadır. Bununla birlikte istediğini yapmamaktadır, yani faydalı olduğuna inandığı şeyi yapmamaktadır. İstmeden yapılanla istendiği halde yapılmayan arasındaki bu *makhê*'nin, bu mücadelenin ne olduğunu gösterebilecek, bunu ötekinin, yönlendirdiği kişinin anlamasını sağlayabilecek olan, der Epiktetos, *deinos en logô*'dur (söylem sanatında gerçekten güçlü ve beceriklidir). Bu kişi *protreptikos* ve *elegktikos*'dur. Bunun tamamen teknik iki terimdir. *Protreptikos*: protreptik, yani zihni doğru yöne çevirebilecek bir eğitim vermeye muktedir olandır. Öte yandan, *elegktikos*'dur: doğruyu yanlıştan ayıracak, yanlış çürütecek ve onun yerine doğru bu önerme koyacak tartışma, entelektüel münazara sanatında iyidir.³² Bunu

(*) *Ecole Normale Supérieure*, Fransa'da devlet üniversite sisteminin dışında kurulmuş olan, en güçlü eğitimi veren, kabul edilmek için özel sınavlardan geçilmesi gereken ve başka birçok önemli Fransız entelektüeli gibi Foucault'nun kendisinin de mezun olduğu yüksek öğrenim kurumudur – ç.n.

29 Örneğin bkz. *Entretiens*, I, 28, 4-9 ve II, 22, 36: "Yoldan çıkmış bir cahile olunduğu gibi anlayışlı, nazık, yumuşak, müsamahakâr olacaktır" (s. 101).

30 "Her hata bir çelişki içerimler (*makhên periekhei*)" (*Entretiens*, II, 26, 1, s. 117).

31 "Kan bir zorunluluk (*pikra anagkê*), bu hatayı fark eden reddetmeye mecbur eder, ama bu zorunluluk görmediği sürece, o kişi hataya doğruymuş gibi bağlı kalır" (*id.*, 26, 3, s. 117).

32 "Her bir kişiye kendi hatasının nedeni olan çelişkiyi göstermeye muktedir olan kişi akıl yürütme de beceriklidir ve çürütmeyi (*protreptikos*) ve ikna etmeyi (*elegktikos*) bilir" (*id.*, 26, 4, s. 117).

yapmaya muktedir olan, tipik olarak eğitmen nitelikleri olan –ya da filozofun iki büyük niteliği diyelim: ötekini çürütmek ve zihnini [doğru yöne – ç.n.] çevirmek– bu iki niteliğe sahip olan birey, bu şekilde yanılan kişinin tavrını dönüştürmeyi başaracaktır. Çünkü, der Epiktetos, ruh bir terazi gibidir, ya bir yöne eğilir ya da diğerine. İstense de istenmese de, görmesi sağlanan hakikate göre eğilir. Ötekinin zihninde meydana gelen mücadeleye (*makhê*) nasıl etkide bulunulacağı bilindiği zaman, ötekinin inandığını sandığı hakikati çürütme ve zihnini doğru yöne çevirme eylemi yeterli bir söylem sanatıyla yürütüldüğü zaman, işte o zaman gerçekten filozof olunur: Ötekini gerektiği gibi yönlendirme başarılır. Tersine, eğer bu başırlamazsa, hatanın yönlendirilende olduğunu düşünmemek gerekir. İkna edilemeyi değil, kendini suçlamak gerekir.³³ Burada, vicdanları eğitime, daha doğrusu yönlendirme sırası daha sonra kendine geleceklere hitap eden bir eğitimin, isterseniz, çok hoş bir küçük örneği bulunur. Dolayısıyla, birinci öğrenci kategorisi: Staj yapanlar.

İkinci olarak, filozof olmak için orada olanlar. Ardından, elbette, gelip geçenler, Arianus'un *Sohbetler*'inde anlatılan farklı sahnelerde gözlemlenmesi oldukça ilginç sahnelerde rol alanlar. Örneğin, I. kitabın 11. sohbetinde, Epiktetos'un dinleyicileri arasında resmi görevli olan ve dolayısıyla şehrin ya da dolaylarının önde gelenlerinden bir adam görürsünüz. Adamın ailevi dertleri vardır: Kızı hastadır. Bu vesileyle Epiktetos adama ailevi ilişkilerin anlam ve değerini açıklar. Ayrıca ona, denetlenemeyecek ve hâkim olunamayacak şeylere bağlanmamak gerektiğini, şeylerin bizdeki temsiline bağlanmamız gerektiğini, çünkü ancak bu temsilin gerçekten denetlenebilir hâkimiyet altına alınabileceğini ve ondan faydalanılabileceğini (*khrêstai*) açıklar.³⁴ Sohbet şu önemli notla biter: Temsillerini bu şekilde inceleyebilmek için *skholastikos* olmak gerekir (yani okuldan geçmek gerekir).³⁵ Bu da gösterir ki, yaşamda çoktan yer etmiş, resmi görevler almış ve aile babası olmuş bu adama bile Epiktetos okulda bir staj ve felsefi eğitim [*formation*] önerir. Ayrıca, II. kitabın 4. sohbetinde zina meraklısı olan, kadınların, doğaları gereği, ortak mal

33 “[Sokrates] rasyonel bir ruhu neyin harekete geçirdiğini biliyordu: Ruh, bir terazi gibi, istense de istenmese de bir yana yatacaktır. Ruhunun hâkim kısmına çelişkiyi göster ve ruhun ondan vazgeçecektir. Ama göstermezsen, ikna edemediğin insandan çok kendini suçla” (*id.*, 26, 7, s. 118).

34 “Dolayısıyla, diye kaldığı yerden devam etti Epiktetos, bunu iyi anladığında, artık gönlünde başka bir şey olmayacak ve senin tek meşguliyetin, doğaya uygun olan kriteri görmek ve, ardından, her tikel durumu yargılamak üzere ondan faydalanmak (*proskhrômenos*) olacak” (*Entretiens*, I, 11, 14-15, s. 46).

35 “O halde, görüyorsun ki, eğer kendi kanılarını incelemeye almak istiyorsan, okul öğrencisi (*skholastikon se dei genesthai*) olman ve herkesin güldüğü o hayvan haline gelmen gerekir.” (*id.*, I, 39, s. 49).

olması gerektiğini ve dolayısıyla yaptığı şeyin gerçekten zina olmadığını savunan bir *philologos* –retorik safında olanların bütün bu temsil ediliş biçimleri bu sohbetlerde önemlidir– görülür. Burada, hasta kızına bir bağlılık hisseden, bu bağlılığın doğası ve etkileri üzerine soru soran, dolayısıyla *skholastikos* olmaya hak kazanan bir önceki adamdan farklı olarak, zinacı *philologos* reddedilir ve bir daha okula gelmesi yasaklanır.³⁶ Ayrıca, davası olduğu için gelenler vardır ve bunlar davalarını Epiktetos’a sorarlar. Bazı durumlarda, Epiktetos bu faydacı danışma talebini sorunun yönünü değiştirerek ve şunu diyerek dönüştürür: Hayır, buna verecek cevabım yok, ben ayakkabı tamir eden kunduracı gibi değilim. Eğer bana danışmaya gelinecekse, elimden gelen şeyler konusunda soru sorulsun, yani: yaşamı, varoluş seçimlerini ve temsilleri ilgilendiren şeyler konusunda. Bunu, 3. kitabın 9. sohbetinde bulursunuz.³⁷ Ayrıca, gerçekten felsefi olan eleştiriler vardır. Örneğin 3. kitabın 7. sohbetinde, Epikuroşçu olan ve Epikuroşçuların reddetmesi gerektiği halde bu adam gibi uygulamaya devam ettiği toplumsal görevler konusunda Epikuros’un bir dizi soru sorduğu bir şehir müfettişi, bir tür mali vekilin durumunda görüldüğü gibi.³⁸ İşte Epikuros, Epikuroşçuluğun genel eleştirisini bu ilişki bağlamında yapar. Dolayısıyla çok açık bir biçimde Epiktetos’un çevresinde kurulan bu okul biçiminde, aslında tüm bir yönlendirme çeşitleri dizisi, biçimleri, yönlendirme sanatının kendisinin ve yönlendirmenin çok çeşitli kipliklerinin formülasyonu vardır.

En gelişkin örneği kuşkusuz Epiktetos olan bu Helenik ya da okul biçimi karşısında ise Roma biçimi diyeceğim biçim vardır. Bariz olarak okul yapısından türemediği, oldukça tipik bir biçimde Roma’ya özgü olan müşteri ilişkilerine –yani iki birey arasında, bu bireyler her zaman toplumsal olarak eşitsiz oldukları için orantısız bir hizmet alış veriş gerektiren, yarı sözleşmecî bir tür bağımlılık– dahil olduğu ölçüde Roma biçimi diyorum. Bu anlamda, özel danışmanın neredeyse okul formülünün tersi bir formülü temsil ettiği söylenebilir. Okulda, filozof vardır: ona gelinir ve ricada bulunulur. Özel danışman formülünde, tersine, büyük aristokrat aile vardır, aile reisi

36 “Senden ne yapmamızı istiyorsun? Seni yerleştirebileceğimiz bir yer yok” (*Entretiens*, II, 4, 7, s. 17).

37 “Birisini bir dava için Roma’ya gelmişti. [...] Epiktetos’un evine gitti [...] ‘Bu işte bana yardım et. – Sana bu konuda verecek hiçbir kuralım yok. Ve sen, eğer bana bu amaçla geldiyse, bir filozofa gelir gibi gelmedin, bir manava, bir kunduracıya gelir gibi geldin. – Peki, filozoflar neye yönelik kuralları vardır? – Şuna: Ne olursa olsun, ruhumuzun hâkim parçasını doğaya uygun olarak yönlendirelim.” (*Entretiens*, III, 9, 1-11, s. 34-35).

38 “İmparatorluğun bir şehrinde yaşıyorsun. Bu görev almalı, adalete uygun yargıda bulunmalısın [...] Bu davranış biçimlerine uygun olmalı” (*id.*, I, 20-22, s. 29-30).

vardır, danışman olarak hizmet edecek bir filozofu kendi evinde kabul eden ve onu ağırlayan büyük politik önder vardır. Cumhuriyet ve İmparatorluk Roma'sında bundan düzinelerce örnek bulunur. Az önce Lucios Piso'nun yanında önemli bir rol oynayan Epikürosçu Philodemus'tan söz ediyordum.³⁹ Augustus'un yanında kültürel işlerde bir tür vaiz rolü oynayan Athenodorus vardır.⁴⁰ Biraz daha sonra, önce Thræsea Paetus'un ardından Helvidius Priscus⁴¹ yanında, daha sonra geri dönüşmesi gereken, önemli bir politik rol oynamış Kinik Demetrius⁴² vardır. Örneğin Demetrius, hayatının koskoca bir bölümünde Thræsea Paetus'a eşlik etmiştir ve Thræsea Paetus intihara mecbur edildiğinde, elbette, o zamanki birçok insan gibi intiharını çok gösterişli bir şekilde sahneye koymuştur. Çevresini, ailesini, vb. yanına çağırmıştır. Sonra, herkesi birer birer göndermiştir. Ve ölüme en yakın olduğu anda baş başa kaldığı son kişi, yanında tuttuğu tek kişi tam da Demetrius'tur. Zehir etkisini gösterip de bilincini kaybetmeye başladığında, gözlerini gördüğü son kişi olan Demetrius'a doğru çevirmiştir. Elbette, Thræsea Paetus ile Demetrius arasındaki son sözler ölüm, ölümsüzlük, ruhun var olmaya devam etmesi, vb. hakkında olmuştur⁴³ (gördüğünüz gibi Sokrates'in ölümünün yeniden

39 Bkz. 10 Mart Dersi, Birinci Saat.

40 Tarsuslu Athenodorus (İ.Ö. 85-30 civarında yaşamıştır; uzun zaman Bergama Kütüphanesi'nin başında bulunan başka bir Tarsuslu Athenodorus'dan ayırt etmek üzere düzenli olarak "Sandon'un oğlu" olarak adlandırılır; Peripatetisyen filozof (Rodos'ta Posidonius'un derslerini izlediği varsayılır), Octavius'un (Augustus olmadan önce) özel okutmanı olmuştur. Bkz. P. Grimal, "Auguste et Athénodore", *Revue des études anciennes*, 47, 1945, s. 261-273, 48, 1946, s. 62-79 (yeniden basım, *Rome, la littérature et l'histoire*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1986 içinde, s. 1147-1176). Bu örneğin daha gelişkin bir işleniş için bkz. bu dersin ikinci saati.

41 Thræsea Paetus Padua kökenlidir. 56'dan 63'e kadar, büyük etki yaptığı Senato'da bulunur. Stoa-cılık bayrağı altında Cumhuriyetçi muhalefeti çevresinde toplamıştır (Utica'lı Cato'nun bir hayatını bile yazmıştır). 66 yılında Neron tarafından bileklerini kesmeye zorlanır. Damadı Helvidius Priscus 51 yılında lejyonun elçisi ve pleblerin seçtiği sulh hâkimidir. 66'da kayınpederinin mahkûm olması onu Roma'dan kaçmaya zorlamıştır. Galba döneminde sürgünden geri çağırıldığında asi tavrını devam ettirmiş ve Cumhuriyetin meziyetlerini övmüştür. 74'te Vespasian tarafından sü-rülen Helvidius Priscus ölüme mahkûm edilmiş ve çok geç varan İmparatorluk karşı-emrine rağmen infaz edilmiştir. Bu talihsiz muhalifler üzerine bkz. Dion Cassius, *Histoire romaine*, çev. E. Gros, Paris, Didot frères, 1867, kitap 66 (12. ve 13. bölümler, s. 302-307) ve kitap 67 (13. bölüm, s. 370-373), ayrıca Tacitus'un *Annales*'i (kitap XVI). Bu iki büyük figürün Epiktetos tarafından erdem ve cesaret modeli olarak gösterildiği unutulmayacaktır (*Entretiens*, I, 2, 19 ve IV, 1, 123). Ayrıca bkz. *Le Souci de soi*, op. cit. s. 68.

42 Seneca'nın ve Thræsea Paetus'un dostu olan Corinthos'lu Demetrius, bir süre monarşiye karşı söylevleriyle tanınmıştır (Caligula onu boşuna parayla kendine kazanmaya çalışmıştır, bkz. Seneca'nın anlatısı, *Des bienfaits*, VII, 11 içinde). Thræsea'nın ölümünden sonra Yunanistan'a sürgün gitmiş, ama Vespasian döneminde Roma'ya dönmüştür. Başkalarıyla birlikte 71 yılına doğru Roma'dan kovulmuştur (bkz. M. Billerbeck'in notu, *Dictionnaire des philosophes antiques*, c. I, a.g. edisyon içinde, s. 622-623).

43 Bkz. Tacitus'un klasik anlatısı, *Annales*, kitap XVI, bölüm 34-35, çev. P. Grimal, a.g. edisyon, s. 443.

canlandırılması söz konusudur, ama bu ölümde Thræsea Paetus bir öğrenci kalabalığıyla çevrili değildir; yanında yalnızca yegâne danışmanı vardır). Bu danışman rolü, gördüğünüz gibi, eğitmen rolü değildir, sırdaş dost rolü de değildir. Bu, daha ziyade, belli şartlarda fikir veren bir varoluş danışmanıdır: hem patronu, neredeyse işvereni, ama aynı zamanda arkadaşı, üst derecede bir arkadaşı olan kişiye o rehberlik eder, ona öneyak olur. Onu özel bir varoluş biçimine dahil eder, zira genel anlamda filozof olmak diye bir şey yoktur: ya Stoacı ya Epikürosçu, ya Platoncu ya da Peripatetisyen, vb. olunabilir. Bu danışman aynı zamanda, teorik bilgiler ile pratik yaşam şemaları konusunda, ama aynı zamanda politik seçimler, özellikle de İmparatorluğun ilk dönemlerinde monarşik türdeki despotizm ile aydınlanmış ve ılımlı monarşi, monarşinin miras yoluyla devredilmesi veya cumhuriyet talepleri arasında yapılabilecek önemli seçimler konusunda bilgilendirdiği tüm bir çevre için bir tür kültürel rehberdir. Bütün bunlar danışmanlık rolleri itibariyle bu filozofların yürüttükleri tartışmaların ve yaptıkları seçimlerin önemli konuları arasındadır. Öyle ki, bu filozoflar her yerde politik yaşama ve 1. yüzyılın ortasına damgasını vuran büyük tartışmalara, büyük çatışmalara, cınayetlere, infazlara ve isyanlara karışacaklardır; krizin yeniden başladığı 3. yüzyılın başından itibaren ise, daha silik bir rolle de olsa yeniden ortaya çıkacaklardır.⁴⁴ Dolayısıyla, bu filozof karakteri geliştiği ve önemi daha belirginleştiği ölçüde, tekil, indirgenemez işlevini, gündelik hayata, her günkü hayata, politik hayata dışsal işlevini gitgide kaybettiği de görülür. Tersine, danışmanlık yapmakla, fikir vermekle bütünleştiği görülür. Pratik, bireylerin karşısına çıkan asli sorunlarla iç içe geçer, öyle ki filozof mesleği daha önemli hale geldiği ölçüde meslek olmaktan çıkar.* İnsan ne kadar kendisi için bir danışmana ihtiyaç duyarsa, bu kendilik pratiğinde o kadar Ötekine başvurmaya ihtiyaç duyar ve dolayısıyla felsefenin zorunluluğu ne kadar olumlu-

⁴⁴ Filozofların Roma'daki mukteditlerle (eziyet ile yaltaklanma arasındaki) ilişkisi, politik felsefe konularında (aqlama ile suskunluk arasındaki) ideolojik inşaları, bütün bunlar uzun zamandır çok sayıda yayının konusu olmuştur: Özellikle, açık sözlü bir cumhuriyetçi ve senatocu muhalefeti kendi bayrağı altında toplayan Stoacılıkla ilgili olarak. Örneğin bkz. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, 48, 1970, s. 133-179; J. Gagé, "La propagande sêrapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)", *Revue philosophique*, 149, 1959-1, s. 73-100; L. Jerphagnon, *Vivre et Philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980; J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977; A. Michel, *La Philosophie politique à Rome, d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Armand Colin, 1969; ve hepsinden önemlisi R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

(*) Elyazmasında, tarif ettiği biçimlerin asla saf olmadığını belirledikten sonra Foucault başka iki ilişki biçiminden söz eder: Demonax ile Tyana'lı Apollonius; Musonius Rufus ile Rubellius Plautus.

nırsa, filozofun gerçekten de felsefi olan işlevi o kadar bulanıklaşır ve filozof da –hem her şey hem de hiçbir şey konusunda: özel hayat, aile davranışı ve ayrıca politik davranış konusunda–, örneğin Platon ya da Aristoteles’in önerebileceği türden genel modeller değil, daha ziyade tavsiyeler, ihtiyat tavsiyeleri, ayrıntılara dair tavsiyeler veren bir tür varoluş danışmanı haline gelir. Tam anlamıyla gündelik var olma biçimine dahil olur filozoflar. Bu da bizi size ancak sözünü etmek istediğim bir şeye götürür: yani, filozofların profesyonel alanının dışında gelişen, her tür bireylerarası toplumsal ilişki biçimi olarak vicdan yönlendirmesi pratiği. Tamam o zaman, beş dakika su ve ihtiyaç molası, sonra yeniden başlıyoruz.

27 Ocak 1982 Dersi

İkinci Saat

1.-2. yüzyılın profesyonel filozofu ve politik seçimleri. – Plinius’un *Mektuplar*’ındaki Euphrates: Bir anti-Kinik. – Toplumsal pratik olarak okulun dışında felsefe. Seneca örneği. – Fronton ile Marcus Aurelius arasındaki yazışma: dietetik, ekonomik ve erotik varoluş yönlendirmesinde sistematikleştirilmesi. – Vicdan muhasebesi.

Size özür borçluyum. Biraz iddialı ve yapay bir biçimde, eğer söylemek istediklerimi söylemek için iki saatim olursa, yeterince vaktim olacağı için, geride kalmayacağımı düşünmüştüm. Ama geri kalmak benim için bir varoluş biçimi olmalı: Ne yapsam yapayım, zamanı ve kendime saptadığım kronolojiyi takip etmeyi beceremiyorum. Neyse, burada belli metinlere dayanarak, size biraz kendilik pratiğinin felsefe, filozoflar, felsefe kurumunun kendisiyle çok ayrıcalıklı bir ilişki içinde olan bir buyruk, bir kural, bir yordam olma biçiminden söz etmek istiyorum. [Bu kendilik pratiğinin] kuralını yayanların, nosyonları ile yöntemlerini dolaşıma sokanların, modellerini önerenlerin filozoflar olduğu son derece açıktır. Birçok durumda, yayımlanan, dolaşıma giren ve kendilik pratiği için bir tür kılavuz hizmeti veren metinlerin kökeninde filozoflar vardır. Bunun elbette inkâr edilecek bir yanı yoktur. Ama, hence, bir şeyi daha vurgulamak gerekir: Bu kendilik pratiği yayıldığı ölçüde, en azından Sokrates’ten beri oldukça kuşkuyla karşılanan ve hiç de az olumsuz tepki çekmeyen– bu profesyonel filozof karakteri gitgide daha muğlak hale gelir. Bu filozof karakteri, retorikçilerin eleştirilerinin nesnesi haline gelir ve aynı zamanda –ki bu, İ.S. 2. yüzyılda ikinci Sofizm olarak adlandırılan şeyin gelişmesiyle birlikte çok daha açık hale gelecek– politik nedenlerle de şüphe uyandırmaya başlar.¹ İlk olarak, elbette, birileri ya da diğerleri lehine yaptığı

1 İkinci Sofist dönem kültürel varlığını Lemnos’lu Philostratus’un (3. yüzyılın başı) *Sofistlerin Hayatı*’na borçludur. Platon’un çizdiği büyük portrelerden beri, Sofistler hep şehirden şehire gezen ve bölgesel dersleri veren hatip ve öğretmenlerdir. Ama karşılaştırma buraya kadar gider, çünkü

seçimler nedeniyle. Örneğin, Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde, içinde Stoacılar ve kuşkusuz Kiniklerin önemli bir rol oynadığı tüm bir Yeni-Cumhuriyetçi akım vardır.² Dolayısıyla, bu nedenle de bir dizi direniş vardır. Ama daha genel bir biçimde, kendiyile ilgilenme konusunda ısrarcı olan, tavsiyede ve talepte bulunan profesyonel filozofların varlığının ta kendisi, üzerinde çok ilginç tartışmalar yaşanan belli politik sorunlar da getiriyordu. Özellikle bizzat Augustus'un çevresinde, tam da İmparatorluğun başlangıcında, kendini bir kendilik sanatı olarak sunan ve insanları kendileriyle ilgilenmeye davet eden felsefenin faydalı olup olmadığı meselesi tartışılıyordu. *Otium* ve Maecenas karakteri üzerine iki çok ilginç araştırma yayımlayan Jean-Marie André,³ [bir dizi] varsayım ileri sürmüştür. Onun söylediklerini takip edersek, bu konuda Augustus'un çevresinde farklı eğilimlerin olduğunu, hatta Augustus'un kendisinin fikir değiştirdiğini görüyoruz. Örneğin, Athenodorus oldukça açık bir politika dışına çıkma akımını temsil etmiş gibi görünüyor: Ancak mecbursanız, arzu ediyorsanız, koşullar dayatıyorsa politikayla ilgilenin, ama mümkün olduğu kadar hızlı biçimde politikadan çekilin. Ve öyle görünüyor ki, en azından belli bir anda, Augustus bu tür bir depolitizasyona sıcak bakmış. Buna karşılık, Maecenas ve çevresindeki Epikürosçular, tersi yönde, Prens çevresinde ve Prens yararına politik faaliyet ile gerekli

İkinci Sofistler (Atina'da yoğunlaşmak yerine) dağılırlar ve (zengin bireylerin evlerinden çok) tiyatrolarda ve başka oditoryumlarda gösteri yaparlar. Ayrıca, "İkinci Sofistler, diğer bütün türlerden daha fazla Yunan kültürü ile Roma iktidarı arasındaki uzlaşmayı vücuda getirirler", çünkü bazen "yerel yöneticilerle çıkabilecek sürtüşmeleri yerinde yatıştırmaya çalışan ve şehirlere Romalıların dileklerine uyum göstermeyi vazedən" sofist görünür (*Histoire de la littérature grecque*, yay. S. Saïd, Paris, PUF, 1997). Son olarak, felsefeye göreli olarak, Atina dönemiyle ilgili kompleksin tersine çevrildiği görülür: *Dissertations*'da Aelius Aristides Platon'un retorisi mahkûm etmesini (*Gorgias*) sert bir biçimde eleştirir ve formel retorik çırağını her şeyin üzerine koyar. Retorikğin üstünlüğü varsayılmış ve iddia edilmiştir ve faydasız ve belirsiz bir oyun olarak görünen şey, artık felsefedir, bkz. G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969; G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londra, Routledge, 1993; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995 (bkz. bu kitapta İkinci Sofistler ile Yunan romanı arasında kurulan bağ).

- 2 "Ayrıca Sezarların özellikle güvensizlik duyduğu kişiler hatipler değildi; filozoflar onlar için daha şüpheliydi ve filozoflara İmparatorluğun gerçek düşmanları olarak bakıyorlardı. Tiberius'tan itibaren filozoflara karşı bir tür zulüm düzenlenmişti ve bu zulüm Antonines hanedanlığına kadar gevşemeden sürdü. Sık sık yalnız veya toplu halde darbe yerlerdi. Neron'un, Vespasian'm, Domitian'ın döneminde hepsi Roma'dan ve İtalya'dan sürgün edildi. Bu sertlikleri hak edecek ne yapmışlardı? Yeni rejimden hoşnutsuz ve eskisini özler olarak görülüyorlardı. Kendilerine model olarak [...] en kararlı Cumhuriyetçileri almakla suçlanıyorlardı" (G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, Paris, Hachette, 1885, s. 97). Sezarlara karşı Stoacı-Cumhuriyetçi muhalefet için bkz. *yu-karida*, dipnot 44.
- 3 J.-M. André, *Recherches sur l'Otium romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1962 ve *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, a.g. edisyon.

bir kültürlü boş vakit yaşantısı arasında bir dengenin arandığı bir hareketi temsil etmişler. İktidarın esasının Prensın ellerinde olduğu, Cumhuriyette olduğu gibi politik kavgaların yaşanmadığı, her şeyin yolunda olduğu, ama yine de İmparatorlukla ilgilenmenin gerekli olduğu bir Prenslik⁴ fikri, bu insanların (politik faaliyete kuşkuyla bakan Maecenas ve Epikuroşçular) gözünde en uygun formülü temsil etmiş olmalıydı: Şehir devletin dinginliğinin politik düzen, Prenslik tarafından sağlandığı bu çerçevede, İmparatorluğun işleriyle, siyasi işlerle, davalarla ilgilenilebilir ve bunun yanında, yaşamda kendiyile ilgilenmek için yeteri kadar boş vakit sahibi olunabilir. Yani burada, filozofların profesyonel faaliyeti meselesi etrafında bir dizi ilginç tartışma vardır. Daha sonra, çok daha uzun bir şekilde bu soruna geri döneceğim: “kendilik faaliyetleri/politik faaliyetler”.⁵ Filozoflara yönelik düşmanlık ya da kuşku meselesi hakkında çok belirli bir metne gönderme yapmak istiyorum. Aslında birden fazla metin alıntılama niyetindeydim: Lucianus’un, filozof karakterini, para düşkünü, mutluluk sözü vererek büyük miktarlarda para isteyen, pazarda yaşam biçimi satan ve bir yandan mükemmel olduğunu, felsefenin doruğuna çıkmış olduğunu iddia ederken bir yandan da tefecilik yapan, rakipleleriyle boğuşan, kendini kaybeden, vb. ve sahip olduklarını iddia ettikleri hiçbir erdeme sahip olmayan bireyler olarak karikatürize ettiği o satirik metinleri alıntılatabilirdim – ama bunlardan geçen defa söz ettim.⁶ O yüzden bütün bu metinleri geçiyorum.

Dikkati bana oldukça ilginç gelen, bilinen, ama yorumu üzerinde, hence biraz durulması gereken bir başka metne çekmek istiyorum. Bu, Plinius’un *Mektuplar*’ının⁷ birinci kitabının onuncu mektubunda Euphrates’e ayrılmış olan pasajdır.⁸ Euphrates birçok metinde birçok defa adı geçen

4 Agustus’tan itibaren Roma’da iktidarın yeniden düzenlenmesi olarak *Principatus* için bkz. J. Béranger, *Recherches sur les aspects idéologiques du Principat*, Bâle, F. Reinhardt, 1953.

5 Foucault’nun bu sorunu ele alacak zamanı olmayacaktır ve kendilik kaygısı ile yurttaş görevleri arasındaki ilişki üzerine üç temel gönderme üzerinde (Plutharkos, Bursalı Dion ve Surlu Maximus) temellenen bir çalışma sadece bazı hazırlık dosyalarında (örneğin “Toplumsal İlişkiler” başlığını taşıyan dosya) bulunmaktadır.

6 Bkz. *Açık Arttırma Filozoflar* diyalogu (çev. Th. Beaupère, a.g. edisyon), 20 Ocak Dersi, Birinci Saat.

7 Pline le Jeune, *Lettres*, c. I, çev. A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, 1927 [bundan böyle göndermeler bu edisyona], kitap I, mektup 10, s. 21-23. Bu metnin analizi için bkz. *Le Souci de soi*, op. cit., s. 63.

8 İ.S. 1. yüzyıl Stoacı filozof Surlu Euphrates, Musonius Rufus’un öğrencisi olmuştur. Philostratus onu pek cana yakın olmayan, şüpheli Cumhuriyetçi, büyük yaltakçı ve aşağılık bir hesap adamı olarak anlatır. Vespasian filozofları Roma’dan kovduğunda, Euphrates’in de 70’li yılların başında sürgüne girmek zorunda kaldığı bilinir. Apuleus, onun 90 yaşında, önceden İmparator Hadrianus’tan izin almayı ihmal etmeyerek, uthan ettiğini söyler.

önemli bir Stoacı filozoftur. Philostratus tarafından yazılmış *Apollonius'un Yaşamı* metninde, Apollonius ile Euphrates arasında çok garip, çok ilginç bir karşılaşma vardır.⁹ Prens ile Prens'in danışmanı olarak filozof meselesine daha donra geri döneceğiz. Her halükârda, Plinius'un bu mektubunda, ismi Euphrates olan bu önemli şahsiyet hakkında, bu önemli filozof hakkında şunlar okunur: Euphrates Suriye'de yaşıyordu; Plinius onu "*adulescentulus militarem*" iken tanıdı, yani, gencecik bir adamken, tam olarak askerliğini yaparken değil ama askeri bir görevi yerine getirirken. Dolayısıyla Euphrates gençtir, ama bir çocuk ya da okul yaşındaki bir ergen de değildir. Aynı metinde Plinius'un sık sık Euphrates'e gittiğini ve onunla epey yakınlaştığını görürsünüz. "*Penitus et domi inspexi*": Onu gördüm, ona bakabildim, onu *penitus* (derinlemesine) ve *domi* (evinde) inceleyebildim. Dolayısıyla, Plinius Euphrates'le varoluşunu paylaşmadıysa bile, onunla yaşamının bazı anlarını, bazı var olma süreçlerini paylaşacak kadar düzenli bir biçimde görüşmüş. Üçüncü olarak, ikisi arasında yoğun bir duygusal ilişki olduğu açık, Plinius şöyle diyor: "*Amari ab eo laboravi, etsi no erat laborandum*".¹⁰ Yani: Çok çalışmak gerekmediyse bile onun tarafından sevmeye çalıştım. Onu sevdiğinden söz dahi etmemesi ilginç. Bunun, metnin bütününden ve [onun hakkında yaptığı] yoğun övgüden anlaşıldığına inanıyorum. Onun tarafından sevmek için çalıştığını söylüyor ve bu oldukça ilginç, çünkü bana öyle geliyor ki burada bazı başka şeylerle birlikte düşünebileceğimiz tipik bir Roma nosyonu var. Özellikle Seneca'nın *De Beneficiis*'inde, bir dostlukta sadece birbirine hizmet etmek gerekmediği, dostluğu arzu edilen kişi tarafından sevmek için yapılması gereken daha birçok iş ve harcanması gereken birçok emek olduğu söylenir. Bu iş belli aşamalara göre ve dostluğu arzulananın dost çevresindeki farklı insanların konumları tarafından onaylanan belli kuralları uygulayarak gerçekleşir.¹¹ Başka bir deyişle, dostluk, Epikürosçu formülde olduğu gibi tam olarak birinin biriyle ilişkisi değildir, iki birey arasındaki aracısız bir iletişim değildir. Burada bir bireyin etrafında dönen, ama

9 Philostratus, *Vie d'Apollonius de Tyane, Romans grecs et latins*, yay. S. Grima, Paris, Gallimard/ "Bibliothèque de la Pléiade", 1963 içinde (iki adamın karşılaştırması için bkz. kitap V, 33-38. Bölümler, s. 1198-1208: Stoacı dogmalara bağlılığını belirten Euphrates, rehber olarak sadece doğal içkinliği tanır ve demokrasi ile politik özgürlüğü savunur, oysa Tyana'lı Apollonius -Platoncu okul- duyu üstü derslere başvurur ve mülkiyet ile güvenliğin bir güvencesini bulduğu İmparatorluk düzenine olan bağlılığını belirtir).

10 Pline le Jeune, *Lettres*, c. I, mektup 10, 2 (s. 21).

11 Bkz. Seneca, *Des bienfaits*, II, XV, 1-2 ve XVIII, 3-5 (aynı tema için ayrıca bkz. Cicéron, *Laelius de Amicitia*, XVII, 63). Roma zihniyetinin bu nazik noktası üzerine, bkz. P. Veyne'in *Bienfaits* üzerine yazdığı giriş yazısı (Seneca, *Entretiens, Lettres a Lucilius*, a.g. edisyon, s. 391-403).

onu çevreleyen [başkalarının] da olduğu ve bu başkalarının söz konusu olan bireye dair gösterdikleri çaba ve emek oranında değişen bir yer tuttuğu bir toplumsal dostluk yapısı vardır. O halde bu emeği büyük bir ihtimalle derslere özen gösterme, Plinius'un Euphrates'in eğitimi, modelini, örneklerini, tavsiyelerini kabul ederken gösterdiği çaba olarak düşünmek gerekir. Ayrıca, büyük bir ihtimalle, Roma dostluğuna çok yakın bir biçimde, karşılıklı olarak verilen hizmetler, yapılan iyilikler söz konusudur. Kısacası, Plinius, gördüğünüz gibi, "aşk ilişkisi" (bunu, o dönemin deneyimiyle hiçbir ilgisi olmayan çağdaş terimleri kullanarak söylüyorum) biçimine asla sahip olmayan bu dostlukta ilerlemiştir. Sokrates ile öğrencileri arasında olabilecek türden aşk, *erôs* ile ya da Epikürosçu dostlukta olabilecek *erôs* ile hiçbir ilişkisi yoktur – ondan her halükârda çok daha farklı bir şeydir. Euphrates şahsiyetine gelince, metin yine ilginçtir. Metnin verdiği tarif tanındıktır, hatta banal, yavanlığıyla bıkırtıcı olduğunu bile söyleyebilirsiniz, ama, bununla birlikte, [yakından] bakıldığında ilginç yerleri çoktur.¹² Euphrates'in büyük bir fiziki heybeti –sakalı, filozofların meşhur sakalı vardır– olduğu ve kılık kıyafetinin tertemiz olduğu söylenir. Ayrıca, süslü, hoş ve ikna edici bir biçimde konuştuğu söylenir; o kadar ikna edicidir ki bir kere ikna olan ikna olduğuna pişman olur, zira yeniden ikna olabilmek için onu yeniden dinleyebilmek ister. Görüşlerinin zenginliği itibarıyla akla Platon'u getirdiği, öğrettiği erdemleri uyguladığı ve insanları büyük bir cömertlikle kabul ettiği de söylenir. Özellikle, hata işlemiş olanlara, makbul ahlâki durumda olmayanlara kötü davranmaz. Onlara kötü davranmaz, onları azarlamaz. Tersine, onlara karşı çok hoş görülüdür ve çok büyük *liberalitas*'ı vardır. Ve nihayet, sürekli olarak, öğrencilerine adalet dağıtmanın, şehrin idaresine katılmanın –kısacası, yerel bir memur ya da Roma İmparatorluk otoritesinin mutasarrıfı olarak görev yapmanın– bütün bunların, felsefe işi yapmak olduğunu söylemesi, verdiği eğitimi karakterize eder.¹³ Şimdi, çizilen portrenin bu bıkırtıcı yavanlığının altında, bana öyle geliyor ki, akılda şu tutulabilir: Bir yandan, çok belirgin ve vurgulu bir yüceltme söz konusudur (elbette, Plinius'un bir filozof olmadığını ve felsefe hakkında belli belirsiz, çok belirsiz biçimde Stoacı ve kuşkuvar Euphrates'ten aldığı üstünkörü bir bilgisi olduğunu hatırlamak gerekir). Filozof olmayan Plinius bu Euphrates karakterini çok yüceltir, onu bütün niteliklerle süsler, ondan, çok yoğun duygusal bağlar kurulabilecek bir

12 Bunu takip eden bütün bölümde Foucault, Plinius tarafından 5. paragraftan 8. paragrafa (*Lettres*, s. 22) verilen tarifi özetler.

13 "Eğitimsel bir görev sürdürmek felsefedir, hatta felsefe onun asıl parçasıdır" (*id.*, § 10, s. 23).

tür müstesna şahsiyet yaratır; ayrıca, işin içinde var mıdır yok mudur bilinmese de, paradan hiç söz edilmez. Her halükârda felsefeyle mümkün en iyi ilişki, Euphrates'ten, bu karakterden hareketle kurulur. Oysa, bu yüceltmenin hangi karakter özellikleri, tarif özellikleri öne çıkarılarak yapıldığına baktarsak, meslekten filozofu geleneksel olarak karakterize eden bütün özelliklerin sistematik olarak dışlandığını görürüz. İyi taranmış güzel bir sakala ve tertemiz giysilere sahip olmak, bariz bir biçimde saç sakalı birbirine karışmış, iğrenç giysiler içinde sokaklarda koşuşturan meslekten filozofların karşısı olmaktır: Bu hem felsefenin uç noktası, hem de insanların gözünde negatif filozof modeli olan Kinik şahsiyettir. Plinius, Euphrates'in ne kadar güzel konuştuğunu, dilinin ne kadar süslü olduğunu, bir kere ikna olduktan sonra artık ikna olmaya ihtiyaç duyulmasa bile hâlâ dinlemeye devam etmeyi isteyen kadar iyi ikna ettiğini açıkladığında yaptığı şey, Euphrates'in dili törpü gibi kaba, yegâne amacı ise dinleyicisini ikna etmek ve ruhunu değiştirmek olan o filozof olmadığını, aynı zamanda biraz da retorikçi olduğunu, retorik söyleme [...] özgü hazları [...] felsefe pratiğinin içine katmayı bilen birisi olduğunu göstermek değil de nedir? Dolayısıyla bu, retorikçi ile filozof arasındaki, filozofun profesyonelleşmesinin en karakteristik özelliklerinden biri olan ünlü bölünmeyi silmektir. Nihayet, üçüncü olarak, Euphrates kendine gelenleri sarsmadan, kaba davranmadan, cömert bir şekilde kabul ederek, Epiktetos'un ve *a fortiori* Kiniklerin, bireyin varoluş biçimindeki dengesini bozma ve onu itip dürterek bir başka varoluş biçimi edinmeye zorlama işlevi taşıyan biraz agresif rolünü oynamaz. Nihayet ve en önemlisi, adalet dağıtma ve şehrin idaresine katılmanın felsefe yapmak olduğunu söylemek suretiyle de, gördüğümüz gibi parantez içine alman şey, felsefi yaşamın tekilliğinin silinmesi, politik yaşamdan çekilme anlamında felsefedir. Euphrates tam da felsefi pratik ile siyasi yaşam arasında ayrıma gitmeyendir. Dolayısıyla, Plinius'un Euphrates ile ilgili bu ünlü metnindeki felsefe yüceltmesi, benice, Plinius'un yaşını başını almış gençlik hocasına öylesine göstermiş olduğu ve Plinius'un, her genç Romalı gibi, Ortadoğulu saygın bir filozofa hayranlığını dile getiren saygıya gönderme yapmaz. Durum bu değildir. Bu övgü bütün unsurlarıyla ve verdiği her sesle ele alınmalıdır. Bu, felsefeyi bir varlık biçimine, bir davranış kipine, bir değerler kümesine ve aynı zamanda bir teknikler kümesine –ki bunlar geleneksel felsefeye değil, içinde Roma cömertliğine, retorik pratiklerine, politik sorumluluklara, vb. özgü eski değerlerin yer aldığı tüm bir kültür bütününe aittir– geri götüren bir değerlemedir. Plinius, aslında Euphrates'i, felsefe yapmaktan başka bir şey yapmayan gele-

neksel filozof portresine nazaran profesyonel olmaktan çıkartarak över. Onu toplumsallaşmış bilgeliliğin bir tür büyük efendisi olarak gösterir.

Bu metnin, ayrıntısıyla takip etme niyetinde olmadığım bir yol açtığına inanıyorum, ama, bana öyle geliyor ki burada, sözünü ettiğim dönemin, 1.-2. yüzyılın en karakteristik özelliklerinden biri [söz konusu]: Felsefe adına kendilik pratiğinin otoritesi olmaya talip kurumların, grupların, bireylerin dışında, bu kendilik pratiği toplumsal bir pratik olmuştur. Bu pratik, kelimenin tam anlamıyla meslekten olmayan bireyler arasında gelişmeye başlamıştır. Burada, kendilik pratiğini, felsefe mesleğinin dışında uygulama, yayma, geliştirme ve ondan bireyler arası belirli bir ilişki kipi yaratma eğilimi vardır. Bu da söz konusu pratiği, bireyin başkaları tarafından denetlenmesine dair bir tür ilke haline getirerek; birey için, destek noktasını, dolayımın unsuru, felsefenin rahle-i tedrisinden geçmiş ve felsefi nosyonlara sahip olmak vazgeçilmez olsa da, zorunlu olarak meslekten filozof olmayan bir başkasında bulan bir kendiyile ilişkiyi oluşturmak, geliştirmek, yerleştirmek demektir. Başka bir deyişle, buradaki meselenin hoca figürü ve işlevi olduğuna inanıyorum. Sofistlerin devrinde, Sokrates'in devrinde, Platon'un devrinde bu, tekilliği içinde [ele alınan], ister sofist yeteneği ve becerisinden destek alan, ister Sokrates'te olduğu gibi *theios anēr* (Tanrısal ve Tanrı'dan ilham almış insan) görevinden destek alan, isterse de Platon'un durumunda olduğu gibi bilgeliliğe çoktan ulaşmış olmasından destek alan bir hocaydı. İşte bu hoca tam olarak ortadan kaybolmasa da, aynı zamanda bir toplumsal pratik olan tüm bir kendilik pratiği tarafından kuşatılır, aşılır ve kendisini onunla rekabet halinde bulur. Kendilik pratiği, toplumsal pratikle ilişkilendirir; ya da, başka türlü söylersek: Kendilikle bir ilişkinin kurulması, çok açık bir biçimde, kendinin Öteki ile ilişkisine bağlanır.

Örnek olarak Seneca'nın tüm muhatapları alınabilir. Bu açıdan Seneca çok ilginç bir kişiliktir; meslekten filozof olduğu söylenebilir, "meslek" kelimesinin o dönemde alabileceği, çok geniş olduğu açık olan anlamda elbette. Seneca kariyerine, özellikle sürgünde olduğunda, felsefi denemeler yazarak başlamıştır. Sardinya adasındaki sürgünden geri çağırıldığında filozof olarak Neron'a eğitmen, her halükârda danışman olmuştur. Ama nihayetinde Seneca'yı, Epiktetos'un olduğu anlamda ve Euphrates'in olduğu anlamda bir felsefe öğretmeni ile karşılaştırmamak gerekir. Tüm bir politik faaliyeti, idari faaliyeti vardır. Hitap ettiği, danışmanlık yaptığı ve vicdan hocası rolü oynadığı insanlara bakıldığında, [bunların] hep zaten başka ilişkiler içinde insanlar olduğu görülür. Bunlar aile ilişkileri olabilir: Sürgüne gönderildiğinde bir te

sellî yazdığı kişi annesi Helvia'dır. Polybus'a bir teselli gönderdiğinde, Polybus onun için, sürgünden kurtulmak için dostluk ve koruyuculuğunu arzula-
dığı, bir tür uzak ve muğlak koruyucudur.¹⁴ Bir dizi deneme *-De Tranquilli-
tate*, belki *De Otio* ve bir üçüncüsü daha vardır-¹⁵ gönderdiği, bu denemele-
ri yazdığı kişi, Serenus,¹⁶ İspanya'dan gelen, sarayda kariyer yapmaya gelen
ve Neron'un sırdaşı olan uzak bir akrabadır. Seneca Serenus'a bu hem yarı
akraba hem de yarı müşteri ilişkisi temelinde hitap eder; onun talebini dinler
ve ona tavsiyede bulunur. Kendinden biraz daha genç olan, ama halihazırda
yüksek idari görevlerde olan Lucilius'a gelince, bu bir tür dost, belki müşteri,
ama her halükârda Seneca'ya oldukça yakın olan ve onunla profesyonel vic-
dan yönlendiricisinden başka bir sürü ilişkisi olan biridir.¹⁷ Aynı şey, birini
yönlendirmek, ona tavsiyede bulunmak üzere müdahale ettiği her durumda,
aslında, dünyevi bir ilişkiyi ya da bir mevki ilişkisini, bir politik ilişkiyi ayar-
layan Plutharkos konusunda da gösterilebilir.¹⁸ Plutharkos vicdan yönlendir-
me faaliyetini bu ilişkilerle bağlantılandırır, bu ilişkilere aşılır. Dolayısıyla,
Seneca ve Plutharkos başkalarına rehberlik etmek için profesyonel filozof
olarak söz almazlar. Şu ya da bu kişiyle içinde oldukları toplumsal ilişkiler
(dostluk, müşterilik, koruma, vb.), boyut olarak ama aynı zamanda ödev ve
yükümlülük olarak ruh hizmetini, ötekinin kendini gerektiği gibi yönlendir-
mesini sağlayacak bir dizi müdahaleye, tavsiyeye temel olma imkânını gerek-
tirdiği ölçüde söz alırlar. Burada, bana bu kendilik pratiği tarihinde çok ilginç
ve anlamlı geldiği için biraz daha yakından analizini yapmaya çalışacağım
son bir metne geliyorum. Çünkü kendilik pratiğini ilgilendiren metinlerin bü-
yük çoğunluğu, sadece yönlendirenler tarafından, tavsiyede bulunanlar tara-
fından yazılmıştır. Ve sonuç olarak, tavsiyede bulundukları için, söz konusu
metinler reçete mahiyetindeki metinler olduğu için, her zaman bunların nafi-
le, boş, gerçekte insanların davranışlarına ve deneyiminde yer etmeyen öğüt-

14 *Consolation à Helvia, Consolation à Polybius*, Sénèque, *Dialogues*, c. III, çev. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1923 içinde.

15 Söz konusu olan *De Constantia*'dır, Sénèque, *Dialogues*, c. IV, a.g. edisyon içinde, s. 36-60.

16 Bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat, *yukarıda*, Serenus ile Seneca arasındaki ilişki üzerine 24. dipnot.

17 Lucilius ile Seneca arasındaki ilişki üzerine bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat, *yukarıda*, 26. dipnot.

18 Chaeronea'da zengin ve kültürlü bir aileden (46 civarında) doğan Plutharkos, çırağına kültürel yolculuklarla başlar (Atina, Efes, İzmir, İskenderiye) ve bu yolculuklardan etkileyici bir felsefe, retorik ve bilim yükü devşirir. İki defa (Vespasian ve Domitian dönemlerinde) Roma'ya, büyük başarı kazanan ve onu aranan bir vicdan yönlendiricisi yapan felsefe konferansları vermeye gelir. 90'lı yıllarda doğduğu şehre yerleşmeye döner ve orada felsefe öğretirken eserinin en temel kısmını yazar. Denemelerine önsözler, muhataplarının ya yakınları (aile ya da komşu) ya da Yunan ve ya Romalı ileri gelenleri olduğunu gösterir.

ler olarak kaldıkları, bunun içeriği ve gerçek uygulaması olmayan bir kod olduğu düşünülebilir: Temelde, insanların gündelik hayatı bundan etkilenmiyor olsa da, felsefi düşünceyi gündelik ahlâk istikametine doğru geliştiren metinler oldukları düşünülebilir. Seneca'da, *De Tranquillitate*'nin başında, Seneca'ya danışmaya ve ona ruh haletini açmaya gelen Serenus'un bir itirafı vardır.¹⁹ Burada, birinin kendi deneyimi hakkındaki tanıklığı ve sonuç olarak mümkün bir yönlendiricinin gözlerinden ve mümkün bir yönlendirme üzerinden kendini düşünmesi söz konusudur. Ama, sonuç olarak, bu metin Seneca'nın denemesinde yer alır. Eğer gerçekte Serenus tarafından yazılmış olsa bile, Seneca tarafından yeniden yazılmamış olsa bile, ki bu muhtemeldir, *De Tranquillitate* denemesinin bir parçasını oluşturduğu söylenebilir. Metin Seneca'nın oyununun bir parçasıdır ve yönlendirilenin tarafında olup bitenler için bir tanıklık olarak görülmesi oldukça güçtür; ancak dolaylı olarak böyle düşünmek mümkündür.

Oysa, yine de işin öteki yüzünü gösteren bazı belgeler vardır, örneğin Fronton'un Marcus Aurelius'la yazışması²⁰ [...]. * Fronton'un Marcus Aurelius'la bu yazışmasının niçin yayımlanmadığı sorusunun –Fransa'da ulaşılması pratik olarak mümkün değildir [...]– cevabı oldukça açıktır: ama yine de oldukça garip. Eğer bu metinle ilgileniyorsanız, İngilizce Loeb edisyonu sayesinde bu okunması gereken Fronton-Marcus Aurelius yazışmasına ulaşabilirsiniz.²¹ Niçin okunması gerektiğini göreceksiniz. Fronton, (elbette hatırlamak gerek) Marcus Aurelius'un hocasıdır.²² Ama felsefe hocası değildir. Bir retorik hocasıdır. Fronton bir retorikçiydi ve bildiğiniz gibi *Düşünceler*'in ilk bölümünde, Marcus Aurelius'un şunu ya da bunu borçlu olduğu, ona bir tür yaşam modeli olmuş, davranışını ve tutum ilkelerini oluşturan belli unsurları onun yaşamına sokmuş farklı kişiler anılır. Fronton üzerine ise oldukça kısa bir paragraf vardır. Çok etkileyici ve güzel tüm bir portre dizisi vardır: Antoninus'un meşhur portresi vardır, ki bu portre hem görkemlidir hem de İmparatorluk iktidarı olmasa bile İmparator şahsiyeti hakkında küçük bir teoridir.²³ Dolayı-

¹⁹ Bu sunum denemenin birinci bölümünü kapsar (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, çev. R. Waltz, a.g. edisyon, s. 71-75). Seneca'nın cevabının Foucault tarafında yapılan analizi için bkz. bu dersin birinci saati.

²⁰ Bkz. *Le Souci de soi*, s. 73.

^(*) Yalnızca şu duyulmaktadır: “ve bu belgelerin gösterdiği tam olarak hangi biçimde [...] çevirinin Fransızca edisyonu ve Fronton'un Marcus Aurelius'la yazışması”.

²¹ *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus*, çev. C. R. Haines, Londres, Loeb Classical Library, 1919-1920.

²² Bkz. 20 Ocak Dersi, İkinci Saat, *yukarıda*, Fronton üzerine 3. dipnot.

²³ Marc Aurele, *Pensées*, I, 16 (s. 5-7). Bkz. *Le Souci de soi*, s. 111.

sıyla büyük portreler vardır ve Fronton hakkında Marcus Aurelius'un şöyle dediği küçücük bir portre vardır: İktidar uygulamanın ne kadar iki yüzlülük içerdiğini ve bizdeki aristokraside “sevgi bağı [*affection*] göstermekten aciz”²⁴ olduğunu Fronton sayesinde anladım. Bu iki unsur Fronton’da –iki yüzlülüğe, yaltaklanmaya, vb. karşı– dürüstlüğün varlığını gösterir; bu *parrhêsia* nosyonuna daha sonra geri döneceğim. Öte yandan, sevgi bağı; Marcus Aurelius ile Fronton’un dostluklarını üzerine kurdukları kaide olan sevgi bağı. Şimdi size bir mektup alıntılatacağım: Vicdan yönlendirmesinin, yönlendirilen tarafından yaşandığı haliyle nasıl bir şey olabileceği konusundaki en karakteristik mektup. Bu, Marcus Aurelius’un Fronton’a mektuplarının 4. kitaptaki 6. mektubudur. Marcus Aurelius şöyle yazar:²⁵ “Biz iyiyiz. Ben şimdi durmuş gibi görünen hafif bir titreme yüzünden az uyudum. Gecenin on birinden sabahın üçüne kadar biraz Cato’nun *Tarım*’ını okumakla, biraz da yazmakla vakit geçirdim; ne mutlu ki dün geceden daha az. Daha sonra babamı selamladım, balı suyu gargara –bu ‘gargara’ lafını Novius’da ve başkalarında olduğu için kullanabiliyorum– yapmaktan çok gırtlığımı temizleyecek şekilde boğazıma kadar indirdim ve daha sonra tükürdüm. Gırtlığım rahatladığında, babamın yanına gittim. Onun kurban vermesine eşlik ettim ve sonra yemeğe gittik. Ne yedim, dersin? Başkalarının istiridyeler, soğanlar, bol yağlı sardalyeler yemesine bakarken sadece biraz ekmek. Sonrasında üzüm hasadına gittik, çok terledik, çok bağırdık.²⁶ Saat altıda eve döndük. Biraz çalıştım, ama bir işe yaramadı. Ardından, yatakta oturan annemle bol bol konuştuk [...].²⁷ Böyle konuşurken ve bizim ikimizden hangimizin sizin ikinizden birini daha çok sevdiğini tartışırken [yani: sanırım, Marcus Aurelius’un Fronton’u, annesinin Fronton’un kızı Gratia’yı sevdiğinden daha çok sevip sevmediğini; M.F.], gonk çaldı ve babamın banyoya girdiği bildirildi. Böylece, sıkmahanede, banyo yaptıktan sonra akşam yemeği yedik. Sıkmahanede banyo yaptık demek istemiyorum, banyo aldıktan sonra sıkmahanede yemek yedik ve büyük bir zevkle köylülerin keyifli konuşmalarını dinledik. Eve döndüğümde, uyumak için yan yatmadan önce

24 “Fronton’dan: Haset, riya ve sahtekârlığın tiranlar için ne derece tipik olduğunu ve bizde asilzade olarak adlandırılan insanların, hemen her zaman, şefkat gösteremediklerini gözlemlemiş olarak” (Marc Aurèle, *Pensées*, 1, 11, s. 3).

25 Foucault burada A. Cassan’ın eski bir çevirisini harfiyen izlemektedir (*Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, Paris, A. Levavasseur, 1830, c. I, kitap IV, mektup VI, s. 249-251).

26 Foucault burada cümlemin sonunu aktarmaz: “ve, bir yazarın dediği gibi, hasattan arda kalanları toplayıp çardaklara astık” (*id.*, s. 251).

27 Foucault, diyalogun Marcus Aurelius ile annesi arasındaki başlangıcını okumuyor: “Şunu diyor- dum: Sence Fronton’um bu saatte ne yapıyordur? O: Sence Gratia’m ne yapıyordur? – Kim? diye cevap verdim. Tathı bülbulümü, küçük Gratia mı?”

görevimi yapıyorum (*meum pensum expliquo*) ve sevgili hocama gün boyunca yaptıklarımı anlatıyorum (*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*). Sağlığım ve bedensel sıhhatim pahasına bile şu andakinden çok daha fazla arzu etmeyi isteyeceğim ve özleyeceğim hocam. Esenlikler dilerim, benim *meus amor mea voluptas*’ım (benim aşkım, benim şehvetlim [*volupté*]) Fronton. Seni seviyorum.”²⁸ İşte böyle. Bu metinle ilgili olarak bir yandan, söylemiştim, Fronton’un felsefe hocası olmadığını hatırlamak gerekir. Bu profesyonel filozof değil, bir retorikçi, “gargara yapma” kelimesinin kullanımı üzerine aynı mektuptaki küçük filolojik notun hatırlattığı gibi, bir filologostur. Dolayısıyla, bu mektubu vicdanın yönlendirilmesi üzerine profesyonel ve teknik bir ilişki içine yerleştirmemek gerekir. Gerçekte, bu mektup büyük bir rol oynadığını gördüğümüz dostluk, sevgi bağı, şefkat üzerinde yükselir. Bu rol burada bütün muğlaklığıyla görünür ve zaten, hiç durmadan Fronton’a yönelik sevginin, karşılıklı sevgilerinin, ayrı olduklarında birbirlerini ne kadar özlediklerinin, birbirlerinin boynuna öpücükler gönderdiklerinin, vb. anlatıldığı diğer mektuplarda da çözümlenmesi güçtür.²⁹ O dönemde Marcus Aurelius’un 18 ila 20 yaş arasında olduğunu ve Fronton’un biraz daha yaşlı olduğunu hatırlayalım. “Sevgi bağı” ilişkisi: bir kez daha, bu ilişkinin cinsel olup olmadığı sorusunu sormanın tamamen yersiz –demek istiyorum ki: tarihsel olarak tümüyle uygunsuz– olacağını düşünüyorum. Bu bir sevgi bağı ilişkisidir, bu, dolayısıyla, bir sürü şey içeren bir sevgi ilişkisidir. Böyle şeyler mükerrer, yoğun, duygusal sevgi bildirimleri içinde asla söylenmez, açıklanmaz, analiz edilmez: “benim aşkım, benim şehvetlim”. Oysa şimdi, felsefi, teknik ilişki zemini değil de bir hocayla sevgi bağı ilişkisi olan bu zeminden bakınca, bu mektubun nasıl yazıldığına bakınca, söz konusu olanın sadece uyanma anından uyuma anına kadar bir günün çok titiz bir anlatısı olduğu görülüyor. Bu, kısaca, günün anlatısı üzerinden kendiliğin anlatısı. Peki günün bu şekilde tarif edilen unsurları neler, Marcus Aurelius tarafından anlatısını yazacak, Fronton’a hesap verecek kadar anlamlı olanları hangileri? Çok şematik olarak, ama tahrif etmeden, burada söylenen her şeyin üç kategoriye sığdırılabileceğine inanıyorum.

28 Aslında mektubun son cümlesi şudur: “Senle benim aramda ne ilişki var? Burada olmayan birini seviyorum (*Quid mihi tecum est? amo absentem*).”

29 Burada, erkekler arasında, dudaktan da dahil olmak üzere, öpüşmenin İmparatorlukta olağan olduğu belirtilebilir; dahası, öpüşmenin hiyerarşik bir değeri vardı: Bir pleb kendinden üstün birinin sadece elini öpebilirdi, sadece üst sınıflar arasında dudaktan veya göğüsten öpüşülürdü. Bu, elinizdeki pasaj için her şeyden önce Marcus Aurelius ile okutmanı arasında her tür hiyerarşinin ortadan kalktığını gösterir. Bkz. L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, Leipzig, 1919, c. I, s. 93-94, ve A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 27, 41-42, 64 (bu bilgileri P. Veyne’e borçluyum).

İlk olarak, sağlık ayrıntıları, perhiz ayrıntıları. Hafif titremeler ve ilaçlarla başlıyor. Bu bilgileri Seneca'nın mektuplarında birçok kez görürsünüz. Seneca der ki: Ah! Bu gece iyi uyuyamadım, titredim durdum. Ya da: Bu sabah kötü kalktım, biraz midem bulanıyordu, titremeler geldi, vb. Dolayısıyla geleneksel bir not: titremelere, alınan ilaçlara (gargara yapmış, ballı su almış, vb.) dair notlar. Bunlar, genel bir biçimde, uyku üzerine notlar. Örneğin, şuna dikkat ediniz; O dönemde önemli bir tıbbi-etik kural olan "yan yatıp uymak". Sırt üstü uymak kendini erotik hayallere bırakmaktır; yan yatıp uyma ise mazbut bir uyku vaat eder. Beslenme üzerine not: Ötekiler başka şeyler yerken sadece ekmek yemiştir, vb. Banyo üzerine, egzersizler üzerine not. Uyku, uyanma, beslenme, banyo, egzersiz ve elbette ilaç; bu, tam olarak, Hipokrateler'ten beri tıbbi perhizin, diyetetik perhizin unsurları olarak karakterize edilen unsurlardır.³⁰ Dolayısıyla Marcus Aurelius tıbbi perhizinin hesabını vermektedir.

İkinci olarak, ailevi ve dini ödevlerinin hesabını vermektedir. Babasının yanına gitmiştir, onun kurban vermesine eşlik etmiştir, annesiyle konuşmuştur, vb. Ailevi ödevlerine tarımsal meşguliyetler eklenir, eklenebilir. Marcus Aurelius'un tarif ettiği yaşam bir çiftçi yaşamıdır. Ve bu çiftçi yaşamının belirli modellerle doğrudan doğruya ilişki içinde olduğunu anlamak gerekir. Biri alıntılanmıştır, diğeri örtüktür. Alıntılanan, Cato'nun *De Agricultura'sı*dır.³¹ Cato bir tarım kitabı, yazıldığı dönemde daha müreffeh olmak için, daha iyi bir etik eğitim [*formation*] için ve aynı zamanda şehrin iyiliği için gösterilmesi gereken davranış biçimini, Roma'daki toprak sahibi bir tarımcının ne olması gerektiğini gösteren bir ev ekonomisi kitabı yazmıştı. Bu modelin arkasında, elbette, Cato'nun metninin modelini, yani İ.Ö. 5. ve 4. yüzyıllarda Attika'da bir taşra soylusu yaşamının nasıl olması gerektiğini anlatan Ksenophon'un³² *Oeconomicus* kitabını düşünmek gerekir. Bu modeller çok önemlidir. İmparatorluğa hazırlanan, Antoninus'un manevi oğlu olan Marcus Aurelius'un böyle bir yaşama hiç ihtiyacı yoktu. Kır soylusu olmak onun normal yaşamı değildi. Ama – bu, Cumhuriyetin sonundan itibaren çok açık, İmparatorluktan itibaren daha da açıktır – tarım yaşamı, tarım yaşamında bir nevi staj, tam olarak bir boşluk olmasa da– gündelik hayatta bir tür gönderme noktası, politik-etik bir gönderme noktası sahibi olabilmek için varoluşun

30 Bkz. Foucault'nun hipokratik deneme, *Du régime*, için getirdiği analiz: *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, s. 124-132.

31 Caton, *De l'agriculture*, çev. R. Goujard, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

32 Xénophon, *Économique*, çev. S. Chantraine, a.g. edisyon.

içinden kenara ayrılması gereken bir zamandı. Bu kır yaşamında, aslında, varoluşun basit ve temel ihtiyaçlarına daha yakın olunur; ayrıca, geçmiş yüzyılların o arkaik, kadim ve bize model olması gereken yaşamına daha yakın olunur. Bu yaşamda, bir tür kültürlü *otium* pratiği yapmak mümkündür. Yani insan [aynı zamanda] bedensel egzersiz yapar: Marcus Aurelius'un hasat yaptığını görürsünüz; hasat bolca terlemesine ve bağırmasına izin verir ve bunlar perhizinin parçası olan egzersizlerdir. Dolayısıyla Marcus Aurelius bedensel unsurları olan, ona okumak ve yazmak için yeterli zaman bırakan *otium* yaşamını sürdürür. Dolayısıyla, isterseniz, kırdaki eski Ksenophon yeni Cato modelinin bir tür yeniden canlandırılmasıdır: şimdi yeniden, ama egzersiz olarak tekrarlanan toplumsal, etik ve politik model. Başkalarıyla birlikte, ama kendisi ve kendini daha iyi yetiştirmek [*former*] için, kendi üzerinde yapılan çalışmayı daha ileriye götürmek için, kendine ulaşmak için yapılan bir tür çekilme. Ksenophon'un terimi kullandığı anlamda ekonomik yaşam veçhesi buradadır, yani: ailevi ilişkiler, çevresiyle, ailesiyle, mallarıyla ve hizmetkârlarıyla, vb. ilgilenmesi gereken aile reisinin faaliyeti. Yeniden kullanılan şey tüm bu manzaradır, ama bir kez daha yinelemek gerekirse, şahsi egzersiz amaçlarıyla.

Bu mektupta bahsi geçen üçüncü unsur, elbette sevgiyle ilgili unsurlardır. Sevgi üzerine bu karşılıklı konuşmada oldukça garip olan bir mesele tartışılmaktadır, çünkü, gördüğünüz gibi, artık söz konusu olan geleneksel "Hakiki sevgi nedir?"³³ sorusu değildir. Biliyorsunuz, bu soru alışıldık dört unsuru barındırır: oğlan çocukları için mi kadınlar için mi sevgi; cinsellikle taçlandırılan bir sevgi mi değil mi? Bu hakiki sevgi sorunu burada mevcut değildir. Söz konusu olan, iki adam (Fronton ile Marcus Aurelius) ile iki kadının (Marcus Aurelius'un annesi ile Gratia) sevgisinin yoğunluğunun, değerinin, biçiminin –bu sevginin doğası üzerine tartışmak yine tamamıyla temelsiz olacaktır– karşılaştırıldığı oldukça garip bir bireysel meseledir.

Beden; çevre ve ev; sevgi. Diyetetik, ekonomik, erotik. Gördüğünüz gibi, kendilik pratiğinin o dönemde gerçekleştiği üç büyük alan bunlardır; kendi aralarında da sürekli göndermeler vardır. Perhiz ve diyetetik kaygısıyla tarım yaşamı uygulanır, hata yapılır, vb. yani ekonomik olana geçilir. Sevgi meselesine ise aile ilişkileri içinde, yani ekonomik olanı tanımlayan ilişkiler içinde rastlanır. İlk nokta, bu üç alanın varlığıdır: diyetetikten ekonomik olana, ekonomik olandan erotik olana geçiş, bunlar arasındaki çok güçlü, çok belir

33 Kurucu metin olarak Platon'un *Şölen*'ine atıf; bkz. "Le véritable amour" bölümü *L'Usage des plaisirs* içinde, s. 251-269.

gin bağlıdır. Öte yandan, burada hatırlamamız gereken şey, bu üç unsura *Alkibiades*'te rastlamış olduğumuzdur. Hatırlıyorsunuzdur, belli bir anda Sokrates kaygılanılması gereken kendiliğin tanımına ulaşmıştı. Kaygılanılması gereken bu kendiliğin de ruh olduğunu göstermişti. Bu tanımdan hareketle şunu söylemişti: Eğer ilgilenilmesi gereken şey ruhsa, bu kendilik kaygısının beden kaygısı olmadığını, mal kaygısı olmadığını ve –en azından Alkibiades'in peşinden koşanların anladığı anlamda– sevgi kaygısı da olmadığını görüyorsunuz. Yani, Platon'un bu metninde, Sokrates'in konuşmasında, kendilik kaygısı beden kaygısından yani diyetetikten, mal kaygısından yani ekonomikten ve sevgi kaygısından yani erotikten tamamıyla ayrılmıştı. Oysa şimdi, bu üç alanın (diyetetik, ekonomik, erotik), tersine, tekrar bütünleştiğini görüyorsunuz, ama bir kendi üzerine düşünme yüzeyi olarak: kendilik için bir tür kendini deneme, kendini uygulama, varoluş kuralı ve amacı olan kendilik pratiğini geliştirme fırsatı olarak. Diyetetik, ekonomik ve erotik, kendilik pratiğinin uygulama alanları olarak ortaya çıkmaktadır.

İşte, bana kalırsa, mektubun içeriğinden çıkartılabilecek olanlar bunlar; ama bu mektuba getirilecek yorum size hatırlattığım ve Marcus Aurelius'un şunu dediği satırlara geri dönmeden tamamlanamaz: “Eve döndüğümde, uyumak için yan yatmadan önce görevimi yapıyorum ve özlediğim çok sevgili hocama gün boyunca yaptıklarımı anlatıyorum.” Bu nedir acaba? Evine dönüyor, uyuyacak, ve yan dönmeden evvel, yani uyku pozisyonuna geçmeden evvel, “görevini yapacak”. Açık ki bu Seneca tarafından tarif edilmiş olduğu haliyle vicdan muhasebesidir. Bu iki metin (*De Ira* ile Marcus Aurelius'un metni) olağanüstü ölçüde birbirine yakındır. Hatırlarsanız Seneca diyordu ki: Her akşam ışıkları söndürüyorum, karım sustuğunda kendime çekiliyorum ve günümün hesabını çıkartıyorum (aynı ifadeyi kullanıyor: “hesabını çıkartıyor”).³⁴ Başka bir metinde ise –maalesef dün akşam göndermeyi bulamadım, ama çok önemli değil– Seneca zaman zaman yaşamının ve geçmiş zamanın rulosunu (*volumen*) önüne açmanın zorunluluğundan söz ediyor.³⁵ İşte Marcus Aurelius'un sözünü ettiği şey, bu görevi, yapılması gereken ile yapılma biçimini önüne açmaktır. Marcus Aurelius görevini önüne açıyor, yapması gereken şeylerin yazılı olduğu günlük kitabını, muhtemelen hafızasında olan ve gerçekte yazmadığı –ki bu da olabilirdi ama önemli değil–

34 *De la colère*, 111, XXXVI, Sénèque, *Dialogues*, c. I, çev. A. Bourgerie, Paris, Les Belles Lettres, 1922 içinde, s. 102-103. Aynı metnin daha gelişkin bir incelemesi için, bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat ve Ekim 1982'de University of Vermont'ta verilmiş olan “Techniques de soi” semineri (*Dits et Écrits*, op. cit., IV, no. 363, s. 797-799).

35 Bulunamayan gönderme. Seneca'nın hiçbir metni bu tarife uymaz.

kitabı önüne açıyor. Esas olan, ister hafızada ister yazıyla olsun, geçmiş günün gözden geçirilmesi, günün sonunda, uyunacağı zaman mecburi olan ve yapılması gerekenlerin, yapılmış olanların ve yapılması gerekene kıyasla gerçekten yapılmış olanların yapılma biçiminin dökümünü yapmaya izin veren gözden geçirmedir. Böylece gün gerekçelendirilir. Peki kime gerekçelendirilir? “Çok sevgili hocasına”. Gördüğünüz gibi burada vicdan muhasebesinin temel ilkesinin tercümesi vardır. Peki bu mektup temelde nedir? Ertesi sabah yazılmış olan mektubun kendisi, Marcus Aurelius’un akşam yattığında uyunmadan önce yaptığı şeydir. Gününün *volumen*’ini açmıştır. Gününü almış ve önüne açmıştır. Bunu, akşam kendisi için, ertesi sabah Fronton’a yazarak yapmıştır. Dolayısıyla, burada yönlendirmenin tamamen normal ve tamamen doğal bir deneyim haline geldiğinin, gelmiş olduğunun, zaten kuşkusuz bir süredir bu halde gelmiş olduğunun ilginç bir örneği vardır. Bir dosta, sevgili bir dosta, böylesine yoğun sevgi bağları olan bir dosta vicdan muhasebesi yapılmaktadır. Bu dost bir vicdan yönlendiricisi olarak alınır ve filozof niteliğinin dışında –ve burada filozof değildir–, sırf dost olduğu için yönlendirici olarak alınması son derece normaldir. Kendilikle (geçirilmiş olan günle, yapılmış olan işle, eğlencelerle) ilgili olarak, bir başkasına hesap verecek olan ve gününü bir başkasına takdim edilecek, sunulacak, çözümlenecek ve her halükârda takdim edilmesi, sunulması, çözümlenmesi gereken bir gün olarak yaşayabilecek birinin tutumu, konumu benimsenir. Peki bu başkası bu güne dair hangi konumda olacaktır? Bunu daha sonra göreceğiz: yargıç ya da müfettiş, hoca, vb. Bir şey daha söylemek istiyordum, ama maalesef vakit geçti. O da şudur: kendilik pratiğinin bu gelişiminden hareketle, kendilik pratiğinin –hoca öğrenci ilişkisinde olmasalar da– bireyler arasında evrensel ya da en azından mümkün bir tür toplumsal ilişki haline gelmesinden hareketle, bence, çok yeni ve çok önemli bir şey gelişir. Bu da yeni bir etiktir, ama genelde dil ve söylem etiği değil, Öteki ile bir sözel ilişki etiği. İşte bu çok temel *parrhêsia* sözcüğüyle adlandırılan şey, ötekiyle bu sözel ilişki etiğidir. Genellikle “açıksözlülük” olarak tercüme edilen *parrhêsia*, bir oyun kuralı, vicdan yönlendirmesi pratiğinde ötekiyle yürütülen sözel davranış ilkesidir. Gelecek defa, vicdan yönlendirmesinde öteki ile kurulan bu sözel ilişkinin nasıl ve hangi biçimde teknikleştiğini görmeden önce, size bu *parrhêsia*’dan söz edeceğim.

3 Şubat 1982 Dersi

Birinci Saat

Alkibiades'in Yeni Platoncu yorumları: Proclus ve Olympiodorus. – Politik ile kathartik arasında Yeni Platoncu ayrılma. – Platon'da kendilik kaygısı ile başkaları için kaygı arasındaki bağın incelenmesi: erek; tekabüliyet; temel içerimleme. – 1.-2. yüzyıllarda durum: kendiliğin kendini erekselleştirmesi. – Sonuçlar: Dönüşüm [*conversion*] ilkesine uygun olarak bir felsefi yaşama sanatı; bir kendilik kültürünün gelişimi. – Selamet fikrinin dini anlamı. – *Sôteria* ile *salus*'un anlamları.

Geçen defa, zaman kalmadığı için, kendilik pratiğinde, özne teknolojisinde çok önemli olduğuna inandığım şu nosyonun analizini eskiz safhasında bırakmıştım: kabaca söylersek dürüstlük, yürek açıklığı, düşünce açıklığı, vb. anlamına gelen *parrhêsia* kavramı. Biraz bu soruyu ele alarak başlamak istiyorum; daha sonra ise, birkaç nedenle, 1.-2. yüzyılların felsefesi, pratiği, kültüründe belli özne tekniklerinden daha kesin olarak konuştuğumuzda, özellikle dinleme ve hoca-öğrenci ilişkisinden konuştuğumuzda, bu meseleye geri dönmeyi tercih edeceğim. Dolayısıyla, bu meseleyi o zaman ele alacağım. Her halükârda, biri bana bir soru sordu. Maalesef sık sık soru gelmiyor, çünkü karşılaşma fırsatımız yok. Sonuç olarak, bugün yapmak istediğim derse oldukça iyi bir giriş olacağı için cevaplamak istediğim bir soru geldi.

Soru, son derece basit biçimde şu: Niye yorumcuların Platon'un eserinde o kadar da büyük bir önem vermedikleri bu *Alkibiades* diyalogunu inceliyorsunuz? Niye, sadece Platon'dan söz etmek için değil, nihayetinde Antik felsefenin koskoca bir kısmını bir perspektife oturtmak için bu diyalogu gönderme noktası olarak seçtiniz? Bir süredir tam da daha geç tarihli, ama *Alkibiades* ve onun Antik düşüncedeki yeri sorununa ışık tutan bir iki metne gönderme yapma niyetindeydim. Dolayısıyla, biraz konunun dışına çıkacağım. *Parrhêsia*'dan şimdi ve Yeni Platoncu yorumculardan daha sonra söz etmek yerine, hemen *Alkibiades*'in Yeni Platoncu yorumları sorununa değineceğim. Bildiğiniz gibi, Antik kültür, düşünce ve felsefede Yeni Platonculuğum büyük bir geri dönüşünden itibaren –kabaca 2. yüzyıldan itibaren– bazı sorunlar, özel

likle de Platon'un eserlerinin sistematizasyonu meselesi ortaya çıkmıştır. Basit bir biçimde, yayınlanma sorunu diyelim: bunların, felsefe sorunlarının sırasıyla, uygun olan yerde ve hem kendi içinde kapalı hem de pedagojide ve eğitimde kullanılabilir bir küme oluşturacak bir biçim ve düzen içinde yayınlanmaları sorunu. Dolayısıyla, Platon'un eserlerini tasnif etmeye dair bu sorun belli yorumcular, özellikle de Proclus ile Olympiodorus tarafından ele alınmıştır.¹ Çıkış noktası olarak almış olduğum *Alkibiades* diyaloguna verilmesi gereken yer konusunda, bu iki yorumcu, diyalogun Platon'un eserlerinin başına yerleştirilmesi, Platon ya da Platonculuğun ve hatta genelde felsefenin bu diyalogdan hareketle incelenmesi gerektiğinde hemfikirdirler. Aslında üç büyük ilke, Proclus ile Olympiodorus'un *Alkibiades*'e bu birinci yeri, bu başlangıç yerini vermesini, onu bir anlamda felsefe tapınağının girişine yerleştirmesini sağlamıştır. İlk olarak, *Alkibiades* onların gözünde Platon'un felsefesinin özettir. İkinci olarak, bu diyalog pratik felsefenin ilk koşulu olarak *gnôthi seauton*'un felsefeye ilk ve görkemli olarak girişidir. Ve nihayet, Proclus ile Olympiodorus bu diyalogda politik olan ile kathartik olanın yollarının ayrılmasını görürler. Biraz bu noktalar üzerinden gidelim. Her halükârda şunu belirteyim: her şeyden önce eğer Festugière Platon'un eserlerinin Yeni Platoncülardaki tasnifi üzerine ilginç bir makale yazmış ve bunlar arasından temel metinleri çıkartıp almış olmasa, ben de bunu yapamazdım. Makalenin nerede çıktığını artık hatırlamıyorum, ama, her halükârda *Études de philosophie grecque*'de² bulunabilir. Bu makalede bir dizi metin alıntılanır.

Platon'un eserlerinin tasnifi konusunda Proclus'un metni³ (dolayısıyla 5. yüzyıl) şöyle diyor: "Bu diyalog [diyor Proclus, *Alkibiades*'ten söz ederek; M.F.] bütün felsefenin ilk ilkesidir [*arkhê hapasês philosophias*: felsefenin başlangıcı, ilk ilkesi; M.F.], tıpkı kendimizin bilgisi gibi [nasıl kendimizin bilgisi –*gnôthi seauton*– felsefeye başlayabilmenin koşuluysa, *Alkibiades* de felsefenin ilk ilkesidir; M.F.]. Bu yüzden birçok mantıksal değerlendirme buradan yayılmış ve gelenek tarafından aktarılmış, *eudaimonia* konusundaki araştırmamıza katkıda bulunan birçok ahlâki değerlendirmeye burada

1 Bizans'ta bir yargıç ailesinden doğan Proclus (412-485), Plutharkos tarafından Platoncu felsefeye döndürülür ve Atina Okulu'nun yeni yöneticisi olur. Katı bir hoca olarak son günlerine kadar eğitim verecek ve aralarında *Platoncu İlahiyat* da olan birçok eser yazacaktır. 6. yüzyılın Yeni-Platoncu filozofu Olympiodorus, İskenderiye Okulu'nu yönetir ve Platon ile Aristoteles üzerine çok sayıda yorum yazar.

2 A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles", *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971 içinde, s. 535-550 (ilk baskı: *Museum Helveticum*, 26-4, 1969).

3 Foucault burada Festugière'in önerdiği çevirileri yeniden ele almaktan başka bir şey yapmamaktadır.

ışık tutulmuş, bizi doğanın incelenmesine, hatta tanrısal varlıkların Hakika-tine götürmeye uygun çok sayıda doktrin burada özet olarak sergilenmiştir; öyle ki, bütün felsefenin genel ve bütünsel taslağı, tam da bu ilk kendimize dönüşümüz sayesinde bize görünür kılınan taslak olarak bu diyalogda mevcuttur.”⁴ İlginç bir metin bu, çünkü hiçbir biçimde Platoncu olmayan, sonradan dahil edilen, tamamen Helenistik, İmparatorluk devrinde ve geç Antik Çağ devrinde felsefenin eğitimine ve yayılımına tekabül eden bir ayrım görülüyor. Mantıksal değerlendirmeler, ahlâki değerlendirmeler, doğaya da-ir doktrinler, tanrısal varlıklara dair hakikatler arasındaki ayrıma dikkat edin. Mantık, ahlâk, doğanın incelenmesi, teoloji –ya da tanrısal olan üzeri-ne söylem–, felsefenin bölündüğü dört temel unsurdur. O halde, Proclus, bu dört unsurun aslında *Alkibiades* metnine, hem mevcut hem de biraz gizli ola-rak yayılmış olduğunu, ama bu unsurların, kendine dönme ilkesinden hare-ketle sunulduğunu varsayar, ki bu ilke de söz konusu unsurların temellerini teşkil eder. Bu felsefe taslağı tam da bu ilk kendine dönüş sayesinde açığa çı-kar. Kendimize dönelim, ne olduğumuzun bilincine varalım, bu kendine dö-nüşte felsefi bilginin ne olması gerektiğinin açılmaya başladığını göreceğiz. “Ve bu yüzden de, bana öyle geliyor ki [diye ekliyor Proclus; M.F.] tanrısal İamblichus, *Alkibiades*’e, ona göre Platon’un bütün felsefesini içeren on di-yalog içinde birinci sırayı verir [İamblichus’un⁵ kayıp bir metnine yapılan bu gönderme, Proclus’tan ve Platon’un eserlerinin tasnifi sorunundan bile önce, *Alkibiades*’in Platon’un birinci diyalogu olarak, her halükârda, Platon’un di-yaloglarının başına yerleştirilmesi gereken diyalog olarak görüldüğünü gös-terir; M.F.].”⁶

Başka bir yorumda, Olympiodorus *Alkibiades*’le ilgili olarak şunu söy-ler: “*Alkibiades*’in sırasıyla ilgili olarak, onun Platon’un bütün diyaloglarının başına konması gerektiği söylenmelidir. Zira, Platon’un *Phaedrus*’ta dediği gibi, eğer başka şeyler öğrenmek isteniyorsa kendini tanımamak abestir. İkinci olarak, Sokratik doktrine Sokratik bir biçimde yaklaşmalıdır: Sokrates de felsefeye “kendini tanı” buyruğuyla gitmiştir. Ayrıca bu diyalogu bir tapınak girişine [*propylée*] benzetmek ve nasıl giriş iç ibadethaneden [*adyton*] önce geliyorsa, *Alkibiades*’i tapınak girişiyle ve *Parmenides*’i de iç ibadethaneyle

4 *Id.*, s. 540.

5 Etkili bir Prens ailesinden Suriye’deki Halkida’da doğan İamblichus (240-325 civarı), Küçük As-ya’da eğitim vermiştir (Suriye’deki Apamea’da bir okul kurmuş olabilir). Yeni-Platonculuğu bile-rek teürrik boyuta açmıştır; Platon’un diyaloglarının okumasına dair, otorite niteliği edinen, ruha-ni bir düzen geliştirmiştir.

6 A.J. Festugière, “L’ordre de lecture...”

karşılaştırmak gerekir.”⁷ Gördüğünüz gibi, Olympiodorus *Alkibiades*’i tapınak girişi, *Parmenides*’i ise Platoncu felsefenin kalbi yapmaktadır. Ayrıca yine çok bariz olarak görüyorsunuz ki Olympiodorus, *Alkibiades*’te formüle edilen “kendini tanı”yı sadece tüm felsefenin tanımı değil, felsefe yapmak isteyeninin pratiğinin modeli yapmaktadır. “Sokratik doktrine Sokratik bir biçimde yaklaşmak” gerekir demektir, yani Sokrates ve Platon felsefesine giriş yapmak için, Sokratik gidişatı kendimizin yeniden üretmesi gerekir. Felsefi bilgide, kendi üzerinde, kendini tanıma biçiminde uygulanan bu çalışma pahasına yol alınacaktır. Bu da bizi sözünü etmek istediğim ve doğrudan giriş görevi görecek unsura götürür: Bu, politik olanla kathartik olan arasındaki ayrım sorunudur. Aslında aynı Olympiodorus, yine *Alkibiades* üzerine yorumunda şunu söyler: “Bu diyalogun [*Alkibiades* – M.F.] amacı kendi kendini, bedene göre değil, dış nesnelere göre değil, –zira başlık şudur: *Alkibiades ya da İnsan Doğası Üzerine* [bu, Olympiodorus’ın döneminde, Platoncu olmadığı açık olan başlığın çoktan *Alkibiades*’e eklendiğini gösterir]– ruha göre tanımak olduğu için ve bu, bitkisel ruh değil, rasyonel olmayan değil, rasyonel olan ruh olduğu için; ve kendini bu ruha göre tanımak, kendimizi kesinlikle kathartik, teorik, teolojik ya da teürjik biçimde değil, politik biçimde eylemde bulduğumuz halimizle tanımak olduğu için.”⁸ Biraz daha ilerde ise (bu kez *Gorgias* üzerine yorumda) şunu söyler: “Aynı nedenle diyalogların dizilişi belirginlik kazanır. *Alkibiades*’te aslında ruh olduğumuzu ve bu ruhun rasyonel olduğunu öğrendiğimizde, politik ve kathartik erdemleri gerçekleştirmemiz gerekir. Önce politikanın ne olduğunu bilmek için mecburen *Alkibiades*’ten sonra *Gorgias*’ı ve onun ardından kathartik erdemleri kapsadığı ölçüde *Phaidon*’u açıklarız.”⁹ Dolayısıyla, burada, *gnôthi seauton* geleneğinin ve dolayısıyla *Alkibiades*’in Platoncu gelenek ve muhtemelen Antik düşünce içindeki bütün tarihi için çok önemli bir nokta bulunduğu inanıyorum. O da şu: “Kendini tanı” ilkesini ortaya koyan *Alkibiades*’te, politik unsur (yani bireyin ya olması gereken yurttaş ya da uygun yönetici olmasını sağlaması gereken belirli ilkeleri, kuralları koyduğu ölçüde “kendini tanı” ilkesi) ile, öte yandan, öznenin kendini arındırmak ve kendi doğasındaki tanrısal unsurla temasa geçmeye ve kendindeki tanrısal unsuru tanımaya muktedir olmak için yerine getirmek zorunda olduğu belirli işlemleri gerektiren “kendini tanı” arasındaki büyük farklılaşmanın tohumları görülür. Dolayısıyla,

7 *Id.*, s. 540-541.

8 *Id.*, s. 541.

9 *A.g.e.*

Alkibiades bu çatallanma noktasının çıkışıdır. Olympiodorus da, Platon’un diyalogları için önerdiği tasnifte, daha doğrusu sıralamada, *Alkibiades*’i başlangıç noktasına koyar. Bu çatalın bir yanı politik olanın yönünde gider ve dolayısıyla *Gorgias*, *Alkibiades*’i takip eder. Ardından, başka bir yanda, kathartik boyutunda, kendinin arındırılması boyutunda *Phaidon* vardır. Sonuç olarak, Olympiodorus’a göre sıra şöyle olmalıdır: *Alkibiades*, politik yönde *Gorgias*; kathartik yönde *Phaidon*.

[Bu unsurlar üzerinden yeniden geçelim]. İlk olarak, felsefenin temeli olarak “kendini tanı”nın ayrıcalığı ve Yeni Platoncu gelenekte, gördüğümüz gibi, kendilik kaygısının kendilik bilgisi biçiminde eritilmesi, onun tarafından yutulması. Dolayısıyla, ilk olarak: “kendini tanı”nın kendilik kaygısının mükemmel biçimi olarak sahip olduğu ayrıcalık; ikinci olarak; “kendini tanı” temasının politikaya götürüyor olması; üçüncü olarak, “kendini tanı”nın bir kathartike götürmesi. Nihayet, dördüncü olarak: Bu politik ile kathartik arasında belli sorunların ortaya çıkıyor olması. Kathartik ile politik arasındaki ilişki Yeni Platoncu gelenekte belli bir sorun yaratır. Platon’da, aslında –bunu size birazdan göstereceğim– kathartik usul ile politik yol arasında yapısal bir fark yokken, Yeni Platoncu gelenekte iki eğilimin birbirinden ayrıldığı, “kendini tanı”nın politik amaçla kullanımı ile “kendini tanı”nın kathartik amaçla kullanımının –ya da: Kendilik kaygısının politik amaçla kullanımı ile kendilik kaygısının kathartik amaçla kullanımının– artık örtüşmediği ve bu ikilinin aralarında seçim yapmayı gerektiren bir yol ayrımına gittikleri görülür. İşte, *Alkibiades*’in –Yunan felsefesi geleneklerinin en azından birinde: Platonculuk ve Yeni Platonculuk– yeniden sıralanma biçimi ve bu diyaloga felsefe açısından başlatıcı ve temel bir önemin yüklenme biçimi budur. Peki, biraz bu meseleye, yani bu (tekrar etmek gerekirse, özdeş olmayan, ama Platoncu gelenekte özdeşleştirilen) “kendilik kaygısı” ve “kendilik bilgisi” meselesi ile, Platon’da özdeşleştirilen ama Platoncu ve Yeni Platoncu gelenekte özdeşleştirilmeyen “kathartik” ve “politik” meselesine biraz geri dönelim.

İlk derste *Alkibiades* hakkında söylediğim bazı şeyleri hatırlatmak istiyorum. Hatırlayacağınız gibi bu diyalogda söz konusu olan *Alkibiades*’in kendisi için kaygılanması gerektiğini göstermekti. “Niçin?” sorusunun her iki anlamında da *Alkibiades*’in niçin kendisi için kaygılanması gerektiğini biliyorsunuz. Hem şehir devlet için iyinin tam olarak ne olduğunu ve yurttaşlar arasındaki uyumun neden oluştuğunu bilmediği için. Hem de, öte yanda, şehri yönetebilmek, yurttaşlarıyla gerektiği gibi ilgilenmek için. Yine hatırlarsınız ki, buna işaret etmiştim, diyalogun sonunda *Alkibiades* “kendisiyle ilgilen

meye” (*epimelethai*) girişiyordu. Alkibiades Sokrates’in kullandığı kelimeyi alır ve şöyle der: Tamam, kendimle ilgileneneğim. Ama ilgileneneğim şey ne? Burada “kendimle ilgileneneğim” demez, “*dikaiousunê* (adalet) ile ilgileneneğim” der. Bu nosyonun Platon’da ruh ve şehir devlet olmak üzere iki uygulam alanı olan bir nosyon olduğunu hatırlatmaya gerek yok.¹⁰ Alkibiades, Sokrates’in dersine uyup, eğer sözünü tutar ve adaletle ilgilenirse, bir yandan ruhuyla, ruhunun iç hiyerarşisiyle, ruhunun bölümleri arasında hüküm sürmesi gereken düzen ve tabiiyetle ilgilenecek; ve aynı zamanda, bunu yaparken, şehre göz kulak olmaya, yasaları, anayasayı (*politeia*) korumaya, yurttaşlar arasındaki adil ilişkileri gerektiği gibi dengelemeye muktedir olacaktır. Dolayısıyla, kendilik kaygısı, bütün bu metin boyunca açık bir şekilde başkaları için duyulan kaygıya nazaran araçsaldır. Bunun *Alkibiades*’te tanımlanan ilişki olduğunun kanıtı, bir anlamda olumsuz, her halükârda daha geç ve zayıf olan Alkibiades imgesinde, *Şölen*’deki Alkibiades’te bulunur. Bu diyalogda biraz yaşlanmış ve her halükârda zil zurna sarhoş olan Alkibiades, tartışan misafirlerin tam ortasına atlar. Sokrates’e övgüler düzer ve hâlâ Sokrates’in derslerinin büyüü altında, bu dersleri dinlememiş olmaktan dolayı üzüldür, pişmanlık duyar. Ve der ki: Bütün eksikliklerime rağmen, Atinalıların işleriyle ilgilenirken yine de kendim için kaygı duymamaya devam ediyorum (*epimeleisthai emautou*).¹¹ Bu cümlede açık bir biçimde *Alkibiades* diyalogunun teması yankılanır. Bu diyalogda *Alkibiades*, yurttaşlarıyla ilgilenmek için *dikaiousunê*’yi kaygısının merkezine koyarak kendiyile ilgilenmeye girişmişti. Ama işte, nihayetinde, kendiyile ilgilenmeden yurttaşlarıyla ilgilenmiş. Dolayısıyla, *dikaiousunê*’nin ne olduğunu bilmiyor, vb. Gerçek Alkibiades’in bütün dram ve felaketlerinin resmi, *Alkibiades*’teki vaat ile *Şölen*’deki sarhoşluk arasındaki bu farkta çizilir.

Platon’da, genel bir biçimde, kendilik kaygısı ile başkaları için duyulan kaygı arasındaki bağın üç biçimde kurulduğu söylenebilir. Ya da, biraz önce söylediğim şeye geri dönersek, kendini tanıma, temel ve genel “kendin için kaygılan” buyruğunun bir vechesi, bir unsuru, bir biçimidir – kuşkusuz çok önemli ama yine de sadece bir biçimi. Yeni Platonculuk bu ilişkiyi tersine çeviriyor gibidir. Ama tersten baktığımızda da, Platon’da kathartik olan ile politik olan birbirinden ayrılmaz. Daha doğrusu, aynı gidişat hem kathartik

10 *Alkibiades ve Devlet*’te ruh ile şehir arasındaki analogi ilişkisi üzerine bkz. 13 Ocak Dersi, Birinci Saat, ve *yukarıda*, s. 62-63, 28. dipnot: *Devlet*’ten alıntı.

11 “Beni, eksik onca şeyim olmasına rağmen, Atina’nın işlerine karışacağım diye kendimle ilgili hiçbir kaygı duymamakta direktiğimi kendime itiraf etmeye zorluyor (*eti emautou men amelô*)” (Platon, *Le Banquet*, 216a, çev. L. Robin, a.g. edisyon, s. 78-79).

hem de politik olacaktır. Bu da üç şekilde olur. Çünkü kendiyile ilgilenerek –az önce söylemiştim– başkalarıyla ilgilenmeye muktedir olunacaktır. O halde, kendiyile ilgilenmek ile başkalarıyla ilgilenmek arasında bir ereksellik bağı vardır. Başkalarıyla ilgilenebilmek için kendimle ilgilenirim. Kendim üzerinde Yeni Platoncuların *katharsis* olarak adlandıracakları şeyin pratiğini yapacağım, tam da politik bir özne olmak için bu kathartik sanatının pratiğini yapacağım. Politikanın ne olduğunu bilen ve dolayısıyla yönetebilen anlamında politik özne. İlk bağ: ereksellik bağı. İkinci olarak, bir karşılıklılık bağı. Çünkü, eğer kendimle ilgilenerek, Yeni Platoncu anlamda kathartik pratiği yaparak, yönettiğim şehre, dilediğim üzere, iyilik yapıyorsam –dolayısıyla, kendimle ilgilenerek yurttaşlarımın selametini, refahını, şehrin zaferini temin ediyorsam– karşılık olarak, herkesin bu refahından, şehrin bu selametinden, şehre temin ettiğim bu zaferden, şehir cemaatinin parçası olduğum ölçüde ben de faydalanacağım. Şehrin selametinde, kendilik kaygısı ödülünü ve teminatını bulur. İnsan, şehir kendini kurtardığı ölçüde ve kendiyile ilgilenerek şehrin kendini kurtarmasını sağladığı ölçüde kendini kurtarır. Bu döngüselliği bariz bir şekilde *Devlet*’in bütün yapısı boyunca sergilenmiş olarak bulursunuz. Nihayet, ereksellik ve, karşılıklılık bağının ardından üçüncü bağ: Temel bir içerim bağı olarak adlandırılabilir olan şey. Çünkü ruh, kendiyile ilgilenerek, “kendilik kathartığı” (Platoncu değil, Yeni Platoncu terim) pratiğini yaparak aynı anda hem ne olduğunu, hem de ne bildiğini ya da daha ziyade her zaman bilmiş olduğunu keşfeder. Aynı anda hem varlığını hem de bilgisini keşfeder. Olduğu şeyi keşfeder ve müşahade etmiş olduğu şeyi hatırlama biçiminde keşfeder. Böylece, bu hafıza edimiyle, şehrin düzenini, tam adil olarak, yeniden kurmayı sağlayan hakikatlerin müşahadesine ulaşabilir. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi, Platon’da Yeni Platoncuların kathartik ve politik olarak adlandıracakları şeyi bağıntılandırmanın, sağlam bir şekilde birbiri içine yerleştirmenin üç yolu vardır: politik *tekhne* dahilinde ereksellik bağı (başkalarıyla ilgilenmemi sağlayacak politik *tekhne*’yi bilmek, gerektiği gibi tanımak için kendimle ilgilenmem gerekir); şehir biçiminde karşılıklılık bağı, çünkü kendimi kurtararak şehri kurtarıyorum ve şehri kurtararak kendimi kurtarıyorum; nihayet, hatırlama biçiminde içerimleme bağı. İşte, çok kabaca, Platon’da kurulduğu ve ayrılması çok güç bir biçimde kurulduğu haliyle kendilik kaygısı ile başkaları için duyulan kaygı arasındaki bağ.

Şimdi gönderme noktası olarak aldığım döneme, yani 1.-2. yüzyıllara gelirse, bu ayrılma oldukça geniş bir biçimde gerçekleşmiş olduğunu görürüz. Başkaları için duyulan kaygı, nihai erek ve kendilik kaygısına değer ver

meyi mümkün kılan kılavuz haline gelmeksizin, kendinin –ve sonuç olarak kendilik tekniklerinin, ve sonuç olarak Platon’un kendilik kaygısı olarak adlandırdığı tüm o kendilik pratiğinin– yavaş yavaş kendi kendine yeten bir erekle ortaya çıkması, muhtemelen kendilik pratiğinin ve belki de Antik kültürün tarihindeki en önemli fenomenlerden biridir. İlk olarak, kaygılanılan kendi artık herhangi bir unsurdan ibaret değildir veya, eğer başka unsurlar arasındaki bir unsur olarak görünüyorsa, birazdan göreceksiniz ki, bu özel bir muhakeme ya da bilgi biçimi uyarınca böyledir. Kaygılanılan bu kendilik artık kendi içinde bir eklem, bir aracı değildir. Şehir ya da ötekiler gibi başka bir şeye doğru bir geçiş unsuru değildir. Kendilik, kendilik kaygısının kesin ve yegâne amacıdır. Dolayısıyla, bu etkinliğin kendisi, bu kendilik kaygısı pratiği, hiçbir durumda başkaları için duyulan kaygıya saf ve basit anlamda bir öncül ve giriş değildir. Bu merkezini sadece kendilikte bulan bir faaliyettir, bu sonlanması, tamamlanmasını ve tatminini, kelimenin güçlü anlamında, sadece kendilikte, yani kendilik üzerinde gerçekleştirilen faaliyette bulan bir faaliyettir. Kendilik kaygısı kendilik için güdülür ve bu kaygı ödülünü kendilik kaygısında bulur. Kendilik kaygısında insan kendi nesnesi, kendi ereğidir. İsterseniz, hem kendinin kaygı nesnesi olarak bir mutlaklaştırılması (kelimeyi mazur görün) ve kendilik kaygısı adı verilen pratikte kendinin kendi tarafından bir erekselleştirilmesi vardır. Tek kelimeyle söylersek, Platon’da çok açık bir biçimde şehir, ötekiler, *politeia*, *dikaia sunê*, vb. meselesi üzerinde açılan kendilik kaygısı – sözünü ettiğim dönem olan 1.-2. yüzyılda, en azından ilk bakışta kendi üzerine kapalı olarak görünür. İşte, bu şimdi ayrıntısıyla analizini yapmamız gereken fenomenin çizdiği eğriyi verir, çünkü size söylediklerim hem doğrudur hem de doğru değildir. Diyelim ki, bu belli bir düzeyde, belli bir açıdan ve belli bir genel bakış uygulandığında doğru olarak görünebilecek olan şeydir. Her halükârda, Yeni Platoncuların, bir kez daha söylersek, kathartik olarak adlandırdığı şeyle politik olarak adlandırdığı şeyin birbirinden ayrılmasının önemli bir fenomen olduğuna inanıyorum. Bu iki ya da üç nedenle önemli bir fenomendir.

İlk neden şu olabilir: Bu fenomen felsefenin kendisi için önemlidir. Aslında hatırlamak gerekir ki, en azından Kiniklerden beri –post-Sokratikler: Kinikler, Epikürosçular, Stoacılar, vb.– felsefe gitgide daha çok kendi tanımını, çekim noktasını aramış, amacını *tekhnê tou biou*, yani, varoluş sanatı, üzerinde düşünülmüş varoluş usulü, yaşam tekniği diye adlandırılan bir şey etrafında sabitlemiştir. Oysa, kendilik bir kaygının nesnesi olan ve böyle olması gereken bir şey olarak ortaya konduğu ölçüde –hatırlarsanız, geçen de-

fa bu kaygının tüm yaşamı katetmesi ve insanı yaşamı tamamlanana kadar yönlendirmesi gerektiğini göstermeye çalışmışım–, varoluş sanatı (*tekhnê tou biou*) ile kendilik kaygısı arasında –ya da daha daraltarak söylersek, var olma sanatı ile kendilik sanatı arasında– da gitgide daha belirgin bir özdeşleşme oluşur. “Gerektiği gibi yaşamak için ne yapmalı?” sorusu, *tekhnê tou biou* sorusuydu: yaşamam gerektiği gibi, birey olarak, yurttaş olarak, vb. yaşamam gerektiği gibi yaşamamı sağlayacak olan bilgi nedir? Bu soru (“Uygun olduğu üzere yaşamak için ne yapmalı?”), şu soruyla gitgide daha çok özdeşleşecek ya da onun içine alınacaktır: “Kendiliğin olması gereken şey haline gelmesi ve öyle kalması için ne yapmalı?” Bu da, elbette, belli sonuçlar getirecektir. Öncelikle tabii ki hakikatin düşüncesi olarak felsefenin, Helenistik ve Roma dönemleri boyunca gitgide daha belirgin biçimde, öznenin varlık biçiminin öznenin kendisi tarafından dönüştürülmesi olarak anlaşılan ruhaniliğin içine dahil edilmesi. Bu da elbette, kathartik temanın genişlemesiyle gelen bir şeydir. Ya da isterseniz şöyle diyelim: bugün ve gelecek defa sözünü edeceğim şu sorunun ortaya çıkması ve gelişmesi: temel önemdeki dönme/dönüşme (*metanoia*) sorunu. *Tekhnê tou biou* (yaşama sanatı) şimdi gitgide daha fazla şu soru etrafında dönecektir: Hakikate erişebilmek için kendimi nasıl dönüştürmeliyim? Hıristiyan ruhaniliği, bu noktadan itibaren, 3.-4. yüzyıllardan itibaren çilecilik ve keşişlikte en katı biçimiyle geliştiğinde, kendini antik bir felsefenin, size az önce göstermiş olduğum hareketin devamında, kathartik teması ya da dönüşme ve *metanoia* temasının hükmü altına çoktan girmiş bir pagan felsefesinin tamamlanması olarak sunabilecektir. Çile yaşamı, manastır yaşamı hakiki felsefe olacak, manastır hakiki felsefe okulu olacaktır ve bu da, bir kez daha söylemek gerekirse, bir kendilik sanatı haline gelmiş olan *tekhnê tou biou*’nun çizdiği yol üzerinde gerçekleşecektir.*

Ama felsefenin bu uzun erimli ve bütünsel dönüşümü dışında, kendilik kaygısında kendiliğin kendisini bu şekilde erek olarak almasının sonuçlarının sadece felsefede görülmediğine inanıyorum. Bana öyle geliyor ki, bu sonuçlar sadece edebiyatta değil, aynı zamanda tarih ve farkı belgelerin tanıklık ettiği belli pratiklerde de gösterilebilir. Yine bana öyle geliyor ki, kendiliğin bu özerekselleşmesinin, bireylerin kendilerini kendileri yoluyla deneyimleme biçimlerine, pratiklerine, bu biçimde kurulan, evrensel olmasa da geniş biçimde yaygın yaşam biçimlerine uzanan daha geniş etkileri olmuştur. Sanırım, kullana

(*) Elyazması burada şu notu düşüyor: “Bu yüzden Batı felsefesi, bütün tarihi boyunca, “Hakikat nasıl, hangi koşullarda düşünülebilir?” sorusunun, “Hakikate erişebilmesi için öznenin varlık biçimi nasıl, hangi usule göre değiştirilmelidir?” sorusundan yavaş yavaş kopması olarak okunabilir.”

cağım kelimeye elbette takılarak ve onu bir çok tırnak içine, ironik tırnaklar içine alarak, bu Helenistik ve Roma döneminden itibaren gerçek bir kendilik “kültürünün” geliştiğini söylemek mümkündür. Nihayetinde, kültür kelimesini fazla geniş olmasını istemediğim bir anlamda kullanıyorum ve şunu söyleyeceğim: Bana öyle geliyor ki, kültürden belli koşullarda söz edebiliriz. İlk olarak, aralarında asgari bir koordinasyon, tabiiyet ve hiyerarşi bulunan bir değerler kümeniz olduğunda. Kültürden ikinci bir koşul yerine geldiğinde söz edilebilir, bu koşul da söz konusu değerlerin hem evrensel ama hem de sadece bazılarının erişimine açık değerler olarak verilmiş olmasıdır. Kültürden söz edebilmek için üçüncü koşul: Bu değerlere bireyler tarafından erişilmesi için, kesin ve düzenli kimi davranış biçimleri gerekir. Bundan daha fazlası da gerekir: Çaba ve fedakârlık gerekir. Hatta, erişebilmek için insanın bütün yaşamını bu değerlere vakfetmesi gerekir. Kültürden söz edebilmek için dördüncü koşul, bu değerlere erişimin az ya da çok düzenli, geliştirilmiş, geçerli kılınmış, aktarılmış, öğretilmiş ve aynı zamanda tüm bir nosyon, kavram, teoriler, vb. kümesiyle, tüm bir bilme alanıyla ilgili usuller ve teknikler tarafından koşullandırılmış olmasıdır. Güzel. Bana öyle geliyor ki, dolayısıyla, eğer herkesin erişimine açık ama aynı zamanda bir seçme ve dışlama mekanizmasına da fırsat veren değerlerin hiyerarşik bir düzenlemesine kültür diyorsak; eğer bu hiyerarşik değerler düzenlemesinin, bireyden, tüm yaşamını kutuplaştıran, bedelli, fedakâr davranışlar beklemesine kültür diyorsak ve son olarak, eğer değerler alanının düzenlenmesi ile bu değerlere erişim sadece düzenli ve üzerine düşünülmüş tekniklerle, bir bilgi oluşturan unsurlarla olabiliyorsa: Bu anlamda, Helenistik ve Roma döneminde gerçekten de bir kendilik kültürü olduğu söylenebilir. Bana öyle geliyor ki, kendilik fiilen klasik Helenistik dünyanın değerler alanını düzenlemiş ya da yeniden düzenlemiştir. Kendilik, hatırlayacağınız üzere –geçen defa açıklamaya çalışmıştım– kendini evrensel, ama aslında sadece bazılarının erişebileceği bir değer olarak sunar. Bu kendiliğe, bir değer olarak, fiilen sadece kimi düzenli, titiz ve fedakâr davranışlar yoluyla erişmek mümkündür, buraya geri döneceğiz. Nihayet, kendiliğe bu erişim, belli tekniklerle, görece olarak iyi kurulmuş tekniklerle, üzerinde görece olarak düşünülmüş tekniklerle ilişkilendirilmiştir; her halükârda, teorik bir alanla, onu gerçekten bir bilme kipine bağlayan bir kavram ve nosyon kümesiyle ilişkilendirilmiştir. İşte bütün bunlar, sanırım, Helenistik dönemden itibaren bir kendilik kültürünün geliştiğini söylememize izin veriyor. Bana öyle geliyor ki, daha sonra Hristiyanlıkta –erken ve daha sonra Medyeval Hristiyanlıkta–, ardından da Rönesans’ta ve 17. yüzyılda tüm bir değişim ve dönüşüm dizisi ge-

çirecek olan bu kendilik kültürü çerçevesine yerleştirmeden öznelliğin tarihini, özne ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yapmak asla mümkün değildir.

Peki, şimdi bu kendilik kültürüne gelelim. Şimdiye kadar size bu kendilik pratiğinin nasıl oluştuğunu göstermeye çalışmıştım. Şimdi, davranış zorunlulukları ve bir araya geldiği teknik ve teorik alanıyla birlikte, düzenlenmiş değerler alanı olarak bu kendilik kültürünün ne olduğunu sorarak, meseleyi daha genel bir biçimde ele almak istiyorum. Sözü söylemek istediğim ilk mesele, çünkü bunun kendilik kültüründe çok önemli olduğuna inanıyorum, selamet [*salut*] nosyonudur. Kendinin selameti ve başkalarının selameti. Selamet terimi tümüyle geleneksel bir terimdir. Bu terimi Platon'da bulursunuz ve tam da bu kendilik kaygısı ile başkalarına duyulan kaygı sorunuyla bir arada bulursunuz. Kendini kurtarmak, başkalarını kurtarmak için kendini kurtarmak gerekir. Bu selamet nosyonunun, an azından Platon'da, çok özel ve çok yoğun bir teknik anlamı var gibi görünmemektedir. Buna mukabil, bu nosyonu 1.-2. yüzyıllarda gördüğünüzde, sadece yayılma alanının, uygulama alanının sonsuz ölçüde daha geniş olduğunu değil, aynı zamanda tümüyle özel bir değer ve yapı edindiğini fark edersiniz. İşte biraz bundan söz etmek istiyordum. Eğer bu selamet nosyonu geriye dönük olarak –yani aşağı yukarı Hristiyanlık boyunca biçimlenmiş olan şemalarımız boyunca– alınırsa, selamet fikrini bize bu nosyonun kurucusu gibi gözüken bazı unsurlarla bir araya getirdiğimiz açıktır. İlk olarak, selamet bizim için doğal olarak ikili bir sisteme dahildir. Yaşam ile ölüm arasında, veya ölümlülük ile ölümsüzlük arasında, ya da bu dünya ile öbür dünya arasında konumlanmıştır. Selamet bir geçişi gerçekleştirir: ölümden yaşama, ölümlülükten ölümsüzlüğe, bu dünyadan öbür dünyaya geçişi sağlar. Ya da kötünden iyiye, saf olmayan bir dünyadan saf bir dünyaya, vb. geçişi sağlar. Dolayısıyla her zaman sınırdadır ve bir geçişi sağlar. İkinci olarak, bizim için selamet her zaman bir olayın, dünya olaylarının zamansal çizgisinde konumlanabilen ya da, ister Tanrı'nın ister ebediyetin, vb. olsun, bambaşka bir zamansallıkta konumlanabilen bir olayın dramatikliğiyle bağlantılıdır. Her halükârda, selamette devreye giren şey bu –bir kez daha yinelemek gerekirse, tarihsel ve tarih ötesi– olaylardır: İhlaldir, günahdır, ilk günahdır, selameti zorunlu kılan düşüştür. Tersine, selameti düzenleyecek ve mümkün kılacak olan şey –bir kez daha: bireysel, tarihsel olaylar, ya da tarih ötesi olaylar–, dönme, nedamet getirme ya da İsa'nın dirilmesi olacaktır. Dolayısıyla, selamet bir olayın dramatikliğiyle bağlantılıdır. Nihayet, bana öyle geliyor ki, selametten söz ettiğimizde, her zaman selametine kavuşan bireyin, elbette, kendi selametinin faili ve aracı olduğu, ama her za-

man çok değişken ve tanımlanması güç bir rol sahibi olan bir başkasının (bir öteki, Öteki) da gerektiği karmaşık bir işlem düşünürüz. Her halükârda, burada, kendi üzerine işletilen selamet ile sizi kurtaran selamet arasında, iyi bildiğiniz belli teoriler ile analizlerin birleşme noktası bulunmaktadır. Öyle ki, bu üç unsur üzerinden –ikili sistem, bir olayın dramatikliği ve çift terimli işlem– selamet bana her zaman dini bir fikir olarak düşünülmüş gibi görünmektedir. O kadar ki, dinlerde selamet dinleri ile selamet getirmeyen dinler arasında ayırım yapılır. O kadar ki, Helenistik, Roma veya geç Antikite düşüncesinde selamet temasına rastlandığında her zaman dinsel bir düşüncenin etkisi görülür. Tüm Yunan felsefi düşüncesi boyunca önemli ve uzun bir rol oynamış olan Pythagorasçılarda selamet nosyonunun önemli olduğu bir vaka-dır.¹² Ama benim vurgulamak istediğim ve yapmak istediğim şey için bana asli görünen veçhe, kökeni ne olursa olsun, Helenistik ve Roma dönemindeki dini temadan kendisine gelmiş olabilecek pekiştirici güç ne olursa olsun, bu selamet nosyonunun fiilen ve heterojen olmaksızın işleyen bir felsefi nosyon olarak, felsefe alanı içinde işlev gördüğüdür. Selamet felsefi pratik ile felsefi yaşamın bizzat amacı haline gelmiş, böyle bir görüntü sergilemiştir.

Burada bazı şeyleri hatırlamak gerekir. Yunancada *sôzein* (kurtarmak) fiili ya da *sôtêria* (selamet) adının belirli anlamları vardır. *Sôzein* (kurtarmak), her şeyden önce tehdit eden bir tehlikeden kurtarmaktır. Örneğin, bir gemi batışından kurtarma, bir bozgundan kurtarma, bir hastalıktan kurtarma, denir.* *Sôzein* aynı zamanda (ikinci büyük anlam alanı) şu anlamlara gelir: saklamak, korumak, bir şeyin olduğu halde kalmasını sağlamak için çevresinde bir koruma bulundurmak. *Kratylos*'ta Platon'un bu konuda çok ilginç bir metni vardır. Burada Pythagorasçıların bedeni ruh için bir sarıp sarmalayıcı olarak gördükleri söylenir. Kapattığı ruh için hapisane ya da mezar olarak beden değil, tersine, *hina sôzêtai* (ruhun kurtulması için) *peribolon tês psukhês* (ruh için bir sarıp sarmalayıcı).¹³ Bu *sôzein*'in ikinci büyük anlamıdır. Üçüncü olarak, bu-

12 Pythagorasçılarda selamet nosyonu ve özellikle de selametinin hafıza egzersizleriyle ilişkisi üzerine, bkz. M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, La Découverte, 1990, s. 128-129.

(*) El yazması Plutharkos'tan bir örnek veriyor: "Sıkıntı yaratıp bir dostluğu bozmamak, iğneleyici laflara uygulandığı şeyi kurtaran ve koruyan bir ilaçmışçasına başvurmak gerekir (*all'ôs pharmakô tô daknonti khrêsthai sôzonti kai phulattonti to therapeuomenon*)" (*Comment distinguer le flatteur de l'ami*. 55c, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. I2, çev. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, § 11, s. 98).

13 "[Orfiklere göre] ruh cezalandırıldığı hatalar için kefaret öder [...], onu korumak için (*hina sôzêtai*), kapalı kutu olarak (*peribolon*), bir hapisaneyi temsil eden bu beden vardır" (Platon, *Cratyle*, 400c, çev. L. Méridier, a.g. edisyon, s. 76).

na yakın ama belirgin olarak daha ahlâki bir anlamda *sôzein* şu anlamlara gelir: terbiye, onur ve hatta hatıra gibi bir şeyi muhafaza etmek, korumak. *Sôtêria mnêmês*¹⁴ (hatırasını korumak) Plutharkos'ta bulunan bir deyimdir. Ama, örneğin, Epiktetos'ta terbiyenin muhafazası fikri bulunur.¹⁵ Dördüncü olarak: hukuki anlam. Örneğin, bir avukat (ya da her halükârda bir başkası adına konuşan biri) için [birini] kurtarma belli ki ona karşı getirilen suçlamadan kurulmasını sağlamaktır. Bu aynı zamanda onu aklamaktır. Onun masum olduğunu göstermektir. Beşinci olarak, *sôzesthai* (pasif biçim) o anda güvende olma anlamına gelir, yani: daha önce bulunan durumda kalmaya devam etmek, kendini o durumda muhafaza etmek. Örneğin, şarabın kendini tazelik halinde değişmeden koruduğu, muhafaza ettiği söylenecektir. Ya da, yine, Bursalı Dion bir tiranın, iktidarını zaman içinde muhafaza etmek anlamında, nasıl güvende olabileceğini inceler [...].¹⁶ [Ya da yine denecektir ki]: Bir şehir ancak yasalarnı gevşetmediği sürece güvendedir (*sothênai*), kendini muhafaza edebilir, muhafaza edilebilir.¹⁷ Dolayısıyla, önceki durumda, ilkel durumda ya da kökensei saflık durumunda muhafaza etme fikri. Nihayet, altıncı olarak: *Sôzein*'in daha pozitif olan bir anlamı daha vardır. *Sôzein*, iyi bir şey yapmak anlamına gelir. Bu bir şeyin, birinin ya da bir kolektivitenin esenliğini, iyi halini temin etmektir. Örneğin Plutharkos *Consolatio ad Apollonium*'da yas tutarken kendini bırakmamak, yalnızlığına ve sessizliğe kapanmamak, işlerini ihmal etmemek gerektiğini söyler. *Epimeleia tou sômatos* (beden kaygısı) ve *sôtêria tôn sumniountôn*'u (sizinle birlikte yaşayanların "selameti"), der Plutharkos, güvende tutmaya devam etmelidir.¹⁸ Burada söz konusu olan elbette aile babası, bir sorumluluğu olan ve, dolayısıyla, ailesini yaşatmaya devam etmesi gereken, ailesinin konumunu, iyi halini, esenliğini, vb. güvende tutmaya

14 "İlk olarak ve her şeyden önce, dinleyerek ve sorarak yazarların gözünden kaçmış ve, insanların hafızasında (*sôtêria mnêmês*) muhafaza edilmiş olarak, daha açık bir otorite sahibi olan bütün ayrıntıları [...] toplamak için [...] 'tanınan bir şehirde' oturmak gerekir" (*Vie de Démosthène*, 846d, Plutarque, *Vies*, c. XII, çev. R. Flacelière ve E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976, bölüm 2, 1 içinde, s. 17).

15 "Eğer bu ayırt edici unsur korunursa (*sôzêtai*) [...], eğer ne utanma duygusunun, ne sadakatinin, ne de zekâsının bozulmasına göz yumulmazsa, o zaman insanın kendisi kurtulmuş olacaktır (*sôzetai*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 28, 21, a.g. edisyon, s. 103).

16 Dion'un *Krallık Üzerine* söylevlerinin üçüncüsü: "*Ei sôthêsetai tina khronon*", Dion Chrysostom, *Discourses*, c. I, çev. J.W. Cohoon, a.g. edisyon içinde, s. 130.

17 75. Söylev, (*Yasa Üzerine*) Dion Chrysostom, *Discourses*, c. V içinde, s. 248 ("*poimn d'ouk eni sôtênai tou nomou luthentos*").

18 "Matemin dışsal işaretlerini atalım bir kenara ve kendi bedenimizle ilgilenmeyi (*tês tou sômatos epimeleias*) ve bizimle birlikte yaşayan insanların korunmasının temin edilmesini (*tês tôn sumniountôn hêmîn sôtêrias*) düşünelim" (*Consolation à Apollonios*, 118b, Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, çev. J. Deletras ve R. Kjaerr, a.g. edisyon içinde, § 32, s. 80).

devam etmesi ve yas bahanesiyle bütün bunları ihmal etmemesi gereken kişidir. Bursalı Dion (64. sohbet) kralın, *ho ta panta sôzên* olduğunu söyler.¹⁹ Eğer *sôzein* kelimesi kelimesine kurtarmak olarak çevrilirse, bu şu demektir: Her şeyi kurtaran kişi. Aslında kral her şeyin üzerine ve her şeyle ilgili olarak iyilik saçandır. Bu Devlet'te ya da İmparatorluk'ta esenlik ilkesidir. Son olarak, Latince'de çok anlamlı bir siyasi-hukuki deyim vardır: *salus augusta* deyimini. Augustus selameti, Augustus'un İmparatorluğu kurtardığı anlamına değil, kamu için iyi olanın, genelde İmparatorluğun esenliğinin ilkesi olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla iyyinin ilk ilkesidir. İşte *sôzein* fiili ve *sôtêria* adının etrafındaki anlam ağı bu biçimde örülmüştür.

Buradan hareketle “kendini kurtarma”nın anlam bakımından, varoluşu ölümden yaşama, ölümlülükten ölümsüzlüğe, kötünden iyiye doğru dönüş-türmeyi sağlayan bir olayın dramatikliğine indirgenemeyeceği anlaşılmalıdır. Söz konusu olan sadece kendini bir tehlikeye karşı güvene almak değildir. *Sôtêria*, *sôzein* çok daha geniş anlamlara sahiptir. Kendini kurtarma, sadece tehlikeden kaçma, bedeninin hapisanesinden kaçma, dünyanın müzahrefatından kaçmayla, vb. ilgili negatif bir değer içermez. Bir şehir nasıl kendi çevresinde ihtiyaç duyduğu savunmayı, kaleleri, surları kurarak kendini güven altına alıyorsa –hatırlarsanız, *peribolon tês psukhês hina sôzêtai* olarak beden fikri–²⁰ aynı şekilde, bir ruhun da uygun bir şekilde silahlandığında, yeri geldiğinde kendini fiilen koruyabilecek şekilde donanımlı olduğunda kendini güven altına aldığı söylenecektir. Kendini güven altına alan, her saldırı ve her baskını savuşturmasını sağlayan bir uyanıklık durumunda olan, direniş durumunda olan, kendi üzerinde bir hâkimiyet ve hükümlanlık durumunda olanıdır. Aynı şekilde, “kendini kurtarmak” bir tahakküm ve bir esaretten kaçmaktır; tehdit eden bir sınırlamadan kaçmak ve haklarını geri almak, özgürlüğünü ve bağımsızlığını yeniden bulmaktır. “Kendini kurtarmak” şu anlama gelecektir: etrafında olup biten olaylar ne olursa olsun, tıpkı bir şarabın kendini koruması, kurtarması gibi, kendini hiçbir şeyin değiştiremeyeceği sürekli bir durumda tutmak. Nihayet “kendini kurtarmak” şu anlama gelecektir: başlangıçta sahip olunmayan mallara erişmek, kendi kendine yapılan, faili olunan bir iyilikten faydalanmak. “Kendini kurtarmak” şu anlama gelecektir: Kendi mutluluğunu, huzurunu, sükûnetini, vb. temin etmek. Ama, gördü-

19 *Sôzein* fiili 64. Söylevde bulunur, ama öznesi kral değil, Bursalı Dion'un tıpkı iyi bir gemi gibi bütün yolcularını koruduğunu söylediği Talih'tir: “*pantas sôzei tous enzpleontas*” (*Discourses*, c. V, s. 48).

20 Bkz. *yukarıda*, 13. dipnot: Platon'un *Kratylos*'undan alıntı.

günüz gibi, “kendini kurtarmak” pozitif anlamlar taşıyorsa ve bizi negatiften pozitive geçiren bir olayın dramatikliğine gönderme yapmıyorsa, bu selamet terimi de yaşamdan başka bir şeye gönderme yapmaz. Helenistik ve Roma metinlerinde bulunan bu selamet nosyonunda, ölüm, ölümsüzlük ya da öteki dünya gibi bir şeye gönderme yoktur. İnsan kendini dramatik bir olay ya da bir başka aracıya gönderme yaparak kurtarmaz. Kendini kurtarmak bütün yaşam boyunca devam eden bir faaliyettir ve tek aracısı öznenin kendisidir. Eğer sonuç olarak bu “kendini kurtarma” faaliyeti, amacını, ereğini teşkil eden nihai bir sonuca götürüyorsa, bu sonuç insanın söz konusu selamet marifetiyle bedbahtlıklara, belalara, arazların ve dışsal olayların, vb. ruhta yaratılabileceklerine kapalı olmasıdır. Selametın ereğine, amacına ulaşıldığı andan itibaren, insanın kendinden başka bir şeye ve başka kimseye ihtiyacı olmaz. İki büyük tema olarak *ataraxia* (bela yokluğu ve hiçbir şey tarafından rahatsız edilmemeyi sağlayan kendine hâkimiyet) ve öte yandan kendine yeterlilik (kendinden başkasına ihtiyaç duymama), selametın, selamet fiillerinin ve bütün yaşam boyunca sürdürülen selamet faaliyetinin ödülünü bulduğu iki biçimdir. Dolayısıyla, selamet bir faaliyet, ödülünü öznenin kendiyile kurduğu belirli bir ilişkide bulan, öznenin kendisi üzerindeki sürekli bir faaliyetidir, bu ödül dışardan gelebilecek belaların özneye dokunamaması ve öznenin kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymadan kendinde bir tatmin bulmasıdır. Tek kelimeyle, diyelim ki, selamet, kendi üzerine kıvrılan kendiyile ilişkinin aynı anda hem uyanık, hem sürekli, hem de tamamlanmış biçimidir. İnsan kendini kendisi için, kendisi tarafından kurtarır, insan kendini sadece kendine ulaşmak için kurtarır. Helenistik ve Roma selameti diyeceğim bu selamette, Helenistik ve Roma felsefesinin bu selametinde, kendilik selametın faili, nesnesi, aracı ve ereğidir. Gördüğünüz gibi burada Platon’da bulunduğu haliyle şehir üzerinden dolayımlanan selametın çok uzağındayız. Aynı şekilde, dini biçim arz eden, ikili bir sisteme gönderme yapan, bir olayın dramatikliğine, Ötekiyle bir ilişkiye gönderme yapan ve Hıristiyanlıkta kendinden vazgeçmeyi getirecek olan selametın de uzağındayız.²¹ Tersine, selamet insanın yaşamı boyunca ve yaşamı içinde kendi üzerinde yaptığı çalışmadan ayrılamaz olan bir kendine erişmeyi temin eden şeydir. İsterseniz, burada durayım. Beş dakika dinleneceğiz. Sonra size kendiliğin selametının her şeye rağmen ve bu genel tezlere rağmen, Helenistik ve Roma düşüncesinde ötekilerin selameti sorusuyla bağlantılı olduğunu göstermeye çalışacağım.

3 Şubat 1982 Dersi

İkinci Saat

Dinleyicilerden gelen öznellik ve hakikat üzerine sorular. – Kendilik kaygısı ve ötekiler için duyulan kaygı: ilişkilerin tersine çevrilmesi. – Epikürosçu dostluk anlayışı. – Stoacıların cemaatçi varlık olarak insan anlayışı. – Prensın sahte istisnası.

Teknik ve zamanla ilgili basit bir soru. Az önce, üniversitelerde tatil olan önümüzdeki hafta ders yapıp yapmayacağım soruldu. Bu sizi rahatsız eder mi? Fark etmez mi? Tamam. Aklımda hâlâ, eğer sorunuz varsa, sorsanız fena olmaz düşüncesi var. Arka arkaya iki saat yaptığım için, derslerim daha ziyade seminer biçimine bürünüyor.¹ Sonuç olarak, derste sunulması genellikle daha zor bir malzeme türü kullanmaya ve belli göndermeler yapmaya çalışıyorum. Bu dersleri biraz daha seminere yaklaştırmaya çalışmak isterim. Lakin, seminer daha fazla cevap, soru ya da soru-cevap olmasını gerektirir. Dolayısıyla, mesela şimdi, tamamen teknik sorular ya da yaptığım şeyin anlamı üzerine soru sormak isteyen kimse var mı? Evet?

• [Dinleyicilerden soru:] *İzin vererseniz, ben. Söylediklerinizde özgün anlamda Lacancı kavramların işlediğini, ortaya çıktığını görmüyor muyuz acaba?*

– Benim söylemimde, yani anlattığım şeyi anlatma biçimimde mi, yoksa anlattığım şeylerde mi?

• *İkisi birbirinden ayrılamaz.*

– Evet, bir anlamda. Ama bir durumdaki cevabım diğer durumdakiyle aynı olmayacaktır. Çünkü birinci durumda vereceğim cevap kendi için kaygılanmak zorunda olacaktır. Demek istediğim şu: Yaptığım şey üzerinde kendi-

¹ Bkz. 6 Ocak Dersi, Birinci Saat, *yukarıda*, 1. dipnot.

mi sorgulamam gerekir. İkinci durumda ise bu, Lacan'ı sorgulamak ve bir pratikte, psikanaliz gibi ve Lacancı psikanaliz gibi bir kavramsal alan içerisinde neyin şu ya da bu biçimde, *Alkibiades*'ten Aziz Augustinus'a kadar çizmeye çalıştığım uzun soybilimde tarihsel olarak kurulduğu haliyle bu özne sorunsalının, öznenin kendisiyle ilişkisi sorunsalının, öznenin hakikatle ilişkisi sorunsalının, vb. alanına gireceğini bilmek olacaktır. İşte bu yüzden ben burada...

• *Özneyi boş verelim. Ve sadece Lacancı kavramları dikkate alalım, Lacancı kavramların işlevini dikkate alalım...*

– Benim söylemimde mi?

• *Evet.*

– O zaman cevaben derim ki, sizin söylemeniz lazım. En açık biçimde, söylediklerimin içinde ve tamamen önde oldukları için kafamın arkasında olduğunu bile söyleyemeyeceğim fikirler, her şeye rağmen, yapmak istediğim şeyi gösteriyor. Yani: Helenistik ve Roma dönemlerinden bugüne gelişmiş olan özne pratikleri kümesini, olabildiğince kesin olarak belirlenmiş bir tarihsel alanın içine yerleştirmeye çalışmak. Bana öyle geliyor ki, eğer özne ile hakikat arasındaki tarihsel ilişkiler, onları düğümleyen ve normlaştıran şeylerin, ki ben bunlara kabaca teknikler, teknolojiler, pratikler, vb. diyeceğim, bakış açısından ele alınmazsa, insan bilimleri denen şeyde ve özellikle de psikanalizde ne olup bittiğini doğru anlayamayız. Dolayısıyla, bir anlamda bundan söz ediyorum. Şimdi, benim yaklaşımında Lacan'dan gelen ne var, söylemek bana düşmez. Söyleyemem.

• *Örneğin, “bu doğru” ve “bu aynı zamanda doğru değil” dediğinizde. Bu “doğru değil”in geriye yönelik [après-coup] bir ekonomik işlevi yok mu?*

– Ne demek istiyorsunuz? [gülüşmeler]

• *Bunun arkasındaki bir varsayım olarak (söylenmiş olanın, az önce olduğu gibi doğru olmaması), söylenmiş olanla henüz söylenmemiş ya da hiç söylenmeyecek olan arasındaki bu tür bir boşluğu getiren Lacancı kavramların örtük işlevi yok mu?*

– Lacancı denebilir, Nietzscheci de denebilir. Oyun olarak hakikat/doğruluğa dair her sorunsal, diyelim ki, aslında bu tür söyleme götürür. Peki, meseleyi tamamen başka türlü ele alalım. Şunu söyleyelim: Son yıllarda –20.

yüzyılda derdim– hakikat sorusunu soran pek olmadı. Şu soruyu soran pek olmadı: Özne ile hakikat arasındaki ilişki nedir? Öznenin hakikatle ilişkisi nedir? Hakikatin öznesi nedir? Hakikati söyleyen özne nedir? Ben bu soruyu soran iki kişi görüyorum. Sadece Heidegger ile Lacan’ı görüyorum. Şahsen ben, hissetmişsinizdir, bütün bunlar üzerine daha ziyade Heidegger tarafında ve Heidegger’den hareketle düşündüm. Ama bu tür sorular sorar sormaz yolunuzun Lacan’la kesişeceği kesindir. Başka soru?

[Foucault’ya bir kâğıt parçası verilir.]

• Soru şu: *İlk derste kendilik kaygısı ile Descartesçı modeli karşı karşıya getirdiniz. Bana, daha sonraki derslerde bu karşıtlığa değinilmedi gibi geliyor. Neden?*

– Bu soruyu bana bugün sormanız matrak, çünkü aslında tam da bugün bu noktaya, kathartik konusuna, dönmek istiyordum. Bunun sormak istediğim temel soru olduğu doğru. Hem tarihsel bir soru hem de hakikatle ilişkimize dair bir soru bu. Öyle görünüyor ki, Platon’dan beri, Platoncu geleneğin gözünde bütün felsefenin kurucusu olan *Alkibiades*’ten beri, şu soru soruluyor: Hakikate erişmek için ödemem gereken bedel nedir? Bu bedel de bizzat öznenin kendisine, şu sorularla ödetilir: hakikate ulaşabilmek için kendi üzerimde nasıl bir çalışma yapmalıyım, kendi kendimi nasıl şekillendirmeli, varlığımı nasıl dönüştürmeliyim? Bana öyle geliyor ki, bu Platonculuğun, ama aynı zamanda Pythagorasçılığın, vb., Antik felsefe incelendiğinde zaten her zaman bir istisna teşkil eden, bilmecelerle dolu Aristoteles hariç, bütün Antik felsefenin temel bir temasıdır. Olduğu haliyle, kendine verilmiş haliyle öznenin hakikate ulaşmaya muktedir olmaması genel bir özellik, temel bir ilkedir. Özne kendi üzerinde onu hakikate muktedir kılacak belirli işlemler, belirli dönüşümler ve değişimler gerçekleştirmezse hakikate muktedir değildir. Bunun son derece temel bir tema olduğuna ve Hristiyanlığın, elbette ona Antik Çağ’da bulunmayan yeni bir unsur katarak, gelip kolaylıkla bunun içine yerleştiğine inanıyorum. Bu unsur, koşulların arasında Kutsal Metin’le ilişki ve vahiyle gelmiş bir metne iman olmasıdır ve tabii ki Antik Çağ’da bu koşul yoktur. Ama bunun dışında, örnek yoluyla hakikate erişmeyi sağlayan bir dönüşüm [*conversion*] fikri bütün Antik felsefede mevcuttur. Varlık biçimini değiştirmeden hakikate erişilemez. Ben burada şöyle düşünüyorum: Descartes’ı nirengi noktası aldığımız zaman, ama elbette bir dizi karmaşık dönüşümle birlikte Descartes’ı aldığımız zaman, öznenin özne olarak hakikate muktedir hale geldiği bir anı görebiliyoruz. Bilimsel pratik modelinin burada kayda de-

ğer bir rol oynadığı barizdir: Hakikate muktedir olmak için, gözlerini açmak yeterlidir, salimen, düzgün biçimde ve kanıt çizgisine yol boyu yapışp hiç bırakmadan fikir yürütmek yeterlidir. Dolayısıyla, öznenin kendini dönüştürmesi gerekmez. Öznenin, özne olarak kendi yapısının açtığı bir hakikate, bilgi içerisinde erişmek için olduğu şeyi olması yeterlidir. Bana öyle geliyor ki bu Descartes'ta çok açık bir biçimde, Kant'ta ise şu ek sapmayla vardır: Bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısıdır ve bu da özneyi bilemememize neden olur. Sonuç olarak, öznenin tam da şu anda erişemediği bir şeye erişmesini sağlayacak ruhani bir dönüşüm geçirmesi fikri gerçek dışı ve paradoksaldır. O halde hakikate erişmek için ruhanilik koşulunun tasfiyesi Descartes ve Kant'la gerçekleşir; Kant ve Descartes bana buradaki iki büyük an gibi görünüyor.

• *Beni biraz şaşırtan şey, Descartes'tan önce Aristoteles'in sadece geçici bir şekilde görünmüş olması, ama herhangi bir süreklilik olmamış olması...*

– Tabii ki burada Aristoteles vardır. Sanırım ilk derste bahsetmiştim, teoloji sorunu vardır.² Teoloji, tam da öznenin –rasyonel özne olarak ve yalnızca rasyonel özne olarak– herhangi bir ruhanilik koşulu olmadan Tanrı'nın hakikatine ulaşmasını sağlayan bir bilgi türüdür. Ardından, tüm ampirik bilimler (gözleme dayanan bilimler, vb.) vardır. Matematik vardır; kısacası müdahil olan bütün bir süreç yığını vardır. Yani Skolastik düşünce zaten, bütün Antik felsefe ve bütün Hristiyan düşüncesinde (Aziz Augustinus ve devamı) getirilmiş olan ruhanilik koşulunu ortadan kaldırma yönünde bir çabaydı.

• *Sözünü ettiğiniz ve Kartezyen anın tarihsel olarak böldüğü (ilkinde öznenin tüm bir dönüşüm talep edilen, vb. ikincisinde ise öznenin kendiliğinden hakikate erişmeye muktedir olduğu) bu iki hakikat rejiminde söz konusu olan aynı hakikat mıdır? Yani tamamen bilgi türünden olan bir hakikat ile öznenin kendisi üzerinde tüm bir çalışma gerektiren hakikat, bu aynı hakikat mıdır?*

– Mutlak anlamda, hayır. Evet, tamamen haklısınız, çünkü gerçekleşen tüm dönüşümler arasında benim hakikate erişim için ruhanilik koşulu diye adlandırdığım dönüşüm vardı. İkinci olarak: Hakikate erişme nosyonunun, kendine has kuralları ve kriterleriyle birlikte bilgi [*connaissance*] biçimini alan dönüşümü vardı. Nihayet, üçüncü olarak: Hakikat nosyonunun ta

kendisi. Çünkü burada da, meseleyi çok kabaca alırsak, hakikate erişmek, varlığın kendisine erişmektir. Bu öyle bir erişimdir ki, erişilen varlık, aynı zamanda ve bir tür karşı sonuç olarak, kendisine erişenin dönüşümünün faili olacaktır. Bu Platoncu döngü ya da Yeni Platoncu döngüdür: Kendimi tanıyarak, hakikat olan bir varlığa erişiyorum; onun hakikati ben olan varlığı dönüştürüyor ve beni Tanrıyla bir araya getiriyor. *Homoiôsis tô theô* buradadır.³ Ne demek istediğimi görüyorsunuz. Halbuki, Kartezyen türdeki bilginin [*connaissance*] hakikate erişmek olarak tanımlanamayacağı, bunun bir nesne alanının bilgisi olacağı barızdır. Dolayısıyla, nesnenin bilgisi nosyonu, hakikate erişim nosyonunun yerini almıştır. Burada, felsefenin ne olduğunu, hakikatin ne olduğunu ve öznenin hakikatle ilişkisinin ne olduğunu anlamak için bence son derece temel olan muazzam dönüşümü, bu yıl “nesnenin bilgisi” sorununu bir yana bırakarak “felsefe ve ruhanilik” eksenine göre incelemeye çalışacağım muazzam dönüşümü konumlandırmaya çalışıyorum. Şimdi derse devam etmek ister misiniz? Peki.

İşte, selamet nosyonu, bence, Helenistik ve Roma düşüncesinde böyle düzenleniyordu. Selamet bu şekilde, yani kendilikle bir ilişkinin selamette tamamlanma amacı olarak tanımlandığında –kendiyile ilişkinin tamamlanmasından başka bir şey olmayan bir selamet fikri–, bu anda, Öteki ile ilişkiyi bütünüyle dışarıda mı bırakır? “Kendiliğin selameti” ile “ötekilerin selameti” kesin olarak birbirinden kopmuş mudur ya da, bir kez daha Yeni Platoncu söz dağarcığını kullanırsak, politik ile kathartik birbirinden kesin olarak ayrılmış mıdır? Böyle olmadığı, en azından benim burada incelediğim 1.-2. yüzyıllarda açıktır. Daha sonra kuşkusuz farklı olacaktır. Her halükârda, kathartik olan ile politik olanın birbirinden kopmasından ziyade, bana kalırsa, söz konusu olan ilişkinin tersine çevrilmesidir. Hatırlayacağınız gibi Platon’da bireyin selametini bir sonuç olarak içine alan şehrin selameti idi. Ya da her zaman çok global ve şematik olsa da– biraz daha kesin konuşmak gerekirse, insan Platon’da başkalarıyla ilgilenmek üzere kendi için kaygılanıyordu. Başkalarını kurtardığında insan, aynı hareketle, kendini de kurtarıyordu. İşte bana öyle geliyor ki, şimdi ilişki tersine çevrilmiş durumda: insan tam da kendisi olduğu için kendisine dair kaygı duyması gerekir ve sadece kendisi için kaygı duyması gerekir. Ötekilerin kazancı, ötekilerin selameti, ötekiler için duyulan ve selametlerini sağlayacak veya onlara selamete ulaşmak için yardımı dokunacak kaygı, ek bir kazanç olarak gelecek ya da, insanın kendi-

³ Platon’un *Theaetetus*’u 176a-b’de rastlanan ve “taunusal olanla birleşme” anlamına gelen ifade; bkz. 17 Mart Dersi, Birinci Saat, *yukarıda*, 7. dipnot

si için duyması gereken kaygının, kendi selametini gerçekleştirmek için gösterdiği irade ve uygulamanın –kuşkusuz zorunlu ama sadece ek olan– bir etkisi olarak ortaya çıkacaktır. Ötekilerin selameti, insanın inatla kendisi üzerinde uyguladığı selamet işlemi ve faaliyetine bir ek kazanç gibidir. Sanırım ilişkinin bu şekilde tersine çevrilmesinin örneklerini birçok yerde görebiliriz. Bir ya da iki kesin örnekle yetinmek üzere Epikürosçu dostluk anlayışını, Stoaçılığa ya da Epiktetos’a özgü olan kendinin ötekilerle ilişkisi (ötekilere yönelik görevler, yurttaşlara yönelik görevler) anlayışını ele alacağım. Ardından da, zaman kalırsa, Marcus Aurelius’ta İmparatorluğun uygulanması, icra edilmesi meselesine da bakacağım.

İlk olarak, Epikürosçu dostluk anlayışı. Bildiğiniz gibi bu Epikürosçu anlayış belli mühim sorunlar, garip bir şekilde bizim ahlâkçı endişelerimizi ele veren sorunlar getirir. Aslında, bir yandan Epiküros’un dostluğu yücelttiği, öte yandan ise –bu konudaki metinler meşhurdur– Epiküros’un dostluğu da-ima faydadan türettiği iyi bilinir. Bu ünlü 23. Vatikan Özdeyişi’dir:⁴ “Her dostluk kendi içinde arzu edilirdir, ama yine de başlangıcı faydadadır.”⁵ Sonuç olarak, Epiküros ve bütün öğrencileri tarafından yüceltildiği haliyle bu Epikürosçu dostluğun faydadan başka bir şey olmadığını, yani, bütünüyle, fayda kaygısı olan bir kendilik kaygısı tarafından yönetildiğini mi söylemek gerekir? Bence, bu anlayışı fayda nosyonunun, faydanın çok özel anlamının çevresinde incelemek gerekir. [Aslında] aynı anda hem Epikürosçu dostluğun kendilik kaygısının bir biçiminden başka bir şey olmadığını, hem de bu kendilik kaygısının fayda ile meşgul olmak olmadığını göstermek [gerekirdi]. Tekrar 23. Vatikan Özdeyişi’ni alalım: “Her dostluk kendi içinde arzu edilirdir,” “*di’heautên hairetê*”: Kendisi için, kendisi yüzünden seçilmelidir; “*arkhên de eilêphen apo tês ôpheleias*”: “ama yine de [dolayısıyla karışıklık; M.F.], başlangıcı faydadadır.” Dolayısıyla, arzu edilir olmasıyla yine de başlangıcının faydada olması arasında çok açık bir karışıklık vardır. Adeta, dostluğun daha faydalı olduğu ölçüde daha az arzu edilir olması gerekirmiş gibi. Ya da adeta, dostluğun (yine de başlangıcı olan) faydalılığı ile içkin anlamda arzu edilir olması arasında bir dışlama [ilişkisi] varmış gibi. Sanırım bu metin ile söylediklerini yorumlamak çok zor değil. Fayda, *ôpheleia*, yani yapılan ile ne için yapılıyorsa onunla arasındaki dışsal bir ilişkiyi adlandıran şeydir. Dost-

4 Vatikan Özdeyişleri’nin bu adı taşımasının nedeni, etik karakterde 81 özdeyişin derlemesini içeren bir Vatikan elyazmasında keşfedilmiş olmalarıdır. *Temel Öğretiler* ise, en azından başlangıcı itibarıyla, Epiküros’un kendisi tarafından oluşturulmuş olan belirleyici bir sözcük bütününe bir araya getirir.

5 *Épictète, Sentence Vaticane 23, Lettres et Maximes*, a.g. edisyon içinde, s. 253.

si, bizim için mutluluğun teminatlarından birini oluşturur. Bilgeliliğin amacı ruhu bir *makariotês* durumuna –dolayısıyla *ataraxia*’ya, yani sıkıntı yokluğuna bağlı olan bir duruma– getirmek olduğu için, bilgelik kendini dostlarla çevreler, çünkü bu dostlarda ve bu dostların dostluğuna duyduğumuz güvende bu ataraksiyanın ve bu sıkıntı yokluğunun teminatlarından birini buluruz. Dolayısıyla, bu Epikürosçu dostluk anlayışında, dostlukta insanın kendisinden ve kendi mutluluğundan başka bir şey aramadığı ilkesine sonuna kadar sahip çıkıldığını görüyorsunuz. Dostluk, kendilik kaygısına verilen biçimlerden başka bir şey değildir. Gerçekten de kendi için kaygılanan her insan dost edinmelidir. Bu dostlar bazen toplumsal mübadele ve fayda ağlarının içine girerler. Ama bu faydaya mutluluk içindeki işlevini veren şey, bizim için karşılık vermeye muktedir dostlarımıza gösterdiğimiz güvendir. Dostluğu bilgelik ile mutluluğun unsurlarından biri yapan da işte davranışların bu karşılıklılığıdır. Dolayısıyla fayda ile arzu edilirlilik, dostluğun karşılıklılığı ile bana sağlanan mutluluk ve huzur arasındaki karmaşık eklemlenmeyi görüyorsunuz. Yine gördüğünüz gibi, dostluk tamamen kendilik kaygısı alanına aittir ve kendilik kaygısı yoluyla dost edinmek gerekir. Ama bu dostluktan çıkardığımız fayda ve dolayısıyla dostlarımızın bizim onlara gösterdiğimiz dostluktan çıkardığı fayda, bu kendi için dostluk arayışının içinde bir artıdır. Bu karşılıklılığın (kendinin ötekiler için faydası ile ötekilerin kendilik için faydası) kendinin selameti ve kendilik kaygısının genel amacı içine yerleştirilmesini görüyorsunuz. Bu, az önce sözünü ettiğim⁹ ve Platon’a göre ötekiler için kendilik kaygısı gütmek gerektiği zaman, şehrin oluşturduğu cemaatte ötekiler sizin kendi selametinizi temin ettiği zaman gerçekleşen Platoncu karşılıklılığın tersine çevrilmiş halidir. Şimdi, Epikürosçu dostluk kendilik kaygısının içinde kalır ve ataraksiya ile mutluluğun teminatı olarak dostluğun zorunlu karşılıklılığını içerir. İşte bu Epikürosçu dostluk konusunda söyleyeceklerim bunlardı.

İkinci olarak, kendilik selameti ile ötekilerin selameti arasındaki ilişkilerin bu tersine çevrilmesinin ikinci belirtisi. Stoacılarıdaki, cemaat varlığı olarak insan anlayışı.¹⁰ Bu belirli metinlerde geliştirilmiştir, kolaylıkla bulursunuz. Örnek olarak Epiktetos’u alacağız. Epiktetos’ta kendilik için kaygı ile ötekiler için duyulan kaygı arasındaki bağ iki düzeyde gelişir. İlk olarak, doğal düzeyde. Bu tanrısal bağ anlayışıdır. Aslında, der Epiktetos, dünyanın düzeni öyledir ki, ne olursa olsunlar (hayvan, insan, fark etmez) bütün canlılar

9 Bkz. bu ders, Birinci Saat, *yukarıda*, s. xx.

10 Bkz. örneğin Cicero’nun klasik metinleri (*Traité des devoirs*, III, V) veya Marcus Aurelius (*Pen-sées*, V, 16 ve VI, 54).

kendi iyiliğini arar. Oysa Esirgeyici, Zeus, Tanrı, dünyanın rasyonalitesi, vb. şunu sağlamışlardır: bu yaşayan varlıklardan biri, hangisi olursa olsun, kendi iyiliğini her aradığında, aynı anda ve bu hareketle, bunu istemeden ve aramadan, ötekilerine iyilik yapar. Bu tez 1. kitabın 19. sohbetinde çok açık bir biçimde açıklanır: “Zeus akıllı hayvanın doğasını, ortak faydayı getirmeden hiçbir özel iyiyi elde edemeyecek şekilde düzenlemiştir. Bu anlamda her şeyi kendi için yapmak (*panta hautou heneka poiein*) antisosyal (*akoinônêton*) değildir.”¹¹ Dolayısıyla her şeyi kendi için yapmak asosyal değildir, antisosyal değildir. Diyeceksiniz ki, bu metinde, Zeus’un akıllı hayvanın doğasını düzenlediği söyleniyor. [...] * [Ama, daha genel olarak, Epiktetos] her kişi için faydalı ya da vazgeçilmez olana yönelik bencil arayış ile, ötekiler için faydalı olan arasında doğal bir [bağ] kurar. İkinci olarak ve öte yandan, kelimenin katı anlamında rasyonel varlık, insan varlığı söz konusu olduğunda, bu bağ başka bir düzeye aktarılır. Bu anda bağ kendini kendi üzerine dönüşlü bir düzeye kurar. Bildiğiniz gibi, Epiktetos’a göre, aslında hayvanlar kendi iyiliklerini arar ve elde ederlerse de, onu kendileriyle ilgilendikleri için elde etmezler. Hayvanların sadece kendileri için iyilik yaparak ötekiler için iyi olanı da yapmasını değil, ama kendileri iyilik bulmak için kendileriyle ilgilenmek zorunda kalmamasını sağlamış olmak tam da Tanrı’nın diğer veçhelerinden biridir.¹² Hayvanlar, örneğin, kendi giysilerini dokuma zorunda kalmamalarını sağlayan kürkleri gibi belli avantajlara sahiptir – hayvanların insanlar üzerindeki avantajlarına dair eski basmakalıp laflar. İnsanlar ise, buna karşılık, onları kendileriyle ilgilenmekten kurtaracak tüm bu avantajlardan yoksundur. İnsanlar Zeus tarafından kendilerine emanet edilmiştir. Zeus, hayvanlardan farklı olarak –ve bu akıllı hayvan ile akıllı olmayan hayvan arasındaki farkın temel noktalarından biridir– insanları kendilerine emanet etmiştir, insanların kendileriyle ilgilenmesi gerekir. Yani insan, akıllı olma yönündeki doğasını gerçekleştirmek, onu hayvanlarla karşıt kılan bu farkı tamamlamak için kendini fiilen kendi kaygısının nesnesi olarak almak zorundadır. Kendini kendi kaygısının nesnesi olarak almak suretiyle, ne olduğu konusunda, kendisi olan şey ile olmayan şeyler üzerine kendini sorgulamak zorundadır. Kendisine bağlı olanla bağlı olmayan şey konusunda kendini sorgulamak zorundadır.

11 I piktète, *Entretiens*, I, 19, 13-15, a.g. edisyon, s. 74.

(*) Sadece şu işitiliyor: “... burada maalesef göndermeyi unuttum; isterseniz, gelecek defa veririm...”

12 Hayvanlar kendileri için değil, hizmet etmek için vardır ve onları bütün bu ihtiyaçlarla yaratmak uygun değildi. Biraz düşün, sadece kendimize değil, koyunlarımız ve eşeklerimize de göz kulak olmak zorunda olsak ne büyük sıkıntı olurdu” (*id.*, 16, 3, s. 61). Bkz. bu metnin 24 Mart Dersi, Birinci Saat içindeki analizi.

Son olarak, yapılması uygun olanla olmayan konusunda, *kathêkônta* ya da *proêgmena* vb. kategorilerini kullanarak kendini sorgulamak zorundadır.¹³ Sonuç olarak, kendiyle gerektiği gibi ilgilenen –yani kendisine bağlı olan şeylerle bağlı olmayan şeylerin analizini gerçekten de yapmış olan–, karşısına bir şey çıktığında ne yapması ve ne yapmaması gerektiğini bilecek şekilde kendiy-le ilgilenen kişi, işte bu kişi insan cemaatinin parçası olarak görevlerini nasıl yerine getireceğini de bilecektir. Tam da kendisiyle ilgilenmiş olduğu için baba, oğul, eş, yurttaş, vb. görevlerini yerine getirmeyi bilecektir. Bu tez Epiktetos tarafından birçok kez tekrarlanır. Örneğin Kitap II’nin 14. sohbetine bakın: Kendileriyle ilgilenmeyi bilmiş olanlar “acı, endişe, sıkıntıdan azade bir yaşam geçirirler ve doğal ilişkiler ile edinilmiş ilişkilerin düzenini gözlemlerler: oğul, baba, kardeş, yurttaş, eş, komşu, yol arkadaşı, tebaa, hükümdar”.¹⁴ 1. kitaptaki çok ilginç bir sohbete dikkatinizi çekiyorum. Bu, kendilik kaygısı/başkaları için kaygı sorunuyla ilgili bir örneğin söz konusu olduğu on birinci sohbettir.¹⁵ Çok somut bir örnek. Bu, kızı hasta olduğu için sıkıntı çeken bir aile babasının hikâyesi. Kız çok ağır hastalanmış, o zaman baba da kuyruğunu kıstırıp kızının başucundan ve evden kaçmış, böylece kızı başkalarının, yani kadınların ve hizmetçilerin eline bırakmış. Bunu niye yapmış? Bencillikten mi? Hiç de değil. Tersine, bunu kızını sevdiği için yapmış. Kızı o kadar seviyormuş ki, hastalık ona dert olmuş ve dolayısıyla kızı için duyduğu kaygı yüzünden hasta çocuğu başkalarının eline terk etmiş. Açık ki Epiktetos bu tutumu eleştirecektir. Peki bu tutumu neye dayanarak eleştirecektir? Aile sevgisinin doğal –kelimenin tarif edici anlamı kadar buyurucu anlamında da doğal– bir unsur olduğuna dayanarak eleştirecektir, insanın ailesini sevmesi doğaldır. İnsan ailesini sevmelidir, çünkü aile sevilir ve çünkü ailenin sevilmesi doğada vardır. Aileyi sevmek doğal olduğu için, bir aile içindeki bireylerin ilişkilerini yöneten ilkelerin kendilerini takip etmek de akla uygundur. Ve, der, Epiktetos, kızını senin gibi seven herkesin onu terk ettiğini düşün, eh, şimdiye ölmüş olurdu. Ne annesi ne de hizmetkârlar kalırdı. Kısacası, der Epiktetos, bir hata yaptın. Yaptığın hata şu ki, kızınla olan ilişkinin doğaya

13 *Kathêkônta* (Cicero tarafından *officia* olarak çevrilir: görev, işlev, memuriyet) Stoacılıkta bir varlığın doğasına uygun olan ve onu tamamlayan faaliyetleri adlandırır; *proêgmena*, ahlâki bakış açısından mutlak bir değerleri olmasa da karşıtlarına tercih edilmeye yatkın olan eylemlere gönderme yapar (bu nosyonlar üzerine bkz. Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, kitap III, VI ve XVI, *Les Stoïciens*, çev. E. Bréhier, Paris, Gallimard/ “Bibliothèque de la Pléiade”, 1962 içinde, s. 268-269 ve 281-282).

14 *Épictète, Entretiens*, II, 14 (s. 55).

15 *Entretiens*, I, 11 (s. 44-49). Bu pasajın Foucault tarafından yapılan bir ilk analizi için, bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat.

dahil olduğunu ve doğa tarafından buyurulduğunu dikkate almak yerine –dolayısıyla sana hem doğa hem de doğal birey, rasyonel hayvan olarak aklın tarafından dikte edilen bir buyruğa uygun olarak davranmak yerine– sadece kızınla ilgilendin, sadece onu düşündün ve onun hastalığının seni üzmesine izin verdin, öyle ki bu hastalık sana dert oldu ve bunu görmeye dayanamadığın için gittin. Hata yaptın, yaptığın hata ise kızın için kaygılanırken kendin için kaygılanmayı unutmaktı. Eğer kendin için kaygılanmış olsaydın, eğer kendini rasyonel birey olarak dikkate almış olsaydın, eğer kızının hastalığıyla ilgili olarak aklına gelen temsilleri incelemiş olsaydın, eğer biraz ne olduğuna, kızının ne olduğuna, kızın ile senin arandaki bağların doğası ve temeline biraz dikkatle bakmış olsaydın, kızın için duyduğun tutku ve sevgi bağının dert olmasına izin vermezdin. Bu temsiller karşısında edilgin kalmazdın. Tersine, uygun tutumu seçmesini bilirdin. Kızının hastalığı karşısında soğukkanlı olurdun, yani onu tedavi etmek için yanında kalırdın. Dolayısıyla, diye bitiriyor Epiktetos, *skholastikos* olman, yani biraz okula gelmen ve kanaatlerinin sistematik incelemesini yapmayı öğrenmen gerekir. Bu bir saatlik ya da bir günlük iş değil, çok uzun bir çalışmadır.¹⁶ Dolayısıyla, gördüğümüz gibi Epiktetos, bu konuda, bu aile babasıninki gibi görünüşte bencil olan bir davranışın aslında, tam tersi, öteki için duyulan bir tür gelişigüzel kaygı ya da gelişigüzel meşguliyet yüzünden var olan bir tavır olduğunu; eğer aile babası kendiyile gerektiği gibi ilgilenirse ve Epiktetos’un tavsiyesine uyarsa ve okulda kendiyile gerektiği gibi ilgilenmeyi öğrenirse, ilk olarak kızının hastalığı için üzülmeceğini ve ikinci olarak onu tedavi etmek için kalacağını gösterir. Burada, çok somut bir örnek üzerinde, ötekiler için fiilen kaygı duymak üzere gereken davranışları üretmesi ve teşvik etmesi gerekenin, kendi içinde ve sonuç olarak, kendilik kaygısı olduğu görülmektedir. Ama ötekiler için kaygı duymakla başlarsanız, her şeyi kaybedersiniz.

Peki, diyeceksiniz, ötekiler için duyulan kaygının toplumda kendilik için duyulan kaygının üzerine çıktığı ya da çıkması gerektiği en az bir durum vardır, çünkü bütün varlığı ötekilere dönük olması gereken en az bir birey vardır ve o da, elbette, Prenstir. Tam anlamda politik insan olarak Prens için, Yunan şehir devletindeki durumun tersi olarak, Roma dünyası politik alanında ötekilerle tamamen ilgilenmesi gereken tek şahıs olan Prens [için] kendisi için duyduğu kaygının, Platon’un *Alkibiades*’inde olduğu gibi, sırf ötekiler

16 “(O) halde, görüyorsun ki, eğer kendi kanlarını incelemeye tabi tutmak istiyorsan, okul öğrencisi (*skholastikon se dei genesthai*) olman ve herkesin güldüğü o hayvan haline gelmen gerekir. Ve bunun bir saatlik ya da bir günlük iş olmadığını benim kadar biliyorsun” (*id.*, 11, 39 40, s. 49).

için duyduğu kaygı tarafından belirlenmiş olması gerekmez mi? Prens, toplumda, bütün insanlar arasında başkalarıyla ilgilenmek [zorunda olduğu] ölçüde –ve aslında bunu yapabilmek üzere– kendisi için kaygılanması gereken tek kişi değil midir? Peki, burada, kendilik kaygısı üzerine bu çalışmada kuşkusuz başka defalar da karşımıza çıkacak olan bu Prens şahsiyetiyle karşılaşırız. Paradoksal şahsiyet, tüm bir düşünüm dizisinde merkezi yer tutan şahsiyet, sıra dışı olan ve ötekiler üzerinde tüm varlığını oluşturan bir iktidar uygulayan şahsiyet olarak Prens, ilke olarak, hem kendisiyle hem de ötekilerle başka herkesten farklı bir tür ilişkiye sahip olabilir. Kuşkusuz, ister Seneca'nın *De Clementia*'sında olsun, ister Bursalı Dion'un monarşi üzerine sohbetlerinde olsun, bu metinlerin bir kısmını yeniden görme şansımız olacak.¹⁷ Ama, İmparator olduğu için “başkalarıyla ilgilenmek” ile “kendiyi ilgilenmek” arasındaki ilişkiyi bulduğumuz ölçüde –*in concreto*, fiilen Prens olan birinin durumunda– Marcus Aurelius'un metinlerine odaklanmak isterim.¹⁸ Çok iyi bildiğiniz gibi Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde –*Düşünceler* adı verilen bu metinde–¹⁹ İmparatorluk iktidarının uygulanmasına çok doğrudan yapılan göndermeler görece olarak azdır ve Marcus Aurelius bundan bahsettiğinde bu, hep bir biçimde gündelik sorular hakkındadır. Örneğin, ötekileri kabul etme, emrindekilerle konuşma, ricada bulunmaya gelenlerle ilişki kurma, vb. biçimi üzerine uzun ve ünlü sunum vardır. Bu uzun pasajda Marcus Aurelius için söz konusu olan asla Prensın spesifik görevlerini öne çıkarmak değildir. Ama ötekilere –emrindekiler, ricacılar, vb.– yönelik davranış kuralı olarak, Prens ile herhangi birinde tamamen ortak olarak bulunabilecek kurallar önerir. Marcus Aurelius'un da olmak istediği anlamda Prens olmak isteyen biri için genel davranış kuralı, tam da davranışından spesifik olarak bir Prens görevine, belli birtakım spesifik işlevler, ayrıcalıklar ya da hatta görevlere gönderme yapan şeyi silmektir. Kayser olduğunu unutmak ge-

17 Aslında, Foucault bu noktaya geri dönmeyecektir. Elyazmalarıyla bulunan belirli dosyalar, yine de, Foucault'nun kendilik kaygısının ötekiler için kaygı ile genel bir Prens politikası çerçevesi içinde eklenmesi konusunda ne kadar çalıştığını gösterir. Bu düşüncülerin izleri, *Kendilik Kaygısı*'nda bulunur, a.g. edisyon, s. 109-110.

18 *Le Souci de soi*, s. 110-112.

19 “Marcus Aurelius'un şimdi *Düşünceler* olarak adlandırdığımız şeyi yazarken, sadece kendisi için kaleme alınmış bu notlara bir isim vermeyi asla düşünmemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca, Antik Çağ'da genel olarak, eğer bir kitap, örneğin kamusal bir okuma yoluyla, yayımlanmadıysa yazarı ona başlık koymazdı [...]. Vatikan elyazması İmparatorun elyazmasına hiçbir başlık vermez. Bu metnin bölümlerinden bazı elyazması derlemeleri, ‘Kendini İlgilendiren Yazılar’ veya ‘Özel Yazılar’ olarak çevrilebilecek şu notu taşır: *ta kath'beauton*, *Editio princeps* ise şu başlığı önerir: ‘Kendi için Yazılar’ (*ta eis beauton*)” (P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, s. 38).

rekir ve işini, görevini yapmak, Kayser olarak yükümlülüklerini yerine getirmek, herhangi bir insan gibi davranma koşuluna bağlı olacaktır: “Fazla kayserleşmemeye ve bu kayser ruhunun içine çok fazla işlememesine dikkat et. Görevlerini yerine getirirken basit, dürüst, saf, ciddi, doğal, adalet dostu, din-dar, hayırsever, müşfik ve kararlı ol”.²⁰ Oysa Prens doğru davranışının bütün bu unsurlarının herhangi bir insanın gündelik davranışının unsurları olduğunu görürsünüz. Çok ilginç olan bir başka pasaj daha, Marcus Aurelius’un sabah vicdan muhasebesi yaptığı pasajdır.²¹ Bildiğiniz gibi, –buraya geri döneceğiz– Stoacı pratikte ve Pythagorasçı pratikte de vicdan muhasebesinin iki biçimi ve iki anı vardır: Yapılmış olması gerekene bakarak ölçmek üzere o günün olgularının tespit edildiği akşam tetkiki.²² Ve, tersine, yapılması gereken görevlere hazırlanılan sabah tetkiki. Gelecek zamanın kullanımı gözden geçirilir, teçhizatlanır, görevini yerine getirmek için işleme koymaya ihtiyaç duyulan ilkeler harekete geçirilir. Şimdi, Marcus Aurelius’un bir sabah tetkiki vardır ve bu sabah tetkiki ilginçtir, çünkü Marcus Aurelius şöyle der: Her sabah uyandığımda yapmam gerekenleri hatırlarım. Ve, der, herkesin yapacak bir şeyi olduğunu hatırlarım. Dansçı, sabah, iyi bir dansçı olmak için yapması gereken egzersizleri hatırlar. Kunduracı ya da zanaatkâr (herhangi örneği aldığını hatırlamıyorum)²³ da gün içinde yapması gereken şeyleri hatırlamak zorundadır. Benim de bunu yapmam gerekir, yapmam gerekenler danstan ya da bir zanaat mesleğinden daha önemli olduğu için bunu çok daha iyi yapmam gerekir. Evet daha önemli, ama doğa farkı olmadan, spesifik bir fark olmadan. Sadece bir mükellefiyet vardır, herhangi bir meslek, herhangi bir işle aynı türden olan ve sadece bir nevi niceliksel ek barındıran bir mükellefiyet. Kuşkusuz ilk kez burada, daha sonra Avrupa monarşilerinde ve özellikle 16. yüzyıl monarşilerinin sorunsallaştırılmasında çok büyük önemi olacak sorunun çok açık biçimde ortaya çıktığı görülür: meslek olarak, yani ahlâki yapısı, temel ilkeleri herhangi bir mesleki faaliyetinkiyile aynı olan bir görev olarak hükümlanlık. İmparator –ya da şef ya da emir veren– olmanın elbette sadece görevler dayatmadığı zaten biliniyordu, ama bu

20 Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30, a.g. edisyon, s. 60.

21 Foucault analizini, *Düşünceler*’in V. kitabının ilk paragrafındaki iki pasajın analizinde odaklayacaktır: “Sabah kalkmak rahatsızlık verdiğinde, şu düşüncüyü getir aklına: İnsan işi yapmak için uyanıyorum. [...] İşlerini seven diğerleri, yıkanmadan, yemeden verdikleri emekle kendilerini tüketirler. Sen kendi doğanı, oymacının kendi sanatını, dansçının kendi dansını gördüğünden daha mı aşağı görüyorsun?” (s. 41-42).

22 Bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

23 Oymacı örneği.

görevlerin herhangi bir insanın kendi üzerine düşenlerle ilgili olarak sahip olduğu bir ahlâki tutumdan hareketle ele alınması, tamamlanması ve yerine getirilmesi gerektiği fikri, bu fikir çok açık bir biçimde [Marcus Aurelius] tarafından formüle edilir. İmparatorluk, prenslik iş ve meslek olur. Peki niye iş ve meslek olur? Çok basit bir cevabı vardır: çünkü Marcus Aurelius'un ilk amacı, onun için yaşamının ereği, yönelmesi gereken hedef, İmparator olmak değil, kendisi olmaktır. Kendi için kaygı duyduğu ölçüde, kendiyle meşgul olmaktan vazgeçmediği sürece, bu meşguliyette bir İmparator olarak ilgilenmesi gereken tüm şeyler dizisini bulacaktır. Tıpkı kendi için kaygı duyan filozofun filozof yükümlülüklerini –vermesi gereken eğitimi, uygulaması gereken vicdan yönlendirmesini, vb.– düşünmek zorunda olması gibi veya kendi için kaygı duyan kunduracının, kendi için duyduğu bu kaygıda, kunduracılık görevini oluşturan şeyi düşünmek zorunda olması gibi, aynı şekilde imparator da, kendi için kaygı duyacağından, şu genel amacın parçası oldukları ölçüde mecburi bir şekilde yerine getirilmesi gereken görevlerle karşılaşacak ve onları yerine getirecektir: Kendisi için kendisi. 7. Kitap: “Gözünü işinden ayırmadan, onu iyi gözlemle ve dürüst bir insan olmak gerektiğini ve [insana özgü] doğanın ne istediğini hatırlayarak, arkana bakmadan onu yap.”²⁴ Bu metin önemlidir. Unsurlarını görüyorsunuz. İlk olarak: Gözünü işinden ayırmak. İmparatorluk, hükümlanlık ayrıcalık değildir. Bir mevkinin sonucu değildir. Bu bir görev, diğerleri gibi bir iştir. İkinci olarak: Bu işi iyi gözlemlemek gerekir, ama bu iş –bu görevde tikel, tekil olabilecek olana da burada rastlanır– tekildir, çünkü yapılacak çalışmalar, işler, meslekler, vb. bütününde İmparatorluk [iş] sadece bir kişi tarafından yapılabilir. Dolayısıyla iyi gözlemlemek gerekir, ama tikel özellikleriyle birlikte herhangi bir işi gözler gibi. Son olarak, bu gözlemlemenin her zaman hatırlanan bir şeye endekslenmesi veya onun tarafından yönlendirilmesi gerekir. Her zaman hatırlanan bu şey nedir? İyi bir imparator olmak gerektiği mi? Hayır. İnsanlığı kurtarmak gerektiği mi? Hayır. Kendini kamunun iyiliğine adanmak gerektiği mi? Hayır. Her zaman dürüst olmak gerektiği hatırlanmalı ve doğanın ne istediği hatırlanmalıdır. Ahlâki dürüstlük, imparatorun durumunda spesifik görevi ve ayrıcalıkları tarafından değil doğa –kim olursa herkesle paylaştığı bir doğa– tarafından tanımlanan ahlâki dürüstlük, imparator davranışının temellerini oluşturması gereken ve, sonuç olarak, imparatorun başkaları için hangi biçimde kaygılanması gerektiğini tanımlayan budur. Bunu da arkasına bakma

dan yapması gerekir, yani sık sık geri dönülecek olan aynı imgeyle yine karşılaşırız. Ahlâki olarak iyi olan insan, kendine yaşamda bir amaç belirlemiş olan, bu amaçtan bir biçimde dönmemesi gereken insandır: Bakışını ne sağa ne de sola, insanların davranışlarına, lüzumsuz bilimlere ve kendisi için önemsiz olan bir dünya bilgisine çevirmemeli, eylemine geride temel bulmak için arkasına da bakmamalıdır. Eyleminin temelleri amacıdır. Amacı nedir? Kendisidir. Dolayısıyla, imparator sadece kendisi için değil, ötekiler için de iyi olanı, bu kendilik kaygısında, kendinin kendine doğru çabalama ilişkisi olarak kendinin kendiyle ilişkisinde gerçekleştirecektir. Kendisi için kaygılanarak [ötekiler için] ister istemez kaygı duyacaktır. Güzel. Peki. Gelecek defa, kendinin dönüşmesi ve kendilik bilgisi üzerine konuşacağız.

10 Şubat 1982 Dersi

Birinci Saat

Kendilik kaygısının, pedagojiyle ve politik faaliyetle ilgili olarak ikili açılımının hatırlanması. – Kendinin kendini erekselleştirmesinin metaforları. Pratik bir şemanın icadı: kendine dönme. – Platoncu *epistrophê* ve kendine dönmeye ilişkisi. – Hristiyan *metanoia* ve kendine dönmeye ilişkisi. – *Metanoia*'nın klasik Yunan anlamı. – Platoncu *epistrophê* ile Hristiyan *metanoia* arasında üçüncü bir yol. – Bakışın dönmesi; merakın eleştirisi. – Atletik yoğunlaşma.

Şimdiye kadar kendilik kaygısı temasının *Alkibiades*'te tespit edebildiğimiz genişlemesini biraz takip etmeye, hakiki bir kendilik kültürüne açıldığı ana kadar takip etmeye çalışmıştım. Bütün boyutlarına, bence İmparatorluk döneminde kavuşan kendilik kültürü. Size daha önceki derslerde göstermeye çalıştığım şey, bu genişlemenin iki büyük biçimde tezahür ettiğiydi. İlk olarak kendilik pratiğinin pedagojiden bir anlamda kendini kurtarması. Yani kendilik pratiği artık *Alkibiades*'te olduğu gibi pedagojiye bir ek, onun için vazgeçilmez olan ya da onun yerini alacak bir parça olarak görünmez. Bundan böyle, kendilik pratiği, yetişkin olduğu ve politik yaşama gireceği anda ergene dayatılan bir buyruk değil, varoluşun tamamı için geçerli olan bir emirdir. Kendilik pratiği yaşama sanatının (*tekhnê tou biou*) kendisiyle özdeşleşir ve onunla yekvücut olması gerekir. Yaşama sanatı ile kendilik sanatı özdeştir, özdeş hale gelir ya da en azından öyle olmaya eğilim gösterir. Pedagojiden bu tür bir kendini kurtarmanın daha önce gördüğümüz ikinci bir sonucu daha vardır: Bundan böyle kendilik pratiği, hoca ile öğrenci arasındaki tekil ve diyalektik sevgi ilişkisinde meydana gelen, iki kişilik basit bir mesele değildir. Bundan böyle kendilik pratiği, kelimenin katı anlamında hocalığın hâlâ var olduğu ama başka birçok mümkün ilişki biçiminin de bulunabileceği, tüm bir çeşitli toplumsal ilişkiler ağıyla bütünleşir, iç içe geçer. Dolayısıyla ilk olarak: pedagojiden kendini kurtarma. İkincisi: Politik faaliyet ile sınırlı kalmama. *Alkibiades*'te söz konusu olanın, ötekiler ve şehir devletle gerektiği gibi ilgilenebilmek için kendini gözetmek olduğunu hatırlayacaksınız. Şimdi ise

artık kendi için kendilikle ilgilenmek gerekmektedir ve başkalarıyla ilişki, insanın kendisiyle kurduğu ilişkiden çıkar ve onun tarafından gerektirilir. Hatırlarsınız: Marcus Aurelius, İmparatorluğu, yani kısaca insan türünü gerektiği gibi gözettiğinden daha emin olabilmek için kendini gözetmez. Ama baştan, her şeyden önce, sonuç olarak ve son tahlilde kendisi için gerektiği gibi kaygılanmayı bildiği ölçüde kendisine emanet edilmiş olan insan türünü de gerektiği gibi gözetmeyi bilecektir. İmparator, hükümrânlığının uygulama yasasını ve ilkesini kendinin kendiyile ilişkisinde bulacaktır. Kendi ile kendi için kaygı duyulur. Bence, selamet nosyonu –geçen defa size bunu göstermeye çalıştım– kendinin kendini bu erekselleştirmesinde temellenir.

Peki, işte bence şimdi bütün bunlar, gördüğünüz gibi bizi tam olarak bir nosyona değil de, burada ısrarcıyım, bir tür çekirdek, merkezi bir çekirdek diye geçici olarak adlandıracağım şeye gönderiyor. Hatta belki bir imge kümesine. Bu imgeleri iyi biliyorsunuz. Daha önce birçok kez karşılaştık. İnceleyip sık dokumadan listelediğim şu imgelerden söz ediyorum: Elbette kendini kendine vermek gerekir, yani bizi çevreleyen şeylerden başımızı çevirmemiz gerekir. Dikkatimizi çekme, heves uyandırma riski taşıyan ve biz olmayan her şeyden başımızı çevirmemiz gerekir. Kendimizi kendimize doğru çevirmek için başımızı bunlardan çevirmemiz gerekir. Bütün yaşam boyunca dikkatini, gözlerini, zihnini, nihayet bütün varlığını kendine doğru çevirmiş olmak gerekir. Kendimizi kendimize doğru çevirmek için bizi bizden çeviren her şeyden başımızı çevirmek. Size şu ana kadar sözünü ettiğim bütün analizlerin altında yatan bu büyük kendine dönüş imgesidir. Zaten bu kendine dönüş sorunu üzerine, bir kısmı analiz edilmiş olan tüm bir imge dizisi vardır. Bu imgelerden, Festugière tarafından hayli zaman önce analizi yapılmış olan bir tanesi özellikle çok ilginçtir. Analizi ya da şemayı Hautes Études'teki* derslerin bir özetinde bulursunuz. Bu topaç imgesinin hikâyesidir.¹ Topaç, kendi etrafında dönen, ama tam da bizim kendi etrafımızda dönmememiz gereken şekilde kendi etrafında dönen bir şeydir. Çünkü topaç nedir? Topaç, dışsal bir hareketin çekişi ve itişiyile kendi etrafında dönen bir şeydir. Öte yandan, topaç kendi etrafında dönerek, farklı yönlere ve çevresindeki farklı unsurlara arka arkaya farklı yüzler gösterir. Son olarak ise topaç, görünüşte hareketsiz kalsa da aslında hep hareket halindedir. Oysa, topacın bu hareketi-

(*) L'École pratique des hautes études, Fransa'nın önde gelen ve öğrencilerini seçerek alan yüksek öğrenim kurumlarından biridir – ç.n.

1 “Ruhani huzursuzluk için kullanılan bir Helenistik ifade”, *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 1951, s. 3-7 (yeniden basım, A. J. Festugière, *Hermetisme et Mystique paenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967 içinde, s. 251-255).

nin tersine, bilgelik, irade dışı bir harekete dışsal bir hareketin çekmesi ya da itmesi tarafından yönlendirilmeye kendini hiçbir zaman bırakmaz. Tersine, kendini kendinin merkezinde sabitleyecek noktayı aramak ve bu noktayla ilgili olarak hareketsiz kalmak gerekecektir. Hedefini kendine doğru, kendinin merkezine doğru, kendinin merkezinde sabitlemek gerekir. Yapılması gereken hareket, hareketsizleşmek için kendinin bu merkezine dönmek ve bunu kesin biçimde yapmaktır.

Dolayısıyla tüm bu çevrilme imgeleri –dışımızda olandan başımızı çevirip kendini kendine doğru çevirme– bütün bunlar bariz şekilde bizi, belki biraz hızlı gitmek suretiyle söylüyorum, dönme/dönüşüm [*conversion*] nosyonu olarak adlandırabileceğimiz bir şeye yaklaştırır. Meşru bir biçimde “dönme/dönüşüm” olarak çevrilebilecek olan ve çevrilen tüm bir kelime dizisinin düzenli olarak karşımıza çıktığı da bir vakıadır. Örneğin, –Epiktetos’ta bulduğunuz,² Marcus Aurelius’ta bulduğunuz,³ Plotinus’ta da bulduğunuz–⁴ şu deyim vardır: *epistrephein pros heauton* (kendini kendine doğru çevirmek, kendine dönmek). Seneca’da [*se*] *convertere ad se* (kendine dönmek) gibi bir deyim vardır.⁵ Kendine dönme, bir kez daha; kendine doğru gerisin geri dönüş [*volte*]. Ama bana öyle geliyor ki –size göstermeye çalışacağım da bu– bütün bu imgelerde dönmeye dair çok katı bir nosyonla, “inşa edilmiş” bir nosyonla karşı karşıya değiliz. Söz konusu olan, daha ziyade bir tür pratik şema, sıkı bir şekilde inşa edilmiş olan ama ortaya dönme “kavramı” ya da nosyonu gibi bir şey çıkarmamış olan bir pratik şemadır. Her halükârda –bugün biraz bunun üzerinde durmak istiyorum– bu dönme, kendi üzerine çevrilme, kendine gerisin geri dönüş nosyonu üzerinde duracak olmamın nedeni, bu nosyonun, açık bir biçimde, Batı’nın gördüğü kendilik teknolojilerinin kesinlikle en önemlilerinden biri olmasıdır. En önemlilerinden biri dediğim zaman, elbette Hristiyanlıktaki önemini düşünüyorum. Ama dönme nosyonunun

- 2 “Hiçbir iyi âdetiniz yok, kendinize hiç dikkat etmiyor, hiç kendinize dönmüyorsunuz (*out’epistrophê eph’hanton*) ve kendinizi gözlemlemeye hiç özen göstermiyorsunuz” (Épictète, *Entretiens*, III, 16, 15, a.g. edisyon, s. 57); “kendinize geri dönün (*epistrepsate autoi*) içinizde taşıdığınız ön nosyonları anlayın” (*id.*, 22, 39, s. 75); “Söyle bana, dersini veya söylevini dinlediğinde endişeye kapılan, kendine dönüş yapan veya “Filozof bana dokundu; artık böyle davranmamam gerekir” diyerek çıkan oldu mu?” (*id.*, 23, 37, s. 93); “Ardından, eğer kendine geri dönersen (*epistrephe’s kata sauton*) ve olayın hangi alana ait olduğunu sorarsan, hemen hatırlayacaksın ki “bize bağımlı olmayan şeylerin” alanına aittir!” (*id.*, 24, 106, s. 110).
- 3 “Her şeyden önce, eğer bir insanı sadakatsizlikle veya nankörlükle suçluyorsan, dönüp kendine bak (*eis heauton epistrepheon*) (Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 42, a.g. edisyon, s. 108).
- 4 Plotin, *Enneades*, IV, 4, 2.
- 5 Dönüşümde bulunmaya bu tasallut için, bkz. Lucilius’a mektuplar 11, 8; 53, 11; 94, 67.

önemini sadece dinde ve Hristiyan dininde görmek ve ölçmek tamamen yanlış olurdu. Nihayetinde, dönme nosyonu aynı zamanda felsefi olarak önemli bir nosyondur ve felsefede, pratik felsefede belirleyici bir rol oynamıştır. Dönme/dönüşme nosyonunun ahlâki olarak da temel bir önemi vardır. Ayrıca unutmamak gerekir ki dönme nosyonu, 19. yüzyıldan itibaren düşünceye, pratiğe, deneyime, politik yaşama göz alıcı ve dramatik denebilecek bir biçimde girmiştir. Bir gün, “devrimci öznel” diyebileceğimiz şeyin tarihini çıkarmak ilginç olurdu. Bana burada ilginç gelen şey temelde şu: –bu bir varsayım– ne İngiliz devrimi diye adlandırılan şeyde, ne de [17]89 Fransa’sında “Devrim” diye adlandırılan şeyde dönme türünden bir şeyin var olduğu izlenimini almıyorum. Bana öyle geliyor ki, “devrime dönme” manasına gelen bireysel ve öznel deneyim şemaları, 19. yüzyıldan itibaren –yine bütün bunların yakından doğrulanması gerekir– kuşkusuz 1830-1840 yıllarına doğru ve tam da 19. yüzyıl için kurucu, tarihsel-mitik olay olan Fransız Devrimi’ne göndermeyle tanımlanmaya başlamıştır. Ve bana öyle geliyor ki, bütün 19. yüzyıl boyunca, devrime dönme* nosyonu, temel şeması hesaba katılmazsa devrim pratiğinin ne olduğu, devrimci bireyin ve devrim deneyiminin ne olduğu anlaşılamaz. O halde, sorun en geleneksel –diyebiliriz ki, Antik Çağ’a kadar geri gittiği için tarihsel olarak en yüklü ve yoğun– kendilik teknolojisiyle ilgili bu unsurun nasıl devreye girdiğini, dönme/dönüşme kipindeki bu kendilik teknolojisi unsurunun politika denen bu yeni alanla ve bu yeni faaliyet sahasıyla nasıl bağıntılandığını, bu dönme unsurunun zorunlu olarak ve yalnızca devrimi seçmekle, devrimci pratikle nasıl bağ kurduğunu görmektir. Aynı zamanda bu dönme nosyonunun devrimci bir partinin varlığının ta kendisi tarafından nasıl yavaş yavaş geçerli kılındığını –ardından içselleştirildiğini, sünger gibi emildiğini ve nihayet ortadan kaldırıldığını– da görmek gerekir. Yani, dönme şeması ile devrime kendini ait hissetmekten, bir partiye katılmak suretiyle kendini devrime ait hissetmeye nasıl geçildiğini görmek gerekir. Bildiğiniz gibi bugün, günlük deneyimimizde –yani başımızdaki çağdaşlarımızın belki biraz tatsız olan deneyiminde– artık sadece devrimi reddetmeye dönüyoruz; buna ikna oluyoruz. Bugünün büyük dönmeleri artık devrime inananmayanlar. Peki. Yani burada çıkarılacak bütün bir tarih var. Şimdi bu dönme nosyonu ile sözünü ettiğim dönemdeki, yani İ.S. 1.-2. yüzyıllar[daki] gelişme ve dönüşme biçimine geri dönelim. Kendine geri dönme ([se] *convertere ad se*) imgesinin çok önemli, çok sabit bir mevcudiyeti söz konusu burada.

(*) Burada, devrimin temsil ettiği şeylere tamamen ikna olma anlamında – y h n

İlk vurgulamak istediğim şey şu: Elbette, sözünü ettiğim dönemde, dönme temasının yeni olmadığı açıktır, zira Platon tarafından çok önemli ölçüde geliştirilmiş olduğunu biliyorsunuz. Bunu Platon'da *epistrophê* nosyonu biçiminde bulursunuz. Bu Platoncu *epistrophê* –burada çok şematik olarak konuşuyorum– şu şekilde karakterize edilir: ilk olarak başını görüntülerden çevirmek anlamına gelir.⁶ Başını bir şeyden (görüntülerden) çevirme şekli olarak bu dönme unsurunu bulursunuz. İkinci olarak: Kendi cehaletini görerek, kendi için kaygılanmaya ve kendiyle ilgilenmeye karar vererek kendini kendine çevirmek.⁷ Nihayet, üçüncü nokta şudur: sizi hatırlamaya götürecek olan bu kendine çevrilmeden hareketle yurduna, özlerin, hakikatin, Varlığın yurduna geri dönmek mümkün olacaktır.⁸ “...den yüzünü çevirmek”, “kendini kendine doğru çevirmek”, “hatırlama ediminde bulunmak”, “yurduna (ontolojik yurduna) geri dönmek” – işte Platoncu *epistrophê*'nin bu çok kaba şemasındaki dört unsur. Her halükârda gördüğünüz gibi, bu Platoncu *epistrophê*, ilk

6 “Mevcut söylem göstermektedir ki her ruhun bu öğrenme yetisi vardır ve kullanım için bir organa sahiptir ve nasıl bir göz karanlıktan aydınlığa ancak bütün bedeni, döndürerek döndürebiliniyorsa (*strephein*), bu organ da varlığı ve varlığın en parlak kısmını, ki biz bunu iyi olarak adlandırıyoruz, görmeyi kaldırabilecek hale gelinceye kadar, geçici şeylerden başını bütün ruhla birlikte çevirmelidir [...]. Eğitim, bu organı döndürme ve bunun için en kolay ve en etkili yöntemi bulma sanatıdır; söz konusu olan organa görüşü sağlamak değildir, çünkü o zaten bu görüşe sahiptir; ama öte yöne dönmüş olduğu ve başka tarafa baktığı için, dönüşümü gerçekleştirir” (*La République*, kitap VII, 518c-d, Platon, *Oeuvres complètes*, c. VII-1, çev. E. Chambry, a.g. edisyon içinde, s. 151). *Epistrophê* terimi Yeni-Platonculukta dolaysız ve merkezi bir değer kazanır (örneğin bkz. Porphyre: “Tek selamet Tanrı'ya doğru dönmektir (*monê sôtêria hê pros ton theon epistrophê*)” (*À Marcella*, 289N, çev. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, § 24, s. 120). Yeni-Platonculukta, dönme nosyonu sadece antropolojik değil, ontolojik bir önem kazanır. Ontolojik bir süreci adlandırmak üzere, bir ruhun içine girdiği macera çerçevesinin ötesine geçer: Yeni-Platonculukta bir varlık, sadece onu ilkesine “doğru döndüren” hareket içinde kendine özgü tutarlılığı kazanır. Bkz. P. Aubin, *Le Problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, 1963, ve A.D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933 (1961).

7 Bkz. 6 Ocak Dersi, İkinci Saat: *Alkibiades*'te Sokrates'in Alkibiades'e cehaletini göstererek onu kendisi için kaygılanmaya başlattığı pasaj (127e).

8 Hatırlama üzerine bkz. *Phaedrus*'un temel metinleri, 249b-c: “Bir insan zekâsı, bir duyum çoklulundan, düşünüm edimiyle bir araya getirilen bir birlige doğru giderek, İdea olarak adlandırılan şeye uygun bir biçimde kullanılmalıdır. Bu edim ruhumuzun eskiden, bir Tanrı'nın gezintisine eşlik ederken, görmüş olduğu nesnelerin tekrar hatırlanmasıdır (*anamnêsis*)” (çev. L. Robin, a.g. edisyon, s. 42); *Menon*, 81d: “Bütün doğa homojen olduğu ve ruh her şeyi öğrenmiş olduğu için, hiçbir şey tek bir hatırlamanın (insanların bilme [*savoir*] olarak adlandırdığı şey) onun diğer hepsini bulmasını sağlamasına engel olamaz (in Platon, *Oeuvres complètes*, c. III-2, çev. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1923, s. 250-251); *Phaidon*, 75e: “‘Öğrenmek’ olarak adlandırılan şey, zaten bize ait olan bu bilmeyi [*savoir*] yeniden kavramak değil midir? Ve, kuşkusuz, buna ‘yeni den hatırlamak (*anamnêskesthai*)’ adını vererek doğru adı kullanmış olamaz mıyız?” (çev. L. Robin, a.g. edisyon, s. 41).

olarak, bu dünya ile öteki dünya arasındaki temel bir karşıtlık tarafından yönetilir. İkinci olarak, ruhun bedenden, hapishane-bedenden, mezar-bedenden özgürleşmesi, kurtulması temasınca yönetilir.⁹ Üçüncü olarak ise bu Platoncu *epistrophê*, sanırım, bilmenin ayrıcalığı tarafından yönetilir. Kendini bilmek, hakikati bilmektir. Hakikati bilmek, özgürleşmektir. Bu farklı unsurlar, bilginin temel biçimi olarak bu hatırlama ediminde birbirlerine düğümlenirler.

Bana öyle geliyor ki, Helenistik ve Roma kendilik kültürünün tam göbeğinde bulunan bu “dönme”–bir kez daha tırnak içine alıyorum, çünkü bu temayı inşa edilmiş, kendi üzerine kapanmış, tamamlanmış ve iyi tanımlanmış olarak almamak gerektiğine inanıyorum– teması Platoncu *epistrophê*’den çok farklıdır. Elbette, tam anlamıyla Platoncu olan ve bu *epistrophê* nosyonuna sadık kalan akımları bir kenara koyuyorum. Helenistik ve Roma kendilik kültüründe bulunan dönme, ilk olarak, Platoncu *epistrophê* gibi bu dünya ile öteki dünya arasındaki karşıtlık ekseninde işlev görmez. Tersine, bu bir biçimde dünyanın içkinliğinde meydana gelen bir kendine geri dönüştür. Yine de bu bize bağımlı olamayanla bize bağımlı olan arasında öze dair bir karşıtlık olmadığı anlamına gelmez. Ama Platoncu *epistrophê* bizi bu dünyadan ötekine –aşağıdaki dünyadan yukarıdaki dünyaya– götürebilecek olan bu hareket idiyken, şimdi, Helenistik ve Roma kendilik kültüründe söz konusu olan dönme bize bağımlı olmayandan bize bağımlı olana doğru yer değiştirmeye götürür.¹⁰ Söz konusu olan, daha ziyade, bu içkinlik ekseninin içinde bir özgürleşme, hâkim olabileceğimiz şeye sonunda ulaşmak için hâkim olmadığımız şeyden özgürleşmedir. Bu da sonuç olarak bizi Helenistik ve Roma dönemine özgü dönmenin öteki özelliğine götürür: Bu dönme, bedenden özgürleşme tutumundan ziyade, kendinin kendiyile bütünsel, tamamlanmış ve upuygun bir ilişki tesis etmesi biçimini alır. Dolayısıyla dönme, bedenimden kopmada değil, kendinin kendisiyle upuygun hale gelmesiyle olur: Platoncu *epistrophê* ile ikinci büyük fark. Nihayet, üçüncü büyük fark, bilginin, kuşkusuz önemli bir rol oynasa da Platoncu *epistrophê*’deki kadar belirleyici, temel bir rol oyna-

9 Mezar-beden teması Platon’da önce *sôma* (beden) ile *sêma* (mezar ve işaret) arasındaki bir kelime oyunu olarak çıkar. Bu tema *Kratylos*, 440c’de, *Gorgias* 493a’da bulunur: “Bir gün, bilgin bir adamın mevcut yaşamımızın bir ölüm olduğunu ve bedenimizin bir mezar olduğunu söylediğini duydum” (Platon, *Oeuvres complètes*, c. III-2, çev. A. Croiset, a.g. edisyon içinde, s. 174-175); *Phaedrus*, 250c: “Arydık ve şu an, beden adı altında yanımızda gezdirdiğimiz bu mezarın işaretini taşıyıorduk” (çev. L. Robin, a.g. edisyon, s. 44). Bu tema üzerine P. Courcelle’e başvurulabilir, “Tradition platonicienne et Tradition chrétienne du corps-prison”, *Revue des études latines*, 1965, s. 406-443, ve “Le Corps-tombeau”, *Revue des études anciennes*, 68, 1966, s. 101-122.

10 Bu ayırım Epiketos’ta çok önemlidir ve onun için savaş gücünü, mutlak pusulayı oluşturur; bkz. *El Kitabı* ve *Sobhetler*, özellikle I, 1, ve III, 8.

mamasıdır. Platoncu *epistrophê*'de dönmenin öz, temel unsurunu oluşturan şey bilme, hatırlama biçimindeki bilmedir. Şimdi bu [*se*] *convertere ad se* sürecinde temel unsur, bilgiden çok daha fazla egzersiz, pratik, çalışma, *askêsis* olacaktır. Bütün bunlar çok şematik ve biraz sonra çok daha yakından işlemek gerekecek. Ama bunları sadece bu dönme temasını konumlandırmak, büyük Platoncu *epistrophê*'ye kıyasla analizini yapmak için söyledim.

İkinci olarak, şimdi [Helenistik dönmeyi], bu kez artık geride değil ileride, Hristiyan kültüründe bulunan, çok kesin bir dönme teması, biçimi ve nosyonuyla ilişkili olarak konumlandırmak istiyorum. Yani: 3. ve özellikle de 4. yüzyıldan itibaren gelişeceği haliyle dönme (*metanoia*) teması. Hristiyanların *metanoia* kelimesiyle adlandırdığı bu Hristiyan dönme, açık bir biçimde Platoncu *epistrophê*'den çok farklıdır. Bildiğiniz gibi, *metanoia* kelimesinin kendisi iki anlama gelir: *metanoia* tövbedir ve aynı zamanda düşünce, zihnin radikal değişimidir. Şimdi –az önce *epistrophê* konusunda yaptığım gibi çok şematik olarak konuşursak– bana öyle geliyor ki, bu Hristiyan *metanoia* şu özellikleri gösterir.¹¹ İlk olarak, Hristiyan dönmesi ani bir dönüşüm içerir. Ani derken, tüm bir gelişim çizgisi tarafından hazırlanmış olamayacağını ve hatta hazırlanmak zorunda kalmış olmayacağını söylemek istemiyorum. Yine de –hazırlık olsun olmasın, gelişim olsun olmasın, çaba olsun olmasın, çile olsun ya da olmasın– her halükârda, dönme olabilmesi için öznenin varlık biçimini tek kerede alt üst eden ve dönüştüren benzersiz, ani, aynı anda tem tarihsel hem tarih ötesi bir olay olması gerekir. İkinci olarak, yine bu dönmede, bu Hristiyan *metanoia*'da –öznenin bu ani, dramatik, tarihsel-tarih ötesi alt üst oluşunda– bir geçiş vardır: bir varlık türünden bir başkasına, ölümden yaşama, ölümlülüğten ölümsüzlüğe, karanlıktan aydınlığa, şeytanın hükmünden Tanrı'nın hükmüne, vb. geçiş. Ve nihayet, üçüncü olarak, bu Hristiyan dönmesinde diğer ikisinin sonucu olan ya da diğer ikisinin keşme noktasında olan bir unsur vardır: sadece öznenin kendi içinde bir kırılma olduğu ölçüde dönme olabilir. Dönen kendilik kendinden vazgeçmiş bir kendiliktir. Hristiyan dönmesinin temel unsurlarından birini oluşturan şey, kendinden vazgeçmek, kendine ölmek, ne varlığının, ne var olma biçiminin,

11 Foucault *paenitentia*'nın (*metanoia*'nın Latince çevirisi) analizini, temel gönderme noktası olarak Tertullianus'un (155-225 civarı) *De Paenitentia*'sını almak suretiyle, 1980 yılı dersinde (13, 20 ve 27 Şubat dersleri) yapar. Bu derslerde söz konusu olan Hristiyan dönmeyi Platoncu dönmeyle karşı karşıya getirmektedir. Platon'da dönme aynı hareketle hem Hakikatin hem de doğuştan onunla ilintili olan ruhun bilgisini edinmeyi sağlarken, Tertullianus, tövbede, kurumsallaşmış bir Hak kate erişim (iman) ile tövbeğin ruhundan çıkarılması gereken karanlık bir hakikatin (itirat) arayışını birbirinden ayırır.

ne alışkanlıklarının, ne *êthos*'unun daha önceki haliyle hiçbir ilişkisi olmayan başka bir kendilikte ve yeni bir biçim altında yeniden doğmaktır.

Eğer bunun karşısında, sözünü ettiğim Helenistik ve Roma dönemlerindeki felsefe, ahlâk, kendilik kültürünün nasıl tarif edildiğine bakarsak, bu *conversio ad se*'nin¹² (bu *epistrophê pros heauton*'un)¹³ nasıl tarif edildiğine bakarsak, bence Hristiyan dönmesinden tamamen farklı süreçlerin işlediğini görürüz. İlk olarak, tam da bir kırılma yoktur. Yani tabii burada biraz daha kesin olmak gerekiyor ve zaten ben de bunu daha sonra geliştirmeye çalışacağım. Kendilikle kendilik arasında kopma gibi şeyi, kendinin bir değişimi, ani ve radikal çehre değiştirmesi [*transfiguration*] gibi bir şeyi belirten belli ifadeler bulursunuz. Seneca'da –ama pratik olarak sadece Seneca'da– *fugere a se* deyimini bulursunuz: kendinden kaçmak, kendinden kurtulmak.¹⁴ Aynı Seneca'da, örneğin Lucilius'a yazdığı 6. mektubunda, ilginç ifadeler de bulursunuz. Şöyle der: Fiilen ilerleme kaydettiğimi hissetmem müthiş bir şey. Bu sadece bir *emendatio* (düzeltme) değil. Düzelmekle yetinmiyorum, galiba çehre değiştiriyorum (*transfigurari*).¹⁵ Ve aynı mektupta, biraz daha aşağıda, kendinin dönüşümünden (*mutatio mei*) söz eder.¹⁶ Ama bu birkaç belirti dışında, bu Helenistik ve Roma dönmesinde bana temel ya da her halükârda karakteristik olarak görünen şey, kırılma varsa bu kırılmanın kendilikte gerçekleşmemesidir. Kendiliğin kendisinden koptuğu, mecazi bir ölümden sonra kendinden başka olarak yeniden doğmak için kendinden vazgeçtiği bu kopma, kendiliğin içinde değildir. Eğer kırılma varsa –ve kırılma vardır– bu kendini çevreleyen şeylerle ilişkili olarak gerçekleşen bir kırılmadır. Bu kırılmayı, kendilik artık daha fazla köle, bağımlı ve sınırlı olmasın diye, kendiliğin çevresinde gerçekleştirmek gerekir. Kendiliğin kendilikle değil, geri kalanlarla kırılmasına gönderme yapan tüm bir terim, nosyon dizisi vardır. Kaçışı (*pheugein*),¹⁷ inzivaya çekilmeyi (*anak-hôrêsis*) adlandıran bütün terimler vardır. Bildiğiniz gibi, *anakhôrêsis*'in iki

12 Bkz. *Le Souci de soi*, op. cit., s. 82

13 Bkz. Épictète, *Entretiens*, III, 22, 39; I, 4, 18; III, 16, 15; III, 23, 37; III, 24, 106.

14 Bkz., 17 Şubat Dersi, İkinci Saat içinde Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'nın III. kitabına önsözün analizi (azat edilmesi gereken kendine kölelik –*servitus sui*– konusunda).

15 “Lucilius, daha iyiye gittiğimi düşünüyorum; aslında bunu demek yetmez: İçimde bir metamorfoz oluyor (*intellego. Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari*)” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup 6, 1, a.g. edisyon, s. 16).

16 “Ah! Çok hızlı bir dönüşümün etkilerini sana anlatmak isterdim (*tam subitam mutationem mei*)” (*id.*, mektup 6, 2, s. 17).

17 “Eğer henüz bu eğilimlere [bana bağımlı olmayan şeylere, benim için bir hiç olduklarını bildirmek] sahip değilseniz, eski alışkanlıklarımızdan kaçın, eğer biri olmaya başlamak istiyorsanız kâfirlerden kaçın” (Épictète, *Entretiens*, III., 15, s. 57).

Bu metnin analizi için, bkz. 17 Şubat Dersi, İkinci Saat.

anlamı vardır: bir ordunun düşman karşısında geri çekilmesi (bir ordu düşman karşısında ricat eder: *anakhôrei*, gider, geri çekilir, ricat eder) veya *anakhôrêsis*, *khôra*'ya, kırsala giden, böylece tabiiyetinden ve kölelik konumundan kurtulan kölenin kaçıdır. Söz konusu olan bu kırılmalardır. Kendinin bu özgürleşmesinin, göreceğimiz gibi, Seneca'da (örneğin *Doğa Araştırmaları*'nın¹⁸ üçüncü bölümünün önsözünde ya da 1,¹⁹ 32,²⁰ 8,²¹ vb. mektuplarda) bir yığın eşanlamlısı, yine dünyanın geri kalanıyla kendi arasında bir kırılmaya gönderme yapan bir yığın deyim vardır. Dikkatinizi Seneca'nın çok iyi bilinen, az önce sözünü ettiğim topacın dönmesinden farklı bir anlamda, parmak uçlarında dönmeye gönderme yapan metaforuna çekmek isterim. Seneca 8. mektubunda felsefenin özneyi kendi üzerine çevirdiğini söyler, yani felsefe özneye efendinin, geleneksel ve hukuki olarak, köleyi azat ettiği hareketi yaptırır. Efendinin köleyi tabiiyetinden serbest bırakmasını gösteren, sergileyen ve gerçekleştiren törensel bir hareket vardır ve bu harekette efendi köleyi kendine döndürür.²² Seneca bu imgeyi alır ve felsefenin özneyi kendi üzerine döndürdüğünü söyler, ama onu serbest bırakmak için.²³ Dolayısıyla kendi için kırılma, kendi bütün çevresiyle arasındaki kırılma, kendi yararına kırılma, ama kendi içinde kırılma değildir.

Bu dönmeye dair ikinci önemli ve onu Hristiyanların müstakbel *metanoia*'sından farklı kılan tema, Helenistik ve Roma dönmesinde gözlerin kendine doğru çevrilmesinin gerekliliğidir. Kendiliği bir manada gözünün, bakışının altında tutmak, onu gözünün önünde tutmak gerekir. Buradan, *blepe se* (kendine bak, bunu Marcus Aurelius'ta bulursunuz)²⁴ veya *observe te* (ken-

18 Bu metnin analizi için, bkz. 17 Şubat Dersi, İkinci Saat.

19 "Azizim Lucilius: Kendi üzerindeki haklarına sahip çık (*vindica te tibi*)" (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup I, 1, s. 3).

20 "Acele et o zaman azizim Lucilius. Hızını ikiye katlaman gerekiyormuş, peşinde düşman varmış, kaçanları kovalayan atlıların yaklaşmasından şüpheleniyormuşsun gibi düşün. Oradasın: Takip ediliyorsun. Hadi çabuk! Kaç (*adcelera et evade*)" (*id.*, mektup 32, 3, s. 142).

21 "Hem dünyadan, hem de bu dünyanın işlerinden çekildim (*secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus*)" (*id.*, mektup 8, 2, s. 23).

22 Gerçek özgürleşmenin nesnel azadın alanına değil, arzulardan vazgeçme alanına ait olduğunu göstermek üzere bu jestin Epiktetos tarafından yeniden ele alınması için bkz. "Kölesini tefecinin önünde döndürmekle [efendinin kölesini kendi etrafında döndürerek azat etme töreni – ç.n.] hiçbir şey yapılmış olmadı mı? [...] Bu merasimin nesnesi olan kişi özgür kalmadı mı? – Ruh dinginliğini ne kadar kazandıysa, o kadar özgür" (*Entretiens*, II, 1, 26-27, s. 8).

23 "İşte bugün [Epikuros'ta] bulduğum bir özdeyiş: 'Kendini felsefeye köle et ve o zaman hakiki özgürlüğü kazanacaksın.' Aslında, felsefe kendine tabi olanı, kendini ona adayamı geciktirmez: Kuruluş hemen orada gerçekleşir (*statim circumagitur*). Felsefeye kölelik diyen, tam da özgürlük der" (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup 8, 7, s. 24).

24 Marc Aurele, *Pensées*, VII, 55 ve VIII, 38.

dini gözlemle),²⁵ *se respicere* (kendine bakmak, bakışını kendine çevirmek),²⁶ zihnini kendine uygulamak (*prosekhein ton noun heautô*),²⁷ vb. gibi tüm bir deyim dizisi çıkar. Dolayısıyla kendini gözünün önünde tutmak gerekir.

Nihayet üçüncü olarak, kendine doğru bir amaca doğru gider gibi gitmek gerekir. Bu artık sadece gözlerin bir hareketi değil, tek amaç olarak kendine doğru gitmesi gereken tüm varlığın bir hareketidir. Kendine doğru gitmek, aynı zamanda kendine bir dönüştür: limana dönülmesi gibi, ya da bir ordunun onu koruyan şehir ve kaleye dönmesi gibi. Burada da, kale-kendilik²⁸ –sonunda sığınılan liman olan kendilik, vb.–²⁹ üzerine, kendine doğru yönelme hareketinin aynı zamanda bir kendine geri dönme hareketi olduğunu gösteren tüm bir metafor dizisi vardır. Dahası, kendiliğinden tutarlı olmayan bu imgelerde, bu dönme nosyonunun, pratiğinin, pratik şemasının gerilimini gösteren bir sorun vardır. Bence, kendiliğin, önceden verili olduğu için geri dönülen bir şey mi, yoksa kendi için saptanan ve sonunda, bilgeliğe ulaşıldığı takdirde, erişilecek bir şey mi olduğu konusunda Helenistik ve Roma düşüncesinde hiçbir zaman bir açıklık ya da karar olmadığından, burada bir sorun vardır. Kendilik uzun *askesis* ve felsefi pratik çemberi boyunca geri dönülen nokta mıdır? Kendilik hep göz önünde bulundurulmuş ve sadece bilgeliğin sağlayabileceği bir hareket yoluyla erişilen bir nesne midir? Burada, kendilik pratiğinin temel belirsizlik ya da salınım noktalarından biri olduğuna inanıyorum.

Her halükârda –ve bu, dönme nosyonuyla ilgili olarak vurgulamak isteyeceğim son özellik olacak– geri dönülen ya da kendisine doğru yönelinen bu kendilikle sonunda, dönme hareketini değilse de en azından varış ve tamamlanış noktasını karakterize eden belli ilişkiler tesis etmek söz konusudur. Kendiliğin kendilikle bu ilişkileri bir edim biçimini alabilir. Örneğin: Kendilik esirgenir, korunur, silahlandırılır, teçhizatlandırılır.³⁰ Bu ilişkiler tavrı

25 “Yaşamını didik didik et, farklı yönlerde araştır ve her yere bak (*excute te et varie scrutare et ob-serva*)” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap II, mektup 16,2, s. 64); “böylece, kendini incele (*ob-serva te itaque*)” (*id.*, mektup 20, 3, s. 82).

26 “Kendimi hemen inceleyeceğim ve pratiklerden en kurtarıcı olanını takip ederek yaşamını gözden geçireceğim. Niye bu kadar kötüyüz? Çünkü hiçbirimiz, yaşamında geriye doğru bakmıyor (*nemo vitam suam respicit*)” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap X, mektup 83, 2, s. 110).

27 Bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat.

28 Bkz. aynı ders, yukarıda, 10. dipnot.

29 “Sıradan insanlardan kurtul, çok sevgili Paulinus ve varlığın esnasında çok sallandığın için biraz daha sakin bir limana çekil (*De la brièveté de la vie*, XVIII, 1, Sénèque, *Dialogues*, c. II, çev. A. Bourgerie, Paris, Les Belles Lettres, 1923 içinde, s. 74).

30 Teçhizat nosyonu (*paraskenê*) üzerine bkz. 24 Şubat Dersi, İkinci Saat.

ilişkileri biçimini de alabilir: Kendiliğe saygı duyulur, kendilik onurlandırılır.³¹ Ve son olarak, bu ilişkiler bir anlamda bir tür durum ilişkisi biçimi de alabilir: Kendinin efendisi olunur, kendiliğe sahip çıkılır, kendilik kendinindir (hukuki ilişki).³² Veya: Kendinden bir haz, keyif ya da tensel haz alınır.³³ Görüyorsunuz ki burada tanımlanmış olan dönme, kendine doğru yönelen, kendini gözünün önünden ayırmayan, kendiliği bir amaç olarak sabitleyen ve nihayet ona erişen ya da dönen bir harekettir. Eğer dönme (Hristiyan ya da Hristiyanlık sonrası *metanoia*) kendiliğin kendi içinde kırılması ve değişimi biçimini alıyorsa, dolayısıyla eğer dönme bir tür özne-aşımı [*trans-subjectivation*] ise, o zaman İ.S. ilk yüzyılların felsefesinde söz konusu olan dönmenin bir özne-aşımı olmadığını söylemeyi teklif edeceğim. Bu özneye temel bir kopuş sağlama ya da böyle bir kopuşu öznedeki belirleme biçimi değildir. Dönme, özne-aşımından ziyade kendi kendini özneleştirme olarak adlandıracağım uzun ve kesintisiz bir süreçtir. Kendini amaç olarak alıp, kendinin kendiyi upuygun ve dolu bir ilişkisi nasıl tesis edilir? Bu dönmede esas mesele budur.

Sonuç olarak, gördüğünüz gibi, Hristiyan *metanoia* nosyonundan çok uzaktayız gibi duruyor. Her halükârda (edebiyatta, elbette klasik Yunan metinlerinde, ama aynı şekilde sözünü ettiğim dönemde rastladığınız) *metanoia* teriminin kendisi hiçbir zaman dönme anlamı taşımaz. Birincil olarak bir görüş değişikliği fikrine gönderme yapan belirli kullanımları vardır. Biri tarafından ikna edildiğinde *metanoiei* yapılır (görüş değiştirilir).³⁴ Aynı şekilde *metanoia* nosyonu, pişmanlık, vicdan azabı hissetmek anlamında *metanoiein* fikri bulunur (bu kullanımı Thukydides, Kitap III'te bulursunuz).³⁵ Bu kullanımda mevcut olan şey, olumsuz bir yan anlam, olumsuz bir değer

31 *Therapeuein heauton* üzerine bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat.

32 Bkz. *Le Souci de soi*, s. 82-83: Seneca'ya gönderme (Lucilius 32. ve 75. mektuplar; *De la brièveté de la vie*, V, 3).

33 Bkz. *Le Souci de soi* (s. 83-84). Burada Foucault, Seneca'ya gönderme yaparak, yabancılaştırıcı *voluptas* ile hakiki kendilik *gaudium*'unu (veya *laetitia*) karşı karşıya getirir: "Neşenin hep daim olmasını isterim. Hanende ziyade olsun isterim. Senin içinde olmak şartıyla, hanende de ziyade olacaktır [...]. Onu nerede bulacağını bir kere gördün mü ardı arkası kesilmeyecektir [...]. Bakışını hakiki iyiye çevir; Kendinin mülkiyetinden (*de tuo*) mutlu ol. Peki bu mülkiyet nedir? Kendin-sin (*te ipso*) ve kendinin en iyi parçası" (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap III, mektup 23, 3-6, s. 98-99).

34 Örneğin bkz. şu anlamda: "Kendini birçok insanın efendisi kılmış birinin, Persli Kiros, var olduğunu dikkate aldığımızda [...], fikrimizi gözden geçirip, insanlara hükmetmenin, nasıl yapılacağı biliniyorsa ne imkânsız ne de zor bir iş olduğunu kabullenmek zorunda kaldık (*ek toutou dê êna gkazometha metanoiein*)" (Xénophon, *Cyropédie*, c. I, 1-3, çev. M. Bizos ve E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, 1971, s. 2).

35 "Ama ertesi günden itibaren, verilen kararın gaddar ve ağır olduğu düşüncesiyle, pişmanlıklar baş gösterdi (*metanomis euthus en autois*)" (Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, c. II-1, kitap III, XXXVI, 4, çev. R. Weil ve J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, s. 22).

yüklemedir. O dönem Yunan edebiyatında *metanoia*'nın olumlu bir anlamı yoktur, her zaman olumsuz bir anlamı vardır. Böylece, Epiktetos'ta şunu bulursunuz: Zihinde bulunabilecek yanlışlıklar hükümlerden kurtulmak gerekir. Niye yanlışlıklar hükümlerden kurtulmak gerekir? Çünkü bu olmadan, bu hükümler nedeniyle ve onların sonucu olarak, kendini azarlamak, kendiyle mücadele etmek, pişman olmak zorunda kalınırdı (böylece *makhestia*, *basanizein*, vb. fiiller vardır). Ve pişman olmak zorunda kalınırdı: *metanoein*.³⁶ Dolayısıyla: *Metanoein* yapmamak için (pişman olmamak için) yanlışlıklar hüküm sahibi olmamak. Aynı şekilde, Epiktetos'un *Enchiridion*'unda şunu bulursunuz: Kendini, daha sonra pişmanlık (*metanoia*) uyandıracak hazlara bırakmamak gerekir.³⁷ Marcus Aurelius'ta da şu tavsiye vardır: "Her eylemle ilgili olarak kendine şunu sormak gerekir: 'acaba talih beni pişman eder mi?' [*mê metanoêsô ep'autê*: bu eylemden pişmanlık duymayacak mıyım?; M.F.]."³⁸ Dolayısıyla, pişmanlık kaçınılması gereken bir şeydir ve bu pişmanlıktan kaçınmak gerektiği için yapılmaması gereken şeyler, reddedilmesi gereken hazlar, vb. vardır. Yani pişmanlık olarak *metanoia* kaçınılması gereken bir şeydir. Bütün bunları söylememin nedeni şu: Bence, bu kendine dönme, kendini kendine çevirme tematiğinde söz konusu olan şey, öznenin kendinden vazgeçmek ve kendinden hareketle yeniden doğmak suretiyle tamamen alt üst olması yoluyla kurucu hale gelen dönme anlamındaki *metanoia* ile özdeşleştirilemez. Mesele bu değildir. Kendinden kopma, olumlu bir anlamda, kendinin yenilenmesi anlamında *metanoia* çok daha geç metinlerde karşımıza çıkar. Elbette, 3. yüzyıldan itibaren veya en azından büyük pişmanlık törenlerinin yerleşmesinden itibaren *metanoia*'ya olumlu bir anlam veren Hristiyan metinlerinden bahsetmiyorum. Felsefe söz dağarında olumlu bir anlamda ve öznenin kendini yenilemesi anlamında *metanoia* terimini ancak 3.-4. yüzyıllarda bulursunuz. Bu terimi, örneğin, Hierocles Pythagorasçı metinlerinde şunu söylediğinde bulursunuz: *Metanoia*, *arkhê tês philosophia*'dır (felsefenin başlangıcıdır). Bu akılsızca olan tüm eylem ve söylemden kaçmadır (*phugê*). Bu pişmanlık taşımayan bir yaşama ilk ve en eski hazırlıktır. Burada, aslında, kelimenin yeni anlamıyla, en azından kısmen Hristiyanlar tarafından geliştirilmiş anlamıyla *metanoia* vardır: Bu öznenin

36 "Bu şekilde, her şeyden önce, kendini suçlaması, kendiyle mücadele etmesi (*makbomenos*), tövbe etmesi (*metanoôn*), kendini üzmesi (*basanizôn heauton*) gerekemeyecektir" (Épictète, *Entretiens*, II, 22, 35, s. 101).

37 "Daha sonra tövbe edecek ve kendini suçlayacaksın (*husteron metanoesais kai autos seautô loidorêsê*)" (Épictète, *Manuel*, 34, çev. F. Bréhier, *Les Stoïciens*, op. cit. içinde, s. 1126).

38 Marc Aurel, *Pensées*, VIII, 2 (s. 83).

değişimi, alt üst olması, varlığının değişmesi ve içinde pişmanlık olmayan bir yaşama erişim olarak bir *metanoia* fikridir.³⁹

Sonuç olarak Platoncu *epistrophê* ile Hristiyan *metanoia* arasında şimdi incelemek istediğim kesitte olduğumuzu görüyorsunuz. Bence ne biri ne de diğeri –ne *epistrophê* ne de, şematik bir biçimde, Hristiyan olarak adlandırılabilir *metanoia*– 1.-2. yüzyılın metinlerinde sürekli olarak mevcut olan ve sürekli gönderme yapılan bu pratik ve bu deneyim biçimini tarif etmeye uygun değildir. Bütün bu hazırlık, *epistrophê* ile *metanoia* arasında, bu dönmenin analiziyle ilgili olarak aldığım bütün bu tedbir, elbette yirmi yıl önce Pierre Hadot tarafından yazılmış temel bir metne gönderme yapar.⁴⁰ *Epistrophê* ile *metanoia* üzerine çok temel ve önemli olduğunu düşündüğüm bir analiz yaptığı bir felsefe kongresinde Hadot, dönmenin Batı kültüründe iki büyük modeli olduğunu söylüyordu: *epistrophê* modeli ile *metanoia* modeli. *Epistrophê*, der Hadot, ruhun kendi kökenine doğru çevrilişini, varlığın mükemmelliğine doğru çevrilişini, varlığın ebedi hareketi içine yerleştiği hareketi içerimleyen bir nosyon, bir deneyimdir. Bu *epistrophê*'nin modeli bir manada uyanıştır ve *anamnêsis* (uyanış) temel uyanma biçimidir. Gözler açılır, ışık keşfedilir ve ışığın, aynı zamanda varlığın da kaynağı olan, kaynağına çevrilir. İşte *epistrophê* budur. *Metanoia*'ya gelince, der Hadot, başka bir modeldir ve başka bir şemaya uyar. Burada söz konusu olan zihnin alt üst olması, radikal bir yenilenmedir; söz konusu olan öznenin kendisi tarafından yeniden doğurulmasıdır ve bunun merkezinde kendi kendinin deneyimi ile kendi kendinden vazgeçme olarak ölüm ve diriliş vardır. Hadot *epistrophê* ile *metanoia*'yı, bunların karışıklığını, Batı düşüncesinde, Batı ruhaniliğinde ve Batı felsefesinde sürekli bir kutuplaşmaya dönüştürür. Dolayısıyla, *epistrophê* ile *metanoia* arasındaki karışıklığın çok etkili olduğunu, Hristiyanlıktan itibaren var olduğu, pratik edildiği ve deneyimlendiği haliyle dönmenin analizi için aslında çok iyi bir zemin oluşturduğunu düşünüyorum. Şimdi tek kelimeyle dönme olarak adlandırabileceğimiz bu deneyimde öznenin bu iki dönüşüm, çehre değiştirme [*trans-*

39 “Hê de *metanoia hautê philosophias arkhê ginetai kai tòn anoetôn ergôn te kai logôn phugê kai tês ametamelêtou zôês hê prôtê paraskueuê*” (Hiéroclès, *Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, XIV-10, yay. F.G. Koehler, Stuttgart, Teubner, 1974, s. 66. (Bu alıntıyı bulabilmeyi R. Goulet'e borçluyum). 1925 tarihli bir baskıda (Paris, L'Artisan du livre), M. Meunier bunu şöyle çevirir: “Dolayısıyla tövbe felsefenin başlangıcıdır ve akılsız sözlerden ve eylemlerden kaçınma bizi tövbekarlıktan azade bir yaşama hazırlayan ilk koşuldur” (s. 187).

40 P. Hadot, “*Epistrophê et metanoia*”, *Actes du XIe congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1951*, Louvain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, cilt. XII içinde, s. 31-36 (bkz. *L'Encyclopaedia Universalis* için yazılmış “Dönme” maddesinde yeniden ele alınmış ve *Exercices spirituels et Philosophie antique*'in ilk baskısında, *op. cit.*, s. 155-182 yeniden yayımlanmıştır).

figuration] kipinin aslında iki temel biçim oluşturduğunu düşünüyorum. Ama yine de şunu söylemek isterim: Eğer işleri artzamanlı gelişiminde alırsak ve dönme temasının gidişatını bütün Anti Çağ boyunca izlersek, bu iki modeli, bu iki şemayı, Platon'dan Hristiyanlığa giden dönemde ne olduğunu açıklamamızı ve analiz etmemizi sağlayacak zemin olarak çok zor görünmektedir. Bana öyle geliyor ki, eğer Platoncu veya belki Pythagorasçı-Platoncu bir nosyon olan *epistrophê* aslında Platoncu metinlerde (dolayısıyla [İ.Ö.] 4. yüzyılda) açık olarak geliştirilmişse de, bu unsurlar daha sonraki düşüncede, tam anlamıyla Pythagorasçı ve Platoncu olan akımların dışında, derin bir biçimde değiştirilmiştir. Epikürosçu, Kinik, Stoacı, vb. düşünceler dönmeyi Platoncu *epistrophê* modelinin dışında düşünmeye çalışmış – ve bence bu konuda başarılı olmuşlardır. Ama yine de, sözünü ettiğim bu dönemde, Helenistik ve Roma düşüncesinde, *metanoia* şemasından, kendinden vazgeçme ve öznenin varlığının ani ve dramatik alt üst oluşu etrafında düzenlenen bu Hristiyan *metanoia*'sından ayrı bir dönme şeması vardır. Dolayısıyla, şimdi daha yakın bir biçimde incelemek istediğim şey, bu Platoncu *epistrophê* ile Hristiyan *metanoia*'sının yerleşmesi öncesinde, öznenin kendine dönmeye, kendine doğru yönelmeye ya da kendini kendine doğru çevirmeye çağrıldığı hareketin nasıl kavrandığıdır. İncelemek istediğim şey, ne *epistrophê* ne de *metanoia* olan bu dönmedir. Bunu iki biçimde inceleyeceğim.

İlk olarak ve bugün, bakışın dönmesi sorununu incelemeye çalışacağım. Genel dönme (kendine dönme) temasında “bakışını kendine çevirmek” ve “kendi kendini tanımak” sorusunun nasıl yerleştiğini görmeye çalışacağım. Temanın önemi dikkate alındığında –kendine bakmak gerekir, gözlerini kendine doğru çevirmek gerekir, kendini gözünün önünden ayırmamak gerekir, kendini hep gözünün önünde tutmak gerekir– bana öyle geliyor ki, burada bizi “kendini tanı” buyruğuna çok yaklaştıran bir şey vardır. “Gözlerini kendine çevir” buyruğu [...] tarafından içerilen şey, öznenin kendisi tarafından tanınmasıdır. Plutharkos, Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius kendini incelemek, kendine bakmak gerekir dediğinde, aslında ne tür bir bilme [*savoir*] söz konusudur? Söz konusu olan, kendini bir [bilgi] nesnesi olarak mı kurmaktır? [Bu “Platoncu” bir çağrı mıdır?] Bu, daha sonraki Hristiyanlık ve manastır edebiyatında, şu tür buyruk ve tavsiyeler şeklinde tercüme olacak bir uyanık olma talimatı biçiminde [bulunacak olan çağrıya çok yakın bir çağrı değil midir?]:* Aklına gelen bütün imge ve temsillere dikkat et; yüreğin-

(*) Elyazmasından hareketle yeniden yapılandırma.

de meydana gelen her hareketi incelemekten vazgeçme ki iğvanın işaretleri ve izlerini çözebilesin; aklına gelenlerin sana Tanrı tarafından mı, şeytan tarafından mı, yoksa senin tarafından mı gönderildiğini belirlemeye çalış; aklına gelen ve en saf fikirlermiş gibi görünen fikirlerde bir tensel arzu izi yok mu? Kısacası burada, manastır pratiğinden hareketle Platoncu bakıştan çok farklı bir kendine bakış türü vardır.⁴¹ Bence sorulması gereken soru [şudur]: Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius, vb. “kendine bak” buyruğunu getirdiğinde, söz konusu olan Platoncu bakış mıdır –hakikatin tohumlarını kendi içinde keşfetmek için kendine bak–, yoksa tensel arzunun izlerini bulmak için vicdanının sırlarını (*arcana conscientiae*) ortaya çıkarmak ve araştırmak üzere mi kendine bakmak gerekir? Bence ne biri ne de öbürüdür: “Bakışını kendine çevir” talimatının Platoncu “kendini tanı”dan ve manastır ruhaniliğindeki “kendini incele”den tamamen ayrı ve özel bir anlamı var. Plutharkos, Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius, vb.’nin metinlerinde “bakışını kendine çevirmek” ne anlama gelir? Bence “bakışını kendine çevirmek” dediğinde, bunun ne anlama geldiğini anlamak için önce şu soruyu sormak gerekir: Bakış kendine doğru çevir talimatı alındığında bakışın neden çevrilmesi gerekir? Bakış kendine çevirmek, her şeyden önce şu anlama gelir: ötekilerden çevirmek. Ardından şu anlama gelir: Bakış dünya işlerinden çevirmek gerekir.

İlk olarak: Bakışını kendine çevirmek, bakışını ötekilerden çevirmektir. Ötekilerden çevirmek, yani: Gündelik hayatın hay huyundan, başkalarıyla ilgilenmemize neden olan meraktan, vb. çevirmek. Bu konuda çok ilginç, kısa, Plutharkos’un bütün metinleri gibi biraz banal ve fazla ileri gitmeyen ama bakışın ötekilerle ilgili olarak çevrilmesi konusunda çok anlamlı olan bir metin vardır. Bu, tam olarak *Merak Üzerine* başlığını taşıyan ve daha başında ilginç iki metafor bulunan bir denemedir. Metnin hemen başında Plutharkos şehirlerde olana gönderme yapar.⁴² Ve şöyle der: Eskiden şehirler rastgele, en kötü şartlarda ve baştan başa esen kötü rüzgârlar ve kötü güneş ışığı, vb. nedenlerle hiç rahat olmayacak şekilde inşa edildiler: Bir noktada şehirlerin olduğu gibi yerini değiştirmek ile onları yeniden düzenlemek, yeniden planlamak, bizim dediğimiz gibi, “yeniden yönlendirmek” arasında seçim yapmak gerekti. Plutharkos bunun için tam olarak *strephein* ifadesini kullanır.⁴³ Evler kendi üzerlerine çevrilir, başka türlü yönlendirilir, kapılar ve pen-

41 Hristiyanlıkta, vicdan sırlarının çözümlenmesi tekniklerinin tesis edilmesine dair bir sunum için bkz. Foucault’nun Cassianus’ta vicdan yönlendirmesi pratiklerini temel aldığı bkz. 26 Mart, 1980 Dersi (yılın Collège de France’taki son dersi).

42 Plutarque, *De la curiosité*, SFS b d, çev. J. Dumortier ve J. Delradas, a.g. edisyon, s. 266-267.

43 “Boylece, Batıdan gelen kötü rüzgârlara açık vatanımı, öğleden sonra Parnassos’tan gelen güneşin

cereler başka türlü açılır. Veya, der Plutharkos, rüzgâr şehirleri ve sakinlerini zarar verici, tehlikeli, nahoş, vb. bir şekilde dövmenin diye dağlar devrilebilir ya da duvarlar dikilebilir. [Dolayısıyla:] bir şehrin yeniden yönlendirilmesi meselesi. İkinci olarak, biraz daha aşağıda (515e'de), Plutharkos, tekrar ev metaforuna geri dönerek, pencerelerin komşuların pencerelerine açılmaması gerektiğini söyler. Veya, her halükârda, komşuya açılan pencere varsa onları kapatmak ve tersine, erkeklerin dairelerine, hareme, hizmetkârların bölümüne bakan pencereleri, olup bitenleri sürekli olarak bilmek ve gözetlemek için, açmak gerekir. İşte, der Plutharkos, kendiyile de böyle yapmak gerekir. Ötekilerde değil kendinde olup bitene bakmak. Burada, başkalarına yönelik bir bilginin veya onlara dair şüpheli bir merakın yerini, kendilik için biraz daha ciddi bir incelemenin aldığı izlenimi –en azından ilk izlenim– doğar. Aynı şey, birden fazla kere şu talimatı bulduğunuz Marcus Aurelius için de geçerlidir: Başkalarıyla ilgilenmeyiniz, kendiyile ilgilenmek çok daha iyidir. Dolayısıyla 11, 8'de şu ilke vardır: Genelde, mutsuz değilizdir, çünkü başkalarının ruhunda olup bitene dikkat etmeyiz.⁴⁴ III, 4'de: “Yaşamını başkalarının yaptığı şeyi düşünerek harcama.”⁴⁵ IV, 18'de: “Komşunun ne dediği, yaptığı veya düşündüğüne değil de sadece kendinin ne yaptığına (*ti autos poiei*) bakınca ne kadar boş vakit kalıyor.”⁴⁶ Dolayısıyla, başkalarında olup bitene bakmak yerine kendiyile ilgilenmek.

Ama bakışın çevrilmesinin tam olarak ne olduğuna ve başkalarına bakmaktan vazgeçildiğinde kendinde neye bakmak gerektiğine biraz eğilmek gerekir. Her şeyden önce hatırlamak gerekir ki merak kelimesi, *polupragmosune*'dir, yani bilme arzusundan çok patavatsızlık. Bu, bizi ilgilendirmeyene burnumuzu sokmaktır. Plutharkos bunun tanımını çok kesin olarak denemesinin başında verir: “*philomatheia allotriôn kakôn*.”⁴⁷ Bu, başkalarının başına gelen kötülükleri, başkalarında yolunda gitmeyenleri öğrenmenin hazzıdır. Bu, başkalarında yolunda gitmeyenlerle ilgilenmektir. Bu, onların hatalarıyla ilgilenmektir; onların yaptığı hataları bilmekten alınan hazzdır. Buradan da Plutharkos'un ters yöndeki tavsiyesi çıkar: Meraklı olma. Yani: Ötekilerin

tüm gücüne maruz kalıyordu; Chaeron tarafından Doğuya doğru yeniden yönlendirildiği (*trapênai*) söylenir” (*id.*, 515b, s. 266).

⁴⁴ “Baskalarının ruhlarında olup kulak vermeyen birinin, bu yüzden bedbaht olduğunu görmek kolay değildir. Kendi ruhlarındaki hareketleri gözlemlemeyenler için ise bedbahtlık kaçınılmazdır” (Marc Aurèle, *Pensées*, II, 8, s. 12).

⁴⁵ *Pensées*, III, 4 (s. 20). Cümle şöyle biter: “cemaate faydalı bir erik önermezsen eğer”.

⁴⁶ *Pensées*, IV, 18 (s. 31).

⁴⁷ Plutarque, *De la curiosité*, 515d, § 1 (s. 267).

hatalarıyla ilgilenmek yerine kendi hatalarınla ve yanlışlarıyla, kendi *harmartêmata*'nla ilgilen.⁴⁸ Kendinde olan hatalara bak. Ama aslında Plutharkos'un metninin kendi gelişimine bakıldığında, bakışın ötekilerden kendine doğru bu çevrilişinin yapılma biçiminin,⁴⁹ hiç de kendini mümkün ya da zorunlu bir bilginin nesnesi olarak başkalarının yerine koymak olmadığı görülür. Plutharkos bu çevirme hareketini adlandıran kelimeler kullanır: Örneğin, yer değiştirme olarak *peripasmos* veya *metholkê*. Merakın bu yer değiştirmesi nedir? Peki, der Plutharkos, başkalarının başına gelen kötü şeyler veya bedbahtlıklarından daha hoş şeylere doğru *trepein tèn psukhên* (ruhunu çevirmek) gerekir.⁵⁰ Peki bu daha hoş şeyler nelerdir? Plutharkos üç örnek verir ve üç alana işaret eder.⁵¹ İlk olarak, doğanın sırlarını (*aporrêta phuseôs*) incelemek daha değerlidir. İkinci olarak, içinde bir yığın bayağılık olmasına ve başkalarının bütün bedbahtlıklarının görülmesine rağmen tarihçilerin yazdığı hikâyeleri okumak daha değerlidir. Ama, başkalarının bu bedbahtlıkları artık geride kaldığı için onlardan aldığımız haz o kadar sağlıksız değildir. Ve nihayet üçüncü olarak, kırlara çekilmek ve çevredeki sakin ve rahatlatıcı görüntüden haz almak gerekir. Doğanın sırları; tarih okuması; Latinlerin dediği gibi kırsal alanda kültürlü *otium*: İşte merakın yerini alması gerekenler bunlardır. Bu üç alana –doğanın sırları, tarih, kır yaşamının sükûneti– bir de egzersizleri katmak gerekir. Plutharkos önerdiği merak karşıtı egzersizleri listeler: İlk olarak, bellek egzersizleri. En azından Pythagorasçılardan beri bütün Antik Çağ'da bariz biçimde geleneksel olan eski tema: Akılda olanı, öğrenilmiş olanı hatırlamaktan vazgeçmemek.⁵² “Sandıklarını açmak”⁵³ gerekir –Plutharkos burada atasözü olan bir deyim kullanır– yani: gün içinde, ezberlenmiş olanı düzenli olarak tekrarlamak, okunmuş olan temel özdeyişleri hatırlamak, vb. gerekir. İkinci olarak, sağına soluna bakmadan dolaşma egzer-

48 *Id.*, 515d-e (s. 267).

49 “Bu merakı dışarıdan içeriye doğru döndür” (*a.g.e.*).

50 “Kaçmanın yolu nedir? Dendiği gibi, dönme (*peripasmos*) ve merakın aktarımı (*metholkê*), tercih yoluyla ruhu (*trepsanti tèn psukhên*) daha dürüst ve hoş şeylere döndürerek” (*id.*, 517c, § 5, s. 271).

51 *Id.*, art arda § 5, 6 ve 8, 517c'den 519c'ye (s. 271-275).

52 “Öğretilmiş ve söylenmiş her şeyi hafızada tutmak ve muhafaza etmek ve, öğrenme ve hatırlama yetisi el verdiği sürece bilgi [*connaissance*] ve bilme [*savoir*] edinmek gerektiğini düşünüyorlardı, çünkü bu yeti sayesinde öğrenmek ve hatırlamak gerekir. Her zaman hafızaya büyük değer vermişlerdi ve onu alıştırmak ve onunla ilgilenmek için hatırı sayılır bir zaman geçiriyorlardı [...]. Pythagorasçılar kendilerini hatıralarını alıştırmaya zorluyorlardı, çünkü bilimi, deneyimi ve bilgeliği kazanmak için hatırlama gücünden daha iyisi yoktur” (Jamblique, *Vie de Pythagore*, çev. L. Brisson ve A. Ph. Segonds, a.g. edisyon, t. Icd, s. 92).

53 Plutarque, *De la curiosité*, 320a, § 10 (s. 276 277).

sizi yapmak. Ve özellikle, der Plutharkos, mezar taşları üzerinde görülen ve insanların yaşamları, evlilikleri, vb. üzerine bilgi veren yazılara bakıp eğlenmeden dolaşmak: Dümdüz önüne bakarak yürümek gerekir, der Plutharkos, biraz tasmaında olan ve sahibinden, sağa sola koşup savrulmak yerine düz bir çizgiyi takip etmeyi öğrenmiş bir köpek gibi. Nihayet, başka egzersiz olarak, fırsat geldiğinde, herhangi bir olayın ardından merak uyandığında, bu merakı gidermeyi reddetmek gerekir. Tıpkı, aynı Plutharkos'un daha önce, önüne arzu veren ve hoş yemekler koyup sonra da onlara direnmenin iyi bir egzersiz olduğunu söylemiş olması gibi,⁵⁴ tıpkı Sokrates'in de Alkibiades gelip yanına uzandığında direnmesi gibi – örneğin, der Plutharkos, önemli, bir haber taşıdığı varsayılan bir mektup geldiğinde açmaktan imtina etmek ve mümkün olduğu kadar uzun bir süre kenarda tutmak gerekir.⁵⁵ İşte Plutharkos'un sözünü ettiği merak etmeme (*polupragmosunê* yapmama) egzersizleri. Tasmaında olan bir köpek gibi olmak, dümdüz önüne bakmak, tek bir amaç ve hedefi düşünmek. Sonuç olarak görüyorsunuz ki, Plutharkos'un meraka, başkalarında yolunda gitmeyen şeyleri bilme arzusuna getirdiği suçlama, bu merakta kendinde olup bitenlere bakmanın ihmal edilmesi değildir. Plutharkos'un merakın karşısına koyduğu şey, kendinde olabilecek kötü şeyleri tespit etmeye çalışmayı sağlayacak bir zihin ya da dikkat hareketi değildir. Söz konusu olan zaafırları, hataları, geçmişte yapılmış yanlışları çözümlemek değildir. Başkalarına yönelik habis, kötücül, kem bakıştan kurtulmak gerekiyorsa, bunun nedeni, hedefine doğru yönelirken gözetilmesi ve takip edilmesi gereken düz çizgide giderken kendine yoğunlaşabilmektir. Söz konusu olan kendini çözümlemek değildir. Özne yoğunlaşmasına yönelik bir egzersizdir; öznenin tüm etkinliğini ve dikkatini onu hedefine doğru taşıyan gerilime doğru götürme egzersizidir. Burada söz konusu olan hiç de özneyi bir bilgi alanı olarak açmak; onun yorumunu ve çözümlemesini yapmak değildir. Marcus Aurelius'ta da *Polupragmosunê*'nin karşısında olan şey aynı biçimde görülür. Marcus Aurelius, başkalarında olup bitenlere bakmamak, dikkat etmemek gerekir dediğinde, bunun nedeninin düşüncüyü eylemin üzerinde yoğunlaştırmak, gözünü başka tarafa çevirmeden hedefine koşmak olduğunu söyler.⁵⁶ Ya da yine şunu söyler: Bunun nedeni, nafile ve kötü düşüncelerin girdabına

54 Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585a, çev. J. Hani, a.g. edisyon; metnin bir ilk analizi için bkz. 12 Ocak Dersi, Birinci Saat.

55 *De la curiosité*, 522d, § 15 (s. 283).

56 "Kötü karaktere dikkatini verme, sağna soluna bakmadan dümdüz bitiş çizgisine koş" (Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 18, s. 31); "Dışardan gelen tersliklerle dikkat dağılmasın! Bu şey daha öğrenmek için kendine zaman tanı ve dönmeyi durmaktan vazgeç" (*Pensées*, II, 1, s. 12).

kapılmamaktır. Eğer başını başkalarından çevirmek gerekiyorsa, bu sadece içerdeki rehberi daha iyi dinlemek içindir.⁵⁷

Sonuç olarak gördüğünüz gibi, ve burada çok ısrarcıyım, başkalarıyla ilgili sağlıksız merakın tersine, bakıştan talep edilen bu dönme kendini bir analiz, çözümleme, düşünüm nesnesi olarak kurmaya teşvik etmez. Söz konusu olan daha ziyade ereksel bir yoğunlaşmaya davettir. Özne için söz konusu olan, kendi hedefine iyi bakmaktır. Söz konusu olan, yönelinen şeyi en açık biçimde gözünün önünde tutmaktır ve bu hedefe, bu hedefe ulaşmak için yapılması gerekene, ona erişmenin imkânlarına dair açık bir bilinç sahibi olmak gerekir. Bir bilinç taşımak, kendi çabasının bir nevi sürekli bilincini taşımak gerekir. [Söz konusu olan,] kendine bilgi nesnesi, bilinç ve bilinç dışı alanı olarak bakmak değil, hedefe doğru götüren bu gerilimin bilincini taşımaktır. Tekrar etmek gerekirse, bir çözümleme bilgisinin değil, bir bilincin, bir uyanıklığın, bir dikkatin nesnesi olması gereken şey, bizi hedeften ayıran şeydir, kendilikle hedef arasındaki mesafedir. Sonuç olarak, görüyorsunuz ki, düşünülmesi gereken, elbette atletik türdeki yoğunlaşmadır. Yarışa hazırlığı düşünmek gerekir. Dövüşe hazırlanmayı düşünmek gerekir. Okçunun okunu hedefine doğru atma hareketini düşünmek gerekir. Burada, biliyorsunuz, örneğin Japonlarda çok önemli olan ünlü okçuluk egzersizine çok daha yakındır.⁵⁸ Manastır pratiğinde bulunacak türden bir kendilik çözümlemesi gibi bir şeyden çok daha fazla buna yakındır. Etrafını boşaltmak, kendini etrafındaki gürültülere, yüzlere, insanlara kaptırmamak, dikkatini dağıtmalarına izin vermemek. Etrafını boşaltmak, hedefi, daha doğrusu kendiyle hedef arasındaki mesafeyi düşünmek. Bütün dikkatin verilmesi gereken şey, kendinden kendine giden bu yol, bu güzergâhtır. Tam da kendinin kendine olan bu mesafesi nedeniyle kendinin kendine mevcut olması, kendinin kendine olan bu mesafesinde kendinin kendine mevcut olması: Bence, başkalarına çevrilmiş olan ve şimdi tekrar geri çevrilmesi gereken bakışın nesnesi, teması olması gereken şey budur. Ama bu bakışın, bilgi nesnesi olarak kendiliğe doğru değil, kendine erişmek için gerekli araçlara sahip olan, ama her şeyden önce erişme zorunluluğu altında olan bir eylemin öznesi olduğu ölçüde, kendi ile ara-

57 “[...] herhangi birinin ne yaptığını ve niye yaptığını, ne dediğini, ne düşündüğünü, ne planlar yaptığını hayal etmeye çalışarak dönüp duruyorsun ve iç rehberini ihmal ediyorsun. Dolayısıyla, pervasız ve boş olanın ve, özellikle, boşluğun ve kötülüğün fikir zincirinden geçmesine izin vermemek gerekir” (*Pensees*, III, 4, s. 20).

58 Foucault’nun *L’Herne*’in büyük bir okuyucusu olduğunu hatırlamak gerekir; bkz. bu yazarın kitabı, *Le Zen dans l’art chevaleresque du tir à l’arc* (1978), Paris, Dervy, 1986 (bu bilgiyi D. Deffen’e borçluyum).

sındaki mesafeye doğru çevrilmesi gerekir. Burada erişmesi gereken şey de, elbette, kendidir.

İşte, sanırım, bakışı başkalarına bakıştan [ayırt ederek] kendine doğru çevirmenin bu veçhesi üzerine söylenebilecek olanlar bunlar. İkinci saatte, kendine bakışın dünya işlerine ve doğanın bilgisine dönük bakışın karşısına konduğunda ne anlama geldiğini, hangi biçimi aldığını göstermeye çalışacağım. Şimdi lütfen beş dakika ara verelim.

10 Şubat 1982 Dersi

İkinci Saat

Genel teorik çerçeve; doğrulama [*véridiction*] ve özneleşme. – Kiniklerde dünya bilgisi ve kendilik pratiği: Demetrius örneği. – Demetrius'ta faydalı bilgilerin karakterizasyonu. – Ethopietik bilgi. – Epikuros'ta fizyolojik bilgi. Epikurosçu fizyoloğun *parrhêsia*'sı.

Az önce Plutharkos ve Marcus Aurelius'ta “bakışını ve dikkatini kendine döndürmek için başkalarından çevirme”nin ne anlama geldiğini gördük. Şimdi temelde çok daha önemli olan ve birçok tartışmaya neden olan bir meseleyi, yani “bakışını kendine doğru döndürmek için dünya işlerinden çevirmenin” ne anlama geldiği meselesini dikkate almak istiyorum. Aslında, bu yıl ortaya koymak istediğim –zaten bir zamandır sormak istediğim– sorunun tam göbeğinde olduğu için, üzerinde daha uzun duracağım zor ve karmaşık bir mesele bu: Doğru-söylemek [*dire-vrai*] (doğrulamak [*véridiction*])¹* ile özne pratiği arasındaki ilişki nasıl tesis edilir, sabitlenir ve tanımlanır? Veya, daha genel olarak; doğru-söylemek ile (kendini ve başkalarını) yönetmek birbirine nasıl bağlanır ve eklenir? Daha önce bir yığın veçhe ve biçim –ister delilik, akıl hastalığı, ister hapisane veya cürüm meselesi olsun– altında bakmaya çalıştığım sorun bu oldu. Şimdi aynı soruyu, cinsellikle ilgili olarak kendime sorduğum sorudan hareketle, başka türlü bir biçimde; seçmiş olduğum alanla ilgili olarak hem daha keskin olarak tanımlanmış, hem de biraz yer değiştirmiş bir biçimde, tarihsel olarak daha arkaik ve daha eski [dönemlere de başvurmak suretiyle] yeniden formüle etmek istiyorum. Demek istediğim:

1 Bu nosyon üzerine, bkz. *Dits et Écrits, op. cit.* IV, no. 330, s. 445 ve no. 345, s. 632.

(*) “Doğrulama” kavramını Foucault, bir sözcenin “doğru” ya da “yanlış” olduğunun ilan edilebilmesi için yerine getirilmesi gereken koşulları betimlemek için kullanır. *Véridiction*, hem doğru söyleme ediminin kendisine, hem de sözcenin tabi olduğu doğrulama ve yanlışlama kurallarının tarihsel oluşumuna işaret eder. Bkz. *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, 17 Ocak 1979 Dersi, s. 14-17 v.h.h.

Doğru-söylemek ile öznenin yönetimi arasındaki ilişki meselesini şimdi Hristiyanlık öncesi Antik düşüncede sormak istiyorum. Bu meseleyi aynı zamanda, kendinin kendiyile ilişkisi biçimi altında, kendinin kendiyile ilişkisinin kurulması çerçevesi dahilinde ortaya koymak istiyorum. Burada amacım, kendinin bu kendiyile ilişkisinde, Batı deneyiminde, öznenin Batı'daki kendilik deneyiminde, ama aynı zamanda öznenin Batı'da ötekilerle ilgili olarak sahip olabileceği veya yaratabileceği deneyimde bana karakteristik görünen bir tür kendilik deneyiminin nasıl oluşabildiğini göstermek. İşte, genel olarak ele alacağım mesele bu. Şeylerin bilgisiyle [*savoir*] kendine doğru çevrilmenin nasıl bağlandığını anlama meselesinin, size sözünü etmek istediğim Helenistik ve Roma dönemine özgü belli metinlerde, o çok eski, çok kadim tema etrafında ortaya çıktığı görülür. Biliyorsunuz, zaten Sokrates bu temayı *Phaidrus*'ta şunu derken dile getiriyordu: Ağaçların bilgisini [*connaissance*] mi seçmek gerekir, insanların mı? Sokrates insanların bilgisini seçiyordu.² Bu, ilginç, önemli ve belirleyici olanın dünyanın sırlarını bilmek değil, insanı bilmek olduğunu birbiri ardına söyleyen Sokratiklerde daha sonra yeniden bulunacak olan bir temadır.³ Bu büyük Kinik, Epikürosçu, Stoacı felsefe okullarında yeniden karşımıza çıkan bir temadır ve geriye daha fazla metin bıraktıkları, bu metinler de daha açık olduğu için, meselenin nasıl ortaya konduğunu, nasıl tanımlandığını burada görmeye çalışmak istiyorum. İlk olarak Kinikler. Ardından Epikürosçular. Nihayet, üçüncü olarak, Stoacılar.

İlk olarak, Kinikler. Yani tabii, söz konusu dönemde başka yazarlar tarafından bize aktarılmış olan belli unsurlar ve dolaylı bilgiler üzerinden tanıyabildiğimiz kadarıyla Kinikler. Doğa bilgisi/kendilik bilgisi (kendi üzerine çevrilme, kendine dönme) ilişkisine dair bu meseleyle ilgili olarak Kinik hareketin ya da Kiniklerin konumu kesinlikle görüldüğünden çok daha karmaşıktır. Örneğin, Diogenes Laertius'u hatırlamak gerekir. Diogenes'in hayatını yazdığında, onun ... kimin olduğunu hatırlamadığım birilerinin çocuklarına eğitmen olarak atandığını açıklar.⁴ Diogenes bu çocuklara, bütün bilimleri

2 Atina'nın duvarları dışına asla çıkmadığını söyleyen Phaedrus'a Sokrates'in şu cevabı verdiği pasaj: "Kırlar ve ağaçlar bana hiçbir şey öğretmiyor, ama şehrin insanları çok şey öğretiyor" (Platon, *Phèdre*, 230d, çev. L. Robin, a.g. edisyon, s. 7).

3 Tarihçilerin, Sokrates'in doğrudan öğrencisi olduğunu iddia eden dostu ve çağdaşı olan filozofları 'Sokratik' olarak adlandırma alışkanlığı vardır. En tanınanlar arasında, sırf etliği muhafaza etmek üzere mantık ve fiziği reddeden (Kinik Diogenes'in hocası) Anthistenes ile, yaşamın dinginliğinin ilkelerini aramak üzere yine bilimleri aşağılayacak olan Cyrene'li Aristippus sayılabilir.

4 Söz konusu olan Xenias'dın çocuklarıdır. Diogenes Laertius şöyle yazar: "Bu çocuklar, ayrıca, şairlerden, nesir yazarlarından, hatta, daha kolay akılda tutabilsenler diye onlara her bilimden özetler ve kısaltmalar sunan Diogenes'in yazılarından bile çok sayıda pasaj öğrendiler" (*Vie, doctrine*

anlattığı ve çocuklar bu bilimler hakkında bildiklerini bütün yaşamları boyunca, ortaya çıkabilecek bütün durumlarda unutmalarını diye oldukça kesin ve erişilebilir bir özet vermeye özen gösterdiği bir eğitim vermiştir. Dolayısıyla, Kiniklerin doğa nesnelerinin bilgisini reddettikleri fikrine kuşkusuz temkinli bir şekilde yaklaşmak gerekir. Buna karşılık ve sözünü ettiğim dönemde –yani Roma İmparatorluğu’nun başında– Roma’ya ve aristokratik çevrelere alışkın bir filozof olan Kinik Demetrius’un, Seneca’nın da *De Beneficiis*, 7. kitapta gönderme yaptığı, uzun bir metni vardır.⁵ Bu Thræsea Paetus’un sırdaşı olan, onun intiharının hem şahidi hem de tabiri caizse felsefi mimarı olan ünlü Demetrius’tur: Thræsea Paetus intihar ettiğinde, son dakikalarda yanına Demetrius’u çağırıştır. Herkesi göndermiş ve Demetrius’la ruhun ölümsüzlüğü üzerine bir diyaloga girmiştir. Yani Demetrius’la bu şekilde Sokratik bir diyalog yaparak ölmüştür.⁶ Dolayısıyla, Demetrius bir Kiniktir, ama iyi yetişmiş bir Kinik, çevreye uyum sağlamış bir Kinik. Seneca sık sık Demetrius’u alıntılar; bunu da her zaman övgü ve saygı dolu bir biçimde yapar. Seneca’nın alıntılardığı bu pasajda, Demetrius akılda atlet modelinin, imgesinin tutulması gerektiğini söyleyerek lafa başlar. Bu hep karşımıza çıkan, ama Kiniklerdeki rolü ve önemi başka yerlerdeki orana çok daha önemli görünen temaya geri dönmek gerekecek – size biraz açıklamaya çalışacağım.⁷ Dolayısıyla iyi bir atlet olmak gerekir. Peki iyi atlet nedir? İyi atlet, der Demetrius, kesinlikle ihtiyaç duyulabilecek veya yapılabilecek bütün hareketleri öğrenmiş olan atlet değildir. İyi bir atlet olmak için, temelde, fiilen kullanılabilir olan ve mücadelede en sık kullanılabilir olan hareketleri –ve yalnızca bu hareketleri– öğrenmek yeterlidir. İyi bilinen bu birkaç harekete, hep hazırda olmaları ve yer her geldiğinde başvurulabilir olmaları için oldukça alışık olunması gerekir.⁸

et sentences de philosophes illustres, c. II, çev. R. Genaille, a.g. edisyon, s. 17). Öte yandan, Foucault’nun burada kendini, Genaille’in serbest ve çoğu zaman yanlış çevirileri tarafından yanlış yönlendirilmeye bıraktığı söylenebilir. M.-O. Goulet-Cazé’nin yeni çevirisi (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, a.g. edisyon) aslında şöyledir: “Bu çocuklar sairlerden, nesir yazarlarından ve Diogenes’in kendi yazılarından birçok pasajı ezberliyorlardı; Diogenes, onları hızlı ve iyi hatırlamayı sağlayan bütün usullere alıştıyordu” (VI, 31, s. 712).

5 Bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat, *yukarıda*, s. 129, Demetrius üzerine 41. dipnot.

6 Bu sahne ve kişilikleri ile tarihsel göndermeleri için bkz. aynı ders, 42. ve 43. dipnotlar.

7 Bkz. 24 Şubat Dersi, İkinci Saat.

8 “Büyük güreşçi, der, sahada kullanılmayan her figürü ve tutuşu iyi bilen değil, aralarından birini veya ikisini iyi ve bilinçli bir şekilde çalışmış olan ve onları kullanmak için dikkatle bekleyendir, çünkü, yenmeye yetecek kadar biliyorsa, önemli olan bildiği şeylerin miktarı değildir; bizi meşgul eden mecelemlerde de dikkat dağıtacak çok, ama belirleyici olan az nosyon vardır” (Sénèque, *Des bienfaits*, c. II, VII, 1, 4, çev. F. Pichac, a.g. edisyon, s. 76).

Bu modelden hareketle, fayda ölçütüne benzer bir şeyin ortaya çıktığını görüyorsunuz. Öğrenilebilecek olan, tamamen faydasız ve yaşamın gerçek mücadelelerinde kullanımı olmayan az çok akrobatik hareketlere benzer bütün bilgileri unutam. Sonuç olarak kullanılabilir olan ve mücadelenin farklı durumlarında başvurulabilecek olan bilgileri tutalım. O halde burada, bilgilerin içeriğinde de dış dünyanın, vb. bilgisi olabilecek faydasız bilgiler ile, doğrudan doğruya insan varoluşuna temas eden faydalı bilgiler arasında bir bölünme olduğu izlenimi doğmaktadır. Aslında, bu göndermeden [ve bu modelden] hareketle, Demetrius'un bilinmeye değer olanla olmayanı birbirinden nasıl ayırdığını görmek gerekir. Bu saf ve basit bir içerik farkı mıdır: faydasız bilgiler tarafında dünyanın bilgisi, dünyadaki şeylerin bilgisi ve faydalı bilgiler tarafında insanın, insan varoluşunun bilgisi olmak suretiyle, faydalı bilgi/faydasız ayrımı mı yapılmaktadır? Metne bakalım; alıntıladığım çeviri çok eski, ama önemli değil. Demetrius şunu diyor: “Okyanusta med cezirin nedenini bilmeyebilirsin, niye her yedi yılın insan hayatına yeni bir karakter naksettiğini [dolayısıyla, her yedi yılda varoluşun yeni bir aşamasına, yeni bir karaktere geçildiği ve sonuç olarak yeni bir yaşam biçimine uyum sağlamak gerektiği fikri; M.F.] bilemeyebilirsin; niye, uzaktan bakıldığında, bir kemer altının boyutlarını korumadığını, uçların birbirine yaklaşp daraldığını ve sütunların en dipte birbirine dokunduğunu bilmeyebilirsin; niye döllemede birbirinden ayrılmış olan ikizlerin doğumda bir araya geldiğini, bir döllemenin ikiye mi ayrıldığını yoksa çift dölleme mi olduğunu bilmeyebilirsin; niye aynı zamanda doğdukları halde ikizlerin kaderlerinin bu kadar farklı olduğunu bilmeyebilirsin; doğumları birbirine bu kadar yakinken olayların ikisi arasına niye bu kadar büyük bir mesafe koyduğunu bilmeyebilirsin. Bilinmesi bize yasak ve faydasız olan şeyleri ihmal ederek hiçbir şey kaybetmezsin. Karanlık hakikat çok derinde gizlidir. Doğayı kötü niyetli olmakla suçlayamayız. Çünkü keşfedilmesi keşfinden başka meyve vermeyen şeyler dışında keşfedilmesi zor şey yoktur. Bizi daha iyi veya mutlu kılacak her şeyi doğa gözlerimizin önüne sermiştir ve hepsine ulaşabiliriz.”⁹ Ve şimdi de faydasız olanlara karşı, bilinmesi gereken şeylerin listesi: “Eğer insan kendini kaderin tesadüflerine karşı tahkim ettiyse; eğer endişeyle baş edebilmişse, eğer umutlarının hırısı içinde sonsuzu kucaklamak yerine zenginliği kendinde arıyorsa; ne insandan ne de Tanrı'dan korkacak bir şey olmadığına ikna olup, Tanrı ve

9 Foucault burada 19. yüzyıldan kalma eski bir Seneca edisyonunu kullanmaktadır: *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, a.g. edisyon, *Bienfaits*, VII, 1, s. 246 (*Bienfaits* burada M. Baillard tarafından çevrilmiştir).

insan korkusuna sınır çekmişse; yaşamın süsü olduğu kadar eziyeti de olan bütün havailikleri önemsemeden, ölümün hiçbir kötülük yaratmadığı gibi birçok kötülüğün sonu olduğunu öğrenmişse; eğer ruhunu erdeme adanmışsa ve erdemin çağırdığı her yerde kolay yolu buluyorsa; eğer kendini cemaatte yaşamak için doğmuş bir toplumsal varlık olarak görüyorsa; eğer dünyayı herkesin ortak evi olarak görüyorsa, eğer bilincini tanrılara açmışsa ve her zaman insanların arasındaymış gibi yaşıyorsa – o zaman, kendine başkalarından daha çok saygı duyarak ve fırtınalardan kurtulmuş olarak, sarsılması mümkün olmayan bir sükûnete ermiştir; o zaman, gerçekten de faydalı ve zorunlu olan bütün bilgiyi kendinde toplamıştır: Gerisi sadece boş vakit eğlencesidir.¹⁰

İşte, gördüğünüz gibi bu, bilinmesi faydalı olan şeylerle bilinmesi faydalı olmayan şeylerin çifte listesidir. Bilinmesi faydalı olmayan şeyler arasında med cezirin nedeni, insan yaşamını parçalara ayıran yedi yıl ritminin nedeni, optik yanılsamaların nedeni, ikizliğin nedeni ve hem farklı ama hem de aynı burçta doğmuş varoluşların paradoksu, vb. vardır. Oysa gördüğünüz gibi, bilinmesi faydasız olan tüm bu şeyler uzak bir dünyanın uzak şeyleri değildir. Elbette, med cezirin nedeni de var bunların arasında, ama bu da insan varoluşundan çok uzakta sayılmaz. Aslında, bütün bu şeylerde söz konusu olan, örneğin şudur: hepsi de insan varoluşuna doğrudan temas eden sağlık, yaşam biçimi, yedi yıl ritmi sorunu. Optik yanılsamalar, insan hatası meselesidir. İkizlik meselesi ve paradoksları, aynı burçta doğmuş iki varlığın iki farklı kadri olmasıdır: Bu kader meselesi, özgürlük meselesi, dünyadaki varoluşumuzu belirleyen ama bizi yine de özgür bırakan şey meselesidir. Bilinmesi gerekli olmayan şeyler listesinde anılanlar bütün bu meselelerdir. Sonuç olarak gördüğünüz gibi burada yakın ile uzak, gök ile yer, doğanın sırları ile insan varoluşuna temas eden şeyler arasındaki karşıtlığın alanında değiliz. Aslında, bilinmesi faydasız olan tüm bu şeyler listesini karakterize eden, onların ortak karakterini oluşturan şey, bence, bunların insan varoluşuna temas etmeyecek şeyler olmaları değildir. Temas ederler, hem de çok yakından. Ortak özellikleri ve onları faydasız yapan şey, bunların nedenlerle ilgili bilgiler olmasıdır. İkizliğin nedeni, yedi sene ritminin nedeni, optik yanılsamaların nedeni, aynı zamanda med cezirin nedenidir bilmeye ihtiyaç duyulmayan. Zira doğa bu nedenleri, tam da sonuçlarını kullanarak, gizlemiştir. Demetrius'a göre, doğa bu nedenleri şu ya da bu biçimde insan varoluşu ve insan bilgisi için önemli

görmüş olsaydı, onları gösterirdi, görünür kılınmış olurdu. Eğer sakladıysa bu, onları bilmek için çığnemesi gereken bir yasak olduğu, bir tür ihlal gerektiği anlamına gelmez Bunun nedeni sadece insana şeylerin nedenini bilmenin faydalı olmadığını göstermiş olmasıdır. Bu, şeyleri bilmenin ve dikkate almanın faydasız olduğu anlamına gelmez. İstenirse bu nedenler bilinebilir. Belli bir noktaya kadar bilinebilirler ve metnin sonunda devreye giren fikir de budur: “Sığınağa çekilmiş bir ruhun, onu güçlendirmek yerine süslediği bu spekülasyonlarda zaman zaman kaybolmasına izin vardır.” Bu metni, size daha önce okuduğum pasajın ortasında söylenmiş olanla, yani bu şeyleri keşfetmenin keşfin kendisinden başka meyve vermediği fikriyle birlikte düşünmek gerekir. Dolayısıyla bu nedenler gizlidir. Gizlidirler çünkü onları bilmek faydasızdır. Bilmek faydasızdır demek yasak oldukları anlamına gelmez; eğer bilmek isteniyorlarsa, sadece *in tetum retracto*¹¹ (ona bilgeliği veren o güven alanına çekilmiş) olan ruh fazladan, eğlence olarak ve yalnızca keşfin kendisinde bulunan hazzı yakalamak için bu nedenleri aramak istediğinde bilinebilecekleri anlamına gelir. Sonuç olarak kültürel haz, ek haz, faydasız ve süsten ibaret haz: Bu, doğanın bize, yinelersek, varoluşumuza temas eden bütün bu şeylerin nedenler düzeyinde araştırılmaması, aranmaması gerektiğini göstermek suretiyle işaret ettiği şeydir. Demetrius tarafından böylece vazgeçilen, eleştirilen, reddedilen kültür bilgisi, süs bilgisi olarak nedenlerle ilgili bilgidir.

Bunun karşısında, bilinmesi gerek şeyler nedir? İnsanlarla ilgili olarak endişe duyulması gereken az şey olduğu, tanrılardan endişe edilmesini gerektirecek hiçbir şey gelmeyeceği, ölümün kötülük getirmediği, erdemin yolunu bulmanın kolay olduğu, cemaat için doğmuş bir toplumsal varlık bulunduğu. Bilinmesi gereken sonunda şudur: Dünya ortak bir yaşam alanıdır [*habitat*] ve insanlar burada tam da bu ortaklığı kurmak için birleşirler. Gördüğünüz gibi, sahip olunması gereken bu bilgi dizisi, *arcana conscientiae* (vicdanın sırları) olarak adlandırılacak olan, Hıristiyan ruhaniliğinde böyle adlandırılan şey değildir.¹² Demetrius şunu demiyor: Dış şeylerin bilgisine takılma ve tam olarak kim olduğunu bilmeye çalış; arzularının, tutkularının, hastalıklarının çetelesini tut. Demetrius şunu bile demiyor: Vicdan muhasebesi yap. Bir ruh teorisi önermiyor, insan doğasının ne olduğunu ifşa etmiyor. İçerik düzeyinde aynı şeyden bahsediyor, yani: tanrılardan, genel olarak dünyadan, başka insanlardan. Bahsettiği şey bu ve yine bireyin kendisi değil. Bakışı dış şey-

11 Latince metin tam olarak şöyle der: “*in tutum retracto animo*” (“çoktan sığınağa çekilmiş bir ruh”) (a.g.e.).

12 Bkz. 26 Mart Dersi, 1980.

lerden iç dünyaya çevirmeyi talep etmiyor. Bakışı doğadan vicdana doğru, kendine doğru ya da ruhun derinliklerine doğru çevirmeyi talep etmiyor. Doğanın sırlarının yerine vicdanın sırlarını koymayı istemiyor. Mesele hep dünyaya. Mesele hep ötekiler. Mesele hep bizi çevreleyenler. Söz konusu olansa sadece bunları başka şekilde bilmek [*savoir*]. Demetrius başka bir bilme [*savoir*] kipliğinden söz ediyor. Karşı karşıya getirdiği şey de bu iki bilme kipi: biri, faydasız olduğunu söylediği, nedenler bilgisi; diğeri ise bir başka bilgi kipi. Peki bu ikincisi nedir? İşte ben bunun basitçe bir ilişkisel bilme [*savoir*] kipi olarak adlandırılabilirliğine inanıyorum, çünkü şimdi tanrılar, insanlar, *kosmos*, dünya, vb. düşünüldüğünde dikkate alınması söz konusu olan şey tanrılar, insanlar, dünya, dünya şeyleri ile bizim aramızdaki ilişkidir. Bakışımızı dünya şeyleri, tanrılar ve insanlara çevirirken, kendimizi bütün bu ilişkilerin tekrar eden ve sabit terimi olarak göstermemiz gerekir. Bilmenin [*savoir*] harekete geçebileceği ve geçmek zorunda olduğu alan bütün bu şeyler ile kendilik arasındaki ilişkidir. İlişkisel bilme [*savoir*]: Demetrius'un geçerli bulunduğu bilginin ilk karakteristik özelliği bence budur.

Bu aynı zamanda, doğrudan doğruya buyruğa [*prescription*] tercüme edilebilme özelliği olan –Demetrius'un metninde zaten tercüme edilmiş olan– bir bilgidir [*connaissance*]. Söz konusu olan, der Demetrius, insanın insanlardan korkacak pek bir şeyi olmadığını, tanrılardan korkacak hiçbir şeyi olmadığını, havailikleri, eften püften şeyleri –yaşamın süslerini olduğu kadar eziyetlerini de– önemsememek gerektiğini, “ölümün hiçbir kötülük yaratmadığı gibi birçok kötülüğün sonu olduğunu” bilmesi gerekir. Yani bunlar hakikat ilkesi olarak tesis ve formüle edildiğinde, hiçbir mesafe ya da dolayım olmadan birbirlerini destekleyerek, buyruk olarak da verilirler. Bunlar buyruk kipiindeki tespitlerdir. Ayrıca terimin iki anlamında ilkedir bunlar: temel hakikat önermeleri olmaları, başka önermelerin bunlardan çıkarsanabilmesi anlamında ve her halükârda boyun eğilmesi gereken davranış kurallarına dair önermeler olmaları anlamında. Buradaki mesele, buyruk niteliği taşıyan hakikatlerdir. Dolayısıyla bilinmesi gereken şey ilişkilerdir: öznenin çevresindeki her şeyle ilişkileri. Bilinmesi gereken şey ya da gereken bilme biçimi, hakikat olarak verilenin aynı anda ve doğrudan doğruya buyruk olarak okunduğu bir biçimdir.

Nihayet, bunlar öyle bilgilerdir ki onlara sahip olunduğu, edinildikleri andan itibaren öznenin varlık biçimi dönüşür, çünkü, der Demetrius, bunun sayesinde daha iyi olunur. Yine bunun sayesinde, kendine başkalarından daha fazla saygı duyarak tırtıllardan kurtulmuş olarak, sarsılması mümkün

olmayan bir sükûnette sabitlenilir. *In solido et sereno stare*: Sağlam ve dingin unsurda kalınabilir.¹³ Bu bilgiler bizi *beati* (mutlu) yapar¹⁴ ve tam da bu manada “kültür süsü”nün tersidirler. Kültür süsü, tam olarak, mükemmelen hakiki olabilen, ama öznenin varlık biçiminde hiçbir şey değiştirmeyendir. Demetrius tarafından reddedilen faydasız bilgiler, bir kez daha yinelemek gerekirse, içerik tarafından tanımlanmazlar. Şimdi başka bilgilerle ilişkili olarak tanımlanabilecek şu ikili özelliği, daha doğrusu şu ikili eksiği olan nedensel bir bilgi kipi tarafından tanımlanırlar: Bunlar buyruğa dönüşmeyecek olan, buyruğa uygun olmayan bilgilerdir; ikinci olarak, bilindiklerinde bunların öznenin varlık biçimi üzerinde etkisi yoktur. Buna karşılık, geçerli kılınacak olan bilgi kipi, dünyadaki her şey (tanrılar, *kosmos*, başkaları, vb.) bizimle ilişkileri itibarıyla dikkate alındığında, doğrudan doğruya buyruğa tercüme edilebilecek olan bilgi kipidir ve bizi bu değiştirecektir. Bu bilgiler, onları bilen öznenin durumunu değiştireceklerdir.

Burada, diğer felsefe okullarında bulunacak olan bütün bu bilme [*savoir*] ve hakikat etiğinin en açık ve net karakterizasyonlarından birinin bulunduğunu düşünüyorum. Yani, dışarıda bırakılan şey, ayrım noktası, çizilen sınır, yinelemek gerekirse, dünya şeyleri ile insan doğasının şeyleri arasındaki ayrıma temas etmez: Bu bilme kipine dair bir ayrımdır; tanrılar, insanlar ve dünya üzerine bilinen şeylerin, öznenin doğası üzerinde, yani yapma etme şekli, *êthos*’u üzerinde yarattığı etkiye dair bir ayrımdır. Yunanlıların Plutharkos ile Halikarnaslı Denys’de bulunan çok ilginç bir kelimeleri vardır: Bu kelime ad, fiil ve sıfat biçiminde bulunur. Bu, *êthopoiein*, *êthopoia*, *êthopoios* deyimi veya deyimleri, kelimeleri dizisidir. *Êthopoiein*, *êthos* yapmak, *êthos* üretmek, *êthos*’u, bir bireyin olma biçimini, varolma kipini değiştirmek, dönüştürmektir.¹⁵ [...] Plutharkos’ta bulunan anlamını tutalım, yani: *êthos* yapmak, *êthos* oluşturmak (*êthopoiein*); *êthos* oluşturmaya muktedir (*êthopoios*); *êthos* oluşumu (*êthopoia*). İşte, bilme alanına dahil edilen bu ayrım veya kopma, yinelemek gerekirse, bazı bilgi biçimlerini faydasız ve

13 “Fırtınalardan kurtulup, değişmez bir sükûnette yerleşti (*in solido ac sereno stetit*)” (*Bienfaits*, VII, I, s. 246).

14 “Bizi daha iyi ve mutlu yapabilecek her şeyi (*meliores beatosque*), o [doğa] gözlerimizin önüne, erişebileceğimiz yere koydu” (*a.g.e.*), s. 632.

15 Halikarnaslı Denys’de, törenin resmedilmesi anlamında *êthopoia* terimi bulunur: “Dolayısıyla, Lysias’ta genellikle törenin resmedilmesi (*hêthopoiian*) diye adlandırılan çok seçkin niteliği buluyoruz” (“Lysias”, *Les Orateurs antiques*, çev. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, 1978 içinde, § 8, s. 81). Ama Plutharkos’ta pratik anlam vardır: “Ahlâki güzellik [...], onu sadece taklit etmek için düşünenin töresini (*êthopoioun*) oluşturmaz” (“Pêricles”, 153b, Plutarque, *Vies*, c. III, 2, 4, çev. R. Flacelière ve F. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964 içinde, s. 15).

bazılarını faydalı olarak işaretleyecek bir ayırım değildir: Bilmeyi “*ethopoietik*” bir karakter taşıyıp taşımadığına göre belirtecek bir ayırımdır. Bilme [*savoir*], bilgi [*connaissance*] bir biçim taşıdığına, *êthos* üretmeye muktedir olacak şekilde işlev gördüğünde faydalıdır. Dünyanın bilgisi (başkalarının bilgisi de, tanrıların bilgisi de) mükemmelen faydalıdır: *êthos* üretebilir. İşte insana faydalı bilgi olması gereken şey burada belirir, oluşur ve bunun tarafından karakterize edilir. Sonuç olarak gördüğümüz gibi, faydasız bilginin bu eleştirisi, başka bir içerik taşıyan, bize ve içimize dair başka bir bilginin değer kazanmasına götürmez. Dış şeylerin aynı bilgisinin başka bir işlevine götürür. Dolayısıyla kendilik bilgisi, en azından bu düzeyde, vicdanın sırlarının çözümlenmesi, daha sonra ve Hristiyanlıkta geliştiği görülecek olan bu kendilik yorumlaması değildir. Faydalı bilgi, insan varoluşunun söz konusu olduğu bilgi, aynı anda hem olumlayıcı hem de buyrukçu olan, öznenin varlık kipinde bir değişim yaratmaya muktedir ilişkisel bir bilgi kipidir. İşte bana Demetrius’un metninde oldukça açık görünen şeyin, farklı kipliklerle birlikte başka felsefe ekollerinde ve esas olarak Epikürosçular ile Pythagorasçılarda bulunabileceğine inanıyorum.

Şimdi birkaç Epikürosçu metin okuyalım. Şunu gördük: Demetrius’un ispatı, daha doğrusu analizi esas itibarıyla iki listeyi, tekrar söylersek bilinmesi gereken şeylerin listesini değil, iki bilme kipini tanımlayan özelliklerin listesini birbirinden ayırmak, karşı karşıya getirmektir: biri, kültürlü [zaten yetişmiş – y.h.n.] ve yapacak başka hiçbir şeyi olmayan bir insanın kültürüne özgü olan, süs mahiyetinde bir liste ve diğeri, kendi kendisini yetiştirmesi [*cultiver*] gereken ve kendini yaşam amacı haline getiren biri için zorunlu olan bilgi kipi. İsterseniz, ampirik liste diyebiliriz. Buna karşılık Epikürosçularda, bilmeyi kapsadığı, daha doğrusu “*ethopoietik*” olduğu, yani *êthos* verdiği, oluşturduğu söylenebilecek olan bilmeyi, bu bilmenin işleme biçimini kapsadığı için bence çok önemli olan bir nosyon vardır. Bu *phusiologia* nosyonudur. Epikürosçu metinlerde, aslında, doğanın bilgisi (geçerli kılındığı ölçüde doğa bilgisi) düzenli olarak *phusiologia* (isterseniz fizyoloji diyelim) diye adlandırılır. Bu *phusiologia* nedir? Vatikan Özdeyişleri’nde –paragraf 45– *phusiologia*’nın tanımını kesin olarak veren bir metin bulursunuz. Bir kez daha söylersek, *phusiologia* başka bilgi alanlarına karşıt olan bir bilgi alanı değildir: Kendilik pratiğine felsefi olarak uygun olduğu ölçüde doğa bilgisinin [*savoir*] kipliğidir. Metin şöyle söyler: “Doğa bilgisinin (*phusiologia*) şekillendirdiği insan, palavracılar, söz sanatçıları ya da kalabalıkların gıpta ettiği kültür gösterişçileri değil, yutekli ve bağımsız olan, şartların getirdiğinden değil kendi

lerinin olanlardan gurur duyanlardır.”¹⁶ İsterseniz bunun üzerinden tekrar geçelim. Metin şunu söylüyor: *phusiologia* palavracılar, söz sanatçıları –bu raya geri döneceğim–, kültür (*paideia*) gösterişi, kalabalığın gıpta ettiği kültürün gösterişini yapan insanlar şekillendirmez (*paraskeuazei*). Gururlarını şartlardan, şeylerden (*pragmata*) gelende değil, kendilerine ait olanda bulanlar yürekli ve bağımsız (*autarkeis*) insanlardır.

Gördüğünüz gibi, bu metin her şeyden önce [bir tarafında] –Epikuros’un *paideia* kelimesini kullandığı– kültür bilmesinin [*savoir*] yer aldığı klasik bir karşıtlık üzerinde temellenir. Bu kültür bilmesinin hedefi şan, insana şöhet kazandıran gösteriş, bir tür böbürlenme bilmesidir. Bu böbürlenme bilmesi palavracıların, başkalarının nezdinde aslında hiçbir şeye dayanmayan bir şöhet kazanmak isteyenlerinkidir. Bu *paideia*, der çeviri, “söz sanatçısı” olan insanlarda meydana çıkandır. Çok kesin olarak bu, *phônês ergastikous*’dur. *Ergastikoi*, zanaatkârlar, işçiler, yani kendisi için değil, satmak ve kâr etmek için çalışanlardır. Peki bu *ergastikoi*’nin üzerinde çalıştığı şey nedir? Bu *phône*’dir, yani *logos* ya da akıl olduğu ölçüde değil, ses çıkardığı ölçüde söz [*parole*]. Bunlara “laf ebesi” diyebiliriz bir anlamda. Bunlar, *logos* yani söylemin rasyonel donanımı düzeyinde kendileri için çalışan değil, satmak üzere kelimelerin sesiyle bağıntılı belli etkiler yaratan insanlardır. Dolayısıyla, başkalarının yanında böbürlenmek için kullanılan şey olarak, bu sözel ses zanaatkârlarının nesnesi olarak *paideia* söz konusudur burada. Elbette kalabalıkların, gösteriş yaptıkları kalabalıkların takdir ettiği de budur. Metnin bu kısmı, Epikuros’un bildiğimiz metnin bolca yankısını taşır. Epikuros, insan Hellade [Yunanistan] için değil kendisi için felsefe yapmalıdır¹⁷ derken, kendinden başka hedefi olmayan bu hakiki kendilik pratiğine gönderme yapmaktadır. Ve bunu, bu kendilik pratiğini yaparmış gibi yapan, ama aslında tek bir şey düşünenlerin karşısına koyar: Bir şey öğrendiklerinde ve bunu gösterdiklerinde Hellade’de hayranlık uyandırmaktan başka amaçları yoktur. *Paideia* terimi –elbette biliyorsunuz ki Yunanistan’da olumlu yan anlamlarla kullanılan terim– altında toplanan şeyler bunlardır.¹⁸ *Paideia* özgür

16 Épicure, Sentence 45, *Lettres et Maximes*, a.g. edisyon içinde, s. 259.

17 “Yaşlandıkça kendime olmayı tavsiye ettiğim gibisin ve kendin için felsefe yapmakla Yunanistan (Helladi) için felsefe yapmayı birbirinden ayırmayı bildin” (Épicure, Sentence 76, *Lettres et Maximes* içinde, s. 267).

18 *Paideia* nosyonu için bkz. klasik eserler: W. Jaeger, *Paideia. La formation de l’homme grec*, Paris, 1964 (Sokrates ve Platon’daki bu nosyonun incelenmesine özel olarak ayrılmış ve Berlin’de 1955’te yayımlanmış olan ikinci cilt Fransızcaya çevrilmemiştir) ve H. I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, op. cit.

bir insan için gerekli olan bir nevi genel kültürdür. İşte Epikuros bu *paideia*'yı, kalabalıkların hayranlığından başka bir hedefi olmayan söz imalatçılarınca geliştirilmiş bir palavracılar kültürü olduğu için eleştirir.

Bu şekilde eleştirilen *paideia*'nın karşısına Epikuros neyi çıkartacaktır? Tam olarak *phusiologia*'yı çıkartacaktır. *Phusiologia*, *paideia*'dan başka bir şeydir. *Paideia*'dan ne bakımdan ayrılır? İlk olarak, gösterişçi ve devamsız palavracılardan başka bir şey olmayan insanlar imal etmek yerine, bu *phusiologia* ne yapar? *Paraskeuei* yapar, yani: Hazırlar. Burada, üzerinde daha önce biraz ısrar ettiğim ve geri dönülmesi gereken kelime bulunur: *paraskeuê*.¹⁹ *Paraskeuê*, bu donanım, özne ile ruhun, yaşamın karşılaşılabilecek mümkün her şartı için gerektiği gibi, zorunlu ve yeterli biçimde silahlanmış olmasını sağlayan hazırlığıdır. *Paraskeuê*, tam da dış dünyadan gelebilecek tüm hareket ve cazibelere direnmeyi sağlayan şeydir. *Paraskeuê*, hem hedefine ulaşmayı hem de kendini hiçbir sapmaya bırakmadan bu hedef üzerinde istikrarlı bir şekilde sabit kalmayı sağlayan şeydir. Dolayısıyla *phusiologia*'nın işlevi ruha, kavgası, amacı ve zaferi için gerekli donanımı vermektir. Bu haliyle, *paideia*'nın zıddıdır.

Bu hazırlığı sağlayarak *phusiologia*'nın, çeviriyi okuyorum, “şartların getirdiklerinden değil, kendi sahip olduklarından gurur duyan yürekli ve bağımsız insanlar” yaratma etkisi vardır. Kelimelerin üzerinden tekrar geçelim. Yürekli, *saborai*'dir; biraz seyrek rastlanan, daha çok canlı ve çevik olan ama, bu yüzden, terbiye edilmesi ve gemlenmesi güç olan hayvanlar, atlar için kullanılan kelime. Şurası çok açık: bu kelimeyle adlandırılan şey, ilk olarak negatif biçimde, bireylerin bundan böyle ve *phusiologia* sayesinde korkmayacakları olgusudur. Epikuros'un büyük önem verdiğini bildiğiniz tanrı endişe sine artık tabi olmayacaklardır. Ama söz konusu olan kuşkusuz endişenin ortadan kaldırılmasından fazla bir şeydir. *Phusiologia* bireye, sadece ona dayatılmak istenen inançlara değil, aynı zamanda yaşamın tehlikeleri ve yasayı koymak isteyenlerin otoritesine karşı çıkmasına izin veren bir gözü peklilik, bir cesaret, bir tür yılmazlık verir. Korkusuzluk, gözü peklilik, bir tür inatçılık, canlılık: İşte *phusiologia*'nın onu öğrenen bireylere vereceği şey.

İkinci olarak, bu bireyler *autarkeis* olacaktır. Burada iyi bilinen *autarkeia* nosyonu bulunur. Yani bireyler artık sadece kendilerine bağımlı olacaktır. *Contenti* (kendilerinden memnun, kendilerinden tatmin olmuş) olacaklardır. Ama bu, bizim anladığımız anlamda “kendinden memnun” olmak değil

dir. Bu kendinden, burada da bir negatif ve bir de pozitif anlamda, tatmin olmaktır. Negatif anlam: yani kendilerinden başka hiçbir şeye ihtiyaçları olmayacaktır; ama aynı zamanda kendilerinde belirli kaynaklar bulacaklar; kendileriyle kurdukları bu dolu ilişkide de özellikle haz ve tensel haz deneyimleme imkânı bulacaklardır.

Nihayet, bu *phusiologia*'nın üçüncü etkisi: Bireylerin, koşulların getirdiğiyle değil kendi sahip olduklarıyla gurur duymasını sağlamak. Yani: Stoa-cılar için olduğu kadar Epikurosçular için de varoluş için temel önem taşıyan ünlü eleme ve ayırmayı yapma. Her anda ve her şey karşısında, bunun [kendine] bağlı olup olmadığını sorma²⁰ ve bütün gururunu, bütün tatmini, kendini başkalarına kıyasla olumlamayı, kendine bağlı olanı bilmeden alma; kendine bağlı olanla ilgili olarak tam, mutlak ve sınırsız bir hâkimiyet kurma. Gördüğünüz gibi, Epikuros'un metninde görüldüğü haliyle *phusiologia* bir bilme [*savoir*] alanı değildir. Bu doğanın, *phusis*'in bilgisidir [*connaissance*]. Bu bilgi, insan davranışı için ilke ve özgürlüğümüzü kullanmak için kriter olarak hizmet etmeye müsait olduğu ölçüde; (doğa karşısında, tanrılar ve dünya şeyleri hakkında kendisine öğretilmiş olan şeyler karşısında endişe ve korku dolu olan) özneyi özgür özneye, arzusunun değiştirilemez, tamamen sakın imkânını ve kaynağını kendinde bulacak bir özneye dönüştürmeye de müsait olduğu sürece, doğanın bilgisidir, *phusis*'in bilgisidir.

Bir başka *Vatikan Özdeyişi*'nde -29. Özdeyiş- de aynı tanıımı bulursunuz: "Bana gelince, doğayı inceleyen birinin konuşma özgürlüğünden faydalanarak, hiç kimse beni anlamayacak olsa bile, genel geçer görüşlere onay verip çoğunluktan gelen bol övgüyü toplayacağıma, herkes için faydalı olan şeyler hakkında kâhince konuşmayı tercih ederdim."²¹ Bunu açıklamak için çok vaktim yok. Sadece bana önemli gelen iki üç şey üzerinde durmak istiyorum. Gördüğünüz gibi Epikuros, "bana gelince, konuşma özgürlüğünü kullanarak" diyor. Yunanca kelime, -geri dönmemiz gerekeceğini söylediğim- *parrhêsia* kelimesidir. *Parrhêsia*, esas olarak açıksözlülük, konuşma özgürlüğü değil, hocanın, bildiği doğru şeyler arasından faydalı olanı, öğrencisini dönüştürme işinde etkili olanı, gerektiği gibi kullanmasına izin veren tekniktir - *parrhêsia* teknik bir terimdir. *Parrhêsia* bir nitelik, daha doğrusu hekim ile hasta arasındaki, hoca ile öğrenci arasındaki ilişkide kullanılan tekniktir: Doğru bilgi alanında öznenin dönüşümü, değişimi ve gelişimine uygun olanın kullanılabilmesini sağlayan bu oynama özgürlüğüdür. Gördüğünüz gibi Epi-

20 Bkz. bu ders, Birinci Saat ve *yukarıda*, 10. dipnot.

21 Épicure, *Sentence 29, Lettres et Maximes* içinde, s. 255.

kuros, fizyolog olarak, yani doğayı bilen ama doğanın bu bilgisini sadece özneye faydalı olan şeyler konusunda kullanan biri olarak üstlendiği bu *parrhêsia* [çerçevesinde], bu [konuşma] özgürlüğünü kullanmak suretiyle şöyle der: “Genel geçer görüşlere onay vermektense faydalı şeyler hakkında kâhince konuşmayı” yeğlerim. “Faydalı şeyleri kâhince söylemek”, Yunancada *khêrês-môdein*’dir; önemli bir kelime. Gördüğünüz gibi, burada kehanete gönderme yaparak aynı anda hem doğru olanın, hem de yapılması gerekenin söylendiği bir söylem türüne, hem hakikatin üzerindeki örtüyü kaldıran, hem de buyuran bir söyleme gönderme yapmaktadır. Epikuros şunu der: fizyolog olmamdan gelen özgürlük içerisinde, dolayısıyla fizyoloji *parrhêsia*’sını kullanarak, kuşkusuz herkesin onayına sahip olan, kuşkusuz herkesin anladığı, ama aslında öznenin varlığında –tam da herkes tarafından kabul edildiği için– hiçbir şey değiştirmeyen genel geçer görüşü takip etmektense, karanlık bir biçimde de olsa, doğruyu söyleyen ama aynı zamanda buyuran kâhince formülasyona yakın durmayı tercih ederim. Fizyoloğun sanatı ve özgürlüğü, varolma biçimini fiilen değiştirebilecek olan birkaç kişiye, sadece onları anlayabilecek olan birkaç kişiye doğanın hakikatlerini kâhince söylemektir. Bu, kâhince ifadeye yaklaşan bir sanattır. Bu, aynı zamanda bir amaca uygun olarak işlev görmesi ve öznenin dönüştürmesi itibarıyla, tıbbıya yaklaşan bir sanattır.

Phusiologia budur ve sonuç olarak, burada da niçin faydalı bilgi ile faydasız bilgi arasında içerik bakımından değil, sadece bilmenin fizyolojik olması ya da olmamasına dair bir ayırım yapılabileceğini anlıyorsunuz. Epikurosçu fragmanların bileşimleri olan bu metinlere (Herodotos’a mektup ve Pythocles’e mektup) giriş bunu açık olarak söyler. Bildiğiniz gibi bunlar, meteorların, dünyanın bileşiminin, atomların, hareketlerinin, vb. söz konusu edildiği fizik, bir anlamda “teorik” fizik metinleridir. Bu metinler tamamen açık ve net önermelerle takdim edilirler. Herodotos’a mektubun başı şöyledir: “*phusiologia*’da kesintisiz bir faaliyet öneriyorum ve bu faaliyet yoluyla yaşamda mükemmel dinginliği sağlıyorum.”²² Dolayısıyla, Epikuros *phusiologia* dahilinde kesintisiz bir faaliyet dayatır, ama bu doğa bilgisini, en mükemmel dinginliğe erişmek için ve ona erişmeye izin verdiği ölçüde dayatır. Aynı şekilde, Pythocles’e mektubun başı: “Göksel fenomenlerin bilgisinin *ataraxia*’dan ve sağlam bir güvenden başka hedefi olmadığına ikna olmak gerekir. Yaşamımızın, aslında, ne akılsızlığa ne de boş fikre değil, kendini sorunsuz biçimde yinelenmeye ihtiyacı vardır.”²³ Meteorların bilgisi, dünya şeyleri-

22 Epikure, lettre à Herodote, § 37, *Lettres et Maximes* içinde, s. 99.

23 Epikure, lettre à Pythocles, § 85-86, *Lettres et Maximes* içinde, s. 191.

nin bilgisi, gök ve yerin bilgisi, fiziğin en spekülatif bilgisi reddedilmiş olmaktan çok uzaktır. Ama bunlar *phusiologia*'da öyle bir şekilde sunulmuş ve şekillendirilmişlerdir ki, dünyayı bilme [*savoir*], öznenin kendisi üzerindeki pratiğinde geçerli bir unsur, öznenin kendisi tarafından dönüştürülmesinde fiili ve etkili bir unsur olur. İşte, şeyleri bilme [*savoir*] ile kendiliği bilme arasındaki karşıtlık bu anlamda, Kinikler gibi Epikürosçularda da, hiçbir biçimde doğayı bilme ile insanı bilme arasındaki karşıtlık olarak yorumlanamaz. Aralarındaki karşıtlık ve belli bilgileri [*connaissances*] devre dışı bırakmaları, sadece bilmenin bu kipliğiyle ilgilidir. Bilge için olduğu kadar öğrencisi için de gereken, geçerli kılınmış ve kabul edilebilir bilme, onların kendisiyle ilgili bir bilme değildir, ruhu ya da kendiliği bilginin [*connaissance*] nesnesi yapacak bir bilme değildir. Bu şeylerle ilgili, dünyayla ilgili, tanrılar ve insanlarla ilgili olan, ama etkisi ve işlevi öznenin varlığını değiştirmek olan bir bilmedir. Bu hakikatin özneye dokunması, onu duygulandırması [*affecte*] gerekir. Öznenin doğru bir söylemin nesnesi olması söz konusu değildir. İşte, bence, buradaki büyük fark budur. Kavranması gereken şey de budur. İşte bu yüzden, bu kendilik pratikleri ile bu pratiklerin doğa ve şeylerin bilgisine eklenmesi biçimlerinde, daha sonra vicdanın kendini çözümlemesi ve öznenin kendini yorumlamasına dönüşecek şeyin öncülü ya da taslağı olabilecek hiçbir şey yoktur. Peki, o zaman, gelecek derste [Stoacılar] “kendilik bilgisi ile doğa bilgisi” üzerine konuşacağım.

17 Şubat 1982 Dersi

Birinci Saat

Kendilik kaygısının sonuçlanmış hali olarak kendine dönme. – Gemcilik metaforu. – Yönetimsellik paradigması olarak kaptanlık tekniği. – Bir kendine dönüş etiği fikri: Hristiyan reddi ve modern çağın başarısız girişimleri. – Politika ve hak öznesine karşı yönetsellik ve kendile ilişki. – Bir kendilik bilgisi ilkesi olmadan kendine dönme. – İki batini model: Platoncu hatırlama ve Hristiyan yorum. – Gizli model: Helenistik kendine dönme. – Stoacı düşüncede dünya bilgisi ve kendilik bilgisi. – Seneca örneği: *Lucilius'a Mektuplar*'da kültür eleştirisi; *Doğa Araştırmaları*'nda bakışın hareketi.

[...] [İlk önce] kendilik kaygısının –ilk teorik ve sistematik formülasyonunu– nu *Alkibiades*'te gördüğümüz eski kendilik kaygısının– [nasıl] pedagojiyle olan ayrıcalıklı ilişkisinden kurtulduğunu, nasıl politik erekselliğinden serbest kaldığını ve sonuç olarak, genel bir biçimde, *Alkibiades*'te ortaya çıktığı koşullardan, diyelim ki Sokratik-Platoncu manzaradan, uzaklaştığını [göstermiştim]. Dolayısıyla kendilik kaygısı genel ve koşulsuz bir ilke biçimini almıştı. Yani “kendi için kaygılanmak” artık yaşamın verili bir anında ve yaşamın ergenlikten yetişkinliğe geçişi temsil eden bir aşamasında geçerli olan bir buyruk değildir. “Kendi için kaygılanmak” yaşamla eşkaplamalı bir kuraldır. İkinci olarak, kendilik kaygısı toplum içinde özel bir mevki edinmekle bağlantılı değildir. Söz konusu olan, bütün varoluşu boyunca kendi için ve olduğu haliyle kendi için kaygılanan öznenin tüm varlığıdır. Kısacası, eski bir “kendi için kaygılanma” buyruğuna yeni bir içerik veren bu nosyona, geçen defa açıklamaya başladığım yeni nosyona varırız: Bu kendine dönme nosyonudur. Öznenin bütün olarak kendini kendine doğru çevirmesi ve kendini kendine adaması gerekir: *eph'heauton epistrephein*,¹ *eis heauton anakhôrein*,²

1 “İçinizden biri, başını dış nesnelerden çevirip gayretini kendine verir (*tên proairesin epestraptai tēn hautou*)” (Épictète, *Entretiens*, I, 4, 18, a.g. edisyon, s. 19); “kendinize geri gelin (*epistrepsate autoi eph' heautous*)” (*Entretiens*, III, 22, 39, s. 75); “ardından, kendine geri dönersen (*epistrepheis kata sauton*) ve olayın hangi alana ait olduğunu araştırırsan, hemen hatırlarsın ki “bizden bağımsız şeylerin alanıdır”” (*id.*, 24, 106, s. 110).

2 “Kırda, deniz kıyısında, dağda çekilecek yer (*anakhôresis*) aranır ve senin de bu tür şeyleri en uygun şekilde isteme alışkanlığın var. Ama bütün bunlar büyük bir zihin sadeliğine işaret ediyor,

ad se recurrere,³ *ad se redire*,⁴ *in se recedere*,⁵ *se reducere in tutum*⁶ (kendine çevrilmek, kendine geri dönmek, kendine dönüş yapmak, vb.). Burada, Latince ve Yunancada bulunabilecek olan, bence en azından iki temel bileşeni nedeniyle akılda tutulması gereken tüm bir deyimler kümesi vardır. İlk olarak, bütün bu deyimlerde gerçek bir hareket, öznenin kendisiyle ilgili olarak gerçekleştirildiği bir hareket fikri vardır. Söz konusu olan artık sadece, “çıplak” kendilik kaygısı fikrinde olduğu gibi, kendine dikkat etmek, bakışını kendine yöneltmek veya kendiyle ilgili olarak uyanık olmak değildir. Söz konusu olan, gerçekten öznenin kendisiyle ilgili olarak bir yer değiştirme –bunun doğasının ne olduğu meselesine geri dönmemiz gerekecek–, öznenin kendisiyle ilgili bir yer değiştirmesidir. Öznenin kendisi, kendisi olan bir şeye doğru gitmek zorundadır. Yer değiştirme, güzergâh, çaba, hareket: Bütün bunların bu kendine dönme fikrinde akılda tutulması gerekir. İkinci olarak, bu kendine dönme fikrinde, yine önemli, zor, açık olmayan, ikircikli bir geri dönüş [*retour*] teması vardır. Kendine geri dönmek ne demektir? Bir şey konusunda, en iyi ihtimalle yaşamınızın sonu itibarıyla vaat edilmiş olduğundan size verilmiş olmayan bir şey konusunda gerçekleştirilmesi gereken bu çember, bu halka, bu katlanma nedir? Yer değiştirme ve geri dönüş –öznenin kendine doğru yer değiştirmesi ve kendinin kendine geri dönüşü–, açılmanması gereken unsur budur. Bana öyle geliyor ki (biraz marjinal bir not olarak), bu kendine dönme ve kendine geri dönüş konusunda sıkça tekrar edilen, önemli ve kuşkusuz geri dönülmesi gereken bir metafor vardır.

Bu, birçok veçhesi olan gemicilik metaforudur. [İlk olarak:] elbette, bir rota, bir noktadan diğerine fiilen yer değiştirme fikri. İkinci olarak, gemicilik metaforu, bu yer değiştirmenin belli bir hedefe doğru yönlendiğini, bir amacı olduğunu içerimler. Bu hedef, bu amaç, her şeyden kaçıp sığınılan emin yer

çünkü seçim yapar yapmaz insan kendi içine çekilebilir” (*eis heauton anakhôrein*)” (Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, a.g. edisyon, s. 27).

- 3 “Kötü alışkanlıklar her yandan bastırıyor, bizi çevreliyor ve kalkmamıza ve hakikati görmek üzere gözlerimizi kaldırmamıza izin vermiyorlar. Aşağıda, tutkulara batmış olarak tutuyorlar; kendilerine dönmelerine asla izin yok (*numquam illis recurrere ad se licet*)” (Sénèque, *De la brièveté de la vie*, II, 3, çev. A. Bourgerly, a.g. edisyon, s. 49).

- 4 Bkz. Seneca’nın Lucilius’a 15, 5 no’lu mektubu.

- 5 “Kendi içine daha fazla dönmek gerekir (*in se recedendum est*)” (Sénèque, *De la tranquillité de l’âme*, XVIII, 3, *Dialogues*, c. IV, çev. R. Waliz, a.g. edisyon içinde, s. 103); “o [erdem] hevesi kırılıp da içine çekildiği (*in se recessit*) yerde bile büyüklüğünden kaybetmez” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap VIII, mektup 74, 29, a.g. edisyon, s. 46).

- 6 “Yine de, içimizde olduğu sürece, onu sadece tehlikelerden değil, rahatsızlıklardan da koruyalım; güvenli bir yere çekilelim (*in tutum nos reducamus*) ve durmadan korkutucu nesneleri uzak tutma yollarını düşünelim” (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap II, mektup 14, 3, s. 54).

olarak limandır, sığınaktır. Bu gemicilik fikrinde yönelinen limanın, bağlı olduğumuz, kökenimizi, vatanımızı bulduğumuz liman olduğu teması vardır. Kendine doğru giden yolda her zaman Odysseusvari bir şey vardır. Bu gemicilik metaforuyla bağıntılı olarak dördüncü fikir, bağlı olunan limana geri dönmek için alınması gereken yolun tehlikeli olduğu ve tehlikeli olduğu için bu emin yere varmanın çok arzulandığıdır. Bütün bu yol boyunca güzergâhınızı tehlikeye sokabilecek, hatta yolunuzu kaybettirebilecek olan beklenmedik risklerle karşılaşılır. Sonuç olarak, bu yol sizi bilinen ve az bilinen, bilinen ve yanlış bilinen, vb. belirli tehlikeler üzerinden selamete ulaştıracak olan yoldur. Nihayet ve yine bu gemicilik fikrinde akılda tutulması gereken bir başka fikir vardır: Bu şekilde limana, tehlikeler arasından selamet limanına doğru götüren bu yol, iyiye varmak ve amacına ulaşmak için bir bilme [*savoir*], bir teknik, bir sanat gerektirir. Karmaşık ve hem teorik hem de pratik bir bilme; ama aynı zamanda, elbette, tahmin üzerine kurulu, kaptanlığa çok yakın bir bilme.

Sanat olarak, hem teorik hem de pratik, varoluş için zorunlu teknik olarak kaptanlık fikri, bence önemli olan ve bu kaptanlık modeline düzenli olarak gönderme yapan en az üç teknik tipi görüldüğü için daha yakından analiz edilmeyi hak eden bir fikirdir: İlk olarak, tıp; ikinci olarak; politik yönetim; üçüncü olarak, kendiliğin yönlendirilmesi ve yönetimi.⁷ Bu üç faaliyet (tedavi etmek, başkalarını yönlendirmek, kendini yönetmek) Yunan, Helenistik ve Roma edebiyatında bu kaptanlık imgesine çok düzenli olarak gönderme yapar. Bana öyle geliyor ki, bu kaptanlık imgesi, Yunanlılar ile Romalıların hakkında bir *tekhnê* (bir sanat, genel ilkelere, nosyonlara ve kavramla-

7 Bir geminin yönetilmesi ve rotasından sorumlu olan *kubernêtês*'in Latinceye *gubernator* (bkz. *gubernator/ kubernêtês* maddesi: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, yay. haz.. E. Saglio, c. II-2, Paris, Hachette, 1926, s. 1673-1674) olarak aktarıldığı hatırlanabilir. Ayrıca tıp sanatı ile gemicilik sanatı Platon'da çok sık karşımıza çıkar (bkz. *Alkibiades*, 125e126a; *Gorgias*, 511d-512d; *Devlet*, 332d-e, 341c-d, 360e, 389c, 341c-d, 360e, 389c ve 489b, vb.). Ama tıp sanatı, gemicilik ve politik yönetimin eklemlenmesi *Politika*'nın uzun bir pasajında (297e-299c) gerçekleşir (pastoral yönetselliğe karşı şehir-devletin yönetselliğini saptamak için Foucault'nun Collège de France'taki 15 Şubat 1978'de incelediği diyalog da budur). Kaptan ile hekimin ilişkisi içine sokulmasıyla ilgili olarak referans metin, yine de, Hippokrates'in *L'Ancienne médecine* metnidir: "Bana öyle geliyor ki hekimlere de kaptanlara olan olur. Durgun sularda yönettikleri sürece, eğer hata yaparlarsa, bu hata görülmez" (çev. A.-J. Festugière, a.g. edisyon, s. 7). Bu analojinin izleri Quintilianus'a kadar sürülür: "Aynı şekilde bir kaptan gemisini güvenli şekilde limana getirmek isteyecektir; ama bir fırtına yüzünden rotasından savrulursa, kaptan olmaktan çıkmayacak ve iyi bilinen sözü tekrarlayacaktır: 'Yine de dümeni düz tutayım.' Hekim de hastayı iyileştirmeyi hedefler; ama hastalığın ağırlığı veya hastanın aşırılıkları ya da başka bir koşul başarıya ulaşmasını engellerse, her noktada kurala göre hareket ettiği sürece, hekim tıbbi hedefinden şaşmamış olacaktır" (*Institutio oratore*, c. II, kitap II, 17, 24-25, çev. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976, s. 98).

ra gönderme yapan düşünülmüş pratikler sistemi) tesis etmeye çalıştıkları ve arasında belirli bir akrabalık gördükleri bir bilme ve pratik türünü oldukça iyi bir biçimde yakalar: Başkalarını yönetmesi, kendini yönetmesi, şehrin hastalıklarını, yurttaşların hastalıklarını, kendi hastalıklarını tedavi etmesi gereken Prens; kendi hastalıklarını tedavi ederek bir şehri yönetircesine kendini yöneten; bireylerin sadece bedenleri değil aynı zamanda ruhları üzerine de görüş belirten hekim. Yani gördüğünüz gibi, burada, Yunanlılar ve Romalıların zihninde aynı tür bir bilme, aynı tür bir etkinlik, aynı tür bir tahmin bilgisiy-le ilgili tüm bir nosyon paketi, kümesi vardır. Bence, bu metaforun tüm tarihi pratik olarak 16. yüzyıla kadar takip edilebilir. Tam olarak, 16. yüzyılda devlet aklı etrafında yoğunlaşmış yeni bir yönetim sanatı, kendiliğin yönetimi, tıp ve başkalarının yönetimini radikal bir biçimde birbirinden ayıracaktır – ama bu kaptanlık imgesi tam olarak yönetim faaliyeti olarak adlandırılan şeyle, bildiğiniz gibi bağıntısını kaybetmeyecektir.⁸ Kısacası, bütün bunlarda görüyorsunuz ki, pagan dönemi denilen dönemin son yüzyıllarında ve Hristiyan döneminin ilk yüzyıllarında ortaya çıktığı ve formüle edildiği haliyle bu kendilik pratiğinde, kendilik temelde hedef, yaşamın yolu olan belirsiz ve muhtemelen döngüsel bir yolun ucu olarak görünür. Sanıyorum ki bu buyurucu kendine geri dönüş figürünün alabileceği tarihsel önemi ve özellikle de bunun tarihsel tekilliğini iyi anlamak gerekir. Zira bence, bu buyurucu kendine geri dönüş temasını oldukça açık ve bariz biçimde size sözünü ettiğim çağda bulduğumuz zaman, iki şeyi unutmamak gerekir. İlk olarak, Hristiyanlıkta, Hristiyan ruhaniliğinin ana eksenini olarak, bence, bu kendine geri dönüş temasının, elbette muğlaklıkları da olan, bir reddi, geri çevrilmesi vardır. Hristiyan çileciliğinin temel ilkesi, kendinden vazgeçmenin başka yaşam, ışığa, hakikate, selamete erişmemize izin veren esas anı oluşturduğudur.⁹ Eğer kendinden vazgeçilmezse kurtulunamaz. Elbette, temel koşulu kendinden vazgeçmek olan bu kendilik selameti arayışının –daha sonra geri dönmek gereken– muğlaklığı, güçlüğü söz konusudur. Ama sonuçta, bence bu kendinden vazgeçme Hristiyan çileciliğinin temel eksenlerinden biridir. Hristiyan gizemciliğine gelince, biliyorsunuz ki, o da Tanrıda kaybolan ve kendilik biçimindeki kimliğini, bireyselliğini, öznelliğini Tanrıyla ayrıcalıklı ve dolayimsız bir ilişki üzerinden kaybeden kendilik teması tarafından tama-

8 Modern Devlet aklının analizi için bkz. Collège de France'ta 8 ve 15 Mart 1978 dersleri; ayrıca, *Dits et Écrits, op. cit.*, III, no. 255, s. 720-721 ve IV, no. 291, s. 150-153.

9 Bkz. Collège de France'ta 26 Mart 1980 Dersi. Bu derste hakikatin üretimini kendinden vazgeçmeyle ilintili olduğu Hristiyan özneleştirme şeması incelenir: Kendimin hakikatını sadece kendimden vazgeçmek için üretiyorum.

men ele geçirilmiş ve tüketilmiş olmasa bile, en azından bu tema ona nüfuz etmiştir. Dolayısıyla, bence, bütün Hristiyanlık boyunca kendine geri dönüş teması fiili olarak Hristiyanlık düşüncesinde yeniden ele alınmış ve ona eklenmiş olmaktan ziyade, bu düşünceye hasım bir tema olmuştur. İkinci olarak, kendine geri dönüş temasının, kuşkusuz 16. yüzyıldan beri “modern” kültürde yinelenen tema olduğunu belirtmek gerektiğine inanıyorum. Ama aynı zamanda bence bu kendine geri dönüş temasına dair çarpıcılığını göz ardı edemeyeceğimiz bir olgu vardır: bu temayı –fragmanlar ve kırıntılar biçiminde– yeniden kurma çabaları, temelde hiçbir zaman Helenistik ve Roma döneminde olduğu kadar bütünsel ve sürekli bir biçimde organize olmamıştır. Kendine geri dönüş teması bizde hiçbir zaman Helenistik ve Roma döneminde olduğu kadar baskın olmamıştır. Elbette, 16. yüzyılda, size sözünü ettiğim Yunan ve Latin yazarlara çok açık bir şekilde gönderme yapan tüm bir kendilik etiği, tüm bir kendilik estetiği bulursunuz.¹⁰ Montaigne’in bu perspektif içerisinde, bir kendilik estetiği ve etiği kurma çabası olarak yeniden okunması gerektiğini düşünüyorum.¹¹ 19. yüzyıl düşünce tarihinin de biraz bu perspektifte ele alınabileceğini düşünüyorum. Elbette burada işler, kuşkusuz, çok daha karmaşık, çok daha muğlak ve çelişkili olacaktır. Ama 19. yüzyıl düşüncesinin tüm bir kısmı bir kendilik etiği ve estetiği kurma girişimi, bir dizi güç girişimi olarak okunabilir. Örnek olarak Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, dandizm, Baudelaire, anarşi, anarşist düşünce, vb.’yi alırsanız, burada elbette birbirinden tümüyle farklı olan, ama az ya da çok şu soru etrafında kutuplaşmış bir dizi girişim vardır: bir kendilik estetiği ve etiği kurmak, yeniden kurmak mümkün müdür? Hangi bedelle, hangi koşullarda? Ya da kendilik etiği ve estetiği, sonuçta, (Schopenhauer’de olduğu gibi) kendini sistematik olarak reddetmeye dönüşmez mi? Burada, bence, ortaya konması gereken bir mesele ve sorun dizisi vardır. Her halükârda, işaret etmek istediğim şey şudur: bugün çok aşına olduğumuz ve söylemimizi durmadan kat eden, kendine dönmek, kendini özgür kılmak, kendi olmak, sahibi olmak, vb. deyimlere verilen anlam ya da neredeyse tamamen anlamsızlık görüldüğünde, bugün kullanılan bu deyimlerin her birindeki anlam ve düşünce yokluğu görüldüğünde, bence, bir kendilik etiğini yeniden kurmak için bugün verilen çabalarda gurur duyacak bir şey olmadığı ortadadır. Belki de, bir kendilik etiğini yeniden kurmak için gösterilen, az ya da çok tıkanmış, yerinde sayan çaba

10 Sanat eseri olarak yaşam teması (varoluş estetiği) üzerine bkz. 17 Mart Dersi, Birinci Saat ve *aşağıda* aynı dersin 14. dipnotu.

11 Aynı yönde ki beyanlar için bkz. *Dits et Écrits*, IV, no. 326, s. 410.

ve girişimlerde, bugün bizi sürekli bir kendilik etiğine gönderen ve ona hiçbir içerik katmayan bu harekette, şöyle bir şeyden kuşku duyabileceğimizi düşünüyorum: bugün bir kendilik etiği kurmanın imkânsızlığı. Oysa, eğer politik iktidara direnişteki ilk ve nihai direniş noktası kendiyile ilişki ise, bir kendilik etiği kurmak belki de acil, temel ve politik olarak vazgeçilmez bir meseledir.

Başka terimlerle söylersek, şunu demek istiyorum: Eğer iktidar, politik iktidar meselesi daha geniş olan yönetimsellik –sadece politik değil, terimin en geniş anlamında stratejik iktidar ilişkileri alanı olarak yönetimsellik– meselesi içine yerleştirilerek ele alınırsa; dolayısıyla, yönetimsellik hareketli, dönüşebilir, tersine dönebilir bir iktidar ilişkilerinin stratejik alanı olarak anlaşılırsa,¹² bu yönetimsellik nosyonu üzerine düşünmenin, teorik ve pratik olarak, kendinin kendiyile ilişkisi tarafından tanımlanmış bir özne unsurundan geçmeden edemeyeceğine inanıyorum. Kurum olarak politik iktidar, genelde hukuki bir hak öznesine gönderme yaparken,¹³ bana öyle geliyor ki, yönetimselliğin analizi –yani, tersine çevrilebilir ilişkiler bütünü olarak iktidarın analizi– kendinin kendiyile ilişkisi tarafından tanımlanmış bir özne etiğine gönderme yapmalıdır. Bu da basitçe şu anlama gelir: gördüğünüz gibi, bir süredir size sunmaya çalıştığım analiz türünde, iktidar-yönetimsellik-kendinin ve başkalarının yönetimi-kendinin kendiyile ilişkisi, bütün bunlar bir zincir, bir çizgi oluşturur ve politik mesele ile etik meseleyi, bence, burada, bu nosyonlar çevresinde eklemlendirmek gerekir.

Kendilik kaygısı ile kendinin kendiyile ilişkisinin bu analizine yüklediğim, size belki yerinde sayan ve fazla ağdalı gibi görünebilecek anlam konusunu kapattığımıza göre, şimdi geçen defa sorduğum soruya geri dönmek isterim: Sözümlü ettiğim dönemde kendine dönme ilkesi ile kendilik bilgisi ilkesi arasında düğümlenmiş olan ilişkiler nelerdir? Bu basit ve kaba biçim altındaki soru, şu olacaktır: “Kendi için kaygılanma” buyruğu, “kendine dönmek gerekir”, “hayatını kendine geri dönüş yapmak ve kendine kavuşmakla geçirmek gerekir”in hacmini, genelliğini, radikal ve mutlak karakterini aldığı andan itibaren – bu andan itibaren, “kendine dönme” buyruğu, bakışın, dikkatin, zihnin odak noktasının kısmen ya da kuşkusuz bütünsel olarak başkalarından ve dünya şeylerinden kendine doğru aktarımını gerektirmez mi? Daha

12 İktidarın strateji terimleriyle (hukuksal modele karşı) bir analizi için, bkz. *Dits et Écrits*, III, no. 169, s. 33, ve no. 218, s. 418-428.

13 Hukuki bir iktidar anlayışının eleştirisi üzerine bkz. Foucault'nun klasik metni *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, s. 177-211; “Il faut défendre la société.” *Cours au Collège de France*, 1975-1976, yay. haz. E. Ewald ve A. Fontana, yay. M. Bertani ve A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997; *Dits et Écrits*, IV, no. 304, s. 214, ve no. 306, s. 241.

kesin olarak, “kendine dönme” temelde kendini bilgi nesnesi ve alanı olarak kurmayı gerektirmez mi? Veya aynı soruyu tarihsel bir perspektif ile çizgiselliğe göre kurarsak, şu denebilir: Burada, Helenistik ve Roma kendine dönme buyruğunda, daha sonra Hristiyan dünyasında ve modern dünyada gelişecek olan tüm pratikler (vicdan tetkiki ve yönlendirmesi pratikleri) ile bilgilerin ilk kök salması bulunmaz mı; daha sonra zihin bilimleri, psikoloji, bilinç analizi, *psukhê* analizi, vb. olarak adlandırılabilir olan şeylerin biçimi ilk olarak [burada bulunmaz mı]? Hristiyan anlamda ve ardından modern anlamda kendilik bilgisi, kökünü sizinle birlikte analiz etmeye çalıştığım bu Stoacı, Epikürosçu, Kinik, vb. epizotta bulmaz mı? Peki, size geçen defa Kinikler ve Epikürosçularla ilgili olarak söylediğim şey, işlerin o kadar da basit olmadığını ve o dönemde ve o biçimler altında oluşan kendilik pratiğinin şimdi bizim anladığımız anlamda kendilik bilgisi olmadığını, Hristiyan ruhaniliği tarafından anlaşıldığı biçimiyle kendilik çözümlemesi olmadığını göstermeyi amaçlıyordu. Şimdi biraz Kinikler ve Epikürosçular konusunda andığım noktaya geri dönmek istiyorum, [ama] bunu Stoacılarla ilgili olarak yapacağım, çünkü burada önemli bir sorun olduğunu düşünüyorum; en azından getirmek istediğim sorunların tam göbeğinde olduğu ölçüde benim için önemli, çünkü temelde kendime sorduğum soru şu: Bizim “kültürümüz” olarak adlandırabileceğimiz tarihsel fenomen ve süreçler boyunca öznenin hakikati sorusu nasıl ortaya çıkabilmiştir? Özne üzerine; deli ya da suçlu olduğu için biz olmayan özne üzerine; çalıştığımız, konuştuğumuz ve yaşadığımız için genel olarak biz olan özne üzerine ve nihayet doğrudan doğruya kendimiz için ve bireysel olarak, özellikle de cinsellik konusunda, olduğumuz özne üzerine nasıl, niçin ve hangi bedel karşılığında doğru bir söylem tutturmaya girişilmiştir?¹⁴ Belki de suçlanabilir bir inatla sormaya çalıştığım soru, bu üç büyük biçim altında öznenin hakikati sorusuydu.*

Her halükârda, kuşkusuz tarihsel olarak önemli bir mesele olan bu noktaya geri dönmek istiyorum: Helenistik ve Roma kültüründe kendilik kaygısı, özerk, kendini kendi ereği haline getiren ve varoluşun tamamına değer yükleyen bir sanat olduğu an, öznenin hakikati sorusunun oluştuğunu ve

14 Kendi eserinin özne nosyonu tarafından yeniden eklemlendirildiği benzeri bir sunum için (*Deliliğin Tarihi*'nde deli figürü ve *Gözetleme ve Cezalandırma*'da suç eğilimli figürü) bkz. *Dits et Écrits*, IV, no. 295, s. 170; no. 306, s. 227; no. 345, s. 633; no. 349, s. 657.

(*) Bu metodolojik notu kapatmak üzere, el yazması şu açıklamayı getiriyor: “Eğer eleştirel soru ‘hangi genel koşullar altında özne için hakikat olabilir?’ sorusuysa, benim sormak istediğim soru şu dur: ‘Özne üzerine hakikati söyleme buyruğu olması için özne hangi tikel ve tarihsel olarak tanınlanabilir donatılara tabi olmak zorunda kalmıştır?’”

formüle edildiğini görmek için ayrıcalıklı bir an değil midir? Bir kez daha yavaş olduğum ve yerinde saydığım için affedin, ama burada karışıklığa düşmenin kolay olduğunu düşünüyorum. Bunlar bence, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki ilişkiye dair –tekrar edersek kendine dönme ile kendilik bilgisi [arasındaki]– iki büyük modelin, iki büyük şemanın mevcudiyeti ve prestiji yüzünden kolayca yanlış anlaşılabilirler. Tam da Kinizm, Epikürosçuluk ve her şeyden önce Stoacılık üzerinden analiz etmek istediğim bu modele özgü olan şeyin üzerini örten iki büyük şema. Bu iki büyük model, işleri kolaylaştırmak ve tamamen tarihsel bir isim, yalnızca basit bir kronolojik nirengi noktası vermek için Helenistik model olarak adlandıracağım şeyin üzerini örtmüştür. Dolayısıyla sizinle Epikürosçu, Kinik ve Stoacı metinler üzerinden analizini yapmak istediğim bu Helenistik modelin üzeri, bence, iki başka büyük model tarafından, tarihsel olarak, daha sonraki kültürde örtülmüştür: Platoncu model ile Hıristiyan model. Ben de tam olarak bu modeli diğer ikisinden kurtarmaya çalışacağım.

Platoncu model nedir? Bu modeli *Alkibiades* üzerinden şematik olarak gördüğümüzü hatırlatmak isterim. Bu Platoncu şemada kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi üç temel nokta çevresinde tesis edilir. İlk olarak, eğer kendi için kaygılanılıyorsa, bu cahil olduğu içindir. Cahilizdir, cahil olduğumuzu bilmeyiz, ama işte bilmediğimizi ve bilmediğimizi bilmediğimizi (tam da bir karşılaşma, bir olay, bir soru sonrasında) keşfederiz. *Alkibiades*’te olan buydu. Alkibiades hasımlarına kıyasla cahildi. Sokratik sorgulama yoluyla Alkibiades cahil olduğunu keşfeder. Cehaletini bile bilmediğini ve sonuç olarak bu cehalete cevap vermek, daha doğrusu bu cehalete bir son vermek için kendisiyle ilgilenmesi gerektiğini keşfeder. İşte ilk nokta budur. Kendilik kaygısı buyruğunu ortaya çıkaran şey, cehalet ve cehaletin keşfidir. İkinci nokta, Platoncu modelde kendilik kaygısı, olumlandığı andan itibaren ve fiilen kendi için kaygılanmaya girişildiği andan itibaren esas olarak “kendini tanımak” demektir. Kendilik kaygısının tüm yüzeyi bu kendini bilme buyruğu tarafından işgal edilir. Bildiğiniz gibi, bu bilgi ruhun kendi varlığını kavraması, kendini tanıması gereken yer olarak sadece akılla anlaşılabilir olanın aynasında kendine bakarak gerçekleştirdiği kavrama biçimini alır. Bu da bizi kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki ilişkilerin Platoncu şemasına götürür: Hatırlama tam olarak kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki birleşme noktasıdır. Ruh gördüğünü hatırlayarak ne olduğunu keşfeder. Ne olduğunu hatırlayarak, gördüğü şeye erişim bulur. Denebilir ki, Platoncu hatırlamada, kendilik bilgisi ile hakikatın bilgisi, kendilik kaygısı ile varlığa dönüş ruhun

tek bir hareketinde birleşmiş ve bütünleşmiş olarak bulunur. İşte Platoncu model budur.

Bunun karşısında veya yanı sıra, daha doğrusu buna nazaran daha geç bir zamanda, 3.-4. yüzyıllardan itibaren, Hristiyan modeli oluşmuştur. Kelimenin genel anlamında Hristiyan modelinden ziyade “çileci-manastır” modeli demek gerekir. Ama başlangıç olarak “Hristiyan” diyelim. Eğer vaktim olursa daha fazla ayrıntıyla anlatacağım bu Hristiyan modeli, nasıl karakterize olur? Bence, bu modelde, kendilik kaygısının Kutsal Kitap’ta ve Vahiy yoluyla verilmiş olduğu haliyle hakikatin bilgisiyle karmaşık bir biçimde bağıntılı olduğu söylenebilir ve bu kendilik bilgisi, Sözü anlamak için yüreğin arınması gerektiği fikri tarafından içerilip talep edilir. Yürek ancak kendilik bilgisi tarafından arındırılabilir ve yüreği arındırmaya girişerek kendilik bilgisini gerçekleştirmek için Sözü gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla, kendilik bilgisi, hakikat bilgisi ve kendilik kaygısı arasında döngüsel ilişki. Eğer selamet aranıyorsa, hakikati, Kitap’ta verilen ve Vahiyde tezahür eden hakikati kabul etmek gerekir. Ama bu hakikati ancak, yüreğin arındırıcı bilgisi biçiminde kendinizle ilgileniyorsanız bilebilirsiniz. Buna mukabil, kendinin kendini arındırıcı bu bilgisi, ancak halihazırda Kitap ile Vahyin hakikati ile aranızda temel bir ilişki varsa mümkündür. Hristiyanlıkta kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki ilişkilerin temel noktalarından birini bu döngüsellüğün oluşturduğuna inanıyorum. İkinci olarak, Hristiyanlıkta bu kendilik bilgisine, esas işlevleri iç yanılısımları dağıtmak, ruh ile yüreğin içinde oluşan iğvaları görmek ve kurbanı olunabilecek baştan çıkarmaları bozguna uğratmak olan teknikler yoluyla varılır. Bütün bunlar ruhta meydana gelen ve kökenini, hedefini, biçimini kavramak gereken gizli süreçler ile hareketlerin çözümlemesiyle gerçekleştirilir. Dolayısıyla kendiliğin detaylı bir yorumunun, dökümünün [exégèse]* gerekliliği. Kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı arasında arasındaki ilişkilerin Hristiyan modelinin ikinci temel noktası buradadır. Nihayet, üçüncü olarak, kendilik bilgisinin Hristiyanlıkta, bir hatırlama edimiyle, eskiden tefekkür ettiği hakikati ve olduğu varlığı bulmak için kendine geri dönme işlevi yoktur: eğer, az önce dediğim gibi, kendine doğru çevriliniyorsa, bu esas ve temel olarak kendinden vazgeçmek içindir. Dolayısıyla, Hristiyanlıkla birlikte, kendilik kaygısı ile bilgisi arasında, üç nokta çevresinde eklemlenen bir ilişki şeması vardır: İlk olarak, Kitap’ın hakikati ile kendilik bilgisi arasındaki döngüsellik; ikinci olarak, ken-

(*) Exegesis, filolojide bir metnin eleştirel ve derinlemesine analizine verilen ad – y.h.n.

dilik bilgisi için ayrıntılı bir yorum yöntemi; nihayet, kendinden vazgeçme olan amaç.

Bu iki büyük model –Platoncu model ile Hristiyan model ya da, isterseniz: hatırlama modeli ile *exegesis* modeli– bariz bir biçimde, doğasını sizin için ayırt etmeye çalışacağım diğer modelin üzerini örtmüş olan devasa bir tarihsel prestije sahiptir. Bu iki büyük modelin prestijinin nedeni, bence, bu iki modelin (*exegesis* modeli ile hatırlama modeli) tam da Hristiyanlık tarihinin ilk yüzyılları boyunca karşı karşıya gelmiş olmasında bulunabilir. Hatırlama teması, yani kendilik kaygısı ile kendilik bilgisinin özdeşleşmesi çevresinde düzenlenmiş olan bu Platoncu modelin, temelde Hristiyanlığın sınırlarında, Hristiyanlığın içinde ve dışında, gnosis, gnostik hareketler olarak adlandırılan olağandışı hareketler tarafından yeniden ele alındığını unutmamak gerekir.¹⁵ Bütün bu hareketlerde, aslında, kabaca “Platoncu” denebilecek aynı şema bulunur, yani: varlığın bilgisi ile kendilik bilgisinin tek ve aynı şeyi oluşturduğu fikri. Kendine geri dönmek ve hakikati yeniden hatırlamak, gnosis için tek ve aynı şeydir ve gnostik hareketlerin tamamı bu anlamda az ya da çok Platoncu hareketlerdir. Dolayısıyla Hristiyanlığın sınırlarında gelişen bu gnostik modelin karşısında, Hristiyan Kilisesi –manastır ruhaniliği ile çileciliğinin hizmet ettiği şey tam olarak budur– *exegesis* modelini geliştirmiştir. Bu modelin işlevi (her halükârda etkisi) gnostik hareketle ilgili olarak büyük yarılma ve büyük bölünmeyi temin etmek ve etkisi de, Hristiyan ruhaniliğinin içinde, kendilik bilgisine öznenin varlığını yeniden bulmaya yönelik hatırlama işlevini değil, ruhun içinde meydana gelen iç hareketlerin doğası ve kökenini ortaya çıkarmaya yönelik *exegesis*, ayrıntılı yorum işlevini vermek olmuştur. Bu iki büyük model –Platoncu ve Hristiyan modeller veya öznenin varlığının kendisi tarafından hatırlanması modeli ile öznenin kendi kendini ayrıntılı bir biçimde yorumlaması modelleri– hem Hristiyanlığa hâkim olmuş, hem de daha sonra Hristiyanlık tarafından Batı kültürünün bütün tarihine aktarılmıştır.

Size göstermek istediğim şey, bütün Antik Çağ boyunca süregiden, 2.-3. yüzyıllardan itibaren tekrar güçlenen, Hristiyanlığın sınırlarında ve gnosis içinde tezahür edip gelişen, Hristiyanlığın ayrıcalıklı muhatabı olan ve belli bir noktaya kadar Hristiyanlığın hem mücadele edip hem de içine almaya çalıştığı bu büyük Platoncu model ile *exegesis* modeli, Hristiyan ruhaniliği ve çileciliği modeli arasında üçüncü bir şemanın var olduğudur. Tam olarak,

15 Gnostikler üzerine bkz. 6 Ocak Dersi, Birinci Saat, ve *yukarıda*, 49. dipnot

İ.Ö. dönemin son yüzyıllarında ve İ.S. dönemin ilk yüzyıllarında uygulamaya konan ve gelişen üçüncü bir şema. Bu üçüncü şemanın biçimi ne hatırlama ne de ayrıntılı yorumlamadır. Platoncu modelden farklı olarak, ne kendilik kaygısı ile kendilik bilgisini özdeşleştirir, ne de kendilik kaygısını kendilik bilgisinde eritir. Tersine, bu model kendilik kaygısını vurgulama ve ona ayrıcalık verme eğilimindedir; göreceğiniz gibi, yeri bence yine de sınırlı ve kısıtlı olan bir kendilik bilgisiyle ilgili olarak kendilik kaygısının özerkliğini koruma eğilimindedir.

İkinci olarak, Hıristiyan modelden farklı olarak, bu Helenistik modelin ne kendilik yorumlaması ne de kendinden vazgeçme yönünde bir eğilimi yoktur; tersine, kendiliği ulaşılması gereken amaç olarak kurma eğilimindedir. Bütün Helenistik ve Roma dönemi boyunca Platonculuk ve Hıristiyanlık arasında, kuşkusuz bizim için öncesindeki ve sonrasındaki iki büyük model tarafından kesin olarak parantez içine alınmış, ardından onların hâkimiyetine girmiş ve onlar tarafından üzeri örtülmüş bir epizottan ibaret olan bir kendilik sanatı oluşmuştur. Sonuç olarak, eğer –ki bu da kavranması gereken paradokstur– ne Platoncu ne de Hıristiyan olan bu Helenistik modelin içinde tiz, sıkı, sınırlandırıcı, katı bir ahlâk gelişmiş olmasaydı, bu modelin bizim kültürümüzde biraz arkeolojik olan ilginç bir nesneden ibaret olduğunu düşünebilirdik. Bütün iyi dinler gibi Hıristiyanlık da bir ahlâk olmadığından, hiçbir biçimde Hıristiyanlığın icat etmediği ahlâk. Her halükârda Hıristiyanlık kendi ahlâkı olmayan bir dindir. İşte, Hıristiyanlığın önce bariz biçimde dışarıdan gelen bir destek olarak kullandığı ve içine aldığı (İskenderiyeli Clement'e bakın),¹⁶ ardından öznenin *exegesis*'i ve kendinden vazgeçme pratikleri yoluyla benimsediği, geliştirdiği ve üzerinde çalıştığı ahlâk budur. Dolayısıyla, kendilik pratikleri düzeyinde birbirini takip eden üç büyük model vardır. Hatırlama çevresinde dönen ve "Platoncu" diyeceğim model. Kendiyle ilişkisinin kendi kendini erekselleştirdiği "Helenistik" model. Son olarak da kendilik yorumu ve kendinden vazgeçme çevresinde dönen "Hıristiyan" model. Bu üç model birbirini takip etmiştir. Birinci ve üçüncü modeller, taslağını vermeye çalıştığım nedenlerle, bizim modern gözlerimiz açısından ortadaki modelin üzerini örtmüştür. Ama kendiyle ilişkisinin, kendine dönmenin kendi kendini erekselleştirmesini merkez alan bu orta model, bu Helenistik mo-

16 Musonius Rufus'un pasajlarının, İskenderiyeli Clementus'un *Eğitimci*'sinde (11,10) yeniden ele alınması üzerine bkz. örneğin, Foucault'nun *Le Souci de soi* içindeki analizi, *op. cit.*, s. 198. Foucault M. Spanneut'nun klasik eseri olan *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*'i geniş bir biçimde okumuştur: *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, éd. du Seuil, 1991.

del, Hristiyanlığın bugün bizim yanlışlıkla “Hristiyan ahlâk”¹⁷ olarak adlandırdığımız şeye dönüştürmek üzere kabul ettiği, miras olarak devraldığı, geliştirdiği ve aynı zamanda tam da kendilik yorumuyla bağlantılandığı bir ahlâkın oluşum yeri olmuştur. Helenistik modelin katı ahlâkı, Hristiyan modele özgü olan yorum ve kendinden vazgeçme tarafından tanımlanan teknikler ile ele alınmış ve biçimlendirilmiştir. İşte bütün bunları içine yerleştirmeye çalıştığım tarihsel perspektif budur.

Şimdi “kendine dönme” temasını merkez alan modele geri dönelim ve kendilik bilgisinin bu modelde nerede durduğunu görelim. “Kendine dönme”, insan öznesi, insan ruhu, insan içselliği, bilincin içselliği, vb. olarak adlandıracağımız şeyin temel ve sürekli bilgisi konusunda temel ve sürekli bir görev gerektirir mi, çağırır mı? Kinik metinlerle –en azından bir metin, yani Demetrius’unki– ve birkaç Epikürosçu metinle ilgili olarak göstermeye çalıştığım gibi, kendilik bilgisi “kendine dönme” buyruğunda temel bir tema idiyse de, bu kendilik bilgisi, ilk olarak, hiçbir biçimde doğa bilgisine alternatif oluşturmuyordu. Mesele, bilmemiz gerekenin doğa ya da kendimiz olması meselesi değildi; [göstermeye çalıştım ki,] ikinci olarak, bu kendilik bilgisi, “kendine dönme” teması içindeki yerini doğa bilgisi ile kendilik bilgisi arasındaki belirli bir karşılıklı bağlar ilişkisinde buluyordu. “Kendine dönme” hâlâ bir doğayı bilme biçimidir.

Şimdi bu meseleyi Stoacılar açısından yeniden ele almak istiyorum, zira bildiğiniz gibi, doğa bilgisi Stoacılar da bambaşka, her halükârda Kiniklerde olduğundan kesinlikle daha büyük –ki Epikürosçuların sözünü bile etmiyorum– bir önem, bir değer taşır. Şematik bir biçimde şu söylenebilir: Kiniklerde ve Epikürosçularda olduğu gibi Stoacılar da faydasız bilgi konusunda belirli bir eleştirel gelenek bulunduğu, insan yaşamını ilgilendirebilecek tüm bilgilerin, tüm bilmelerin, tüm tekniklerin, tüm buyrukların ayrıcalığının olumlandığı kesindir. İhtiyaç duyulan tüm bilmenin *tekhnê tou biou*’ya (yaşama sanatı) uygun olarak düzenlenmesi gerektiği teması, Epikürosçu ya da Kinik olduğu kadar Stoacı da olan bir temadır. Öyle ki, Stoacılığın tırnak içinde “sapkın” olarak adlandırılan belirli akımlarında, dünyanın ya da doğanın bilgisi olabilecek şeyler üzerinde sert veya, her halükârda, sınırlayıcı önermeler bulunur. Elbette bunu ünlü Koslu Ariston’da¹⁸ bulursunuz: Dio-

17 “Hristiyan ahlâkı” üzerine konuşmanın güçlüğü üzerine bkz. 6 Ocak Dersi, Birinci Saat.

18 Zenon’un muhalif öğrencisi, Sakızlı Ariston sadece mantık (faydasız) ile fiziği (ulaşılamaz) görmezden gelmekle kalmamış, radikal bir ahlâkçılığı da savunmuştur. Bu radikal ahlâkçılığa göre, erdemin dışında her şeyin değeri ayındır (standart görevlerin buyrulmasını engelleyen şeylere karşı kayıtsızlık postulatı). Bazıları, Marcus Aurelius’un felsefeye dönmeyi bulduran şeyin, Aris-

genes Laertius'un mantık ile fiziği (güçlerimizin üzerinde olduğu için fiziği ve bizi hiçbir biçimde ilgilendirmedeği için mantığı) felsefeden attığını söylediği Koslu Ariston.¹⁹ Ariston için sadece ahlâk önemliydi ve o takdirde bile, diyordu ki, felsefi olan şey buyruklar değil (gündelik buyruklar, ihtiyat tavsiyeleri, vb.), belli sayıda genel ahlâk ilkesi, belli sayıda *dogma*'dır;²⁰ çünkü akıl kendiliğinden ve başka tavsiyeye ihtiyaç duymadan, her halükârda doğanın düzenine başvurmadan yapılması gerekeni bilir. Burada, Ariston uç bir noktadır, çünkü Stoacı genel eğilim, doğa bilgisine faydasız bilgi gözüyle bakarak onu reddetmek ve küçümsemek yönünde değildir. Stoacı düşüncenin, kendileri de bir kozmolojiyle ve dünyanın düzeni üzerine tüm bir spekülasyon bütünüyle ilişki içerisinde düşünülen ahlâk, mantık ve fiziği nasıl güçlü bir sistematığın içine yerleştirdiğini çok iyi biliyorsunuz. Öyle ki Stoacılık, teorik önermelerinin dışında, yani pratikte, tüm bir bilgi amaçlı araştırma dizisiyle dolaylı bir biçimde ve bazen daha dolaysız bir biçimde bir arada duruyordu. 1.-2. yüzyılların büyük ansiklopedicilerine, Galen'in büyük tıp ansiklopedisine Stoacı düşünce fiilen nüfuz etmiştir²¹ [...]. * Ama sorunun şöyle ortaya çıktığına inanıyorum: Stoacılar, bir yandan bütün bilgiyi *tekhnê tou biou*'ya uygun olarak düzenleyerek, bakışı kendine yönlendirme gerekliliğinde ısrar ederlerken; diğer yandan ise dünya düzeninin güzergâhını, dünyanın genel ve iç düzenini bakışın bu tür bir kırılmasına, bakışın bu kendine dönüşüne bağ-

ton'u okumak olduğunu iddia eder. Bu filozof üzerine bkz. C. Guérard'ın maddesi: *Dictionnaire des philosophes antiques*, a.g. edisyon, s. 400-403.

19 “Biri bizi aştığı, diğeri ise bizi ilgilendirmedeği için hem fiziksel ‘yer’i hem de mantıksal ‘yer’i fes etmek istiyor ve sadece etik ‘yer’in bizi ilgilendirdiğini söylüyordu” (Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, kitap VII, 160, “Ariston”, yay. haz. M.-O. Goulet-Cazé, a.g. edisyon, s. 884; Seneca aynı sunumu Lucilius'a, 13 ve 94, 2 no'lu mektuplarında tekrar eder).

20 Bkz. Seneca'nın sunumu: “Felsefenin herkese uygun olan buyrukları (*praecepta*) veren, insanı genel olarak eğitmeyen, ama kocaya karısına karşı alması gereken tutumu, babaya çocuklarını yetiştirme biçimini, efendiye kölelerini yönetme şeklini tavsiye eden kısmı bazı teorisyenler tarafından kabul edilen tek kısmı oldu; felsefenin, ihtiyaçlarımızla hiçbir ilgisi olmayan konu dışı şeyler olarak gördükleri, geri kalanını reddettiler, sanki insan yaşamının tümünü kucaklamadan ayrıntılar üzerine buyruk verilebilmiş gibi. Tersine, Stoacı Ariston felsefenin bu kısmının, kocaları sözünden ibaret olduğu için hiç de sağlam olmadığını ve gönüllere nüfuz etmediğini söyler. Ona göre, saf dogmatik felsefeden (*decreta philosophiae*) daha faydalı bir şey yoktur” (*Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XV, mektup 94, 12, s. 66).

21 Bergamalı hekim Galen'in (129-200) eseri etkileyicidir: On binlerce sayfa tutar ve kendi dönemindeki tip bilimlerinin tamamını kapsar. Kısa sürede Arapçaya çevrilip Rönesans'a kadar vazgeçilemez anıt olarak kalmıştır. 2. yüzyıl için ise Preneste'li Elien'in (172-235), doğa ve tarih üzerine bilgilerin bir derlemesi olan eserlerinden (*Histoire variée, Caractéristique des animaux*) söz edilebilir. Son olarak, Latince'de Plinius'un 1. yüzyıldaki büyük *Doğa Tarihi* ile Celsius'un kitapları hatırlanacaktır.

(*) Sadece “... Stoacılık faydalı ve masafsız bilgiyi ayırt etmiş midir?” duyulabiliyor.

larken ne demek istiyor olabilirler? Stoacıların bu soruya –bakışı kendine çevirmek ve aynı zamanda dünyanın düzeninin güzergâhını takip etmek– nasıl cevap verdiklerini göstermek için iki metne başvuracağım. Kuşkusuz Seneca’da bulunan bir dizi metne başvuracağım ve, vakit olursa, Marcus Aurelius’un belirli metinlerinden de söz edeceğim.

İlk olarak Seneca. Seneca’da –bunu çok hızlı geçeceğim, sadece işaret etmek istiyorum– tamamen geleneksel tüm bir metin dizisi vardır. Bu metinlerin bazıları, içeriklerinden ziyade kütüphaneler ile kitaplarla, kitapların gösterişiyle ilgilenen bazı bireylerde bulunan bilme kibrinin eleştirisine gönderme yapar. *De Tranquillitate*’de ilginç bir eleştirel gönderme vardır: İskenderiye Kütüphanesi’nde toplanmış olan yüz binlerce kitabın aslında sırf krallın kibri için orada olduğunu söyleyen İskenderiye Kütüphanesi eleştirisi.²² Yine üzerinden hızla geçeceğim başka metin dizisi, *Lucilius’a Mektuplar*’da,²³ ilk mektuplarında öğrenciye verilen öğütlerdir: çok okumamak, okumaları çoğaltmamak, merakı dağıtmamak. Sadece bir ya da iki kitap almak, onlarda derinleşmek ve bu kitaplardan birkaç aforizmayı akılda tutmak, tıpkı Seneca’nın sık sık Epikuros’ta aradığı ve bulundukları bağlamlar ile kitaplardan çıkartıp Lucilius’a meditasyon konusu olarak önerdiği aforizmalar gibi. Bu meditasyon, hakikat üzerine bu düşünce egzersizi bilmeyi [*savoir*] genel olarak ele alan kültürel bir güzergâh üzerinden gerçekleşmez – bu meseleye bir gün geri döneceğim.²⁴ Bu meditasyon, çok eski Yunan tekniğine uygun olarak, hem hakikati söyleyen hem bir buyruğu dile getiren, hem olumlama hem de buyurma olan özdeyişlerden, önermelerden hareketle yapılır. Felsefi düşünumün temel unsuru budur, yoksa tüm bir bilme alanını katetmesi gereken bir kültürel alan değil. Üçüncü metin dizisi: eğitimin, geleneksel pedagojide verilen faydasız ve zararlı eğitimin eleştirisi üzerine metinler. Ayrıca çocuklara verilen bir eğitimin veya felsefe adı altında verilen eğitimin müfredatında farklı bilgilerin tutması gereken yere dair metinler. 88 no’lu uzun mektupta,²⁵ liberal sanatlar ile bu sanatlar tarafından verilen bilgilerin kesinliksiz ve faydasız, her halükârda, tamamen araçsal karakteri üzerine kimi değerlendirme

22 “İskenderiye’de kırk bin cilt kitap yandı. Titus Livius gibi, bu kütüphaneyi kralların zevki ve özennin baş yapıtı olarak adlandıran başkaları, krallara layık cömertliğin bu görkemli anıtını övedursunlar. Ben burada ne zevk ne de cömertlik görüyorum. Gördüğüm tek şey bir edebi sefahat ve aslında edebi derken yanıliyorum, çünkü edebiyat kaygısından burada eser yok: Bu güzel koleksiyonlar sırf gösteriş olsun diye oluşturulmuş” (Sénèque, *De la tranquillité de l’âme*, IX, 5, a.g. edisyon, s. 90).

23 Okuma tavsiyeleri esas olarak 2. mektupta bulunur (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, s. 5-7).

24 Bkz. 27 Şubat Dersi, İkinci Saat ve 3 Mart Dersi, Birinci Saat.

25 *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap XI, mektup 88 (s. 158-172).

ve analizler vardır. Dolayısıyla bütün bu metinler var elimizde, ama benim gönderme yapmak istediklerim onlar değil.

Stoacıların, bakışımızı kendimize çevirmek gerektiğini söylerken, her zaman belirli bir değer, olumlu bir değer yüklediği dünyanın bu ansiklopedik bilgisinin Seneca tarafından işleme konduğu metni ele almak istiyorum. Bu metin elbette *Doğa Araştırmaları*'dır. Seneca'nın emekliye ayrıldığında, dolayısıyla 60'lardan sonra yazdığı görece olarak uzun ve önemli eser.²⁶ Seneca bu metni emekliliğinde, bir yandan, Lucilius'a çok sayıda ruhani ve bireysel göndermede bulunurken yazmıştır. Seneca bu *Doğa Araştırmalar*'nı bir yandan da Lucilius ile yazıştığı sırada yazmıştır; onları Lucilius'a göndermiştir ve *Doğa Araştırmaları*'nın belirli kitaplarına Lucilius'a mektuplar eşlik eder, bunlar da önsöz işlevi görür. Aynı dönemde bir *Ahlâk Denemesi* yazar.²⁷ Öte yandan, bildiğiniz gibi bu *Doğa Araştırmaları*, gökyüzü ile yeryüzünü, gezegenlerin yörüngesi ile akarsular coğrafyasını, ateşin, meteorların, vb. açıklamasını kapsayan, uçsuz bucaksız bir dünya güzergâhı oluşturur. Bütün bunlar yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya bir tür hareketi yeniden kuran bir düzenleme içinde verilir: İlk kitap gökyüzü hakkındadır; ikincisi hava hakkında; üçüncü ve dördüncü kitaplar akarsular ve denizler hakkında; beşincisi rüzgâr hakkında; altıncısı yeryüzü hakkındadır ve yedincisi, yeniden yukarıya doğru çıkmayı başlatarak, meteorlardan bahseder. Oysa, doğa araştırmalarından söz eden ve dünyanın bir tür güzergâhım sunan bu büyük kitapta Seneca'nın bu konular hakkında, nihayetinde bizden bu kadar uzak olan bu konular hakkında neden bu şekilde yazmak gerektiği meselesini tartıştığı en az iki nokta vardır. Bu iki metin tam olarak eşlik mektupları, Lucilius'a gönderilecek mektuplardır. Söz konusu olan *Doğa Araştırmaları*'nın ilk kitabına, bütün girişime genel önsöz vazifesi gören önsöz ile, bir biçimde üçüncü kitaba önsöz oluşturan ve dolayısıyla aşağı yukarı metnin ortasında yer alan bir başka gönderi metnidir. Şimdilik bir kenara bırakılabilecek olan başka önsöz mektuplar da –örneğin dördüncü kitapta, yaltaklanma konusunda– vardır. Bu iki gönderi mektubunu ele alacağım: birinci bölüme önsöz olan mektupla üçüncü bölüme önsöz olan mektup. Üçüncü bölüme önsöz olan mektupla başlayacağım,²⁸ Seneca bu mektupta şu soruyu tekrar sorar, sorar ve bir anlamda kendine sorar: Peki nihaye-

26 *Doğa Sorunları*'nın tarihlendirilmesi üzerine bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat ve aynı dersin yukarıda 27. dipnotu.

27 *Moralis philosophiae libri*'nin yazılmasından söz eden, Lucilius'a son mektuplardır (106, 2; 108, 39; 109, 17). Bu da 64 yılı civarında yazıldıklarını varsayar.

28 Foucault burada yine Seneca'nın metinlerinin eski edisyonunu kullanıyor (*Oeuvres complètes de Senèque le philosophe*, 4. ç. edisyon, s. 434-436).

tinde ben burada ne yapmaktayım, böyle bir kitabı yazmanın, yazdığım anda, benim için anlamı nedir? İlkesini ve amacını iki cümleyle çok kesin bir biçimde verdiği kitap: Aslında söz konusu olan, der *mundum circuire*'dir (dünyanın büyük çemberini katetmek); ikinci olarak da dünyanın *causas secretaque*'sini (nedenleri ve sırlarını) aramak. Dünyayı katetmek ve nedenleri ile iç sırlarına kadar dünyaya nüfuz etmek, yapmakta olduğu budur.²⁹ Oysa, der Seneca, bunun manası nedir? Bunu niye yapmalıyım? İşte bu noktada –şu tespitten hareketle: dünyayı katetmekteyim, dünyanın nedenleri ve sırlarını aramaktayım– kolaylık olsun diye dört kısma bölünebilecek bir dizi değerlendirme başlar.

İlk olarak yaş meselesi: Dünyayı katetmekteyim, dünyanın nedenlerini ve sırlarını arıyorum ve, der Seneca, *senex*'im (yaşlıyım). Bu tema bizi iyi bildiğimiz belli tema ve sorulara götürür ya da yeniden götürür: yaşlılık, acele ve dünyanın size sözünü ettiğim en hızlı şekilde katedilmesi teması. Seneca'ya göre –tıpkı diğer Stoacılar gibi, ama Seneca buna çok özel bir önem yükler–, yaşamı tamamlamak için olabildiğince acele etmelidir.³⁰ Yaşamın tamamlandığı noktaya ulaşmak için acele etmelidir. Kronolojik olarak en uzak bitiş noktasına sonunda varmış olacağı için tamamlanmış değil, doluluk noktasına ulaşmış olacağı için tamamlanmış. Yaşamı en hızlı şekilde katetmelidir, tek çizgide, aynı tarzda, ayrı varoluş biçimleri ile ayrı aşamalara bile bölmeden katetmelidir. Seneca burada bu temayı yeniden işler, *Doğa Araştırmaları*'nı yazdığında gerçekten de yaşlı olduğu tespitiyle bu temayı daha da güçlü bir biçimde vurgular. Yaşlıdır ve zaman kaybetmiştir. *Vana studia* (faydasız, boş araştırmalar) ile zaman kaybetmiştir; yaşamı boyunca onca *male exemptae* (kötü doldurulmuş, kötü faydalanılmış, kötü kullanılmış) ile zaman kaybetmiştir. Dolayısıyla, der (yaşlı olduğum ve zaman kaybettiğim için), bir *labor* (çalışma) gerekir,³¹ büsbütün *velocitas* (sürat) ile yapılması gereken bir çalışma gereklidir.³² Peki ilerlemiş yaşı ve kaybettiği bunca zaman yüzünden

29 “Bu yaşımda (*senex*) ne kadar büyük bir binanın temellerini attığımı farkındayım, mükemmel dostum, ben ki, insanların bilgisine sunmak için evrenin çemberini katetmek istiyorum ve şeylerin ilkeleriyle sırlarını keşfetmek istiyorum (*qui mundum circuire constitui, et causas secretaque ejus eruere*)” (*id.*, s. 434).

30 Bkz. 20 Ocak Dersi, İkinci Saat.

31 “Ne zaman bunca araştırmaya bir son verebileceğim, bu kadar dağınık olguyu bir araya getirebileceğim, o kadar sırı nüfuz edebileceğim? Yaşlılık bastırıyor ve boş incelemelere feda ettiğim yıllar için beni kınıyor (*obijet annos inter vana studia consumptos*); acele etmem ve kötü harcanmış bir yaşamın boşluklarını doldurmam (*damna aetatis male exemptae labor sarciat*) için yeni bir neden” (*Questions naturelles, Œuvres complètes de Sénèque le philosophe* içinde, s. 434).

32 “Yolculukta yapılamı yapalım; yola geç çıkınca, gecikme sürat (*velocitate*) yolculuğu telatli edilir” (*a.g.e.*).

şimdi acele ile yapması gereken bu uğraş nedir? İşte der, sahibinden uzak bir alanla, bir mülkle ilgilenmemeliyim: Yakınımdaki alanla ilgilenmeliyim. Beni bütünüyle meşgul edecek olan budur. Peki bu yakın alan, eğer kendim değilse nedir? “*Sibi totus animus vacet*” (ruhun bütünüyle kendiyile ilgilenmesi, kendiyile uğraşması) gerekir, der. Bu “*sibi vacare*” deyiimi (tamamen kendiyile ilgilenmek, kendiyile uğraşmak) Seneca’nın başka metinlerinde de, özellikle 17. mektupta, bulacağınız bir deyimdir: “*si vis vacare animus*” (*animus*’un ile ilgilenmek istiyorsan).³³ Dolayısıyla, uzak alanlarla değil, en yakındaki alanla ilgilenmek gerekir. Bu alan, insanın kendisidir. “*Ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat*” (kaçış hareketinin ta kendisinde, bakışını kendi kendinin tefekkürüne doğru çevirmek) gerekir, der Seneca.³⁴ Burada söz konusu olan bilginin kaçışı, içine çekilmesi değil, zamanın kaçıp gitmesidir. Zamanın bizi hayatımızın son noktasına doğru götüren bu hareketinde, bakışımızı çevirmemiz ve kendimizi tefekkür nesnesi olarak almamız gerekir. Dolayısıyla her şey şuna işaret etmektedir: Seneca’nın o yaşta ilgilenmesi gereken şey, zamanın bu kaçıp gidişinde ve bu acele içinde, şimdi ona dayatılmış olan bu *velocitas*’ta uğraşını yöneltmesi gereken şey kendisidir.³⁵ Kendisidir, o halde ilgilenmemesi gereken şey nedir? Geriye kalanlar mı? Evet, bir anlamda. Peki bu geriye kalanlar nedir?

Metnin ikinci gelişim çizgisine burada ulaşırız. Muhakemesinin bu noktasına ulaştığımızda şöyle dediğini hayal edebiliriz: Uzak alanlar, uzak mülklerle değil, sadece kendimle ilgilenmem gerektiği için doğayı, meteorları, yıldızları, vb. bir kenara bırakalım. Hiç de değil. Söylediği bu değildir. Şunu der: Sırtımızı dönmemiz gereken şey tarihsel bilgidir. Neyi anlatan bir tarihsel bilgi? Yabancı kralların, onların maceralarının, kahramanlıklarının, fetihlerinin tarihi. Temelde kralların övgüye dönüştürülmüş tarihi olan, acıların tarihi olan her şey. Halklara çektirilmiş veya halklar tarafından çektirilmiş acılar, fark etmez, okuduğumuz bütün vakanüvislerin kral tarihlerinin görünür muzaffer perdeleri arkasında bize aktardığı budur. Tarihçilerin yaptığı gibi başkalarının tutkularını anlatmak yerine kendi tutkularını aşmak ve yen-

33 “Ruhunla mı ilgilenmek (*vacare animo*) istiyorsun? Fakir ol veya fakir gibi yaşa” (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap II, mektup 17, 5, s. 68).

34 Belles Lettres edisyonu bu dersi değil, şunu çıkartıyor: “*ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat*” (Oltramare bunu şöyle çevirir “Son anlarında [zihin] ne olduğunu incelemekten başka bir şeyle ilgilenmez”) (*Questions naturelles*, c. I, s. 113).

35 “Geceyi güne bağlayalım, faydasız kaygılardan vazgeçelim: Sahibinden çok uzak bir mülkü bırakalım; zihni sadece kendisi ve kendisini incelemek için olsun ve yaşı en hızla ilerlediği anda, en azından bakışlarımız kendi üzerimizde olsun (*sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat*)” (*loc. cit. yukarıda*, 31. dipnot).

menin çok daha yeğ olduğunu öne çıkarır.³⁶ Tarihçilerin yaptığı gibi, yapılmış olanı araştırmak ve incelemek yerine *quid [faciendum]*'u (yapılması gerekeni) araştırmak gerekir.³⁷ Nihayet, üçüncü olarak, bu anlatılar okunduğunda yüce olmayanı yüce sanma ve gerçek insan yüceliği konusunda yanılsamaya kapılma, insan yüceliğini sadece hep kırılgan olan zaferlerde ve hep şüpheli olan servetlerde görme riskine girilir. Tarihe karşı yürütülen bütün bu tartışmanın kendisi de tamamen Seneca'nın başka metinlerinde bulunan şeylerle aynı çizgidedir, özellikle de aynı dönemde yazılmış olan ve vakanüvislerin malumatfuruşluğu ile Seneca'nın özellikle iğrendiği İskender gibi bazı yüce insanların övülmesine düzenli olarak karşı çıkılan *Lucilius'a Mektuplar*'da. Vakanüvislerin bu malumatfuruşluğunun karşısına tarihsel *exemplum*'un, model olarak gösterdiği şeyi yabancı krallarda aramayan tarihsel *exemplum*'un hakiki değerini çıkartır Seneca. Tarihsel *exemplum* yerli (Romalı) modeller gösterdiği için ve parlaklık ile gücün görünür biçimleri değil, kendine hâkim olmanın bireysel biçimleri olan gerçek yücelik özelliklerini gösterdiği için iyidir. Cato'nun mütevazılığına örnek; şehrine özgürlüğü garanti etmek için mütevazı, gösterişsiz bir şekilde bir villaya çekilen Scipio örneği, vb.³⁸ Dolayısıyla tarihin ve büyük olaylarla büyük insanların tarihçesinin bu eleştirisinde, kendiyile ilgilenilmek isteniyorsa fiilen dönülmesi gereken bir nokta, örnek, bilgi türü vardır. Gördüğünüz gibi bertaraf edilmesi gereken şey doğanın bilgisi değil, örnek bir bilgi olmayan o tarihsel bilgi biçimi, bu tarihsel vakanüvislik, tarihsel bilmedir.

Metnin üçüncü çizgisi, üçüncü anı şudur: Tarih bize hakiki yüceliği öğretemediğine göre bu hakiki yücelik ne olacaktır? Açıkladığı budur ve bağlanmamız gereken de, der Seneca, budur. "Burada yüce olan ne vardır? Denizleri filolarla doldurmak, bayraklarını Kızıl Deniz'in kıyılarına dikmek ve yer yüzünde harap edecek yer kalmayınca meçhul sahiller keşfetmek için okyanusta başıboş dolaşmak mı? Hayır: Yüce olan bütün bu dünyayı ruhun gözleriyle görmek, en güzel zaferi, kötü huylar üzerindeki zaferi kazanmaktır. Koskoca şehirler ve milletlerin efendisi olmuş insanlar saymakla bitmez, ama ne kadar azı kendi kendinin efendisi olmuştur! Burada yüce olan ne vardır? Yüce olan, ruhunu talihin tehditleri ve vaatlerinin üzerine taşımak; felekten

36 "Başkalarının tutkularını gelecek kuşaklar için anlatmak yerine, kendininkileri boğmak çok daha bilgece değil midir?" (a.g.e.).

37 "Ah! Yapılmış olandan çok yapılması gerekeni (*quid faciendum sit*) araştıralım" (a.g.e.).

38 İskender'in günlüklerinin eleştirisi ve Cato ya da Scipio'nun *exemplum*'unun yüceltilmesi için bkz. Seneca'nın Lucilius'a mektupları: 24, 25, 86, 94, 95, 98, 104. Cato, Seneca tarafından *De la constance du sage*, VII, 1 ve *De la providence*, II, 9'da yine bilgelik ideali olarak gösterilir.

bize layık hiçbir şey beklememektir. Tıpkı parlak bir güneşin ışığından zindanların loş gecesine geçildiğinde olduğu gibi, bakışımız göklerin seyrinden yeryüzüne çevrildiğinde karanlıklardan başka bir şey görmediği zaman felekten dileyebileceğimiz ne vardır? Yüce olan şey bahtsızlıkta sağlam ve serinkanlı duran ve olayları sanki onları arzulamış gibi kabul eden bir ruhtur. Her şeyin Tanrı'nın fermanı ile geldiği bilinseydi, bu olaylar gerçekten de arzulamaz mıydı? Yüce olan, kaderin özelliklerinin insanın ayaklarına döküldüğünü görmektir; insan olduğunu hatırlamaktır; insanın, eğer mutlu ise, kendine bunun uzun sürmeyeceğini söylemesidir. Yüce olan, ruhunu dudaklarının ucunda ve kaybetmeye hazır olarak taşımaktır; işte o zaman şehrin yasasıyla değil, doğanın yasasıyla özgür olunur.”³⁹ Bütün bu sıralamada –bazı paragrafları atladım, önemli değil– iyi bilinen ilkeleri görmek mümkündür. İlk olarak kötü huylarını yenmek mühimdir: bu kendine hâkim olmanın ilkesidir. İkinci olarak, bahtsızlık ve kötü talihte sağlam ve serinkanlı olmak önemlidir. Üçüncü olarak –o paragrafı atladım, ama önemli değil– söz konusu olan haza karşı savaşımdır.⁴⁰ Yüce olan, [dördüncü olarak] gelip geçici iyileri değil, *bona mens*'i aramaktır.⁴¹ Yani amacını, mutluluğunu ve nihai iyisini kendinde, kendi zihninde, ruhunun niteliğinde bulmak. Nihayet, beşinci olarak, önemli olan gitmek için özgür olmak, ruhunu dudaklarının ucunda taşımaktır. Üç tür mücadeleden sonra, *bona mens* olan nihai amacın kriteriyle birlikte tanımını görüyorsunuz: Kendiyle olan ilişkinin zorunlu niteliği ve doluluğunu fiilen elde etmiş olmak, ölmeye hazır olmak kriteri.

Yaşlanınca kendi için ve kendi üzerinde çalışmak için acele etmek zorunda olduğunda yapılması gerekenin tanımındaki bu noktaya gelindiğinde, bu tür değerlendirmelerin nasıl olup da *Doğa Araştırmaları* başlıklı eserde yapılmış olan bütün analizlerle bağdaştığı, bu tür değerlendirmelerin nasıl olup da hava, toprak, su, meteorlar, vb. üzerine bu eserin içine kaydığı merak edilebilir. Seneca kendi deneyimlediği ve bu metnin başında şunu dediği zaman işaret ettiği paradoksu nasıl halledebilir: Yaşlı olmama rağmen dünyayı katetmek istiyorum, bu dünyanın nedenleri ile sırlarını ortaya çıkarmak istiyorum? Şimdi incelemek istediğim soru bu. O takdirde, isterseniz, birkaç dakikalık bir ara vereceğiz ve ardından bu metinden ve başka metinlerden hareketle, geleneksel Stoacı ahlâkın bütün bu amaçlarının sadece dünyanın bütü-

39 *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, s. 435-436.

40 “Yüce olan, talihsizliklere karşı güçlü ve sarsılmaz olan bu ruhun şehvetleri reddetmesi ve hatta onlarla aşırı derecede mücadele etmesidir” (*id.*, s. 435).

41 “Daha yüce ne olabilir? [...] hiç kimsenin karşı çıkamayacağı tek hazineyi, bilgeliliği (*bonam mentem*) istemek” (*id.*, s. 436).

nünün bilgisi olan doğa bilgisiyle bağdaşmakla kalmadığını, aynı zamanda bu amaçlara ancak bu bilgi pahasına ulaşılabileceğini, fiilen kavuşulabileceğini ve bunların ancak bu şekilde gerçekleştirileceğini göstermeye çalışacağım. Kendine ulaşmak ancak dünyayı katetmekle mümkündür. Seneca'nın şimdi sözünü edeceğim belli metinlerinde bulunacak olan bence budur.

17 Şubat 1982 Dersi

İkinci Saat

Doğa Araştırmaları'nın üçüncü bölümüne önsözün analizinin sonu. – İlk bölüme önsözün incelenmesi. – Seneca'da bilen ruhun hareketi; tarif; genel karakteristik; sonraki etkisi. – Sonuçlar: kendilik bilgisi ile dünya bilgisinin temel içerimi; dünya bilgisinin (savoir) özgürleştirici etkisi: Platoncu modele indirgenemezlik. – Yukarıdan bakış.

Doğa Araştırmaları'nın üçüncü bölümü için önsöze geri dönelim. Seneca dünyayı kateder. Oysa yaşlıdır. Yaşlı olduğunda, kendi alanıyla ilgilenmek gerekir. Kendi alanıyla ilgilenmek demek, kesinlikle kralların başarılarını anlatan tarihçilerin vakayinamelerini okumak değildir. Çok daha fazlasıdır: Kendi tutkularını yenmek, bahtsızlıkta sağlam durmak, iğvaya direnmek, kendini zihninin amacı yapmak ve ölmeye hazır olmak. Bu noktaya vardığında Seneca tarihsel vakayinamelerle karşıtlık içinde tanımlanmış bu amacı dünyayı katetmek imkânı ve zorunluğuyla nasıl bir araya getirir? Peki, sanırım, faydasını merak ettiği doğanın bilgisine dönüşün tohumları size okuduğum son cümledir: “Yüce olan, ruhunu dudaklarının ucunda ve kaybetmeye hazır olarak taşımaktır; işte o zaman şehrin yasasıyla değil, doğanın yasasıyla özgür olunur (*non e jure Quiritium liberum, sed e jure naturae*).¹ Doğa yasasıyla, özgür olunur. Özgür olunur, ama neden özgür? Bu farklı egzersizler yapıldığında, bu farklı mücadeleler verildiğinde, bu amaç saptandığında, ölüm üzerine düşünüp geldiği kabullenildiğinde bize verilmiş olan bu özgürlük nedir? Bu şekilde elde edilen özgürlük nedir? Özgür olmak nedir, diye sorar Seneca. Ve cevap verir: Özgür olmak, *effugere servitutem*'dir.² Esaretten kaçmaktır, ama neye esaretten? *Servitutem sui*; kendine esaret. Kendilik hakkında, onu esir edecek her şeyden özgür kılınması gereken, kendilik, korunması, müdafaa

1 *Doğa Sorunları*, III. kitaba önsöz, *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, a.g. edisyon için de s. 436.

2 “Özgür olmak, kendi kendinin esiri olmamaktır” (*liber autem est, qui servitutem effugit sui*)” (a.g.e.).

edilmesi, saygı gösterilmesi, tapınılması ve onurlandırılması gereken kendilik hakkında Stoacılığın bütün söyledikleri, Seneca'nın başka yerde bütün söyledikleri hatırlandığında dikkate değer bir iddia: *therapeuin heauton* (kendine tapınmak).³ Bu kendilik bir amaç olmalıdır. Seneca'nın kendisi de, metnin biraz yukarısında, kendilik üzerinde tefekkürden söz ettiğinde bunu söylemektedir: Kendini gözünün önünde tutmak, gözden kaçırmamak ve bütün yaşamını kendine amaç olarak saptanmış bu kendiliğe göre düzenlemek. Seneca bize sık sık en büyük hazzın, meşru olan, kırılgan olmayan, ne herhangi bir tehlikeye açık ne de hastalığa teslim olan meşru tek mutluluğun, tek *gaudium*'un bu kendilikle temas içinde, onun yakınında, onun mevcudiyetinde deneyimlenebileceğini söyler.⁴ Hem kendiliğin bu onurlandırılması, takip edilmesi, göz önünde tutulması gereken ve mevcudiyetinde mutlak hazzın deneyimlendiği şey olduğu, hem de kendini aşmak gerektiği aynı anda nasıl söylenebilir?

Oysa –burada Seneca'nın metni çok açıktır– kendine esaret, kendiyle ilgili esaret burada mücadele edilmesi gereken şey olarak tanımlanmıştır. Bu önermeyi geliştirerek –özgür olmak, kendine esaretten kaçmaktır– Seneca şunu demektedir: Kendine esir olmak (*sibi servire*), bütün esaretlerin en ciddişi, en ağırıdır (*gravissima*). İkinci olarak, bu devamlı esarettir, yani üzerimizdeki ağırlığı durmak bilmez. Gece gündüz, der Seneca, aralıksız ve soluk almadan (*intervallum, commeatus*). Üçüncü olarak, kaçınılmazdır. Seneca “kaçınılmaz” derken, göreceğiniz gibi, aşılabilir olmadığını söylemez. Her hâlükârda, önüne geçilemez olduğunu, hiç kimsenin ondan azade olmadığını söyler: başlangıçta hep bu vardır. Fakat böylesine ağır, böylesine devamlı olan, içindeyken insana müsamaha etmeyen ve bize her biçimde dayatılan bu esarete karşı mücadele edilebilir. Onu silkelemek iki şartla kolaydır, der Seneca. Bu iki şart şunlardır: İlk olarak: Kendimizden çok şey talep etmekten vazgeçmek şartıyla. Burada demek istediğini biraz ilerde açık hale getirir: kendinden çok şey talep etmek demek, örneğin işlerini yürütmek, arazisini değerlendirmek, toprağını işlemek, forumda taraf tutmak, politik meclislere musallat olmak vb. suretiyle kendine fazla zahmet ve meşakkat vermektir.⁵ Kısaca-

3 Bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat.

4 “Bilgenin neşesi yekparedir (*sapientis veto contextitur gaudium*)” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap VIII, mektup 72, 4, a.g. edisyon, s. 30); “nelerden neşeleneceğini bilen (*qui scit, quo gaudeat*) kişi, en üst noktaya varmıştır? [...]. İşte, ilk ödevin, azizim Lucilius: Neşe alıştırmayı yap (*disce gaudere*)” (*id.*, c. I, kitap III, mektup 23, 2-3, s. 98).

5 “Niye bunca çılgınlık, bunca yorgunluk, bunca ter? Niye toprağı ekmecli, kataya forumu takmalı? Çok az şeye ve çok kısa zaman için ihtiyacım var!” (*Questions naturelles*, III. kütüba onsöz, *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe* içinde, s. 436).

sı bu, kendine, geleneksel faal yaşama ait olan tüm bir yükümlülükler dizisi dayatmaktır. İkinci olarak, kendine bu esaretten kurtulmanın yolu, yapılan bu iş karşılığında kendimize maaş verir gibi mükâfat vermeyi kesmektir. “*Mercedem sibi referre*” (kendine kâr çıkarmak), kendinden özgürleşmek isteniyorsa, bunu yapmayı bırakmak gerekir.⁶ Sonuç olarak görüyorsunuz ki, bu metinde çok kısa bir şekilde söz edilmiş olsa bile, kendine dair bu esaret Seneca tarafından bir dizi taahhüt, faaliyet ve mükâfat olarak tarif edilir: Kendinin kendine dair duyduğu bir yükümlülük-borçlanma. Kurtulunması gereken şey işte bu tür bir kendiyle ilişkidir. Kendine belirli yükümlülükler dayatılır ve bunlardan belirli kârlar çıkartılmaya çalışılır (mali kâr, şan kârı, şöret kârı, beden ve yaşam hazlarına kârlar, vb.). Bu yükümlülük-ödül sisteminin, borçlanma-faaliyet-haz sisteminin içinde yaşanır. İşte bu tür bir kendiyle ilişkiden kurtulmak, bundan özgürleşmek gerekir. Dolayısıyla, bu kendilikle ilişkiden kurtulma nasıl mümkün olacaktı? İşte bu tür bir kendiyle ilişkiden –bu yükümlülük-borç sisteminden– kurtulmaya izin verecek olan şeyin, doğanın incelenmesi olduğu ilkesini Seneca burada dile getirir. *Doğa Araştırmaları*’nın önsözünden üçüncü bölümüne giden bu gelişme çizgisini şunu diyerek bitirir: “*proderit nobis inspicere rerum naturam*” (şeylerin doğasına bakmak ve saygı duymak bize bu kurtuluş yolunda hizmet edecektir). Bu metinde Seneca, kurtulunması gerekenin bu kendilikle ilişki olduğunu ve şeylerin doğasının bize bu kurtuluşu temin ettiğini söylemekten öteye gitmez.

Sanırım, Seneca’nın, niye yaşlandığında bu incelemeyi yapıyor olduğuna dair şahsi sorularına çok daha yakın olan bu metne gelmek için atladığım ilk bölümün önsözüne burada dönebiliriz. İlk bölüme önsözde ise, tersine, az önce sözünü ettiğim anlamda kendini özgürleştirmenin aracısı olarak doğa incelemesinin genel ve soyut teorisi olarak adlandırabileceğimiz şey vardır. Bu önsöz felsefenin iki bölümü arasındaki ayrımla başlar, ki bu da Seneca’nın başka metinlerinde karşımıza çıkan şeyle uyum içindedir. Felsefenin, der Seneca, iki bölümü vardır: insanlarla ilgilenen, insanları ilgilendiren, insanlara bakan (*ad homines spectat*) bölüm. Felsefenin bu bölümü, *quid agendum in terris*’i (yeryüzünde yapılması gerekenleri) söyler. Ardından başka bir bölümü daha vardır. Felsefenin bu diğer bölümü, *quid agatur in caelo*’yu (gökyüzünde olup bitenleri) söyler.⁷ Felsefenin bu iki bölümü –insanları ilgilendi-

6 “Kendinin esiri olan en kaba (*gravissima*) boyunduruktur; ama bu boyunduruktan kurtulmak kolaydır: Kendinden bın bir şey istememek; kendini meziyetlerin için ödüllendirmemek (*si desieri estibi referre mercedem*)” (*ibid.*).

7 *Id.* (s. 389).

ren ve bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen bölüm ile gökyüzünü ilgilendiren ve bize orada olup biteni söyleyen bölüm– arasında, der Seneca, büyük bir fark vardır. Bu felsefelerin birincisi ile ikincisi arasında, sıradan sanatlar (*artes*) ile felsefenin kendisi arasındaki kadar fark vardır. 88. mektupta⁸ sözünü ettiği farklı bilgiler, liberal sanatlar felsefe için ne ise, insanlara bakan felsefe de tanrılara bakan felsefe için odur. Bu iki felsefe biçimi arasında, gördüğünüz gibi önem farkı, haysiyet farkı vardır. Ayrıca, ki bu da vurgulanması gereken bir başka noktadır, Seneca’nın başka metinlerinde de kullandığı bir sıra düzeni vardır: Lucilius’a yazılan mektup dizisi okunduğunda, dünyanın düzeni ve genelde doğayla ilgili değerlendirmelerin, aslında, gündelik eylemde ne yapılması gerektiğine dair upuzun bir mektup dizisinden sonra geldiği görülür. Bunu aynı şekilde, Seneca’nın Lucilius’a “*primum se scrutari deinde mundum*” (önce kendini ve ardından dünyayı incelemek, değerlendirmeye almak) dediği 65. mektupta çok basit terimlerle formüle edilmiş olarak bulursunuz.⁹ İşte iki felsefe biçiminin –insanları ilgilendiren felsefe ile tanrılar ilgilendiren felsefe– art arda gelmesini gerektiren şey, birincisinin ikincisine nazaran eksik olması ve birinciye sadece ikincinin (tanrılar ilgilendiren felsefe) tamamlayabilecek olmasıdır. Birincisi –insanları ilgilendireni: “Ne yapılmalı?”– hatalardan kaçınmayı sağlar, der Seneca. Yeryüzüne yaşamın ikircikli yollarında kılavuz görevi gören ışığı getirir. Ama ikincisi bu ışığı, bir şekilde, yaşamın yollarını aydınlatmak için kullanmakla yetinmez. Bizi karanlıktan koparıp ışığın kaynağına kadar götürür: “*illo perducit, unde lucet*” (bizi ışığın geldiği yere kadar götürür). Dolayısıyla bu ikinci felsefe biçiminde söz konusu olan şey, elbette, varoluş ve davranış kurallarının bilgisinden bambaşka bir şeydir, ama aynı zamanda görüyorsunuz ki, bu ikinci felsefe biçiminde söz konusu olan şey bir bilgidен bambaşka bir şeydir. Söz konusu olan, bizi buradaki karanlıktan koparmak ve bizi ışığın geldiği noktaya kadar götürmektir (*perducere*). Dolayısıyla söz konusu olan, böylece dünyanın üzerine çıkan ve karanlıktan, bu dünyaya özgü o karanlıktan, kopartılan öznenin gerçek bir hareketi, ruhun gelecek bir hareketidir [...], ama bu, öznenin kendisinin de bir yer değiştirmesidir. İşte bu hareketin, bence –burada şematize edeceğim, kusuruma bakmayın– dört karakteristik özelliği vardır. İlk olarak, bu hareket bir kaçış, bir kendinden kopuş, hatalar ve kötü huylardan soğumayı bitiren ve tamamlayan bir kopuş oluşturur. Seneca bunu *Doğa Araştırmaları*’nın ilk

8 Bkz. bu mektubun analizi, bu ders, Birinci Saat.

9 “Kendimi araştırmayı bitirdiğimde, bu dünyanın sırlarını araştırıyorum (*et me prius scrutor, dein de hunc mundum*)” (Seneque, *Lettres à Lucilius*, c. II, kitap VII, mektup 65, 15, s. 111).

bölümüne önsözünde söyler: Ruhun kötü alışkanlıklarından, der, kaçtın –ve burada çok bariz biçimde Lucilius’a diğer mektuplarına, yapmış olduğu bütün vicdan yönlendirmesine, kötü huylar ve hatalara karşı bu iç mücadelenin fiilen tamamlandığı bir nokta ve anda gönderme yapar–; *Doğa Araştırmaları*’nı da Lucilius’a işte o anda gönderir. Ruhun kötü huylarından kaçtın, yüzüne ve konuşmana şekil vermekten vazgeçtin, yalan söylemekten ve göz boyamaktan (bütün etkin ve edilgin yaltaklanma teorisi) vazgeçtin, cimrilik, lüks, hırs, vb.’den el çektin. Ama yine de, der Seneca, neredeyse hiçbir şey yapmamış sayılırsın: “*Multa effugisti, te nondum*” (çok şeyden kaçtın, ama kendinden kaçmadın). Dolayısıyla doğanın bilgisinin temin edeceği şey, az önce sözünü ettiğim anlamda bu kendinden kaçıştır. İkinci olarak, bizi ışığın geldiği noktaya kadar götüren bu hareket bizi, Tanrı’ya kadar götürür, ama kendini Tanrı’da kaybetmek biçimi altında veya Tanrı’nın derinliklerine dalmak biçimi altında değil, kendimizi yeniden bulmamızı sağlayacak biçim altında, der metin, “*in consortium Dei*”: Tanrı’ya nazaran bir tür eşdoğallık ya da eşışlevsellik içinde. Yani insan akıl ile tanrısal akıl aynı doğayı paylaşır. Onunla aynı niteliklere, aynı role ve aynı işleve sahiptir. Tanrısal akıl dünya için neyse, insani akıl da insan için odur. Üçüncü olarak, bizi ışığa kadar götüren, bizi bizden koparan, bizi *consortium Dei* içine koyan bu harekette en üst noktaya doğru yükseliriz. Ama aynı zamanda, böylece bir şekilde bu dünyanın, içinde bulunduğumuz bu evrenin üzerine taşındığımız bu noktada –ya da, daha doğrusu: kendimizi bu dünyada aynı düzeyde bulunduğumuz şeylerin üzerine taşındığımızda–, o anda ve o sayede, doğanın en derin sırrına nüfuz edebiliriz: “*in interiorem natura sinum [venit]*” (ruh doğanın yüreğine, en içsel ve en mahrem bağrına ulaşır).¹⁰

Bu hareketin doğası ve etkilerini iyi anlayalım, buna birazdan bunun geri döneceğim. Söz konusu olan, başka bir dünyaya ulaşmak için bu dünyadan kopmak değildir. Bir gerçeklikten, başka bir gerçekliğe ulaşmak için kurtulmak değildir. Söz konusu olan, nihayet hakikatin alanına erişmek için bir görüntüler dünyasını terk etmek değildir. Söz konusu olan, öznenin –fiilen ışığın geldiği noktaya giderek, tanrısal aklın biçiminin ta kendisi olan bir

10 “Oysa şimdiye kadar hiç bir şey yapmadınız: Bir çok engeli aştınız, ama kendinizden kaçamadınız (*multa effugisti, te nondum*). Eğer peşinden koştuğumuz bu erdem arzulanmaya değerse, bunun nedeni her tür kötü alışkanlıktan azade olması değil, ruhu yüceltmesi, göksel şeylerin bilgisine [*connaissance*] hazırlaması ve onu Tanrıyla birleşmeye layık kılmasıdır (*dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat*). Tam ve eksiksiz mutluluk, bütün kötü arzuları ayaklar altına almak, kendini göklere tırlamak ve doğanın en gizli katmanlarına nüfuz etmektir (*petit altum, et in interiorem natura sinum venit*)” (*Oeuvres complètes de Senèque le philosophe*, s. 390).

biçimi fiilen alarak– dünyada işleyen ve gerçekleşen, bizi, *consortium Dei* içinde olduğumuz ölçüde, zirveye, bu evrenin en yüksek (*altum*) noktasına yerleştiren bir hareketidir. Ama bu evreni ve bu dünyayı terk etmeyiz ve bu dünyanın zirvesinde olduğumuz anda, bu yüzden, doğanın içi, sırları ve yüreği bize açılır. Son olarak, yine bu sebeple, bizi dünyanın en tepesine yerleştiren ve aynı zamanda bize doğanın sırlarını açan bu hareket, yeryüzüne yukarıdan bir bakış atmamızı sağlar. Tanrısal akla iştirak ederek doğanın sırrını kavradığımız anda ne kadar küçük olduğumuzu da kavrarız. Bütün bunların üzerinde durmamın sebebini gayet iyi anladınız, birazdan buna geri döneceğim, ama belli analogilere rağmen Platoncu hareketten ne kadar uzak olduğumuzu görüyorsunuz. Platoncu hareket başka bir dünyayı görmek için bu dünyadan başını çevirmek iken –(görmüş oldukları gerçekliği hatırlamak suretiyle yeniden bulan ve tadan) ruhlar yönetmek üzere bu dünyaya (kendi rızalarından ziyade zorla) getiriliyor olsalar da–, Seneca tarafından tanımlanan Stoacı hareket bambaşka bir türdendir. Söz konusu olan, bulunduğumuz noktaya nazaran bir tür geri çekilmedir. Bu özgürleşme, bir biçimde kendimizi gözümüzden ayırmadan, ait olduğumuz bu dünyayı gözümüzden ayırmadan dünyanın en üst yerlerine ulaşmamızı sağlar. Tanrı'nın kendisinin dünyayı gördüğü noktaya ulaşırız; asla başımızı bu dünyadan gerçekten çevirmeden ait olduğumuz dünyayı görürüz ve sonuç olarak, kendi kendimizi bu dünyada görürüz. Peki bu dünyadan bu tür bir geri çekilme ve doğanın sırlarının açıldığı dünyanın zirvesine çıkma hareketiyle elde edilen bu bakış bize ne sağlar?

Sağladığı şey şudur: özgürleşmeden önce bize iyi olarak görünen her şeyin küçüklüğünü, sahte ve yapay karakterini kavramamızı sağlar. Zenginlik, haz, zafer: Bütün bu 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 (*"mundum totum circuire"*: gördüğünüz gibi üçüncü kitaba önsözün başında okumuş olduğum ifadenin aynısını buluyoruz),¹¹ bir kere genel çevresi üzerinden dünya katedildiğinde, gezegenlerin oluşturduğu daireye yukarıdan bakmak suretiyle (*"terrarum orbem super ne despiciens"*), o anda insanların kurduğu bütün sahte görkemler (fildişi tavanlar, bahçeye dönüştürülmüş ormanlar, yatağından çıkarılmış nehirler, vb.)¹² küçümsenebilir. Yine bu aynı

11 Buradaki tam ifade aslında şudur: *"mundum circumere"* (a.g.e.).

12 "Bu sütunları, fildişiyle parlayan bu tavanları, bahçeye dönüştürülmüş ormanları, saraçlara yönlendirilmiş bu ırmakları küçümsemek için evrenin çemberini katıttıysa (*quam totum circumcat*

noktadan –metin söylemiyor ama iki önsözün ne kadar uyumlu olduğunu görüyorsunuz– Seneca’nın, az önce sözünü ettiğim metinde,¹³ sırtımızı dönmemiz gerektiğini söylediği o tarihsel zaferler yeniden konumlandırılabilir. Önemli olan onlar değildir, çünkü tüm dünyayı katetmenin şimdi bizi yerleştirmiş olduğu bu üst noktadan baktığımızda, ne kadar önemsiz olduklarını ve ne kadar az sürdüklerini görürüz. Bir kere bu noktaya vardığımızda, sadece tüm sahte değerleri bertaraf etmeyi ve devre dışı bırakmayı değil, yeryüzünde fiilen ne olduğumuzun, varoluşumuzun –sadece bir nokta olan, mekânda ve zamanda bir nokta olan bu varoluşun–, küçüklüğümüzün ölçüsünü almayı sağlayan şeyi buluruz. Yukarıdan bakınca, der Seneca, onlara dünyanın büyük dairesi katedildikten sonra bakarsak, tüm bu ordular bizim için nedir ki? Bütün bu ordular karıncalardan fazla bir şey değildir. Aslında tıpkı karıncalar gibi çok hareket ederler, ama küçük bir alanda. “Bir noktada”, der, sadece bir noktada “yol alıyorsunuz.”¹⁴ Devasa mekânları katettiğinizi sanıyorsunuz: Aslında tek bir noktada kaldınız. Bir noktada savaşıyorsunuz, bir noktada ve sadece bir noktada imparatorlukları dağıtıyorsunuz. Gördüğünüz gibi, doğanın bu büyük güzergâhının yaradığı iş, bizi dünyadan koparmak değildir: Bizim kendimizi olduğumuz yerde yeniden kavramamızdır. Gerçek olmayan şeylerin dünyasında, gölgeler ve görüntüler dünyasında değil, sadece gölgelerle dolu bir dünyadan bizi kopartıp sadece ışıkla dolu bir dünyaya taşımak için değil: Mükemmelen gerçek olan, ama sadece noktasal olan varoluşumuzu çok kesin bir şekilde ölçmek için. Mekânda ve zamanda noktasal. Kendimizi, olduğumuz şey olarak, yani bir nokta olarak görmek, kendimizi evrenin genel sistemi içinde noktalaştırmak: Doğadaki şeylerin bütünsel sistemine atabileceğimiz bakışın fiilen gerçekleştirdiği özgürleşme budur. O zaman artık, isterseniz, doğa bilgisinin kendilik kaygısı ve kendini tanımadaki bu rolü üzerine bazı sonuçlar çıkarabiliriz.

İlk sonuç şudur: bu kendini tanımada söz konusu olan şey, ya doğayı tanımak ya da kendini tanımak türünden bir alternatif değildir. Aslında, insan kendini ancak tek koşulda tanıyabilir: Doğa hakkında, doğanın sadece bütünsel düzenini değil, ayrıntılarını da tanımayı mümkün kılan bir bakış açısı, bir bilgi, geniş ve ayrıntılı bir bilme sahibi olmak. Epikürosçu analizin,

mundum) ve çoğu suların altında olan ve yüzen kısmı, ister yansın isterse de buz tutmuş olsun, uzaktan yalnızca korkunç yalnızlıklar sergileyen bu küçük dünyaya yukarıdan bakmış olmak gerekir (*terrarum orbem super ne despiciens, angustum*),” (id., s. 390).

13 Bkz. *Doğa Sorunları*’nın üçüncü bölümünün önsözünün, Foucault tarafından bu dersin birinci saatinde analizi yapılan ilk paragrafları.

14 *Oeuvres complètes de Senèque le philosophe*, s. 391.

Epikürosçu fizik bilme zorunluluğunun temel rolü ve işlevi bizi çocukluğumuzdan beri ketlemiş olan korkulardan, endişelerden, mitlerden özgürleştirmek iken, Stoacı zorunluluk, Seneca'nın burada sözünü ettiği doğayı tanıma zorunluluğu, böyle bir boyut da var olsa dahi, endişelerimizi gidermeye yönelik değildir, en azından yalnızca onları gidermeye yönelik değildir. Bu bilgi biçiminde söz konusu olan her şeyden önce kendimizi olduğumuz yerde, bulunduğumuz noktada kavramak, yani kendimizi tanrısal bir İnayet'in bütünüyle rasyonel, güven verici dünyasında yeniden kavramaktır; bizi bulunduğumuz yere yerleştirmiş olan, dolayısıyla bizi tikel, zorunlu ve makul bir neden sonuç zinciri içinde konumlandırmış olan bir tanrısal İnayet. Eğer kendimizi bu zincirden özgür kılmak istiyorsak, bunun tek mümkün biçimi onun zorunlu olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla kendilik bilgisi ile doğa bilgisi birbirine alternatif değildir; mutlak anlamda bağlıdırlar. Gördüğünüz gibi –bu da söz konusu ilişkiler meselesinin bir başka veçhesidir– kendilik bilgisi hiç de içsellik gibi bir şeyin bilgisi değildir. Kendiliğin analiziyle, kendiliğin sırlarının (Hristiyanların daha sonra *arcana conscientiae* olarak adlandıracağı şeyin) analiziyle hiçbir alakası yoktur. Daha sonra göreceğiz ki, kendiliğin derinliğini, kendine dair yanılsamaları, ruhun gizli hareketlerini, vb. kontrol etmek gerekir. Ama bir keşif fikri, –baştan çıkma yüzünden, yanılsamanın bizim üzerimizdeki ve içimizdeki gücü çok büyük olabileceği için– her şeyden önce bilmemiz ve çözmemiz gereken bir bilgiler alanı olduğu fikri, bütün bunlar Seneca'nın analizine yabancısıdır. Tersine, eğer “kendini tanımak” doğanın bilgisine bağlı ise, eğer bu kendini arayışta doğayı bilmekle kendini tanımak birbirine bağlı ise, bu durum, doğanın bilgisinin bize bir nokta olduğumuzu, içselliği hiç de sorun olmayan bir nokta olduğumuzu gösterdiği ölçüde geçerlidir. Bu noktaya dair tek sorun, tam olarak aynı anda hem kendimizi bu noktanın olduğu yerde konumlandırmak, hem de onu dünyanın bu noktasında devreye sokmuş olan rasyonalite sistemini kabul etmektir. İşte kendini tanıma ve doğa bilgisi konusunda, aralarındaki bağlantı konusunda ve kendini bilmenin hiçbir anlamda daha sonra öznenin kendini detaylı bir biçimde yorumlaması halini alacak şey olmadığı, buna yaklaşmadığı konusunda çıkartacağım ilk sonuç kümesi.

İkinci olarak, gördüğünüz gibi doğaya dair bu bilmenin, dünyayı kateden veya bulunduğumuz noktaya nazaran geri çekilmek suretiyle doğanın tamamını kavrayan bu büyük bakışın etkisi özgürleştirici olmaktadır. Doğaya dair bu bilme bizi niye özgürleştirir? Görüyorsunuz ki, bu özgürleşmede söz konusu olan şey hiç de bu dünyadan kopmak gibi, başka bir dünyaya geçmek

gibi, bu dünyadan kopma veya onu terk etme gibi bir şey değildir. Burada daha ziyade iki temel etki söz konusudur. İlk olarak: akıl –ve sonuç olarak, bu haliyle: evrensel, tanrısal akılla aynı doğaya sahip akıl– olarak kendilik ile bireysel, buraya ve dünyaya, mükemmelen kısıtlı ve sınırlı bir yere yerleşmiş unsur olarak kendilik arasında azami bir gerilim elde etmek. Doğaya dair bu bilmenin ilk etkisi budur: akıl olarak kendilik ile nokta olarak kendilik arasında azami gerilim kurmak. İkinci olarak, doğaya dair bilme, bizim başımızı kendimizden çevirmemizi değil, bakışımızı olduğumuz şeyden çevirmemizi değil, tersine bu bakışı daha iyi ayarlamamızı ve kendimize dair belirli bir kalıcı görüş edinmemizi sağladığı, bir *contemplatio sui* temin ettiği ölçüde öz-gürleştiricidir. Bu tefekkürün nesnesi şu olacaktır: Dünya içinde biz, rasyonalitesini anladığımız bir belirlenim ve zorunluluk kümesine varoluşumuzda bağlı olduğumuz ölçüde biz. Sonuç olarak gayet iyi görüyorsunuz ki “kendini gözden kaçırmamak” ve “bakışıyla dünyanın bütününe katetmek” birbirinden asla ayrılamayacak iki faaliyettir. Bunun koşulu ise, söz konusu geri çekilme hareketinin, kendi kendisiyle azami mesafeyi kuran öznenin, dünyanın zirvesinde, *consortium Dei* olmasını sağlayan bu ruhani hareketinin gerçekleşmiş olmasıdır: Tanrı’ya en yakın noktada, tanrısal rasyonalitenin faaliyetine iştirak ederek. Bana öyle geliyor ki, bütün bunlar Lucilius’a 66. mektubunda bulunan tek bir cümlede mükemmelen özetlenir. Bu mektupta –burada söz konusu olan, erdemli ruhun çok uzun ve çok önemli bir tarifidir– Seneca şöyle der: erdemli ruh, “bütün evrenle iletişim halindedir ve onun bütün sırlarını keşfetmeye dikkat eder” (“*toti se inserens mundo et in omnis ejus actus contemplationem suam mittens*”). “Bütün *actus*”, hatta denebilir ki bütün edimler ve süreçler. Dolayısıyla erdemli ruh bütün evrenle iletişim halinde olan, bu dünyanın bütün olayları, edimleri, süreçlerinin tefekküründe bulunan bir ruhtur. O takdirde, “düşüncelerinde olduğu kadar eylemlerinde de kendini kontrol eder” (*cogitationibus actionibusque intentus ex aequo*). Dünyaya nüfuz etmek ve ondan kopmamak, iç sırlara dönmek yerine dünyanın sırlarını keşfetmek, ruhun “erdemli” budur.¹⁵ Ama tam da bu sayede ve “bütün evrenle iletişim içinde” olduğu için, “evrenin tüm sırlarını keşfettiği” için, tam da bu sayede eylemlerini kontrol edebilir, “kendini eylemlerinde ve düşüncelerinde kontrol edebilir.”

15 “Hakikate doğru dönmüş olan, neden kaçılması ve neyin aranması konusunda eğitilmiş, şeyleri kaniya göre değil, doğal değeri üzerinden yargılayan, bütün evrenle iletişim halinde olan ve onun bütün sırlarını (*actus*) keşfetmeye dikkat eden, düşüncelerinde olduğu kadar eylemlerinde de kendini denetleyen bu ruh [...] böyle bir ruh erdemle özdeşleşir” (*lettres à Lucilius*, c. II, kitap VII, mektup 66, 6, s. 116-117).

Nihayet, çıkarmak istediğim üçüncü sonuç şudur: gördüğünüz gibi, Platoncu türden olduğu düşünülebiyecek bir hareketin çok yakınındayız. Platon anıları, göndermeleri, hatta terimleri, *Doğa Araştırmaları*'nın ilk bölümüne yazılmış bu önsözün bu metnine çok yakındır, fiilen bu metinde mevcuttur. Seneca'nın başka pasajlarında da bu türden metinler bulursunuz. Akımda Seneca'nın şunu dediği 66. mektup var: "Bedenimiz nedir? Ruhumuzun üzerinde bir eziyet ağırlığı. Ruha zulmediyor ve ruhu bunaltıyor, ruhu zincire vuruyor, ama ortaya felsefe çıktı ve işte ruhu doğanın mevcudiyetinde nefes almaya davet ediyor; felsefe ruhu tanrısal gerçeklikler için yeryüzünden vazgeçirdi. Ruh böyle özgür kalır, böyle havalanır. Arada bir zindanından kaçır ve gökyüzünde teneffüs eder [gökyüzü yoluyla: *caelo reficitur*; M.F.]"¹⁶ Bu hatırlama, Seneca'nın kendi gözlerinde o kadar açık bir biçimde Platoncu'dur ki bir tür küçük mağara mitolojisi oluşturur. Seneca şöyle der: Nasıl ki (karanlık, gölgeli ve dumanlı dükkânlarında çalışan) zanaatkârlar dükkânlarından çıkıp serbest havada, serbest ışıktaki (*libera luce*) dolaşmayı severlerse, "hüzünlü ve karanlık evinde kapalı olan ruh da her yapabildiğinde doğanın tefekküründe dinlenmek için kendini açık havaya atar."¹⁷ Dolayısıyla, Platoncu temalar ve Platoncu bir biçime yakındır. Ayrıca, çok daha öncesine ait olan *De Brevitate vitae* de alıntılanabilir. Bildiğiniz gibi, bu metin Seneca'nın tahlil memuru¹⁸ olan ve dolayısıyla Roma'nın ikmaliyle görevli kayın pederine¹⁹ hitap eder. Ona der ki: Yine de biraz buğdayla (fiyatı, saklanması, bozulmaması, vb.) ilgilenmeyi başka bir faaliyetle, Tanrı'nın ne olduğunu bilme, Tanrı'nın tözünü (*materia*), hazzını (*voluptas*), durumu ve biçimini bilme faaliyetiyle karşılaştır. Kendi meşguliyetlerini evrenin düzenini, yıldızların dönmesini tanıma faaliyetleriyle karşılaştır. Toprağı terk edince (*relicto solo*) zihninin gözlerini bu şeylere (Tanrı'nın doğası, evrenin düzeni, yıldızların dönmesi, vb.) çevirmek istiyor musun?²⁰ Burada Platon'a açık

16 *Id.*, mektup 65, 16 (s. 111).

17 *Id.*, mektup 65, 17 (s. 112). Başlangıç tam olarak şöyle der: "Nasıl ki dikkat gerektiren ve göz yoran hassas bir işten sonra sanatçılar, eğer atölyeleri kötü ve eksik bir şekilde aydınlatılmışsa, gözlerini serbest ışıktaki sevindirmek için çıkıp halka açık bir dinlenme alanına giderse, ruh da..."

18 Augustus tarafından kurulan *Praefectura annonae* tahlil hasatından gelen vergi gelirini takip ediyordu.

19 *De Brevitate vitae*, Seneca'nın karısı Pompeia Paulina'nın kuşkusuz yakın akrabası olan bir Paulinus'a gönderilmişti.

20 "Buğdayın, nakliyatçıların hileleri veya ihmalkârlığı yüzünden zarar görmeden ambarlara konmasına, rutubetlenip bozulmamasına ve mayalanmamasına, ölçüsünün veya ağırlığının tam olmasına özen göstermek, sence, Tanrı'nın özünün ne olduğunu ve neyi arzuladığını (*quae materia sit dei, quae voluptas*) bilmek için o kutsal ve yüce çalışmalara dalmakla aynı şey midir? [...] Zihni ve bakışını bu güzelliklere doğru çevirmek için toprağı terk etmek istiyor musun (*ris tu relicto solo mente ad ista respicere*)?" (*De la brevete de la vie*, XIX, 2, çev. A. Bourget, 3. b. edisyon, s. 75-76).

göndermeler vardır. Ama bence, bu göndermelerin inkâr edilemez varlığı –az önce söylüyordum, önemli olduğu için buraya geri dönmek istiyorum– bizi yanıltmamalıdır. Seneca’nın Platoncu imgelerle tarif ettiği ruh hareketi, bence Platon’da karşımıza çıkandan çok farklıdır ve bambaşka bir ruhani çerçeveye, yapıyla ilgilidir. Seneca’nın, aslında, bir tür dünyadan kopma, karanlıktan ışığa geçme, vb. olarak tarif ettiği ruhun bu hareketinde, gördüğünüz gibi, akıl kendini Tanrı’da tanıyor olsa da herhangi bir hatırlama yoktur. Söz konusu olan, ruhun özünü yeniden keşfetmekten daha ziyade, bir dünyayı katetme, dünyadaki şeyler ile nedenleri üzerine bir araştırmadır. Dolayısıyla, ruh için söz konusu olan asla kendi üzerine katlanmak, eskiden görmüş olduğu saf formların hatırasını kendinde yeniden bulmak için kendini sorgulamak değildir. Tersine, söz konusu olan dünyadaki şeyleri fiilen görmek, fiilen dünyanın ayrıntılarını ve düzenini görmektir. Söz konusu olan fiilen ve bu gerçek araştırmadan hareketle, dünyanın düzenlenmesini yöneten ve Tanrı’nın kendisinin akli olan dünyanın aklının bizim onu tanınamızı sağlayan akılla aynı türden olduğunu kabul etmek için, dünyanın rasyonelitesinin ne olduğunu anlamaktır. İnsan aklıyla tanrısal aklın eşdoğallığı ve eşişlevselliğinin keşfini sağlayan şey, bir kez daha yinelemek gerekirse, ruhun kendi kendine bakarak hatırlaması şekilde değil, dünyanın düzenini kateden zihnin merakının hareketidir: ilk fark. Platoncu harekete nazaran ikinci fark, gördüğünüz gibi asla bir başka dünyaya geçiş olmamasıdır. Seneca’nın tarif ettiği bu hareketle ulaşılan dünya, içinde bulunduğumuz dünyadır. Bu hareketin bütün oyunu, bütün meselesi, içinde bulunduğumuz dünyayı, daha özel olarak da bulunduğumuz yerdeki durumumuzu karakterize eden unsurları gözden kaçırmamaktır. Bu hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır. Geri çekilince içine yerleşmiş olduğumuz bağlamın genişlediği görülür ve olduğu haliyle bu dünya, içinde olduğumuz bu dünya yeniden kavranır. Dolayısıyla bu başka bir dünyaya geçiş değildir. Bu, başka yere bakmak için bu dünyaya sırt çevirme hareketi değildir. Bu dünyayı, içinde olan bizi, bu dünyada ne olduğumuzu asla gözden kaçırmadan, bu dünyayı bütünlüğünde kavramamızı sağlayan harekettir. Sonuçta, görüyorsunuz, söz konusu olan hiç de *Phaedrus*’ta olduğu gibi bakışını yeryüzünün üzerinde olana doğru olabildiğince yukarıya yükseltmek değildir.²¹ Gördüğünüz gibi, böylece tarif edilen hareket, bu dünyadan koparak, gözünü ondan çevirerek başka bir gerçekliği görme çabası değildir. Söz konusu olan, kendiliğin altında dünyanın bütünsel düzenini kendiliğin de bir par

21 Platon, *Phaedrus*, 264d, çev. E. Robin, a.g. edisyon, s. 38.

çası olduğu bütünsel düzeni görebilecek kadar merkezi ve yüksek bir noktaya yerleşmektir. Başka bir deyişle, *erôs*'un ve hafızanın hareketiyle yukarıya doğru taşman ruhani bir hareketten ziyade, söz konusu olan, dünyanın bilgisi olan başka bir çaba yoluyla, kendini o kadar yükseğe yerleştirmektir ki bu noktadan hareketle ve kendi altında dünyanın genel düzeni, orada işgal edilen küçücük yer, orada kalınacak azıcık zaman görülebilsin. Söz konusu olan, olduğumuz dünyadan başka bir şeye aşağıdan yukarıya bir bakış değil, kendini yukarıdan aşağıya doğru görüştür. Kendinin kendini, parçası olunan dünyayı kapsayan ve öznenin bu dünyadaki özgürlüğünü temin eden, yukarıdan aşağıya görüşü.

Dünyayı yukarıdan aşağıya doğru görmeye dair bu tema, bu görüşün giderek daha derin –yani giderek daha yukarıya çıkıldığı daha kapsayıcı– hale gelmesi hareketinden başka bir şey olmayan ruhani hareket teması, gördüğünüz gibi Platoncu hareketten oldukça farklı bir türdendir. Bu bana Batı kültüründe bulunan en temel ruhani deneyim biçimlerinden birini tanımlıyormuş gibi görünüyor. Dünyayı yukarıdan aşağıya görme temasını belli Stoacı metinlerde ve özellikle de Seneca'nın metinlerinde bulursunuz. Aklımda bu metinlerden, sanırım Seneca'nın yazdığı ilk metin olan biri var. Bu, *Ad Marciam de Consolatione* isimli metin.²² Biliyorsunuz, çocuklarından birinin ölümü nedeniyle Marcia'yı teselli ederken Seneca geleneksel Stoacı argümanları kullanır ve bu deneyime yer verir, dünyaya yukarıdan aşağı bakışın mümkün olduğuna gönderme yapar. Burada da Platon'a gönderme örtüktür, ama bence oldukça açıktır. *Devlet'e* ve, biliyorsunuz, hak etmiş olanlara hayata girecekleri zaman sahip olacakları varoluş biçimini seçme gücü verildiğinde, ruhların yaptığı seçime oldukça yakındır.²³ *Ad Marciam de Consolatione*'de bunun aksettiği ve Seneca'nın şöyle dediği oldukça garip bir pasaj vardır: Dinle, dünyaya girmeden önce, ruhun bu dünyaya gönderilmeden önce, olup bitecekleri görebilme imkânının olduğunu hayal et. Gördüğünüz gibi burada söz konusu olan seçme imkânı değildir: Bakış hakkıdır ve bu, tam da size az önce sözünü ettiğim yukarıdan aşağıya bakış olacaktır. Temelde, Marcia'ya kendini yaşam öncesinde, bilgeye yaşamının sonunda dilediği ve önerdiği konumun aynısında, yani yaşamın ve ölümün kıyısında, varoluşun eşliğinde hayal etmesini telkin eder. Bu kez söz konusu olan çıkış eşiği değil, gi-

22 *Sénèque ou la Conscience de l'Empire* içinde (op. cit., s. 266-269), P. Grimal bu ilk metnin 39 yıl- lı sonbaharı veya kışı ile 40 yılı ilkbaharı arasında yazıldığını söyler.

23 Platon'un *Devlet*'in sonundaki Er mitine ve daha özel olarak, teklif edilen yaşamlara dair seçim üzerine, 618d pasajına gönderme (kitap X, 614 a-620c) (Platon, *Oeuvres complètes*, c. VII-2, çev. E. Chambry, a.g. edisyon içinde, s. 119-120).

riş eşiğidir; ama Marcia'nın taşımaya davet edildiği bakış bilginin varoluşunun sonuna geldiğinde taşıması gerekecek olanla aynıdır. Önünde dünya vardır. Peki bu dünyada, dünya üzerine yukarıdan aşağıya bu bakışta ne görülebilir? İlk olarak, der Seneca, yaşama giriş anında, eğer böyle görebilme şansın olsaydı, “insanlarla tanrıların ortak şehri” görürdün, yıldızları, düzenli yörüngelerini, ayı, hareketi insanların talihine hükmeden gezegenleri görürdün. “Bulut yığınlarına”, “yıldırımın yamuk düşüşüne ve gökyüzünün gürültüsüne” hayran olurdun. Ardından “gözlerini aşağıya çevirdiğinde” bir sürü başka şey, başka harikalar da görecektir; o zaman ovaları görebileceksin, dağları ve kentleri görebileceksin, okyanusu, deniz canavarlarını, okyanusu kateden ve işleyen gemileri görebileceksin. “İnsanın, bu büyük gayretlerin hem tanığı hem de çalışkan ortağı olan gözü pekliğini baştan çıkarmamış olan hiçbir şey görmeyeceksin.” Ama aynı zamanda, (eğer doğumun esnasında böyle bakabilseydin) bu büyük yukarıdan aşağıya bakışta, aynı yerde, bu dünyada, “beden ve ruhun bin bir musibetini, savaşları ve haydutlukları, zehirlemeleri ve gemilerin battığını, kötü havaları ve hastalıkları, yakınlarımızın erken kaybını ve ölümü, belki nazik belki de acı ve işkence dolu ölümü görürdün. İyice düşün ve ne istediğini tart; bir kere bu harikalar dünyasına girdiğinde, bu şeylerden geçip çıkman gerekir. Onu bu şartlar altında kabul edip etmemek sana kalmış.”²⁴ Şimdi, bu metin bana çok ilginç geliyor. İlk olarak, bunun nedeni Batı ruhaniliğinde, aynı zamanda Batı sanatında, resimde çok önemli olacak olan dünyaya yukarıdan aşağıya bakışa dair bu temanın, bana aynı anda hem Stoacılığa özgü görünen, hem de Seneca'nın, sanırım, diğer bütün Stoacılar gibi fazla üzerinde durduğu temanın varlığı. Yine görüyorsunuz ki, Platon'a gönderme açık, ama burada çağrıştıran şey başka bir tür deneyim ya da, isterseniz, başka bir tür mit. Bu, hak eden birey için, kendisine teklif edilen yaşam türleri arasında seçim yapmak değil. Tersine, söz konusu olan ona seçim olmadığını ve dünyaya yukarıdan aşağıya doğru bu bakışında, gökyüzünde, yıldızlarda, gök taşlarında ve yeryüzünün, ovaların, dağların güzelliğinde bulabileceği bütün harikaların ayrılmaz bir şekilde beden ve ruhun bin bir musibeti, savaşlar, haydutluklar, ölüm, acı ile bir arada olduğunu anlaması gerektiğini söylemektir. Ona dünyanın gösterilmesinin nedeni, Platon'un ruhlarının kaderlerini seçebilmesi gibi, seçebilmesini sağlamak değildir. Ona dünya, tam da seçim olmadığını ve geri kalanlar seçilmediği sürece hiçbir şeyin seçilemeyeceğini, sadece tek bir dünya olduğunu, bunun müm-

24 *Consolation à Marcia* (çev. E. Regnault), *Oeuvres complètes de Seneque le philosophe*, § 18 içinde, s. 115-116

kün tek dünya olduğunu ve bu dünyaya mahkûm olduğumuzu anlayabilmesi için gösterilir. Tek şey ve tek seçim noktası şudur: “İyi düşün ve ne istediğini iyi tart. Bir kere bu harikalar dünyasına girdiğinde, buralardan geçip çıkacaksın.” Tek seçim noktası hangi yaşamı seçeceğin, hangi karakteri edineceğin, iyi mi yoksa kötü mü olmak istediğin değildir. Bu dünyaya doğacağı anda, yaşamın kıyısında ruha verilen tek seçim unsuru şudur: Girmek mi çıkmak mı istediğini düşün. Yani: Yaşamak mı yaşamamak mı istiyorsun. Burada, yaşamın sonunda elde edildiğinde ve böylece yaşam tamamlandığında bilgelik olarak bulacağımız şeyin simetrik karşılığı, bir biçimde önceden, vardır. Bir kere yaşamın ideal tamamlanışına ideal yaşlılıkta ulaşıldığında, o zaman yaşamak isteyip istenmediği, kendini öldürmek mi yaşamaya devam etmek mi istediği konusunda düşünüp taşınabilir. İntiharın simetrik karşılığı burada verilmiştir: Bu mitte Marcia’ya, yaşamak mı yaşamamak mı istediğini bilmek için düşünüp taşınabilirsin, denir. Ama iyi bil ki, eğer yaşamayı seçersen, seçtiğin şey bu dünyanın –harikaları ve acılarıyla gözlerin önüne serilen bu dünyanın– bütünü olacaktır. Aynı şekilde bilge de yaşamının sonunda, gözlerinin önünde dünyanın bütünü –zincirleme akışı ve acıları ve ihtişamları– olduğunda o anda seçme, yaşamayı seçme ya da ölmeyi seçme özgürlüğü olacaktır. Bu, *consortium Dei*’de dünyanın zirvesine çıkmanın ona doğanın incelemesi sayesinde vereceği o büyük yukarıdan aşağıya bakış sayesinde olacaktır. İşte söyleyeceklerim bunlardı. Teşekkürler.

24 Şubat 1982 Dersi

Birinci Saat

Marcus Aurelius'da bilmenin ruhani olarak kiplendirilmesi: temsillerin analizi çalışması; tanımlamak ve tarif etmek; görmek ve adlandırmak; değerlendirmek ve sınamak; ruhun büyüklüğüne ulaşmak: Epiktetos'ta ruhani egzersiz örnekleri. – Temsillerin Hristiyan yorumlanması ve Stoacı analizi. – Marcus Aurelius'a dönüş: nesnenin zaman içine ayrışmasının egzersizi; nesnenin maddi bileşenlere ayrışmasının analizi egzersizi; nesnenin indirgemeci tarifi egzersizleri. – Ruhani bilmenin kavramsal yapısı – Faust figürü.

G eçen defa tartıştığımız mesele şuydu: Kendine dönmeye dair genel tema ve buyrukta dünya bilgisinin [*savoir*] tuttuğu yer nedir? Size şunu göstermeye çalışmıştım: bu genel kendine dönme teması içerisindeki tikel “bakışını kendine çevirme” buyruğu, dünya bilgisinin [*savoir*] devre dışı bırakılmasına yol açmamıştı. Ayrıca içselliğin, iç dünyanın incelenmesi ve deşifre edilmesi olarak anlaşılan bir kendilik bilgisine [*connaissance*] da yol açmamıştı. Ama kendine dönme ve dünyayı bilme ikili zorunluluğu üzerinden dile getirilen bu ilke (“bakışını kendine çevirmek”), daha ziyade ruhani bir kiplik, dünya bilgisinin [*savoir*] bir ruhanileştirilmesi olarak adlandırılabilir bir şeye yol açıyordu. Hatırlarsanız, hem dinamiği hem de erekselliği bakımından bir anlamda Platon'da bulunana yakın ama, bence, yine de çok farklı olan o oldukça karakteristik figür ile size bunun Seneca'da nasıl olup bittiğini göstermeye çalışmıştım: Bu figür, geri çekilen, dünyanın en yüce noktasına kadar, dünyanın zirvesine kadar geri çekilen özne figürüdür. Bu noktadan hareketle bu özne için dünyaya yukarıdan aşağıya bir görüş, onu bir yandan doğanın en mahrem sırlarına nüfuz ettiren (“*in interiore naturae sinu venit*”),¹ aynı zamanda bulunduğu mekân ve zamandaki bu noktanın en küçük ölçüsünü almasına izin veren yukarıdan aşağıya bir görüş açılır. İşte, bana öyle geliyor ki, Seneca'da bunu buluruz. Şimdi bilmenin [*savoir*] bu ruhani kipselleştirilmesini, yine Stoacı olan başka bir metinde inceleyeceğiz: Marcus Aurelius'un metni.

1 *Doğa Araştırmaları'nın* birinci bölümüne Önsöz, *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, içinde, a.g. edisyon, s. 190 (17 Şubat, İkinci Saat dersinde analizi yapılmıştır).

Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde, aslında Seneca'da bulunanla bir anlamda paralel ilerleyen, ama aynı zamanda tersi veya simetrik olarak tersi olan bir ruhani bilme [*savoir*] figürü olduğunu düşünüyorum. Aslında bana öyle geliyor ki, Marcus Aurelius'ta özne için, bütünlüğü içerisinde bu dünyanın kendisini, kendini içinde bulduğu dünyayı yeniden kavramak üzere, dünyada bulunduğu konuma nazaran geri çekilmeyi gerektirmeyen bir ruhani bilme figürü vardır. Marcus Aurelius'ta karşımıza çıkan figür, daha ziyade öznenin belirli bir hareketini tanımlamaya yöneliktir ve bu özne dünyada bulunduğu yerden hareketle bu dünyanın derinliklerine dalar, bu dünyanın içine nüfuz eder, veya her halükârda bu dünyanın en ufak ayrıntılarına, adeta şeylerin en ince taneciğine yakından bir bakış atmak üzere, yeniden kavramak için eğilir. En ince taneciği yeniden kavramak için şeylerin içine eğilen bu özne figürü Marcus Aurelius'un birçok metninde bulunur. En basitlerinden, en şematik olanlarından birini 6. kitapta bulursunuz: "İçeriye doğru bak (*esô blepe*). Hiçbir şeyin ne niteliği (*poiotês*) ne de değeri (*axia*) gözden kaçmamalıdır."² Söz konusu olan, şeylerin üzerine eğilen öznenin sonsuza doğru küçülen görüşüdür. Bugün ilk saatte bu figürün analizini yapacağım. Bence bu usulü, bu ruhani bilme figürünü en ayrıntılı biçimde ele alan metni ele alacağım. Bu metin 3. kitapta bulunur. Size metnin neredeyse tamamını okuyacağım. Üzerine bir iki şey söylemek istediğim eski bir çeviri olan Budé çevirisinden alıyorum. "Yukarıda sözü edilen buyruklara bir başkası daha eklenir." Ve yukarıda sözü edilen buyruklara eklenmesi gereken bu diğer ilke şudur: "imgesi (*phantasia*) zihinde beliren nesneyi daima tanımlamak ve tarif etmek." Dolayısıyla imgesi zihinde beliren bu nesneyi tanımlamak ve tarif etmek "öyle ki, neneyi, özü itibariyle, çıplak olarak, bütünüyle, bütün yüzleri altında seçik bir biçimde görelim ve kendimize onun adını, onda bileşen ve onun ayrışacağı unsurların adlarını söyleyelim. Aslında, hiçbir şey bu noktada ruhumuzu, yöntem ve hakikat ile, yaşamda kendini gösteren her nesnenin ne olduğunu anlayabilecek, onları her zaman her birinin hangi evrende faydalı olduğunu değerlendirecek ve bütünüle ilgili olarak bu faydanın ne olduğunu, hangi değeri taşıdığını ve insanla, diğer şehirlerin içinde birer ev gibi olduğu en seçkin şehrin o yurttaşıyla ilgili olarak hangi değere sahip olduğunu da görebilecek kadar büyük kılmaya muktedir değildir. Bu nesne nedir, hangi unsurlardan oluşmuştur, doğal olarak ne kadar zaman var olmaya devam eder, bende bu imgeye neden olan bu nesne ve onunla ilgili olarak hangi er-

deme ihtiyacım vardır, örneğin: dinginlik, cesaret, samimiyet, itimat, sadelik, perhiz, vb.”³ İsterseniz, bu metni biraz ele alalım. İlk cümle: “Yukarıda söz edilen buyruklara bir başkası daha eklenir.” Yunanca terim aslında *parastê-mata*’dır. *Parastêma* tam olarak bir buyruk değildir. Tam olarak yapılması gereken bir şeyin formülasyonu değildir. *Parastêma* orada duran, gözden kaçırılmaması, göz önünde tutulması gereken bir şeydir: Bir davranışın temellendirici ilkesi olduğu kadar, temel bir hakikatın da dile getirilmesidir. Bizim için çok farklı olan şeylerin bu eklemlendirilmesi ya da daha doğrusu bu birbirinden ayrılmaması [bulunur dolayısıyla]: Hakikat ilkesi ile davranış kurallı; bildiğiniz gibi bu ayırıştırma Yunan düşüncesinde yoktur – sistematik, düzenli, sabit bir şekilde yoktur. Yukarıda sözü edilen *parastêmata* üç tanedir. Kuşkusuz daha önceki paragraflarda bulunurlar. Bir tanesi iyi olarak görmemiz gereken şeyle ilgilidir: Özne için iyi olan nedir?⁴ *Parastêmata*’nın ikincisi, özgürlüğümüzle ve gerçeklikte, bizim için, her şeyin kendi görüş oluşturma yetimize bağlı olmasıyla ilgilidir. Her zaman istediğimiz gibi görüş oluşturmakta özgürüz.⁵ Üçüncü olarak (*parastêmata*’nın üçüncüsü), özne için, temelde, tek bir gerçeklik mercii olmasıdır ve özne için var olan tek gerçeklik mercii kendisidir: Daha öncesinde hiçbir şeyin var olmadığı ve sonrasında her şeyin henüz belirsiz olduğu şimdiki zamanı oluşturan sonsuz ölçüde küçük mercii.⁶ Dolayısıyla üç *parastêmata*: özne için iyyinin tanımı, özgürlüğün özne için tanımı ve gerçek olanın özne için tanımı. Sonuç olarak 11. paragraf bu üç ilkeye bir başkasını ekleyecektir. Aslında, bu diğer üçüne eklenen ilke aynı türden değildir, tam olarak aynı düzeyde de değildir. Az öncekiler üç ilkeydi ve şimdi burada geliştirilecek olan ise çok daha ziyade bir buyruk, bir şema, egzersiz olan bir şeyin şemasıdır: Bu ruhani egzersizin rolü ve işlevi, tam olarak bir yandan zihnimizde taşımamız gereken şeyleri –yani iyyinin tanımı, özgürlüğün tanımı ve gerçek olanın tanımı– her zaman zihnimizde taşımaktır. Aynı zamanda da bu egzersiz bize bu tanımları her zaman hatırlatır ve yeniden gerçekleştirirken, onları birbiriyle ilintilendirmemizi sağlar; sonuç olarak, öznenin özgürlüğü bakımından gerçekliğin bize ait olan tek unsurunda, yani şimdiki zamanda, özgürlük açısından istenir olanı tanımlamayı sağlar. Aslında göz önünde tutulması gereken bir ilke değil, bir egzersiz.

3 *Pensées*, III, 11 (s. 24).

4 “Senin için, söylüyorum, en yüce iyiyi açık sözlülükle, özgürce seç ve sakın bırakma! – Ama iyi, çıkkardır. – Söz konusu olan, rasyonel varlık olarak, senin çıkarın, onu güt” (*id.*, 6, s. 22).

5 “Kanı yetisine saygı duy. Her şey ona bağımlı” (*id.*, 9, s. 23).

6 “Ve yine hatırla ki herkes sadece şimdiki zamanı, bu sonsuz derecede küçük anı yaşar. Kalamı ya zaten yaşamıyorsa ya da belirsizdir.” (*id.*, 10, s. 23).

programı olan bu diğer *parastêma*'nın hedefi budur. Marcus Aurelius'un metinlerindeki birçok unsurun egzersiz şeması olduğu fikri, benim icat ettiğim bir fikir değil. Bu fikri tek başıma bulamazdım. Hadot'nun Antik Çağ'da ruhani egzersizler üzerine kitabında Marcus Aurelius'taki ruhani egzersizler üzerine kayda değer bir bölüm vardır.⁷ Her halükârda, burada, bu paragrafta zihinde tutulması gereken ilkelere ve onları birbiriyle ilintilendirmeye gönderme yapan bir ruhani egzersizle karşı karşıya olduğumuz kesindir. Bu egzersiz nasıl yapılır ve nelerden oluşur? Tek tek ele alalım.

İlk moment: İmgesi zihinde beliren nesneyi her zaman tanımlamak ve tarif etmek. "Tanımlamak" için kullanılan Yunanca terim *poieisthai horon*'dur. *Horos*, sınırlandırma, sınır, huduttur. *Poieisthai horon*, "hududu çizmektir". Aslında, bu *poieisthai horon* deyiminin iki anlamı vardır. Felsefe, mantık ve dilbilgisi alanında teknik bir anlamı vardır. Bu anlam son derece basit bir şekilde, upuygun bir tanım getirmek, vermektir. İkinci olarak, *poieisthai horon* pek de teknik olmayan, gündelik söz dağarcığına ait olmakla beraber oldukça kesin olan bir anlam taşır ve şunu demek ister: Bir şeyin değerini ve fiyatını saptamak. Sonuç olarak, ruhani egzersiz tanım vermek, lojik terimleriyle veya semantik terimlerle bir tanım vermek ve aynı zamanda bir şeyin değerini saptamaktır. Tanımlamak ve "tarif etmek". Tarif etmek için Yunan terim şudur: *hupographen poieisthai*. Elbette, o dönemin felsefi ve dilbilgisel söz dağarcığında olduğu gibi, burada da *hupographê* ile *horos* karşıtlık içindedir.⁸ *Horos*, tanımdır. *Hupographê* tariftir, yani şeylerin biçimi ile unsurlarının sezgisel içeriğinin az çok ayrıntılı güzergâhıdır. Dolayısıyla bu paragrafta söz konusu olan ruhani egzersiz, tanım ve tarif vermektir, ama neyin tanımını ve tarifini? Metne göre, kendini zihne sunan her şeyin. İmgesi zihinde beliren nesne, zihne düşen her şey (*hupopiptontos*) bir biçimde gözetim altına alınmalıdır; bir tanım ve tarif çalışmasına mazeret, fırsat oluşturmalıdır. Kendilerini sundukları, geldikleri, zihinde sergiledikleri haliyle temsillerin akışına [müdahale] edilmesi gerektiğine dair bu fikir, Antik Çağ ruhani deneyimleri tematiğinde sıklıkla bulunan bir fikirdir. Özellikle Stoacılar da bu çok

7 "La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle" (P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, op. cit. içinde, s. 119-133).

8 Bu kavramsal ayrım çok açık olarak Diogenes Laertius'un Zenon üzerindeki kitabında bulunur: "Antiparos'un *Tanımlar Üzerine* denemesinin birinci kitabında söylediği gibi, bir analizin sonucu olan ve (nesneye) upuygun olarak formüle edilmiş bir sözcücdür veya Chrysippus'un *Tanımlar Üzerine*'de dediği gibi, tanımlanan şeye özgü olanın açıklanmasıdır. Bir tarif, şematik olarak gerçekliğe giriş yapan bir formeldir" (çev. R. Goulet, *Diogène Laërce, Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VII, 60, a.g. edisyon içinde, s. 829).

sık geri gelen bir tema idi: Temsil akışına nüfuz etmek, onu geldiği gibi almak, kendilerini zihne kendiliğinden gösteren düşünceler vesilesiyle, algının alanına girebilecek her şey vesilesiyle, sürdürülen hayat, karşılaşmalar, görülen nesneler, vb. vesilesiyle ele almak; dolayısıyla temsil akışını almak ve bu kendiliğinden, istem dışı akışa, işlevi temsilin nesnel içeriğini belirlemek olan istemli bir dikkat göstermek.⁹ Burada ilginç bir formül vardır; basit, açık ve bence temel bir karşıtlığa izin verdiği için, entelektüel yöntem ile ruhani egzersiz arasında kıyaslama yapmamıza izin veren bir formül vardır.

Ruhani egzersiz –ki bunu Antik Çağ’da bulursunuz, elbette Orta Çağ’da, Rönesans’ta bulursunuz, 17. yüzyılda bulursunuz; 20. yüzyılda bulunur mu bakmak [gerekir]– tam olarak temsillerin çizgisi ve akışını kendiliğinden cereyan etmeye bırakmaktır. Temsilin serbest hareketi ve bu serbest hareket üzerinde çalışma: Temsil üzerinde ruhani egzersiz budur. Bunun tersine entelektüel yöntem, temsillerin birbirini takip etme yasasına istemli, sistematik bir tanım getirmek ve temsilleri zihne, ancak aralarında yeterince güçlü, bağlayıcı ve zorunlu bir bağlantı olması koşuluyla kabul etmektir ki birinden ikincisine mantıksal olarak, kuşku duyulamayacak bir şekilde, tereddüt etmeden geçilebilsin. Descartes’ın izlediği yol işte bu entelektüel yöntem alanına aittir.¹⁰ Daha ziyade temsilin analizine, akışına verilen dikkat ise tipik bir biçimde ruhani egzersiz alanına girer. Ruhani egzersizden entelektüel yönteme geçiş Descartes’ta çok açıktır. Negatif anlamda hedeflediği şey, kendini ayırtırmak ve ayrılmak istediği şey, yani Hristiyanlıkta düzenli olarak uygulanan ve Antik Çağ’dan ve özellikle de Stoacılıktan türetilmiş olan ruhani egzersizler akılda tutulmazsa, Descartes’ın kendi entelektüel yöntemini tanımlamadaki titizliğinin anlaşılamayacağına inanıyorum. İşte bu egzersizin genel teması budur: Üzerinde bir analiz, tanım ve tarif çalışması yapılacak olan bir temsil akışı.

Bu tema, nesnel içeriğini kavramak üzere temsilin kendini ortaya koyduğu haliyle bu “alınışı”, belirlenmiş olan ve bu saf anlamda entelektüel çalışmaya ruhani değerini fiilen verecek olan iki egzersiz şeklinde gelişecektir. Bu genel temadan hareketle yan yana gelişen bu iki egzersiz, eidetik meditasyon ile onomastik meditasyondur. Kısaca söylersek, bu barbar terimlerle de-

9 Temsillerin, özellikle Epiktetos’ta, temel gönderme olarak *Sohbetler*, III, 12, 15’i almak suretiyle, bu şekilde gözden geçirilmesi üzerine bkz. *Le Souci de soi* (op. cit., s. 79-81): “Bir temsili incelemeyi kabul etmemek gerekir ve ona şöyle demek gerekir: ‘Bekle, kim olduğuna ve nereden geldiğine bakayım’, tıpkı gece bekçilerinin dediği gibi: ‘Kâğıtlarını göster!’” (a.g. edisyon, s. 45) ve I, 20, 7-11.

10 Bkz. Foucault’nun *Les Mots et les Choses*’da (Paris, Gallimard, 1966, s. 65-71) Kartezyen yöntem dan (*De Regula*’den hareketle) klasik sunumu.

mek istediğim şudur. Marcus Aurelius, imgesi zihinde beliren nesneyi seçik olarak –özü itibariyle, çıplak olarak, bütünlüğünde, tüm yüzleriyle– görebilecek, kendimize adını, onu oluşturan ve ayrışacağı unsurların adını söyleyecek şekilde tanımlamak ve tarif etmek gerekir, demişti. Dolayısıyla, öncelikle “özü itibariyle, çıplak olarak, bütünüyle, tüm yüzleriyle seçik olarak görecektir”. Burada söz konusu olan nesneyi özü itibariyle tefekkür etmektir (“*hopoion esti kat’ousian*”). Cümle, bu genel buyruğa (“temsil edilen nesneyi özü itibariyle tefekkür etmek”) düşülmüş bir not olarak, bunun bir yorumu olarak gelişir ve nesnenin temsil edildiği haliyle kavranması gerektiğini söyler: *Gumnon*, yani çıplak olarak, başka bir şey olmadan, onu maskeleyebilecek ve çevreleyebilecek her şeyden kurtulmuş olarak; ikincisi, *holon*, yani bütünlüğünde; üçüncüsü, “*di’holôn diêrêmenôs*” bileşen unsurlarını ayırt ederek. Bütün bunlar –yani temsil edilen nesneye bu bakış, nesnenin çıplak halde, bütünlüğü içinde ve unsurlarıyla görünmesini sağlayacak bu bakış– Marcus Aurelius’un *blepein* olarak adlandırdığı şeydir. Yani: İyi bakmak, iyi tefekkürde bulunmak, gözlerini dikmek, ne çıplak durumdaki, kendi tekilliği içindeki ve kendini çevreleyen şeylerden arınmış nesneyi, [ne de] bu nesnenin bütünlüğünü ve tikel unsurlarını gözden kaçırmayacak şekilde davranmak. Bakma alanına, şeylerin tefekkürü alanına ait olan bu çalışma sırasında, aynı zamanda bu şeyin adını, onu oluşturan ve ayrışacağı unsurların adlarını da kendimize söylemek gerekir. Egzersizin diğer dalı buradadır. Kendine söylemek (metin oldukça açıktır: “*legein par’heutô*”), bu sadece bilmek, kendine şeyin ismini, onu oluşturan ve ayrışacağı unsurların ismini hatırlatmak değil, bunu kendimizde söylemek, kendimiz için söylemek. Yani söz konusu olan, elbette içsel ama mükemmelen açık, örtük olmayan bir sözcelemedir. Adlandırmak gerekir, kendimize konuşmamız gerekir, kendimize söylememiz gerekir. Bu egzersizde mutlak anlamda önemi olan şey, sözcüğün, adın, daha doğrusu şeyin adının ve bu ilk şeyi oluşturan şeylerin adının, içsel de olsa, bu gerçek formülasyonudur. Bu dile getirme egzersizi, şeyin, unsurlarının zihinde sabitlenmesi ve bu isimlerden hareketle biraz sonra bahsedeceğimiz bütün tüm değerler sisteminin yeniden fiili hale getirilmesi için bariz olarak çok önemlidir. Hatırlama amacıyla şeylerin adını formüle etmek. İkinci olarak, gördüğünüz gibi, bu isimlerin hatırlanması egzersizi bakış egzersiziyle eşzamanlı olmalı ve ona doğrudan eklenmelidir. Görmek ve adlandırmak gerekir. Bakış ve hafıza, bir yandan bakışı şeylere doğru yönlendiren ve bir yandan hafızada bu farklı şeylerin adlarını faal hale getiren zihnin tek bir hareketinde birbirleriyle ilişkilendirilmelidir. Üçüncü olarak, -yine bu iki taraflı eg-

zersiz, bu kısmen çifte egzersiz hakkında– işaret etmek gereken şudur: bu çifte egzersiz sayesinde şeyin özü bir biçimde bütün olarak ortaya çıkacaktır. Aslında, bakış yoluyla şeyin kendisini –çıplak halde, bütünlüğünde, parçalarında– görürüz ve bu şeyin unsurlarını adlandırarak, metin bunu açık bir biçimde söyler, nesnenin hangi unsurlardan oluştuğunu ve hangi unsurlara ayrışacağını görürüz. Bu aslında bakışın adlandırma ile eşleşmesinin üçüncü işlevidir. Bu egzersiz yoluyla, sadece nesnenin fiilen nelerden oluştuğu değil, aynı zamanda geleceğinin ne olduğu, neye ayrışacağı, ne zaman, nasıl ve hangi koşullarda parçalanıp iptal olacağı görülür. Dolayısıyla, bu egzersiz yoluyla nesnenin özsel gerçekliğinin karmaşık bütünlüğü ile varoluşunun zaman içindeki kırılmalılığı kavranır. İşte, gerçekliği içinde nesnenin analizi budur.

Egzersizin ikinci aşaması, bu nesneyi kendini verdiği haliyle, gerçeklik içinde –oluşumunun gerçekliğinde, fiili karmaşıklığının ve zaman içindeki kırılmalılığının gerçekliğinde– dikkate almak değil, nesnenin değerini yargılamaya çalışmak olacaktır. “Aslında, hiçbir şey bu noktada ruhumuzu yöntem ve hakikat ile, yaşamda kendini gösteren her nesnenin ne olduğunu anlayabilecek, onları, her zaman her birinin hangi evrende faydalı olduğunu değerlendirecek ve bütünle ilgili olarak bu faydanın ne olduğunu, hangi değeri taşıdığını ve insanla, diğer şehirlerin içinde ev gibi olduğu en seçkin şehrin o yurttaşıyla ilgili olarak hangi değere sahip olduğunu da görebilecek kadar büyük kılmaya muktedir değildir.” Bu pasajda Marcus Aurelius bu analitik egzersizin, eidetik ve onomastik bu meditasyonun hedefinin ne olduğunu hatırlatır. Bu egzersizin hedefi, onu uygulamak suretiyle takip edilen amaç, “ruhu büyütme”tir: “Aslında, hiçbir şey bu noktada ruhumuzu büyük kılmaya muktedir değildir”; “ruhumuzu büyük kılmak”: Aslında metin burada şunu çevirir: “*megalophrosunê*” (bir tür ruh büyüklüğü). Aslında, Marcus Aurelius için söz konusu olan, öznenin kendini bağlarından, görüşlerinin ve görüşlerinin devamında duygularının onu tabi kıldığı esaretlerden bağımsız olarak gördüğü durumdur. Ruhu büyük kılmak, onu bütün bu çerçeveden, kendini çevreleyen, sabitleyen, sınırlayan bütün bu dokudan özgürleştirmek ve sonuç olarak kendi hakiki doğasını ve aynı zamanda hakiki varış noktasını, yani dünyanın genel aklına upuygunluğunu bulmasına izin vermektir. Bu egzersiz yoluyla, ruh hakiki büyüklüğüne, dünyayı düzenleyen rasyonel ilke olan büyüklüğe kavuşacaktır. Hem şeylere kayıtsızlığa, hem de bütün olaylarla ilgili olarak sükûnete tercüme olan bu özgürlük, bu büyüklüktür egzersizin temin ettiği şey. Başka metinler bunu açıkça teyit eder. Örneğin: 11. kitapta denir ki “eğer her şeyi *dienermenôs kai holikôs* olarak görürse, ruh *adiaphorêsai* (ka-

yıtsız olacaktır”.¹¹ Bu, burada bulduğumuzu harfiyen tekrar eder: Her şeyi *diêrêmênôs* (analitik olarak, parça parça) *kai holikôs* (ve bütünlüğünde) dikkate alarak, o anda ruh kayıtsızlığını, sükûneti ve tanrısal akla upuygunluğu olan hükümrân kayıtsızlığı elde eder. Dolayısıyla bu egzersizin hedefi budur.

Bu hedefe, biraz önce tarif ettiğim biçimde şeyin incelenmesi, o şeyi sınamak için –burada Marcus Aurelius’un metnine gönderme yapmak gerekir– kullanıldığında ulaşılır. Burada kullanılan kelime *elegkhein*’dir.¹² Şeyi çıplak halinde, bütünlüğünde, parçalarında kavrayan bu analitik inceleme ruha yönelmesi gereken büyüklüğü temin edecektir, ama neyi sağlarsa? *Elegkhein*: Şeyi sınamayı. *Elegkhein* kelimesinin birden fazla anlamı vardır.¹³ Felsefi pratikte, diyalektik söz dağarında *elegkhein* çürütmektir. Hukuki pratikte, *elegkhein* suçlamak, birine karşı suçlama getirmektir. Gündelik söz dağarcığında, güncel ahlâk söz dağarcığında ise sadece şu anlama gelir: sitemde bulunmak. Dolayısıyla, bu analitik incelemenin ruh için özgürleştirici bir değeri olmasının, ruha büyüklüğünün hakiki boyutlarını temin etmesinin koşulu, nesnel gerçekliği içinde temsil edildiği ve kavranıldığı haliyle nesneyi, tarif ve tanım sınavından geçirmektir –kuşkuya, mümkün suçlamaya, ahlâki siteme, yanılsamaları dağıtan entelektüel çürütmelere, vb. karşı–. Kısacası, söz konusu olan bu nesneyi test etmektir. Peki bu sınama, nesnenin bu test edilmesi nasıl olacaktır? Bu nesnenin hangi evren, hangi *kozmos* için nasıl bir fayda (*khreiai*) sağladığının, der Marcus Aurelius, görülmesiyle olacaktır. Dolayısıyla, söz konusu olan –görüldüğü haliyle, çıplaklığı içinde ana hatlarının çizildiği, bütünlüğünde kavrandığı, parçalarının analizinin yapıldığı haliyle– nesneyi, hangi faydaya, hangi yere sahip olduğunu, hangi işlevi yerine getirdiğini görmek üzere ait olduğu *kozmos*’un içine yerleştirmektir. Size az önce okuduğum cümlelerin geri kalanında Marcus Aurelius’un belirttiği şey de budur. Marcus Aurelius [sorar]: Bu nesnenin bütün için “değeri (*axia*)” nedir; ve ikinci olarak: İnsan için, “diğer şehirlerin içinde ev gibi olduğu en seçkin şehrin o yurttaşı” olarak insan için hangi değere sahiptir?¹⁴ Biraz muammalı olan bu cümleyi açık-

¹¹ *Pensées*, XI, 16 (s. 128).

¹² Foucault burada III. kitap, 11’e döner: “Aslında, hiçbir şey bu noktada ruhumuzu, bize kendini gösteren her nesneyi yöntem ve hakikat ile tespit (*elegkhein*) edecek kadar yüceltme gücüne sahip değildir” (*id.*, s. 24).

¹³ Eski Yunancada *elegkhos*, klasik söz dağarında “utanç” ve ardından “çürütme” anlamına gelir (bkz. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de S. Chantraine, Paris, Klincksieck, 1968-1980, s. 334-335). Bu nosyon üzerine (özellikle Sokratik anlamında) bir inceleme için bkz. L.-A. Dorion, “La Subversion de *Elenchos* juridique dans l’*Apologie de Socrate*”, *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, s. 311-344.

¹⁴ *Pensées*, III, 11 (s. 24).

lamak, bence, kolaydır. Söz konusu olan nesnenin *kozmos* için değerini, aynı zamanda bu nesnenin dünya yurttaşı olarak, yani doğa tarafından doğal düzene, tanrısal İlayete uygun olarak bu *kozmos*'un içine yerleştirilmiş olan insan için değerini kavramaktır. Şöyle de diyebiliriz: Genelde dünya yurttaşı olarak, ama aynı zamanda bu “tikel şehirlerin” –ve burada anlaşılması gereken sadece kentler değil, aile de dahil olmak üzere, farklı cemaat, toplumsal aidiyet, vb. biçimleridir–, büyük dünya şehrinin evleri gibi olan şehirlerin yurttaşı olarak insan için bu nesnenin faydası. Stoacılar için, farklı toplumsal cemaat biçimlerinin insan türünün büyük cemaati ile bu iyi bilinen iç içe geçmesi, burada şu sebeple dile getirilmiştir: şeyin incelenmesinin, o şeyin yurttaş olarak insan ile ilişkisi üzerinde durması gerektiğini, ama aynı zamanda, bu dünya yurttaşlığı açısından ve onun genel çerçevesinde, şu ya da bu ülkenin yurttaşı olarak, şu ya da bu kente ait olarak, şu ya da bu cemaate ait olarak, aile babası olarak, vb. insan için nesnenin faydasını tanımlamak gerektiğini göstermek. Bu sayede, öznenin bu şeylerle ilgili olarak hangi erdeme ihtiyacı olduğu belirlenebilecektir. Bu şeyler kendini zihne gösterdiğinde ve *phantasia* onları öznenin algısına sunduğunda, özne bu şeylere nazaran ve temsilin içeriğine uygun olarak, incelik gibi erdemi mi, yoksa cesaret gibi bir erdemi mi, yoksa samimiyet gibi, yoksa iyi niyet gibi, yoksa *egkrateia* (kendilik hâkimiyeti) gibi bir erdemi mi kullanmalıdır? İşte Marcus Aurelius'un burada ve başka yerlerde de birçok örneğini verdiği egzersiz türü budur.

Bu tür egzersizler az çok sistemli, az çok gelişmiş bir biçimde birçok Stoacıda bulunacaktır. Temsil akışının hem sürekli hem de titiz bir gözetim tabi tutulması fikri, bu tema, zaten Epiktetos'ta da sıklıkla işlenir. Epiktetos'ta, birçok yerde, özellikle iki biçim altında bu tür egzersiz şemaları vardır.¹⁵ Gezinti-egzersiz¹⁶ biçimi altında: Epiktetos, örneğin zaman zaman dışarı çıkmayı, dolaşmayı, etrafta olup bitenlere (şeyler, insanlar, olaylar, vb.) bakmayı tavsiye eder. Dünyanın bize sunduğu bütün bu temsiller yoluyla egzersiz yaparız. Her biri hakkında, neden oluştuklarını, hangi ölçüde üzerimizde etki yaptıklarını, onlara bağımlı olup olmadığımızı, onların bize bağımlı olup olmadığını, vb. tanımlamak üzere onlar üzerinde egzersiz yaparız. Temsilin içeriğinin bu incelemesinden hareketle, [söz konusu olan] onlarla ilgili olarak takınılacak tavidir. Epiktetos hafıza-egzersiz olarak adlandırılabilen egzersizi de önerir: bir olayı –tarihsel bir olayı veya kendi hayatımızda az

15 Epiktetos'ta bu egzersizler üzerine toplu bir bakış için bkz. Foucault'nun sıkça alıntıladığı eseri: B.L. Hijmans, *Askēsis: Notes on Epictetus' Educational System*, Utrecht, 1959.

16 *Entretiens*, III, 3, 14-19 (s. 18).

ya da çok önce olmuş bir olayı– hatırlamak ve ardından, onun hakkında, kendine şunu demek: bu olay neydi? Doğası neydi? Bu olayın benim üzerimdeki eylemi ne olabilir? Hangi ölçüde bu olaya bağımlıyım? Hangi ölçüde ondan özgürüm? Onu nasıl yargılamalıyım ve onunla ilgili hangi tavrı takınmalıyım? Marcus Aurelius örneğini vererek alıntıladığım egzersiz, dolayısıyla, antik ruhanilik pratiğinde ve özel olarak da Stoacı ruhanilikte sık görülen, düzenli bir egzersizdir.

Bu tür egzersiz, bildiğiniz gibi, çok ısrarlı, çok sabit bir biçimde Hristiyan ruhaniliğinde bulunacaktır. 4.-5. yüzyıl manastır literatüründe ve özellikle de Cassianus'ta örnekleri vardır. Sanırım geçen yıl ya da, bilmiyorum,¹⁷ iki yıl önce bu tür şeyleri biraz incelemeye başladığımda size Cassianus'un metinlerini alıntılamıştım. Cassianus şunu diyordu: Zihin sürekli hareket halinde olan bir şeydir. Her anda yeni nesneler kendilerini ona gösterir, yeni imgeler ona görünür ve bu temsillerin serbestçe girmesine izin verilemez –bugün biz “bir ahıra girer gibi” diyebiliriz, bunu söyleyen Cassianus değil–; kendilerini bize veren bu temsil akışında, ne yapılması gerektiğini, neyi kabul etmemiz ve neyi reddetmemiz gerektiğine karar vermek için sürekli yeteri kadar uyanık olmamız gerekir. Böylece, der Cassianus, değirmenci önünde tanelerin geçtiğini gördüğünde iyi taneyi seçer ve değirmen taşında kötü tanenin geçmesine izin vermez.¹⁸ Ya da başka sikkelerle değiştirilmek üzere önüne sikke götürülen sarraf, banker de olur olmaz her sikkeyi kabul etmez. İnceler, her birinin sahiciliğine bakar, getirilenleri inceler ve yalnızca değerli olduğunu düşündüklerini kabul eder.¹⁹ Her iki durumda da, gördüğünüz gibi, söz konusu olan bir sınama, az önce sözünü ettiğim ve Marcus Aurelius'un her an yapılmasını tavsiye ettiği *elegkhos* gibi bir şeydir. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi, bana öyle geliyor ki, burada da oldukça benzer bir egzersiz biçimi vardır. Temsillerin zorunlu olarak hareketli, değişken ve değişen akışı: Bu temsillerle ilgili olarak bir gözetim tavrı, bir güvensizlik tavrı almak. Her biri ile ilgili olarak sahiciliğine bakmak ve sınamak. Ama altını çizmek istediğim şey, Marcus Aurelius'ta çok gelişmiş olarak bulunan, ama bütün –en azından geç– Stoacı gelenekte ve özellikle Epiktetos'ta bulunacak olan temsillerin incelenmesine dair Stoacı egzersiz ile, daha sonra Hristiyanlarda, ilk bakışta yine temsillerin incelenmesi gibi görünen şey arasında, yine de derin fark olduğu-

17 Cassianus'un metinleri 26 Mart 1980 dersinde analiz edilir.

18 J. Cassien, “Première Conférence de l'abbé Moïse”, *Conférences*, c. I, § 18, çev. Dom E. Pichery, Paris, Éd. du Cerf, 1955 içinde, s. 99 (bu metinle ilgili olarak bkz. *Dits et Ecrits*, op. cit., IV, no. 363, s. 811).

19 *Id.*, § 20 22, s. 101 107 (bu metinle ilgili olarak bkz. *Dits et Ecrits*, loc. cit.).

dur. Cassianus, onun ilham aldıkları ve ilham verecekleri tarafından analiz edilen şey, temsilin kendisi, psişik gerçekliği içindeki temsildir. Cassianus için sorun, temsil edilen nesnenin doğasının ne olduğunu bilmek değildir. Sorun, fikir olarak, imge olarak temsilin kendisinin saflık derecesinin ne olduğunu bilmektir. Sorun esas olarak, fikre bedensel arzuların karışıp karışmadığını, dış dünyanın temsili mi yoksa sadece bir yanılsama mı olduğunu bilmektir. Yani doğaya, bu fikrin maddiliğine yönelik bu mesele üzerinden, köken meselesi ortaya konur. Zihnimdeki fikir bana Tanrı'dan mı gelmektedir –ve o durumda zorunlu olarak saf mıdır? Yoksa şeytandan mı gelmektedir– ve o durumda saflıktan yoksun mudur? Veya hatta muhtemelen: Benden mi gelmektedir ve o durumda hangi derecede saf olduğu, hangi derecede saf olmadığı söylenebilir? Sonuç olarak, temsilin doğası çerçevesinde temsilin saflığı sorusu ve, ikinci olarak, temsilin kökeni sorunu.

Oysa Marcus Aurelius'ta, biraz sonra göreceğiniz belirli bir benzerliğe rağmen, bunların hiçbirisi söz konusu değildir. Size az önce okuduğum metin aslında şöyle devam eder: “Bu yüzden [dolayısıyla: her temsille ilgili olarak, neyi temsil ettiğini ve sonuç olarak bu şeyin karşısına çıkartılması gereken ya da bu şeyle ilgili olarak devreye sokulması gereken erdemleri incelemek gerektiğini söyledikten sonra; M.F.] her biri [temsilde verilen bu nesnelerin; M.F.] hakkında demek gerekir ki: Bu bana Tanrı'dan geliyor; bu olayların oluşturduğu zincirden, sıkı dokudan ve böylece oluşmuş tesadüf ile rastlaşmadan geliyor; bu da kendi ırkıma ait bir varlıktan, akrabamdan ve eşim dostumdan geliyor, vb.”²⁰ Gördüğünüz gibi Marcus Aurelius'un kendisi de köken sorusunu soruyor. Ama temsilin kökeni sorusunu sormuyor: Kendine temsilin benden mi geldiğini, Tanrı tarafından mı telkin edildiğini yoksa Şeytan tarafından mı kulağa fısıldandığını sormuyor. Onun sorduğu köken sorusu, temsil edilen şeyin kökeni sorusu: Temsil edilen şey, dünyanın zorunlu düzenine mi aittir? Temsil edilen şey doğrudan doğruya Tanrı'dan, Tanrı'nın İnayetinden ve bana lütfundan mı geliyor? Ya da: Temsil edilen şey toplumunun bir parçası olan ve insan türüne ait olan birinden mi geliyor? Dolayısıyla, gördüğünüz gibi burada Marcus Aurelius tarafından temsil edilen Stoacıların analizinin tüm özü temsil içeriğiyle ilgiliyken, Hristiyan meditasyonu ile ruhani egzersizinin özü düşüncenin kendisinin doğası ve kökeni ile ilgili olacaktır. Marcus Aurelius'un sorduğu soru dış dünyayı muhatap alır; Cassianus'un soracağı soru, düşüncenin kendisine, doğasına, içselliğine hitap eder.

Birinci durumda, yine ve her zaman, söz konusu olan dış dünyanın ne olduğunu bilmektir: Marcus Aurelius'ta ve Stoacılar da işleme konan şey yine ve her zaman dünyaya dair bir bilmedir. Cassianus ve diğerlerinin durumunda ise bu bir içsellik çözümlemesi, öznenin kendi kendini detaylı bir biçimde yorumlaması [*exegesis*] olacaktır. Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde bu türden bir dizi egzersiz bulursunuz. Aynı ilke *Düşünceler*'in XII. bölümünde,²¹ VIII, 11'de,²² ve VIII 13'te²³ bulunur.

Bütün bunları geçiyorum. Şimdi, bu temsil içeriğinin incelenmesine dair genel ilkenin Marcus Aurelius tarafından hepsi de kesin ve özel bir ahlâki işlevi olan bir dizi egzersiz içinde nasıl işleme konduğunu görmek istiyorum [...].* İlk olarak, nesnenin zaman içinde ayrışması egzersizleri; ikinci olarak, nesnenin oluşturucu unsurlarına ayrışması egzersizleri; üçüncü olarak, indirgemeci, ele-yici tarif egzersizleri. İlk olarak, zaman içinde ayrışma egzersizleri. [11. Kitabın] içinde çarpıcı bir örnek bulunur. Burada söz konusu olan, müzik notaları veya dans hareketleri ya da *pancratium*, az çok dansla yapılan, jimnastik türü hareketlerdir.²⁴ Marcus Aurelius'un önerdiği egzersiz şudur. Şöyle der: Bir müzik, melodik şarkılar, büyüleyici şarkılar dinlediğinizde, incelikli bir dans ya da *pancratium* hareketleri gördüğünüzde, onları artık bütünlükleri içinde görmeyi, mümkün mertebe kesintili ve analitik bir dikkat vermeyi deneyin. Öyle ki, algınızda her notayı ve her hareketi birbirinden ayırabilin.²⁵ Niye bu egzersiz yapılmalı? Dansın ya da müziğin gösterdiği bu bütünsel hareketten, olabildiğince tikel olan her unsurunu soyutlamak, ayırmak için, mutlak tekilliği içinde anın gerçekliğini kavramak için, niye vazgeçmeli? Bu egzersizin anlamı paragrafın başında ve sonunda, Marcus Aurelius şunu dediğinde ortaya çıkar:

21 "Yaşamda selamet her nesnenin temelde ne olduğunu, hangi maddeden oluştuğunu, formel nedeninin ne olduğunu bilmektir." (*Pensées*, XII, 29, s. 142).

22 "Bu nesne, kendine has bünyesinde nedir? Tözü, maddesi, formel nedeni nedir?" (*Pensées*, VIII, 11, s. 85).

23 "Daima ve mümkün olduğu kadar her fikre doğa bilimini uygula (*phantasias phusiologein*) (id., 13, s. 85).

(*) Sadece şu duyuluyor: "...size az önce örneğini verdiğim genel egzersiz."

24 *Pancratium* daha ziyade, boks ile güreşin bir birleşimi olan bir şiddet egzersizidir ve bu egzersizde "söz konusu olan, rakibi ya devirmek ya da kolunu kaldırmak suretiyle pes ettiğini itiraf ettirmektir. Bunun için bütün vuruşlar serbesttir: Yalnızca yumruk ve güreşte kabul edilen tutuş biçimleri değil, her tür saldırı buna dahildir: mide veya karın bölgesine tekme, eli kolu bükme, ısırma, boğma, vb." (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit., s. 190).

25 "Hoşa giden bir şarkıyı, dansı ve *pancratium*'u küçümsemeyi (*kataphronêseis*) becerebilirsin. Söz konusu olan melodik bir havaysa, notalarına bölmek ve her bir nota için dirençli direnemeyeceğini (*ei toutou bêttôn ei*) kendine sormak yeterlidir. Bunu kabul etmeye cesaret edemezsin. Dans içinde her hareket veya figür karşısında benzer bir yöntem kullan ve *Pancratium* içinde aynı şeyi yap (*Pensées*, XI, 2, s. 124).

“Büyüleyici bir şarkıyı, dansı veya pancratium’u küçümseyeceksin, eğer sen... vb.”. Marcus Aurelius size az önce [alıntıladığım] tavsiyeleri verir. Sonunda ise aynı fikre ve aynı temaya geri döner: Bu kesintili algı kuralını açıkladıktan sonra, der ki: “Şeylerin parçalarına kadar inmeyi ve analiz yoluyla (*diairesis*) onları küçümsemeyi unutma.”²⁶ Metnin başında ve sonunda kullanılan (“küçümsemek” ile çevrilen) kelime, *kataphronein*’dir. *Kataphronein*, tam tamına şudur: Tepeden bakmak, yukarıdan aşağıyı görmek. Peki küçümsemek için bu şeylere neden tepeden bakmak gerekir? Çünkü eğer bir dansa hareketlerinin devamlılığında bakılırsa, bir melodi birliği içinde dinlenirse bu dansın güzelliği ya da bu melodinin çekiciliğine mağlup olunacaktır. Ondan daha zayıf olunacaktır. Eğer melodiden ya da danstan daha güçlü olunacaksa, sonuç olarak ona galip gelinecekse –yani yol açtıkları büyülenme, yaltaklanma, hazza nazaran kendinin hâkimi kalınacaksa–, bu üstünlük korunacaksa, eğer bu melodinin bütününden daha güçsüz (*hêttôn*) olmak istenmiyorsa, sonuç olarak ona direnmek ve kendi özgürlüğünü temin etmek isteniyorsa, bu onu anbean, nota nota, hareket hareket ayırıştırarak olacaktır. Yani bu gerçeklik yasası –az önce, biliyorsunuz, başlarken söz konusu olan yasa: özne için şimdiki anda verili olan dan başka gerçek olmamasını talep eden yasa– uygulandığında her nota veya hareket kendi gerçekliğinde belirecektir. Her notanın, her hareketin gerçekliği özneye, bir notadan, bir hareketten başka bir şey olmadığını, bu nota ve bu hareketin de kendilerinde çekici, baştan çıkarıcı olmadıkları için güçsüz olduklarını gösterecektir. Aynı nedenle bunlarda, bu notalarda ve bu hareketlerde bir iyiliğin olmadığı anlaşılacaktır. Eğer onlarda bir iyilik yoksa, onların peşinden gitmemiz, kendimizi onların hâkimiyetine bırakmamız, kendimizi onlardan daha zayıf olmaya bırakmamız gerekmez; kendi hâkimiyetimizi ve tahakkümü-müzü kurabiliriz. Gerçeğin mercii olarak şimdiki zaman ilkesinin, iyiliği belirleyen yasanın, bireyin özgürlüğünü teminat altına alan yasanın ve nihayet bireyin kendisini çevreleyen her şeyle ilgili olarak özgürlüğünü teminat altına alması ilkesinin, sürekli hareketlerin, birbirine zincirlenmiş anların süreksizleştirilmesi yoluyla nasıl temin edildiğini burada görüyorsunuz. Anlık algı yasası, özneye her zaman gerçeğin kendisini çevreleyen her unsurundan daha güçlü olacağını garanti eden bir özgürleşme egzersizidir. Başka bir metinde bunu göstermek için kullanılmış çok güzel bir imge vardır: Marcus Aurelius der ki: Şeylere çokluklarında ve süreksizliklerinde bakmalıdır. “Uçup giden şu serçelerden birine sevmeye kaptırırsak kendimizi: o çoktan gözden kaybolmuştur.”²⁷ () za

26 A.g.e. (Foucault tarafından gözden geçirilmiş çeviri).

27 *Penses*, VI, 15 (s. 57).

man, şeyleri büyük birliklerinde değil, dağılımlarında görmek gerekir, tıpkı gökyüzünde uçan bir serçe sürüsü gibi. Gökyüzünden geçen bir serçeye âşik olunmaz. İşte zamansal süreksizlik egzersizine bir örnek.

Müzik notaları ile dans üzerine size okumuş olduğum bu pasaj, üzerinde biraz konuşmak istediğim bir şeyle sona erer ve o da şudur: “Kısacası, erdem ve erdemle ilgili olanlar hariç, şeylerin ayrıntısına nüfuz etmeyi unutma ki, bu analizle, onları küçümseyebilesin. Aynı usulü bütün hayata uygula.”²⁸ Sürekliliklerin algısının, sürekliliklerin analitik algısının bu analizini, diyor, “bütün hayata uygulamak” gerekir. Burada demek istiyor ki, bu analizi sadece bizi çevreleyebilecek her şeye değil, aynı zamanda kendi varoluşumuza ve kendimize uygulamak gerekir. Bu kısa ders (aynı usulü bütün hayata uygula), *Düşünceler*’de bulunan tüm bir başka metin dizisiyle yan yana getirilmelidir. Mesela Marcus Aurelius’un şunu dediği II, 2: *Pneuma*’mızın bir nefesten başka bir şey olmadığını hiçbir zaman unutmamak gerekir. İşte bu da, birazdan sözünü edeceğimiz, maddi unsura indirgeme usulüdür. *Pneuma*’mız maddi bir nefestir. Ve yine, der ki Marcus Aurelius, bu nefes kendini her soluk alıp vermede yeniler. Her soluk alışımızda, *pneuma*’mızın bir kısmını bırakır ve biraz başka bir *pneuma*’dan alırız, öyle ki bu *pneuma* hiçbir zaman aynı değildir. Bir *pneuma*’mız olduğu sürece asla aynı değildir. Sonuç olarak, özdeşliğimizi *pneuma*’da sabitlemememiz gerekir.²⁹ Ya da yine VI, 15’te Marcus Aurelius der ki: “Her birimizin yaşamı kanın buharlaşmasına ve havanın solunmasına benzetilebilir olan bir şeydir. Aslında içeri çektiğimiz havayı dışarı veririz ve bunu hep yaparız.”³⁰ Dolayısıyla, şeylere uygulanması gereken bu süreksizleştirme egzersizini kendimize, kendi hayatımıza uygulamamız gerekir. Onu kendimize uygulayarak anlayacağız ki özdeşliğimiz sandığımız şey, ya da özdeşliğimizi yerleştirmemiz ya da aramamız gerektiğini düşündüğümüz şeyin kendisi, sürekliliğimizi garanti etmez. Beden olarak, hatta *pneuma* olarak varlığımızla ilgili olarak hep süreksiz bir şeyizdir. Özdeşliğimiz orada değildir. Aslında, burada az önce okuduğum metni başlatan cümle üzerine yorum yapıyorum: “Kısacası, erdem ve erdemle ilgili olanlar hariç, şeylerin ayrıntısına nüfuz etmeyi unutma ki, bu analizle, onları küçümseyebilesin.

28 *Pensées*, XI, 2 (s. 123-124).

29 “Bütün varlığım şuna indirgenebilir: Ten, nefes, iç rehber. Kitaplardan vazgeç, dikkatini dağıtma-sınlar, buna artık izin yok; ama ölmekte olduğun düşüncesinde, teni küçümse: O sadece toprak ve kandan, kemiklerden ve ince bir sinir, damar ve atardamar ağundan ibaret. Nefesinin ne olduğunu da gör: Hava hiçbir zaman aynı hava değil, çünkü her an yeniden bir başkasını solumak için onu atıyorsun. Üçüncü olarak, iç rehber kalıyor” (*Pensées*, II, 2, s. 10).

30 *Pensées*, VI, 15 (s. 57).

Aynı usulü bütün hayata uygula.”³¹ Nihai olarak, özdeşliğimizi içinde bulabileceğimiz veya üzerinde tesis edebileceğimiz tek bir unsur vardır, o da iyi bildiğiniz Stoacı doktrine uygun olarak erdemdir: Erdem ayrıştırılmaz.³² Şu iyi nedenle ayrıştırılmaz: erdem ruhun kendisinin birliği, tutarlılığı, bir arada durma gücüdür. Erdem kendi dağılmazlığıdır. Erdemin dağılmazlığının diğer iyi nedeni ise zamana tabi olmamasıdır: Erdemin tek bir anı ebediyet değerindedir. Dolayısıyla ayrıştırılmaz, bölünemez olan ve bir anı ebediyet değerinde olan ruhun bu bir arada duruşunda, orada ve sadece orada kendi özdeşliğimizi bulabiliriz. İşte ana ve zamanın süreksizliğine uygun olarak gerçek olanın ayrıştırılmasına dair bir tür egzersiz.

Marcus Aurelius’ta yine analitik olan, ama bu sefer şeylerin maddi unsurlarına ayrışmasına dair başka egzersizler de bulursunuz. Bu, bir anlamda, daha basittir. Örneğin VI, 13’te şunu söyleyen bir meditasyon metni bulursunuz: Temelde, sevdiğimiz ve büyük bir zevkle yediğimiz pişmiş bir yemek nedir? Unutmayalım ki bu bir hayvan kadavrasıdır. Bu ölmüş bir hayvandır. Onca kısıkanılan o meşhur *laticlave*’yi kuşanan *praetexta* nedir?³³ Yün ve boyadır. Yün nedir? Kıldır, koyun kılıdır. Boya nedir? Kandır, hayvan kabuğudur. Çiftleşme (*sunousia*), der aynı pasajda, nedir? Çiftleşme birbirine sürtünen sinirlerdir. Bu bir kasılma ve ardından biraz da boşalmadır, başka bir şey değildir.³⁴ Görüyorsunuz ki buradaki temsiller yoluyla söz konusu olan, şeylerin unsurlarını bulmaktır. Ama Marcus Aurelius’un şeylerin unsurlarına ayrışmasına yorum getirdiği metin oldukça ilginçtir, çünkü Aurelius şunu der: Bu yöntemi uygulayarak, çiftleşmenin sinirlerin birbirine sürtmeleri ile kasılma ve boşalma olduğunu, *praetexta*’nın ise bir kabuğun kanlı moruyla boyanmış koyun kılı olduğunu hatırlayarak, bütün bunları düşünerek, ne yapılmaktadır? Şeylerin üstesinden gelinir, ne oldukları görülecek şekilde şeylerin kalbine kadar gidilir ve şeyler bütünüyle katedilir. Bunun sayesinde, der Marcus Aurelius, şeyler çırılçıplak soyulabilecek (*apogumnon*: şeyleri çırılçıplak soymak), tepeden bakılabilecek (*kathoran*), *euteleian*’ları (yani azıcık değer-

31 Bkz. yukarıda, not 28.

32 Sonsuza kadar anlamında değil, ama zamanı kısa devreye uğratan an olarak, mükemmel ve katı anlamda içkin edimde ele geçirilen Stoacı ebediyet teması V. Goldschmidt’in klasik eserinde anlatılmıştır: *Le Système stoïcien et l’idée de temps* (1953), Paris, Vrin, 1985, s. 200-210.

33 Söz konusu olan, tuniğe dikilmiş ve ayrıcalık (senatör veya şövalye) belirten mor bir şerittir.

34 “Pişmiş et ve bu tür diğer besinleri düşünürken insan kendine şunu dediğinde de aynı şey söz konusudur: Bu bir balık kadavrasıdır, bu bir kuş veya domuz kadavrasıdır veya, yine: Falerna şarabı bir salkım üzümün suyundan ibarettir; morlu elbise, bir deniz kabuklusunun kanıyla boyanmış koyun yunudur; çiftleşmede (*sunousia*) olan şey, belirli bir kasılma ve mukus boşalmasının eşlik ettiği bir süre sürümesidir” (*Pensées*, VI, 13, s. 55).

leri, ucuzlukları) yukarıdan aşağıya görülebilecektir. Böylece onlara bizi yakalama ve esir etme tehlikesini veren gösterişliliklerinden (*tuphos*) ve büyüleyiciliklerinden kurtulabiliriz.³⁵ Burada da egzersizin aynı amacını görürsünüz: Söz konusu olan, şeylere yönelteceğimiz ve onlara parça parça nüfuz etmemizi, yüreklerine ulaşmamızı ve kendimize orada ne kadar değersiz olduklarını göstermemizi sağlayan bu yukarıdan aşağıya bakış yoluyla öznenin özgürlüğünü tesis etmektir. Bir önceki pasajda olduğu gibi bu pasajda da Marcus Aurelius ekler: Bu yöntemi şeylerin kendisine uygulamak yetmez, kendi yaşamımıza ve kendimize de uygulamamız gerekir: burada da tüm bir egzersiz dizisine gönderme yapılır. Örneğin, II, 2’de Marcus Aurelius kendine şunu dediğinde: Ben kimim, ben neyim? Ben etim, nefesim ve rasyonel bir ilkeyim.³⁶ Et olarak neyim? Toprağım, kanım, kemiğim, sinirim, damarım, atardamarım. Nefes olarak, her anda nefesimin bir parçasını bir diğerini solumak için dışarı atıyorum. Rasyonel ilke, yönetici ile, geri kalan işte budur, özgür kılınması gereken budur. Bu egzersizde size sözünü ettiğim farklı unsurların, farklı egzersizlerin alaşımı vardır. Etin birleşen unsurları yoluyla maddi analizi yapılır: toprak, kan, su, sinir, vb. Nefesin zamansal analizi yapılır: süreksizliği ve süregiden yenilenmesi. Nihai olarak özdeşliğimizi bulabildiğimiz yalnızca akıl, rasyonel ilke vardır. IV, 4’te de aynı tür analizi bulursunuz: Biz neyiz? Bir toprak ögesi, bir su ögesi, ısı, ateş, bir nefesiz ve devamında bir zekâyız.³⁷ İşte ögeleri çözümleyen, unsurları analiz eden egzersizler bunlardır.

Nihayet, çok basit olduğu için üzerinden hızla geçeceğim üçüncü tür egzersiz: Bu betimleyici indirgeme veya eleme amaçlı betimlemedir. Bu egzersiz, şeyi kendini gösterdiği haliyle, kendini çevreleyen görünüşlerle, kendine eşlik eden süslerle ve yapacağı baştan çıkartıcı ya da korkutucu etkilerle ilgili olarak indirgeme rolü taşıyan bir temsili kendimize, olabilecek en büyük kesinlik ve ayrıntıyla vermektir. Böylece, gözlerimizin önünde kudretli, kendini beğenmiş, gücüyle hava atmak, üstünlüğüyle bizi etkilemek isteyen ve öfkesiyle bizi korkutan bir adam varken ne yapmak gerekir? Onu yemek yer-

35 “Nasıl ki bu fikirler nesnelere tamamen ulaşıyor (*kathiknoumenai autôn*), şeylerin en derinine gidiyorsa ve böylece nesnelerin gerçeklikleri görülüyorsa, sen de hütün yaşamın boyunca aynı şeyi yapmalısın (*houtôs dei par’holon ton bion poiein*). Nesnelerin güvenine en layık görüldüğü an, soy onları (*apogumnoun*), derinde (*kathoran*) ne kadar değersiz olduklarını (*euteleian*) gör, gurur duydukları görüntüyü ellerinden al. Gurur (*tuphos*) şüpheli bir Sofisttir ve tam da ciddi şeylere her zamankinden daha fazla eğildiğini düşündüğünde dünya senin için en bilinemez halini alır” (*id.*, s. 55-56).

36 *Pensées*, II, 2 (s. 10).

37 “Aslında, nasıl bende ki karasal olan belirli bir topraktan, sıvı kısım bir başka elementten, nefes bir diğer kaynaktan ısı ve ateş de yine başka bir kaynaktan geliyorsa [...] zeka da bir verden gelmiştir” (*Pensées*, IV, 4, s. 29).

ken, uyurken, çiftleşirken ve hacet giderirken hayal edin. Şimdi, istediği kadar şişinebilir. Az önce bu adamın hangi efendiye köle olduğunu gördük; kendine adamın biraz sonra benzer efendilerin vesayeti altına gireceğini söyle.³⁸ İşte Marcus Aurelius'taki sonsuza dek küçülen analiz egzersizleri. Gördüğünüz gibi, ilk bakışta bu dünya bilgisi [*savoir*] yoluyla ruhani egzersiz figürünün, Seneca'da bulunan analizin tersi olduğu izlenimine kapılabiliriz.

Buna mukabil, bazı şeylere dikkat çekmek gerekir. Gördüğünüz gibi, Marcus Aurelius'ta, yine de, Seneca'da olduğu gibi yukarıdan aşağıya belli bir bakış vardır. Ama Seneca'da yukarıdan aşağıya bakış dünyanın zirvesinden hareketle atılırken, Marcus Aurelius'ta yukarıdan aşağıya bu bakışın çıkış noktası dünyanın zirvesinde değil, tam tersine, insan varoluşuyla aynı düzeydedir. Bakış tam olarak bulunduğumuz noktadan gerçekleşir ve sorun adeta, bir uçlarından öbürüne katetmek üzere şeylerin yüreklerine dek gitmek için, bulunduğumuz noktanın aşağısına inmektir. Seneca için söz konusu olan dünyanın bütünüünün altımızda serilişini görmektir. Bunun tersine, Marcus Aurelius için söz konusu olan, her şeye kendi tekillikinde, elemeye yönelik, indirgeyici ve ironik bir bakış atmaktır. Son olarak, Seneca'da, kendini dünyanın zirvesinde bulan ve dünyanın altında önüne serildiğini gören öznenin kendini kendi boyutlarıyla, elbette sınırlı boyutlarıyla, en küçük ama özneyi eritme işlevi taşımayan boyutlarıyla algılamayı başarmasını sağlayan bir perspektif vardı. Oysa ki Marcus Aurelius'un şeylere yönelttiği bakış –bu önemli bir şey, kuşkusuz Stoacılığa önemli bir ayrım, bir bükülme getiren bir şeydir– bu bakış elbette Marcus Aurelius'a geri döner, ama bunu iki şekilde yapar. Bir yandan söz konusu olan, şeylerin yüreğine kadar giderek, onların en tekil unsurlarını kavrayarak, onlarla ilgili olarak ne kadar özgür olduğumuzu göstermektir. Ama bir yandan da söz konusu olan, kendi özdeşliğimizin –kendi gözümüzde oluşturduğumuz o küçük bütünlük: zaman ve mekân içinde süreklilik– aslında tekil unsurlardan, ayrı ayrı unsurlardan, birbirleriyle aralıklı unsurlardan oluştuğunu ve temelde sahte bir birliğin söz konusu olduğunu göstermektir. Muktedir olduğumuz ve bize olduğumuz şeyde bir temel verebilecek olan tek birlik, kendimizle ilgili olarak olabileceğimiz ve olmamız gereken bu özne olarak özdeşlik, sadece rasyonel özneler olduğumuzda, dünyaya hükmeden aklın bir parçasından başka bir şey olmadığımızda sahip olduğumuz özdeşliktir. Sonuç olarak, kendimize altımızdaymışız gibi bakarsak, daha doğrusu kendimize yukarıdan aşağıya doğru bakarsak, birbirinden ayrı bir dizi unsurdan baş-

ka bir şey değildir: maddi unsurlar, süreksiz unsurlar. Ama eğer kendimizi makul ve rasyonel ilke olarak kavramayı denersek, anlarız ki bütün dünyaya hükmeden bir aklın sadece bir parçasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Marcus Aurelius'un ruhani egzersizi, bireyselliğin bir tür ayrıştırılmasına giderken, Seneca'nın ruhani egzersizi –öznenin kendini kendi tekilliğinde yeniden kavrayabileceği dünyanın zirvesine doğru hareketi ile– daha ziyade öznenin özdeşliğini, tekilliğini ve oluşturduğu benin istikrarlı varlığını temellendirmek ve tesis etmek işlevini taşıyordu. Söyleyecek başka çok şey var aslında. Bu konuyu size şöyle diyerek basit ve hızlı bir şekilde tamamlamak isterdim... Ah, ah... Tereddüt ediyorum, bilmiyorum ki yapsam mı... Buradan devam etmek istiyor musunuz? Hayır, belki de Marcus Aurelius'tan gına geldi.* Bu ruhani bilme [*savoir*] hikâyesini bitirmek üzere iki kelime daha edeceğim. Seneca ve Marcus Aurelius'la ilgili olarak bütün bunlardan söz ettiysem, şu nedenledir. Hatırlattığım gibi, kendine dönme ve bu genel “kendine geri dönmek gerekir” tavsiyesi içinde “bakışını kendine çevirmek”, “dikkatini kendine yöneltmek”, “zihnini kendine vermek” yönündeki tikel buyruğa verilen anlamı belirlemek istiyordum. Bana öyle geliyor ki, bu soruyu sordüğümüzda ve Seneca veya Marcus Aurelius'un bu soruyu nasıl çözdüğüne baktığımızda, söz konusu olanın hiç de –dünyaya dair bir bilmenin [*savoir*] yanında, karşısında veya ona karşı– insanın, ruhun, içselliğin bir bilmesini [*savoir*] oluşturmak olmadığı mükemmelen açıktır. Söz konusu olan şeylerin bilmesinin [*savoir*] kiplere ayrılmasıdır. Bu kiplere ayrılma da şöyle ortaya çıkar. İlk olarak, söz konusu olan, ister bütünlüğünde görebilmek için evrenin zirvesine çıksın, isterse de şeylerin kalbine kadar inmeye çalışsın, öznenin bir yer değiştirmesidir. Her hâlükârda, özne bulunduğu yerde kalarak gerektiği gibi bilemez. Bu spiritüel bilmenin [*savoir*] ilk noktası, ilk karakteristiğidir. İkinci olarak, öznenin bu yer değiştirmesinden hareketle, şeyleri hem gerçeklikleri hem de sahip oldukları değer itibarıyla kavrama imkânı verilir. “Değer” derken söz konusu olan, şeylerin dünya içindeki yerleri, ilişkileri, kendilerine has boyutları ve aynı zaman-

(*) Elyazması, burada, (Foucault'nun bilerek bir kenara bıraktığı) sonsuza giden düzenin pozitif işlevi (bu konuda, *Düşünceler*'de, X, 26; II, 12; IX, 32 metinlerini inceler) üzerine uzun argümanlar içerir. Ayrıca, *Düşünceler* (XII, 24 ve IX, 30) ile Seneca'nın dünyaya dikey bakış üzerine metinleri arasında örtüşmeler bulur. Ama bu yukarıdan bakış, farklı yerlerde farklı etik sonuçlar getirir: Seneca'yı en küçük olanla alay etmeye götürür; Marcus Aurelius'ta aynının tekrarlanması etkilerine götürür (“bu açıdan, Marcus Aurelius, bulunduğu tikel noktayı görmekten ziyade, farklı şeyler arasında, zaman içinde birbirinden ayrılmış olaylar arasındaki derin özdeşliği algılar”). Bazı *Düşünceler*'in (XII, 24; XII, 27; II, 14) analizini yaparak, Foucault (tekilleştirme etkileriyle) “bulunduğu yerde dalış [*plongeon*]” ile (tersine, farkların iptal edilmesi ve aynıya dönüş etkileri taşıyan) “yukarıdan dalış” arasında bir ayrım yapar.

da özgür olduğu ölçüde özne ile ilişkileri, özne için önemi ve özne üzerindeki gerçek iktidarlarıdır. Üçüncü olarak, bu ruhani bilmede [*savoir*] özne için söz konusu olan kendini görme, kendini kendi gerçekliğinde kavramaktır. Söz konusu olan bir tür “*héautoscopie*”dir [özbakış – ç.n.]. Özne kendini kendi varlığının hakikatinde görmelidir. Nihayet, dördüncü olarak, bu bilmenin özne üzerindeki etkisi şu şekilde sağlanır: öznenin sadece özgürlüğünü keşfetmesi ile değil, özgürlüğü içerisinde, muktedir olduğu tüm mutluluk ve mükemmeliyet anlamına gelen bir varlık kipini bulması sayesinde sağlanır. Bence ruhani bilme olarak adlandırılabilir olan şeyi oluşturan, bu dört koşulu (öznenin yer değiştirmesi, şeylerin *kozmos* içindeki gerçekliklerinden hareketle değer kazanması, öznenin kendini görme imkânı, son olarak da bilme etkisiyle öznenin varlık kipinin çehre değiştirmesi [*transfiguration*]) doğuran bir bilmedir. Bu ruhani bilmenin tarihini yazmak kuşkusuz ilginç olurdu. Antik Çağ’ın sonunda ve benim sözünü ettiğim dönemde ne kadar itibarlı olursa olsun, bu bilmenin artık ruhanilik türünde bir bilme [*savoir*] değil, bilgi [*connaissance*] türünde bir bilme [*savoir*] olarak adlandırılabilir bir bilme tarafından nasıl ufak ufak sınırlandığını, kaplandığını ve nihayet silindiğini görmek ilginç olurdu. Bilgi bilmesinin ruhani bilmeyi, bazı unsurlarını almayı ihmal etmeden, bütünüyle kaplaması kuşkusuz 16.-17. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Elbette 17. yüzyılda Descartes, Pascal, Spinoza, vb. cenahında meydana gelen şeyde, ruhani bilmenin bilgi bilmesine dönmesinin bulunabileceği kesindir.

Bilgi bilmesi ile ruhanilik bilmesi arasındaki ilişkiler sorununun 16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar nasıl ortaya konduğunu bence çok iyi göstereceği için, tarihini yapmanın çok ilginç olacağını düşündüğüm bir figür olduğunu düşünmeden edemiyorum. Bu da, elbette, Faust figürüdür. 16. yüzyıldan itibaren (yani bilgi bilmesi, ruhani bilme üzerindeki mutlak haklarını geçerli kılmaya başladığı andan itibaren), Faust, sanırım 18. yüzyılın sonlarına kadar ruhanilik bilmesinin güçlerini, büyüleyiciliğini ve tehlikelerini temsil etmiştir. Elbette Marlowe’un *Faust*’u.³⁹ Bildiğiniz gibi 18. yüzyılın ortasındaki, sadece edebiyat üzerine on yedinci mektuptan bildiğimiz Lessing’in *Faust*’u, son derece ilginç bir metindir,⁴⁰ Lessing, Marlowe’un kötücül ve yasak bir bilmenin kahramanı olduğu için lanetli olan Faust’unu dönüştürür. Lessing *Faust*’u kurtarır. *Faust*’u kurtarır, çünkü *Faust*’un temsil ettiği ruhani bilme, Lessing’in gözünde, *Faust* tarafından insanlığın sürekli ilerleyişine dair bir inanca dönüştürülmüştür. Bil-

39 *Doctor Faustus*, in *The Works of Christopher Marlowe*, ed. Tucker Brooke, Oxford, 1910.

40 16 Şubat 1789 mektubu, G.E. Lessing, *Briefe die neueste Literatur betreffend*, Stuttgart, S. Reclam, 1972 içinde, s. 48-53.

menin ruhaniliği insanlığın sürekli ilerleyişine iman ve inanç olur. Ruhani bilmeden, [yani] öznenin çehre değiştirmesinden [*transfiguration*] beklenen her şeyden insanlık faydalananacaktır. Bunun sonucu olarak Lessing'in Faust'u kurtulmuştur. Kurtulmuştur, çünkü ruhani bilme figürünü, ilerlemeye duyulan bu iman yoluyla bilgi bilmesine dönüştürmeyi bilmiştir. Goethe'nin Faust'una gelince, o yine, tam olarak, kaybolmakta olan ruhani bilme dünyasının kahramanıdır. Ama Goethe'nin *Faust*'unun başlangıcını, Faust'un ilk bölümün başlangıcındaki ünlü monoloğunu okuyun, orada tam da ruhani bilmenin en temel unsurlarını, tam da dünyanın zirvesine çıkan, dünyanın tüm unsurlarını kavrayan, dünyayı parça parça kateden, sırrını kavrayan, dünyanın unsurlarına nüfuz eden ve aynı zamanda öznenin çehresini değiştirip [*transfiguration*] onu mutlu kılan bilginin figürlerini bulacaksınız. Goethe'nin ne dediğini hatırlıyor musunuz: "Felsefe, heyhat! Hukuk ilmi, tıp ve ayrıca sen mahzun ilahiyat!... Sizleri derin derin, tutkuyla ve sabırla okudum ve şimdi buradayım, zavallı bir budala olarak, eskisinden daha fazla bilge değilim." İşte tam da ruhani bilme olmayan bir bilme. Bu bilgi bilmesidir. Bu bilgi bilmesinden özne kendi çehre değişimi [*transfiguration*] için hiçbir şey bekleyemez. Oysa Faust'un bilmeden talebi, ne felsefenin ne hukuk ilminin ne ne de tıbbın verebileceği şeylerdir. "Ne şeytandan korkuyorum ne de cehennemden; ama bütün neşem de [bu bilme tarafından; M.F.] elimden alındı. Geriye bir tek büyüye dalmak kaldı [bilgi bilmesinin ruhanilik bilmesine çekilmesi; M.F.]. Ah! Zihnin ve sözün gücü bilmediğim sırları bana gösterseydi ve bilmediklerimi acı çekerek söylemek zorunda olmasaydım; sonunda dünyanın içinde sakladıklarını bilebilsem ve faydasız sözlere takılmadan doğanın içindeki gizli enerjiyi ve ebedi tohumları görebilseydim! Gümüş ışıklı yıldız, sessiz ay, acıma son bir kez bakmaya tenezzül et [...]. Onca gece bu çalışma masasında uyanık nöbet tuttum! O zaman göründün bana, melankolik dostum, kitap ve kâğıt yığınları üzerinden. Ah! Keşke yumuşak ışığında yüksek dağlara tırmanabilsem, ruhlarla mağaralarda dolaşabilsem, çayırların soluk örtüsünde dans edebilsem, bilimin sefaletini unutabilsem ve çiynin tazeliğinde, yeniden genç, yıkanabilsem.⁴¹ Sanıyorum burada Aydınlanma ile yitip giden bir ruhanilik bilmesinin son nostaljik ifadesiyle ve bir bilgi bilmesine verilen hüznü selamla karşı karşıyayız. İşte Seneca ve Marcus Aurelius üzerine söylemek istediklerim bunlardı. Dolayısıyla biraz sonra, birkaç dakika sonra, başka bir soruna geçeceğim: artık dünyanın bilgisi değil, kendilik egzersizi sorunu. *Mathêsis*'ten sonra *askesis*.

41 Goethe, *Faust*, çev. Gérard de Nerval, ilk bölüm: "Gece," Paris, Garnier, 1969, s. 35-36.

24 Şubat 1982 Dersi

İkinci Saat

Askêsis ile ilişkisinde erdem. – *Mathêsis*'te öznenin nesnel bilgisine [*connaissance*] göndermenin yokluğu. *Askêsis*'te yasaya göndermenin yokluğu. – *Askêsis*'in amacı ve aracı. – *Paraskeuê*'nin karakterizasyonu: olay atleti olarak bilge. – *Paraskeuê*'nin içeriği: söylem-eylemler. – Bu söylemlerin varlık kipi: *prokheiron*. – Doğru-söylemenin özneye dahil edilmesi pratiği olarak *askêsis*.

Son iki derste bilme açısından kendine dönme sorusunu incelemeye çalışmıştım: kendine geri dönme ile dünya bilgisi [*connaissance*] arasındaki ilişki. Şöyle de diyebiliriz: *Mathêsis*'e kıyasla kendine dönme. Şimdi bu kendine dönme sorusunu, bilgi [*connaissance*] ve *mathêsis* açısından değil, şu açıdan ele almak istiyorum: Kendine dönmenin gerektirdiği eylem türü, faaliyet türü, kendinin kendi üzerine pratiği nedir? Başka bir deyişle: Kendine dönmenin, bilgi [*connaissance*] dışında, gerektirdiği pratik nedir? Kabaca söylersek bu *askêsis*'tir (kendinin kendi üzerine egzersizi olarak çilecilik). Tam olarak *Peri askêseôs* (Asetiklik Üzerine, Egzersiz Üzerine)¹ başlıklı bir metinde Romalı bir Stoacı olan ve eminim aşına olduğunuz Musonius Rufus erdemin edinilmesini tıbbın ya da müziğin edinilmesiyle karşılaştırıyordu. Erdem nasıl edinilir? Erdem, tıp bilgisinin [*connaissance*] veya müzik bilgisinin [*connaissance*] edinilmesi gibi mi edinilir? Bu tür bir soru son derece sıradan, geleneksel ve eskiydi. Bu soruları elbette ilk Platonik diyaloglardan itibaren Platon'da bulursunuz. Musonius Rufus diyordu ki: Erdemin edinilmesi iki şey gerektirir: Bir yandan teorik bir bilme [*savoir*] (*epistemê theôrêtikê*) gerekir ve bir yandan da bir *epistemê praktikê* (pratik bilme) gerekir. Bu pratik bilme, der Rufus, ancak idman ile edinilebilir –burada *gumazesthai* fiilini kullanır: “jimnastik yapmak”, ama daha sonra görülecek olan çok genel anlamda–gayretle, zahmetle (*philotimôs, philoponôs*). Dolayısıyla, gayrete, zahmete

1 *Peri askêseôs*, R. Musonius, *Reliquiae*, yay. O. Hense içinde, s. 22-27 (Fransızcadaki Festugière'in çevirisi için bkz. *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Téles et Musonius*, a.g. edisyon içinde, s. 69-71).

girmek *epistemê theôrêtikê* kadar vazgeçilmez olan *epistemê praktikê*'yi edinmemizi sağlayacaktır.² Erdemin, bir *mathêsis*'ten hiç de az vazgeçilmez olmayan bir *askêsis* yoluyla edinildiği fikri çok eskidir. Fikrin, neredeyse aynı terimlerle ifade edildiğini görmek için kesinlikle Musonios Rufus'u beklemeye ihtiyaç yoktur. Bu fikir en eski Pythagorasçı metinlerde bulunur.³ Platon'da bulunur.⁴ *Askêsis philosophias*'tan söz ettiğinde *Isocrates*'te bulunur.⁵ Teorik bilgiden [*connaissance*] çok daha fazla pratik egzersizde odaklanan Kinikler de, elbette, bu fikri vurgulamıştır.⁶ Kısacası bu, size tarihini değil ama kesin bir dönemdeki (İ.S.) 1.-2. yüzyıllar) şemasını vermeye çalıştığım kendilik sanatında, kendilik pratiğinde tamamen geleneksel bir fikirdir. Ama, her tür muğlaklığı önlemek amacıyla bu fikre geri dönersem, sözünü ettiğim dönemde tespit etmeye çalıştığım bu kendilik pratiğinin asla bu dönemde oluştuğunu iddia etmiyorum. O anda radikal bir yenilik oluşturduğunu bile iddia etmiyorum. Sadece şunu demek istiyorum: o dönemde, uzun bir tarihin sonunda, daha doğrusu devamında (çünkü henüz sona ulaşılmamıştır), 1.-2. yüzyıllarda, boyutları dikkate değer olan, biçimleri çok zengin olan bir kendilik kültürüne, bir kendilik pratiğine varılır ve bu pratiğin sürekliliği hiçbir kesintiye uğramayan önemi, daha önceki bir döneme bakıyor olsaydık yapabileceğimizden daha ayrıntılı bir analize izin verir. Dolayısıyla hiçbir şekilde yeni-

- 2 “Erdem, diyordu, sadece teorik bir bilim (*epistemê theôrêtikê*) değil, aynı zamanda tıp ve müzik gibi pratik bir bilmedir [*savoir*] (*alla kai praktikê*). Nasıl hem hekim hem de müzisyen sadece kendi sanatlarının kurallarını benimsemekle kalmayıp bu kurallara uygun olarak hareket etmenin egzersizini yapmak zorunda ise (*mê monon aneilêphenai ta theôrêmata tês hautou tekhnês hekateron, alla kai gegumnasthai prattein kata ta theôrêmata*), aynı şekilde erdemli olmak isteyen kişi de erdeme dair bütün bilgileri [*connaissance*] en temelden öğrenmekle kalmayıp gayretle ve çalışkanlıkla bu bilgilerin egzersizini yapmalıdır” *Deux prédicateurs dans l'Antiquité...*, s. 69).
- 3 Pythagorasçılarda bir *askêsis tês aretês* fikri için bkz. J.-P. Vernant, “Le fleuve ‘amelês’ ve ‘meletê thanatou’,” *Mythe et Pensée chez les Grecs*, op. cit., c. I içinde, s. 109-112 (maddenin girişi).
- 4 Bkz. egzersiz nesnesi olarak erdem üzerine Protagoras'ın mitinin sonucu: “Söz konusu olan, uygulamayla (*epimeleias*), egzersizle (*askêseôs*) ve eğitimle edinilebileceği düşünülen nitelikler olduğunda, bu nitelikler bir insanda yoksa ve onların yerine karşıtları geçmişse, o zaman öfke, ceza ve uyarılar ortaya çıkar” (*Protagoras*, 323d, Platon, *Oeuvres complètes*, c. III-1, çev. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1966 içinde, s. 38); ayrıca bkz. *Devlet*'in ruhun döndürülmesi olarak eğitim üzerine ünlü pasajından sonra: “Ruh yetileri olarak adlandırılan diğer yetiler bedenın yetilerine benzer; çünkü başta eksik olduklarında sonradan alışkanlık ve egzersizle (*ethesi kai askêsesin*) kazanılabilirler” (*La République*, kitap VII, 518d-e, c. VII-1, çev. E. Chambry, a.g. edisyon, s. 151).
- 5 “Ruhlar için, [Mısırlı rahipler] felsefe pratiğini (*philosophias askêsin*) gösterirler” (*Busiris*, in *Isocrate*, *Discours*, XI, 22, c. I, çev. G. Mathieu ve E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1923, s. 193).
- 6 Diogene'ste *askêsis* üzerine bkz. § 23 (“egzersiz yapmak için her fırsattan faydalanıyordu”) ve özellikle § 70-71, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VI. kitap, (çev. yay. haz. M.-O. Goulet-Cazé, a.g. edisyon, s. 736-738) ve bu konuda, M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascétisme cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, op. cit.

lik getirdiğini söylemek istemeden, sırf fenomenin uygunluğu, görünürlüğü ve okunurluğu nedenleriyle bu dönemden söz ediyorum. Tamam, her halükârda niyetim *mathêsis* ile *askêsis* arasındaki ilişkilerin uzun tarihini, Pythagorasçılarda bile bulunduğu haliyle bu asetiklik, egzersiz nosyonunun uzun tarihini yeniden yapmak değil. Dolayısıyla 1.-2. yüzyıllardan söz etmekle yetineceğim, ama bence oldukça şaşırtıcı olan bir şeyi yine de vurgulamak isterim.

Kendine dönmeyi, *mathêsis* –bilgi [*connaissance*]; dünya bilgisi, kendili bilgisi var mıdır, vb.?– açısından değil de pratik açısından, kendinin kendisi üzerindeki egzersizi açısından görmeye başladığımız andan itibaren, kendimizi artık hakikatin değil, yasanın, kuralın, kodun alanında bulmaz mıyız? Bu *askêsis*'in, bu kendinin kendisiyle, kendinin kendi üzerindeki pratiğinin kurucu ilkesinde, yasanın kurucu ve ilk merciini bulmaz mıyız? Bence iyice anlaşılması gereken şudur –bu en önemli ve en azından bizim için en paradoksal özelliklerinden biridir, çünkü başka birçok kültür böyle olmayacaktır–: Yunan, Helenistik ve Roma dünyasında çileciliği (*askêsis*) karakterize eden şey, bu *askêsis*'in teşvik ettiği katılık, vazgeçme, yasak, titiz öğüt etkileri ne olursa olsun, asla bir yasaya itaat etkisi değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır. *Askêsis*'in tekniklerini tesis etmesi ve harekete geçirmesi yasa gibi bir mer-ciye göndermeyle olmaz. *Askêsis* aslında bir hakikat pratiğidir. Asetiklik özneyi bir yasaya tabi tutmak değildir: Asetiklik özneyi hakikate bağlamanın bir biçimidir. Bu şeyleri akılda tutmanın önemli olduğuna inanıyorum, çünkü kafamızda kendi kültürümüz ve kategorilerimiz dolayısıyla bizi karışıklığa götürecek şema sayısı hiç de az değildir. Şimdi, son defa dünya bilgisi [*connaissance*] ile ilgili olarak söylediklerim ile şimdi kendilik pratikleri hakkında söyleyeceklerimi karşılaştırmak istiyorum. Ya da: daha önce *mathêsis* hakkında söylediklerimle şimdi *askêsis* hakkında söyleyeceklerimi. Alışık olduğumuz düşünce kategorilerinde, özne ile bilgi [*connaissance*] arasındaki ilişkiler sorunundan bahsettiğimizde sorduğumuz sorunun şu olduğunun aşikâr olduğunu düşünürüz: Özne hakkında, dünyanın herhangi başka bir unsuru hakkında sahip olduğumuzla aynı türden bir bilgiye sahip olmak mümkün müdür, yoksa ilkinde indirgenemez olan, vb. ikinci tür bir bilgi mi gerekir? Başka bir deyişle, özne ile bilgi [*connaissance*] ilişkisi sorusunu, sanırım, kendiliğinden şu biçim altında sorarız: Öznenin nesneleştirilmesi mümkün müdür? Son iki derste göstermeye çalıştığım şey şudur: Helenistik ve Roma döneminin kendilik kültüründe özne ile bilgi ilişkisi sorusu sorulduğunda, asla öznenin nesneleştirilip nesneleştirilemeyeceği, özneye dünyadaki şeylere uygulanan bilgi kipi ile aynı kipin uygulanıp uygulanamayacağı, öznenin fiilen

dünyadaki bilinebilir şeylerin bir parçası olup olmadığı sorusu sorulmaz. Özne-dünya bilgisi sorusu sorulduğunda –size göstermek istediğim de buydu–, dünya bilmesini [*savoir*], özne için, öznenin deneyiminde, öznenin selameti için, belirli bir ruhani biçim ve değer edinsin diye bükme zarureti vardır. Öznenin dünya bilgisine [*connaissance*] ilişkisinde söz konusu olan nedir, genel sorusuna cevap öznenin bu şekilde ruhani kiplere ayrılmasıdır. Size göstermek istediğim buydu.

Şimdi, kendi kategorilerimizden, kendi sorularımızdan aynı çözülüp uzaklaşmayı, aynı serbestleşmeyi *askêsis* sorusuna da uygulamak gerektiğini düşünüyorum. Aslında, pratik alanında özne sorusunu (sadece “ne yapmalı?” değil, aynı zamanda “kendimden ne yapmalı?”) sorduğumuzda, sanıyorum ki, tamamen kendiliğinden –“tamamen doğal olarak” demek istemiyorum, “tamamen tarihsel olarak” demeliydim, ama üzerimizde büyük ağırlık yapan bir zorunlulukla– “özneyi nasıl görmeliyiz ve özne kendinden ne yapmalıdır?” sorusunu yasa terimleriyle [sormamız gerektiğinin] aşikâr olduğunu düşünürüz. Yani: Özne kendini hangi konuda, hangi ölçüde, hangi temelden hareketle ve hangi sınıra kadar yasaya tabi kılmalıdır? Oysa, Yunan, Helenistik, Roma kültüründe pratikle ilişkisi içinde özne sorunu, bence, yasa meselesinden bambaşka bir meseleye götürür. Şuna götürür: Hakikati yalnızca bildiği ölçüde değil, ama söylediği, hakikatin pratiğini, egzersizini yaptığı ölçüde özne nasıl eylemesi gerektiği gibi eyleyebilir, olması gerektiği gibi olabilir? Daha kesin olarak, soruyu kötü formüle ettim, şunu demek gerekir: Yunanlılar ile Romalıların özne ile pratik arasındaki ilişkiye dair sordukları soru, hakikati bilmenin, hakikati söylemenin, hakikatin pratiğini ve egzersizini yapmanın öznenin hangi ölçüde, sadece eylemesi gerektiği gibi eylemesini değil, aynı zamanda olması gerektiği ve olmak istediği gibi olmasını sağladığını bilmekle ilgilidir. Şematik olarak şunu söyleyelim: Biz modernlerin “öznenin bir bilgi [*connaissance*] alanında mümkün veya imkânsız nesneleştirilmesi” sorusunu duyduğu yerde Yunan, Helenistik ve Roma döneminin Antikleri şunu duyuyorlardı: “Öznenin ruhani deneyimi olarak bir dünya bilmesinin [*savoir*] kurulması.” Biz modernler “öznenin yasaya tabi olmasını” duyduğumuzda, Yunanlılar ve Romalılar “hakikat ve hakikatin egzersiziyle öznenin kendisi için nihai amaç olarak kurulmasını” duyuyorlardı. Burada, sanırım, her türlü geriye dönük projeksiyona karşı bizi uyarması gereken temel bir heterojenlik vardır. Şöyle diyebiliriz: öznelliğin –daha doğrusu: Özne ile hakikat ilişkilerinin– tarihini yapmak isteyen kişinin, bilmenin [*savoir*] ruhaniliği ile öznenin hakikat pratiği tarafından tanımlanmış bir öznellik dispozitifinin, bize ait olan ve, sanırım, öznenin

kendi kendine dair bilgisi [*connaissance*] ve yasaya itaati tarafından tanımlanan o diğer öznellik dispozitifine çok uzun, çok yavaş dönüşümünü bulmaya çalışması gerekir. Bu sorunların (yasaya itaat, öznenin kendi kendini bilmesi) hiçbirisi Antik düşünce ve kültürde temel olmadıkları gibi, mevcut bile değillerdi. “Bilmenin [*savoir*] ruhaniliği”, “hakikatin pratiği ve egzersizi” vardı. *Askêsis* sorusuna böyle yaklaşmak gerektiğini düşünüyorum: Şimdi, bu derste ve bir sonrakinde incelemek istediğim de bu.

Çileden [*ascèse*] söz ettiğimizde, kendisi zaten fazlaca deforme olmuş bir gelenek üzerinden bakıldığında, [...] nihai noktası ve hedefi kendinden vazgeçmek olan, birbirini takip eden unsurlar, aşamalar ve ilerlemelerle giderek daha sertleşen bir vazgeçmeler silsilesini kastettiğimiz açıktır. Kendinden vazgeçme olan esas vazgeçmeye ulaşmak için diğer vazgeçmelerde ilerleme:⁷ Biz, çileyi böyle anlıyoruz. Onu bu tınılarla duyuyoruz. Oysa antikler için çilenin (*askêsis*) anlamında derin bir farklılık olduğunu düşünüyorum. Çünkü, ilk olarak, elbette onlar için söz konusu olan asetikliğin sonunda kendinden vazgeçmek değildi. Tersine, söz konusu olan, *askêsis* yoluyla kendini kurmaktı. Daha doğru olarak, şöyle söyleyelim: Söz konusu olan, tamam, bitmiş, eksiksiz ve kendinden duyulan mutluluk olan o derin dönüşümü [*transfiguration*] yaratmaya muktedir bir kendiyle ilişkinin oluşmasını sağlamaktı. Çilenin amacı buydu. Dolayısıyla, kendinden vazgeçmeyi düşündürecek hiçbir şey yoktu. Yine de, bu tarih karmaşık olduğu ve size onu tüm ayrıntılarıyla anlatmaya niyetim olmadığı için, size basit olarak Marcus Aurelius’ta bulunan çok garip ve ilginç kırılmayı hatırlatayım: Marcus Aurelius’ta çile, kendi altındaki şeyleri eleyen bir algı yoluyla kendimizin özdeşliğini, bizi oluşturan unsurların süreksizliği ya da parçası olduğumuz aklm evrenselliği yoluyla kendiliğin özdeşliğini sorgulamaya götürür.⁸ Ama, bana öyle geliyor ki, bu Antik çilenin mutlak anlamda genel bir özelliğinden çok daha ziyade bir kırılmadır. Dolayısıyla Antik Çağ’da çilenin amacı kendinin kendiyle tamam, bitmiş ve eksiksiz bir ilişkisini kurmaktır.

İkinci olarak, Antik çilenin aracını, kendinin şu ya da bu parçasından vazgeçmesinde aramamak gerekir. Elbette burada vazgeçme unsurları olduğu görülecektir. Katılık unsurları vardır. Hatta denebilir ki, Hristiyanlıkta kendinden vazgeçme olacak olan şeyin özünün, her halükârda kayda değer bir kısmının, Antik çile tarafından zaten gerektirilmiş olduğu söylenebilir. Ama

7 Hristiyanlıkta kendinden vazgeçme üzerine bkz. 17 Şubat Dersi, Birinci Saat.

8 Bkz. Marcus Aurelius’ta indirgemeci algı egzersizlerinin Foucault tarafından yapılan analizi, bu ders, Birinci Saat

bu nihai amaca ulaşmak için işleme konan araçların, bir anlamda taktığın doğası öncelikle, temel olarak bir vazgeçme değildir. Tersine, *askêsis* (çile) ile söz konusu olan bir şey edinmektir. Kendimizin olduğumuz ya da sahip olduğumuz bir unsurundan vazgeçmek yerine sahip olmadığımız bir şeyi edinmek gerekir. Bizi kendimizden ufak ufak vazgeçmeye götürmek yerine, tam da kendimizi muhafaza etmemizi ve ona ulaşmamızı sağlayacak bir şey edinmemiz gerekir. İki kelimeyle, Antik çile indirgemez: Donatır, edindirir. Donattığı, edindirdiği şey Yunancada *paraskeuê* olarak adlandırılan, Seneca'nın Latinceye genellikle "*instructio*" olarak çevirdiği şeydir. Temel kelime *paraskeuê*'dir ve gelecek derste çileci egzersizlerin daha kesin biçimlerine geçmeden önce bugün biraz bunu inceleyeceğim. Söz konusu olan, bu kendinin kendiy-le tam ilişkisini oluşturmayı başarmak olduğu andan itibaren çile bir *paraskeuê* oluşturma işlevi görür, daha doğrusu bunun taktığı, aygıtı olur. *Paraskeuê* nedir? İşte *paraskeuê* bireyin yaşamın olaylarına hem açık hem de ereksel bir hazırlanması olarak adlandırılabilir olan şeydir. Şunu demek istiyorum: Çilede söz konusu olan bireyi gelecek için, öngörülmemiş olaylardan, belki doğası bilinen ama ne zaman olacağı, hatta olup olmayacağı bile bilinmeyen olaylardan oluşan bir gelecek için hazırlamaktır. Dolayısıyla, çilede söz konusu olan, olabilecek olana ve yalnızca ona, ve olduğu takdirde tam da olduğu anda uyum sağlaması için bir hazırlanma, *paraskeuê*'dir.

Bu *paraskeuê*'nin çok sayıda tanımı vardır. En basit ve en katı olanlarından birini ele alacağım. Bu, Seneca'nın *De Beneficiis*'inin VII. kitabında⁹ alıntılanmış metindeki Kinik Demetrius'tadır. Burada Demetrius Kinik felsefenin, ama aynı zamanda genel olarak ahlâk felsefesinin, bütün yaşam pratiklerinin alelade örneklerinden birini alır: varoluşunda ve yaşamında bilgeliğe ulaşmak isteyen kişinin atlet ile karşılaştırılması. Bilge ile atletin bu karşılaştırılmasına ya da bilgeliğe yönelen, ona doğru gidenle atlet arasındaki bu karşılaştırmaya sık sık dönmek zorunda kalacağız. İyi atlet, her halükârda Demetrius'un bu metninde, egzersiz yapan kişi olarak sunulur. Ama neyin egzersizi? Bütün mümkün hareketlerin egzersizi değil, der Demetrius. Söz konusu olan, asla bize verilmiş bütün imkânların harekete geçirilmesi değildir. Hatta söz konusu olan, şu ya da bu alanda başkalarına baskın çıkmamızı sağlayacak şu ya da bu marifeti becermek de değildir. Söz konusu olan, yalnızca karşımıza çıkabilecek olana, denk gelebileceğimiz olaylara hazırlanmaktır, [ama] ne başkalarını, hatta ne de kendimizi geride bırakacak şekilde değil. "Kendini aşma"

nosyonunu bazen Stoacılar da bulursunuz, buna geri dönmeye çalışacağım, ama bunun biçimi asla Hristiyan çilesinde bulunacak olan en zora doğru sıırınsız bir biçimde derece derece ilerleme değildir. Söz konusu olan, ne başkalarını ne de kendimizi geride bırakmaktır; söz konusu olan, yine az önce sözünü ettiğim kategoriye göre, gelebilecek olandan daha güçlü olmak ya da ondan daha güçsüz olmamaktır. Dolayısıyla, iyi atletin idmanı, birkaç temel, ama bütün koşullara uyabilsinler ve –yeterince basit ve yeterince iyi edinilmiş olmaları şartıyla– hemen, ihtiyaç olur olmaz kullanılabilsinler diye yeterince genel ve yeterince etkili bazı hareketlerin idmanıdır. İyi idmanı, iyi çileyi oluşturan, bu her koşul için yeterli ve zorunlu temel hareketlerin alıştırmasıdır. *Paraskeuê* de tüm varoluşumuz boyunca başımıza gelebilecek her şeyden daha güçlü olmamızı sağlayacak zorunlu ve yeterli hareketler bütünü, zorunlu ve yeterli pratikler kümesidir. Bilgenin atletik eğitimi [*formation*] budur. Demetrius tarafından özellikle iyi tanımlanmış olan bu tema her yerde karşımıza çıkar. Marcus Aurelius’tan bir alıntı yapıyorum, ama bunu Seneca’da da bulursunuz, Epiktetos’ta da bulursunuz, vb. “Yaşama sanatı [biyotika olarak adlandırdığı şey: *hê biôtikê*; M.F.], üstünüze uyardırmadan yağın darbelerine karşı her zaman gardınızı almanızı ve ayakta kalmanızı gerektirdiği için danstan çok güreşe benzer.”¹⁰ Atletizmle dans, güreşle dans arasındaki bu karşıtlık ilginçtir. Dansçı, elbette, başkalarını geride bırakmasını ya da kendini aşmasını sağlayacak belirli bir ideale ulaşmak için elinden gelenin en iyisini yapan kişidir. Dansçının işi sonsuzdur. Güreş sanatı ise sadece gardını alarak ve ayakta kalarak hazır olmaktan ibarettir, yani: Devrilmemek, başkalarından ya da koşullardan gelebilecek darbelerden daha güçsüz olmamak. Bunun çok önemli olduğunu inanıyorum. Bu, Antik ruhanilik atletini Hristiyan atletten ayırt etmemizi sağlar. Hristiyan atlet azizliğe doğru, kendinden vazgeçme noktasına dek kendini aşmasını gerektiren sonsuz bir ilerleme yolunda olacaktır. Ayrıca her şeyden önce, Hristiyan atletin bir düşmanı, bir rakibi olacaktır ve gardını almak zorunda olacaktır. Kimle ve neyle ilgili olarak? Kendisiyle ilgili olarak! Karşı çıkması gereken en zehirli ve en tehlikeli güçleri kendinde bulduğu ölçüde (günah, düşmüşlük, şeytan tarafından baştan çıkarılma, vb.) kendine karşı mücadele etmelidir. Stoacı atlet, Antik ruhanilik atleti de aslında mücadele etmek zorundadır. Bir mücadeleye hazır olmalıdır ve bu mücadelede hasmı dış dünyadan gelip kendini gösterebilecek her şeydir: Olay. Antik atlet bir olay atletidir. Hristiyan kendi kendisinin atletidir. İlk nokta.

İkinci olarak, bu donanım (*paraskeuê*) neden yapılmıştır? İşte, edinilmesi gereken ve gerektiği anda, hem en basit hem de en etkili araçlarla cevap vermeyi sağlayan bu donanım *logoi* (söylemler) tarafından oluşturulmuştur. Burada çok dikkat etmek gerekir. *Logoi*'den sadece doğru olan bir önerme, ilke, aksiyom, vb. donanımını anlamamak gerekir. Söylemleri, maddi olarak var olan sözceler olarak anlamak gerekir. Yeterli *paraskeuê*'si olan iyi atlet, sadece doğanın genel düzeni hakkında şunu veya bunu bilen, şu veya bu koşula tekabül eden özel buyrukları bilen değildir, o kendisinde –şimdilik “kafasında” diyeceğim, ama bu konuya geri dönmemiz ve daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekecek–, sabitlemiş, yerleştirmiş (bunlar 50 no'lu mektupta Seneca'nın söyledikleridir)¹¹ olandır, ama neyi? İşte fiilen dile getirilmiş cümleleri, fiilen işittiği veya okuduğu cümleleri, tekrarlayarak, gündelik egzersizlerle hafızasında tekrarlayarak, örneğin Marcus Aurelius'un aldığı gibi kendi için notlar yazarak şahsen zihnine kaktığı cümleleri kendisinde, kafasında sabitler. Bildiğiniz gibi Marcus Aurelius'un metinlerinde neyin kendinden gelip neyin başka şeyden alıntı olduğunu bilmek çok zordur. Önemli değil. Sorun, atletin fiilen işittiği ya da okuduğu, fiilen hatırladığı, yeniden söylediği, yazdığı ve yeniden yazdığı cümlelerle kendini donatan kişi olmasıdır. Bunlar hocanın dersleri, işittiği cümleler, dile getirdiği veya kendine söylediği cümlelerdir. İyi olay atleti, iyi talih atleti olması gereken kişinin ihtiyacı olan donanım, bir anlamda bu maddi *logos* malzemesinden oluşmuştur. İkinci olarak, –kendi maddiliklerinde var olan, edinilmiş olan, muhafaza edilmiş olan– bu söylemler, elbette, herhangi bir söylem değildir. Bunlar, *logos* kelimesinin de işaret ettiği gibi, akılda temellendirilmiş önermelerdir. Akılda temellendirilmiş – yani hem rasyoneldirler, hem doğrudurlar hem de kabul edilebilir davranış ilkeleri oluştururlar. Bunlar, Stoacı felsefede, *dogmata* veya *praecepta*'dır, ¹² bunu geçiyorum (eğer daha

11 Paragrafın bitki metaforuna gönderme (*Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 50, 8, a.g. edisyon, s. 36).

12 Foucault, kuşkusuz, şunu demek istemektedir: Bir sistem içinde düzenlenmiş genel ilkelere gönderme yapan ve tam olarak *praecepta*'ya (seçici pratik buyruklar) karşıt olan *decreta* (Yunan *dogmata*'sının Seneca tarafından Latinceye aktarımı; bkz. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 2). Bkz. Seneca'nın bir *decreta* ahlâkını vaaz ettiği 95. mektup: “Sadece aksiyomlar (*decreta*) bizi güçlendirir, güvenimizi ve dinginliğimizi muhafaza eder, aynı anda hem tüm doğayı hem de tüm yaşamı kucaklar. Bir organizmanın unsurları ile parçaları arasında bulunan farkın aynısı felsefenin aksiyomları ile buyrukları (*decreta philosophiae et praecepta*) arasında da vardır [...]. Hakikate genel ilkelerin (*sine decretis*) yardımı olmadan ulaşılmaz: Bütün hayatı kuşatırlar” (*Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XV, mektup 95, 12 ve 58, s. 91 ve 107, ayrıca bkz. § 60 ve Seneca'nın 94. mektubunda bu ayrımın başı olarak nitelediği Sakızlı Ariston'u göstermesi üzerine 17 Şubat Dersi, Birinci Saat). Bu sorunu üzerine toplu bir bakış için, bkz. S. Boyancé, “Le Stoïcisme à Rome”, *Association Guillaume Budé, VIIe congrès, Aix en Provence, 1963*, Paris, Les Belles Lettres, 1964 içinde, s. 218-254.

sonra geri dönmek gerekirse, döneriz, ama mutlaka şart değil). Size işaret etmek istediğim şey, fiilen var olan bu cümlelerin, maddi olarak var olan bu *logo*’lerin cümleler, söylem, rasyonalite unsurları olduğudur: Aynı anda hem doğruyu söyleyen hem de yapılması gerekeni tavsiye eden bir rasyonalitenin unsurları. Nihayet, üçüncü olarak, bu söylemler ikna edici söylemlerdir. Yani sadece doğru olanı ve yapılması gerekeni söylemezler, ama bu *logo*’ler iyi bir *paraskeuê* oluşturduklarında, özneye verilecek emir türleri gibi olmakla yetinmezler. Sadece inancı değil, aynı zamanda edimlerin kendilerini de getirdikleri için ikna edicidirler. Bunlar endüktif eylem şemalarıdır. Öyledirler ki, endüktif değerleri ve etkililikleri itibariyle orada –onları taşıyanın kafasında, düşünce-sinde, yüreğinde, hatta bedeninde– oldukları anda kişi adeta kendiliğinden eyleme geçecektir. Adeta, aklıyla, özgürlüğüyle, yüreğiyle, bedeniyle yavaş yavaş bir olarak, konuşanlar, onun adına konuşanlar bu *logo*’lerdir: Sadece ona yapılması gerekeni söyleyerek değil, yapılması gerekeni, gereken rasyonalite kipliği içinde fiilen yaparak. Dolayısıyla, bu rasyonel *logos*’un maddi unsurları özneye fiilen eylem kalıpları olarak işlenmiştir. *Paraskeuê* budur ve yaşam atleti için gerekli olan *askêsis*’in hedeflediği şey bunu elde etmektir.

Bu *paraskeuê*’nin üçüncü karakteristiği varlık kipi meselesidir. Zira bu söylemin, daha doğrusu bu söylemlerin, bu maddi söylem unsurlarının, ihtiyaç duyulan hazırlanmayı gerçekten de oluşturabilmeleri için sadece edinilmiş olmaları değil, aynı zamanda, ihtiyaç olduğu anda başvurmaya izin verecek şekilde, hem gerçek hem de etkili, kalıcı bir tür mevcudiyetle donanmış olmaları gerekir. *Logos*’un *boêthos* (yardım) olması gerekir.¹³ Bu *boêthos* kelimesi ilginçtir. Köken olarak, arkaik söz dağarında, *boêthos* yardımdır. Yani: Tehlikede olan bir savaşçının yaptığı çağrıya (*boê*) birinin cevap vermesi. Onun yardımına koşan kişi, yardımın geldiğini ve imdadına koşulmakta olduğunu haber veren bir çığlıkla cevap verir. Budur. *Logos* böyle olmalıdır. Özneyi, öznenin hâkimiyetini tehlikeye sokan bir koşul kendini gösterdiğinde, bir olay meydana geldiğinde bu *logos*’un çağrılır çağrılmaz cevap verebilmesi ve özneye orada olduğunu, yardım getirdiğini haber vererek sesini duyurabilmesi gerekir. Yardımın kendisi tam da bu *logos*’un sözcelenmesinde, fiili hale getirilmesinde, kendini duyuran ve yardım vaat eden bu seste [bulunur]. *Logos* konuştuğu zaman, olay olur olmaz, eğer *paraskeuê*’yi oluşturan

13 “Tutkuları tedavi eden (*pros ta pathê boêthousi*) argümanlar (*logon*) için de durum aynıdır. Eğer insan akıllıysa, tutkular deneyimlenmeden önce bu argümanlar uygulanmalıdırlar ki önceden hazırlanıldığı için (*paraskeuasmenois*) daha etkili olsunlar” (Plutarque, *De la tranquillité de l’âme*, 465b, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, a.g. edisyon, § 1, s. 99).

logos yardımını haber vermek için kendini formüle ederse, o takdirde, ne yapmamız gerektiğini, söyleyen, daha doğrusu yapmamız gerekeni bize fiilen yaptıran yardım çoktan oradadır. Dolayısıyla *logos* yardımımıza gelendir. İster, örneğin, *logos*-ilaç (*logos pharmakôn*)¹⁴ fikri biçiminde olsun, ister çok sık rastlanan ve daha önce birçok kere gönderme yaptığım¹⁵ kaptan metaforu fikri biçiminde olsun –*logos* bir gemideki, mürettebatını yerinde tutan, onlara ne yapmaları gerektiğini söyleyen, istikameti muhafaza eden ve manevra emreden, vb. iyi bir kaptan gibi olmalıdır–¹⁶ veya, elbette, ya zırh ya da, daha sık olarak, savaşçıların tehlike esnasında içine çekilebilecekleri sur ya da kale ve bu surlardan aldıkları destekle, bu surların tepesinden düşman saldırısını püskürtebilecekleri yer biçiminde olsun, bu *logos boêthos* için literatürde bin bir metafor vardır. Aynı şekilde, olaylar meydana geldikçe, özne kendini gündelik hayatın açık arazisinde tehdit edilmiş hissettiğinde *logos*’un orada olması gerekir: yükseğe dikilmiş ve içine çekilenebilen kale, burç. İnsan *logos* olarak kendine çekilir. Olayı püskürtme, olaya nazaran *hêttôn* (daha zayıf) olmayı bırakma, nihayet olaya baskın çıkma imkânı burada bulunur. Anlayacağınız gibi, bu rolü bu biçimde oynamak için, gerçekten de yardım ve sürekli yardım olmak için bu rasyonel *logoi* donanımı her zaman elin ulaşabileceği bir yerde olmalıdır. Yunanlıların *khêrêstikos* (faydalanılabilir) dediği şey olmalıdır. Yunanlıların hep tekrarlanan, *paraskeuê*’yi tanımlayabilmek için ve dolayısıyla *paraskeuê*’yi oluşturup muhafaza eden egzersizlerin doğası ve gelişimi için, çok önemli olan bir dizi metaforları, daha doğrusu bir metaforları vardı. Yardım rolünü oynayabilmesi, gerçekten de o iyi pilot ya da kale olabilmesi için bu *logos*’un “el altında” olması gerekir: Latinlerin *ad manum* diye çevirdikleri *prokheiron*. Onu burada, el altında tutmamız gerekir.¹⁷ Bunun, kuşkusuz bütün Yunan düşüncesinde çok temel olan hafıza kategorisine giren, ama bir yandan da özel bir kırılma getiren çok önemli bir nosyon olduğunu düşünüyorum. Aslında, diyebiliriz ki *mnemê*’nin (arkaik biçimindeki hafıza) temel işlevi sadece şairin düşüncesini, özdeyişini varlığında, değerinde, parıltısında korumak değil, aynı zamanda, elbette, hakikatin parıltısını koruyarak özdeyişi yeniden dile getirenleri, *mnemê*’ye iştirak ettik-

14 Bu metafor Plutharkos’un *Consolation à Apollonios*’da ortaya çıkar, 101f.

15 Bkz. 17 Şubat Dersi, Birinci Saat.

16 Plutharkos’ta bu imge için bkz. *Du contrôle de la colère*, 453e.

17 “Nasıl hekimlerin her zaman elinin altında (*prokheira*), acil tedavi için aletleri ve çantaları varsa, aynı şekilde, insani ve tanrısal şeyleri öğrenmek üzere ilkeleri de (*dogmata*) her zaman hazır bulundur” (Marc Aurèle, *Pensées*, III, 13, s. 25 – *prokheiron*’un benzer kullanımları için aynı zamanda bkz. XI, 4; VII, 64; VII, 1; V, 1).

leri için veya bu *mnemê*'yi ona doğrudan iştirak etmiş olan ozan ya da bilgeden duydukları için dile getiren herkesi aydınlatmaktı.¹⁸ Gördüğünüz gibi *logoî*'nin (*logoî boêthikoi*, yardım *logos*'u) el altında olması fikri, *mnemê*'ye iştirak edenlerin hafızasında hakikatin parıltısını muhafaza etme fikrinden bir biçimde farklıdır. Aslında herkes için bu donanımın el altında olması gerekir, ama şu şekilde değil: yargıyı bir tür şarkı gibi yeniden söyleyip, hem yeni hem de hep aynı bir nakarat gibi parlatacak bir hafıza biçiminde el altında olmaması gerekir. El altında olması gerekir, ama şu anlamda: onu bir anlamda kaslarımızın içinde taşımamız gerekir. Ona* hemen ve gecikmeden, otomatik bir biçimde fiiliyata geçirebileceğimiz şekilde sahip olmamız gerekir. Bunun, gerçeklikte, bir şarkı hafızasından çok bir faaliyet hafızası, bir fiil hafızası olması gerekir. Hüznün, yas, kaza günü geldiğinde, ölüm çöreklediğinde, hasta olup da ıstırap çekildiğinde donanımın ruhu korumak, ruhun etkilmesini önlemek için, sükûnetini korumasını sağlamak için müdahale etmesi gerekir. Bu, elbette, özdeyişin formülasyonu ve yeniden formülasyonunun gerekli olmadığı anlamına gelmez, ama büyük arkaik *mnemê*'de hakikat tam da şarkı yeniden yükseldiğinde parıldarken, burada bütün sözel tekrarlar hazırlanma alanına dahil olmalıdır. Bu, özdeyişin bireyle bütünleşip eylemini yönlendirmesi ve adeta kasları ile sinirlerinin bir parçası olması içindir: Bu yüzden, *askêsis*'de hazırlanma olarak, cümleler ve önermelerin hatırlanacağı, *logoî*'nin fiilen dile getirilerek canlandırılacağı bütün hatırlama egzersizlerini yapmak gerekecektir. Ama olay gerçekleştiğinde *logos*'un, bu noktada, eylem öznesinin kendisi olması, eylem öznesinin kendisinin bu noktada *logos* olması ve cümleyi yeniden şarkı olarak söylemek zorunda kalmadan, yeniden dile getirmek zorunda bile kalmadan eylemesi gerektiği gibi eylemesi gerekir. Bu genel *askêsis* nosyonunda bu şekilde ortaya çıkan ve yerine getirilen şey farklı bir *mnemê* biçimi, tamamen farklı bir sözel canlandırma ve yerine getirme ritüeli, tekrarlanan söylem ile eylemin parıltısı arasında tamamen farklı bir ilişkidir.

Bütün bunları özetlemek üzere ve bir sonraki derse giriş olarak, şunu söyleyeceğim: Bana öyle geliyor ki Yunanlılar ve Romalılar için, *askêsis*'in nihai amacı kendinin kendiyile tamam ve bağımsız bir ilişkisini tesis etmek olduğu için, temel işlevi, ilk ve doğrudan amacı bir *paraskeuê*'nin oluşmasıdır

18 Cf. J.-S. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire", *Mythe et Pensée chez les Grecs*, c. I içinde, s. 80-107 ve M. Detienne, "La mémoire du poète", *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, Pocket, 1994 içinde, s. 49-70.

(*) Kuşkusuz burada *paraskeuê*'yi anlamak gerekir.

(bir hazırlık, bir donanım). Peki bu *paraskeuê* nedir? *Paraskeuê*, bence, rasyonel davranışın kalıbı olabilmek için doğru söylemin alması gereken biçimdir. *Paraskeuê*, özneye kuvvetle sabitlenmiş olan doğru söylemlerin ahlâki olarak kabul edilebilir ilkelere sürekli dönüşümünün yapısıdır. *Paraskeuê*, dahası, *logos*'un *êthos*'a dönüşmesinin unsurudur. O takdirde, *askêsis* şöyle tanımlanabilir: *Askêsis*, bu *paraskeuê*'yi bir birey için biçimlendirecek, kesin olarak sabitleyecek, dönem dönem canlandıracak ve ihtiyaç olduğunda takviye edecek usullerin bütünü, düzenli ve önceden tasarlanmış olarak birbirini takip etmesidir. *Askêsis*, doğruyu söylemeyi –özneye hitap eden doğruyu söylemenin ve öznenin kendine hitaben doğruyu söylemesinin–, öznenin varlık biçimi olmasını sağlayan şeydir. *Askêsis*, doğruyu söylemeyi öznenin bir varlık kipi yapar. Bu genel *askêsis* teması için elde edilebilecek, en azından getirilebilecek tanımın bu olduğuna inanıyorum. Gördüğünüz gibi çile bu dönemde ve bu kültür biçimi altında, doğruyu söylemenin öznenin varlık kipi olmasını sağladığı andan itibaren, Hristiyanlıkta görülecek türden bir *askêsis*'ten mecburen oldukça uzağızdır. Hristiyanlıkta doğruyu söylemek esas itibarıyla bir Vahiyden, bir Kitaptan ve bir iman ilişkisinden hareketle tanımlanacak, çile ise bir fedakârlık olacaktır: Kendinin birbiri ardına gelen parçalarından fedakârlık ve kendinden nihai olarak vazgeçme. Doğruyu söylemenin öznenin varlık kipi olduğu bir egzersiz yoluyla kendini kurmak: Bizim, kendi tarihsel geleneğimizde, “çile” [*ascèse*] olarak adlandırdığımız şeyden, bir Öteki tarafından söylenmiş doğru Söze uygun olarak kendinden vazgeçen bir çileden daha uzak ne olabilir? İşte sizlere söyleceklerim bunlardı. Peki, teşekkür ederim.

3 Mart 1982 Dersi

Birinci Saat

Hristiyan çilenin felsefi çileden kavramsal olarak ayrılması. – Özneleşme pratikleri: dinleme egzersizlerinin önemi. – Dinlemenin, etkenlik ve edilgenlik arasındaki muğlak doğası. Plutharkos’un *Peri tou akouein*’i; Seneca’nın 108. mektubu; Epiktetos’un II, 23. sohbeti. – *Tekhnê* yokluğunda dinleme. – Dinlemenin asetik kuralları: sessizlik; iyi dinleyicinin kesin beden dili ve genel tutumu; dikkat (söylemin gönderdiği şeye bağlanma ve dolaysız hafızaya alma yoluyla söylemin özneleşmesi).

Genel kendine dönme teması ile ilgili olarak, hatırlarsanız, ilk olarak bu Gilkenin etkilerinin analizini yapmaya çalışmıştım: bilgi [*connaissance*] alanında “kendine dönmek”. Bu etkileri, kendiliğin bilginin [*connaissance*] nesnesi ve alanı olarak kurulmasında değil, biri Seneca’da ikincisi ise Marcus Aurelius’ta olmak üzere, iki örneğini belirlemeye çalıştığım kimi ruhani bilme [*savoir*] biçimlerinin tesis edilmesinde aramak gerektiğini göstermeye çalışmıştım. Bu işin *mathêsis* kısmıydı. Devamında, kendine dönmenin diğer veçhesine geçtim: Kendilik pratiği olarak adlandırılabilir olan şeyde “kendine dönme” ilkesinin getirdiği etkiler. Bence, Yunanlıların kabaca *askêsis* dediği şey de budur. İlk yaklaşımda –size geçen dersin sonunda kısaca göstermeye çalıştığım buydu– bana öyle geliyor ki, Helenistik ve Roma döneminde Yunanlıların anladığı şekliyle bu *askêsis* bizim geleneksel olarak “çile” [*ascèse*] olarak anladığımız şeyden, çile nosyonumuz Hristiyan anlayışı üzerinde şekillendirildiği ve bu model onun içine işlediği ölçüde, çok uzaktır. Bana öyle geliyor ki –burada size verdiğim yine bir taslak, bir ilk eskizdir– pagan filozofların çile dedikleri şey ya da, isterseniz, Helenistik ve Roma dönemlerindeki kendilik pratiğinin çilesi belirli noktalarda Hristiyan çileden çok açık, çok net bir biçimde ayrılır. İlk olarak, bu felsefi çilede, bu kendilik pratiği çilesinde, son amaç, nihai amaç açık ki kendinden vazgeçmek değildir. Amaç, tersine, kendini mümkün olan en belirtik, en güçlü, en sürekli, en inatçı biçimde kendi varoluşunun ereği olarak ortaya koymaktır. İkinci olarak, bu felsefi çilede söz konusu olan fedakârlıkların, varlığının şu ya da bu parçasından, şu

ya da bu veçhesinden vazgeçmenin sırasını düzenlemek değildir. Söz konusu olan, tersine, kendini kendinde olmayan, doğal olarak sahip olmadığı bir şeyle donatmaktır. Söz konusu olan kendine bir donanım, yaşamın mümkün olayları için bir savunma donanımı kurmaktır. Yunanlıların *paraskeuê* dediği de budur. *Askêsis* öznenin kendini kurabilmesi [için] bir *paraskeuê* oluşturma işlevini taşır. Üçüncü olarak, bana öyle geliyor ki bu felsefi çile, bu kendilik pratiği çilesinin ilkesi bireyi yasaya tabi kılmak değildir. İlkesi bireyi hakikate bağlamaktır. Yasaya tabi olmaktansa hakikatle kurulan bağ, bana bu felsefi çilenin en temel veçhelerinden biri gibi görünmektedir.

Kısacası, denebilir ki –ve, sanırım, geçen defa burada kalmıştım– çile, bir yandan, kendiyile upuygun, tam ve tamamlanmış bir ilişki tesis etmek için ihtiyaç duyulan doğru söylemleri, yaşamın bütün koşulları, olayları ve ani değişikliklerinde, edinmeye izin verir; öte yandan ve aynı zamanda, çile, insanın kendisinin bu söylemlerin öznesi olmasına, hakikati söyleyen özne olmasına ve hakikatin bu sözcelemesiyle, bu sözcelemenin kendisiyle, tam da hakikati söylüyor olma dolayısıyla çehre değiştirmesine [*transfiguration*] izin veren şeydir. Kısacası, şunu iddia edebiliriz: Felsefi çilenin, Helenistik ve Roma döneminde kendilik pratiği çilesinin esas anlamı ve işlevi doğru söylemin özneleşmesi olarak adlandıracığım şeyi temin etmesidir. Benim şahsen bu doğru söylemi taşımamı sağlar, benim şahsen doğru söylemin sözcelemenmesinin öznesi olmamı sağlar; oysa, bana öyle geliyor ki, Hristiyan çilesinin bambaşka bir işlevi olacaktır: Elbette kendinden vazgeçme işlevi. Ama kendinden vazgeçmeye doğru giderken, sanırım size geçen yıl ya da iki yıl önce, bilmiyorum,¹ sözünü ettiğim, özellikle önemli bir ana yer verecektir. Bu da itiraf, günah çıkarma anı, yani öznenin kendini doğru bir söylemde nesneleştirme anıdır. Bana öyle geliyor ki Hristiyan çilesinde, temel an olarak kendinin doğru bir söylemde nesneleştirilmesinden geçecek bir kendinden vazgeçme hareketi bulunacaktır. Bana öyle geliyor ki, pagan çilesinde, felsefi çilede, sözünü ettiğim dönemdeki kendilik pratiği çilesinde, söz konusu olan bir yaşama tekniğinin, bir yaşama sanatının ereği ve nesnesi olarak kendine kavuşmaktır. Söz konusu olan, temel an olarak kendinin doğru bir söylemde nesneleştirilmesi değil, doğru bir söylemin kendinin kendisi üzerindeki bir pratiği ve egzersizinde özneleştirilmesiyle kendine kavuşmaktır. Aslında, başından beri, göstermeye çalıştığım temel fark budur. Doğru söylemin özneleştirilmesi usulünün Seneca'nın metinlerinde aralıksız olarak tekrarlandığını göreceksiniz. Bu tekrar

1 Bkz. Collège de France Dersleri, 5 ve 12 Mart 1980.

Seneca'nın bilme [*savoir*] hakkında, filozofun dili hakkında, okuma hakkında, yazma hakkında, alman notlar hakkında, vb. şunu dediğinde gerçekleşir: Söz konusu olan, bilinen şeyleri kendinin kılmak (“*facere suum*”),² işitilen söylemleri, doğru olarak görülen ya da felsefe geleneği tarafından size doğru diye aktarılan söylemleri kendinin kılmak. Hakikati kendinin kılmak, doğru söylemin sözcelem öznesi olmak: Bence bu felsefi çilenin kalbi buradadır.

Böylece, doğru söylemin özneleştirilmesi olarak kavranmış çilenin ilk biçiminin, vazgeçilmez başlangıç biçiminin ne olacağını görüyorsunuz. Doğru söylemin özneleşmesi olarak çilenin ilk anı, ilk aşaması, ama aynı zamanda sürekli desteği olacak olan şey, dinlemeyi ilgilendiren, okumayı ilgilendiren, yazmayı ilgilendiren ve konuşma olgusunu ilgilendiren bütün teknikler ve pratikler olacaktır. Dinlemek, gerektiği gibi dinlemeyi bilmek; gerektiği gibi okumak ve yazmak; ayrıca konuşmak, doğru söylem tekniği olarak, çileci pratiğin sürekli desteği ve daimi eşlikçisi bu olacaktır. Ayrıca, buna geri döneceğiz, burada bir ölçüde Hristiyan ruhaniliğine özgü Kelamı duymaya ya da Kitapla ilişkiye yakınlaşan, ama ondan derin bir biçimde ayrılan bir şey olduğunu da görüyorsunuz. Dolayısıyla, bugün size bu üç şeyi açıklamaya çalışacağım, yani: önce, doğrunun özneleştirmesi olarak anlaşılmış biçimiyle çile pratiği olarak dinleme. Ardından: okuma ve yazma. Nihayet, üçüncü olarak: söz.

O halde ilk olarak: Dinlemek. Dinlemenin, gerçekte, çilede ve doğru söylemin özneleşmesinde ilk adım olduğu söylenebilir, çünkü dinlemek, temelde yine de sözel olduğunu bildiğiniz bir kültürde *logos*'un içeri alınmasını, söylenmiş olan doğrunun içeri alınmasını sağlayacak olan şeydir. Ama dinleme, aynı zamanda, eğer doğru olarak sürdürülürse, bireyin kendisine söylenen hakikate, *logos*'ta karşılaştığı hakikate ikna olmasına imkân verecektir. Nihayet, dinleme işitilmiş olan bu hakikatin, dinlenmiş ve gerektiği gibi alımlanmış bu hakikatin bir anlamda özneye köktüğü, onun içine yerleştiği, *suus* olmaya (onun olmaya) başladığı ve böylece *êthos*'unun kalıbını oluşturduğu sürecin başlangıç anıdır. *Alêtheia*'dan *êthos*'a (doğru söylemden temel davranış kuralı olacak olan şeye) geçiş elbette dinleme ile başlar. Bu dinlemeye dayalı çilenin çıkış noktası ve gerekliliği Yunanlıların, işitmenin derinlemesine muğlak doğası olarak gördükleri şeyde bulunur. İşitmenin bu muğ-

2 Seneca'da *facere suum* bulunur, ama bir şeyi temellük etmek anlamında; bkz. mektup 119, Alexandre ve mülkiyet susuzluğu hakkında “*quaerit quod suum faciat*” (*Lettres à Lucilius*, c. V, kitap XIX-XX, mektup 119, 7, a.g. edisyon, s. 62). Buna karşılık *se facere* gibi ifadeler bulunur: “*facio me et formo*” (*De la vie heureuse*, XIV, 4, Sénèque, *Dialogues*, c. II, çev. A. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1923 içinde, s. 30) veya *feri suum*: “kendine ait olmaya paha biçilemez (*inaestimable bonum est suum fieri*)” (*Lettres à Lucilius*, c. III, kitap IX, mektup 75, 18, s. 55).

lak doğası belirli metinlerde ifade edilmiştir. Bu konudaki en açık ve belirtik olanlarından birisi, Plutharkos'un tam olarak (*De Audiendo: Dinleme Üzerine Deneme* diye çevrilen) *Peri tou akouin* başlıklı metnidir.³ Bu *Dinleme Denemesi*'nde Plutharkos açık bir biçimde Theophrastus'tan ödünç aldığını söylediği ve, yine, tamamen geleneksel bir Yunan sorunsalından kaynaklanan bir temayı alır. Şunu der: Temelde, işitme, duyma, aynı anda bütün duyuların hem en *pathêtikos* hem de en *logikos* olanıdır. En *pathêtikos* olanıdır, yani bütün duyuların en –kabaca ve şematik olarak çevirelim– “edilgen” olanıdır.⁴ Yani ruh, işitmede, dış dünyayla ilgili olarak diğer bütün duyulardan daha fazla daha edilgendir ve ona dış dünyadan gelip onu şaşırtabilecek bütün olaylara daha fazla açıktır. Plutharkos şöyle açıklar: Etrafımızda olanları duymamak elimizde değildir. Nihayetinde, bakmak reddedilebilir: Gözler kapatılır. Bir şeye dokunmak reddedilebilir. Bir şeyi tatmak reddedilebilir. Duymamak elde değildir. Dahası, der, işitmenin edilgenliğini gösteren şey, bedenin kendisinin, fiziksel bireyin, ona ister görme isterse de dokunma yoluyla gösterilebilecek herhangi bir nesneden çok daha fazla duyduğu şeyden şaşırma ve sarsılma riskini taşımasıdır. Şiddetli ve bizi aniden yakalayan bir gürültüde sıçramamak imkânsızdır. Sonuç olarak, bedenin diğer bütün duyulara nazaran işitmeyle ilgili edilgenliği söz konusudur. Nihayet, ister sözleri, retorik etkileri duyarak ve onların pohpohlamasına duyarlılık göstererek, isterse de elbette müziğin –bazen pozitif ama bazen de zararlı– bütün etkilerine duyarlılık göstererek, işitme bariz biçimde diğer bütün duyulardan daha fazla ruhu büyüleme gücüne sahiptir. Burada çok sayıda formülasyonu olan çok eski bir Yunan temasını görürsünüz. İşitmenin edilgenliğiyle ilgili bütün bu metinlerde, elbette Odysseus'a gönderme vardır: Bütün duyularına hükmetmeyi, kendi kendine hâkim olmayı, kendini sunabilecek bütün hazları reddetmeyi başarmış olan Odysseus. Ama Sirenlerle karşılaşacağı bölgeye yanaştığında, hiçbir şey, ne cesareti, kendine hâkimiyeti, ne *sôphrôsune*'si, ne de *phronêsis*'i Sirenlerin kurbanı olmasını, şarkılarından ve müziklerinden büyülenmesini engelleyemezdi. İşitmesinin, dinlemesinin bütün duyularının en *pathêtikos*'u olduğunu bildiği için, denizcilerinin kulaklarını tıkama ve kendini yelken di-

3 *Nasıl Dinlemeli*, Plutarque, *Œuvres morales*, c. I-2, çev. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989 içinde.

4 “Sanırım, giriş olarak, işitme yoluyla algı üzerine bu düşünceleri okumak zevkini kaçırmayacaktır. Theophrastus, tüm algılar içinde tutkularla (*pathêtikôtatên*) en yakından bağıntılı olanın işitme yoluyla algı olduğunu söyler. Görülebilen, tadılabilen veya dokunulabilen hiçbir şey, belirli çınlamalar, patırtılar ve çığlıklar işitme duyumuza vurduğunda ruhu kavrayan algılar kadar büyük panik, şaşırma ve heyecan yaratmaz” (*id.*, 371-38a, s. 37).

reğine bağlatmak mecburiyetindedir.⁵ Ayrıca Platon'un şairler hakkında, müzik hakkında söylediklerini de hatırlayın.⁶ Dolayısıyla, duyma bütün duyuların en *pathêtikos* olanıdır. Ama, der Plutharkos, işitme aynı zamanda bütün duyuların en *logikos* olanıdır.⁷ *Logikos* ile, işitmenin *logos*'u diğer bütün duyulardan daha iyi kabul edecek duyu olduğunu söyler. Plutharkos şunu söyler: Diğer duyular, esas olarak hazlara ulaşmayı sağlar (görme hazzı, tat alma hazzı, dokunma hazzı). Diğer duyular hatalara da yol açar: Bunlar bütün optik hatalar, görme hatalarıdır. Esas olarak kötü huylar da, diğer bütün bu duyular, tat alma, dokunma, koklama, bakma yoluyla veya bedeninin bu işlevleri sağlayan bölümleri veya organlar yoluyla öğrenilir. Buna karşılık, duyma bütün duyular arasında erdemin öğrenilebileceği tek duyudur. Erdem bakmayla öğrenilmez. Kulakla ve sadece kulakla öğrenilir, çünkü erdem *logos*'tan, rasyonel dilden, fiilen seslerde mevcut olan, formüle edilen, sözle telaffuz edilen ve akıl tarafından rasyonel olarak telaffuz edilen dilden ayrılamaz. Dolayısıyla ruhun *logos*'a tek ulaşım yolu kulaktır. Böylece, duymanın temel muğlaklığı: *pathêtikos* ve *logikos*.

İşitmenin bu muğlaklığı, incelediğim dönemin (1.-2. yüzyıl) başka metinlerinde de bulacağımız, her zaman kendilik pratiği, ruhu yönlendirme, vb. meselesine göndermeyle yeniden ve yeniden bulacağımız bir temadır. Burada esas olarak iki metne gönderme yapmak istiyorum. Birincisi Seneca'nın 108. mektubu, diğeri ise Epiktetos. Aslında, her ikisi de duymanın muğlaklığına (*pathêtikos* ve *logikos*) dair genel temayı ele alır. Ama bunu biraz farklı bakış açılarından yaparlar. 108. mektupta Seneca dinlemenin edilgenliği meselesini ele alır. Dinlemeyi bu açıdan değerlendirir ve edilgenliğin kendi muğlaklığını göstermeye çalışır. Şöyle diyebiliriz: Plutharkos duymanın, aynı anda hem *pathêtikos* hem de *logikos* bir duyu olduğu için, muğlak olduğunu gösterir. Seneca duymanın edilgenliği (*pathêtikos* duyu) temasını ele alır, ama bu patetik öğeden, avantajları ve sakıncalarıyla birlikte bir muğlaklık ilkesi çıkarır. Bu açık bir şekilde 108. mektupta açıklanır. Duymanın kendisinin avantajlarını göstermek için Seneca şunu söyler: Kulağın bu şekilde içine nüfuz edilmesine, iradenin müdahalesi olmadan izin vermesi ve *logos*'dan kendi kavrama gücüne giren her şeyi devşirmesi, temelde, yine de, çok avantajlıdır. Böylece,

5 Cf. *Odyssea*, XII, dize 160-200.

6 Bkz. *Devlet*'in III. kitabında (397a-399e) taklitçi şairin reddi ve şehvet uyandıran melodilerin eleştirisi üzerine uzun argüman (Platon, *Oeuvres complètes*, c. VI, çev. E. Chambry, a.g. edisyon için de, s. 106-113).

7 "Ama onun [- işitme] tutkularla olduğundan daha fazla akılla (*logikôtera*) bağı vardır" (Plutarch, *Comment et outer*, 38a, s. 37).

der, felsefe dersleri [için] bile bu çok iyidir, çünkü anlaşılmasa bile, hiç dikkat verilmese bile, orada tamamen edilgen bir şekilde bulunulsa bile, geriye hep bir şey kalır. Geriye hep bir şey kalır, çünkü *logos* kulağa nüfuz eder, ve ardından orada, özne istese de istemese de *logos*'un ruh üzerinde bir çalışması olur. "Bir filozofun dersine gelen kişi, oradan her halükârda her gün bir meyve devşirmelidir. Ve, her halükârda, evine iyileşme yolunda ya da daha kolay iyileştirilebilir olarak döner."⁸ Daha önce karşılaştığımız, felsefe dersinin aslında bir tedavi olduğu fikri [yeniden karşımıza çıkar]; hatırlarsanız bu Epiktetos'un şunu dediğinde söylediği şeydi: Felsefe okulu bir *iatreion*, bir sağlık ocağıdır.⁹ Dolayısıyla, felsefe okuluna sağlık ocağına gider gibi gidilir. Her zaman geriye ya iyileşme yolunda ya da daha akla yakın olarak dönülür. İşte felsefenin erdemi, herkesin burada kazançlı çıkmasıdır: Yeni yetmeler (bu *studentes*, öğrenciler, için verilen tanımdır) ve aynı zamanda bildik çevreleri (*conversantes*);¹⁰ yani, eğitimlerini [*formation*] tamamlamak veya kendileri filozof olmak için gayretle okuyanlar kadar, sırf filozofun etrafında toplananlar. Bu ikinciler de felsefeden kâr elde eder. Güneşe çıkıldığında, der, bunun için gelinmemiş olsa bile yanılır. Veya, yine, bir parfüm dükkânında uzun süre kalındığında istemeden dükkânın kokusu üstünüze siner. Aynı şekilde, "dikkatsiz olanlar (*neglegentibus*) için bile faydalanılacak oldukça güçlü bir şeyi ister istemez almadan felsefe dersinden çıkılmaz."¹¹

Bu fıkra tadında ve eğlendirici pasaj aslında önemli bir doktrin unsuruna gönderme yapar: Ruhun tohumları doktrini. Dünyaya gelen her rasyo-nel ruhta erdem tohumları vardır ve bu erdem tohumları öznenin etrafında dile getirilen ve öznenin kulak yoluyla devşirdiği sözler, hakikat sözleri tarafından uyandırılır ve harekete geçirilir. Nasıl özne bu hakikat tohumlarından sorumlu değilse ve bu tohumlar ona aklının doğası tarafından atılmış ise, uyanma da, aynı şekilde, özne dikkatini vermeden bir *logos* yoluyla gerçekleşebilir. Burada *logos*'un erdem üzerine, ruh üzerine çalışmasının otomatikliği tarzında bir şey vardır; hem erdem tohumlarının varlığına, hem doğaya, hem de doğru *logos*'un niteliğinin ta kendisine borçlu olunan bir [otomatiklik].

8 Sênèque, *Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XVII-XVIII, mektup 108, 4 (s. 178).

9 "Bir felsefe okulu nedir? Bir felsefe okulu bir *iatreion*'dur (sağlık ocağı). Felsefe okulundan çıkar-ken haz almamış olmak gerekir, acı çekmiş olmak gerekir. Çünkü felsefe sağlıklı olduğunuz için ve sağlıklı olarak gitmiyorsunuz. Biri çıkmış bir omuzla, bir başkası apseye, bir üçüncüsü fistülle, bir diğeri baş ağrısıyla gelir" (Épictète, *Entretiens*, III, 23, 30, a.g. edisyon, s. 92).

10 "İşte felsefenin erdemi herkesin burada kazançlı çıkmasıdır, dönmeler veya sadece bildik çevreleri (*ea philosophiae vis est ut non studentis, sed etiam conversantis iuvet*)" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, yukarıda yapılmış alıntı 8. dipnot).

11 A.g.e.

Dolayısıyla, işte işitmenin edilgen tarafının avantajı budur. Ama yine bu 108. mektupta Seneca, bunun karşısında sakıncalar olduğunu belirtir. Derse gidildiğinde, güneşte kalındığında yanıldığı gibi, felsefenin içinize işlemesine izin verseniz de, der Seneca, bazıları vardır ki felsefe okuluna hiçbir fayda görmeden devam ederler. Bunun nedeni, bu insanların felsefe okuluna *discipuli* (çömez, öğrenci) olarak katılmamalarıydı. Orada *inquilini*, yani kiracı gibi bulunuyorlardı.¹² Felsefe dersinde işgal ettikleri yerin kiracısıydılar ve nihayetinde orada hiçbir kâr elde edemediler kaldılar. Ama erdem tohumları ve *logos*'un etkileri –hatta edilgen etkileri– teorisi, öğrenmelerini sağlayacağı için, sadece kiracı olarak kalmış olmalarının nedeni söylenene dikkat etmemiş olmalarıdır. Yalnızca süslemelere, güzel sese, kelime ve tarz arayışına dikkat ediyorlardı. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi burada –birazdan buna geri döneceğim– şu sorunun kalıbı vardır: *Logos*, hakikati söylediği için, ruha kendiliğinden ve otomatik olarak etkide bulunma gücüne sahip olduğuna göre, nasıl oluyor da dikkat edilgen olduğunda her zaman pozitif etki yapmıyor? Dikkat yanlış yönlendirildiği için. Doğru nesne veya hedefe yönlendirilmediği için. Dolayısıyla, belirli bir dinleme sanatı, her halükârda bir dinleme tekniği, uygun bir dinleme biçimi gerekir.

Şimdi Epiktetos'un metni: Bu Sohbet II, 23'tedir ve Epiktetos bu temayı tekrar ele alır, ama bu kez *logikos* duyusu olarak duyma açısından. Seneca, duyma edilgendir ve bu da hem sakınca hem de avantaj getirir derken, Epiktetos *logos*'u devşirme gücüne sahip olan duyu olarak ele alıp duymadan hareket ederek, bunun dahi muğlak olduğunu, yani bu mantıksal dinleme ediminde bile zorunlu olarak edilgen, zorunlu olarak patetik alana ait ve bu yüzden tüm dinlemeyi, hakikatin sözünü dinlemeyi bile biraz tehlikeli kılan bir şey olduğunu gösterecektir. Epiktetos şunu der: “Mükemmeliyete doğru söz ve eğitim yoluyla (*dia logou kai paradoseôs*) ilerlemelidir.”¹³ Dolayısıyla dinleme, *logos*'u dinlemek ve eğitim, aktarılmış söz olan *paradosis*'i devşirmelidir. Oysa, der Epiktetos, bu *logos*, bu *paradosis*, kendilerini çıplak olarak göstermezler. Hakikatler böyle aktarılmaz. Hakikatlerin, dinleyicinin ruhuna kadar ulaşması için telaffuz edilmeleri gerekir. Yani hakikatler sözün kendisine ve söylemde düzenlenmesine bağlı belirli unsurlar olmadan telaffuz edilemezler. Özel olarak iki şey gerekir, der Epiktetos. İlk olarak, bir *lexis*. *Lexis*, söyleme

12 “Ne yani! Bir filozofun karşısında yıllarca kamp yapan, ama ondan en ufak bir üstünlük bilgisi bile almanmış olanları bilmiyor muyuz?” Ben kesinlikle biliyorum: sebat ve devamlılık örneğidirler, ama bana göre, öğrenciden çok (*non discipulos philosophorum*) okulun sakinleridirler (*inquilinos*)” (*id.*, mektup 108, 5, s. 178).

13 Epiktetos, *Encheiridion*, II, 23, 40 (s. 108).

biçimidir: Belirli bir söyleme biçimi olmadan şeyler söylenemez. Öte yandan, “terimlerde belirli bir çeşitlilik ve belirli bir incelik” diye adlandırdığı şeyi kullanmadan da şeyler söylenemez. Burada demek istediği, şeylerin, [onları] adlandıran terimleri seçmeden ve dolayısıyla fikrin kendisinin, daha doğrusu söylemin hakikatının doğrudan doğruya aktarılmasını engelleyen belirli stilistik ya da semantik tercihler olmadan aktarılamayacağıdır. O takdirde, hakikat yalnızca *logos* ve *paradosis* (söylem ve sözel aktarım) yoluyla söylenebildiği için, bu sözel aktarım bir *lexis*’e ve semantik seçimlere başvurduğu anda, dinleyicinin dikkatini sadece söylenen şeye değil, aynı zamanda sözün unsurlarına ve yalnızca onun söylenmesini sağlayan unsurlara yöneltebileceğini tahmin edebilirsiniz. Dinleyici, der Epiktetos, esir alınma ve daha ileri gidememe (*katamenoî*) riski ile karşı karşıyadır.¹⁴ Oradan, *lexis*’in unsurlarından veya söz dağarcığı unsurlarından öteye gidememek, konuşan ve dinleyicilerine hitap eden her bireyin maruz kaldığı şeydir. Öte yandan, gereken yerde dikkat etmeyen her dinleyici de buna maruz kalır. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi, iştirme ile her halükârda muğlak bir dünyada, muğlak bir sistemdesinizdir. İster tutku tarafından alınsın, ister *logikos* tarafından alınsın, dinleme her halükârda hep hataya tabidir. Her zaman yanlış anlamaya, dikkat yanlışlarına tabidir.

Burada Epiktetos’un, bizi tam da dinlemeye dayalı çileye götüren bir nosyonu gündeme getirdiğine inanıyorum. Şöyle der: Temelde, dinlerken işimiz bir *logos* ile olduğu için, bu *logos* bir *lexis*’den (bir söyleme tarzı) ve belirli kelimelerden de ayrılamayacağı için, dinlemenin neredeyse konuşmak kadar zor olduğunu anlarız. Çünkü konuşulduğunda, bazen faydalı bir biçimde, bazen boşu boşuna ve bazen de zararlı bir biçimde konuşulduğunu kendimize söylememiz gerekir. Aynı şekilde, faydalananarak dinlenebilir; tamamen faydasız bir şekilde ve hiçbir kâr elde etmeden dinlenebilir; hatta sadece zarar görecektir şekilde de dinlenebilir. İşte, der Epiktetos, gerektiği gibi, faydalı biçimde konuşmayı bilmek için, boş ve zararlı biçimde konuşmaktan kaçınmak için bir *tekhnê*, bir sanat gerekir. Gerektiği gibi heykel yapmak için de belirli bir *tekhnê* gerekir. Oysa, der, dinlemek için *empeiria* gerekir, yani yetkinlik, deneyim, diyelim ki: edinilmiş beceri. Ayrıca *tribê* gerekir (*tribê* uygulama, gayretli pratik demektir). Dolayısıyla, tıpkı konuşmak için *tekhnê* gerektiği gibi dinlemek için *empeiria* (edinilmiş beceri) ve *tribê* (gayretli pratik) gerekir. Burada hem yakınlaşmayı hem de farkı görüyorsunuz. Epiktetos’un, gerekti-

14 “Öte yandan, ilkelerin öğretilmesi belirli bir söyleyiş (*lexis*) ve kullanılan cümlelerde belirli bir incelik gerektirdiği için, buna kapılan ve orada kalan (*katamenoûsin autou*) insanlık vardır: Biri tarza (*lexis*) kapılmıştır, diğeri sılıpılmıştır” (id., 2.3, 40-41, s. 108).

ği gibi konuşmak için, bir *tekhne*, bir sanat gerektiğini vurguladığını görüyorsunuz. Halbuki, dinlemek için deneyime, yetkinliğe, gayretli pratiğe, dikkate, uygulamaya, vb. ihtiyaç vardır. Oysa teknik felsefe söz dağarcığında (kısaca felsefi söz dağarcığı) bir yandan *tekhne* ve öbür yandan *tribe* ve *empeiria* arasında çok sık görülen, bilinen ve kabul edilmiş bir karşıtlık (her halükârda bir ayırım) vardır. Bu konuda *Phaedrus*'ta çok açık bir metin vardır. 207b'de, Platon tıptan ve hitabet sanatından bahseder. Orada şunu der: Tıpta ve hitabet sanatında çok alışkanlık, deneyim, vb. gerektiği barizdir. Ama, der, *empeiria* ve *tribe* (iki kelime tıpkı Epiktetos'un metninde olduğu gibi eşleşmiştir) yeterli değildir. Bunun dışında, *tekhne*'ye ihtiyaç vardır: *Tekhnê* bilgi [*connaissance*] üzerinde temellenir ve bilgiyi gerektirir – kendi gerçekliğinde bedeninin bilgisi. Tıp, böylece, bedeninin bilgisine dayanan bir *tekhne* olacak, her halükârda bir *tekhne* varsayacaktır. Hitabet sanatı ruhun bilgisine [*connaissance*] dayandığı ölçüde bir *tekhne* olacaktır. Halbuki, *empeiria* ve *tribe* söz konusu olduğunda bilgiye ihtiyaç yoktur.¹⁵ Bu koşullar altında, doğal olarak, Epiktetos'ta –ama kısaca kendilik pratiğiyle ilgili olarak dinleme üzerine bütün düşüncülerde–, çilenin birinci aşamasında olduğumuz için, dinlemenin niye *tekhne* olarak tanımlanamayacağını anlarsınız. Dinlemede hakikat ile temas kurmaya başlanır: *tekhne*'nin kendisi bir bilgi, sadece dinleyerek edinilecek bir bilgiyi önden varsaydığında, dinlemenin kendisi nasıl bir *tekhne* olabilir? Sonuç olarak, kelimeyi biraz yumuşatarak, bir “dinleme sanatı” olarak adlandırılabilir olan şey, kelimenin katı anlamında bir “sanat” olamaz. Dinleme bir deneyim, yetkinlik, beceri, dinlemenin talepleriyle aşına olmanın bir yoludur. *Empeiria* ve *tribe*, henüz *tekhne* değildir. Konuşmak için bir *tekhne* vardır, ama dinlemek için bir *tekhne* yoktur.

Peki, henüz *tekhne* olmayan, bu gayretli, kurallı pratik nasıl ortaya çıkar? Hangi kurala tabidir ve hangi talepleri vardır? Sorun şudur: Karşımızda, *pathêtikos* tarafı ve *logikos* rolüyle muğlak bir dinleme olduğu için, kötücül olabilecek irade dışı edilgenlik etkilerini mümkün olduğunca eleyerek, bu *logikos* rolü nasıl muhafaza edilebilir? Kısacası, dinlemenin bu üzerinde düşünülmüş, uygulamalı pratiğinde söz konusu olan, mantıksal dinlemeyi arıtmaktır. Mantıksal dinleme kendilik pratiğinde nasıl arındırılır? Temelde, üç yolla. İlki, elbette sessizliktir. Eski, atadan kalma, seküler, hatta kendilik pra-

15 “Birinde [tıp] olduğu gibi diğerinde de [retorik], bir doğanın analizine doğru gidilmelidir: Birinci sinde bedeninin analizi, ikincisinde ruhun analizi, eğer rutin (*tribe*) ve deneyim (*empeiria*) ile yetinmek yerine sanata (*tekhne*) baş vurmak isteniyorsa” (Platon, *Phèdre*, 270b, çev. L. Robyn, a.g. edisyon, s. 80).

tiklerinde bin yıllık olan bir kuraldır bu; bildiğiniz üzere, Pythagorasçıların vurguladığı ve dayattığı kuraldır. Metinler ve özellikle Porphyrios'un *Pythagoras'ın Hayatı*¹⁶ metni bunu tekrar eder. Pythagorasçı cemaatlere yeni girip öğretiyi başlatılacak olanlara beş yıllık sessizlik mecburi kılınıyordu. Elbette, beş yıllık sessizlik beş yıl boyunca hepten susmak gerektiği anlamına gelmiyordu. Ama bütün doğru söylem pratik ve egzersizlerinde, henüz bir acemi olanın konuşma hakkı yoktu. Dinlemesi, bütünüyle dinlemesi, müdahale etmeden, itiraz etmeden, kendi fikrini söylemeden ve ders vermeden sadece dinlemesi gerekiyordu. Sanırım, bu ünlü beş yıllık sessizlik kuralına vermemiz gereken anlam budur. Özellikle Stoacıların işaret ettiği ve geliştirdiği bu temayı size sözünü ettiğim metinlerde ve temel olarak Plutharkos'ta, Seneca'da,¹⁷ daha yumuşak ve gündelik hayata daha uygun hale getirilmiş olarak bulursunuz. Özellikle Plutharkos'ta sessizliğin gerekliliği üzerine tüm bir yorum dizisi bulursunuz. Az önce sözünü ettiğim *Peri tou akein* denemesinde ve gevezelik üzerine başka bir denemede bulursunuz, elbette açık ki sessizliğin tam karşısı olarak gevezelik; öğrenmeye ve felsefeye başladığında tedavi edilmesi gereken ilk kötü huy olarak gevezelik üzerine. Plutharkos sessizlik alıştırmalarını iyi eğitimin temel unsurlarından biri yapar. Sessizlikte, der –*Gevezelik Üzerine Deneme*'de– derin, gizemli ve ağırbaşlı bir şey vardır.¹⁸ Sessizliği insanlara öğreten tanrılardır ve bize konuşmayı öğreten insanlardır. Gerçekten asil bir eğitim, gerçek bir kraliyet eğitimi alan çocuklar önce sessizliği korumayı öğrenirler ve sadece bunun ardından konuşmayı öğrenirler. Dille ilgili olarak sessizlik ekonomisinin bütün bu tarihi, iyi bildiğiniz üzere, ruhanilikte bir rol oynamıştır – buna elbette geri dönülebilir. Ayrıca eğitim sistemlerinde de çok önemli bir rolü olmuştur. Çocukların konuşmadan önce susması gerektiği ilkesi, içinde bulunduğumuz dönemde bizi şaşırtan bir ilke, ama

16 “Aralarında sıra dışı bir sessizlik hâkimdi.” (Porphyre, *Vie de Pythagore*, çev. E. des Places, a.g. edisyon, § 19, s. 44). Ayrıca bkz. İsokrates'in *Busiris*'te Pythagoras'ın öğrencileri için söyledikleri: Onlar “sessizliklerinde, sözün en büyük şöreti kazandırdığı insanlardan daha fazla hayranlık uyandırır” (*Busiris*, XI, çev. G. Mathieu ve E. Brémond, a.g. edisyon, § 29, s. 195), ayrıca İamblichus'un *Pythagoras'ın Hayatı*'ndaki belirleyici sayfa: “Bu üç yıllık [ön inceleme] ardından, kendine bağlananlara, kendilerine ne kadar hâkim olduklarını görmek için beş yıllık bir sessizlik dayattı;” “İlk önce, kendine gelenleri derinlemesine incelemek için, ‘dillerini tutup tutamadıklarına’ (*ekhemuthein*) bakardı, fiilen kullandığı terim buydu, susma ve kendilerine verilen eğitimde duyduklarını kendilerine saklama gücüne sahip olup olmadıklarını incelerdi. Ardından, mütevazı olup olmadıklarına bakardı ve sözden çok sessizlikle ilgilenirdi” (*id.*, § 90, s. 55).

17 “Felsefe bizim sessiz hayranlığımızı kabul etsin” (*Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 52, 13, s. 46).

18 “Sessizlikte derin, gizemli ve ağırbaşlı bir şey vardır.” (*Traité sur le barandage*, 504a, Plutarque, *Oeuvres morales*, c. VII I, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, a.g. edisyon, t. 4, içinde s. 232).

unutmamak gerekir ki, daha birkaç on yıl önce, en azından 1940 savaşı öncesinde, bir çocuğun eğitimi temel olarak sessizlik alıştırmasıyla başlıyordu.¹⁹ Bir çocuğun serbestçe konuşabilmesi fikri, Antik Yunan ve Roma'dan modern Avrupa'ya kadar eğitim sisteminden sürülmüştü. Dolayısıyla burada sessizlik eğitimi söz konusudur. Ama vurgulamak istediğim bu değil. Vurgulamak istediğim, Plutharkos için, sessizlik, Tanrıların bu öğretisi, sadece insanların eğitiminin temel ilkesi değildir; bütün yaşam boyunca insan kendi üzerinde katı bir sessizlik ekonomisi uygulamalıdır. Olabildiğince susmak gerekir. Olabildiğince susmak ne demektir? Bu, elbette, bir başkası konuşurken konuşmamak gerektiği anlamına gelir. Ama aynı şekilde, –ve, bence, Plutharkos'un gevezelik üzerine metninin önemli noktası buradadır– bir şey işitildiğinde, bir ders işitildiğinde veya bir bilgenin konuştuğu işitildiğinde ya da bir şiirin okunduğu veya bir cümlenin alıntılandığı işitildiğinde, dinlemeyi adeta bir sessizlik aurası ve tacı ile çevrelemek gerekir. İşittiğimiz şeyi anında söze dökmek gerekir. İşitileni, kelimenin katı anlamında tutmak, yani muhafaza etmek ve onu söze dökmekten sakınmak gerekir. Plutharkos, eğlenmek için, gevezede çok garip bir fiziksel anomali olduğunu tahayyül eder. Ona göre, der Plutharkos gülerek, gevezede kulak doğrudan doğruya ruhla değil, dil ile iletişindedir.²⁰ Öyle ki, bir şey söylenir söylenmez dile geçer ve elbette kaybolur. Gevezenin kulak yoluyla devşirdiği her şey akar gider, hemen söylediği şeye dökülür ve söylediğine döküldüğü için işitilmiş olan bu şey ruh üzerinde hiçbir etki yapamaz. Geveze her zaman boş bir saksıdır. Geveze tedavi edilemez, çünkü bu gevezelik illeti, diğer illetler gibi, sadece *logos* ile iyileştirilebilir. Oysa geveze *logos*'u tutan biri değildir, *logos*'u hemen kendi söylemine dökülmeye bırakır. Sonuç olarak, geveze, susmak istemediği sürece iyileştirilemez.²¹ Bütün bunların ne ciddi ne de önemli olduğunu söyleyeceksiniz. Yine, ve size bunu birazdan göstermeye çalışacağım, düşünüyorum ki başlama aşamasında olanın dilindeki bütün bu yükümlülükleri, sessizlik-söz ekonomisinin tamamen farklı olduğu Hristiyan ruhaniliğinde bulunacak olan dinleme ve söz yükümlülükleriyle karşılaştırmak ilginçtir.²² Dolayısıyla

19 Sessizlik yoluyla eğitime bir tanıklık için, bkz. *Dits et Écrits*, op. cit., c. IV, no. 336, s. 525.

20 “Bu kişilerin dinleme davranışı kesinlikle ruh yönüne değil, dil yönüne açıktır” (*Traité sur le bavardage*, 502d, § 1, s. 229).

21 “Felsefenin gevezelik ile ilgili olarak giriştiği tedavi zor ve çetindir; kullandığı ilaç, söz, dinleyici gerektirir ve gevezeler kimseyi dinlemezler, çünkü durmadan konuşurlar.” (*id.*, 502b, § 1, s. 228).

22 Pythagorasçı ve Hristiyan cemaatlerde sessizlik kurallarının bir karşılaştırması için, bkz. A.-J. Festugière, “*Sur le De Vita Pythagorica de Jamblique*”, *Études de philosophie grecque*, op. cit., için de ve özellikle s. 44 / 451.

dinlemeye dayalı çilede, dinlemenin *pathêtikos* ve tehlikeli yanını *logikos* ve pozitif yanından ayırmak üzere ilk kural, sessizliktir.

Ama, elbette, bu sessizlik yetmez. Bu sessizliğin ötesinde belirli etkin bir tutum gerekir. Bu etkin tutum, görünüşteki sıradanlıklarına rağmen yine oldukça ilginç olan farklı biçimlerde analiz edilir. İlk olarak, dinleme dinleyenlerden çok belirli, o dönemin metinlerinde çok kesin olarak tarif edilmiş bir fiziksel tutum talep eder. Bu çok belirli fiziksel tutumun çifte bir işlevi vardır. İlk önce, hiçbir kesinti, hiçbir kıpırdanma olmadan azami dinlemeye izin verme işlevi vardır. Ruh adeta kendisine hitap eden sözü sıkıntısız olarak devşirmelidir. Sonuç olarak, eğer ruhun kendisine hitap eden sözü dinleme için tamamen saf ve sıkıntısız olması gerekiyorsa, bedenın kendisinin de mutlak anlamda sakin kalması gerekir. Beden ruhun dinginliğini ifade etmeli ve adeta temin etmeli, mühürlemelidir. Dolayısıyla, çok belirli ve mümkün olduğunca hareketsiz bir fiziksel tutum zorunludur. Ama aynı zamanda bedenın –adeta dikkatini vurgulamak, onu ifade etmek, söylenmekte olanı takip etmesini sağlamak için– belirli işaretlerle, ruhun kendisine önerildiği ve aktarıldığı biçimiyle *logos*’u fiilen iyi anladığını ve devşirdiğini göstermesi gerekir. Dolayısıyla, hem dikkatin niteliğini ve ruhun söylenene şeffaflığını temin eden temel bir bedensel hareketsizlik kuralı, hem de dikkat işaretleri dayatacak semiyotik bir sistem vardır; bu dikkat işaretleriyle dinleyici hem hatiple iletişim kurar, hem de dikkatinin hatibin söylemini iyi takip ettiğinden emin olur.

Bu konuda çok ilginç ve açık bir metin vardır. İskenderiyeli Philon’un size daha önce sözünü ettiğim *De Vita Contemplativa*’sındadır bu metin.²³ Bu *De Vita Contemplativa*’da söz konusu olan, bildiğiniz gibi, *Therapeutes* olarak adlandırılan ve amacı tam olarak ruhu tedavi edip kurtarmak olan bir ruhani gruptur. Kapalı bir cemaat halinde yaşayan bu *Therapeutes*’in çok belirli kolektif pratikleri vardır ve bunlar arasında şölenler vardır. Bu şölenlerde biri sözü alıp dinleyiciyi veya oturmuş olup şölene katılanları ve en genç, en az dahil olmuş olan ve çepeçevre ayakta duranları eğitir. [...] Şimdi, der Philon, herkesin aynı şekilde durması gerekir. İlk olarak, hatibe doğru dönmele-ri (*esi auton*) gerekir. “*Epi mias kai tês autês skheseôs epimenontes*”i koruyarak (aynı *skhesis*, aynı tek ve özdeş tutumu alarak) ona doğru dönmüş olmaları gerekir.²⁴ Dolayısıyla, bu bir sabit, hareketsizlik tarafından temin ve ifade

23 Bkz. 20 Ocak Dersi, İkinci Saat.

24 Dinleyiciler, kendi taraflarında, kulak vererek, gözlerini üzerinde sabitleyerek (*ers auton*), hareketsiz bir tutumda kalarak (*epi mias kai tês autês skheseôs epimenontes*), onu dinlerler (Philon, *De Vita contemplativa*, 483M, çev. P. Miquel, a.g. edisyon, § 77, s. 139).

edilen bir dikkat mecburiyetine gönderme yapar. Bu, aynı zamanda, bildiğiniz gibi, diyelim ki, Antik Çağ'ın beden kültürü açısından da çok ilginç bir şeye gönderme yapar: Bu, bedenın bütün kıpırdanmalarına, tüm irade dışı hareketlerine, tüm kendiliğinden hareketlere, vb. dair her zaman son derece aleyhte bir hükümdür. Hareketsizlik, bedenın kalıbı, olabildiğince hareketsiz bedenın heykelsiliği çok önemlidir. Ahlâkın bir teminatı olarak çok önemlidir. Ayrıca, jestlerin, hatibin jestlerinin, ikna etmek isteyenın jestlerinin, çok kesin bir dil oluşturacak jestlerin azami bir semantik değer kazanması için de çok önemlidir. Bu dilin çok kesin ve etkili olabilmesi için, anlamı taşıması için, bedenın kendisinin de, olağan durumda ve konuşmazken, tamamen hareketsiz, düz ve heykel gibi olması gerekir. Dolayısıyla, sürekli kıpırdayan ve münasebetsiz hareketler yapanların kötü ahlâkı ve entelektüel niteliği hakkında bir yığın metin bulursunuz. Hareketlerin bu münasebetsizliği ve bedenın bu süregiden hareketliliği, *stultitia*'nın fiziksel versiyonundan başka bir şey değildir;²⁵ bildiğiniz gibi, ruhun, zihnın ve dikkatin süregiden o huzursuzluğu anlamında *stultia*; bir öznenen diğerine, bir dikkat noktasından diğerine giden, sürekli oradan oraya seken ve ahlâkı versiyonu *effeminatus*'un,²⁶ kendisiyle ilgili olarak edilgen olan, kendisine *egkrateia*, hâkimiyet, hükümlanlık uygulama gücü olmayan erkek anlamında efemine erkeğin tutumunda bulur. Bütün bunlar birbiriyle ilişkilidir. Philon'un sözünü ettiği fiziksel hareketsizlik zorunluluğu üzerine, Seneca'nın 2. mektubunda bulunan ve neredeyse aynı döneme özgü bir metin okumak istiyorum: Biliyorsunuz okulda, tiyatrodavrandığınız gibi davranamazsınız.²⁷ Seneca burada şöyle söyler: "Eğer iyi incelelerseniz, dünyadaki her şey kendini her türlü dış işaretle ele verir ve ahlâka dair bir işareti yakalamak için en küçük ayrıntılar yeterlidir. Kötü ahlâklı adam [*impudicus*: Aşağı yukarı *effeminatus* ile aynı anlamı taşıyan, kötü cinsel ahlâka işaret eden, ama [aynı zamanda], genel olarak, kötü bir ahlâk ve, yine, *êthos* alanında [*stultitia*'yı karakterize eden davranışı, huzursuzluğu çeviren bu kelimeyi kullanması ilginçtir; M.F.] kendini yürüme şekliyle, bir el hareketiyle, bazen basit bir hazırcevaplıkla, bir parmağını kafasına götürmesiyle [ve kafasının tepesini kaşmasıyla: Bütün bunlar kötü huy ve kötü ahlâk işaretleridir; M.F.] ele verir."²⁸ Düzenbaz, kendini gülmesiyle ele verir; deli, fizyono-

25 *Stultitia* üzerine, bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat.

26 Bu *effeminatus* kişiliği konusunda, bkz. Foucault'nun *Hazların Kullanımı*'ndaki notları, *op. cit.*, s. 25.

27 "Tiyatro alkışlarını okul alkışlarıyla karıştırmayalım: Tezahürat gösterirken bile korunması gereken bir adap vardır." (*Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 52, 12, s. 45).

28 (Alıntılanmış olan) Seneca edisyonunda P. Veyne bu konuda şu notu düşer: "Kafayı parmakla kaşımak, "otusuk" jesti, eril haysiyetten yoksundu, bu dışıl bir jestti" (s. 220).

misi ve genel görünüşüyle. Bu kusurlar bazı algılanabilir işaretler yoluyla keşfedilir. Ama bireyi aslıyla tanımak ister misin? Övgüyü nasıl verdiğine ve nasıl aldığına bak. [Felsefe derslerinde vakidir ki; M.F.] her yandan eller kalkar ve filozofun onuruna alkış tutar; filozofun başı coşkulu dinleyicilerin kalabalığı arasında kaybolur. Övgüyle, daha doğrusu çılgınlarla kaplanır. Bu gürültülü gösterileri, amacı insanları eğlendirmek olan mesleklere bırakalım. Felsefe bizim sessiz hayranlığımızı kabul etsin.”²⁹ Dolayısıyla, Philon’un, hakikat sözünün iyi dinlenmesi için hiçbir dışsal huzursuzluk, hiçbir jest olmadan tek ve aynı tutumu koruma mecburiyeti hakkındaki metnine geri dönüyorum. Ama, der Philon, bu tutumu korurken öğrencilerin –şölen esnasında dinleyenlerin– ilk olarak, takip ettiklerini ve anladıklarını (takip ettiklerini: *sumienai*; anladıklarını: *kateilêphenai*) fiilen göstermek için işaret vermeleri gerekir mi? Takip ettiklerini ve anladıklarını göstermeleri gerekir, o halde, bunun için baş işaretleri ve dinleyiciye belirli bir bakma biçimi kullanmalıdırlar. İkinci olarak, onaylarlar ve onayladıklarını göstermek için bunu bir gülümseme ve hafif bir baş hareketiyle ifade etmelidirler. Nihayet, eğer şaşırdıklarını, takip etmediklerini göstermek isterlerse başlarını hafifçe sallamalı ve sağ elin işaret parmağını kaldırmalıdırlar, bizim de hepimizin³⁰ okulda öğrendiğimiz jest. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi, dikkatin iyi odaklanmasını sağlayan ve dolayısıyla *logos*’un ruha nüfuz etmesini sağlayan heykelsi hareketsizliğin böyle ikili bir çehresi vardır. Ama, aynı zamanda, dinleyicinin hem dikkatini gösterdiği hem de kendine, adeta, gerçekten takip edip anladığını gösterdiği, bundan emin olduğu, aynı zamanda da konuşanın ritmine rehberlik ettiği, söylemin ritmine rehberlik ettiği, konuşmakta olanın açıklamalarına rehberlik ettiği tüm bu bedensel semiyotik oyun vardır. Dolayısıyla, bu iyi felsefe dinleyicisinden talep edilen bir tür etkin ve anlamlı sessizliktir. Bu dikkatin, iyi dikkatin, iyi dinlemenin bir anlamda fiziksel düzenlemesinin ilk veçhesidir.

Ayrıca, genelde tutumla ilgili olan bir düzenleme, daha doğrusu daha genel bir ilke daha vardır. Bu ilkeye göre, doğru söylemi iyi dinlemenin gerektirdiği şey, sadece söz konusu belirli fiziksel tutum değildir. Felsefeyi dinleme, iyi dinleme, bir tür kendini hasretme olmalı ve dinleyende, hocanın söylemini harekete geçiren ve destekleyen bir irade tezahürü olmalıdır. İşte burada, elbette özellikle Platon’a ya da Platon’un ilk Sokratik diyaloglarına götürül-

29 *Lettres à Lucilius*, c. II, kitap V, mektup 52, 12-1 (s. 45-46).

30 “Bir baş işaretleriyle, bir bakışla, anladıklarını gösterirler (*sumienai gar kateilêphenai*); bir gülümsemeyle, hafif bir alın hareketiyle, hatibi onayladıklarını gösterirler; başın hafif bu hareketiyle ve sağ elin işaret parmağıyla şaşırdıklarını gösterirler” (*De Vita contemplativa*, 483M, § 11, s. 139).

düğü takdirde çok önemli olan bir unsur vardır. Bu konuda, hakikati söyleyenle ilişkide alınacak iyi tutum üzerine Epiktetos'ta iki pasaj vardır. Bu iki pasajı *Sohbetleri*'nin ikinci kitabında ve üçüncü kitabın birinci sohbetinde bulursunuz. Her iki durumda da söz konusu olan, iki genç, nazik, çıtı pıtı, kokulara bürünmüş, saçları kıvırtılmış, vb. kişinin Epiktetos'u dinlemeye ve hocanın yönlendirmesini talep etmeye geldiği bir sahne söz konusudur. Epiktetos ise bu gençleri reddeder. Ya da, her halükârda, dinleme arzularını kabul etmekte büyük tereddüt gösterir. Epiktetos'un bu reddi açıklaması ilginçtir. Özellikle de, kokulara bürünmüş bu genç insanlardan biri söz konusu olduğunda. Bu genç dersi dinlemiştir ve bir süre sonunda sinirlenip Epiktetos'a şunu söyler: öğrettiklerinden hiçbir şey öğrenmedim. Ayrıca, bana hiç dikkat etmedin. Sanki orada yokmuş gibiydim: "Sana sık sık geldim, ama bana hiç cevap vermedin." ³¹ Genç adam şikâyetini sürdürür. Der ki: Bana cevap vermedin, oysa "ben zenginim", oysa "ben güzelim", oysa "ben güçlüyüm", oysa ben iyi bir konuşmacıyım. Dolayısıyla, ve bu önemli bir unsurdur, retorik dersi almıştır ve nasıl konuşulacağını bilir. Epiktetos cevap verir: Ah! Biliyorsun ki, zengin insanlar diyorsun ama, senden daha zenginleri var; senden daha güzelleri var; başka birçok güçlü insan ve senden daha iyi retorikçiler de tanıyorum. Kinik veya Stoacı hicivde sürekli bulduğumuz eski argüman, biliyorsunuz: Zengin istediği kadar zengin olsun, daha zengini vardır; kral ne kadar kudretli olursa olsun, Tanrı daha kudretlidir, vb. Epiktetos böyle cevap verir. Böyle cevap verdikten sonra ekler: "İşte sana söyleyeceğimin hepsi bu [senden daha zengini, daha güzeli, daha güçlüsü, daha iyi hatip olanı var; M.F.], ama yüreğim sana bunu demeye bile el vermiyor." ³² Niçin, diye sorar geç adam, bana bunu söylemeye yüreğin el vermiyor? Peki, çünkü beni uyarmanın, heyecanlandırmadın. "Beni isteklendirmedin" (*erethizein*) ³³ bundan biraz önce gelen ve Epiktetos'un dinleyicisine şunu dediği bir pasaja gönderme yapar: "Senle tartışarak nereye varacağımı göster bana. Arzumu uyandır [*kinêson moi prothumina*: seninle tartışma isteğimi uyandır; M.F.]." ³⁴ Bu pasajda Epiktetos iki karşılaştırmaya başvurur. Arzumu uyandırman gerekir, çünkü belirli bir arzu olmadan hiçbir şey yapılamaz. Örneğin, keçinin otlama isteği, ancak yemyeşil bir çayır gösterilirse uyanır. Ya da bir şövalye bir atla, atın ancak güzel bir görüntüsü varsa, ilgilenmeye sevk edilir. Peki, der, aynı

31 *Entretiens*, II, 24, 1 (s. 110).

32 *Id.*, 24, 27 (s. 114).

33 "Çünkü beni uyarmadın (*ouk êrethisas*)" (*id.*, 24, 28, s. 114).

34 *Id.*, 24, 15-16 (s. 112).

biçimde: Bir filozofu dinlemeye gittiğinde, “Bana söyleyecek neyin var?” deme, kendi dinleme yetkinliğini göstermekle yetin: [*deiknue sauton empeiron tou akouein*: Bana dinlemede becerikli, deneyimli olduğunu göster; M.F.].³⁵ Burada, az önce sözünü ettiğimle aynı *empeiria* nosyonu vardır: Dolayısıyla dinleme yetkinliğini göstermen gerekir, o zaman nasıl da konuşma isteği uyandırdığını göreceksin. Tıpkı 3. Kitap, 36’nın³⁶ ilk sohbetinde bulunan bölüm gibi, bu bölüm de ilginçtir, çünkü, her şeyden önce bu genç kişilik, genç adam meselesi vardır. Burada Alkibiades’e, Sokrates’i baştan çıkartmaya gelen ve bildiğiniz gibi Sokrates’in direndiği Alkibiades’e gönderme yapıldığı kesindir. Felsefe hocasının *egkrateia’sı* (kendine hâkim olma), ister Alkibiades’in gerçek ve içkin güzelliğine olsun, isterse de, elbette daha güçlü nedenlerle, tüm bu genç kişilerin boş cilvelerine olsun, kendini kaptırmaya gösterdiği gönülsüzlüğün damgasını taşır. Ama, öbür taraftan, kendini böyle süslü püslü göstererek, genç adam doğru söylemekten, hakiki ve etkili bir dikkat vermekten aciz olduğunu gösterir. Ortaya kokulara bürünmüş, süslü püslü çıktığı, vb. için felsefeyi esas olarak gerektiği gibi dinleyemez. Çünkü, böylece, sadece süsle, göz boyamayla, kısacası tüm yaltaklanma sanatlarıyla ilgilendiğini kanıtlar. Bu retorik hocası için en uygun öğrencidir, felsefe hocası için uygun olan öğrenci değildir. Tam da bu yüzden bu küçük genç kişiler, bir durumda olduğu gibi diğerinde de, hep retorik öğrencileridir. Hoca tarafında da, hoca (Epiktetos) oğlan çocuklarının güzelliğinin büyüleyiciliğine Sokrates gibi direndiği için, Sokratik temaya açık bir gönderme vardır. Ama hatırlayacağınız gibi, Sokrates’in öğrencisine gösterdiği ilgi, fiziksel cazibeye gösterdiği direnç ne olursa olsun, Alkibiades için, Alkibiades’e değilse de her durumda onu takip ederek ondan sohbet ve yönlendirme rica edenlerin gösterdiği ruh güzelliği için duyduğu sevgi üzerinde temelleniyordu. Hocanın *erôs*’u kadar öğrencinin fiziksel ve ruhani güzelliği de vazgeçilmezdi. [Bunun tersine] Epiktetos’ta durum kesinlikle farklı olacaktır. Koku sürünmüş oğlan çocuğunun reddi, ayrıca Epiktetos’ta bu koku sürünmüş oğlan çocuklarının dışında hoca ile öğrenci arasında aşk bağı olabilecek hiçbir şeye gönderme olmaması, bu noktada, hakikatin dinlenmesi için *erôs* (aşk ve arzu) zorunluluğundan vazgeçildiğini gösterir. Koku sürünmüş bütün genç kişilerin geri çevrilmesi, Epiktetos’un ilgileneceği kişilerden tek bir şey talep ettiğini gösterir. Bütün bu süslerin reddi, baştan çıkarma sanatı olabilecek her şeyden vazgeçme: Burada

35 *Id.*, 24, 29 (s. 115).

36 Söz konusu olan “saçları fazla bakımlı” olan “ham bir genç retorikçının eleştirisidir”. (*Entretiens*, 111, s. 5). Bkz. Bu metnin 20 Ocak Dersi, Birinci Saat’teki analizi

gösterilen şey, özenli, katı ve her türlü süsten, özentilikten, yaltaklanmadan ve göz boyamadan kurtulmuş bir irade yoluyla, Epiktetos'un ve hocanın hakikat dışında hiçbir şeye ilgisi olmadığıdır. Hocayı öğrenciyle ilgilenmeye sevk edecek, bu konuda onun isteğini uyandıracak şey yalnızca ve yalnızca hakikate gösterilen bu dikkattir. Sonuç olarak bu küçük genç kişilerin hocayı konuşmaya sevk etmediklerini, teşvik etmediklerini anlıyoruz. Epiktetos'un bu metninde açıkça ortaya çıkan şey, bence, hocanın söylemindeki hakikati dinlemenin erotik olmaktan çıkarılmasıdır.

Dolayısıyla, size önce sessizlikten, fiziksel tutum kurallarından, dinleme esnasındaki kesin tutumdan, beden bütünsel tutumundan, bireyin kendi bedenine ilişkisinden söz ettim – Epiktetos'a dair demin gösterdiğim şey budur. Şimdi üçüncü dinleme kuralları kümesi: Tam olarak söylenirse, dikkate dair kurallar. Bir an için Epiktetos'un, felsefe eğitiminin, hatırlarsanız, *logos*'tan, bir *lexis* ve belirli terim seçimleri gerektiren bir *logos*'tan geçmeden edemeyeceğini söylediği pasaja geri dönmek istiyorum. Ya da Seneca'nın, edilgen olursa bile bir felsefe eğitiminden edinilebilecek nimetleri anlattığı 108. mektubuna geri dönmek istiyorum. Bu iki metin, felsefi söylemin aslında retorik söyleme bütünüyle ve tamamen karşı olmadığını gösterir. Elbette, felsefi söylem hakikati ifade etmeye yöneliktir. Ama hakikati belirli süslemeler olmadan söyleyemez. Felsefi söylem, hakikati arayan birisi tarafından pür dikkat dinlenmelidir. Ama adeta kendi maddiliğinden, kendi kalıbından, kendi retorikliğinden gelen etkileri vardır. Dolayısıyla fiilen yapılması gereken bir ayırıştırma yoktur, ama bu zorunlu olarak muğlak olan söylemi dinlerken dinleyicinin işi tam da dikkatini gerektiği gibi vermektir. Dikkatini gerektiği gibi vermek ne demektir? İki şey demektir. İlk olarak, dinleyicinin dikkatini geleneksel olarak *to pragma* diye adlandırılan şeye yöneltmesi gerekir. *To pragma*'nın sadece “şey” olmadığını belirtiyim. Bu, kelimenin göndermesini³⁷ (isterseniz, *Bedeutung* diyelim)³⁸ adlandıran çok kesin bir felsefe ve gramer terimidir. Deyimin göndermesi, yönelinmesi gereken şeydir. Sonuç olarak, söylenmiş olanda alakasız olan bakış açılarını eleyecek tüm bir çalışma yapmak gerekir. Dikkatin biçimin güzelliğine yönelmemesi gerekir; dil bilgisi ve söz dağarcığına yönelmemesi gerekir; hatta felsefi veya sofist kelime oyunlarını reddetmeye de yönelmemesi gerekir. Söyleneni kavramak gerekir. Bu

37 Bkz. P. Hadot, *Concepts et Catégories dans la pensée antique* yay. haz. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, içindeki incelemesi, s. 309-320.

38 Bkz. *Über Sinn und Bedeutung*, Frege'nin ünlü makalesi “Sense et denotation” (G. Frege, *Ertrits logiques et philosophiques*, çev. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, içinde, s. 102-126).

hakikat *logos*'u tarafından söylenmiş olanı, felsefi dinleme için ilginç olan tek veçhesi bakımından kavramak gerekir. Çünkü felsefi dinlemenin *pragma*'sı (gönderme), bir eylem buyruğuna dönüşebildiği sürece doğru önermedir. Burada, eğer bana birkaç dakika verirsiniz, daha önce sözünü ettiğim ve tüm dinleme tekniği için oldukça önemli olan 108. mektuba dönmek isterim. Bu pasajda Seneca, bence, bir metnin bu etkin dinlenmesinin, iyi yönlendirilmiş dinlenmesinin, teşvik edici [*parénétique*]³⁹ dinlenmesinin iyi bir örneğini verir. Örnek olarak Virgilius'un *Georgiacılar*'ından bir alıntı verir.⁴⁰ Metin sadece şudur: "Zaman kaçıp gidiyor, tamiri olmayan zaman." Bu tek ifadeye, basit dizeye faklı yorumlar getirilebilir. "Zaman kaçıp gidiyor, tamiri olmayan zaman"⁴¹ dizesine dikkatini verdiği zaman dil bilgicinin aklına ne gelecektir? Aklına tabii ki Virgilius'un "her zaman hastalıklar ile yaşlılığı bir araya getirdiği" gelecektir. Virgilius'un, zamanın kaçıp gidişi, yaşlılık ve hastalık arasında bu çağrışımın olduğu başka metinlerine göndermeler yapacak, bu metinlerden alıntı yapacaktır: "İnan olsun! Bu çağrışım meşrudur, zira yaşlılık tedavisi olmayan bir hastalıktır." Dahası, Virgilius yaşlılığa düzenli olarak hangi sıfatı atfeder? Evet, der dil bilgici, Virgilius yaşlılığa genellikle "hüzünlü" sıfatını atfeder: "İşte geliyor hastalıklar, hüzünlü yaşlılık." Veya, yine, Virgilius'un şu diğer metnini alıntılacaktır: "'Solgun hastalığın ve hüzünlü yaşlılığın evi.' Aynı konuyu herkesin kendi eğilimine göre kullanmasına şaşırmamak gerekir."⁴² Dil bilgici, filolog, kısacası metinle ilgilenen kişi, Virgilius'un metninde aşağı yukarı benzer göndermeler bulmaktan hoşlanacaktır. Ama "gözleri felsefeye doğru dönük olan kişi"⁴³ Virgilius'un asla günlerin "gittiğini" söylemediğini görecektir. Virgilius günlerin "kaçıp gittiğini" söyler. Zaman "kaçar" ve bu da yürümekten daha hızlı bir koşma biçimidir. Virgilius der ki, bu her halükârda filozofun anlaması gerekendir: "En güzel günlerimiz, aynı zamanda ilk kapıp kaçırılanlardır. O zaman niye bizden en çabuk kaçan şeyin süratini yakalamak için hızlanmıyoruz? Kismetin en iyisi kaçıp gidiyor ve yerini en kötüsü alıyor. Testinin ağzından önce en saf şarap dökülür; en koyusu, posa olanı dibe çöker. Bizim yaşamımızda da en iyi kısım

39 Teşvik edici: "Teşvikle, ahlâki teşvikle ilgili olan" (*Littre*; bkz. tavsiye etmek, yönlendirmek anlamındaki *parainein* fiili).

40 *Lucilius'a Mektup*, cilt IV, kitap XVII-XVIII, mektup 108, 24 (s. 185).

41 "Ama zaman kaçıp gidiyor, geri dönmemesine kaçıp gidiyor (*sed fugit interea, fugit inreparabile tempus*)" (Virgilius, *Georgiacılar*, kitap III, dize 284, çev. H. Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1926, s. 48).

42 *Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XVII-XVIII, mektup 108, 28 (s. 186).

43 *Id.*, mektup 108, 25 (s. 185).

hep baştadır. Bırakalım da başkaları mı tüketsin, bize sadece posa mı kalsın? Bunu ruhumuza nakşedelim, göksel bir kehanet gibi kaydedelim”:⁴⁴ Zaman kaçıp gidiyor, tamiri olmayan zaman. İşte, gördüğünüz gibi iki tür yorum var: Seneca’nın uzak durduğu ve benzer alıntılar, yani kelime çağrışımları bulan, filolojik ve dil bilgisel olan yaklaşım. Ardından felsefi, teşvik edici dinleme: Burada söz konusu olan, bir önermeden, bir olumlamadan, bir bildirimden (“zaman kaçıp gidiyor”) hareketle, onun üzerine düşünerek, parça parça bir eylem buyruğuna dönüştürmek, sadece kendini yönlendirmek için değil ama genel bir biçimde yaşamak için bir kurala varmak ve bu olumlamayı bir kehanet gibi ruhuna nakşetmek. Dolayısıyla felsefi dikkat bir *pragma*’ya, gönderme olan bir *pragma*’ya, aynı anda hem fikrin kendisini hem de fikirde bir buyruk olabilen ve olması gerekeni kapsayan *Bedeutung*’a yönelir.

Nihayet, iyi felsefi dinlemede diğer ikinci dikkatini yöneltme biçimi, işitilene aynı anda hem söylenen hakikat tarafı hem de verilen tavsiye tarafı bakımından hemen ezberlemeye girişmektir. Bu şeyin hemen kaçmaması için, telaffuz edenin ağzından işitilir işitilmez, devşirilmesi, anlaşılması, zihinde iyice kavranması gerekir. Buradan, söz konusu dinleme etiğine özgü bir dizi geleneksel öğüt çıkar: Birinin önemli bir şey dediğini duyduğunda hemen itiraz etmemek; kendini toparlamak, duyduğunu daha iyi nakşetmek için sessizliğini korumak ve dinlenen dersten veya yapılan tartışmadan çıkarken kendini hızlı bir biçimde incelemek; eğer dinlenen ve anlaşılan şey halihazırda sahip olunana nazaran farklı bir donanım (*paraskeue*) oluşturuyorsa, nerede olduğunu görmek için kendine hızlı bir bakış atmak ve sonuç olarak hangi ölçüde ve ne noktaya kadar kendini mükemmelleştirdiğini görmek. Bu konuda Plutarkos bir berber dükkânında olanlarla karşılaştırma yapar. Neye benzediğini görmek için aynaya gizli bir bakış atmadan asla berber dükkânından çıkılmaz. Aynı şekilde, felsefi bir sohbetten sonra, bir felsefe dersinden sonra dinleme, hakikatle ilişkide nerede olunduğunu –dinlenen ders sizi gerçekten hakikat söylemine yaklaştırdı mı, onu sahiplenmenizi sağladı mı– görmek ve meydana çıkarmak için, *facere suum* (onu kendinin yapmak) yolunda olup olunmadığını görmek için kendine atılan hızlı bir bakışla sonlandırılmalıdır. Kısacası, söz konusu olan, iyi felsefi dinlemede zorunlu olan bir dikkat, çifte ve çatallanmış dikkat çalışmasıdır. Bir yandan, *pragma*’ya, içinde bildirimin tavsiyeye eşdeğer olduğu tam anlamıyla felsefi bir anlama doğru bakmak.

44 Aslında Seneca’nın ruha kazınması gerektiğini söylediği hüküm şudur: “Biz, zavallı ölümlüler için günlerin en güzeli hep ilk kaçıp gidenlerdir!” (*id.*, s. 185-186; söz konusu olan, Seneca’nın bir başka defa alıntılanmış *Georgiacar*’ın kitap III, dize 66’sıdır: bkz. *De la brièveté de la vie*, VIII, ?).

Öte yandan kendine bir bakış atmak ve bu bakışta dinlenmiş olanı ezberleyerek, onun iyice yerleştiğini ve dinlemiş olan ruhta yavaş yavaş özne olduğunu görmek. Dinleyen ruh kendini gözetlemelidir. Duyduğu şeye gerektiği gibi dikkat etmek suretiyle anlam olarak, *pragma* olarak duyduğu şeye dikkat eder. Bu dinleme ve hafıza yoluyla, doğru şeyin yavaş yavaş kendine tutunan söylem olması için kendine de dikkat eder. Doğru söylemin, felsefi çilenin nihai ve sabit amacı olan bu özneleşmesiyle ilgili ilk nokta budur. İşte size dinleme üzerine söylemek istediklerim buydu. Affedin, biraz anekdotlu oldu. Birazdan “yazma-okuma” ve ardından “konuşma” üzerine konuşacağım.

3 Mart 1982 Dersi

İkinci Saat

lyi okumanın pratik kuralları ve ereğinin belirlenmesi: meditasyon. – *Meletê/Meditatio*’nun öznenin düşünce üzerindeki oyunu olarak eski anlamı. – Söylemin fiziksel anlamda bedene mal edilme egzersizi olarak yazma. – Özneleşme/hakikati söyleme çemberi olarak yazışma. – Hristiyan ruhaniliğinde konuşma sanatı: ruhani yöneticinin doğru söyleminin biçimleri; yönetilenin itirafı; selametın şartı olarak kendi hakkında doğru-söyleme. Yunan-Roma yönetme sanatı, yönetilen tarafın dikkatli sessizliği yoluyla bir hakikat öznesinin kurulması; hocanın söyleminde *parrhêsia* yükümlülüğü.

[...] Okuma/yazma konusunda oldukça kısa duracağım, çünkü hem bunlar daha kolay ve bilinen konular, hem de bir önceki derste fazla anekdotlu konuştum; o yüzden hızlı bir şekilde söz etiği sorusuna geçeceğim. Dolayısıyla ilk olarak, çabucak, okuma/yazma meselesi. Aslında, en azından okuma konusunda, verilen tavsiyeler Antik Çağ’da geçerli olan ve felsefi okuma pratiği kurallarının yeniden, ama özünde değiştirmeden, ele aldığı tüm bir pratikle ilgilidir. Yani, ilk olarak, az yazar okumak; az eser okumak; bu eserlerde az metin okumak; önemli ve yeterli olarak görülen bazı pasajları seçmek.¹ Dahası, eserlerin özetlerini çıkarma gibi bütün o iyi bilinen pratikler de buradan gelir. Bu pratik o kadar yaygındı ki, çoğu zaman onun sayesinde eserler bizim için muhafaza edilmiş oldu. Epikuros’un felsefesinin ayrıntılarını sadece, hem yeni başlayanlar için, hem de başlamış olup, sadece bilinmesi değil aynı zamanda benimsenmesi, adeta konuşan öznesi olunması gereken bir doktrinin temel ilkelerini yeniden gerçekleştirmeye ve [yeniden hatırlamaya] ihtiyacı olanlar için, önemli ve yeterli olarak görülen belirli önermelerinden, öğrencilerinin ölümünden sonra yaptığı özetler yoluyla biliyoruz. Yani bir yandan bu özet pratikleri vardır. Ayrıca, verili bir konuda veya bir konu dizisinde farklı yazarların önermeleri ile düşünümünün bir araya getirildiği derlemeler

1 “Edebiyat alanında yapılan harcamalar, yapılabilecek en üst düzeydekiler, ölçülebildikleri ölçüde makul değil midir? Sahibinin yaşamı boyunca ancak başlıklarını okuyabildiği sayısız kitap ve kütüphane neye yarar? Aşırı okuma zihni tıka basa doldurur, ama dayayıp döşemez ve her yerde cirit atmaktansa küçük bir yazar sayısına bağlanmak çok daha veridir” (Seneca, *De la tranquillite de l’âme*, IX, 1, çev. R. Waltz, a.g. edisyon, s. 89-90).

vardır. Ya da, yine –örneğin Seneca ile Lucilius’un durumunda olduğu gibi– şu ya da bu yazardan alıntıları not alıp sonra da şunu diyerek bir mektup arkadaşına göndermek: İşte önemli bir cümle, ilginç bir cümle; sana gönderiyorum; üzerinde düşün, meditasyon yap, vb. Bu pratiğin belirli ilkelere dayandığı açıktır. Her şeyden önce şunu vurgulamak isterim: Felsefi okumanın amacı, ereği bir yazarın eserini tanımak değildir; hatta o yazarın öğretisini derinleştirmek işlevi de yoktur. Söz konusu olan, esas itibarıyla, okuma yoluyla –bu her halükârda temel amacdır– bir meditasyon fırsatı yaratmaktır.

Burada, hakkında tekrar konuşacağımız, ama bugün üzerinde yine de biraz durmak istediğim bir nosyonla karşılaşılır. Bu “meditasyon” nosyonudur. Latince *meditatio* kelimesi (veya *meditari* fiili) Yunanca *meletê* ismini, Yunanca *meletan* fiilini çevirir. Bu *meletê*, bu *meletan* bizim, an azından bugün, yani 19. ve 20. yüzyılda, “meditasyon” olarak adlandırdığımız şeyle hiç de aynı anlamı taşımaz. *Meletê* egzersizdir. *Meletan*, örneğin “egzersiz yapmak,” “idman yapmak” [anlamına gelen] *gumnazein* ile yakın düşer. Ama, bu arada, *gumnazein*’in bir yan anlamı, anlam alanının biraz farklı bir çekim merkezi vardır, zira genel olarak *gumnazein* daha ziyade “gerçek hayatta” bir sınamayı, direnilebilir mi veya daha güçlü olunabilir mi diye anlamak üzerine bir hasımla karşı karşıya gelmek gibi, şeyin kendisinin karşısına çıkma biçimini adlandırır. Oysa *meletan* daha çok bir düşünce egzersizi, “düşüncede” egzersizdir, ama, yine, meditasyondan anladığımız şeyden çok farklıdır. Meditasyonu daha ziyade şöyle anlarız: Bir şeyi anlamını derinleştirmeden belirli bir yoğunlukla düşünme denemesi veya düşüncüyü, düşünülen şeyden hareketle aşağı yukarı düzenli bir sırada gelişmeye bırakmak. Bizim için meditasyon biraz böyle bir şeydir. Yunanlılar ve Latinler için ise *meletê* veya *meditatio* başka bir şeydir. Bu kavramı iki vechesi altında kavramak gerektiğine inanıyorum. İlk olarak, *meletan*, bir düşüncüyü sahiplenme egzersizi yapmaktır. Dolayısıyla, söz konusu olan, hiç de verili bir metinle ilgili olarak bu metnin ne demek istediğini [merak etme] gayretinde bulunma değildir. Detaylı yorumlama [*exegesis*] istikametinde gidilmez. Bu *meditatio* ile söz konusu olan, tersine, [bir düşüncüyü] sahiplenmek ve hem doğru olduğuna inanacak, hem de ne zaman ihtiyaç veya fırsat olsa onu aralıksız olarak yeniden söyleyecek, hemen yeniden söyleyecek kadar derin bir şekilde bu düşünceye ikna olmaktır. Dolayısıyla, söz konusu olan, bu hakikatin zihne, ihtiyaç olur olmaz hatırlanacak şekilde ve hatırlayacağınız gibi, onu *prokheiron* (el altında)² tu-

tup dolayısıyla hemen bir eylem ilkesi yapacak şekilde nakşedilmesini sağlamaktır. Hakikat olan bu şeyden hareketle hakikati düşünen özne haline gelmeyi ve hakikati düşünen bu öznenen hareketle de gerektiği gibi eyleyen bir özne haline gelmeyi sağlayan bir sahiplenmedir bu. Bu *meditatio* egzersizinin gittiği yön budur. İkinci olarak, *meditatio*, ki bu onun diğer veçhesidir, bir deney yapmak, bir özdeşleştirme deneyi yapmaktır. Şunu demek istiyorum: *Meditatio*'da söz konusu olan, sadece şeyin kendisini düşünmek değil, üzerine düşünülen şeyin egzersizini yapmaktır. En meşhur örnek, elbette, ölümün meditasyonu örneğidir.³ Yunanlıların ve Latinlerin anladığı anlamda ölüm üzerine meditasyon yapmak, öleceğini düşünmek değildir. Hatta şunu demek de değildir: Kendini fiilen öleceğine ikna etmek. Bu, ölüm fikrini bu fikrin sonucu olacak başka fikirlerle bir araya getirmek, vb. değildir. Ölüm üzerine meditasyon yapmak, kendini düşünce yoluyla ölmekte olan veya ölecek ya da son günlerini yaşamakta olan birinin yerine koymak değildir. Dolayısıyla, meditasyon öznenin kendi düşüncesiyle bir oyunu, öznenin nesneyle veya düşüncesinin mümkün nesneleriyle bir oyunu değildir. Bu, fenomenolojide deneyeceği gibi, eidetik⁴ çeşitleme türünden bir şey değildir. Söz konusu olan bambaşka bir oyundur: öznenin kendi düşüncesi veya düşünceleriyle değil, öznenin kendisi üzerine düşüncesiyle gerçekleştirilen oyun. Bu, düşünce yoluyla, ölmekte olan veya ölmek üzere olan kişi haline gelmektir. Şunu iyi anlamak gerekir: öznenin düşüncesiyle oyunu değil, düşüncenin özne üzerindeki oyunu olarak meditasyon fikri temelde Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında yaptığı şeydir ve "meditasyon"a verdiği anlamdır.⁵ Dolayısıyla, bu meditasyon

3 Ölümün bu meditasyonu 24 Mart Dersi, İkinci Saatte analiz edilmiştir.

4 Eidetik çeşitleme, verili bir varolan için, onun varlığını oluşturan ve *eidos* olarak da bilinen değişmez anlam çekirdeğini ortaya çıkarma yöntemi anlamına gelir. Çeşitleme bir varolana imgelem tarafından dayatılan bir deformasyon dizisi telkin eder. Bu deformasyonlar varolanın, ötesine geçtiği anda artık kendisi olmayacağı sınırlar ortaya çıkarır ve bir anlam değişmezi (öz) tanımlamayı sağlar. "Eidetik", çeşitlemenin kendisinden çok sonucunu adlandırır.

5 Belirtmek gerekir ki Derrida'ya cevabında (1972), Foucault meditasyonun Descartesçı meditasyonun anlamını saf yöntem kurallarının konması dışında ve indirgenemez özneleşme süreçlerinde sabitlemişti: "Bunun tersine, bir "meditasyon", söylemsel olaylar olarak, sözceleyen özne bir dizi değişim getiren yeni önermeler üretir: Meditasyonda söylenen dolayısıyla, özne karanlıktan aydınlığa, katışıklıktan katışiksizliğe, tutkuların zorlamasından serbest kalmaya, kesinsizlik ve düzensiz hareketlerden bilgeliğin sükûnetine, vb. geçer. Meditasyonda, özne kendi hareketi tarafından hiç durmadan değiştirilir; söylemi, öznenin dahil olduğu etkiler yaratır; özneyi risklere maruz bırakır, onu sınamalardan veya kıskırtmalardan geçirir, onda durumlar yaratır, ve ona başlangıç anında asla taşımadığı bir statü veya bir kalifikasyon verir. Kısacası, meditasyon meydana gelen söylemsel olayların etkisiyle hareketli ve değişebilir bir özneyi ıçırır." (*Dits et Écrits, op. cit.*, II, no 102, s. 257; *Büyük Kapatılma*, çev. I. Ergüden, yay. E. Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000 içinde, s. 62-63)

yon pratiğinin tüm bir tarihini yapmak gerekir: Antik Çağ'da meditasyon; ilk Hristiyanlıkta meditasyon; meditasyonun 16. ve 17. yüzyıllarda yeniden güçlenmesi, her halükârda kazandığı yeni önem ve göz alıcı patlaması. Ama, her halükârda, Descartes 17. yüzyılda "meditasyon" yapar ve *Meditasyon*'ları da bu anlamda yazar. Söz konusu olan, öznenin kendi düşüncesiyle bir oyunu değildir. Descartes dünyada kuşkulanabilir olan her şeyi düşünmez. Kuşkulanamaz olabileceği de düşünmez. Bunun alışıldık kuşkucu egzersiz olduğunu söyleyelim. Descartes, kuşkulanır olabilecek veya kuşkulanabilinen her şeyi sorgulamadan, kendini her şeyden kuşku duyan öznenin yerine koyar. Kendini kuşkulanamaz olanın arayışında olan birinin yerine koyar. Dolayısıyla bu hiç de, düşünce ve içeriği hakkında bir egzersiz değildir. Bu öznenin kendini, düşünce yoluyla, belirli bir duruma koyduğu bir egzersizdir. Öznenin, düşünme etkisiyle, olduğu şeye nazaran yer değiştirmesi: Size sözünü ettiğim dönemde anlaşıldığı haliyle, felsefi okumanın alması gereken meditasyon işlevi budur. Düşünce yoluyla kendini kurgusal bir duruma koyan ve burada kendini sınavan öznenin egzersizi olarak bu meditasyon işlevi, felsefi okumanın niçin tamamen olmasa bile, en azından, yazara ve cümlelerin ya da hükmün bağlamına karşı kayıtsız olduğunu açıklar.

Bu, okumadan beklenen etkiyi de açıklar: Bir yazarın söylemek istediklerini anlamak değil, kendi için, gerçekten kendine ait olan bir doğru önermeler donanımı oluşturmak. Dolayısıyla, burada eklektik bir şey yoktur. Söz konusu olan, farklı kökenlerden gelen önermeleri rastgele bir araya koymak değil, buyruk olarak geçerli önermelerden, aynı zamanda davranış ilkesi olan doğru önermelerden sağlam bir çerçeve oluşturmaktır. Ayrıca, eğer okuma egzersizi deney olarak anlaşılıyorsa, eğer okuma sadece meditasyon için yapılıyorsa, bunun sebebinin okumanın doğrudan doğruya yazıyla bağlantılandırılması olduğunu da kolayca anlayabilirsiniz. Burada, hakkında konuştuğum dönemde kuşkusuz önemli olan bir kültürel ve toplumsal fenomen vardır; yazının, adeta kişisel ve bireysel yazının tuttuğu büyük yer.⁶ Kuşkusuz, sürecin kökenini kesin olarak tarihlendirmek güçtür, ama benim hakkında konuştuğum dönemde ele alındığında, yani 1.-2. yüzyıllarda, yazmanın halihazırda bir kendilik egzersizi olduğu ve giderek kendilik egzersizinin bir unsuru olarak olumlandığı görülür. Okuma, kendisi de bir egzersiz, kendisi de bir meditasyon unsuru olan yazma ile derinleşir, güçlenir, yetkinleşir. Seneca okuma ile

6 Foucault'nun, kendilik pratiklerine ayrılmış bir makale derlemesi yapma projesi vardı. Makalelerden biri tam olarak, İ.S. ilk yüzyıllarda "kendilik yazını" ile ilgiliydi. (Bkz. bu metnin, *Corps écrit*, Şubat, 1983 içinde yayımlanmış bir versiyonu; *Dits et Ecrits*, IV, no. 329, s. 415-430).

yazma arasında gidip gelmemiz gerektiğini söylüyordu. Bu 84. mektuptadır: Ne her zaman yazmak ne de her zaman okumak gerekir; bu meşguliyetlerden ilki (yazma), eğer aralıksız devam ettirilirse, enerjiyi tüketir. İkincisi ise, tersine, enerjiyi azaltır, sulandırır. Okumayı yazmayla ve yazmayı okumayla dengelemek gerekir. Öyle ki, yazılan kompozisyon, okumanın devşirdiğini vücutta (*corpus*) getirsin. Okuma *orationes*, *logoi* (söylemler, söylem unsurları) devşirir; bunlardan bir *corpus* yapmak gerekir. Bu *corpus*'u oluşturacak ve temin edecek olan yazıdır.⁷ Varoluş buyrukları ile kendilik pratiği kurallarında hep bu yazma mecburiyetini, bu yazma öğüdünü bulursunuz. Örneğin, Epiktetos'ta şu öğüdü bulursunuz: Meditasyon yapmak (*meletan*), yazmak (*graphein*) ve idman yapmak (*gumnazein*) gerekir.⁸ İşte görüyorsunuz: *Meleton*, çoğu zaman okunan bir metinle desteklenen düşünce egzersizi; ardından, *graphein*: yazmak ve sonrasında *gumnazein*, yani; gerçekte idman yapmak, gerçeğin sınamasını ve testini geçmeye çalışmak. Veya, yine, ölüm üzerine bir meditasyon yazdıktan sonra Epiktetos şunu diyerek sonuca varır: “Ölüm beni bu cümleleri düşünürken, yazarken ve okurken alsın.”⁹ Dolayısıyla, yazma, iki mümkün ve eşzamanlı kullanım avantajına sahip bir egzersiz unsurudur. İnsanın kendisi için kullanımı, çünkü sadece yazarak tam düşünülen şeyin kendisi içselleştirilir. Onun ruha yerleşmesi, bedene yerleşmesi, beden için bir alışkanlık, ya da her halükârda fiziksel bir virtüellik haline gelmesine yardım edilir. Bir şey okuduktan sonra yazmak, yazdıktan sonra yeniden okumak ve zorunlu olarak yüksek sesle okumak tavsiye edilen bir alışkanlıktı, çünkü, bildiğiniz gibi, Yunan ve Latin yazımında kelimeler birbirinden ayrı değildi. Yani okumak büyük bir güçlüktü. Okuma egzersizi kolay bir şey değildi: mesele öylesi ne, gözle okumak değildi. Kelimeleri gerektiği gibi vurgulamak için telaffuz etmek, alçak sesle telaffuz etmek gerekiyordu. Dolayısıyla, okuma, yazma ve yazdığını yeniden okuma ile alınan notlar, hakikatin ve tutulan *logos*'un içselleştirilmesinin yarı fiziksel bir egzersiziydi. Epiktetos şunu der: “Bu düşünceleri gece gündüz el altında bulundur (*prokheira*), onları yazıya dök ve oku.”¹⁰

7 “Kendini yazmayla olduğu kadar okumayla da sınırlandırmamak gerekir. Bu meşguliyetlerden ilki, ruhani enerjiyi düşürecek, tüketecektir. İkincisi, enerjiyi uyaracak, sulandıracaktır. Sırayla bir birine, bir diğerine dönelim ve birini diğeriyle dengeleyelim, öyle ki yazılı kompozisyon, okumanın devşirdiğinden bir eser vücutta getirsin” (*quicquid lectione collectum est*) (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap XI, mektup 84,2, a.g. edisyon, s. 121-122).

8 “İşte filozofların meditasyon yapması gereken düşünceler, işte her gün yazmaları gerekenler, egzersiz malzemesi olması gerekenler (*tauta edei meletan tous philosophountas, tauta kath'hêmëran graphem, en toutois gumnazesthai*)” (Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25, a.g. edisyon, s. 8).

9 *Entretiens*, III, 5, 11 (s. 23).

10 *Id.*, 24, 103 (s. 109).

Okuma için kullanılan kelime geleneksel kelimedir: *anagignôskein*, yani tam olarak tanımak, ayrılması ve gerektiği gibi düzenlenmesi, sonuç olarak anlaşılması çok güç olan işaret yığnında tanımdır. Dolayısıyla düşünceler korunur. Düşünceleri hazır olarak korumak için, onları yazıya dökmek gerekir, onları kendi için okumak gerekir. Bırak bu düşünceler “senin kendinle veya bir başkasıyla sohbetinin nesnesi olsun; ‘Bu koşulda bana yardıma gelebilir misin?’ Ve yeniden ve yine bir başkasını bul. Ardından, eğer başına istenmedik bir şey gelirse, bunun beklenmedik bir şey olmadığı düşüncesinde hemen bir avuntu bulacaksın.”¹¹ Okuma, yazma, yeniden okuma size gelecek defa veya gelecek bir defa¹² sözünü edeceğim ve Stoacı asetiklikte çok önemli olan o *præmeditatio malorum*’un bir parçasını oluşturur. Dolayısıyla, yeniden okuyabilmek, kendine yeniden okuyabilmek ve bir başkasının ağzından duyduğun veya bir başkasının ismi altında okuduğun doğru söylemi kendine katmak için okumadan sonra yazılır. Kendi için kullanım; ama elbette başkaları için de bir kullanımı vardır, başkalarına da hizmet verir. Ah evet, okuma üzerine alınması gereken bu notların, yapılan sohbetler üzerine alınması gereken veya işitilen dersler üzerine alınması gereken bu notların Yunancada tam olarak *hupomnêmata*¹³ olarak adlandırıldığını size söylemeyi unuttum. Yani: Bunlar hafıza destekleridir. Bu notlar sayesinde, okuma ve yazma egzersizleriyle, söylenmiş olan şeyler hatırlanabilir.¹⁴

Bu *hupomnêmata*, insanın kendisine yarar, ama gördüğünüz gibi başkalarına da yarayabilir. Yine gördüğünüz gibi, bu esnek kazanç ve iyilik mübadelesinde, başkasına iyiye ve kendine doğru yaptığı yolculukta yardım etmeye çalıştığımız bu esnek ruh hizmetinde yazma faaliyeti önemlidir. Burada da dönemin çok ilginç bir kültürel toplumsal fenomeni görülür. Bir tür ruhani yazışma –amacı, (örneğin, Cicero’nun Atticus ile yazışmasında hâlâ olduğu gibi)¹⁵ siyasi dünyadan haber vermekten ziyade, tarafların birbirle-

11 *Id.*, 24, 104 (s. 109).

12 Bkz. 24 Mart Dersi, Birinci Saat.

13 *Hupomnêmata* üzerine Foucault’nun açıklamaları için bkz. “L’Écriture de soi”, *Dits et Écrits*, IV, no. 329 içinde, s. 418-423.

14 *Hupomnêmata*’nın Yunancadaki anlamı, not defteri biçimi altındaki basit bir alıntı ya da söylenmiş şeyler derlemesinden daha geniş bir şeydir. En geniş anlamında, yazılı her yorum veya hatıra biçimini adlandırır (bkz. *commentarium*, *commentaries* maddesi *hupomnêmata*’nın Latince çevirisi, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, yay. haz. E. Saglio, c. 1-2, a.g. edisyon, s. 1404-1408). Ama, alıntı söz konusu olmadan günbegün alınan kişisel düşünüm notları anlamına da gelir (bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, s. 38 ve 45-49).

15 Cicero, *Letters to Atticus*, yay. haz. ve çev. D. R. Shackleton Bailey, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, 4 cilt.

rine kendileri hakkında haber vermek, diğerinin ruhunda olanları sorup öğrenmek veya ötekine ruhunda ne olup bittiğini sormak olan özne ile özne arasındaki bir ruh yazışması– olan şeyin o dönemde ne kadar önemli ve, gördüğünüz gibi, iki tarafı olan bir faaliyet haline geldiği görülür. Aslında, bir yandan söz konusu olan, erdemde ve iyide daha ileri olanın ötekine tavsiyede bulunmasıdır: Diğerinin içinde bulunduğu durum hakkında bilgilenir ve geriye tavsiyede bulunur. Ama aynı zamanda, gördüğünüz gibi bu egzersiz tavsiyede bulunanın, ötekine verdiği ama kendi yaşamı için de ihtiyaç duyduğu hakikatleri yeniden ezbere almasını sağlar. Öyle ki, ötekiyle yazışarak ve ona yönlendirici olarak hizmet vererek, adeta kişisel egzersiz yapmaya devam edilir; ötekine hitap eden ama aynı zamanda insanın kendisine hitap eden bu yazışmayla, insanın kendisini sürekli olarak kendini yönlendirme durumunda tutmasını sağlayan bir egzersiz yapılıır. Ötekine verilen tavsiye, insanın aynı zamanda kendine verdiği tavsiyedir. Bütün bunlar Seneca'nın Lucilius'la yazışmasında çok kolay bir şekilde görülür. Besbelli, Seneca Lucilius'a ders vermektedir, ama bunu yaparken *hupomnêmata*'sını kullanır. Yazışmanın her anında, yaptığı önemli okumaları, karşılaştığı fikirleri, kendi okuduğu fikirleri hatırlamasına yarayan not defteri gibi bir şey olduğu hissedilir. Bu notları kullanır ve onları öteki için kullanırken, ötekinin kullanımına açarken, kendisi için de onları yeniden harekete geçirmiş olur. Örneğin, Lucilius'a bir mektup vardır, hangisi olduğunu hatırlamıyorum, ama oğlunu kaybetmiş olan [Marullus'a] yazılmış bir mektubu kopyalar.¹⁶ Bu mektubun üç kullanımı olduğu açıktır. Bu mektubun, oğlunu kaybetmiş olan Marullus'a faydası dokunur: Seneca ona, kendini çok güçlü bir hüzne kaptırmaması ve uygun hüznün derecesini koruması için tavsiyelerde bulunur. İkinci olarak, Lucilius'a yönelik olarak kopyalanmış olan bu mektup, başına bir gün bir dert gelirse diye, bu derde veya başına geldiğinde buna benzer bir derde karşı mücadele etmesini sağlayacak hakikat dispozitifinin *prokheiron* (*ad manum*: elinin altında) olmasını sağlayacak bir egzersiz biçiminde faydalı olacaktır. Ve üçüncü olarak, aynı mektup Seneca'nın kendisine de, ölümün kaçınılmazlığı, bedbahtlık ihtimali konusunda bildiklerini yeniden harekete geçirme egzersizi olarak faydalı olur. Sonuç olarak, aynı metnin üç kullanımı vardır. Benzer bir anlamda, Plutarkos'un mektup arkadaşlarından biri olan Puccius'a cevap verdiği *Peri euthumias* (*Zihnin Dinginliği Üzerine*) denemesinin başlangıç bölümü var

16 Söz konusu olan, Seneca'nın Lucilius'un kullanımı için Marullus'a bu mektubu kopyaladığı 99. mektuptur (*Lettere a Lucilius*, c. IV, kitap XVI, s. 125-134).

dır; ona aşağı yukarı şöyle der: Dinle, öğüde, acil öğüde ihtiyacım var. Plut-harkos cevap verir: Fena halde meşgulüm ve senin için baştan bütün bir de-neme yazacak vaktim yok. O yüzden sana darmadağın şekilde *hupomnê-mata*'mı gönderiyorum. Yani: Sana, bu *euthumia*, ruhun dinginliği konu-sunda alabildiğim notları gönderiyorum.¹⁷ İşte deneme budur. Aslında, de-nemenin yine de bir şekilde yeniden yazılmış ve geliştirilmiş olması muhte-meldir. Ama burada okuma, yazma, kendi için not alma, yazışma, deneme-ler gönderme, vb.'nin kendilik kaygısı ve başkaları için kaygıda çok önemli bir faaliyet oluşturduğu bir pratik görüyorsunuz.

Bu faaliyetleri, bu okuma, not alma, bir tür seyir defteri yazma ve ya-zışma faaliyetlerini bu tür notların, kişisel günlüğün, hayat günlüğünün, va-roluş seyir defterinin ve ardından yazışmanın, hem Reform hem de 1. ve 2. yüzyıllarınkilere benzer etik biçim ve kaygılar bağlamında yeniden ortaya çıktığı 16. yüzyılda meydana gelen şeyle karşılaştırmak –bütün bunlar bu ko-nuda çalışmak isteyenler için mecralardır– ilginç olurdu. İlginç olan tam da şudur: bu metinlerde –Lucilius'un ki gibi yazışmalar veya Plutarkos'un ki gi-bi denemelerde– otobiyografi, yaşamın akışında kendinin tarifi pratik olarak işin içine çok az girerken, aynı türün 16. yüzyıldaki büyük yeniden ortaya çı-kışında otobiyografi tamamen merkezi bir yer tutacaktır. Ama tabii, bunların arasında Hristiyanlık vardır. Ayrıca, Aziz Augustinus da vardır. Öznenin ha-kikatte ilişkisinin sadece “nasıl doğrulama öznesi olunur” hedefi tarafından yönetilmediği, “kendi hakkında hakikat nasıl söylenir” haline geleceği bir re-jime geçilmiş olacaktır. Bu konuda hepsi bu: sadece bir taslak.

Dolayısıyla: dinlemek, okumak ve yazmak. Kendilik pratiğinde ve bu kendilik pratiği sanatında sözle ilgili bir kural, talep veya buyruklar var mı-dır? Ne söylemek gerekir, nasıl söylenmelidir ve kim söylemelidir? Burada sorduğum sorunun, ancak bir anakronizm veya her halükârda retrospektif bir bakıştan hareketle anlamlı olduğunu –veya var olduğunu– gayet iyi bili-yorum. Bu soruyu, elbette, Hristiyan ruhaniliği ve pastorallığında konuşma sanatının olağanüstü karmaşık, olağanüstü girift ve aşırı derecede önemli bir gelişme gösterdiği andan itibaren ve bu olgu dolayısıyla soruyorum. Bu ko-nuşma sanatının Hristiyan pastorallığı ve ruhaniliğinde iki düzeyde geliştiği görülecektir. Bir yanda, elbette, hocanın konuşma sanatı olacaktır. Hocanın

17 “Beni ruhun dinginliği üzerine yazmaya davet ettiğin mektubu çok geç aldım [...v. Elimde istedi-ğin şeyi yapacak zaman yoktu, ama bizden gelen adamın sana eli boş varmasına da tahammülüm yoktu. Dolayısıyla kişisel kullanımım için aldığım notları (*hupomnematon*) derledim.” (*De la tranquillité de l'âme*, 464c t, § 1, s. 98).

konuşma sanatı, temel bir sözün varlığı tarafından aynı anda hem temellenirilir, hem de çok daha girift ve görelî hale getirilir. Bu söz Vahiydir. Temel bir yazı vardır: Kitap. Hocanın bütün sözü [onlara] nazaran düzenlenir. Yine de, bu temel söze gönderme yapıyor olsa da, Hristiyan ruhaniliği ve pastoralliğinde hocanın sözü farklı biçimler altında ve dal budak sarmış bir şekilde bulunacaktır. Katı anlamda, eğitim işlevi olacaktır: Hakikati öğretmek. Bir teşvik, yani tavsiye faaliyeti olacaktır. Ayrıca vicdan yönlendiricisi işlevi, [yine] vicdan yönlendiricisi işleviyle aynı olmayan nedamet getirme ve günah çıkarma hocası işlevi olacaktır.¹⁸ Tüm bu farklı eğitim, vaaz ve vicdan yönlendirmesi rolleri, Kilise kurumunda ya tek ve aynı kişi, ya da çoğu zaman birden fazla kişi tarafından, bunun ortaya çıkardığı bütün çatışmalarla –bütün doktrin, pratik ve kurum çatışmalarıyla– temin edilir. Peki, bunu bir kenara bırakalım. Ama bugün üzerinde duracağım şey şu: Hristiyan ruhaniliğinde farklı biçimleri, farklı kuralları, farklı taktikleri ve farklı kurumsal destekleriyle hocanın söylemi [kuşkusuz vardır], ama yapmak istediğim analiz için benim gözümde önemli olan, dikkate değer olan, yönetilenin –hakikate ve selamete götürülmesi gereken, sonuç olarak henüz cehalet ve kaybolmuşluk alanında olanın– söyleyecek bir şeyi olmasıdır. Söyleyecek bir şeyi vardır ve bir hakikati söyleyecektir. Yalnız, hakikate götürülen, bir başkası tarafından hakikate götürülenin söyleyeceği hakikat, yönetilenin söyleyeceği hakikat, nedir? Bu kendisinin hakikatidir. Bana öyle geliyor ki, kendisi üzerine doğru-söyleme görevi, selamet için vazgeçilmez usulün içine kaydolduğunda, kendi üzerine doğru-söyleme öznenin kendi kendini geliştirmesi, dönüştürmesi teknikleri içine kaydolduğunda – bütün bunlar, bence, Batı’da öznelliğin tarihin de veya özne ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihinde mutlak anlamda temel bir an oluşturur. Elbette bu kesin ve tikel bir an değildir. Bu aslında, kopmaları, çatışmaları, yavaş evrimleri, hızlanmaları, vb. ile tüm bir karmaşık süreçtir. Ama yine de bütün bunlara biraz derinlemesine tarihsel bir bakış atarsak, kendi hakkında doğru-söylemenin selamet için bir koşul, öznenin kendisiyle ilişkisinde temel bir ilke ve bireyin cemaate üyeliğinde zorunlu bir unsur olduğu anı, özne ile hakikat ilişkisinde çok önemli bir olay olarak değerlendir-

18 Bütün bu noktalar üzerine, bkz. Collège de France Dersleri, 6 Şubat-26 Mart 1980. Bu derslerde Foucault (Hakikat yükümlülükleri olarak tanımlanmış genel teorik çerçevede) hakikatin tezahürü ile günahların affedilmesinin eklenmesini, vaftiz, kanonik nedamet ve vicdan-yönlendirmesi sorunlarından hareketle inceler. Ayrıca, Foucault’nun pastoralliğin gelişimini incelediği 19 ve 26 Şubat 1975 derslerine de gönderme yapmak gerekir. (*Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, yay. haz. E. Ewald ve A. Fontana, par V. Marchetti ve A. Salomoni, Paris, Gallimard/Seuil, 1999).

mek gerekir. Mesela, en azından yılda bir kere günah çıkarmayı reddetmenin afroz edilmek için sebep sayıldığı gün.¹⁹

Şimdi, öznenin bu kendisi hakkında doğru-söyleme mecburiyeti, veya hakikatle genelde, selamete ulaşılabilir, bir ilişki tesis etmek için kendi üzerine doğru-söyleyebilmeye dair temel ilke, Yunan, Helenistik ve Roma Antik Çağı'nda bulunan bir şey değildir. Hocanın söylemi tarafından hakikate götürülen kişinin kendisi hakkında hakikati söylemesi gerekmez. Hatta hakikati söylemesi bile gerekmez. Hakikati söylemesi gerekmediği için de konuşması gerekmez. Susması gerekir ve yeterlidir. Yönlendirilen ve götürülen, Batı tarihinde, konuşma hakkını sadece bu kendine dair doğru-söyleme mecburiyetinde, yani itiraf mecburiyetinde elde edecektir. Elbette, Yunan, Helenistik ve Roma kendilik sanatında, gelecekteki "itiraf"a yaklaşan veya retrospektif bir bakışın "itiraf"ın öncelenmesi olarak tanımlayabileceği türden belirli unsurlar bulunduğunu (bunun örnekleri olduğunu) söyleyeceksiniz. Hukuki kurumlarda veya dinsel pratiklerde talep edilen ya da, ez azından, tavsiye edilen itirafa, hatanın kabul edilmesine dair usuller bulursunuz.²⁰ Ayrıca –ve buna daha ayrıntılı olarak geri döneceğim–,²¹ aslında vicdan muhasebesi olan belirli pratikler, danışan bireyin kendi hakkında konuşmaya mecbur olduğu pratikler vardır. İnsanın dostlarına karşı açık sözlü olması ve yüreğindeki herkesin tamamını söylemesi mecburiyetini de burada buluruz. Ama bütün bu unsurlar bana, katı anlamda "itiraf", her halükârda kelimenin ruhani anlamında "itiraf" olarak adlandırılması gereken şeyden derin bir biçimde farklı görünüyor.²² Yönlendirilen için bu doğru-söyleme, arkadaşına karşı dürüst olma, yönlendiricisine güvenme, her halükârda ona hangi noktada olduğunu söyleme mecburiyetleri adeta araçsaldır. İtiraf etmek, tanrılar ya da yargıçların bağışlamasını yardıma çağırmaktır. Bu, ona belirli teşhis unsurları vererek, ruhun hekimine yardım etmektir. Bu, bir günahı itiraf etme cesaretini göstererek, vb., bulunulmakta olan ilerlemeyi göstermektir. Dolayısıyla, bütün bunlar Antik Çağ'da bu araç-

19 Manastır çevrelerine özgü bir itiraf tekniğinden genelleştirilmiş bir günah çıkarma pratiğine geçiş için, bkz. *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, s. 28-29 ve. 84-86.

20 Foucault hukuk sisteminde itiraf usullerinin analizini Collège de France'taki ilk derslerinden itibaren, (1970-1971, "Bilme İstenci"; bu dersin *Dits et Écrits*, II, no. 101, s. 240-244, içindeki özeti) Yunan hukukunun İ. Ö. 7. yüzyıldan 5. yüzyıla kadarki evriminden hareketle ele almıştır. Sophokles'in *Kral Oidipus*'u örnek alınmıştır.

21 Stoacılıkta ve özellikle Seneca'da vicdan muhasebesi üzerine, bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

22 Bkz. itiraf teriminin Foucault'nun yayımlanmamış dersi, "Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu" (Louvain, 1981) içindeki katı tanım: "İtiraf, öznenin olduğu şeye dair bu olumlamada, bu hakikatle bağlantılandığı, başkalarıyla bir bağımlılık ilişkisine girdiği ve aynı zamanda kendiyi kurduğu ilişkiyi değiştirdiği sözel bir edimdir."

sal anlamla bulunur. Ama bu itiraf unsurları araçsaldır, gerçek anlamda fiiliyata dökülmezler. Bu halleriyle ruhani bir değerleri de yoktur. Bence, o dönemin kendilik pratiğinin en dikkate değer niteliklerinden biri burada bulunur: Özne, hakikatin öznesi haline gelmelidir. Dolayısıyla, kendine önerilen hakikat söylemlerinin dinlenmesiyle başlayan bir özneleşme gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla, hakikatin öznesi haline gelmeli, doğruyu söyleyebilmeli, kendine doğruyu söyleyebilmelidir. Kendine dair hakikati söylemesi hiçbir biçimde zorunlu ve vazgeçilmez değildir. Yine de, yönlendirilenin, çömez ya da öğrencinin söz hakkı olan temel metinler de olduğunu söyleyebilirsiniz. Nihayetinde, Sokrates'ten Stoacı-Kinik hicve kadar diyalogun uzun tarihi veya geleneği, ötekinin veya yönetilenin konuşma hakkı olduğunu ve konuşabildiğini gayet iyi gösterir. Ama şuna dikkat edin: Sokrates'ten Stoacı-Kinik hicve kadar bu gelenekte söz konusu olan, bu diyalogda, bu hiciv veya bu tartışmada söz konusu olan, öznenin kendisine dair hakikati söylemesini elde etmek değildir. Söz konusu olan, sadece onun doğru-söylemeye yatkın özne olup olmadığını test etmek, sınamaktır. Sokratik sorgulama yoluyla, Stoacı-Kinik hicvin küstah ve saygısız sorgulama türleriyle söz konusu olan şey, ya özneye bilmediğini sandığı şeyi bildiğini –Sokrates'in yaptığı–, ya da bildiğini sandığı şeyi bilmediğini –yine Sokrates'in, ama Stoacıların ve Kiniklerin de yaptığı– göstermektir. Adeta bu hakikat söylemi özneleşmesinde söz konusu olan, özneyi doğru söyleme gücünde nerede durduğunun bilincine varmaya zorlamak için sınamak, hakikati söyleyen özne işlevinde sınamaktır. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, yönetilenin söylemi açısından gerçekten bir sorun yoktur, çünkü onun konuşması gerekmez veya ona söylenen şey sadece, hocanın söylemi için ele alıp geliştirmenin bir yoludur. Onun kendi söyleminin bir özerkliği yoktur. Yönetilenin söylemine özgü bir işlev yoktur. Temelde, onun rolü sessizliktir. Ondan koparılan, çekilen, çıkartılan söz, diyalog veya hiciv yoluyla onda kıskırtılan söz, temelde, bütün hakikatin hocanın söyleminde ve yalnızca orada olduğunu göstermenin yollarıdır.

O halde bir sorun vardır: Hocanın söyleminde söz konusu olan nedir? Bu çile oyununda, yani doğru söylemin özneleşmeye doğru ilerlemesi oyununda hocanın söyleminin ve bu söylemin harekete geçişinin oynadığı bir bölüm var mıdır? Burada bence, daha önce birçok kez sözünü ettiğim ve bugün incelemesine başlayacağım nosyona rastlanır: *parrhêsia* nosyonu. *Parrhêsia*, temelde, hoca tarafından öğrenci tarafındaki sessizliğe cevap veren şeydir. Tıpkı, söyleminin özneleşmesini işleme koymak üzere öğrencinin susmak zorunda olması gibi, hoca da, eğer söylediği doğru şeyin, eylemi ve yönlendiriciliğinin

sonunda öğrencisinin özneleşmiş doğru söylemi olmasını istiyorsa, *parrhêsia* ilkesine tabi olan bir söylem tutturmalıdır. Etimolojik olarak, *parrhêsia* her şeyi söylemektir (açık sözlülük, açık yüreklilik, açık sözlülük, açık konuşma, konuşma özgürlüğü). Latinler *parrhêsia*'yı genelde *libertas* olarak çevirirler. Söylemeyi, söylenecek olanı söylemeyi, söylemek isteneni söylemeyi, gerekli olduğu için, faydalı olduğu için, doğru olduğu için söylemek zorunda bulunduğu düşünülene söylemeyi sağlayan açıklıktır. Görüntüde *libertas* veya *parrhêsia*, temelde, konuşan her öznen talep edilen bir ahlâki niteliktir. Konuşma doğru söylemeyi gerektirdiğinde, söz alan her özneye doğru olduğuna inandığı için doğruyu söyleme mecburiyeti getiren bir tür temel akit olmadan olur mu? Ama –bunu vurgulamak isterim– sözünü ettiğim kendilik sanatında, kendilik pratiğinde, *parrhêsia* kelimesinin bu genel ahlâki anlamı çok kesin bir teknik anlam edinir ve bence, bu teknik anlam, dilin ve sözün filozofların ruhani çilesindeki rolüne dair çok ilginç bir yer tutar. Bu teknik bir anlamın binlerce ispatı ve işareti vardır. Sadece küçük bir metni alacağım: Arianus tarafından Epiktetos'un *Sohbetler*'ine önsöz olarak yazılan metin, zira bildiğiniz gibi Epiktetos'un bize kalmış metinleri, sohbetlerinin sadece bir kısmını, dinleyicilerinden biri olan Arianus tarafından tam da bu *hupomnêmata* formunda muhafaza edilmiş olanları²³ temsil eder. Dolayısıyla Arianus dinler, not alır, *hupomnêmata* yapar ve bunları yayımlama kararı alır. Yayımlama kararı alır, çünkü o dönemde Epiktetos'un adıyla birçok metin dolaşımdadır ve Arianus, elbette kendi versiyonu olan, ama ona en sadık ve, sonuç olarak, hakikiliğinin sağlaması yapılabilecek tek versiyonmuş gibi görünen versiyonu vermek istemiştir. Epiktetos'un bu sohbetlerinde neyin hakikiliğini göstermeye çalışır? *Sohbetler*'e giriş vazifesi gören kısa sayfada, Arianus şunu der: “Bu adamdan duyduğum her şeyi, o konuşurken yazmaya (*grapsamenos*) çabaladım.”²⁴ Dolayısıyla burada sözün dinlenmesi vardır. Arianus dinler, ardından yazar. Ola bildiğince kendi terimleriyle, kendi kelimeleriyle –*onoma* kelimesini kullanır– “kelimesi kelimesine yazarak, onu *hupomnêmata* biçiminde *emautô* (kendim için), *eis husteron* (gelecek için) muhafaza etmeye çalıştım”.

Burada da size anlattığım her şey tam anlamıyla vardır. Söylenmiş olan dinlenir, yazılır, yeniden kaleme alınır. Burada, Arianus hakikaten “kelimelerin kendilerini” aldığını vurgular. *Hupomnêmata*, söylenmiş olan şeylerin

23 Arianus'un transkripsiyonları Epiktetos'un derslerinin (öğretinin temel ilkelerinin okunmasına ve açıklanmasına ayrılmış) teknik ve mantığa dair ilk kısmını içermez ve sadece öğrencilerle serbest bir tartışma yoluyla sınanmalarını hatırlatır.

24 “Arrien a Lucius Gellius”, Epictète, *Entretiens*, c. I, içinde, s. 4.

notlarını oluşturur. Bu *hupomnêmata*'yı *emautô* (kendisi için), *eis husteron* (gelecek için), yani çeşitli olaylar, tehlikeler, sıkıntılar, vb. dolayısıyla fırsat çıktığında kullanmasına izin verecek bir *paraskeuê* (bir donanım) sağlamak için oluşturur. Dolayısıyla, şimdi bu *hupomnêmata*'yı yayımlayacaktır, ama bu *hupomnêmata* neyi temsil eder? “*Dianoia kai parrhêsia*”, Epiktetos'a özgü düşünce ve özgürlük. Bu iki nosyonun varlığı ve yan yana gelmesi, bence, çok önemlidir. Kendisi için yaptığı *hupomnêmata*'yı yayımlayarak Arianus, diğer yayınların yapamadığını geri kazandırma görevini üstlenmektedir: *Dianoia*, düşünce, Epiktetos'un sohbetlerindeki düşünce ve ardından *parrhêsia*, Epiktetos'un özgür sözü. Bu *parrhêsia*'nın incelenmesine haftaya devam etmek için diyebiliriz ki –zira burada duracağım–, bu *parrhêsia*'da söz konusu olan şey, temelde, felsefi söylemin kullanmak zorunda olduğu özel retorik türü ya da retorik olmayan retoriktir. Elbette, felsefe ile retorığı Klasik Yunan'dan Roma İmparatorluğu'nun sonuna dek karşı karşıya getiren devasa bölünmeyi, devasa çatışmayı biliyorsunuz.²⁵ Sözünu ettiğim dönemde (1. ve 2. yüzyıllar) bu çatışmanın aldığı yoğunluğu ve 2. yüzyılda gelişen şiddetli krizi biliyorsunuz. Aslında, *parrhêsia* bu çatışmanın yüzeyinde tanımlanmalıdır. *Parrhêsia*, felsefi söylemin zorunlu biçimidir, çünkü –hatırlayacağınız gibi, Epiktetos'un kendisinin de az önce sözünü ettiğim bir sohbetinde söylediği gibi–²⁶ *logos* kullanıldığı için, bir *lexis* (bir söyleme biçimi) olması ve kelimeler arasında birinden ziyade diğeri için bir seçim yapılıyor olması gerekir. Dolayısıyla, kendi nitelikleri, kendi kalıbı, kendi etkileri, zorunlu olan *pathos* etkileri ile bu dil gövdesi olmadan felsefi bir *logos* olamaz. Ama filozof olduğunda, zorunlu olması gereken şey, bu unsurları (sözel unsurlar, doğrulan doğruya ruhun üzerinde etkide bulunma işlevi olan unsurlar) düzenleme biçimi, bu retorik sanatı, *tekhnê*'si olmamalıdır. Bu, aynı zamanda hem tekniğin hem de etik olan, hem sanat hem de ahlâk olan ve *parrhêsia* olarak adlandırılan diğer şey olmalıdır. Öğrencinin sessizliğinin verimli bir sessizlik olması için, hocanın hakikat sözünün bu sessizliğin derinliğine gerektiği gibi çıkması için ve öğrencinin bu sözleri, bir gün onu doğruyu söylemenin öznesi olarak ya alıştırarak şekilde, kendinin kılması için, hocanın söyleminin retorik kurallarına tabi, öğrencinin ruhunda sadece *pathos* etkileri üretmeye çalışarak, yapay, sahte bir söylem olmaması gerekir. Bir baştan çıkarma söylemi olmaması gerekir. Öğrencinin öznelliğinin sahiplenebileceği ve, sahiplenmek suretiyle, öğrencinin kendi hedefine, yani kendine ulaşabileceği bir söylem olma

25 Bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat.

26 Bkz. bu Ders, Birinci Saat.

sı gerekir. Bunun için, hoca tarafında, belirli kurallar, yine söylemin hakikatine değil, bu hakikat söyleminin formüle edilmiş biçimine odaklanan kurallar gereklidir. İşte hakikat söyleminin formülasyonuna dair bu kurallar *parrhêsia*, *libertas*'dır. Peki, gelecek hafta hakikat söyleminin kurallarını hocanın bakış açısından açıklamaya çalışacağım.

10 Mart 1982 Dersi

Birinci Saat

Hocanın söyleminde etik tutum ve teknik usul olarak *parrhêsia*. – *Parrhêsia*’nın hasımları: yaltaklanma ve retorik. – Yeni iktidar ekonomisinde yaltaklanma ve öfke nosyonlarının önemi. – Bir örnek: Seneca’nın *Doğa Araştırmaları*’nın dördüncü kitabına önsöz (iktidar uygulaması, kendiyile ilişki, yaltaklanmanın tehlikeleri). – Prensın kırılğan bilgeliği. – *Parrhêsia* ile retorik arasındaki karşıtlık noktaları; hakikat ile yalan arasındaki ayırım; tekniğin konumu; özneleştirme etkileri. *Parrhêsia*’nın pozitif kavramsallaştırması: Philodemus’un *Peri parrhêsia*’sı.

Size, çilenin –*askêsis* anlamında, Yunan ve Roma filozoflarının bu terime verdiği anlamda– özne ile hakikat arasında bir bağ, olabildiğince sağlam bir bağ kurma rolü ve işlevine sahip olduğunu göstermeye çalışmıştım. Bu bağ öznenin, tamamlanmış biçimini aldığında, elinin altında tutup muhafaza etmesi gereken ve ihtiyaç olduğunda kendine yardım olarak söyleyebileceği doğru söylemden faydalanmasını sağlamalıydı. Dolayısıyla çile, özneyi doğrulamanın öznesi olarak kurar ve rolü de budur. Size açıklamaya çalıştığım buydu ve bu bizi elbette bu doğru söylemlerin iletilmesine dair teknik ve etik sorunlara götürmüştü: Onları elinde bulunduran ile onları devşirmesi ve onlardan kendisine yaşam için bir donanım oluşturmaya gereken arasındaki ilişkim. “Doğru söylemin iletilmesinin tekniği ve etiği” [sorunsalında], sorunun soruluş biçimi bakımından doğal olarak ortaya çıkan durum şuydu: Öğrenci tarafından düşünüldüğünde, doğru söylemin tekniği ve etiği elbette söz sorunu üzerinde odaklanmıyordu. Öğrencinin söyleyeceği, söylemesi gereken ve söyleyebileceği şey sorusu, temelde sorulmuyordu, en azından ilksel, özsel ve temel soru olarak sorulmuyordu. Ama görev ve davranış olarak –ahlâki görev ve teknik davranış olarak– öğrenciye dayatılan şey sessizlikti; düzenlenmiş, bedeninin duruş kurallarına itaat eden, aynı zamanda da belirli dikkat işaretlerini gerektiren belirli bir sessizlikti. Dolayısıyla, her biri doğru söylemin özneleşmesi için bir egzersiz olan bir sessizlik tekniği ve etiği, bir dinleme tekniği ve etiği, aynı zamanda okuma ve yazmanın bir tekniği ve etiği. Dolayısıyla sorun doğal olarak sadece hocanın, yani doğru sözü söyleyenin tarafına

dönüldüğünde ortaya çıkar: Ne demeli, nasıl demeli, hangi kurallara göre, teknik usullere göre ve hangi etik ilkelere göre? Geçen ders size sözünü etmeye başladığım nosyona, *parrhêsia* nosyonuna, bu soru çevresinde, doğruyu söylemek gerekirse tam da bu sorunun kalbinde rastlanır.

Bu *parrhêsia* terimi, bana öyle geliyor ki, hem bir yandan ahlâki niteliğe, ahlâki tutuma, isterseniz *êthos*'a, hem de teknik usule, *tekhnê*'ye gönderme yapar ve bunların her ikisi de doğru söylemi, kendini kendisinin üzerinde hükümrân özne olarak ve kendi kendine doğruyu söylemenin öznesi olarak kurmak için ihtiyaç duyana aktarmak üzere gerekli ve vazgeçilmezdir. Dolayısıyla, doğru söylemi öznenin gerektiği gibi, gerektiği zaman ve fiilen alımlayabilmesi, için bu söylemin hoca tarafından genel *parrhêsia* biçiminde telaffuz edilmesi gerekir. *Parrhêsia*, size geçen defa hatırlatmıştım, etimolojik olarak, “her şeyi söyleme”dir. *Parrhêsia* her şeyi söyler. Doğruyu söylemek gerekirse, *parrhêsia*'da söz konusu olan çok da “her şeyi söyleme” değildir. *Parrhêsia*'da, temel olarak söz konusu olan şey, biraz izlenimci bir biçimde, dürüstlük, özgürlük, açıklık olarak adlandırılabilir olan şeydir. Bunlar da söylenecek olanın söylenmek istendiği şekilde, söylenmek istendiği zamanda ve söylenmesinin zorunlu olduğuna inanılan biçimde söylenmesini sağlar. Bu *parrhêsia* terimi, konuşanın seçimiyle, kararıyla, tutumuyla o kadar yakından bağlıdır ki, Latinler *parrhêsia*'yı *libertas* olarak çevirmişlerdir. *Parrhêsia*'nın her şeyi söylemesi *libertas* ile belirtilmiştir: konuşanın özgürlüğü. Birçok Fransız çevirmen *parrhêsia*'yı çevirmek için –veya bu anlamda *libertas*'ı çevirmek için– “açık sözlü konuşma” deyimini kullanırlar. Bu çeviri bana en doğru çeviri gibi görünüyor, niçin olduğunu göreceksiniz.

Şimdi biraz incelemek istediğim şey, bu *parrhêsia* (*libertas*, açık sözlü konuşma) nosyonudur. Bana öyle geliyor ki, bu *parrhêsia*'nın, bu *êthos*'un ve bu *tekhnê*'nin, konuşandan, hocadan, buyurandan talep edilen bu ahlâki tutum ve teknik usulün ne olduğu anlaşılacak isteniyorsa, en iyi yol –biraz negatif bir analiz ile başlarsak– bu *parrhêsia*'yı karşıtı olduğu iki figürle karşılaştırmak olacaktır. Şematik olarak denebilir ki, hocanın *parrhêsia*'sının (açık sözlülük) iki hasmı vardır. İlk hasmı doğrudan doğruya karşı karşıya geldiği ve mücadele etmesi gereken ahlâki bir hasımdır. Açık sözlülüğün bu ahlâki karşıtı, yaltaklanmadır. İkinci olarak, bu açık sözlülüğün teknik bir hasmı vardır. Bu teknik hasım retoriktir ve retorikle ilgili olarak açık sözlülüğün konumu yaltaklanmaya nazaran çok daha karmaşıktır. Yaltaklanma düşmandır. Açık sözlülük yaltaklanmayı savmalı ve ondan kurtulmalıdır. Retorikle ilgili olarak ise, açık sözlülük, kendini ondan kurtarmalıdır, ama sırf, sadece

ve yalnızca püskürtüp dışlamak için değil, kurallarından azade olarak, retorikten çok katı ve her zaman taktik olarak tanımlanmış sınırlar içinde ve gerçekten gerekli olduğu yerde yararlanmak için. Yaltaklanmaya karşı engelleme, kavga, mücadele. Retorikle ilgili olarak, özgürlük, özgürleşme. Ayrıca yaltaklanma, açık sözlülüğün ahlâki hasmıdır. Retorik ise, isterseniz, hasmı veya muğlak ortağı, ama teknik ortağıdır. Dahası, bu iki hasım (yaltaklanma ve retorik) birbirleriyle yakından bağlantılıdır, çünkü retorüğün ahlâki temeli her zaman yaltaklanma, yaltaklanmanın ayrıcalıklı aygıtı ise, elbette, retorüğün tekniğı ve muhtemelen hileleridir.

İlk olarak, yaltaklanma nedir ve açık sözlülük hangi anlamda ve niçin yaltaklanmaya karşı çıkmalıdır? O dönemin bütün metinlerinde bu yaltaklanma sorunu üzerine bol miktarda literatür bulunması oldukça dikkat çekici bir olgudur. Örneğin, yaltaklanmayla ilgili olarak, cinsel tutumlar ya da ebeveyn ile çocuklar arasındaki ilişki konusuna nazaran sonsuz derecede daha fazla deneme, sonsuz derecede daha fazla değerlendirme olması dikkat çekicidir. Bir Epikürosçu olan (ve hakkında birçok kere yeniden konuşacağımız) Philodemus¹ yaltaklanma üzerine bir deneme yazmıştır.² Plutharkos hakiki dostu, bir yaltakçıdan başka bir şey olmayandan ayırma biçimi üzerine bir deneme yazmıştır.³ Seneca'nın mektupları da yaltaklanma üzerine değerlendirmelerle doludur. Garip bir biçimde –bu metne daha ayrıntılı bir biçimde geri döneceğim– *Doğa Araştırmaları*'nın dördüncü bölümünün önsözü, ki burada yaltaklanmanın bir değerlendirmesinden çok daha farklı bir şey beklenebilirdi, tamamen bu soruna ayrılmıştır. Yaltaklanma niye bu kadar önemlidir? Yaltaklanmayı bu kendilik pratiğinde, bu kendilik teknoloji sinde bu kadar önemli yapan nedir? Bu, yaltaklanmayı aynı dönemde kendisi de temel bir rol oynamış olan ve adeta onunla bir çift oluşturan başka bir

1 Philodemus'la ilgili olarak, bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat. Bu çatışmanın ilk olarak Platon tarafından *Gorgias*'ta (Platon retorikte sadece kaba bir beceri gördüğü için, ona *tekhne* demeyi reddediyordu) ve Phaedrus'ta (burada retorik hakiki olabilmek için felsefeye dönüşmeliydi) esere konduğu ve o çatışmanın yeni Sofistlerle birlikte yepyeni bir güç kazandığı, kimliğini gururla üstlendiği ve biçimsel eğlenceye indirgenmiş bir felsefeden koptuğu hatırlanacaktır.

2 "Philodemus'un *Birbirine Karşı İyi Huylar ve Kötü Huylar* [...] başlığını koyacağı, ahlâki kavramların sistematikleştirilmesine dair diğer büyük eserini 50 yılından sonrasında konumlandırma mız gerekir. Bu eser en azından on bölümden oluşuyordu: çoğunda tema yaltakçılıktır: *Peri kola keias* [...]. *Yaltakçılık Üzerine*'nin farklı kitapları polemik biçimde bu kötü huyun karakteristiklerini gösteriyordu ve her şeyden önce amaçları, yaltakçılıkla ilgili olarak Epikürosçu bilgenin doğru davranışını belirlemektir." (M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, op. cit., s. 59).

3 Plutarque, *Comment distinguer le flatteur de l'ami*, in *Oeuvres morales*, c. 1-2, çev. A. Philippon, a.g. edisyon

kusur, başka bir kötü huyla karşılaştırdınca kolayca anlaşılır. Nedir bu? Öfkedir. Öfke ve yaltaklanma kötü huylar sorununda bir çift oluştururlar. Hangi anlamda ve nasıl? Burada da, öfke üzerine literatür devasadır. Dahası, –çok uzun zaman önce, sanırım 60 yıldan fazla oluyor– Almanya’da Paul Rabbow isimli birinin Helenistik ve Yüksek İmparatorluk döneminde yazılmış denemeler üzerine yayımlanmış bir incelemesi vardır.⁴ Bu öfke denemelerinde söz konusu olan nedir? Bu konuyu hızlı geçeceğim. Burada da bir yığın metin var. Elbette Seneca’nın *De Ira*’sı var, Plutharkos’un öfkenin kontrolü ve hâkimiyet altına alınmasına dair denemesi⁵ var ve birçok başka metin var. Öfke nedir? Öfke, elbette şiddetli taşkınlık, birinin bir diğerine nazaran, yani birincinin, öfkeli olanın, kendini diğeri üzerinde iktidar uygulamada haklı bulunduğu, bu konumda bulunduğu ve dolayısıyla bu iktidarı kötüye kullandığı kontrolsüz taşkınlıktır. Öfke üzerine bu denemelere bakarsanız, öfke meselesinin her zaman aile reisinin karısına, çocuklarına, ev halkına, kölelerine karşı öfkesi olarak ortaya konduğunu görürsünüz. Veya bu, yine, patronun müşterilerine ya da kendisine bağımlı olanlara karşı öfkesi; generalin birliklerine karşı öfkesi ve, elbette, Prensın tebaasına karşı öfkesidir. Yani öfke meselesi, taşkınlık veya kendini kontrol edememe meselesi –daha doğrusu: başkaları üzerinde hükümrانlık ve iktidar uygulandığı ölçüde ve anda hükümrانlığı ve iktidarı kendi üzerine uygulamanın imkânsızlığı–, bu mesele tam da kendi üzerine hâkimiyet ile başkaları üzerine hâkimiyet, kendinin yönetimi ile başkalarının yönetiminin eklemlendiği noktada yer alır. Aslında, eğer bu dönemde öfke bu kadar önemliyse, bunun nedeni, elbette, bu dönemin –hatta yüzyıllar boyunca, diyelim ki Helenistik dönemin başından Roma İmparatorluğu’nun sonuna dek uzanan dönemin– şehir-devlet yapısının artık geçerli olmadığı ve büyük Helenistik monarşileri ile *a fortiori* imparatorluk rejiminin ortaya çıkmasının, bireyin iktidar alanına uygunluğu, uygulayabileceği iktidar alanındaki yeri sorununu yeni terimlerle ortaya koyduğu bir toplum içerisinde, iktidar ilişkileri sorusunun eldeki imkânlarla sorulmaya çalışıldığı bir dönem olmasıdır. İktidar, istendiği gibi, istendiğinde, uygulanan bir mevki ayrıcalığından –bu kökensel ayrıcalık yoluyla uygulanan iktidardan– başka ne olabilir? İktidar uygulaması, kuralları bireyin mevki üstünlüğünde değil, yerine getirmesi gereken kesin ve somut işlerde olan kesin ve belirlenmiş bir görev haline nasıl gelebilir? İktidar uygulaması

4 P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, I. Die Therapie des Zorns*, Leipzig, Teubner, 1914.

5 Plutarque, *Du contrôle de la colère*, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, a.g. edisyon.

nasıl bir görev ve bir iş olabilir? Öfke meselesi bu genel iklimde ortaya çıkar. Hatta şunu söyleyebiliriz: iktidar ile mülkiyet arasındaki fark şudur: mülkiyet, elbette *jus utendi et abutendi*'dir.⁶ İktidarla ilgili olarak, onu kötüye kullanmadan kullanmayı sağlayacak bir *jus utendi* tanımlamak gerekir. Öfke etiği de, iktidarın meşru kullanımıyla kötüye kullanımı arasında ayırım yapma biçimidir. İşte öfke meselesi hakkında söyleyeceklerim bunlardı.

Yaltaklanma meselesi ve yaltaklanmaya dair genel sorun, bunun tam tersi ve tamamlayıcısıdır. Yaltaklanma fiilen nedir? Eğer öfke, üstün olanın iktidarı altındakiyle ilgili olarak kötüye kullanmasıysa, gayet iyi anlıyorsunuz ki, yaltaklanma da, altta olan bakımından, üstün olanda karşılaşılan fazladan iktidarı kazanmanın, üstün olanın lütfunu, teveccühünü, vb. kazanmanın bir yoludur. Altta olan üstün olanın lütfunu ve teveccühünü neyle ve nasıl kazanabilir? Üstün olanın bu iktidarını nasıl çevirip kendine faydalı şekilde kullanabilir? Faydalanabileceği tek unsur, tek araç, tek teknik yoluyla: *logos*. Altta olan konuşur ve konuşarak, adeta üstün olanın artık-iktidarını çoğaltarak ondan istediği şeyi elde etmeyi başarabilir. Ama, bu şekilde üstün olanın üstünlüğünden faydalanarak, onu pekiştirir. Pekiştirir, çünkü yaltakçı, üstün olandan istediğini, onu en güzel, en zengin, en kudretli, vb. olduğuna inandırarak elde eder. Sonuç olarak, yaltakçı, üstün olana hitap ederek, üstün olanın kendinde olduğundan daha fazla nitelik, güç, iktidar gördüğü bir aldatici söyleyle hitap ederek üstün olanın iktidarını döndürebilir. Yaltakçı, sonuç olarak, insanın kendini olduğu gibi görmesini engelleyendir. Yaltakçı, üstün olanın kendiyile gerektiği gibi ilgilenmesini engelleyendir. Burada aslında tüm bir yaltaklanan ve yaltaklanan diyalektiği vardır. Bu diyalektikte, tanım gereği aşağı bir konumda olan yaltakçı, üstün olanla ilgili olarak öyle bir konumda olacaktır ki üstün olan kendini onunla ilgili olarak kudretsiz bulacaktır, çünkü yaltakçının yaltaklanmasında, üstün olan kendinin yanlış, sahte bir imgesini bulacak, bu imge onu aldatacak ve, sonuç olarak, üstün olan yaltakçıyla, başkalarıyla ve nihayetinde kendisiyle ilgili olarak bir zafiyet durumuna düşecektir. Yaltaklanma, hitap ettiği kişiyi kudretsiz ve kör kılar. İşte yaltaklanmanın genel şeması budur.

Bu yaltaklanma sorunuyla ilgili olarak çok belirli bir metin vardır. Aslında, bir dizi metin vardır. Benim üzerinde duracağım, Seneca'nın *Doğa*

6 Justinian'ın derleyicilerine göre, malikin mülkü üzerinde bir *plena potestas*'ı vardır (1., 2, 4, 5). Çok özel bir talihe kavuşacak bir mutlak iktidar ilkesi olumlaması. Orta Çağ'da, ilmi hukuk bu ilkeyi yeniden keşfedecek ve geliştirecektir. Yorumcular *Digeste*'ten önemsiz bir metin bulur ve ondan başarılı formülü çıkarır: mülkiyet *jus utendi ve abutendi*'dir. (D., 5, 3, 25, 11: *re sua abuti potant*)" (P. Ourliac ve J. de Malafosse, *Droit romain et Ancien Droit*, Paris, PUF, 1961, s. 58).

Araştırmaları'nın dördüncü kitabının önsözüdür.⁷ Bana öyle geliyor ki burada toplumsal olarak, politik olarak çok açık olan ve bu yaltaklanma meselesinde neyin söz konusu olduğunu tanımlamayı sağlayan bir manzara vardır. Seneca bu *Doğa Araştırmaları*'nı bir anlamda emekliye ayrılmışken, politik iktidardan elini eteğini çekmişken, ve –o zaman Sicilya'da mutasarrıf olan– Lucilius'a, hayatının son yıllarını meşgul eden mektupları yazarken kaleme almıştır. Lucilius'a yazar. Ona bu mektupları yazar; aynı zamanda da bize kalmış olan bu *Doğa Araştırmaları*'nı ve tersine, bize kadar ulaşmamış olan *Ahlâk Denemesi*'ni de Lucilius için kaleme alır. Dolayısıyla, Lucilius'a yazar ve ona *Doğa Araştırmaları*'nın farklı kitaplarını yazdıkça gönderir. Pek de açık olmayan, her halükârda benim için pek de açık olmayan nedenlerle, *Doğa Araştırmaları*'nın sanırım akarsular ve denizlere ayrılmış⁸ olan dördüncü kitabına yaltaklanma üzerine değerlendirmelerle başlar. İşte Seneca'nın dediği budur: Metin şöyle başlar: Sana tamamen güveniyorum, gayet iyi biliyorum ki mutasarrıflık görevinde iyi ve gerektiği gibi davranıyorsun. Mutasarrıflık görevinde iyi davranmak nedir? Metin bunu açık bir biçimde söyler. Bir yandan, Lucilius görevlerini yerine getirir. Yerine getirir, ama bir yandan da onları iyi yerine getirmek için gerekli olan şeyden, yani *otium* ve *litterae*'den (boş zaman ve edebiyat) vazgeçmeden. Çalışkan, incelemeye, okumaya, yazmaya, vb. adanmış bir boş zaman; tamamlayıcı, eşlikçi ve düzenleyici ilke olarak, Lucilius'un mutasarrıf işini gerektiği gibi yerine getirmesinin garantisi budur. İşte Lucilius görevlerini, görevlerin yerine getirilmesi ile çalışkan *otium*'un bu doğru bileşimi sayesinde muhafaza edebilecektir (*continere intra fines*: onları [kendî] sınırları içinde tutmak). Peki, yerine getirdiği görevi sınırları içinde tutmak nedir? Bu, der Seneca, *imperium* (bir bütün olarak politik hükümlanlık) değil, basit bir *procuratio* yerine getirdiğini hatırlamaktır – bunu, der Seneca, asla unutma Lucilius.⁹ Burada bu iki teknik terimin varlığı, bence, çok anlamlıdır. Lucilius uyguladığı iktidarı, görevlerinin yerine getirilmesine eşlik eden çalışkan düşünüm sayesinde uygular. İktidarı, kendini bir başka Prens yerine koymadığı, Prensine yerine koymadığı ve hatta

7 *Questions naturelles*'in 4. kitabına Önsöz, *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, éd. citée, içinde, s. 455-459. Bu metin hakkında, bkz. *Le Souci de soi*, op. cit., s. 108-109.

8 Bu dördüncü kitabın başlığı, "Nil Nehri Üzerine"dir.

9 "Yazdıklarınıza bakılırsa, bilge Lucilius, hem Sicilya'yı hem de vali görevinin size bıraktığı boş zamanı seviyorsunuz (*officium procurationis otiosae*). Eğer bu görevin sınırları içinde kalınmak isterseniz ve Prensine kendisi değil de sadece hakam olduğunuzu düşünürseniz, sevmeye devam edeceksiniz (si *continere id intra fines suos volueris, nec efficere imperium, quod est procuratio*)" (*Questions naturelles*'in 4. kitabına Önsöz, s. 455).

Prensin tüm iktidarının bütünsel temsilcisi yerine koymadığı için iyi uygular. Sahip olduğu iktidarı, kendisine verilmiş görev tarafından tanımlanan bir iş gibi uygular. Bu sadece bir *procuratio*'dur ve, der Seneca, *otium* ve inceleme sayesinde, *procuratio* olarak görevlerini sınırları içinde ve imparatorluk hükümlanlığının kendini beğenmişliğini takınmadan yerine getirmeyi başarmasının nedeni, bütün bunların temelinde kendinden memnun olman, kendi kendinden tatmin olmayı bilmendir ("*tibi tecum optime convenit*").¹⁰

Dolayısıyla, burada çalışan *otium*'un hangi anlamda ve nasıl Lucilius'un yerine getirdiği görevi sınırlama rolünü oynadığını görüyoruz. Amacı bireyin kendisiyle uygun ve yeterli bir ilişki kurmasını sağlamak olan bir kendilik sanatı olarak çalışan *otium*, bireyin kendini, öznelliğini, gerçek görevlerini aşan bir iktidar kendini beğenmişliğinin hezeyanına sokmamasını temin eder. Birey uyguladığı bütün hükümlanlığı, kendine, kendi içine veya, daha doğrusu kendi kendisiyle ilişkisine yerleştirir. Buradan hareketle, kendi üzerinde uyguladığı bu berrak ve bütünsel hükümlanlıktan hareketle, mevkiinin gerektirdiklerini yalnızca kendine yüklenmiş olan göreve göre tanımlayacak ve sınırlayacaktır. İşte, iyi Romalı memur böyle olur. Sanırım bu terimi kullanabiliriz. İktidarını iyi bir memur olarak, tam da kendisinin kendisiyle kurduğu ve kendi kültürü yoluyla elde ettiği bu ilişki temelinde uygular. Dolayısıyla, der Seneca, senin yaptığın bu, Lucilius. Ama, elbette, bunu yapabilen¹¹ pek az insan vardır. Başkalarının çoğu, der, ya kendileri için duydukları sevginin ya da kendilerinden duydukları tiksintinin acısını çeker. Bazılarını, aslında kaygılanmaya değmeyecek şeylerle meşgul olmaya götüren de bu kendinden duyulan tiksinti veya, tersine, bu kendine duyulan aşırı sevgidir; *solicitudo*'nun, kendine dışsal olan şeylere duyulan kaygının, der Seneca, acısını çeker bunlar veya şehvetin, keyif almaya çalışılan bütün hazların çekimine -kendine duyulan sevginin sonucu- kapılırlar. İster kendinden duyulan tiksinti ve dolayısıyla, olabilecek olaylar karşısında sürekli kaygı, isterse de, tersine, kendilik sevgisi ve dolayısıyla şehvete kapılma olsun, her iki durumda da, der Seneca, bu insanlar asla kendileriyle başbaşa değildir. Hiçbir şeye, ne tehdit eden bedbahtlıklara, ne de çevrede rastlanabilecek ve elde edilebilecek hazlara bağımlı hissetmemeyi sağlayan bu tamam, uygun ve yeterli ilişkiyi

10 "Siz, tersine, kendi kendinizle çok iyi anlaşıyorsunuz" (*id.*, s. 455-456).

11 "Çok az insanın bu mutluluğa nail olmasına şaşırıyorum: kendi kendimizin tiranları, cellatları yız; bazen kendimizi çok fazla sevmekten, bazen varlığımızdan duyduğumuz tiksintiden mutsuzuz; sırasıyla zihnimiz acıklı bir gururla şişiyor ya da hırsla geriliyor; kendimizi ya hazlara bırakıyoruz ya da kaygıyla yarıp tutuşuyoruz ve sefaleti tamamlamak üzere, asla kendimizle yalnız değiliz" (*id.*, s. 456).

kendileriyle asla kuramamaları anlamında, hiçbir zaman kendileriyle başbaşa değillerdir. Yaltakçı kişiliği ve yaltaklanma tehlikeleri, kendiyile hiçbir zaman yalnız olmamaya neden olan bu yetersizlikte, kendinden tiksiniildiğinde veya kendine aşırı bağlı olduğunda, bu kendiyile başbaşa kalma güçsüzlüğünde, burada saldırıya geçer. Bu yalnız-olmama halinde, kendiyile bu tamam, upuygun, yeterli ilişkiyi kurma güçsüzlüğünde Öteki müdahale eder. Öteki, adeta bu boşluğu dolduracak; bir söylemle, tam da insanın kendi üzerine uyguladığı hükümlerliği tesis ettiği, kilitlediği ve kapattığı hakikat söylemi olmayan bir söylemle bu uygunsuzluğun yerini alacak veya onu telafi edecektir. Yaltakçı, yalancı bir söylem, tam da ötekine, yaltakçıya bağlı olan bir söylem getirecektir. İşte bu söylem yalancı bir söylem olacaktır. Böylece, yaltaklanılan kişi, kendiyile içinde bulunduğu ilişkinin yetersizliği dolayısıyla, yaltakçıya, bir öteki olan ve dolayısıyla kaybolup gidebilen, yaltaklanmasını zalimliğe, tuzağa, vb. dönüştürebilen yaltakçıya bağımlı hale gelecektir. Dolayısıyla, bu ötekine bağımlıdır ve üstelik de yaltakçının söyleminin sahteliğine bağımlıdır. Yaltaklanılanın kendisiyle kurduğu karakteristik ilişki, ki biz buna yaltaklanılanın özneliliği derdik, dolayısıyla başkası üzerinden geçen bir yetersizlik ilişkisi, başkasının yalanı üzerinden geçen bir sahtelik ilişkisidir. Bundan kolayca bir sonuç ve ardından bazı yorumlar çıkartılabilir.

Çıkarılacak sonuç, *parrhêsia*'nın (açık sözlülük, *libertas*) tam anlamıyla yaltaklanmanın karşıtı olduğudur. Şu anlamda: *parrhêsia*'da gerçekten de konuşan ve ötekine konuşan biri vardır, ama ötekine öyle bir biçimde konuşur ki, bu öteki, yaltaklanmada olandan farklı olarak, kendisiyle özerk, bağımsız, tamam ve tatminkâr bir ilişki kurabilecektir. *Parrhêsia*'nın nihai hedefi, hitap edileni konuşanın bağımlılığında tutmak değildir – bu yaltaklanmadaki durumdur. *Parrhêsia*'nın amacı, hitap edilenin, verili bir anda, kendini ötekinin söylemine ihtiyaç duymadığı bir durumda bulmasını sağlamaktır. Peki nasıl ve neden ötekinin söylemine ihtiyaç duymaz? Tam da ötekinin söylemi doğru olduğu için. Öteki, hitap ettiğine doğru bir söylem verdiği, aktardığı sürece, bu kişi söz konusu doğru söylemi içselleştirerek ve özneleştirerek diğeriyle ilişkisinden çıkabilir. *Parrhêsia*'da birinden ötekine geçen hakikat, ötekinin, sözü duymuş olanın onu telaffuz etmiş olandan özerkliğini mühürler, temin eder, garanti altına alır. İşte, sanırım, yaltaklanma/ *parrhêsia* (açık sözlülük) karşıtlığı üzerine söylenebilecekler bunlar. Şimdi buna birkaç yorum eklemek istiyorum.

Hakiki ve sağlıklı ruh yönlendirmesinin karşıtı olarak bu yaltaklanma sorunuyla, yaltaklanmayla ilgili bu kaygı ve eleştiriyile karşılaşmak için size sözünü ettiğim metinleri, Helenistik ve İmparatorluk metinlerini beklemek

gerekmediğini söyleyeceksiniz. Nihayetinde, Platon'da tüm bir metin dizisine yayılmış devasa bir yaltaklanma eleştirisi vardır.¹² Sadece şunu belirtmek isterim: Platon'un sözünü ettiği, filozof ile öğrencisi arasındaki gerçek ilişkinin karşısına koyduğu yaltaklanma, esas olarak âşkın oğlan çocuğuna yaltaklanmasıdır. Halbuki burada söz konusu olan yaltaklanma –size sözünü ettiği metinlerde; Helenistik ve özellikle Roma metinlerinde–, hiç de yaşlı filozofun genç oğlan için duyduğu sevgiye dayalı yaltaklanma değil, toplumsal-politik olduğu söylenebilecek bir yaltaklanmadır. Bu yaltaklanmanın temeli cinsel arzu değil, birinin ötekine daha alt konumda olmasıdır. Bu, hakkında daha önce konuştuğum ve erken dönem Sokratik diyaloglarda rastladığımız örneklerden oldukça farklı olan bir yönlendirme pratiğine gönderme yapar: Bu dönemin Yunan-Roma çevrelerinde, yönlendirici artık yaşlı bilge, genç insanların sokakta veya gimnazyumda yolunu kesip onları kendileriyle ilgilenmeye davet eden ve hakikati elinde bulunduran yaşlı değildir. Yönlendirici, hitap ettiklerine göre toplumsal olarak daha alt bir konumda bulunan biridir; para ile tutulan biridir; ödeme yapılan biridir, sürekli bir danışman olarak, ihtiyaç hasıl olduğunda, şu ya da bu politik durumda veya şu ya da bu özel durumda ne yapılması gerektiğini söylemek için eve getirtilen biridir; davranış tavsiyeleri talep edilen biridir. Ama, yönlendirdiği kişiyle, daha ziyade müşteri-patron ilişkisinde, adeta senli benli olmuş kişidir. Yönetenin yönetilenle olan ilişkisindeki bu toplumsal tersine dönme oldukça dikkat çekicidir. Yaltaklanma ilişkisinin bu kadar önemli olmasının nedeninin bu olduğunu düşünüyorum. Yönlendiricinin, büyük bir aile veya bir aristokrat çevre içinde danışman olarak konumu, aslında, yaltaklanma sorununu Klasik Yunan'da [konduğundan] tamamen farklı bir biçimde ortaya koyar. Dahası, bu konu veya tema üzerinde Galen'in –Galen'in metnine birazdan geri döneceğiz– biraz garip görünen, ama, bence, bu bağlamda açıklanabilecek bir yorumu vardır. Bir noktada Galen şunu der: Yönetilenin zengin ve kudretli olması gerekmez.¹³ Aslında bu yorum, bence, sadece kıyaslamalı olarak anlam taşır. Aslında şunu söylediğini düşünüyorum: yönetilenin yönetenden yine de çok daha zengin ve çok daha kudretli olmamasını sağlamak gerekir.

12 Bkz. *Gorgias*'ın retorik üzerine ünlü pasajı (463a): “Peki, Gorgias, retorik, bana öyle geliyor ki sanata yabancı bir pratiktir, ama hayal gücüyle, cüretle donanmış ve doğal olarak ticaret becerisi olan bir ruh gerektirir. Bu tür pratik cinsinin adı, benim için, yaltaklanmadır (*kolakeian*)” (Platon, *Oeuvres complètes*, c. III-2, çev. L. Bodin ve A. Croiset, a.g. edisyon içinde, s. 131). Ayrıca *Phaedrus* 240b'de de yaltaklamanın çok fena bir tanınımı bulursunuz.

13 “Danışmanın ne zengin ne de bir yurttaşlık payesiyle donanmış olması gerekir” (Galen, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, çev. R. Van der Ist, Paris, Delagrave, 1914, bölüm. III, s. 76).

Bu yaltaklanma sorununa daha genel bir politik sorun eklenir. İmparatorluk yönetimiyle birlikte, Prensın bilgeliği, erdemi, ahlâki nitelikleri –bundan, hatırlarsanız, Marcus Aurelius’la ilgili olarak söz etmiştik–¹⁴ şehir devletten çok daha önemli hale geldiğinde ve hatta Devletin hukuki düzenlemesinden bile daha önemli hale geldiğinde, böyle bir politik yönetim içerisinde Prensın ahlâki olarak yönlendirilmesi sorusunun ortaya çıkacağı kesindir. Prense kim öğüt verecektir? Prensi kim eğitecektir, Prensın, bütün dünyayı yönetecek bu Prensın, ruhunu kim yönetecektir? Burada, elbette, Prense ilgili olarak açık sözlülük sorusu ortaya çıkar. Bu sorun kişisel iktidarın varlığıyla, Roma ortamı için yeni olan, Prensi çevreleyen saray fenomeninin oluşumuyla bağlantılıdır. Bu sorun, yine Roma ortamı için yeni olan bir şeyle, imparatorun tanrılaştırılmasıyla da ilgilidir. O dönemde Roma İmparatorluğu’nda temel mesele, elbette fikir özgürlüğü değildi. Prens için hakikat sorusuydu.¹⁵ Prense kim açık sözlülükle konuşacak? Prense, imparator olarak değil insan olarak, ne olduğunu kim söyleyecek? Bu, prens bir rasyonel özne, (Marcus Aurelius’un dediği gibi) basit ve saf anlamda bir insan olarak iyi Prens olacağı andan itibaren söylenmesi kaçınılmaz olan bir şeydi. Yönetiminin kuralları, temelde, Prensın şeyler, insanlar, dünya ve Tanrı ile ilgili olarak sahip olduğu etik tutuma dayanmalıdır. Prensın bu etiği yasaların yasası veya bütün mutlak iktidarın tabi olması gereken içsel yasa olduğu için, bu *êthos* sorunu, elbette, Prense danışmanlık yapanın *parrhêsia*’sına (bu Prense “doğru söyleme”ye) temel bir yer verecektir.

Şimdi bu *parrhêsia* (açıksözlülük)/yaltaklanma sorusunu bir kenara bırakalım ve *parrhêsia*’nın diğer hasmına, retoriğe bakalım. Burada biraz daha hızlı gideceğim, çünkü konu daha iyi biliniyor. Retorik yaltaklanmadan daha iyi bilinir. Şematik olarak şunu söyleyelim: Retorik, her şeyden önce, bir teknik olarak tanımlanır ve bu tekniğin usullerinin amacı, elbette, bir hakikati tespit etmek değildir; retorik hitap edilenleri inandırma sanatıdır, ister bir hakikate inandırma olsun, isterse de bir yalana, hakikat-olmayana inandırma. Aristoteles’in *Retorik*’teki tanımı açıktır: Retorik, inandırabilecek olanı bulma gücüdür.¹⁶ İçerik sorusu ve söylemin hakikati sorusu sorul-

14 Bkz. 3 Şubat Dersi, İkinci Saat.

15 Bkz. P. Veyne’in yargısı: “İstikrarsız bir hükümlanlığın karşısında sadakat gösterilerini artırmaktan başka yapacak bir şey kalmaz; kişilik kültü veya “yaltaklanma” buydu: Yüksek ihanet suçlaması tehdidi altında, hem monarşik tarzda basit bir taahhüt hem de katı bir yükümlülük” (“Önsöz,” Sécneq, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, a.g. edisyon, s. XI).

16 “Retorik, spekülâtif olarak, her durumda ikna etmeye uygun olanı keşfetme yetesidir (*dynamis*)” (Aristote, *Rhetorique*, c. I, kitap I, 1355b, çev. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, s. 76).

mazlar. Bu, diyordu Athenaeus, “dinleyiciyi inandırmanın tahmine dayanan sanatıdır.”¹⁷ Retorik sorunlarını ya da, her halükârda hitabet sanatını, döneminin büyük felsefe temalarıyla yakınlaştırmak için nasıl bir çaba harcadığını bildiğiniz Quintilianus, bu hakikat ve retorik sorusunu sorar ve şunu der: Elbette, retorik sadece doğru olan şeyleri aktaran, aktarması gereken, bu şeylere inandırması gereken bir teknik, bir sanat değildir. Bu, dinleyiciyi doğru olan bir şey kadar doğru olmayan bir şeye de inandırabilecek olan bir sanat ve tekniktir. Ama, der, bu anda gerçekten *tekhnê*’den (teknikten) söz edilebilir mi?¹⁸ İyi bir felsefe eğitimi almış olan Quintilianus bilmektedir ki, hakikatle doğrudan ilişkilendirilmemiş hiçbir etkili *tekhnê* olamaz. Yalanlar üzerinde duran bir *tekhnê* gerçek bir teknik olamaz ve etkili olamaz. Dolayısıyla, Quintilianus şu ayrımı yapar ve der ki: Retorik gerçekten de bir *tekhnê*’dir ve sonuç olarak, gerçekten de hakikate gönderme yapar, ama bu konuşanın söyleminde içerilen hakikat değil, konuşanın bildiği hakikattir.¹⁹ Böylece, der, iyi bir general birliklerini karşılaştacakları düşmanın ne ciddi ne de korkunç olmadığı konusunda, aslında tamamen öyle olsalar da, inandırabilir. Dolayısıyla, iyi general birliklerini bir yalana inandırabilmelidir. Bunu nasıl yapacaktır? Tamam, bunu, eğer bir yandan, durumun hakikatini biliyorsa, diğer yandan ise, birini hakikate olduğu kadar yalana da inandırmanın yollarını gerçekten biliyorsa yapacaktır. Sonuç olarak, Quintilianus *tekhnê* olarak retorik bir hakikatle –konuşan tarafından bilinen, sahip olunan, hâkim olunan hakikat– doğrudan doğruya bağlantılı olduğunu, ama bunun söylenen şeyin hakikati, dolayısıyla da hitap edilen kişinin bakış açısından hakikat olmadığını gösterir. Dolayısıyla, bu, aslında, yalan söyleme gücüne sahip bir sanattır. Retorik için, tam olarak felsefi söylemin ve felsefi söyleme özgü tekniğin, yani *parrhêsia*’nın karşısında olan retorik için temel olan budur. *Parrhêsia*’da sadece hakikat olabilir. Hakikatin olmadığı yerde açık sözlülük olamaz. *Parrhêsia*, hakikatin kendisinin adeta çıplak aktarımıdır. *Parrhêsia*, en doğrudan biçimde bu *paradosis*’i, doğru söylemin, onu halihazırda elinde bulundurandan onu devşirmesi, içine sindirmesi, kullanması ve özneleştirmesi gerekene geçişini temin eder. *Parrhêsia*, bu aktarımın

17 “*Athênaios de logôn dunamin prosagoreuei tèn rhêtōrikên stokkhozomenên tês tôn akouontôn peithous*” (alıntılayan: Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, II, 62, *Sexti Empirici Opera*, c. III, Leipzig, Teubner, 1954 içinde, s. 687).

18 Foucault burada *Institution oratoire*’ın II. kitabının XII. bölümüne (“Si la rhétorique est un art”) gönderme yapmaktadır, c. II, çev. J. Cousin, a.g. edisyon, s. 89-100.

19 “Bir görüş sahibi olmakla onu başkalarına ilham etmek arasında büyük bir fark vardır” (*id.*, bölüm XII, 9, 19, s. 94).

aracıdır ve yaptığı tek şey, doğru söylemin hakikatini bütün çıplak gücüyle, süsüne kaçmadan, işe koşturur.

İkinci olarak, retorik, iyi bildiğiniz gibi, düzenli usullere göre düzenlenmiş bir sanattır. Ayrıca, retorik öğretilen bir sanattır. Quintilianus, hiç kimsenin retorik bir sanat olduğundan ve öğretilen bir sanat olduğundan kuşku duymaya cüret edemediğini söyler.²⁰ Filozoflar bile, der, Peripatetisyenler ve Stoacılar bile bunu söyler ve kabul ederler (elbette bunun tam tersini söyleyen Epikürosçuları alıntılanmaz):²¹ retorik öğretilen bir sanattır. Ve ekler: “Bu konuda, sadece bütün kültürden değil sağduyudan da uzak biri var mıdır ki, bir demircilik sanatı, bir dokuma sanatı, bir vazo yapma sanatı olduğunu, ama retorik, bu çok önemli ve güzel başlığın, sahip olduğunu bildiğimiz düzeye bir sanatın yardımı olmadan geldiğini, kendisi de bir sanat olmadan bu düzeye geldiğini düşünsün.”²² Dolayısıyla, retorik gerçekten de sanattır. Peki bu sanatı kim yönetir? Burada da metinler ve özellikle Quintilianus’un metinleri çok açıktır, ama Cicero’da da aynı şey vardır. Bu sanat ve kuralları, konuşan kişiyle hitap ettiği kişi arasındaki kişisel veya bireysel bir ilişki tarafından, diyelim ki, aralarındaki yüz yüze “taktik durum” tarafından tanımlanmazlar. Dolayısıyla, o dönemde anlaşıldığı haliyle retorik kurallarını, kişiler arasındaki oyun tanımlamaz. Antik retorik, ki bunu hatırlamak gerekir, şimdi bazen bu konuda söylenen şeylere rağmen, dilin içkin özellikleri üzerinden oynanan bir oyun da değildir. Retorik imkânları ve kuralları, onu bir sanat olarak tanımlayan şey, dilin kendisinin karakteristikleri değildir. Cicero için, Quintilianus için retorik tanımlayan şey, esas olarak, biliyorsunuz, ele alınan konudur.²³ Nasıl konuşulacağını söylemek için belirleyici olan, üzerinde konuşulan konudur. Söz konusu olan savunulan bir dava mıdır, bir kurul önünde savaş ve barışı mı tartışmaktır, bir suçlamayı bertaraf mı etmektir, vb.? Retorik için söylemin nasıl düzenleneceğini, söze nasıl girileceğini, *narratio*’nun (olayların anlatısı) nasıl yapılacağını, lehte aleyhte argümanların nasıl tartışılacağını tanımlayacak olan, işte bu tartışılan konu oyunudur. Bu konu, bir bütün olarak söylemin gönderme yaptığı şey, söyle-

20 Bkz. *Id.*, kitap II, dağınık olarak.

21 *Peri rhêtorikês*’inde, Philodemus “tamamen Epikürosçu geleneğe uygun olarak retorik bir düşmanlık besleyerek, sadece ‘s sofistik retorik’, yani politik ve hukuki söylemler dışında söylem yazmayı öğreten retorik *tekhne*, yapılandırılmış bilme konumunu atfeder” (C. Lévy, *Les Philosophes hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, s. 38); bu konuda ayrıca bkz. M. Gigante, *La Bibliothéque de Philodème...*, s. 49-51.

22 *Institution oratoire*, c. II, kitap II, bölüm XVII, 3 (s. 90).

23 “Ben ise –ve bunun hakkı nedenleri vardır– retorik malzemesi, üzerinde konuşmaya davet edilebileceği bütün konulardır” (“Quelle est la matière de l’éloquence” (*id.*, bölüm XXI, 4, s. 106).

min retorik kurallarını oluşturur ve kurallar bundan türetilmek zorundadır.

Parrhêsia'da ise tamamen başka bir şey söz konusudur. İlk olarak, *parrhêsia* bir sanat değildir. Bunu biraz tereddütle söylüyorum, çünkü birazdan göreceğiniz gibi, belki de *parrhêsia*'yı sanat olarak tanımlamış biri vardır, bu *Peri parrhêsias*'ta Philodemus'tur, ama buna geri döneceğim. Her halükârda, genel bir biçimde –bu Seneca'da çok açıktır– *parrhêsia* (açık sözlülük, *libertas*) bir sanat değildir. Birazdan Seneca'nın metinlerine geri döneceğim. Bu metinlerde, özellikle 75. mektupta, açık sözlülüğün gerçek bir teorisi vardır ve bu teoride açık sözlülük bir sanat olarak düzenlenmez, en azından sanat olarak sunulmaz. *Parrhêsia*'yı karakterize eden şey, esas olarak, içerik –içerik, söylemeye bile gerek yok, hakikat tarafından verilmiştir, hakikattir– tarafından tanımlanmamış olmasıdır; hakikat söyleminin spesifik bir pratiği, tikel bir pratiği olarak *parrhêsia*'yı tanımlayan nedir? Bunlar, ihtiyat kuralları, beceriklilik kuralları ve hakikati şu anda, şu biçimde, şu koşullar altında ve şu bireye, içinde bulunduğu anda, hakikati alımlama gücüne, en iyi biçimde alımlama gücüne sahip olduğu ölçüde ve sadece bu ölçüde söylemeyi gerektiren koşullardır. Yani, temelde *parrhêsia*'nın kurallarını tanımlayan şey, *kairos*, fırsattır. Bu ise bireylerin birbirleriyle ve bu hakikati söylemek için seçilmiş anla ilgili olarak durumdur. *Parrhêsia*, tam da hitap edilen kişi ve ona hitap edilen ana uygun olarak doğru söylemin içeriğini değil, bu söylemin kullanıldığı biçimi bükmelidir. [...] * Sadece Quintilianus'un kendisinde olan bir örneği alacağım. Ahlâki eğitim konusunda veya hocanın vermesi gereken dersin ahlâki kısmı veya ahlâki vechesi konusunda, Quintilianus öğrencinin retorik hocasına mümkün olduğunca çabuk emanet edilmesi, gecikilmemesi gerektiğini, ama retorik hocasının oynayacak iki rolü olduğunu söyler. Elbette, retorik öğretmesi gerekir. Ama aynı zamanda ahlâki bir rolü de vardır.²⁴ Peki bu ahlâki rolü –[yani:] bireye kendi kendisinin eğitiminde [*formation*], kendinin kendisiyle upuygun bir ilişkisini kurmasında yardım etmek– nasıl oynayacaktır? Quintilianus, burada belirli kurallar²⁵ verir. Bu kurallar için *libertas* terimini kullanmaz, ama bunlar, bir kez daha, verilen ampirik tavsiyelerdir ve kabaca *parrhêsia*'ya tekabül ederler. Quintilianus şunu der: Çok sert olup da öğrencide antipati uyandırmamak gerekir. Öte yandan, fazla gevşeyip, öğrenciye, hocayı ve hocanın söylediklerini küçümsetecek fazla kendini

(*) Sadece şu işaretilmektedir: "...pratik olarak, düşünüm olarak, diyelim ki hakikati elinde bulundurana onu devşirmek zorunda olan arasındaki taktik ihtiyat olarak harekete geçirilmiş."

24 *Id.*, bölüm II: "Moralité et devoirs du précepteur" (s. 29-33).

25 *Id.*, bölüm II, 38 (s. 130-31).

beğenmiş bir tutum da vermemek gerekir. Quintilianus, şunu diyerek devam eder: Her halükârda, bir edim gerçekleştikten sonra ceza vermek zorunda kalmak yerine önceden tavsiyede bulunmak yeğdir. Ayrıca, der, sorulara seve seve cevap vermek gerekir. Çok sessiz kalan ve sormayanlara soru sormak gerekir. Öğrencinin yapabileceği bütün hataları düzeltmek gerekir, ama sertlikle değil. Nihayet, der Quintilianus, hoca en azından günde bir kere ve devamında günde birkaç kere söz almalıdır ki, dinleyicileri söylediklerini “kendileriyle birlikte götürsün.” “Kuşkusuz, okuma taklit edilecek örnekler sağ-lar, ama yaşayan söz daha besleyici bir gıdadır, özellikle bu bir hocanın sözü olduğunda ve öğrenciler, eğer iyi bir eğitimleri [*formation*] varsa, bu hoca için sevgi ve saygı besliyorsa.”²⁶

Bence, retorik ile *parrhêsia* arasında üçüncü bir farka işte burada varılır. Kurulların muhakemelerini yönlendirmek veya eğip bükmek, halkı yönetmek, bir orduyu yönlendirmek, vb. anlamında retorüğün esas işlevi başkaları üzerinde etkide bulunmaktır. Retorik başkaları üzerinde etkide bulunur, ama daima konuşanın yararına. Retorikçi, eğer fiilen iyi bir retorikçiye, sadece bir davayı savunan bir avukat izlenimi vermez. Gökleri gürlütüp şimşekler çaktırır,²⁷ der Quintilianus, ve kendisi için bir şan, bugün için ve ölümünden sonra yaşayacak bir şan devşirir. Tersine, *parrhêsia*’nın tamamen başka bir amacı ve başka bir ereği vardır. Konuşan ve konuşulanan konumu tamamen farklıdır. Elbette, *parrhêsia*’da da söz konusu olan başkaları üzerinde etkide bulunmaktır, ama onlara bir şeyi emretmek, onları yönlendirmek veya şunu ya da bunu yapmaya ya da yapmak için eğilim kazandırmak üzere değil. Temelde söz konusu olan, onlar üzerinde etkide bulunarak kendileri üzerinde, kendileriyle ilgili olarak, bilge özneye, erdemli özneye, bu dünyada ulaşılabilecek bütün mutluluğa ulaşmış olan özneye özgü türden bir hükümlanlık ilişkisi kurmalarını sağlamaktır. Sonuç olarak, eğer *parrhêsia*’nın amacı buysa, *parrhêsia*’nın pratiğini gerçekleştiren kişinin –hocanın– bu *parrhêsia* egzersizinden hiçbir doğrudan ve kişisel çıkarı olmadığı görülür. *Parrhêsia*’nın egzersizi esas olarak cömertlik tarafından yönetilmelidir. Ötekine yönelik cömertlik, ahlâki *parrhêsia* yükümlülüğünün tam kalbindedir. Tek kelimeyle söyleyelim, açıksözlülük, *parrhêsia* kendi yapısı içinde retorikten tümüyle farklı, ona karşıdır. Elbette, size başlarken söylediğim gibi, bu karşıtlık, açıksözlülük ile yal-

26 *Id.*, bölüm II, 8 (s. 31).

27 Bu metafor ilk defa Pericles’in hatipliğini anlatırken Aristophanes’te bulunur. (*Acharniens*, dize 530). Quintilianus metafordan birçok kere faydalanır (örneğin bkz. *Institution oratoire*, c. VII, bölüm XII, 10, 24 ve 65).

taklanma arasındaki karşıtlıkla aynı türden değildir. Yaltaklanma gerçekten de hasım, gerçekten de düşmandır. *Parrhêsia*'nın ondan radikal olarak kurtulması gerekir. Tersine, retorikle ilgili olarak konum biraz farklıdır. Elbette, kendi yapısı içinde, kendi oyununda, *parrhêsia* söylemi retorikten bütünüyle farklıdır. Ama bu, *parrhêsia* taktığının kendisinin içinde retoriğe özgü unsurlara ve usullere zaman zaman ve istenen sonucu elde etmek için başvurmanın gerekli olmadığı anlamına gelmez. Diyelim ki, *parrhêsia* esas itibariyle retorik kurallarından kurtulmuştur, retoriği dolaylı olarak alır ve yalnızca ihtiyaç hasıl olduğunda kullanır. Burada, sadece işaret etmekle yetindiğim, elbette Antik kültürde retorik ile felsefe arasındaki temel çatışmaya tekabül eden bir dizi soruna temas edilir.²⁸ 4.-5. yüzyıldan itibaren ortaya çıktığını bildiğiniz bu çatışma bütün Antik kültürü kat edecektir. Tam da sözünü ettiğim bu Yüksek İmparatorluk döneminde, Yunan kültürünün geri gelmesi ve İkinci Sofistler olarak adlandırılabilir olan şeyin, yani yeni bir edebi kültür, yeni bir retorik kültürü ve yeni bir hitabet ve hukuk kültürünün ortaya çıkmasıyla birlikte yeni boyutlar ve yeni bir yoğunluk kazanacaktır. Bu yeni kültür –1. yüzyılın sonunda ve bütün 2. yüzyıl boyunca– kendilik kaygısının gerektirdiği felsefi pratiğe çok güçlü bir biçimde karşı çıkacaktır.²⁹ İşte, *parrhêsia*'yı onunla ilintili ve ona karşı olan bu iki figürden (yaltaklanma ve retorik) ayırt etmek için söylenebilecekler bunlar. Bu da bizim *parrhêsia*'nın ne olduğuna dair, en azından, negatif bir tanıma yaklaşmamızı sağlıyor.

Şimdi, *parrhêsia*'nın pozitif olarak ne olduğu bilinmek istenirse, açık sözlülüğün ne olduğu sorusunu çok doğrudan soran ve çok doğrudan bir analiz öneren üç metne gönderme yapılabileceğine inanıyorum. Bu üç metin şunlardır: İlk olarak, Philodemus'un size sözünü ettiğim metni, *Peri parrhêsias*; ikincisi, Seneca'nın Lucilius'a 75. mektubu ve üçüncüsü, Galen'in, yönlendirme ilişkilerinde açık sözlülüğü kullanma biçiminin bir analiziyle başlayan *Tutkular Üzerine Deneme*'si. Bu üç metni tam olarak kronolojik sırayla ele almayacağım. Eldeki eksik belgeler, bizi bir evrim çizgisi tesis etmekten veya açık bir biçimde tespit etmekten alıkoyduğu ölçüde mutlak bir kronolojik sıra takip etmeyi istemek tamamen boş olacaktır. Ayrıca bana öyle geliyor ki, metinlerin karmaşıklığına ve analiz düzeylerine bakıldığında, *parrhêsia* oyununun bir tür kurumsal resmini verecek olan Philodemus'un metniyle³⁰ baş-

28 Bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat.

29 Bkz. aynı ders, İkinci saat.

30 M. Gigante'yi takip ederek, *Modes de vie*'ye (*Peri êthôn kai biôn*) ayrılmış daha geniş derlemeye ait olan bu denemeyi I. Ö. 40'lı yıllarda tarihlendirebiliriz. *Peri parrhêsias*'ın tarihsel bir sunumu için bkz. M. Gigante, *La Bibliothéque de Philodème...*, s. 41-47.

lamak yerinde olacaktır; ardından, –çok daha geç bir tarihe, İ. Ö. 2. yüzyılın sonuna denk geliyor olmasına rağmen–³¹ Galen’in metnine geri döneceğiz ve son olarak bence, *parrhêsia* ile ilgili olarak yine de en derin, en analitik metin olan Seneca’nın metnine –1. yüzyılın ortası–³² [geri döneceğiz].

İlk olarak, Philodemus’un metni. Bildiğiniz gibi, Philodemus, Cumhuriyetin son yıllarında Roma’da yaşayan ve Lucius Pio’nun felsefi danışmanı, özel danışmanı olan Epikürosçu filozoftur.³³ Bu Philodemus, ilk önce birçok kayda değer şey yazdığı için ve ardından da, İ. Ö. 1. yüzyılın sonu - İ. S. 1. yüzyılın başındaki Epikürosçu hareketin kurucularından, ilham kaynaklarından biri olduğu için çok önemli olmuştur. Napoli’de, Campania’da ve aynı şekilde Roma’da gördüğümüz farklı Epikürosçu çevrelerin sürekli gönderme yaptığı isim olmuştur. Philodemus’tan Maecenas’a kadar Roma Epikürosçuluğunun bu yoğun yaşamı Philodemus’un metinleri tarafından belirlenmiştir. Philodemus, özek ahlâki noktalar üzerine, iktidar ilişkisi ile kendinin yönetimi arasındaki ilişki üzerine, hakikatin ekonomisi üzerine, vb. bir dizi deneme yazmıştır. Öfke üzerine bir deneme, yaltaklanma üzerine bir deneme, kibir (kurumlanma: *hyperêphania*) üzerine bir denemesi vardır. Bir de *Peri parrhêsias* vardır: “Açık sözlülük üzerine deneme”. Bu “Açık sözlülük üzerine deneme”den, birçok kopukluk barındırıyor olmakla birlikte, görece olarak önemli fragmanlar kalmıştır. Fransa’da değil, Almanya’da³⁴ yayımlanmıştır, ama sanırım Monsieur Hadot onu Fransızcada yayımlayıp yorumlamak niyetinde. Üstelik, metin çok güç olduğundan, özellikle bir İtalyan –Gigante– tarafından yapılmış ilginç bir yorumun rehberliğinden faydalandığımı itiraf etmeliyim. Bu yorum, Budé Derneği’nin Epikürosçuluğa adanmış kongresinden yapılan derlemede bulunur. Kongre 1968’de gerçekleştirilmiştir ve Gigante bu *Peri parrhêsias*’ın çok kesin bir analizini yapmıştır. İşte, metnin üzerinde fena halde aksayarak ve Gigante’nin metnini takip ederek bu konuda aşağı yukarı söylenebilecek olanlar şöyle. Gigante’nin tezi şudur. Şöyle der: *Parrhêsia* Philodemus tarafından bir *tekhnê* olarak gösterilmiştir. Gigante hemen ekler: Dikkatinizi çekerim ki, Philodemus’un elimizdeki metni *tekhnê* terimi-

31 *Traité des passions de l’âme...* (a.g. edisyon, s. 98) içinde bulunan bir bilgidir hareketle Galen’in bu eseri 50 yaşında yazdığı varsayılır. Bu da (eğer 131 doğum yılı olarak kabul edilirse), 180 yılına doğru yazıldığı anlamına gelir.

32 P. Grimal’in *Sénèque*’de (op. cit., p. 45) verdiği kronolojik tabloya göre, 75. mektubu İ. S. 64 yılının ilkbaharında tarihlendirmek gerekecektir.

33 Bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat (Cicero, Yunan incelikliliğinin Romalı Konsülün kabalığıyla karşılaşığı bu ilişkinin bir karikatür portresini verir); bkz. *Contre Pison, in Ciceron, Discours*, c. XVI-I, XXVIII-XIX, çev. P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, s. 135-137.

34 Philodemus, *Peri parrhêsias*, yay. haz. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.

ni kullanmaz. Bu arada, der, Philodemus'un hedeflediği şeyin bir sanat (bir *tekhmê*) olduğunu işaret eden bir unsur vardır. Bu eksik olan bir fragmanda bulunan *stokhazomenos* ifadesidir. Philodemus çok kesin olarak şunu söyler: "Bilge ve filozof insan, akla yakın argümanlar yoluyla ve katılık gütmeden akıl yürütmek suretiyle açık sözlülüğü uygular."³⁵ Şimdi, biliyorsunuz ki, en azından Aristoteles'ten beri iki tür sanat arasında eski, geleneksel bir karşıtlık vardır: Tahmin sanatları ile yöntem sanatları. Tahmin sanatı, yalnızca muhtemel ve akla yakın argümanlarla ilerler ve sonuç olarak, bu durum o argümanları kullananın bir kural ve tek bir kural takip etmemesini, bu muhtemel hakikate zorunlu ve tek bir düzen mecburiyeti olmadan yan yana getirilmiş bir argümanlar dizisi ile ulaşmaya çalışmasını mümkün kılar. Halbuki yöntem sanatları (*methodikos*), kesin ve iyi temellendirilmiş bir hakikat sonucuna varmayı gerektirir; ama takip edilebilecek tek yol olan bir yolu, bir gidişatı takip etme pahasına. Dolayısıyla, bu *stokhazomenos* kelimesinin (tahmin etme fillinin)³⁶ kullanımının bir sanatın varlığına veya tahmin sanatı ile yöntem sanatı arasındaki karşıtlığa bağlandığı varsayılabilir.³⁷ Bu tahmin sanatı, her halükârda Philodemus'un metnine göre, neyin değerlendirilmesini gerektirir? Tam olarak, *kairos*'un, koşulun değerlendirilmesini.³⁸ Burada da Aristoteles'in dersine sadık kalınmıştır. Aristoteles için de tahmin sanatı *kairos*'un

35 *Peri parrhêsias*'ın 1. Fragmanı, a.g. edisyon, s. 3 (bu fragmanın Gigante tarafından çevirisi Association Guillaume Budé, *Actes du VIIIe congrès* (1968), *op. cit.* içinde, s. 202).

36 Aslında *stokhazesthai* her şeyden önce (bir hedef durumunda) doğru nişan alma edimine gönderme yapar ve daha sonra tahmin etme anlamını *tekmairesthai* fiili ile paylaşır (M. Détienne'in bu konudaki argümanları için bkz. *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, s. 292-305).

37 Kesin bilimlerle tahmin sanatları arasındaki fark, ki bunlardan ikincisi gemi kaptanlığı ile tıbbi bakımı kapsar, ilk olarak Hipokratik eser bütünündeki *L'Ancienne Médecine*'de mükemmelen ifade bulur: "Bir tür ölçü hedeflenmelidir (*dei gar metrou tinos stokhazesthai*). Oysa, bedenin duyarlılığı hariç, gönderme yaparak kesin hakikati bilebileceğimiz ne ölçü, ne sayı ne de ağırlık olmadığı için ve şurada ya da burada küçük hatalar yapacak kadar kesin bir bilim edinmek zor bir iş olduğu için, ben, şahsen, küçük hatalar yapan hekimi fazlasıyla överim; ama mutlak anlamda kesin yargı çok seyrek rastlanan bir şeydir. Aslında, bana öyle geliyor ki, genel olarak doktorların başına kötü kaptanların başına gelen şey gelir. Kaptanlar durgun sularda dümen tutarken bir hata yaptıklarında bu hata görünmez; ama büyük bir fırtınaya ve ters ve şiddetli bir rüzgâra yakalandıklarında, herkes tekneyi tecrübesizlikleri ve salaklıkları yüzünden kaybettiklerini görür" (çev. A.-J. Festugière, a.g. edisyon, s. 7-8). Özellikle Platon'da stokhastik sanat nosyonu üzerine bkz. Festugière'in ayrıntılı notu (*id.*, s. 41-42 n. 41). Bu arada görmek gerekir ki kesin bir bilme [*savoir*] ile kesinliği olmayan bir bilgi [*connaissance*] arasındaki karşıtlık Platon'da, stokhastik zekânın mahkûm edilmesine yönelik bir bakış açısından tematize edilmiştir. Buna karşılık, ("bakış atma" fikrine ayrıcalık veren Aristoteles'te - bkz. *Eustokhia*), bu pratik zekâ biçimi ihtiyatın (*phronêsis*) bütüncül bir parçası olarak görülecektir: Stokhastik sanat, (bilimin zaman dışılığı içinde) kaçutlanmış kesinlik bakımından kaybettigini, kanadından yakalanmış *kairos*'taki müdahalecinin deşulugunda kazanır.

38 Bkz. çev. Gagnant, *Actes du VIIIe congrès...* içinde, s. 206-207

değerlendirilmesine dayanır. Ve, der Philodemus, öğrenciye hitap ederken çok dikkat etmelidir; müdahale fırsatını mümkün olduğu kadar geciktirmek gerekir. Ama çok da geciktirmemek gerekir. Tam olarak doğru zamanı seçmek gerekir. Ayrıca, hitap edilen kişinin içinde bulunduğu zihinsel durumu da hesaba katmak gerekir, çünkü genç insanları herkesin içinde çok sert azarlamak onlara acı verebilir. Bu, her şeyin keyif ve neşe (*hilaros*)³⁹ içinde gerçekleştiği bir biçimde de yapılabilir ve takip edilmesi gereken yol da budur. Bu konuda, bu fırsatı değerlendirmede, der Philodemus, *parrhêsia* akla kapmanın sanatı veya pratiği ile tıp pratiğini getirir. Dahası, felsefi *parrhêsia* ile tıp pratiği arasında bir paralellik kurar. *Parrhêsia*, der, bir yardımdır (*boêtheia*: bu nosyonla daha önce karşılaştığımızı hatırlayacaksınız),⁴⁰ bu bir *therapeia*'dır (bir terapi). İşte *parrhêsia* gerektiği gibi tedavi etmeyi sağlamalıdır. *Sophos* iyi bir hekimdir.⁴¹ Nihayet, Philodemus'un bu fragmanlarında söylediğim her şeyle ilgili olarak yeni olan ve *parrhêsia*'nın hem yaltaklanmaya hem de retoriğe karşı negatif tanımında zaten tespit edilebilecek bir unsur vardır. Bu yeni, pozitif ve önemli unsur şudur. Philodemus'un 25. fragmanında bulunur. Metnin çevirisi şunu söyler: Açıksözlülükle (*parrhêsia*) öğrencilerin birbirlerine olan teveccühünü (*eunoia*), özgür olarak konuşma sayesinde, teşvik edelim, yoğunlaştıralım ve canlandıralım.⁴² Bana öyle geliyor ki, bu metinde önemli bir şey var. Bu bir anlamda *parrhêsia*'nın (açık sözlülüğün) denge değiştirmesidir. Gördüğünüz gibi, öğrencilerin şuna veya buna teşvik edildiği bir açık sözlülük söz konusu. Dolayısıyla, söz konusu olan, öğrencilerin üzerinde etkiye bulunması gereken, onları bir şeye teşvik etmesi gereken hocanın açık sözlülüğü, *parrhêsia*'sıdır: Bir şeyi "yoğunlaştırmak." Ama neyi yoğunlaştırmak ve canlandırmak? Özgür olarak konuşmuş olmak sayesinde öğrencilerin birbiri için teveccühünü. Yani: Öğrenciler özgür olarak konuşmuş oldukları için birbirine karşı gösterdikleri teveccüh artacaktır. Dolayısıyla, bu metinde hocanın *parrhêsia*'sından öğrencilerin kendi *parrhêsia*'sına bir geçişin işareti vardır. Hoca tarafından yapılan özgür konuşma pratiği, kendileri de özgür konuşma imkânına, hakkına, yükümlüğüne kavuşacak öğrencilere teşvik, destek ve fırsat vermelidir. Öğrencilerin özgür konuşması aralarında *eunoia*'yı (teveccüh) veya dostluğu artıracaktır. Dolayısıyla, bence, bu metinde iki önemli nokta vardır: Hocadan öğrenciye *parrhêsia* aktarımı ve el-

39 Bkz. *id.*, s. 211-214 (*Peri parrhêsias*'ın 61. fragmanı, yay. A. Olivieri, s. 29).

40 Bkz. 24 Şubat Dersi, İkinci Saat içinde söylem-yardımdın (*logos boêthos*) analizi.

41 Bkz. çev. Gigante, *Actes du VIIIe congrès...* içinde, s. 209-211 (*Peri parrhêsias*'ın 44. fragmanı, yay. A. Olivieri, s. 21).

42 Bkz. çev. Gigante, s. 206 (*Peri parrhêsias*'ın 25. fragmanı, s. 13).

bette, Epikurosçu çevrelerde bir ilke olduğu için, öğrencilerin karşılıklı sevgisinin, Epikurosçu çevrelerde çok geleneksel olan önemi – zaten Philodemus bunu metninde açık olarak hatırlatır: öğrenciler birbirlerini kurtarmalıdır, birbirleri yoluyla kurtarılmalıdır (*to di'allêlôn sôzesthai*).⁴³

Dolayısıyla, *parrhêsia* oyununun, çok şematize ederek, şu şekilde temsil edilebileceğine inanıyorum. Epikurosçu grupta, rehberin, *kathêgêtês*'in ve ya *kathêgoumenos*'un, pek önemli değil, yeri güçlü bir şekilde belirtilmiştir: Yönlendirici, Epikurosçu grupta önemli, merkezi bir şahsiyettir.⁴⁴ Temel bir nedenle merkezidir, bu da kendi bulunduğu yerin bir ardışıklığa dayanıyor olmasıdır; ta Epikuros'a kadar geri giden insandan insana, mevcudiyetten mevcudiyete doğrudan bir ardışıklık. Epikurosçu liderler hanedanlığında, yaşayan bir örnek, kişisel bir ilişki yoluyla doğrudan doğruya Epikuros'a geri gidiş vazgeçilmezdir ve *kathêgêtês*'in (yönlendirenin) özel yerini de bu temelendirir. Öte yandan, bu *kathêgoumenos*'un (bu hocanın) konumunu karakterize eden şey, Epikuros'tan bu yana yaşayan örnek tarafından kendisine verilmiş olan yetkiyle konuşabilmesidir. Tam olarak, dolaylı biçimde bağlantılı olduğu (dolaylı biçimde, ama bir dizi dolaysız temas ile bağlantılıdır) hocanın hakikati olan hakikati söyleyecektir. Dolayısıyla, söylemi temelde bir hakikat söylemi olacaktır ve bu hakikati olduğu haliyle sunacaktır, daha fazla bir şey olarak değil. Öğrenciyi ilk hocanın, yani Epikuros'un huzuruna çıkartacak olan şey, kendi söyleminin *parrhêsia*'sıdır. Ama bir başka yandan, Epikuros'a geri giden tarihsel dizi içinde adeta hocanın tekil yerini belirleyen ve bütün öğrenciler üzerindeki yetkisinin temellendiği dikey çizgiden ayrı olarak, grup içinde bir dizi yoğun, kesif ve güçlü ilişki olacaktır. Bu ilişkiler dostluk ilişkileridir ve karşılıklı olarak birbirini kurtarmaya yarar. *Parrhêsia*, bu ikili (dikey ve yatay) düzenlemede dolaşıma girecektir. Elbette hocadan, konuşma hakkı olan, Epikuros'un sözüyle temas içinde olduğu için sadece doğruyu konuşabilecek olan hocadan gelir. Ama, bir başka açıdan, bu *parrhêsia* tersine dönecek, yön değiştirecek ve öğrencilerin kendi aralarındaki ilişkinin pratiği ve biçimi olacaktır. Bu fiilen, aşırı derecede dolaylı fikir veren ve şematik belli metinlere göre, Epikurosçu gruplarda bulunan şeydir, yani öğrenci olanların *kathêgoumenos*'un önünde toplanması ve devamında konuşmaları: düşündüklerini söylemek için, yüreklerinde olanı söylemek için, yaptıkları hataları söylemek için, hâlâ kendilerini sorumlu hissettikleri veya maruz oldukları zayıflıkları söylemek için. İşte böylece –Yunan-Roma Antik Çağı'nın ken-

43 Bkz. çev. Gigante, s. 212 (*Peri parrhêsias*'ın 36. fragmanı, s. 13). *Le Souci de soi*, s. 67.

44 Bkz. çev. Gigante, s. 214-217.

dilik pratiğinin içinde çok açık olarak, görünüşe göre, ilk defa- günah çıkar-
ma pratiği ile karşılaşılır. Bu günah çıkarma pratiği, küçük bir hırsızlık yapıldığında, bir cürüm ya da suç işlendiğinde tapınağa gidip bir stela dikmek veya bir sunuda bulunmak suretiyle suçunu kabul etme şeklinde gerçekleşen ritüelden, dini pratiklerden tamamen farklıdır. Hayır, burada tamamen farklı bir şey vardır: Bu, belirtik, gelişmiş ve kurallara bağlı bir sözel pratiktir. Bu pratik yoluyla, öğrenci hocanın hakikatının *parrhêsia*'sına belirli bir *parrhêsia* ile, belirli bir açık yüreklilikle cevap vermelidir. Bu açık yüreklilik, kendi ruhunu açmak ve başkalarının ruhuyla temasa sokmak, böylece kendi selameti için zorunlu olanı yapmak, ama ötekileri de kendilerine karşı bir reddetme, vazgeçme ve suçlama tutumu değil, bir *eunoia* (teveccüh) tutumu takınmaya teşvik etmek ve, böylece, grubun bütün üyelerini, bütün kişilerini kendi selametlerini gerçekleştirmeye teşvik etmektir. Burada, mekanizması veya mantığı, bence, kolayca ve açık biçimde bu *parrhêsia* pratiğinde, tekniğinde bulunan tamamen tekil bir yapı vardır. Ama, göreceğiniz gibi, bu biricik bir fenomen olacaktır. Her halükârda, bana öyle geliyor ki, bu Epikürosçu çevrelerde Hristiyanlık [ile] dönüşecek olan şeyin ilk temellerini buluruz. Bu, birinden diğerine tarihsel dönüşüm bağlantılarının hiçbirisi hakkında önyargıda bulunmadan, Hristiyan biçimi akla getirebilecek ilk biçimdir. Bana öyle geliyor ki, Hristiyanlıkta tekrar karşımıza çıkacak olan bu yükümlülüğü ilk görüşümüzdür, yani: Bana hakikati öğreten ve sonuç olarak, selametime yardımcı olan hakikat sözüne, kendi ruhumun hakikatini ötekine, ötekilere açtığım bir hakikat söylemiyle cevap vermeliyim – cevap vermeye teşvik ediliyorum, çağırılıyorum, cevap verme mecburiyetindeyim. İşte Epikürosçu *parrhêsia*. O halde, birazdan Galen'de *parrhêsia* ve Seneca'da *parrhêsia* (*libertas*) hakkında konuşacağım.

10 Mart 1982 Dersi

İkinci Saat

Parrhêsia analizinin devamı: Galen'in *Ruhun Tutkuları Üzerine Deneme*'si. – Seneca'ya göre *libertas*'ın karakteristik özellikleri: popüler ve tumturaklı belagatin reddi; şeffaflık ve katılık; faydalı söylemlerin içselleştirilmesi; bir tahmin sanatı. – *Libertas*'ın yapısı: düşüncenin eksiksiz aktarımı ve öznenin kendi söylemine sadık kalması. – Pedagoji ve psikoloji: Yunan-Roma felsefesi ile Hristiyanlıkta ilişki ve evrim.

• *İki ders daha mı var?*¹

– Evet var.

• *Dini bayramları takip ediyorsunuz...*

– Ah, evet, tamamen. Hazreti İsa'nın Doğuşu'ndan Dirilişine kadar.²

İlk olarak size, bir yardım çağrısı yapmaktan çok, bir soru sormak istiyorum. Anladığım kadarıyla dersleri kayda alanlar var. Çok güzel, bu tamamen temel haklar dahilinde. Burada dersler kamusal. Yalnız, belki bütün derslerimin yazılı olduğu izlenimine kapılmışsınızdır. Ama gördükleri kadar da yazılı değil ve elimde ne transkripsiyon ne de kayıt var. Oysa, bunlara ihtiyacım var. Dolayısıyla, tesadüfen, elinde ya kayıt –sanırım Monsieur Lagrange isminde biri var–³ ya da transkripsiyon olan varsa, söylemek nezaketini gösterirseniz çok makbule geçer. Özellikle son dört ya da beş yıl için. Erken bitirmeye çalışacağım ve ardından varsa sorularınızı sorabilirsiniz.

Şimdi, biraz atlayarak ve yüzyılın sonuna giderek, Galen'in metnine bakalım. Galen bu ünlü *Tutkular Üzerine Deneme*'yi, tam olarak söylemek gere-

1 Dinleyiciden gelen soru.

2 Foucault bu dersleri Ocak'tan Nisan'a kadar vermektedir. [Burada Noel ve Paskalya bayramları kastedilmektedir – ç.n.]

3 Psikiyatri tarihçisi ve tıp felsefecisi olan Jacques Lagrange, 50'li yılların başında Ulm caddesindeki derslerini de izleniş olduğu Foucault'nun en sadık dinleyicisi olmuştur. Bugün transkripsiyonlara temel oluşturan kayıtlar onunkilerdir (yetmişli yıllar için G. Butler'nun kayıtları gibi).

kirse, *Tutkuların Tedavisi Üzerine Deneme*'yi yazmıştır.⁴ Bu metnin ilk sayfalarında da, Philodemus'un metninden farklı olarak, hiçbir şekilde bir *parrhêsia* "teorisi" yoktur, ama bu ilişki ve bağlantı alanında açık sözlülüğün ne olması gerektiğine işaret eden, bence, ilginç belirli unsurlar vardır. Galen, tedavi edilecek şeyin ne olduğunu bilmeden asla tedavi edilemeyeceği ilkesinden yola çıkar. Tıp bilimi veya tıbbi *tekhnê*'nin elbette tedavi edeceği hastalığı tanıma-ya ihtiyacı vardır. Bunu söylemeye bile gerek yok. Oysa *Tutkuların Tedavisi Üzerine Deneme*'de, Galen söz konusu olanın hastalıkları iyileştirmek (tedavi, terapi), Tutkular ile hataların tedavisi olduğunu söyler. Oysa, der Galen, hastaların, hastalıklarının ne olduğunu bilmeden acı çektikleri veya hastalık yüzünden bariz sıkıntı duydukları ve kendiliklerinden doktora gittikleri doğru ise de, buna karşılık, Tutkular ve hatalar söz konusu olduğunda çok daha büyük bir körlük içindeyizdir. Çünkü, der Galen, insan kendini aldatacak kadar çok sever kendini (bu biraz önce Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'ndaki bir pasajla ilgili olarak sözünü ettiğimiz *amor sui*'dir).⁵ Kendini aldatıyor olmak, sonuç olarak, özneyi kendi kendinin hekimi olma rolünden veya bu rolü oynama iddiasından alıkoyar. Bu tez bizim kendimizi yargılamamız için yetki vermez, ama başkalarına bu yetkiyi verir. Sonuç olarak, bizi her konuda yanıltan bu kendilik sevgisi yüzünden, tutkularımızı ve hatalarımızı tedavi etmek için bir başkasına başvurmak gerekir, bu başkasının bizimle –ona başvuran bizimle– ilgili olarak ne müsamaha ne de düşmanlık hissetmemesi şartıyla. Buraya birazdan geri döneceğim, şu anda sadece metni kendi akışı içinde takip ediyorum.⁶ Kendimiz için duyduğumuz sevgi yüzünden bizi gerçekten de tedavi etmesine ihtiyaç duyduğumuz ve dolayısıyla ne müsamahakâr ne düşman olması gereken bu Öteki nasıl seçilecek ve işe alınacaktır? Dikkat etmek gerekir, der Galen. Etrafı iyi kollamamız gerekir ve ünlü, tanınmış ve yaltakçı olmamasıyla bilinen birinden bahsedildiği duyulduğunda ona gidilir.⁷ Onunla konuşulur, daha doğrusu, onunla doğrudan doğruya konuşmadan önce, adeta bu bireyin yaltakçı olmadığı doğrulanmaya, ispatlanmaya, test edilmeye çalışılır. Hayatta nasıl davrandığına bakılır, kudretlilerle düşüp kalkıyor mu diye bakı-

4 Yayınıcılar iki başlık arasında tereddüt eder: (Marquardt'ı takip ederek) *Ruhun Tutkuları ve Hataları Üzerine Deneme* ve (Kühn'ü takip ederek) *Ruhun Tutkularının Teshisi ve Tedavisi Üzerine Deneme*. Bu sorunlar üzerine bkz. Galen'in son edisyonuna V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand tarafından "giriş notu", *L'Âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

5 Bkz. dersin birinci saatinde incelenmiş olan *Doğa sorunları*'nın dördüncü kitabına önsözde "kendimizi çok sevmekten (*amore nostri*) mutsuz."

6 Foucault aslında *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*'ün [*Ruhun Tutkuları ve Hataları Üzerine Deneme*] II. bölümünün bir özetini veriyor, çev. R. Van der Horst, a.g. edisyon, s. 71-72.

7 Foucault burada III. bölümün bahsine geçiyor (*id.*, s. 72-76).

lır, düşüp kalktığı veya bağımlı olduğu kudretli insanlara karşı aldığı tutuma bakılır. Tutumuna bağlı olarak, yaltakçı olmadığı fiilen gösterildiği ve ispatlandığında onunla konuşulabilir. Dolayısıyla, bilinmeyen, daha doğrusu sadece bizim için bilinen ve sadece yaltakçı olmamasıyla bilinen biri ile karşı karşıyayızdır. Dolayısıyla, yaltakçı olmadığı doğrulanabilmiştir. Böylece, onunla konuşulur. Peki ne yapılacaktır, işler nasıl gelişecektir? Her şeyden önce, ilk sorunun, ama aynı zamanda güven sorusu da olan sorunun sorulduğu bir sohbet, özel bir sohbet başlatılır: Davranışımızda, konuşma biçiminde, bir tutkunun, sahip olabileceğimiz bir tutkunun izlerini, işaretlerini ve belirtilerini fark etmiş midir? Bu anda birkaç şey olabilir. Elbette, karşıdaki kişi fark ettiğini söyleyebilir. O zaman tedavi başlar, yani ondan tutkuyu iyileştirmek için tavsiye istenir. Buna mukabil, diyelim ki, bu ilk sohbette bizde herhangi bir tutku fark etmedi. O zaman, der Galen, sevinç duymaktan kaçınmak gerekir; yani kişinin tutku sahibi olmadığını ve dolayısıyla onları tedavi etmeye yardım edecek birine ihtiyaç duymadığını düşünmekten kaçınması gerekir. Çünkü, der [Galen], belki de yönlendiricinin henüz bu tutkuları görmeye vakti olmamıştır; belki de ondan ricacı olan kişiyle ilgilenmek istemiyordur; belki de, şu ya da bu tutkunun varlığından bahsetse kendisine karşı beslenecek kinden korkuyordur. O halde, sonuç olarak, inat etmek, ısrar etmek, ondan, “Hayır, tutkunuz yok” gibi bir cevaptan başka bir cevap almak için sorularla sıkıştırmak gerekir. Muhtemelen, sonuç olarak yarıdakçı olmadığını bildiğimiz bu kişiliğin bizimki gibi bir vicdanı yönetmekle ilgilenmeyebileceğini hesaba katmak üzere başka birinin aracılığına sağlamak gerekir. Şimdi diyelim ki başvuru bu insan “hiçbir tutkunuz yok” demek yerine, bize tenkitte bulunsun, ama biz bu tenkitlerin gerçekte temellenmediğini hissedelim. Bu durumda, [yönlendiriciye] sırt çevirip de şunu dememek gerekir: Ondan tavsiye istedim, o ise bende sahip olmadığımı gayet iyi bildiğim tutkular keşfettiğini düşündü. İlk olarak, bu kişinin daima haklı olabileceğini düşünmek ve her halükârda getirdiği tenkidin –bu tenkidi yaptığı ama tutkuya sahip olmadığını düşünen bana yaptığı tenkidin– belki de kendimi daha yakından gözetlemem ve [kendini] üzerimde daha ihtiyatlı bir biçimde durmam için bir fırsat olabileceğini hatırlamak gerekir. Son olarak, diyelim ki bu ilk sınamadan sonra, görünüşe göre temelsiz olan ve yönetileni kendini daha yakından gözetlemeye teşvik eden bu ilk tenkitlerden sonra, diyelim ki yönlendiricinin yaptığı suçlamanın haksız olduğu sonucuna, kesinliğine ulaşılsın. Hatta diyelim ki, tedavi boyunca, yönetici haksız olduğu gayet iyi bilinen tenkitler getirmeye devam etsin. Oldukça garip bir metinde, Galen bunun için kendisine müteşekkür olunması gerektiğini söy-

ler. Müteşekkik olmak gerekir, çünkü bu bizi haksızlığa tahammüle alıştıran bir sınamadır ve haksızlık fiilen hayat boyunca sürekli karşılaşılan bir şey olduğu sürece kendini haksızlığa karşı eğitmek, silahlandırmak, teçhizatlandırmak kaçınılmazdır. Yönetenin haksızlığı yönetilen için pozitif bir sınamadır: O dönemde, aynı türden başka metinlerde bildiğim kadarıyla bulunmayan, ama Hristiyan ruhaniliğine aktarılan ve orada tam bir gelişim gösteren garip, şaşırtıcı bir unsurdur bu.⁸

Galen'in bu metnine, *Tutkular Üzerine*'nin ilk sayfalarına şu nedenle işaret ettim. İlk olarak, gördüğünüz gibi, bir yönlendirici bulma zorunluluğu adeta yapısal bir zorunluluktur. Öteki olmadan hiçbir şey yapılamaz. Galen bunu çok açık bir biçimde söyler: "Kendi değerinin bildirilmesini başkalarına bırakan birinin yanıldığını pek görmedim, ama başkalarının yargısına güvenmeden kendini mükemmel görenlerin sıkça ve ciddi hatalar yaptığını gördüm."⁹ Sonuç olarak, yönlendirilme zorunluluğu rastgele veya en ciddi durumlara özgü bir zorunluluk değildir. Hayatta gerektiği davranmak isteyen her kişinin bir yönlendiriciye ihtiyacı vardır. Daha sonra Hristiyanlıkta da, çoğu zaman İncil'deki bir metinden hareketle yorumlanmış bu aynı temayı bulursunuz: Yönlendirilmeyenler "yaprak gibi solup düşerler."¹⁰

İkinci olarak, bu metinde şu çok dikkat çekici şeyi görürsünüz: kendisi hekim olan ve çok açık bir biçimde bazı kavram ve nosyonları tıptan ruh yönlendirmesine aktaran, elbette *pathos* temel nosyonunu kullanan, beden-den ruha ve bedenin hekiminden ruhun hekimine bütün analogileri kullanan Galen, insanın kendini emanet ettiği kişiyi bir ruh teknisyeni olarak görmez. Bu bir ruh teknisyeni değildir: Yönlendirmek zorunda olandan istenen şey, belirli ahlâki niteliklerdir. Bu ahlâki niteliklerin kalbinde iki şey vardır. İlk olarak, açık sözlülük (*parrhêsia*), açık sözlülüğün egzersizi. Temel unsur budur. İnsan yönlendiricisini açık sözlülüğü bakımından test etmelidir. Daha sonra, Hristiyanlıkta, kendini anlatanın açık sözlülüğünü ve yalan söylemiyor olduğunu test etmeye çalışan kişi yönlendirici olduğunda, bunun tam tersi olan figür [bulunacaktır].¹¹ Burada ise, hocasını açık sözlülük bakımın-

8 Bkz. Collège de France'ta 19 Mart 1980 Dersi (gönderme olarak Cassianus'un *Les Institutions cénotiques et les Conférences* ile) ve başka ama aynı metinlere dayanan bir teorik çerçevede, Collège de France'ta Hristiyan pastorallığı (Yunan şehir-devletinin yönetimselliğine indirgenemeyecek bireyselleştirme teknikleri) üzerine 22 Şubat 1978 dersi.

9 III. bölümün başı, *Traité des passions de l'âme...*, a.g. edisyon, s. 71.

10 Yeşaya, Bap 64, 6. İsa'nın görünmesi esnasında söylenen "Rorate, caeli, desuper..."'nin ikinci dörtlüğünde tekrarlanan tema.

11 Helenistik yönlendirmenin karşıtı olarak, Hristiyan yönlendirmesinin tarifi için bkz. Collège de France'ta 19 Mart 1980 dersi.

dan test etmesi gereken yönetilendir. İkinci olarak, metnin kısa bir pasajında belirtildiği üzere yönlendiricinin bir ahlâki niteliği olmalıdır. Bu pasajda tercihan yaşlanmış olan ve hayatı boyunca iyinin insanı olduğunu ispatını, işaretlerini vermiş birini seçmek gerektiği söylenir.¹² Nihayet, üçüncü olarak – bu ilginçtir zira bana öyle geliyor ki aynı dönemde bulunan bir dizi başka şeye göre tekildir–, seçilen yönlendirici tanınmayan biridir. Platon’da ruhun yönlendirilmesi elbette bir aşk ilişkisine dayalıyken, İmparatorluk döneminin yazarlarının çoğunda ve özellikle Seneca’da yönlendirme ilişkisi dostluk, değer verme, zaten yerleşmiş toplumsal ilişkilere dahilken –Seneca’nın kendisinin Lucilius’la arasındaki ilişki, yönlendirenin yönlendirilene ilişkisi tam da bu verili ilişkiye dahildir–, [Galen’de] buna dair hiçbir teorik ya da belirlik değerlendirme olmadığı halde (ama metni izlemek yeterlidir), yönlendirenin tanınmayan birisi olması gerektiği çok iyi görülür. Onunla daha önceden hiçbir ilişki olmamalıdır; veya olabilecek en az ilişki olmalıdır ki ne müsama ha olsun ne de sertlik. Diğer metinlerin çoğunda fazlasıyla belirtik olan bu dostluk koşulu bu durumda atlanmıştır. Sonuç olarak, ne ruh teknisyeni ne de dost olan bir birey, yönlendirici vardır. Bu tarafsız, yabancı biridir ve insanın kendini onun bakışının nesnesi ve söyleminin nesnesi, daha doğrusu hedefi olarak konumlandırması gerekir. Size bakar, sizi gözlemler, sizin şöyle bir tutkunuz olduğunu veya olmadığını söyler. Peki, çok güzel. Bu noktada konuşacaktır, özgürce konuşacaktır, size *parrhêsia*’sından hareketle hitap edecektir. Ruh yönlendirmesi işlemi bu şekilde, bu bakışın ve söylem öznesinin dışsal ve tarafsız noktasından gerçekleşecektir. İşte Galen’in bu metni hakkında size söylemek istediklerim bunlardır.

Şimdi, üçüncü olarak Seneca’nın metni. Doğruyu söylemek gerekirse, Lucilius ile yazışmada belirtik ya da örtük olarak [...] [geçerken *libertas* üzerine bilgi veren]* birçok mektup bulursunuz. Seneca için, kuşkusuz Philodemus’tan farklı olarak, *libertas* bir teknik, bir sanat değildir. [Bu konuda] sistematik bir teori veya sunum yoktur, ama birbiriyle mükemmelen tutarlı belirli unsurlar vardır. Mektup [40], mektup [38], mektup 29 ve mektup 75’te. 75. mektubun metnini incelemeden önce hızlıca diğerlerinden söz edelim. [40.] mektupta, Seneca çok açık ve başka birçok metinde tekrarlayacağı bir biçimde, yönlendiren ile yönlendirilen arasındaki gerçek ilişkiyi, gerçek bağı, kalabalığa hitap eden birisi şiddetli ve tumturaklı bir söylem tutturduğunda yürütülen popüler belagat biçimindeki söylemle karşılaştırır. Tamamen bariz

12 “İyi yazanmış olan yaşlıları [tercih ediniz]” (*Traite des passions de l’ame...*, bölüm III, s. 7).

(*) Yazışmasından hareketle yeniden düzenleme.

ve açıktır ki, söylemeye bile gerek yok, burada Seneca, Antik Çağ'ın o döneminde sıkça rastlanan vaaz, kolektif yönlendirme, vb. biçimlerinde çok önemli rolü olan, çoğu Kinik veya Kinik-Stoacı popüler hatipleri düşünmektedir.¹³ Bu kolektif yönlendirmeye, bu popüler ahlâkçılığa karşı Seneca, insan ile insan arasındaki, kültürlü bir insan ile bir başka kültürlü insan arasındaki bireysel ilişkinin olması gereken şeyin spesifik zenginliğini öne çıkarır. Popüler belagatin işlevi aslında nedir? İlk olarak, yargılarına hitap etmeden, dinleyicileri güçlü heyecanlarla şaşırtmak. Bu güçlü heyecanları elde etmek için, bu popüler belagat şeylerin ve hakikatin mantıksal sırasını izlemez. Dramatik unsurlarla yetinir ve bir tür tiyatro oluşturur. Sonuç olarak, popüler belagat, kendi söz dağarımızla söylersek, hakikatle ilişkiden geçmez. Heyecan, duygulanım etkileri olan ve bu yüzden, bireylerde derin iz bırakmayan etkiler üretir.¹⁴ Tersine, buna karşı Seneca, baş başa iki birey arasında geçen söylemsel, denetimli ve tesirli ilişkiyi koyar. Bu söylem, der, “*quae veritati dat operam,*” hakikate yer veren, bir söylemdir (*oratio*).¹⁵ Bu söylemin hakikate yer vermesi için, der, *simplex*, yani şeffaf olması gerekir: Söyleyeceğini söylemesi, onu herhangi süslemeyle veya dramatikleştirmeyle giydiren kuşatmaya ve sonuç olarak gizlemeye çalışmaması gerekir. Basit: Saf su gibi basit olması gerekir, hakikatin oradan geçmesi gerekir. Ama aynı zamanda *composita* olması, yani belirli bir sırayı takip etmesi gerekir. Popüler belagatin takip ettiği, kalabalığın hareketlerine uygun dramatik sırayı değil, söylenmek istenen hakikate uygun olarak kurulmuş [bir sırayı]. Böylece, hem hakikate şeffaf hem de bu hakikate uygun olarak düzenlenmiş bu söylemi kullanarak, söylem hitap ettiği insanın derinliklerine inecektir: *descendere in nos debet*.¹⁶ Bu basitlik ve bu üzerinde düşünülmüş kurulumla derinliklerimize kadar inmelidir. İşte, mektup [40]'ta olanlar. Mektup [38]'de iri darbelerle vuran popüler belagat ile herkesin birbirine vermesi gereken ve iri darbelerle vurmak yerine, ruha neredeyse görülmez olan, ama doğanın bize vermiş olduğu bilgelik tohumla-

13 Bu popüler vaaz hareketine dair genel bir sunum için bkz. “La prédication populaire” başlıklı bölüm, J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, *op. cit.* içinde. Bu akımın en eski temsilcilerinden birinin, genç Seneca'ya ilk felsefe derslerini vermiş olan Sotion'un hocası Baba Sextius olduğuna dikkat çekmek gerekir. Ama, Yunan literatürü bakımından, her şeyden önce Musonius Rufus'un ve Dio Chrysostom'un adını anmak gerekir.

14 “Popüler belagatin hakikatle hiçbir ilişkisi yoktur. Ne ister? Yargısı olmayan dinleyicilerin şaşırtmasıyla kalabalığı harekete geçirmek” (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap IV, mektup 40, 4, a.g. edisyon, s. 162-163).

15 “Düşün ki hakikat için çalışan sözün aynı anda hem düzenli hem de buluk içinde olması gerekir (*adice nunc, quod quae veritati operam dat oratio, et composita esse debet et simplex*)” (a.g.e.).

16 “Amacı iyileştirmek olan söylemin derinliklerimize inmesi gerektiği düşünüyor mu?” (a.g.e.)

rını (akıl tohumlarını, çekirdeklerini) filizlendirebilecek veya filizlendirmeye yardım edecek tohumlar eken doğru yönlendirme ve tavsiyeler arasındaki karışılığa geri döner.¹⁷ Bu, elbette, söz konusu söylemin, içinde bulundukları durumda bireylere tamamen özel bir dikkat göstermesini gerektirir. Bu tohumların kaybolmaması, ezilmemesi gerekir.¹⁸ Dolayısıyla, kendini konuşulan kişiye uydurmak, filizlenmenin gerçekleşebileceği doğru anı beklemek gerekir. Aynı tema 29. mektupta da vardır.¹⁹

Şimdi, bana hiç kuşkusuz, Yunanlılar için –ama yine adı konmadan– *libertas*'ın, *parrhêsia*'nın ne olduğunun eksiksiz bir sunumu olarak görünen 75. mektuba gelelim. İşte metin: “Mektuplarım senin zevkine uygun değil ve ya gerektiği kadar üzerinde çalışılmamış diye şikâyet ediyorsun. Aslında, kendini beğenmiş bir tarzın amatörleri dışında kim tarzını cilalamak ister ki? Eğer baş başa tembelce oturmuş ya da dolaşır halde olsaydık, sohbetim yapmacıksız olur ve kolay yürürdü (*inlaboratus et facilis*). Mektuplarımın da öyle olmasını istiyorum: İçlerinde özentî hiçbir şey, yapay hiçbir şey yok. Mümkün olsaydı, düşüncelerimi dil ile çevirmek yerine sana görünür kılmak isterdim [bu önemli cümleye geri döneceğim; M.F.]. Resmi bir konuşmada bile ayağımı yere vurmaz, kollarımı öne uzatmaz, sesimi yükseltmez, bunu hatiplere bırakırdım; eğer düşüncemi sana çalışılmış süsleme ya da yavanlık olmadan aktarabilirsem, niyetimi yerine getirdiğime hükmederdim. Her şeyden çok, anlamayı can-ı gönülden isterim ki söyleyebileceğim her şeyi düşünüyorum, sadece düşünmekle yetinmiyorum, aynı zamanda seviyorum. İnsanın çocuğuna verdiği öpücükler bir metresin kabul ettiği öpücüklere benzemez ve bu iffetli, ağırbaşlı öpmeye şefkat görünür. Elbette, bu kadar önemli bir konudaki tartışmaları kuru ve çorak bir havaya mahkûm etmiyorum. Felsefe

17 Mantık tohumları teorisi üzerine bkz. Cicero: “Kuşkusuz, doğarken erdem tohumlarını taşıyız (*semina innata virtutum*)” (*Tusculanes*, c. II, III,1,2, çev. J. Humbert, a.g. edisyon, s. 3) ve Seneca: “Dinleyicisini iyyin sevgisine teşvik etmek kolay iştir: Doğa bütün yüreklerle erdemlerin temelini ve tohumunu yerleştirmiştir (*semenque virtutum*)” (*Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XVII-XVIII, mektup 108, 8, s. 179). Bu tema Diogenes Laertius’un Stoacılığı genel olarak tanıtımında bir nota konu olur (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VII, 157, çev., yay. M.-O. Goulet-Gazé, a.g. edisyon, s. 881).

18 “Serbest tartışma daha faydalıdır, çünkü ruha usul usul girer [...]. Bir tavsiye asla yüksek sesle verilmeyebilir [...] gereken [...] daha alçak bir ses tonu tutturmaştır. Bu şekilde, sözler daha kolay nüfuz eder ve yer eder; istenen bol söz değil, etkili sözdür. Onu, iyi toprağa düştüğünde gücünü gösteren küçücük tohum gibi saçalım” (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap IV, mektup 38, 1-2, s. 157).

19 “Hakikat, yalnızca onu duymaya gelene söylenmelidir. Bu yüzden, açık sözlülüklerini ayırmı yapmadan kullanan ve her gelene ders veren Diogenes ve daha genel olarak Kinikler hakkında her zaman, böyle yapmalarının doğru olup olmadığını sormak gerekir. Ne kadar etkili olurdu, doğuştan ya da kazara sağır olanları dilsiz olanları azarlamak!” (*id.*, mektup 29, 1, s. 124-125).

zihnin zarafetlerini reddetmez. Ama kelimeler üzerinde çok yorulmak, işte yapılmaması gereken budur. İşte bizim retoriğimizizin temel noktası [bu çevirmenin yaptığı bir eklemidir; *haec sit propositi nostri summa*, daha ziyade şöyle çevrilmelidir: İşte ileri sürdüğüm, ilan ettiğim, söylemek istediğim şeyin temel noktası; M.F.]: Düşünüleni söylemek, söyleneni düşünmek; dilin davranışa uygun olmasını sağlamak. Görüldüğünde ve işitildiğinde aynı olan insan taahhütlerini yerine getirmiştir. Bu doğanın özgünlüğünü, büyüklüğünü göreceğiz. Söylemimiz hoş gidene değil, faydalı olana doğru yönelmelidir. Yine de, belagat yormadan geliyorsa, kendiliğinden geliyor ve pahalıya mal oluyorsa, onu kabul edelim ve güzel şeylerin peşinden gitsin; kendini göstermekten şeyleri göstermek üzere yapılmış olsun. Başka sanatlar sadece kurnazlığa hitap eder; burada ise sadece ruh için çalışılıyor. Hasta belagat sahibi bir hekim aramaz. Yine de, iyileştirmeyi bilen bu adam, takip edilmesi gereken tedavi hakkında zarafetle konuşuyorsa, hasta bununla uzlaşır; ama eğer, yeteneği dışında, belagat sahibi de olan bir pratisyene rast geldiyse, bu, [hasta için; M.F.] bir kendini tebrik etme nedeni değildir. Bu durum, yetenekli olmasının üzerine bir de hoş bir çocuk olan bir kaptanın durumuna benzer. Niye gururumu okşamak ve kulağımı büyülemek istiyorsun? Başka bir şey söz konusu olan: Bana gereken ateş, demir ve diyet. Seni bunun için getirttik.”²⁰

Sanırım bu uzunca metinde bildiğiniz bir dolu unsuru tespit ettiniz. İlk olarak, popüler belagate karşı söylenmiş olanı tespit ettiniz: gönderilen, bir bireyin bir diğerine gönderdiği ve bu yüzden, bireysel ilişki olarak, bir ifade özgürlüğüne, her iki tarafı da hesaba katan bir esnekliğe sahip olması gereken mektuplara verilen ayrıcalık. Bu der, Seneca, aynı şeydir. Başka metinlerde de şunu der: Birbirimize mektuplar göndermek yerine, ister tembelce oturarak, ister beraber dolaşarak özel bir biçimde sohbet etme imkânımız olsa çok daha iyi olurdu.²¹ Aynı anda yaşayan ve fiziksel bir temas olan bu özel sohbet, bu kafa kafaya verme, elbette bir yönlendirme ilişkisi için en iyi biçim, ideal biçimdir. İkinci olarak, metinde size daha önce sözünü ettiğim bir şeyi tespit edebildiniz. Bu retoriğe karşı tutumdur. Seneca, çevirmenin ona söylediği gibi, şunu söylemez: “İşte bizim retoriğimizizin temel noktası.” Yaptığı şeyi adlandırmak için asla bu kelimeyi kullanmaz. Ama şunu der: Evet, söylem süsleri, pekâlâ faydalı olabilir. Güzel bir dili dinlemeden alınacak hazları ve tadı hor görmek için bir neden yok. Eğer belagat kendiliğ-

²⁰ *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap IX, mektup 75, 1-7 (s. 50-51).

²¹ Örneğin bkz. “Doğrudan söz, gündelik kafa kafaya verme her yazılı söylemlen daha fazla fayda getirecektir” (*Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup 6, 5, s. 17).

den geliyorsa veya pahalıya patlamıyorsa, bazı şeyleri göstermeyi sağladığı ölçüde, içinde faydalı bir şey bile barındırabilir. Dolayısıyla: retorığın taktik kullanımı, retorığın kurallarına hiçbir temel, toptan, tümüyle itaat göstermeden. Üçüncü olarak, daha önce sözünü ettiğimiz şeyi gördünüz, yani bu “açık sözlülük” söyleminin işlevi, esas olarak ötekine doğru, hitap edilene, faydalı olması gerekene doğru dönmektir. Bu faydanın belirli unsurları burada akılda tutulmalıdır. Bir yandan Seneca bu faydayı, o kadar da *ingenium*’a (zihne, zekâya, vb.) hitap etmediğini, bunun *animi negotium*’la (ruh ticareti, etkinliği, pratiği) ilgili olduğunu söyleyerek karakterize eder. Dolayısıyla *parrhêsia* (açık sözlülük) bu *animi negotium*’da, bir anlamda ruhun *managment*’inde faydalıdır. Peki bu fayda kendini nasıl gösterecektir? Bu, metnin sonundadır. Size tamamını okumadım, ama bu paragrafın sonunda Seneca, gerektiği gibi kullanıldığında, açık sözlülüğün etkisinin, faydalı etkisinin ne olduğunu gösterecektir. Şunu der: Güzel konuşmalar yapıyorsun. Sadece kelimelere, güzelliklerine, çekiciliklerine dikkat ediyorsun. Tamam, bu sana keyif veriyor. “Ama bu bilgileri [*connaissances*] edinmeyi ne zaman tamamlayacaksın? Ne zaman kafana kazıyacaksın ki bir daha hafızandan çıkamasınlar? Ne zaman deneye tabi tutacaksın? Aslında bu başka şeyler gibi değildir, hafızana emanet etmek yetmez: Yapıp denemek gerekir.”²² Sonuç olarak, bu *animi negotium*’da açık sözlülüğün faydasının nihai amacı şu olmalıdır: İşitilen şeyi, sık sık ne kadar güzel olduğunu hatırlayarak, hafızanın bir yerinde tutmakla yetinilmez. Onu hafızaya kazımak gerekir, öyle bir şekilde kazımak gerekir ki, onu gerektiren bir durum olduğunda, gerektiği gibi hareket edilebilsin. İşitilen sözün, *parrhêsia* ile aktarılmış olan bu sözün etkisi, faydası sınamayla ölçülecektir. Nihayet, *parrhêsia* konusundaki diğer metinlerde karşılaşılmış olan, diğer unsur tıp, kaptanlık ve yönetim, kendinin ve ötekilerin yönetimi arasındaki kaçınılmaz, ama çok temel karşılaştırmadır.²³ Bu karşılaştırma, bence Helenistik ve Roma dönemindeki yönetim düşüncesinde, teorisinde gerçekten de kurucu bir önem taşır. Yönetim, tıp gibi, kaptanlık gibi tam olarak stokastik [rastlantısal – y.h.n.] bir sanat, bir tahmin sanatıdır: Bir gemiyi idare etmek, bir hastayı tedavi etmek, insanları yönetmek, kendini yönetmek aynı anda hem rasyonel hem de sonucu belirsiz olan faaliyet tipolojisiyle aynı türdendir.²⁴

22 *Lettres à Lucilius*, c. III, kitap IX, mektup 75, 7 (s. 52).

23 Bkz. 17 Şubat Dersi, Birinci Saat.

24 Bkz. bu ders, birinci saatin analizleri. Stokastik bir zekâyla ilgili kaptanlık, tıp ve yönetim üzeri ne bkz. J. P. Veruani ve M. Détienne, *Les Ruses de l'intelligence Lametis des Grecs*, op. cit., özellikle deniz *Atlena*’yla ilgili olarak s. 201-241 ve 295-307.

Burada tamamen tanıdık bir manzara vardır. Yalnız, benim bu metin üzerinde durmamın sebebi şudur: Metnin tam ortasında, adeta burnunu başka metinlerde, Philodemus'un ve Galen'in metinlerinde göstermiş olan belirli ifadeler vardır; ama bu tema, bence burada, tamamen gözler önüne serilir. [Seneca] şunu der: *Parrhêsia*'da temel olan, kullandığım sözcüklerin gerekirse biraz süslü olmasıdır, ama her halükârda rolleri, işlevleri nedir? Burada cümleyi alıntılanmak istiyorum. Seneca şunu der: Söz konusu olan, konuşmaktan (*loqui*) ziyade hissettiğim şeyi (*quid sentiam*) göstermektir (*ostendere*).²⁵ “Konuşmaktan ziyade düşüncesini göstermek” ne demektir? Zaman zaman süsleme kullansa da mümkün olduğu kadar dramatik olmaktan uzak durması gereken bu düşünce göstermede, metnin belirttik hale getirdiği iki önemli unsur vardır. İlk olarak, düşüncenin saf ve basit aktarım unsuru vardır: “Eğer düşüncemi sana çalışılmış süsleme ya da yavanlık olmadan aktarmış olsaydım (*contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abieciissem*)” hedefime ulaşmış olurudum. Kayıtsız şartsız aktarmak, “bir mektupla haberleri aktarmak” ifadesinde olduğu gibi bu, *perferre* [filidir]. Bu *paradosis*'tir. Dolayısıyla, söz konusu olan düşüncüyü kayıtsız şartsız, bu şeffaflıkla uyumlu olarak kabul edilebilir asgari bezemeye aktarmaktır (40. mektupta söz konusu olan *oratio simplex* teması tekrar karşımıza çıkar).

Düşüncenin kayıtsız şartsız aktarılmasıdır tabii bu; ama –bu *parrhêsia*'nın bu *libertas*'ın amacı olan bu düşünce göstermeyi, bu *quid sentiam ostendere*'yi karakterize eden ikinci unsur budur– aynı zamanda aktarılan bu düşüncelerin tam da onları aktaranın düşünceleri olduğunu da göstermek gerekir. Bunlar, onları ifade edenin düşünceleridir ve gösterilmesi gereken şey, sadece bunun hakikat olduğu değil, aynı zamanda konuşan benin bu düşünceleri gerçekten doğru sayan kişi olduğum, bu düşüncelerin benim için doğru olduğudur. Metin bunu açık olarak söyler: benim söylediğim şeyleri gerçekten de doğru olarak deneyimlediğimin anlanması sağlanmalıdır “*omnia me illa sentire, quae dicerem*”.²⁶ Ve ekler: “*nec tantum sentire, sed amare*”: Onları sadece doğru olarak deneyimlemiyorum, değerlendirmiyorum, ayrıca onları seviyorum da, onlara bağılıyım ve bütün yaşamım onların idaresi altında. Çocuğa verilen öpücükle karşılaştırma ilginçtir. Metrese verilen öpücük abartılı ve retorik bir öpücüktür, her zaman biraz abartılıdır. Çocuğa verilen öpücük iffetlidir, *simplex*'dir: Şeffaf olması ve şefkatten, ama çocuk için metres için hissedilenden daha az hissedilmeyen bir şefkatten başka hiçbir şey ifade

25 *Lettres a Lucilius*, c. III, kitap IX, mektup 75, 2 (s. 50).

26 *Id.*, mektup 75, 3 (s. 50).

etmiyor olması anlamında saftır. İnsan öpücükte adeta mevcuttur: Bu çok sade ve saf öpücükte mevcut kıldığım, şefkatimdir. Bunun bizi bu *libertas* (*parrhêsia*) nosyonundaki temel bir unsura götürdüğüne inanıyorum. Bu temel unsurun, örneğin Galen şunu dediğinde, belirttiğini görmüştük: Hoca olarak, yaşamda iyi davrandığını göstermiş olan birini almak gerekir. Bunu, *kathêgêtês* veya *kathêgoumenos* konusunda, hocaların örneğini takip ederek kendini yetiştirmiş [*formê*] olduğunu söylediğinde *Philodemus*'ta da görmüştük.²⁷ Bana tüm bu *libertas* ve *parrhêsia* anlayışında düğüm unsuru olarak görünen ve Seneca'nın bu metninde geliştirilmiş olan şey, sürdürülen söylemin *parrhêsia*'sını (açık sözlülüğünü) garanti etmek için söyleyenin söylenen şeydeki mevcudiyetinin fiilen hissedilebilir olması gerektiğidir.²⁸ Veya yine şöyle diyebiliriz: Söylediği şeyin *parrhêsia*'sı, hakikati, davranma biçimi ve fiilen yaşama biçimi tarafından mühürlenmelidir. Seneca da şu cümlede aynı şeyi söyler: “İşte esas nokta [retoriğimizin değil, demek istediğim şeyin esas noktası; M.F.]: Düşünüleni söylemek, söyleneni düşünmek; dilin davranışla uyum içinde olmasını sağlamak. *Ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audia, idem est.*” [Yani:] Söz konusu kişi, bu akit türünü, yönlendirme işleminin zemininde bulunan, onun temelini ve koşulunu oluşturan bu taahhüt türünü yerine getirmiştir; ister söylemlerini dinliyor ol, istersen yaşamda gör, hep aynı olan bu kişi taahhütlerine sahip çıkar. *Parrhêsia*'nın zemini, bence, konuşan ve hakikati söyleyen özne ile bu hakikatin istediği gibi davranan özne arasındaki bu *adæquatio*'dur. Bana öyle geliyor ki, *parrhêsia*'yı, *libertas*'ı karakterize eden şey, taktik olarak ötekine uyum sağlamaktan çok daha fazla, konuşan özne veya sözcelem öznesi ile davranış öznesi arasındaki bu upuygunluktur. Talep edilen geleneksel biçimlerin dışında konuşma, ihtiyaç hasıl olduğunda söylenenin alınılmasını kolaylaştırmak için kullanılabilen retorik kaynaklardan bağımsız olarak konuşma hakkı ve imkânını insana veren bu upuygunluktur.

Parrhêsia (*libertas*, açık sözlülük), dolayısıyla, yönlendiricinin sözüne temel olan biçimdir. *Parrhêsia* üzerine söylemek istediklerimi şu şekilde özetleyeceğim: Duruma, fırsata, dinleyicinin özelliklerine –elbette bir açıdan– uyum sağlaması gerektiği için kurallardan azade, retorik usullerden kurtulmuş özgür söz. Ama her şeyden önce ve temel olarak, bu, telaffuz eden bakı-

27 Bkz. Bu ders, Birinci Saat.

28 Klasik Yunan'da *parrhêsia*'nın incelenmesine –Pericles'in söylevi, Euripides'in *Ion*'u, Platon'un diyalogları, vb.– ayrılmış olan 12 Ocak 1983 dersinde Foucault *parrhêsia*'ya getirdiği tanımlamada öznenin kendi sözüne bu taahhüdünü muhafaza edecektir, ama buna açık sözlülüğü özgürlüğüne veya hayatına mal olabilecek öznenin aldığı risk fikrini de ekleyerek.

mından, bir taahhüde, bağa eşdeğer olan ve sözcelem öznesiyle davranış öznesi arasında belirli bir akit oluşturan bir sözdür. Konuşan özne taahhütte bulunur. “Hakikati söylüyorum” dediği anda, söylediği şeyi yapmayı ve formüle ettiği hakikate noktası noktasına itaat eden bir davranışın öznesi olmayı taahhüt eder. Tam da bu yüzden bir *exemplum* olmadan hakikat öğretilemez. Hakikati söyleyen kişi bu hakikatin örneğini vermeden hakikat öğretilemez ve bireysel ilişki de bu nedenle –popüler toplantılarda verilen ve herhangi bir bireyin herhangi bir kalabalığı erdeme teşvik ettiği teatral eğitim [için] olandan çok daha fazla– zorunludur. [Yazışmada] bireysel ilişkiler. Daha da iyisi, sohbetlerde bireysel ilişkiler. Sohbetten de daha iyisi, paylaşılan hayatların ilişkileri, elden ele geçermişçesine upuzun bir yaşayan örnek zinciri.²⁹ Sadece örnek, söylenmiş olan hakikati, bir biçimde, algılamayı daha kolay kıldığı için değil, bu örnek ve söylem zincirinde akit kendini hep yeniden ürettiği için. Doğru söylüyorum, sana doğru söylüyorum. Sana doğru söylediğimi teyit eden şey, fiilen, davranışımın öznesi olarak, sana söylediğimi söylediğimde olduğum sözcelem öznesi ile mutlak, eksiksiz ve bütünsel anlamda özdeş olmamdır. Burada *parrhêsia*’nın tam kalbinde olduğumuza inanıyorum. Eğer bu konuda ısrar ettiysem ve *parrhêsia*’nın analizini bu noktaya gelecek kadar geliştirdiysem, bunun nedeni burada, yine de, özellikle daha sonra Hristiyanlıkla karşılaştırıldığında, dikkate değer olan bir unsur, şeylerin bir dağılımı olmasıdır.³⁰ Elbette, karmaşık olan bu şeyleri basitleştirmemek gerekir: Nasıl, örneğin, Epikurosçularda Galen’de bulunandan oldukça farklı bir *parrhêsia* formülü olduğunu gördünüz; Seneca’da bulunan analiz de aynı şekilde farklıdır. Nihayetinde, bir dolu kiplik vardır.

Ama biraz kuş bakışı bakılırsa, şunun söylenebileceğine inanıyorum. İşlevi herhangi bir özneyi, daha önce sahip olmadığı ama bu pedagojik ilişki sonunda sahip olması gereken beceriler, kapasiteler, bilgiler, vb. ile donatmak olan bir hakikatin aktarılmasını, isterseniz “pedagojik” olarak niteleyelim. Dolayısıyla, herhangi bir özneyi önceden tanımlanmış bir dizi beceri ile donatmaya yönelik bu ilişki “pedagojik” olarak adlandırılırsa, sanırım, işlevi herhangi bir özneyi becerilerle, vb. donatmak değil, ama hitap edilen öznenin

29 Hoca ile canlı bir temasta bulunmuş ve bu durum dolayısıyla benzeri olmayan bir prestij sahibi olmuş öğrencilerin aktardığı Epikuros’un hatırasına gönderme. Foucault bunu bu dersin ilk saatinde tartışmıştı.

30 Hristiyanlıkta *parrhêsia*’nın analizi, Foucault Collège de France’ta 1984 yılında verdiği son derste geliştirilmeye başlayacaktır. Burada Foucault, İskenderiyeli Philon’da (Taann’yla ilişkinin tamamı ve pozitif kipliği olarak *parrhêsia*) ve Yeni Ahit literatüründeki kullanımını söz konusu eder (Hristiyan duayı mümkün kılan teminat olarak *parrhêsia*).

varlık biçimini değiştirme işlevi taşıyan bir hakikat aktarımı da “psikagojik” olarak adlandırılabilir. Bu psikagojik usullerin tarihinde, bana öyle geliyor ki, kabaca, Yunan-Roma felsefesi ile Hristiyanlık arasında kayda değer bir aktarım, kayda değer bir mutasyon gerçekleşmiştir. Diyelim ki, Yunan-Roma Antik Çağı’nda psikagojik ilişki içinde hakikatin temel ağırlığı, doğru söyleme zorunluluğu, doğru söylerken, doğru söylemek için ve hakikatin etkisini – yani: özenin olma kipinin mutasyonu etkisini– gösterebilmesi için tabi olunması gereken kurallar, bütün bunlar hocaya, yönelticiye, dosta, her halükârda, tavsiyede bulunana düşer. Bu yükümlölüklerin, görevlerin ve taahhütlerin yükü esas olarak [onun], doğru söylemi yayan ve aktaranın üzerindedir. Hakikat yükümlölükleri esas olarak hoca, danışman, rehber tarafında olduğu sürece, Antik Çağ’da psikagojik ilişkinin pedagoji ilişkisine çok yakın olduğunun veya görece olarak yakın olduğunun söylenebileceğine inanıyorum. Çünkü pedagojide hoca [öyledir ki] hakikati elinde bulundurur, hakikati formüle eder, hakikati gerektiği gibi ve aktardığı doğru söyleme içkin olan kurallar içinde formüle eder. Hakikat ve hakikat yükümlölükleri hocaların tarafına düşer. Bu tüm pedagoji için doğrudur. Bu elbette Antik pedagoji için doğrudur, ama aynı zamanda Antik psikagoji için de doğrudur. Antik psikagoji pedagojiye bu anlamda, bu nedenle çok yakındır. Psikagoji hâlâ bir *paidéia* olarak deneyimlenir.³¹ Buna karşılık, bana öyle geliyor ki, Hristiyanlıkta çok kayda değer belirli mutasyonlardan –aralarında, elbette, şu] da vardır: gayet iyi bilindiği gibi, hakikat ruha rehberlik edenden gelmez, hakikat başka bir kipte (Vahiy, Metin, Kitap) verilir– hareketle, işler kayda değer şekilde değişecektir. Hristiyan türü psikagojide görülecektir ki, vicdana rehberlik eden kişinin belli kurallara uyması gerektiği, belli görevleri ile yükümlölükleri olduğu doğru olsa da, hakikatin ve “doğru söylemenin” esas bedeli ruhuna rehberlik edilenin üstünde olacaktır. Ruha rehberlik edilebilmesi, ruhun kendisi tarafından kendisi hakkında doğru bir söylemi sözcelemesiyle mümkün olacaktır. O andan itibaren, bana öyle geliyor ki, Hristiyan türden diyelim, psikagoji Yunan-Roma türünden psikagojiden oldukça derin bir biçimde ayrılacak ve ona karşı duracaktır. Yunan-Roma [psikagojisi] hâlâ pedagojiye çok yakındır. Hakikat söylemini taşıyanın hoca olması anlamında bu psikagoji aynı genel yapıya tabiydi. Hristiyanlık ise, psikagojize edilen, yönlendirilen ruhtan bir hakikati söylemesini talep ederek psikagoji ile pedagojiyi birbirinden koparacaktır. Bu sadece o ruhun söyleyebileceği, sadece onun taşıdığı ve

31 Bu nosyon üzerine (Epikuros’un bir metninden hareketle), bkz. 10 şubat Dersi, İkinci Saat.

ruhun varlık kipinin değiştirilmesi işlemindeki tek unsur değil, temel unsurlardan biri olarak hakikattir. Hristiyan itirafı bundan teşekkül edecektir.³² Diyelim ki –ve burada duracağım–, Hristiyan ruhaniliğinde doğru söylem içinde, kendi doğru söyleminin nesnesi olarak mevcut olması gereken, rehberlik altındaki öznedir. Rehberlik edilenin söyleminde, sözcelemin öznesi sözcelemin gönderme yaptığı şey olmalıdır: Bu, itirafın tanımıdır. Tersine, Yunan-Roma felsefesinde, doğru söylemde mevcut olması gereken, yönetendir. Sözcelemin gönderme yaptığı şey biçimi altında (kendisi hakkında konuşmak zorunda değildir) mevcut olması gerekmez; “İşte benim olduğum şey” diyen insan olarak mevcut değildir, sözcelem öznesi ile kendi edimlerinin öznesi arasındaki bir rastlaşmada mevcuttur. “Sana söylediğim bu hakikati bende görüyorsun.” İşte söylemek istediklerim bunlardı.

32 Foucault itirafın bu uzun tarihinin izini 1980 yılında çizecektir (bu dersin özeti için bkz. *Dits et Écrits*, *op. cit.*, IV, no 289, s. 125-129). Belirtmek gerekir ki Foucault’nun oradaki tezine göre, günahların yargılanması ile kendi hakkında bir hakikatin dile getirilmesinin eşleştirilmesi Hristiyanlığın kökensel biçimlerinden biri değildir ve anlamını, 5.-6. yüzyıllarda manastır kurumu tarafından kurulan bir özneleştirme dispozitifinde edinir (bkz. 26 Mart 1980 dersinde Cassianus’un *Institutiones cénobitiques* eserinin uzun analizi).

17 Mart 1982 Dersi

Birinci Saat

Pythagorasçılıkta sessizlik kurallarının anlamı üzerine ek notlar. – “Asetikliğin” tanımı. – Yunan asetikliğinin tarihsel etnolojisinin değerlendirilmesi. – *Alkibiades*’in hatırlanması: Asetikliğin tanrısal olanın aynası olarak kendilik bilgisine çekilmesi. 1.-2. yüzyılların asetikliği: ikili bir bağınyı koparma (kendilik bilgisi [*connaissance*] ilkesine ve tanrısal olanda tanıma ilkesine bağılı olarak). – Helenistik ve Roma asetikliğinin Hıristiyan kaderinin açıklaması: *gnosis*’in reddi. Yaşam eseri. – Varoluş teknikleri, iki düzeyin serimlenmesi: düşünme yoluyla egzersiz; gerçek hayatta idman. – Perhiz egzersizleri. Platon’da atletik beden ve Musonius Rufus’ta dayanıklı beden. – Sınmaların pratiğı ve karakteristik özellikleri.

G eçen defa yaptığım derse ek olarak, aslında bilmem gereken, hafta içinde rast geldiğim ve Pythagorasçı okullarda dinleme, iştirme (iştirme ile sessizlik ilişkisi) sorununu ilgilendiren bir metni size okumak istiyorum. Bu metin belirli nedenlerle hoşuma gitti. İlk olarak, elbette, size o ünlü Pythagorasçı sessizlik talimatına verdiğim anlam üzerine söylediklerimi teyit ettiğı için. Pedagojik olan, hocanın sözüyle ilgili bir sessizlikten, okulun içindeki sessizlikten ve daha ileri öğrenciler için izin verilen sözle karşıtlık içinde olan sessizlikten söz ediyorum. Üstelik bu metinde bana ilginç gelen belirli başka unsurlar da var. Bu, Aulus Gellius’un *Attika Geceleri*’nin I. kitabından bir metin. Metin şöyledir: “İşte, geleneğe göre, Pythagoras’ın ardından okulu ile haleflerinin öğrenci kabul etmek ve yetiştirmek [*former*] için kullandığı kademe yöntemi şu idi. Her şeyden önce, Pythagoras, eğitim almak için kendisini takdim eden gençleri ‘fizyognomi’ yoluyla inceliyordu. Bu kelime, insanların doğası ve karakteri üzerine, yüzleri ile simalarının görünüşü, bedenlerinin tüm yapısı ve tavrından yapılan çıkarsamalar sayesinde bilgi toplandığını belirtir. Pythagoras tarafından incelenen ve [pozitif fizyognomik özelliklerine bağılı olarak; M.F.] uygun görülen kişiyi, Pythagoras hemen sekte kabul eder ve ona, herkes için aynı olmayan ama tek tek her kişi için ilerleme gücüne dair verilen yargıya uygun, belirli bir süre sessizlik kuralı getirirdi [dolayısıyla: öğrencinin fizyognomisinde görülen, tespit edilen veya tahmin edilene göre ayarlanmış sessizliktir bu; M.F.]. Sessiz kalan [bu bizi daha önce söylediğıme geri götürüyor, yani dinlemeyle ilişki olarak sessizliğin işlevi; pedagojik ses

sizlik; M.F.] ötekilerin söylediklerini dinliyordu ve ne iyi anlamadıysa soru sorma hakkı [gördüğünüz gibi söz konusu olan budur; M.F.], ne de duyduklarını not alma hakkı vardı.” Dolayısıyla bu benim varlığından haberdar olmadığım, ama bu sessizliğin esas olarak bir hafıza egzersizi olduğu fikrini teyit eden bir şeydir: Sadece öğrencinin konuşmaya, soru sormaya, hocanın sözünü kesmeye, aslında eski pedagojide çok önemli olan bu soru-cevap oyununu oynamaya –bu oyunu oynamaya hakkı yoktur, söz almaya ehil değildir– değil, aynı zamanda not almaya da hakkı yoktur, yani her şeyi hafızada kaydetmelidir; burada saf hafıza egzersizi vardır ve bu da, bir anlamda konuşma yaşağının pozitif veçhesidir. “Hiç kimse [dolayısıyla, en iyi fizyognomik özelliklere sahip olanlar arasındakiler bile; M.F.] iki seneden daha az sessiz kalmazdı. Sustukları ve dinledikleri dönemde onlara *akoustikoi*, dinleyiciler denirdi. Ama her şeyin en zoru olan iki şeyi, susmayı ve dinlemeyi [geçen ders-te size tüm alıştırma egzersizlerinin, tüm ruhani egzersizlerin kaide taşı olarak, eğitimin [*formation*] ilk anı olarak sessizlik ve dinleme üzerine söylediklerimi hatırlıyorsunuz: Söylenmiş olanın, hocanın söylediği doğru sözün saf hafızada kaydolması için susmak ve dinlemek; M.F.] öğrendiklerinde ve öğrenimlerine sessizlikle, *ekhemuthia* [yani: sessizliği korumak, sessizliğin korunması; M.F.] diye adlandırılan şeyle başladıklarında, işte o zaman konuşma ve soru sorma hakları vardı ve duyduklarını yazıp kendi düşündüklerini söyleme hakları vardı [o halde söz hakkı ve not alma hakkı, zorunlu ve ilk sessizlik stajının ardından aynı anda belirlemektedir; M.F.]. Bu dönemde [konuşma ve yazma hakları olduğunda; M.F.] onlara, öğrenmeye ve çalışmaya başladıkları bilimden hareketle *mathêmatikoi*, matematikçi deniyordu: çünkü Antik Yunanlılar geometri, gnomoni,* müzik ve biraz soyut olan diğer disiplinleri *mathêmata* olarak adlandırıyordu.”¹ O halde “Bizim Taurus [Aulus Gellius’dan önce gelen ve Pythagoras’tan ilham alan bir filozof, sanırım; M.F.]² bize Pythagoras üzerine bu bilgileri verdikten sonra” şöyle diyordu: Şimdi, maalesef, işler hiç de aynı değil. Sessizlik ve dinlemeden söze katılarak *mathêmata*’ya alışmaya giden kademeye, o güzel sıraya artık riayet edilmiyor. İşte Taurus kendi dönemindeki felsefe okullarını şöyle tarif eder: “Şimdi insanlar, ayaklarını doğru dürüst yıkamadan, hemen filozofun evine yerleşiyor ve cahil oldukları, sanatlara ve geometriye akılları ermediği gibi bir de

(*) *Gnomonique*: Güneş saati yapma sanatı – ç.n.

1 Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, kitap I, IX, 1-6, çev. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, c. I, s. 38-39.

2 Aulus Gellius’un hocası olan, İ.S. 2. yüzyıl filozofu Calvisius Taurus bu Platoncudur.

felsefeyi hangi sırayla öğreneceklerine kendileri hükmediyorlar. Biri, ‘Bana önce bunu öğret’ diyor. Diğeri, “Şunu değil, bunu öğrenmek istiyorum” diyor. Biri, Alkibiades’in alemciliği yüzünden, Platon’un *Şölen*’ine başlamak için yarıp tutuşuyor. Öteki, Lysias’ın konuşmasının güzelliği yüzünden *Phaedrus*’la başlamak istiyor. Hatta, Jüpiter aşkına, davranışlarını güzelleştirmek için değil, dillerini ve tarzlarını süslemek için, kendilerini daha katı olarak yönetmek için değil [*nec ut modestior fiat*: daha iyi davranmak için değil; M.F.] daha çekici olmak için Platon okumak isteyenler var. Yeni felsefe öğrencisi biçimini eski Pythagorasçılarla karşılaştırdığında Taurus’un her zamanki yorumları bunlardı.”³ İşte geçen ders Pythagorasçıların sessizlik sorunu üzerine bunu okumam gerekirdi. Gördüğünüz gibi bu, iyi öğrenciler için aslında –ayaklarını iyi yıkayanlar ve *Şölen*’le başlamak istemeyenler– çıraklığın ilk temelini oluşturur. Dolayısıyla, kısaca, sessizlik kuralları ve *parrhêsia*, açık sözlülük üzerinden doğru söylemin formülasyon, aktarım, edinilme kurallarını biraz tartışmaya çalışacağım. Bildiğiniz gibi, bu doğru söylemler ruhun zorunlu donanımını oluşturmali; bireylerin, yaşamın bütün olaylarına geldikleri gibi göğüs germelerini, her halükârda göğüs germeye hazır olmalarını sağlayan *paraskeue*’yi oluşturmalıdır. Dolayısıyla bu, çilenin [*ascèse*] ilk kaide taşıdır.

Şimdi çilenin, ana ekseni artık okuma ve doğru söylemin devşirilmesi olmayan, tümüyle farklı bir katmanına geçmek istiyorum. Bu yeni katmanın ana ekseni, çilenin bu yeni alanı, tam da bu doğru söylemlerin işe koşulması, düzenli olarak onlara dönerek yeniden kavrayan hafıza veya düşüncede değil, öznenin faaliyetinde faal hale getirilmesidir, yani: Nasıl doğru söylemin faal öznesi olunur? Çilenin bu diğer evresi, aşaması doğru söylemi, hakikati *êthos*’a dönüştürmelidir. Bu, genel olarak, katı anlamda *askêsis* olarak adlandırılan şeydir. Bu diğer katmanı, bu diğer çile (egzersiz) düzeyini adlandırmak için –ama biraz da endişeyle, çünkü bu kelime oyunlarını sevmiyorum, ama bu biraz daha elverişli– “asetiklik” [*ascétique*] terimini kullanacağım. Bir taraftan, bildiğiniz gibi, oldukça spesifik yan anlamları olan ve bir tür vazgeçme, çile çekme, vb.’ye gönderme yapan “çilecilik” [*ascétisme*] kelimesini kullanmaktan kaçınmak istiyorum. Burada söz konusu olan bu değil, bu bir çilecilik değil. Biraz da “çile” [*ascèse*] kelimesinden kaçınmak istiyorum; ister şu ya da bu tikel egzersizle ilgili olsun, isterse de bireyin karşılığında belli bir şey talep edeceği bir dizi egzersize girişmesiyle ilgili olsun – neyi talep edeceği? Bu bağışlanma olabilir, arınma olabilir, selamet olabilir, bir tür ruhani egzersiz olabilir,

vb. O halde, bu egzersiz bütününü adlandırmak için ne “çilecilik” terimi ne de “çile” terimi kullanılamayacağına göre, bunu “asetiklik” [*ascétique*] olarak adlandıracağım. Asetiklik, yani tanımlanmış bir ruhani amaca ulaşmak üzere bireyler için hazır, tavsiye edilmiş, hatta mecburi, her halükârda ahlâki, felsefi ve dinsel bir sistemde kullanılabilir, az çok düzenlenmiş egzersizler bütünü. “Ruhani amaç” derken, bireylerin belirli bir mutasyonunu, kendilerinin öznesi olarak, eylem öznesi ve doğru bilgi öznesi olarak belirli bir çehre değiştirmesini [*transfiguration*] anlıyorum. Asetikliğin, yani verili egzersiz bütününe ulaşmaya izin verdiği şey işte bu ruhani mutasyondur.

Peki bu egzersizler nelerdir? Erken Roma İmparatorluğu felsefesinde, tanımlamaya çalıştığım bu döneme özgü genel bir biçimde sunulmuş, tanımlanmış olan bu asetiklik, nedir? Bir anlamda, bu asetiklik, çile-egzersiz sistemi bütünü sorusu, esas olarak teknik bir sorudur. Teknik bir soru olarak analiz edilebilir. Yani, bu noktada söz konusu olan, buyrulan ya da tavsiye edilen egzersizlerin neler olduğunu, neden oluştuklarını ve hangi konuda birbirlerinden farklılaştıklarını, son olarak da her biri için uymak zorunda oldukları içsel kuralların neler olduğunu tanımlamaktır. Önemli bir şeyin tablosu çıkartılabilir: perhizler,* meditasyon, ölümün meditasyonu, gelecekteki kötülüklerin meditasyonu; vicdan muhasebesi, vb. (böylece elinizde tüm bir egzersiz bütünü vardır). Bu teknik tarafı görünür kılmaya çalışacağım, her halükârda, bu çile, asetiklik egzersizlerine dair belirli bir tekniğin çerçevesini izleyeceğim.

Bunun yanı sıra, ve bence bu oldukça ilginç olurdu, bütün bunların biraz sistematik bir incelemesi yapılabilir ve burada da, tırnak içine koyacağım gösterişli bir kelime kullanarak, bir tür “asetiklik etnolojisi” yapılabilirdi: Farklı egzersizleri kendi aralarında karşılaştırmak, evrimlerini, yayılmalarını takip etmek. Örneğin, çok ilginç olduğuna inandığım, Dodds tarafından ortaya atılan, Vernant ve Joly’nin benimsediği, bir tartışma başlatmış veya her halükârda Hadot’nun kuşkusuna neden olmuş bir sorun vardır: Muhtemelen Şaman kökenli olan, Yunanistan’da 7. ve 6. yüzyıllarda boy gösteren, egzersizler ile katı anlamda Yunan felsefesinde ortaya çıkan ruhani egzersizler arasındaki süreklilik sorunu.⁴ Dodds’un ortaya attığı ve Vernant ile Joly’nin

(*) Fransızcada ‘*abstinence*’ kelimesi uzak durmak, sakınmak ve daha spesifik olarak perhiz yapmak anlamalarını taşır. Biz de söz konusu kelimeyi aşağıda, yerine göre, bu farklı anlamları kullanarak çevirdik – ç.n.

4 E. R. Dodds, *Les Grecs et l’Irrationnel*, op. cit., s. 135-174; J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, op. cit., c. I, s. 96 ve c. II, s. 111; H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos-Epistémè-Polis*, op. cit., s. 67-69. Bu temanın eleştirel bir biçimde nihai olarak ele alınması için bkz. P. Hadot, *Qu’est ce que la philosophie antique?*, op. cit., s. 276-289.

benimsediği hipotez şudur: 7. yüzyılda Yunanlılar (Karadeniz’de gemicilik yapmaları sayesinde) Kuzeydoğu Avrupa medeniyetleriyle temas kurduklarında, kendilerini bu kültüre özgü belirli Şaman pratikleri ve kendilik teknikleriyle karşı karşıya buldular. Bu pratik ve teknikler arasında şöyle şeyler vardı: perhiz-beceri (hangi noktaya kadar açlığa, soğuğa vb. dayanılabilir?); ayrıca, perhiz-sınama sistemleri (bu tür egzersizde kimin daha uzağa gideceğini görmek için yarışma); düşünce ve nefes yoğunlaştırma teknikleri (nefesi tutmak, yoğunlaşmaya ve adeta dış dünyaya mümkün olduğu kadar az karışmaya çalışmak için mümkün olduğu kadar az teneffüste bulunmak); ruhun bedenden kopartıldığı ve adeta kendi ölümünün öncelendiği bir tür egzersiz yoluyla ölüm meditasyonu – bütün bu egzersizleri Yunanlılar, Şaman kültürleri üzerinden ve onlardan hareketle öğrenmişler. Yine Dodds, Vernant ve Joly’ye göre, Sokrates’in, çağdaşlarının ve çevresindekilerin hayranlığını uyandırdığının görüldüğü ilk Sokratik diyaloglarda da bu egzersizlerin izi bulunur: mesela Matinee muhaberesinde Sokrates gece tek başına, soğukta ve fiilen çevresindeki hiçbir şeyi hissetmeden ve deneyimlemeden durduğunda.⁵ Dolayısıyla, bunlar Sokrates’in kişiliğinin belli veçhelerinde tanık olunan kendilik pratikleri, kendilik teknikleridir. Aslında aynı perhiz kurallarında ve aynı zamanda görece olarak benzer kendine yoğunlaşma, kendini inceleme, düşünmenin kendisi üzerine katlanması, vb. pratiklerinde başka bir düzeye taşınmış ve aktarılmış olarak bulunan da bu egzersizlerdir. O halde, bir sürekliliğin varlığını kabul etmeli mi etmemeli mi? Esas olarak büyü ve bedensel olan bu pratiklerin aynı anda bir aktarım, bir tutunma ve bir süzülme yoluyla gerçekten de felsefi ve ruhani pratiklere dönüştüğünü mü düşünmek gerekir? Aslında bunlar farklı ve birbirinden uzak iki pratik bütünü müdür? Bence, Hatdot bu süreksizliğin tarafını tutuyor gibi. Tersine, Dodds ve Vernant ise sanki sürekliliği savunuyorlar. Ama bu konuyu bir kenara bırakıyorum, çünkü benim sorunum değil.

Yine de bu egzersizlerin çizdiği tablonun telkin ettiği teknik çerçeveyi takip etmeye çalışacağım, ama benim ortaya koymak istediğim sorun, size sunacağım analizin meselesi, hem tarihsel hem de felsefidir. Bir an için, bize çıkış noktası olarak hizmet etmiş olan metne dönelim, hatırlıyorsunuz: *Alkibiades*, tarihi üzerinde çokça belirsizlik olan bu Platon diyalogu. Hatırlarsanız ki bu diyalogda, *Alkibiades*’te mesele, bütün diyalogun –her halükarda diyalogun ikinci kısmının– adanmış olduğu şey, *epimeleia beaoutou* (kendilik

kaygısı) meselesiydi. Sokrates Alkibiades'i, eğer gerçekten de politik tutkusunu yerine getirmek istiyorsa –yani: kendi yurttaşlarını yönetmek ve Spartalılar olduğu kadar Pers kralıyla da rekabet etmek–, ilk önce biraz kendine dikkat etmesi, kendiyile ilgilenmesi, kendi için kaygı duyması gerektiğine inandırmıştı. *Alkibiades*'in bütün ikinci kısmı bu soruya ayrılmıştı: Kendiyile ilgilenmek nedir? Her şeyden önce, ilgilenilmesi gereken bu kendilik nedir? Cevap: Ruhtur. Peki ruha hitap eden bu kaygı nedir? Ruha hitap eden bu kaygı, *Alkibiades*'te ruhun kendi kendini tanıması, kendilik bilgisi olarak tarif edilmiştir. Ruh, kendi esasını teşkil eden unsura, yani *noûs*'a⁶ bakarak kendini tanımalıdır, yani: hem kendi tanrısal doğasını, hem de düşüncenin tanrısallığını. *Alkibiades* diyalogu, bu anlamda, kelimenin gerçek anlamıyla Platoncu “üzerini örtme”, *epimeleia heautou*'nun *gnôthi seauton* tarafından (kendilik kaygısının kendilik bilgisi tarafından) üzerinin örtülmesi olarak adlandırılabilir olan şeyi gösterir ya da bunu gelişimi içinde gerçekleştirir. “Kendin için kaygılan” buyruğunu bütünüyle kaplayan ve onun açtığı yeri işgal eden şey, kendilik bilgisi, “kendini tanı” buyruğudur. “Kendin için kaygılan” nihayet “kendini tanı” buyruğuna dönüşmüştür. Kendini tanı, ruhunun doğasını tanı, ruhunun o *noûs* içinde kendi kendinin tefekkürünü yapmasını ve kendini tanrısallığı içinde yeniden tanımasını sağla. *Alkibiades*'te bulunan buydu.

Oysa, bu egzersizlerin analizine, şimdi biraz analizini yapmak istediğim bu asetikliğin –Yüksek İmparatorluk'ta esas olarak Stoacılar ve Stoacı-Kiniklerde geliştiği haliyle bu asetikliğin– analizine geçerseniz, bence çok açık bir biçimde görünen şudur: bu Stoacı-Kinik asetiklik, *Alkibiades*'te bulunabilecek olandan farklı olarak, her şeyden önce uzun Yeni-Platoncu süreklilikte bulunabilecek olandan farklı olarak, kendilik bilgisi ilkesi çevresinde düzenlenmemiştir. Tanrısal unsur olarak kendilik bilgisi ilkesi çevresinde düzenlenmemiştir. Bunu söylerken, Platonculukta veya Yeni-Platonculukta kendilik kaygısının kendilik bilgisi tarafından emilmesinin mutlak anlamda tüm egzersizi ve tüm asetikliği dışladığını söylemek istemiyorum. Tersine Platoncular ve Yeni-Platoncular bu konuda çok ısrarcı olacaktır. Ayrıca, Platon'un

6 Platon'da *noûs* ruhun en yüksek kısmı, tam anlamıyla tanrısal olan ruhani edimleri gerçekleştiren kısım olarak intellektüel; bkz. *Timaeus* 51e'nin kötümser beyanı: “tanrılar, tersine, intelleksiyondan (*noû*) pay alır, ama insanlardan çok azı” (Platon, *Oeuvres complètes*, c. X, çev. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1925 içinde, s. 171). *Noûs* Yeni-Platonculukta tamamen kendi başına ontolojik bir düzey olacak ve kendine Bir ile Ruh arasında bir yer bulacaktır. Bkz. J. Pepin, “Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, s. 39-55.

kendi metinlerinde, klasik Platonculuk diyebileceğimiz şeyde, *philosophia*'nın bir *askêsis* olması temel bir ilkedir. Ama söz konusu olan tam da başka tür bir egzersizdir. Ayrıca, Stoacı-Kinik asetiklikte kendilik bilgisinin söz konusu olmadığını, kendilik bilgisinin dışlandığını da söylemek istemiyorum. Ama söz konusu olan, başka tür bir bilgidir. Demek istiyorum ki, kesin tarihsel biçimi içinde, Helenistik ve Roma dönemi Stoacıları ile Kiniklerinin asetikliğini karakterize eden şey, *Alkibiades*'te söylenen ve formüle edilenden farklı olarak, şudur: İkili bir kopma vardır. [İlk olarak:] bu asetiklik külliya-tı bütünü'nün (egzersiz bütünü'nün) kendini tanımadan kopması; kendilik bilgisinin elbette belirli bir rol oynadığı, vazgeçilemez olarak görüldüğü, ama artık *askêsis*'in merkezi eksen olmayacağı bir uzaklaşma diyelim; dolayısıyla, *askêsis* bütünü'nün kendilik bilgisi ekseninden uzaklaşması. İkinci olarak, elde edilebildiği haliyle –ayrıca, bu egzersizlerde pratiğinin yapılabildiği haliyle– tanrısai unsur olarak kendilik bilgisinden uzaklaşması, kopması. Burada da aynı unsuru bulacaksınız. Bu unsurdan vazgeçilmemiştir, bu unsur devre dışı bırakılmamıştır. Bu *homoiôsis tô theô* ilkesinin, Tanrı'yla bir olma, bu kendini tanrısai aklın iştirakçisi olarak görme veya tüm dünyayı düzenleyen tanrısai aklın tözsel bir unsuru olarak görme ilkesinin Stoacılar da ne kadar güçlü bir biçimde mevcut olduğunu biliyorsunuz. Ama bu kendini tanrısai unsur olarak tanıma ilkesinin, Platonculukta ve Yeni-Platonculukta sahip olduğu merkezi yere sahip olmadığını düşünüyorum.⁷ Sonuç olarak söz konusu olan şudur: kendilik bilgisi ilkesinden kopma ve kendilik bilgisinin Platoncularda merkezi olan tanrısai unsur olarak kendilik bilgisinden kopması. Bu egzersizlerin tarihsel başarısının, paradoksal olarak, Hıristiyanlık içindeki tarihsel başarısının çıkış noktası, bence, bu çifte kopma olmuştur.

7 *Homoiôsis theô* kavramının ilk dile getirildiği yerlerden biri Platon'un *Theaetetus*'unda 176 a-b'dir: "Kaçmak, mümkün olduğu ölçüde Tanrı'yla bir olmaktır (*homoiôsis tô theô*)" (*Oeuvres complètes*, c. VIII-2 içinde, çev. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1926, s. 208). Bu pasaj, onu *telos*'un formülü, en yüce iynin ifadesi yapacak olan orta dönem Platoncular (Apuleius, Alcinoo, Arius Didymus, Numenius) tarafından bolca alıntılanacak, ardından da Yeni-Platoncular tarafından devralınacaktır (bkz. Plotinus'un temel metni, *Ennéades*, I, 2, 2). Tefekkür hayatını (*Nichomachos'a Etik*'in onuncu kitabının VII. bölümünü aksettiren bir şekilde; bkz. Cicero, *De Finibus*, V, 11) tarif etmek üzere Peripatetisyen okullarda da bulunur. *Theaetetus*'un bu pasajının mistik yankıları, Yahudi ve Hristiyan ilahiyatı (bkz. Philon d'Alexandrie, *De Fuga*, 63, ve Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 22) ve Yeni-Pythagorasçılıkta kullanılacaktır. Stoacılık tarafından yeniden kullanılması ise (bkz. Cicero, *De Natura deorum*, II, 147 ve 153), ancak önemli düzenlemelerle olacaktır, çünkü ilk *telos*, Porticus okulunda, kendi içinde iyi bir doğaya doğrudan eklemleme (etik içkinlik ilkesi) olarak kalır. Oysa ki *homoiôsis* (etik aşkınlık ilkesi) her zaman bir dünyadan kopma çabası içerir (bkz. Carlos Lévy'nin bu not için geniş olarak ilham aldığımız makalesi: "Cicéron et le Moyen Platonisme: le problème du Souverain Bien pour Platon", *Revue des études latines*, 68, 1990, s. 50-65).

Şimdi söylemek istediğim şu: eğer bu egzersizler –sadece İmparatorluk döneminde değil, sonrasında da uzun zaman ve Hristiyanlığa dek– tarihsel olarak önemli oldularsa, ki bu onların 16. ve 17. yüzyıl ruhaniliğinde de yeniden karşımıza çıkmasını sağlar, eğer içinde bir yaşam buldıkları ve çok uzun zaman hayatta kaldıkları Hristiyanlığa gerçekten de dahil oldularsa, bu tam da Platoncu olmadıkları için, asetiklik ile kendilik bilgisi arasında bu uzaklık olduğu ve kendilik bilgisi ile tanrısal unsur olarak kendilik bilgisi arasında bu mesafe olduğu için böyle olmuştur. Bunun –Platonculuk sayesinde bu kadar uzun hayatta kalabilmiş olmalarının– çok basit bir nedeni vardır: Bildiğiniz gibi, Hristiyan ruhaniliğinin manastır kurumlarında 3. yüzyılın sonundan itibaren ve tüm 4.-5. yüzyıllardaki gelişiminin büyük itici gücü, büyük ilkesi –stratejik ilkesi diyecektim– *gnosis*’ten kurtulmuş bir Hristiyan ruhaniliği inşa etmeyi başarmış olmasıdır.⁸ Yani, Hristiyan ruhaniliğinin, manastır ortamında geliştiği haliyle, keskin bir polemik çehresi vardı. Temelde, bütün Gnostik ruhaniliğin, bütün Gnostik pratik ile yaşam egzersizlerinin meselesi tam da çile olabilecek her şeyi bilgi (“*gnosis*”) etrafında toplamak ve bütün bilgiyi ruhun kendini tanıma, kendini tanrısal unsur olarak tanıma, ediminde toplamak olduğu için, Hristiyan ruhaniliğinin Yeni-Platoncu olan bir *gnosis* ile ayrılmaya yönelik bir stratejik çizgisi vardı.⁹ *Gnosis*’in merkezi buydu ve bu adeta *gnosis*’in Yeni-Platoncu kalbiydi. Hristiyan ruhaniliği, yani 4. yüzyıldan itibaren Doğu’da geliştiğini gördüğünüz ruhanilik, temelde Gnostik-karşıtı olduğu ve bu *gnosis*’ten kopmaya çalıştığı için, manastır kurumlarının –daha genel bir biçimde, Hristiyan Doğu’nun ruhani egzersizlerinin– bu asetiklik teçhizatına, az önce sözünü ettiğim Stoacı ve Kinik tabiatlı olan ve alıntıladığım iki neden dolayısıyla Yeni-Platonculuktan ayrılan asetikliğe başvurmuş olması da normaldir. Diyelim ki bu Stoacı-Kinik asetikliğin –belli bir noktaya kadar, çok uzaktan ve çok yukardan bakarak– Hristiyan olma konusunda özel olarak hiçbir uğraşı yoktu. Kendini Gnostik iğvadan kurtarması gerektiğinde, Hristiyanlığın içinde sorulmuş olan soru tam da bu olmuş olmasaydı, Hristiyan olmak zorunda kalmazdı. Bu felsefi ya da felsefe kökenli asetiklik, Hristiyanlık için adeta Gnostik ruhaniliğe düşmememin teknik garantisiydi. Büyük ölçüde, hiç de bilgi alanına dahil olmayan egzersizler kullanıyordu. Tam olarak, hakkında daha sonra tekrar konuşacağım

8 Bu hareket üzerine, bkz. 6 Ocak Dersi, Birinci Saat.

9 Bu arada akılda tutmak gerekir ki Plotinus Gnostiklerle mücadele etmeyi bırakmamıştır. Bkz. *Enneades*, 11, 9, Porphyrios tarafından doğru olarak adlandırılmış bölüm: *Contre les gnostiques* [Gnostiklere Karşı - ç.n.].

bu egzersizlerin, örneğin perhizin, sınamanın, vb. bütün önemi, bilgi ile ve kendilik bilgisi ile [doğrudan bağlantıların yokluğuna bağlıydı]. Dolayısıyla, tüm bu perhiz bütünlerinin önemi söz konusudur. İkinci olarak, elbette, bilgi egzersizleri, ama ilk anlamı ve nihai amacı kendini tanrısal unsur olarak tanımak olmayan, tersine, işlevi ve gayesi kendiliğe yönelik olan bilgi ve kendilik bilgisi egzersizleri söz konusudur. Dolayısıyla, tanrısal olanın tanınmasına yönelik büyük hareket değil, şüphenin sürekli endişesi. İçimde ve kendimde, ilk olarak tanımam gereken şey tanrısal unsur değildir. Her şeyden önce, kendimde iz olabilecek her şeyi çözümlemem [*déchiffrer*] gerekir; ama neyin izini çözümlemem gerekir? Stoacılar da hatalarımın, zaaflarımın [izlerini]; Hristiyanlarda düşüşümün izlerini ve aynı şekilde, Tanrı'nın değil, Ötekinin, Şeytanın izlerini. Hristiyan ruhaniliğinin, Stoacı eski kendine yönelik şüphe modeline uygun olarak, ondan hareketle ve onu izleyerek geliştireceği kendilik bilgisi egzersizleri, esas itibarıyla, kötünün işaretini taşıyan ve içimize Şeytanın yakın, hatta içsel mevcudiyeti tarafından zerk edilebilecek düşünce ve yürek hareketleri dokusunun çözülmesidir.¹⁰ Dolayısıyla, bunlar bilgi üzerinde odaklanmış egzersizler olmaktan uzaktır ve bilgi üzerinde odaklandıklarında, tanrısal olanı tanımaktan ziyade kendine dair şüphe üzerinde odaklanırlar: Bu felsefi kökenli egzersizlerin Hristiyanlığın tam kalbine aktarımını açıklayan budur. Dolayısıyla, 4. ve 5. yüzyılların ruhaniliğine görülür bir biçimde, krallar gibi yerleşirler. Bu konuda Cassianus'un metinleri çok ilginçtir. Geniş anlamda, Seneca'dan Cassianus'a aynı egzersizler yer değiştirir ve benimsenir.¹¹ Ardından, Hristiyanlık boyunca yaşayacak, 15.-16. yüzyıllardan itibaren ve, elbette Reform ile Karşı-Reformda yeniden ortaya çıkacak, yeni, daha büyük ve daha güçlü bir yoğunluk ve boyut edinecek olan da bu egzersizlerdir.

İşte bütün bunları, söz konusu egzersizlerin, felsefi asetikliğin garip bir şekilde Hristiyanlıkta benimsenmesini, burada hayatta kalmak ve gelişmek için özellikle elverişli bir ortam bulmasını biraz açıklayabilmek için söyledim. Peki şimdi, bu egzersizler nelerdir? Doğruyu söylemek gerekirse, bu asetikliğin yerini belirlemek ve biraz analizini yapmak pek de kolay değil. Burada, bu meseleleri incelemek isteyenler için, Hristiyanlığın yine de sözünü ettiğim İm-

¹⁰ Hristiyan ruhaniliğinde kendilik çözümlemesi usullerinin (yani, günahların dile getirilmesinin, daha geç olarak, 5. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar manastır kurumunun yerleşmesinde, kendini keşiften hareketle gerçekleşmesi biçiminin) bir tarifi için bkz. Collège de France'ta 12 ve özellikle 26 Mart 1980 dersleri).

¹¹ Ruhun egzersizlerin (özellikle kendini inceleme teknikleri) bu nakıl üzerine bkz. Vermont University'deki Ekim 1982 semineri (*Dits et Ecrits, op. cit.*, IV, no. 363, s. 808-810).

paratorluk döneminin felsefi asetikliğine göre kayda değer bir avantajı vardır. Hıristiyanlıkta –ve bu özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda çok göze çarpar– her egzersizin kendi tekilliği içinde tanımlanmasının, bu egzersizlerin birbirlerine ilişkin olarak düzenlenmesinin, zaman içinde, gün, hafta, ay ve yıl içinde, bireyin gösterdiği ilerleme içinde birbiri ardına sıralanmalarına dair buyrukların ne kadar önemli olduğunu biliyorsunuz. 17. yüzyılın sonu veya 18. yüzyılın başında gerçekten de mütedeyyin –Karşı-Reformdaki din okulu öğrencileri veya papazlardan bahsetmiyorum bile; Katolik bir ortamdan bahsediyorum, Protestan ortam biraz farklıdır– bir kişinin varoluşunun takip edilmesi gereken egzersizlerle, yani günden güne, saatten saate, günün anlarına, ortaya çıkan koşullara, yaşamın anlarına, ruhani egzersizdeki ilerleme derecelerine göre pratiği yapılması gereken egzersizlerle nasıl harfiyen bir uçtan öbürüne kaplanmış ve eşleştirilmiş olduğunu biliyorsunuz. Bu anların her birinde yapmanız gereken egzersizleri açıklayan eksiksiz el kitapları vardı. Yaşamın, belirli bir tür egzersizle eşleşmek, belirli bir egzersiz tarafından harekete geçirilmek, desteklenmek zorunda olmayan hiçbir anı yoktu. Bu egzersizlerin her biri, amacı, erekleri, usulleri bakımından mükemmelen tanımlanmıştı. Yaşamın ve yaşamın her anının egzersizlerle bu tür bir eşleştirmeye tabi olmasına kadar gitmeden, 4.-5. yüzyılların metinlerini alırsanız –ilk büyük manastır kuralları, örneğin Kayserili Basileus’unkileri düşünüyorum–,¹² yine burada da görürsünüz ki, bu egzersizler, 16.-17. yüzyıl Karşı-Reformunda olduğu kadar yoğun ve iyi tanımlanmış olmasalar da, çok açık bir şekilde tanımlanmış ve birbirlerine göre çok iyi bölünmüşlerdir. Oysa, size sözünü ettiğim bu filozofların asetikliğinde böyle hiçbir şey görmezsiniz. Bazı düzenlilik işaretleri görürsünüz. Sabahları kendini incelemenin belirli biçimleri tavsiye edilir: Sabah yapılan ve gün içinde yerine getirilecek işlere dair inceleme. İyi bilinen bir akşam egzersizi tavsiyesi vardır (vicdan muhasebesi).¹³ Ama bu birkaç işaret dışında söz konusu olan, daha ziyade, öznenin ihtiyacı olduğunu hissettiği anda bu egzersizleri özgür olarak seçmesidir. Sadece bazı ihtiyat kuralları veya bu egzersizleri takip etme biçimine dair bazı fikirler verilir. Böyle bir özgürlüğün ve bu egzersizler ile arakaya gelişlerinin bu kadar hafif bir tanımı olduğu doğruysa da, bütün bunların bir yaşam kuralı çerçevesinde değil, bir *tekhne tou biou* (bir yaşama sanatı) çerçevesinde gerçekleştiği unutulmamalıdır. Bunu unutmamak gerektiğini düşünüyorum. Yaşamını bir *tekhne*

¹² Kayseri’de doğmuş olan (330) Basileus Konstantinopolis ve Atina’da okumuştur. Küçük Asya’da kurduğu manastır cemaatleri için *Kurallar* yazmıştır.

¹³ Bkz. 24 Mart Dersi, İkinci Saat.

nesnesi haline getirmek ve, sonuç olarak, yaşamını bir eser haline getirmek –güzel ve iyi (iyi bir *tekhnê*, rasyonel bir *tekhnê* ile yapılmış olan her şeyin olması gerektiği gibi) bir eser– zorunlu olarak özgürlüğü ve *tekhnê*’sini kullanmanın seçim yapmasını gerektirir.¹⁴ Eğer bir *tekhnê* bir uçtan öbürüne, dakikadan dakikaya, anbean tabi olunması gereken bir kurallar külliyatı olmak zorunda olsaydı, eğer, tam da öznenin iyi bir eser yapma amacına, arzusuna, iradesine uygun olarak *tekhnê*’sini kullanma özgürlüğü olmasaydı, yaşam mükemmeliyeti de olmazdı. Bunun, iyi kavranması gereken önemli bir unsur olduğuna inanıyorum, çünkü tam da bu felsefi egzersizlerle Hristiyan egzersizi arasındaki yarılma noktalarından biri. Unutmamak gerekir ki Hristiyan ruhaniliğinin büyük unsurlarından bir yaşamın “düzenlenmiş” yaşam olmasıdır. *Regulae vitae* temeldir. Peki, niçin? Buraya geri dönmek gerekir. Birçok unsurun rol oynadığı kesindir. En dışsal olan, ama alakalı bir unsuru alalım: Hristiyan Doğusu’nda ve Batısı’nda en azından belli manastır biçimleri için düzenleyici bir model olan ordu ve Roma lejyonu modeli. Ordu modeli kesinlikle rol oynamıştır, ama bu Hristiyan yaşamının düzenli bir yaşam olması için tek neden değildir. Bu her halükârda bir sorundur. Buna karşılık felsefi yaşam ya da filozoflar tarafından *tekhnê* sayesinde edinilen bir yaşam olarak tanımlanıp tavsiye edilen yaşam, bir *regula*’ya (kurala) itaat etmez: Bir *forma*’ya (biçime) itaat eder. Bu bir yaşam tarzıdır, yaşama verilmesi gereken bir biçimdir. Örneğin, mimarların *tekhnê*’sine göre güzel bir tapınak inşa etmek için, elbette kurallara, vazgeçilmez teknik kurallara itaat etmek gerekir. Ama iyi mimar, tapınağa bir *forma*, güzel bir biçim vermek için özgürlüğünü yeterince kullanan mimardır. Aynı şekilde, yaşamdan eser yapmak isteyen, *tekhnê tou biou*’yu gerektiği gibi kullanmak isteyen kafasında olması gereken şey, onu sürekli olarak takip eden ve onun tabi olması gereken bir düzenliliğin çerçevesi, dokusu, kalın örtüsü değildir. Ne kurala itaat ne de sadece itaat, bir Yunanlının ve bir Romalının zihninde güzel [bir] eser oluşturamaz. Güzel eser, belirli bir *forma* fikrine itaat eden eserdir. Kuşkusuz, filozofların asetikliğinde, Hristiyanlarda bulduğunuz yaşamın her anında, günün her anında yapılacak egzersizlerin o çok kesin kataloğunu bulamayacak olmanızın nedeni budur. Dolayısıyla, şu şekilde çözmeye başlayabileceğimiz, çok daha karışık bir bütünle karşı karşıyayızdır: Her ikisi de bu egzersiz alanına,

14 Burada, kısa süre sonra “varoluş estetiği” olarak adlandırılacak tema bulunmaktadır. Bkz. A. Fontana’yla Mayıs 1984’te yapılan söyleşi (*Dits et Écrits*, IV, no. 357 içinde s. 731-732) yanı sıra H. Dreyfus ile söyleşi (*id.*, no. 344, s. 610-611 ve 615) ve “Usage des plusurs et Techniques de son” (*id.*, no. 318, s. 545).

asetikliğe gönderme yapan, ama onun, bence, iki veçhesini ya da bir anlamda iki ayrı aileyi adlandıran iki kelime, iki terim üzerinde durarak.

Latinler *meletan*'ı *meditari* olarak, *meletê*'yi *meditatio* olarak çevirir. Akılda tutmak gerekir ki –sanırım zaten size belirtmiştim–¹⁵ (Yunancada) *meletan-meletê* ve (Latince) *meditari-meditatio* bir faaliyet, gerçek bir faaliyeti adlandırlar. Bu sadece serbestçe kendi üzerinde çalışan bir zihnin içine çekilmesi değildir. Bu gerçek bir egzersizdir. *Meletan* kelimesi, belirli metinlerde, örneğin mükemmelen tarım çalışması faaliyetini adlandırabilir.¹⁶ *Meletê* gerçek bir çalışmadır, *meletan* çalışması. *Meletan*, retorik hocalarının tekniğinde kullanılan bir terimdir. Bu terim, konuşmak zorunda olduğunda ve doğaçlama yaparak serbestçe konuşmak zorunda olduğunda, yani önünde okuyacak ya da ezberden okuyacak bir metin olmadığında bireyin tabi olması gereken hazırlık çalışmasını adlandırmak üzere kullanılır. Bu bir tür hazırlıktır, aynı anda hem çok zorlayıcı, kendi üzerine çok odaklanmış olan, ama aynı zamanda bireyi, özgür konuşmaya hazırlayan bir hazırlıktır. Bu retorikçilerin *meletê*'sidir.¹⁷ Filozoflar kendinin kendi üzerindeki egzersizleri hakkında konuştuklarında, *meletan* ifadesi, sanırım, retorikçilerin *meletê*'si gibi bir şeyi adlandırır: Düşüncenin kendi üzerinde yaptığı, ama esas olarak işlevi bireyi biraz sonra yapacağı şeye hazırlamak olan çalışma, bir düşünme çalışması.

Bunun yanı sıra, kendi için jimnastik yapıldığını belirten, tam olarak “alıştırma yapma”, “idman yapma” anlamına gelen ve, bana öyle geliyor ki, gerçek durumdaki bir pratikle çok daha fazla ilişkili olan *gumnazein* (veya her zamanki biçim: *gumnazesthai*) vardır. *Gumnazein*, aslında, ister yapay olarak davet edilmiş ve düzenlenmiş olsun, isterse de yaşamda karşılaşmış olsun, içinde insanın yaptığı şeyi sınıadığı gerçek bir durumla karşı karşıya olmaktadır. *Meletan* ile *gumnazein* arasındaki bu ayrım, aynı anda hem oldukça açık hem de oldukça belirsizdir. Belirsiz diyorum, çünkü iki terim arasında görünür bir farkın olmadığı birçok metin vardır ve örneğin Plutharkos, *meletan* ile *gumnazein*'i fark gözetmeden neredeyse birbiri yerine kullanır. Buna karşılık, çok açıktır ki, başka metinlerde fark ortaya çıkar. Epiktetos'ta en

15 Bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat ve özellikle 3 Mart Dersi, İkinci Saat.

16 Bkz. Hesiodos'ta: “İşini aksatan (*meletê de toi ergon ophellei*) ambarını dolduramaz” (*Les travaux et les Jours*, c. 412, çev. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928, s. 101).

17 H.-I. Marron (*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit., s. 302-303) Helenistik dönemde retorik hocaları tarafından mükemmelleştirilmiş iki tür (*meletai*) egzersizim bu birinden ayırır: Günlük konularda kurgusal iddialar ve konuları yine hayal mahsulü olan mimazata tarzında doğaçlamalar. *Meletê*, Latince, *declamatio* olacaktır.

azından iki kere *meletan/graphein/gumnazein* dizisi vardır.¹⁸ Dolayısıyla, *meletan*, meditasyon yapmak, düşüncede egzersiz yapmaktır. Şeyler üzerine düşünülür, ilkeler üzerine düşünülür, onlar üzerine düşünümde bulunulur, düşünce yoluyla hazırlanılır. *Graphein*, onları yazıya dökmektir (dolayısıyla önce düşünülür, sonra yazılır). O halde *gumnazein* gerçekten egzersiz yapmaktır. Dizi çok açıktır. Dolayısıyla, burada, biraz bu diziyi ya da *meletan/gumnazein* ayrımını temel alacağım; bir anlamda ve mantıksal olarak [*meletan* ile başlamamız gerekse de], ortaya çıkacak belli nedenlerle ben şeyleri ter-sinden göstermek ve *gumnazein* ile, yani gerçek hayatta kendilik üzerine çalışma ile [başlamak istiyorum]. Daha sonra da *meletan*, meditasyon ve düşün-cenin kendi üzerine çalışması sorununa geçeceğim.

Bu *gumnazein* –gerçek durumda idman– başlığı altında sanırım [bir ayrım yapmak] mümkün. Ama sunum kolaylığı için getirmeye çalıştığım bu ayrım, göreceğiniz gibi, biraz keyfidir. Burada çok sayıda çakışan şey vardır. Aslında, bir yandan, kendi kuralları ve kendi oyunu olan tavsiye edilmiş pratikler alanındayızdır: Gerçek bir teknik alan vardır; ama, bir kez daha, herkesin kendi ihtiyaçlarına, kendi zorunluluklarına ve duruma uygun olarak doğaçlama yaptığı bir özgürlük alanı vardır. Dolayısıyla, biraz soyut olarak iki şeyden bahsedeceğim: perhiz rejimleri ve sınama pratiği.

Perhiz rejimi. Başlangıç olarak, oldukça basit, hatta tamamen basit şeyleri alacağım. Stobaeus, *Florilegium*'unda bir metin, Musonius Rufus'un tam da egzersizler üzerine yazdığı *Peri askêseôs* adlı bir denemesinin bir parçasını muhafaza etmiştir.¹⁹ Bu denemede, daha ziyade denemenin bu fragmanında Musonius –biliyorsunuz: Musonius Rufus, Neron ve halefleri ile belirli sorunlar yaşamış olan, İmparatorluk dönemi başlangıcında yaşamış Stoacı filozof–²⁰ der ki bedenın egzersizlerde, hatta, der, söz konusu olan felsefe pratiği olduğunda bile, ihmal edilmemesi gerekir. Çünkü, der, bedenın matah bir şey olmadığı veya, her halükârda, bir aletten öte bir şey olmadığı doğru olsa

18 Bkz. örneğin Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25 (a.g. edisyon, s. 8), III, V, 11 (s. 23); IV, 4, 8-18 (s. 38-39); IV, 6, 11-17 (s. 54-55).

19 Musonius, *Reliquiae*, a.g. edisyon, s. 22-27 (Bkz. Stobée, *Florilège*, III, 29, 78, “*peri philoponias kai meletês kai hoti asumphoron to oknein*” başlıklı bölüm). Bu metin üzerine bkz. 24 Şubat Dersi, İkinci Saat.

20 65'te, Senatör Pison'un komplosunu savuşturan Neron birkaç kelle almıştır: Seneca ve Lucian damarlarını kesmeye davet edilmiştir. Aynı hamlede, Neron tanınan Stoacı ve Kinik filozofları sürgüne göndermeye karar verir: Musonius Rufus Gyaros adasına gider, Demetrius ise uzaklaştırılır. Musonius Galba tarafından davet edilecek ve kuşkusuz Titus tarafından korunacak, yetmişlerin başlarında Vespasian tarafından birçok filozofa (Demetrius, Euphrates, vb.) karşı verilen sürgün fermanları esnasında rahat bırakılacaktır.

da bu, yaşamın eylemlerine hizmet etmek için erdemler tarafından kullanılması gereken bir alettir. Faal olmak için erdem bedenden geçmelidir. Dolayısıyla, insanın bedeniyle ilgilenmesi gerekir ve *askêsis* (asetiklik) bedeni de içine almalıdır. O zaman, der, Musonius, insanın dahil olabileceği egzersiz türleri nelerdir? Peki, der, bedenin kendisinin egzersizleri vardır, ruhun kendisinin egzersizleri vardır ve ancak ardından beden ve ruh egzersizleri vardır. Oysa, Musonius'un *Deneme*'sinde muhafaza edilen pasajda karakteristik olan şey, Musonius'un, kelimenin gerçek anlamıyla beden egzersizlerinden hiç bahsetmemesi ve onu, felsefe ve *tekhne tou biou* açısından ilgilendiren tek şeyin ruh egzersizleri ile bir araya gelmiş ruh ve beden egzersizleri olmasıdır. Bu ruh ve beden egzersizlerinin iki amacı olması gerektiğini söyler. Bir yandan, cesareti (*andreia*) eğitip [*former*] güçlendirmek ve bununla şunu anlamak gerekir: dış olaylara mukavemet, acı çekmeden, çökmeden ve mağlup olmadan bu olaylara tahammül etme gücü, dış olaylara, bedbahtlıklara, dünyanın bütün sertliklerine mukavemet. İkinci olarak, *sôphrosunê*'yi yani kendi kendini denetlemek olan diğer erdemi eğitmek [*former*] ve güçlendirmek. Diyelim ki *andreia*, dış dünyadan gelene tahammül etmeyi sağlar ve *sôphrosunê*, bütün içsel hareketleri, kendindeki hareketleri ölçmeyi, düzenlemeyi ve hâkimiyet altına almayı sağlar.²¹ Bunda, bunu derken –beden ve ruh egzersizlerinin *andreia* ile *sôphrosunê*'yi, cesareti ve hâkimiyeti, eğitmek [*former*] için yapıldığını söylerken– Musonius Rufus, Platon'da bulunan fikre çok yakın gibidir. Örneğin *Yasalar*'da, Platon insanı iyi bir yurttaş veya iyi bir yönetici olarak eğitmek [*former*] için, nasıl aynı anda hem fiziksel cesareti hem de ölçülülüğü, *egkrateia*'yı (kendine hâkimiyet) eğitmek gerektiğini açıklarken olduğu gibi.²² Ama Musonius'ta amaç Platon'daki amaçla aynı olsa da, egzersizin kendisinin doğası tamamen farklıdır. Platon'da bu iki erdemi –dış dünyayla ilgili olarak cesaret, kendiyle ilgili olarak hâkimiyet– temin edecek olan şey, fiziksel egzersizler, birebir anlamıyla jimnastik egzersizleridir. Atletizm, bir başkasıyla dövüşme egzersizi, sadece dövüşte değil, aynı zamanda koşu, atlama, vb. konusunda yarışmak için gerekli hazırlıklar, bütün bu atletik eğitim

21 “Çünkü insan, sadece hazlara yenilmemesi gerektiğini biliyorsa ve hazlara direnmenin egzersizini yapmıyorsa nasıl ölçülü olacaktır? Sadece eşitliği sevmeyi öğrendiyse ve kendini açgözlülüktən kaçınmaya alıştırmamışsa, nasıl adil olacaktır? Sadece kalabalıklara korkunç görünen şeyler için endişe duymamak gerektiğini gördüysek ve kendimizi o şeylerin mevcudiyetinde endişe duymamaya alıştırmamışsak, cesareti nasıl elde ederiz? Eğer sadece gerçek iyiler ile gerçek kötülerin ne olduğunu öğrendiysek ve sırf iyi görüneni küçümsemenin egzersizini yapmamışsak, nasıl ihtiyatlı oluruz?” (A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Téles et Musonius, a.g.y.*, s. 69).

22 Bütün bu sorunsal *Hazların Kullanımı*'nın bir bölümünün konusunu oluşturur: “ENKRATEIA” [EGKRATEIA], *op. cit.*, s. 74-90.

[formation], Platon için dışardan gelecek husumetten korkmamanın, nasıl dövüüleceği öğrenilen hasımlardan korkmamanın garantilerinden biridir. Öteki ile dövüş, bütün olaylar ve bütün bedbahtlıklara karşı mücadelenin modelidir. Ayrıca, atletik hazırlanma, elbette, birçok vazgeçme, perhiz değil-se bile sakınma ve özellikle cinsel perhiz gerektirir: bilindiği gibi özellikle if-fetli bir yaşam sürdürülmediyse Olympia’da bir yarış kazanılmaz.²³ Dolayı-sıyla, Platon’da jimnastik bu iki erdemin, cesaretin ve hâkimiyetin eğitimini temin eder. Oysa Musonius’ta, ilginç olan şey, bütün jimnastiğin tamamen kaybolmuş olmasıdır. Peki aynı amaç (ruh ve beden egzersizleriyle *andreia* ile *sôphrosunê*’yi eğitmek) hangi yolla elde edilecektir? Jimnastik yoluyla değil, perhiz yoluyla ya da açlık, soğuk, sıcak, uyku ile ilgili olarak dayanıklılık re-jimi yoluyla. Açlığa dayanmaya, susuzluğa dayanmaya, aşırı soğuk ve aşırı sı-cağa dayanmaya alışmak gerekir. Sert şiltede uyumaya alışmak gerekir. Kaba ve yetersiz giysiler giymeye, vb. alışmak gerekir. Bu egzersizlerde, Muso-nius’ta söz konusu olan dolayısıyla fiziksel ya da ruhsal-ahlâki asetikliğin uy-gulama noktası olarak atletik beden değil –ve buradaki farkın çok önemli ol-duğuna inanıyorum–, bir sebat bedeni, bir dayanıklılık bedeni, bir perhiz be-denidir. Musonius’ta söz konusu olanın bu olduğu çok açık bir olgudur. Ay-nı olgu Stoacı ve Kinik metinlerin birçoğunda bulunur.

Bunu özellikle, kelimenin tam anlamında jimnastiğe karşı belirtik ve açık bir eleştirinin olduğu Seneca’da bulursunuz. Lucilius’a 15. mektupta Se-neca, zamanlarını kolları için egzersiz yaparak, kaslarını geliştirerek, boyun-larını kalınlaştırarak ve bedenlerinin güç bölgelerini geliştirerek geçirenlerle dalga geçer. Buna, kendi içinde boş olan, zihni tüketen ve zihne bedenin bü-tün ağırlığını yükleyen uğraş, der Seneca. Halbuki, bedenin harekete geçiril-diği bu egzersizlerde söz konusu olması gereken şey, bedenin ruha yük olma-ması iken, jimnastik ruha bedenin ağırlığını yükler. Dolayısıyla Seneca, ken-disininki gibi hastalıklı, astımlı, öksürüklü, nefes darlığı olan, vb. bir bedeni ayakta tutmaya uygun hafif egzersizleri tercih eder, entelektüel faaliyet, oku-ma, yazma, vb. için hazırlanması gereken hastalıklı beden. Seneca şunu diyen tavsiyelerde bulunur: Zaman zaman sabahleyin zıplamak gerekir, arabada dolaşmak gerekir, kendini biraz silkelemek gerekir.²⁴ Nihayetinde bütün

23 “Tarentum’lu Iccos’un Olimpik yarışlar ve başka yarışları göz önünde bulundurarak ne yaptığını işitmedik mi? Ruhunda tekniği ve gücü ölçülülükle harmanlayan Iccos, idman ateşinde yanarken, diye anlatılıyor, asla ne bir kadına ne de bir oğlan çocuğuna dokunmadı” (Platon, *Les Lois*, kitap VIII, 840a, çev. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1968, s. 82).

24 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap II, mektup 15, 1-4, a.g. edisyon, s. 59-60 ve c. II, kitap VI, mektup 55,1 (s. 56).

bunlar hem kendi içinde ilginçtir, hem de, yine, erdemleri eğiten Platoncu jimnastik ile Stoacıların telkin ettiği perhiz veya kendi bedeni üzerinde çok hafif çalışma arasındaki fark dolayısıyla ilginçtir. Ama, sağlıksız durumdaki hastalıklı bedeni – sağlıksızlık bedenle ilgili tüm bu düşünüm ve asetiklik için merkezidir: Stoacı etikte söz konusu olan yaşlıların bedenleri, kırkını aşmış bedenlerdir, genç insanın bedeni, atletik beden değildir – desteklemek için yapılan hafif çalışmaya ek olarak, Seneca, size daha önce sözünü ettiğim ve şimdi kısaca hatırlattığım perhiz egzersizlerini de ekler. Örneğin, 62 yılının kışında, Seneca'nın intiharından kısa zaman önce yazılmış 18. mektupta.²⁵ Aralık 62'de, Lucilius'a şöyle dediği bir mektup yazar: Hayat şu an hiç de eğlenceli değil! Çevremdeki herkes Satürn bayramına, yani yılın ahlâksızlığa resmi olarak izin verilen dönemine hazırlanmakla meşgul. Lucilius'a sorar: Bu tür bayramlara katılmak mı yoksa onlardan uzak durmak mı gerekir? Uzak durmak mı? Ama burada, kendini ayırt etme, biraz kendini beğenmiş bir felsefi züpelik gösterme riski var. O halde yapılacak en ihtiyatlı şey, biraz, parmaklarının ucuyla katılmak olacaktır. Ama, der Seneca, her halükârda yapılacak bir şey vardır, o da insanlar yemeye ve içmeye başlayarak Satürn bayramına hazırlanmaktayken, biz başka türlü hazırlanmalıyız. Belirli egzersizler yaparak, hem gerçek hem de sahte yoksulluk egzersizleri yaparak hazırlanmalıyız.²⁶ Sahte, çünkü koloni işletmelerinde milyonlarca sestertius çalmış olan Seneca, gerçekte yoksul değildi;²⁷ ama Seneca'nın tavsiye ettiği şeyin, üç, dört, beş gün sert şiltede uyuyarak, kaba giysiler giyerek, çok az yiyerek ve sadece su içerek gerçekten de bir yoksul hayatı yaşamak olması anlamında gerçek. Bir askerin barış zamanında savaştayken güçlü olabilmek için mızrak egzersizi yapması gibi, hazırlanmayı sağlayan şey, der Seneca, bu tür egzersiz-

25 *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup 18 (s. 71-76). Bu mektup üzerine bkz. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, s. 76-77.

26 *Id.*, mektup 18, 5-8 (s. 73-74).

27 Seneca'nın serveti ve hırsızlığı için bkz. P. Suillius'un Tacitus tarafından tekrarlanan beyanları: "Hangi bilgiyle, hangi filozof buyruklarıyla dört yıllık [Neron'la] kraliyet dostluğunda üç milyon sestertius biriktirmişti? Roma'da Seneca'nın avı mirasçısı olmayan insanların vasiyetleriydi, İtalya ve vilayetleri onun sınırsız tefeciliğiyle tükenmişti" (*Annales*, XIII, XLII, çev. P. Grimal, a.g. edisyon, s. 330). Neron'la ilgili şunları yazarken Tacitus'un yine Seneca'yı hedef aldığını düşünmeden edemeyiz: "En yakın arkadaşlarını cömertliğiyle zengin etti. Tasarruf yapan insanları, bundan faydalanmak ve evleriyle villalarını ganimet olarak paylaşmak için suçlayanlar az değildi" (*id.*, XIII, XVIII, s. 313); şüpheli bir biçimde ölen Britannicus'a ait alanları Neron'un Seneca'ya hediye ettiği hatırlanacaktır. Seneca'nın gelirleri için bkz. Dion Cassius'un beyanları (LXI, 10, 3) ve modern bir sunum için bkz. "yüzyılının en büyük servetlerinden birinden" söz eden P. Veyne ("Önsöz", *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, s. XV-XVI). Seneca'nın *De Vita Beata*'sının tamamı, basit hayata övgüler düzen varlıklı filozofa getirilen suçlamalara karşı Seneca tarafından yapılmış mahir ve şedit bir savunma denemesidir.

lerdir (gerçek egzersizler). Başka bir deyişle, Seneca'nın bu tür egzersizlerde yapmak istediği, bazı Kiniklerde ve elbette Hristiyan manastırında kural olacak olan genel perhiz hayatına büyük dönüş değildir. Söz konusu olan perhize dönmek değildir; söz konusu olan, arada bir geri dönülen ve tam da yaşama bir *forma* (bir biçim) vermeyi sağlayan, yani bireyin kendine [karşı] ve yaşamını oluşturan olaylara [karşı] uygun tutumu almasını sağlayan bir tür mü-kerrer, düzenli egzersiz olarak perhizi dahil etmektir: Başa geldiğinde talihsizliğe katlanmaya yetecek kadar mesafeli; ama halihazırda, bizi çevreleyen zenginlikler ile mülke gerekli olan kayıtsızlıkla ve bilgece bir özgürlükle davranacak kadar mesafeli. 8. mektupta Seneca der ki: Bedeninize sadece sağlıklı olması için zorunlu olanı vermeyi gerektiren “bu varoluş kuralına uyun” (aslında bu, *forma vitae*'dir: bu varoluş ilkesi, bu varoluş biçimi, bu varoluş tarzı). Ruha iyi itaat etsin diye, gıda açlığı bastırsın diye, içecek susuzluğu gidersin diye, giysi soğuğu savuşturursun diye, ev [kötü havaya] karşı bir sığınak olsun diye, bedene zaman zaman kaba davranın.²⁸ Dolayısıyla, söz konusu olanı görüyorsunuz. Bir kez daha söylemek gerekirse, Seneca gerçekte hiçbir zaman sadece açlığını bastırmasına yetecek kadar yiyerek yaşamamıştır; hiçbir zaman sadece susuzluğunu giderecek kadar içmemiştir. Ama zenginliğin kullanımında ve bu tekrar edilen perhiz egzersizleri sayesinde, filozof, yediği şeyin ilke ve ölçüsünün aslında sadece [açlığını] bastırmak için gerekli olandan ibaret olduğunu her zaman aklında tutar. İçtiği şeyin, nihayetinde sadece susuzluğunu gidermeye yaradığını ve tek ölçüsünün de bu olduğunu bilerek içmelidir, vb. Dolayısıyla, bu perhiz egzersizleri üzerinden oluşturulan şey, beslenme, giyinme, barınmayla tüm bir ilişki biçimidir: Yaşamını kesin yasaklama ve engellemelere göre düzenlemek için değil, bir yaşam tarzı oluşturmak için perhiz egzersizleri. İşte Stoacı perhizler üzerine söylenebilecekler.* İkinci olarak, şimdi size asetiklik pratikleri bütününden söz etmek istiyorum.

Aslında, sınamalarla perhizler arasında çakışma çoktur. Yine de, bençe, sınamayı karakterize eden ve onu perhizden ayırt eden kimi özellikler vardır. İlk olarak, sınama her zaman belirli bir sorgulama, kendinin kendi üzerine bir sorgulamasını içerir. Perhizden farklı olarak, bir sınamada esas olarak söz konusu olan neye muktedir olduğunu, bir şeyi sonuna kadar yapmaya muktedir olup olunmadığını bilmektir. Bir sınamada başarılı veya başarı

28 *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup 8 (s. 23-24).

(*) Elyazması burada bu sınamalarla, daha ziyade bir “haz estetiğine” yol açacak Epikürosçu perhiz egzersizleri arasında ayırım yapmaktadır (“acı olarak geri dönebilecek bütün hazlardan kaçınmak ve basit hazların teknik bir yoğunlaşmasına ulaşmak”).

sız olunabilir, kazanılabilir veya kaybedilebilir ve bu açık sına ma oyununda söz konusu olan, bulunulan yeri saptamak, alman mesafeyi ölçmek ve temelde ne olduğunu bilmektir. Sınamada, basit bir perhiz uygulamasında olmayan bir kendini bilme türü vardır. İkinci olarak, sınamaya daima düşüncenin kendisi üzerindeki bir çalışma eşlik etmelidir. İradi bir yoksunluktan ibaret olan perhizden farklı olarak, sınamanın gerçekten sına ma olmasının koşulu, öznenin yaptığı şeyle ve bu şeyi yapan kendisiyle ilgili olarak belirli bir aydınlanmış ve bilinçli tutum almasıdır. Nihayet [üçüncü fark] üzerinde çok daha uzun süre duracağım esas nokta budur: Perhiz, görmüş olduğunuz gibi, Stoacılar için adeta yaşamın belirli bir noktasında konumlandırılmış olan ve amaçlanan *forma vitae*'yi geliştirmek için arada bir dönülmesi gereken bir egzersizdir. Halbuki, bir kez daha söylemek gerekirse bu önemli bir şeydir, sına ma gerçek olanın karşısında genel bir tutuma dönüşmelidir. Son olarak, ki bu Stoacılar için sınamanın anlamıdır, bütün yaşamın bir sına ma olması gerekir. Dolayısıyla, burada, bu tekniklerin tarihinde, bence, tarihsel olarak belirleyici bir adım atılır.

İsterseniz, hızlıca sınamanın ilk iki noktasını hatırlatmak istiyorum. Orada duracağız ve daha sonraki derslerde sına ma olarak yaşamdan söz edeceğim. İlk olarak: kendi üzerine sorgulama olarak sına ma. Şunu demek istiyorum: sına ma egzersizlerinde daha önce olunanla, halihazırda yapılmış olan ilerlemeyle ve varmak gereken noktayla ilgili olarak nerede bulunduğu ölçülmeye çalışılır. Bir anlamda, sınamada daima belirli bir ilerleme ve bulunduğu yeri saptama çabası, dolayısıyla, kendini tanıma vardır. Bu sınamanın örneği olarak Epiktetos şunu der: Öfkeyle mücadele etmek için ne yapmak gerekir? Kendine, bir gün boyunca öfkelenmeme taahhüdünde bulunmak gerekir. Ardında kendiy le iki günlüğüne, devamında dört günlüğüne anlaşıma yapılır; otuz gün boyunca öfkelenmemek için anlaşıma yapıldığında ve otuz gün boyunca gerçekten de öfkelenmeme baş arıldığında, işte o noktada, tanrılara bir kurban adamanın vakti gelmiştir.²⁹ İlerlemeyi temin eden ve aynı zamanda yapılan ilerlemeyi ölçen sına ma-sözleşme türünü Plutharkos'ta, tam da öfke denetimi üzerine metninde bulursunuz: Birkaç gün, hatta bir ay boyunca öfkelenmemeye çalışıyorum. Bana öyle geliyor ki Stoacı asetiklikte öfkesiz bir ay gerçekten de azami süreydi. Dolayısıyla, "kendimi

29 "Artık çabuk öfkelenmek istemiyor musun? Alishkanlığını besleme, onu büyütecek yemi verme. İlk tezahürünü bastır ve öfkelenmediğin günleri say: 'Her gün öfkelenme alışkanlığım vardı; şimdi ise iki günde bir, sonra üç günde bir, sonra dört günde bir.' Ve eğer kendim otuz gün tutabilirs en Tanrı'ya bir kurban ver." (Epikteto, *Entretiens*, II, 18, 12-13, s. 76.)

sinayarak (*peiromênos hemautou*), azar, azar, sebatta ilerleme gösterip göstermediğimi görmek için kendimi dikkate zorlayarak”³⁰ birkaç gün ve hatta bir ay öfkelenmemek. Plutharkos’ta aynı türden sınamanın biraz daha sofistike bir biçimi de bulunur. Bu adalet ve adaletsizlikle ilgilidir. Elbette, der Plutharkos *Le Démon de Socrate*’ta,³¹ öfke ile aynı ilerlemeci taahhüde uygun olarak, adaletsizlikten kaçınmanın egzersizini yapmak gerekir. Bir gün, bir ay [adaletsiz olmaktan] kaçınmak. Ama, der, daha incelikli bir şeyin de egzersizini yapmak gerekir, bu da şudur: Aynı şekilde belirli bir süre için, dü-rüst olsa da, meşru olsa da kâr etmekten vazgeçmeyi başarmak. Bu da bütün adaletsizliğin temeli olan elde etme arzusunu kendi içinden söküp atmak içindir. Dolayısıyla, şöyle diyebiliriz: Adaletsizlikten kaçınma konusunda daha emin olmak için, adil de olsa kâr etmekten vazgeçmeyi gerektiren bir tür üst-adalet egzersizi yapmak. Güzel: Kendinin sınaması-bulunulan yer saptama olarak sınama sistemi.

İkinci olarak, kısmen iki parçalı egzersiz olarak sınama, demek istiyorum ki: hem gerçeklikte hem de düşüncede egzersiz olarak sınama. Bu sınama türünde söz konusu olan, kendine sadece bir eylem veya perhiz kuralı dayatmak değil, aynı zamanda bir iç tutum geliştirmektir. Aynı anda hem gerçek olanla yüz yüze gelmek, hem de bu gerçek olanla yüz yüze gelindiği anda düşüncüyü denetlemektir. Bu size belki biraz soyut gelebilir, ama aslında çok basittir. Çok basittir, ama önemli tarihsel sonuçlar doğuracaktır. Sokakta güzel bir geç kıza rastlandığında, bu kızdan uzak durmak, onu izlememek, onu ayartmaya veya hizmetlerinden faydalanmamaya çalışmak yetmez, der Epiktetos. Bu yetmez. Kendi kendine söyle diyecek bir düşüncenin eşlik ettiği bu kaçınma yetmez: Ah, Tanrım! Bu kızdan vazgeçiyorum, ama onunla yatmayı ne kadar da isterdim. Veya: Bu genç kadının kocası ne kadar da talihli olmalı! Gerçekliğin içinde uzak durulan bu genç kıza rastlandığı anda onun yanında olunduğunu, güzelliğinden ve rızasından faydalanıldığını hayal etmemek, bunu düşüncede resmetmemek (*zôgraphein*) gerekir. Eğer rıza olsa, kız rızasını belli etse, size yaklaşırsa bile, hiçbir şey hissetmemeyi, hiçbir şey düşünmemeyi ve zihnini tamamen boş ve tarafsız tutmayı başarmak gerekir.³² Bu önemli bir noktadır. Bu tam da Hıristiyan saflıkla pagan perhiz

30 Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 464c, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, a.g. edisyon, § 15, s. 84-85.

31 Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585 a-c, çev. J. Hani, a.g. edisyon, s. 95.

32 “Bugün güzel bir oğlan çocuğu veya güzel bir kız gördüm ve kendime şunu demedim: Tanrı onla yatacandan razı olsun” ve: “Ne mutlu kocasına!” Çünkü bunu söyleyen, aynı şekilde şunu da söylüyordu: “/Zina mutludur!” Arkasından gelen şahısları zihninde temsil (*anazôgraphô*) dahi et-

arasındaki önemli ayrım noktalarından biri olacaktır. Alkibiades gelip de yanma yattığında elbette ondan uzak duran, ama yine de onu arzulamaya devam eden Sokrates'e, iffet üzerine bütün Hıristiyan metinlerinde ne kadar kötü gözle bakıldığını göreceksiniz. Burada, kendinizi ikisi arasındaki orta noktada bulursunuz. Söz konusu olan düşünceyi, arzuyu ve hayal gücünü yansızlaştırmaya yönelik bir çalışmadır. İşte sınama çalışması budur. Perhize düşüncenin kendisi üzerinde, kendinin kendi üzerinde çalışmasının eşlik etmesini sağlamak gerekir. Aynı şekilde, gerçek bir durumda bulunulduğunda düşüncenin bu kendisi üzerine çalışmasına dair kitap III'te bir başka örnek bulursunuz. Burada Epiktetos der ki: Tutkular tarafından sürüklenme riski bulunan bir durumda olduğunda, bu durumdan kurtulmak, elbette bizi sürükleyebilecek her şeyden uzak durmak ve düşüncenin kendisi üzerinde yapacağı bir çalışmayla kendini düzene sokmak, kendini frenlemek gerekir.³³ Böylece, der kendi çocuğunu öptüğünde, dostunu kucakladığında, ailemizle olduğu kadar dostlarımızla da ilgili olarak, doğal duygular, toplumsal görev, bütün yükümlülükler sistemi, onlara şefkatimizi göstermemizi ve çocuklarımızla dostlarımızın yanımızda olmasından fiilen keyif almayı ve memnun olmayı gerektirir. Ama bu durumda bir tehlike belirir. Tehlike, o ünlü *diakhsis*,³⁴ yükümlülükler veya bizi başkalarına doğru iten doğal hareketten aldığı yetkiyle, taşkınlık yapma, yani bir heyecan ve bir *pathos*'un sonucu olarak değil de doğal ve meşru bir hareketin sonucu olarak kontrolünü kaybetme riski barındıran ruh taşkınlığıdır. *Diakhsis* budur ve *diakhsis*'i engellemek gerekir. *Diakhsis*'i engellemek gerekir, yani neyi? Çok basit, der Epiktetos. Çocuğunuz, küçük oğlunuz veya kızınız dizinizin üzerindeyken ve son derece doğal bir biçimde ona şefkatinizi gösterirken, doğal bir şefkatin meşru hareketi ve ifadesi olarak onu öptüğünüzde, sürekli olarak deyin ki, kısık sesle kendinize tekrarlayın ya da her halükârda ruhunuzda kendinize deyin ki: "Yarın öleceksin."³⁵ Yarın sen, sevdiğim çocuk, öleceksin. Yarın kaybolup gideceksin. İşte sınamayı oluşturacak olan, hem meşru bağlılığın gösterildiği hem de bu bağın gerçek kırılğanlığını mükemmelen gören ruhun bu çalışmasıyla, uzaklaşmanın başarıldığı bu egzersizdir. Aynı şekilde, dost öpüldüğünde, kendi üzerine çalışan düşüncenin bir tür içsel tekrarı yoluyla kendine, "yarın sürgüne gideceksin" veya: "yarın ben sürgüne

miyorum: Kadın burada, soyunuyor, yanıma uzanıyor..." (*Entretiens*, II, 18, 15-16, s. 76-77).

33 *Entretiens*, III, 24, 84-85 (s. 106-107).

34 "Çocuğunu, kardeşini, dostunu öptüğünde hayal gücünü asla kendi haline bırakma ve içinden taşanların istedikleri yere kadar gitmesine izin verme" (*id.*, 85, s. 107).

35 *Id.*, 88 (s. 107).

gideceğim ve birbirimizden ayrılacağız” demek gerekir. İşte Stoacıların anlattığı kadarıyla sınama egzersizleri.

Nihayet, bütün bunlar, çok daha önemli olan bir şeye nazaran biraz anekdot tadında, ikincil oldu. Bu da sınamanın –sınama ilişkisinin veya sınama pratiğinin–, tüm yaşamın bir sınama biçimini alacağı bir düzeyde dönüşmesi veya başka bir şeye dönüşmesidir. Şimdi açıklamaya çalışacağım şey de bu.

17 Mart 1982 Dersi

İkinci Saat

Sinama olarak yaşamın kendisi. – Seneca’nın *De Providentia*’sı: Varolma sınaması ve ayırt edici işlevi. – Epiktetos ve rehber filozof. – Kötülüklerin dönüşümü: Eski Stoacılıktan Epiktetos’a. Yunan tragedyasında sinama. Helenistik varoluş hazırlanmasının Hıristiyan ölümsüzlük ve selamet dogmalarıyla ilgisizliği üzerine notlar. – Yaşama sanatı ve kendilik kaygısı: ilişkinin tersine çevrilmesi. – Bu tersine çevrilmenin göstergesi: Yunan romanında bekâret teması.

İmparatorluk dönemi filozoflarının bu asetikliğindeki önemli şeylerden biri, perhizden farklı olarak, sınamanın (*probatio*), sadece sınırları varoluşun belirli bir anında sabitlenen eğitici [*formateur*] bir egzersiz olmadığı, varoluşla ilgili genel bir tutum olabileceği ve olması gerektiği fikrinin ortaya çıkması ve gelişmesidir. Yani, bence, yaşamın sürekli bir sinama olarak görülmesi, yaşanması ve pratiğinin yapılmasına dair çok önemli fikrin ortaya çıktığı görülür. Elbette bu fikir, sanırım, yaşamın bir sinama olduğu ilkesine dair sistematik bir düşünüm, genel bir teori olmadığı için her şeyden önce yükselişte olan bir fikirdir. Her halükârda, burada, boyutları itibariyle Hıristiyanlıkta bulunana benzer hiçbir teori yoktur. Ama, bana öyle geliyor ki bu fikir belirli metinlerde, özellikle Seneca’da ve Epiktetos’ta çok açık bir şekilde formüle edilmiştir.

Seneca’daki –bu “sinama olarak yaşam” teması üzerine– referans metni, elbette, *De Providentia*’dır. Bu metnin ana hatlarından biri, eski, güçlü bir biçimde klasik Stoacı olan bir temadır: Aile ilişkileri modeline uygun olarak tanınması ve onurlandırılması gereken, baba olarak Tanrı (dünyayla ilgili olarak baba, insanlarla ilgili olarak baba) teması. Yalnız, işte: Çok bilinen bu eski, baba olarak Tanrı temasından Seneca belirli sonuçlar çıkarır. Seneca şunu der: Tanrı bir babadır, yani anne değildir. Demek istediğim şu: Anneyi karakterize eden şey, çocuklarıyla ilgili olarak gösterdiği müsamahadır. Anne –burada, çok açık bir biçimde, okul çağına ya da ergenlik çağına gelmiş bir erkek çocuğuyla annelik ilişkisi olabilecek şeye gönderme yapmaktadır– müsamahakâr olmak için yaratılmıştır. İzin vermek için yaratılmıştır. Avutmak

için yaratılmıştır, vb.¹ Baba, eğitimden sorumludur. Seneca'nın ilginç bir tabiri vardır, şöyle der: Baba ve bunun sonucu olarak baba olduğu anlamda Tanrı *amat fortiter*² (belirli bir *pecca fortiter* daha sonra çok önemli olacaktır).³ *Amat fortiter*: Cesaretle, dipdiri enerjiyle, eksiksiz ve yeri geldiğinde kaba bir sertlikle sever. Çocuklarını bu cesaret ve dipdiri enerjiyle sever. Çocukları bu dipdiri enerjiyle sevmek, bu ne demektir? Eğitilmelerine, gerektiği gibi eğitilmelerine dikkat etmek, yani: bu çocukları başlarına gelebilecek gerçek yorgunluklar, gerçek acılar, talihsizlikler ve bedbahtlıklara hazırlayabilecek olan yorgunluklar, güçlükler, hatta acılar yoluyla eğitilmelerine dikkat etmek. Baba, *fortiter* (güçlü ve enerjik bir şekilde) severek, güçlü ve enerjik olacak insanların güçlü ve enerjik eğitimini temin eder. Dolayısıyla, Tanrı'nın insanlar için ataerkil sevgisini, annenin tanrısal müsamahası modeli üzerinden değil, insanlara karşı pedagojik bir uyanıklık üzerinden kavramak gerekir. Bu pedagojik uyanıklık, yine de, *De Providentia* denemesinin tam da nedenlerini açıklamaya giriştiği, çözmeye çalıştığı bir paradoks barındırır. Paradoks şudur: Bu pedagojik kabalıkta, Baba-Tanrı yine de bir ayrım yapar. İyi insanlarla kötüler arasında bir ayrım yapar. Ama fark çok paradoksaldır, çünkü durmadan Tanrı'nın gözdesi olan iyi insanların çalıştığı, acı çektiği, hayatın dik yokuşlarına tırmanmak için ter döktükleri görülür. Bu insanlar hiç durmadan güçlüklerle, talihsizliklerle, bedbahtlıklarla ve acıyla karşılaşır. Halbuki, bunun tersine, istirahat eden ve yaşamlarını hiçbir şeyin bozamayacağı sefahatte geçiren kötüler görülür. Tamam, der Seneca, bu paradoks çok kolay açıklanır. Bu eğitimde kötülere iltimas geçilmesi ve, tersine, iyilere eziyet edilmesi veya onların sürekli sınamaya tabi tutulmaları aslında tamamen mantıksal ve rasyoneldir. Bu adamlar kötü olduğu için, der Seneca, Tanrı onları şehvete terk etmiş ve sonuç olarak, eğitimlerini ihmal etmiştir, çünkü eğitimin onlarda hiçbir işe yaramayacağını bilir. Halbuki Tan-

1 “Bir babanın şefkatiyle annenin şefkati arasındaki farkı görmüyor musun? Baba, çocuklarını işe göndermek için erkenden uyandırır, bayram günlerinde dinlenmelerine anlayış göstermez, gözyaşlarını akıtmadığında terlerini akıtır. Anne ise, tersine, onlara kucagında bakar, gölgesinde korur, üzülmelerini, ağlamalarını, yorulmalarını engeller. İyi insanlar için Tanrı bir baba ruhu taşır ve onları var gücüyle sever (*illos fortiter amat*)” (*De la providence*, II, 5-6, Sénèque, *Dialogues*, c. IV, çev. R. Waltz, a.g. edisyon içinde, s. 12-13).

2 *Id.*, 6 (s. 13).

3 Luther'i anıştırma: “*Esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi [...] ora fortiter; es enim fortissimus peccator*” (1 Ağustos 1521 mektubu, L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, PUF, 1968 içinde, s. 100). Şöyle çevrilebilir: “Günahkâr ol ve güçlü bir şekilde günah işle, ama daha güçlü bir şekilde inanımı, günahın, ölümün, dünyanın fatihi İsa'ya olan imanımı koru. Güçlü dua et! Çünkü daha da büyük bir günah kaarsın.”

rı iyi insanları, sevdiklerini dayanıklı hale getirmek, cesur ve güçlü kılarak böylece onları hazırlamak için sınamaya tabi tutar. “*Sibi [parare]*”:⁴ Tanrı insanları kendisi için hazırlar ve kendisi için sevdiği insanları hazırlar, çünkü bunlar iyi insanlardır. Onları kendisi için yaşamı oluşturan tüm sınama dizisiyle hazırlar. Peki, en azından iki önemli fikir barındırdığı için biraz bu metin üzerinde durmak gerektiğine inanıyorum.

İlk olarak, şu. Gördüğünüz gibi burada, yaşamın, tüm sınama ve bedbahtlık sistemiyle yaşamın, bir bütün olarak yaşamın bir eğitim oluğu fikri vardır. Burada, *Alkibiades*’le başladığımda gönderme yaptığım şeylerle yeniden karşılaşıyoruz. *Epimeleia heautou*’nun (kendilik pratiği, kendilik kültürü, vb.) esas itibarıyla yetersiz bir eğitimi ikame ettiğini hatırlıyorsunuz ve *epimeleia heautou* –bütün Platonculukta demiyorum, ama en azından *Alkibiades*’te–⁵ politik kariyerinin eşisindeki genç adamın, bu kariyeri başarıyla yürütmesi için pratiğini yapması gereken bir şeydi. Bu *epimeleia heautou* fikrinin genelleştiğini görmüştük ve size, Helenistik ve İmparatorluk döneminin bu kendilik kültüründe, “kendiyile ilgilenmenin” nasıl sadece genç insan için yetersiz bir eğitimden doğan bir yükümlülükten ibaret olmadığını göstermeye çalışmıştım: Bütün yaşamı boyunca kendiyile ilgilenmek gerekiyordu.⁶ İşte şimdi eğitim fikrini tekrar buluyoruz, ama aynı zamanda genelleşmiş bir eğitim: Bireyin eğitimi olması gereken şey, yaşamın tamamıdır. Ergenliğin başlangıcı veya gençlikten yaşamın sonuna dek cereyan etmesi ve uygulanması gereken kendilik pratiği, tanrısal bir şemanın içinde yer alır. Bu şemada Tanrı, adeta önceden cevap verir ve bu kendilik eğitimi [*formation*], bu kendilik pratiği için insanı eğitime değeri olan bir dünya düzenler. Başka bir deyişle, eğitim hayatın tümüdür. Artık çapı tüm yaşamı kapsayan *epimeleia heautou*, insanın yaşamın bütün bedbahtlıkları yoluyla kendini eğitmesi anlamına gelir. Şimdi artık yaşam biçimi ile eğitim arasında adeta bir sarmal vardır. Bize gönderilen sınamalar yoluyla ve bu sınamaları ciddiye almamızı sağlayan bu kendilik kaygısı sayesinde insan kendini sürekli olarak eğitmelidir. Bütün hayatı boyunca insan kendini eğitir ve aynı zamanda kendini eğitmek için yaşar. Yaşam ile eğitimin [*formation*] aynı alanı kaplaması, sınama-yaşamın ilk özelliğidir.

İkinci olarak, gördüğünüz gibi yaşam olarak sınamanın bu genelleşmesi veya yaşam tamamen kendilik eğitimine [*formation*] adandığı ölçüde ken-

4 “Tanrı [...] iyi insanı şımartmaz; onu dener, dayanıklı hale getirir, kendine layık hale getirir (*sibi illum parat*)” (*De la providence*, I, 6, s. 12; E. Bréhier şöyle çevirir: “onu kendisi için ayırır” (*Les Stoïciens, op. cit.* içinde, s. 758).

5 Bkz. 6 Ocak Dersi, İkinci Saat içinde bu temanın gelişimi.

6 Bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat.

dilik kaygısının tüm yaşamı katetmesi gerektiği fikri, temel ama muammalı bir ayrımcılık işlevi görür, zira sınama olarak yaşamın tüm analizi iyi insanlarla kötü insanlar arasında önceden verilmiş olan ikili karşıtlıkta temellenir. Sınama olarak yaşam, iyi insanlar için ayrılmış, onlar için kurulmuştur. Öyle bir şekilde kurulmuştur ki iyi insanlar diğerlerinden ayrılır. Halbuki tam da iyi olmayan insanlar (kötüler) sadece sınamada başarısız olmakla veya yaşamda bir sınananın varlığından habersiz olmakla kalmazlar, aynı zamanda yaşamın kendisi de onlar için bir sınama olarak düzenlenmemiştir. Eğer hazzı terkediliyorlarsa, bunun nedeni, sınamadan geçmeye layık bile olmamalarıdır. Başka bir deyişle, denebilir ki *De Providentia*'da ortaya çıkan şey, sınananın (*probatio*) yaşamın aynı anda hem genel, hem eğitici hem de ayrımcı biçimini oluşturuyor olmasıdır.

Seneca'nın (*De Providentia*'daki) bu metninde, Epiktetos *Sohbetler*'indeki birçok metin yankılanır ve oldukça yakın fikirler bulunur. Örneğin *Sohbetler*'in I. kitabında, Tanrı müsamahakâr bir anneye karşı sert bir babaya değil, kabul ettiği, etrafına topladığı ve dayanıklılık ile gücü öğretmek istediği öğrencileri iyi eğitmek [*former*] üzere çevrelerine olabilecek en sert hasımları koymuş olan jimnastik hocasıyla karşılaştırılır. Kayırdığı ve ilgilendiği bu öğrenciler için niye sert hasımlar seçmiştir? Olimpiyat oyunlarında şampiyon olsunlar diye. Ter dökmeden Olimpiyat oyunlarında şampiyon olunmaz: Jimnastik hocası Tanrı, tercih ettiği öğrenciler için, oyun gününde palmiyeyi kaldırırsınlar diye en sert hasımları ayıran Tanrı. Aynı sohbette, en azından taslak olarak, iyi insanlar ile iyi olmayan insanlar arasındaki farkı, *probatio*'nun ayrımcı işlevini –çok ilginç ve sonrasında yankı bulacak olan– izci biçimi altında görürsünüz.⁷ Epiktetos şunu der: Doğası gereği o kadar erdemli olan ve güçlerini o kadar iyi göstermiş insanlar vardır ki Tanrı, onları başkalarının arasında sıradan yaşamın kolaylıkları ve zorlukları ile yaşamaya bırakmak yerine, en büyük tehlikelere, en büyük güçlüklerle karşı izci olarak gönderir. Bu bedbahtlık, bu talihsizlik, bu acı izcileri, bir yandan kendileri için, özellikle sert ve güç sınamalardan geçecek, ama bir yandan da iyi birer izci olarak ait oldukları şehre dönecek ve yurttaşlarına o çok korktukları tehlikeler konusunda kaygılanmamalarını, çünkü kendilerinin bu tehlikeleri deneyimlediklerini söyleyeceklerdir. İzci olarak gönderilip, bu tehlikeleri savuşturmuş-

7 “İnsanı gösteren güçlüklerdir. Ayrıca, bir güçlük çıktığında hatırla ki Tanrı, bir jimnastik hocası gibi, seni genç ve sert bir hasmın ellerine bıraktı. – ‘Hangi amaçla?’ diye sorulur. – Olimpiyat oyunlarında şampiyon ol, diye. [...] İşte seni Roma’ya izci olarak gönderiyoruz. Ama kimse bir korkağı izci olarak göndermez.” (Epiktetos, *Entretiens*, I, 24,1 2, a.g. edisyon, s. 86).

lardır, onları mağlup edebilmişlerdir ve mağlup ettikleri andan itibaren, demek ki, ötekiler de mağlup edebileceklerdir. Böylece, sözleşmelerini yerine getirmiş olarak, zaferlerini kazanmış ve ötekilere bu sınamalar ile kötülüklerle karşı muzaffer olunabileceğini, bunun için onlara gösterebilecekleri bir yol olduğunu öğretmeye muktedir olarak geri dönerler. Filozof böyledir, Kinik böyledir –dahası, Epiktetos’un verdiği büyük Kinik portresinde izci metaforu yine kullanılır–⁸ sert düşmanlara göğüs germek için öncü olarak gönderilen ve düşmanın tehlikeli olmadığını, sanıldığı kadar tehlikeli olmadığını söylemek ve düşmanın nasıl yenileceğini [...] söylemek için geri dönen sınama oyunundaki izci-filozof böyledir.

Tamam, bu sınamaları, bu bedbahtlıkları artık kötülükler olarak değerlendiremeyiz. Bunların iyi olduğunu, bireyin eğitimi [*formation*] için kazanç ve fayda sağlanacak iyiler olduğunu düşünmek gerekir. Başa gelen güçlüklerden bir tanesi bile yoktur ki tam da güçlük olduğu, acı olduğu, talihsizlik olduğu için iyi olmasın. Epiktetos şunu der: Bütün güçlüklerden, bütün sıkıntılı durumlardan kazanç sağlanabilir. – Bütün güçlüklerden? – Evet, hepsinden. Epiktetos hoca ile öğrenci arasında hiciv tarzı bir diyalog tasarlar: Bütün güçlüklerden mi? diye sorar öğrenci. – Evet, hepsinden. – Biri size hakaret ettiğinde, bu bir kazanç mıdır, fayda mıdır? Hocanın cevabı: Peki atlet idmanından ne avantaj sağlar? En büyük avantajları sağlar. Bana hakaret eden de “bana çalıştırıcılık yapar; bana sabır egzersizi yaptırır, sakın, dingin kalma, egzersizi yaptırır; [eğer biri bana dingin kalma egzersizi yaptırıyorsa, bana hizmet etmiyor mudur? M.F.] Komşum kötü mü? Kendisi için. Ama benim için [kötü olduğundan dolayı; M.F.] iyi, bana dinginlik ve müsama-hakârlık egzersizi yaptırıyor. Hastalığı getir, ölümü getir, [yoksulluğu] getir, hakareti ve nihai işkenceye mahkûmiyeti getir, bütün bunlar Hermes’in asasının altında, faydalı olacaktır.”⁹ Hermes’in asası her şeyi altına dönüştürür. İşte bence, burada aslında önemli bir fikir var, çünkü bu fikir tamamen geleneksel bir Stoacı temaya oldukça yakın. Yakın, ama yine de çok farklı. İlk başta bize, dış dünyadan geldiği, şeylerin dünyasından geldiği için kötü görünen şeyin aslında bir kötülük olmadığı temasına yakın. Bu, ilk biçimlerinden itibaren Stoacılığın temel tezlerinden biridir.¹⁰ Ama geleneksel Stoacı tezde

8 “Aslında Kinik, insanlar için uygun olanla insana düşman olanın izcisidir. Önce kesin bir biçimde keşif yapmalı, sonra, korkudan düşman olmayanları düşman olarak gösterecek kadar paralyze olmadan hakikati anlatmak için geri dönmelidir” (*Entretiens*, III, 22, 24-25, s. 73).

9 *Entretiens*, III, 20, 10-12 (s. 64).

10 Bkz. Cicero’nun beyanı: “Bu görevleri tek bir göreve indirirler vardır: Kötü olduğu düşünülemin öyle olmadığını göstermek – bu Cleanthes’in görüşüdür” (*Tusculanes*, c. II, XXXI, 76, çev. J.

kötünün kötülüğünden çıkartılması nasıl olur? Yani: Kötülük olarak deneyimlenen veya kötü olduğuna inanılan şeyin aslında kötü olmadığı nasıl keşfedilir? Bildiğiniz gibi esas olarak entelektüel ve kanıtlamaya dayalı olan bir işlem ile keşfedilir. Başımıza gelen bir şey karşısında, örneğin bir yakınımızın ölümü, bir hastalık, servet kaybı, deprem karşısında, ne olursa olsun ve ne kadar arızı görünürse görünsün, kendimize bunların her birinin, aslında, dünyanın düzeninin ve zorunlu sıralamasının bir parçası olduğunu söylememiz gerekir. Bu zorunlu sıralama, Tanrı tarafından veya dünyayı düzenleyen rasyonel ilke tarafından düzenlenmiştir ve iyi düzenlenmiştir. Sonuç olarak, görmek gerekir ki, bakmamız gereken tek bakış açısından, yani rasyonel bir varlığın [bakış açısından], kötü olduğunu düşündüğümüz şey aslında kötü değildir. Rasyonalitenin, rasyonel varlığın bakış açısıyla aramıza mesafe koyan, bizi ondan ayıran şey kanılarımızdır [*opinion*]. Aslında, bu bir kötülük değildir. Rasyonel öznenin tutumu ve konumunu alalım: Bütün bu olaylar dünyanın düzeninin parçasıdır ve sonuç olarak kötü değildir, ama çokça tekrarlanmış ve Cicero'nun¹¹ etrafında defalarca döndüğü soruyla birlikte: Kötülük olmayabilir, ama ben hastayken ve gerçekten de acı çekerken bu bir kötülük müdür, değil midir? Ama her halükârda, Stoacılıkta kötülüğün iptal edilmesine dair bu tez, bu şema, dünyanın düzenine dair rasyonel öznenin olduğu haliyle yaptığı analiz veya düşünümünden geçer ve öznenin bütün bu olayları ontolojik olarak iyi olan bir düzene yerleştirmesini sağlar. Sonuç olarak, kötü, en azından ontolojik olarak, kötü değildir.

Oysa Epiktetos'un metninde, bu kısa hakaret eden adam hikâyesinde, bana iyilik yapan ve hakaretinin kendisi iyilik olan adamın hikâyesinde işler tamamen farklıdır. Çünkü size az önce bahsettiğimden çok farklı bir analiz söz konusudur. Söz konusu olan, kötünün iyiye dönüşmesidir, ama tam da bana kötülük yaptığı ölçüde kötünün iyiye dönüşmesi. Bu Epiktetos'un analizini Cicero türü eleştiriden – Cicero'nun klasik Stoacı analize getirdiği ve geriye kalana dair eleştirisi: Ama, nihayetinde, dünyanın rasyonel düzenin bir parçası olduğu ölçüde bunun bir kötülük olmadığını bilsem de, yine de, geriye bana yaptığı kötülük kalır – kurtulacak şekilde kaydıran şey şudur: Bu kötü-olmayanın (Epikuros için, elbette klasik doktrine uygun olarak, bu bir kötülük değildir) bana kötülük yapması, acı vermesi ve bunun beni etkiliyor olması, her ha-

Humbert, a.g. edisyon, s. 44-45). Chrysippos'la birlikte Cleanthes, Portico Okulu'nun Zenon tarafından İ.Ö. 3. yüzyılda kurulmasından sonraki ilk bilgedir.

11 Bkz. *Tusculanes*'in III. kitabının bütünü, c. II (s. 2-49) ile Foucault'nun bu kitabın XV. bölümüne dair 24 Mart Dersi, Birinci Saat'te yaptığı analiz.

lûkârda kendim üzerinde mutlak kontrol sahibi olmadığım sürece beni etkiliyor olması, bu olgunun kendisi benle ilişkili olarak bir iyidir. Dolayısıyla, kötünün çehre değiştirmesi [*transfiguration*] veya iptal edilmesi, yalnızca dünyaya bakışın rasyonel bir konuma getirilmesiyle ve sadece bu biçim altında olmaz. İyiye doğru çehre değiştirme, neden olunan acının içinde, bu acı fiilen bir sinama olduğu ve özne tarafından sinama olarak görüldüğü, yaşandığı ve pratiğe tabi tutulduğu ölçüde gerçekleşir. Klasik Stoacılığın durumunda, kişisel acı deneyimini iptal etmesi gereken şeyin bütünü düşünce olduğu söylenebilir. Epiktetos'un durumunda ve Epiktetos'un savunduğu teorik postulatın içinde, tüm kişisel ıstırap, acı ve bedbahtlık deneyimini bizim için dolaysız olarak pozitif olan bir değerle eşleştiren, yükleyen sinama tutumuna bağlı başka bir tür mutasyon vardır. Bu değer yükleme, ıstırapı iptal etmez, tersine, onunla ilişkilendirir, ondan faydalanır. Kötü bize kötülük yaptığı ölçüde kötü değildir. Burada oldukça temel ve, bence, Stoacılığın genel teorik çerçevesi olarak görülebilecek şeyle ilgili olarak çok yeni bir şey vardır.

Bütün bunlarla –eğitici [*formatrice*] sinama olarak yaşam fikri, bedbahtlığın bedbahtlık olduğu ve sinama tutumu tarafından bedbahtlık olarak tanındığı ölçüde bir iyilik olduğu fikriyle– ilgili olarak bazı şeylere işaret etmek isterim. Elbette, bir anlamda bana şunu diyeceksiniz: Ama bu o kadar yeni bir şey değil ve Stoacı dogma ile ilgili olarak belirli bir mutasyon ya da vurgu değişimi temsil ediyormuş gibi görünse ya da temsil etse de, aslında yaşamın insanları sinamaya tabi tutan uzun bir bedbahtlıklar dokuması olduğu fikri eski bir Yunan fikridir. Nihayetinde, klasik Yunan tragedyasının, bütün büyük klasik mitlerin altında yatan bu fikir değil midir? Prometheus ve sınanması, Herakles ve sınanması?¹² Oidipus ve hem hakikat hem de suç sınaması, vb. Yalnız, inanıyorum ki klasik Yunan tragedyasında sınamayı karakterize eden şey, her halükârda onu temellendiren şey, tanrıların kıskançlığı ile insanların aşırılığı arasındaki karşı karşıya gelme, yarış ve oyundur. Başka bir deyişle, ancak insanlar ile tanrılar karşı karşıya geldiğinde, sinama gerçekten de tanrıların insanlara dayanabilip dayanamayacaklarını, nasıl dayanacaklarını ve tanrıların mı insanların mı galip çıkacağını görmek için gönderdiği bedbahtlıklar bütünü olarak görünür. Yunan tragedyasında sinama tanrılarla insanlar arasında bir tür bilek güreşidir. Prometheus'un hikâyesi bunun en açık örneğidir.¹³ İnsan-

12 Kinizmin atletik asetiklik boyutunda temel göndermesi olan Herakles üzerine bkz. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948.

13 Bkz. Aiskhylos'un tragedyası, *Zincire Vurulmuş Prometheus*. Ateşçi çalmış olduğu için bir dağın tepesine bağlanmış olan Prometheus, onu tahtından edecek bir sırtı buldığını iddia ederek Zeus'a meydan okumaya devam eder. Sırtını açıklamak için baskı yapan Herakles karşısında Prometheus

larla tanrılar arasında kavgacı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin sonunda insan, bedbahtlık tatafindan çarpılsa da itibar kazanır, ama bu, barışa ulaşmanın itibarı olan bir tanrılarla barışma itibarıdır. Bu konuda hiçbir şey *Oidipus Kolonos'ta* oyunundan ya da *Kral Oidipus* ile *Oidipus Kolonos'ta* karşılaştırmasından daha açık olamaz.¹⁴ Kesinlikle bedbahtlıktan muzdarip olan, tanrıların sadece kendisini değil ailesini de bunaltan bir intikam duygusuyla peşinde dolanıp sınamalara tabi tuttuğu Oidipus, bu sınamalardan bitap halde, nihayet Kolonos'ta öleceği yere gelir. Yenildiği, ama yine de itibar kazanmış olarak çıktığı bu kavganın sonunda şunu diyebilecek şekilde gelir: Bütün bunlarda masumdum. Kimse beni suçlayamaz. Babam olduğunu bilmediğim için öldürdüğüm o küstah yaşlıy kim öldürmezdi? Annesi olduğunu bilmediği bir kadınla kim evlenmezdi? Bütün bunlarda masumdum; tanrılar bir ceza olamayacak ve olmayan bir intikamla peşimden geldiler. Ama, işte, şimdi buradayız, sınamalardan bitap, geliyorum, öleceğim yere bir kudret, yeni bir kudret, bana tam da tanrıların verdiği koruyucu bir kudret getirmek için geliyorum. Eğer farkında olmadığım ve tanrıların peşime takılmasına neden olan bir suç [yüzünden], zayıf taraf olduğum bir kavgada gerçekten de mahvolduysam, ülkeme vebayı getirdiysem, şimdi dinlenmeye gittiğim toprağa dinginliği, sükûneti, büyük kudreti getiriyorum.¹⁵ Dolayısıyla, bir mağlubun (Oidipus) olduğu ama sonunda, yenilgi tamamlandığında, insanın iktidarını tekrar bulduğu ve şimdi artık onu koruyan tanrılarla barıştığı bilek güreşi müsabakası. Oysa, Stoacı sınamanın, Seneca ve Epiktetos tanımlandığı haliyle sınamanın üzerinde temellendiği şey, bu bilek güreşi müsabakası, tanrıların iktidarıyla insanların iktidarı arasındaki bu yarış değildir. Tersine, tanrılar iyi insanların çevresine, onları eğitmek [former] için gerekli olan sınama, bedbahtlık, vb. dizisini çatık kaşlı demem gereken bir

eğilmez ve Zeus Prometheus'un bağlı olduğu kayaya bir şimşek göndererek onu yerin derinliklerine gönderir.

14 Foucault Collège de France'taki derslerinde ilk defa *Oidipus Kolonos'ta* tragedyasını incelemektedir. Buna mukabil, *Kral Oidipus*, düzenli analizlere konu olmuştur: "Bilme İstenci" konusunda (Collège de France'taki derslerin ilk yılı) Foucault Sophokles'in tragedyasının, hakikat söylemi üzerindeki tarihsel sınırlama biçimlerinin büyük anlatısının bir bölümü olarak anlaşılması gerektiğini söyler ve, her şeyden önce, 1980'de ("Yaşayanların Yönetimi" dersi), *Kral Oidipus'un "alémburgique"* bir okumasını (16, 23 Ocak ve 1 Şubat dersleri) geliştirir (hakikatin tezahürü ile yönetme sanatı arasındaki ilişki).

15 "Yüce tanrıçalar, korkunç gözlü tanrıçalar, toprağına oturduğum bu diyarın birincilerisiniz, onun için, Phoebos Apollo'ya ve bana karşı acımasız olmayın. O Tanrı bana bedbahtlıklarımı anlatmış ve uzun zaman sonra, saygıdeğer tanrıların bana oturacak bir yer, kabul edilecek bir sığınak vereceği yere vardığımda, biteceklerini söylemişti; orada, demişti Phoebos, sefil hayatımı noktalayacağım ve o hayat beni kabul edenler için gönenç kaynağı olacak" (Sophocle, *Oedipe a Colone*, v. 84-93, çev. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1924, s. 157-158).

ıstırap ataerkilliğiyle yerleştirirler. Bedbahtlıkları düzenlemek için burada bulunan şey yarışma değil, koruyucu bir teveccühtür.

İkinci nokta, yaşamın kendisini, genelliği içinde, sürekliliği içinde tüm yaşamı eğitici [*formatrice*] ve ayrımcı bir sınaama olarak alma temasının, elbette, birçok teorik güçlük çıkaracağıdır. Nihayetinde Seneca, örneğin, der ki Tanrı iyi insanların çevresine tüm bir sınaama dizisi yerleştirerek onları hazırlar (*sibi [parat]*): Bu şekilde sınamaya tabi tuttuğu bu insanları kendisi için hazırlar.¹⁶ Ama bu hazırlık nedir, neye hazırlıktır? Bu özdeşleşme ilişkisinin, ruhun evrensel ve tanrısal akılla bir olmasının bir hazırlığı mıdır? Söz konusu olan, ölümün belirleyici ve hakikati gösterecek anına kadar, insanı kendi yaşamının tamamlanmasına hazırlamak mıdır? Söz konusu olan, insanı bir ölümsüzlüğe ve bir selamete, evrensel akılda temellendirilmiş bir ölümsüzlüğe, kişisel bir ölümsüzlüğe hazırlamak mıdır? Bütün bunlarla ilgili olarak, aslında, Seneca'da kesin bir teori bulmak mümkün değildir.¹⁷ Kuşkusuz birçok cevap unsuru vardır ve bazıları da örnek olarak verilebilir ki bu da, tam olarak, [bu] sorunun Seneca için önemli bir sorun olmadığını gösterir. Tanrı insanları hazırlar, ama yine de, “yaşamın bir hazırlık olması” Seneca için temel bir tema olsa da, Hristiyanlık için çok önemli olacak soruyu onun için, en azından acil olarak, getirmez: Neye hazırlanmak? Sanki bu kendilik tekniğinin, kendilik kültürü temasının, bu pratiğin çevresinde dolaştığı hissedilen teorik sorunlara nazaran bir özerkliği var gibidir. Ama davranış ilkesi olarak, getirebileceği teorik sorunlarla çok doğrudan ve sistematik biçimde yüz yüze gelmek zorunda kalmadan, tutunacak kadar ağırlığı ve önemi vardır. Aynı şey bu ayrımcılık sorusuyla ilgili olarak da söylenebilir: Ama, nihayetinde, bu ne demektir? Başlangıçta iyi insanlar ile kötü insanlar olduğunu mu varsaymak gerekir? Tanrı'nın iyileri bedbahtlık tarafına, kötülerini ise şehvet tarafına koyduğunu mu? Yoksa, işaretlerin tersine döndüğünü mü kabul etmek gerekir: Tanrı insanları sınamaya tabi tutar, bu sınamalara dayananları, başarıyla geçenleri görür ve, sonuç olarak, onların çevresindeki sınamaları artırır; halbuki, bunun tersine, diğerlerini, ilk sınamalarda güçsüzlüklerini göstermiş olanları şehvete terk eder. Bunların hiçbirisi açık değildir ve bana çarpıcı gelen şey, ne Seneca'nın ne de Epiktetos'un bu sorunu ciddiye aldığına dair bir izlenim vermemesidir. Yine de kimi cevap unsurları vardır, bunun teorik bir alanın içine dahil edilmeden, öylece kenara atıldığını düşünmemek gerekir. Ama

¹⁶ Bkz. yukarıda, 4. dipnot.

¹⁷ Bkz. R. Flourens, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, ve P. Veyne, “Onsoz”, Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, op. cit., s. CXXI CXXIII.

bu temanın kesin bir sorunsallaştırması yoktur. “Hazırlık olarak bu yaşam neye hazırlar?” sorusunun teorisi yapılmaz; “Sınama olarak yaşamın aynı anda hem şartlarından hem de etkilerinden biri olan bu ayrımcılık nedir?” sorusunun da teorisi yapılmaz. İşte belirtmek istediğim ikinci nokta buydu.

Üçüncü bir nokta daha var: Elbette bu iki büyük tema, bütün akışı boyunca sınama olarak yaşam teması ile ayrımcılık olarak sınama teması, iyi bildiğiniz gibi, size sözünü ettiğim felsefi asetiklikten Hristiyan ruhaniliğine aktarılmıştır, ama tamamen farklı bir işleyişle. Bir yandan, bu sınama olarak yaşam fikri, Hristiyanlıkta sadece bir üst fikir değil, tersine, temel bir fikir olacağı için. Yaşamı daimi bir sınama olarak görmek ve yaşamak gerektiğini bir ilke olarak ya da ideal olarak getirecek olanlar sadece bazı rafine filozoflar değildir. Tersine, tüm Hristiyanlar yaşamı sadece bir sınamadan ibaret olarak görmeye davet edilecektir. Yalnız, ilkenin genelleşmesi ve bütün Hristiyanlar için bir buyruk olmasıyla aynı zamanda, size az önce sözünü ettiğim ve garip bir şekilde Stoacılar tarafından teorisi yapılmamış olan iki soru, Hristiyan düşüncümü ve düşüncesinin en faal odak noktalarından biri haline gelir. Bu, elbette, şu sorudur: Hayata hazırlama neye hazırlar? Bu, elbette, ölümsüzlük, selamet, vb. sorusudur. Ayrımcılık sorusu ise, kuşkusuz Hristiyan düşüncesinin esasının etrafında döndüğü temel sorudur: Alinyazısı nedir; ilahi kadir-i mutlak karşısında insan özgürlüğü nedir; inayet nedir: nasıl olur da, daha doğmadan Tanrı Yakup’u sevmiş, Esav’dan nefret etmiştir?¹⁸ Dolayısıyla, hem bu soruların aktarımı vardır, hem de teoride ve pratikte tamamen farklı bir ekonomileri vardır.

Bütün bunları hatırlatmamın nedeni, Helenistik ve Roma döneminde gelişmiş olan ve size bu yıl tarif etmeye çalıştığım devasa kendilik kültüründe bana önemli gelen bir fenomeni size göstermekti. Kabaca şöyle diyebiliriz: Bana öyle geliyor ki, Klasik dönemden itibaren sorun belirli bir *tekhnê tou biou* (bir yaşama sanatı, bir varoluş tekniği) tanımlamaktı. Hatırlarsanız, “kendiyile ilgilenme” ilkesi de bu genel *tekhnê tou biou* sorusu içinde formüle edilmişti. İnsan öyledir ki, *bios*’u, yaşamı, varoluşu öyledir ki bu insanlar, *tekhnê*’yle belirli bir rasyonel ve buyrukçu eklemlenmeye gönderme yapmadan

18 “Bundan başka, Rebeka da bir erkekten, atamız İshak’tan ikizlere gebe kalmıştı. Çocuklar henüz doğmamış, iyi ya da kötü bir şey yapmamışken, Tanrı Rebeka’ya, ‘Büyüğü, küçüğüne kulluk edecek’ dedi. Öyle ki, Tanrı’nın bir seçim yapmaktaki amacı, yapılan işlere değil, kendi çağrısına dayanarak sürsün. Yazılmış olduğu gibi, ‘Yakup’u sevdim, Esav’dan ise nefret ettim.’” (Aziz Pavlus, *Romalılara Mektup*, IX, 10-13, Yeni Anlaşma). *Romalılara Mektup*, elbette, Luther’in inayete, yapılan işlere göre öncelik vermek üzere kullandığı ana göndermedir. Ayrıca, genel ve tarihsel olarak belirleyici bir sınımlar için bkz. Pascal, *Les Pensees sur la Grace*.

yaşayamaz. Burada, kuşkusuz, Yunan kültürü, düşüncesi ve ahlâkının büyük nüvelerinden birine temas edilir. Şehir ne kadar baskı yaparsa yapsın, *nomos* fikri ne kadar önemli olursa olsun ve din Yunan düşüncesinde ne kadar yaygın olursa olsun, bir Yunanlı ya da Romalının, özellikle de bir Romalının yaşamında somut olarak ne yapması gerektiğini söyleyebilecek olan şey asla ne politik yapı, ne yasanın biçimi, ne de dini buyruktur. Her şeyden önemlisi, bunlar insanın yaşamını neye dönüştürmesi gerektiğini söyleyecek güce sahip değildir. *Tekhnê tou biou*, bence, klasik Yunan kültüründe din kadar, şehrin ve yasanın da yaşamın düzenlenmesiyle ilgili olarak bıraktığı boşluğa yerleşir. Bir Yunanlı için insan özgürlüğü pek de –veya sadece– şehre, yasaya, dine değil, pratiği yapılan bu *tekhne*'ye (bu kendilik sanatına) kendini mecbur hissederek. “Kendiyle ilgilenme” ilkesi, buyruğu bu genel *tekhne to biou* biçimi içerisinde formüle edilir. Politik bir kariyer, bir yöneticinin hayatını sürmeyi isteyen Alkibiades'in tam da nasıl Sokrates tarafından farkında olmadığı bu ilkeye davet edildiğini gördük: Eğer kendinle ilgilenmezsen, ihtiyaç duyduğun *tekhne*'yi geliştiremezsin, yaşamını dönüştürmek istediğin bu rasyonel nesneye asla dönüştüremezsin. Dolayısıyla, *epimeleia heautou*, varoluş *tekhne*'si zorunluluğuna yerleşir.

Oysa, olup biten ve size bu sene boyunca göstermeye çalıştığım şey şudur: Sözüml ettiğim dönemde –diyelim ki Helenistik dönemde ve elbette özellikle incelediğim Yüksek İmparatorluk döneminde– yaşama tekniği ile kendilik kaygısı arasında bir ters yüz olma, bir bükülme vardır. Bana öyle geliyor ki aslında olan şey, kendilik kaygısının *tekhne tou biou* (yaşama tekniği) için artık zorunlu ve vazgeçilmez bir unsur olmaktan çıkmasıdır. Eğer iyi bir yaşama tekniği gerçekten de gerektiği gibi tanımlanmak isteniyorsa, kendilik kaygısı ile başlamamak gerekir. Bundan böyle, bana öyle geliyor ki kendilik kaygısı sadece yaşama sanatına baştan başa nüfuz etmek, hükmetmek ve destek olmakla kalmaz –varolmayı bilmek üzere sadece kendi için kaygılanmayı bilmek gerekmez–, *tekhne tou biou* (yaşama tekniği) artık tamamen, özerkleştirilmiş olan kendilik kaygısı çerçevesine yerleşir. Yaşamı bir sınama olarak alma fikrinden çıkan [nedir?] Yetiştirici [*formatrice*] ve ayrımcı değeriyle yaşamın, tamamı itibariyle sınama olarak görülen yaşamın anlamı ve amacı nedir? Kendini oluşturmak ve yetiştirmek [*former*]. Yaşam öyle bir şekilde yaşanmalıdır ki her anında kendi için kaygılanılmalıdır. Öyle bir yaşanmalıdır ki yaşamın muammalı sonunda –yaşlılık, ölüm anı, ölümsüzlük: rasyonel varlığa yayılmış olarak ölümsüzlük veya kişisel ölümsüzlük, önemli değil– bulunacak olan şey, her halükârda kendi yaşamına getirilmiş olan tüm *tekh-*

nê boyunca elde edilmiş olması gereken şey, tam olarak, sinama olarak yaşamış bir yaşamın taçlandırması, tamamlanması ve ödülü olan belirli bir kendilikle ilişki olmalıdır. *Tekhnê tou biou*, yaşamın olaylarıyla baş etme biçimi, artık genel ve mutlak hale gelmiş bir kendilik kaygısına yerleşmelidir. Daha iyi yaşamak için kendiyile ilgilenilmez, daha rasyonel yaşamak için kendiyile ilgilenilmez, diğerlerini daha iyi yönetmek için kendiyile ilgilenilmez; bu, aslında, Alkibiades'in sorusuydu. Yaşam, kendiyile mümkün olan en iyi ilişki kurulacak şekilde yaşanmalıdır. En uç noktada, tek kelimeyle şunu söyledim: "Kendi için yaşamak." Ama, bu "için" kelimesine, elbette, geleneksel "kendi için yaşamak" formülünde verilmiş olan anlamdan tamamen farklı bir anlam vererek. Varoluşun temel projesi olarak, bütün varoluş tekniklerini doğrulayacak, temellendirecek ve onlara hükmedecek ontolojik destek olarak şu alınır: kendi ile ilişki. Dünyanın düzeninde çevreme tüm unsurları, tüm tehlikeleri ve bedbahtlıkları sermiş olan rasyonel Tanrı ile bu bedbahtlıkları mükemmelleşmem için sinama ve egzersiz olarak çözümleyecek olan benim aramda, bu Tanrı ile benim aramda sadece ben sorusu vardır. Bana öyle geliyor ki burada Batı öznellik tarihi için görece olarak önemli olduğunu düşündüğüm bir olay vardır. Bu konuda ne diyebiliriz?

İlk olarak, elbette, bu hareketin –çok önemli olduğunu düşündüğüm ve kendilik kaygısı ile yaşama tekniği arasındaki ilişkiyi kaydırmış olan bu bükülmenin– yerini filozofların metinleri üzerinden saptamaya çalıştım, ama, bana öyle geliyor ki, bunun birçok başka işaretini de bulabiliriz. Bu yıl vaktim yok, ama örneğin, size romanlardan söz etmek isterdim. Tam olarak sözünü ettiğim dönemde (1.-2. yüzyıl) Yunan romanının ortaya çıkışı çok ilginçtir. Yunan romanı, biliyorsunuz, uzun macera anlatılarıdır. Bu anlatılar, aynı zamanda Akdeniz dünyasında gerçekleşen ve bir anlamda *Odyseia* tarafından tanımlanmış büyük biçimin içine rahatlıkla girip yerleşen seyahat, bedbahtlık, sıkıntı, vb. anlatılarıdır.¹⁹ Ama, *Odyseia*'da (Odysseus'un çektiği sıkıntıların epik anlatısında) size az önce sözünü ettiğim bilek güreşi müsabakası halihazırda varken –söz konusu olan, insanlarla tanrılar arasından, daha doğrusu belirli tanrılarla belirli başka tanrılar arasından, sonunda kimin galip geleceği idi: Bir kavga ve yarış evreni vardı–, Yunan romanında, bunun tersine, çok açık olarak, yaşamın bir sinama, yetiştirici [*formatrice*], kendiliği yetiştiren bir sinama olduğu temasının ortaya çıktığını görürsünüz. İster, Heliodorus'un daha çok *Theagenes ile Chariclea* başlığıyla bilinen *Eti-*

yopya Hikâyeleri olsun, ister Efesli Ksenophon'un *Efes Hikâyesi*²⁰ olsun ya da Akhilleus Tatius'un *Cleitophon ile Leucippus*'u²¹ olsun, hepsinde hâkim olan tema şudur: İnsanın başına gelebilecek her şey, başına gelen her bedbahtlık (geminin batması, deprem, yangın, yoluna haydutların çıkması, ölüm tehditleri, hapse düşme, kölelik) bütün bu kişilerin başına giderek hızlanan bir şekilde gelen her şey, insanı *Odyseia*'da olduğu gibi sonunda evine getiren bütün bunlar, yaşamı bir sınama olarak teşhir eder. Hangi dersin çıkartılması gereken bir sınama? Tanrılarla barışma mı? Hiç de değil. Çıkartılması gereken ders saflıktır; üzerinde uyanıklık, gözetleme ve hâkimiyet uygulanan şey anlamında kendiliğin saflığı. Bu yüzden bütün bu romanların ana çizgisi, *Odyseia*'da olduğu gibi tanrıların insanlara baskın çıkıp çıkmayacağı veya şu Tanrı'nın bu Tanrı'ya baskın çıkıp çıkmayacağı değildir. Bütün bu romanları kat eden şey, sadece bekâret sorusudur.²² Tanrı'ya veya birbirlerine kişisel saflıklarını korumayı taahhüt etmiş olan kız bekâretini koruyacak mıdır, oğlan çocuğu bekâretini koruyacak mıdır? Sıkıntılar dizisinin tam ortasına düşmüş bu iki kişiliğin tüm çevresine yayılmış olan tüm sınamalar, tüm bu epizotlar hangi ölçüde bu bekâreti, bana bu edebiyatta, şeffaflığı ve kendine hâkimiyeti içinde kendilikle ilişkinin görünür biçimi gibi gelen bekâreti koruyabileceklerini bilmek için oluşturulmuştur. Hristiyan ruhaniliğinde yeniden karşımıza çıkacak ve birçok sonuç taşıyacak olan temel bekâret temasının burada kendilikle ilişkinin metaforik figürü olarak ortaya çıktığı görülür. Nihayet evlerine döndüklerinde, birbirlerine kavuşup resmi olarak evlendiklerinde bu bekâretin, kız için olduğu kadar oğlan için de hâlâ tamam, eksiksiz olması için bekâreti korumak. Bana öyle geliyor ki bu bekâretin korunması, yaşamın tüm sıkıntıları sırasında sonuna kadar saklanıp korunması gereken şeyin mecazi bir ifadesinden başka bir şey değildir: Kendiyle ilişki. Bir kez daha söylersek: kendi için yaşanır.

20 Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques ou le Roman d'Habrocomès et d'Anthia*, çev. G. Dalmeyda, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

21 Heliodorus ile Akhilleus Tatius'un romanlarının P. Grimal tarafından yapılan bir çevirisi "Bibliothèque de la Pléiade" serisindeki bir ciltte yer alır (*Romans grecs et latins*, op. cit.).

22 Bu temanın daha ayrıntılı bir analizi için bkz. *Kendilik Kaygısı*'nın son bölümü ("Yeni Bir Erotizm Bilgisi"): "Ancak yine de, bu sayısız serüvenle dolu anlatılarda, sonradan gerek dinsel, gerek din dışı erotizm yaklaşımına damgasını vuracak kimi temaların varlığı sezilir: Bunlar, "heteroseksüel" niteliğe sahip ve bir erkek ile bir kadın kutbu tarafından belirlenen bir ilişkinin varlığı, kişinin arzularının siyasal ve erkeksi bir biçimde denetlenmesinden çok saflığa ilişkin bir bütünlük modelinden kaynaklanan bir "cinsel sakınım" talebi ve bu saflığın, ruhani bir evlilik biçimi ve değerine sahip olan bu birlik dahilinde tamamlanıp ve ödüllendirilmesi temalarıdır" (*Cinselliğin Tarihi*, çev. H. U. Lantieri, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 482-48 t).

Peki, sınama olarak yaşam konusunda söyleyeceklerim bunlardı. Size diğer egzersiz bütünden söz etmeye çalışacağım bir ders daha olacak: *gumna-zein* (yani: gerçek durumda egzersiz, idman) değil, düşünme egzersizi (*mele-tan*, meditasyon). O halde, belli ki bitirmeye vaktim olmayacak. Paskalyadan sonra bir ders daha yapar mıyım, bilmiyorum. Paskalyada hepiniz tatile gidiyor musunuz? Bilmiyorum, göreceğiz.

24 Mart 1982 Dersi

Birinci Saat

Bir önceki dersin sonuçlarının hatırlanması. – Platon'un *Alkibiades*'inde ve 1.-2. yüzyılların felsefi metinlerinde kendinin kendi tarafından kavranması: karşılaştırmalı inceleme. – Refleksiyonun üç büyük Batılı biçimi: hatırlama; meditasyon; yöntem. – Çağdaş Batı felsefe tarihçiliğinin yanılması. – İki meditasyon dizisi: hakikatin içeriğinin sınanması ve hakikat öznesinin sınanması. – Geleceğe projeksiyon yapmanın Yunanlılar tarafından devre dışı bırakılması: hafızanın önceliği; geleceğin ontolojik-etik boşluğu. – Hazırlık olarak kötülükleri varsaymaya dair Stoacı egzersiz. – Kötülükleri varsayma sınavının derecelendirilmesi: mümkün, kesin ve eli kulağında. Geleceğin önünü tıkama ve gerçekliği indirgeme olarak kötülükleri varsayma.

Pekâlâ, filozof asetikliğine özgü büyük egzersiz ailesinde iki ana grubu birbirinden ayırabiliriz diye düşünmüştüm. *Gumnazein* (isterseniz: gerçek durumda idman) başlığı altında toplanabilecek olan grup. Bu ailede, bana öyle geliyor ki, elbette biraz şematik bir biçimde ve kolaylık olsun diye, bir yandan perhiz pratikleri ve ikinci olarak da sınama rejimini birbirinden ayırmak mümkündü. Bu rejimden, bu fikirden, bu sınama rejimi ilkesinden hareketle bu düşünce biçiminde, bence, çok temel olan bir temaya varıldığını size göstermeye çalışmıştım: Yani yaşamın tamamının sınama olarak egzersizi, pratiği yapılmalıydı. Yani başlangıç noktasında, klasik Yunan düşüncesinden beri, bir *tekhnê*'nin nesnesi olan bu yaşam artık bir büyük ritüel, daimi sınama fırsatı haline geliyordu. *Tekhnê*'nin sınamaya doğru bu kayışı veya bu yönde yeniden işlenmesi veya *tekhnê*'nin şimdi bütün yaşam boyunca süren bir sınamaya daimi hazırlık olması gerektiği olgusu, bence oldukça önemli bir şeydi.

O halde, bu yılın sonuncusu olan bu derste, *meletê/meletan/meditatio/meditari* terimleri çevresinde toplanabilecek diğer çileci egzersiz ailesi hakkında konuşmak istiyorum: Dolayısıyla, düşüncenin düşünce üzerinde egzersizi olarak çok geniş anlamda meditasyon. Bu terim bizim meditasyon terimine verdiğimizden çok daha geniş bir anlama sahiptir. *Meletê* kelimesinin retorikteki kullanımı hatırlanarak bu anlam biraz aydınlatılabilir. Retorikte *meletê* bireyi kamusal alanda konuşmaya, doğaçlama yapmaya hazırlayan iç hazırlıktır – düşüncenin düşünce üzerine, düşüncenin düşünce tarafından hazırlan

ması.¹ Hızlı gitmek gerektiği için, bu “meditasyon” –bir kez daha, tırnak kullanmak gerekir– egzersizlerinin önemini, genel anlamını anlamak üzere bütün yıl boyunca bize gönderme noktası görevi görmüş metne, yani Platon’un *Alkibiades*’ine geri dönmek gerekir. Hatırlayacağınız gibi bu metindeki yaklaşım, bir yandan Alkibiades’i sorgulamak ve ona kendiyle iyi ilgilenmesi gerektiğini göstermek; sonrasında ise, Alkibiades’in davet edildiği bu kendilik kaygısının ne olduğunu sorgulamaktı. Bu soru ikiye bölünmüştü. İlk olarak, kaygılanılması gereken bu kendilik nedir? İkinci olarak, kendi için nasıl kaygılanılır? Yine hatırlayacağınız gibi, Sokrates bu kendilik kaygısının temel kipliğini burada tanımlamıştı. Kendilik kaygısı pratiğini, esas olarak, bir bakış, tam da kendinin kendi üzerine bir bakışı olarak karakterize etmişti. “Kendi için kaygılanmak gerekir”, *blepton heauton*’un [çevirisiydi bu]: Kendine bakmak [gerekir].² Oysa, bence, fark edilmesi gereken şey, bu bakışı önemli kılanın –ona değerini veren, onu diyalogun esas amacına götürenin, yani: “Yönetmek nasıl öğrenilir?” sorusunun– tam da aynının aynıyla bir ilişkisini kuruyor olmasıydı. Bu bakışa verimliliğini sağlayan şey, tam da, genel özdeşlik biçimi altındaki bu ilişkiydi. Ruh kendini görüyordu ve tam da bu kendini kavramada tanrısal olanı, kendi erdemini oluşturan tanrısal unsuru kavriyordu. Kendinin tamamen saf olan bu aynasına baktığı –çünkü bu ayna, tanrısal parıltının aynasıdır– ve kendini bu tanrısal parıltıda gördüğü için kendinin olan tanrısal unsuru tanıyordu.³ Dolayısıyla, hem temel olan ve adeta hareketin itici gücü olan bir özdeşlik ilişkisi vardır, hem de varış noktası olarak, iki etkisi olacak olan bir tanrısal unsurun tanınması vardır. İlk olarak, ruhun yukarıya doğru, özsel gerçekliklere [doğru] hareketini teşvik etmek, öte yandan, ona gerçekleştirebileceği politik eylemi temellendirmesini sağlayacak özsel gerçekliklerin bilgisini [*connaissance*] açmak. Çok şematik olarak şöyle diyebiliriz: *Alkibiades*’te tarif edilen bu harekette, diyalogun başında ve devamındaki birçok noktada ilkesi hatırlatılan bu *gnôthi seauton*’un ne olduğu sorulduğunda⁴ görülen şudur: ruh için söz konusu olan, ruhun kendi doğasını tanımak ve oradan hareketle, ruhla eş-doğalı olana ulaşmaktır. Ruh kendini tanır ve bu kendini tanıma hareketinde, hafızasının derinliklerinde, zaten bildiği şeyi tanır. Sonuç olarak, gördüğünüz gibi –bu konuda ısrar etmek istiyorum–, bu *gnôthi seauton* kipliğinde karşı karşıya olduğumuz

1 Bkz. 17 Mart Dersi, Birinci Saat.

2 “Eğer göz kendini görmek istiyorsa (*ei mellei idein hauton*), bir göze bakması (*blepton*) gerekir” (Platon, *Alcibiade*, 133b, çev. M. Croiset, a.g. edisyon, s. 109).

3 Bakışın bu analizi için, bkz. 12 Ocak Dersi, İkinci Saat.

4 *Alcibiade*, 124b, 129a ve 132c (bkz. 6 Ocak Dersi, İkinci Saat ve 12 Ocak Dersi, Birinci Saat).

şey, kendinin kendiyle ilişkisi tarafından, kendine bakış tarafından, ruhun doğasının ne olduğunun çıkarsanabileceği bir tür iç nesnellik alanının açıldığı bir kendilik bilgisi değildir. Söz konusu olan kendi özünde, kendi gerçekliğinde ruhun ne olduğu bilgisinden ne eksik ne de fazla bir şeydir ve bir hakikat. Yani ruh kendini hem özsel gerçekliğinde kavrar, hem de aynı zamanda kendini, gökteki, yerleştirilmiş olduğu göğün doruğundaki özleri temaşa ettiğinden beri öznesi olduğu bir bilginin [*connaissance*] öznesi olarak kavrar. Sonuç olarak, şu denebilir: Kendilik bilgisi özsel bir hafızanın anahtarıdır. Veya: kendinin kendisi üzerine dönüp düşünmesi ile hakikatin bilgisi arasındaki ilişki hafıza biçiminde kurulur. İnsan bildiğini yeniden tanımak için kendini bilir. Pekâlâ, bana öyle geliyor ki size şimdi sözünü etmek istediğim felsefi asetiklikte ilişki tamamen farklı kurulur. Aslında, *meletê*'de (tam da bir hatırlama olmayan bu meditasyonda) neyin nasıl olup bittiği, yine şematik ve kuş bakışı olarak, nasıl söylenebilir? Bunu daha sonra somut örneklerle göstermeye çalışacağım.

İlk olarak ve elbette ki bu *Alkibiades*'in *gnôthi seauton*'u ile *epimeleia heautou*'suyla temel farktır, bu kendilik bilgisine özdeşlik ilkesinde ulaşılmaz. Kendinin kendi tarafından bu kavranışına uygun olan özdeşlik ilkesi değil, daha ziyade inişli çıkışlı bir hareket getiren içsel bir kendi üzerine katlanmadır. Bu konuda Epiktetos'un çok açık bir metni vardır. I. kitabın 16. sohbetinde Epiktetos insanda, kendisi için kaygılanması gerektiği olgusunu, kendisi için kaygılanabileceği ve kaygılanması gerektiği olgusunu karakterize eden şeyin nasıl, doğası, daha doğrusu işlevi itibarıyla diğer yetilerden farklı olan bir yetiye [*faculté*] sahip olması olduğunu açıklar.⁵ Diğer yetiler –örneğin konuşmamı sağlayan veya bir müzik aleti çalmamı sağlayanlar– gerçekten de bir aleti kullanmayı bilirler, ama bana asla bu aletleri kullanıp kullanmamam gerektiğini, flüt çalıp çalmamam gerektiğini veya dili kullanıp kullanmamam gerektiğini söylemeyeceklerdir. Nasıl yapılabileceğini söylerler, ama yapılması gerekip gerekmediğini, yapmanın iyi mi kötü olduğunu bilmek istediğimde, diğer yetileri kullanma yetisi olan başka bir yetiye başvurmam gerekir. Bu diğer yeti akıldır ve kendilik kaygısı, diğer yetileri kullanmaya yönelik denetim ve özgür karar alma durumunda olan [bu akılla] tesis edilir. Kendi için kaygılan-

5 "İşte bu her fırsatta söylemeniz gereken şarkıdır ve Tanrı'nın bu şeyleri anlamak ve yöntemle (*hō-dō khrestikēn*) kullanmak üzere verdiği yeti için en ciddi ve tanrısal ilahıdır" (*Épictète, Entretiens*, I, 16, 18, a.g. edisyon, s. 63).

mak, sahip olunan yetileri öylesine kullanmamak, kullanımın iyisini ve kötüsünü belirleyen o diğer yetiye başvurma yoluyla kullanımlarını belirlemeden asla kullanmamak anlamına gelir. Dolayısıyla, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi bu inişli çıkışlı harekette işleme konacaktır. Platon'da olduğu gibi ruhun kendini tanımasında değil. Dolayısıyla, kendinin kendiyile ilişkisini konumlandırmak, sabitlemek, tesis etmek için yetilerin inişli çıkışlı hareketi.

İkinci olarak, Stoacıların tarif edeceği ve kendine atılan bakışı tanımlayan, tarif eden bu harekette kavranan şey, Platon'da olduğu gibi, *Alkibiades*'te olduğu gibi tözü ve özü itibariyle ruhun gerçekliği değildir. Kavranacak olan şey, kendine yöneltilen bu bakışın ve dikkatin kendisinin nesnesi olacak olan şey, düşüncede gerçekleşen hareketler, orada görünen temsiller, bu temsillere eşlik eden kanı ve yargılar, bedeni ve ruhu huzursuz eden tutkulardır. Sonuç olarak, gördüğünüz gibi, bu bakışta söz konusu olan ruhun tözsel gerçekliğini kavramak değildir. Bu adeta aşağıya doğru çevrilmiş ve, serbest kullanımında, temsillerin akışında, tutkuların akışında olanları gözlemlemeyi, denetlemeyi, yargılamayı ve değerlendirmeyi sağlayan bir bakıştır.

Üçüncü olarak, üçüncü fark, tanrısal olanla akrabalığın tanınmasıyla ilgilidir. Size sözünü ettiğim Stoacı metinlerde ruhun, kendine bakma, kendi üzerine tefekkürde bulunma, kendini inceleme ve kendine dikkat etme egzersizi yoluyla bile tanrısal olanla akrabalığının belirli bir biçimde teslim edildiği doğrudur. Ama tanrısal olanla bu akrabalık, bence, tamamen farklı bir şekilde tesis edilir. Platon'da tanrısal olan kendini kendilikte, ruhta, ama bir biçimde nesnenin tarafında keşfediyordu. Şunu demek istiyorum: Ruh kendini, kendisi olan kendinden ötekinde görerek, kendisini görmeyi sağlayan temel unsuru keşfediyordu. Stoacı meditasyonda, bana öyle geliyor ki tanrısal olan daha ziyade özne tarafında, yani diğer yetileri serbestçe kullanan yetinin egzersizinde keşfedilir. Tanrı ile akrabalığımı gösteren de budur. Bütün bunlar çok açık olmayabilir, ama Epiktetos'un, neyin söz konusu olduğunu ve ruhun tanrısal olanla akrabalığının *epimeleia heautou* ve kendilik egzersizi pratiğinde nasıl tesis edildiğini size açıklayacağını düşündüğüm bir metni vardır. Epiktetos şunu der: "Nasıl ki Zeus kendisi için yaşar, kendisinde dinlenir, yönetiminin doğası üzerine düşünür, kendine layık düşünceler beslerse, bizim de kendimizle konuşabilmemiz, başkalarından vazgeçmeyi bilmemiz ve yaşamı nasıl geçireceğimiz konusunda sıkıntı çekmememiz gerekir; tanrısal yönetim üzerine, dünyanın geri kalanıyla ilişkimiz üzerine düşünmemiz, şimdiye kadar olaylarla yüz yüze tutumumuzun ne olduğunu değerlendirmemiz, bu tutumun şimdi ne olduğunu, şeylerin bizi nasıl üzdüğünü, bunun çaresinin ne olduğunu ve on-

ların kökünü nasıl kazıyacağımızı değerlendirmemiz gerekir.”⁶ Bu metni anlamak için, Epiktetos’un şunu dediği başka bir pasajı hatırlamak gerekir: Hayvanlarla insanlar arasındaki büyük farkı yaratan şey, hayvanların kendileriyle ilgilenmek zorunda olmamasıdır. Bütün ihtiyaçları karşılanmıştır ve eğer bütün ihtiyaçları karşılanmışsa, bu bize hizmet edebilmeleri içindir. Kendimiz kadar hayvanlarla da ilgilenmek zorunda olsak çekeceğimiz sıkıntıyı düşünün.⁷ Dolayısıyla, hayvanlar bize hizmet edebilmek için, etraflarında ihtiyaç duydukları her şeyi bulurlar. İnsanlar ise –ve onları karakterize eden de budur– kendileriyle ilgilenmek zorunda olan canlılardır. Niçin? Pekâlâ, tam da Zeus, Tanrı onları, az önce sözünü ettiğim ve diğer bütün yetileri kullanmayı sağlayan Akli vererek kendilerine emanet ettiği için. Dolayısıyla, Tanrı tarafından, kendimizle ilgilenelim diye kendimize emanet edilmişizdir.

Şimdi, hayvanlardan insanlara değil de insanlardan Zeus’a geçerse, Zeus nedir? Zeus sadece kendiyile ilgilenmekten başka bir şey yapmayan varlıktır. Tanrısal unsuru ayırt eden şey, adeta saf haliyle, bütünsel döngüsellikle ve ne olursa olsun hiçbir şeye bağımlı olmamasıyla *epimeleia heautou*’dur. Zeus nedir? Zeus, kendi için yaşayan varlıktır. “*Autos heautô sunestîn*” der Yunanca metin. Bu, [Fransızca – ç. n.] çevirinin dediği gibi tam olarak “kendi için yaşamak” değildir, kendiyile daimi olarak kendi olan demektir. Tanrısal olanın varlığı bu kendiyile bir olmadadır. “Zeus kendisi için yaşar, kendisinde dinlenir (*êsuchazei eph’heautou*), kendi yönetiminin doğası üzerine düşünür ve kendine layık düşünceler besler (*ennoei tèn dioikêsin tèn heautou oia esti*).” Kendisi üzerine düşünür, kendinin yönetimi, kendisinin olan yönetim, yani uyguladığı yönetim üzerine düşünür, onun üzerine *oia esti*—bu yönetimin ne olduğunu— bilmek üzere düşünür, kendine layık düşünceler besler. Dolayısıyla, kendiyile yaşamak, kendinde dinlenmek bir tür “ataraksiya” durumunda olmaktır; kendi yönetimin doğası üzerinde düşünmek, yani aklının, Tanrı’nın aklının, şeyler üzerinde nasıl işleyeceğini düşünmek ve nihayet kendine layık düşünceler beslemek, kendiyile sohbet etmek: Bunlar, gayet iyi bildiğiniz gibi, bilgeliğe ulaştığı andan itibaren bilge kişinin dört [özelligidir]. Tam bağımsızlıkta yaşamak; uygulanan yönetimin doğası üzerine, kendisi üzerine, başkaları üzerine düşünmek; kendi düşünceleriyle sohbet girmek, kendiyile konuşmak: Bu bilgenin portresi, Zeus’un portresidir.

6 *Entretiens*, III, 13, 7 (s. 47).

7 “Hayvanlar kendileri için değil, hizmet etmek için vardır ve onları bütün bu ihtiyaçlarla yaratmak avantajlı değildir. Biraz düşün, sadece kendimize değil, koyunlarımız ve eşeklerimize de göz kulak olmak zorunda olsak ne büyük sıkıntı olurdu” (*Entretiens*, I, 16, 3, s. 61; bu metnin yeniden ele alınış: *Le Souci de soi*, op. cit., s. 61-62).

Ama, bilge bu noktaya ilerleyerek ulaşmışken, Zeus'u bu konuma getiren kendi varlığıdır. Zeus kendiyile ilgilenmekten başka yapacak şeyi olmayandır. Şimdi, tüm kendilik kaygısının modeli olarak Zeus'un bu konumuna uygun olarak ne yapmamız gerekir? Pekâlâ, der Epiktetos, kendimizle sohbet edebilmemiz gerekir, başkalarından vazgeçmeyi bilmemiz gerekir, yaşamımızla ilgilenme biçimi konusunda sıkıntıya düşmememiz gerekir. Büyük tanrısal kendilik kaygısının şimdi, her unsuruyla, görev ve tavsiye olarak nasıl insanlara da düştüğünü görüyorsunuz. Düşünmemiz gerekir. Zeus kendi yönetimi üzerine düşünürken, şimdi bizim tanrısal yönetim üzerine, yani aynı yönetim üzerine, ama dışarıdan görülmüş haliyle ve bütün dünyaya ve bize dayatılan bir yönetim olarak, düşünmemiz gerekir. Dünyanın geri kalanıyla ilişkilerimiz (ötekilerle ilgili olarak nasıl davranmalıyız ve kendimizi nasıl yönetmeliyiz?) üzerine düşünmemiz gerekir; şimdiye kadar olaylar karşısında tutumumuzun ne olduğunu (bizi üzen şeylerin ne olduğunu, nasıl çare bulunacağını ve bunların kökünün nasıl kazınacağını) değerlendirmemiz gerekir. Bunlar tam da *meletê*'nin *meletan*'ın nesneleridir. Meditasyon yapmamız, bu farklı şeyler üzerinde düşünce egzersizi yapmamız gerekir: Olaylar karşısında tutum; bizi üzen şeyler nelerdir, nasıl çare bulunur ve bunların kökü nasıl kazınır? Bunlar Epiktetos'taki dört büyük düşünce egzersizi alanıdır. Dolayısıyla, gayet iyi görüyorsunuz ki düşüncenin bu kendi üzerindeki egzersizinde bizi tanrısal olana yaklaştıran bir şey vardır. Ama Platon'da ruh, kendine bu bakış içinde, kendisini tözsel ve özsel olarak tanrısal doğaya sahip bir şey olarak tanırken, Epiktetos'taki kendine bakışın tanımında kendilik, kendi için, bir bütün olarak, kaygılanmaktan başka bir şey yapmayan tanrısal varlıkla analogi konumu içindedir.

Nihayet, *Alkibiades*'in söz ettiği Platoncu bakışla Stoacı meditasyonun sözünü ettiği bakış arasındaki dördüncü büyük fark, Platon'un durumunda, kavranan hakikatin, nihayetinde başka insanları yönlendirmemizi sağlayacak özsel hakikat olmasıdır. Burada, Stoacılar da ise, neye doğru dönmüş bir bakış buluruz? İşte bu, özlerin gerçekliğine değil, düşünülen şeyin hakikatine doğru yönelen bir bakış olacaktır. Söz konusu olan, temsiller ile onlara eşlik eden kanıları deneyimlemektir. Söz konusu olan, aynı zamanda, kanıların bu sınanmış hakikatine uygun olarak hareket edecek güce sahip olup olamayacağımızı ve düşündüğümüz hakikatin etik öznesi olup olamayacağımızı bilmektir. İsterse-niz, şematik ve soyut bir biçimde diyelim ki Platonculukta kendine bakış, hakikate (özün hakikati) ulaşmayı, ruhun kendi gerçekliğinde ne olduğunun dönüştürücü [*reflexive*] bir keşfi üzerinde temellendiren hafıza türünü, *mnemonik* bir

tanımayı mümkün kılar. Stoacılıkta söz konusu olan tamamen başka bir dispozitiftir. Stoacılıkta, kendine bakış hakikatin öznesi olarak kendinin kurucu sınamasıdır ve bu da meditasyonun dönüşlü egzersizi yoluyla olur.

Bütün bunların arka planında, şu hipotez taslağını çizmek isterim: Temelde, Batı'da düşüncenin, düşüncenin kendi üzerine düşünmesinin üç büyük biçimi bilinmiştir ve pratiği yapılmıştır; üç büyük düşünüm [*réflexion*] biçimi. [İlk olarak,] hafıza biçimindeki düşünüm. Bu düşünüm biçiminde yeniden tanıma olarak tanınan hakikate erişim bulunur. Dolayısıyla, hatırlanan bir hakikate açılan bu biçim altında özne değişim geçirir, çünkü özgürlüğünü, vatanına ve kendi varlığına geri dönüşünü bu hatırlama ediminde gerçekleştirir. İkinci olarak, bence, elbette özellikle Stoacılar da kullanılan büyük meditasyon biçimi vardır. Bu düşünüm biçiminde, düşünülen şeyin sınaması, düşünüldüğü şeyi fiilen düşünen ve düşündüğü gibi davranan özne olarak kendinin sınaması vardır ve buradaki amaç özneyi, diyelim ki, hakikatin etik öznesi olarak dönüştürmektir. Nihayet, düşüncenin kendisi üzerine düşünümünün üçüncü büyük biçiminin yöntem olduğuna inanıyorum. Yöntem, mümkün tüm hakikate kriter olarak hizmet edecek kesinliğin ne olduğunu sabitlemeyi sağlayacak ve bu sabit noktadan hareketle nesnel bir bilginin [*connaissance*] düzenlenmesi ve sistematikleştirilmesine kadar hakikatten hakikate giderek yol alacaktır.⁸ Bana öyle geliyor ki, Batı'da felsefenin pratiğine ve egzersizine veya yaşamın felsefe olarak egzersizine hâkim olan işte bu üç büyük biçimdir (hafıza, meditasyon ve yöntem). Kabaca, bütün Antik düşüncenin hafızadan meditasyona doğru bir gidiş olduğu söylenebilir ve bu gidişin varış noktası, elbette, Aziz Augustinus'tur. Platon'dan Aziz Augustinus'a, hafızadan meditasyona doğru bu tür bir gidiş vardır. Elbette hafıza biçimi Augustinusçu meditasyonda [yok] değildir, ama, bence, Augustinus'ta geleneksel hafıza egzersizini temellendiren ve ona anlamını veren şey, meditasyondur. Elbette, diyelim ki Orta Çağ'dan modern çağın başlangıcına, 16. ve 17. yüzyıla kadar, güzergâh farklı olmuştur: Bu yeni güzergâh meditasyondan yönetime gidiştir ve temel metin de *Meditasyonlar* başlığını taşıyan bir kitapta yöntemi oluşturan şeyin temellerini atmış olan Descartes'tir. Şimdi isterseniz bütün bunları ve bu hipotezi bir kenara bırakalım.

Size bu yılki derslerde göstermek istediğim şey, birçok başka şey arasındadır, şuydu: Tarihsel geleneğin ve sonuç olarak felsefi geleneğin –en azından Fransa'da ve bana öyle geliyor ki Batı'da– özne, düşünüm, kendilik bilgisi, vb.

8 Yöntem üzerine (ve daha kesin olarak kartezyen yöntem üzerine) bkz. 24 Ocak Dersi, Birinci Saat.

gibi konularda her zaman *gnôthi seauton*'a, kendini tanımaya ayrıcalık tanımış olması. Oysa, *gnôthi seauton*'u kendi içinde ve sadece kendi için dikkate almak suretiyle, bana öyle geliyor ki, kendilik bilgisinde bir tür sürekli gelişim olduğunu gösteren sahte bir süreklilik tesis etme ve yapay bir tarih kurma riskine girilir. Ya –Descartes'tan geçerek Platon'dan Husserl'e⁹ bir radikalleşme yönünde ya da, tersine, Augustinus'tan geçerek Platon'dan Freud'a ampirik bir yayılma yönünde gelişen sürekli bir tarih. Her iki durumda da –yani: *gnôthi seauton*'u süreklilik içinde radikalleşmeye veya yayılmaya doğru götürülebilecek belirleyici bir çizgi olarak almak suretiyle– bunun arkasından, örtük ya da belirtik, ama her halükârda iyi işlenmemiş bir özne teorisi koşturulur. Oysa benim size göstermeye çalıştığım şey, yapmaya çalıştığım şey, *gnôthi seauton*'u tam olarak Yunanlıların kendilik kaygısı (*epimeleia heautou*) olarak adlandırdığı şeyin tarafına, hatta bağlamına ve temeline yerleştirmekti. Bir kez daha söylersek, [bu kendilik kaygısının] bütün Yunan düşüncesinde ne kadar daimi olduğunu ve karmaşık ama sabit bir ilişki içinde *gnôthi seauton*'a nasıl eşlik ettiğini görmemek için bayağı kör olmak gerektiğine inanıyorum. *Gnôthi seauton* ilkesi Yunan düşüncesinde özerk değildir. Antik düşüncede kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı arasındaki bu daimi ilişki hesaba katılmazsa, bu ilkenin ne özgün anlamının ne de tarihinin anlaşılamayacağını düşünüyorum. Bu kendilik kaygısı, sadece bir bilgidir [*connaissance*] ibaret değildir. Eğer size bugün göstermek istediğim gibi, kendilik kaygısı, en çileci biçimlerinde, egzersize en yakın biçimlerinde bile hep bilgi sorunuyla ilintiliyse de temelde, yalnızca ve baştan aşağı bir bilgi hareketi ve pratiği değildir. Bu, çok farklı düşünum biçimlerine yer veren karmaşık bir pratiktir. Öyle ki *gnôthi seauton* ile *epimeleia heautou* arasındaki bu birleşme fiilen kabul edilse bile, aralarında bir birlik, bir kesişme kabul edilse bile, hatta, size göstermeye çalıştığım gibi, “kendini tanı” buyruğuna gerçek desteği *epimeleia heautou*'nun sağladığı kabul edilse bile, kendilik bilgisinin farklı biçimlerinin analiz ilkesi ve anlaşılabilirliğini *epimeleia heautou*'nun farklı biçimlerinden sormak gerekir. Bu kendilik kaygısının tarihi içinde, *gnôthi seauton* hep aynı biçimi ve işlevi taşımaz. Bunun sonucu olarak da *gnôthi seauton*'un açtığı veya getirdiği bilgi içerikleri her defasında aynı olmayacaktır. Bunun anlamı ise, işleme konan bilginin biçimlerinin aynı olmadığıdır. Bunun anlamı, yine, şu ya da bu kendilik kaygısı-

9 *Krisis*'te bu Yunan rasyonalitesi görüşünü sunan ve *Meditasyonlar*'ın yeniden temellendirmesiyle bu rasyonalitenin ereksel olarak tamamlanışını (aklın anlamını daha radikal bir şekilde yeniden ele alma anlamında) transandantal fenomenolojide bulan Husserl'in kendisidir. Bkz. *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, op. cit., bölüm 73, s. 298-305.

na özgü düşünüm biçimi tarafından kurulmasına bağlı olarak öznenin kendisinin değişecek olmasıdır. Sonuç olarak, *gnôthi seauton*'un, örtük ya da belirtik postulatı genel ve evrensel bir özne teorisi olan sürekli bir tarihini yapmamak gerekir. Bana öyle geliyor ki özneyi kuranlar düşünüm biçimleri oldukları için, düşünüm biçimlerinin analitiği ile başlamak gerekir. Dolayısıyla, kadim geleneksel “kendini tanı” ilkesine anlamını –değişken anlamını, tarihsel anlamını, evrensel anlamını– vermek için düşünüm biçimlerinin bir analitiğiyle, üzerinde temellendikleri pratiklerin bir tarihiyle başlamak gerekir. İşte, kısaca, bu yılın dersinde mesele buydu.

Bu girişi yaptıktan sonra, size sözünü ettiğim asetiklikteki *meletai* (meditasyon, düşüncenin kendisi üzerindeki egzersizleri) biçimlerinin incelemesine geçmek istiyorum. Bunların iki kategoride sınıflanabileceğini düşünüyorum. Burada da işlere biraz açıklık kazandırmak için şematik olacağım. Bir yandan, denebilir ki meditasyonlar, farklı *meletai* biçimleri, [her şeyden önce] düşünülen şeyin hakikatinin incelenmesine odaklananlardır: Temsilleri kendilerini gösterdikleri ölçüde gözetlemek, neden oluştuklarını, neyle ilişkili olduklarını, onlar üzerine bulunulan yargıların ve yol açtıkları hareketlerin, tutkuların, heyecanların, duygulanımların doğru olup olmadığını görmek. Bu *meletê*'nin, meditasyonun büyük biçimlerinden biridir. Size bu biçimden söz etmeyeceğim, çünkü aslında (hangi nedenle olduğunu pek hatırlamıyorum) size bundan derste bir iki defa söz ettiğimi biliyorum.¹⁰ Yine de, eğer sistematik mimarisi olan bir ders yapıyor olsaydım, o da burada yerini bulurdu.

Bugün size diğer sına ma dizisinden bahsetmek istiyorum, düşünülen şeyin hakikatinin incelenmesine (temsillere eşlik eden kanıların incelenmesi) dair sınamalar değil, hakikat öznesi olarak kendiliğin sınanması. Ben, gerçekten de bu doğru şeyleri düşünen –bu egzersizlerin cevap vermesi gereken soru budur– miyim? Gerçekten de bu doğru şeyleri düşünen olduğumda, bu doğru şeyleri bilen olarak mı hareket etmekteyim? Bildiğim hakikatin –bu ifadeyle bunu demek istiyorum– etik öznesi miyim? İşte bu soruya cevap vermek için, Stoacıların birçok egzersizi vardır ve bunlar arasında en önemlileri, elbette, *praemeditatio malorum*, ölüm egzersizi ve vicdan muhasebesidir.

İlk olarak, *praemeditatio malorum*: kötülüklerin ön meditasyonu veya varsayılması. Bu, aslında, Helenistik dönemden İmparatorluk dönemini kapsayacak şekilde bütün Antik Çağ'da birçok tartışma ve anlaşmazlığa yol açmış bir egzersizdir. Tartışma ve anlaşmazlık, bence, çok ilginçtir. İlk olarak,

bu anlaşmazlığın yer aldığı ufku hesaba katmak gerekir. Yunan düşüncesinin bir ucundan öbürüne –her halükârda Klasik düşünceden size sözünü ettiğim döneme kadar– gelecekle, gelecek düşüncesiyle, yaşamın aldığı yönle, gelecek üzerine düşünümle, geleceğin hayal edilmesiyle ilgili güvensizlik her zaman çok büyük olmuştur. Bütün Yunan düşüncesi, ahlâkı, etiğinin gelecekle veya geleceğe yönelen bir tutumla ilgili bu güvensizliğini anlamak için, elbette bir dolu kültürel nedene başvurmak gerekir – kuşkusuz önemli olan ve hesaba katmak gereken şeyleri biliyorsunuz. Örneğin, Yunanlılar için insanın gözünün önünde olan şeyin geleceği değil, geçmişi olması; yani geleceğe sırtı dönük girilir, vb. Bütün bunlara gönderme yapılabilir. Peki, bunu yapacak ne zamanım ne de ustalığım var. Şimdi vurgulamak istediğim şey şu: Kendilik pratiğinde insanın zihnini gelecekle meşgul etmemesi gerektiği temel bir temadır. Gelecek zihni meşgul edendir. Gelecek tarafından *praeoccupatus* ediliz.¹¹ İfade ilginçtir. Adeta zihin önceden meşgul edilir. Zihin gelecek tarafından önceden emilmiştir. Bu da tabii negatif bir şeydir. Geleceğin zihninizi meşgul etmesi, sizi önceden emmesi ve sonuç olarak rahat bırakmaması, bu, bence, Yunan düşüncesindeki ve daha özel olarak kendilik pratiğindeki üç şeye, üç temel temaya bağlıdır.

İlk olarak, elbette, hafızanın önceliği. Gelecek düşüncesi zihni meşgul eder –dolayısıyla negatiftir–, halbuki genel olarak, vicdan azabı gibi belirli özel ve negatif durumlar dışında, hafızanın, yani geçmiş düşüncesinin pozitif değeri vardır. Gelecek düşüncesinin negatif değeri ile geçmiş düşüncesinin pozitif değeri arasındaki bu karşıtlık, hafıza ile gelecek düşüncesi arasındaki antinomik bir ilişkinin tanımında kristalleşir. Geleceğe dönük insanlar vardır ve bunlar suçlanırlar. Hafızaya dönük olanlar vardır ve bunlara değer verilir. Aynı zamanda bir hafıza da olmayan bir gelecek düşüncesi de olamaz. Aynı zamanda bir gelecek düşüncesi de olmayan bir hafıza olamaz. Hafıza üzerine düşünümün aynı zamanda geleceğe yönelik bir tutum olduğunun düşünülebileceği gün, Batı felsefesindeki büyük mutasyonlardan biri gerçekleşecektir. Örneğin ilerleme teması gibi bütün temalar, diyelim ki: Tarih üzerine tüm düşünüm biçimi, Batı'da tarihsel bilincin bu yeni boyutu, bence, çok geç bir dönemde, hafızaya bakışın aynı zamanda geleceğe de bir bakış olduğu düşünülebildiğinde edinilecektir.¹² Modern anlamda bir tarihsel bilincin tesis edilmesi, bence, bunun çevresinde salınacak, dönecektir. Gelecek düşüncesinin

11 “*Omnes praeoccupati sumus*” üzerine bkz. 20 Ocak Dersi, Birinci Saat (Lucilius'a 50. mektup).

12 Modern bilincin zamansal yapılanması, çok daha önce Foucault'da uzun bu kitap bölümünün konusu olmuştu (“Le recul et le retour de l'origine”), *Les Mots et les Choses*, op. cit., içinde, s. 339-346.

devre dışı bırakılmasının diğer nedeni teorik, felsefi, ontolojiktir. Gelecek hiçliktir: Yoktur, en azından insan için yoktur. Sonuç olarak, gelecek üzerine sadece hiçbir şeyde temellenmeyen bir projeksiyonda bulunabiliriz. Ya da gelecek önceden vardır; önceden varsa, önceden belirlenmiştir ve bu nedenle, gelecek üzerinde hiçbir hâkimiyetimiz olamaz. Oysa, kendilik pratiğinde söz konusu olan, tam da olunan şeye, olan ve olup biten karşısında hâkim olmaktır. Geleceğin ya hiçlik ya da önceden belirlenmiş olması bizi ya tahayyüle ya da iktidarsızlığa mahkûm eder. Oysa, bütün kendilik sanatı, bütün kendilik kaygısı bu iki şeye karşı inşa edilmiştir.

Bunu örneklendirmek için, size Plutharkos'un *Peri euthumias* içinde bulunan bir metnini hatırlatmak isterim. Bu metin, bana öyle geliyor ki bu iki tutumun ve geleceğe doğru dönmeye tekabül eden gelecek düşüncesinin, veya tutumunun hangi anlamda ve niçin negatif olduğunun çok güzel bir tarifini verir: "Akılsızlar [*oi anôetoi*: Bu Latinlerin *stulti*¹³ olarak çevirdiği terimdir, yani felsefi konumun tam tersi durumda olanlar; M.F.] şimdiki zamanda mevcut olan iyileri bile kaygılanmadan ihmal ederler, çünkü her zaman geleceğe dönük meşguliyetleri tarafından gerilmişlerdir [*anoêtos* olmak, *stultus* olmak, dolayısıyla, zihnin gelecekle meşgul olmasıdır; M.F.], halbuki akıllı insanlar (*phronimoi*) artık kendilerinde olmadığı açık olan iyiliklere, hafıza sayesinde, sahiptirler." Çeviri pek hoş değil. Akıllı insanlar, dolayısıyla, açık bir biçimde artık kendilerinin olmayan iyiliklere sahipler, ve artık kendilerinin olmayan iyiliklere, hafıza sayesinde, sahipler – "çünkü şimdiki zaman kendisine çok kısa bir süre için dokunulmasına izin verir. Sonra algılanamaz olur ve akılsızlar artık onun bizi ilgilendirmediyiğini ve bize ait olmadığını düşünür."¹⁴ O halde, metnin bu birinci bölümünde, belirli sayıda önemli unsur vardır. *Anoêtoi* ile *phronimoi* arasındaki çok net karşıtlığı görüyorsunuz: *Anoêtoi*, geleceğe dönmüş insanlar; *phronimoi*, bunun tersine, geçmişe dönmüş olan ve [hatırayı] kullananlar. Dolayısıyla, geçmiş ile gelecek çevresinde, iki insan kategorisi arasında çok net bir ayırım vardır. Bu iki insan kategorisi arasındaki ayırım *anoêtoi* ile *phronimoi* arasındaki, yani düşüncenin dağılmışlığı ve kendi üzerine düşünmemesi tutumu olan *stultitia* ile buna karşı olan felsefi tutum arasındaki ayırmadan geçer. Kendisiyle ilgilenmeyen, *stultus*'tur, *anoêtos*'tur: Kendiyle ilgilenmeyip gelecekle ilgilenir. Bu metinde aynı zamanda görüyorsunuz ki geleceğin insanının karakterini negatif yapan

13 *Stultitia* (özellikle Seneca'da) üzerine, bkz. 27 Ocak Dersi, Birinci Saat.

14 Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 473b, çev. J. Dumortier ve J. Defradas, a.g. edisyon, § 14, s. 118.

şey, geleceğe dönük olmaktan dolayı, şimdiki zamana muktedir olmamasıdır. Şimdiki zamana, güncel olana, yani fiilen gerçek olan tek şeye muktedir değildir. Niçin? Çünkü geleceğe dönük olarak, şimdiki zamanda olana dikkat etmez ve şimdiki zaman, geçmiş tarafından yutulur yutulmaz onun gerçekten önemli olmadığını düşünür. Sonuç olarak, geleceğin insanı, geçmişi düşünmediğinden, şimdiki zamanı düşünemez ve kendini hiçlik ile varoluşsuzluktan başka bir şey olmayan bir geleceğe doğru dönmüş bulur. Bu okumak istediğim ilk cümleydi. İkinci cümle şudur: “Hades’in tablosunda halatçının, ördüğü hasırotunu eşeğin otlamasına izin vermesi gibi, akılsız ve sevimsiz insanların çoğunda da unutuş geçmişlerini ele geçirir, yiyip bitirir ve tüm eylemi, tüm başarıyı, tüm keyifli boş zamanı, tüm toplumsal yaşamı, tüm hazzı, yaşamın geçmişle şimdiki zamanın iç içe geçtiği bir bütün oluşturmaya izin vermeden ortadan kaldırır; ama, dünün insanı bugünün insanından farklıymış ve yarının insanı bugünün insanıyla aynı değilmiş gibi, unutuş onları birbirinden ayırır ve, hafıza yokluğunda meydana gelen her şeyi hiçliğe dönüştürür.”¹⁵ Bu cümle bence şu nedenle önemlidir. Örmekte olduğu hasırotu saplarını bir eşeğin yemesine izin veren halatçı imgesini akla getirerek başlar. Burada bir imgeye gönderme yapar: Bu, ne yaptığı şeye ne de kendine dikkat etmeyen birinin dalgın varoluşunu göstermek, örneklendirmek için geleneksel olarak anlatılan bir halk deyişi, eski bir masaldır.¹⁶ Hasırotlarını örmektedir, ama ördüğü şeyi görmez, bir eşek onu yemektedir (sıkça analizi yapılan Danaidlerin su testilerinin başka, biraz farklı biçimi).¹⁷ Hemen kaybolup giden bir iş yapılı. İşte geleceğin insanı da böyledir, yapmakta olduğu şeyin bir başka şey tarafından tüketilmesine izin verendir. Bu örnekten hareketle ilginç olan şey, iki gelişim çizgisidir. Olan her şeyin unutuş tarafından tüketilmesine izin veren insan eyleme kadir değildir, başarıya kadir değildir ve keyifli boş zamana, *skholê*'ye (kendilik kaygısında çok önemli olan çalışkan faaliyete) kadir değildir.¹⁸ Toplumsal yaşam veya hazza bile kadir değildir. Başka bir deyişle, hafızanın pratiği yapılmadığında ve insan kendini unutuşa bıraktığında toplumsal yaşamın, faal yaşamın, haz ve boş vakit yaşamının bütünleştirilmesi müm-

15 *Id.*, 473c (s. 118).

16 “Ocnos’un hasırotunu örmek”, müsrif olan karısı her şeyi yiyen çalışkan Ocnos’a gönderme yapan atasözü.

17 Zorla kuzenleriyle evlendirilmiş olan Danaos’un kızları, Danaidler (sayıları elliydi) gerdek gecesinde yeni kocalarını boğazlamak için faydalanırlar (sadece biri, Hypermnestra hariç). Bu suçun cezası olarak, doldukça suyu akıtan delik kovalar yardımıyla sonsuza kadar su taşımaya mahkûm edileceklerdir.

18 Bkz. J.-M. André, *L’Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l’époque augustéenne*, op. cit.

kün değildir. Dahası var. Sadece bu bütünleştirme yapılmamakla kalmaz, ama insan kendini bir özdeşlik olarak da kuramaz. Çünkü (zihni tamamen gelecekle meşgul olduğu için) kendini unutuş tarafından bu şekilde tüketilmeye bırakan insan, düşünür ki [...].* Dolayısıyla, kendi varlığında süreksizliğe teslim edilmiştir. Metin şöyle biter: “Maddenin sürekli bir akış içinde olduğu bahanesiyle okullarda büyümeyi inkâr edenler, teoride, hepimizi sürekli olarak kendimizden farklı bir şeye dönüştürürler.”¹⁹ Bu, elbette, Kirenaik okuluna bir göndermedir:²⁰ zamanın ve maddenin daimi akışı, süreksizlik.²¹ Kendilerini unutuşa adayanlar, bir anlamda, varoluş Kirenaikleridir. Ama metin devam eder ve şunu söyler: Daha kötüsü de vardır. Geleceğe dönen ve sonuç olarak, hafızayı ihmal edip kendilerini unutuş tarafından tüketilmeye bırakanlar, tutumlarında daha da kötüdür. Bunlar Kirenaiklerden veya Kirenaik biçimde yaşayanlardan da kötüdür: “Hafızalarında geçmişin hatırasını taşımazlar, ne de onu hatırlarlar, geçmişi yavaş yavaş kaybolmaya terk ederler, aslında, her günü kendileri için biraz daha yoksun ve boş, bir sonraki güne ertelenmiş kırlarlar, çünkü geçen yıl, iki gün öncesi, önceki gün, onları ilgilendirmez. Onlarla yapacak hiçbir işleri yoktur.”²² Yani kendilerini sadece süreksizlik ve akışa adamamışlardır, yoksunluğa ve boşluğa adamışlardır. Artık gerçekte hiçbir şey değillerdir. Hiçliktedirler.

Biri nitelikli diğeri niteliksiz olmak üzere, birbirine karşıt iki biçim olarak, hafıza tutumu ve gelecek tutumu ile ilgili bu analizlerin, bence oldukça ilginç olan başka yankılarını da bulursunuz. Seneca’da bu yankılardan çokça vardır, örneğin *De Brevitate vitae*’de.²³ Ayrıca 99. mektupta. Seneca örneğin

(*) Sadece “bugün olduğu gibi...” işitiliyor.

19 *De la tranquillité de l'âme*, 473d (s. 118).

20 İ.Ö. 5.-4. yüzyılda Kyrene’li Aristippos tarafından kurulmuş felsefe okulu. Kirenaikler indirgenemez özel deneyim olarak, erdemi bir anın dakikliğinde tüketen bir haz ahlâkı güderler. Fakat hazzın aşılama biçimde anlık olmasına dair bu etik, Aristippos’ta hummalı ve endişeli bir haz arayışına değil, bir kendine hâkimiyet idealine götürür. F. Caujolle-Zaslavsky’nin bu filozof üzerine notu için bkz. *Dictionnaire des philosophes antiques*, op. cit., c. I, s. 370-375.

21 “Acı ve haz hareket içindedir, halbuki ne haz yokluğu ne de acı yokluğu hareketle ilgili değildir. [...] Ama hazzın, hafızada veya iyi şeyler beklentisinden türtyorsa, yerine geldiğini inkâr ederler –Epikuros’un düşündüğü gibi– çünkü ruhun hareketi zaman içinde tükenir” (“Aristippe”, Diogene Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 89, a.g. edisyon içinde, s. 296-297).

22 *De la tranquillité de l'âme*, 473d-e (s. 118-119).

23 “Yaşam üç döneme bölünür: Olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan. Bu üçünden, içinden geçmekte olduğumuz kısadır; içinden geçeceğimiz şüpheli; içinden geçmiş olduğumuz kesindir. [...] Bu [= geçmiş], yaşamımızın kutsal ve dokunulmaz olan, bütün insanı tersliklerden kurtulmuş, talihin imparatorluğundan muaf, ne yoksulluğun, ne korkunun ne de hastalığın saldırısının yıkamadığı tek parçasıdır; o ne huzursuz edilebilir ne de kapıp kaçırılabilir; mülkiyeti daimi ve dingindir. [...] Varoluşunun bütün dönemlerinde dolaşmak güvenli ve sakın bu zihnin iştahıdır; meşgul insanla

şunu der: “Halihazırda edindiğimiz faydalar için müteşekkirek değiliz, çünkü geleceğe güveniyoruz, sanki gelecek, bize de kendisinden pay düşeceğini varsayarak, hızla geçmişe katılmak zorunda değilmişçesine. Neşe nesnesini şimdiki zamanda sınırlamak tatmin alanını fazlasıyla daraltmaktır.” Burada, Seneca’daki bükülmenin Plutharkos’ta bulunandan farklı olduğunu gösteren ilginç bir not vardır. Şunu der: “Geleceğin ve geçmişin kendi cazibeleri vardır.” Dolayısıyla, bu metinde şimdiki zaman eleştiriliyormuş gibi görünür; Seneca geleceğe ve geçmişe doğru daha açık bir tutum ve algı önerir. Ama hemen şunu da ilave eder: “Gelecek bizi umutla tutar, geçmiş ise hatırayla.” Ama biri [yani, gelecek; M.F.] hâlâ askıdadır ve pekâlâ olmayabilir [dolayısıyla, ondan başımızı çevirmemiz gerekir; M.F.], halbuki diğeri [yani, geçmiş; M.F.] olmamazlık edemez. En güvenli mülkün elinden kaçmasına göz yummak ne büyük çılgınlık!”²⁴ Dolayısıyla, gördüğünüz gibi, her şey hafıza egzersizinin ayrıcalığı etrafında döner, olmuş olduğu ölçüde bizim olmaktan çıkaramayacağımız bu gerçeklik biçimini kavramamızı sağlayan hafıza egzersizi etrafında. Olmuş olan gerçeklik, hafıza yoluyla hâlâ bizim elimizdedir. Veya diyelim ki hafıza artık olmayanın olma biçimidir. Dolayısıyla, bu ölçüde, kendimiz üzerinde fiili bir hükümranlılığı mümkün kılar ve her zaman hafızamızda dolaşabiliriz, der Seneca. İkinci olarak, hafıza egzersizi tanrılara şükran ve minnetin ilahisini söylememizi sağlar. Örneğin Marcus Aurelius’un, *Düşünceler*’in başında tanrılara bir tür yaşam öyküsü içinde saygısını sunduğunu görürsünüz. Bu yaşam öyküsü kendi hikâyesinden ziyade, kendisine hazırladıkları iyilikler için tanrılara söylediği bir ilahidir. Marcus Aurelius geçmişini, çocukluğunu, ergenliğini, nasıl yetiştirildiğini, ne tür insanlarla karşılaştığını, vb. anlatır.

Dolayısıyla, her şey bizi hafıza egzersizlerinin gelecek egzersizleri üzerindeki mutlak ve neredeyse başka her şeyi dışlayan ayrıcalığına götürüyor gibidir. Yine de, sonuç olarak tamamen hafızaya ve geçmişle ilişkiye değer yükleyen bu genel bağlamda, Stoacılar ünlü *praemeditatio malorum* (bedbahtlıkların veya kötülüklerin önceden yapılan meditasyonu) egzersizini geliştirmişlerdir. Epikürosçular ise, nihayetinde, ilerde hiçbir zaman başımıza gelmeyecek olan kötülüklerle şu anda meşgul olmayı gerektirmeyecek kadar çok sıkıntımız olduğunu söyleyerek bu kötülük ön meditasyonuna şiddetle karşı

rın zihni, boyunduruktaymış gibi, ne arkaya dönebilir ne de arkaya bakabilir. Hayatları da dipsiz bir uçuruma doğru gider” (Sénèque, *De la brièveté de la vie*, X, 2-5, çev. A. Bourguery, a.g. edisyon, s. 60-61).

24 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XVI, mektup 99, 5, a.g. edisyon, s. 126-127.

çıktıydılar.²⁵ Bu *praemeditatio malorum*'un karşısına Epikürosçular iki başka egzersiz çıkartır: Haz düşüncesine ve varoluşumuz esnasında bir gün bize gelebilecek bütün hazların düşüncesine dönerek, bedbahtlığın temsilleri veya düşüncelerini savuşturma işlevini taşıyan *avocatio* egzersizi ve bir de, bunun tersine, eskiden tattığımız hazların hatırlanmasıyla başımıza gelebilecek bedbahtlıklar veya sözde kötülüklere karşı koruyup müdafaa eden *revocatio* egzersizi.²⁶ Stoacılar ise *praemeditatio malorum* egzersizi yaparlar. *Praemeditatio malorum* değerini size daha önce hatırlattığım ilke üzerinde temellendirir: Genelde çilenin, diyelim ki egzersizin işlevi insanı, ihtiyaç hasıl olduğunda ve aslında sadece şeylerin doğal ve zorunlu düzenindeki ani bir değişiklik olsa da, dikkat edilmediği takdirde, bir kötülük olarak görülebilecek olan bir olay kendini gösterdiğinde, yardıma çağırabileceği (*logos boêthos*) bir doğru söylem teşhizatıyla donatmaktır.²⁷ Dolayısıyla, doğru söylemlerle teşhizatlanmak gerekir ve kötülüklerin ön meditasyonu tam da bu anlama gelir. Aslında, der Stoacılar, bir olay tarafından aniden gafil avlanan birisi, eğer hazır değilse ve şaşkınlık büyükse, kendini zayıf durumda bulma riskindedir. Bu kişinin elinde, gerektiği gibi tepki vermesini sağlayacak, kendini endişeye sevk ettirmeyecek, kendinin hâkimi kıldırarak bir yardım söylemi, başvurulacak söylem yoktur. Bu teşhizat yokluğunda, insan olayın nüfuzuna açık olacaktır. Bu olay onun ruhuna girecek, onu endişelendirecek, ona tesir edecektir, vb. Dolayısıyla, bu olaya nazaran edilgenlik durumunda olacaktır. Dolayısıyla, başa gelen olaylara, kötülüklere hazırlanmak gerekir. 91. mektupta Seneca şunu der: “Beklenmedik olan daha fazla bunaltır ve beklenmedik olanın yabancılığı bahtsızlıkların ağırlığını artırır: Şaşkınlığının üzüntüsünü artırmadığı ölümlü yoktur.”²⁸ Plutarkos'ta da benzer metinler bulursunuz: Bedbahtlık gelip çattığında hiçbir zaman “Beklemiyordum” dememek gerekir. Tam da: “Beklemen gerekirdi” ve o zaman “beklenmedik olan seni faka

25 “[Epiküros] bir kötülük bize dokunduğunda, bu kötülük öngörülmuş, beklenmiş veya eski olsa bile, üzüntünün kaçınılmaz olduğunu söyler. Çünkü ne zaman onu azaltır ne de öngörü hafifletir ve başınıza gelebilecek olan, ama gelmeyecek de olan bir kötülüğü düşünmek aptallıktır: Her kötülük ortaya çıktığında yeterince acı verir ve durmadan başımıza bir bedbahtlığın gelebileceğini hayal etmenin kendisi daimi bir kötülüktür; başımıza bu kötülük gelmezse daha da öyledir, çünkü o zaman faydasız bir şekilde gönüllü bir sefaletе dalınmış olur” (Cicéron, *Tusculanes*, c. II, III, XV, 32, çev. J. Humbert, a.g. edisyon, s. 21-22).

26 “Üzüntünün avutulmasına gelince, Epiküros bunu iki şeye bağımlı kılar. Acı düşüncesinden kopmak (*avocazione a cogitanda molestia*) ve hazların tefekkürüne bağlanmak (*revocazione ad contemplandas voluptates*)” (id., 33, 22).

27 *Logos boêthos* üzerine, bkz. 24 Şubat Dersi, İkinci Saat.

28 *Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XIV, mektup 91, 3 (s. 44).

bastırmazdı.” “Egzersizli olmayan insanlar (*anasketôs diakeimenoî*)”, bir şekilde egzersizli yapılmamış bir tertibatı olanlar, “uygun ve faydalı bir taraf tutmak için düşünümüne başvurabilecek durumda değillerdir.”²⁹ Dolayısıyla, kötülüklere hazırlanmak gerekir. Peki kötülüklere nasıl hazırlanılır? İşte şu şekilde karakterize edilebilecek olan *praemeditatio malorum* yoluyla.

İlk olarak, *praemeditatio malorum* en kötünün sınamasıdır. Peki hangi anlamda en kötünün bir sınamasıdır? Öncelikle, şu anlamda: Başımıza sadece en sık görülen ve genellikle insanların başına gelen kötülüklerin değil, gelebilecek her kötülüğün gelebileceğini düşünmek gerekir. Dolayısıyla, *praemeditatio malorum* düşünce yoluyla egzersiz yapmak, her ne olursa olsun, mümkün bütün kötülüklerin olabileceğini düşünmektir. Bu, dışarıda bir şey bırakmayacak şekilde kötülüklerin üstünden geçmek veya mümkün kötülüklerin dışarıda bir şey bırakmayacak şekilde üstünden geçmenin fiilen pratiğini yapmak mümkün olmadığı için, bütün kötülüklerin en kötüsünü dikkate almak ve onun meydana gelmek zorunda olduğunu düşünmektir. İkinci olarak, *praemeditatio malorum* aynı zamanda, en kötü şeylerin olacağını değil, her halükârda olacaklarını ve sadece belirli bir belirsizlik marjıyla mümkün olmadıklarını düşünmek gerektiği için, en kötünün de bir sınamasıdır. Dolayısıyla, ihtimallerle davranmamak gerekir. Bedbahtlık egzersizi, bu *praemeditatio*’nun egzersiziyle edinilen bir tür kesinlikle yapılmalıdır: Her halükârda başına gelecek. Böylece, Marullus’a size daha önce sözünü ettiğim mektupta,³⁰ Seneca oğlunu kaybetmiş olan ve teselli edilmesi gereken Marullus’a yazıyordu. Marullus’a bu teselli mektubu, tıpkı tüm teselli edebiyatı gibi, başa gelmiş, gelecek ve gelebilecek olan tüm bedbahtlıkların uzun bir listesidir. Başa gelebilecek veya başkalarının başına gelmiş daha da kötü şeylerin anlatıldığı bu teselli mektubunun sonunda Seneca, şunu söyleyerek bir sonuca varır: Eğer sana bunu yazıyorsam, benden bir çare beklediğini düşünerek yazmıyorum. Çünkü artık çok geç, mektubun sana oğlunun ölümünden çok sonra ulaşacak, vb. Ama, “seni gelecek için avutmak üzere, ruhunu talihe karşı yükseltmek üzere, bu talihin saldırılarını mümkün olaylar değil, mutlaka olacak şeyler olarak öngörmek üzere”³¹ yazıyorum sana. Nihayet, *praemeditatio malorum* için en kötünün sınaması olmanın üçüncü biçimi, sadece en ciddi kötülüklerin başımıza geleceğini düşünmek değil, sadece, tüm olasılık hesap-

29 Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 112c-d, çev. J. Defradas ve R. Kluett, a.g. ediyon, § 21, s. 66-67.

30 Bu mektubun bir ilk analizi için bkz. 3 Mart Dersi, İkinci Saat.

31 *Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XVI, mektup 99, 32 (s. 134).

larının ötesinde, her halükârda başımıza geleceklerini değil, hemen az sonra, gecikmeden başımıza geleceklerini düşünmektir. Seneca'nın 91. mektubu: "Dünyanın en büyük imparatorluğunu devirmek için sadece bir gün, bir saat, bir an gerektiğini düşünen kişi bile buna çok zaman tanımıştır."³²

Gelecek düşüncesiyle ilgili olarak genel güvensizlik iklimine rağmen, *praemeditatio malorum*'un her şeye rağmen bu genel kural için bir istisna olduğu ve yine de bir gelecek düşüncesi olduğu düşünülebilir. Ama, gördüğünüz gibi, ayrıntısıyla bakılırsa, aslında bir gelecek düşüncesi değildir. Bu *praemeditatio malorum*'da söz konusu olan daha ziyade geleceğin önünü kesmektir. Söz konusu olan, düşünce yoluyla sistematik olarak geleceğin boyutlarını iptal etmektir. Çünkü, mesele, açık ihtimalleriyle, bir gelecek değildir. İnsan bütün ihtimalleri, ya da her halükârda en kötülerini göz önünde bulundurur. Söz konusu olan belirsizlikle birlikte bir gelecek değildir. Söz konusu olan kendine olabilecek her şeyi zorunlu olarak olacaktıymış gibi vermektir. Nihayet, söz konusu olan, zamanın akmasıyla ve belirsizlikleriyle, her halükârda ardışıklıklarıyla bir gelecek değildir. Bu ardışık bir zaman değildir, dolaysız, bir noktada yığılmış, başımıza her halükârda gelecek olan dünyanın en kötü bedbahtlıklarının zaten burada olduğunu düşünmeyi gerektiren bir zamandır. Yaşanmakta olan şimdiki zamanla ilgili olarak, bu bedbahtlıkların eli kulağındadır. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi, gelecek düşüncesine bağlı olarak genel bir güvensizlik iklimindeki şey, sıra dışı bir gelecek düşüncesi değildir. Bu, gerçekte, bu güvensizliğin bizzat içinde, geleceğin bir iptali, tüm mümkün olanın, bir tür güncel düşünce sınamasıyla şimdileştirilmesi suretiyle iptal edilmesidir. Geleceği taklit etmek için şimdiki zamandan ayrılmaz: Tüm gelecek kendine, şimdiki zamanmış gibi taklit etmek üzere verilir. Bu, dolayısıyla, geleceğin bir iptalidir.

Geleceği iptal eden bu şimdileştirme, aynı zamanda –bu da, bence, *praemeditatio malorum*'un diğer vechesidir– gerçekliğin bir indirgemesidir. Eğer bütün gelecek bu şekilde şimdileştiriliyorsa, bu onu daha gerçek kılmak için değildir. Tersine, onu olabilecek en az gerçekliğe indirgemek içindir veya, en azından, gelecekte bir kötü olarak göz önüne getirilebilecek veya değerlendirilebilecek olanın gerçekliğini iptal etmek içindir. Burada, Seneca'nın 24. mektubu oldukça ilginçtir. Seneca şunu der: "Aklına iyice sok ki korktuğun her olay aksamadan gerçekleşecektir." Bu mektubun tam başındadır. Lucilius'un bir sıkıntısı vardı: Bir davası vardı ve kaybetmekten korkuyordu. Se-

32 "Felaket hızlı geldiğinde, bir günden bahsetmek çok zaman tanımaktır: Bir saat, bir an İmparatorlukların devrilmesine yeter" (*Lettres à Lucilius*, c. IV, kitap XIV, mektup 91, 6, s. 45).

neca şöyle diyerek onu teselli eder: “Aklına iyice sok ki korktuğun her olay aksamadan gerçekleşecektir” ve dolayısıyla: Davayı kaybedeceksin. Kafana iyice sokman gerekir: Bu az önce sözünü ettiğim olabileceğin en kötüsü kuralıdır. “Kötülük ne olursa olsun, onu düşüncende ölç ve korkunun bilançosunu çıkart: Kesinlikle anlayacaksın ki seni korkutan şeyin önemi yoktur ve uzun sürmez”.³³ Dolayısıyla, Lucilius davayı kaybedeceğini, halihazırda kaybetmiş olduğunu ve en kötü şartlarda kaybetmiş olduğunu düşünmeye davet edilir. Bu bedbahtlığı fiili kılmak için veya daha gerçek kılmak için değil, Lucilius’a olayı ölçmeye ve nihayetinde, olayın önemsiz olduğunu ve uzun sürmeyeceğini keşfetmeye davet etmek için yapılır. Bu aynı mektubun sonunda, tam da bu gelecek düşüncesi ve bu düşünce ile hayal gücü arasındaki ilişkiye dair ilginç bir pasaj vardır. Az önce söylüyordum, gelecekle ilgili bu güvensizlik konusunda güvensizlik duymanın nedenlerinden biri, geleceğin adeta hayal gücüne bir başvuru olmasıdır. Gelecekle ilgili olarak içinde bulunulan belirsizlikten, onu en kötü biçimlerde hayal etme hakkı olmasa bile, en azından imkânı çıkarılır. Pekâlâ, geleceği hem en kötü biçimlerde düşünmemiz gerekir hem de en kötü biçimlerde hayal etmememiz gerekir, daha doğrusu, gelecek hakkında düşünmenin, genel olarak içinde görüldüğü tahayyülden çıkartılması ve en azından bedbahtlık olarak, bir hiç olan gerçekliğine geri götürülmesi için bir çalışma yapmak gerekir. İşte pasaj: “Çocuklara olduğunu gördüğün şey, büyük çocuklar olan bize de olur. Sevdikleri, aşına oldukları ve birlikte oynadıkları insanlar karşılırlarına bir maskeyle çıktıklarında onları korkudan titretirler. Sadece insanların maskesini değil, şeylerin maskesini de kaldırıp gerçek yüzlerini göstermeye zorlamak gerekir. Bana bu kılıçları, bu ateşleri ve çevremizde öfkeyle homurdanan cellat güruhunu göstermek neye yarar? Seni saklayan ve sadece aptalları korkutan ıvır zıvırdan kurtul. Sen, az önce kölemin veya hizmetçi kızın meydan okuduğu ölümsün. Ne! Gözümün önüne yine debdebeyle kırbaçlarını ve işkence aletlerini, tek tek her ekleme onu yerinden sökmek için uyan aletleri, insanı parça parça doğrayan gereçleri mi yayıyorsun? Bütün bu korkulukları bir kenara koy; işkenceden parçalanmışların homurdanmalarını, kırık yalvarışlarını, keskin çığlıklarını sustur. Sen, bu damla hastasının nefret ettiği, sindirim hastasının lezzetlerin tam ortasında ıstırabını çektiği, genç kadının doğururken tahammül ettiği acısını; dayanabilirsem hafif, dayanamazsam kısa acı.”³⁴ Dolayısıyla, burada ölüme bir hitap vardır, hakkında düşündüğümüzde bize bütün bu işkence alet edevatı,

33 *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap III, mektup 24, 2 (s. 101-102).

34 *Id.*, mektup 24, 13-14 (s. 106).

kılıçlar, acılar, vb. ile görünen ölüm. *Praemeditatio malorum* egzersizi buradan başlamalıdır, ama muhayyel bir dünya oluşturmak için değil. Tersine, ölümü indirgemek ve kendine bir kılıcın arkasında ne olduğunu, işkencede maruz kalınan acının ne olduğunu sormak için. Bütün bu korkuluğun maskesini indirelim, ne buluruz? Doğuran bir kadınınkinden, eklemlerinden acı çeken bir damla hastasınınkinden, vb. çok da farklı olmayan küçük bir acı. Bundan fazla bir şey değildir ve –belki ölümden deneyimlenecek bu acı– “dayanabiliyorsam hafif, dayanamıyorsam kısadır”. Bu, bildiğiniz gibi, kadim Stoacı aforizmadır: Bir acı ya dayanılamayacak kadar şiddetlidir (hemen ölünür, dolayısıyla kısadır).³⁵ Ya da tahammül edilir türdenise, bizi öldürmüyorsa, hafiftir. Sonuç olarak, her halükârda, hiçliğe olmasa bile en azından olacak en küçük varlığa indirgenmiş olur.

Dolayısıyla, görüyorsunuz ki *praemeditatio malorum* geleceğin muhayyel bir düşüncesi değildir. Geleceğin iptal edilmesi ve muhayyel olanın, kendisine doğru dönmüş olunan kötülüğün basit ve çıplak gerçekliğine indirgenmesidir. Güncellik taklidi yaparak geleceğin önünü tıkamak, onu hayali olarak soyarak gerçekliğini indirgemek, bence, *praemeditatio malorum*’un amacı budur. Olay meydana geldiğinde, eğer uyarılmamış olsaydık ruhumuzu heyecanlandıracak ve sıkıntı verecek tüm temsilleri, olayın katı hakikatine indirgemeye yarayacak bir hakikatle böyle teşhizatlanılabilir. Gördüğünüz gibi *praemeditatio malorum* bir *paraskeuê*’dir. Bir *paraskeuê* biçimi, bu düşünce egzersizinde fiili hale getirdiğimiz şeyin gerçeksizliğinin sınanmasıyla gerçekleşen bir hazırlanmadır. O halde, birazdan, biraz da bunun uzantısı olan bir başka egzersize geçeceğim: ölümün meditasyonu, ölüm egzersizi. Arında, hızlıca vicdan muhasebesi.

35 Seneca’nın kendisinde benzer bir fikir bulunur (örneğin, bkz. 78. mektup: “Hangisini tercih edersin? Hastalığın uzun mu yoksa şiddetli ve kısa olmasını mı? Uzunsu ara verir; nefes almaya izin verir, sana uzun süreler tanır, gelişimise şaşmaz: bir yükseliş döneminden sonra düşüş dönemi gelir. Eğer kısa ve hızlıysa, işte alternatifler: Ya ölür gider ya da seni öldürür. O var olmaktan çıksa ya da ben çıksam, ne fark eder? Her iki durumda da acı sona erer” (*Lettres à Lucilius*, c. III, kitap IX, mektup 78, 17, s. 77). Yine de, bu temanın, hafif acının uzun süresini aşırı acının kısa süresiyle kıyaslayan Epikürosçu önermelerden geniş bir biçimde esinlendiğine işaret etmek gerekir: “Acı tende kesintisiz bir şekilde kalmaz, ama aşırı acı sadece çok kısa bir süre için kalır” (Maxime Capitale IV, Épicure, *Lettres et Maximes*, a.g. edisyon, içinde, s. 231); “Her acı kolayca küçümsenebilir: Güçlü bir ıstırap veren kısa sürer, tende kalanın ıstırapı hafiftir” (Sentence Vaticane 4, *Lettres et Maximes*, s. 249).

24 Mart 1982 Dersi

İkinci Saat

Ölüm üzerine meditasyon: ok biçimli ve restrospektif bakış. – Sene-
ca ve Epiktetos'ta vicdan muhasebesi. – Felsefi asetiklik. – Biyotek-
nik, kendinin sınanması, dünyanın nesneleştirilmesi: Batı felsefesi-
nin meydan okumaları.

Kötülüklerin bu ön meditasyonunun sınırında, elbette, felsefenin bir *topos*'u olmaya devam ettiği için size kısaca söz edeceğim, ölümün meditasyonu vardır. *Meletê thanatou*'nun, elbette, İmparatorluk dönemi başında veya Helenistik dönemde tanımlandığı ve düzenlendiği haliyle kendilik pratiği içinde ortaya çıkmadığına işaret etmek isterim: Ölüm meditasyonu Platon'da, Pythagorasçılarda, vb. vardır.¹ Sonuç olarak, şimdi size kısaca söz edeceğim bu ölüm meditasyonunda söz konusu olan, binlerce yıllık bu pratiğin genel ve eksiksiz bir tarihini vermekten ziyade, Helenistik ve Roma dönemleri kendilik pratikleri içinde ona verilmiş olan tonlama, anlam ve biçimlerde meydana gelen bükülmeleri hatırlatmaktır. Ölümün meditasyonu, genel biçimi altında, şu çok basit [ilk nedenle] kötülük varsayımı, kötülük ön meditasyonu ile eşbiçimlidir: Elbette, ölüm sadece mümkün değil, zorunlu bir olaydır. Ölüm sadece belirli bir önemi olan bir olay değildir: İnsan için mutlak önemdedir. Nihayet, ölüm, iyi bilindiği gibi, her zaman, her an gelebilir. Dolayısıyla, *meletê thanatou* yoluyla hazırlanılması gereken, kelimenin mü kemmel anlamında bedbahtlık olarak bu ölüm olayıdır. *Meletê thanatou* aynalıklı bir egzersiz oluşturacak ve kötülüklerin ön meditasyonu onun içinde veya onun yoluyla en üst noktasına ulaşacaktır. Ama ölüm üzerine meditas-
yonda spesifik bir şey vardır ve ben de bunu göstermek istiyorum. Aslında,

1 Bu nokta üzerine (Platoncu *meletê thanatou* – *Phaidon*, 67e ve 81a – ve arkaik kökleri), bkz. J. P. Vernant'ın eski ama temel makalesi "Le fleuve 'amélès' et la 'meletê thanatou'", *Mythe et Pensée chez les Grecs*, op. cit., c. I, içinde, s. 108-123.

çok özel bir yeri olan ve çok önem atfedilen bu ölüm meditasyonunda, bu ölüm egzersizinde, kötülüklerin başka meditasyon veya ön meditasyon biçimlerinde bulunmayan bir şey ortaya çıkar. Bu şey, ölümün veya yaşamımızda ölümün fiili hale getirilmesinin bakış açısından kendimize dair belirli bir bilinç edinme biçiminin veya kendimize yönelik belirli bir bakış biçiminin olabirliğıdir. Aslında, Stoacılar da ölüm meditasyonunun ayrıcalıklı biçimi, bildiğiniz gibi, *praemeditatio malorum* şemasına uygun olarak ölümün burada olduğunu ve son günün yaşandığını düşünme egzersizidir. Burada Seneca'nın ilginç bir mektubu vardır. Bu da 12. mektuptur. Seneca, mektubunda, epey uzun zamandır Antik düşüncede oldukça genel olan bir tür spekülasyona, bir tür temaya gönderme yapar. Buna göre, bütün yaşam uzun bir günden başka bir şey değildir ve bu gün içinde, elbette, sabah çocukluk, öğlen olgunluk ve akşam yaşlılıktır; her ay da bir tür gündür ve, kısaca, bir gün, tek bir günün akışı tüm bir yaşam zamanının veya bir insan yaşamında düzenlenen farklı zamanların, farklı sürelerin düzenlenme modelini oluşturur.² Pekâlâ, Seneca'nın 12. mektupta Lucilius'u davet ettiği egzersiz, gününü sanki o gün içinde sadece tüm bir ay, tüm bir yıl değil de tüm yaşam akıyormuş gibi yaşamaktır. Günün yaşanmakta olan her saatini yaşamın bir yaşı olarak görmek gerekir. Öyle ki günün akşamına gelindiğinde adeta yaşamın akşamına da, yani ölüm anına gelinmiş olacaktır. Son gün egzersizi budur. Bu sadece kendine "Ah! Bugün ölebilirim!", "Tahmin etmediğim ölümcül bir şey gelebilir başıma" demek değildir. Hayır, söz konusu olan, gününü sanki her an, yaşamın büyük gününün anıymış ve günün son anı, varoluşun son anıymış gibi düzenlemek, deneyimlemek gerekir. Eğer günü bu model üzerinden yaşamak becerilebilirse, günün bittiği an, uyumaya hazırlandığımız an neşeyle ve güler yüzle "Yaşadım" diyebiliriz. Marcus Aurelius şöyle yazar: "Ahlâki mükemmeliyet (*teleiôtês tou êthous*) her günü sanki son günmüş gibi geçirmeyi içerir."³

Ölümün meditasyonuna ve bu tür egzersize önemini, özel anlamını veren şey, tam da bireyin kendini iki biçimde algılamasıdır. İlk olarak, bu egzer-

2 "Bir gün yaşamın bir evresidir. Bütün varoluş dönemlere bölünür; eşitsiz ve eşmerkezli olan belirli dairelerden oluşur. Birinin işlevi bütün diğerlerini kucaklamak ve çevrelemektir; doğumdan son güne kadar uzanır. İkincisi gençlik yıllarını kapsar. Üçüncüsü, bütün çocukluğu çevreler. Devamında, ideal birim olan yıl gelir, çoğalarak yaşamın bütününi oluşturan tüm anların toplamı. Daha küçük bir çember ayı çevreler. En kısa çizgi, günün tarif ettiğidir, ama gün de, diğerleri gibi, başından sonuna, doğumundan batımına gider. [...] O halde, her günü gidişi tamamlayacakmışçasına, yaşamımızın sonu ve nihai sonucuyumüşçasına düzenleyelim. [...] Uyumaya giderken, neşeyle, güler yüzle şunu diyelim: "Yaşadım, talihin bana bahsettiği güzergâhı tamamladım." (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap I, mektup 12, 6-9, a.g. edisyon, s. 41 43).

3 Marc Aurele, *Pensées*, VII, 69, a.g. edisyon, s. 81.

siz şimdiki zamana kuşbakışı ve anlık bir bakış atmayı, yaşamın süreminden, faaliyetlerin akışından, temsiller akımından bir kesit almayı mümkün kılar. Yaşanan anın veya yaşanan günün sonuncusu olduğunu düşünerek şimdiki zaman, adeta bir anda dondurulur. Ölümün bu kesintisiyle sabitlenmiş olan o andan itibaren, şimdiki zaman, an veya gün gerçeklikleriyle belirecektir, daha doğrusu: değerlerinin gerçekliğiyle. Yapmakta olduğum şeyin değeri, düşünce-min değeri, faaliyetimin değeri, eğer onları sonuncuymuş gibi düşünmekteysem açığa çıkacaktır.⁴ Epiktetos şunu der: “Hastalıkla ölümün bizi tam bir işin ortasında yakalaması gerektiğini bilmiyor musun? Emekçiye emeğinde, denizciyi denizde seyrederken yakalarlar. Peki sen, hangi meşguliyette yakalanmak istersin? Çünkü seni bir meşguliyette yakalaması lazım. Eğer şimdikinden daha iyi bir meşguliyette yakalanabilirsen [ölüme yakalanabilirsen; M.F.] onu yap.”⁵ O halde, görüyorsunuz ki egzersiz şudur: Ölümün sizi bir şey yapmakta olduğunuz anda yakalayacağını düşünmek. Kendi meşguliyetiniz üzerine bu ölüm bakışı türüyle, bu meşguliyetin ne olduğunu değerlendirebilirsiniz ve eğer ölüm anında yapmakta olabileceğiniz daha güzel, daha değerli bir meşguliyet olduğunu düşünürseniz, onu seçmeniz ve sonuç olarak her an ölmek için kendinizi en iyi duruma getirmeniz [gerekir]. Marcus Aurelius şunu yazar: Her eylemi sonuncuymuş gibi yaptığınızda, eyleminiz “bütün hafifliğinden”, aklın imparatorluğuna karşı” duyduğu bütün “tiksintiden”, “yanlışıktan” kurtulacaktır. “Bencillikten ve kadere küsmekten” azade olacaktır.⁶ Dolayısıyla: Fırlı bakış, zamanın geçişinden bir kesit, yapılmakta olan eylemin temsiliyi kavrama. İkinci olarak, ölümün insanın kendisine yönelik olarak sağladığı ikinci bakış imkânı, biçimi, artık bu anlık ve kesit olarak bakış değil, geriye doğru yaşamın bütününe bakıştır. Ölüm anındaymış gibi kendini sınarken, kendi yaşam bütününe ne olduğuna bir bakış atılabilir. Böylece hakikat, daha doğrusu bu yaşamın değeri ortaya çıkabilecektir. Seneca: “Yaşamım boyunca yapı bildiğim ahlâki ilerleme üzerine, sadece ölüme inanıyorum. Kendi kendimin yargıcı olacağım ve dilimde ve gönlümde erdem olup olmadığını göreceğim

4 Burada, bir nevi aks-i seda olarak, her eylemi, sonuncu olma kapasitesinde değil sonsuz kere tekrarlama kapasitesinde değerlendirmeyi hedefleyen Nietzscheci ebedi dönüşün *credo*'suna ıyınmak mümkün değildir: “Eğer bu düşünce [ebedi dönüş düşüncesi] seni ele geçirdiyse, seni belki de nüşdürür belki de yok eder; her şey için sorardın: ‘Bunu istiyor musun? tekrar istiyor musun? bu kere? her zaman? sonsuza dek?’ ve bu soru sana kesin ve korkunç bir ağırlık yüklerdi” (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, kitap IV, aforizma 341, çev. A. Vialatte, Paris, Gallimard, s. 17).

5 *Épictète, Entretiens*, III, 5, 5, a.g. edisyon, s. 22.

6 “Her eylemi sonuncuymuş, bütün hafifliğinden, aklın imparatorluğuna karşı duyduğu bütün tiksintiden, yanlışıktan, bencillikten, kadere küskünlükten kurtulmuş olarak yaparsan, [diger meşguliyetlerden] kurtulacaksın.” (Marc Aurèle, *Pensées*, II, 5, s.11-12).

[...]. Vaktini boşuna harcayıp harcamadığını, yaşamını kaybettiğinde göreceksin.”⁷ Dolayısıyla, bu geriye bakışı ve dünyaya değer biçen bu ezbere almayı mümkün kılan şey ölüm düşüncesidir. Burada da, görüyorsunuz ki, ölüm gelecek düşüncesi değildir. Ölüm egzersizi, ölüm düşüncesi yaşama ya şimdiki zamanın değerini kavramayı sağlayan kesit bakışıyla bakmak ya da yaşamı bütünleştirecek ve onun olduğu haliyle görünmesini sağlayacak büyük ezber döngüsünü işleme koymak için bir araçtan ibarettir. Tam bir gelecek düşüncesi değil, ama ölmekte olan bana dair bir düşünce olması gereken bu ölüm düşüncesinde işleme konan şey şimdiki zaman üzerinde yargıda bulunmak, geçmiş değeri değerlendirmektir. İşte oldukça bilinen bir şey olan *meletê thanatou* hakkında hızlıca söylemek istediklerim bunlardı.

Şimdi size sözünü etmek istediğim diğer egzersiz biçimi olan vicdan muhasebesine geçmek istiyorum.⁸ Bana öyle geliyor ki bundan birkaç yıl önce söz ettim.⁹ Dolayısıyla, burada da oldukça şematik gideceğim. Biliyorsunuz ki vicdan muhasebesi eski bir Pythagorasçı kuraldır ve, pratik olarak, vicdan muhasebesi hakkında konuşan hiçbir Antik Çağ yazarı bunu, Pythagoras’ın, muhtemelen bazı eklemelerle alıntılanan, ama ilk ve hakiki anlamı şu olan dizelere göndermede bulunmadan yapmamıştır: Gün boyunca yaptığın her şeyi inceleyerek tatlı bir uykuya hazırlan. Maalesef, metni getirmeyi unuttum.¹⁰ Pythagoras’ın bu metnin şu anlama geldiğini fark etmeliyiz: Vicdan muhasebesinin temel işlevi uykudan önce düşüncüyü arındırmayı sağlamaktır. Vicdan muhasebesi, yapılmış olanı yargılamak için yapılmaz. Elbette, vicdan azabı gibi bir şeyi harekete geçirmeye yönelik değildir. Ne yapıldığı düşünülürken ve sonuç olarak, bu düşünce yoluyla içimizde olabilecek kötülüğü dışarı atarak, kendimizi arındırıp ve sakın bir uykuyu mümkün kılarız. Vicdan muhasebesinin uykunun arılığı için ruhu arındırmasına dair bu fikir, rüyanın daima ruhun hakikatini ele verdiği fikriyle ilintilidir.¹¹ Bir ruhun arı olup ol-

7 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, c. I, kitap III, mektup 26, 5-6 (s. 116).

8 Bu tema üzerine bkz. *Le Souci de soi*, op. cit., s. 77-79.

9 Bkz. Collège de France’ta 12 Mart 1980 dersi: Foucault, Pythagorasçı-Stoacı muhasebe ile Hristiyan muhasebe arasındaki indirgenemez kopukluğa (egzersiz alanı, araç ve amacı kapsayan üçlü düzeyde) işaret etmeye özen göstererek Hristiyanlığa özgü günahların dile getirilmesi-kendilik keşfi eşleşmesinin bir arkeolojisini yapmayı deniyor.

10 “Tatlı uykunun gözlerine dalmasına izin verme / gün içinde yaptığın her şeyi incelemeyi önce / Nerede hata yaptım? Ne yaptım? Yapmam gereken neyi yapmadım? / Birinciden başlayıp geç üzerlerinden. Der arından / Hata yapmışsan eğer, azarla kendini; ama iyi davrandıysan eğer, kutla kendini / Bu buyrukları uygulamak için çalış, düşün onları; sevmelisin onları / Tanrısal erdemin peşine takacaklar seni” (Pythagore, *Les Vers d’or*, çev. M. Meunier, a.g. edisyon, s. 28).

11 Bkz. *Le Souci de soi*, s. 25-26.

madığı, huzursuz olup olmadığı rüyada görülür. Bu Pythagorasçı bir fikirdir,¹² ayrıca *Devlet*'te bulduğunuz bir fikirdir.¹³ Bu, bütün Yunan düşüncesinde yenden bulacağınız ve 4. veya 5. yüzyıl manastır pratik ve egzersizlerinde hâlâ mevcut olacak bir fikirdir.¹⁴ Rüya ruhun arılığının sınanmasıdır. Burada da (tıpkı *meletê thanatou*'da olduğu gibi) ilginç olan, Pythagoras'ın tavsiye ettiği bu eski vicdan muhasebesi şemasının Stoacılar da oldukça farklı bir anlam kazanacak olmasıdır. Stoacılar da vicdan muhasebesi iki biçim altında, sabah muhasebesi olarak ve akşam muhasebesi olarak ortaya çıkar; ayrıca, Porphyrios'a göre Pythagorasçılarda da bir sabah ve bir de akşam muhasebesi vardır.¹⁵ Her halükârda, Stoacılar da, sabah muhasebesinin, örneğin Marcus Aurelius'ta *Düşünceler*'in V. kitabının hemen başında formüle edildiğini, gündeme getirildiğini görürsünüz.¹⁶ Bu muhasebede söz konusu olan asla gece boyunca veya bir önceki gün yapılmış olanın üzerinden geçmek değildir; bu, yapılacak olanın muhasebesidir. Sanırım, bu sabah muhasebesi, söz konusu kendilik pratiğinde gerçekten de geleceğe dönük bir egzersizin olduğu tek zamandır. Ama bu, yakın ve dolaysız bir geleceğe dönüktür. Söz konusu olan önceden, gün boyu yapılacakların, taahhütlerin, verilmiş randevuların, karşılaşılabilecek görevlerin üzerinden geçmektir: Bu eylemler için konmuş amaçları, bütün varoluş boyunca her zaman akılda tutulması gereken genel erekleri ve sonuç olarak, bu kesin amaçlar ile bu genel erekler bakımından kendini gösterecek durumlarda hareket etmek için alınması gereken tedbirleri hatırlamak. Peki, işte sabah muhasebesi. Akşam muhasebesi ise işlevleri ve biçimleri

12 Bkz. 12 Ocak Dersi, Birinci Saat.

13 "Ruhun bu iki kısmını [ıştah ve öfke] yatıştırdıktan ve bilgeliğin bulunduğu üçüncüyü uyardıktan sonra ve nihayet kendini istirahat verdiğinde, ruh, en iyi bu koşullarda, biliyorsun, hakikate ulaşır." (Platon, *La République*, kitap IX, 572a-b, çev. E. Chambry, a.g. edisyon, s. 48).

14 Foucault, ayrıcalıklı gönderme olarak Artemidorus'un *Enirocritique* metnini almak suretiyle Yunan kültüründe bu rüya sorunu üzerinde çalışmıştı (bkz. *Le Souci de soi*, s. 16-50). Bu sorunun genel bir sunumu için, bkz. S. Byl, "Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidor", *Les Études classiques*, 47, 1979, s. 107-122.

15 "Onun [Pythagoras'ın] üzerinde iyi düşünmeye teşvik ettiği özellikle iki an vardı: Uykudan önceki an ile uykudan sonra kalkma anı. Her ikisinde de, kendine geçmiş eylemlerin hesabını vermek ve geleceği görmek için, ya daha önce yapılmış olan ya da gelecekteki edimleri incelemek gerekiyordu" (Porphyre, *Vie de Pythagore*, çev. E. des Places, a.g. edisyon, § 40, s. 54). Ayrıca bkz. Iamblichus tarafından verilen uzun sabah incelemesi tarifi, *Vie de Pythagore*, çev. L. Brisson ve A. Ph. Segonds, a.g. edisyon, § 165, s. 92; hatırlanabilir ki Pythagoras için: "kalkmanın yatmaktan daha fazla değeri vardır" (Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, kitap VIII, 22, çev. yay. haz. M.-O. Goulet-Cazé, a.g. edisyon, s. 960).

16 "Sabah kalkmak rahatsızlık verdiğinde, şu düşünceyi getir aklına: İnsan işi yapmak için uyandırm. Yapmak için yarattığım, dünyaya geldiğim şeyi yapmaya gittiğim için öfkeli mi olacağımı? Bunun için mi yarattıldım, yatmak ve yorganın altında sıcak kalmak için mi? (Marc Aurèle, *Pensées*, V, I, s. 41). Bkz. 3 Şubat Dersi, İkinci Saat.

ri itibariyle tamamen farklıdır. Epiktetos tarafından birkaç kez gönderme yapılır ve Seneca'nın *De Ira*'sında iyi bilinen bir örnek vardır.

Size, eminim birkaç yıl önce sözünü ettiğim bu metni hızlı bir şekilde hatırlatıyorum.¹⁷ Seneca için söz konusu olan, her akşam yatma saatinde, etrafındaki her şey sessizken ve her şey sakinken, gün boyu yaptıklarının üzerinden geçmektir. İnsan farklı eylemlerini gözünün önüne getirmelidir. Hiçbir şey, der, gözden kaçmamalıdır. İnsan kendisine hiçbir müsamaha göstermemelidir. Ayrıca, bu muhasebede bir yargıç tutumu alınacaktır; Seneca, kendini hem yargıç hem de sanık olduğu, kendi mahkemesine çıkardığını söyler. Günün bütün eylemleri üzerinden geçilmesinin ve insanın kendi mahkemesinde yargılanmasının gerekli olduğu bu vicdan muhasebesi programında, Hristiyanlıkta ve özellikle 12. yüzyıldan itibaren, yani kefaretin aşına olduğumuz hukuki biçimi almasından ve bu kefarete, yapılan her şeyin geriye dönük olarak formülasyonunu ve kefare mahkemesine çıkarılmasını gerektiren itiraf ile günah çıkarma pratiklerinin eşlik etmesinden itibaren, Hristiyanlıkta bulunacak olan şeye çok yakın bir tür araştırma, bir tür pratik olduğu izlenimi edini-
lir.¹⁸ Bana öyle geliyor ki burada bütün bunların kalıbı vardır. Ama aslında, dikkatinizi çekmek istediğim şey, Seneca'daki incelemenin, daha sonra Hristiyan Ortaçağ'ın kefare mahkemesindeki vicdan muhasebesinde bulunacak olan şey ile çok dikkate değer farklılıklar gösterdiği-
dir. Aslında, ilk olarak Seneca'nın günlüğüne not aldığı eylem ve hataların doğasının ne olduğunu fark etmek gerekir. Seneca örnekler verir. Şöyle der: Hatırlıyorum, bir dostla sohbet ve tartışma esnasında, ona ahlâki bir ders vermeye, ilerlemesine, kendini düzeltmesine yardım etmeye çalışıyordum, ama işte [...] onu kırdım. Başka örnek: İnsanlarla tartışmaya, onları doğru olduğuna inandığım belirli şeylere ikna etmeye büyük zaman ayırdım. Ama aslında bu insanların anlama gücü yoktu ve sonuç olarak, vakit kaybettim.¹⁹ Bu iki hatanın, yine de, çok ilintili

17 Foucault Seneca'nın bu metninin (*De Ira*, III, XXXVI) analizini Collège de France'taki 12 Mart 1980 dersinde yapar. Ama, Foucault her ne kadar 1980'de geliştirilmiş çok sayıda unsuru (özellikle: hukuki olmaktan çok idari bir söz dağılımı, suç isnat etmenin yokluğu) 1982'de tekrar kullansa da, analizin çerçevesi, biraz farklıdır. 1980'de Seneca'nın dispozitifinin Freud'a karşı olan veçhesinde (sansür sadece iyi bir uyku için iyi unsurları muhafaza etmeye yarar) ve bu inceleme tarafından yapılan gelecek ufku projeksiyonunda ısrar eder (gizli bilinç sırlarını ortaya çıkarmak için değil, tohum halindeki rasyonel eylem şemalarını büyütme için inceleme yapılır. Helenistik ve Hristiyan vicdan muhasebesi arasındaki temel karşıtlık 1980'de şu alternatifin etrafında döner: özerklik/itaat. Bu metin üzerine bkz. *Le Souci de soi*, s. 77-78.

18 Bkz. 19 Şubat 1975 Dersi, *Les Anormaux*, op. cit. içinde.

19 "Bu tartışmada çok sert konuştun; artık cahillerle kavgaya girme; hiçbir zaman öğrenmemiş olanlar öğrenmek istemez. Şu adamı gereğinden fazla azarladın; onu düzeltmedin ama hakaret ettin; gelecekte sadece söylediğin şeyin doğru olduğuna değil, söylediğin kişinin anlama gücü olup olma-

olduğunu görmek çok ilginçtir. İlk olarak, görüyorsunuz ki yaptığı, her halükârda not aldığı hatalar, esas olarak vicdan muhasebesi faaliyetini ilgilendiren hatalardır. Vicdan muhasebecisi olarak, –tırnak içinde– belirli “hatalar” işlemiştir. Gördüğünüz gibi bu hataları esas olarak teknik yanlışlıklar olarak anlamak gerekir. Kullandığı araçları iyi yönetmeyi, elinde iyi tutmayı becerememiştir. Bir anda çok şedit olmuş, bir diğerinde çok zaman kaybetmiştir. Kendine koyduğu amaçlarla ilgili olarak –birini düzeltmek, bir grup insanı ikna etmek– başarılı olamamıştır, çünkü araçları iyi değildir. Dolayısıyla vicdan muhakemesinde kaydettiği şey, esas olarak, araçlarla amaçlar arasındaki bir yanlış ayarlamadır. Sabah muhasebesi yapılacak işleri, kendine getirilen amaç ve erekler ile kullanılacak araçları tanımlamak, hatırlamaktır. Akşam muhasebesi, sabah programlanmış ve göz önüne getirilmiş eylemlerin bilançosu, gerçek bilançosu olarak [ilkine] cevap verir. İkinci olarak, Seneca’nın metninde hukuki, hatta yargısal türden belirli metaforlar varsa da, aslında, kullanılan temel nosyonların hukuki olmaktan çok idari olduğuna işaret etmek gerekir. Elbette, yargıç olduğunu ve kendi mahkemesine çıktığını söyler, yargıç olarak çıktığını ve sanık olarak hazır bulunduğunu söyler. Ama pratiğini yaptığı muhasebeyi tanımlayan farklı işlemlere gönderme yaparken hukuki olmayan, her şeyden önce idari olan terimler kullanır. “Sarsmak” anlamına gelen, ama idari terimlerle şu anlama gelecek olan *excutire*²⁰ fiilini kullanır: Bütün hatalarını ortaya çıkarmak için bir hesabı, defter tutma usulünü yeniden incelemek; Teftiş etmek, bir ordunun, bir askeri kampın geminin, vb. teftişini yapmak anlamında teknik bir fiil olan *scrutari*²¹ fiilini kullanır. Biraz aynı tür faaliyete benzeyen *speculator*²² terimini kullanır (*speculator*, müfettiştir). Tam olarak şu anlama gelen *remeteri*²³ terimini kullanır: Bir iş bittikten sonra, yeniden ölçü alan, işin doğru yapıp yapılmadığına, bedelin yapılan işe değip değmediğine, vb. bakan bir müfettiş gibi yeniden ölçü almak. Dolayısıyla kendi üzerinde egzersizini yaptığı şey idari bir teftiş çalışmasıdır. Nihayet, not edilmesi gereken üçüncü nokta, kendine suçlama getirmiyor olmasıdır.²⁴ Hatta kendisi için

diğına bak. Erdemli insan uyarıları sever, kötüler bir yönlendiriciye tahammül edemez.” (Sénèque, *De la colère*, III, XXXVI, 4, çev. A. Bourgerie, a.g. edisyon, s. 103).

20 “Bütün günü dikkatle incelemekten (*excutiendi*) daha hoş bir şey var mıdır?” (*id.*, III, XXXVI, 2, s. 103).

21 “Işık söndüğünde ve benim davranışlarıma alışık olan karım sustuğunda, bütün günü inceliyorum” (*id.*, III, XXXVI, 3, s. 103).

22 “[Zihin] kendini casus (*speculator*), kendi töresinin gizli sansürçüsü yaptığında [...] bu kendilik incelemesini hangi uyku izler?” (bkz. *yukarıda*, not 20).

23 “Yapıklarını ve söylediklerimi ölçüyorum (*remetior*)” (bkz. *yukarıda*, not 21).

24 “Yeniden yapınmaya dikkat et. Bu seferlik seni affediyorum” (*id.*, III, XXXVI, 4, s. 103).

kendini suçlamanın söz konusu bile olmadığını söyler. Sadece şunu der: Hiç bir şeyi atlamıyorum, yaptığım her şeyi hatırlıyorum, müsamaha göstermiyorum, ama kendimi cezalandırmıyorum da. Kendime sadece şunu diyorum: Artık yaptığını yapmaman gerekir. Niçin? İşte, der Seneca, çünkü dostlara suçlamak üzere hitap edildiğinde, amaç elbette onları kırmak değil, ilerlemelerini sağlamaktır. Birisiyle tartışıldığında, bu ona bir hakikati aktarmak içindir. Dolayısıyla, kendimi benzer durumlarda bulursam, kendime bu erekleri, gayeleri hatırlatmalıyım ki bundan böyle eylemlerim onlara uygun olsun. Sonuç olarak, gördüğünüz gibi bu öncelikle temel eylem kurallarının harekete geçirilmesi, akılda tutulması gereken erekler ile kendine getirilebilecek dolaysız amaçların harekete geçirilmesidir. Bu anlamda, vicdan muhasebesi bir hafıza egzersizidir, sadece gün boyunca olup bitenlerin değil, her zaman akılda tutulması gereken kuralların da hafızada tutulması. Öte yandan, bu vicdan muhasebesi, kuralların harekete geçirilmesi ve yapılan şeyin hatırlanması sayesinde, kendine hatırlatılan kurallar ile yapılan eylemler arasındaki [uyumsuzluğu değerlendirerek], nerede olunduğunun ölçülebildiği bir tür sınamadır: Hâlâ büyük bir çaba mı sarf etmek gerekiyor, hedef hâlâ uzak mı, bilgi alanında sahip olunan hakikat kuralları eyleme tercüme edilebildi mi? Hakikatin etik öznesi olarak neredeyim? Hangi ölçüde, nereye kadar, hangi noktaya kadar eylem öznesi ve hakikat öznesi olarak gerçekten de özdeş olma gücüne sahip olan birisiyim? Veya: Hangi noktaya kadar bildiğim ve yaptığım vicdan muhasebesi üzerinden kural olarak hatırladığım için bildiğimi doğruladığım hakikatler, gerçekten de tüm gün boyunca, tüm yaşamım boyunca davranışımın eylem biçimleri, eylem kuralları, eylem ilkeleridir? Bu düşünce biçimindeki çileci işlemlerin, bence, temelini oluşturan bu hazırlanmada neredeyim? Hakikatin etik öznesi olarak kendimi hazırlamada neredeyim? Hakikat bilgisi [*connaissance*] öznesi ile doğru eylemin öznesini kendimde tam olarak üst üste getirmeyi, keşistirmeyi sağlayan bu işlemde neredeyim?

Vicdan muhasebesinin bu anlamı taşımasının ve hakikatin etik öznesinin kurulmasında daimi barometre, her akşam alınması gereken ölçü olmasının, elbette, başka örnekleri de bulunur. Örneğin, aklımda Epiktetos'un Pythagoras'ın dizelerini alıntılıdığı metin var. Epiktetos, Pythagoras'ın vicdan muhasebesi üzerine dizelerini alıntılar: tatlı bir uykuya hazırlanmak için, vb. Ama Pythagoras'ın bu metnini hangi bağlamda sunduğunu görmek çok gariptir. Şöyle başlayan sohbetin başında sunar: "Kendini ihtiyaç hissettiren yargıyı daima elde hazır bulundurmak gerekir: Sofrada sofrayla ilgi her şeye dair yargıyı elde hazır bulundurmak gerekir; banyodayken, banyoda nasıl

davranılacağına dair bütün yargıları elde hazır (*prokheiron*) bulundurmak gerekir. Yataktayken yatakta nasıl davranılacağına dair bütün yargıları el altında (*prokheiron*) bulundurmak gerekir.”²⁵ Epiktetos bu noktada, bu genel ilke içinde veya ondan hareketle Pythagoras’ın dizelerini alıntılar: Davranış ilkelerini, davranış kurallarını *prokheiron* bulundurmak. Vicdan muhasebesinin pratiği bu amaçla, bu erekle yapılacaktır: Davranışımızı belirlememizi sağlayacak doğru söylemleri kendimize hazır hale getirmek. Epiktetos, Pythagoras’ın dizelerini alıntılar ve alıntıladıktan hemen sonra şunu der: “Bu dizeleri, onlardan faydalanacak şekilde hatırlamak gerekir, yoksa sadece nutuk atmak için değil. Aynı şekilde, ateşimiz varken, bu duruma uygun yargıları elde hazır bulunduralım.” Biraz ileride de, davranış için kendine bir doğru söylem dispoziitifini hazırlama mecburiyeti üzerine tüm bu paragrafı tamamlamak üzere, şunu ekler: Felsefe yapmak kendini hazırlamaktır.²⁶ “Felsefe yapmak, kendini hazırlamaktır”; felsefe yapmak dolayısıyla, bütün yaşamın bir tür sınama olarak görüleceği bir eğilime girmektedir. Asetikliğin, elimizde hazır olan egzersiz bütününün anlamı, her zaman ve sonuna kadar, bir sınama yaşamından ibaret olan bu yaşama daimi olarak hazırlanmaktadır – yaşamın bir sınama olması anlamında.

İnsanın kendisine bir *tekhnê* (bir yaşama sanatı) vermesine dair genel ilkenin, genel temanın içinde ortaya çıkan ünlü o *epimeleia heautou*’nun, o kendilik kaygısının, adeta *tekhnê tou biou* tarafından tanımlanmış bütün alanı ele geçirdiği anın burası olduğuna inanıyorum. Yunanlıların, birçok yüzyıldan, Klasik Çağ’ın başından beri farklı biçimler altında, yaşam tekniklerinde aradığı şey, bu *tekhnê tou biou* şimdi, bu düşünce biçiminde, kendi için kaygılanma ilkesi tarafından ele geçirilmiştir ve kendi için kaygılanmak, öngörülmemiş bir dizi olay için, bu olayları kaçınılmaz bir zorunluk içinde fiili hale getiren belirli egzersizlerin pratiğini yaparak teçhizatlanmaktadır. Bu egzersizlerde olaylar, tam bir asgari varoluşa indirgenmek üzere sahip olabilecekleri hayali gerçeklikten yoksun kılınır. Varoluş da bu egzersizlerde, bu egzersiz oyunuyla bütün yaşam boyunca bir sınama olarak yaşanabilir. Bütün bunları özetlemek için, kısaca, bu felsefi çilenin [*ascèse*] –anlamlarını ve bazı ana ilkelerini vermeye çalıştığım asetik sistemin– hiç de, nihai olarak kendinden vazgeçme noktasına kadar götürmesi gereken zorunlu vazgeçmeleri kendi düzenlerinde sabitleme işlevini taşıyan Hristiyan çilesiyle aynı türden olmadığını söyleyeceğim. Dola

²⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 10, 1 (s. 38).

²⁶ “Ama felsefe yapmak nedir? Bütün olaylara kendini hazırlanmış olmak değil mi?” (*id.*, III 10, 6, s. 39).

yısıyla, bu çok farklıdır, ama yine de bu basit ayırmada kalmak ve felsefi çilenin kendinin eğitimi [*formation*] için bir egzersizden ibaret olduğunu söylemek yeterli olmayacaktır. Felsefi çilenin, doğru bilgi öznesini doğru eylem öznesi olarak kurmanın belirli bir biçimi olduğunu düşünüyorum. Kendini aynı anda hem doğru bilgi hem de doğru eylem öznesi olarak kurmak suretiyle, sınama olarak algılanan, bilinen ve pratiği yapılan bir dünyada konumlanılır veya böyle bir dünya kendinin bağlaşığı olarak alınır.

Size [bütün bunları] biraz şematik, yoğunlaştırılmış olarak sundum. Oysa, aslında, bunlar oldukça karmaşık ve zaman içinde, yüzyıl yüzyıl sıralanmış bir süreçler dizisidir. Olaylar ile art arda gelişlerinin bu biraz yoğun ve bu nedenle soyut biçimi altında gerçekliğin, Helenistik ve İmparatorluk döneminden itibaren Antik düşüncede, kendilik deneyiminin yeri ve kendiliğinin test edilmesi fırsatı olarak düşünüldüğü hareketi göstermeye çalıştım. Şimdi, hipotez olarak olmasa bile an azından gönderme –her halükârda bir hipotezden biraz daha fazla, bir tezden biraz daha az– noktası olarak, Yunanlılardan bu yana Batı düşünce tarihine özgü nesnellik biçimini anlamak istiyorsak belki, belirli bir anda, klasik Yunan düşüncesinin karakteristik özelliği olan belirli koşullarda dünyanın bir *tekhnê*'nin bağlaşığı haline geldiğini düşünmek gerekir.²⁷ Demek istediğim, belirli bir noktadan itibaren dünya, *tekhnê*'yi veya farklı teknikleri karakterize eden belirli araçlar ve amaçlar sayesinde tanınmak, ölçülmek ve hâkim olunmak üzere, artık düşünülmez olmuştur. İşte, eğer Batı düşüncesine özgü nesnellik biçimi, düşüncenin alacakaranlığında, dünya bir *tekhnê* tarafından değerlendirilip manipüle edildiğinde oluşturulduysa, şunu diyebileceğimizi düşünüyorum. Batı düşüncesine özgü öznellik biçiminin ne olduğu temelleri itibariyle sorgulandığında, Batı'daki bu öznellik biçiminin diğerinin tam tersi bir hareket yoluyla kurulduğunu görürüz: *bios*, onca zaman boyunca Yunan düşüncesi için olduğu şey olmaktan, yani bir *tekhnê*'nin bağlaşığı olmaktan çıktığında; *bios* (yaşam), bir kendilik sınaması biçimi olmak üzere, bir *tekhnê*'nin bağlaşığı olmaktan çıktığında kurulmuştur.

Bios'un,²⁸ yaşamın –şunu kastediyorum: dünyanın varoluşumuz boyunca bize kendini dolaysız olarak göstermesi– bir sınama olması iki şekilde

27 Foucault'nun buradaki örtük göndermeleri, kuşkusuz, çok erken okuduğu ve üzerinde çokça çalıştığı iki ünlü metnedir: Husserl'in *Krisis*'i (1936) (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit.) ve Heidegger'in konferansı, "Tekniğe İlişkin Soruşturma" (1953), *Essais et Conférences*, çev. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 içinde.

28 Foucault, *zoe* (organizmaların özelliği olarak yaşam) ile *bios* (tekniklerin nesnesi olarak varoluş) ayrımını, Collège de France'ta 1981'de verdiği derslerin ikincisinde yapar.

anlaşılmalıdır. Deneyim anlamında sına, yani dünya kendimizi deneyimlediğimiz, kendimizi tanıdığımız, kendimizi keşfettiğimiz, kendimizi kendimize ifşa ettiğimiz şey olarak tanınır. Sına ayrıca şu anlamdadır: bu dünyanın, bu *bios*'un aynı zamanda bir egzersiz olması, ondan hareketle, onun yoluyla, onun sayesinde veya ona rağmen kendimizi yetiştireceğimiz [*former*], dönüş-türeceğimiz bir erek veya bir selamete doğru yol alacağımız, kendi mükemmeliyetimize doğru gideceğimiz şey olması anlamında sına. Dünyanın, bu *bios* yoluyla, kendi kendimizi tanıdığımız bu deneyim olması, kendimizi dönüştürdüğümüz veya kurtardığımız bu deneyim olması, bence bu, *bios*'un bir *tekhne*'nin, yani makul ve rasyonel bir sanatın nesnesi olduğu klasik Yunan düşüncesiyle ilgili olarak çok önemli bir dönüşüm, bir mutasyondur. Dolayısıyla, gördüğünüz gibi farklı dönemlerde, farklı yönlerden gelerek ve farklı hareketlere göre, iki süreç keşişecektir: Dünyanın, bir *tekhne* üzerinden tanınmak üzere düşünölmekten çıktığı bir süreç ile *bios*'un bir sınamanın, bir deneyimin, bir egzersizin bağllılığı olmak üzere bir *tekhne*'nin nesnesi olmaktan çıktığı süreç. Bana öyle geliyor ki, burada, Batı felsefesine sorulan sorunun kökü vardır – ya da söylem ve gelenek olarak felsefeye Batı düşüncesinin getirdiğı meydan okumanın kökü vardır. Meydan okuma şudur: Kendini, *tekhne*'ye hâkimiyete eklemlenmiş bilmenin [*savoir*] nesnesi olarak veren şey, aynı zamanda nasıl olur da olduğumuz öznenin hakikatının tezahür ettiğı, kendini sınadığı ve güç bir şekilde tamamlandığı yer olabilir? *Tekhnê* hâkimiyeti temelinde bilgi [*connaissance*] nesnesi olarak verilen dünya, aynı zamanda hakikatin etik nesnesi olarak “kendiliğın” ortaya çıktığı ve deneyimlendiğı yer olabilir? Eğer Batı felsefesinin sorunu buysa –dünya nasıl hem bilgi [*connaissance*] nesnesi hem de özne için sına yeri olabilir; nasıl olur da dünyayı kendine bir *tekhne* üzerinden nesne olarak veren bir bilgi öznesi, ve bu aynı dünyayı kendine, radikal anlamda farklı bir biçimde bir sına yeri olarak veren bir deneyim öznesi olabilir?– eğer Batı felsefesinin meydan okuması gerçekten de buysa, *Tinin Fenomenolojisi*'nin bu felsefenin doruk noktası olduğunu görürsünüz.* İşte bu yıllık bu kadar. Teşekkürler.

(*) Elyazması burada Foucault'nun söylemekten vazgeçtiğı bir sonuç cümlesi taşır: “Ve eğer *Aufklärung*'un bıraktığı (*Fenomenoloji*'nin mutlaka devrettiğı) görev, nesnel bilgi sistemimizin neyin üzerinde temellendiğini sormaksa, aynı zamanda kendilik deneyimi kipliğinin neyin üzerinde temellendiğini sorgulamaktır.

Dersin Özeti*

(*) Daha önce yayınlandığı yer: *Annuaire du Collège de France, 82e année. Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, (1982), s. 395-406 ve *Dits et écrits, 1954-1988*, der. D. Defert, I. Ewald, J. Lagrange, cilt 4, Gallimard, Paris, 1994, s. 353-365.

Bu yılki ders kendiliğin yorumbilgisi temasına ayrıldı. Söz konusu olan bu yorumbilgisini sadece teorik formülasyonları bakımından incelemek değil, Klasik ya da geç Antik Çağ'da çok büyük önem taşımış olan bir kendilik pratikleri kümesiyle ilişki içinde analiz etmektir. Bu pratikler genellikle Yunancada *epimeleia heautou*, Latince *cura sui* olarak adlandırılan şeyle ilgiliydi. Bu “kendiyile ilgilenme”, “kendi için kaygı duyma” ilkesi kuşkusuz, bizim gözümüzde, *gnôthi seauton*'un parlaklığı tarafından gölgede bırakılmıştır. Ama kendi kendini tanıma kuralının düzenli olarak kendilik kaygısı temasıyla birlikte düşünüldüğünü hatırlamak gerekir. Antik kültürün bir ucundan diğerine, “kendilik kaygısına” ve kendini tanıma temasıyla bağlantısına verilen önemin tanıklıklarını bulmak kolaydır.

İlk olarak, Sokrates'in kendisinde. *Savunma*'da Sokrates'in kendini yargıçlarına kendilik kaygısı hocası olarak tanıttığı görülür. Yoldan geçenlere seslenerek onlara şunu diyendir: Varlığınız, şöhretiniz ve onurunuzla ilgiliniyorsunuz; ama erdeminiz ve ruhunuzla meşgul olmuyorsunuz. Sokrates yurttaşlarının “kendileri için kaygılanmasına” göz kulak olandır. Bu rol hakkında, aynı *Savunma*'nın biraz daha ilerisinde Sokrates üç önemli şey söyler: Bu, ona Tanrı tarafından verilmiş bir görevdir ve son nefesine kadar vazgeçmeyecektir; bu, Sokrates'in karşılığında hiçbir ücret istemediği ve sırf iyilik olarak yaptığı karşılıksız bir görevdir; son olarak, bu şehir için faydalı işlevdir, bir atletin Olimpiyatlardaki başarısından daha faydalıdır, çünkü yurttaşlara (mallarından ziyade) kendileriyle ilgilenmeyi öğreterek (kendi maddi iş-

lerinden ziyade) şehirle ilgilenmek de öğretilir. Yargıçları, Sokrates'i mahkûm etmek yerine, başkalarına kendileriyle ilgilenmeyi öğrettiği için onu ödüllendirmelidir.

Sekiz yüzyıl sonra, aynı *epimeleia heautou* nosyonu Nyssalı Gregorius'da benzeri bir önemle yeniden karşımıza çıkar. Nyssalı Gregorius bu terimle evliliğin reddedildiği, tenden uzaklaşıldığı ve böylece, yürek ile bedenin bekâreti sayesinde, kaybedilmiş olan ölümsüzlüğün yeniden bulunduğu hareketi adlandırır. *Bekâret Üzerine*'nin bir başka pasajında kaybedilmiş drahmi meselini kendilik kaygısının modeli yapar: Kaybedilmiş bir drahmi için, lambayı yakmak, bütün evi dolaşmak, metal parçasının gölgede parladığını görene kadar köşe bucağı aramak gerekir. Aynı şekilde, Tanrı'nın ruhumuza naksettiği ve bedenin pislîğe gömdüğü sureti yeniden bulana kadar "kendiyile ilgilenmek", aklın ışığını yakmak ve ruhu köşe bucak aramak gerekir. Görüldüğü gibi Hristiyan çileciliği de, antik felsefe gibi, kendilik kaygısını önemser ve kendini tanıma mecburiyetini bu temel meşguliyetin unsurlarından biri haline getirir.

Bu iki aşırı uç –Sokrates ile Nyssalı Gregorius– arasında, kendilik kaygısının sadece bir ilke değil, aynı zamanda sabit bir pratik oluşturduğu söylenebilir. Düşünce biçimi ve ahlâk türü bakımından bu sefer oldukça uzak olan iki başka örnek alınabilir. Epikürosçu bir metin, *Menoceus'a Mektup*, şöyle başlar: "Ruhuna özen göstermek için ne çok erkendir ne de çok geç. Dolayısıyla gençken de yaşlıyken de felsefe yapmak gerekir": felsefe ruha gösterilen özenle bir olur (terim çok kesin olarak tıbbidir: *hugiainein*) ve bu özen bütün yaşam boyunca yerine getirilmesi gereken bir görevdir. *De Vita contemplativa*'da Philon, Therapeutae çevresinin belli bir pratiğini bir ruh *epimeleia*'sı olarak adlandırır.

Ama burada duramayız. Kendilik kaygısının felsefi düşüncenin bir icadı olduğunu ve felsefi düşünceye özgü bir buyruk oluşturduğunu düşünmek hata olurdu. Aslında bu, genel bir biçimde, Yunanistan'da çok değer verilen bir buyruktu. Plutharkos, bu bakış açısından çok anlamlı olan bir Lakedemonia aforizmasını alıntılar. Bir gün Alexandrides'e yurttaşları Spartalıların top raklarını ekip biçme işini kendilerine ayırmak yerine niçin kölelerine emanet ettiği sorulur. Cevap şu olmuştur: "Çünkü biz kendimizle ilgilenmeyi tercih ediyoruz." Kendiyile ilgilenmek bir ayrıcalıktır; bu, hizmet etmek için başkalarıyla ilgilenmek ya da yaşamak için bir meslekle ilgilenmek zorunda olanlara nazaran, toplumsal bir üstünlüğün işaretidir. Zenginlik, mevki, doğumun getirdiği avantaj kendiyile ilgilenme imkânına sahip olma şeklinde tercüme

olur. Roma'daki *otium* kavramının bu temayla ilgisiz olmadığı belirtilebilir: Burada adlandırdığı “boş zaman”, tam anlamıyla kendisiyle ilgilenmek için geçirilen zamandır. Bu anlamda felsefe, Yunanistan'da olduğu gibi Roma'da da, çok daha geniş bir toplumsal ideali kendi talepleri çerçevesinde yeniden söylemenin dışında bir şey yapmamıştır.

Her halükârda, felsefi bir ilke olduğunda bile, kendilik kaygısı bir faaliyet olarak kalmıştır. *Epimeleia* teriminin kendisi sadece bir bilinç tutumu ya da insanın kendi üzerine çevireceği bir dikkat değildir; düzenli bir meşguliyet, kuralları ve amacı olan bir çalışmadır. Örneğin Ksenophon *epimeleia* kelimesini, topraklarının başında olan ev reisinin çalışmasını adlandırmak için kullanır. Bu, tanrılar ve ölümler için yerine getirilen törensel görevleri adlandırmak için de kullanılan bir kelimedir. Halkına göz kulak olan ve şehri idare eden hükümrânın faaliyeti, Bursalı Dion tarafından *epimeleia* olarak adlandırılır. Dolayısıyla, anlamak gerekir ki filozoflar ve ahlâkçılar kendi için kaygılanmayı (*epimelesthai heautô*) öğütlediklerinde sadece kendine dikkat etmeyi, hatadan ve tehlikeden kaçınmayı ya da bir yere sığınmayı tavsiye etmemektedirler. Tüm bir karmaşık ve düzenli faaliyetler alanına gönderme yapmaktadırlar. Denebilir ki, tüm Antik felsefede kendilik kaygısı aynı anda hem bir ödev hem de bir teknik, hem bir temel yükümlülük hem de özenle geliştirilmiş bir usuller kümesidir.



Kendilik kaygısına ayrılmış bir incelemenin çıkış noktası doğal olarak *Alkibiades*'tir. Bu metinde kendilik kaygısının politika, pedagoji ve kendini tanıma ile ilişkisine dair üç soru ortaya çıkar. *Alkibiades*'in 1.-2. yüzyıl metinleriyle karşı karşıya gelmesi birkaç önemli dönüşümü gösterir.

1) Sokrates Alkibiades'e kendisiyle ilgilenmek için gençliğinden faydalanmasını öğütliyordu. “Elli yaşında artık çok geç olacaktır.” Ama Epikuros diyordu ki: “Gençken felsefe yapmakta tereddüt etmemelidir ve yaşlıyken felsefe yapmakta tereddüt etmemelidir. Ruhuna özen göstermek için ne çok erken ne de çok geçtir.” Bunu çok açık biçimde getiren kesintisiz, bütün hayat boyunca süren kaygı ilkesidir. Örneğin Musonius Rufus: “Sağ salim yaşamak isteniyorsa durmadan kendine özen göstermek gerekir.” Ya da Galen: “Ruhuna daha gençken sahip çıkmış olmak” daha iyi olsa bile, “eksiksiz bir insan olmak için herkesin bütün hayatı boyunca pratikte bulunması gerekir.”

Seneca ve Plutarkhos'un tavsiyede bulunduğu dostların, artık Sokrates'in hitap ettiği o hırslı ergenler olmadığı bir vakadır: Bunlar bazen (Serenus gibi) genç, bazen (Seneca ile uzun bir ruhani yazışma yaptıklarında Sicilya'da mutasarrıf olan Serenus gibi) olgunluğunun doruğunda adamlardır. Okulu olan Epiktetos'un hâlâ çok genç öğrencileri vardır, ama kendilik kaygısına çağırarak için yetişkinlere –ve hatta konsüllere– seslendiği de olur.

Dolayısıyla, kendile ilgilenmek hayata basit anlamda geçici bir hazırlanma değildir: Bu bir yaşam biçimidir. Alkibiades, daha sonra başkalarıyla ilgilenmek istediği ölçüde kendisi için kaygılanması gerektiğinin farkındaydı. Şimdi söz konusu olan kendile, kendi için ilgilenmektir. Kendi için, bütün varoluşu boyunca, kendinin nesnesi olmak gerekir.

Buradan, kendine dönme (*ad se convertere*) fikri, insanın kendi üzerine döndüğü bir varoluş hareketi fikri çıkar. Kuşkusuz *epistrophê* teması tipik olarak Platoncu bir temadır. Ama (bu daha önce *Alkibiades*'te görülebilmisti) ruhun kendine doğru dönme hareketi bakışının "yukarıya" – tanrısal unsura, özlere ve onların görünür olduğu gökler üstü dünyaya doğru çevrilme hareketidir. Seneca, Plutarkhos ve Epiktetos'un davet ettiği dönme bir tür yerine dönmedir: kendinin olduğu yerde yerleşmek, "kendinde ikamet etmek", ve orada yaşamak dışında bir ereği ve sonucu yoktur. Kendine dönmeyen nihai amacı kendile belli ilişkiler kurmaktır. Bu ilişkiler bazen hukukipolitik model üzerinden kavranır: kendi üzerinde hükümlan olmak, kendi üzerinde mükemmel bir hâkimiyet uygulamak, bütünüyle bağımsız olmak, tamamen "kendine" ait olmak (*fieri suum*, der sıkça Seneca). Bu ilişkiler sık sık sahip- lenici tatmin modeli üzerinden temsil edilirler: kendinden tatmin olmak, kendinden haz almak, kendinde tüm arzusunu bulmak.

2) Pedagojiyle ilgili ikinci bir büyük fark. *Alkibiades*'te kendilik kaygısı pedagoji hataları yüzünden dayatılıyordu; söz konusu olan ya onu tamamlamak ya da onun yerine geçmekti; her halükârda, söz konusu olan bir "eğitim" [*formation*] vermektir.

Kendini kendine verme, bütün yaşam boyunca uygulanması gereken bir yetişkin pratiği olduğu andan itibaren pedagojik rolü silinmeye yüz tutar ve başka işlevler öne çıkar.

- a) İlk olarak eleştirel bir işlev. Kendilik pratiği bütün kötü alışkanlıklardan, kalabalıklardan ya da kötü hocalardan, ama aynı zamanda akrabalar ve çevreden gelebilecek bütün yanlış fikirlerden kurtul

mayı sağlamalıdır. “Ezber bozmak” (*dediscere*) kendilik kültürünün önemli görevlerinden biridir.

- b) Ama aynı zamanda bir kavga işlevi de vardır. Kendilik pratiği sürekli bir mücadele olarak kavranır. Bireye bütün hayatı boyunca kavga edecek silahları ve cesareti vermek gerekir. İki metafora ne kadar sık rastlandığı bilinir: atletik yarış (yaşamda birbiri ardına gelen rakiplerini yenmek zorunda olan ve mücadele etmediği zaman bile egzersiz yapan bir güreşçi gibi olmak) ve savaş (ruhun, bir düşmanın her an saldırabileceği bir ordu gibi hazır olması gerekir).
- c) Ama her şeyden önemlisi, bu kendilik kültürünün tedavi edici bir terapi etkisi vardır. Tıbbi modele pedagojik modele olduğundan çok daha yakındır. Elbette, Yunan kültüründe çok eski olan olguları hatırlamak gerekir: ruhun tutkuları olduğu kadar beden hastalığı anlamına da gelen *pathos* gibi bir nosyonun varlığı; ruha ve bedene muayene etme, tedavi etme, amputasyon etme, derisini soyma, arındırma gibi ifadeleri uygulamayı mümkün kılan metaforik bir alanın genişliği. Epikürosçuların, Kiniklerin ve Stoacıların aşına olduğu, felsefenin ruhun hastalıklarını tedavi etmek olduğu ilkesini hatırlamak gerekir. Bir gün Plutarkhos felsefe ile tıbbın bir *miu khôra*, tek bir bölge, tek bir alan olduğunu söyleyebilecektir. Epiküretos, okulunun basit bir eğitim [*formation*] yeri değil, bir “tıbbi muayenehane”, bir *iatreion* olmasını istiyordu; bu okulun “ruhu için bir sağlık ocağı” olmasını istiyordu; öğrencilerinin hasta olmaları bilinciyle gelmelerini istiyordu: “biri, diyordu, yerinden çıkmış bir omuzla, diğeri bir apseye, bir üçüncüsü fistülle, öteki baş ağrısıyla.”
- 3) 1.-2. yüzyıllarda kendilikle ilişkinin her zaman bir hocayla, bir yönlendiriciyle ve her halükârda bir başkasıyla ilişkiden destek alması gerektiği düşünülüyordu. Ama aşk ilişkisinden giderek daha fazla bağımsızlık içinde olan bir destek.

Bir başkasının yardımı olmadan kendiyle ilgilenilemeyeceği çok genel kabul görmüş bir ilkedir. Seneca, hiç kimsenin, içinde bulunduğu *stultitia* durumundan kendi başına çıkabilecek kadar güçlü olmadığını söylüyordu: “İnsanların uzatılmış bir ele ve çekilmeye ihtiyacı vardır.” Galen de, aynı şekilde, insanın kendini, tutkularını kendi başına tedavi edemeyecek kadar çok sevdiğini söylüyordu: bir başkasının otoritesine boyun eğmeye yanaşmayan

insanların sendelediğini sıkça görmüştü. Bu ilke acemiler için geçerlidir; ama aynı zamanda yaşamın devamı için ve sonuna kadar da geçerlidir. Seneca'nın Lucilius ile yazışmasındaki tutumu karakteristiktir: yaşlı olsa da, bütün faaliyetlerinden vazgeçmiş olsa da Lucilius'a tavsiyede bulunur, ama ondan da tavsiye bekler ve bu yazışmada bulduğu yardımdan da memnundur.

Bu ruh pratiğinde dikkat çekici olan şey, ona destek verebilecek toplumsal ilişkilerin çokluğu.

- Katı anlamda okul düzenlemeleri vardır: Epiktetos'un okulu örnek olabilir: daha uzun bir staj için kalan öğrenciler yanında geçici dinleyiciler de kabul ediliyordu; ama kendileri de filozof ve ruh yönlendiricisi olmak isteyenlere de eğitim veriliyordu; Arrianus tarafından bir araya getirilmiş *Sohbetler*'in bazıları, bu müstakbel kendilik kültürü uygulayıcıları için teknik derslerdir.
- Ayrıca –ve özellikle Roma'da– özel danışmanlara da rastlanır: bunlar önemli birinin çevresinde yerleşmiş, grubunun veya müşterilerinin bir parçası olarak, siyasi fikirler veriyor, genç insanların eğitimini yönlendiriyor, yaşamın önemli koşullarında yardımcı oluyorlardı. Mesela, Thrasea Paetus'un çevresindeki Demetrius; Thrasea Paetus kendini öldürmeye zorlandığında, Demetrius ona bir tür intihar danışmanı olarak hizmet eder ve son nefesinde ölümsüzlük üzerine bir sohbetle destek olur.
- Ama ruh yönlendirmesinin uygulandığı başka biçimler de vardır. Bu yönlendirme tüm bir başka ilişkiler kümesiyle eşleşir ve onları harekete geçirir: ailevi ilişkiler (Seneca sürgünü dolayısıyla annesine bir teselli yazar); koruma ilişkileri (aynı Seneca, Roma'ya yeni gelmiş bir taşralı kuzen olan genç Serenus'un hem kariyeriyle hem de ruhuyla ilgilenir; yaş, kültür ve konum bakımından birbirine yakın iki kişi arasında dostluk ilişkisi (Seneca ile Lucilius); faydalı tavsiyelerde bulunarak hizmet edilen üst düzey bir şahsiyetle ilişki (mesela Plutarkhos ile ruh dinginliği konusunda kendisinin almış olduğu notları aceleyle gönderdiği Fundanus).

Böylece, çeşitli toplumsal ilişkiler yoluyla gerçekleşen ve “ruh hizmeti” olarak adlandırılabilir olan şey oluşur. Geleneksel *erôs* burada en fazla tesadüfi bir rol oynar. Bu duygusal ilişkilerin sık sık yoğun olmadığı anlamına gelmez. Kuşkusuz, bizim modern dostluk ve sevgi kategorilerimiz bunları

çözmeye uygun değildir. Marcus Aurelius'un hocası Fronton ile yazışması bu yoğunluk ve bu karmaşıklık için örnek teşkil edebilir.

* * *

Bu kendilik kültürü genel olarak *askesis* terimiyle adlandırılan bir pratikler kümesi taşıyordu. İlk önce bunun amaçlarının analizini yapmak uygun olur. Seneca tarafından alıntılanan bir pasajda, Demetrius çok sık rastlanan atlet metaforuna başvurur: Bir atletin yaptığı gibi egzersiz yapmalıyız: Atlet mümkün tüm hareketleri öğrenmez, faydasız yığıtlıklere kalkışmaz; rakiplerine üstün gelmek için zorunlu olan birkaç harekete hazırlanır. Aynı şekilde, kendi üzerimizde kahramanlıklar denemememiz gerekir (felsefi *askesis* perhizlerini, oruçlarını, geleceği görmelerini olağanüstü şeylermiş gibi sunan şahsiyetler konusunda çok şüphelidir). İyi bir güreşçi gibi bizim de sadece meydana gelebilecek olaylara direnmemizi sağlayacak şeyi öğrenmemiz gerekir; bu olaylar tarafından direncimizin kırılmasına izin vermemeyi, onların bizde yaratabileceği heyecanlara kapılmamayı öğrenmemiz gerekir.

Meydana gelebilecek olaylar karşısında hâkimiyetimizi koruyabilmek için neye ihtiyacımız vardır? "Söyleme" ihtiyacımız vardır: doğru ve rasyonel olarak *logoî*'ye. Lukretius, endişelerimizi savuşturmamızı ve mutsuzluk olduğuna inandığımız şeylerin altında kalmamamızı sağlayan *veridicta dicta*'lardan söz eder. Gelecekle karşılaşmak için ihtiyaç duyduğumuz donanım bir doğru söylem donanımıdır. Gerçek olanla yüz yüze gelmemizi sağlayan onlardır.

Bu söylemler konusunda üç soru ortaya çıkar.

1) Söylemlerin doğası sorusu. Bu konuda, felsefe okulları arasında ve aynı hareketler içinde çok sayıda tartışma vardır. Münakaşanın temel noktası teorik bilgilerin zorunluluğuyla ilgiliydi. Bu konuda Epikürosçular hemfikir: dünyayı yöneten ilkeleri, tanrıların doğasını, mucizelerin nedenlerini, yaşam ve ölümün yasalarını bilmek, onlar açısından, varoluşun mümkün olaylarına hazırlanmak için vazgeçilmezdir. Stoacılar Kinik doktrinlere ya kınkılıklarına göre bölünüyordu: bazıları en büyük önemi *dogmata*'ya, pratik reçetelerin tamamladığı teorik ilkelere, veriyordu; diğerleri, tersine, esas yeri somut davranış kurallarına veriyordu. Seneca'nın 9091 no'lu mektupları bu karşıt tezleri çok açık bir biçimde gösterir. Burada işaret edilmesi gereken şey, ihtiyaç duyduğumuz doğru söylemlerin sadece dünyayla ilişkimizde ne olduğumuzu, doğanın düzenindeki yerimizi, meydana gelen olaylara olan bağını

lılığımız ya da bağımsızlığımızı ilgilendirdiğidir. Bunlar, hiçbir biçimde, düşüncelerimizin, temsillerimizin, arzularımızın çözümlemesi değildir.

2) İkinci soru bu doğru söylemlerin bizdeki varoluş biçimidir. Geleceğimiz için zorunlu olduklarını söylemek, ihtiyaç hissedildiğinde onlara başvurabilecek durumda olmamız gerektiğini söylemektir. Beklenmeyen bir olay ya da bir talihsizlik görüldüğünde, kendimizi korumak için, bu olaylarla ilgili olan doğru söylemleri yardıma çağırabilmemiz gerekir. Bu söylemlerin bizde olması, bizim için hazır olması gerekir. Yunanlıların bunun için sık rastlanan bir deyimleri vardır: Latinceye *habere in manu, in promptu habere* diye tercüme edilen *prokheiron ekhein*: elinin altında tutmak.

Burada söz konusu olanın, bir şey olduğunda hatırlanacak basit bir ezberden çok farklı bir şey olduğunu anlamak gerekir. Örneğin Plutarkos, bu doğru söylemlerin bizdeki mevcudiyetini karakterize etmek için birçok metafora başvurur. Onları, yaşamın iniş çıkışlarıyla baş etmek için donanmış olmamız gereken bir ilaçla (*pharmakon*) karşılaştırır (Marcus Aurelius onları bir cerrahın daima elinin altında bulundurması gereken alet çantasıyla karşılaştırır); Plutarkos da onlardan “en emin ve en iyileri, bahtsızlıklardaki faydalı mevcudiyeti bize yardım getiren” dostlar olarak bahseder; başka yerde, onları, tutkular harekete geçtiğinde kendini duyuran bir iç ses olarak anar; onların bizde, “bir sahibin köpeklerin ulumasını bastırmaya yeterli sesi” gibi olmaları gerekir. *De Beneficiis*’deki bir pasajda bu türün, kullanılan bir araç olmaktan çıkıp bize kendiliğinden konuşan söylemin otomatizmine doğru giden bir derecelendirmesine rastlanır; Demetrius’un verdiği tavsiyelerle ilgili olarak Seneca onlara, hiç gevşetmeden, “dört elle sarılmak” (*utroque manu*) gerektiğini; ama aynı zamanda onları, kendinin bir parçası (*artem sui facere*) yapana kadar sabitlemek, zihnine bağlamak (*adfigere*) ve, sonuç olarak, gündelik meditasyon yoluyla “sağlıklı düşüncelerin kendiliğinden gelmesini” sağlamak gerektiğini söyler.

Burada, hakiki doğasını bulmak için ruhtan kendine dönmesini talep ettiğinde Platon’un öğütlediği hareketten çok farklı bir hareket vardır. Plutarkos ile Seneca’nın telkin ettiği şey, bunun tersine, bir eğitim, bir okuma ya da bir tavsiye tarafından verilmiş bir hakikatin özümzenmesidir; ve bu hakikat, içsel, sürekli ve her zaman faal bir eylem ilkesi olana kadar sindirilir. Böylesi bir pratikte, hatırlama hareketiyle kendi içinin derinliklerinde saklanmış bir hakikat keşfedilmez; gitgide ilerleyen bir temellük yoluyla hakikatler içselleştirilir.

3) O zaman bu temellükün yöntemleri hakkında bir dizi teknik soru belirir. Bellek burada açık ve büyük bir rol oynar; ama kökensel doğası ile geldiği yeri keşfeden Platoncu ruh biçimi altında değil, yavaş yavaş ilerleyen belleme egzersizleri biçimi altında. Hakikate dair bu “*askesis*” içindeki birkaç güçlü noktayı göstermek isterim.

- dinlemenin önemi. Sokrates soru soruyor ve (bildiğini bilmeden) bilinen şeyi söyletmeye çalışıyorduyken, Stoacılar ya da Epikürosçular için (Pythagorasçı sektlerde olduğu gibi) öğrenci önce susmayı ve dinlemeyi öğrenmelidir. Plutarkhos ya da İskenderiyeli Philon’da iyi dinlemeye dair tüm bir kurallar manzumesi (benimsenmesi gereken fiziki tutum, dikkatini yönlendirme biçimi, söyleneni akılda tutma tarzı) bulunur;
- ayrıca yazmanın önemi. O dönemde şahsi yazı yazma olarak adlandırılabilir tüm bir kültür vardır: okumalar, konuşmalar, işitilen ya da şahsen yapılan düşüncüler üzerine notlar almak; önemli konular üzerine, içeriklerini yeniden güncellemek için zaman zaman yeniden okunması gereken defterler tutmak (Yunanlıların *hupomnēmata* olarak adlandırdığı şey);
- aynı şekilde kendine dönmenin önemi, ama öğrenilenin bellenme egzersizleri anlamında. Bu, Marcus Aurelius’un kullandığı anlamda, *anachorêsis esi heauton* deyiminin kesin ve teknik anlamıdır: kendine geri dönmek ve orada biriktirilmiş “zenginlikleri” incelemek; insanın kendi içinde zaman zaman yeniden okunan bir kitap olması. Burada Frances Yates’in incelediği bellek sanatları pratiğiyle örtüşme vardır.

Dolayısıyla, burada, özne ile hakikati ilintilendirme amacı güden tüm bir teknikler kümesi vardır. Ama iyi anlamak gerekir: söz konusu olan ne öz-nede bir hakikati keşfetmek ne de ruhu, bir öz akrabalığı ya da kökensel bir hak yoluyla hakikatin bulunduğu yer yapmaktır; söz konusu olan, ruhu doğru bir söylemin nesnesi yapmak da değildir. Söz konusu olan, tersine, özneyi bilmediği ve içinde olmayan bir hakikatle silahlandırmaktır; söz konusu olan, bu öğrenilmiş, ezberlenmiş, yavaş yavaş uygulamaya konmuş hakikatten bizde hüküm süren bir yarıözne yapmaktır.

Egzersizler arasında gerçek durumda yapılan ve temelde bir dayanıklılık ve perhiz çalışması oluşturanlar ile düşüncede ve düşünce tarafından yapılan çalışmalar birbirinden ayrılabilir.

1) Bu düşünce egzersizleri arasında en ünlüsü *premeditatio malorum*, gelecekteki kötülüklerin meditasyonuydu. Bu aynı zamanda en çok tartışılardan biriydi. Henüz gelmemiş olan kötülükler yüzünden önceden acı çekmenin faydasız olduğunu ve kendini fiili kötülüklerden korumak için geçmiş hazların anısını akla getirme egzersizi yapmanın daha değerli olduğunu söyleyen Epikurosçular bunu reddediyorlardı. Seneca ve Epiktetos gibi katı Stoacılar ise, ama Stoacılığa karşı tutumu çok muğlak olan Plutarkhos gibiler de, çok gayretli bir şekilde *premeditatio malorum*'un pratiği yapar. Bu egzersizin ne olduğunu iyi anlamak gerekir: görüntüde, bu geleceğe dair karanlık ve kötümser bir öngörüdür. Aslında bambaşka bir şeydir.

- Her şeyden önce söz konusu olan, geleceği, olması muhtemel olanlar üzerinden temsil etmek değildir. Söz konusu olan, çok sistematik bir biçimde, olması çok küçük bir ihtimal olsa bile olabilecek en kötü şeyi tahayyül etmektir. Seneca bunu bütün Lyon şehrini yerle bir eden yangın konusunda söyler: bu örnek en kötüyü her zaman kesinmiş gibi görmeyi öğretmelidir.
- Ardından bunları aşağı yukarı uzak bir gelecekte olabilecek şeyler olarak tahayyül etmemek, zaten fiiliymişlercesine, zaten gerçekleşiyorlarmışçasına temsil etmek gerekir. Örneğin, zaten sürgünde olduğumuzu, zaten işkence görmekte olduğumuzu düşünelim.
- Son olarak, eğer onları fiili halleriyle temsil ediyorsak, bu onların bizde neden olacağı acı ya da ıstırapı önceden yaşamak için değil, bunların gerçek kötülükler olmadığı ve sadece onlar hakkındaki görüşümüzün onları hakikaten kötülükler olarak görmemize neden olduğu konusunda kendimizi ikna etmek içindir.

Görülüyor ki bu egzersiz, gerçek kötülüklerin oluşturduğu mümkün bir geleceği, alışmak üzere, tahayyül etmek değil, aynı anda hem geleceği hem de kötülüğü iptal etmektir. Gelecek: çünkü aşırı bir fiiliyatta zaten verilmiş olarak temsil edilir. Kötülük: çünkü onu kötülükmüş gibi görmemek üzere egzersiz yapılır.

2) Egzersizlerin diğer ucunda gerçeklikte yapılanlar bulunur. Bu egzersizlerin arkasında uzun bir gelenek vardır: Bunlar perhiz, yoksunluk ya da fiziki direniş pratikleridir. Bu egzersizlerin arındırma değeri olabilirdi ya da onları uygulayanların “demonik” gücünü kanıtlayabilirlerdi. Ama kendilik kültüründe bu egzersizlerin başka bir anlamı vardır: Söz konusu olan bireyin dış dünyadan bağımsızlığını kurmak ve sınamaktır.

İki örnek. Biri Plutarkhos’un *Sokrates’in Demonu*’ndan. Konuşmacılardan biri bir pratiği anar ve hatta kökenini Pythagorasçılara atfeder. Önce iştah açan spor faaliyetlerine girilir; ardından en lezzetli yemeklerle dolu masalara oturulur; ve bu yemeklere bakıldıktan sonra hizmetkârlara verilirken, bir yoksulun basit ve yavan gıdası alınır.

Seneca, 18 no’lu mektupta bütün şehrin Satürn bayramına hazırlandığını anlatır. Sırf uyum gösterme nedeniyle, en azından bir biçimde eğlenceye katılmayı tahayyül eder. Ama hazırlığı birkaç gün boyunca bir aba giyinmek, çok kötü bir yatakta uyumak ve sadece köy ekmeğiyle beslenmek olur. Bunun nedeni, ziyafetleri düşünerek iştah açmak değil, hem yoksulluğun kötü bir şey olmadığını hem de ona katlanabileceğini göstermektir. Seneca’nın kendisinde ya da Epikuros’taki başka pasajlar bu kısa ve gönüllü sınama dönemlerinin faydalılığını hatırlatır. Musonius Rufus da taşrada staj önerir: Köylüler gibi yaşanır ve onlar gibi tarım çalışmaları yapılır.

3) Düşüncede egzersiz yapılan *meditatio* ile gerçeklikte çalışma yapılan *exercitatio* arasında, kendini sınamaya yönelik tüm bir başka pratikler dizisi vardır.

Her şeyden önce *Sohbetler*’de bunun örneğini veren Epiktetos’tur. Bu pratikler ilginçtir, çünkü onlara çok benzer pratikler Hristiyan ruhaniliğinde de bulunacaktır. Özellikle söz konusu olan, “temsillerin denetlenmesi” olarak adlandırılabilir olan şeydir.

Epiktetos akla gelebilecek temsiller konusunda sürekli bir gözetleme tutumu içinde olunmasını ister. Bu tutumu iki metaforla ifade eder; her kim olursa olsun şehre ve eve kimseyi sokmayan gece bekçisi ve kendisine bir sikke gösterildiğinde bakan, tartan, madeni ve üzerindeki kabartmanın hakiki olduğunu doğrulayan para sarrafı veya doğrulayıcısı – *arguronomos*. Kendi düşünceleri konusunda uyanık bir sarraf olmak gerektiği düşüncesi aşağı yukarı aynı terimlerle Evagrius Ponticus’ta ve Cassianus’ta bulunur. Ama bunlarda söz konusu olan kendiyi ilgili olarak yorumbilgisel bir tutum önermektir: Görünüşte masum olan düşüncelerde şehevi olabilecekleri çözümlenmek, Tanrı’dan ge-

len düşüncelerle Baştan Çıkarıcıdan gelenleri tanımak. Epiktetos'ta ise başka bir şey söz konusudur: Temsil edilen şeye tutulmuş ya da onun tarafından heyecanlandırılmış mıdır ve öyle olmak ya olmamak için neden nedir.

Bu yönde, Epiktetos öğrencilerine okullarda hayli değer verilen Sofist meydan okumalardan ilham alan bir denetim egzersizi öğütler, ama birbirine cevabı zor sorular sormak yerine, kendine tepki gösterilmesi gereken durum türleri önerilecektir: “Birinin babası ölmüş. – Cevap: Bu bize bağlı değil, bir kötülük değil. – Birinin babası onu mirasından mahrum etmiş. Sana nasıl geliyor? – Bu bize bağlı değil, bir kötülük değil... – Bu onu yıkmış. – Bu bize bağlı, bu bir kötülük. – Bu duruma yiğitçe katlanmış. – Bu bize bağlı, bu bir iyi.”

Görülüyor ki temsillerin bu denetiminin amacı görüntülerin altında gizli bir hakikat, öznenin kendi hakikatini çözümlemek değildir; tersine, özne kendilerini gösterdikleri biçimiyle bu temsillerde –ölüm, hastalık, politik yaşam, vb. konusundaki– belirli doğru ilkeleri hatırlama fırsatı bulur; bu hatırlama sayesinde böylesi ilkelere uygun olarak tepki vermeye muktedir olup olunmadığı –bu ilkelerin, Plutarkhos’un metaforuna göre, tutkular ulumaya başladığı anda sahibin yükselen ve onları susturan sesi olup olmadığı– görülebilir.

4) Bütün bu egzersizlerin doruk noktasında ünlü *meletê thanatou* bulunur – ölümün meditasyonu ya da daha doğrusu egzersizi. Bu egzersiz aslında basit hatta ısrarcı bir şekilde ölüme yazgılı olduğunun hatırlatılması değildir. Ölümü yaşamda fiili kılmak biçimidir. Diğer bütün Stoacılar arasında en çok Seneca bu pratiğin egzersizini yapmıştır. Bu pratiğin yönelimi, her günün son günmüş gibi yaşanmasını sağlamaktır.

Seneca’nın önerdiği egzersizi iyi anlamak için farklı zaman devirleri arasında geleneksel olarak kurulan tekabüliyetleri hatırlamak gerekir: gün doğumundan gün batımına kadar olan zaman –ilkbahardan kışa kadar– senenin mevsimleriyle sembolik ilişki içine konmuştur ve bu mevsimler de çocukluktan yaşlılığa kadar yaşamın çağlarıyla ilişkilendirilir. Seneca’nın bazı mektuplarında söz edildiği haliyle ölümün egzersizi bütün hayatı sanki bir gün kadar kısaymış gibi yaşamak ve her günü sanki bütün hayatı kapsıyormuş gibi yaşamaktan ibarettir; her sabah, yaşamının çocukluğunda olmak gerekir, ama bütün günü sanki akşam ölüm saati olacakmış gibi yaşamak gerekir. “Yatma saatinde”, der 12 no’lu mektubunda “neşeyle ve güler yüzle demelidir ki: Yaşadım.” “Ahlâki mükemmeliyet her günü sanki sonuncu günmüş geçirmeyi gerektirir” (VII, 69) diye yazdığında Marcus Aurelius da aynı tür egzersizi düşünmektedir. Hatta Aurelius her eylemin “sanki sonuncuymuş gibi” (II, 5) yapılmasını ister.

Ölüm üzerine meditasyona özel önemini veren şey, sadece kanının genel olarak en büyük bedbahtlık olarak gördüğü şeyi öncelemesi değildir; kendini ölümün bir kötülük olmadığına ikna etmeyi sağlaması değildir. Bu meditasyon, bir bakıma önceleme yoluyla, insanın geri dönüp yaşamına bakmasına imkân tanır. Kendini ölüm noktasındaymış gibi görerek, insan yapmakta olduğu her eylemin gerçek değerini yargılar. Ölüm, diyordu Epiktetos, emekçiye emek anında, denizciyi seyir halindeyken alır: “Ve sen hangi işi yaparken alınmak istersin?” Ve Seneca ölüm anını, insanın kendi kendisinin yargıcı olacağı ve son gününe kadar kaydedilecek ahlâki ilerlemenin ölçüleceği an olarak tahayyül eder. 26 no’lu mektupta şunu yazar: “Yapmak istediğim ahlâki ilerleme hakkında, ölüme güveniyorum... Kendimin yargıcı olacağım ve erdemin sözlerimde mi yoksa yüreğimde mi olduğunu bileceğim günü bekliyorum.”

Derslerin Bağlamı

FRÉDÉRIC GROS*

(*) Bu yılın dersini yayıma hazırlayan Frédéric Gros, Paris-XII Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde doğenttir. *Michel Foucault* (Paris, PUF, 1996), *Foucault et la Folie* (Paris, PUF, 1997) ve *Création et Folie. Une Histoire du jugement psychiatrique* (Paris, PUF, 1997)'nin yazarıdır.

1. FOUCAULT’NUN ESERİNDE 1982 DERSİ

Foucault’nun 1982’de Collège de France’ta verdiği dersin muğlak, neredeyse paradoksal olan ve onun tüm tekilliğini oluşturan bir konumu vardır. Bir önceki yıl (“Öznellik ve Hakikat” üzerine 1980-1981 dersi) Foucault dinleyicilerine Greko-Latin Antik Çağ’daki haz deneyimi üzerine yaptığı bir çalışmanın temel sonuçlarını temellendirmişti. Daha kesin olarak söylemek gerekirse, bu çalışma şunlar üzerineydi: Cinsel edimlere bir ölçü getiren tıbbi rejimler; meşru cinsel hazzı sadece evli çift tarafından el konulması; karşılıklı rızanın ve hazzın dingin hakikatinin tek mümkün yeri olarak heteroseksüel sevginin kurulması. Tüm bu ayrıntılandırma İ.S. ilk iki yüzyılın ayrıcalıklı kronolojik çerçevesine aittir ve nihai kaydını 1984’te yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*’nin üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı*’nda bulacaktır. Oysa 1982 dersinin demir attığı nokta tam da bir önceki yılın dersiyle aynı tarihsel dönemdir, ama yeni teorik çerçeve olarak kendilik pratiklerini alarak. *Kendilik Kaygısı*’nın “Kendilik Kültürü” başlıklı tek bir küçük bölümünün çok genişletilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olarak sunulur. Bu garip durum Foucault’nun 1980’den itibaren takip ettiği entelektüel rota ve ona damgasını vuran yayım tereddütler takip edildiğinde açıklığa kavuşur.

Bir muamma ile başlanabilir: 1976’da Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildi ve bir tarih kitabından ziyade cinselliğin yeni bir sorunsallaştırılmasının ilanı, daha sonraki kitapların yöntembilimsel çerçevesini sağlayacak şeyin bir sunumu olan *Bilme İstenci*’ni yayımlar. Bu kitaplar şöyle duyurul-

muştur: 1. “Ten ve Beden”; 3. “Çocukların Haçlı Seferi”; 4. “Kadın, Histerik Anne”; 5. “Sapıklar”; 6. “Nüfuslar ve Irklar”. Collège de France’taki 1973-1979 dersleri bu çalışmaları beslemeye uygun malzemeye dolu olsa da, söz konusu kitapların hiçbiri çıkmamıştır.¹ Hazır olsalar, programlanmış olsalar da Foucault bu kitapları yazmaz. Ardından, 1984’teki ölümünden birkaç hafta öncesine kadar tashihini yaptığı *Hazırların Kullanımı* ile *Kendilik Kaygısı*’nın aynı anda yayımlanmasıyla kırılan sekiz yıllık bir sessizlik gelir. Artık her şey değişmiştir, cinselliğin tarihinin tarihsel-kültürel çerçevesi ile okuma grille’i: Bu artık Batı modernitesi (16. yüzyıldan 19. yüzyıla) değil, Yunan-Roma Antik Çağı’dır; iktidar dispozitifleri terimleriyle yapılan politik bir okuma değil, kendilik pratikleri terimleriyle yapılan etik bir okumadır. Bu artık sistemlerin bir soybilimi değil, öznenin bir sorunsallaştırılmasıdır. Yazı tarzı bile allak bullak olacaktır: “Aklımda öznenin bir tarihini yapmak olduğu ölçüde o tarzdan [*Kelimeler ve Şeyler* ile *Raymond Roussel*’in göz alıcı yazımı] bütünüyle uzaklaştım.”²

Foucault bu yön değişimi ve yazmaya dayatılan gecikme üzerine, yazılmadan önce tasarlanmış kitapların yoruculuğu ve sıkıcılığından söz ederek,³ uzun uzadıya konuşacaktır (öte yandan söyleşilerin, konferansların, derslerin sayısını artırır; *Cinselliğin Tarihi*’ni doğrudan doğruya devam ettirmese de ne çalışmasında ne de taahhütlerinde duraklar):

Yazı sadece teorik bir programın gerçekleşmesinden ibaret olduğunda, bir deneyimin, bir denemenin yeri olmak olan hakiki görevini ıskalar: “Eğer bugün felsefe –yani felsefi etkinlik– düşüncenin kendisi üzerindeki eleştirel çalışması değilse nedir? Zaten bilinen şeyi meşrulaştırmak yerine başka türlü düşünmenin nasıl ve hangi noktaya kadar mümkün olduğunu bilmeye girişmek değilse nedir?”⁴ O halde, 1976’dan 1984’e tam olarak neyin dönüştüğünü anlamak gerekecektir. Ve bir sorunsal mutasyonunun, bir kavramsal devrimin tam kalbinde yer alan 1982 dersi bu noktada hayati önemini gösterir. Ama “devrimden” söz etmek kuşkusuz çok acele olacaktır, çünkü söz konu-

1 “Il faut défendre la société.” *Cours au Collège de France*, 1976, yay. yön. F. Ewald ve A. Fontana, yay. haz. M. Bertani ve A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997; *Les Anormaux. Cours au Collège de France*, 1974-75, yay. yön. F. Ewald ve A. Fontana, yay. haz. V. Marchetti ve A. Salomoni, Paris, Gallimard/Seuil, 1999.

2 “Le Retour de la morale” (Mayıs, 1984) *Dits et Écrits*, 1954-1988, yay. D. Defert ve F. Ewald, kat. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 cilt içinde; bkz. IV, no. 354, s. 697 (bundan sonra: DE).

3 DE, IV, no. 350: “Le Souci de la vérité” (Mayıs, 1984), s. 668 ve no. 357: “Une esthétique de l’existence” (Mayıs 1984), s. 730.

4 DE, IV, no. 338: “Usage des plaisirs et Techniques de soi” (Kasım 1981), s. 543.

su daha çok Foucault'yu kendilik kaygısının kıyılarına taşıyan yavaş bir olgunlaşma, kırılma ya da patlama göstermeyen bir gidişattır.

Foucault 1980'de Hristiyan itiraf pratiklerine adanmış ve giriş bölümü Sophokles'in *Kral Oidipus*'unun uzun bir analizinden oluşan ("Canlıların Yönetimi" başlıklı) bir ders verir. Bu ders Foucault'nun eserinin genel çizgisinde bir ilk bükülmeyi oluşturur, çünkü burada ilk kez açıkça ifade edilmiş ve kavramsallaştırılmış bir biçimde "hakikat edimlerinin", yani bir özneyi bir hakikate bağlayan düzenli usullerin, belirli bir öznenin belirli bir hakikatle ilişkisini kurduğu törensel edimlerin bir tarihini yazma projesi formüle edilmiştir. Bu çalışma ilk Hristiyan Pederlerin metinlerine dayanır ve bu metinlerde şu ilişkiler ele alınır: vaftiz, iman beyanı, sözlü din eğitimi, tövbe, vicdan yönlendirmesi, vb. sorunları dile getirilir. Ve 1980 dersi ne hazların mahkûm edilmesi ne bedenlerin cefakâr özgürlüğü ne de bir tenin tezahürüyle ilgilidir.⁵ Burada başka bir şey söz konusudur: Manastır kurumlarında (bkz. Foucault'nun Cassianus'un metinlerine ilişkin analizi) Hristiyanlığın ilk dönemlerinde bilinmeyen yeni tekniklerin ortaya çıkışı. Günahlarının affı için öznenen birtakım şeyler talep eden tekniklerdir bunlar: Şeytan'ı saklandığı yerden çıkarmak için öznenin temsillerinin süregelen tahlili; günahların üst konumundaki birine anlatılması elbette; ama, bilhassa da kötü düşüncelerin eksiksiz şekilde itirafı. 1980 dersinde Foucault için söz konusu olan şey, çağımızın ilk yüzyıllarında belli manastır cemaatlerinde kişinin kendine ilişkin doğruyu söyleme yükümlülüğünün, bir öteki (Öteki, kişinin her şeyi itiraf ettiği üst konumdaki kişi olmanın yanı sıra, kişinin düşüncelerinin iç kıvrımlarından bulup çıkarılması gereken Şeytan'dır da) ve ölüm (zira bu uygulamalar nihai bir kendinden vazgeçmeyi de içerir) teması etrafında yapılanarak nasıl yerleşikleştiğini göstermektir. Foucault'ya göre, öznenin kendisi tarafından, kendi hakikatinin okunabildiği bir söylemi üretmesi, başlıca itaat biçimlerimizden biridir. Söz konusu manastır kurumlarında, günah çıkarma pratikleri ve kendini inceleme aslında kişinin vicdan yönlendiricisine itaatının çok katı kurallarıyla çerçevelenmiştir. Gelgelelim yönlendirilen kişiden beklenen, artık sadece itaat ve saygısını çeşitli şekillerde göstermesi değildir; bunun yanında, arzusuyla ilgili hakikati bir ötekinin (kendi üstünün) karşısında söyleme dökmesi de gerekmektedir: "İnsanların yönetimi yönetilenlerden sadece itaat ve boyun eğme edimleri değil, aynı za-

5 Hristiyan itirafının, suçlu bir haz bedeninin üretimi olarak tematikleştirilmesini bulmak için 1975 tarihli Collège de France dersine geri gitmemiz gerekir. Bu derste referans çerçevesi olarak 12. ve 13. yüzyıllar alınır (bkz. 19 ve 26 Şubat 1975 dersleri, *Les Anormaux, op. cit.* içinde, s. 155-215).

manda ‘hakikat edimleri’ talep eder, ki bu durumun alametifarikası, öznenin hakikati söylemekle kalmayıp, kendisine ilişkin hakikati söylemek zorunda oluşudur.”⁶ Foucault’ya göre, itiraf budur: Bireyi, ondan sonsuz bir içebakış ve kendisine dair hakikatin etrafı ve eksiksiz bilançosunu talep etmek suretiyle tabi kılmak (“kayıtsız şartsız itaat, aralıksız inceleme ve eksiksiz itiraf”).⁷ Batı’da gerçek öznenin kaderi, uzun süre geçerli olacak şekilde işte bu andan itibaren belirlenecek ve öznenin kendisi hakkındaki en mahrem hakikati araştırması daima itaati sürdürmesi anlamına gelecektir. Daha genel bir ifadeyle, öznenin doğru bir söylem içerisinde nesneleşmesi tarihsel olarak ancak bu genel, kapsamlı ve süregelen itaat emriyle anlam kazanır: Modern Batı’da ben ancak Öteki’ne tabiiyet ilkesi ve terimleriyle bir hakikat öznesiyimdir. Bununla birlikte, muhtemelen, bir özne için gerçek olmanın başka yolları da vardır, Foucault da bunu ima eder. Foucault, Collège de France’ta (12, 19 ve 26 Mart tarihli derslerinde) bu manastır kurumlarında (Cassianus’un metinleri), tiransı bir yönlendirici ile ona, Tanrı’ya tabi imişçesine tâbiyet içinde olan yönlendirilen kişi arasındaki ilişkileri düzenleyen yönlendirme pratiklerini incelerken, paralel ama karşıt bir nokta [*contrepoint*] olarak, tecrübeli ve uzdillil bilge ile ona danışan dinleyici arasındaki ilişkileri uyumlandıran geç dönem Antik Çağ’ın varoluş tekniklerine dikkat çeker. Bu ilişkiler geçicidir ve her şeyden önce kazanılacak bir özerkliği hedeflerler. Foucault’nun burada laf arasında belli belirsiz atıflarda bulunduğu şu metinler 1982’de etrafı ve derinlikli bir analize konu olacaktır: Pythagoras’ın *Altın Dizeler*’inden bir pasaj ile Seneca’nın vicdan muhasebesi konusundaki *De Ira* (Öfke Üzerine) adlı eseri... Bu antik metinler öznenin, hakikatten yapılma ve tümüyle ruhani olmak için bütünsel olan bir deli gömleğinin içine tıklılmasından ziyade, özgürleşmesinin söz konusu olduğu bir kendilik ve hakikat pratiğini teşvik eder.⁸ Seneca, Marcus Aurelius ve Epiktetos’ta tamamen farklı bir özne-hakikat ilişkisi rejimi, tamamen farklı bir söz ve susma rejimi ve gene tamamen farklı bir okuma ve yazma rejimi iş başındadır. Burada özne ile hakikat, Hristiyanlıkta olduğu gibi daha üstün bir gücün idaresini ima eder şekilde dışsal olarak değil, indirgenemez bir varoluş seçiminin sonucu olarak bağlıdır birbirine. Bu nedenle, hakiki bir özne artık tabiiyet anlamında değil, özneleşme anlamında olanaklıdır.

6 DE, IV, no. 289: “Du gouvernement des vivants” (1980), s. 125.

7 *Id.*, s. 129.

8 Bununla beraber, antik ve Hristiyan varoluş yönlendirme ve vicdan muhasebesi teknikleri arasındaki bu mukayesenin taslağının, ilk olarak, pastoral yönetimselliğin analizi çerçevesinde, 22 Şubat 1978 tarihli derste çizildiği hatırlanmalıdır.

Etkileri açısından düşünüldüğünde, bunun yarattığı şok heyecan verici olduğu kadar önemli de olmalıydı. Zira Foucault burada *Cinselliğin Tarihi*'ni yeniden gündeme alma şevkini buldu ve çalışmanın hedefi artık yeni veya o zamana kadar fazlasıyla örtük kalmış olan boyutu ortaya çıkarmaktı: Kendi-likle ilişki boyutu. Ayrıca, paganizmi Hristiyanlıktan ayıran nokta her şeyden önce, yasakların devreye girişi değil, tam da cinsel deneyimin ve kendilikle kurulan ilişkinin biçimleriydi. Dolayısıyla, her şeyin bir kez daha gözden geçirilmesi gerekiyordu, hem de en baştan, özellikle Yunanlılardan, sonrasında da Romalılardan itibaren. Bu yüzden, eserin kronolojik, özellikle de teorik çerçevesi tamamen darmadağın oldu. Foucault 1976'da cinsellikle, modern Batı'da tıbbın önemli rol oynadığı büyük normalleştirme girişimi olarak tarif edeceği şeyin ayrıcalıklı bir işaretçisi olması bakımından ilgilenmişti. Biliyoruz ki, 70'li yılların Foucault'suna göre, disiplinci iktidar bireyleri kendi ölçülerine göre kesip biçiyor, onlara önceden belirlenmiş kimlikler yüklemek suretiyle yapıyordu. Üstelik Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nden, yerleşik toplumsal normlarla sıkı sıkıya hizalanmış itaatkâr cinselliklerin kınanmasında bizi onaylaması bekleniyordu. *Cinselliğin Tarihi*'nin 1. cildi bize cinsel kimliklerimizin hâkim bir iktidar tarafından adeta formatlandığını Foucault'dan öğrenme ümidini veriyordu. Foucault'nun bizi söz konusu iktidarın baskıcı değil üretken olduğundan, söz konusu olanın, cinselliği yasaklamak ve sansürlemekten ziyade, teşvik etme prosedürleri olduğundan haberdar etmesi –ki bunu yapıyordu– teorik olarak göz ardı edilemez bir nüanstı, ama bu nüansın ait olduğu esas farklıydı: Cinsiyet hakkında konuşurken aslında sorgulanan şey iktidardır. Ama buradan pek fazla bir şey çıkmadı. Foucault'nun 1984'te yayımladığı kitaplar başkaydı. Klasik ve geç Antik dönemde hazlarla ilişkiye dair tarihsel çalışma bundan böyle Devletin ve laikleşmiş yandaşlarının üstlendiği dev bir normalleştirme girişiminin ispatı-kınanması şeklinde düzenlenmeyecekti. Ve Foucault birden şu beyanda bulunuyordu: “Dolayısıyla, araştırmamın genel konusu iktidar değil, öznedir”⁹ ve tekrar ediyordu: “Bu nedenle, bir iktidar teorisini olmaktan çok uzagım.”¹⁰

Bu beyanları çok da harfi harfine almamak gerekse de, ton belirlenmişti; Foucault kendini etiğe adanmak için politikadan el çekmek yerine, yönetim-selliklere ilişkin çalışmayı kendilik kaygısının incelenmesiyle *çetrefilleştiriyordu*. Zaten etik ya da özne politikanın yahut iktidarın ötekisi olarak düşünü-lüyor değildi. Bu nedenle, Foucault 1981 dersine ve keza 1982 dersine, araş-

9 DE, IV, no. 306: “Le Sujet et le Pouvoir” (1982), s. 223.

10 DE, IV, no. 330: “Structuralisme et poststructuralisme”, (İlkbahar 1983), s. 451.

tırmasının genel ekseninin artık öznenin hakikatle ilişkisi olduğu, cinselliğin de bu ilişkinin kristalleştiği alanlardan (yazı, kendilikle kurulan tıbbi ilişki, vb. alanlar da vardır) biri olduğu hatırlatmasında bulunarak başlar. Dolayısıyla cinsiyet artık sadece (normalleştirici, kimliklendirici, sınıflandırıcı, indirgeyici, vb.) iktidarı değil, hakikatle ilişkisi içinde özneyi de görünür hale getirir. Foucault çok geçmeden asıl meselesinin iktidar sorunu değil, bu özne sorunu olduğunu ve yazar yirmi yılı aşkın süredir bu konu üzerine yazdığını belirtir: Öznenin toplumsal ayırma pratiklerinden ortaya çıkışı (*Deliliğin Tarihi* ya da *Gözetleme ve Cezalandırma* – deli ve suçlu öznenin kurulması üzerine); öznenin teorik projeksiyonlardan ortaya çıkışı (*Kelimeler ve Şeyler* – dil, yaşam ve zenginliğe dair bilimlerde konuşan, yaşayan ve çalışan öznenin nesneleştirilmesi); son olarak da, *Cinselliğin Tarihi*’yle birlikte “yeni formül:” Kendilik pratikleri içinde öznenin ortaya çıkışı. Bu defa, özne, tahakküm (İktidar) teknikleri veya söylemsel teknikler (Bilgi) aracılığıyla kurulmak yerine, kendilik tekniklerindne faydalanarak kendi kendini kurmaktadır. Söz konusu kendilik teknikleri şöyle tanımlanır: “Kuşkusuz, her uygarlıkta bulunan, kimliklerini belirlemek, muhafaza etmek veya birtakım amaçlar doğrultusunda dönüştürmek üzere bireylere kendilik üzerinde hâkimiyet ve kendini tanıma ilişkileri sayesinde önerilen veya buyrulan usuller.”¹¹ Tahakküm veya söylem tekniklerine tabi olan veya, belki de, bu teknikler tarafından maskelenen söz konusu prosedürler, modern Batı’da öznenin sorunsallaştırılması üzerine çalıştığı süre içerisinde Foucault’ya açık ve anlaşılır görünmemiştir. Foucault 18. ve 19. yüzyılları çalıştığı süre içerisinde, özne, adeta doğal bir eğilimle, bilgi ve iktidar sistemlerinin nesnel ürünü olarak; bireyin kendisine dayatılmış olan dışsal bir kimliği benimseyip tükettiği, ötesindeki tek kurtuluşun da delilik, suç veya edebiyat olduğu bu bilgi-iktidar dispozitiflerinin yabancılaşmış eşleniği olarak yansıtılmıştır. 80’li yıllardan itibaren ise, Foucault Yunan ve Roma Antik Çağı’nda teşvik edilen varoluş teknikleri üzerine çalışırken, artık inşa edilen değil, kurallandırılmış pratikler yoluyla kendi kendini inşa eden farklı bir özne figürü ortaya atmıştır. Modern Batı üzerinde yaptığı çalışma, bilgi sistemleri ile iktidar dispozitifleri arşivinin karanlıklarında kalmış bu tekniklerin varlığını Foucault’dan uzun süre gizlemiştir. “Biyoloji, tıp, psikopatoloji, sosyoloji ve etnolojinin bakış açısından cinsellik hakkındaki *bilgi* [savoir] *alanlarının* oluşumunun 18. ve 19. yüzyıllarda kapladığı çok önemli yer; ayrıca, cinsel davranışa eğitim, tıp ve adalet aracılığıyla dayatılan *norma-*

tif sistemlerin oynadığı belirleyici rol *kendilikle kurulan ilişkinin* biçim ve etkilerini bu deneyimin kuruluşundaki ayrı ayrı unsurlar olarak ayırt etmeyi güçleştiriyordu... Kendilikle ilişkinin biçimlerine ilişkin analizimi daha iyi sürdürebilmek için, başlangıçta karar kıldığım kronolojik çerçeveden giderek daha uzaklaşan zamansal bir atlama yapmaya gittim.”¹² Böylece başlangıçta kimliklerin bilgi alanları ve iktidar taktikleri yoluyla otoriter biçimde sabitlenmesini görünür hale getirmesi gereken cinsellik, seksenli yıllara gelindiğinde varoluş tekniklerini ve kendilik pratiklerini ortaya çıkartır olmuştur.

Çalışmanın bu son yılları ise, 1982 dersinin konumunu içermesi nedeniyle giderek daha güçlü ve ölçülmesi gereken bir gerilimin sahnesi olacaktır. Nitekim Foucault çok geçmeden kendini, bir yandan antik cinselliğin kendilik teknikleri sorunsalı bakımından yeniden düzenlenmiş bir tarihini yazmak ile, diğer yandan, bizzat bu teknikleri tarihsel-etik boyutları ve cinsellik dışındaki uygulama alanları (yazma ve okumaya, bedensel ve ruhani egzersizlere, varoluşun yönlendirilmesine, politikayla ilişkiye dair sorunlar) bakımından incelemenin giderek artan çekiciliği arasında kalmış olarak bulur. Ama bu, Foucault’nun iki ayrı kitap yazacağı anlamına geliyordu: Cinselliğin tarihi üzerine bir kitap ile, ikincisi de Antik Çağ’da kendilik teknikleri üstüne ikinci bir kitap. En azından bir süre için Foucault’nun niyeti buydu. Bu, 1983 Nisan’ında Berkeley’de yapılan bir söyleşinin¹³ ilk versiyonundan da fark edilmektedir, zira burada Foucault tasarladığı yayın projeleri hakkında ayrıntılar verirken, birbirinden çok farklı iki kitaptan bahseder. Dedğine göre, bunlardan ilkinin başlığı *Hazların Kullanımı*’dır ve kitap Antik Çağ boyunca bir yaşama sanatı olarak cinsellik sorunuyla ilgilidir. Foucault’nun maksadı, “İ.Ö. 4. yüzyıl ile imparatorluğun başlangıcındaki ahlâkçılar ve hekimlerde neredeyse aynı kısıtlayıcı, aynı yasaklayıcı kodun geçerli olduğunu” göstermektir.¹⁴ Ama “bu yasakları bir kendiyle ilişkiyle bütünleştirme biçimleri tümüyle farklıdır.” O halde, bu ilk kitabın amacı, aynı kaygı noktalarından (bedenin hazları, zina ve oğlanlar)¹⁵

12 DE, IV, no. 340: “Preface à l’Histoire de la sexualité” (1984), s. 583; vurgu bizim.

13 DE, IV, no. 326: “À propos de la généalogie de l’éthique” (Nisan 1983), s. 384-385.

14 “À propos de la généalogie de l’éthique”, a.g. makale, s. 384.

15 Bunlar, Batı’nın tarihi boyunca olmasa bile Antik Çağ boyunca değişmeden kalan “üç ana yasak” (*id.*, s. 396), üç kaygı noktasıdır (cinsel edim bedeni tüketmez mi; zina hane ekonomisi için risk oluşturmaz mı; oğlanlarla fiziksel aşk iyi bir eğitimle bağdaşır mı?) (ayrıca bkz. “Usage des plaisirs et Techniques de soi”, a.g. makale, s. 548-553). Foucault’ya göre, cinselliğin tarihi boyunca dönüşüme uğrayan şey, cinsel kaygı alanları değil, bu kaygıların kendilikle ilişkiye yansımalarıdır. Tarihsel olarak değişen, kişinin haddinden fazla cinsel edimde bulunmamak, karısı haddinden fazla aldatmamak ve genç oğlanları haddinden fazla istismar etmemek için önünde bulduğu “iyi” nedenlerdir (ayıp, zayıflık işareti, kanunen yasak, vb.).

hareketle klasik Yunan ile imparatorluk Roma'sı arasında iki ayrı katılık [*aus-térité*] tarzı saptanabileceğini göstermek suretiyle Antik cinsellik etiğinin evrimini karakterize etmektir. Dolayısıyla, 1984'te (biri klasik Yunan, diğeri imparatorluk Roma'sı üstüne olmak üzere) iki ayrı cilt halinde yayımlanacak olan çalışmanın içeriği burada, tek bir kitapta yoğunlaştırılmış olarak karşımıza çıkar. Gelgelelim, ilk düzenlemede bu iki eser (1984'te *Cinselliğin Tarihi*'nin dördüncü cildi olarak duyurulacak olan) "Tenin İtirafları"nı takip eden tek bir kitaptır. Foucault antik cinsellik üzerine olan bu ilk kitabı duyurmasının ardından, 1983'te buna paralel bir başka eserden bahseder. Söylediğine göre, "antik pagan dünyasına özgü kendilik teknolojilerinin filanca veçheleri hakkında bir dizi ayrı çalışmadan, argümandan ... kendilik konusundaki farklı argümanlardan –sözgelimi, Platon'un *epimeleia heautou* veya kendilik kaygısı nosyonunun ilk kez ayrımtılandırıldığı *Alkibiades* diyalogu üzerine bir düşünümünden– oluşan" bir eserdir bu.¹⁶ Üstelik Foucault bu esere *Kendilik Kaygısı* adını verir (Foucault 1984'te bu başlığı koyar ama İ.S. ilk iki yüzyılda cinsel etiğe ilişkin incelemesinin, yani *Cinselliğin Tarihi*'nin halihazır baskısının üçüncü cildinin başlığı olarak). Ama şu var ki, Foucault aynı söyleşide, Antik Çağ'daki kendilik teknikleri sorununa adanmış olan ve cinselliğe özel bir gönderme yapmayan bir eserden bahsetmektedir.

Oysa, söz konusu kitabın malzemesi tam olarak, "Öznenin Yorumbilgisinin" içeriğini oluşturan şeydir: *Alkibiades* üstüne bir yorum; kendini yazma ve kurallı okuma pratiği, tıbbi bir kendilik deneyiminin ortaya çıkışı, vb. üstüne incelemeler. Bu, 1982 dersinin önemini göstermektedir; tasarlanmış ve üzerine uzun uzadıya düşünülmüş ama hiçbir zaman yayımlanmamış bir kitabın; Foucault'nun ömrünün sonunda eserinin kavramsal zirvesini, tamamlanışının ilkesini bulduğu söz konusu kendilik teknolojilerine adanmış bir kitabın yerini alan bir kitap gibidir. Zira şunu bir kez daha hatırlamamız gerekir ki, Foucault (daha önce iktidar dispozitifleri konusunda olduğu gibi) kendilik pratiklerini de kavramsal bir yenilik olarak değil, tüm eserlerinin düzenleyici ilkesi ve ilk yazılarının ortak teması olarak sunar. Foucault, zaten yaklaşımının sırrı da budur, katıyen temaları art arda sıralayarak değil, yorumbilgisel bir spiral çizerek ilerler: Yeni bir düşünce olarak ortaya koyduğu şeyi, önceki eserinin henüz üzerine düşünülmemiş bir unsuru olarak yeniden bulur. Ama şu da var ki, Foucault 1983'te halen, 1982 Ocak'ından Mart'ına kadar Collège de France'ta verdiği derslerden hareketle bir kitap yazma heve-

sindeydi ve, her şeyden önce, bu kendilik pratiklerini, bu varoluş tekniklerini cinselliğin tarihinin girizgâh niteliğindeki basit bir metodolojik çerçevesi konumuna indirgemek istemiyordu. Şuna kuşku yok ki, bu temalar *Cinselliğin Tarihi*'nin mevcut baskısının ikinci ve üçüncü ciltlerinde kendilerine münasip bir yer bulmuştur: İkinci ciltte uzun bir paragraf ("Değişiklikler") ve üçüncü ciltte iki bölüm ("Kendilik Kültürü" ve "Kendilik ve Öteki") olmak üzere. Oysa daha iyisini hak ediyorlardı ve Foucault da bunun farkındaydı. Hal böyleyken, ömrünün son yılı olan 1984'te, 1983 tarihli mahut söyleşinin Fransızca versiyonunu düzeltirken, onca önemseddiği bu esere yaptığı tüm atıfların üstünü çizer ve ağırbaşlılıkla *Hazların Kullanımı* ile *Kendilik Kaygısı*'nın, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri olarak Gallimard tarafından yayımlanacağını duyurur. Foucault bu eserden vazgeçmiş miydi; sadece tamamlanmış eserlerine mi atıfta bulunmak istemişti; hastalığın kendisine yazmak için vakit bırakmayacağını mı düşünmüştü? Yoksa yaptığı son söyleşide bahsettiği ve geri dönmek gerekecek olan şu gizemli hüsrana mı yormalıyız bu durumu: "Antik Çağ gözüme 'büyük bir hata' gibi görünüyor."¹⁷ Bunu asla bilemeyeceğiz ama, söz konusu ders onun kayıp kitabının bir ikizi ya da Foucault'nun çok sevdiği imgeyle söylersek, gözcüsü olarak kalmıştır.

Her şeye karşın gene de tamamen kaybolmuş bir kitap değildir bu. Derslerin yayıma hazırlanma sürecinde Daniel Defert bize Foucault'ya ait olan birtakım kalın ciltli dosyalar ödünç verdi; bu toplamda beş dosyadan bazıları sürprizlerle doluydu. Dosyaların içinde, biraz sararmış sayfaların yanında bir de soluk mavi veya siyah mürekkeple güzel ve kıvrak bir el yazısıyla yazılmış sayfaların olduğu renkli kâğıtlardan oluşan klasörler vardı. İçlerinde en önemlisi, "Ders" başlığını taşıyan dosyadır. Mevcut çözümlemesini Jacques Lagrange'ın tedarik ettiği kayıtları temel alarak düzenlediğimiz, 1982 tarihli dersin asıl metinlerinin bulunduğu dosyadır bu. Net duyulmayan yerleri tamamlarken veya kayıttaki boşlukları doldururken yer yer dersin bu elyazmasından faydalandık. Deşifre edilmiş metnin içeriğini, derslerin yer aldığı ama vakit bulamadığı için Foucault'nun öğrencilerine sunamadığı metinde anlaşılır şekilde ortaya konmuş olan yerleri göz önüne almak suretiyle zenginleştirmemizde bu elyazması bize yardımcı oldu. Sayfaların altındaki dipnotlarda "elyazması" diye atıfta bulunduğumuz dosya bu. Foucault aslında bu metni derslerine yardımcı bir metin olarak kullanıyordu. Metinde, ele alınan konuyu kavramsal ve teorik açıdan netliğe kavuşturan eksiksiz yazılmış

pasajlar bulunmaktadır ve genel olarak Foucault sadece antik metinler üstüne yorumda bulunduğu yerlerde bu metinden bir nebze sapmıştır. Dolayısıyla metinde yok denecek kadar az doğaçlama pasaj vardır: Her şey, yani neredeyse her şey yazılmış durumdadır.

Diğer dosyaların başlıkları ise şöyle: “Alkibiades, Epiktetos”, “Kendilik ve ötekinin Yönetimi”, Kendilik kültürü – Kaba taslak”, “Ötekiler”. Söz konusu olan, tematik sınıflandırmalardır, bu dosyaların her birinin içindeki klasörler, kimi sadece birkaç sayfadan, kimi de yüz sayfadan oluşmakla birlikte, bir dosyadan ötekine karşımıza çıkan belli konular hakkındadır. Önümüzdeki yüzlerce sayfanın okumasından, en ince ayrıntısına kadar geçerli temel bir bölümlenme çıkartılabilir. “Alkibiades, Epiktetos” ve “Kendilik ve ötekinin Yönetimi” başlıklı dosyalar bir dizi tematik çalışma içermektedir (“dinleme, okuma, yazma”, “eleştiri”, “kendiliğin ve ötekilerin yönetimi”, “yaş, pedagoji, tıp”, “çekilme”, “toplumsal ilişkiler”, “yönlendirme”, “savaş” vb.). Bu çalışmalar farklılaşan ölçülerde geliştirilmiştir. Çoğu da baştan sona yeniden yazılmıştır. Foucault bunlara geri dönmek için çalışmasına ara vermemiştir ve her genel yeniden düzenlemeyle birlikte söz konusu çalışmalar yeniden yazılmış ve yeni bir mimari yapıda kendine yeni bir yer bulmuştur. Bahsettiğimiz bu iki dosya, kuşkusuz, Foucault’nun kendilik pratikleri üzerine yazacağını duyurduğu eserin ana yazım aşamalarını oluşturmaktadır. Sözgelimi, 1983 Şubat’ında *Corps écrit*’te yayımlanacak olan ve Foucault’nun tam olarak “‘kendilik sanatı’ üstüne bir dizi çalışmanın parçası” dediği “Kendiliğin yazımı” başlıklı metnin ayrıntılandırılması gene bu dosyalarda bulunur.¹⁸ “Kendilik kültürü – Kaba taslak” ve “Ötekiler” dosyaları ise, 1984’te yayımlanan *Kendilik Kaygısı*’ndaki sırasıyla “Kendilik kültürü” ve “Kendilik ve ötekiler” başlıklı iki bölümün ardışık versiyonlarıdır. Ama Foucault’nun burada giderek artan bir seyreltmeyle ilerlediğini hemen fark ederiz, zira yayımlanan eser nihayet çok daha titiz, ayrıntılı ve referanslarla zenginleştirilmiş bir metinler sentezine tekabül eder.

Söz konusu dosyalar, halen eksiksiz bir kaydı bulunmayan konularla ilgili sayfalarca tamamlanmış metin içerir: Ne *Cinselliğin Tarihi*’nde, ne *Dits et Écrits*’de, hatta ne de bu kitaptaki 1982 dersinde bulunan (örneğin, çekilme nosyonu üstüne, *paideia* kavramı üstüne, yaşlılık fikri üstüne, kendiliğin kamusal hayata katılım tarzı üstüne, vb.) konulardır bunlar. Şurası muhakkak ki, Foucault üç ay (1982 Ocak’ından Mart’ına kadar) süren derste antik

18 DE, IV, no. 329: “L’écriture de soi” (Şubat 1983), s. 415.

kendilik teknikleri üzerine yaptığı araştırmanın tümünü açılmayacak vakit bulamamıştır. Bu dosyalardaki birçok pasajın, özellikle kendilik etiği ile kendilik politikası arasındaki bağlantılarla ilgili olarak bu nihai eserin bütününe ciddi anlamda ışık tuttuğu düşünüldüğünde, daha da talihsiz görünen bir durumdur bu. Foucault'nun bu dosyalarda sunduğu şeyler, 1982 dersinin yanı sıra, 1983'te Collège de France'taki "hakikat cesareti" olarak *parrhêsia* soursallaştırmasının anlam ve öneminin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlar; kendilik politikasına ilişkin yayımlanmamış bir dizi çalışmayla tümüyle aynı çizgide olan ve ancak bu çalışma dizisi temelinde kavranabilecek olan sorunsal. Gene de biz 1982 dersine geniş bir açıdan bakarak, ne kadar kısmi de olsa, yayımlanmamış bu kıymetli eseri göz önünde tutmaya çalışacağız. Foucault'nun 1980'den 1984'e uzanan son yılları, gerçekten de her durumda şaşırtıcı bir kavramsal ivmelenme dönemi, sorunsalların aniden hızla çoğaldığı bir dönem olmuştur. Deleuze'ün düşünme hızı dediği şey, hiçbir zaman, neredeyse hiç silme ve çıkarmanın olmadığı bu yüzlerce sayfada, versiyonda ve yeniden yazımda olduğu kadar elle tutulur şekilde karşımıza çıkmaz.

2. 1982 DERSİNİN TEKİLLİĞİ

Collège de France'taki 1982 dersinin, sırf biçimsel açıdan da olsa, kendine has bazı özellikleri vardır. Ana derse paralel olarak verdiği araştırma seminerini yarıda kesen Foucault derslerinin süresini uzatır ve tek aranın verildiği ders, ilk defa iki saati aşar. Konferans dersi ile daha ampirik ve kesin araştırmalar arasındaki eski ayrım böylece ortadan kalkmış olur. Yeni bir öğretim tarzı doğmuştur; Foucault eserinin sonuçlarını açıklamaktan çok, bir araştırma eserinin gelişimini adım adım, hatta adeta tereddütle ortaya atmaktadır. Dersin önemli bir bölümü artık seçilmiş metinlerin sabırlı bir okumasına ve bunlar üzerine yapılan harfi harfine bir yorumlamaya dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu derste Foucault'yu "iş başında" görürüz; deyim yerindeyse basit, aralıksız bir okumadan yeri geldikçe doğrudan bazı terimler çekip çıkartan ve kimi zaman bu terimlere geçici bir sistematikleştirme bulmaya çalışırken, kimi zaman da bunları aldığı gibi bir kenara bırakan bir Foucault ile karşılaşırız. Dahası, şunu hemen fark ederiz ki, Foucault için mesele hiçbir zaman metinleri açıklamak değil, onları durmadan değişen bir bütünsel bakışa yerleştirmektir. Dolayısıyla, metinlerin seçimine ve okunmasına bazı genel çerçeveler rehberlik eder, ama metinler araçsallaştırılmadan, çünkü bu metinlerin okuması ilk hipotezin bir yeniden biçimlenişine götürebilir. Muğlak, genel ve belirli herhangi bir referanstan koparılmış (Platonculuk, Helenistik felsefe ve Roma felsefe-

si, antik düşünce üstüne) önermeler ile Musonius Rufus'un fragmanlarının yahut Epiktetos'un özdeyişlerinin detaylı incelenmesi arasında sürekli gidip gelen bir hareket vardır. Şu halde ders sabit bir bilanço tablosundan çok, yaşayan bir laboratuvar görünümü alır. Analitik berraklığı da buradan gelir ve ayırtılırsa had safhada parlak ve nettir. Fakat üzerinde durulan mesele neredeyse her derste değiştiği, yeniden formüle edildiği veya başka istikametlere doğru harekete geçirildiği için, dersi bütünü içinde takip etmek hayli güçleşir.

Orijinal metinler ile genel okuma prensipleri arasında bu şekilde gidip gelirken, Foucault ikincil literatürü terk etmiş gibi görünür. Tabii ki, bu literatüre yer yer atıfta bulunur: A.-J. Festugière, H. Joly, J.-P. Vernant, E.R. Dodds, P. ve I. Hadot, M. Gigante, P. Rabbow, J.-M. André... Metinlerin kendilerine bağlı kalma zorunluluğu, kuşkusuz, o kadar da ihtiyatlı olmayan kişileri basmakalıp doğruları çoğaltmaya veya açık seçik eleştirileri görmezden gelmeye yöneltebilir. Ne var ki, bu Helenistik ve Roma dönemleri üstüne yazılmış gri literatür, ki Foucault'nun dersinin kronolojik çerçevesini aslında bunlar oluşturur, günümüzde (Fransa, Almanya, İtalya ve özellikle de Anglo-Sakson dünyada) öyle muazzam bir boyut kazanmıştır ki, geçerken de olsa temel eleştirel bulgulara değinmeden Epiktetus, Marcus Aurelius, Seneca, Epikuros veya Posidonius hakkında konuşmak gösterişçi ve safdilli görünecektir. Fakat söz konusu literatür 1982'de henüz zayıftı. Kapsamlı tek yaklaşım A.A. Long'un kiydi (*Hellenistic Philosophy*, Londra, 1974). Genel olarak Epikurosçuluk konusunda ise sadece, Guillaume Budé Cemiyeti'nin 1968'de düzenlediği sekizinci kongreyi, N.W. De Witt'in çalışmaları (Foucault bu ikisine de atıfta bulunur) ve *Études sur l'épicurisme antique* adlı eseri (ed. J. Bollack ile A. Lacks, Lille, 1976) sayabiliriz. Stoacılık ise zaten daha iyi biliniyor ve çalışılıyordu, özellikle de E. Bréhier'in *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme* (Paris, 1950'de yeniden yayımlandı) ve *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris, 1908; ikinci baskı 1970) adlı eserlerinin yanı sıra, P. ve I. Hadot'nun metinleri ve V. Goldschmidt'in *Le Système stoïcien et l'Idée de temps* (Paris, ilk baskı 1953) kitabı ışığında. Ayrıca, Max Pohlenz'in bilimsel bir kitaptan çok bilgilendirici bir genel araştırma niteliğindeki kitabı *Die Stoa*'yı da (Göttingen, 1959) analım.¹⁹ Ayrıca, *Les Stoïciens et leur logique* (ed. J. Brunschwig, Paris, 1978) üstüne düzenlenmiş yakın zamanlı bir konferansın bildirilerinin yayımlanması da bu döneme olan ilginin artmasına katkıda bulunmuştur. Posidonius ile Panetius'un orta dönem Stoacılığı ise, M.

19 Foucault'nun bu kitap konusunda söyledikleri için bkz. "Politique et Éthique" (Nisan 1983), *DE*, IV, no. 341, s. 585.

Van Straaten (*Panetti Rhodii fragmenta*, Leyde, 1952) ve L. Edelstein ile I.G. Kidd (*Posidonius. The Fragments*, Cambridge, 1972) tarafından derlenmiş metinler sayesinde daha etraflı çalışılmaya başlanmıştır.²⁰ Bununla birlikte, Helenistik ve Roma felsefesine ilişkin çalışmaların gerçek anlamda çoğalıp yaygınlık kazanması, 1990'lar bir yana, tam olarak 1980'lerde olmuştur. Bu dönemde yayımlanan başlıca başvuru kaynakları A.A. Long ile D.N. Sedley (*The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, iki cilt), H. Flashar (*Die Philosophie der Antike: Die hellenistische Philosophie*, Bâle, 1994), R.W. Sharples (*Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londra, 1996), J. Annas (*Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992 ve *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993), M. Nussbaum (*Therapy of Desire: Therapy and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994), J. Brunschwig (*Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995) ve C. Lévy'nin (*Les Philosophies hellénistiques*, Paris, 1997) eserleridir. Bunların yanında, seksenlerden bu yana sürekli basılan *Symposium hellenisticum*'un tüm ciltlerini sayabiliriz. Dolayısıyla, Foucault'nun henüz ortada olmayan bir eleştirel literatüre atıfta bulunmadığı söylenemez: bu çalışma alanında, daha ziyade, bir öncüdür o.

Dersin kompozisyonunun sistematik olmaktan ziyade, ampirik olduğunu zaten belirtmiştik. Foucault adım adım ilerler. Bu nedenlerden ötürü, burada dersin özetini vermeyeceğiz. Zaten neyse ki, Foucault bu ders üzerine çalışmış ve bize kendi "Ders Özeti"ni armağan etmiştir, zira 1982 tarihli bu metnin içeriği tam aynı sene verilen dersle örtüşür (ki pek sık karşılaşılan bir durum değildir bu). Bu sentezin başarısının değerini anlamak için Foucault'nun kendilik üstüne verdiği bu dersleri, yapısını kafasında netleştirdiği bir kitaba dönüştürmek istediğini tekrar hatırlamamız gerekir. Buna karşılık, biz burada "kendilik pratikleri", "varoluş teknikleri" ve "kendilik kaygısı" nosyonlarının sistematik kullanımının yol açtığı birtakım teorik "etkiler"i ayırt etmeye çalışacağız. Söz konusu analizlerin züerinde durduğu meseleleri, yerinde olup olmadıklarını anlamak istiyoruz. Tabii bir de, Collège'in sıkış tıksık seminer odalarında toplanmış dinleyicilerin basit bir antik felsefe sunumundan öte bir şeye şahitlik ettiklerinden neden bu kadar emin olduklarını anlamak: Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius ve Epiküros'tan bahsederken Foucault'nun nasıl olup da politik, ahlâki ve felsefi bir güncelliği düşünmek için uygun referans noktalarını işaret ettiğini; *Deliliğin Tarihi*'nin bir psikiyatri

²⁰ Bu dönem için ayrıca anabileceğimiz bir diğer kaynak için bkz. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, PUF, 1964.

tarihinden, *Kelimeler ve Şeyler*'in bir beşeri bilimler tarihinden ve *Hapishane'nin Doğuşu*'nun bir cezaevi tarihinden başka bir şey olması gibi, bu dersin de, aslında, neden Helenistik ve Roma felsefesi tarihinden öte bir şey olduğunu anlamak. Kaldı ki, Helenistik ve Roma felsefesi uzmanları için şayet sinir bozucu değilse, ancak şaşırtıcı olabilecek bir durumdur şu: Stoacılıkla ilgili, Portico Okulu'nun üç dönemine ilişkin hiçbir tarihsel-doktrinsel sunum yoktur; mantık sistemi, fizik ve etik üstüne hiçbir şey yoktur; görevler sorunu, tercih edilir şeyler ve nötr şeylerle, hatta bilgenin paradoksları üstüne de neredeyse hiçbir şey yoktur; Epikürosçulukla ilgili olarak, Foucault burada da ne hazdan ne de atomların fiziğinden bahseder; kuşkuculuğa gelince, Foucault bundan bahsetmez bile.²¹ Foucault özneleştirme yapılarını (kendilik kaygısının tıbbi anlamı, vicdan muhasebesi, yönlendiricinin söyleminin, sözünün benimsenmesi, çekilme, vb.) ayrıntılı şekilde izah ederken, bu felsefeler, birbirini çapraz olarak keser ve söz konusu yapıların farklı okullarda tarihsel olarak nasıl gerçekleştiğini bulur. Buna karşın, sunumu hiçbir zaman doktrinsel değildir. Helenistik ve Roma felsefeleri söz konusu olduğunda, Foucault bir tarihçi gibi çalışmak istemez. Bir soybilim yapar: "Soybilimin anlamı, analizi şimdiki zamana ait bir sorudan yola çıkarak yürütmemdir."²²

O halde, şimdi bu dersin esas meselesinin boyutlarına açıklık getirelim. Açıklamanın elverişli olması için, felsefi, etik ve politik soruları birbirinden ayıracağız.

21 Söz konusu yokluğu, genişliği itibarıyla, ilk kez Carlos Lévy Karakas'ta (1999 Kasım'ında) düzenlenen beşinci uluslararası felsefe kongresinde (kongre bildirileri yayın aşamasında) vurgulamıştır. Aslında Foucault Helenistik ve Roma dönemlerini kendi tarihsel-felsefi kanıtlamasının ana çerçevesi olarak alır ve bu dönemleri kendilik kültürünün altın çağı, özneleştirme pratiklerinin azami yoğunluğa ulaştığı an olarak tanımlar. Foucault'ya göre, bu özneleştirme pratikleri, bütünüyle hükümlen ve devredilemez olan bir kendiliğin pozitif olarak kurulma emri uyarınca düzenlenmiştir ve bu kurulma sürecinin kendisi, dışarıdan gelecek tehditlere karşı güvence ve kendilikle ilişkinin yoğunlaştırılma araçları olan *logoi*'den beslenir. Nitekim Foucault Epiküros, Seneca, Marcus Aurelius, Musonius Rufus, Iskenderiyeli Philon, Plutarkos ve diğerlerinin metinlerini kendi tezi çerçevesinde başarıyla bir araya getirir. Kuşkuculardan ise bahsedilmez; Pyrrhon üstüne veya Sextus Empiricus üstüne tek bir söz yoktur. Oysa, Kiniklerin yanı sıra Kuşkucu okul da şimdilerde antik kültür açısından Stoacılar ve Epikürosçular kadar önemlidir. Kuşkuculuğa ilişkin sonraki çalışmaların, Foucault'nun tezine genel itibarıyla bazı düzeltmelerde bulunabileceği kesindir. Bununla birlikte, Kuşkucularda eksik olan, egzersizler ya da *logoi* üstüne düşünüm değildi; ama bunlar bütünüyle öznesizleşmeye, öznenin çözülmesine yönelik bir girişime adanmıştır. Bu anlamda, Kuşkucular Foucault'nun kanıtlamasının tam tersi yönde gitmektedir (Carlos Lévy bu ihmalkâr atlamaların bir "dışlama" olduğunu söylemekte tereddüt etmez). Foucault'nun bu konudaki sessizliğinin hayli çarpıcı olduğu doğru. Bu konuda gereğinden uzun bir tartışmaya girmeksizin, sadece Foucault'nun kendisini kuşkucu bir düşünür addettiğini hatırlatmakla yetinelim; bkz. "Le Retour de la morale", a.g. makale, s. 706-707;

22 "Le Souci de la verité", a.g. makale, s. 674.

3. DERSİN FELSEFİ MESELELERİ

Bir cinsellik tarihi, üstüne “modern öznenin [bir] soybilimi”²³ kazınacak olan bir tarih yazma genel projesine, burada, geri dönmeyeceğiz. Sadece şunu hatırlatmakla yetinelim: Cinsellik bahsinde, kendilik tekniklerine ilişkin bakış açısı, bir yandan, fiili cinsel davranışın veya ahlâki kodların değil, deneyim biçimlerinin bir tarihini yazmayı içerimlerken;²⁴ bir yandan da, kendimizi inançlı bir şekilde Yunanlıları yardıma çağırarak kurtarabileceğimiz baskıcı bir Hristiyan çağın karşısına antik bir serbestlik çağını çıkarmak yerine, katılık tarzlarındaki evrimin izini sürmeyi içerimler: “Karşıtlık, hoşgörü ile katılık arasında değil, katılığın varoluş estetiğiyle bağlantılı olan bir biçimi ile kendinden vazgeçme ve kendinle ilgili hakikati çözümleme zorunluluğuyla bağlantılı olan başka biçimleri arasındadır.”²⁵ Gene de, Foucault bu derste cinsellik temasını ayrıcalıklı temel taşı kılmaktan vazgeçerek, daha çok, kendi içlerinde ve kendileri için özleştirme süreçleriyle ilgilenmiştir. Antik Çağ ile modern çağ arasındaki karşıtlık böylece farklı bir şekilde, yani felsefe ile ruhanilik, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki iki kavramsal alternatif yoluyla elden çıkarılmıştır.

Foucault’ya göre, felsefe Descartes’tan itibaren içkin anlamda hakikate kadir bir özne figürü geliştirmiştir: Özne *a priori* olarak hakikate kadir olacak ve ancak ikincil olarak doğru eylemin etik öznesi olacaktır: “Ben hem ahlâksız olabilir hem de hakikati bilebilirim.”²⁶ Bu, modern öznenin bir hakikate erişiminin etik türde bir içsel çabanın (çile, arınma, vb.) etkisine bağlı olmadığı anlamına gelir. Antik Çağ’da ise, daha ziyade, bir öznenin hakikate erişimi, onun varlığında şiddetli bir etik değişimi gerektiren bir dönüşüm hareketine dayanır. 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. Bununla ilgili olarak, Foucault’nun dersi için kullandığı elyazmasından (yayımlanmamış) bir pasajın tamamını alıntılatabiliriz:

Batı düşüncesini bir bakıma kat eden üç soru:

- hakikate erişim;
- öznenin kendisi tarafından, kendine gösterdiği özen yoluyla etkin hale getirilişi;
- kendilik bilgisi.

²³ DE, IV, no. 295: “Sexuality and Solitude” (Mayıs-Haziran 1981), s. 170.

²⁴ Bkz. “A propos de la généalogie de l’éthique”, a.g. makale, s. 393.

²⁵ *Id.*, s. 406.

²⁶ “A propos de la généalogie de l’éthique”, a.g. makale, s. 411.

İki can alıcı noktayla beraber:

1. Hakikate erişim sağlayan öznenin kendi varlığını devreye sokmaksızın hakikate erişilebilir mi? Öznenin kendi varlığını etkileyen bir fedakârlık, bir çile, bir dönüşüm, bir arınma yoluyla bedel ödemeksizin hakikate erişilebilir mi? Özne olduğu haliyle hakikate erişebilir mi? Descartes bu soruya evet diyecektir; Kant'ın cevabıysa ne kadar sınırlayıcı ise o kadar da olumludur: Öznenin olduğu haliyle bilebilmesini belirleyen şey, aynı zamanda kendini bilemeyecek olmasını belirleyen şeydir.²⁷
2. Bu sorgulamanın ikinci can alıcı noktası ise, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Kendisini genel anlamda bilginin [*connaissance*] yasalarının buyruğu altına koyarken, kendilik-bilgisi kendilik kaygısının yerini alabilir mi – böylece öznenin varlığının devreye sokulması gerekip gerekmeyeceği sorusunu devre dışı bırakabilir mi; yoksa kendilik-bilgisinden öznenin varlığını devreye sokacak erdemler ve deneyimler mi beklemeliyiz; kendiliğe dair bu bilgiye böylesi bir deneyimin biçimi ve gücü mü verilmelidir?

Bu metnin son kısmı bizi yeni bir fikre götürür: Antik özne ile modern özne arasındaki karşıtlığı yapılandıran şey, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasında tersinden kurulan bir üstünlük ilişkisidir. Antiklerde kaygı kendilikte eylemler ile düşünceler arasında belli bir doğruluk [*rectitude*] ilişkisi kurma idealiyle düzenlenir: Kişi doğrulukla, doğru ilkeler uyarınca eylemeli ve adalet sözüne adil bir eylem tekabül etmelidir; bilge, felsefesinin doğruluğunu eylemlerinde okunabilir kılan kişidir; eğer bilginin bir kısmı bu kaygıya dahil olacaksa, etik açıdan doğru eylemin kendiliğinin kurulmasında yaptığım ilerlemeyi ölçmem gerektiği içindir bu. Modern özneleştirme tarzında ise, kendiliğin özne olarak kurulması süresi belirsiz bir kendini bilme çabasına dayanır ve bu çaba, sadece, gerçekte olduğum şey ile olduğumu zannettiğim şey arasındaki mesafeyi azaltmaya yöneliktir; yapıp ettiklerim, gerçekleştirdiğim eylemler, kendimi daha iyi bilmemde bana yardımcı olduğu ölçüde kıymetlidir ancak. Dolayısıyla, Foucault'nun tezi şu şekilde ifade edilebilir: An-

27 Bu iddia, yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi*'ni göz önünde bulundurduğumuzda doğrudur. Foucault da bu sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yazarken Kant'ın kendiliğin etik kuruluşunun önceliği fikrine geri döndüğünü söyler (bkz. a.g.e.).

tik Çağ'da doğru [*droite*] eylemin öznesi, modern Batı'da doğru [*vraie*] bilgini öznesine yerini bırakmıştır.

Demek ki, 1882 dersi felsefi olarak kurulmasının tarihselliği içinde öznenin kendisinin bir tarihini içerir. Burada kayda değer bir hırs vardır ve bu hırsın boyutlarını ölçmek için sadece Foucault'nun 1981'de New York'ta verdiği bir dersin²⁸ ("Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi" başlıklı dosyada bulunan) hazırlık niteliğindeki versiyonunu okumamız yeter:

Heidegger'e göre, nesnenin bilgisi Batılı *tekhne* temelinde Varlığın unutuluşunu mühürlemiştir. Şimdi soruyu tersine çevirip, Batılı öznenin hangi *tekhne* temelinde oluşturulduğunu ve onları karakterize eden hangi hakikat ve yanlıgı oyunlarının, özgürlük ve sınırlama oyunlarının devreye sokulduğunu soralım kendimize.

Foucault bu metni 1980 Eylül'ünde yazar. Bu senenin onun entelektüel güzergâhında ne kadar belirleyici olduğunu yukarıda gösterdik: Kendilik tekniklerinin şeyleri üretme tekniklerine, insanları tahakküm altına alma tekniklerine ve sembolik tekniklere indirgenemez olarak sorunsallaştırıldığı senedir bu. Bu metnin kapsamı, 1982 dersinin sonunda zikredilen sözlerle kadar uzanır, tabii bazı can alıcı bükülmeler yaparak. Artık mesele Heidegger'i etrafından dolaşmak değil, Hegel'i yeniden konumlandırmaktır ve bu da, Foucault'nun 1982 dersinin sonunda son bir meydan okuma olarak yahut kendilik pratikleri üstüne sabırla sürdürülmüş analizlerin kavramsal kapsamını gösterircesine zikrettiği birkaç söz üzerine yorumda bulunmak için ayrıca birkaç sayfa açmak gerekir. Bizse burada kendimizi şu şematizasyonla sınırlayacağız: Heidegger *tekhne*'ye hâkimiyetin dünyaya nesnellik biçimini verme şeklini ifşa ediyorsa, Foucault da kendilik kaygısının ve özellikle Stoacı sına pratiklerinin dünyayı kendiliğin bilgisi ve dönüşümünün ortamı, özneliliğin ortaya çıktığı yer olarak nasıl kurduğunu gösterir. Hegel ise *Tinin Fenomenolojisi*'nde, tam da, bilgi için nesnellik biçimi (Yunanlıları yeniden okuyan Heidegger) ve pratik öznelilik kalıbı (Latinleri yeniden okuyan Foucault) olarak bir dünya ve gerçeklik düşüncesini dile getirir. Plutharkos'un görünüşte masum metinlerinde, Musonius Rufus'un özdeyişlerinde ve Seneca'nın mektuplarında Batı felsefesinin kaderinin bir özetini bulur Foucault.

Bu ilk yaklaşım felsefe tarihi içinde halen muhafaza edilmektedir. "Felsefi mesele" ifadesinden anlaşılması gereken bir şey de, hakikat ve özne konu-

sunda yeni bir düşünceyi içermesi bakımından kendilik kaygısı ve varoluş teknikleri sorunsalıdır. Kesinlikle, özneye ilişkin yeni bir düşüncedir bu ve Foucault bunu çeşitli vesilelerle açıkça dile getirmiştir. Bu açıdan en açık olan metin hâlâ 1981 dersinin yayımlanmamış ilk versiyonudur. Foucault bu metinde, anlam sistemleri kurmaya kadir olmayan kurucu öznenin fenomenolojisinin serüvenlerine ve muğlak bir hümanizmaya saplanan bir Marksizm'in yalpalayışlarına değindikten sonra savaş sonrası felsefi ufku göz önünde tutarak şöyle yazar:

Bir çıkış yolu bulmak için üç istikametten gidilmiştir:

- ya bir nesnel bilgi teorisi; bunun için, kuşkusuz, analitik felsefeye ve pozitivizme bakmamız gerekir;
- ya anlam sistemlerinin yeni bir analizi; bu noktada da dilbilim, sosyoloji, psikanaliz vb. yapısalcılık denen şeyin yolunu açmıştır;
- ya da özneyi sürekli dönüştüğü pratiklerin ve süreçlerinin tarihsel alanına yeniden oturtmak.

Ben bu son istikamette yola çıktım. Bu yüzden zorunlu açıklıkla diyorum ki, ben yapısalcı değilim ve gerekli mahcubiyetle diyorum ki, analitik bir filozof da değilim. "Nobody is perfect." Bu nedenle, tarihçilerin nesnelerin tarihini, filozoflarınsa tarihi olmayan özneyi tercih ettiklerini bilerek, öznenin bir soybilimini yapmanın olanaklarını araştırmaya çalıştım. Bu beni, "zihniyet" tarihçilerine ampirik bir yakınlık duymaktan da, öznenin tarihselliği sorusunu ortaya atan Nietzsche gibi filozoflara teorik açıdan kendimi borçlu hissetmekten de alıkoymadı.

O halde, bu benim için teoride çok kolay, gerçekteyse çok korkutucu olan bir hümanizmin muğlaklıklarından kurtulma meselesiydi; egonun aşkınlığı ilkesinin yerine öznenin içkinlik biçimlerine yönelik araştırmayı koyma meselesiydi aynı zamanda.

Foucault teorik projesini pek az yerde bu kadar veciz ve açık şekilde dile getirmiştir. Ama bu geriye dönük bakış, kuşkusuz, fazlasıyla iyidir ve eserine son şeklini verecek duruma gelene kadar Foucault'nun uzun ve zorlu bir yol kat etmesi gerekmiştir. Şunu hatırlamalıyız: Foucault özneyi uzun bir süre tahakküm tekniklerinin sadece edilgen bir ürünü olarak tasarlamıştır. Kendilik tekniklerinin görece özerkliğini, her halükârda indirgenemezliğini ancak 1980'de kavramıştır. Görece özerkliği diyoruz çünkü herhangi bir abartıdan kaçınmalıyız. Zira Foucault 1980'de, öncesinde farkında olmadığı bir öznenin asli özgürlüğünü "keşfetmiş" değildir. Foucault'nun toplumsal normal

leştirme süreçlerini ve yabancılaştırıcı kimliklendirme sistemlerini birdenbire bir kenara atıp, saf bir kendini-kurmanın tarih-dışı semasında kendini yaratan özgür bir özneyi tüm bakir ihtişamıyla göstermeye giriştiği savunulamaz. Zaten Sartre'ı tam da kökü tarihe dayanmayan otantik bir özneyi böyle bir kendini-yaratış içinde düşündüğü için eleştirir.²⁹ Artık Foucault'ya göre, özneyi kendisiyle belirli bir ilişki içinde kuran şey tam olarak, tarihsel olarak teşhis edilebilir olan kendilik teknikleridir ve bu teknikler de tarihleri saptanabilir olan tahakküm teknikleriyle birleşmiş durumdadır. Bunun yanında, birey-özne ancak ve ancak bir tahakküm tekniği ile bir kendilik tekniğinin keşme noktasında ortaya çıkar.³⁰ Özneleştirme süreçlerinin özneleşme usulleri üzerine, tarihe uygun olarak az çok birbirlerini kaplayacak şekilde, katlanması söz konusudur burada. Foucault'nun Roma Stoacılığında keşfettiği şey, İmparatorluk iktidarının aşırılığının, yoğunlaşmasının, tahakküm kudretine tek bir kişi tarafından el konulmasının, kendilik tekniklerinin bir bakıma yalıtılmasını ve kendilerine has bir aciliyetle ortaya çıkıvermelerini olanaklı kıldığı andır. Kendilikle kurulan bu akışkan, tarihsel olarak kurulmuş, sürekli dönüşüme tabi olan ilişkilerin uzun ve zorlu tarihinin izini sabırla sürerken, Foucault öznenin kendi hakikatine aşkın bir zorunluluk ve kaçınılmaz bir kader uyarınca bağlı olmadığını göstermek niyetindedir. 1980'de öznenin bir soybilimini yapmaya yönelik kendi projesini keşfeden Foucault Amerika'da verdiği dersin yayımlanmamış ilk versiyonunda şöyle yazar gene:

Burada, yapıp etmiş olduklarımızın bir tarihini yazma imkânı var, ki bu ay m zamanda ne olduğumuzun da bir analizi olabilir; politik bir anlamı olan teorik bir analiz yapmanın – yani, kendi güncelliğimizde kendimizle ilgili olarak kabul etmek, reddetmek ve değiştirmek istediğimiz şeyler açısından anlamı olan bir analiz yapma imkânı var. Kısacası, söz konusu olan, farklı bir eleştirel felsefenin arayışına çıkmak: nesneye ilişkin bir bilginin koşul ve sınırlarını belirlemek yerine, öznenin dönüşümünün koşullarını ve tarit edilmemiş imkânlarını saptayan bir felsefe.

Kimlikler tarihin içkinliğinde kurulur. Kuruldukları gibi, çözüldükleri yer de gene burasıdır. Çünkü ancak tarihte ve tarih yoluyla bir özgürleşmeden bahsedilebilir. Ama bu da zaten direnişten bahsetmek demektir, politikayla ilgili kısımda bu konuya döneceğiz.

29 Örneğin bkz. "A propos de la généalogie de l'éthique", a.g. makale, s. 392.

30 1981 dersinin yayımlanmamış ilk versiyonunda Foucault "yönetimselliği" tam olarak, "bireyleri yönlendirme biçimi ile bireylerin kendi kendilerini yönlendirme biçiminin düğümlendiği teması yu zeyi" olarak tanımlar.

Foucault özneyi sadece tarihsel belirlenimi bakımından değil, etik boyutuyla da tarif eder. Özne konusunda da gene iktidar konusunda söylediklerini ileri sürer: İktidar yasa olarak değil, strateji olarak düşünülmelidir ve yasa stratejik imkânlardan yalnızca birisidir. Keza, Yasaya itaat olarak ahlâk da diğer etik imkânlar içinden yalnızca birisidir; ahlâki özne etik öznenin tarihsel gerçekleşme biçimlerinden yalnızca birisidir. Foucault'nun klasik Yunan felsefesinde ötekilerin ve kendiliğin aktif tahakkümü ideali olarak, Helenistik ve Roma felsefesinde ise kendilik kaygısı olarak tanımladığı şey, tıpkı daha sonra Hristiyanlıkta Yasanın ve normların içselleştirilmesinde olduğu gibi, özneye ilişkin etik imkânlardır. Yasaya itaatle yapılandırılmış hukuki-ahlâki öznenin tarihsel kırılmasını ortaya koymak üzere prestijinden koparmak söz konusudur burada. Foucault bu kendilik pratiklerini felsefi birer kip olarak ele almaktan çok uzaktır; ona göre, bunlar daha çok yeni bir özne fikrinin öncüleridir, bu yönleriyle de aşkın kurulumlarla ve ahlâki temellerle uzaktan yakından ilgileri yoktur.³¹

1982 dersi, buna ilaveten, yeni bir hakikat düşüncesinin de ifadesidir. Daha doğrusu, yeni bir doğru söylemin, yani *logos*'un ifadesidir, zira derste en sık tekrarlanan terimdir bu. Foucault'nun Seneca ve Epiktetos'ta bulduğu ve 1982 dersinde fazlasıyla geliştirdiği şey, söz konusu olan dünya teorisi ve özne teorisi bile olsa, bir sözceğin değerini belirleyen burada asla teorik içeriği olmadığı fikridir. Doğru söyleme ilişkin bu temellük pratiklerinde söz konusu olan, kişinin dünya hakkında veya kendisi hakkındaki hakikati öğrenmesi değil, dış olaylarla ve içsel Tutkularla yüz yüze gelmesine yardımcı olan doğru söylemlerin kelimenin neredeyse fizyolojik anlamında özümsemesidir. Gerek derste gerekse dosyalarda zırh ya da selamet olarak *logos*'a ilişkin mükerrer tema budur. Bu noktayı açıklayan iki örnek vardır. İlk olarak, *paraskeue*'nin (teçhizat) analizi. Kişi kendi zihnini geliştirmek amacıyla değil, kendini olaylara hazırlamak için söylemler edinir. Gereken bilgi, kendimizi gerçekten bilmemizi sağlayan değil, durumlara göre doğru edimde bulunmamıza yardımcı olacak bilgidir. Foucault'nun "Kendilik kültürü" başlıklı dosyada, hayata hazırlık olarak anlaşılan bu bilgiye [*savoir*] dair yazdıklarını tekrar okuyalım:

Dolayısıyla, bu teçhizat (temeli itibariyle çok genel teorik ilkeler, Stoacıların deyimiyle dogmata içeriyor olsa bile), gerektiğinde ihtiyacımız olan pra-

31 Bu anlamda gene, Antikitenin etik kendiliği Modernitenin ahlâki öznesinin karşısındadır. Bu yönüdeki açıklamalar için bkz. "Le Retour de la morale", a.g. makale, s. 706.

tik sonuçları çıkarabildiğimiz basit teorik çerçeve olarak anlaşılmamalıdır; keza, şu veya bu durumda bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen basit bir kod olarak da anlaşılmamalıdır. *Paraskeuê*, bilginin [*connaissances*] hakikati ile davranışın rasyonalitesinin aynı anda ve ayrılmaz ilişkileri içinde ifade edildiği bir bütündür ya da daha açık bir ifadeyle, davranışın rasyonalitesini bilginin hakikatinde temellendiren ve bu rasyonaliteden hareketle doğru önermelerin terimleriyle doğrulanan şeydir.

Kendilik kaygısının öznesi esas itibarıyla doğru [*vraie*] bilgilerin öznesinden ziyade, doğru [*droite*] eylemin öznesidir. *Logos* bilginin mükemmeliyetinden çok, eylemin doğruluğunu [*rectitude*] gerçekleştirir. İkinci örnek ise, vicdan muhasebesidir. Seneca öfke üzerine denemesinde bundan bahsederken, aynı dosyada Foucault'nun şöyle dediğini görüyoruz: “*mesele kişinin kendi hakikatini keşfetmesi değil, hangi doğru ilkelerle donanmış olduğu ve gerektiğinde bunları ne ölçüde kullanabilir durumda olduğudur.*” Bir vicdan muhasebesine girildiğinde, bunun amacı gizli hakikatlerin ve saklı kalmış diğer gizlerin izini bulmak değil, “*davranış ilkesi olarak hakikati temellük konusunda ne kadar yol kat ettiğini ölçmektir*” (aynı dosya). Burada iki vicdan muhasebesi türü arasında yapılan ayrımı fark etmek zor değildir: Antik Çağ'da yapılan ile Hıristiyanlığın telkin ettiği bu iki vicdan muhasebesi türünün her biri indirgenemez özneleştirme tarzlarını devreye sokar: kendilik kaygısının öznesi “*hakikat öznesi haline gelmelidir*” ama “*kendisine ilişkin hakikati söylemesi zorunlu değildir*” (aynı dosya). *Hupomnêmata*'yı, birinin mülkü olarak bir araya getirilmiş çeşitli eserlerden yapılan alıntı derlemelerini bir düşünelim yine: bu yazıların bu şekilde kaydedilme amacı, içlerinde söylenmeyen izini sürmek değil, halihazırda söylenmiş olanlardan anlam ifade edenleri birleştirmektir, ki böylece eylem öznesi buradan kendi iç tutarlılığının gerekli bileşenlerini çıkarabilsin: “Öğrenim, dinleme veya okuma yoluyla aktarılan parçalı *logos*'u hatırlamayı, olabildiğince upuygun ve başarılı bir kendiyile ilişki tesis etmenin bir aracı yapmak.”³²

Foucault sonunda kendini derste ethopoietik diye nitelendirdiği bir hakikatin tanımlanmasına adar: Vicdanın gizlerinde çözümlendiği veya profesyonel filozofların odalarında geliştirildiği haliyle değil, başarıyla sonlandırılmış eylemlerin örgüsünde ve bedensel duruşlarda okunduğu haliyle bir haki-

32 “L'Écriture de soi”, a.g. makale, s. 420. Ayrıca bkz. “Bu durumda –*hupomnêmata* durumunda– söz konusu olan, daha önce söylenmiş olan parçalı ve seçilmiş bir şeyin temellük edilmesi, birleştirilmesi ve özneleştirilmesiyle kendini rasyonel eylemin öznesi olarak kurmaktır. Ruhani deneyimlerin manastır ortamında not edilmesi durumunda ise, ruhun içindeki en gizli hareketlerin yerini den çıkartılması, böylece kişinin bunlardan kurtulmasını sağlamak söz konusu olacaktır.”

kat. Foucault “Kendilik ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosyada ise, “*mese-
lenin doğru söylemi kalıcı ve etkin bir ilkeye dönüştürmek*” olduğunu söyler.
Metnin devamında ise, “*öğretilmiş, öğrenilmiş, tekrar edilmiş ve özümsemiş*
logos’u eyleyen öznenin kendiliğinden biçimine dönüştüren uzun süreç”ten
bahseder. Başka bir yerde de, Yunanlılardaki anlamıyla *askesis*’i “doğru ad-
dedilen, kabul görmüş söylemleri rasyonel eylem ilkelerine dönüştürmek”
olarak tanımlar.³³

Bu beyanların hepsi de aynı yönü işaret etmektedir ve Foucault doğru
söyleme yönelik bu araştırmasını ilerletmeyi sürdürerek, doğru sözün doğru-
dan doğruya doğru [*droite*] eyleme ve kendilikle kurulan yapılandırılmış bir
ilişkiye tercüme edildiğini bulacaktır. Foucault 1983’te, Collège de France’ta
doğru söz olarak, ama konuşanın hayatını riske attığı doğru bir söz olarak ta-
nımlanan (Collège de France’taki derslerin son yıllarında “hakikat cesareti”
dediği) politik *parrhêsia* çalışmasına dönecektir. 1984’te ise, bu çalışmanın
son rötuşlarını yapmak üzere Kiniklerin radikalizmine, skandal hayatların in-
celenmesine ve Diogenes ile Antisthenes’in kışkırtmalarına dönecektir – hep-
si de hakikat söylemlerine karşı bir yüz buruşturma veya alaycı bir meydan
okuma gibi azametle yaşanmış hayatlardır. O halde, Foucault’ya göre, haki-
kat söylemin sessiz unsurunda gerçeğin uzaktan gelen, doğru bir yankısı gibi
tezahür etmez. Kelimenin en doğru ve sade anlamıyla *bir yaşama nedenidir*:
Varoluşta gerçekleşen, varoluşu sürgit kılan, yoğunlaştıran, sınayan ve *doğ-
rulayan* bir *logos*’tur.

4. DERSİN ETİK MESELELERİ

Kendilik pratikleri ve varoluş teknikleriyle iştigal eden öznenin felsefi mesele-
lerini açılmakla, etikten zaten bir hayli bahsettik. Burada söz konusu dersin
bugün alışlageldiği üzere “değer krizi” olarak adlandırılan şeye ne ölçüde
karşılık verdiği üzerinde durmak istiyoruz. Foucault ahlâki değerlerin
“aura”sının kaybiyla ve geleneksel yön işaretlerinin çöküşüyle ilgili teranenin
herkes kadar farkındaydı. Bu teraneleri koşulsuzca onayladığını ve kendi pa-
yına sadece, bireylerin ahlâkileştirilmesinin kitlelerin normalleştirilmesine na-
sıl götürdüğünü gösterdiğini söylemek fazla olur. Fakat burjuva ahlâkını alt
etmek etik sorgulamalardan kurtulmak anlamına gelmez: “Uzun bir süreden
beri, birçok kişi, bildiğimiz haliyle cinsel kodlardaki katılığın “kapitalist” de-
nilen toplumlar için zaruri olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, kuralların kal-

dırılması ve yasakların yerle bir edilmesi muhtemelen insanların düşündüğünden daha kolay gerçekleştirilmiştir (bu da, görünüşe göre, söz konusu kural ve yasakların amacının düşünüldüğü gibi olmadığına delalet ediyor). Bu noktada da, kişinin davranışına ve hayatına verilecek bir biçim olarak etik sorunu bir kez daha gündeme geliyor.”³⁴ Bu durumda sorun şu terimlerle ortaya konabilir: Ezeli İyi ve Kötü değerlerine dayanan yerleşik ahlâkın dışında yeni bir etik ortaya çıkarabilir miyiz? Foucault’nun bu soruya verdiği cevap olumlu ama dolaylıdır. Bu noktada dikkatli olmamız gerekir. Zira Foucault aşırılıkları ve sınırlılıklarıyla ifşa edilip kınanan çağdaş bireyciliğin savunucusu haline getirilmiştir apar topar. Şurada burada, değerlerin yıkılışı karşısında Foucault’nun Yunanlılara başvurarak narsizmin cezbine kapıldığı söylenmiştir. Söylenenlere bakılırsa, düşünceyi, tüm narsistik dönüşümleriyle birlikte “estetik aşama”da sabitleyen bir şekilde durdurmak sanki anlam kaybını ikame edebilirmiş gibi, Foucault alternatif bir etik olarak, her bir bireye kendine tarz edinmek vasıtasıyla şahsi serpilme yolunu gösteren “bir varoluş estetiği” önermiştir. Ya da olmadı, Foucault’nun ahlâkının sistematik bir ihlal çağrısından veya el üstünde tutulan bir marjinallik kültüründen ibaret olduğu söylenmiştir. Bu genellemelerin hepsi derinliksiz, müfrit ve her şeyden önce yanlıştır; 1982 dersinin tamamı da bir bakıma bu temelsiz eleştirilere karşı biçimde düzenlenmiştir. Foucault ne Baudelaire’dir ne de Bataille. Bu son metinlerinde ne bir tekillik züppeliğine ne de bir ihlal lirizmine rastlanır. Helen ve Roma’daki kendilik kaygısı etiği olarak düşüneceği şey, aslında bunlardan çok daha zor ve ilgi çekicidir. Bir içkinlik, uyanıklık ve mesafe etiğidir bu.

Öncelikle bir içkinlik etiği; bunca yanlısı anlamının kaynağı olan “varoluş estetiğini” burada buluyoruz. Foucault’nun Antik düşüncede bulunduğu şey, kişinin hayatına bir düzen koyma fikridir ama ne aşkın değerlerce sürgit kılınan ne de toplumsal normlarla dışarıdan koşullanan içkin bir düzendir bu: “Yunanlıların etiğinin merkezinde bir kişisel seçim, varoluş estetiği sorunu vardır. Estetik bir sanat eserinin malzemesi olarak *bios* fikri beni büyüleyen bir şey. Ne kendi içinde ne de bir disiplinci yapıda otoriter olmayan bir yapıyla herhangi bir ilişkisi olmaksızın ahlâkın çok güçlü bir varoluş yapısı olabileceği fikri.”³⁵ Kendiliğin etik biçimlendirilişi her şeyden önce şuna tekabül eder: Kişinin varoluşunu, esas itibarıyla ölümlü olan bu malzemeyi kendi iç tutarlığı yoluyla bir arada tutan bir düzenin inşa edildiği yer kılmak. Ama biz burada eser sözcüğünün “sanatsal” boyutundan ziyade, “zanaat”

³⁴ “Le Souci de la vérité”, a.g. makale, s. 674.

³⁵ “À propos de la généalogie de l’éthique”, a.g. makale, s. 390.

boyutunu muhafaza etmeliyiz. Bu etik, egzersizler, düzenlilikler ve eser talep eden bir etiktir: ama anonim kısıtlamanın etkisi olmaksızın. Burada eğitim [*formation*] ne medeni hukukla, ne de dini buyrukla ilgilidir. “Bu kendilik yönetimi, kendine has tekniklerle birlikte, pedagojik kurumlar ile selamet dinleri ‘arasında’ yer alır.”³⁶ Bu haliyle de, herkes için geçerli bir mecburiyet değil, kişisel bir varoluş tercihidir.³⁷

Şimdi, bu kişisel tercihin tek başına yapılan bir tercih olmadığını, Ötekinin süregelen mevcudiyetini gerektirdiğini ve bunu çeşitli biçimlerde yaptığını az ileride göreceğiz. Sunumun bu noktasında büyük ve amansız bir hayal kırıklığına atıfta bulunalım: “Antik Çağ gözüme ‘büyük bir hata’ gibi görünüyor.”³⁸ Bu sözlerin tuhaflığını anlamak için bu Yunan-Roma etiğindeki bir aporyanın özünü ya da en azından bir çıkmazın ana hatlarını yeniden keşfetmemiz gerekir. Bir hayli şematikleştirerek diyebiliriz ki, klasik Yunanda ahlâki normatiflik olarak değil, toplumsal seçkinlere tanınan konum üstünlüğünün olumlanması anlamındaki bir varoluş tarzı olarak bir etik arayışı söz konusuydu. Dolayısıyla, eğitilmiş sınıflar ile nüfuzlu aristokrasi için, cinsel katılık onlara kendi züppeliklerini ve kurumlanmalarını gösterme fırsatı veren bir “moda”dan ibaretti.³⁹ Roma Stoacılığında ise, etiğin toplumsal koşullardan gerçekten özgürleşmesi söz konusuydu (bir köle bile erdemli olabilirdi), zira insan rasyonel bir varlık olarak iyi üzerinde hak talep edebilirdi. Ama bu şekilde genelleştirildiği haliyle etik kendini giderek evrensel bir norm olarak ortaya koymaya eğilim gösterir: “Geç dönem Stoacılıkta, ‘bir insan olduğun için bunu yapmakla mükellefsin,’ denmeye başlandığında, bir şeyler değişmiştir. Burada artık bir tercih söz konusu değildir; bunu yapmak zorundasın çünkü rasyonel bir varlıksın.”⁴⁰ Dolayısıyla, ancak dışsal ve kibirli bir şaşaadan başka anlamının olmadığı bir toplumsal kastla sınırlı tutulmayıp evrensel olarak uygulandığında etik herkesi bağlayan zorunlu bir ahlâka tercüme edilir: “Antik Çağ felsefesinin talihsizliği de” budur.⁴¹ Ama bunların geç kalınmış sözler olduğu söylenecektir. Foucault’nun Stoacılıkla katıyen bir büyülenme ilişkisi kurmadığı bir gerçektir. Çeşitli yerler-

36 “Subjectivité et Verité”, a.g. makale, s. 215.

37 “Kendilik üzerinde katılıkla yapılan bu çalışma bireye medeni hukuk veya dini buyruk yoluyla dayatılmak yerine, bireyin kendisi tarafından yapılmış bir varoluş seçimi niteliğindedir” (“À propos de la généalogie de l’éthique”, s. 402).

38 “Le Retour de la morale”, a.g. makale, s. 698.

39 “À propos de la généalogie de l’éthique”, a.g. makale, s. 391.

40 *Id.*, s. 397.

41 “Le Retour de la morale”, a.g. makale, s. 700.

de, Stoacılıkta ahlâkın zorbaca ve normalleştirici yükümlülük olarak kodlanmasının hazırlığını, öngörüsünü saptar: Evrensel iştiaqları olan bir yasa. Kişinin kendisi ve ötekiler üzerinde aktif tahakkümünü öngören Yunan etiğine gelince, Foucault buna da hayranlık duymaktan uzaktır. Yunan etiği toplumsal üstünlük, ötekini hor görme, gayri-karşılıklılık ve simetrisizlik ölçütlerine dayanır: “Tüm bunlar doğrusu tiksinti verici!”⁴² Burada en azından, Foucault’nun Kinik düşünceyi çalışmaya neden bu kadar çabuk yöneldiğini anlamamıza yardımcı olacak bir belirti bulabiliriz. Zira görünüşe göre Foucault bir yandan, klasik Yunanın seçkin ve kibirli ahlâkından yüz çevirirken, bir yandan da içkin katılığa dayanan Stoacı bir etiğin kaçınılmaz şekilde bozularak eşit ölçüde kısıtlayıcı olan laik ve cumhuriyetçi bir ahlâka dönüşmesinden çekiniyordu: “Herkesten itaat talep etmesi anlamında herkes için geçerli bir ahlâk biçimine yönelik arayış bana felaket gibi geliyor.”⁴³ “Laik” bir ahlâk ile otantik (Nietzscheci diyebilirsiniz) bir içkinlik etiği arasında epey bir mesafe vardır. Peki ya Kiniklere yapılan nihai başvuru? Görünüşe bakılırsa, bir mükemmellik etiğinin veya herkes için zorunlu olan bir ahlâkın aporyalarıyla yüz yüze geldikten sonra Foucault temelde bir kışkırtma ve politik skandal etiği dışında meşru bir etik olamayacağı sonucuna varmıştır: Etik, Kiniklerin alaycı desteğiyle, ahlâkın huzurunu kaçıran endişe ilkesi haline gelir (Sokratik derse dönüş).

Gene de biz kendilik kaygısı etiğinin daha görkemli bir versiyonuna dönelim: “Kendiliğin kendilik üzerindeki bu çalışmasının, tüm yazarların uzun ve çetin diye tarif ettiği bu çalışmanın hedefi, özneyi bölmek değil, kendiliğin kendilikle ilişkisinin koşulsuzluğunun ve öz-erekselliğinin olumlanacağı bir biçimde özneyi kendine, başka hiçbir şeye ya da hiç kimseye değil sadece kendine bağlamaktır” (“Kendilik kültürü” başlıklı dosya). Kendiliğin kendiliğe içkinliği böylece kurulmuş olur. Tüm egzersizler kendiliğin kendilikle, sözgelimi kendine tamamen sahip olmanın hukuki-politik biçiminde düşünülebilir olan sabit ve tam bir ilişki kurmasına yöneliktir. Foucault ruhun ölümsüzlüğü sorununun Roma Stoacılığında hiç yeri olmadığını vurgular. Burada selamet niyetine amaçlanan şey, herhangi bir aşkınlık olmadan başarılı: “Kişinin ilişkide olduğu kendilik ilişkinin kendisinden başka bir şey değildir. [...] Kısacası, kendiliğin ilişkiye içkinliği ya da daha iyi bir ifadeyle, ilişkiye ontolojik upuygunluğudur” (aynı dosya). Otantik aşkınlığın yeri, kendiliğin içkin ve yoğunlaşmış tamamlanmasıdır. Bu içkinlik de gene kendiliğe dönme (*epis-*

⁴² “À propos de la généalogie de l’éthique”, s. 388.

⁴³ “Le Retour de la morale”, s. 706.

trophê, eis heauton, conversio ad se) nosyonuyla ayırt edilir. Helenistik ve Roma felsefesinde vazedilen bu nosyon, hem hatırlama yoluyla daha yüksek bir gerçekliğe geçişi öngören Platoncu *epistrophê*'ye, hem de kendiliğin içine fedakârlık tarzında bir kopma yerleştiren Hristiyan *metanoia*'sına da aykırıdır. Kendiliğe dönüş nosyonu, bir geriye kıvrılma hareketiyle, ulaşmayı yaşlılığın mümkün kıldığı farklı bir ereksellik sunar: kişinin kendiyle kurduğu tamamlanmış bir ilişkinin sağladığı doluluk. Burada amaçlanan, beklenen ve umut edilen şey yaşlılıktır: "Söz konusu yaşlılık hayatın kronolojik bir evresinden ibaret değildir: Hem bize bağlı olmayan her şeyden bağımsız oluşla, hem de hükümlanlığın bir mücadele olarak değil, bir haz [*jouissance*] olarak deneyimlendiği bir kendilikle ilişkinin getirdiği dolulukla karakterize edilen etik bir biçimdir" (Kendilik ve ötekilerin yönetimi). "Kendilik ve ötekilerin yönetimi" başlıklı bu dosyada yaşlılık üzerine Cicero, Seneca ve Demokritos'tan esinlenmiş uzun ve enfes sayfalara rastlarız. Bu sayfalarda yaşlılık, uğruna çaba harcanan bir etik tamamlanma evresi olarak belirir: Yaşamın alacakaranlığında, kendilikle ilişki doruğuna yükselmelidir.

Foucault kendilik kaygısı etiğinden bahsederken, birkaç noktada kendilikle ilişkiden alman yoğun hazza değinir. Gelgelelim, kendilik kaygısı hiç bir zaman tatminkâr ve haz verici bir kendilik tefekkürünü ifade etmez. Bu nedenle, Foucault ABD'nin Batı yakasında gördüğü belli içebakış biçimlerinin (şahsi bir yol arayışı, otantik bir benliğin aranışı ve serpilmesi) gelişimiyle ilgili olarak şöyle der: "Bu antik kendilik kültürünü Kalifornia kendilik kültürü diyebileceğiniz şeyle özdeşleştirmek bir yana, ikisinin birbirine taban tabana zıt olduğunu düşünüyorum."⁴⁴ Aslına bakılırsa, kendilik kaygısı kendiliğin kaybedilmiş hakikati peşindeki narsistik, büyülenmiş ve hayran arayıştan ziyade, her şeyden önce kendi temsillerinin kontrolünü kaybetmemeye ve acılar veya hazlar tarafından alt edilmemek için özen gösteren kendiliğin uyanık gerilimini ifade eder. "Kendilik kültürü" dosyasında Foucault "başka her tür haz biçimini bertaraf etmeye meyleder şekilde, kendine tam bir sahip oluş[tan] ve kendinden tam bir zevk alış[tan]" bahseder. Aslında, hazdan etkilanmemeye gösterilen aşırı dikkate uyanık bir içebakış eşlik eder. Kendilik kaygısında pusuda bekleyen narsistik haz değil, patolojik hipokondriyadır. Şunu anlamamız gerekir ki, Helenistik ve Roma döneminde bu yeni uyanıklığın uygulama alanı ne doğuştan yerinde duramayan enerjisi jimnastikle ehlileştirilmesi gereken beden, ne de (Platoncu eğitimde olduğu gibi) cesareti mü-

44 "À propos de la généalogie de l'éthique", a.g. makale, s. 403.

zikle kamçılanması gereken ruh değil, zaafalarını ve kötü huylarını değiştiren beden ile ruhun birbirine müdahalesidir.

Söz konusu kendilik pratiklerinde, dikkat beden ve ruhun kötülüklerinin birbiriyle iletişime geçip hastalıklarını değiştirebilecekleri noktada toplanır; ruhun kötü alışkanlıkları fiziksel hastalıklara yol açabilirken, beden aşırılıkları da ruhun kusurlarını teşhir edip büyütebilir; ilgi, her şeyden önce, şayet kişi bedenine ona baskın çıkmasını istemiyorsa ruhu düzeltmesinin ve ruhun beden üzerinde tam denetim kurmasını istemiyorsa bedeni arındırmasının uygun olduğu gerçeğini göz önünde tutarak, sıkıntı ve dertlerin geçiş noktasına odaklanır. Kötülükler, zaafılara ve fiziksel acılara verilen dikkat bireyin zayıf noktası olarak bu temas noktasına yöneltilir. Kendine dikkat ettiğinde yetişkin kişinin mukayyet olması gereken beden, jimnastikle terbiye edilecek genç beden değildir artık; küçük marazlarla altı oynan, tehdit edilmiş ve kırılan bir beden ve buna karşılık olarak da, aşırı çokkulu taleplerinden çok kendi zaafalarıyla ruhu tehdit eden bir bedendir.⁴⁵

Foucault Seneca'nın bazı mektuplarını ve Aelius Aristides'in *Kutsal Söylemler*'ini kullanırken, ikili tıbbi ilişkinin dinamiklerini model alan ve bu dinamiklere uyan yeni bir teftiş tarzının bu yeni nesneye (ruh ile beden bir birine nazik dikimi) karşılık geldiğini göstermekte hiç zorluk çekmez: *“Böyle eksiksiz şekilde geliştirilen bu tıbbi-felsefi tema, kişinin kendisini süregelen bir çimde kendi doktoru ve hastası olarak kurduğu bir kendilikle-ilişki şemasını beraberinde getirir”* (“Kendilik ve ötekiler” başlıklı dosya). Burada Foucault'yu özellikle ilgilendiren, süreklilikler kurmak, bir öznenin kendine hükmetmek için bundan böyle toplumsal tahakküm şemalarının kapsamını kendilikle-ilişkiye doğru genişletmek (kendini karısını veya kölelerini denetlediği gibi denetlemek) zorunda olmayıp, kendi duygulanımlarından kuşku duyacağı bir uyanıklığı devreye koymak zorunda olduğu bir deneyimin nasıl oluştuğunu göstermektir:

Antik etiğin ayırt edici özelliği olan katı agonizma ortadan kalkmamıştır ama mücadele biçimi, zafere götüren araçlar ve tahakküm biçimleri değiştirilmiştir. Kendilikten daha güçlü olmak, kişinin gözcülük etmesini ve gözcü kalmasını, kendinden sürekli şüphe etmesini ve bunu sadece gündelik hayatta değil, tam da denetimi ve hâkimiyeti tetikleyebilecek temsillerin akışı içinde böyle olmasını gerektirir.⁴⁶

45 “Ötekiler” başlıklı dosya.

46 “Kendilik kültürü” başlıklı dosya.

Bu sözler 1982 dersinin başlığını anlamamızı sağlar: “Öznenin Yorumbilgisi.” Nitekim, Helenistik ve Roma dönemindeki kendilik pratiklerinin “*ayrıntılı bir okumayla varoluşu hassas düğüm noktaları boyunca kat eden*” bir öznenin deneyimini nasıl oluşturduğunu gösterme meselesidir bu (“Benlik ve öteki” başlıklı dosya). Kendi kapıldığı heyecanların izini süren kuşku dolu özne, kendiliğe karşı mücadele temasını pekiştirir, öznenin radikal güçsüzlüğünü ön plana çıkarır ve haz ile kötülük arasında giderek daha sıkı bağlar kurar. Bu bakımdan, Stoacılığın yavaş yavaş Hristiyanlığın yatağını yaptığı söylenebilir: “Böyle uzun erimli bir çalışmaya gırıştıysen, bunun amacı tam da, Hristiyan ahlâkı dediğimiz şeyin, Hristiyanlığın başlangıcından itibaren değil antikitenin ahlâkından itibaren Avrupa ahlâkına nasıl nüfuz etmiş olduğunu meydana çıkarmaktır.”⁴⁷ Dolayısıyla, Foucault’nun son dönemi ve özellikle de Stoacılık hususunda, açık seçik kopuş çizgileri ile sürekliliklerdeki ısrar arasında salınıyoruz her zaman. Gene de Foucault her şeye karşın Nietzsche’yi hatırlamaktadır: Tarihsel hakikat daima bir perspektif sorunudur.

Bu etiğin son ve en belirleyici unsuru uzaklıktır. Burada daha fazla yanlış anlama tehlikesi vardır ve dersi destekleyen ve genel doğrultusunu açığa vuran hazırlık niteliğindeki dosyalar bu yüzden bizim açımızdan daha kıymetlidir. Helenistik ve Roma kendilik kaygısı bir yalnızlık egzersizi değildir. Foucault kendilik kaygısını esas itibarıyla toplumsal bir pratik olarak anlar, zira sıkı örgütlenmiş denebilecek kurumsal çevrelerde (Epiktetos okulu veya Philodemus’un bahsettiği Epikürosçu gruplar) cereyan eden, klan ya da aile temelinde kurulan (Seneca’nın Serenus veya Lucilius’la ilişkisi), önceden varolan toplumsal ilişkilerle iç içe geçen (Plutarkos’un muhatapları) ve imparatorun sarayında, vb. politik bir temelde gelişen bir pratiktir bu. Kendilik kaygısının ilke olarak Ötekini de gerektirecek kadar geniş bir kapsamı vardır, çünkü kişi ancak yanıltıcı bir eğitimle telkin edilenlerden vazgeçtiği takdirde kendine yönelir. “Kişinin kendi çocukluğundan dahi kurtulması bir kendilik pratiği görevidir” der Foucault (“Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosya). “Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” dosyasının “yaş, pedagoji, tıp” başlıklı klasörü ile “Alkibiades, Epiktetos” dosyasının “eleştiri” başlıklı klasörü bu noktada gayet açıktır: Kendiliği gözetmek kayıp bir kökene geri dönüşü değil, bize başlangıçta verilmemiş olsa bile, ayrı bir “doğanın” ortaya çıkışını gerektirir. Bir hocaya duyulan ihtiyaç da buradan kaynaklanır:

Eğitim, hayatın başlangıcından itibaren şeyleştirilmiş yanılgılar, çarpıtmalar, kötü alışkanlıklar ve bağımlılıklardan mürekkep bir evveliyata karşı dayatılır. Dolayısıyla, burada mesele, insanın hâlâ içinde bulunacağı bir gençlik veya çocukluk durumuna geri dönmek bile değildir; daha ziyade, hatalı bir eğitim ve inanç sistemi tarafından derhal zapt edilen bir hayatta hiç ortaya çıkma fırsatı bulamamış olan [...] bir “doğa”ya gönderme söz konusudur. Kendilik pratiğinin hedefi, kendiliği, hiçbir zaman kendini ondan dışı vurma olanağı bulmamış olan bir doğayla örtüşür hale getirmek suretiyle özgürleştirmektir.⁴⁸

Demek ki, kendilik kaygısı Ötekinin mevcudiyeti tarafından kat edilir: varoluş yönlendiricisi olarak öteki, yazılan ve karşısında insanın kendini ölçtüğü mektup arkadaşı olarak öteki, yardımsever arkadaş, iyiliksever akraba olarak öteki... Foucault kendilik kaygısının “yalnızlığın doğurduğu bir ihtiyaç değil, gerçek bir toplumsal pratik”, “toplumsal ilişkilerin [bir] yoğunlaştırıcısı” olduğunu söyler (“Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosya). Kendilik kaygısının bizi dünyadan ayırmadığı gibi, faaliyetlerimizin bir durma noktasına da getirmediğini de söylemeye çıkar bu. Sözgelimi, bilge için “inzivaya çekilme” (*anakhôrêsis*) hükümrân bir yalnızlık içinde kendini kurmak amacıyla insan toplumundan el etek çekme anlamına gelmez. Foucault şunlar arasında ayrım yapar: Kendini tamamlamak için çekilme (hayatın doruğunda kendine dönüş), stratejik inziva (kişinin sadece kendi işleriyle ilgilenmek üzere kendisini yurttaş hayatının yükümlülüklerinden muaf tutması), eleştirel kopuş (belli uzlaşımların üzerine düşünülmüş reddi) ve (kişinin kendini gözden geçirmesine olanak veren) geçici ve sağlıklı staj dönemi.⁴⁹ Her şeyden önemlisi, inzivaya çekilme, faaliyetlerin tam olarak ve göze çarpar biçimde durmasıyla eş anlamlı değildir. Stoacılar şöyle der: Sözde bilgelerin herkesin önünde böbürlenerek yalnızlıklarını sergileyip, toplumdan çekilişlerini teşhir ettiği şu parlak eylemlerde büyüklemeden geçilmez. Kendilik kaygısının gerektirdiği hakiki inziva, kişinin iştigal ettiği faaliyetlerden onları halen sürdürürken uzaklaşmasına, böylece kendisi ile eylemleri arasında gerekli uyanıklık durumunu oluşturan mesafeyi korumasına tekabül eder. Kendilik kaygısının amacı, kişinin dünyadan el etek çekmesi değil, kendisini dünyanın olaylarına yönelik biçimde rasyonel bir özne olarak hazırlamasıdır.

⁴⁸ “Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosya.

⁴⁹ “Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosyada “çekilme” ve “dönme/çekilme” başlıklı kısımlar.

Hangi egzersiz söz konusu olursa olsun, kayda değer bir şey var ki, o da, bu egzersizlerin tümüyle öznenin de yüzleşmek zorunda olduğu durumlara atıfla uygulanmasıdır: Dolayısıyla, burada bireyin rasyonel bir eylem, rasyonel ve ahlâki açıdan kabul edilebilir bir eylem öznesi olarak kurulması söz konusudur. Bu yaşama sanatının bütünüyle kendilikle-ilişki sorusuna odaklanmış olması bizi yanıltmamalı: Kendine dönme teması, faaliyet alanının terk edilmesi olarak değil, daha ziyade, kendiliğin kendilikle ilişkisini şeylerle, olaylarla ve dünyayla ilişkinin ilkesi, kuralı olarak sürdürmeyi olanaklı kılan şeyin arayışı olarak yorumlanmalıdır.⁵⁰

Kendilik kaygısı bu nedenle bir eylemsizlik çağrısının tam tersidir: Bizi gerçekten eylemde bulunmaya teşvik eden, bizi kendi eylemlerimizin gerçek özneleri olarak kuran şeydir o. Bizi dünyadan ayırmaktan ziyade, kendimizi dünyada doğru şekilde konumlandırmamıza olanak veren şeydir.

Dikkati kendiliğe yöneltmekle, kişinin dünyadan el etek çekmesinin ve kendisini bir mutlak olarak kurmasının söz konusu olmadığını gördük. Söz konusu olan, daha ziyade, kişinin dünyada kapladığı yerin ve içine yerleştirildiği zorunluluklar sisteminin en doğru şekilde ölçülmesidir.⁵¹

Bu bakımdan, kendilik kaygısı eylemlerimizin kurucu ilkesi ve aynı nedenle, sınırlandırıcı bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır, zira “en baskın ve yaygın biçimlerinde kendilik pratiğinin işlevi, her şeyden önce, kişinin ötekilere vakfetmeye teşvik edildiği faaliyetin derecelerinin, tarzlarının, süre ve koşullarının en doğru şekilde tanımlanmasıdır” (“Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosya). Kendilik kaygısı eylemsizlik doğurmak şöyle dursun, nerede ve ne zaman gerekiyorsa o şekilde eylemde bulunmamızı sağlar. Bizi insan topluluğundan soyutlamak şöyle dursun, bizi ona en kesin şekilde eklemleneyen şeyin ta kendisi gibi görünmektedir, zira “öznenin kendisiyle kurduğu asli ve ayrıcalıklı ilişki onun kendisini, yakın kan bağlarından bütün bir türle kurulan bağa kadar, insan cemaatinin bir üyesi olarak keşfetmesine olanak sağlamalıdır ” (aynı dosya). Kendilik kaygısında keşfedilen özne soyutlanmış öznenin tam tersidir: Bir dünya vatandaşıdır o. Bu bakımdan, kendilik kaygısı düzenleyici bir faaliyet ilkesidir; bizim dünyayla ve ötekilerle kurduğumuz ilişkinin düzenleyici ilkesidir. Faaliyete değerini ve biçimi vermek suretiyle faaliyeti kurar, hatta onu yoğunlaştırır. Gene aynı örneği vermek gerekirse, inziva “diğer faaliyetlerin etkileşimiyle bütünleşmiş olan ve tam da

50 “Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosya.

51 “Ötekiler” başlıklı dosya.

kişinin bu faaliyetleri gerektiğinde uygulamasına olanak veren bir pratik, bir egzersizdir” (aynı dosya). Sonuç olarak, “Kendilik kültürünü politik, sivil, ekonomik ve ailevi faaliyete karşıt bir seçimden ziyade, bu faaliyeti uygun olduğu düşünülen sınırlar ve biçimler içinde tutmanın bir yolu olarak anlamalıyız” (“Ötekiler” başlıklı dosya).

5. DERSİN POLİTİK MESELELERİ

Şu halde, kendilik kaygısı eyleme karşı bir mesafe yaratır ve eylemi hükümsüz kılmak şöyle dursun, düzenler. Bununla beraber, Foucault burada aynı zamanda kendilik kültürünün, tüm diğer ilişkilere kendilikle kurulan ilişkinin önceliğini dayattığını vurgulamaktadır. Burada bir düzenlenmeden daha fazlası söz konusudur: İndirgenemez bir bağımsızlığın olumlanması. Örneğin, Stoacılarıdaki veya Epikürosçularda perhiz egzersizleri konusunda, Foucault burada söz konusu olanın aslında kişinin kendisini dünya zenginliklerinden mahrum bırakmasından ziyade –zira Hristiyanlıktaki feragat değildir bu–, günün birinde bu zenginlikler olmadığında bundan çok kötü biçimde etkilenmememizi temin etmektir. Dolayısıyla mesele, tüm maddi mallardan kurtulmak değil, onlardan zevk alırken onlarla aramıza, kayıpları durumunda kendimizi mahrum hissetmeyecek kadar mesafe koymaktır. Zira yegâne hakiki sahiplik, kendiliğin kendine sahip oluşudur, şeylere sahip olmak ise ancak bunun kötü bir kopyasıdır. Kendimizi yoksunluğu zorunlu olarak ve esasen ikincil sayacak konuma getirmemiz gerekir. Bolluğa da yoksulluğa katlanıldığı gibi katlanmayı öğrenmemiz gerekir. Ötekilerin yönetimi de aynı şekilde düşünülmelidir ve Foucault bu durumda yeni bir yönetsellik ilkesini, etik mesafe yönetselliğini ortaya atar:

Öncelikle, çalışmada “niteliksel” bir sınır söz konusu: Kendini tamamen faaliyetleriyle meşgul olmaya bırakmamak, hayatını işleviyle özdeşleştirmemek, kendini Sezar sanmamak, bunun yerine, sınırları belli ve gelip geciği bir görev üstlendiğini gerçekten bilmek [...]. Söz konusu olan, her şeyden önce, –ki kendini konumuyla özdeşleştirme sürecinin radikal bir tersine çevrilmesidir bu– ne olduğunu ötekilere göre farklılaştıran ve konumlandıran haklar ve yükümlülükler sistemi temelinde kurmaya çalışmak değil, ne bulunduğu konusunda kendini sorgulamak ve buradan, eninde sonunda yerine getirmek zorunda olunan işlevlere göre de olsa, genelde veya şu ya da bu duruma göre neyi yapmanın uygun olduğunu çıkarmaktır. Epiktetos “Kim olduğunuz üzerine düşünün” diye salık verir ama burada maksat, faal hayattan yüz çevirmek değil, dünyanın bir sakini ve şehrinin bir yurttaşı olan kişiye bir davranış kuralı getirmektir. Yapmak zorunda ol

duğu şeyin ölçüsünü belirleyecek olan kişinin rolünün tanımıdır: “Bir şehirde danışmansanız, yaşlı olduğunuzu hatırlayın; bir babaysanız, bir baba olduğunuzu hatırlayın.” Kendilikle-ilişki bireyi şehir-devlet, aile veya arkadaşlık alanındaki herhangi bir faaliyet biçiminden soyutlamaz; daha ziyade, Seneca’nın da dediği gibi, bireyin gerçekleştirdiği bu faaliyetler ile onu bu faaliyetlerin öznesi olarak kuran şey arasında bir mesafe açar; bu “etik mesafe” de bireyin koşulların ondan alıp götüreceği şeylerden kendisini mahrum hissetmemesini sağlar; işlevin tanımında içerilenden daha fazlasını yapmamasını sağlar.

Kendilik kültürü, kişinin kendine dönmesi ilkesini şart koşarken, kendiliğin kendilik üzerinde tahakkümünün, hâkimiyetinin ve üstünlüğünün etiği olan ve hep böyle kalan bir etik oluşturur. Gene de, bu genel yapı bakımından birtakım önemli modülasyonları devreye sokar.

Öncelikle, her tür karşılıklı konum ilişkisinden ve ötekiler üstündeki her tür iktidar uygulamasından bağımsız olarak kendilik üzerinde uygulanan iktidar ilişkisini tanımlar. Söz konusu iktidar ilişkisini öteki iktidar ilişkilerinin alanından soyutlar ve ona kendilik üzerinde uygulanacak hükümler dışında başka hiçbir dayanak, hiçbir erek vermez.

Kendinin kendisi üzerinde zafer kazanmasına dayalı bu etiğin kendilikle ilişkiyi çok daha karmaşıklaştıran ilkeyle birleştirdiğini de ayrıca gördük; kendi kendine sunulması gereken şeref, hürmet ve bağlılık, uygulanan tahakkümün öteki yüzüdür. Bu nedenle, ulaşılabilecek hedef aynı anda hem hükümlerlik ve saygıya, hem kendilik üzerinde hâkimiyet ve kendiliğe karşı tevazua, hem kendilik üzerinden ve kendilik tarafından iddia edilen zafere, hem de kendilik tarafından ve kendilik huzurunda deneyimlenen korkulara dayanan türde bir kendilikle-ilişkidir.

Kendilikle ilişkilerin bu tersinebilir figüründe, sadece daha yoğun olmakla kalmayıp, eylemlerin ötesinde, kendiliğin düşüncede kendine sürenge mevcudiyetiyle alakalı olduğu için aynı zamanda çok daha içselleştirilmiş olan katıllık ilkesi görünür. Gene de, bu kendiliğe dönme etiğinde, söz konusu içsel katıllık, toplumsal, politik ya da ailevi bir rolün tanımının beraberinde getirdiği eylemlerin, kendilikle ilişkinin (aynı anda hem ilk, hem daimi, hem de son olan) asli karakterinin teminat altına aldığı mesafede gerçekleştirilen eylemlerin onaylanmış meşruiyetiyle dengelenir.⁵²

Bu metin politik kendilik etiğini, en azından Foucault’nun onu Roma felsefesinde sorunsallaştırılmış olarak bulduğu haliyle özetler. Buradaki sorun aslında, kamusal ve politik hayata katılım sorunudur. Söz konusu olan, kendilik kaygısının olumlanmış önceliği dolayısıyla, kamusal görevlerin reddi değil, bu görevleri bir yandan kabullenirken bir yandan da bu kabullenişe belirli bir biçim vermektir. Kişinin politik bir görevde veya kamusal işte üst-

lendiği şey, toplumsal kimlik değildir. Ben geçici olarak bir rolü, buyrulmuş bir işlevi yerine getiriyordum, bunu yaparken de gerçekten hükmedebileceğim ve hükmetmem gereken tek şeyin kendim olduğunu biliyordum. Ve ötekilere hükmetmekten yoksun bırakılsam bile, kendi üzerimde hükmetmekten yoksun kalmam. Bu mesafelilik böylece kişinin bir işlev yerine getirmesine, hem de bu işlevi katıyen kendi işi kılmaksızın, sadece işlevin tanımında yazılı olan şeyi (liderin, yurttaşın, babanın, vs. nesnel görevlerini) icra ederek ve bu toplumsal roller ve içeriklerini kendilikle olan kurucu bir ilişkiden hareketle dağıtarak yerine getirmesine olanak sağlar.⁵³ Atinalı aristokrat, ötekiler üzerinde bir iktidar pozisyonunu kabul ettiğinde yasal olarak ona ait olan ve onu bütünüyle tanımlayan bir konumla özdeşleşiyordu. Oysa, Stoacı bilge, imparatorun ona ihsan ettiği işlevleri elinden gelen en iyi şekilde icra edeceği bir rol olarak kabul eder; ama bunu, kendisiyle olan devredilemez ilişkisinin indirgenemez ihtiyatıyla yapar: “Şahsi konum ile kamusal işlev birbirinden ayrılmaz, ama artık birbiriyle hukuk gereği örtüşmez” (aynı dosya). Kendilik kaygısı böylelikle kendiliğin dışsal görevler için ihtirasını ve kendini onlara adamasını sınırlandırır:

1. kendilik kültürü faal kişiye niceliksel bir sınırlandırma kuralı sunar (politik görevlerin, mali kaygıların ve çeşitli yükümlülüklerin varoluşu, insanı kendini unutma tehlikesiyle karşı karşıya getirecek denli, istila etmesine izin vermez);
2. kendilikle ilişkinin önceliği, özneye aynı zamanda, kapsamını sınırlan dırmasına yardım ettiği diğer tüm bu ilişkilerde kendi bağımsızlığını tesis etme olanağı verir.⁵⁴

O halde, etik özne, rolüyle asla tamamen örtüşmez. Bu mesafeyi olanaklı kılan, her şeyden önce, kendilik üzerinde uygulanacak hükümlerliliğin kişinin muhafaza edeceği ve etmesi gereken yegâne hükümlerlilik olmasıdır. Nitekim bu, iktidarın tek somut gerçeğini tanımlar. Klasik Yunan’daki *êthos*’un bir tersine çevrilmesidir bu. Kişinin, askeri komuta veya köleler üzerindeki tahakkümde modeller arayarak, ötekileri yönettiği gibi kendini yö-

53 Bkz. aynı dosyadan bir pasaj: “Bu bağlamda, kendilik pratiği kesinlikle bir rol oynamıştır: Bu rol de, özel hayatta ve öznel deneyimde, artık olanaksız hale gelmiş olan politik faaliyetin bir ikamesi ni sunmak değil, kişinin hâkim olduğu tek ilişkiden, yani kendilikle ilişkiden başlayarak bir ‘yaşama sanatı’, bir varoluş pratiği meydana getirmek olmuştur. Bu da, politik ve yurttaşlık faaliyetinin alternatifi olmayan, bir *êthos*’un temeli halini alır; tersine, kendini işlev, rol ve imtiyazların dışın da tanımlama, böylece bunları elverişli ve makul şekilde uygulayabilir hale gelme olanağı sunar.”

54 “Kendiliğin ve ötekilerin yönetimi” başlıklı dosya.

netmesi değildir burada söz konusu olan; başkalarını yönetmem gerektiğinde, ancak ilk, asli ve etkili tek yönetim modeline dayanarak yapabilirim bunu: kendimin yönetimi. Foucault'nun kendilik kaygısında politikadan vazgeçmenin göz kamaştırıcı, parlak bir formülünü bulmaya çalıştığını düşünmemek gerekir. Tersine, Foucault özellikle imparatorluk Stoacılığı üzerinde çalışarak, etik ile politikanın eklemlenmesine dair ilkeleri bulmaya çalışıyordu.⁵⁵

Bu uzun alıntının akılda tutulması gereken son kısmı da, Foucault'nun kendimize duymamız gereken tapınmayla ilgili söyledikleridir. Kendilik kaygısının katılığını genel olarak besleyen şey aslında, kendiliği kendisi karşısında zapt eden korku ve titremedir. "Kendiliğin ve ötekileri yönetimi" dosyasında "din" başlıklı bir klasör vardır ve bu klasörde Foucault özellikle Marcus Aurelius'ta rastlanan *daimôn* nosyonunu inceler. *Daimôn* bize yol gösteren ve hürmet etmemiz gereken içsel tanrı; tanrısallığın, huzurunda hesap vermek durumunda olduğumuz bir kendiliği oluşturan, içimizdeki parçasıdır: "daimôn esas itibariyle her ne kadar tanrısalsı olsa da, öznenin içindeki öznedir ve tapınmakla yükümlü olduğumuz bir öteki gibi içimizdedir." Söz konusu klasördeki bu uzun açıklamaları birkaç cümleyle değerlendirmenin olanaklı yok. Bu yüzden, burada şunu belirtmekle yetinelim: En azından Foucault'nun anladığı şekliyle, söz konusu içsel bölünmeye duyulan ilgi, kültürel bir refleksin (psikanaliz dersleri) bizi hemen düşünmeye yönleltebileceği gibi, ötekinin bakışının içselleştirilmesine kolayca tercüme edilemiyor olmasındadır. Şu halde, etik boyut ötekinin bakışının içselleştirilmesinin sonucu değildir. Bunun yerine, *daimôn*'un ilksel, indirgenemez bir mitsel duraksama figürü gibi olduğunu söylememiz gerekir: kendiliğin kendilik karşısındaki duraksaması. Öteki de bu ilişki içindeki yerini alır, zira her şeyden önce bu ilişki vardır. Öteki ancak Kendiliğin bir yansımasıdır ve gerçekten de titrememiz gerekiyorsa, Kendiliğin basit bir ambleminden ibaret olan Öteki karşısında değil, Kendilik karşısında titrememiz gerekir.

Bizim adlandırdığımız şekliyle bu "etik mesafe yönetimselliği"ne açıklık getirirken söz konusu olan politikadır. Genel itibariyle, der Foucault, "*genel Stoacı tutumda kendilik kaygısı, politik faaliyete büyük bir alternatif ola-*

55 Bununla birlikte, *Hazların Kullanımı*'nda klasik Yunan hususunda etik boyutun politikayla farklı bir şekilde karşı karşıya geldiğini mutlaka hatırlamamız gerekir. Söz konusu olan, oğlanlara yönelik sevgi konusunda, etik boyut, tahakkümün nasıl durduğunu ve kendini nasıl sınırlandığını, gücün kendine nasıl görev tayin ettiğini ve ötekinde nasıl haklar tanıdığını göstermektir: Etik politikanın bir tür katıdır [*pli*]. (Deleuze, *Foucault* (Paris, Minuit, 1986) kuvvetlerin birbirinin üstüne bu katlanma bağlamında öznenin ortaya çıkışından bahsedecektir). Bu hususta, Foucault'nun ettiği her zaman politika çerçevesinde düşündüğünü aklımızdan çıkarmamız gerekir.

*rak deneyimlenmek şöyle dursun, politik faaliyetin düzenleyici bir unsuru-
dur*” (aynı dosya). Biz gene de sonuçta başka bir soru ortaya atmak istiyoruz: Kendiliğin, kendilik pratiklerinin ve varoluş tekniklerinin bu tematikleştirilmesinin fiili mücadeleleri etkileyebilmesi ve besleyebilmesi konusunda Foucault nasıl düşünüyordu?

Yetmişlerin sonunda Foucault’nun araştırmasının konumu şu şekilde sunulabilir: 1976’dan 1979’a kadar soybiliminin izini sürdüğü Devlet aynı anda bütünleştirici ve bireyselleştirici bir görünüm sergiler. Pastoral bir iktidar ile devlet aklının yapılarını birleştiren modern devlet, aynı anda hem nüfusları kuşatan hem de bireyleri kimliklendiren şey olarak görünür. “Polis” ise bu çifte denetimin kesişme noktasında ortaya çıkar. Nüfusların refahı ve niceliği, bireylerin sağlığı ve uzun ömürlülüğü bakımından Refah Devleti bu seküler çifte mantığın nihai uzantısı olarak görülür. Devletin bu çifte görevi, sonuçsuz ve başlangıçta yönünden sapmış mücadelelere yol açar. Devlete karşı, “birey ve çıkarlarını [koymak] cemaat ile taleplerini koymak kadar zarar vericidir,”⁵⁶ zira her iki durumda da söz konusu olan Devlet tarafından üretilen, düzenlenen ve hükmedilen şeydir. Direniş yokmuş gibi görünmekte ve artık, kırılğan ve sadece entelektüel bir seçkinler grubuna mahsus mücadele araçları olan, tarihsel mikro-bilgilerin üretiminde tutunmaktadır.

Gene Foucault’yu takip ederek, üç mücadele türü tanımlayabiliriz: (politik) tahakküme karşı verilen mücadeleler; (ekonomik) sömürüye karşı verilen mücadeleler ve (etik) tabiiyete karşı verilen mücadeleler.⁵⁷ 20. yüzyıl şu şekilde karakterize edilebilecek olan son tür mücadele biçimlerinin izini taşır: “Bu mücadelelerin temel amacı şu ya da bu iktidar kurumuna, gruba, seçkinler zümresine veya sınıfa saldırmaktan çok, özel bir tekniğe, iktidar biçimine saldırmaktır. Bu iktidar biçimi doğrudan doğruya gündelik hayat üzerinde uygulanır, bireyleri sınıflandırır, kendi bireysellikleri vasıtasıyla ayırır, kimliklerine bağlar ve onlara içsel olarak tanımları gereken bir hakikat yarası dayatır. Kısacası, bireyleri özne kılan bir iktidar biçimidir bu.”⁵⁸

Burada pastoral iktidarın bireyselleştirici boyutunu görmüş oluyoruz.⁵⁹ Bu yüzden, yeni mücadeleler bireye baskıcı bir Devlettten özgürleşme

56 DE, IV, no. 291: “*Omnes et singulatim?* vers une critique de la raison politique” (Ekim 1979), s. 161.

57 “Le sujet et le pouvoir”, a.g. makale, s. 228.

58 *Id.*, s. 227.

59 Bir tanım için bkz. “Bu iktidar biçimi (politik iktidarın aksine) selamete yöneliktir. (Hukumun ahlak ilkesinin aksine) kendinden verir ve bireyselleştiricidir. Yaşamla bütün uzantısına eşkaplıdır; bir hakikat bireyin kendisinin hakikatı üretimyle iltihastır (*id.*, s. 229). Bu iktidar, 18. yüzyıl

sunmaz, zira Devlet tam da bireyselleştirmenin kalıbıdır. “Günümüzün politik, etik, toplumsal, felsefi sorunu bireyi Devlettten özgürleştirmek değil, bizi hem Devlettten hem de devletle bağlantılı bireyselleşme türünden özgürleştirmeye çalışmaktır. Yeni öznelik biçimleri geliştirmek zorundayız...”⁶⁰ Foucault Devletin idari, normalleştirici, bireyselleştirici ve kimliklendirici hedeflerinin karşısına ne koymak gerektiğini, kavramsal netlikle ancak 1980’li yıllarda belirlemiştir. Söz konusu olan, tam da, Foucault’nun Roma Stoacılığına atfen fazlasıyla iyi tanımladığı bu ilişkisel boyutta ele alındığı haliyle kendilik pratikleridir. Zira birey ile cemaat, bunların çıkarları ve hakları temelde birbirini tamamlayan karşıtlardır: Zıtların ortaklığı. Foucault hem cemaatin taleplerine hem de bireyin haklarına karşı “hayat tarzları”, “varoluş tercihleri” ve “kültürel biçimler” dediği şeyleri çıkarır. Eşcinselliğin tanınması uğruna verilen mücadele bu bakımdan örnek niteliğindedir ve şunu unutmamamız gerekir ki, Foucault’nun son yıllarına damgasını vuran şey, ABD’ye yönelik artan sempatisi, Berkeley ziyaretleri ve burada yeni ilişkisel biçimleri keşfidir. “Toplumsal zafer”⁶¹ veya “bir hayat tarzı olarak dostluk”⁶² üzerine yazdığı, gey sorununa adanmış metinler Foucault’nun yeni politikasına ilişkin belirleyici sözceler içerir. Bu metinlerde ifade bulan söz konusu politika eşcinseller için yasal eşitlik talebiyle sınırlı kalmaz. Eşcinselliğin doğasına ilişkin hakikati tanımlamaktansa çok daha uzaktır. Eşcinselliği normalleştirmek, eşcinsel öznenin hakiki kimliğinin tanınması için mücadele etmek, talepleri eşit haklara yönelik taleple sınırlı tutmak, bunların hepsi de Foucault’ya kurumun büyük tuzağına düşmenin birer biçimi gibi görünür. Ona göre gerçek direniş başka bir yerde vuku bulmaktadır: yeni bir *askesis*’in, yeni bir etiğin, yeni bir eşcinsel hayatın icadında. Zira kendilik pratikleri ne bireysel ne de cemaatçıdır: İlişkisel ve çaprazdır.

6. DERSİN HAZIRLANMASI

Bir dersi yazıya aktarma, konuşma dilindeki bir metni toparlama işi, birtakım ilkesel güçlükleri barındırır, ama neyse ki Foucault’nun durumunda bu güçlüklerle görece daha az karşılaşılır, zira daha önce de belirttiğimiz gibi, Foucault derslerinde doğaçlama anlatıma başvurmadan çok, taslak niyetine hazırlanmış bir metni titizlikle okur. Buna rağmen, çoğu zaman sadakat ile oku-

dan itibaren, “bütün toplumsal bünyeye yayılmıştır: bir kurum çokluğunda destek bulmuştur” (*id.*, s. 232).

60 *A.g.e.*

61 *DE*, IV, no. 313: “Le Triomphe social du plaisir sexuel” (Mayıs 1982), s. 308-314.

62 *DE*, IV, no. 293: “De l’amitié comme mode de vie” (Nisan 1981), s. 163-67.

naklîlik şartlarının ikisini birden yerine getirmenin güç olduğu durumlarla karşılaşılır. Bizse, bir yandan metin olabildiğince sadık biçimde onarıp, bir yandan da cümlelerin anlaşılmasının önüne geçen tekrarları veya ağırlıkları yer yer çıkararak metni hafifletmek gibi bir ara çözüm bulduk. Örneğin, alıntılanmış fragmanlara ilişkin (sayfa veya paragraf numarası gibi) açık referansları, notlarda zaten belirttikleri durumlarda metinden çıkardık. Fakat metinden çıkarmanın cümlelerin mizanını bozacağı durumlarda bu gibi referansları koruduk. Ayrıca, Foucault'nun (yanlış sayfa veya mektup numaraları vermek gibi) ufak yanlışlar yaptığı yerleri metinde doğru olarak yansıttık. Çok sık olmamakla birlikte, anlam kolaylığı sağlama açısından birkaç yerde köşeli paranteze aldığımız terimler oldu. Ders için tek bir kaset setinden (Jacques Lagrange'ın kaydettiklerinden) faydalandık. Bu da söz konusu kayıtlarda eksik kalmış birkaç yerin, elyazmalarının düzeltmeye olanak tanıdığı durumlar hariç, düzeltilmeden kaldığı anlamına geliyor. Son olarak, notların ikili bir işlevi oldu. Notlar bir yandan alıntı yapılan kaynakları gösterme, Collège de France dersi ile Foucault'nun eserlerinin bütünü –diğer dersleri, kitapları ve *Dits et Écrits* metinleri– arasında bağlantılar kurma, anıştırmaları açıklama ve o dönem Foucault'nun erişebildiği ikincil literatüre atıfta bulunma işlevi görüyor. Bir yandan da, belli tarihsel anları açıklamak, az bilinen şahıslar için biyografik referans sağlamak ve belirli hususlardaki sentezleyici eserlere göndermede bulunmak gibi pedagojik bir işlevleri var.

* ❁ *

Foucault'nun çalışma dosyalarına erişmemi sağlayarak dersin deşifresini zenginleştirmeme ve tamamlamama olanak sağlayan Daniel Defert'e, başta Carlos Lèvy olmak üzere bilimsel yeteneklerini ve yardımlarını esirgemeyen Paris-XII Üniversitesi Helenistik ve Roma felsefesi araştırma takımına, Platon konusundaki içgörülerini paylaşan Jean-François Pradeau'ya, eleştirel yeniden okumalar yapan ve fevkalade yararlı yorumlarda bulunan Paul Veyne'e, teknik destek sunan Cécile Piégay'e ve son olarak, sadık ve dostça desteği için Paul Mengal'e şükranlarımı bildiririm.

İsim Dizini

- Achilles Tatiüs 379
Ælius Aristides 94, 130, 457
Alkibiades 26, 30-37, 39, 41, 46, 48, 49,
51, 54, 57, 58, 60-64, 69, 72, 73, 79,
82, 84, 85, 98, 104, 142, 149, 150,
194, 218, 292, 347, 350, 364, 377,
378, 382, 417, 418, 440, 458
Alkibiades (Platon'un Alkibiades üzerine
metni) 11, 25, 30-37, 39, 41, 42, 46-
55, 57-69, 71-76, 79, 82, 84, 85, 87,
93, 97, 98, 104, 111, 142, 145-150,
162, 163, 171, 177, 211, 213, 218,
346, 349-351, 369, 382-384, 386,
417, 418, 438
Alföldi, A. 29
Allen, W. 83
Anderson, G. 130
André, J. -M. 98, 101, 127, 130, 336, 393,
442
Annas, J. 443
Apollonius (Tyana'lı) 127, 132
Ariston (Khios'lu, Sakız'lı) 222, 223, 272
Aristoteles 21, 26, 53, 65, 101, 128, 146,
163, 320, 327
Arnim, H. von 81, 119
Arrianus 420
Augustus 71
Aulus Gellius 345, 346

Basilios (Kayserili) 13, 354
Baudelaire, Ch. 16, 215, 453
Beranger, J. 131
Bertani, M. 19, 216, 432
Boissier, G. 130
Bowersock, G. 130
Boyancé, P. 272
Bréhier, E. 13, 16, 93, 170, 188, 272, 369,
442
Brisson, L. 9, 44, 64, 119, 193, 405
Brunschwig, J. 64, 101, 442, 443
Burkert, W. 44

Burlet, G. 331

Cassianus 15, 102, 115, 191, 254-256,
334, 344, 353, 425, 433, 434
Cassin, B. 130
Cato 126, 138, 140, 141, 228
Caujolle-Zaslowsky 393
Chantraine, P. 74, 140, 252
Charmides 33
Cicero 4, 86, 87, 89, 119, 132, 168, 170,
302, 322, 326, 337, 351, 371, 372,
395, 456
Courcelle, P. 5, 182
Croiset, M. 8, 9, 31, 36, 47, 63, 74, 181,
182, 266, 319, 382
Cumont, F. 100

Davidson, A. I. 20
Defert, D. 3, 195, 413-432, 439, 467
Defradas, J. 6, 74, 78, 89, 157, 191, 273,
286, 314, 363, 391, 396
Delatte, L. 80, 104
Deleuze, G. 441, 464
Demetrius 12, 126, 197, 199-205, 222,
270, 271, 357, 420-422
Democritus 46
Demonax 127
Denys (Halikarnaslı) 204
Derrida, J. 12, 22, 299
Desbordes, F. 119
Descartes, R. 18, 21, 22, 25, 27, 163, 164,
249, 263, 299, 300, 387, 388, 445,
446
Desideri, P. 82
Détienne, M. 43, 44, 156, 275, 327, 339
De Witt, N., W. 118-120, 442
Dio Chrysostom (Bursalı Dion) 81, 87, 88,
118, 131, 157, 158, 172, 336, 417
Bursalı Dion *bkz.* Dio Chrysostom
Diogenes Laertius 37, 86, 119, 198, 223,
248, 337

- Dixsaut, M. 64
 Dodds, E. R. 43, 88, 348, 349, 442
 Dorion, L. -A. 252
 Dreyfus, H. 355
- Epiktetos 5, 10-13, 53, 71, 75, 80, 81, 87, 90, 91, 104, 105, 107, 113, 121-126, 134, 135, 157, 166, 168-171, 179, 182, 185, 188, 190, 191, 245, 249, 253, 254, 271, 277, 281, 282-285, 291-293, 301, 308, 309, 356, 362-364, 368, 370-375, 383-387, 401, 403, 406, 408, 409, 418-420, 424-427, 434, 440, 442, 443, 450, 458, 461
- Epikuros 11, 17, 21, 36, 46, 55, 56, 68, 69, 71, 72, 77-81, 88, 89, 93, 99, 101, 104, 109, 118-122, 125-127, 130-133, 152, 161, 166-168, 185, 190, 197, 198, 205-210, 217, 218, 222, 224, 237, 238, 297, 313, 322, 326, 329, 330, 342, 343, 361, 372, 393-395, 399, 416-425, 442-445, 458, 461
- Esav 376
- Euphrates 129-136, 357
- Eusebius (Kayserili) 62, 65, 102
- Evagrius Ponticus 425
- Ewald, F. 3, 216, 305, 413, 432
- Faust 16, 26, 245, 263, 264
- Febvre, L. 368
- Festugière, A. J. 16, 88, 94, 113, 146, 147, 178, 213, 265, 287, 327, 358, 442
- Flashar, H. 443
- Fontana, A. 216, 305, 355, 432
- Freud, S. 29, 388, 406
- Friedlander, L. 139
- Fronton 67, 94, 129, 137-141, 143, 421
- Galen 88, 223, 319, 325, 326, 330, 331-335, 340-342, 417, 419
- Gernet, L. 43
- Gigante, M. 101, 118, 120, 313, 322, 325-329, 442
- Goethe, J. W. von 41, 264
- Goldschmidt, V. 63, 259, 442
- Goulet, R. 81, 83, 86, 119, 189, 248, 266
- Goulet-Cazé, M. 83, 119, 199, 223, 266, 405
- Gratia 138, 141
- Gregorios (Nissah) 13, 14, 17, 29, 73, 416
- Grimal, P. 79, 80, 126, 242, 326, 360, 379
- Gros, F. 126, 429
- Hadot, I. 46, 89, 127, 442
- Hadot, P. 17, 43, 57, 101, 119, 172, 189, 248, 293, 302, 348, 349, 442
- Hegel, G. W. F. 27, 447
- Heidegger, M. 27, 163, 410, 447
- Heliodorus 378, 379
- Helvia 136
- Helvidius Priscus 126
- Herakles 373
- Heraklitus 50
- Hermotimus 83, 84
- Herodotos 209
- Hierocles 188, 189
- Hijmans, B. L. 253
- Hippokrates 140, 213
- Hoistad, R. 373
- Homeros 31
- Hoven, R. 375
- Husserl, E. 27, 388, 410
- Hyppolite, J. 27
- İamblichus 44, 119, 147, 286, 405
- İsokrates 286
- Jaeger, W. 88, 206
- Jerphagnon, L. 127
- Joly, H. 43, 57, 348, 442
- Joly, R. 88
- Jouanna, J. 88
- Kant, I. 25, 27, 164, 446
- Kierkegaard, S. 16
- Ksenophon (Efesli) 379
- Lacan, J. 29, 161-163

- Laffranque, M. 88, 443
 Lagrange, J. 3, 29, 102, 331, 413, 439, 467
 Leibniz, G. W. 27
 Lessing, G. E. 263, 264
 Lévy, C. 4, 322, 351, 443, 444, 467
 Long, A. A. 442, 443
 Lucian 82, 83, 357
 Lucilius 46, 75, 76, 79, 80, 84, 85-91, 95-97, 100, 112-115, 117, 131, 132, 136, 179, 184-188, 211, 212, 223-229, 232-234, 239, 272, 279, 282, 286, 289, 290, 294, 298, 301, 303, 304, 316, 317, 320, 325, 335-341, 359-361, 375, 390, 394-399, 402, 404, 420, 458
 Lucius Piso 120
 Luther, M. 368, 376
 Lycinus 83

 MacMullen, R. 127
 Maecenas 101, 130, 326
 Malafosse, J. de, 315
 Marcus Aurelius 15, 47, 67, 71, 75, 90, 94, 129, 137-143, 166, 168, 172-174, 178, 179, 185, 188, 190-192, 194, 197, 222, 224, 245, 246, 248, 250-263, 269, 271, 272, 277, 320, 394, 402, 403, 405, 421-424, 426, 434, 442-445, 464
 Marcia 242-244
 Marlowe, C. 263
 Marrou, H. I. 40, 77, 206, 256
 Martha, C. 89
 Marullus 303, 396
 Methodos (Olymposlu) 13
 Michel, A. 119, 127
 Montaigne, M. Eyquem de 215
 Mossé, C. 9
 Murray, G. 18
 Musonius Rufus 71, 78, 87, 88, 113, 114, 118, 121, 127, 131, 221, 265, 336, 345, 357-359, 417, 425, 442, 444, 447

 Neron 71, 79, 100, 101, 121, 126, 130, 135, 136, 357, 360
 Nietzsche, F. 11, 27, 162, 215, 403, 448, 455, 458
 Nock, A. D. 181
 Nussbaum, M. 443

 Odysseus 213, 280, 281, 378, 379
 Oidipus 306, 373, 374, 433
 Oltramare, P. 80, 227
 Olympiodorus 145-149
 Ourliac, P. 315

 Pascal, B. 263, 376
 Pepin, J. 350
 Perikles 34
 Persius 67
 Philon (İskenderiyeli) 71, 82, 90, 91, 102, 110, 221, 288, 342, 423, 444
 Philodemus 101, 118, 120, 126, 311, 313, 322, 323, 325-329, 332, 335, 340, 341, 458
 Philostratus 129-133
 Pigeaud, J. 89
 Platon 6-11, 20, 21, 25, 30-55, 57-77, 88, 93-95, 101, 106, 107, 109, 111, 127-135, 141, 142, 145-159, 163, 165, 168, 171, 177, 181-191, 198, 206, 211-213, 218-222, 231, 236, 240-254, 265, 281, 285, 290, 313, 319, 327, 335, 341-352, 358-360, 369, 381-389, 401, 405, 418, 422, 423, 438, 441, 456, 467
 Pohlenz, M. 442
 Polybius 136
 Porphyrios 42, 44, 181, 286, 353, 405
 Posidonius 84, 88, 114, 126, 442, 443
 Pradeau, J. -F. 64, 467
 Proclus 145-147
 Prometheus 373, 374
 Protagoras 41, 266
 Pythagoras 20, 40-45, 68, 83, 95, 103, 104, 110, 119, 156, 163, 173, 188-194, 205, 266, 267, 286, 345-347, 351, 401, 404, 405, 408, 409, 423, 425, 434

- Pythocles 209
- Quintilian 213, 321-324
- Rabbow, P. 314, 442
- Radice, R. 102
- Robert, L. 17
- Robin, L. 45, 46, 52, 63, 106, 150, 181,
182, 198, 241, 285
- Roscher, W. H. von 5, 6
- Rubellius Plautus 127
- Said, S. 130
- Sartre, J. -P. 449
- Schelling, F. W. J. von 27
- Schopenhauer, A. 27, 215
- Schuhl, P.- M. 88
- Scipio 228
- Sedley, D. N. 443
- Seneca 4, 10-12, 46, 71, 75, 76, 79-91,
93-101, 109, 112-117, 121, 126, 129,
132, 135-142, 172, 179, 184, 185,
187, 190, 191, 199, 200, 211, 212,
223-246, 261-264, 270-272, 277-283,
286, 289, 293-307, 311-318, 323-325,
330-342, 353, 357, 359-362, 367-370,
374, 375, 391-408, 418-427, 434,
442-451, 456-462
- Serenus 79, 100, 101, 114, 136, 137, 418,
420, 458
- Sezar 120, 130, 461
- Sharples, R. W. 443
- Socrates 266
- Sophokles 94, 306, 374, 433
- Spanneut, M. 221
- Spinoza, B. 27, 263
- Stirner, M. 215
- Stobeus 86, 93, 357
- Taurus 346, 347
- Tertullian 71, 183
- Theophrastus 280
- Thomas Aquinas, Aziz 21, 26
- Thrasea Paetus 126, 127, 199, 420
- Thukydides 187
- Trédé, M. 76
- Turcan, R. 100
- Vernant, J. -P. 43, 266, 275, 339, 348,
349, 401, 442
- Veyne, P. 17, 79, 100, 132, 139, 289, 320,
360, 375, 467
- Vidal Naquet, P.
- Virgilius 101, 294
- Vitrac. B. 88
- Voelke, A. -J. 11, 88, 93
- Weil, R. 63-65, 187
- Xénophon 6, 33, 74, 140, 187, 379,
- Yakup 376
- Yates, F. 423
- Zopire (Trakya) 34

Kavram Dizini

açıksözlülük 121, 143, 208, 320, 324, 328
adalet 34, 50, 57, 63, 64, 102, 125, 133,
134, 150, 173, 363, 436, 446
ahlâk 3-6, 12, 15-22, 66, 71, 80, 81, 88,
112-114, 133, 137, 146, 147, 157,
166, 170, 173-175, 184, 204, 221-
223, 229, 252, 256, 270, 272, 276,
289, 294, 308, 309, 311-316, 320,
323-326, 334-336, 348, 359, 360,
377, 390, 393, 402, 403, 406, 416,
417, 426, 427, 437, 443, 445, 450-
460
akıl 63, 123, 197, 206, 223, 235, 239,
241, 260, 281, 327, 337
alışkanlık 85, 86, 112, 113, 115, 184,
198, 211, 212, 235, 266, 285, 301,
362, 418, 457, 459
an 3, 18, 21, 25, 26, 30, 36, 47, 60, 76,
79, 89, 115, 155, 164, 182, 217, 218,
254, 258-260, 278, 293, 298, 305,
349, 360, 397, 401-410, 419, 427,
443, 444, 446
anakhôresis 43-47, 7581, 184, 185, 211,
212, 459
arcana conscientiae 191, 202, 238
arınma 19, 42-44, 219, 347, 361, 445,
446
arzu 16, 46, 53, 54, 79, 80, 82, 94, 95,
102, 115, 122, 130, 132, 136, 139,
166-168, 185, 191, 192, 194, 202,
208, 213, 229, 235, 240, 255, 291,
292, 319, 355, 363, 364, 379, 418,
422, 433
askêsis 19, 81, 183, 186, 253, 264-278,
311, 347, 351, 358, 421, 423, 452,
466
aşık 32, 54, 67, 79, 258
aşk 13, 39, 40, 55, 94, 133, 292, 335,
419, 437
ataraksiya 168, 385
atlet 199, 270 272, 371, 421

Aufklärung 411

aydınlatıcı 19, 20, 43, 234, 240, 275, 381
ayırıcılık 110, 370, 375-377
bakış 12, 14, 18, 19, 29, 53, 59, 61, 63,
72, 74, 83, 103, 152, 162, 170, 175,
177, 185-203, 211, 212, 216, 223
232, 236-246, 250-255, 260-263, 272,
281, 290, 293-296, 305-306, 310,
321, 327, 335, 335, 342, 372, 373,
382-387, 390, 401-404, 416, 418,
434, 436, 441, 445, 448, 456, 464
barış 46, 118, 360
beden 13, 44, 48, 51, 55, 57, 88, 89, 93,
141, 142, 156-159, 182, 233, 243,
258, 277, 288, 289, 301, 345, 358
360, 432, 456, 457
bedensel arzular 95, 255
bilge 30, 42, 120, 210, 244, 264, 265,
270, 316, 319, 324, 327, 385, 386,
434, 446, 459, 463
bilgelik 33, 34, 40, 62, 63, 86, 94, 135,
167, 168, 179, 186, 193, 202, 228,
229, 244, 270, 299, 311, 320, 336,
385, 405
bilgi [*connaissance*] 8, 19-22, 25-31, 45,
60, 62, 68, 74, 76, 84, 86, 102, 103,
107, 111, 113, 152, 153, 154, 164,
167, 190, 193-210, 217, 219, 222,
223, 227-230, 237, 238, 263, 264
269, 277, 283, 285, 327, 335, 345,
348, 352, 353, 388, 408, 410, 411,
436, 437, 447, 448, 450
bilim 17, 25-28, 103, 113, 136, 193, 266,
327
bilme [*savoir*] 18, 20-22, 27, 28, 42, 48,
68, 103, 107, 154, 181, 183, 190,
192-194, 203-210, 213, 214, 222,
224, 227, 228, 240, 245, 246, 263
266, 277, 279, 306, 322, 327, 362,
374, 446

- bios* 4, 410, 411, 453
boêthos. bkz. yardım
 boş zaman 80, 110, 316, 392, 417
 buyruk 5, 6, 16, 66, 72, 73, 77, 105, 117, 129, 117, 190, 203, 205, 211, 222, 223, 245-247, 272, 295, 301, 304, 354, 360, 376, 377, 404, 416, 454
- cehalet 34, 35, 39-41, 84, 85, 111-113, 117, 181, 218, 305
 cemaat 90, 100-102, 105, 119, 121, 151, 161, 168, 170, 192, 201, 202, 253, 286-289, 305, 354, 433, 460, 465, 466
 cesaret 33, 79, 104, 126, 207, 247, 253, 256, 280, 306, 358, 359, 368, 419, 441, 452, 456
 cinsellik 3, 4, 32, 71, 94, 100, 139, 141, 197, 217, 289, 313, 319, 359, 379, 431-441, 445, 452, 454, 466
cura sui 4, 12, 415
- çekilme 16, 43, 44, 46, 47, 59, 75, 81, 121, 134, 141, 184, 185, 193, 227, 236, 238, 246, 264, 345, 356, 419, 440, 444, 459
 çiraklık 41, 83, 103, 130, 136, 347
 çile 13, 19, 153, 183, 269, 273, 276-279, 307, 311, 347, 348, 352, 445, 446
 çileci 14, 44, 82, 219, 270, 279, 381, 388, 408
 çilecilik 13-15, 30, 122, 153, 214, 220, 265, 267, 347, 348, 416
- davranış 3, 4, 6, 12, 16, 17, 33, 42, 52-54, 66, 111, 118, 125, 128, 134, 136, 137, 140, 143, 154, 155, 168, 171-175, 203, 208, 234, 247, 272, 276, 279, 287, 289, 300, 311, 319, 333, 338, 341, 342, 347, 375, 407-409, 421, 436, 445, 451, 453, 461
 delilik 13, 21, 22, 197, 217, 436, 443
 denetim 43, 103, 336, 362, 383, 426, 457, 465
 deneyim 4, 19, 20, 42, 109, 111, 133, 136, 137, 143, 153, 180, 189, 193, 198, 229, 232, 242, 248, 268, 273, 284, 285, 292, 340, 343, 349, 370, 372, 373, 386, 393, 399, 402, 410, 411, 431, 432, 437, 438, 445, 446, 451, 456-465
- Descartesçi 27, 163, 299
 devrim 180, 181, 432
 dietetik 129
 dil 143, 287, 289, 293-295, 309, 337, 436
 dinginlik 20, 21, 46, 79, 95, 131, 185, 198, 209, 247, 272, 288, 303, 304, 371, 374, 420
 dinleme 44, 81, 105, 134, 145, 150, 195, 277, 279-296, 304, 311, 338, 345, 346, 423, 440, 451
 dispozitif 268, 269, 303, 344, 387, 406, 409, 432, 436, 438
dogmata 272, 274, 421, 450
 doğa 54, 79, 80, 86, 112, 161, 173, 174, 181, 184, 185, 198, 199-201, 204-211, 222-240, 245, 253, 256, 311-316, 332, 337, 459
 doğru söylem 279, 286, 344, 395, 409, 421
 doğru-söyleme 197, 198, 265, 292, 295, 305-308, 320, 343, 450, 452
 dostluk 93, 100, 101, 120, 121, 132, 133, 136, 138, 139, 156, 161, 166-168, 328, 329, 335, 360, 420, 466
 dönme 17, 22, 147, 153, 155, 177, 179-198, 211, 212, 216-219, 222, 245, 262, 265, 319, 418, 455, 459, 460, 462
 dönüşüm 15, 19-21, 27, 28, 76, 113, 145, 147, 153, 154, 163-165, 179-184, 189, 208, 217, 269, 276, 330, 367, 411, 417, 437, 445-449, 453
 düzeltme 35, 36, 85-89, 109, 113, 114, 324, 406, 407, 444, 457, 467
- edim 51, 181, 186, 239, 324, 437
 egzersiz 14-16, 29, 33, 45, 74, 97, 140, 141, 156, 173, 183, 193-195, 224, 231, 245, 247-279, 286, 297-304,

- 324, 334, 345-365, 367, 371, 378,
380-390, 394-410, 419-426, 443,
454-461
- ekonomi 54, 55
- ekonomik 31, 39, 55, 56, 64, 66, 99, 110,
129, 141, 142, 162, 461, 465
- emendatio* 184
- Epikürosçuluk 17, 36, 68, 69, 72, 93, 99,
101, 104, 109, 118-127, 132, 133,
161, 166-168, 190, 197, 199, 205,
209, 217-222, 237, 238, 313, 322,
326, 329, 330, 361, 416, 458
- epimeleia heautou* 4, 5, 7, 10-12, 14-16,
18, 20, 26-30, 33, 36, 39-49, 54, 57-
61, 65, 69, 73, 104, 349, 350, 369,
377, 383-389, 409, 415, 416, 438
- epistrophê* 177, 179-190, 418, 456
- erdem 8, 13, 40, 41, 65, 72, 86, 102, 113,
121, 131, 133, 148, 201, 202, 212,
222, 235, 239, 253, 255, 258, 259,
265, 266, 281-283, 320, 324, 337,
342, 358-360, 370, 382, 383, 403-
405, 415, 427, 446, 454
- erôs* 19, 32, 36, 133, 242, 292, 420
- erotik 39, 56, 67, 76, 77, 129, 140-142,
293
- estetik 16, 215, 355, 361, 445, 453
- ethopoietik* 197, 204, 205, 451
- êthos* 16, 184, 204, 205, 276, 289, 312,
320, 347, 463
- etik 4, 6, 16, 17, 32, 66, 71, 96, 98, 121,
140, 141, 166, 216, 223, 262, 304,
309, 311, 312, 322, 351, 381, 386,
393, 408, 411, 432, 435, 437, 444-
447, 450, 452-466
- ezberleme 78, 112, 295
- faaliyet 37, 51-56, 71-81, 84, 90, 103,
110, 130, 136, 141, 152, 159, 166,
173, 177, 180, 209, 213, 214, 233,
239, 240, 265, 275, 302-305, 339,
347, 356, 392, 403, 407, 417, 240,
425, 459-465
- gnostik 3, 20, 68, 100, 220, 352
- gnôthi seauton* 5-7, 10, 11, 16, 34, 49, 58-
61, 105, 146, 148, 350, 382, 384,
388, 399, 415
- gumnazein* 74, 298, 301, 357, 357, 380,
381
- güreş 113, 199, 256, 271, 373, 374, 378,
419, 421
- güvenlik 84, 132, 212, 393, 394
- güzellik 13, 32, 54, 204, 240, 243, 257,
292, 293, 339, 347, 363
- güzergah 195, 212, 213, 223-225, 237,
248, 387, 402, 447
- hafıza 44, 111, 112, 117, 151, 156, 250,
253, 274, 296, 302, 346, 347, 383,
386-394, 408
- hakikat 3-5, 18-23, 29, 40, 153, 155, 161-
165, 200, 203, 204, 217, 219, 224,
246, 247, 251, 252, 267, 269, 275,
282, 284, 290, 293-295, 299, 303-
312, 318-344, 373, 374, 381-383,
389, 403, 408, 422, 426, 431, 433,
435, 441, 443, 447, 450-452, 458,
465
- hakimiyet 39, 75, 117, 124, 158, 159,
208, 289, 314, 358, 379, 393, 418,
436, 462
- hapishane 156, 182, 197
- hastalık 88, 89, 91, 93, 170, 171, 294,
332, 372, 426
- hatırlama 44, 151, 181-183, 193, 211,
218-222, 240, 241, 250, 275, 381,
383, 387, 423, 426, 456
- haz 4, 16, 75, 89, 95, 97, 117, 187, 192,
203, 208, 233, 236, 392, 393, 395,
418, 431, 433, 456, 458
- hekim 48, 53-55, 88, 208, 213, 214, 223,
266, 334, 338
- hoca 34, 54, 55, 85, 112-114, 135, 143,
145, 209, 292, 307, 310, 312, 324,
328, 341-344, 371
- hukuk 264, 306, 315, 325, 454, 463
- hükümlanlık 71, 75, 118, 158, 173, 174,
289, 314, 318, 320, 324, 394, 456,
- gemicilik 211-214, 349

- 462-466
- idman 74, 265, 271, 298, 301, 345, 356, 357, 359, 371, 380, 381
- iktidar 35, 39, 40, 104, 138, 172, 216, 311, 314-317, 326, 432, 435-450, 462-465
- imparatorluk 58, 71, 97, 126, 132, 133, 147, 172, 174, 176, 314, 317-320, 325, 335, 352, 357, 369, 377, 389, 401, 410, 438, 449, 464
- insan bilimleri 162
- instructio* 84, 270
- intihar 126, 131, 199, 244, 360, 420
- irade 10, 96, 99, 112-117, 166, 179, 281, 285, 289, 290, 293, 355
- itaat 8, 47, 79, 120, 267, 269, 311, 339, 342, 355, 361, 406, 433-435, 450, 455
- itiraf 7, 58, 100, 137, 150, 183, 256, 278, 297, 306, 307, 326, 344, 406, 433, 434, 438
- kale 16, 75, 186, 274
- kaptanlık 211, 213, 214, 339
- kendi kendine yeterlilik 152
- kendilik
- bilgisi [*connaissance de soi*] 3, 5, 6, 45, 57, 59-69, 73, 149, 175, 198, 205, 210, 211, 216-222, 231, 238, 245, 267, 345, 350-353, 383, 384, 388, 445, 446
- kültürü 12, 30, 41, 46, 67, 106, 107, 144, 154, 155, 177, 182, 184, 266, 369, 375, 376, 419, 420, 421, 425, 431, 439, 440, 444, 450, 455-457, 461, 462,
- pratikleri 88, 99, 100, 109, 119, 210, 221, 267, 300, 349, 401, 432, 436-440, 443, 447, 450, 452, 457, 458, 465, 466
- sanat(lar)ı 130, 153, 177, 221, 266, 306, 308, 317, 377, 391, 440
- teknikleri 39, 42-46, 57, 59, 152, 349, 436-441, 445-450
- teknolojileri 42-47, 106, 180, 313, 438
- kendine
- dönüş 16, 147, 178, 179, 211, 212, 223, 459
- esaret 231, 231
- kendiyle ilişki 53, 68, 73, 106, 110, 112, 118, 135, 159, 165, 175, 178, 198, 211, 216, 221, 233, 269, 311, 379, 383, 384, 437, 451
- Kilise 20, 40, 220, 305
- Kinik 11, 12, 17, 21, 66, 71, 72, 81, 86, 118, 122, 126, 129, 130, 134, 152, 190, 197-199, 210, 217, 218, 222, 266, 270, 301, 307, 336, 337, 350-352, 357, 359, 361, 371, 419, 421, 444, 452, 455
- kiplik 19, 20, 42, 125, 205, 245, 342
- kirenaik 393
- kod 4, 17, 77, 137, 267, 437, 445, 451-455
- kötülüklerin önden varsayılması 389, 395, 401
- libertas* 308, 310, 312, 318, 323, 330, 331, 335-342
- logos* 43, 57, 206, 272-276, 279-294, 301, 309, 315, 328, 348, 395, 450-453
- Marksizm 28, 448
- mathêsis* 265-267, 277
- meditasyon 15, 18, 21, 22, 97, 103, 224, 249, 251, 255, 259, 297-301, 348, 349, 357, 380-390, 394, 395, 399, 401, 402, 422, 424, 426, 427
- meletê* 14, 49, 74, 266, 297, 298, 356, 357, 381, 383, 386, 389, 401, 404, 405, 426
- metanoia* 75, 153, 177, 183, 185, 187-190, 456
- model 33, 111, 120, 141, 211, 218-228, 277, 355, 402, 418, 457
- mukavemet 46, 358
- mutluluk 46, 83, 131, 167, 168, 235, 263, 269

müzik 44, 51, 113, 256, 258, 265, 266,
280, 346, 383

nesneleştirme 278

neşe 95, 232, 328, 394

normlar 454

okuma 16, 103, 172, 224, 279, 296-304,
311, 324, 347, 359, 411, 422, 432,
438, 440, 442, 447, 451, 452

olay 12, 116, 159, 180, 183, 218, 254,
265, 271-275, 306, 378, 395, 397-
401, 409, 422

otium bkz. boş zaman

öfke 266, 311, 314, 315, 326, 362, 365,
402, 434, 451

ölüm 15, 31, 43, 95, 97, 126, 155, 159,
182, 189, 231, 243, 275, 299, 301,
349, 377, 379, 389, 399, 401-404,
426, 427, 433

ölümsüzlük 44, 82, 97, 126, 155, 158,
158, 183, 199, 367, 375, 376, 416,
420, 455

öteki, ötekiler 40, 91, 109, 111, 112, 117,
135, 137, 156, 159, 165, 171, 182,
276, 303, 318, 332, 334, 347, 359,
419, 433, 439, 458, 459, 462, 464

özdeşlik 261, 382, 383, 393

özen 7, 8, 13, 16, 35, 55, 77, 78, 82, 94,
101, 105, 114, 119, 133, 199, 240,
416, 417, 445, 456

özgürleşme 20, 182, 185, 233, 236, 237,
239, 257, 313, 434, 449, 454, 465

özgürlük 185, 201, 209, 231, 247, 251,
309, 312, 313, 357, 361, 447

özneleşme 4, 42, 109, 278, 279, 296, 297,
299, 307, 311, 434, 444, 449

özellik 3, 4, 15, 22, 109, 161, 180, 268,
269, 378, 410, 431, 447

paideia 41, 86, 88, 109, 206, 207, 343, 440

paraskeuê 84, 186, 189, 206, 207, 265,
270-278, 295, 309, 347, 399, 450, 451

parrhêsia 120, 121, 138, 143, 145, 197,

209, 297, 307-318, 320-335, 339-441,
452

pedagoji 25, 35, 36, 39-41, 57, 64-67, 77,
87, 109, 146, 177, 211, 224, 231,

343-346, 368, 417-419, 440, 454, 467

perhiz 140, 141, 247, 345, 348, 349, 353,
357-364, 381, 424, 425, 461

pneuma 43, 258

politika 76, 130, 180, 211, 417, 464, 466

praemeditatio malorum 302, 389, 394-
402

prens 25, 33, 40, 79, 130-132, 147, 161,
171-174, 214, 311, 314, 316, 320,
321, 442

prokheiron 265, 274, 298, 301, 303, 409,
422

psikagoji 343

psikanaliz 25, 28, 29, 83, 162, 448, 464

psikoloji 22, 29, 217, 331

rasyonalite 12, 68, 169, 238-241, 273,
372, 388, 451

retorik 41, 81, 87, 94, 118, 119, 125, 129-
139, 280, 285, 291-294, 309-325,
341, 356, 381

ruhani egzersiz 16, 245, 247-249, 255,
261, 262, 346, 347, 352-354, 437

rüya 39, 43, 44, 103, 404, 405

selamet 20, 93, 106, 107, 110, 111, 145,
151, 155-159, 165-168, 178, 181,
213, 214, 256, 268, 297, 305, 306,
330, 347, 367, 375, 376, 411, 450,
454, 455, 465

sessizlik 157, 277, 285-295, 297, 307,
309, 311, 345-347, 432, 444

sinama 39, 45, 115, 245, 252, 254, 298-
301, 307, 334, 339, 345, 349, 353,
357, 361-365, 367-380, 387, 396,
408-411, 425, 447

sofistik 5, 99, 100, 101, 321, 363

soybilim 162, 432, 444, 445, 448, 449, 465

sözce 166, 197, 248, 250, 272, 278, 299,
341-344, 450, 466

stultitia 109, 114-118, 289, 391, 419

- suça eğilim 217
- sükunet 158, 193, 201, 204, 251, 275, 374
- süreksizlik 257-260, 269, 349, 393
- şehvet 88, 116, 139, 229, 281, 317, 368, 375
- Tanrı(lar) 6, 26, 61, 105, 169, 191, 200, 207, 255, 291, 320, 363, 367-378, 384, 385, 415, 464
- tarih 14, 22, 64, 110, 153, 155, 180, 183, 193, 223, 228, 269, 388, 390, 431, 445, 449
- tarz 7, 16, 65, 73, 81, 82, 226, 282-284, 320, 337, 347, 355, 356, 361, 371, 423, 432, 438, 440, 441, 445, 446, 453-460, 466
- tavsiye 5, 30, 34, 49, 58, 78, 81, 94, 100, 118, 119, 128, 130, 133, 188, 206, 223, 253, 273, 294-305, 333, 336, 338, 354-360, 386, 405, 417, 420, 422
- teçhizat 78, 186, 395, 450
- tedavi 75, 78, 85, 88, 90, 91, 102, 171, 213, 214, 273, 282, 286-289, 328, 332, 333, 419
- tekhnê 48, 54, 151, 213, 277, 284, 285, 313, 321, 326, 355, 358, 409-411, 447
- tekhnê tou biou 76, 109, 152-154, 177, 222, 354, 355, 358, 376-378, 409-411
- temsil 10, 20, 79, 101, 110, 115, 116, 125, 130, 156, 180, 211, 249-257, 308, 309, 329, 364, 373, 418, 424, 426
- teoloji 25, 26, 147, 164
- terapi 46, 71, 88, 90, 328, 332, 419
- therapeuin 11-13, 32, 90, 232
- tıp 54, 55, 88-91, 93, 94, 106, 109, 213, 214, 223, 264-266, 285, 328, 331, 332, 339, 436, 440, 458
- tövbe 183, 188, 189, 433
- tragedya 367, 373, 374
- vahiy 106, 163, 219, 276, 305, 343
- vazgeçme 8, 9, 14, 78, 100, 159, 174, 183, 185, 188-193, 214, 219-222, 232, 256, 267, 269-271, 276-279, 316, 330, 347, 359, 364, 384, 386, 409, 415, 433, 445, 464
- vicdan muhasebesi 15, 44, 102, 115, 129, 142, 143, 173, 202, 306, 348, 354, 389, 399, 401, 404-409, 434, 444, 451
- vicdan, varoluş yönelticisi 129, 434, 459
- yaltaklanma 127, 138, 225, 235, 257, 292, 293, 311-328
- yapı 57, 73, 155, 330, 377, 462
- yardım 13, 114, 125, 167, 273-275, 301, 302, 306, 311, 322, 331, 333, 337, 395, 422, 463
- yasa 9, 13, 33, 82, 86, 93, 97, 98, 99, 157, 227, 257, 267, 268, 320, 450, 455
- yaşama sanatı 72, 83, 109, 153, 177, 271, 354, 367, 376, 409, 437, 463
- yaşlılık 78, 91, 94-97, 109, 115, 116, 226, 294, 377, 440, 456
- yazı 305, 423, 432, 436
- yazışma 79, 80, 129, 302, 304, 418
- Yeni-Platonculuk 61, 62, 146, 147, 181, 350-353
- yer değiştirme 19, 46, 182, 193, 212, 255, 262, 263, 300
- yetişkin 40, 67, 76-84, 88, 93-98, 109, 115, 177, 418, 457
- yoğunlaşma 17, 43, 59, 130, 177, 194, 195, 349, 361, 449
- yorumbilgisi 415, 438, 458
- yönetim 32-38, 41, 213, 214, 320, 339, 384-386, 464
- yönetimsellik 211, 213, 216, 334, 434, 435, 449, 461, 464
- yöntem 26, 57, 64, 246, 249-251, 256, 299, 327, 345, 387
- yurttaş 8, 36, 67, 131, 148, 153, 170, 253, 358, 459
- zenginlik 33, 34, 48, 64, 133, 200, 236, 336, 361, 416, 423, 436, 461
- uyanıklık 158, 195, 368, 379, 453, 456-458
- uyanma 139, 140, 282

Öznenin Yorumbilgisi

Collège de France Dersleri **1981-1982**

Michel Foucault'nun 1970-1984 arasında Collège de France'taki "Düşünce Sistemleri Tarihi" başlıklı kursüsünde verdiği bu derslerde, düşünürün elindeki tarihsel materyalleri nasıl işlediğine, felsefeyle tarih arasındaki bağları nasıl ördüğüne tanık oluyoruz. Bu derslerde Foucault, Antik Yunan'da paranın tesisinden 18. yüzyıl Fransa şehirciliğine, psikiyatrik iktidardan modern devlet aklına, Hristiyan öznellik biçimlerinden neoliberalizmin insan kavrayışına uzanan tarihsel araştırmaları, hakikat ile özne arasındaki ilişkinin biçimlerini sorgulayarak ortaya koyuyor. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Fransa'da 1999'dan itibaren yayınlanan, birçok yeni araştırma için çıkış noktası oluşturan ve Foucault'nun düşüncesinin alımlanmasında bir dönüm noktası haline gelen bu dersleri, Türkçe baskısı için yazılan yeni önsözlerle birlikte yayınlıyor.

"İşaret etmek istediğim şey şu: bugün çok aşına olduğumuz ve söylemimizi durmadan kat eden, kendine dönmek, kendini özgür kılmak, kendi olmak, sahibi olmak vb. deyimlerine verilen anlam ya da neredeyse tamamen anlamsızlık göz önüne alındığında, bugün kullanılan bu deyimlerin her birindeki anlam ve düşünce yokluğu göz önüne alındığında, bence, bir kendilik etiğini yeniden kurmak için bugün verilen çabalarda gurur duyacak bir şey olmadığı ortadadır. Belki de, bir kendilik etiğini yeniden kurmak için gösterilen, az ya da çok tıkanmış, yerinde sayan çaba ve girişimlerde, bugün bizi sürekli bir kendilik etiğine gönderen ve ona hiç bir içerik katmayan bu harekette, şöyle bir şeyden kuşku duyabileceğimizi düşünüyorum: Bugün bir kendilik etiği kurmanın imkansızlığı. Oysa, eğer politik iktidara direnişteki ilk ve nihai direniş noktası kendiyile ilişki ise, bir kendilik etiği kurmak belki de acil, temel ve politik olarak vazgeçilmez bir meseledir."

Michel Foucault, 17 Şubat 1982 Dersi

KAPAK FOTOĞRAFI: MICHELE BANCILHON, CENTRE MICHEL FOUCAULT

ISBN: 978-605-399-420-6



www.bilgiyay.com

Avec le soutien du



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI