

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FOUCAULT'NUN PLATON'U
(‘KENDİLİK KAYGISI’ KAVRAMI BAĞLAMINDA
PLATON’UN RUH ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME)

Erdem KAMALI

Danışman

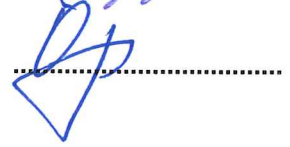
Prof. Dr. R. Levent AYSEVER

İZMİR-2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : ERDEM KAMALI
Öğrenci No : 2015802148
Tez Başlığı : Foucault'un Platon'u (Kendilik Kaygısı Kavramı Bağlamında Plato'nun Ruh Anlayışı Üzerine Bir İnceleme)
Savunma Tarihi : 22/07/2019
Danışmanı : Prof.Dr.Levent AYSEVER

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Levent AYSEVER	-Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER	-Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr.Özcan Yılmaz SÜTCÜ	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	

ERDEM KAMALI tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği() / oy çokluğu() ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “FOUCAULT’NUN PLATON’U (‘KENDİLİK KAYGISI’ KAVRAMI BAĞLAMINDA PLATON’UN RUH ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME)” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

15/08/2019

Erdem KAMALI

İmza

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Foucault'nun Platon'u
(‘Kendilik Kaygısı’ Kavramı Bağlamında Platon’un Ruh Anlayışı Üzerine Bir
İnceleme)
Erdem KAMALI

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Foucault, özellikle onun geç dönem derslerinde, Platon'u bilhassa kendine özen göstermek kavramıyla okumaktadır. Bu düşünceye geleneksel Platon okumalarından oldukça farklı bir Platon imgesi sunmaktadır. Bu okumada, kendilik artık ontolojik veya otantik bir benlik arz etmediği için kendilik sorusu tamamen değişir. Şimdi böyle bir kendilik, etkinlik olarak kendiliktir. Bunun Platonik felsefede çok çeşitli sonuçları olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Foucault, Platon, Alkibiades, Ruh, Kendilik Kaygısı, Kendini Tanı, Bilgi

ABSTRACT
Master's Thesis
Foucault's Platon
(A Study on Platon's Spirit Understanding in The Context of The Concept of
The Care of The Self)
Erdem KAMALI

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy
Philosophy Program

Foucault reads Plato in particular in his later lessons, especially the concept of the care of the self. It offers to think a distinctly different Plato image from traditional Plato readings. In this reading, the question of the self has changed completely because it is no longer ontological or an authentic self. Now, such a self is the self as activity. This will have a wide variety of outcomes in Platonic philosophy.

Keywords: Foucault, Plato, Alkibiades, Soul, The Care of The Self, Know Yourself, Knowledge

FOUCAULT'NUN PLATON'U
(‘KENDİLİK KAYGISI’ KAVRAMI BAĞLAMINDA PLATON’UN RUH
ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME)

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM
SÖYLEM ANALİZİ

1.1. FELSEFE VE RUHANİLİK	17
1.1.1. Fantazma ve Sınama	27
1.1.2. Sorunsallaştırma ve İdea	35

İKİNCİ BÖLÜM
RUH SORUSU

2.1. RUH SORUSU	42
2.1.1. Tözsel Ruh	49
2.1.2. Kullanım ve Fayda	57
2.1.3. Kendine Özen Gösterme	62
2.1.4. Açık Yüreklilik	73
SONUÇ	78
KAYNAKÇA	83

KISALTMALAR

bkz. Bakınız

krş. Karşılaştırınız

çev. Çeviri

İstenç. **Bilme İstenci Üzerine Dersler** (1970-1971 *Collège de France Dersleri*)

GTN. **Güvenlik, Toprak ve Nüfus** (77-78' *Collège de France Dersleri*)

CT. **Cinselliğin Tarihi** (I. cilt 76 – II. ve III. Cilt 84')

ÖY. **Öznenin Yorumbilgisi** (81'-82' *Collège de France Dersleri*)

Tech. **Kendilik Teknolojileri** (82' *Technologies of The Self*)

DS. **Doğruyu Söylemek** (83' *California Üniversitesi Konferansları*)

HC. **Hakikat Cesareti** (84' *Collège de France Dersleri*)

GİRİŞ

Günümüzde, ruh, daha ziyade ruha dışsal şeylerle ilgili bir biçim altında düşünülmektedir. Bunun sonucunda ruh ya da kendiliğin bilinmesi giderek şeylerin bilinmesinin bir ilineği haline dönüşmüştür. Bu iki sebepten böyledir. İlk - modernitenin başından itibaren birer birer felsefeden bağımsızlaşan doğa bilimlerinin felsefede yarattığı büyük umudun artçılarının günümüz teknik uygarlığı içinde halen sürmekte olduğu hesaba katıldığında- kendilik ya da ruhun doğasındaki diğer şeyler gibi bilinebileceği, onun orada sabitlenebileceği görüşü, günümüzde giderek egemen hale gelen görüş olmuştur. Bu durum, felsefeyle bilimlerin flörtünün makul fakat meşru olmayan ve yine nesnel fakat hakiki olmayan bir sonucunu teşkil eder. İkincileyin Hristiyan orta çağının ve onun ruhanilik biçimlerinin üzerinde yükselen modern batı düşüncesi, şimdi bu sefer de ruhanilik biçimi altında, bu yeni “bilimsel” töze bir sistematiklik, yasalılık ve genel-geçerlik dayatmaya devam etmiştir. Böylelikle büyük oranda birbirlerine karşıt söylem biçimlerini benimsemiş gibi görünen Hristiyan ruhaniliği ve modern felsefe bir noktada ruh görüşleri bakımından benzeşmişlerdir. Bu ruh, inandığı taktirde bilmekten kesilen, bildiği anda ise artık bu bilgisine inanmayan parçalı bir görünüm arz edecektir. Bu karışıklığın sebebi bilgi ya da inancın mutlaklaştırılması, onların ölçüsüz bir kullanımının yaygın olmasıdır.

Bu noktada, her durumda, bilgi ve istenci arasında bir bütünlük olduğunu düşünmek kadar onların tümüyle ayrı gerçekliklere işaret ettiklerini düşünmek de ölçüsüz bir tutum, bir acelecilik olacaktır. Onların birbiri arasındaki ilişkilerin görünür ve görünmez olduğu durumlar kadar bir yasaya dayanan ve yasanın sınırlarını aşan durumlarda söz konusu olacaktır. Bundan dolayıdır ki tarihte bilgi ve istenç, akıl ve irade sürekli birbirlerinin yerine gelebilecek şekilde kullanım sahaları bulmuşlardır. Fakat bu yine de onların aynı şeyler oldukları anlamına gelmez. Bu yüzden ruh ve ruhun yetileri üzerine bir soruşturmaya girişen biri, düşünme, isteme, değer biçme vb. tüm tecrübe ve duyumsayışları bir arada incelemek zorundadır. Bu yapıldığında birbirinden farklı olan tüm bu tecrübe ve duyumsayışların ister bir anlıkta ve ister fiziki bir toplumsallıkta bir arada bulunduğu görülecektir. Bu sebeptendir ki bugün geline yerde Hristiyanlık ya da modern felsefede yapılageldiği gibi klasik ruh-beden ayırımından söz etmenin meşru bir temeli kalmamıştır. Ruh-

beden şeklindeki bu ayrımın İbrahimi dinlerde söz konusu edildiği gibi ya da Descartes/Kant felsefelerinde ele alındığı gibi düşünülmesi bugün bu sonucu değiştirememektedir. Bu bakımdan Foucault, Descartes ya da Kant’la beraber ortaya çıkan modern tasavvurun yeni bir çağın başlangıcı olmak yerine Hristiyan çağının sonunu, onun en rasyonal ifadesini sunduklarını düşünecektir.

Foucault’ya göre söylenmiş olan şey insan varlığını kurmaktadır. Bu yüzden ruha dair sorun en temelde bilimsel sözce siyaseti sorunu olarak alınmak durumundadır. Burada ruh ne Sartre gibi onun ruhunun içselliğine işaret eden bir eylem üzerinden tanımlanır ne de Heidegger gibi zamanın ve bütünü içinde onun kökensel varlığının soruşturulduğu bir minvalde düşünülür. Foucault’nun ifadesiyle, burada dikkate alınması gereken şey, kendinden menkul özler değil bu özlerin ihtiva ettiği ve bu özlere götüren stratejilerdir. Bu yüzden Foucault *Arkeoloji*’de “bizler söylenmiş olandan başka bir şey değiliz” demektedir. Bundan hareketle Veyne Foucault’nun insana ilişkin soruşturmasında insanın yalnızca “neden ibaret” olduğunun söylenebilir olduğunu ifade edecektir. Bir şeyin neden ibaret olduğunun söylenmesi, onun ne olduğunun parantez içinde söylenmesine tekabül eder. Burada bilgi ya da inanç arasında hiçbir abartı gözlenmeyecektir. Bu doğrultuda “ne” ve “nasıl” sorularıyla karakterize olan tanım koyma ve betimleme çabalarını birbirine karşıt ya da birbirinden yalıtık unsurlar olarak ele almak yerine onları birbirinin sınırlarına kadar ilerletmek lazım gelir. Bu yapıldığında, çoğu kez birbirine karşıt olarak değerlendirilen söylemsel rejimlerin aynı zamanda birbiriyle paydaş unsurları barındırdıkları da açığa çıkacaktır. Bu Foucault’nun episteme ya da epistemenin çağcıl formu dediği şeyi meydana getirir.

Bu meseleye örnek teşkil etmesi bakımından Aydınlanma’da doğalcılığın (kimya, fizik vb.) büyük oranda doğaüstücülüğün (simya, giz dinleri vb.) epistemik simetriği olduğu görülecektir. Benzer şekilde 18. yy’da empirizm -çağcıl epistemenin aynı “doğa” ya da “tecrübe” kavramlarına başvurmak bakımından- büyük oranda idealist transandantalizmin simetriği ve tamamlayıcısı gibi hareket edecektir. Günümüzde birbirlerine karşıtmış gibi görünen İbrahimi ruhani tahayyül ve modern felsefe de benzer bir dünya tasarımı paylaşmaktadırlar. Bu noktada büyük oranda İbrahimi dünya görüşünde temellenen popüler din, felsefi/bilimsel dünya görüşünü reddetmek suretiyle din görünümünü kazanırken felsefe/bilim de bu tarz bir din

görüşünü reddetmek suretiyle felsefe/bilim olmaya hak kazanacaktır. Ancak başta ifade ettiğimiz üzere bu durum, bilgi ve inanç arasındaki yarılma ve temelsiz uzlaşının yeni bir varyasyonundan başka bir şey değildir. Öte taraftan bu en genel paradoks, bizim çağdaşlarımız için doğal bir körlük yaratmaktadır. Bu körlük dolayısıyla ki geçtiğimiz yüzyılda İbrahimi dinin doğalcı bir teknik ilerlemecilikle tümüyle iç içe geçişi ile “bilimsel dünya görüşüne dayalı” felsefelerin bir din gibi hareket etmiş olmaları olgusu anlaşılamamış olur. Oysa bu iki tecrübe alanı -felsefe ve ruhanilik- zihinde ayrı ayrı değil bir arada verilmektedir. Dolayısıyla günümüzde ruh ve beden gibi felsefe ve ruhanilik arasında ayırım yapmak da giderek zorlaşacak, hatta imkansızlaşacaktır. Onlar ancak, nesneleri olan ruhu ele almaktaki üslup-farkları boyunca birbirinden ayrılabilir.

Bununla beraber felsefi/bilimsel talepler ile ruhani taleplerin çeliştiği ya da çelişeceği hipotezi geçtiğimiz iki-üç yüzyıllık pozitif doğa bilimlerine dair söylemsel yığının ürünüdür ve bu hipotezin hakikiliği halen ispatlanabilmiş değildir. Bu iki-üç yüzyılda, modern birçok söylem ve tertibatın mitik/ruhani temelleri, ruhani birçok deneyimin felsefi/bilimsel ürün ve çıktıları ortaya çıkardıkları görülmüştür. Onların birbirine döndürülüşü kolaydır, çünkü aynı çağcıl episteme ve yaşama havuzundan köklenirler. Fakat bu çağda kendilik ya da ruhu yeniden hem düşünen hem de eyleyen sıfatlarıyla düşünmeye çalışmak çağcıl bilgilere dair bu sınırlılıktan çıkmayı ve bilginin başka bir biçimini düşünmeyi gerektirir. Şimdi bir ilk belirleme olarak, günümüzde bilgiye genel karakterini veren şeyin soruşturma modelleri doğrultusunda ilerletilen öz/köken bilmesi olduğunu ifade etmek gerekir; bu gerek modern felsefede gerek İbrahimi ruhanilik biçimlerinde benzerdir. Oysa sınama prosedürü boyunca ilerletilen, kendinden bir eser meydana getirmeyi hedefleyen ruh bilgisi, bu çağa tamamen yabancıdır. Bu durum, yaşanan dünyanın her yanını kerameti kendinden menkul ontolojik ve epistemik ruh tasarımlarıyla doldurmaktadır: Hristiyan “Ben”i, psikiyatrik “Ben”, empirik ya da transandantal “Ben”ler, antropolojik insan tasarımları, bilimler çerçevesinde oluşturulan diğer tasarımlar, kültürel ve inançsal diğer “Ben”ler. Günümüzde tüm bu tanım ve belirlemeler ruhun muhtelif putlarıdır. Kişinin kendi olduğu şeyi hatırlamaya değil unutmasına hizmet ederler.

20. yy. da metafiziğin sonunun geldiğini ima eden görüşlerin birçoğu ilk bakışta negatif olan bu durumdan hareket etmiş gözükmektedirler. Şimdi tüm bu süreçlerin sonunda kendilik ya da ruhun, onun kendisiyle hemen hemen hiçbir ilgisi ya da iletişimi kalmamıştır. Çok daha erken bir tarihte Nietzsche'nin ifade ettiği gibi "tanrı ölmüştür". Fakat insan da onun bu ölümünden yara almadan kurtulamamıştır. Pekâlâ bugün ruhun ele alınışıyla ilgili çeşitli dinsel dogmalar ve buna tabii yaşantı deneyleri söz konusudur. Kendiliğe ait bilimsel, felsefi, seküler yaratı ve sınıflandırmalar da (ırk, ulus, cinsiyet, kimlik, vd. aidiyet) aynı düzeyde gerçekleştirilebilir ve gerçekleştirilmiştir. Yakınçağda birer birer felsefeden bağımsızlaşan antropoloji, sosyoloji ve psikoloji bilimlerine ait kendilik tasarımları bu açıdan oldukça önemlidir. Son olarak tüm bunlardan ayrı olarak modernliğin yıkıntıları altında ekolojik, gelenekçi, mistik ya da uzak doğu esinli muhtelif yaşama sanatlarının kendilikle ilgili tasarruflarından bahsedilebilir. Fakat bu tablo içerisinde ruhun kendisinden söz etmek oldukça zordur. Çünkü ontolojik ya da epistemolojik tamlık ya da kesinlikler olarak değerlendirilen tüm bu kimlik ve konumlar, özerk, şahsi, kendisi olabilecek, kendisiyle anlaşılacak bir yaşantı deneyinden ziyade söyleme dair bilgilerin kendilik üzerindeki muhtelif uygulamalarını oluştururlar. Bu, kişinin olduğunu zannettiği şey ile kendi olduğu şey arasındaki bağın bizzat "bilgi" dolayısıyla koparıldığı anlamına gelmektedir.

Bu noktada felsefe tarihinde "Kendini Bil" düsturu çerçevesinde kendilik ve bilgiye yapılan en yoğun ve derli toplu vurguya Platon felsefesinde rastlanmaktadır. Platon'da bilgi tümüyle kendiliğe, kendilik alanına ait bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Foucault, Platon'un düşüncesinin özgüllüğünün onun kendisinden önce halihazırda mevcut olan kendilik pratikleri ve tekniklerini "Kendini Bil" çağrısında birleştirmek olduğunu ifade eder. Ancak Platon'un kastettiği ruh, kutsal yasa ve bilgiler yoluyla anlaşılan Hristiyan'ın ruhu değildir; seküler, natüralist, anti-maddi ya da mistik ruh tasarımı değildir. Son olarak bu "Geist" gibi bir şey de değildir. Platon'un ruhu, tek kelimeyle, felsefi sına yöntemleri doğrultusunda düşünülen ve gündelik pratikler boyunca egzersiz edilen ruhtur. Bu noktada antiklerde ruhun sözcük olarak kullanımı Anaksimenes'e kadar geri götürülebilir. Herakleitos ve Pythagoras'ta son derece ruhani sayılabilecek vurgular bulunabilir. Fakat ilk kez Platon'un onu kişinin yaşamı ve yaşantısıyla -kısaca kendilik ile- ilişkisi içinde ele

almış ve tanımlamaya çaba sarf etmiş olduğu çabucak anlaşılacaktır. Foucault bu yüzden ruha ilişkin soruşturmalarında Herakleitos ya da diğer Pre-Sokratiklerden ziyade Platon'daki bu tanıma dönme ihtiyacı duyar. Bununla birlikte Platon'un kendisinden önceki bilgelerin, kült dinlerinin ve felsefelerin çoğundan unsurlar taşımakta olduğu aşıkardır. Bu durum, Platon'u okuyan bir kimseden her seferinde olanca bir dikkat talep eder.

Kendilik ve bilgisi söz konusu olduğunda (varlıkbilimci, politika ya da ahlak düşünürü, pedagog, rasyonal teolog vb.) "Hangi Platon" sorusu sorulmayı hak etmektedir. Platon bu açıdan oldukça kaotik ve sentezci bir düşünürdür. Burada ilkin farklı "Platon"lar işaretlenebileceği gibi ikincileyin "Platon" ve "Sokrates" arasında bir ayrıma gidilebilir. Düşünce sistemleri tarihçisi olarak Foucault'nun ilgilendiği şey yazılı eserlerdir. Bu sebepten o -metinsel olarak birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmakla birlikte- yazar olan Platon ile hiç yazmamış olan Sokrates'i çoğu kez birbirinden ayırmaz. Fakat ikinci sefer onlar birbirinden ayrılmaz; bu da Foucault'nun Platon'da vurguladığı "kendine özen gösterme" temasının özgüllüğünden kaynaklanır. Kendine özen göstermek bakımından onlar birbirlerini tamamlayan unsurlar (usta-çırak, yazar-karakter vb.) olarak karşımıza çıkarlar. Sokrates'in danıştığı agoradaki kimseler ise Platon'un danıştığı Sokratik hatıradır. Burada kişi ve hatırası, yaşama ve yazı pratiği, kendine özen göstermek bakımından farklı yollardan gelişmez. Bu durumda ustadan çırağa çizilebilecek tarihsel bir aks yardımıyla kişilerin kendi kimlik ve konumlarına mutlak biçimde bitiştirilemeyeceği, ilişkinin her zaman tersine dönme imkanının bulunduğu ve döndüğü; bunun, bilgi ve pratikler, felsefe ve ruhanilik bakımından farklı sonuçlar arz etmeyeceği ilerleyen satırlarda görülecektir. Fakat yine de geleneksel sınıflandırma dikkate alınacak olursa, Foucault'nun ruh temasında özellikle vurguladığı diyalogların Platon'un "Sokratik diyaloglar" olarak adlandırılan dönemine ait oldukları görülecektir.

Şimdi hem Foucault hem Platon -her ikisi de- temelde bilgilere dair bir krize, özne-deneyimine dair gayet gündelik bir krize çözüm önerileri getirmişlerdir. Platon'da doğa bilimlerinin krizi, demokrasinin krizi vb. şeyler görünür iken Foucault fenomenoloji, yapısalcılık ve varoluşçuluk sonrası dünyada özneye dair söz üretmiştir. Bu noktada her iki düşünür de kişinin kendisiyle meşru bir ilişkisinin olup olmayacağı sorunu etrafında düşünmüş ve yazmışlardır. "Kişinin kendiyile meşru bir

ilişkisi olabilir mi” şeklindeki bu soru Foucault için kişinin tarihteki güncelliğine ilişkin bir sorudur ve asla kapatılmış/ tamamlanmış bir soru ya da soruş tarzı meydana getirmez. Güncelliğe dair soru, kendisiyle, yakınlarıyla, şehirdekilerle beraber yaşamak durumunda bulunan herkesin ihtiyacının ürünü olarak ortaya çıkar. İhtiyaç, -herhangi bir ihtiyaç değil- üzerine yaşam inşa edilebilecek bir bilgi ihtiyacıdır. Bu sorunun şimdiye ilişkin ve tarihsel iki yönü tespit edilebilir. İlk problem alanı, “şu an” ve “burada” kişinin eylemlerini yönetmek ve yönlendirmekle ilgili olduğu durumlara gönderme yapar. Tarihsel soru ise bu tutum ve davranışlara ilişkin sorunun geçmişteki (ve spekülâtif olduğunda gelecekteki) olası çözümler alanına işaret eder. Fakat her iki soru da birbirinden yalıtık değildir; çünkü onlar bizim şimdinizde iç içe geçer. Başka bir ifadeyle kişi üç “an”da birden yaşamaktadır. O, eylemesiyle şimdide, hatırlamasıyla geçmişte ve umut etmesiyle gelecektedir.

Şimdiyi ve eylemlerin yönetimine ilişkin problemi kalkış noktası olarak alan Foucault, günümüzde geçmişin katı ahlakları üzerine bir “Benlik” inşa etmenin gitgide zorlaşmış olduğu tespitini yapmaktadır. Ona göre bugün şu ya da bu ahlaki rejime göre eylemleri belirlemek, bu eylemleri bilgilere dair bir rejimsellik sorunu etrafında tanımlamak giderek zorlaşmıştır. Foucault bunun Hristiyanlarda, Descartes’ta, Kant’ta, Freud’da bir yataylık dahilinde bulunduğunu düşündüğü epistemolojik ya da ontolojik bir “Ben” tasavvuru ya da kabulünden kaynaklandığını düşünür. Ona göre bugün şahsi ve sosyal varlığımızı anlamak, açıklamak, eylemlerimizi yönetmek, yönlendirmenin önündeki engel bu ontolojik “Ben” görüşüdür. Foucault’nun ontolojik “Ben” ya da “tözel-ruh” olarak felsefi literatüre kazandırdığı kavram, epistemolojik bir çerçevede üretilen, kendisinden ve yasalardan doğru anlaşılması gereken bir değişmezliğin ya da sabitliğin bilgisi olması anlamında yanılmalı bir ruh bilgisine işaret eder. Tözel-ruh, özneye dair bir konum ve kimliği imler; o büyük oranda dogmatik ve sorguya kapalı bir bütünlük olarak kişinin yaşamında onun kendi olduğu şey olarak düşünülür ve deneyimlenir. Bu Hristiyanlar ve modernlerde -bilgi ya da inanç kipliğinde düşünülmüş olması fark etmeksizin- bir özne konumuna yerleştirilen ve bu konum dolayısıyla anlaşılması umulan şeydir. Ancak bu öznenin yaşamadığı, soluk alıp vermediği ifade edilmelidir. Bunun için

özne gibi bir şeye düşman olmak gerekmez, sadece onun yaşamadığının farkında olmak yeterlidir.

Foucault, öte yandan, antikler ve Platon'un, özne gibi bir şeye -özne deneyimine- yabancı olduklarını ifade etmektedir. İnsanları anlamak için tanrılarına bakmak lazım gelir. Yunanlıların tanrıları büyük oranda insan-biçimcidir ve pek de profesyonel değildir; bu onların kendilerini -Hristiyanlar ya da modernler gibi- mutlak ve kati suretle eyleyen varlıklar olarak görmediklerini kanıtlar. Yunan erdemler ve kaderler, talihler ve yazgılar, özgürlükler ve zorunluluklar arasında kendi içinde egemenlik kuran bir "yarı-özne" konumunun bilincinde olarak eyler. Buna karşın modernin hem dinini hem de felsefesini belirleyen unsur büyük oranda yasa-biçimli, uzmanlık gerektiren ve kesin olan bilgi unsurudur. Bundan ötürü modern (kişi), hayatını güvence altına almak için din adamına, psikik durumunu öğrenmek için psikiyatriste, eğitim almak için bilgi uzmanına, yönetilmek için politikacıya vb. "başvurur". O kendi ruhuna baktığında dahi bu ruha "başvurmak" şeklinde bakar. Böylelikle asıl işlevi eylemek ve eylemli bedene eşlik etmek olan ruh -her seferinde- yasa ve bilgilere dair sabit ve donuk bir unsur olarak düşünülür ve yönlendirilir. Eyleme dair sorun, modern felsefede çoğu kez evrensel bir yasaya uymakla ilgili bir problemi imler. Bu, İbrahimi dinde, nefse dair bir sınama görünümü aldığı durumda dahi kural, yasa ya da bilgileri tatbik etmekle ilgili bir problem bildirir. Foucault'ya göre Yunan'ın yabancı olduğu şey budur.

Bilgilere ve söyleme ilişkin kendilik üzerinde etkin olan tüm bu bilgiler (connaissance, malumat bilgisi) kişiye herhangi bir şeyi nasıl yapması gerektiğini rahatlıkla söylemekle birlikte ne/kim olduğu ya da ne yapması gerektiğiyle ilgili bir bilgiyi asla sağlamazlar. Foucault'ya göre "başvuru" ya da "keşif" anlamında düşünülen bu bilgi malumat-bilgisidir. Malumat bilgisi ruha faydasız bir bilgi türüdür. Bunun için psikiyatriste, din adamına, yöneticiye, bilgi uzmanına danışmanız ya da "içinizden gelen sesi" dinlemeniz kafidir. Bu son unsur, ruhun eylemli olarak düşünülmesinden ziyade onun "derin bir hakikat" ya da "içsel bir hakikatin" keşfiyle ilişkilendirilmesi bakımından en sinsi malumatı oluşturur. Oysa şimdi, ikinci anlamda bilgi, eylemleri yönetmek ve kendiliği yönlendirmekle ilgili (artık sadece bilgi problemi içinde kalınmasına müsaade etmeyen) kendiliğe dair bir sorunu bildirir. Bugün, bu problem, olduğu yerde durmaktadır; üstelik onun

nesnesini -ruhu- ele almaktaki yetersizlik her geçen gün katlanarak artmaktadır. Rimbaud “Ben bir başkasıdır” diyerek moderniteye ilişkin günümüzde meydana gelecek bu krizin sadece erken bir habercisi olmuştur. Günümüzde kriz, kendiliğe ilişkin malumatın içinde bu kendiliğin bilgisinin yitip gitmiş olmasıdır. Bunun sonucunda kendiliğin deneyimlenmesi, duyumsanması, şeylere yöneltilmesi, onun kendi pratikleri boyunca biçimlendirilmesi, dönüştürülmesi vb. faaliyetler giderek dini, felsefi ya da bilimsel muhtelif söylem ya da onlara dair malumatların bilinmesi sorunu ile ilintili hale gelmiştir. Kendiliğe dışsal olan bu tip bilgi ya da söylemler, kendilerinin bilinmesi karşılığında elbette kişiye belli bir haz sağlayabilirler; ancak bu tip bilgiye başvurma ruhun bilinmesi noktasında faydasız olduğu çok geç kalınmadan ifade edilmelidir.

Foucault’ya göre ruhu bilmek üzere ruha faydasız bilgiye başvurma altında yatan temel sebep, günümüzde bilginin halen norm, kural ve yasayla ilintili bir biçim altında düşünülüyor olmasıdır. Tarihte bilgi, (ister bilim ister din ister felsefe biçiminde olsun) yasayla ilgili, yasaya bağlı bir etkinlik olarak düşünölmeye başladığı andan itibaren kendini bilmek, norma uygun hareketlerin bilgisini edinmek, norma uygun hareket etmek ya da norma itaat etmek anlamlarına gelmeye başlayacaktır. Bu doğrultuda Foucault ahlaki eylemi kuran üç unsuru şöyle sıralamaktadır: Kendilik, yasa ve uyarlanma. Ahlakın Hristiyanlık ve modern felsefedeki biçimi ilk iki unsura gereken değeri vermekle birlikte üçüncü unsuru ya görmemiş ya da görmezlikten gelmişlerdir. “Otonomi” ve “özgürlük” her ne kadar problemin uyarlanma pratikleri ile ilgili yanına da gönderme yapıyor gibi görölecek olsa da bunlar günümüzde iktidar teknolojisinin işlediğı özel biçimi bildirir. Foucault’ya göre modern insan özgür kılınmak suretiyle uyruklaştırılır, iktidara tabi kılınır. O halde burada problemi bilgi ve yasaya dair bir sorun olmaktan çıkarmak eylemin kendi içkinliğinde kurgulamak lazım gelir. Foucault çalışmalarında, ahlaka dair esas problemin, “Ben”in yasaya nasıl bağlandığı ya da kendilikle yasa arasındaki bu uyarlanmanın nasıl gerçekleşeceğı olduğunu belirtir. Nitekim Foucault’ya göre ahlaki fail ve ahlaklı davranışın özünü oluşturan şey ne kendinden menkul, sorguya kapalı, tamamlanmış bir “Ben”in keşfi ya da kabulü ne de yasanın içeriklerinin bilgisel olarak ortaya serilip dökölmesidir; fakat bu, kişinin kendisini yasanın altında konumlandığı biçim, bu ethos ve uyarlanma pratiğidir.

Bu üçüncü unsur Foucault'nun "uyarlanma", Platon'un "sınama" dediği şeydir. Foucault'ya göre antikler, ahlak ve ahlaki eylemden büyük oranda bu üçüncü unsuru anlamışlardır. Öte yandan felsefi bir girişim olarak Platon felsefesinin temel esprisi de budur. Platon'da ahlak, doktrin, dogma ve yasa/buyruğun ifasından ibaret görülemez. Bu anlamda o dini bilgiler kadar evrensel yasaya dayalı modern bir ahlak bilgisinden de ayrılacaktır. Nihayetinde Platon'da ahlak fenomeni, sınırları belli bir dünyanın bilinci değil onun dönüştürülmesi/biçimlendirilmesi çabası olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bugün onu okurken onun adına önerilmiş (Platonculuk, Platoncu ahlak vb.) bilgilere değil öncelikle onun bu tarihsel tavrına sadık kalmak zorunludur. Bu yüzden ki Foucault bugün Platon'u okumak, onu anlamanın, biraz da onu saptırmak/döndürmek, bu çağa taşımak, onun mesajının bize ulaşmasını sağlamak ile ilintili bir çaba olacağını ifade etmektedir. Bu son unsur bizi Platon'un fantazmagorik bir okumasına davet eder. Fantazma (ve anakroni) felsefede hayat kurtaracaktır. Çünkü fantazma (sınama, temsil, uyarlanma vb.) -kişisel tarih ya da tarihsel bilgi fark etmeksizin- bugünü anlayabilmek için yitip gitmiş (ya da spekülatif olduğunda henüz gelmemiş) bir zamana yeniden yerleşebilmeyi, şimdi ile bu zaman arasındaki kökensel-farkı yeniden seçebilmeyi ve şimdiyi yerinden edebilmeyi sağlamaktadır. Bu yüzden Foucault için temelde bir fantazma felsefesi ortaya koymak gereklidir. Bu arzular ve hakikat, istençler ve bilgiler arasında bir salınımın yalnızca sonuçlarını ele geçirmekle sınırlı felsefeden onların kendi içkin mantığına dönüşen bir felsefeye geçmek demektir. Başka bir açıdan iyi ideası ve varoluşun mükemmelleştirilmesine ilişkin dünyevi aşmacası göz önüne alındığında Platon'daki ruh metafiziği ve ahlak felsefesinin bundan başka bir anlamının bulunmadığını ifade etmek gerekir.

Bu noktada iki tür düşünsel sapmaya karşı uyanık olmak lazım gelir. Platon, tarihte kendisinden alıntılanmış, aktarılmış, revize edilmiş görüşlerin aksine ne "derin şüphe" ne de "iman" unsuru ile ilişkilidir. Bu hususta konformist bir septisizm ile kör-iradeci bir gnostisizm arasında daha ölçülü bir orta yol tutturmak gerekmektedir. Şimdi Hristiyan "iman" ve modern "derin şüphe" arasında onların kendi duyumsayışlarından ötürü karşıtlıktan ziyade bir benzerlik ve eşgüdüm olduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Hristiyan iman ışığı sayesinde şüpheden kurtulup dünyaya ilişkin bilgilere ulaşırken modern kendini sınırlandıran inanç ile

ilgili problemlerden kurtulmak yoluyla bu dünyasına ilişkin bilgisini temellendirme yoluna gidecektir. Ancak burada unutulmuş şey mutlak sınırlarında düşünülen/uygulanan her özgürlük ediminin bir zorunluluk ya da yasaya tabi olmak anlamına geleceği; öte taraftan her zorunluluk/yasaya tabiiyetin mutlaklaştırılması tutumunun keyfiyet ve tahakküm getireceğidir. Aynı ilke insanın “özgürlükleri”ne uygulandığı taktirde de benzer sonuçlar verecektir. Egoist ilkenin ilerletilmesinin diğerkamlıkla sonuçlandığı, diğerkamlığın ise mutlak sınırında egoizme vardığı görülecektir. Bu durumda ruh tözsel ya da bilgilere dair bir unsur olarak ele alınmamalıdır. Aksi taktirde iki tür yanlış anlaşılma doğar. Bunlardan ilki, dünyada var olandan daha fazla bir özgürlük, kurtuluş, selamet beklemek ya da bunun arayışında olmak ise bir diğeri, kişiyi kendi hazlarının kullanımına dışsallaştıracak bir “baskı varsayımı”nı kendi eylemin motivasyonel çekirdeğine yerleştirmek olacaktır. Foucault’ya göre gerçekte ne sahip olduğumuzdan daha fazla bir özgürlük vardır; ne de yapıp edebileceklerimizden bizi alıkoyan genel herhangi bir neden. Bu yüzden o ahlakı, “baskı varsayımı” ya da “kurtuluş talebi”nden ziyade kişinin kendi pratiklerine, kendi iktidarlarının kullanımına gözünün açılması ile ilişkilendirir.

Bu sebepten Platon’daki kendini bilmekle ilgili felsefi ve ruhani tavır, başka bir açıdan, Foucault’nun pastoral tema ve yönetsellik analizi ile derin bir ilişki içindedir. Foucault’nun Platon’da varlığını işaretlediği eylemli bir sükunete erişilmesine ilişkin tavır aynı zamanda Foucault’da Musevi/Hristiyan pastoraline ilişkin biçimin dışına çıkılmasıyla ilişkilendirilmektedir. Gerek baskı varsayımı gerek kurtuluş talebi dünyasını her seferinde “azınlıklar ve çoğunluklar” olarak algılayan, düşünen, örgütleyen özel bir akılda temellenmektedir. Kısıtlayıcı olmak yerine yaşamı üretmeye koşulmuş bu “akıl” başka bir açıdan yarattığı tözsel ruh ve otantik bilgi yanlışlamasıyla kişinin ruhuna bakışını, onu kendi pratikleri boyunca sınamasını, yönetmesini, biçimlendirmesini sakatlayan temel bir yerde durmaktadır. Batı düşünce tarihinin en temel tematiği olan azınlık ve çoğunluk kavramsallaştırmasının Homeros’tan Platon’a, Hristiyanlıktan modern felsefe ve siyasete kadar izleri işaretlenebilir. Foucault bu açıdan günümüzde dahi pastoral biçimden çıkılamadığını ifade edecektir. Şimdi Platon’da ortaya çıkan “Kendini Bil” çağrısı öte taraftan bu yolla açığa çıkan ve tarihsellikleri bakımından yanıltıcı olan bu tözlerle, otantik ve otomatik kabullerle de hesaplaşılmasını içermektedir. Başka bir ifadeyle kişinin

ruhuna bakması, eylemlerini yönlendirmesi ve tüm bu süreçlerin sonunda bir varoluş üslubu edinmesi ne çoban/yönetici olmakla ilintilidir ne de sürü/yönetilen; kendi olmak bunlara indirgenemez.

Platon'un ruh görüşünün gücü ve kapsayıcılığından ötürüdür ki tarihte kendisinden sonra gelen -Yeni-Platoncular, Gnostik hareket, ilk dönem kilise babaları vb.- birbirinden farklı birçok hareket kendi ruh görüşlerini Platon'a referansla temellendirme ihtiyacını duymuşlardır. Bu noktada Hadot, Helenistik yazında İsa ve Sokrates'in birlikte ele alınmasının yaygın bir gelenek olduğunu ve Yunan'dan aldığı referanslar dolayısıyla Hristiyanlığın uzunca bir süre felsefe görünümünü sunmuş olduğunu ifade etmektedir. Foucault'nun 4. yy. Suriye ve Mısır üzerine yapmış olduğu incelemeler, Platon'un felsefesi, Gnostisizm ve Musevi/Hristiyan düşüncesi arasındaki düşünsel alışverişin ne kadar yoğun olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu dönem boyunca Platoncu düşünce tümüyle pastoral temaya tercüme edilmiş olunur. Fakat sorun şudur ki Gnostik hareket ve Musevi/Hristiyan teolojisi Platon'u, yalnızca, aşkınlık, tümeller ve yasa vurgusunun baskın olduğu bir yorumu çerçevesinde ele almışlardır. Bu noktadan sonra ondaki felsefi tavır -kendine özen gösterme ve kendinden bir eser meydana getirme sorunu- Hristiyan geleneğinin bilgi, yasa ve varlık vurgusu içerisinde eriyip kaybolmuştur. Bu koşullarda kendiliğin yönetimi artık bilgilerin kullanılması ya da varlığın keşfi/tanınmasına dair bir sorun etrafında düşünülecektir. Foucault'ya göre Hristiyanlar için geçerli olan bu tutum modern felsefede de devam ettirilecektir.

Bu yüzden Foucault, Hristiyan (ve modern) deformasyon üzerinden bize ulaşan Platon ve antik felsefenin, bugün bizim gözümüze modern bir şüphecilik ya da Hristiyan derin arzuların ifşasına dayanan doktrine dayalı epistemolojik ya da ontolojik bir sistem felsefesi olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Oysa bu durum, ondaki kökensel kaygıyı, ahlaki soruyu tümüyle iptal etmektedir. Bu bizzat kendiliğin, tutumların yönetilmesi ve yönlendirilmesi ile ilgili soru ve sorunsal alanının iptalidir. Bu sebepten ötürü Platon ve antik felsefe, onların bu alandaki bilgisi, neredeyse bir klişeye indirgenmiş "iyi ahlak" ve "iyi ahlaklılık" ile bir tutulmaktadır. Oysa ruh söz konusu olduğunda Platon ne yalnızca yasayla ilgili bir bilgidir ne de hakikatin prosedürel bir türü ile ilgili bir bilgidir söz etmektedir. Onun bilgisi aynı zamanda ahlaki bir tözü meydana getirebilmekteki heyecan, cesaret

ve kararlılıkla ilgili yaşamsal bir bilgidir. Burada Hristiyanlar ve modernlerde kendisinden anlaşıldığı gibi *pathos* ilk elden reddedilmeyecek fakat ondan yararlanılacak, o *logos* yoluyla tedavi edilecektir. Başka bir açıdan bu Hristiyanların bilgisi ve Platon/antiklerin bilgisi arasındaki en temel farklardan birini oluşturmaktadır. Antik Yunan sürekli sergilenen utanç ve tevazuyu kişinin erdemlerindeki bir eksiklikle ilişkilendirirken Hristiyanlar bu sergileme zorunluluğundan iyi ve erdemin yegâne toplumsal formunu yaratmışlardır. Bu durum bugün Sokratik tavrı anlamamızı zorlaştırmaktadır.

Bu doğrultuda Foucault bir hakikat oyunu oynamanın ve bu oyunu, onu çok da ciddiye almamak yoluyla oynamanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ciddiye almamak elde bir ciddiyetsizlik değildir. Bu aynı zamanda Foucault için bilgi ve varlık vurgusunun baskın olduğu bir Platon'dan bilmediğini bilme tutumuna ve bayağılık hilesine sık sık başvuran Sokrates'e doğru yapılmış bir hamle olacaktır. Benzer şekilde Hadot da şeylere dikkatin baskın olduğu bir naifliğin kişinin kendisiyle ilişkisindeki öneminin büyük olduğuna dikkat çekmektedir. Tüm bu imalar önemlidir, zira “kendini bilmek” demek, sözcüğün en geniş anlamıyla, onu kendi devinimi içinde, oluş ve bozuluşu içinde, kısmi ve mutlak varlığı içinde bilmek ve hatırlamak demektir. Platon'da -kavrama olarak hakikat- ile -denetim olarak hakikat-in bir arada bulunduğunu görmek ilgi çekici olacaktır. Bu noktada, kavrama ve denetimin, bilgi ve istencin, arzu ve nesnesinin mutlak bir biçimde birbirine bağlaması tutumu (Gnostik hareket, orta çağda Monastisizm vb.) kadar onların iplerinin çözülmesi tutumu da (“bilimcilik”, *theoria* tutumu vb.) kendiliğın yönetimi problemi bakımından geçersizdir. Bu bakımdan Foucault'nun Platon/Sokrates'e dönmesi ikinci kez anlam kazanacaktır. Sokratik tutumda “kavrama” daha ziyade bilgilere ilişkin bir biçim altında belirirken “denetim” pratiklere ait bir biçim altında ilerleyecek, bunlar arasında bir harmoni aranacaktır. Böylelikle Sokrates karakteri ve felsefesi kendisinden sonra gelen beş altı yüzyıllık Helen geleneğini felsefi ve ruhani olarak tümüyle belirleyecektir. Sokrates'in gücü ve şansı, kavrama ve denetimin, bilgi ve pratiklerin bizzat kendi yaşamında olağan bir sentezini yaratmış görünmesidir. Bu bakımdan Foucault, Platon'daki ideal bir etik ile sına ve gündelik pratikler arasında sanıldığının aksine bir uyumsuzluk ve çelişki bulunmadığını saptayacaktır.

Antikler üzerine yazan Hegel, Nietzsche, Zeller vb. birbirinden farklı düşünürlerinin tümünün üzerinde uzlaştığı nokta, kendisini Sokrates'e ve Sokratik felsefeye dayandıran okulların tümünün "yaşam felsefesi" okulları olduklarıdır. Bu aynı topraktan Platon/Akademia, Antisthenes/Kinikler vb. farklı okullar yeşermiştir. Bu noktada Platon'un vurgusu kavram ve idealara iken, ideayı daha soyut ve düşünsel bir şey olarak ele alan asetik/kinik okulun vurgusu kendiliğe ilişkin pratiklerin denetlenmesi ve kendiliğin yönetimi problemi üzerine olacaktır. Ancak her iki okul da kendilik pratikleri ve onların kendisinden doğru anlaşılacağı idealar arasında yine de bir harmoni arayacak ve bunun fiili pratiklerini meydana getireceklerdir. Foucault'ya göre Platon/Sokrates'in açtığı bu yolda genişleyen, çeşitlenen yaşam felsefesi okulları Helenistik'te ahlakın yasaya bağlı olmayan bir biçimi üzerinde bir "yaşama sanatı" ve "kendilik kültürü" meydana getireceklerdir. Foucault'nun kendilik tekniği, varoluş sanatı ya da kendilik kültürü vb. kavramlarının tümü, özelde, onun bilgilere dair bir unsur olarak alınan ve tözsel olduğu düşünülen -Hristiyan ya da modern- bir ruh görüşünden farklı bir perspektifin, bundan farklı bir seçeneğin daha burada bulunduğunu anlatmaya koşulmuştur. Bu yüzden Foucault antikler ve özellikle Helenistik yazında saptadığı "kendilik"i'n günümüzde kendisinden anladığımız ve özellikle Platon'a atfedilen ruh tanımıyla bir ilintisinin olmadığını düşünecektir.

Tüm bu noktalar hesaba katıldığında Foucault'nun dersleri ve çalışmalarında Platon/Sokrates'in farklı bir imgesi düşünceye davet edilmektedir. Şimdi o Platon'daki geleneksel "Kendini Bil" çağrısının yanına ve karşısına yine Platon'daki "kendine özen gösterme" kavramını eklemek suretiyle Platon'u yeniden okumaya girişecektir. Foucault kendine özen göstermek gerekir diyen düsturun Yunan-Latin dünyasında "Kendini Bil" kadar tanınır ve popüler olduğunu ifade etmekte ve onun Yunan geleneğinin bir ürünü olduğunu söylemektedir. Bu geleneğe göre, ruhunu tanımak isteyen kişi, ortaya koyduğu pratikler yoluyla bu ruha özen göstermek zorundadır; o bu yolla kendisi üzerinde fiili bir kaygının yürütücüsü olmaktadır. Ancak tam bu noktada Foucault yaşamsal bir ters-çevirme yapıp kendilik bilgisinin kendine özen göstermeyi kapsamadığını fakat -incelediği antik ve Helenistik dönem boyunca- özen göstermenin diğer alıştırma ve pratikler yanında bilgisel pratikleri de kapsadığını ifade etmektedir. Bu noktada Foucault'nun "Kendini Bil" doğrultusunda

okunan Platon'dan "kendine özen göster" diyen Platon'a geçerek amaçladığı şeyin çerçevesi az çok belirir. İlk bu antik ahlaka bir geri-dönüş arz eder. Hristiyan ve modern olmayan bir Platon'un neye benzediği hakkında bir fikir sunar. Foucault'nun iddiası Platon'un ruh bilgisinin, doğa yasaları ve ahlak yasasını bilmekle ilgili bir bilgi olmayıp kendine özen göstermek tutumuyla ilgili olduğudur. Kendini bilmek kendine özen göstermektir. Foucault'ya göre bugün unutulmuş olan budur.

20. yüzyılın diğer yüzyıllardan farkı iki dünya savaşı yaşamış ve birbirinden farklı totaliter deneyimlere ev sahipliği yapmış olmasıdır. Tüm bu siyasal deneyimler kendilerini çoğu kez malumat anlamında bir bilgide ve yasa formunda gerekçelendirmişlerdir. Burada olguların açıklanması noktasında, makul hazların geri planda kalmış olmasına, kötü duygudaşıklara ve ahlak yasası ya da ahlaki yükümlülüğün yanlış yorumlanmasına vurgu yapılabilir. Nitekim bunların hepsi doğrudur. Ancak daha temel olan bir şey varsa o da 20. yy. boyunca aslında bir talimatlar yığını olan bilginin kullanımının kişinin kendi denetimini sağlayacağı yerde onu zincirlerinden boşanmış bir biçimde, her şeyi yapabilen, her şeye kadir olan bir büyük "özne" haline getirmiş olmasıdır. Başta ifade ettiğimiz üzere Foucault bu tutumun biri felsefi diğeri ruhani olan iki büyük kaynağı bulunduğunu saptar. Başka bir ifadeyle batı düşüncesi biri felsefi (Descartes/Kant) ve diğeri ruhani (Hristiyanlık) bu iki temel ayak üzerinden yükselmiştir. Buna karşın Foucault düşüncedeki bu iki eğilimi birbirine karşıt deneyimler olarak görmek yerine onların tözsel-ruh görüşü ve yasa/bilgi tutumlarından dolayısıyla benzer deneyimleri meydana getirdiklerini ifade edecektir. Şüphenin Descartes ya da Kant felsefelerindeki konumlandırılışı ile Hristiyanlardaki konumlandırılışı büyük oranda birbirine benzerdir. Her ikisi de bir sınır, kopma ve pişmanlık vb. duygu/hareketlere dayanan aşkın bir aşmacayı barındırmak bakımından birbirlerine benzerler. Foucault'ya göre bu tarz bir bilgi tutumu -kendi duyumsayışından ötürü- her seferinde bilenin bilgisi üzerindeki denetiminin yitmesiyle sonuçlanır.

Şimdi bu doğrultuda Foucault'nun "şüphe"den "kaygı" ya da "kendine özen gösterme"ye geçişi anlam kazanacaktır. Foucault, antikler ve Platon'da, dahası Helenistik dönem boyunca ruhun, şüphe duygusunun baskın olduğu bir biçim altında anlaşılmamış olduğunu; fakat onun kendisine çevirdiği dikkat ve bakış boyunca "etkinlik olarak ruh" olarak anlaşılmuş olduğunu belirtir. Burada "şüphe"nin aksine

“kaygı” ya da “kendine özen gösterme”nin avantajı onun -kendi duyumsayışından ötürü- gerek varoluşun her iki kutbunda gerek bütün bir varoluş süresince etkin olan bir duygu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan Foucault *Savunma*’da Sokrates’in bütün bir yaşam döngüsüne damgasını vuran şeyin kendine özen göstermekle ilgili söylem biçimi olduğunu ifade eder. *Savunma*’da tanrının Sokrates’le ilgilenmiş oluşu ile açılan diyalog, kendisinden sonra diğerlerinin de onun oğullarıyla ilgilenmeleri gerektiğine dair tavsiye ile kapanır. Fakat bu ilgilenme tutumunun, yine de düşünceye dair bir koyut, kendinden menkul bir “töz” olduğunu düşünmemek lazım gelir. Çünkü Foucault, Platon’da kendine özen göstermekle ilgili vurgunun bulunduğu pasajların, kendi bakımından kuru bir ihtiyat ediminden ziyade aşk ve siyaset oyununa girmekle ilişkilendirilmiş olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle kendine özen göstermek -politik, ekonomik, pedagojik, diyetetik, afrodizik vb. konularda- ruha dair bir ölçünün edinilmesi ve bu ölçünün alıştırmalarının yapılmasıyla ilişkilendirilmiştir. bu taktirde kendilik bilgisi artık “Ben/Ego” gibi bir şeyin bilgisi değil ruha ilişkin ölçünün edinilmesi ve bunun alıştırmalarının yapılmasının peşi sıra gelecek bir bilgiyi oluşturacaktır. Şimdi tüm bu noktalar hesaba katıldığında Foucault’nun Platon’da neden bilgi ve varlık vurgusunun baskın olduğu *Menon*, *Devlet*, *Yasalar*, *Phaidon* gibi diyaloglar yerine kendine özen göstermek ile ilgili vurgunun bulunduğu *Alkibiades* ve *Savunma* gibi iki temel diyaloga vurgu yaptığı anlaşılır. Foucault’nun “kendine özen göstermek” kavramı yoluyla okuduğu Platon’da ruhun günümüzden başka bir biçiminin mevcut olduğu görülmektedir. Artık burada ruh tözsel bir biçim altında anlaşılmaz; ahlaki kişilik, ahlaka ilişkin egemen söylemleri tekrarlayan ve ifa eden kişiden ayrılır. Kendine yönelik bilme tutumu, ahlak yasasının, ahlaka ilişkin söylemlerin ya da bilgilerin bilinmesinden farklılaşır. En nihayetinde kendini bilmek, kendine özen göstermek olarak anlaşılır. Bu, politik, estetik, ontolojik içerimleri de olan, fakat temelde kişinin kendisiyle ilişkisine dayanak teşkil etmek üzere kurgulanmış bir ahlaktır.

Bu doğrultuda tezimizin ilk bölümünde -felsefe ve ruhanilik- kişi ve diğerleri, arasındaki ilişkilerin -düalist ve pastoral olmayan- başka bir biçimine odaklanılacak olup izleyen iki alt başlıkta bunun ruhtaki iki biçimi -sınama ve idea- incelenecektir. Bu noktada, ilkin, günümüzde büyük oranda unutulmuş bulunan Platon’daki sınama vurgusu Foucault’nun fantazmalara ilişkin vurgusuyla yan yana okunarak onun

düşünce ve eyleme ilişkin temel tavrı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. İkinci olarak Platon'daki idea kavramı Foucault'daki sorunsallaştırma kavramıyla yan yana getirilerek onun temel mesajı anlaşılır kılınacaktır. Ruhun çoğul biçiminin (kendilik ve toplum, ben ve diğerleri) içeriklerinin analiz edilmesinden sonra ikinci bölümde - ruh sorusu başlığı altında- kendine özen göstermenin ruhtaki tekil biçimi incelenecektir. Bu doğrultuda Foucault'nun Platon'dan alıp kullandığı *-khresis*, *enkrateia*, *parrhesia* vb.- kavramlar ve onların içerikleri incelenecektir. Bize göre tüm bu kavramlar *epimeleia* (kendine özen gösterme) tutumuyla bağlantılı ve onun içinde işleyen kavramlardır. Kendine özen göstermek -sırasıyla- kendinden faydalanmak, hazlarını tutmak ve kendiliği kullanmak yoluyla ölçülü bir varoluşa yerleşmek ve açık yürekli konuşmakla ilgili pratiklere referansla anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Platon'daki özen gösterme tutumunun anlaşılması biraz da bu kavramların anlaşılmasıyla ilişkili olacaktır. Ve son olarak kendine özen gösterme tutumunun merkezinde bulunduğu bir Platon okumasının günümüz için ne anlam ifade ettiği, bugün yaşadığımız dünyaya ne gibi önerilerinin olabileceği tartışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SÖYLEM ANALİZİ

1.1.FELSEFE VE RUHANİLİK

Foucault Platon'da hem felsefi bir rasyonalizmin hem de ruhaniliğin eş zamanlı bulunduğunu ifade eder (Foucault, 2015a: 68-69). Bu doğrultuda Foucault öznenin hakikate erişmesine izin veren, bu öznenin hakikate erişmesinin koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan düşünce biçimine “felsefe” derken öznenin hakikate erişmesi için kendisi üzerinde gerçekleştirmesi gereken zorunlu dönüşümleri, arayışları, pratikleri ve çeşitli türden deneyimleri imleyen alana “ruhanilik” demeyi uygun görmektedir (Foucault, 2015a: 19). Felsefe ve ruhanilik bir arada ele alındığında Platon'nun felsefesinde bilginin mümkün olduğu süreçler kadar bilgiye hazırlığın gerçekleştirildiği süreçlerin de bulunduğu görülecektir. Bunlar Platon'un felsefesinde birbirinin karşıtı olan deneyimler olarak ortaya çıkmak yerine birbirlerini tamamlayan deneyimler olarak bulunurlar. Çünkü ruhuna eğilen kişide ne bu ruhun bilgisi ne de bilgiye erişmek için ruhu üzerinde gerçekleştirdiği pratikler, dönüşümler tek bir defada verilmezler. Bunun için sürekli kendilik üzerinde alıştırma yapmak, kendiliği bu alıştırmalar boyunca ortaya çıkarmak gerekir. Bu başka bir sonucu doğurur; şimdi ruhun kendisine eğilmesinde, kendisine fırlattığı bir bakışta “Ben” ya da “kendilik” denilen şeyin kapatılmış/tamamlanmış bir bütünlük meydana getirmediği fark edilecektir.

Hadot felsefi ya da asetik/kinik addedebileceğimiz alıştırmalar söz konusu olduğunda onların başına ruhani sıfatını eklemeyi uygun görür. Çünkü kendi deyimiyle “entelektüel alıştırmalar”, “zihinsel alıştırmalar” ya da “ahlaki alıştırmalar” anlamın yoğunluğunu ancak kısmen karşılamaktadır. Yine Hadot'ya göre bu son iki tanımlama, hem bu alıştırmaların her açısını kapsamayacak hem de “ahlaki alıştırmalar”da olduğu gibi onun iyi bir davranış kuralı olduğu yönlü yanlış bir izlenim oluşturacaktır (Hadot, 2012: 9). Foucault ise felsefi alıştırmalar olabildiği gibi ruhani alıştırmaların da olabileceğini söyleyecektir. Bu doğrultuda Foucault tarih boyunca farklı felsefi okullarda ayrı ayrı ve beraberce bulunabilen ruhani ve felsefi

alıştırmaların -her ikisini de- “kendilik pratikleri” çatısı altında toplamayı tercih edecektir. Kendilik pratikleri bakımından unutulmaması gereken bunun öncelikle kendiliğe dair pratikler olmalarıdır. Bu noktada ruhani pratikler, Hristiyanlar ya da İbrahimi dinin diğer unsurları arasında rastlanıldığı gibi, kutsal yasaya uymak ya da onu tatbik etmekle ilgili bir biçim altında değil ruhu sınamakla ilgili süreçlerin toplamı olarak anlaşılacaktır. Buna karşın Hadot pratik edilen şeyin asla kendilik gibi bir şey olamayacağını belirterek Foucault’yu eleştirmektedir (Hadot, 2015: 138). İki felsefe arasındaki temel tutum farklılığının Hadot’nun evrenselci vurgularına karşın Foucault’nun tikeli ve onun varlığını merkeze alan temel felsefi yöneliminden kaynaklandığını düşünmek makuldür. Bu noktada Foucault, antikler ve Helenistik boyunca incelediği kendilik pratiklerinin -herkeste ortak olabilecek bir yaşam tarzı ya da evrensel bir biçim arayışından ziyade- öznenin kendi kendisiyle ilişkisinde açığa çıkabilecek özgün ve şahsi bir deneyime gönderme yapmasının daha olası olduğu üzerinde duracaktır.

Tarihte kişi ve tanrı arasındaki ilişkileri belli bir sistematiklik dahilinde ilk kez tanımlamaya girişen yeni-Platoncular ve Plotinos olmuştur. Bu aynı zamanda Platon’un felsefesinde bir kırılmanın da habercisi olacaktır. Çünkü şimdi Platon’da olmayan bir düşünce stratejisi -kutupsal düşünme- felsefe ve ruhaniliğin ilk çatallanmasını oluşturacaktır. Burada ruhun hazları ile bedenın hazları, ruhın gerçekliği ile bedenın gerçekliği giderek birbirinden ayrılacak; özellikle yeni-Platoncularla beraber bedenden bir kaçış söz konusu olacaktır. Hadot Plotinos’un kendi yaşam öyküsünde bir bedene sahip olmaktan dolayı utanç duyduğunu yazdığını belirtmektedir (Hadot, 2015: 211). Platon’da henüz bir soruşturma nesnesi olarak bulunan ve kendiliğe ait alıştırma ve pratikler boyunca sınanan ruh, şimdi -giderek- ahlaki bir öğretinin, doktrinin, evrensel bir yasanın öznesi haline gelecektir. Foucault özellikle iki temel kavram -*exagoreusis* ve *exomologesis*- üzerinden Hristiyan itaatin pagan (4. ve 5. yy. Suriye ve Mısır) köklerine dair yaptığı incelemelerde henüz antikler ve Helenistik’te bulunmayan bir deneyimin yavaş yavaş toplumun gövdesi üzerinde yayıldığını saptayacaktır; bu kitap, yasa, öğreti üzerinden gerekçelendirilen itaat eden-edilen ilişkisidir. Bu noktada Foucault *Tech*’de Cassian’ın şu sözünü alıntılacaktır: “Keşişin ustasının izni olmaksızın yaptığı her şey hırsızlıktır” (Martin, L. H. ve diğerleri, 1988: 44). Burada ruha ilişkin bir tasarım

ile toplumun gövdesinde meydana gelen ilişkiler sınırları kesin olarak belirlenmiş bir yönlendirici-yönlendirilen, itaat eden-edilen şeması üzerinden belirlenir. Böylece itaat, teslim olma ya da iman düşünce tarihinde belirir.

Oysa Foucault yönlendirici-yönlendirilen anlamındaki ilişkisinin Hristiyanların icadı olamayacağını ifade etmektedir. Onlar yalnızca bunun itaat eden-edilen anlamındaki spesifik bir teknolojisini geliştirmişlerdir. Şimdi bu durum, aynı zamanda, pastoral düşüncenin antik felsefeye sızması olgusunu meydana getirecektir. Bu tarz bir yönlendirici-yönlendirilen ilişkisi içerisinde teslim ya da tabi olmanın yöneldiği tözler -tanrı, din adamı, baba, resmi eş vd.- artık ruhun putlarıdır. Çünkü tüm bunlar kendiliğe dair bir sınamadan çok bilgilere dair bir sorun yoluyla tanımlanan otantik konumları ve özleri bildireceklerdir. Oysa Antikler ve Helenistik'te de yönlendirici-yönlendirilen ilişkisine sıkça rastlanmaktadır. Ancak Foucault buradaki ilişkinin -pagan ve Hristiyan toplumda olduğu gibi- sınırları, biçimleri, tarafları belirli bir etkinlik olarak anlaşılmadığını, bir ritüelin dramatik bir gerçekleşmesiyle ya da tek yönlü bir bilgi/hakikat akışı ile de ilişkili olmadığını; aksine bunun pedagojik ve psikagojik bir biçim altında düşünüldüğünü ifade edecektir. Başka bir açıdan Platon'un sofizme itirazlarının ya da Sokratik ebelik sanatının budan başka bir anlamının olmadığı rahatlıkla görülecektir. Bu doğrultuda Foucault "tutum" (se/conduire) sözcüğünü antıklere has bir biçimde hem yönlendirmek hem yönlendirilmek anlamında kullanmaktadır (Foucault, 2014b: 74). Burada yönlendirici-yönlendirilen ilişkisi bir ödev ya da görevler silsilesi mantığı içinde tanımlanmaz; antik yönlendirme pratikleri -Hristiyan biçimde bulunduğu gibi- kronik ve kesintisiz değil yönlendirilenin hakikati ele geçirmesiyle sonlanan ya da tersine dönebilen bir pratiği meydana getirecektir.

Foucault'ya göre yönlendirici ve yönlendirilen ilişkisinin Hristiyan biçimi aynı zamanda iki tema ile yoğun ilişki içindedir: "vicdan" ve "pastorallık". Foucault pastorallık temasının Antik/Helenistik dünyaya davet edilişinin belirli bir tarzda – Hristiyan vicdanı ve itirafı tarzında- gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Platon ve stoada mahrem olan -utanç, tevazu vb. duygular- şimdi alenileşecektir. Aktörler değişmiştir; kesintisiz bir itiraf pratiğinin öznesi ve hakikat hocası olarak papaz ya da ruhban figürü karşımızdadır (Foucault, 2011a: 227). Antikler ve Hristiyanlarda itaat ve söze dökmenin sırası da değişecektir. Platon ve Roma/Helenistik'te öz-inceleme,

söze dökmenin sürdürülmesi için önemli iken Hristiyanlar söze dökmenin devam edebilmesi bakımından öz-incelemeyle kronikleştireceklerdir. Sürekli söze dökmenin bedeli, ifade edilemeyecek olan her şeyi bir günaha dönüştürmek olacaktır der Foucault (Martin, L. H. ve diğerleri, 1988: 47). Hristiyanlık, yönlendiricinin yönlendirilenle olan bu ilişkisini “exagoreusis” modeli (içindeki şeytanın/kötülüğün izlerinin izlenmesi) altında kronikleştirecektir. Foucault’ya göre günümüzde dahi kendiliğin hermenötiğinin altında çalışan bu model olacaktır. Hristiyanlar, antikler ve Platon’daki hata olabilecek bir şeyden kaçınmak ya da ihtiyatlı davranmakla ilgili genel kuralı ontolojik kötünün, ahlaki yanlışın, içindeki şeytanın izlerinin tanınması ile ilgili; kapsamı, sınırları, çerçevesi son derece belirli birtakım ritüel ve pratiklere dönüştürmüşlerdir. Bu Hristiyan türde paradoksun icadıdır. Geçmişte yapılan hatalar şimdi onların hata olarak tanınması yoluyla düzeltilmekte ya da onlardan “kurtulunmaktadır” (Foucault, 2017a: 45). Oysa Platon ve antikler böyle bir hakikat ve selamet idesine yabancıdır.

Hristiyan ruhaniliği gerek vicdan yönlendirmesi gerek toplumsal konum ve hiyerarşilerin tespitinde kendinden menkul olduğu düşünülen tözsel biçimlere başvurur. Foucault bu ruhani biçimi Hristiyan pastoralı olarak karşılayacaktır. Foucault’nun büyük oranda *GTN*’de geliştirdiği ve çoban-sürü modeli içinde incelediği pastorallık analizi onun için etik ve politik bağlamlara sahiptir. Foucault’ya göre pastorallık teması ve pastoral bir iktidarın örgütlenme fikri oldukça eskidir; bu tema özellikle doğu akdenizde, Mısır, Asur, Mezopotamya ve İbraniler de ortaya çıkar (Foucault, 2013: 110). Özellikle İbranilerde gelişip yoğunlaşmış bir temadır (Foucault, 2013: 111). Pastoral temada kötü krallar kötü çobanlardır, tanrı ise iyi bir kral ya da çoban olarak adlandırılır. Aynı şekilde iyi bir çoban ya da kral ise bu tanrısal unsurlardan –yönetme becerisi ve erki- en iyi faydalanan ve onun kendi tanrısal konumuna en layık bir üyesi olarak tanımlanır. Foucault’ya göre pastoral iktidarın spesifikliği onun toprağın birliği üzerinde değil hareket halindeki bir çokluk üzerinde örgütlenmesidir. Ve kapatma/kısıtlama pratiği olarak işleyen panoptik iktidardan farklı pastoral iktidar yaşamı ve hakikati üretme faaliyeti olarak işlemektedir. Musa çobandır, İsa çobandır, Muhammed ya da Muhammedi yönetici özünde bir çobandır. Pastorallık İbrahimi din ve yaşam biçiminin tüm üyelerinin dünyayı deneyimledikleri ortak biçimdir. Nietzsche “Hristiyan peygamberi sever

ama peygamber gibi yaşamaz” der. Bunun altında yatan sebep, büyük oranda, onun “yönetici” ve “yönetilen” konumlarını tözsel olarak deneyimlediği bu pastoral biçimdir.

Oysa Platon’da da çoban ifadesine ve pastoral temaya sıkça rastlanır. Foucault *Kritias*’ta (109b-c) tanrının çoban olarak tariflendiğine işaret eder. *Yasalar*’da (10. kitap, 906b-c) ise çoban daha çok bir memuru andırır. *Devlet*’in birinci kitabında Pythagorasçı yönetici ve devamında çobanlık teması soruşturmanın merkezindedir. Bu noktada Foucault Platon’un pek fazla bilinmeyen bir diyaloguna, *Devlet Adamı*’na dikkatleri çeker. *Devlet Adamı*’nda (260e) Platon kralı, insanlardan sorumlu insan olarak tanımladığı bu kişiyi, çobandan ziyade dokumacıya benzetir. Platon’a göre onun işi canlı ve cansız şeylere hükmetmek değil (ki bu iş için fazlaca yetersizdir) sitedeki farklı türden kişileri, görüşleri, uğraşları ve şeyleri birbirlerine bağlamaktır; başka bir ifadeyle yani onun işi dokumacılıktır (Foucault, 2013: 129). Oysa bunun aksine pastoral temada yönetici ve yönetilen, yönlendirici ve yönlendiren arasındaki açıklık çok fazladır; onların konumlarının birbirine dönüşebilirliği neredeyse ortadan kaldırılmıştır. Bu, yönetici ve yönetilenin aşkın, değişmez, sabit tözsel biçimler altında düşünölmelerinden ileri gelir. Dolayısıyla burada pastoral tema ve dokumacılık modeli arasında yapılacak tercih ruhun kendisi ve diğçerlerine eğilmesinin biçimini kökten değıştireceğı ifade edilmelidir.

Günümüzde Platon -her ne kadar geleneksel olarak okunmaya alışık olunduğı üzere- “filozof-kral” kavramsallaştırması boyunca okunsa da Foucault doğuya özgü hikmet sahibi başkan temasına ve batı tarihini kat’eden pastoral temaya Platon’da karşı çıkmış olduğunu ifade eder (Foucault, 2014a: 36). Foucault’ya göre hem ayrıcalıklı hem özel olan siyasi bir bilgi, bu tema, bu kişilik, *Devlet*’le birlikte değçer kaybedecektir (Foucault, 2011b: 196). Öte taraftan Homeros’un eserlerine ve Sofokles’in tragedyalarına bakıldığında bu açıklıkla görölecektir. Homeros ve Sofokles’in eserlerinde rastlanılan daha ziyade gnomik ruh modelidir. Gnomik ruh, kendi ruhunu salt irade olarak deneyimler ve hakikatin özel bir biçimine -güç olarak hakikate- başvurur. Oysa Platon’da yönetici, artık gnomik hakikate ve sürüşü üzerinde kutsal yönetici erke sahip bir çoban olarak tariflenmeyecektir. Platon’da adil kişi -yönetici ve yönetilen, yönlendirici ve yönlendirilen konumunda bulunması fark etmeksizin- hem kendi kendisinin meşru bir egemeni hem de iyi ve doğru ideası

tarafından yönetilen sitede tartışmasız kral olacak kişi olarak tariflenecektir. Platon'un ruhani ve siyasi tavrı, yurttaş, yasa adamı ya da yönetici -her birini-pastoral çoban ve sürüsünden ayırmış olmasıdır. Burada söz konusu olan artık ne kendi başına hikmet sahibi bir başkan ne de bir çoban-yönetici tözüdür. Bu bakımdan Foucault Platon'daki toplumsal şemalaştırmanın ne batıya özgü pastorallik biçimiyle ne de doğuya özgü alim-avam ayrımı ya da ruhun hiyerarşik örgütlenişiyle bir ilişkisinin bulunmadığını ifade eder. Foucault'ya göre Platon yöneticiyi kendilik ilgisine muktedir olan yasa adamı ya da özgür yurttaş olarak tanımlamıştır (Foucault, 2014a: 35).

Öte yandan Foucault'nun etik yarılma (Foucault, 2015a: 66) olarak adlandırdığı bu durum batı dininin, felsefesinin, siyasi ve ahlaki düşüncesinin temelinde bulunur (2015a: 104-106). Sokrates *Phaidon*'da şöyle der: "Dinsel törenlerde asa taşıyan çoktur, gerçekten inanan ise az". İlerleyen satırlarda, Sokrates, kendisinin de bu ikinci gruptan olanlar (*bacchantes*) gibi olabilmek için ömrü boyunca çabalamış bulunduğu altını çizer (69d). Hristiyan kitap "çağırılanlar çok seçilenler az" (Matta 22) diyerek aynı temayı sürdürecektir. Fakat şimdi kadim Yunan kültürünün azınlıklar ve çoğunluklarla ilgili anlatısı ve onların nitelikleri baş aşağı çevrilmiş halde görünür. Sokrates gerçek *bacchantes*'ten övgüyle söz ederken Hristiyan kitapta tannrının düğün şölenine düğün giysisini giymeden giden adamı "ağlayış ve diş gıcirtısı"nın beklediği söylenecektir. Bunu dediği satırın hemen ardından "Sezar'ın hakkı Sezar'a" denecektir. Bu hususta kendiyile ilgilenme görevi kendisini hem en genel kural olarak duyururken hem de kendini gerçekleştirebilenler (seçkin azınlık) ve bu imkânı bulunmayanlar ya da bunu başaramayanlar (çoğunluk) şeklinde yapılabilecek ayrımın temeline yerleşme riskini taşıyacaktır. Kendine özen gösterme, tarihte genelleştiği ve yasabilgisi olarak duyulduğu her durumda kendiyile ilgilenmek anlamındaki başlangıçtaki bu arzusundan ve anlamından kopması bu sebeptir. Oysa Foucault *Alkibiades ve Savunma*'da ortaya çıktığı haliyle "kendiyile ilgilenme"nin azınlıklar ve çoğunluklarla ilgili bu tür bir yasaya uymakla ilişkisinin olmadığını bu tür bir teknoloji barındırmadığını düşünecektir.

Şimdi bu bakışın son derece değerli felsefi ve ruhani sonuçları olacağı açıktır. Burada artık seçkin azınlık ve çoğunluk, 'Ben' ve ötekiler, özne ve nesnesi vb. ayrımlar yok olur. Özellikle Platon için bilgi, çobanın bilgisinden, ruhbanın

bilgisinden ve ayrıca modernlerde öznenin nesnesini bilmesi anlamındaki bir bilgiden ayrılır. Burada yönetici ve yönetilen, kendilik ve ötekiler (şehir, şehirdekiler vb.) arasında kökensel ve aşkınsal bir ayrım bulunmaz. Şimdi bunun altında önemli bir düşünce işlemektedir. Çünkü Platon için adalet -Hristiyanlığın kendisini düşündüğü biçimin aksine- ruhta ve şehirde birdir. O kendilik ve ötekiler bakımından ayrılamaz. Bundan dolayıdır ki Foucault, *Devlet*'in *Alkibiades*'in tersten okuması olduğunu düşünecektir (Foucault, 2015a: 50). Zira *Alkibiades*'te adaleti baz alan tikel ahlaki tutumdan kendilik ve diğerlerinin yönetimini hedefleyen siyasi bir teknolojiye doğru gelişen hareket *Devlet*'te siyasi bir bütünden bunu esas alan tikel ahlaki tutumlara doğru gelişir. Bu yüzden Foucault'ya göre Platoncu projenin tüm esprisi, adaletin, kendilik ve şehirde bir olduğunun, onun “ben” ve “diğerleri” gibi ayrımlarla bölünemeyeceğinin kişiye hatırlatılmasından ibaret görülecektir (Foucault, 2015a: 150).

Fakat şimdi daha yakından bakıldığında başka bir gerçek daha ortaya çıkacaktır. Burada asıl olan, tümel bir adalet talebi ya da vaadi değil, insanın kendi adaleti, her ne pahasına olursa olsun sürdürmekle yükümlü olduğu kişinin kendine karşı olan adaletidir. Bu yüzden Foucault, Platon'da adaletin, kendine gösterilecek özenden bağımsız ve kendi başına bir unsur olarak alınmadığını, bu sebepten *Alkibiades*'teki çağrının salt kendiyle ilgilenmeyi değil, aynı zamanda kendiyle “adaletle” (*dikaion/dike*) ilgilenmeyi içerdiğine dikkat çekmektedir (*Alkibiades* 135e; Foucault, 2015a: 63). Çünkü adaletli bir ruh, aynı zamanda, kendilik ve diğerleri arasındaki haklar, sorumluluklar, görevler ve konumları her an ölçüye uygun şekilde paylaştırmasını bilen bir ruhtur. O adalet “sağlamaz”, adaletli olur. Bu ruh, adaletten pay alması dolayısıyla ki, artık daha fazla diğerlerinden ve onların davranışlarından yakınmayacak, bunlardan tümüyle özgürleşecektir. Bundan dolayı Platon'da kendilik ya da ruhu genelin ya da kolektifin karşısında değil onun oluşturucu bir unsuru ya da onun mikro-evreni olarak düşünmek gerekmektedir. Kendiyle ilgilenmek gerekiyorsa bu diğerleriyle ilgilenmek gerek ve sorumluluğundan ötürüdür. Başka bir açıdan, Foucault'nun hükümrانlık modelinin karşısında konumlandığı ve tersine dönebilir ilişki biçimlerinin analizi ile ilişkilendirdiği yönetimsellik kavramı tümüyle bununla ilişkili olacaktır.

Bu sebeple Platon'un "Kendini Bil" (*gnothi seauton*) çağrısında amaçladığı bilgiye ruhani alıştırmalar ve kendilik pratiklerinin sonucunda ulaşılacağını beklemek makuldür. Foucault bu açıdan oldukça cömert davranarak bilgi gibi hakikatin de bu dünyaya ait bir şey olduğunu ifade eder (Foucault, 2011a: 81). Bu noktada erek (kendinden etik bir töz meydana getirmek) ve stratejiler (kendilik teknolojileri) bir arada düşünülmelidir. Oysa Hristiyanlar Platon'daki ahlaki ereği, onu bağlamından ve hitap ettiği alandan kopararak öte dünyanın övülmesi, yüceltilmesi biçimine dönüştürdükleri an bu dünyanın açıklanması nedensel bağlantılardan (bu anlamda bir teknoloji) ibaret görülecektir. Daha önce belirttiğimiz gibi çağımızda İbrahimi dinin tümüyle doğal teknik bir ilerlemecilikle iç içe girmesi olgusuna bu gözle bakmak gerekmektedir. Bu noktada teleoloji ve nedenselliğin aynı şeyi açıklamanın iki farklı yolunu sunduğu ve ruhta bu iki biçimin de (bilgi ve inanç formu altında) mümkün olduğunu söylemek kafidir. Şimdi Hristiyanlar Platon'un bir yorumunu, öte dünyanın övülmesi ile ilgili tutumunu layığından fazla dile getirdiği andan itibaren ondaki öte dünyanın övülmesi meselesi sitede herkese karşı geliştiriliyormuş gibi anlaşılacaktır; fakat bu açıkça yanlıştır. Platon'un muhtelif diyaloglarında ortaya çıkan bu meselenin sadece stratejik olarak ele alındığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu, koruyucuların/askerlerin daha cesur olmaları için önerilecektir (Şar, 2016: 316).

Öte taraftan Platon'da ruhaniliğin -Hristiyan ruhaniliğinden farklı olarak- bambaşka bir minvalde ortaya çıktığı görülmektedir. *Phaidon*'da (65e) "içimizden her kim araştırdığı her bir şeyin bizzat kendisini düşünmeye olanca titizliğiyle hazırlanırsa, bu kişi onu bilmeye de en yakın olacaktır" denilir. Bu tarihte ruhaniliğin kıvılcımının atıldığı paragraflardan biri olarak alınmalıdır. Ancak buradaki ruhanilik Plotinos ya da Hristiyanlarda bulunan aşkınlık ve tözsel-ruh vurgusunun peşi sıra gelen ruhanilik biçiminden oldukça farklıdır. Çünkü burada henüz ne ruha ilişkin özdeşlik vurgusu ne tözsel bir tanım ya da konum ne karşılıklı erk ve hiyerarşilerin tasnifi ne öte dünyaya ilişkin ruhani malumat ne de mucizenin ve işaretlerin yorumlanması söz konusu değildir. Bu sebepten Foucault Platon'da bilginin felsefi ya da ruhani bir biçim alabileceğini ifade etmektedir. O felsefi bir biçim aldığında kişi bilgisini sınırlandırmak suretiyle kendisini kendi karşısında bilinçli bir yükseklikte konumlandırır. Buna karşın ruhani bilgide esas olan temsillerin

kendiliğinden akışına müdahale etmemektir. Bu Platon'un "bizzat şeyin kendisini düşünmek" dediği şeye tekabül eder. Bu doğrultuda Hadot felsefe ve ruhaniliğin önemli bir ayrımı olarak "*problemata*" ve "*gnosis*"i birbirinden ayıracaktır. Her problem olası bir cevaplar alanını açar ya da kendinde varsayarken gizem -bir problemin aksine- elde bir cevabı olmayan şey olarak düşünülecektir (Hadot, 2015: 187). Platon'un gizemi daha ziyade pratik bir soruna -yarının, geleceğin, ölümün bilinemezliği sorununa- odaklanırken Hristiyan gizeminde bu, dünyanın ve talihin tanrı tarafından bilinen genel bir çizgisinin bilinemezliğine yükseltilecektir.

Platon'daki ruhanilik ve felsefenin en üst düzeydeki ifadesi ise *Savunma*'da (32d) bulunacaktır. Burada Sokrates "yalnız sözlerimle değil edimlerimle de gösterdim" demektedir. Bu Hristiyanlarda söz konusu olduğu gibi aşkınsal yasaya biat/itaatten çok daha kapsamlı bir ahlaki varoluşu haber verir. Foucault'ya göre burada iki soru biçimi, felsefenin "nasıl doğrulama öznesi olunur" sorusu ile ruhaniliğin "kendi hakkında hakikat nasıl söylenir" sorusu iç içe geçer. Böylelikle Sokrates yalnızca kendi kendisiyle açıklanabilen bir yaşama pratiği ortaya koyar. Fakat bu, artık, evrenselin karşısı değil onun mümkün olma koşulunu sağlayan bir bireyselliktir. Sokrates kendisi gibi yaşamıştır; diğerlerine düşen de aynı Sokrates'in kendisi gibi yaşadığı gibi onların kendileri gibi yaşamalarıdır. *Savunma*'da kendilikle ilgili bu "ideal" durumun aynı zamanda tam zıttı da bulunur. Sokrates (2d) "kendi kendilerini kandırarak başkalarını kandıran bu adamlar, uğraşılması en güç olanlardır" der. Bunun basit bir sebebi vardır: kendi ruhunun aynası çarpık olan kişinin ruhuna ayna tutmak zordur. Dolayısıyla Platon'un felsefesinde ortaya çıktığı haliyle kendini bilme görevi yönlendirici-yönlendiren ilişkisine indirgenemeyecek içerikleri de beraberinde getirir. Onun başlangıç noktası ve uygulaması yönlendirici ve yönlendirilen arasındaki bir tür sözel pratiktir. Fakat onun nihayeti kişinin kendi kendine sormak zorunda bulunduğu kendisiyle ilgili bir soruyu gerektirmektedir.

Burada ruhani bir bilme ile felsefi ya da epistemolojik bilme bir ve aynı hareket içinde meydana gelir. Hazırlığın bir ucu öznenin kendi üzerinde gerçekleştirmesi gereken zorunlu dönüşümler (ruhanilik) ise diğer ucu öznenin hakikati bilmesi (felsefe) faaliyetidir. Sennett'e göre Yunan geleneğinde ruhanilik biçimleriyle, çalışma, insanlarla sosyal ilişkiye girme ve bireysel sınama tarzının çok yakın bir ilişkisi vardır (Sennett, 2013: 35). Platon Sokrates'e tanrı dedirteceği zaman

“demioergos” sözcüğüne başvurur; bu demios (kamu) ve ergon’dan (işlev) oluşmuş bileşik bir addır. Demioergos, Homeros destanlarında ise zanaatkarlık anlamında kullanılmaktadır. Buradan yola çıkan Sennett, çağdaşları arasında zanaatkarlığa en çok sempati duyanın yine Platon olduğunu belirtecektir. Çünkü çalışma karşılığı açığa çıkan beden sıvıları, kas kasılmaları ve bedensel durum ile insanlarla ilişki kurmanın peşi sıra gelen ruhun hareketlerinin tanrı demioergos ile yakın bir ilişkisi vardır. Oysa Aristofanes’in çömlekçilerden soytarı gibi söz ettiği bilinir. Aristoteles ise onları basit el işçileri olarak görür. Sokrates’e döndüğümüzde onun en son gittiği grup zanaatçılardır (*Savunma* 22d). Sokrates’in zanaatçılarda arayıp bulamadığı şey ise kaygı ve bilgisi arasındaki dinamik birliktir. Başka bir ifadeyle onlar işleriyle ilgilenirken aynı zamanda ruhani bir ritüeli -kültürlü bir otium faaliyetini- de yerine getirmiş olurlar, bu iyidir; öte yandan “işlerinin, uğraşlarının eri oldukları için en önemli, en yüksek şeylerden de anladıkları” (*Savunma* 22e) yanılgısına kapılırlar, bu da kötüdür. Burada şeylere yöneltilen ilgi söz konusudur; fakat kendilik ya da ruh hala bu ilginin odağında bulunmaz.

Burada herhangi bir şeyin bilinmesinden ziyade ruhun kendisinin bilinmesi söz konusudur. Bu da eni sonu bu ruha özen göstermekle mümkün hale gelmektedir. Foucault *Savunma*’da ruhun bilinmesinin teşvik edilmesinin yanı sıra ruha özen göstermek gerektiğini belirten unsurun çok açık olarak bulunduğunu belirtir. Sokrates burada bakışın şan, şöhret, onur, mevki, uğraşlar ve diğer şeylerden ruha döndürülmesi gerektiğini, diğer şeylere değil bu ruha önem vermek gerektiğini söyler (Foucault, 2018: 74; *Savunma* 29e). Sokrates en temelde kendi ruhuna özen gösteren kişidir; bu sayededir ki o başkalarının ruhlarına da özen gösterir. *Protogoras*’ta da (313a-b) benzer olarak Sokrates muhatabına “ruhunu teslim ediyorsun emin misin” diye sormaktadır; bu eylemi yaparken muhatabını ne babasına ne kardeşlerine ne de dostlarına danışmadığı için uyarmaktadır. İnsan, bedeninden daha değerli olan bir şeyi –ruhunu- teslim ederken özenli olmalıdır. Bu yüzden değerli olan bu şeye, ruha, özen gösterme ihtiyacı doğar. Tüm bu noktalardan hareketle ki Nietzsche geç dönem okumalarında Sokrates figürünü dindarlık ile özgür tinlilik arasında tarihin gördüğü en ince uzlaşmayı yaratmak ile selamlar (Nietzsche: 2014: 49). Platon ruhanilik ve felsefenin uzlaşımının zirvesidir. Burada sınama ve idea, bilgi ve kaygısı arasında geliştirilmesi gereken eylemli bir ölçülülük (*enkrateia*) amaçlanır. Nitekim

ruh bilgisi de “Ben/Ego”nın keşfi değil bu ölçülülüğün bilgisinin (*phronesis*) edinilmesi anlamında bir bilgidir.

Bu doğrultuda *Alkibiades*’te Sokrates Alkibiades’e “artık biliyorsun” der (Foucault, 2015a: 34). “Ne yapman, neyle ilgilenmen, neye özen göstermen konusunda bir bilgiye şu an sahipsin” anlamında bir bilgidir bu. Foucault burada ihtiyat ilkesinden bilgi talebine üç düzey tespit etmektedir (Foucault, 2015a: 58). İlgilenilmesi gereken kendiliğin nelik problemi ve kaygılanmanın biçimi –bu ilk iki düzey- bir ihtiyat talebi olarak duyulur. Buna karşın “Kendini Bil” de temellenen unsur artık bir bilgi talebidir. Foucault’ya göre bu üçüncü unsur “tarihsel Platonculuğun” kurucu anını oluşturacaktır (Foucault, 2015a: 59). Buna karşın bu bilgi şimdi küçültülmeli, Sokrates’teki makul sınırlarına çekilmelidir. Sokratik bilme tutumunun baskın olduğu bu ikinci okumada -bilgi-, kural ve kendilik arasındaki bir tür bağlanma, kaygı, kişisel üslup edinme sorunu olarak ortaya çıkar. Burada bilgi ve pratikler arasında hiçbir abartı gözlenmez. Başka bir ifadeyle Sokratik temel teknoloji şudur: Ne hakikat öznenin kendisi üzerinde gerçekleştireceği dönüşümlere indirgenir ne de öznenin kendisi üzerinde gerçekleştirmek zorunda bulunduğu bu değişim ve dönüşümler “hakikat”e feda edilir. Platon’da bunun bir ucu sınama ise diğer ucu idealardır.

1.1.1. Fantazma ve Sınama

Platoncu felsefede sınama şeylerin, sözcüklerin, beyanların, söylemlerin, kimliklerin, konumların sınaması değil bizzat kendiliğin sınamasıdır. Aynı şey diğer bir kişiye bakıldığında da geçerlidir. Ötekine ilişkin özel tutum öğrenilmek istendiğinde öncelikle oradaki yaşam olarak felsefeye ve felsefi yaşama bakılmalıdır. Fakat bu bakma tarzı aynı zamanda doğrudan uygulamayı hedefleyen bir faaliyet (öğrenme, bağlanma, taklit vb.) kapsamında olmamalıdır. Foucault “size tüm bunları söyledi isem sözlerimden öğrenesiniz diye değil tüm bunlar benim sınamamı, kişisel ethosumu teşkil ettiği içindir” der (Foucault, 2014a: 271). Bu şu demektir; ben kendime baktım, siz de kendinize bakın. Ben kendimi kendi pratiklerim boyunca ortaya koydum. Siz de kendinizi kendi pratikleriniz boyunca ortaya koyun. Onun bu düzeyinde ethos söylemsel bir unsur, bir bilgi unsuru gibi ayırt edilmez. Daha ziyade

onu oluşturan tutumlar, sınama tarzları onun kendisine gösterdiği ilgi ya da özende ortaya çıkabilecek bir biçim altında düşünülür. Uygulama ya da pratiğe dair sorun ancak bundan sonra ortaya çıkabilir. Nitekim Sokrates de benzer şekilde kimseye bir şey öğretmemiş olduğunu, nitekim erdemin öğretilmeyeceğini belirtmektedir.

Bu nokta Platon/Sokrates'in felsefesini Foucault'nun geç dönem ahlaki düşüncesine bağlayan ana güzergahtır. Çünkü her ikisi de kişinin doğrudan pratikleriyle ilgili olan bir sınama vurgusunu felsefelerinde ön plana çıkarırlar. Bu doğrultuda Foucault -soruşturma ve sınama olmak üzere- iki büyük bilme modelini birbirinden ayıracaktır (Foucault, 2011c: 216). Bunlardan ilki Aristoteles'in "soruşturma yoluyla bilme" modelidir. Soruşturma prosedürleriyle ilerletilen bilme modelinin orta çağda, Hristiyanlarda, modernlerde yaygın kullanım alanına sahip olduğu söylenebilir. Bu noktada "neyi bilebilirim" sorusunu sormak suretiyle felsefe ve ruhaniliği, ontoloji ve metafiziği -onlar kesin bir bilimin nesnesi olacak şekilde- birbirinden ayıran tarihte ilk kez Aristoteles'tir. Dolayısıyla soruşturma modeli ister rasyonal bir söylem içerisinden yürütülsün ister teolojik bir biçime bürünsün bilgi edinmenin spesifik bir tarzını imler. Bu bilen özne ve bilgi nesnesi arasındaki bir yarılmamanın egemen olduğu, bilginin dışsal modeline ait bir tarzıdır. Platon ise bundan farklı bir yola -sınamaya- başvurarak nesneye ilişkin soruyu da özneye ilişkisi içinde düşünür. Platon'un sınama prosedürleri yoluyla ilerletilen bilme modeli, antikler, Roma/Helenistik ve Aydınlanma'da oldukça popülerdir. Foucault özellikle bu açıdan Aydınlanma ve moderniteyi birbirinden ayıracaktır

Şimdi Aristoteles'in soruşturma modelinin vurgusu şeyler iken Platon'da bilgi kendiliğe ait, kendilikle ilgili, onunla bağlantısı içinde bir bilme hareketi meydana getirir. Sınama prosedürleri boyunca ilerletilen bilgide Platon'un gayesi bu kendiliği nesnel olarak işaretlemek, onu doğasında epistemolojik ya da ontolojik bir biçim altında sabitlemek ya da ondan bir bilgiyi çekip çıkartmak değildir. Platon sınama yoluyla aynı zamanda bir şeyin pratiğini yapar; pratiği yapılan bu şey kendilik ya da ruhtur. Foucault'ya göre yaşamı sınamaya dair bu ilkenin hayat boyu izlenmesi gerekir (Foucault, 2018: 125). Sokrates'te sınama hem yaşam boyu devamlı tekrar edilmesi ve kendisinden faydalanılması gereken bir şey hem de yaşama biçimimizi biçimlendiren ve düzenleyen bir şey olarak ortaya çıkar. Sınama prosedürleri boyunca ilerletilen ruhani alıştırmalar ve kendilik pratiklerini Platon'dan

çekip aldığımızda geriye ne bir bilgi ne de varlık kalır. Bundan dolayıdır ki Foucault Platon'u daha ziyade onun Sokratik diyaloglarıyla okuma yoluna gider. Burada vurgu, dışsal, aşkın ve genel bir bilgiye ya da bir "kesin bilim"e değil; kendilikle ve sınamayla ilişkisi içinde bir bilgi ve bilgi talebinedir.

Burada artık Aristoteles'teki bilgi vurgusunun aksine Platoncu bir fantazmanın ayırt edilmesi (ve meydana getirilmesi) faaliyeti söz konusudur. Ruh gerek kendine (onun içteki kısımlarına) gerek kendilik ve diğerlerinin ruhuna eğilirken yöneldiği şey, mutlak ve tamamlanmış özler ve biçimlerden ziyade şeylerin kısmi şekilde ve beraberce var olma tarzlarıdır. Bu yüzden Foucault, *Theatrum Philosophicum* makalesinde, Aristoteles'in sistem mimarisin karşısına Platon'un fantazma felsefesini koyar (Foucault, 2011b: 204). Burada Foucault, Aristotelesçi sistem felsefesinden farklı olarak Platon'un cinsleri birbirinden mutlak suretle ve kesin varlığı içinde ayırmadığını ifade eder. Buna aynı zamanda Platon'daki *idea* ve Aristoteles'in *ousia*'sı arasındaki fark olarak da bakılabilir. İdeanın vurgusu özler ve cinslerden ziyade şeyin hakikiliğinedir. Bundan dolayıdır ki Platon felsefe ve ruhaniliği, ontoloji ve ruh metafiziğini, maddi-bozulur unsurla sonsuz-sınırsız tözü birbirinden kesin anlamda ayırmaz. Platon özne ve nesnesini, kendilik ve diğerlerini biz modernlerin yaptığı gibi mutlak suretle ayırma yoluna da gitmez. Fakat Platon bu farklı şeyleri (Sokrates'in "basanos" vurgusu gibi) birbirlerine bakarak inceler, ayırıştırır, tasnif eder ve her bir cinsi kendisine indirgenemeyecek tikel farklılığına kadar ilerletmeye çalışır. Bu sebepten dolayı Platon genel olarak rasyonel bir teoloji görünümü sunmaktadır. Bu doğrultuda Foucault Platon'da hem bir ruh metafiziğinin hem de felsefenin birbirleri ile çatışmadan bir arada bulunduğunu söyleyecektir. Onları birbirine bağlayan unsur fantazmagorik düşünce ve "kendine özen göstermek" temasıdır. Kendine özen göstermede ruh ve beden, kendilik ve diğerleri Hristiyanlarda ya da modernlerde olduğu gibi kategorik olarak birbirinden ayrılmaz. Fakat fantazmagorik bir işlemle birbirine bağlanır/bitiştirilir.

Bu yüzden Foucault aynı makalede "Platon'u saptırmak/döndürmek"ten söz etmektedir. Foucault'ya göre gerçek için, dünya için ve zaman için onu döndürmek, yolundan saptırmak ve bu yolla onun kendi sözünün bugün bize ulaşabilmesinin uygun koşullarını hazırlamak gerekir (Foucault, 2011b: 205). "Kendini Bil" çağrısında kristalleşen Platon'un bilgi vurgusunun, onun çağları aşan

deformasyonunu giderebilmek adına, bugün bizim gözlerimize ihtiyacı vardır. Platon'un bu çağa tercümesi onun söylediklerinin düz anlamında alınıp kullanılması suretiyle gerçekleştirilemez; fakat bu tercüme, onun kendi söylemesi, yazması, yaşaması ve bütün olarak kendi koşulları arasındaki ilişkilerin bu çağda yorumlanması ve hayal edilmesi faaliyetiyle gerçekleştirilir. Bu yüzden Foucault'nun dediği gibi "Platonculuğu altüst etmek, onu döndürmek aynı zamanda onu kökeni içinde yeniden kavramak" gerekir (Foucault, 2011b: 205). Bu ona aynı zamanda bir fantazma felsefesi olarak da bakabilmekle ilintilidir. Fakat bu klasik ezoterik-egzoterik ayrımına tekabül etmez. Çünkü bir fantazma bilgi ya da hakikatin karşıtı ya da onun gizli bir göstergesi değildir. Başka bir ifadeyle fantazmalar bilgi ve hakikati dışlamaz; aksine her hakikat her bilgi ona ilişkin fantazmada temellenir, fantazmagorik olan bu temelden yeşerir.

Bu yönüyle fantazmalar bilgi ve hakikatlere aynı zamanda biçim kazandıran anahtar kavramlardır, onlar ruhun şu ya da bu tarzda biçimlendirilmesine hizmet ederler. Foucault *İstenç*'te bilme istencinin fantazmayı devre dışı bırakmadığını, fakat onun içinde oluşup ve ona dayandığını dile getirir (Foucault, 2016a: 20). Bu tip bir ele alışı şimdi felsefi bilgiye ek olarak bilgilere ilişkin ruhani bir unsur da devrededir. Her nasılsa ki Nietzsche tüm bilgilerimizin temelinde mitolojik bir takım kabul ve öncülleri bulmaktaysa Foucault da benzer şekilde bilginin içinde bilgiden gelmeyen fakat bu bilgiye katılan -onu doğurtan ve çözen- unsurların da bulunduğunu saptar. Bu bakımdan tarihte "hakikati o kadar çok seviyoruz ki ondan başka bir şeyi sevdiğimizde de sevdiğimiz şeyin hakikat olmasını istiyoruz" diyerek hakikat ve arzu arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığına dikkat çeken ilkin Augustinus olmuştur (Veyne, 2014: 152) (Augustinus'un bu cümlesinin değeri onun hem itiraf hem ihtiyat olarak okunabilmesinden ileri gelir). Arzu ve bilgisinin her durumda birlik taşımak durumunda olmadığını fark eden Nietzsche bu çizginin devamı olarak okunmalıdır. Buradaki temel espri, gerçeği bölüp parçalamak ya da "hakikati" reddetmek değil hayal gücünün, formel bir mantığa indirgenemeyen, ondan farklı bir mantığının daha bulunduğu işaretlemek olmalıdır. Platon'dan Augustinus'a Nietzsche'den Bergson ve Kierkegaard'a kadar rastlanılan özelde bu tür bir mantığın varlığıdır. Akıl ve hayal gücü "Janus" gibidir; aynı bedeni paylaşmakla birlikte birbirini görmezler.

Şimdi fantazmagorik bir bağlamda ruhanilik radikalleştirildiğinde karşımıza çıkacak şey Descartes'taki gibi felsefi bir ontoloji ve epistemoloji ihtiyacı olacaktır. Aksine felsefe radikalleştirildiğinde bu sefer karşımıza çıkacak olan şey neredeyse bir ruhanilik olarak hareket edecek modern (Bonapartizm, Voltaireizm, Marksizm, Hegelcilik vb.) felsefi ve siyasi düşüncelerdir Modernitede Descartes'ın rüyası ve kötü cin varsayımı, ruhani böyle bir ayrıştırılma ihtiyacından doğacak fakat bambaşka bir şeyle -bir fantazmanın varlık ya da episteme olarak kabulü ile- sonuçlanacaktır. Bu sebeple Foucault'ya göre sorun, yabancılaşma değil hakikatin ta kendisidir (Foucault, 2014b: 104; Veyne, 2014: 114). Bu bakımdan o Hegel ve Marx'taki "yabancılaşma" kavramını da Hristiyan projenin devamı olarak görecektir. Sartre ve diğer varoluşçulardaki "fırlatılmışlık" teması aynı temanın seküler bir uzantısı olarak ilerleyecektir. Oysa bu noktada sorulması gereken soru her zaman gerçeğin gerçekliğini hedeflemelidir; gerçek ise ne sanıldığı kadar ideal yaşanan bir süreç bildirir ne de tümüyle değişir-bozulur ilişki biçimlerine indirgenebilir. Bu temel paradoks dolayısıyla ki Foucault -Hristiyanlardan ve modernlerden farklı olarak- hakikatin içinde kurmacaların da çalıştırılabilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir (Foucault, 2005: 91). Ona göre kurgu olan ve olmayan hakikat oyunları saptanabilir, hakikat oyununun oynanma biçiminde her zaman derece farklılıkları söz konusu olacaktır (Foucault, 2014b: 242). Bu noktada kaynaklandıkları yüzeylere geri döndürülebilen ve bu yüzeylere sıkı sıkıya tanımlanmış kurmacalar olabildiği gibi üretildiği yüzeylere, birimlere asla geri döndürülemeyen kurmacalar da söz konusu olabilecektir. Foucault hakikatin -fantazmagorik- böyle bir algısının batıya başka hiçbir toplumda söz konusu olamayacak türden gelişme ve devinim olanakları sağlayan temel etken olduğunu ifade edecektir. Başka bir deyimle batı en temelde bilmenin bilmemek demek olduğunu keşfettiği gün "hakikat"e girmiş; tipik bir onay ve reddin dışına çıkabilmiştir.

Bu sebeple Foucault ruhun fantazmasını, hayal gücü ile bedenin bitişme noktası olarak konumlandıracaktır. O Descartes, Malebranche ve Spinoza'nın fantazmayı hem hata yeri hem de gerçeğe ulaşma gücü olarak çözümlemiş olduklarını ifade etmektedir (Foucault, 2015b: 116). Fantazma kavramı her ne kadar stoacı ve kısmen modern filozofların metinlerinde ortaya çıkan bir kavram olarak

görülse de halihazırda Platon'da, felsefe ve ruhanilik, kendilik ve diğerleri, bilgi ve kendine özen gösterme arasındaki ilişkilerin sağaltılmasında anahtar kavram olduğu rahatlıkla görülebilir. Bir fantazma tüm bu unsurları birbirine döndürerek onların hakikatlerinin sınanmasına hizmet eder. Bu sayede aynı zamanda bir yanılsama riski de barındıracak tözsel konumlardan, kendinden menkul varlık, değer ve kabullerden kaçınılır. Fantazmanın bilgiye göre avantajı kendisinin temelde ruh ve beden arasındaki ilişkileri sağlayan bir geçiş elementi olmasıdır. Fantazmalar bir yanıla tümüyle bedene ait duyulardan kaynaklanırken, diğer yanıla onlara geri götürülemez. Öte yandan içerikleri ve konuları bakımından tamamen ruhta tecelli ederlerken, ruhta da uzun süre kalamazlar (Arslan, 2008: 369). Fakat fantazmalar aynı zamanda ruh ve bedeni birbirine döndürür, onları belirli tarzlarda bağlar ve çözer. Bu bakımdan fantazmanın belli bir rasyonalitesi vardır; onu tümüyle irrasyonel olarak düşünmemek gerekir.

Şimdi fantazmanın en önemli avantajı onun Platon'daki geleneksel ruh-beden ikiliğinin ve karşıtlığının dışında da düşünmeye izin veriyor olmasıdır. Bir fantazmanın içerimleri arasında yalnızca "sınır" ve "kopma" vurgusu bulunmaz. Fantazmada sınır ve kopmalar kadar, evrim, ters-dönme, kırılma, yön değiştirme, budaklanma vb. diğer hareket tarzları da ayırt edilir. Fantazma dönme kadar bakmadır; merkezin düşünülmesi kadar merkezsiz oluşları da kapsar. Kutupsallık (polarizasyon), yayılma (difüzyon) ve karşıtlık (antagonizm) kadar hakikatin farklı dereceleri ve bileşikleri (füzyon) de bir fantazmada duyulur. Daha somut bir ifadeyle fantazma düşüncenin kendini düşünmesidir. Kendini düşünen düşünce, bu düşüncesini, herhangi bir biçim ile sınırlamaz. Daha ziyade fantazma düşünmenin çoğul ve dönüşebilir biçimlerine ışık tutar. Böylelikle belli bir tarzda meydana geldiği düşünülen olay parantez içine alınır ve sonsuz/sınırsız bir düşüncenin ışığı onun üzerine yansıtılır. Bu sayede Platon'un ruh anlayışının geleneksel bir okumasına dayanan ruh ve beden arasındaki karşıtlık düşüncesi kadar ne Hristiyan tözsel-ruhun ne de modern benlik tasavvurlarının düşüncedeki biricik ve değişmez tözleri oluşturmadıkları fark edilir.

Bu noktada Foucault antagonizm ve agonizm arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Foucault modernitede antagonistik analiz biçiminin kartezyen düalizmi aşmaya çalışırken bir anlamda onu sürdüren ve tekrar eden bir düşünce olduğunu

ifade eder. Bunun yerine önerdiği ise biyolojiden alınma bir terim olan agonistik ilişki biçimlerinin analizidir. Agonistik ilişki biçimlerinde duyulur olan şey karşıtlık, çelişme ve çatışmanın analizinden ziyade saldırganlık, savunma ve kaçınma vb. tüm tutum ve davranışların bir arada analizidir. Gerek toplumsal bir fizik uzamda gerek ruhun kısımları bakımından incelenmeyi hak eden şey, fiziki bir toplumsallıktaki farklı sınıfların ya da ruha ilişkin farklı kapasite ve yeteneklerin (akıl, arzu, cesaret vb.) nasıl olup da aralarında bir karşıtlığa mahal vermeden ya da aralarında hiçbir yakınlık bulunmaksızın yan yana durabilmekte olduklarıdır. Kendi aralarında çatışmayan fakat uzlaşmayan bu unsurlar nasıl aynı tözü (ruhu, dostluğu, ilişkiyi, kurumu, şehri) meydana getirirler? İşte cevabı verilmesi gereken soru budur.

Bu doğrultuda bir ilk belirleme olarak ruhun farklı yön, tarz ve biçimdeki kuvvetlerin çoğul alanı olduğunu ifade etmek gerekir. Tüm bu farklı düşünce ve itkiler bizim şimdimizde ruhta farklılıkları boyunca fakat birlikte varlık gösterirler. Bu, soruşturma modellerinde olduğu gibi şeyi kendi içinde bilmekten, ona bir ad/tanım vermekten farklı bir düzeydir; bu bizzat onu gerçekliği içinde anlamayı/kavramayı gerektirir. Tam bu sayede iktidarsızlığın felsefesini yaptığı düşünülen Sirakuza sürgününün düşüncesi Marcus Aurelius'la Roma'da iktidar sahibi olur. Daha ziyade felsefi bir kendine hakimiyet yaşamı oluşturmaya çalışan Philon ve Therapeutae grubunun pratikleri ile erken dönem Hristiyan babalarının pratikleri aynı tözün farklı şekillerde dile getirildiği ideal bir ana hizmet eder. Fransız devriminde monarşi taraftarı iki seksiyon parlamentarizme hizmet etmiş olur. Bu taktirde felsefenin sentetik işleviyle analitik işlevi bir arada değerlendirilmelidir. Şeyler arasındaki fark ne sanıldığı gibi kökenseldir ne de onların oluşturdukları bileşikler mutlak bir biçim alır. Sınama prosedürleri boyunca ilerleyen Platoncu felsefenin fark etmiş olduğu en temelde budur. Bu bakımdan Foucault fantazmanın psikiyatrik söylemle ilgisi olmadığını ifade etmektedir. Fantazma cinsel fantezilerle ilgili bir sorunu da imlemez; çünkü burada sözü edilen şey, psişik meseleler ya da derin arzular sorunu değil -şu an ve burada- gerçekleşmekte olan gerçeğe katılımın ve onu sonsuz devriminde sürekli döndürme ve işlemenin özel bir yoludur.

Bu doğrultuda Foucault'nun Platon'a katkısı "kökenin tek ve mükemmel, varılmış olan noktanın ise zorunlu olmadığını" kişiye tekrar hatırlatılmasından ibarettir (Foucault, 2014b: 23). Bu yüzden özellikle ÖY ve CT'de Foucault'nun

üzerinde ısrarla duracağı sorunsal, teker teker otantik özlerin/tözlerin ele geçirilmesi ya da onların sahip olmadıkları bir kökenselliği ya da bireyliği onlara atfetme sorunu değil, daha ziyade onların tamamlanmaktan ve tanımlanmaktan çok uzak kalan yollarla kendi ve diğerleriyle girdikleri grift, istikrarsız ve çoğu kez söylemin ötesinde cereyan eden karşılıklı devinmelerinin açığa çıkarılması sorunudur. Bu bakımdan Foucault'nun özel olarak dikkat çektiği Roma/Helenistik'te kimi filozoflar evlilik yaşamını överlerken diğer bazıları bekar yaşamının erdemlerini övmüşlerdir. Fakat yine de onlar birbirlerine karşıt biçimler ve felsefeler olarak ifade edilmemişlerdir. Çünkü birbirinden ayrı tüm bu kendilik teknolojileri Platon'un sınaama Foucault'nun fantazma diyeceği felsefi ve ruhani bir temelde gelişme imkanını bulur. Başka bir açıdan bu onların kökeninde yatan fantazmanın tanımlanması sorunudur. Şimdi hem ruhun kendi kısımlarına yönelttiği ilgide hem de toplumsal bir fizikte bunlar homojen birimler, kendinden menkul konumlar, verili-hakikatler olarak ele alınamaz, fakat onlar sınanması gereken şeyler gibi var olurlar. Platoncu sınaamanın bugün bizim çağdaşlarımız için yegâne anlamı budur. Foucault *Theatrum Philosophicum*'un devam eden satırlarında gerçeğe dayalı bir felsefe hakkında şunları söyler:

“Bugün düşünülmesi gereken şey, elle tutulamayanın oluşturduğu bu zenginliktir: Fantazmayı algı ya da imgelem yoluyla, ilksel bir veri olarak görmeyecek; ilişkide olduğu yüzeyler arasında, tüm içi dışı çeviren ve tüm dışı içe çeviren ters dönüş içinde, kendini her zaman öncelemesi ve sonralamasını sağlayan zamansal salınım içinde, kısacası Deleuze'ün “cisimsiz maddesellik” olarak adlandırılmasına belki de izin vermeyeceği şey içinde ortaya çıkmasına izin verecek bir fantazma felsefesi dile getirmek gerekir.” (Foucault, 2011b: 206)

Platon felsefesinin hakkı verilmek isteniyorsa görünenlerin yüzleri ve kutupları sürekli birbirine doğru döndürülmelidir. Ruhta bunun alıştırma ve pratikleri yapılmalıdır. Bu noktada mercek imgesi önem taşır. Bir mercek imgesinde mercek nötr noktadır; gözün gördüğü şey (nesne) ile onu görme şekli (özneleşme) bir bakış içerisinde sürekli devinmekte ve birbirlerine döndürülebilmektedirler. Fantazmalar onların birbirlerine döndürülebilirliklerinin ya da birbiri yerine ikame edilebilirliklerinin dilsel bir ifadesidir. Böylelikle aşkın bir yasadan doğru kesin keskin kötü olduğu düşünülen şeydeki iyilik, peşinen yanlış olduğu düşünülen şeydeki doğruluk, tahakkümle özdeşleştirilen bir tutumdaki güçsüzlük fark edilmiş olunur.

Foucault bu düşünceden hareket ederek iki kavramın anlamını dönüştürür; bunlar, köken anlamında “arkhe” ve büyük “İktidar”dır (Revel, 2006: 81). Eğer şeylerin birbirine dönüşebilirliklerinin imkânı var ise hiçbir sonuç nihai, hiçbir varlık mutlak olamaz. Bu anlamda “köken” ve “iktidar”lara düşüncenin ışığı vurulmalıdır. Platon’daki sınamanın hizmet etmesi gereken şey de benzer olarak büyük hakikatlerin ve kendinden menkul tözlerin elenmesinden başka bir şey değildir. Onun bundan başka bir anlamı bulunmamaktadır.

Foucault’nun *HC*’de üzerinde durduğu Diyojen’in para örneği böyledir; paranın ifade ettiği, üzerine yüklenmiş, maddesinde kodlanmış ya da onu oluşturan, ona form veren bir anlam vardır; Diyojen ise paranın anlamını dönüştürür (Foucault, 2018: 197). Onu kendisinden farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıma sokar. Genel ahlak koduyla kendisi arasında farklı ve kendisine özel bir bağlanma tarzı yaratır. Burada kalpazanlık gibi adi bir suç tanımından başka bir şey, varlığın ve ona yüklenen değer anlamının dönüştürülmesi ile ilgili son derece yaratıcı bir faaliyet, bir tutum söz konusudur. Atina siyasal rejimi için Sokratik doğruyu söyleme tutumunun benzer bir “keşfi” söz konusudur. Burada ahlaken doğru olarak görülen şeyi söylemekten daha temel olan bir şey varsa o da -Sokrates’le beraber- doğruyu söylemenin üslubunun değişip dönüşmesidir. Burada bilgisel herhangi bir rejime uymak ya da ona yanıt vermekten çok daha derin bir mesele, ruha içkin bir yaratı söz konusudur. Şimdi bu yüzden Foucault anlamı numen’in çekirdeğine hapsetmek yerine, onun şeylerin ve kelimelerin sınırında gezinmesine müsaade edilmesi gerektiğini belirtir (Foucault, 2011b: 210). Ancak bu şekilde kendinden menkul bilgi, varlık ve değer hiyerarşilerinden kaçınılmış olunur. Bir fantazma felsefesi her şeyden önce bununla ilişkilidir. O bilgileri ve var olanları verili ve aşkın biçimler olarak almayarak yaşama içkin bir oyunun oynanmasına hizmet eder.

1.1.2. Sorunsallaştırma ve İdea

Günümüzde Platon’un “idea” ve Foucault’nun “sorunsallaştırma” kavramını bir arada okumanın avantajı, bunun, Platon’un idealarını Hristiyan öte dünyasından, orada bulunduğu inanılan aşkın varlıklardan ayırmaya izin veriyor olmasıdır. Çünkü idea kavramsallaştırması, Platon’da, tanrısal varlığın ya da kötünün/şeytanın

tanınmasından ziyade ruhun fantazma metafiziğiyle ilişkilidir. İdealar, Platon'un iyi şeyleri kötü şeylerden, hakiki olanları yanılsamalı olanlardan ayırmasına hizmet eden felsefi aracı, tavrı ve fantazmasıdır. Foucault bu noktada *Theatrum Philosophicum*'da, Platoncu ideanın bugün bizim için ifade ettiği klasik varlıkbilimsel anlamdan ziyade onun Platoncu felsefedeki kullanımı ve işlevine dikkat çekmektedir (2011a, s. 204-205). Ona göre Platon'un ideayı kullanmasında - Hristiyanlar ve modernlerde söz konusu olduğu üzere- madde ve formun ayrıştırılması ya da birbirine uyuşturulması çabasıdır. Burada ideanın varlığından oluşunun sorunsallaştırılması çabası söz konusudur. Burada ideanın varlığından ziyade kullanım ve işlevine dikkat çekilmelidir. Bundan ötürüdür ki Foucault Platon'daki ideanın tek varoluş kipinin sorunsal ya da problematik olduğunu ifade edecektir (Foucault, 2011b: 219). İdea, temelde bir sorunsallaştırma çabası olarak görülmelidir. Platoncu anlamda bir sinama ya da fantazma ileriletildiği ve doyum noktasına ulaştığı her durumda onun kendisi idea ya da sorunsal olarak varlık kazanmaktadır. Platon'da idea nasıl ki maddi-bozulur dünyadaki varlığın teminatını oluşturuyorsa Foucaultcu anlamda sorunsallaştırma faaliyeti de varlığın varlığının mümkün olma koşulunu sağlar.

Foucault bir söyleşisinde *Deliliğin Tarihi*'nden beri yapmış olduğu tüm çalışmalara rengini veren kavramın "sorunsallaştırma" olduğunu dile getirir (Foucault, 2014b: 85). Foucault için deliliğin önemi ilkin onun "her şeyde her şeyi görme" tutumu iken ikincileyin deliliğin tarihsel ve bilgisel olarak mutlak bir sessizliğe işaret ediyor olmasıdır. Her şeyin karşıtıyla var olduğunu gören zihin artık mutlak olarak susar. Bu sebepten Foucault idea ile ilgili soruşturmasına deliliğe atfedilen bu suskunluktan başlamış görünmektedir. Aynı şekilde Revel hayatının son iki yılında Foucault'nun bu kavrama giderek daha çok yöneldiğini ve ona belirli bir değer atfettiğinin altını çizer (Revel, 2012: 108). Sorunsal kavramı ilk kez 49' yılında Bachelard tarafından *Rasyonalist Bağlanma*'da ortaya atılır. Bu tanıma göre sorunsal bir bilim çerçevesinde oluşum halinde gelişir; o hiçbir zaman düşünsel ve kavramaya ilişkin bir boşluktan doğmamaktadır (Merguior, 1986: 52). Bachelard için bilim insanları "kanıt işçileri"dir, hakikatin soruşturulması ise başka bir alana, felsefenin alanına girmektedir. Böylelikle daha ziyade ruhani bir talebe yanıt vermesi beklenen sinama kavramının aksine idea ya da sorunsallaştırmanın felsefi bir ihtiyaca

yanıt verdiği görülür. Foucault sorunsallaştırma kavramını bu temel üzerinden alıp kullanır, ancak ona Bachelard'da henüz bulunmayan etik ve politik daha geniş bir bağlam kazandırmayı da ihmal etmez (Foucault, 2014b: 86; Revel, 2012: 9). Ölümünden önce gerçekleştirdiği söyleşide (*Hakikat Kaygısı*, Mayıs 84') Foucault'da sorunsallaştırma kavramı giderek berraklaşacaktır:

“Sorunsallaştırma ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde ister bilimsel bilgi isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.” (Foucault, 2014b: 86; Revel, 2012: 9)

Revel için Foucault'daki sorunsallaştırma kavramı “fazla önemsememe oyunu” oynamaya hizmet etmektedir. Bir şeyi sorunsallaştırmak demek “yargı” vermeden yaşama alıştırması yapmak demektir. Öte taraftan sorunsallaştırma bu yolda verilen yargıların ise küçük ve geçici olduklarının her an kendine hatırlatılmasıyla mümkün hale gelir. Burada yargı doğasında bir nesneyi belirlemek ya da onu işaretlemek anlamına gelmez. Sorunsallaştıran türde yargı hiçliğin tanınması da değildir. Foucault, daha erken bir döneminde, *Kelimeler ve Şeyler*'de bu kavrama açıklık getirmeye çalışır. Bu tanıma göre bir sorunsallaştırmada “her girişim deniz kıyısında kum üzerine çizilmiş bir yüz gibi aynı şekilde onun ortadan siliniş olanağını göz önüne almaktan ibaret” olacaktır (Foucault, 2015b: 539; Revel, 2012: 15). Bu öte yandan inişi ve çıkışıyla yaşamın en yüksek duygusu, en genel paradoksun anlaşılması gibi bir şeye tekabül eder. Bu noktada Foucault'ya göre bir düşünce tarihinin ve düşünce tarihçisinin işi şöyle tanımlanacaktır: “Çeşitli çözümlerin kökeninde onları mümkün kılan genel sorunsallaştırma biçimini; ya da bir pratiğin güçlük ve engellerinin çeşitli pratik çözümler önerilmesini sağlayan genel bir soruna dönüşmesini neyin sağladığını ortaya çıkarmak” (Foucault, 2014b: 287).

Foucault düşünce sistemleri tarihçisi olarak kendi işinin, insanların kendilerini belirli ahlaki kod ve ilkelerden hareketle nasıl sorunsallaştırdıklarını, belirli öznellik biçimleri altında nasıl ve hangi yollarla kendi varlıklarını konumlandıklarını sorgulamak ve açığa çıkarmak olduğunu belirtir. İnsan ahlaki diyebileceğimiz yaşantı deneyi içinde kendini hem düşünen hem de düşünülen olarak eşgüdümle ortaya koyar. Bunu yaparken çeşitli sorunsallaştırma biçimlerinden ve

kendilik pratiklerden yararlanır. Çözümlemesi gereken şey, insanın hangi pratiklerden doğru, ne tip bir sorunsallaştırmanın altında ve belirli bir anda, bir kendilik pratiğinin altına kendini yerleştiriyor ve bunu kendisi açısından bilinir kılıyor olduğudur. Bu sadece bir varlığın işaretlenmesi değil aynı zamanda varlığa ilişkin bir tutumun -kendilik pratiğinin- ortaya koyulması sorununu bildirir. O halde diyebiliriz ki ne kendiliğin sınanması ne de onun bilinmesi faaliyeti kapsamında yapılan bu etkinlik, buna sorunsallaştırma diyelim, öznedeki gerçeği ya da bir özü keşfetmek amacıyla değildir. Foucault'ya göre bu bir keşif değil, “gerçeği ortaya koyma” sorunu bildirir. Düşünceye dair bir sorun aynı zamanda eyleme, davranışlara, tutumlara dair bir sorundur. Gerçek yalnızca kendisinin izlenilmesiyle yetinmeyip ortaya koyulmayı arzular. Yoksa gerçek geldiğinde ruh dağılıp gidecektir.

Dolayısıyla Foucault için bir sorunsallaştırma sorunları tercüme etmek ve onları dışa vurmaktan farklı bir anlama da gelecektir (Foucault, 2014b: 287). Kendiliğin ya da bağlı bulunulan öznellik biçiminin sorunsallaştırılması öncelikle onun kendisine dair bir dönüşüme hizmet eder. Foucault'da sorunsallaştırma kavramını son derece pratik bir amacı vardır; sorunsallaştırma şeylerin ve kişilerin dönüşebilirliğini amaçlar ve buna hizmet eder (Foucault, 2014b: 15). Bu noktada bir sorunsallaştırma tarzı, yalnızca düşünce tarihinin bir idesi değildir; aynı zamanda kendiliğin dönüşümüne hizmet eden bir pratik yapmak anlamına da gelir. Bu aynı zamanda Platoncu idea ve Foucaultcu sorunsallaştırma arasındaki farkı açığa çıkarır. Platon ideadan söz ederken duyum-deneyim düzeyinde kalmayarak bizzat bu duyum ve deneyimi mümkün kılmış olan şeye vurgu yapar. Foucault ise sorunsallaştırma kavramıyla şu ya da bu deneyimi mümkün kılan şeye vurgu yapmakla beraber, şimdi ayrıca Platonik ideaya ek olarak, onun aşılmasını teşvik eder. Böylelikle Foucault'nun sorunsallaştırma tarifinin Platon'un idealarına bir dinamizm getirdiği görülür. İdea problematik olarak düşünüldüğü taktirde onun yalnızca kutsal ve dokunulmaz biçimleri ifade etmediği aksine var olanları var olmak bakımından soruşturma tavrının sözel bir ifadesi olduğu görülür.

Foucault *CT*'nin bir bütün olarak ahlaki bir sorunsallaştırma denemesi olduğunu ifade eder (Foucault, 2014b: 205). Burada Foucault Nietzscheci temeller üzerinden yola çıkarak öncelikle bir davranış kuralı ile bu kurala göre ölçülebilen bir

davranışı birbirinden ayırmaktadır. Foucault günümüzde ahlaka yeniden yer açmak için bu iki unsur arasındaki bağlantının ahlaki bir sorunsallaştırma planı içinde sanıldığı gibi zorunlu değil olumsal olduğunun hatırlatılmasıyla işe başlar. Örneğin Vernant Yunanlıların demokrasinin, bir aşamada, savaştan dönen muzaffer askerlere ödül vermeyi reddettiğini ifade eder (Vernant, 2013: 60). Çünkü bu ödül belli bir andan sonra her yurttaşın katılması gereken siteyi savunmak görevini kalabalıkların gözünde az sayıdaki seçkinin işi olarak göstermiştir. Daha önce normal olan ödüllendirme davranışı şimdi -demokraside- normun dışına çıkmış ve marjinalleşmiştir. Ahlaki bir davranışı sorunsallaştırmak bu anlamda ona doğru veya yanlış demekten başka bir şeydir; aksine sorunsallaştırma/idealar davranışların mümkün olduğu toprağı kişiye gösterirler. Başarıyı ödüllendirmek aristokratik bir ruhun ideasına aittir; oysa başarı ve başarısızlığı, hakiki söz ile yalanı kaynaştırmak demokratik bir ruhun ideasına aittir. Burada ideanın varoluşu kendinde-otantik varlığı imlemez; ancak onun hangi unsurlardan doğru kurulduğu ya da çözüldüğü hakkında bir fikir verir. Bu bakımdan idea kavramsallaştırmasının Platon'un felsefi fantazması olduğunu görmek gerekir. Ahlaki bir sorunsallaştırma ise Foucault için davranış kuralını, ideayı verir. Foucault bunu yaparken apriori, transandantal, psikanalitik ya da empirik; evrensel bir özne teorisine başvurmak yerine onun hangi sorular yoluyla kurulduğunu ve çözüldüğünü anlamaya çalışır.

Guitting Foucault'nun norm ve sapkınlık kavram çiftine benzer bir biçimde sorunsallaştırma ve marjinalleştirme kavram çiftine başvurduğunu ifade edip onun marjinallerin incelemesinden sorunsallaştırılanların incelemesine geçtiğini ileri sürmektedir (Guitting, 2010: 150). Ancak bu görüş oldukça risklidir. Çünkü sorunsallaştırma Foucault'da hiçbir zaman bir norm olarak tanımlanmaz. Norm ve sorunsal farklı şeylerdir. Foucault norm-dışına, onda bir meşruluk ve doğruluk keşfettiği için değil, norm-dışı olarak kabul edilende mevcut normun kendisini anlaşılır kılabilecek içerikler olduğunu fark ettiği için başvurur; *Deliliğin Tarihi*'nden beri norm-dışı normun anlaşılması, serimlenmesi ve ondan çıkılması için belli bir imkân ve anlam taşıdığı işin vurgulanır, yoksa onun kendinde selameti garanti altına alan kökensel olarak iyi/doğru ve tanrısal bir anlamı bulunmaz. Bu aynı zamanda diyalektikten de çıkış anlamına gelebilecek bir şeyi doğurur. Oysa buna karşın Guitting'in marjinalleri ve sorunsallaştırılanları, birbirleri arasında ve karşılıklı

kendinden menkul bir ilişkiye sahiplermiş gibi görünür, hakikat oyunları içinde kısmen de olsa bu da mümkündür. Ancak Foucault'daki amaç bütünü farklıdır. O mevcut normun dışının sorunsallaştırılması yoluyla mevcut normdan çıkılmasını ve onun başka bir şeye dönüşümünü hedefler, yoksa elde bir mevcut normun norm-dışı ilan edilmesini ya da marjinalin yeni bir norm olarak ortaya koyulmasını değil. Böylelikle Foucault'da sorunsallaştırma kavramının salt “yasanın/hakikatin tanınması” ile değil aynı zamanda hakiki olacak bir yaşamın etkin alıştırmalarının yapılmasıyla ilişkisinin doğrudan olduğu görülecektir.

Bu doğrultuda Foucault CT'de ahlaki bir sorunsallaştırmanın üç ayrı tarzını tanımlar. Bunlardan ilki ahlaki, bir “yasa” sistemi yoluyla oluşturan söylem ve pratiklerdir. Kısmen bunun karşısındaymış gibi görünen, fakat onun empirik simetriğini teşkil eden “baskı” bakış açısına dayalı sorunsallaştırma da bunun çok ötesine geçemez. Oysa Foucault burada, cinsellik üzerine oluşturulan epistemeyi sorunsallaştırmak için, iktidar kavramının, baskı ya da yasa kavramlarından çok daha kilit önemde olduğunun altını çizmektedir (Foucault, 2010: 71). Foucault'nun CT'de başvurduğu yöntem ahlaki bir korku, ilahi ya da dünyevi bir yasağın tanınması, kendinden menkul yasa ya da değerlerin tasnifi olarak almak yerine onu kişinin pozitif iktidarı ve kendilik pratikleri boyunca çözümlemeyi denemektir. Çünkü ona göre bir eylemin ahlaksal olarak adlandırılabilmesi için öncelikle bir kurala, bir yasaya, bir değere uygun bir edime ya da edimler bütününe indirgenmesi şart değildir (Foucault, 2010: 140). Ebetteki her ahlaki davranış bir norm ile, bir yasa ile ilişki içindedir. Ancak bu normun mutlaklaştırıldığı her durumda değer yaratan ahlaki eylem kaybolma riskiyle yüz yüze kalacaktır. Nitekim demokraside eşit söz hakkı mutlaklaştırıldığı takdirde benzer bir sorun baş gösterecektir. Bu yüzden Foucault ahlaki eylemin yasa ve bilgilerden farklı bir unsurla daha, kişinin kendisiyle bir ilişkisini de içermesi gerektiğini belirtir. Bu yalnızca bir “kendilik bilinci” üzerinden tanımlanamaz, aynı zamanda kendiliğin ahlaki özne olarak oluşturulması düşüncesi ve pratiğini de kapsar (Foucault, 2010: 140).

Bu noktada Platon'daki ideaların yalnızca Hristiyanlıkta mevcut bulunduğu gibi doğadaki tözlerin işaretlenmesi çabasından, dünyevi ve ilahi yasalardan, onlara uymaya iten tutumlardan farklı bir amaca seferber edildikleri fark edilir. Buradan da açıkça anlaşılmaktadır ki *kendine özen göstermenin* baskın olduğu bir ahlaki biçim

arayışında idealar İbrahimi dinin gökteki melekleri gibi varlık göstermezler. Onlar Homeros'un tanrıları da değildirler. Son olarak idealara biz modernlerin anladığı anlamda saf aklın ideleri, kavramlar olarak da bakılamaz. Söz alabilmek, kendi ve diğerlerine kendi hesabını verebilmek için kişi, gerçek varlıklar dünyasının bilgisine sahip olmalıdır. Bunun yegâne yolu kendi ruhunu sorunsallaştırmak, onun ideasıyla giderek daha yoğun ve derin bir ilişki halinde olmaktır. Bu açıdan ruh temelde bir idea olmamakla beraber, en genel düzeyde yaşam denen paradoksa yerleşmek suretiyle onun kendi ideasıyla bir bağ kurulması beklenir. Platon'da ruhun kendi kendisini sorunsallaştırması, ona bir biçim vermesinden bağımsız ilksel ve aşkın bir "ruh ideası" bulunmamaktadır. Bu açıdan Platon "ruhsuz şeylerde herhangi bir biçimde sözü edilmeye değer iyi ya da kötü hiçbir şey bulunmaz" (7. *Mektup* 335a) diyecektir. Bu başka bir açıdan yalnızca ruhlu şeylerin bir ideası olabileceği anlamına gelmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

RUH SORUSU

2.1. RUH SORUSU

Platon ruhtan konuşacağı zaman çoğu zaman mitosa ve analogilere başvurur. Bu önemlidir, zira Platon'un ruh tanımında bugün anladığımız rasyonalitenin bir kipinden kaçan ve hatta kaçması gereken bir şeyler vardır. Arslan da benzer olarak, Platon'un, ruhtan bahsederken açıklamalara değil, bundan daha ziyade temsil ya da benzeyişlere başvurduğunu öne sürer (Arslan, 2008: 361 ve *Phaidon*). Bununla beraber bu durumu soruşturmanın bir aczi olarak değil de onun yararına gelişen bir durum olarak alabilmeliyiz. Platon'da ruh, kendisi değişir-bozular yaşamın içinde olmakla beraber, değişir-bozular şeylerden başka bir gerçekliğe işaret ediyor gibi görünmektedir. Bunun olağan bir sebebi vardır, ruh bir sabitlik ilkesi olmakla beraber, onun kendisi değişen dönüşen şeylerin ilkesidir. Bu Platon'da ruhun anlaşılmasına ilişkin en genel paradoksu meydana getirir. Seneca (Sokrates'i kastederek) “evinden çıkardığı çehreyi evine geri getirmekten vazgeçer mi sandınız?” diye sorar (Seneca 2015: 105). Fakat kişi aynı sebepten ötürü evinden çıkardığı çehreyi evine geri getirmek zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Bu bakımdan paradoksun tespitiyle yetinilmemeli; her seferinde daha küçük iradeler ve ruha ilişkin imkanlar alanı işaretlenerek ilerlenmelidir.

Platon'da ruha ait birbirinden farklı birçok değinme bulunabilir. *Devlet*'te Platon'un geleneksel okumasına kaynak teşkil eden “ruhun kısımları” (*Devlet* 443d-e) analogisi geliştirilir. *Phaidros*'ta bu görüş basit ve bileşik tözler (*Phaidros* 246) ayrımıyla desteklenir. Yine ruh hakkındaki “sonlu, sonsuz”, “ölümlü, ölümsüz”, “biraradalık, ayrılık”, “öncelik-sonralık” tartışmasının *Phaidros*'tan *Timaios*'a kadar geniş bir evrimi işaretlenebilir. *Şölen*, *Phaidon* ve *Savunma*'da ruh “daimon” ile ilişkilendirilir. *Phaidon*'da ruh “görünenler” ve “görünmeyenler” (*Phaidon* 79a-b) şeklindeki ayrımla açıklanmaya çalışılırken *Yasalar*'da onun akıl (nous) ile olan ilişkisi vurgulanır (*Yasalar* 897e). Platon'da ruha dair bulunan tüm bu değinme ve ayrımların mükemmelen tartışma ve tarihlendirmesi yapılabilir. Ancak bu tezimizin konusu dışındadır. Esas sorun başka bir yerde aranmalıdır; Platon'da ruha dair

birbiriyle açıkça çelişiyor gibi görünen birçok değinme söz konusudur. Örneğin ruh *Phaidon*'da görünmez ve sabit bir şey olarak sunulurken *Yasalar*'da onun aynı zamanda hareketli (*Yasalar* 895a-896a) bir şey olduğundan söz edilir. Kant'ın metafiziğin kendisiyle ilintilendirdiği ya da ya da saf aklın kullanımına (antinomiler) dair olduğunu saptadığı bu problemin bir de pratik bir veçhesinin bulunduğu işaretlenmelidir.

Hadot, Platon ve diğer antik yazarların metinlerinde sık sık rastlanan bu tür tutarsızlıkları açıklamak noktasında onların bu metinler vasıtasıyla ruhani bir alıştırma içinde bulundukları tezini öne sürer. Antik yazarın metnindeki tutarsızlığın sebebi, onun yazı faaliyetine biz modernler gibi uzmanlık gerektiren bir iş ya da akademik bir faaliyet olarak bakmamış olmasıdır. Aksine Platon 7. *Mektup*'ta (343a) “felsefe kelimelerle yapılmaz” der. Copleston Platon'un ilgisinin dar eleştirel ya da akademik bir ilgi olmadığını, onun temelde ruha özen gösterme ile ilgili olduğunu belirtir (Copleston, 2013: 42). Buna karşın modernitede biz yazı faaliyetinden (akademik, bürokratik, pedagojik kurumlar içindeki yazı pratikleri vb.) ruha özen ya da ruhani bir alıştırmayı anlamak yerine onda bir sistematiklik, düzgün argümantasyon, biçimsel kurallara uygunluk, belirli bir işlevi yerine getirmekteki yeterlik vb. şeyleri anlarız. Bu onun bir doktrin ya da “teorik bir faaliyet” olacak bir yanına gönderme yapar. Oysa Foucault incelediği antikçağ ve Helenistik boyunca yazılmış ahlaki metinlerin ilgilerinin gündelik pratiğe yönelik olduğunu ifade eder. Ona göre bu metinlerin kendileri de okunmak, ezberlenmek, üzerinde düşünmek, kullanılmak, denenmek için yazılmıştır (Foucault, 2010: 129). Hadot “teorik sunum”un, doğada bir kesinliği saptamanın ötesinde belli bir ruhani alıştırma değeri olduğunun altını çizer (Hadot, 2015: 134). Şimdi bunlar göz önünde bulundurulmak suretiyle Platoncu düşünce stratejisinin belli kavramları incelenmelidir.

Platon'da ruh söz konusu olduğunda en sık başvuru tema mağara alegorisi çerçevesinde ele alınan “dönüş” temasıdır. Mağara alegorisinde metafizik bir vaat gündelik olanla bir arada bulunur. Williams bu durumun Platon için bir müphemlik yarattığını ileri sürer (Williams, 2006: 182-183). Foucault ise kendine özen göstermek tematiğine yaptığı vurgu ile ruhun tözsel bir algısından kaçınmak suretiyle bu müphemliği aşmaya çalışır. Ona göre kendisine özen gösteren kişide metafizik vaat ile gündelik olan çelişmemekte fakat onlar eş zamanlı deneyimlenmektedir.

Foucault'ya göre bunun bir yanı ruhun kendi *ideasını* düşünmesi iken diğer yanı bu ruhun etkinlik olarak yöneltilmesi olacaktır. Böylelikle “demokratik” bir ruhun yerini “tiranca” bir ruh, onun yerini adaletli başka bir ruh alacaktır. Oysa Badiou'ya göre Platon'daki mağaraya dönüş bir “zorlama” edimidir. Ona göre kişiler, mağaraya dönüş yoluyla, yeni hakikatten hareketle ortak bilginin dönüşümünü zorlarlar. Fakat bu mutluluk uğrunda yapılması gereken bir tercih ile ilintilenmiştir. Badiou için mutluluğun bedeli bu riskin göze alınmış olmasıdır (Badiou, 2015: 72). Hadot ise benzer bir temelden Platon'daki dönmenin sosyoloji ve topluluğa içkin dinamiklerinin altını çizmektedir (Hadot, 2012: 196). Dönüş hem tek tek kişilerin ruhlarında hem de sosyo-politik ve siyasi bir gerçeklik içinde daima tecrübe edilir. Bizce Platon'daki mağara alegorisi adalet kavramı ile yoğun ilişki içindedir. Dünya verdiğini alır, aldığını verir. Dünya kimseye ötekine verdiğinden daha derin bir acı ve talihsizlik vermemektedir. Deleuze Foucault'nun düşüncesinin bir imgesi hakkında şunu söyler: “Foucault'nun bir formülüne göre, ‘tehlikeli bir edim’, öncelikle kendi üzerimizde uyguladığımız bir şiddet halini alır.” (Deleuze, 2013a: 113; ayr. krş. Seneca, 2015: 47). *İdea*, davranış kuralı, kendilik ve diğerlerinin ayrılmadığı bu sınırdadır.

Bu noktada Foucault dönüşün bir imgesi için çok kadim bir örneğe, topaç örneğine başvurmaktadır (Foucault, 2015a: 178). Topaç dışsal bir hareketin çekişi ve itişiyi kendi içinde dönen şeydir. Öte yandan topaç kendi etrafında dönerek, farklı yönlerde ve çevresindeki farklı unsurlara arka arkaya farklı yüzler gösterir. Son olarak topaç görünüşte hareketsizdir; o dönüşünü bu hareketsizlik içinde sürdürür. Burada mükemmelen bir hareket-sükûnet bağıntısı vardır. Hareketsiz bir görünümün arkasında hareket ve yer değiştirme; hareket ve yer değiştirmenin arkasında hareketsizlik vardır. Topaç da bu aynı anda var olur. Platon *Devlet*'te (436e) onun bu imgesine başvurur. Platon'da topaç imgesinin önemi onun ruhaniliğin büyük bir teması üzerinde konumlanmasından ileri gelir. Bu kimi zaman aynının-dönüşü olarak kavranılır; diğer kimileri bunun farkın-dönüşü olduğunu ifade eder. Dönüşün bugünü hatırlamak için geçmişe; var olanları (onlardaki kısmiliği) aşmak için yarına bir dönüş olarak anlaşıldığı pasajlar işaretlenebilir. Foucault'ya göre kendine özen göstermenin vurgusu onun dönüşün kristalize olduğu bir “şimdi”yedir. Bu noktada o “*kairos*” ve “*hora*”yı birbirinden ayırır (Foucault, 2015a: 76). *Kairos*, eylemi, dikey

zaman içindeki noktaya referansla tanımlar; o eylemin bağlamını, koşullarını oluşturan zaman dilimidir. Buna karşın *hora* bir oyunun oynanmasıyla ilgili varoluş mevsimini belirtir. O *-kairos*'un aksine- yatay bir zamansallık içinde ifade edilir. Eylemin horası, kendiyle ilgilenilen bu zaman bakımından, gençlik ve yaşlılık artık birbirinin karşıtı olarak bulunmaz. Aksine onlar topacın iki yüzü gibi sürekli birbirine döndürülür.

Buna karşın Hristiyanlar ve modernler çizgisel zaman algılarıyla ve kopuşu oyuna sokan derin kuşkuları ile (daha önce Herakleitos'un ruhun kuruması ile örtük olarak kastettiği) Platon'daki dönüşün anlamını büyük oranda ıskalayıp deforme ederler. Böylelikle Platon'daki *epistrophe* şimdi *metanoia* olarak anlaşılmaya başlanacaktır (Foucault, 2015a: 183, 187-189). Hadot *epistrophe* ve *metanoia*'nın batı metafiziğinin iki büyük modeli olduğunu belirtir. Platoncu model olan *epistrophe*, ruhun kendi kökenine doğru çevrilişini, varlığın mükemmelliğe doğru çevrilişini imler. O bir anlamda uyanıştır, göz ışığa doğru çevrilir ve uyanılır. Foucault için bu kendiyle ilgilenilen an ya da anlar toplamına tekabül eder. *Metanoia* ise bundan farklı olarak zihnin altüst olması ve radikal bir yenilenmeyi içermektedir. Burada söz konusu olan kendinden vazgeçme karşılığında öznenin kendisi tarafından doğurtulmasıdır. Oysa Platon'daki dönüş, her ne kadar duyumsanır dünyadan dönme vurgusunu felsefesinde barındırsa da onun pişmanlık gibi bir çıktısı bulunmaz. *Metanoia*'dan antik Yunan ve Roma/Helenistik'te tamamen olumsuz bir anlamda söz edilmekle beraber Hristiyanlara gelindiğinde bu pişmanlığın, vicdan azabının ya da hatanın şimdi niteliği değişir; o "tövbe" olarak olumlu anlamlar kazanmaya başlar. Platon/Sokrates'teki "hata olabilecek bir şeyden sakınma" düşüncesinden Hristiyan "kötünün reddedilmesi"ne geçilmiştir. Bu ikisi temelden farklı dönüşlerdir. İlki gözü açarken ikincisi döndüğü şeye gözü kapatır.

Platon'da dönüş kadar önemli bir diğer tema "bakış" kavramıdır. Platon'da kendinin kendine döndürülmesi, bu hareket ya da bakış –ruhta- zaten var olan bir kuvvetin harekete geçirilmesi meselesi olarak ele alınır (*Devlet* 518c-d). Türkyılmaz döndürülmeden ziyade bu bakma etkinliğine vurgu yaparak Platon'daki bu bakışın Foucault'ya göre özel bir tutum ya da tavrı ifade ettiğinin altını çizmektedir (Türkyılmaz, 2015: 165). Bu anlaşılırdır; zira Platon'daki dönmenin iyiye dönmek, iyileşmek, tedavi olmak anlamı bir süre sonra Hristiyanlıkta tanrısal ışığa dönmek

vb. farklı anlamlara gelecektir. Bu noktada Platon'daki ruh tözsel bir biçim altında anlaşılmalı, belli değişmez niteliklerle donatılmaya başlayacaktır. Bakma ise henüz bir “mesafe” ve “farkındalık” olarak bakmadır. Onda bakan ve baktığı şeyin birbirine dönüşebilirliğinin imkânı her zaman açıktır. Bu bir konum ya da kimlik edinme sorunundan ziyade ruhun etkin bir faaliyetine açık olmakla ilintilidir. Öte yandan Platon'daki ruhun kendisine bakma hareketinin ya da onun kendisine döndürülmesi olayının bir muhakeme faaliyeti ile sınırlandırılmış olması meselesi henüz şüphelidir. Platon'daki ruhun kendisine dönüş hareketinin salt bir şeyin muhakemesine, hesaplanmasına ya da deneyimine indirgenemeyeceğini ifade eden görüşler de bulunabilir. Bu daha ziyade, bir bakma ya da bakış olacaktır (Haşlakoğlu, 2016: 44).

Bu görüşe göre fark etme ve fark edilme olarak farkediş, bu dönüşlü faaliyet, muhakeme, düşünme ya da bilince çıkarmaktan ayrı, fakat onları da içine alan bir katman olarak belirlemektedir. Bu nokta, Platon'da, Bergsoncu/Jankélévitchi türden sezgiciliğe ya da Kierkegaard/Nietzsche gibi yaşam düşünürlerine giden sapağı ya da çatallanmayı oluşturur. Tam da burada Stoacı dikkat temasına yakın bir ele alış da göze çarpar. Buna göre, şey ilk önce fark edilir. Peki, bu dikkat ya da farkediş, ruha dair bu veçhe, neden bu şekilde meydana gelir? Çünkü Foucault'ya göre “Ben” ya da “Kendi” anlamındaki ruh öncelikle dönüşlü bir zamirdir; ona göre “auto” (*heauto*) ifadesi, bir şeyin kendi kendisiyle olan ilişkisinin en azından biçimsel koşullarına gönderme yapar. Şimdi “Ben” olarak ele alındığında, buna indirgendiğinde ya da böyle tanımlandığında ruh, kendisinde, aynı zamanda kendini bulacağı yer olarak belirir ya da sunulur. Bu potansiyel olarak ruhun kendisiyle aşkın bir ilişki içinde bulunduğunu ya da bulunacağını haber verir. Buradan ruhun bir birlik ilkesi olduğu sonucu çıkar. Ruh ilk neden ya da birlik ilkesidir (Yasalar 896b). Ruh kendi kendisinin nedenidir (Yasalar 896d). Ruh kendisinde daima kendisini bulur.

Phaidon'da ise bundan farklı bir tanımla karşılaşırız; o –ruh- artık bir canlılık ilkesidir. Canlılığın canlılığının nedenidir (*Phaidon* 105d). Arslan, canlılık söz konusu olduğunda Platon ve günümüz dünyasındaki şemalaştırmanın farklılıklarına işaret etmektedir. Her ne kadar bugün canlılıktan *bios* anlaşılrsa da Platon'da bu *physis*'i de kapsamaktadır (Arslan, 2008: 363). Onda insan varlığı kadar gökcisimlerinin de bir ruhu bulunmaktadır. Bu ruhlar ya da çokluk dünyası Antik Yunan'da kendisine *logos* dediğimiz evrensel aklını yani Bir'i oluşturur. Böylece

Platon'un ruh sorusunu sorarken, bugünün terimleriyle konuşursak, canlı-cansız evrendeki çoğu şeyi düşündüğü görülmektedir. Hadot bu temel üzerinden - günümüzde uzmanlık gerektiren psikoloji, ahlak, ilahiyat, teoloji vb. bilimlerin ruhu ele aldığı tarzın aksine- Platon'da henüz *ethos* ve *physis*'in birbirinden ayrı ele alınmadığını, fakat bugün fiziğin konusu olarak düşündüğümüz ve tariflediğimiz pek çok konunun da onda etik meseleyle iç içe geçtiğini *Timaios*'taki tabloya yaptığı özel vurgu ile belirtir. Bu bakımdan ona göre ruhani alıştırma fiziki alıştırma değildir. Fakat bu görüş aynı zamanda kendiliğin tözü ve eylemin sorumluluğu arasında kurulan ilişki bakımından bir müphemliğe de sebebiyet verir. Nitekim bu modernitede Voltaire ile Leibniz arasındaki temel tartışmayı oluşturacaktır. Fakat diğer taraftan ahlaki eylemin fizik eylemden kesinkes ayrıştırılamayacak olması olgusu aynı zamanda modernitede -ahlaki ilkenin fizik ilkeden tümüyle ayrı olduğu yönlü- yanlış algıyı da bertaraf edecektir.

Şimdi eğer böyle anlaşılabilecek olursa Kant sonrası dünyada anlaşılan anlamıyla ahlaki düşüncenin (Değerler felsefesi vb.) Platon'un kastetmiş olduğu anlamın yalnızca çok küçük ve sınırlı bir unsuru olduğu açığa çıkar. Hem Hadot'daki "ruhani alışırmalar" teması hem de Foucault'daki "ruha özen göstermek" temasında ruhsal ve bedensel unsurların henüz Hristiyanlar ve modernlerde olduğu gibi birbirinden ayrılmış olmadıkları açıklıkla görülür. Platon, Epiküros, Philon ve Galenus'taki "tedavi olma"ya dair vurgular incelendiğinde bu tedavinin beden kadar ruhla da ilintili olduğu görülür. Bununla birlikte Aristoteles *Metafizik*'inde nesneye dair nelik sorusunu sormak suretiyle her ne kadar Platon'daki bu çizgiyi sekteye uğratmış gözükse de Seneca, Aurelius ve diğer bazı stoacıların temsil sorununa yaptıkları vurgu boyunca onların etik yaşam ve fiziksel deneyimi birbirinden ayırmama yoluna gitmiş oldukları da yine rahatlıkla görülebilir (Hadot, 2012: 123). Elbette Platon'un ruh görüşü temsil teorisine indirgenemez. Ancak yine de stoadaki temsil meselesi - Aristoteles ve orta çağ Hristiyanlığının teori ve bilgi tutumuna nazaran- Platon'daki ruhun kavranılışı ve sınanmasına daha yakın bir ele alış tarzını yansıtabilecektir. Aristoteles ve Hristiyanlar maddi olan ve tinsel olanı kesin sınırları içinde ayırır ve bu iki unsur Hristiyanlar'da olduğu gibi çoğu kez birbirine karşıtlığı içinde konumlandırılırlar. Fakat bu ayırım ve sınır, Platon'da, bilgilerden ziyade sınanmanın konusunu oluşturacaktır.

Platon monist midir, yoksa düalist midir? Monist ise hangi anlamda monisttir, yine düalist ise onun bu düalizmi hangi anlamdadır vb. şeklinde yürütülecek tartışma çok daha modern bir tartışma olmakla beraber bunun ucu açıktır. Arslan Platon'daki ruh ve bedenin daha çok bir karşıtlık çerçevesinde düşünüldüğünü ifade eder. Ona göre *Timaios*'ta bu çizgi yumuşatılmış fakat Aristoteles'te bulunduğunu varsaydığı gibi bir sempati ilişkisine kadar ilerletilmek suretiyle bir çözüme kavuşturulamamıştır (Arslan, 2008: 371). Yine Arslan *Phaidros*'daki istiridye metaforuna (250c) referansla burada ruh-beden karşıtlığına göndermede bulunan bir an'ın mevcut olduğunu düşünür (Arslan, 2008: 367). Kantçı esinleri bilinen Zeller ise Platon felsefesine genel karakterini veren şeyin bu düalizm olduğunu savlayacaktır (Zeller, 2017: 199). *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet* gibi orta dönem diyaloglarına bakıldığında bu görüşün haklılık payı da yok değildir. Fakat yine de bir olanağın açık olduğunu söylemekle bu olanağın bulunduğunu göstermenin farklı şeyler oldukları akılda bulundurulmak zorundadır. Bu bakımdan Foucault Platon'da geçiş ya da kopuş olarak anlaşılabilecek bir "öte dünya"nın kapısının ya da bu olanağın açık bırakıldığını kabul etmekle yetinecektir (bkz. *Phaidros* 274d "gözü en yukarıya yükseltmek" ifadesi). Nietzsche'ye geldiğimizde o gençlik ve erişkinlik eserleri arasında Sokrates'in imgesini, -karşıtlıktan farka, Apollon'cu zapt-u rapttan şen mizaca- tümüyle değiştirecektir. Bu hususta Bertram gibi yazarlar Nietzsche'nin yaşamını kat'eden çizginin onun Sokrates figürüyle girdiği hesaplaşma boyunca okunabileceğini belirtmektedirler (Bertram, 2009: 263).

Bu açıdan Nietzsche'nin filozofların silsilelerini düzenlerken ilginç bir biçimde Pre-Sokratikler ifadesi yerine Pre-Platonikler ifadesini kullandığı fark edilir. Burada kendisinden öncekiler ve sonrakiler arasındaki sınır ve kaynaştırma noktası olarak Platon değil Sokrates seçilecektir. Bunun önemli bir nedeni vardır; Ksenofanes, Aristofanes ve Platon gibi yazarların eserlerinden bilebildiğimiz kadarıyla Sokrates karakteri, kendisinden önceki doğa düşünürleriyle kendisinden sonra gelecek yaşam felsefesi okulları arasında bir kırılma, dönme ve geçişi haber verecektir. Bu hususta Nietzsche, Sokrates karakterinin Yunan düşünce geleneğinin zirvesini ve düşüş anını oluşturması gerektiğini düşünecektir (Nietzsche, 2015: 187). Şimdi Foucault'ya döndüğümüzde o Platon'un Pre-Sokratik felsefeden edindiği esinlerinin sentezini oluşturan bu son unsuruna -kadim Sokrates karakterine- felsefi

olarak talip olduğu görülecektir. Bu açıdan *Savunma*'da da ortaya çıkmış ve kaybolmuş bir figür olarak “*spermata*” ve “*nous*” kavramsallaştırmasıyla Pre-Sokratik felsefede Sokratik düşüncenin parlaklığına en çok yaklaşan figür Anaksagoras olacaktır. İlk yaşam filozofu olan Sokrates'te ise kendiliğe yönelik özenle bilgi teması etik bir modelde, bir ethos bilmesinde iç içe geçecektir. Burada kaygı ve bilgi, hakikat ve selamet, ruhanilik ve felsefe arasında hiçbir abartı gözlemlenmeyecektir.

Bu bakımdan Foucault ruhu Hristiyanlar ve modernlerde çokça referans verilmiş *Menon*, *Phaidros*, *Devlet*, *Phaidon* gibi diyaloglarda sözü edilen (bilgi, varlık, aşkınlık, tümeller vb.) temalar bakımından değil en özlü şekilde *Alkibiades* ve *Savunma*'da ortaya çıktığı haliyle Sokratik ahlaki tutum bakımından ele alma yoluna gidecektir. Bu noktada Foucault Helenistik'teki iki büyük Platon yorumcusunun - Proclus ve Olympiodorus'un- görüşlerine başvurmaktadır: “Sokratik doktrine Sokratik bir biçimde yaklaşmak gerekir” (Foucault, 2015a: 147-148). Felsefe tarihinde bir düşünce anlaşılacak isteniyorsa öncelikle onun izlediği yol kat'edilmelidir. Bu öte taraftan “Platon” ve “Platonculuk”un birbirinden ayrılması projesi olarak da okunabilir. Bunun için Platon'daki ruhun kavranılışının Hristiyanlık ve modernitedeki bir algısından ayrılması gerekmektedir. Bu noktada Hristiyanlar ve modernlerde söz konusu olduğu gibi tözsel-ruh tasarımlarından, ontolojik “Ben” tasavvurlarından kaçınılması lazım gelir. Çağımızda bu Platon'un felsefesinin anlaşılmasının önündeki en büyük engeli teşkil etmektedir.

2.1.1. Tözsel Ruh

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere ruh-beden, madde-form karşıtlığı felsefe ve ruhanilikte kadim bir temadır. Karşıtlık yönlü bu okuma biçimi modernlere gelinceye kadar tüm bir felsefe tarihimize damgasını vurur. Buradan (Spinoza ve Nietzsche bunun istisnası olmak kaydı ile) çeşitli ölçü ve tiplerde idealizmler ve materyalizmler türemektedir. Felsefe tarihindeki bu hareketliliğin sebebi, ruhu maddi-tinsel, etkin-pasif, canlı-cansız vb. kategoriler üzerinden ele almaya çalışan görüşlerdir. Platon *7.mektup*'ta bilgi, anlayış ve doğru görüşün varoluşunun sözcükler ya da cisimsel şekillerde değil ruhta olduğunu ifade eder (Platon, 1997: 26). Fakat ruh özü ararken

onun sayıp döktüğü ilk dört özellik onun özünü değil niteliğini verecektir (Platon, 1997: 26). Bu bakımdan şeyin özü denilen şey ile onun niteliklerini birbiri yerine ikame etmek; ruhu idealize etmek ya da onu tümüyle maddeye dair bir niteliğine indirgemek son derece aceleci bir tavır olacaktır. Bu Gnostik hareket ve Yeni-Platoncu'ların tavrıdır. Hristiyan aşkın “öz” bilgisi büyük oranda Plotinosçu “nous” kavrayışı üzerinden yükselecektir. Burada duyumsanır olan reddedilerek gerçek eni sonu tümüyle ideal yaşanan bir sürece indirgenecektir. Modernler ise bunun tam tersi bir istikametle ruhun düzenini değiştir-bozulur doğal şeylerin düzenine yerleştirerek ondaki tinsel ve ideal olan unsuru ıskalayacaklardır. Oysa her iki eğilim de Platon'daki “ölçü”nün üzerini karartmaktadır. Bu noktada Platon'un ruhsal ya da bedensel unsurların ve onlara dair niteliklerin belirlenmesi ya da tasnif edilmesi faaliyetinden ziyade alıştırma ve pratikler yoluyla onlar üzerinde ruha dair bir ölçünün hâkim kılınmasıyla ilgilendiği görülmektedir.

Platon'da ölçü ile ilgili derece bakımından birbirinden farklılaşan birçok sözcük bulunabilir. Bunların ilki “*phronesis*”tir; onun “akıl” ya da “basiret” olarak çevrileri mevcuttur. Fakat *phronesis* daha ziyade ölçme-biçme, mukayese etmeye ilişkin teorik bir unsur ya da akılsal bir kapasite olarak Platon'da belirir. “*Sophrosune*” ise bizzat ölçü demektir; burada fiziksel olan unsur ile ideal yaşanan bir süreç bağlantılandırılır. Fakat *sophrosune* şimdi *phronesis* kadar olmasa da hala teorik bir biçim altında duyumsanır ve uygulanır. Son olarak Platon'da ölçüyü imleyen sözcük “*enkrateia*”dır. *Enkrateia* “itidal”, “kendini tutma” ve hazları kullanmanın fiili alıştırmalarını yapmak anlamlarına gelir. Foucault'ya göre antik tüm yazarların metinlerinde bulunabilen *enkrateia*, kinikler ve Platon'da tümüyle pratik bir sorunu hedef alıp ruhun kendi davranış ve tutumlarını biçimlendirmesine yönelik bir çabayı bildirir. Foucault'ya göre doğru tutumları doğru zamanda ve mekânda sergilemek antiklerde *enkrateia*'yı gerektirecektir. Bu bakımdan Ksenofon'un Sokrates'ine dikkat çeken Foucault Sokrates'in burada *enkrateia*'dan hatırlanmaya değer bir haz duymayı sağlayan yegâne şey olarak söz ettiğini belirtir (Foucault, 2010: 162). Foucault *enkrateia* ile ilgili anıştırmaların Platon'da, Ksenofon'da ve Aristoteles'te kolaylıkla ve bolca bulunabileceğini ifade eder. Foucault'ya göre *phronesis* ve *sophrosune*'den farklı olarak *enkrateia* ifrat ve tefritin

yenilmesi/giderilmesi anlamında asetik/kinik bir çabayı gerektirecektir. Enkrateia ölçünün hem ruh hem beden üzerinde alıştırtmasının yapılması demektir.

Tüm bu tema şu yüzden önemlidir. Ruhta ölçü yalnızca ideal bir süreç bildirmez, aynı zamanda onun fiili pratiklerin yapılmasını gerektirir. Bu bir ruhun kendisine dair bilgisinin ona dışsal unsurlardan (şu ya da bu bilgilere ya da söyleme ilişkin belirlemelerden) değil kendi pratikleri boyunca edineceği bilgilerden oluştuğu anlamına gelir. Ancak çağımız dinleri ve felsefeleri büyük oranda bilginin hükümlerinin olumsuz etkileriyle ve doktrin, teknik ya da uzmanlık olarak deneyimlenen bilgilerin yaygın kullanımıyla karakterizedir. Bu yüzden bugün ruhu bilmek ruhta ölçüyü (*enkrateia*) esas alan kendilik pratiklerinin gerçekleştirilmesi yerine ruha ilişkin bilgilerin ezberlenmesi ve uygulaması şekline dönüştürülmüştür. Başka bir ifadeyle günümüzde ruh halen özü, aslı, normu, temeli arayıp bulmaya çalışan ruhani ya da felsefi bilgilerle birlikte ele alınmaktadır. Foucault'ya göre bu tip bir bilgi -yasa, öz ya da köken anlamında bilgi- düşünen ve eyleyen kişiye yarar sağlamaz (Foucault, 2011c: 170). Evrensel bilgilerden hareketle oluşturulan, otantik, tarih-dışı bir özne-ruh arayışı ancak epistemenin ve iktidar tertibatlarının çağcıl bir ürünü olabilir. Foucault'ya göre bu Platon'un ve antiklerin anladığı anlamda etkin ve fail olan ruh değil, söylemin ve bilgilerin bir unsuruna indirgenmiş ruhtur.

Bu sebeple Foucault ruhun bilgisinin özdeşlik formu içerisinde edinilemeyeceğini dile getirir. Ruhun böyle bir imgesi Platon'un daha ziyade Hristiyanlar ve modernlerdeki algısından kaynaklanan bir sapmayı meydana getirir. Oysa şeyin kendisi ya da özü denilen şey, içerikleri birbirine yaklaştırma, soyutlama, çözümleme, ayarlama ve uyarlamaktan ibarettir (Foucault, 2015b: 17). Modernlerin anladığı anlamda "kendi", "Ben" ya da "birey", Plotinos'ta tanrının kişiselleştirilmesi süreciyle başlamış, Hristiyanların tene dair sorunlar üzerinden çerçevesini çizdiği ruh söylemi ile devam ettirilmiş ve modern hukuk ve haklar teorisiyle zirvesine varmış bir söylem biçimine bağlı bir kavramsal çekirdek olarak anlaşılmalıdır. Oysa böyle bir "Ben" ya da "birey" asla yaşamamıştır. Bugün tüm bunlar kendiliğin deneyimlenmesinin ve bilinmesinin önündeki engellerdir. Bunun tersine Sokratik diyaloglarda Sokrates'in kendi varoluşunu diyalogdan ve soruşturmadan kaçırmadığı fakat ona zorbaca da dahil etmediği görülür. Bu tür bir kendilik pratiğinde söz konusu olan, öz anlamıyla anlaşılabilir bir hakikatin veya bireysel doğruluk

rejiminin karşıdaki tarafa dikte edilmesi değil; kendinin ve diğerlerinin içinde bulunduğu durumun hakikat pratikleri ve açık sözlülükle herkes için daha açık hale getirilmesidir. Bu ise salt aynılık ya da özdeşliğin deneyimine dair bir sorunu bildirmez. Fakat kendine zen göstermekle ilgili tümüyle başka bir sorunu bildirir.

Öte yandan Revel’e göre özdeşleştirilmek, iki açıdan ve çelişkili bir biçimde - nesne olarak ve söylem/pratiklerin nesneleştirilmiş öznesi olarak- nesneleştirilmektir (Revel, 2014: 10). Ona göre bilgide bir başkalık figürü olarak görülen şey -aynı’nın kendine ait bir şey olarak tanıyamadığı şey- yine de aynı’yla bağıntılı bir çeşitlenme, bir sapma, bir mesafe olarak tanımlanır. Bu Revel için modernlere has bir fenomendir (Revel, 2014: 10). Foucault’ya göre tam da bu sayede okullar kışlalara, kışlalar hapishanelere benzerken tüm bu yapı ve kurumlar yine de ayrı birimler olarak “tanınır”. Hristiyan temeller üzerinde yükselen modern batı düşüncesi felsefenin sistematik bir kolu üzerinden birbiriyle açık olarak çelişen iki düşünceye ev sahipliği yapar: “evrensellik” ve “bireysellik”. Bu sayede modernlerde bir şey hem evrenselligi içinde hem de bireyliği içinde eşgüdümle duyulur. Ancak bu bugün ruhuna dair bir bilgi edinmek isteyen kişinin mücadele etmesi gereken bir bilgidir; çünkü onun temelinde bilginin kapatıcı, benzeştirici ve sınırlandırıcı bir türü olan malumatlar ve şeylere dair bir bilgi bulunur. Foucault, bu hususta, en içsel, en otantik şey olarak düşündüğümüz ve deneyimlediğimiz bireysel kimliğin bile ruha dair bir bilgiden ziyade söylemler ve iktidar düzeneklerine dair bir bilgiden oluştuğunu ifade edecektir. Oysa bu kimliğin her zaman başka türlü olmasının imkânı vardır; bu asla öz-kimlik değildir.

Foucault Y ‘de “bundan böyle sürekli ve evrensel bir özne teorisinin saçma olduğunu” düşündüğünü belli bir açıklıkla ifade etmektedir (Foucault, 2015a: 389). Ona göre Platon’daki “Kendini Bil”in anlamı asla böyle bir bilgi değildir. Çünkü kişinin kendi ruhu üzerinde çalışma yapmasının olasılığını iptal ve ihlal eden bu tip tek benci evrenselleştirmeler yalnızca gereksiz değil aynı zamanda hatalıdır. Bu tip tek benci evrenselleştirmeler kendilikte işleme konulan bilginin biçimlerinin hep aynı olduğu yönlü bir yanılsama doğurur. Revel bu tutumuyla Foucault’nun, Descartes’tan Sartre’a tek-benci ve tarih-dışı bir öznenin köklü bir eleştirisini yapmaya yöneldiğini ifade eder (Revel, 2012: 101). Bunu yapmak için kuşkuculuğun gözleri her türden felsefenin, ruhaniliğin, antropolojinin üzerine düşürülmelidir.

Foucault, hükümrân, kurucu ve her yerde rastlanabilecek türde evrensel bir öznenin var olmadığına hakikatten inandığını, hatta bu fikre kuşku ve düşmanlık beslediğini ifade etmektedir (Foucault, 2014b: 266). O henüz 69’ da *Arkeoloji*’de şunu yazmaktadır:

“Sonuç olarak ifade etmenin çeşitli hallerini, rasyonalliğin saf temel iradesi olarak ya da sentezin ampirik işlevi olarak alınmış bir öznenin birliğine bağlamıyoruz. Ne özneyi ‘bilebiliriz’ ne de özne hakkındaki ‘bilgileri’” (Foucault, 2014a: 71).

Şimdi Foucault -ister felsefe ister ruhanilik boyunca ulaşılmış olsun- bu tür bir ruhtan ontolojik “Ben” ya da “tözsel-ruh” olarak söz etmektedir (Foucault, 2015a: 53; Foucault, 2014b: 234). Hristiyan’ın ruh tasarımı böyledir, modernler büyük oranda ruhu bu biçim altında deneyimler. Tüm bunlar günümüzde ruhun putlarıdır. Tözsel-ruh sabit, değişmez, evrensel yasa ya da bilgilerden doğru anlaşılan ruhtur; ancak onun kendi ruhuna ilişkin uyanıklık ve etkin faaliyeti, tam da edindiği bu bilgilerden ötürü sakatlanmaktadır. Oysa ruhun etkin faaliyeti öz, temel, yasa, doktrin ya da bunlara ait bilgilerden ziyade kendini tutma ve hazların kullanımı/yönetilmesi anlamında bir bilgi açığa çıkarır. Bu noktada Foucault “*mathesis*” anlamında bilgi ile “*askesis*” anlamında bilgiyi birbirinden ayıracaktır. *Mathesis*, dünya bilmesidir; o şeyler üzerinde birtakım kesinliklerin saptanabileceğini varsayarken bir dünya bilgisi kadar bir kendilik bilgisinin de mevcut olabileceği koşullara gönderme yapar. Oysa askesis bilmesi/kinik bilme bilimlerle ilgili değil daha çok kendilik ile ilgili bir bilme türüdür. Bu anlamda askesis bir alıştırma bilmesidir, kendilik bilgisidir, içkin bilmedir. Bu doğrultuda Foucault Platon’daki kendine özen göstermenin tümüyle asetik türde bir bilmeyi işleme koyduğunu düşünecektir. Fakat “Kendini Bil”de cisimleşen bilme artık *mathesis* türünde bir bilgiye referansla değer kazanacaktır. Burada genel problem İbrahimi gelenek ve modern felsefenin tümüyle *mathesis* türünde bir bilgiye vurgu yapıp onun altında bulunan kinik/asetik modeli ya görmezlikten gelmiş ya da reddetmiş olmasıdır. Oysa daha önce ifade ettiğimiz üzere Platon’da sorun, salt, tümellerin, aşkınlığın, tanrısal inayetin kanıtlanması sorunu değil aynı zamanda yaşama içkin bir oyunun oynanması, kendiliğin sınanması sorunudur.

Şimdi bu karışıklık büyük oranda, Platon’un kendisinden önceki farklı türden felsefelerin unsurlarını kendi felsefesinde barındırmasından ileri gelmektedir.

Nietzsche'ye göre kendisinden önceki doğa filozoflarının aksine Platon antik Yunan'da karma-filozof figürünün ilk örneği olacaktır (Nietzsche, 2018: 50, 85). Platon ilk kez kendinden önceki felsefelerin muhtelif sonuçlarını bir arada düşünme şansı bulmuş ve tüm bunları diyaloglarında işlemiştir (Zeller, 2017: 198). Platon'a göre ruh başlangıçta sahip olduğu saflık ve hakikate, girmeye zorlandığı bu dünyada, beden gibi değişir-bozular bir eşlikçi ile devam etmektedir. Platon'a göre değişir ve bozular şeylerden ruhu ayırmaya yönelik alıştırmalar ona eski saflığını ve hakikatini kazandıracak yegâne yolu sunacaktır. Bu doğrultuda Hadot Platoncu felsefenin başından sonuna bir ölüm alıştırması olduğunu ifade edecektir (Hadot, 2015: 154; Hadot, 2012: 80). O, Platon'un ölüm alıştırmasının kökenini Parmenides'in "iyi olan değişmez" sözüne kadar taşırken (Hadot, 2015: 209) Zeller buna Orfik-Pythagorik etkileri de ekleyecektir. Buna karşın bu ölüm alıştırmasının ölümü arzulamak gibi bir şey olmadığını aksine "ölmeyi öğrenmek" gibi bir şey olduğunu akılda bulundurmamak gerekmektedir. Fakat çağımızda ölüm fenomenine yüklenen anlam bakımından meseleyi bu minvalde ele almak halen Sokratik tutumun özünü kaçırmak riskini barındıracaktır.

Tam da bu noktada Sokrates "ölüm iyi mi kötü mi bilinmez; ama onur izlenebilir" (Savunma 24d) diyecektir. Bu ifadenin özgüllüğü şudur; ölüm iyi mi kötü mü bilinmez ama (en geniş anlamında ele alınmak suretiyle) onur izlenmiyorsa oyun biter! Bu bakımdan ölümün yaşayanlar için elde bir kötü bir şey olmadığı Sokratik ve Roma/Helenistik tezi, kutsallık ve öte dünyaya vurgu yapan Hristiyan teolojisinden ve sürekli yaşamın arttırımını hedefleyen modernizmin bir kolundan oldukça farklı bir perspektif sunacaktır. Bu konuda antik Yunandan stoacı filozoflara kadar bir süreklilik söz konusudur. Aurelius "ölüm doğaldır" der (Aurelius, 2016: 2.12). Ve ekler: "Dünyaya daha kısa veya daha uzun süre bakmayı umursamayan kimseyi ölüm bile korkutamaz" (Aurelius, 2016: 12.35). Bu bakımdan Foucault ölüm sorusunun Yunanlılar için ahlaki bir soru olmadığını ifade edecektir (Foucault, 2014b: 196). Onlar özel olarak bu tür meselelerle ilgilenmeyeceklerdir. Burada "bilgi ölümdür" şeklindeki "Platoncu" ve Hristiyan kabulden oldukça uzak bir kavrayış söz konusudur. Çünkü salt kendi gereceği bakımından düşünülen ölüm fenomeni, Sokrates'in kendisi üzerinde çalışma yapmasından onu men etmeyecek, o bu alanın dışında kalacaktır. Bu çizginin zirvesi Epiküros'ta bulunacaktır; o "Ölümden

korkmak bilge kişi için anlamsız, çünkü yaşadığımız sürece ölüm yoktur, ölüm geldiğinde ise artık biz yokuz” diyecektir.

Oysa orta çağda ruhun bilgisini elde edebilmek için korku elzemdır. İbni Arabi korkunun ruhta emin olmak için gerekli olduğunu savunur (Soysal, 2013: 85). Bu büyük oranda 1.yy’da Clemens ve ilk Hristiyanlarla başlayan bir çizginin devamıdır. Oysa Sokratik bilginin, ölümlü varlığın kendi ölümlülüğüne duyduğu korku olmadığı kesindir. Sokrates’te kısmi olarak dostluğun erdemine kaydırılan ve ihtimam şeklinde yaşanan korku, İbni Arabi’de ve Hristiyanlarda, giderek, kendi ruhunun hakikatinden emin olmak ve bir kesinlik duygusuna erişmek adına kişinin kendisinde –ve onun yüce ile olan ilişkisinde- konumlandırılmıştır. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa Platon’un gerçek bilgisi olan kendilik pratikleriyle örülen ölçülü bir ruhun unutulmasının ve kesinlik istencinin aşırı boyutlara varmasının bedeli, İbrahimi dinin mensupları için iman ve teslimiyet olmuştur. Teslimiyet bir taraftan şüpheyi tümünden iptal eder, fakat diğer taraftan onu çok daha derin ve kronik bir biçimde örgütler. Foucault’ya göre bu durum Hristiyanlar ve modernlerin “bilgi”sini benzeştiren unsur olacaktır. Öte taraftan Platon’un bilgisinin bu tip bir bilgiyle alakası olmadığı belirtilmelidir.

Platon’da ölüm ya da öte dünyaya dair sorunun düğüm ya da çözümü *Phaidon*’daki horoz bahsinde (118a) bulunur. Nietzsche, Foucault, Hadot, Jankélévitch vb. birçok düşünür bu temaya dair farklı çözümler geliştirir. Nietzsche erken dönem yazılarında (Şen Bilim vb.) ve derslerinin transkripsiyonlarında Sokrates’in ölmek istediğini ve tanrısal görevinin onurunu kanıtlamak için eline büyük bir fırsat geçmiş bulunduğunu belirtmektedir (Nietzsche, 2018: 342). Sokrates’in trajik bir imgesine dayanan bu okuma felsefede oldukça yaygın bir okumanın devamıdır. Oysa yaşam (ya da ölüm) yalnızca trajik değildir aynı zamanda drama ve komedyâ unsurlarını da barındırır. Bu bakımdan Bergson ölümün sakarlık barındıran bir otomatizmi andırdığı durumlarda gülünç bile olabileceğini ifade edecektir. Hadot ise bundan farklı olarak bu horoz bahsinde halen ironik bir unsurun bulunduğuna dikkat çekmektedir (Hadot, 2015: 177). Bu görüşe göre Sokrates ölüm anında dahi çok ince zihinlere hitap edecek bir oyunu oynamayı sürdürecektir. Bununla birlikte Hadot’ya göre Platon *Phaidon*’da yine de Sokrates’in ağzına Platoncu doktrinden bir parça koymak istemiştir ve Nietzsche ise yaşamın anlamı

hakkındaki kendi şüphesini Sokrates'in şüphesi gibi göstermek istemiştir (Hadot, 2015: 177). Oysa Sokrates'in genellikle basitçe insani bir yaşam sürdüğü bilinmektedir; bu tutumun ölüm anında değişmesi için hiçbir sebep bulunmamaktadır.

Öte yandan Arslan “yaşam bir hastalık” tezi kabul edilecek olursa, İbrahimi dinlerin verdiği açıklamaya benzer bir açıklamanın bile Platon'da bulunmadığını söylemektedir (Arslan, 2008: 368). O bu vesileyle haklı olarak şunu sormaktadır: O halde Platon'da ruh, bu dünyada neyin cezasını çekmektedir? (Arslan, 2008: 368). Kuşkusuz bu sadece felsefecilerin sorusu olmayıp Platon'daki “ruhun kısımları” analojisini büyük oranda öğretileştiren ve temelde ontolojik ruh görüşünden beslenen İslam ve Hristiyan teologlarının sormaktan kaçınamayacağı bir soru olacaktır. Çünkü bu tür bir soru tarzında vurgulanan, amaçlanan ruhu “kurtarmaya” yönelik temel ihtiyaç olacaktır. Oysa tam bu noktada Foucaultcu bir formülasyon hatırlatılmalıdır: O, bir şeylere basitçe doğru demeden de inanılmasının mümkün olduğunu söyleyecektir (Veyne, 2014: 45). Şimdi bu bakımdan Foucault *epimeleia* (özen gösterme), *psukhe* (ruh) ve *phronesis* (basiret, akıl) gibi tüm büyük temaların *Phaidon*'da horoz bahsine bağlandığını ifade etmekle birlikte Dumezil'in çözümünü makul bulacaktır (Foucault, 2018: 79). Foucault Dumezil'e referansla Sokrates'in yaşamın ölüm ile bağlarından çözüleceğini; ölüm ile tedavi edileceğini ya da yaşamının dengeye kavuşacağını ifade eden bir Budist olmadığını ifade edecektir (Foucault, 2018: 83).

Foucault'ya göre yaşamın ölüm ile bağlarından çözüleceğini bilmek Sokrates'in bilgisinin sınırının çok ötesinde kalacaktır. Fakat onun yaşam ve ölümle ilgili bir takım doğru kanaatlerinin olduğu da görülecektir. Bu bakımdan onun *Phaidon*'da “iyiler için hadeste korkulacak bir şey yoktur” tezini öne sürerken bunu daha derin bir kanaat ve hatta doğru bildiği bir kanaat olarak öne sürdüğü görülmektedir. Oysa “iyiler için hades iyi bir yerdir” demek apayrı bir ortaya koyuş biçimi olacaktır. Bu noktada yapılması gereken ilkin Platon'un Hristiyanlık sonrası bir yorumuyla Sokratik tutumu birbirinden ayırmaktır. Hristiyanlar ve İbrahimi dinin diğer mensupları *pathos*'u daha ilk seferde reddederek kendiliğin sınanması imkanını ortadan kaldırır. Oysa Sokratik tutum ilk seferde *pathos*'u reddetmek yerine onunla kendi yaşamını sağaltıcı bir ilişki içine yerleşerek, onun tedavisi noktasında

logos'a başvurarak başka türden bir teknoloji geliştirmektedir. Nitekim Foucault Sokrates sonrası felsefede ortaya çıkan kendini tutma (*enkrateia*, itidal) fenomeninin ayartmayı ortadan kaldırmaktan ziyade ona hâkim olmakla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Kendine özen göstermek (*epimeleia heautou*) bunun alıştırma ve ruhtan söz edeceklerinde antikler, Platon ve Aristoteles'in sıkça kullandığı bir kelime olan *khresis*lerin anlaşılması ile ilişkili olacaktır.

2.1.2. Kullanım ve Fayda

Foucault tüm bu kaygılardan hareketle ahlakın genel bir düşüncesi ile kişinin kendi yaşamını mükemmelleştirmesi anlamındaki ahlaki birbirinden ayıracaktır. O bu doğrultuda yine Platon'da mevcut bir başka kavrama başvuracaktır. Foucault ruhun *Phaidon*, *Phaidros* ve *Alkibiades* gibi diyaloglarda “*khrestai*” (kullanmak, faydalanmak) fiiliyle bir anıldığını ifade etmektedir. Ruhtan faydalanılır, onunla bir fayda elde edilir, onun kendisine bir fayda sağlaması beklenilir. Bu noktada *Alkibiades*'te kendine özen gösterme gerekliliği boyunca Sokrates'in Alkibiades'e temelde önerdiği, onun kendi ruhundan bir fayda sağlaması, ruhunun kendisine bir fayda sağlamasına izin vermesi gerektiğidir. Öte taraftan bu diyalogda Alkibiades, hazlarını düzgün kullanması, onlarda aşırıya kaçmaması, kendilik ve hazlarını kullanmanın doğru bir biçimini yaratması gereken kişi olarak belirir. Bu noktada Foucault'nun Platon okumasında *khrestai*'nin *epimeleia*'nın ilkesi, *epimeleia*'nın ise *khrestai*'nin çözümlemesi, onun pratikte uygulamaya konulmuş hali olduğunu görmek gerekir. Şimdi ruhtan faydalanmak teması Foucault'ya göre bizi antik Yunan'da çok köklü bir tutuma gönderecektir.

Platon'da ruhtan faydalanmak anlamında kullanılan *khresis/khrestai*'nin etimolojisine dair önerilerden birkaçı şunlardır: “kullanma, kullanım”, “ilişki, yakın görüşme, yakın ilişki”, “yazma tarzı, stil, üslup”, “(hitabette) başka yazardan alınmış örnekler veya yapılan alıntılar” (Çelgin, 2011: 721). Foucault ise *khresis*'in tanrılara tapınmak, onlardan faydalanmak, onlarla yapılması gerekeni yapmak kadar; bir attan faydalanmak, onu düzgün koşmak ya da insanın bir şeyi yapmak için kendi arzularından faydalandığı durumlara göndermede bulunduğunu ifade etmektedir

(Foucault, 2015a: 52; Foucault, 2018: 68). Foucault'ya göre burada dikkat edilmesi gereken, *khresis*'in "başvurmak" anlamında (kendi bilgilerine, diğerlerine, şiddete vb.) bir faydalanmak olmadığıdır (Foucault, 2015a: 52). Platon'da ortaya çıktığı haliyle kendisine özen göstermesi gereken kişi kendisine başvurmamaktadır; fakat onun ruhuna gösterdiği bu özen boyunca kendisini bir tekniğin altına yerleştirmesi, bir varoluş üslubu edinmesi ve kendisine işaret edecek bir pratik ve tutumun altında kendisini konumlandırması beklenmektedir. Kendisinden faydalanan kişi en temelde ruhundan onun kendisi olacak bir şeyi meydana getirmek, ona azami güzelliği ve parlaklığı vermek üzere faydalanmaktadır.

Fakat bu noktada Platon'un kastettiği anlamda faydanın neleri dışarıda bıraktığının altı özenle çizilmelidir. İlk bunun bir efendinin kölesinden elde etmeyi umduğu anlamda bir fayda olmadığı söylenmelidir. Kendi ruhundan bir fayda sağlamak isteyen, kendini yönetmek problemiyle yüz yüze bulunan kişi için onun kendisine bakışı efendinin kölesine bakışı olamaz. İkincileyin bu bir tüccarın malından elde etmeyi umduğu fayda da değildir. Son olarak bu faydaya Hristiyan'ın öte dünya ya da sonsuz yaşamda bulmayı umduğu bir şey olarak da bakılamaz. Foucault Antikler açısından söz konusu olanın ebedi yaşama ulaşmak olmadığını, çünkü bu tür şeylerin özellikle onları kaygılandırmadığını ifade eder (Foucault, 2014b: 211). Bu noktada antik yunanın ruhundan faydalanma isteği bambaşka bir yerde aranmalıdır. Yunanlı, eğer ruhundan faydalaniyorsa, bunu ruhunun, kendinin kendiyile ilişkisini temellendiren, ona dayanak teşkil eden ve onu birtakım eylemlere iterken birtakım eylemlerden alıkoyan etkin bir biçim haline gelmesi için yapmaktadır.

Alkibiades'te kendine özen göstermek suretiyle söz konusu edilen, ruhun gözünün kendisine açılmasıdır. Fakat aynı zamanda bunun pratiklerinin gerçekleştirilmesidir. Foucault bu bakımdan Platon'da kendisiyle bir fayda/kullanım ilişkisi boyunca düşünülen ruhun, ilkin, *Phaidon*'daki bedene hapsolmuş ve kurtarılması gereken ruhla (64c-65a) hiçbir ilişkisinin bulunmadığını belirtir. Foucault'ya göre bunun doğru yön verilmesi gereken *Phaidros*'taki kanatlı bir çift at (246 a-d) olarak düşünülmüş atla da ilişkisi yoktur. Son olarak fayda boyunca okunan ruhun *Devlet*'te parçalar hiyerarşisine göre yapılandırılmış ve uyumlu hale getirilmesi gereken ruhla da (443d-e) bir ilişkisinin bulunmadığını ifade edecektir

(Foucault, 2015a: 52). Foucault'ya göre kendinden bu töz-ruh değil özne-ruhtur. O eylem öznesi olduğu haliyle ruhtur; bedeninden, bedenin uzuvlarından, duygularından, itkilerinden faydalandığı şekliyle ruhtur. O eylemek, eylemlerine yön vermek suretiyle var olur. Fakat bu eylem aynı zamanda onun gerçekliğine işaret eden bir çizgi üzerinde konumlanır. Şimdi ruhun kendi kendisiyle ilgilenmesinin kendisine sağlayacağı bu faydanın dışında evrensel, genel-geçer, herkeste aynı biçimler alması gereken bir aslı, özü bulunmamaktadır. Son tahlilde kendine özen göstermek yine kendi için faydalı bir etkinliktir.

Bu noktada Foucault Platon'daki "fayda"nın (*khresis*, *khrestai*), ahlaksal düşünce ve cinsel eylemleri kitaba uygun bir biçimde belirleyecek, yasakların sınırını çizecek ve pratikleri bir ayırım çizgisinin iki yanına dağıtacak bir sistematik yasa oluşturmaktan ziyade kullanmanın koşulları ve yordamlarını oluşturmaya yönelik olarak bulundukları sonucunu çıkaracaktır (Foucault, 2010: 158). Başka bir ifadeyle *khresis* arzular ya da yapılan edimler arasında serbest ve yasak olanla değil, kişinin edimlerini paylaşırma ve denetleme biçimine ilişkin bir ihtiyat, düşünce ve hesap meselesi olarak tanıtılır (Foucault, 2010: 159). Bu hat üzerinde ilerleyen Foucault, Platon ve antiklerdeki kullanım ve fayda tematiği içinde ahlaka ilişkin pratiklerin analizine yönelirken, özünde onların -günümüzde kendilerinden anlaşıldığı gibi- bir ahlak yasası bulup çıkarmak amacıyla bulunmadıklarını saptar. Antiklerde ve Roma/Helenistik boyunca kendine özen göstermek, ruhundan bir fayda elde etmek hiçbir zaman bir yasaya tabiiyet ya da ona itaat sorunu etrafında ele alınmaz. Aksine kişinin kendi ruhundan faydalanması, onu kullanması, onun etkin bir biçim halini alabilmesi için kendi pratiklerinden yararlandığı durumlara referansla anlaşılmalıdır.

Şimdi Foucault ahlaki eylemi kuran üç unsuru şöyle sıralamaktadır; bunlardan ilki irade, istek, itaat ve karşı koymanın öznesi olarak her zaman farklı şekillerde deneyimlenmesi mümkün olan kendiliktir. Bununla birlikte kendi başına bir kendilik kabulü ve onun bilgisi ahlaki eylemi kurmaya yetmeyecektir. Aynı zamanda kişinin davranışlarını biçimlendirmek suretiyle kendisini bir ahlak yasasının altında konumlandırması gerekir. Ancak bu Hristiyanlıkta ten öznesi, Freud'da ego, modern felsefede özne sorunu etrafında tartışıldığı andan itibaren kendilik ontolojik bir "Ben" halini almış onun biçimi ve sınırları sıkıca belirlenmiştir. Foucault'ya göre tözsel-ruhu, kökenlerinin Platon/Sokrates'te bulunduğunu düşündüğü ruh ya da

kendilikten ayıran unsur, bu ruhun her zaman kendi dışındaki unsurlarla, bilgi ya da genel yasalarla tanımlanıyor olmasıdır. Bu yüzden Foucault, Nietzscheci esinlerinin de büyük katkısıyla, Hristiyanlar ve modernlerde baskın olan biçimin kendilik ve hazların kullanımı değil ontolojik bir “Ben” kabulü ve yasa vurgusu olduğunu ileri sürer. Ancak buradaki kayıp halka, kendiliğin yasaya nasıl bağlandığı ya da kendilikle yasa arasındaki bu uyarlanmanın nasıl gerçekleştiğidir. Nitekim Foucault’ya göre Yunanlının ahlak ve ahlaki eylemden anladığı şey budur. Bu noktada ahlak ne kendinden menkul, sorguya kapalı ve tamamlanmış bir Ben’in keşfi ya da bilgisi ne de yasanın içeriklerinin ortaya serilip dökülmesi ile ilgili olacaktır; fakat o, kişinin kendisini yasanın altında konumlandığı biçim, bir ethos ve bu uyarlanma şeklini alacaktır.

Tüm bu kaygılar boyunca Foucault, Platon’da ahlakın yasaya bağlı bir biçimi (“Platonculuk”, Platoncu ahlak vb.) ile onun öz-yordamlara dayalı, yapabilmek-edebilmek anlamındaki bir biçimini birbirinden ayırt etmektedir. Foucault’ya göre hem Yunanlılar hem de Roma/Helenistik, kendi ahlaklarını, bizim uygarlığımızda söz konusu olduğu gibi, bir yasanın ya da sınırın şu ya da bu tarafında olmakla ilgili bir biçim altında ve giderek herkes için geçerli olabilecek bir evrensel yasa tarzında ortaya koymamışlardır. Burada ahlak yasa ile değil kendilikle, kendiliğin yönetimi, yönlendirilmesi ve biçimlendirilmesi faaliyeti ile ilgili bir sorun altında düşünülmektedir. Şimdi ilk anlamında -yasa anlamında- ahlakta, sınırlar, yasaklar, kendinden menkul varlık ve değerlerin tanımlanması, bunlara ait hiyerarşilerin bilgisi ve uygulaması söz konusu iken öz-yordamlara dayalı ahlak bir yasaya uyarlanma(bağlantılandırma), tutumlar aracılığıyla kişisel bir konum edinme ve kendi yaşamını biçimlendirme sorunu etrafında anlaşılacaktır. Yine yasaya dayanan ahlakta eylemlerin kodlanması ve bu eylemlerin tanımlı aşkın bir yasaya göre sürekli bir yorumlanması söz konusu iken öz-yordamlara dayalı ahlakta kendi yaşamına yöneltilecek dikkat, ilgi ve özen çerçevesinde bu kendiliğin dönüştürülmesi çabası egemen olacaktır. İlki egemen-söylemsel unsurlarla diğeri kişisel tutumların yönetimiyle ilerleyecektir. Yine ilki kendisine itaati amaçlayacak diğeri merak, yenilik ve cesareti teşvik edecektir. Eni sonu öz-yordamlara dayalı bir ahlak görüşünün hedefi kendilik pratikleri ve alıştırmalar boyunca kendinden bir etik-töz meydana getirmeye olacaktır.

Burada temel önemde olan kişinin hareketleriyle kendi arasında kurduğu/kuracağı bağdır. Tarihte yasa ya da ahlak kodu geneldir; ancak kişinin ruhuna gösterdiği özende, ondan elde edeceği bir fayda boyunca, kendisi ve ahlak yasası arasındaki bağlanmanın özel bir biçimini yaratmak her zaman mümkündür. Bu noktada Foucault'nun *HC* ve *DS* boyunca asetik/kinik pratiklere yaptığı vurgu anlam kazanmaktadır. Foucault asetik/kinik pratiklerin ayırıcı yanının onların yasanın ya da büyük-hakikat'ın altında değil, kendinin kendisiyle ilişkisinde kural ya da kodun altında konumlandırılmaları olduğunu dile getirmektedir (Foucault, 2015a: 267). Ne Sokrates'in mahkemedeki pratiğini ne de Diyojen'in skandallarla ilerleyen pratiklerini belirleyen şey genel yasa formu değil aksine kendilikle ilişkidir. Bu noktada kendini tutma (*enkrateia*) ve hazların kullanımını (*khresis*) amaçlayan pratikler gerek Sokrates'te gerek Diyojen gibi kiniklerde -Hristiyanlarda olduğu gibi- ruh ve bedenden faydalanmanın reddedildiği bir eşikte değil onları kullanmanın yordamlarının oluşturulduğu, bunun fiili pratiklerinin meydana getirildiği bir eşikte söz konusu olur. Görüldüğü üzere burada "çilecilik" gibi bir şeyden, onun Hristiyanlık ya da modernitedeki bir algısından oldukça farklı bir konumda bulunuruz. Sokratik ya da Kinik pratiklerde bir çilenin çekilmesinden ziyade kendiliğin yönetilmesi ve bu yönetimin bilgisinin edinilmesi söz konusudur. Kendini iyi yöneten kişinin, evini, eşini, çocuklarını, şehri ve diğer şeyleri de iyi yöneteceği beklenir.

Dolayısıyla ister bir ahlak metafiziğinde ister varoluş estetiği edinmek ile ilgili konularda, dışsal şeyleri, bu şeylere ait genel yasaları, bu türden bilgileri bilmek ile onu kendi yaşamına uygulamak, bu yönetimin bilgisinin edinilmesi anlamına gelen ruh bilgisi farklı problem alanlarını bildirirler. Bu hususta ruh ve bilgi arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Foucault tüm bir antik Yunan ve Roma/Helenistik boyunca kendini bilmekle ilgili faaliyetlerin ikinci anlamında anlaşılmış olduğunu belirtir. O temelde kendilik ve hazları kullanmak, bunun etkin alıştırma ve pratiklerini yapmak ve nihayetinde kendini bir kural ya da kodun altına yerleştirmekle ilgili süreçleri bildirir. Bu bakımdan günümüzde kendisinden anlaşılan anlamıyla "şüphe" her zaman genel yasalar ve bilgilerin bilinmesiyle ilişkilidir. Oysa ruh bilgisi -genel söylem biçimlerinin bilinmesinden farklı olarak- kendine özen göstermek boyunca açığa çıkacak bir bilgidir. Bu sebeple

Foucault tartışmanın terimlerini “şüphe” yerine “kaygı” ya da “kendine özen göstermek” olarak değiştirecektir. Bumin, Foucault’nun felsefi vurgusunun kuşkudan kaygıya kaymasına özel bir anlam atfeder. Ona göre Descartes’ta olduğu haliyle kuşku, kendi duygulanış tipinden ötürü -her seferinde- bir kopuşu ya da geçişi gerektirecektir. Oysa kaygı varoluşun her iki kutbunda da işlevseldir (Bumin, 2014: 56). Bu onun aynı zamanda fantazmagorik olan yapısından kaynaklanır. Kaygı ve özende tüm yaşam boyunca yapılan pratiklerle ölüm ve yaşamın kutupları birbirine döndürülür. Yaşam boyunca alıştırmalar yapan ve kendi ruhunu sınavan kimse - kendi bilgisinin sınırı hesaba katılmak suretiyle- ölümden daha fazla bir şey beklemeyecektir.

2.1.3. Kendine Özen Göstermek

Foucault’nun Platon’daki felsefi vurguyu “Kendini Bil”den “kendine özen gösterme”ye taşımak suretiyle gerçekleştirdiği hareket Platon/Sokrates’in temel felsefi tavrına yeniden bir dönüş hareketidir. Bu sayede günümüzde neredeyse bir klişeye indirgenmiş olan “Kendini Bil” çağrısının altı doldurulur; o gerçek muhtevasına ve işlevine kavuşturulur. Bu sebeple Foucault 81’ sonrası derslerinde ve çalışmalarında Platon’u “kendine özen gösterme” temasının baskın olduğu *Alkibiades* ve *Savunma* diyalogları üzerinden okuma yoluna gitmektedir. Hem *Alkibiades*’te (120d) hem de *Savunma*’da (36c) ruha ilişkin tözsel tasarım ve yorumlardan farklı bir ruh teması bulunur. Her iki diyalogda ruh kullandığı araçlardan ve sahip olduğu niteliklerden farklı bir şey olarak sunulur. Sokrates bu durumu *Alkibiades*’te ayakkabıcılık metaforu üzerinden ele alır. Ayakkabıcı ayakkabılarla ilgilenir, ama o bedenle ya da ayaklarla ilgileniyor denemez. Onun ilgilendiği kullandığı araçlar: keski, makas vb.ler de değildir. Onun ilgilendiği şey yaptığı bu iş -ayakkabıcılık sanatı-dır. Elbette burada ayakkabıcı bedenle de ilgilenmiş olur, fakat o bedenle bir yönüyle, yapıp ettiği ayakkabıların ona tam oturup oturmaması yönüyle ilgilenir (Foucault, 2015a: 51). Soruşturma ilerletildiğinde ima edilecek olan kendiyle ilgilenmek, kendine özen göstermek isteyen kişinin bir “kendilik sanatı” edinmesinin gerekli olduğudur.

Foucault *ÖY*'de kendine özen göstermek anlamına gelen bu "*epimeleia/epimeleisthai heauton*" ifadesinin anlamlarını şöyle sıralar: "kendi için kaygı duyma", "kendi ile ilgilenme", "kendine özen gösterme", "kendine çekilme", "kendine sığınma", "hazlarını kendinde bulma", "yalnızca kendinden keyif alma", "kendi eşliğinde kalma", "kendiyile dost olma", "kendiyile bir kale içinde gibi olma", "kendine özenme", "kendini kendine adama", "kendine saygı duyma" vb. (Foucault, 2015a: 16). Foucault'ya göre kendine özen göstermek sadece bir zihinsel tutum, bir dikkat biçimi, şu ya da bu şeyi unutmama biçimini göstermez, o aynı zamanda *meletan*, *melete*, *meletai* gibi (*gumnazein* fiiliyle çok yakın anlamda bulunan) alıştırmaya ve egzersizler dizisine gönderme yapmaktadır (Foucault, 2015a: 73-74). Ruha yönelik kaygı ve özende söz konusu olan sadece bir dikkat, bilgi ya da hafıza değil; aynı zamanda bunlarla ilgili alıştırmaya ve pratiklerdir. Foucault *Tech*'de şöyle der:

"Epimeleisthai, dikkat etmenin basit gerçeğinden çok daha ciddi bir şeyi ifade etmektedir. O, birinin malları ve sağlığından dolayı acı çekmesi vb. şeyleri içerir. Bu her zaman gerçek bir aktivitedir ve sadece bir tutum değildir. Tarlalarına, büyük baş hayvanlarına ve evine bakan bir çiftçinin faaliyetine, bir kralın şehri ya da vatandaşlarına özen göstermesi faaliyetine, atalara ya da tanrılara ibadet etmeye ya da tıbbi bir terim olarak özen gösterme durumuna işaret eden şeylere göndermeyle tanımlanır." (Martin, LH ve diğerleri, 1988: 24-25, Çev. E. Kamalı)

Benzer şekilde Foucault "Kendilik Kaygısı" ismini verdiği *CT*'nin son cildinde de *epimeleia* teriminin sadece bir ilgiyi değil, aynı zamanda aktif uğraşlar kümesini belirttiğini ifade eder (Foucault, 2010: 346). Kendiliğe yönelik özen töz olarak ruha özen değil, etkinlik olarak ruha yönelik özendir (Martin, L. H ve diğerleri, 1988: 25). Foucault'ya göre böyle bir ruh, töz ruh değil, eyleyen-fail ruhtur (Foucault, 2015a: 53; Foucault, 2014b: 234). Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu sadece ahlaklı bir davranışın rejiminin, ahlak yasasının ve ahlaki bilgilerin bilinmesi olarak anlaşılamaz; *epimeleia* erotik, pedagojik, ekonomik ve politik veçheleri olan gerçek bir etkinliktir. Burada beden hareketleri ve ruhun tutumları arasında dönüşlü bir hareket meydana getirilir. Bu yapısı itibarıyla kendine özen göstermek bir bilme faaliyetinin sınırlarını hayli hayli aşar. Bu bakımdan Revel, bu tip bir kaygının, bir episteme ya da bilme faaliyetinden çok ideal bir etiğe, hayatını bir *tekhne*'nin nesnesi ya da bir sanat eseri yapmaya uygun düşeceğini belirtmektedir. Bu görüşün Foucault'nun kastettiği anlamda bir kaygı ve özen pratiğine uygun düştüğü açıktır.

Çünkü Foucault antikitede söz konusu olanın kendi yaşamlarına belli değerler (örnek oluşturmak, arkalarında sıra dışı bir nam bırakmak ya da yaşamlarına azami parlaklığı vermek) kazandırmak olduğunu altını çizerek (Foucault, 2014b: 211). *Alkibiades*'te ruhun kendi kendinin farkına varması, onun bilgisini edinmesi, bu kendiliğin bir nesne -bilgi nesnesi- olarak tanınmasıyla uzaktan yakından ilişkili değildir; aksine, bu daha ziyade inişli çıkışlı bir hareket yoluyla anlaşılan bir kendine dönme ve kendi üzerine katlanmanın yürütücüsü-yönlendiricisi olmakla ilişkilendirilmiştir.

Benzer şekilde Hadot Platon'da bilgi (information) ve biçimlendirmenin (formation) Hristiyanlarda ve modernlerde söz konusu olduğu gibi henüz birbirinden ayrılmamış olduğunu ifade eder (Hadot, 2015: 133). Platon'da kendini bilmenin yöneldiği, hedeflediği, hitap ettiği alan onun biçimlendirilmesi ihtiyacı ve görevidir. Sokrates'in kendine özen göstermesinin bu ruhu biçimlendirmekle ilişkisi doğrudandır. Platon'un diyalogları salt epistemolojik ya da ontolojik bir sorundan ötürü kaleme alınmaz; onlar aynı zamanda takipçilerini biçimlendirmek üzere kurgulanmış pedagojik metinlerdir. Bu durum 7. *Mektup*'un Platon'u için oldukça açıktır (341cd, 343a). Bu doğrultuda Foucault *ÖY*'deki planını, kendine özen göstermenin, kendi ile ilgilenmenin "Kendini Bil" in tesirinden ve hegemonyasından kurtarılması olarak ifade etmektedir (Foucault, 2015a: 10-11). Bunun nedeni Hristiyanlık ve orta çağ boyunca teşvik edilen ve modernlerde de kısmen sürdürülen Platon'un bilgi ve varlık vurgusunun baskın olduğu bir okumasının bugün Platon'daki ruh vurgusunun anlaşılmasının önünde engel oluşturmasıdır. Oysa Platon'un gayesi ruha dair bir tanım ortaya koymaktan ziyade bu ruhun biçimlendirilmesidir. Foucault yeniden Platon'daki kendine özen göstermeye dönerek ondaki bu tutumu öne çıkaracaktır.

Böylelikle Foucault Platon'daki kendine özen gösterme temasının ilkin "başka bir formül" (Foucault, 2015a: 5) ve "daha genel bir çerçeve" olarak değerlendirir (Foucault, 2015a: 7). Onun "düşüncede bir olay" ve "kültürel bir fenomen" olduğu ifade eder (Foucault, 2015a: 12). Revel, Foucault'nun Platon'da işaret ettiği kendine özen gösterme temasının özneyi özümseten ve kendi kendini dönüştürmesinde ona yardım eden deneyimlerin ve tekniklerin birliğine işaret ettiğini ifade etmektedir (Revel, 2012: 87). *Savunma* ve *Alkibiades* diyalogları üzerinden

Platon'daki kendine özen göstermek kavramını ayırt eden Foucault, bununla ilgili sözcüklerin Platon'nun 7. *Mektup* (324c), *Kratylos* (440c), *Phaidon* (18c), *Protogoras* (313a-b) vb. muhtelif diyaloglarında bulunduğunu belirtir. Ksenofanes'te de kendine özen göstermek daha ziyade siyasi sorun ya da yönetsellik sorunu olarak belirir (Ksenophon, 1996: 4.24). Ona göre kendine özen göstermek ile ilgili bu kural, bu çağrı, tüm antik ve Roma/Helenistik'teki metinlerde bolca bulunmaktadır. O buradan hareketle kendine özen göstermenin Yunan geleneğinin bir ürünü olduğunu ifade etmektedir. Fakat pratikler yoluyla kendi yaşamına özen gösterme ve bu yaşamın bir sanat eseri haline getirilmesi fikri, doğru söylemek ve mümkün mertebe mükemmel bir varoluşa yerleşilmesi fikri ilk kez Platon'da iç içe geçmiş ve spesifik bir söylem biçimi meydana getirmiştir (Foucault, 2015a: 76; Foucault, 2018: 140). Foucault bu sorunu şöyle ifade eder:

“Ruh hareketli bir şeydir. Ruh, nefes, harekete geçirilebilecek bir şeydir. Bu ruhun, bu nefesin, bu pneuma'nın dağılmaması gerekir. Dışarıdan gelen tehlikeye açık olmasından ya da dışarıdan 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.” (Foucault, 2015a: 43)

Kendine özen göstermek ilkin bir tutum bildirir. Kendiliğe, bilgilere dair bir sorundan doğru değil bizzat kendi eylem, davranış ve tutumlarının sahibi olma ihtiyacından ötürü özen göstermelidir. “Sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değmez” sözüyle Sokrates düşüncede bu tutumun zirvesini oluşturur. Kendiliğe özen göstermek ikincileyin gözü dışarıdan, şeylerden çevirmeyi, kendiliğe karşı belli bir dikkat, bir *bakış* biçimi geliştirmeyi gerektirir. Foucault bunun hiçbir şekilde bencil bir çaba olmadığını ifade eder. 83'de *Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte olan bir çalışmaya ilişkin değerlendirme* isimli söyleşisinde “kültürel bir buluşun niçin zevkli olamayacağını göremiyorum” der ve kendinden zevk almanın müzikten zevk almak gibi pekâlâ kültürel bir biçim alabileceğini, burada çıkar ya da egoizm denilen şeyden oldukça farklı bir şeyin bulunduğunu ifade eder (Foucault, 2014b: 203). Son olarak kendine özen gösteren kişi bu doğrultuda birtakım tekniklerden ve pratiklerden yararlanacaktır. Foucault'ya göre tüm bunlar -tutum, bakış, teknik/pratikler- *epimeleia*'nın parçalarını ve bağlamlarını oluşturur (Foucault,

2015a: 14). Kendine özen göstermek isteyen buna uygun bir tutum edinmeli, buna uygun bir bakış geliştirmeli ve bu yolla kendi pratiklerinden yararlanmalıdır.

Platoncu felsefenin en temelinde bir tutum/tavır bulunur. *Phaidon*'da (115b) Sokrates'e son isteği sorulduğunda her zaman söylediklerinden başka isteyebilecek yeni bir şeyi olmadığını belirtir. Onun her zaman söylediği kendine özen göstermek, kendiyle ilgilenmekle ilgili şu kuraldır. Bu kural Platon'un diyaloglarında onlarca defa tekrarlanır. Ancak bu kuralın spesifikliği temelde tutum ya da niyet olarak felsefeyi barındırmasından ileri gelir. O "gücünü" buradan alır. Bu sebeptir ki Foucault'nun hakikat ve cesaret kavramlarını yan yana kullanması tesadüfle karşılanmamalıdır. Her nasılsa ki bilgi, bilgi olmak bakımından "merak" duygusuna gereksinim duyuyor ise hakikatin de kendisine ilişkin arzu söz konusu olmadan kendisine özel hakikat etkisini üretmesi düşünülemez. Bu sebeple Sokrates son nefesinde bile büyük sözler sarf etmek ya da büyük şeyler beklemek yerine "daha küçük" gerçekliklerin fark edilmesi yönündeki teşvikini sürdürür. Bu Sokratik tavidir. Bu sebeple Hadot eserlerinde söylem olarak felsefe ile yaşam/tutum olarak felsefeyi birbirinden ayırıp karşıtlığı içinde konumlandırır. Foucault henüz *İstenç*'de temelde bir tutum olan "bilme istenci" ile "felsefi söylem"i birbirine karşıt, birbirini ıraksayan şeyler olarak tanımlar (Foucault, 2016a: 7). Türkyılmaz, Foucault'nun ethosu tutum anlamında kullandığını belirtmektedir (Türkyılmaz, 2015: 161).

Tutumların soruşturulması Foucault'ya aynı zamanda evrensel bir özne teorisinden kaçınabilmek için bir alan açar. Lemke Foucault'nun yönetsellik kavramının ayırt edici noktasının "tutum olarak yönetim" noktasında açığa çıktığını ifade eder (Lemke, 2015: 29). Foucault ilkin kendilik teknikleri ve siyasi teknolojiler arasında apriori, aşkın ve tek biçimli bir bağlantının var olmadığını saptarken ikincileyin bu bağlanmanın muhtelif biçimlerini tutumlar aracılığıyla durmadan çözüldüğünü ve dönüştürüldüğünü saptar. Sokrates ya da Diyojen'inki gibi bir tutum takınmak -cinsel, ekonomik, diyetetik, politik, pedagojik bir biçim alması fark etmeksizin- var olan ilişki biçimlerini çözer ya da değiştirir. Bu açıdan özen gösterme tutumu yalnızca politik iktidara karşıt olarak işlemez; o aynı zamanda kendi iktidarını da kullanır. 7. *Mektup*'ta bir den çok kez "kendi kendinin efendisi olmak" ifadesi geçer (7. *Mektup* 324c, 331e). Kuşkusuz bu sadece politik iktidarın kullanımına dair bir sorundan doğru anlaşılmamalıdır. Bu noktada Foucault, antik

ahlakta kendine hâkim olmanın (*enkrateia*), başkalarına itaat etmek zorunda olan kişileri değil; sadece kendisine ve başkalarına hâkim olmak zorunluluğuyla yüz yüze bulunan bireyi ilgilendiren bir sorun olduğunu dile getirir. Kendine özen göstermek ve tutumlarının sahibi olmak yoluyla ulaşılması gereken bu türden bir hakimiyettir.

Aynı sebepten ötürüdür Helenistik düşünürü Seneca Lucilius’a yazdığı *Ahlak Mektupları*’na “*vindica te tibi*” ifadesiyle başlamaktadır (Foucault, 2015a: 185 dipnot ifadesi. Farklı çev. için Seneca, 1917: 2; Seneca, 2016: 11). Türkçeye “Azizim Lucilius: Kendi üzerindeki haklarına sahip çık” olarak çevrilen paragrafın Hadot ve Foucault arasındaki önemli bir tartışmanın konusunu teşkil ettiği bilinmektedir (Hadot, 2012: 255). Çünkü kendi yaşamının hesabını vermek formülü hem etik ve politik arasındaki ilişkileri çözümlemek için en ideal noktayı tahsis ederken aynı zamanda bu nokta Foucault’nun geç bir döneminde *epimeleia* ile *parrhesia* (açık yüreklilik) arasındaki bağlantıyı sağlayacak unsur olarak tanıtılır. Foucault’nun felsefesinde *epimeleia* yoluyla kendinden bir eser türetmek, yaşamının sonlarına doğru, doğru ya da açık yüreklile edilmiş söz ile ilişkilendirilip aynı sorundan doğru ele alınır. Hem *epimeleia*’da hem *parrhesia*’da kişi kendisiyle upuygun bir ilişkiye yerleşir.

Bu noktada kendine özen göstermenin ikinci unsuru olan kendine uygun bir bakış edinilmelidir. Böylesi bir hakimiyetin sağlanması için ilkin kişinin kendi ruhuna bakması gerekir. Jankélévitch yaşamı hiçleştiren bir ölüm gerçeği varken hala ortada olan bu gerilimin nedeni olarak bakışın içeriğine vurgu yapar: Göz evet görmektir, gözlerimiz olmadan göremeyiz; ama ikinci defasında, göz evet görmek demektir, çünkü o sadece görmek demektir. Dolayısıyla göz görme edimini biyolojik bakma edimiyle sınırlandırır (Jankélévitch, 2012: 15). Oysa Sokrates Alkibiades’e ruhuna bakmasını öğütlediğinde Alkibiades görünür olan bir şeye değil, ruhundaki bu görünmezin bilgisine, ondaki tanrısal unsura bakmaya teşvik edilir. *Savunma*’da benzer bir çağrı duyulmaktadır; mallarla, mülklerle, şan ve şöhretle değil kendiyle ilgilenilmelidir. Bu noktada Hadot *Savunma*’da Sokrates’in kaygısının nesnesini ne olduğuyla değil onun ne olmadığıyla tanımladığı bu satırları negatif teoloji ve arındırıcı eleştiriyle ilişkilendirir (Hadot, 2012: 99; Hadot, 2015: 67).). Bunun izleri Helenistik yazarlarında, özellikle Aurelius’ta açık biçimde görülür. Aurelius’a göre tanrıya yakarmak ve dua etmek isteyen kimse “şunu istiyorum” değil “şunu

istemeyebilsem” diye sormalıdır (Aurelius, 2016: 9.40). Bu noktada şimdi bakış döndürülmelidir, çevrilmelidir; ama bakışın döndürüleceği ya da çevrileceği şey diğerleri gibi görünür ve belirli değil görünmez ve belirsizdir.

Soysal buradan hareketle ruh yerine nefs'i önerir (Soysal, 2013: 19-20). O sebep olarak nefs'in anlam zenginliğini göstermektedir. Nefs, Soysal'a göre, bireyde bedensel ihtiyaçlar ve arzular ile bağlantılı olan öznel ilke'yi imlemektedir. Ona göre nefs anima terimi gibidir, ama ondan daha geneldir (Soysal, 2013: 25). Son olarak nefs, ten ile ruhun düğüm noktasıdır (Soysal, 2013: 26). Bu anlamda nefs bir tabii sınır ve hareket noktasıdır. Buna karşın bize göre nefs sözcüğünde İslam teolojisine dair oldukça kesin bir anlam yükü ve belirli sınırlılıkları söz konusudur. “Nefs”in anlaşılmasında, elde olmadan, “şunu ya da şunu yapmalısın” diyen ahlakın sistematik ve doktriner bir kolu ve buna bağlı bilgiler devrededir. Bu tip anlam yüküyle bize ulaşan nefs, kendi nefsinde bir eksiklik görme eğilimindedir; bu ise hala arzu ve nesnesinin tözsel bir biçim altında anlaşılma riskini doğurur. Oysa etkinlik olarak ruha özen başka bir şeydir. Bu noktada arzuda bir eksiklik ya da bastırma eğilimi gördüğünden özellikle haz terimini kullanacaktır (Deleuze, 2006: 74). Haz -arzunun aksine- her zaman kendilikle ilgilidir. Bu noktada kendine özen göstermek bir -yükümlülük, ceza ve ödül sisteminin- de dışına çıkmakla ilişkilendirilir. Kendine özen göstermek ruhu dağıtan, onu bölen, parçalayan ve nihayetinde boğan, nefessiz bırakan, savunmacı, hesaplayıcı, resesif bir kendiyle ilişkiden de bu ruhu kurtarmak anlamına gelir. Foucault bunu şu şekilde ifade eder:

“Kendine belirli yükümlülükler dayatılır ve bunlardan belirli karlar çıkartılmaya çalışılır (mali kar, şan karı, şöret karı, beden ve yaşam karları, vb.). Bu yükümlülük-ödül sisteminin, borçlanma-faaliyet-haz sisteminin içinde yaşanır. İşte bu tür bir kendiyle ilişkiden kurtulmak, bundan özgürleşmek gerekmektedir” (Foucault, 2015a: 233).

Bu noktada kendilik kendi için özgür kılınmalıdır, ruh kendisini tehlikeye atabilecek dışsal, engelleyici, sınırlayıcı unsurlardan arındırılmalıdır. Dikkat şu ya da bu şeye değil bu kendiliğe yöneltilmelidir. Fakat bu ilgi aynı zamanda kendiliği unutmak için değil onu hatırlamak için geliştirilmelidir. Bundan dolayıdır ki Foucault *Alkibiades*'teki ayna modelinin Platoncu “hatırlama” ve “hafıza” kavramlarıyla derin bir ilişki içinde olduğu dile getirir (Martin, L. H. ve diğerleri, 1988: 31). Kendiyle doğru bir şekilde ilgilenebilen kendini bilen kişidir. Bunun için ruhun uzun bir süre

boyunca ruhun kendi aynasına bakması orada kendi gerçeğini hatırlaması gerekmektedir. Fakat bu hatırlamanın birdenbire, aniden bir aydınlanma şeklinde gerçekleşmemesi de lazımdır. Bu hususta kendinin başkalarının gözünden imajlarıyla yetinmeyi bırakmak gerekir. Tanrıların inayetinin tecellisi olarak bilmeyi/eylemeyi bırakmak gerekir. Çevresini kutsallık ve dokunulmazlık halesiyle donatmayı, ona muhtelif bilgi ve dogmalardan bir duvar örmeyi bırakmak gerekir. Bu sürecin sonunda, kendinden ve diğerlerinden çok şey talep etmemeyi öğrenmek, kendiyle uygun bir ilişki içine yerleşmek gerekir.

Sokrates'in Alkibiades'in sahip olduğunu düşündüğü şeylerle onun kendi olduğu şeyi ısrarla birbirinden ayırması tam da bu sebeptir. Hadot bu hususta felsefedeki "olmak" ve "sahip olmak" arasındaki ayrımın verimliliğine dikkat çeker (Hadot, 2015: 187). Ancak bu iki yüklem arasındaki ilişkinin tözsel bir biçim altında düşünülmesi aynı zamanda ruh metafiziği ile varoluş estetiği arasındaki ilişkilerin yanlış anlaşılması riskini doğurur. Foucault *Alkibiades*'le gelişen ruh metafiziği ile *Lakhes*'te gelişen varoluş estetiği arasında genel kanının aksine bir çelişki ya da çatışma olmadığını düşünecektir (Foucault, 2018: 110, 141). *Alkibiades*'te ruh üzerinden devam ettirilen soru ile *Lakhes*'te bedenın biçimi ve eğitim üzerinden devam ettirilen sorunun kesişme noktası, düğümü ve çözümü yine kendine özen gösterme tutum ve pratiğidir.

Şimdi Foucault bu noktada Helenistik'te Sokrates üzerine yazmış Apuleius'a başvurur. Ona göre kimse bir gitar çalamadığı ya da resim yapmak için zorunlu kuralların bilgisine sahip olamadığı için ayıplanmaz. Buna karşın kişinin kendine özen göstermesi, akıl aracılığıyla bu ruhu mükemmelleştirmeye çalışması tüm insanlar için bir zorunluluk arz eder. Bu ikincisi genelleştirilebilir bir kuraldır (Foucault, 2010: 344). Başka bir açıdan ruhuna özen göstermek yalnızca "başkası" tarafından ayıplanmakla ilgili değil aynı zamanda kendini patalojik bir oluşun nesnesi olarak kurmamakla ilintilidir. Bu bizzat kişinin kendisine bir fayda sağlar; bu sayede zorbanın öfkesinden dalkavuşun övgüsünden özgürleşilir; daha güvenli ve emin bir varoluşa yerleşilir. Burada temelde kişinin olduğu şeyin hesabını vermesi beklenir. Hesabının verilmesi beklenen şey Hristiyan'ın tözsel-ruhu değildir, söyleme ilişkin şu ya da bu bilgi de değildir. Bu bizzat Platon'un çeşitli teknikler boyunca geliştirilmesi ve muhtelif pratikler boyunca biçimlendirilmesinin,

sağlamlaştırılmasının gerekliliğine işaret ettiği ruhtur. Bu yolla kişi kendi yaşamının hesabını vererek elde bir alacaklısının bulunmadığı bir borcu -kendine olan bir borcunu- öder.

Şimdi ruh metafiziği ve varoluş sanatı, ruhun hazları ve bedenın hazları arasındaki ilişki “etki” sorunsalı üzerinden de düşünülebilir. Etki şeyleri zihinde temsil etmeyle ilgili bir sorun bildirir. Kiniklerinki gibi fizikalist bir doğa tasarımında etki değerden “bağımsızlaşır”. Nitekim kinik Diyojen ortaya çıkardığı skandal ahlakına dayalı kendilik teknolojisiyle bu fizikalist ve “hayvansı” doğanın en yetkin ve radikal örneklerini verir. Fakat bu bağımsızlaşma yine de tınak içinde okunmalıdır. Çünkü değer problemi her zaman fiziksel etkinin içinde ilerler. Etkilenmenin ilk ve en temel düzeyi “etkilenip etkilenmemek” iken bunun üzerine gelen ve eklenen ikinci düzey “şu ya da bu yönde etkilenmek”tir. Bachelard’a göre Descartes’ın radikalliği etkiyi bu ilk ve temel anlamıyla ele almış olmasıdır. Çünkü ona göre etki nosyonunun kendisini eleştirmek ve onu sorunsallaştırmak ile bu etkinin şu ya da bu şekilde istismar edildiğini düşünmek arasında temel bir farklılık söz konusudur (Bachelard, 2015: 21). Simya ve kimya, astroloji ve astronomi arasındaki ayrılık buradan türer. Simyacı ve astrolog henüz etkinin bayağı biçimlerine dair çocuksu istismar düzeyiyle yetinirler. Birbirlerinden farklı rüya tabiri antolojilerinde aynı şeyi farklı anlamlara gelecek şekilde açıklamak henüz bir sorun teşkil etmez. Şimdi *Alkibiades*’te geliştirilen ruh metafiziğinde bu sorunun hitap ettiği uzam temelde etkilenip etkilenmemeye dair ilk veçhedir. Oysa *Lakhes*’te ortaya konan varoluş estetiğine dair tematik, ne yollarla, hangi biçimlerde, hangi ölçüde etkilenilmesi gerektiğine, kısaca “nasıl” sorusuna dair bir tartışmayı doğurur. Ancak “ne yollarla ve ne kadar etkilenileceği” meselesi yine de tali bir mesele değildir.

Çünkü kendine özen gösteren kişi “ne” kadar “nasıl” sorusuna da başvuracaktır. *Alkibiades*’in vurgusu; bir teknik ile yetinmemek, ruhun gözünü onun kendisiyle olan aşkın ilişkisine açmaktır. *Lakhes*’te ise ruhuna dönenin başvuracağı teknik ve sanatlarla dair bir tartışma yürütülür. Ruhta “ne” ve “nasıl” soruları daima dönüşlü soru tarzlarını meydana getirirler. Ancak kendiliğin betimlenmesi sonucunda onun olduğu şey açığa çıkarılır ve ancak onun olduğu şeyin ayırdına varmak suretiyle bu kendilik betimlenebilir. Foucault bu doğrultuda, “kendilik teknolojileri”

kavramını kullanır; çünkü bunlar aynı zamanda kendiliğe ilişkin teknolojilerdir. Bu bakımdan kendiliğin teknolojik bir üretiminden söz etmek, ruhun, öz ya da köken vurgusunun baskın olmadığı farklı bir biçimini düşünmeyi gerektirir. Öte taraftan şimdi teknik, Foucault ile beraber, ruhun bu “varlığının” kurucu unsurlarından biri haline gelecektir. Fakat bu noktada yine de temkinli olunmalıdır. Bir varoluş sanatı geliştirmek bakımından faydalı olan teknik ruhun kendi bilgisinin edinilmesi bakımından faydasızdır. Benzer bir şey kültüre ait bilgiler (*paidea, humanitas*) için de geçerli olacaktır. Foucault ’ya göre ilahi ve dünyevi yasalar, muhtelif değer ve kod sistemleri belki kişide bir kendilik bilinci geliştirmeye yardımcı olabilir, fakat ahlaki fail her seferinde kendilik kaygısının yürütücüsü biçiminde ortaya çıkmalıdır

Bu noktada Foucault bir ruh ontolojisinin her zaman bir varoluş estetiğinin peşi sıra geleceğini, onu temin edeceğini ifade eder. Fakat aynı sebepten ötürüdür ki her varoluş estetiği -en azından başlangıç safhasında- ruh ontolojisi olarak ifade edilmek zorunda değildir. Ruh metafiziğinin buradaki özel konumu hem varoluş estetiğinin hem de ruh ontolojisinin temelinde bulunmasıdır. Ruhun metafiziği sayesinde varlığa etik ya da estetik bir görünüm kazandırılır. Foucault’ya göre -her ne kadar o kendisini metafizikçi olarak ifade etmese de- saf olayı düşünmek, ona kendi metafiziğini vermek demektir (Foucault, 2011b: 209). Burada bir ruh metafiziği bağrından hem felsefi bir ontoloji hem de varoluş estetiği çıkarabilir. Fakat şimdi Foucault’nun özellikle üzerinde durduğu mesele kendine özen göstermek ve hazlarından faydalanmak tematiğinde ruh metafiziği ve varoluş estetiği arasındaki bağlantının hiçbir zaman zorunlu ya da yegâne bir ilişki meydana getirmediğidir (Foucault, 2018: 141). Foucault İ.s. 1 ve 2. yy. larda Roma/Helenistik’te bir “kendilik kültürü”nün oluştuğunu saptadığı dönem boyunca incelediği felsefelerin tümünün aynı töze ilişkin farklı farklı işaretleme tarzlarını ve üsluplarını meydana getirmiş bulunduklarını saptar. Başka bir ifadeyle Foucault için bu kendilik kültürü -Hristiyan ayırmaştırma ilkesinin aksine- ruh metafiziği ve varoluş estetiği arasındaki bağlantıların tek-biçimli olarak düşünülmediği tarihsel bir eşiği ve düşüncede bir anı ifade eder. *CT*’de bu kendilik kültürünü “farklı biçimlere sahip olan varoluş sanatlarının (*tekhnē tou biou*) kişinin kendine özen göstermesi ilkesinin egemenliğinde olmasıyla” açıklar (Foucault, 2010: 340; Foucault, 2015a: 76). Şimdi kendine özen göstermek gerektiğiyle ilgili söylem biçimi genelleştğinde farklı

varoluş sanatları arasında bir kıyas ya da muhasebe yapılabilmeyle beraber, bunlar artık ahlaki, dini ya da politik yasalara referansı içinde tanımlanmayacaktır. Bu tümüyle kişilerin kendi ruhlarından ne yollarla faydalandıklarına, hazlarını nasıl kullandıklarına dair sorunu meydana getirir.

Buna karşın çağımızda kendine özen göstermenin egoist bir ilke olarak duyumsanması büyük oranda “bilgi” ve “yasa”nın alımlanışına dair bir sorundan kaynaklanır. Hristiyanlarla beraber Kitap’a, onun öngördüğü bilgi ve yasalara bambaşka anlamlar yüklenmeye başlayacaktır. Böylelikle Platon’daki kendine özen göstermenin anlamı ve gerekliliği giderek silinecek, bunun yerine, kendine özen göstermekten, bu kendiliği biçimlendirmekten, onu belirli pratikler yoluyla ortaya koymaktan bağımsız bir bilgi vurgusu giderek baskın olan biçim haline gelecektir. Bu noktada bilgi giderek bir *taxis* (konum, mevki) işgal etmekle ilgili hale gelecektir (ayr. bkz. antik *moira*’lar). Oysa henüz Platon’daki *epimeleia* yalnızca bir konumun bilgisinin edinilmesine ilişkin bir etkinlik olarak anlaşılamaz. O kendine özen göstermek suretiyle, aynı zamanda, bu konumların, mevkilerin, statülerin, sınırların dışında, bunlardan bağımsız düşünebilmenin de alıştırmalarını yapar. Aurelius “eleştiri peşin olarak zarar getirmez; övgü de yarar” der (Aurelius, 2016: 9.34). Bu anlamda *epimeleia*, mevcut olunan konumların düşünülmesi biçimine büründüğünde bu konumları sağlamlaştırıp onları kendi risklerinden arındırırken bu konumların dışının düşünülmesi biçimine büründüğünde ise kişiyi bu konumlara dair sınırlılıktan özgürleştirecektir.

Tüm bu kaygılardan ötürü Foucault Platon’un bilgisinin kendine özen göstermekle ilgili bir bilgi olduğunu düşünecektir. Buna karşın Hadot Hristiyanlığın Platon’daki kendine özen gösterme vurgusunu bünyesinde eritmesi fenomenini açıklamak noktasında zamanının din adamlarınca teoriye verilen önceliği gösterecektir. Hristiyan din adamlarının bu çabaları bir yaşam idealine değil, teolojik ve felsefi problemleri çözmek noktasında yoğunlaşacaktır (Hadot, 2015: 165). Bu yüzden Hadot Kierkegaard’dan alıntıyla Sokrates anti-Hristiyan’dır der (Hadot, 2012: 101). Sokrates bilgeliği sever, onu talep eder, ancak onunla ilksel, meşru ve zorunlu bir ilişki içinde girmez. Çünkü ona göre “yalnızca tanrılar bilgedir” (*Savunma* 23b). Fakat kişiye düşen görev bilgelik yolunda çaba sarf etmektir; bu ise yalnızca bilgiye dair bir sorun belirtmez, aynı zamanda bu bilgilerin içselleştirilmesi

ve kullanımına dair de bir problem belirtir. Bu noktada Foucault Platon'daki "kendine özen göstermek" temasının bilgilere ilişkin bir problem etrafında ortaya konulmadığı için genelleşme riskinin bulunmadığını ifade edecektir. Çünkü Foucault'ya göre Platon'daki kendine özen gösterme (dolayısıyla kendini bilmekle ilgili çağrı) temelde, kaygının araçlarıyla bilginin araçlarının doğru ve ekonomik bir birleşimini oluşturmak üzere kurgulanmıştır (2014b, s. 231). Bu şimdi öte taraftan açık yüreklilikle ilgili başka bir sorunu beraberinde getirecektir.

2.1.4. Açık Yüreklilik

Foucault'nun Platon'dan alıp vurguladığı kendine özen göstermek ve bu ruhtan faydalanmak temaları, onun yaşamının geç bir döneminde, giderek yine Platon'dan alıp kullandığı başka bir kavramla, *parrhesia* -açık yüreklile söylenmiş söz- ile ilişkilendirilmiştir. Bir ruh metafiziğinde, kişinin kendine özen göstermesi ve bu yolla açığa çıkardığı pratikler, aynı zamanda, onun kendisine doğruyu söylemesi, bu konuda açık yürekli olması ile ilişkilidir. Bu bir varoluş estetiği edinmek şeklini aldığı anda ise kendilikle beraber diğerlerine söylenmesi gereken bir doğruyu beraberinde getirecektir. Bu bakımdan *Alkibiades*'te metafizik bir bağlamda ortaya çıkan doğruyu söyleme sorunu *Lakhes*'te pedagojik ve estetik bir muhtevaya kavuşacaktır. Bu bakımdan *Savunma* batı felsefi düşüncesinine ürettiği "en büyük şaka" olarak değerlendirilmelidir. Çünkü burada Sokrates'in doğruyu hem politik olmayan spesifikliği içinde (kendi yaşamı bakımından) dile getirdiği görülecektir; hem de bunun politik oyunu ters yüz ettiği fark edilecektir. Bu batı tarihini kat'eden en genel paradokstur. "Evet, bilgi dünyayı değiştirmez, ama dünyanın değiştiği yine de bilinir". Şimdi Foucault açık yürekli söz pratiği bakımından her üç diyaloga da vurgu yapacaktır. Başka bir açıdan kendine özen göstermek teması, onun yaşamının sonlarına doğru, açık yüreklilikle ilişkilendirilecektir.

Machiavelli "yazarların Sezar hakkında özgürce neler söyleyebileceğini bilmek isteyenler, onların Catilina hakkında neler yazdıklarına baksınlar" der (Machiavelli, 2015: 102). Bu çok ilginçtir. İnsanların açık yüreklile söz söylemelerinin imkânı olmadığı durumlarda söz kendine başka yollar ve biçimler bulur. Machiavelli şöyle devam eder: "Tarihi okuyan bir kişi, aynı zamanda

Brutus'un ne kadar çok takdir edildiğini görecektir; öyle ki gücü nedeniyle Sezar'ı kınayamayanlar onun düşmanını övmüştür" (Machiavelli, 2015: 103). Böylelikle Sezar'ı esasında kendisi hakkındaki bir sessizlik ya da hoş sözlerin öldürmüş olduğu anlaşılır. Şimdi bu durum *ÖY*'den başlayarak *HC* ve *DS*'de giderek Foucault'nun gündemine girecektir; bu tarihsel "yaltakçı ve yaltaklanılan" ilişkisidir. Foucault'ya göre yaltakçı ve yaltaklanılan arasındaki ilişki oldukça özel bir ilişkidir (bkz. Foucault, 2014c: 114). Yaltakçı aynı zamanda dosta benzediği için onun tanınması oldukça güçtür. Ve onlar kapalı-devre bir ilişki içinde bulunacaklarından yaltakçı ve yaltaklanılan arasındaki ilişkiye "kapılmak" kişinin ruhuna bakmasına, kendine özen göstermesine, nihayetinde "Kendini Bil" çağrısında ifade edilen kuralı icra etmeye engel oluşturacaktır.

Bu yüzden Sokratik *parrhesia* temasında uzaklaşılması gereken ilk ilişki biçimi bu olacaktır. Bu bakımdan içsel ve dışsal tedbirler tanımlanabilir. İlk kişinin "kendini ne çok sevmesi ne de ondan nefret etmesi" şeklinde formüle edilen Yunan ve Helenistik kural en temel içsel tedbiri meydana getirecektir. Fakat bununla birlikte dışsal tedbir o kadar da kolay bulunamayacaktır. Çünkü yaltakçı kişiye her zaman içeriden davet edilir. Bu bakımdan kendine özen gösterme tutumu nasıl ki kendilik ve diğerleri bakımından ayrılmıyorsa doğruyu söylemekle ilgili kural da aynı yasaya uygun olarak tanımlanacaktır. Platon'da yaşam unsuru, yaşamın alamet-i farikası, onun ontolojik statüsü, kişinin (ya da bir diğerinin) kendisine dair bir hakikati söyleyip söyleyememesiyle ilişkili bir biçim altında düşünülecektir. Kendine özen gösteren kişi aynı zamanda kendisiyle ilgili bir hakikati dile getirebilen kişidir.

Platon'da kendine özen göstermenin ilk katmanı, onun, kişinin kendisine söylemesi gereken bir hakikat iken ikinci katmanı bu hakikati yalnızca kendisine değil diğerlerine de söylemekte gösterilen çaba ve cesarettir. Her iki unsur da Foucault'nun *parrhesia* ile ilintilendirdiği söz söylemeye dair bir tutumu belirtir. Fakat Foucault'nun *parrhesia* pratiğini, kendilik ve diğerleri arasında, bir taahhüt ya da sözleşme pratiği olarak değil kişinin kendisine dair bir tutumu olarak alıp incelediği yine de göz önünde bulundurulmalıdır. Foucault için hem *epimeleia* da hem de *parrhesia* da mantıksal ya da gramatik bir doğruluğa erişilmesi amaçlanmaz; aksine bu doğruluk, yaşamda, onun tam içerisinde ve merkezinde, etkin kendilik pratikleri yoluyla oluşturulan ve yakalanan doğruluk ya da hakikattir. Bu anlamda

Foucault, *parrhesia*'nın da epimeleia gibi, temelde aletürjik -yani hakikatin ortaya konulması ile ilgili- bir pratik olduğu ifade edecektir. Foucault dramaturji ve aletheia kelimelerini bağlayarak "aletürji" olarak karşılar. Aletürji: "hakikatin üretimi, hakikatin kendini açığa vurma edimi"dir (Foucault, 2018: 5). Bu biçimiyle kendine özen göstermenin önemli unsurlarını meydana getiren asetik/kinik pratikler ve *parrhesia* pratiği ontolojik ya da epistemolojik değil aletürjik bir bağlamda açığa çıkacaktır.

Parrhesia "açık sözlülük", "açık yüreklilik", "açık konuşma", "konuşma özgürlüğü" vb. anlamlara gelir. Bu antiklerin *parrhesia* Latinlerin *libertas* dediği şeydir. Foucault onun tanımını şöyle verir: "Söylemeyi, söylenecek olanı söylemeyi, söylemek isteneni söylemeyi, gerekli olduğu için, faydalı olduğu için, doğru olduğu için söylemek zorunda olunduğu düşünüleni söylemeyi sağlayan açıklıktır" (Foucault, 2015a: 308). Bu kendi için kaygı duyan kişinin kullanmak zorunda olduğu sözel bir pratiktir. Foucault *parrhesia*'nın ilk üç unsurunu *HC*'de şu şekilde verecektir: İlk bunun bir hakikat ifadesi olması lazımdır. İkincileyin bu sözün, konuşmacının sözünün, sorguya açık olması gerekir. Ve son olarak bu söz söyleyerek konuşmacının belli bir risk alması gerekir (Foucault, 2018: 13; Luxon, 2014: 193). Fakat *parrhesia*'da risk yalnızca başkalarına karşı alınmış olan risk olarak görülemez. *Parrhesiastik* söz sadece egemen ve ezilen, muktedir ve madun arasında kurulmaz. Çünkü *parrhesia*'da cesaret iki kez ortaya çıkmaktadır. İlk konuşmacının özgür ve açık yüreklile söz alışında ortaya çıkan cesaret, ikincileyin kendisi için acı verici bir gerçeğe yüreklile katlanabilen ya da razı olan kişinin sözü ya da eyleminde ortaya çıkar. Fakat tam bu noktada Luxon, Foucault'nun belki de haksız bir şekilde hem *parrhesia*'sını kullanana hem de bu *parrhesia*'ya maruz kalana fazlasıyla özerklik bahsettiği uyarısında bulunacaktır (Luxon, 2014: 190).

Falzon'a göre bu tür bir diyalog etiği, bütün pratiklerin uyması gereken, nihai, evrensel kurallar tesis etmeye çalışan, temel arayıcı, buyurucu etiğe açıkça karşıt bir konumda bulunacaktır (Falzon, 2001: 93). O, evrensel, soyut, mantıksal ve rasyonel zihin tarafından kavranılmaya yetenekli normatif davranış ilkeleri olarak anlaşılan etikten farklı bir etiğin burada mümkün olabileceğinin altını çizmektedir (Falzon, 2001: 90). Burada kendinin kendi üzerindeki bir dikkat ya da özeninin ya da ötekine açıklığa dayanan etik tutumun, kişiyi, normatif ilkelerin ve hayat tarzlarının mutlak

biçimler olarak anlaşılması riskinden koruyacağı düşünülecektir. Bu tutum, kişinin gözünü, muhatabındaki iktidarlar kadar mağduriyetlere, zorundalıklar kadar keyfiliklere, olaysallık kadar fantazmagorik boyuta açacaktır. Bu bağlamda Foucault, Platon'daki *parrhesia*'nın karşısındaki olanı ifşa etmediğini, fakat ona ne olduğunu ifşa ettiğini söylemektedir (Foucault, 2018: 20). *Parrhesiastes*'in sözü her zaman muhatabındaki bir sessizliği hedefleyecektir. Foucault'ya göre Sokratik *parrhesia*'yı tanımlamak konusunda en genel güçlük şudur: Sokrates ne bilge gibi söz alacaktır (bilge Herakleitos vb.), ne kâhin (yanılmaz Delfi kâhini vb.) gibi konuşacaktır ne de sofist gibi öğretmek kaygısı içine girecektir. Onun söz alışında bu üç unsur (*sofos*/bilgelik, *kresmodein*/kehanet, *tekhne*/öğretmen tipi söz) bulunmakla birlikte Sokratik *parrhesia* bu üç unsura da indirgenemeyecektir. Dolayısıyla *parrhesia* başka yerde aranmalıdır.

Bu bağlamda Foucault'nun Platon'da *parrhesia*'nın varlığını saptadığı diyalog öncelikle *Lakhes*'tir (178a, 179c, 189a). O *Lakhes*'te *parrhesia*'nın amacı ve hedefinin tümüyle *epimeleia* olduğunu ifade eder (Foucault, 2018: 106). Bu noktada *parrhesia* oyununun ilk şartı yakınlık olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak burada samimiyet bir önkoşul olarak değil konuşmanın tümü boyunca yeniden ve yeniden sınanan şeyin kendisi olarak bulunur. *Parrhesia*'da konuşan muhatabını ne ikna etmeyi amaçlar ne de eğlendirip hoş tutmayı; o sadece onun dinlemesine ve sorgulamasına tabi bir konuşma pratiği sayesinde kendi samimiyetini karşısındaki bir samimiyetle eşgüdüm halinde tutmayı ve bu yolla birtakım içeriklerin karşılıklı etkileşebilmesini sağlamak adına konuşmaktadır. Öte yandan o bu konuşma pratiği sayesinde kendi ve diğerlerini kötüleştiren bağlarından arındırmaktadır; bu yolla kendi ve diğerini özgürleştirmektedir. Bu bakımdan Foucault *Savunma*'da ortaya çıkan Sokratik *parrhesia*'nın pozitif kehanet tipine oldukça yakın olduğunu; buna karşın *Sofist* 'te Sokrates'in söz sanatlarından da yararlandığını ifade etmektedir. Fakat her iki durumda da bu bilge Solon'un yaptığı gibi genele konuşma tarzını almayacaktır. Şimdi *parrhesia* pratiği aynı zamanda küçük bir grup insanın konuşması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda antikler ve Platon için açık yüreklice söz söyleme etkinliği asla siteye, genele yayılmaz; o "tüm insanlar"ı hedeflemez. Büyük politik ya da dinsel tema ve söylemlerden hareketle

kurgulanmaz. *Parrhesia* her zaman kişinin aynı zamanda inancını da oluşturan bir hakikatin dile getirilmesi şeklinde olacaktır.

Öte taraftan açık sözlülük ölçüsüz davranan ve ölçüsüz davranmamak adına doğruyu söylemekten kaçına kimselere de aynı sıklıkla rastlanacaktır. Bu doğrultuda Foucault'da ortaya çıkan *enkrateia* (kendini tutma, ölçülülük alıştırmaları) ile *epimeleia* (kendine özen gösterme) tutumunun onların her ikisinin de *parrhesia* (açık yürekli söz) tutumuyla ne kadar doğrudan ve derin bir ilişki içinde bulundukları fark edilecektir. Bu noktada kişinin *logos*'u ve *bios*'u arasında bir tür uygunluk ve tutarlılık ediminin ortaya konulması gerekeceği açıktır. Fakat bunun tam da kendine ve başkalarına söylenen açık yürekli söz ile mümkün hale geleceğini düşünmek makuldür. Bu nokta da Foucault özellikle *epimeleia* ile ilgili hareketin açığa çıktığı *Alkibiades* ve *Savunma*'ya işaret ederek şöyle diyecektir: “konuşmada becerikli olma, ikna etmede usta olma, kendini unutma sebebiyle; bunun tersi olan lafı dolandırmadan söyleme, doğruca söyleme de kişiyi kendine dair bir hakikatin hatırlanmasına sevk edecektir” (Foucault, 2018: 63). Böylelikle bir ruh metafiziğinde ve bir ahlak felsefesinde *epimeleia*'nın amacı, hedefi, çağrısı, nihayetinde kendi hakkındaki bir hakikati dile getirebilmiş olmak şeklinde açığa çıkacaktır.

SONUÇ

Bugün bir felsefe öğrencisinin Platon'la ilk tanışması, onun varlık ve bilgi vurgusunun baskın olduğu geleneksel bir okuması üzerinden gerçekleşmektedir. Bu yolla onda ilk öğrenilen şeyler, aşkınlık, tümeller, varlık sorunu, bilgiye dair belirlenimler, değer hiyerarşileri, erdem, iyi ve iyi ahlaklılık vb. meselelerdir. Çoğu kez tüm bunlar ya bir klişe olarak kalır ya da o kadar dahi hatırlanmaz. Foucault'nun Platon'daki ruhani temayı "Kendini Bil" yerine "kendine özen göstermek" kavramı yoluyla okumasının anlamı şimdi burada ortaya çıkacaktır. Sokrates ne uzmandır ne öğretmen ne ahlaki doğruları tekrarlayan bir ruhban ne hukuk adamı ne siyasetçi ne de bir mühendis. Sokrates'in tüm yaşam döngüsünü kat'eden şey kendine özen gösterme pratiğidir. Sokrates en temelde kendi yaşamına dair birtakım doğruları arayıp bulmaya çalışan bir kişidir, ama o bunu yine kendi yaşamının iyiliği ve güzelliği sorununa seferber eder. Burada özellikle ahlak bir sorun çözmek, kişinin kendisine faydalı bir deneyimi, bununla ilgili araç çantasını, yine bu kişiye tedarik etmek niyetiyle tarihte belirir. Epiküros'un ifade ettiği gibi ruhu tedavi etmeyen filozofun sözü boştur. Ruha fayda sağlamayan, kendinden menkul bilgilerden ve hakikatlerden oluşan ahlakçının sözü boştur. Parlak cümlelerin ezberlenmesine dair bilgisel bir dağarcık kişiye kendi yaşamıyla ilgili hiçbir yarar sunmaz. Bu yüzden ahlaksal bir düşünüş biçiminde asıl olan uygulamalar, kullanımlar, faydalardır.

Nitekim Platon'un felsefesinin tavrı burada açığa çıkar. Antik Yunan'da, bir aşamada, açık yüreklilikle söylenen söz ile kendi varoluşunu bir sanat eseri ya da kültürel bir eser haline getirmek gerektiği ile ilgili söylem biçimi iç içe girmiş, birbirlerine gönderen biçimler olarak ele alınmıştır. Hem hayatında belli bir açıklığa erişmek için hem de onu bir eser olarak oluşturabilmek için bizzat kendi yaşamının sınanması fikri, Platon'un tüm diyaloglarını kat'eden genel bir söylem biçimidir. Bu doğrultuda Platon'daki sınama unsuru ile Foucault'nun fantazmalara yaptığı vurgu arasındaki bağlantı, bugün Platon'un yeniden anlaşılabilmesi adına büyük fırsatlar doğurmaktadır. Burada düşünülmesi gereken ilkin varoluşun tersyüz edilmesi pratiğidir; ancak bu, özne ve nesnesinin yer değiştirmesi şeklinde değil (empati, sempati vb.) kişinin bakışının, tam aksi yöne çevrilmesi ile ilgili bir pratik olarak anlaşılmalıdır. Burada -bakışı tam aksi yöne çevirmek suretiyle- amaçlanan,

kendinden menkul bilgiler ve hakikatlerin sorgulanması, sınanması, kişinin ruhuyla ilişkiye sokulması etkinliğidir. Bu sayede akıldaki delilik, hakikatteki yanılsama, bilgedeki hata, dindarlıktaki inançsızlık, bilgelikteki cehalet, cesaretteki korkaklık, istemedeki keyfilik kişiye ‘‘hatırlatılmış’’ olunur. Fakat Platon’un sınamada düşüncesinde kutupların bu devamlı tersine döndürülmesi sayesinde ki aynı zamanda, kutupların aslında var olmadığı, elimizdekilerin yalnızca mitolojiler, benzetmeler, yorumlar, kurmacalar, kısmi-oluşlar, hakikatin farklı ton ve derecelerine ilişkin belirlemeler vb. oldukları fark edilir. Bu noktada Foucault, Platon’un söylemsel karşıtı ve simetriğidir. Foucault’yu ters-çevirirseniz Platon çıkar; Platon’u yeterince kazırırsanız orada Foucault vardır.

Fakat teorik bir hatta değerlendirdiğimizde Foucault’daki fantazma kavramı, Platon’daki idealar ve maddi-bozuluş bir gerçeklik arasındaki ilişkileri anlamamız bakımından kusursuz bir temel sağlar. Fantazma, yaşamda *idea* ve oluş arasındaki döngüsellüğün dilsel bir ifadesidir. Fantazma, en yüksek düzeyinde, aynı zamanda artık salt bir *idea* da olan adalet ve döngüsellüğün hatırlanmasıdır. Foucault’nun bu temaya katkısı ruhun kendi kendisine dönüşünün zaman ve eylemlerle ilgili bir soruna işaretlerle anlaşılması gerekeceğidir. Bu anlamda kendine özen göstermek, bir kendilik kaygısı gütmek yaşamla birlikte uzanan (coextensive) bir kural oluşturur. O birdenbire değil tüm yaşam boyunca sürdürülmesi gereken bir kendine özen pratiğidir. Bu noktada ruhun kendinde bir anlamı ya da bilgisi bulunmaz; o kendisiyle ilgili bir fantazmanın işlenmesi suretiyle kendisi olacak bir şeye döndürülür. Her ne kadar fantazma Platon’da bir sözcük olarak pek sık anılmasa da Sokratik yaşam felsefesi üzerinden türeyen Roma/Helenistik’teki (Epiktetos, Aurelius, Seneca vb.) pek çok yazarda sık sık kullanılması tesadüf karşılanmamalıdır. Bu konuda onun stoadaki kullanımları da hayli sıktır.

İdea ve maddi-bozuluş şeyler, ruh ve beden arasında bir fark olduğunun düşünülmesi ve tespitiyle kapanan antik Yunan’ın üzerine gelen Hristiyan düşüncesi şimdi bu şeyler arasında mutlak bir fark ve karşıtlık olduğu yönlü oluşturdukları söylem biçimini uzun yıllar boyunca toplumu ve ruhları dizayn etmenin bir aracı olarak kurgulayacaklardır. Foucault’nun sorunsallaştırma kavramının etik bir kullanımı yoluyla gerçekleştirdiği hareket şimdi Platon’daki ideaların çağımız için zihinde yerli yerine oturtulmasına hizmet edecektir. Platon’un ahlak ve ahlaki tutuma

yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda, ideanın, aynı zamanda dışarıdaki şu ya da bu nesnenin bilinmesi değil onun ruhta gerçek varlığının sorunsallaştırılmasıyla ilgili bir sorundan doğru önerildiği rahatlıkla görülecektir. Oysa Hristiyanlar ve modernler *idea*'yı kutsal ya da maddi-gerçekliğin karşıtı olan bir biçim altında düşünmeye başladığı anda onun Platon'daki hizmet ettiği bu alan - kişinin ruhunu ve diğer ruhları sınaması- giderek silikleşecektir. Böylelikle *idea*, salt varlığa ilişkin, kendinden menkul, sabit, dokunulmaz, aşkın ve tümel bir biçim altında anlaşılmaya başlanacaktır. Oysa zaten halihazırda Homeros'un tanrılarının bulunduğu -antik Yunan'ınki gibi- bir toplumda, Platon'da *idea*'nın kullanımı hiç de mutlak ve ilahi olan bir varlığın işaretlenmesi anlamlarına gelmemektedir. Bu noktada, Platon'un çağımızda yeniden anlaşılmasının diğer bir yanı, ondaki idealar teorisinin önerilmesindeki felsefi tavrın yeniden düşünülmesi olacaktır. Bu konuda Foucault sorunsallaştırma ideadır der. Bu bugün her ne kadar anlaşılmaz ve anakronik bir ifade gibi görünse de Platon'un felsefi jestinin anlaşılması noktasında diğer bir önemli noktayı oluşturacaktır.

Tezin yazılışı sürecinde iki tür hataya düşmekten özenle kaçınılmıştır. Bunlardan ilki birbirinden farklı kavram ve düşünsel çerçeveleri birbirine indirgemekte yapılacak bir acelecilik iken bir diğeri çağdaş söylem biçimlerine ilişkin genel bir doğruluk tanımıyla yetinmektir. İlk sorun, gerek bir kavramın başka bir kavram ile gerek de tarihteki bir düşünürün başka bir düşünürle el çabukluğuyla bağdaştırılması ya da onların birbirlerine indirgenmesi sorununu bildirir. Bu açıdan ne Platon Foucault'dur ne de Foucault Platon'dur. Ne Foucault "Platoncu"dur, ne de Platon Foucault'nun onu incelediği kavram ve temalardan ibarettir. Tezin yazarının zihni bu konuda açıktır. Öte taraftan düşülecek bir diğer hata, bu iki düşünür arasındaki ilişkileri herhangi bir doğruluk rejimine angajman sağlamak ya da çağcıl herhangi bir söylem biçimi ile ilişkilendirmek konusunda yapılacak "bilinçli" seçimdir. Bu konuda Foucault'nun söylem olgusu ve epistemenin çağcıl işlevi ile ilişkilendirdiği olumsuzluklar yeterince akılda tutulmuştur. Bunların üzerine yeni bir olumsuzluk eklemek, yeni bir dogmanın oluşma zeminini teşkil etmek, düşüncenin kendisini engelleyen yeni türde bir mekanizmaya fırsat hazırlamak, bu tezin yazarının en temel kaygısını oluşturmaktadır.

Öte taraftan bu durum, her zaman göz önünde bulundurulması gereken bir tehdiide dair fikir verir. Canguilhem'in *Normal ve Patolojik*'ine yazdığı önsözde Foucault'nun ifade ettiğı üzere, her şeyi normal ve anormal olarak ayrıştırmak, düzenlemek, yerleştirmek ve dolaşıma sokmak çağın genel karakteridir. Bu yolla Marksist olanlar ve olmayanlar, Freudyen olanlar ve olmayanlar, yalnızca bir alanda uzmanlığı olanlar ve filozoflar, akademik olanlar ve olmayanlar, politikacılar ve teorisyenler tarzında sayısız ayırım yapmanın imkânı doğmaktadır. Bu durum Foucault için çağımızda bilginin kendi kendisine kurduğı en ciddi ve sinsî tuzaklardan birini ifade eder. Bu sayede düşünce ve ölçülü bir eylem imkânı ıskalanarak şeyler, Hristiyan bir biçimde, "ruhu kurtulacaklar" ve "ruhu kurtulmayacaklar" olarak tez elden ayrıştırılır. Onun *Entellektüelin Siyasi İşlevi*'nde ifade ettiğı üzere, tarihte bir aşamadan sonra, felsefenin hukuksal bir biçim alması ve filozofun hukukçu ve yasa adamı haline gelmesi bu sorunla ilintilidir. Çağımızda yargı disiplininin, arzu ve eylem disiplinlerini gölgede bırakıyor olması aynı sorundan ötürüdür. Günümüzde kendiliğe ait bilgilerin halen tözsel ve "bilgi"lere ait bir biçim altında anlaşılması, aynı sorunun geldiğı son aşamadır. Dolayısıyla Foucault'yu Platon'la beraber okumanın öncelikle büyük oranda siyasi olan bu sorunu aşmak yönünde bir tercihten kaynaklanmış olduğunun düşünülmesi makuldür.

Kendine özen gösterme tutumunun hayatın içinde birçok verimli sonuç doğuracağı düşünülebilir. Bu, eğitim kurumları içerisinde gerek elindeki bilgiyi ne yapacağına dair bir fikri bulunmayan eğitimeinin gerek edindiğı bilginin yordamlarından habersiz olan öğrencinin yolunu aydınlatabilir. Ekonomik bir yaşam içinde, çalışanlara, sıkı uzmanlığın sıkı bilgisizlik olduğunu hatırlatması umulabilir. Kendine özen göstermek her sanatın en temelinde bulunan ilkedir; zira kendine özen göstermeyen, ona zaman ayırmayan kimse "yaratıcı" olamaz. Kendine ve diğerlerine özen göstermek suretiyle siyasi bir yaşam içerisinde hiçbir şeyin mutlak ve sonsuz bir şekilde devam etmeyeceğine dair en genel kural tekrardan hatırlanmış olunur. Bu bakımdan diğer çoğu şeyde benzer olduğu üzere gökyüzünün altında yeni bir şey olmaz fakat yine de bu şeylerin değişmesine çoğu kez engel değildir. Kendine özen göstermek ruhani bir biçim aldığıında bu dindarlara dindarlığın daha iyi bir formunu hatırlatır; fakat o seküler ya da felsefi bir biçim aldığıında ise bilme tutumunun aşırı

bir kullanımından bu zihni korur. Son olarak felsefi bir biçim aldığı anda ise o her türlü düşüncenin dostudur.

Fakat kendine özen göstermek hepsinden önce kendilik için yararlı bir faaliyettir. Bu sayede istikrarlı olmayan bir gerçeklik ile istikrarlı başka bir gerçeklik arasında çoğu kişinin düşünme şansına bile sahip bulunmadığı bir ilk bağlantı yaratılmış olunur. Kendine özen göstermenin peşi sıra gelen bilgi temelde bir yaşam bilgisi olduğu için bu yaşamın her alanında rahatlıkla uygulama alanına kavuşabilir. Kendine özen gösteren kişi konumunu, statülerini, yeteneklerini, ilişkilerini, zamanını sabit ve donuk unsurlar olarak düşünmez. Kendine özen göstermek kişinin kendi hayatını, ilişkilerini, yakınlarını idare edebilmesi içinde önemlidir. Bu sayede onlar kendi kökensel ve bilgilere ilişkin kimlik ve konumlarıyla değil; yaratıcı kimlik ve konumlarıyla düşünülecektir. Nihayetinde kendine özen göstermek bu kendilik için yararlıdır; onu dünyanın iniş-çıkışı boyunca yönetmeye ve yönlendirmeye yardımcı olur. Bu bakımdan tezimizin temel kavramları -khresis, enkrateia, parrhesia ve epimeleia- bir kez daha göz önünde bulundurulacak olursa bu tezin kapatılmış/tamamlanmış olmadığı, her türlü eleştiri ve öneriye açık bulunduğu, yine her türlü çalışmaya yardımcı kaynak ve temel teşkil etmeyi umduğu ve bunu yapabildiği oranda az da olsa kendi amacına hizmet etmiş olacağı ifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aurelius, M. (2016). *Düşünceler (Pensieri)*. Çev. Ş. Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Bachelard, G. (2015). *Rasyonalist Bağlanma*. Çev. A. Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Badiou, A. (2013a). *Etik*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

Bertram, E. (2009). *Nietzsche Attempt at a Mythology*. Urbana and Chicago: The University of Illinois Press

Bumin, Tülin. (2014). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Copleston, F. (2013). *Platon*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca -Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Deleuze, G. (2006). Arzu ve Zevk. Çev. A. Akay. *Toplumbilim Gilles Deleuze Özel Sayısı*. 5: 71-75.

Deleuze, G. (2013a). Michel Foucault. *Müzakereler*. Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayınları. 93-103.

Falzon, C. (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog / Parçalanmanın ötesi*. Çev. H. Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. H. Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011a). *Entellektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011b). *Felsefe Sahnesi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011c). *Büyük Kapatılma*. Çev. I. Ergüden, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik Toprak Nüfus*. Çev. F. Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2014a). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. V. Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2014b). *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2014c). *Doğruyu Söylemek*. Çev. K. Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2015a). *Öznenin Yorumbilgisi*. Çev. F. Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2015b). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (2016a). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. Çev. K. Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Foucault, M. (2017a). *Hermenötiğin Kökeni (Dartmouth Konferansları 1980)*. Çev. Ş. Ç. Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2018). *Hakikat Cesareti*. Çev. A. Beyaz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gutting, G. (2010). *Foucault*. Çev. H. Gür. Ankara: Dost Yayınları.

Hadot, P. (2012). *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çev. K. Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hadot, P. (2015). *Yaşam için Felsefe*. Çev. K. Kahveci. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê*. İstanbul: Sentez Yayınları.

Jankélévitch, V. (2012). *Ölümü Düşünmek*. Çev. Y. Ruhi Demir. İstanbul: Monokl Yayınları.

Ksenophon. (1996). *Sokrates'ten Anılar*. Çev. C. Şentuna. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lemke, T. (2015) *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*. Çev. U. Özmakas. Ankara: Pharmakon Yayınları.

Luxon, N. (2014). Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven. *Cogito Foucault*. 70-71: 179-210.

Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (1988) *Technologies of The Self: A Seminar with Michel Foucault*. Birleşik Devletler: Massachusetts Üniversitesi Yayınları.

Nietzsche, F. (2015). *İnsanca Pek İnsanca 1*. Çev. M. Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2018). *Platon Öncesi Filozoflar*. Çev. N. Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Platon. (1950). *Charmides Alcibiades 1 and 2 Hipparchus The Lovers Theages Minos Epinomis* (Loeb Classical Library VIII) (ed. Capps E., Page T. E., Rouse W. H. D.). Londra: William Heinemann Ltd.

Platon, Plutharkos. (1997). 7. *Mektup – Dion*. Çev. A. Yardımlı, Deniz Canefe. İstanbul: İdea Yayınları.

Platon. (2007). *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Platon. (2010). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul; Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2011). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2012). *Phaidon*. Çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Platon. (2015). *Şölen – Dostluk (Symposion-Lysis)*. Çev. S. Eyüboğlu, A. Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon. (2016). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. Çev. B. Akar. İstanbul: Bilgesu Yayınları.

Revel, J. (2006). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çev. K. Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. Çev. V. Urhan. İstanbul: Say Yayınları.

Revel, J. (2014). Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu. *Cogito Foucault*. 70-71: 9-20.

Seneca. (1917). *Volume IV, Epistles 1-65*. Loeb Classical Library No. 75.

Seneca, L. Anneus. (2015). *Hoşgörü Üzerine (De Clementia) - Ruh Dinginliği Üzerine (De Tranquillitate)*. Çev. B. Demiriş. Ankara: Doğubatu Yayınları.

Seneca, L. Anneus. (2016). *Törel Mektuplar (Ad Licilium Epistulae Morales)*. İstanbul: Biblos Yayınevi.

Sennett, R. (2013). *Zanaatkar*. Çev. M. Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Soysal, A. (2013). *Ruh Sorusu*. İstanbul: Monokl Yayınları.

Soysal, Ö. (2015). Parrhesia: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştirisi. *Felsefi Düşün (Antikçağ Felsefesi)*. 5. 217-274.

Türkyılmaz, Ç.(2015). *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Vernant, Jean-P. (2013) *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. Çev. H. Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi.

Veyne, P. (2014). *Foucault Düşüncesi Kişiliği*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Alfa Basım Yayın.

Williams, B. (2016). Platon'un Devlet'indeki Şehir ve Ruh Analogisi. Çev. A. Aytış. *Özne (Bahar 2016) Platon*. 24: 207-216.

Zeller E. (2017). Grek Felsefe Tarihi. Çev. A. Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları