

Foucault'nun Etik Anlayışında Epimeleia Heautou-Sapere Aude İlişkisi

The Relationship of Epimeleia Heautou-Sapere Aude in Foucault's Concept of Ethics

CENGİZ MESUT TOSUN
Mersin University

MEHMET BERK
Mersin University

Received: 09.03.2017 | Accepted: 12.06.2017

Abstract: Foucault, one of the important figures of 20th century, is known with his works intending to undermine the idea of any subject in the period of archeology and genealogy in which, he was concentrated on the systems of power and information. According to Foucault, the “constructive subject” is essentially a “constructed” subject within the power relations and information systems. In this context, Foucault is known as the sharpest critics of enlightenment and modernism in the 20th century. The subject in Foucault is a humanistic mystery, a fiction. However, essentially since 1980's, the course of Foucault's work is evolved from the “constructed subject” towards the “the self-constructing subject”. He developed a new ethics reading about Enlightenment with his ethics works dating to Christianity and then to Ancient times via sexuality and adapted a relatively positive attitude compared to his old manner. In this paper, we will take on Foucault's new ethics reading about Enlightenment via Kant and Baudelaire and about the relation of this reading to the ethical studies that extend to the Greeks.

Keywords: Foucault, ethics, sexuality, constructed subject, parrhesia.

© Tosun, C. M. & Berk, M. (2017). Foucault'nun Etik Anlayışında Epimeleia Heautou-Sapere Aude İlişkisi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 129-146.



Giriş

Foucault'nun çalışmaları, yorumcular tarafından genel olarak “arkeoloji”, “soybilim” ve “etik” olmak üzere üç dönemde incelenir. Foucault, 1960'lı yıllardaki çalışmalarında “söylem oluşumları” olarak değerlendirdiği düşünce sistemleri üzerine bir “bilgi arkeolojisi” kurmaktadır. 1961 yılında *Deliliğin Tarihi* adlı eseri yayınlanır. 1963 yılında *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Bakışın Bir Arkeolojisi* adlı eseri ve 1966 yılında *İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* alt başlığını taşımakta olan *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserlerinin ardından, 1969 yılında *Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk basımı yapılmıştır. Foucault, 1960'lı yılları kapsayan dönemde arkeolojiyi, bilgiyi mümkün kılan zemini deşifre etmek adına bir “araştırma” olarak merkeze almaktadır. Söylem üzerinden bilginin oluşumunu, söylemi oluşturan ve yöneten kuralları inceleyen Foucault, 1970'li yıllara gelindiğinde ise çalışmalarının merkezine iktidar ilişkilerini taşır ve arkeolojik çalışmalarının çerçevesini soybilim yöntemiyle genişletir. İktidarın ve bilginin aracısız olarak birbirlerini içerdiklerini, iktidarın işleyişinin sürekli bilgi üretmesiyle birlikte, üretilen bilginin de iktidar etkilerine yol açtığını düşünen (Urhan, 2013, s. 235-236) Foucault'nun 1976 yılında yayınlanan *Bilme İradesi* adlı eseri, *Cinselliğin Tarihi* adlı projeye dahil edilmesine rağmen hala yoğun olarak arkeolojik ve soybilimsel izler taşımaktadır. *Bilme İradesi*, kendisinden yaklaşık bir sene kadar önce yayınlanan *Hapishanenin Doğuşu* adlı eseriyle yöntemsel süreklilikler taşımaktadır.

Bilme İradesi'nde Foucault, cinselliğine ilişkin söylemi ayakta tutan iktidar-bilme-haz düzenini, işlerliği ve varoluş nedenleri çerçevesinde belirlemeyi amaçlar (Foucault, 2007, s. 18). Cinselliğin artık bir *bilme* talebinin merkezinde olduğunu, cinselliğe dair giderek artan söylemlerin özellikle iktidarın uygulandığı alanlarda vücut bulduğunu, Hıristiyanlıkta kilisenin ortaya koyduğu dinsel söylem ile kapitalist burjuvazinin yarattığı ekonomik söylem arasında cinselliği baskılama açısından bir ilişki bulunduğunu tespit eder. Foucault, böylelikle araştırma çerçevesini iktidarın uygulandığı alanlar ile cinsel söylem arasındaki ilişkiye işaret ederek genişletir. Cinselliğin “dinsel söylem” ile baskılandığı varsayımından hareketle, insanların kurumsal bir kışkırtmayla adeta bir “itiraf hayvanı”na dönüştürülmesine dikkat çeken Foucault, baskıya



yöneltilen eleştirel söylemin, sorgulanmaksızın işlemiş olan bir iktidar mekanizmasının karşısına onun yolunu kesmek amacıyla mı çıktığını yoksa “baskı” diye adlandırarak suçladığı ve çarpıttığı şeyle aynı tarihsel şebeke içinde mi yer aldığını sorar (Foucault, 2007, s. 17). Bu açıdan psikanaliz, iktidar ilişkileri tarafından *bilme* isteminin konusu olan cinselliğe dair kurulmuş tertibatın içinde aynı anda bir kaç rol oynamaktadır (Foucault, 2007, s. 98). Psikanalizle birlikte tıp alanı içine yerleştiren itiraf tekniğinin köklerini Hıristiyan kültüründe bulan Foucault'ya göre itiraf, zamanla Hıristiyanlığın “günah çıkarma” ritüelinden ayrılmış ve aile ilişkilerine kadar pek çok alanda yer bulmuştur.

1976 yılında yayınlanan *Bilme İradesi*, esasen Foucault'nun ahlak alanına adım attığı bir eser değildir. Foucault, bu eserde cinsel söylemin iktidar ve bilgi sistemleri dahilinde nasıl kurgulandığını, tıptan pedagojiye kadar nasıl bir bilme talebinin merkezinde olduğunu göstermektedir. Öyle ki, 1976 yılında yayınlanan *Bilme İradesi*'nin arka kapağında, sonraki çalışma listesi “çok yakında” ibaresiyle yer alır; “Ten ve Beden”, “Çocukların Haçlı Seferi”, “Kadın, Histerik Anne”, “Sapıklar” ve “Nüfuslar ve Irklar” (Foucault, 2015, s. 432). Bu kitaplara ilave olarak kitabın içinde yer alan bir notta da “Le Pouvoir de la verite” [Hakikatin İktidarı] başlığını taşıyan bir eserin yayınlanacağı duyurulur (Eribon, 2012, s. 295). Fakat *Bilme İradesi*'nin arka kapağında ilan edilen bu çalışma listesindeki kitapların hiçbiri yayınlanmaz. Çünkü *Cinselliğin Tarihi* projesi, başlangıçta planlanan çalışma düzeninden ayrı bir yöne evrilmiştir. 1976 yılında yayınlandığı haliyle *Bilme İradesi*, esasen, Foucault'nun iktidar ilişkilerine eğildiği soybilimsel çalışmalarıyla süreklilikler taşır.

Bilme İradesi'nin ertesinde Foucault, cinsel söylem üzerine sorunsallaştırdığı konuları genişletmek ve köklerini açığa çıkarmak üzere Hıristiyanlığa dair “Les Aveux de la chair” (Tenin İtirafı) adlı yeni bir çalışmaya yönelmiştir. Cinsellik söyleminin doğum yerini Hıristiyanlıkta ve itiraf ritüelinde arayıp psikanalizin bir arkeolojisini yapmaya girişen Foucault, önemli bir süre Hıristiyan yazınıyla ilgilenmişti (Eribon, 2012, s. 343-344). Foucault'nun Hıristiyanlığın analizi içinde keşfettiği şey, “kendilik tekniği”nin yeni bir biçimde ortaya çıkmasıdır (Eribon, 2012, s. 344). Foucault, günah çıkarma ve itiraf etme pratiklerinin tarihini



incelerken, daha eski bir kültürün başkalaşmış haliyle karşılaşır. Foucault için artık “neden cinsel davranış ile buna bağlı etkinlik ve hazlar ahlaksal bir kaygı konusu olurlar?” (Foucault, 2007, s. 126) sorusu, *Cinselliğin Tarihi* adlı projesinin temel sorularından biri olmuştur;

...bu son derece genel soruyu sorduğumda, hem de Yunan ve Yunan-Latin kültürüne sorduğumda, bu sorunsallaştırmanın toplumlarımızda mutlaka kayda değer bir önem taşımış olan bir pratikler bütününe bağlı olduğunu gördüm: Bunlar "varoluş sanatları" olarak adlandırabileceğimiz şeylerdi. Bununla belirtmek istediğim kimi düşünülmüş ve iradi pratiklerdir ki insanlar bunlar aracılığıyla yalnızca kendilerine davranış kuralları saptamakla kalmaz, aynı zamanda kendilerini değiştirmeye, tekil varlıkları içinde dönüştürmeye ve yaşamlarını, kimi estetik değerler taşıyan ve kimi biçem ölçütlerine karşılık veren bir sanat durumuna getirmeye çabalarlar. Bu "varoluş sanatları", bu "kendilik teknikleri", Hıristiyanlıkla birlikte bir kilise iktidarının uygulama alanına, daha sonra da eğitsel, tıbbi ya da psikolojik türden pratikler çerçevesine girmeleriyle birlikte şüphesiz önemlerinin bir bölümünü yitirmişlerdir (Foucault, 2007, s. 127).

Cinsel davranışın nasıl olup da ahlaki bir kaygı konusu olduğu sorusu, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı projesinin tüm çalışma düzenini değiştirmesine neden olur. Foucault'nun antik kültür üzerinden ahlakı konu edinmesi ve bu “kendilik kültürü”nün köklerinde “kişinin kendisiyle kurduğu ilişki” üzerine eğilmesi, onun son dönem çalışmalarının odağında yer alır. Foucault artık iktidar-bilgi teknolojilerinden daha çok “benlik teknolojileri” üzerinde durmakta ve kendini çeşitli *asetik pratikler* ve tekniklerle etik olarak kuran özneye yoğunlaşmaktadır.

Özellikle 80'li yılların başından 1984'teki ölümüne kadar *College de France*'da verdiği dersler ve yaptığı söyleşilerde tüm dikkatinin etik özneye çevrildiği görülür. 1984 yılına gelindiğinde ise *Cinselliğin Tarihi*'ne dahil olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* adlı kitapları yayınlanır. 1976 yılında yayınlanan *Bilme İradesi*'nin ardından geçen sekiz yıllık süre zarfında Foucault, düşünsel serüvenine iktidar ve bilgi sistemleriyle birlikte üçüncü bir ayak olarak etiği eklemiştir. Elbette bu yön değişimi, Foucault'nun arkeolojik ve soybilimsel çalışmalar yaptığı döneme ilişkin kimi görüşlerinde bazı değişimlere sebep olmuştur.

Foucault, 1984 yılında Kant'ın metni üzerinden Aydınlanma'ya dair



yeni bir “etik okuma” yapmış ve önceki dönemlerine kıyasla Aydınlanma'ya karşı farklı bir tutum edinmiştir. Sokrates'in, ünlü “Savunması”nda bir *parrhesiastes* olarak üstlendiği “epimeleia heautou” hedefi ile Kant'ın “Aydınlanma'nın parolası” olarak tanımladığı “sapere aude” ilkesi arasında kurduğu bağ, Foucault'nun yeni etik okumasının temellerinden biri haline gelmiştir.

1. Bir Parrhesiastes olarak Sokrates ve “Epimeleia Heautou” Buyruğu

Foucault'nun antik dünyaya uzanan etik çalışmaları açısından önemle üzerinde durduğu *gnothi seauton* (kendini tanı) ve *epimeleia heautou* (kendine özen göster) ilkeleri ile bu ilkeler arasındaki tarihsel etkileşim, onun etik çalışmalarının çıkış noktasını oluşturur. Foucault, Grek-Roma kültürünün temelindeki “yaşama sanatlarının (*tekhne tou biou*) iki ilkesi” olarak saydığı bu buyruklardan hareketle antik dünyanın sahip olduğu “kendilik kültürü”nü çözümlenmektedir.

Gnoti seauton olarak formüle edilen Delfi buyruğu ile “kendilik kaygısı”, “kendine dikkat etmek”, “kendine özen göstermek” anlamlarına gelen (Foucault, 2015, s. 4) *epimeleia heautou* nosyonu, Foucault'ya göre, Yunanların estetik bir amaç güderek yarattıkları ahlak anlayışlarının merkezini oluşturmaktadır. Foucault'ya göre *epimeleia heautou*, Yunancada, herhangi bir şey üzerinde çalışma uygulama, didinme anlamına gelen çok vurgulu bir sözcüktür (Foucault, 2014b, s. 210). Yunan toplumunun ahlak anlayışlarının temelini yatan bu “kendilik kaygısı” ile “kendini tanı” olarak formüle edilen Delfik buyruk arasında bir tür tabiyet ilişkisi vardır zira “kendini bilmek” düsturunu işleme sokan, kendine dikkat etme ihtiyacıdır (Foucault & Gutman & Hutton, 2001, s. 29). Foucault'ya göre kişinin kendisiyle ilgilenmesi gerektiğine dair bu buyruk, birçok farklı öğretilerde ortaya çıkan bir buyruktur. Bu ilke, belli bir davranış biçimine bürünerek yaşam tarzlarına damgasını vurmuştur (Foucault, 2007, s. 341). Öznenin etik olarak kendini kurmak için kullandığı tüm pratikleri “asetik pratikler” olarak adlandıran Foucault (2014b, s. 222), kendilik (benlik) tekniklerinin temelindeki esas kaygının “kendilik kaygısı” olduğunu dile getirmektedir.

Foucault, önemle üzerinde durduğu Platon'un *Alkibiades*, *Sokrates'in Savunması* ve *Lakbes* diyalogları ile “kendini bilmek” ve “kendine özen



göstermek” nosyonları arasındaki bağa işaret etmektedir. Ünlü *Savunma*'sında Sokrates, insanlara “kendilerine özen göstermeyi” öğütlemekte yükümlü bir “kendilik kaygısı öğretmeni” olarak karşımıza çıkmaktadır. *Alkibiades* diyalogunda kendine nasıl özen göstereceğini bilemeyen Alkibiades'e “kendimizi bilirsek, kendimize nasıl özen göstereceğimizi de biliriz” cevabını veren Sokrates, *Lakbes* diyalogunda ise insanların sözleri (logoi) ve eylemleri (ergai) arasındaki uyumu ölçen bir *parrhesiastes* olarak görünür.

Parrhesia, Foucault'nun son dönem etik çalışmalarında sıklıkla karşılaştığımız bir sözcüktür. Parrhesia İngilizce'ye genellikle “free speech” (özgür konuşma), Fransızca'ya “franc-parler” (açıksözlülük), Almanca'ya da “freimüthigkeit” (açıksözlülük) şeklinde çevrilir (Foucault, 2014a, s. 9-10). Etimolojik olarak *parrhesiazesthai*, pan (her şey) ve rhema (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden oluşur ve “her şeyi söylemek” anlamına gelir. Parrhesia kullanan kişi, yani *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyleyen kişidir (Foucault, 2014a, s. 10). Foucault, ilk kez Yunan edebiyatından Euripides ile birlikte karşımıza çıktığını söylediği parrhesia sözcüğünün, Platon ile birlikte sıkı bir şekilde kendilik kaygısı ile ilişkilendirildiğini, Epikürosçuların dönemine gelindiğinde ise başlıbaşına “ruhun terbiyesi için gerekli bir tinsel rehberlik tekhneleri” olarak anlaşıldığını kaydeder (Foucault, 2014a, s. 21).

Öncelikle Foucault, hem negatif hem de pozitif anlamları itibariyle iki tür parrhesia'ya dikkat çekmektedir. *Parrhesiastes* bu açıdan aklına gelen her şeyi söyleyen bir boşboğaz değildir; *Parrhesiastes*, hakikati bir takım bedelleri göze alarak söylemektedir. Bu açıdan *parrhesiastes*, inanç ile hakikat arasında tam bir örtüşme olmasına rağmen öğrencisine hakikati söyleyen bir öğretmen değildir zira bu karşılıklı ilişki bir risk barındırmaz. Parrhesiastes doğru olanı söyleyen bir peygamber, doğayı anlatan bir bilge, yahut bir gelenek adına “tekhne” anlatan bir üstad, bir öğretmen değildir (Foucault, 2011, s. 25). Foucault'ya göre parrhesia, teknik yönleri olsa dahi bir meslekten veya teknikten tamamen farklıdır ve bu anlamda parrhesiastes bir profesyonel değildir. Parrhesia erdemden doğan bir var olma durumudur, bu açıdan bir meslek de değildir (Foucault, 2011, s. 14). Hayati bir riskle karşılaşma pahasına bir tirana hakikati söyleyen “filozof”, Foucault'ya göre gerçek bir *parrhesiastes* olarak



karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Tiran bu durumda filozofu ölüm cezasına çarptırabilir, sürgüne gönderebilir. Filozofun tirana karşı aldığı bu risk ve gösterdiği cesaret, onu *parrhesiastes* kılmaktadır. O halde parrhesia tehlike karşısındaki cesaretle ilintilidir ve belli bir tehlikeye rağmen hakikati söyleme cesaretine sahip olunmasını talep eder (Foucault, 2014a, s. 14-15). Böylelikle filozof, bir *parrhesiastes* olarak hakikati söylemeyi es geçerek aklına gelen her şeyi fütursuzca söyleyen bir boşboğaz olmadığı gibi, herkesin duymayı istediği şeyleri tekrar eden biri de değildir. *Parrhesiastes*, ölüm riski veya cezalandırma karşısında kendisi ile kurduğu ilişkiden yana taraf olan ve her koşulda hakikati söyleyen bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Sokrates, hakikati söylemek uğruna ölüm cezasına çarptırılmayı göze almıştır.

Foucault *siyasi* ve *felsefi* olmak üzere tarihsel dönüşümleri içinde iki tür parrhesia kullanma biçimini kaydetmektedir. *Felsefi parrhesia* genellikle *agora*'da ortaya çıkarken, özellikle Helenistik dönemde, Helenik monarşilerin yükselmesiyle birlikte daha çok *kralın sarayı* ile ilişkilendirilmektedir. Foucault'ya göre böyle bir monarşi ortamında parrhesia gerek kralın gerekse kralın danışmanlarının kişisel özelliklerine giderek daha bağımlı hale gelir. Artık parrhesia demokratik bir sitede olduğu gibi kurumsal bir hak ya da ayrıcalık değil, kişisel bir tutum, bir *bios* tercihidir (Foucault, 2014a, s. 72-73). Bu açıdan hükümdar, bir *parrhesiastes* değildir zira onun hakikati söyleme konusunda yüzleşmek zorunda olduğu bir risk yoktur. Monarşik parrhesia'da hükümdarın danışmaları, hükümdara karşı hakikati söylemek konusunda ölüm veya cezalandırılma riskini de almış olmaktadır.

Bununla birlikte *felsefi parrhesia* için ise Foucault, *Sokratik* ve *Kinik* olmak üzere iki tür parrhesia kullanımından bahsetmektedir. Sokratik parrhesia'da, Sokrates'in muhatabı ile karşılıklı ve yüzyüze bir ilişkisi mevcuttur. Bu "*parrhesia oyunu*"na taraflar kendi iradeleriyle katılmaktadırlar. Foucault'nun bu *felsefi parrhesia* biçimini analiz etmek için irdelediği metinler başında Platon'un *Lakhes* adlı diyalogu gelmektedir. Bu diyalogta Sokrates, bir *parrhesiastes* olarak *basanos* rolü taşımakta ve kişiyi hayatı hakkında bir izahat vermeye yönlendirmektedir. Foucault'ya göre *basanos* sözcüğü, bir benzetmeye işaret etmektedir. "Basanos", Yunanca'da "denektaşı" anlamına gelir; "Bir altının gerçek olup



olmadığının anlaşılması için söz konusu altın bu siyah taşa değdirilir, 'deneme'ye tabi tutulan altının taşa bıraktığı ize bakarak sonuca varılır. Sokrates'in basanos rolü de, aynı şekilde ona kendisiyle ilişki kuran ve denemeye tabi tutulan kişilerin *bios*'larıyla *logos*'ları arasındaki ilişkinin gerçek doğasını belirleme şansını verir" (Foucault, 2014a, s. 82-83). Sokrates, bir denektaş (touchstone) rolüyle kişiye bir nevi sürtünerek, onunla yüzleşerek, yaşamında neyin iyi neyin kötü olup olmadığını ayırt edebilecektir (Foucault, 2011, s. 145). *Lakbes* diyalogunda karşımıza Sokrates'in "sınadığı" bir karakter olarak çıkan *Lakbes*, Sokrates'in, kendisinin hayatı hakkında bir izahat istemeye ve yaşamı ile sözleri arasındaki uyumu ölçmeye hakkı olan bir *parrhesiastes* olduğunu düşünür. Çünkü Sokrates'in kendisinin de sözleri ile eylemleri arasında *Dor* modunda uyumlu bir ilişki mevcuttur. Platon, Lydia ve İonya makamlarının savaştıkları insanların ağızlarına yakışmadığını, insanları sarhoş, gevşek ve tembel yaparak "değil erkeklere, akli başında kadınlara bile zarar vereceğini" söyler. *Dor* ve *Phyrgia* makamlarının, "savaştıkları ya da zor karşısında kalan, yaralanan, yenilen, ölümlerle karşı karşıya gelen ve her türlü mutsuzluk içinde kaderine kafa tutabilen bir adamın yiğitçe davranışları"na uyduğunu iddia eder. Platon'a göre akli başında ve yiğit insanların sesine uyacak olan makamlar, *Dor* ve *Phyrgia*'dır (Platon, 2011, 399a/e). Foucault'ya göre Sokrates'i Sofistlerden ayıran şey, Sokrates'in sözleri ile eylemleri arasında *Dor* modunda olan bu uyumdur (Foucault, 2014a, s. 85). Foucault, bu bağlamda felsefi-Sokratik *parrhesia*'nın amacının ilişkiye girilen kişiyi *Dor* modunda bir yaşama (*bios*) yönlendirmek olduğunu söyler (Foucault, 2014a, s. 86).

Bir diğer felsefi *parrhesia* biçimi olarak Kinik *parrhesia* ise bazı yönlerden ötürü Sokratik *parrhesia*'dan ayrılmaktadır. Foucault'ya göre Kiniklerin üç temel ilkesi mevcuttur; 1) Eleştirel vaazlar, 2) Skandala yol açacak eylemler, 3) Kışkırtıcı diyalog (Foucault, 2014a, s. 101). Antikçağ'da vaaz pratiği genellikle seçkin bir dinleyici kitlesine karşı verilen bir pratikken, Kinikler vaazlarında atletizm yarışmaları, dinsel törenler, yahut insanların ziyafet için toplandıkları yerleri seçerek vaazın muhatap kitlesini olabildiğince genişletmişlerdir. Kiniklerin eleştirel vaazlarında iyinin ve kötünün doğrudan ortaya konması söz konusu değildir. Bunun için çeşitli eylem biçimlerini tercih etmekteydiler. Bu açıdan Kinik



vaazları geleneklerden yasalara, toplumsal kurumlardan kişilerin alışkanlıklarına kadar çok geniş bir yelpazeyi konu edinmekteydi ve vaazlarına çoğu kez skandala yol açacak davranışları da eşlik etmekteydi.

Foucault, Kiniklerin skandala yol açan davranışları için Diogenes'in İsthmia festivalinde, atletizm yarışlarındaki tutumunu aktarmaktadır. Bu festivalde Diogenes, sanki bir yarışı önde bitirip zafer kazanmışçasına yapraklardan yapılmış bir tacı başına takarak pek çok kişiyi rahatsız etmektedir. Diogenes, kendisinin İsthmia festivalinde yarış kazananlardan çok daha büyük bir yarışı kazandığını iddia etmektedir. Çünkü Diogenes, yoksulluğu, arzularını, sürgünü ve kendi kötülüklerini yenmiştir (Foucault, 2014a, s. 103). Kinikler sadece bu tür eylemleriyle skandala yol açmazlardı, bazen “utanmazlık” (anaideia) yaparak tahrik etme yöntemini de kullanırlardı. Foucault'nun “birbiriyle çelişik ve mesafeli olarak görünen iki davranış kuralını bir araya getirme pratiği” olarak tanımladığı bu pratiğe göre Diogenes, yemek yemek nasıl bir bedensel ihtiyaç ise ve bu sebeple *agora*'da yemek yemenin bir mahsuru yoksa, o halde *agora*'da mastürbasyon yapmanın da bir mahsurunun olmaması ve bunun ayıp karşılanmaması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü her iki durumda da sadece bedensel ihtiyaçlarını karşılamaktadır (Foucault, 2014a, s. 104).

“Kışkırtıcı diyalog” için ise Foucault, Diogenes ile İskender'in ünlü buluşmasını örnek verir. Foucault'nun, Dio Chrysostom'un “Krallık Üzerine” adlı eserinden aktardığı şekliyle İskender, diyaloga kazandığı zaferlerle bir lider olarak katılırken, Diogenes de kendi kendine yeten yaşam tarzı itibarıyla özgür bir birey olarak katılmaktadır. Diogenes'in güneşlendiği bir vakitte İskender çıkagelir. Diogenes karşısında büyük zaferler kazanmış bir kralın geldiğine aldırış etmez ve dehşete kapılmayarak cesurca davranır. Diogenes, aldırılmaz tavırlarıyla yetinmeyerek İskender'i, silah taşıması sebebiyle korkak olmakla suçlar zira Diogenes'e göre korkan bir kimse kral da olamaz. Var gücüyle İskender'i kışkırtmaya çalışan Diogenes, tüm kışkırtmalarına karşın İskender'e, kendisini öldürdüğü takdirde hakikati söyleyecek kimseyi bulamayacağını söyleyerek bir tür şantaj yapmaktadır (Foucault, 2014a, s. 105-108).

Foucault'ya göre Diogenes, davranış ve üslubuyla Sokrates'ten iki



şekilde ayrılmaktadır; Diogenes ile İskender'in "parrhesia oyunu"nda soruları sormaya eğilimli kişi İskender'dir, halbuki Sokratik diyaloglarda soruları genellikle Sokrates sorar. İkinci olarak da Sokrates, muhatabına aslında hiçbir şey bilmediğini, bildiğini iddia ettiği konularda dahi bilgisiz olduğunu yüzüne vurmaya amaçlarken Diogenes ise İskender'in gururunu kırmayı amaçlamaktadır (Foucault, 2014a, s. 107-108).

Sonraki dönemlerde, Epikuroşçularla birlikte başlıbaşına "ruhsal rehberlik *tekhne*'si" olarak anlaşılmaya başlanan parrhesia (Foucault, 2014a, s. 21), Yunanların etik kavrayışları itibariyle "yaşama sanatları" için önemli bir yer tutmaktadır. Tüm bu pratik ve teknikler, Yunanların kendilerini etik bir varoluşa dolayımlayan ve "kendilik kaygısı" temelinde yaratılan ahlak anlayışlarının bir sonucudur.

2.Foucault'nun Yeni Etik Okuması: Aydınlanma Nedir?

Foucault'nun "kendilik kaygısı" temeline işaret ederek ele aldığı "kendi kendiyile kurduğu ilişki" olarak etik, onun etik anlayışında ahlakın üç unsurundan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault'nun Hıristiyanlık üzerinden antik dünyaya değin izini sürdüğü cinsellik ve ahlak arasındaki ilişkiye dair soruşturması, onun etik anlayışını kurguladığı zemini ifade eder. Yunan-Roma toplumlarının "kendilik kültürü"nden çıkarsanan bu anlayış, Foucault'nun son dönem çalışmalarında üzerinde durduğu konuların ürünüdür. Foucault'nun etik çalışmalarının odağına Grek-Roma kültürünü koymasının sebebi, bu kültürün pek çok yönden çağdaş Batı dünyasının köklenip şekillendiği bir kültür olmasından kaynaklanmaktadır.

Ahlakı, "ahlak yasası", "gerçek davranış" ve "etik" olmak üzere üç unsura ayıran Foucault, *Hazların Kullanımı* adlı eserinde ahlakı, "kişilere ve guruplara, aile, eğitim kurumları, kilise gibi çeşitli buyurucu aygıtlar aracılığıyla önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünü" olarak tanımlar. Bu buyurucu bütünün kimi zaman dağınık şekilde kimi zaman ise tutarlı ve açık bir öğreti biçiminde dile getirilen kısmı ise "ahlaki yasa"ya işaret etmektedir. Foucault, "gerçek davranış" ile de kişilerin "kendilerine önerilen kural ve değerlerle ilişkisi çerçevesinde kişilerin gerçek davranışlarını" kastettiğini belirtir (Foucault, 2007, s. 138-139). Foucault etiği ise bir kurallar ve öğretiler alanı olarak değil, kişinin



kendisiyle kurduğu ilişki bakımından kendi oluşturduğumuz, “etik özne” olarak kurduğu bir alan olarak tasavvur etmektedir.

Foucault'ya göre ahlaki olarak kendini oluşturma yönteminin dört temeli mevcuttur; *Etik töz*, *tabi kılma kipi*, *asetizm biçimi/kendilik teknikleri* ve *ablaki erek (telos)*. Kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin bu dört temel yanı hem birbiriyle ilişkili, hem de bağımsızdır. Bunları sırasıyla açıklamak gerekirse; *etik töz*, “ahlaksal davranışın ana malzemesi nedir?” sorusunun karşılığıdır. *Tabi kılma kipi* ise “bireyler bir davranış kuralıyla ilişkilerini nasıl kurarlar” sorusunun cevabına ilişkindir. Etik bağlılığın kişide nasıl bir dönüşüme yol açacağına karşılığı *asketizm*'dir ve son olarak, etik öznenin nasıl bir varlık kipini amaçladığı ise *telos*'a denk gelir (Urhan, 2013, s. 339). Bu ayırım ve tanımlardan hareketle Foucault, antik döneme değin uzanan bir ahlaki soruşturmanın izini sürmekte, antik dönemin “kendilik kültürü”nü serimlemekte ve Yunan-Roma kültüründe kişinin benliği üzerinde hangi teknik ve pratikleri kullanarak kendisini ahlaki özne olarak kurduğunu soruşturmaktadır.

Kişinin kendisini etik olarak kurmak için kullandığı tüm pratikleri “asetik pratikler” olarak tanımlayan Foucault (2014b, s. 222), Yunan toplumunda öznenin kendilik pratikleri ve çeşitli tekniklerle yaşamında nasıl bir estetik amaç güttüğüne yoğunlaşmaktadır. Varlığına dair “kendilik kaygısı” duyan antik dönem insanı, kendine özen göstermeyi, “kendini bilmek” nosyonu ile ilişkisi içinde ele almakta ve kendi yaşamını gelecek nesillere güzel bir varoluş anısı olarak bırakmayı istemektedir.

Foucault, geç dönem etik çalışmalarıyla ilişkili olarak yeniden ele aldığı Aydınlanma düşüncesi üzerine fikirlerinde de, onun antik dünyaya ilişkin etik çözümlemelerinin yoğun etkisi görülür. Önceki çalışmalarında iktidar ilişkileri ve bilgi sistemleri dahilinde ele alıp karşıt bir konum edindiği Aydınlanma düşüncesine dair bu kez yaptığı yeni etik okumasıyla birlikte olumlu sayılabilecek bir tutum edinmektedir. Foucault, Kant ve modernizmin en keskin örneklerinden biri olarak gördüğü Baudelaire üzerinden yeni bir tartışma alanı açmaktadır.

Foucault, Kant'ın *sapere aude* olarak ifade ettiği “Aydınlanma'nın parolası” ile Sokrates'in *epimeleia heautou* hedefi arasında bir ilişki tespit etmiştir (Su, 2012, s. 454). Özellikle aydınlanma ve modernizmin rasyonel ve ilerlemeci çerçevesine karşı mesafesini korusa da, Foucault, son



döneminde Kant'ın metni üzerinden yeni bir okuma geliştirerek Aydınlanma'nın eleştirel tutumuna sahip çıkar ve kendisini de bir parçası saydığı Kant'tan Sokrates'e giden bir felsefe geleneği icat eder (Su, 2012, s. 454-455). Sokrates, nasıl ki *agora*'da insanlara kendileriyle ilgilenmeleri gerektiğini, kişinin kendini tanıması ve dönüştürmesi için öncelikle “kendisine özen göstermesini” öğütliyorsa, Kant da “kendini aklını kullanabilme cesareti göster” çağrısı yaparken, esasında öznenin kendi üstünde yarattığı/yaratması gereken bir etik dönüşüme işaret etmektedir.

Bilindiği üzere Kant, Aydınlanma'yı “insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulması” olarak tanımlar. Kant, bu “ergin olmama”nın sebebi olarak, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamamasını gösterir (Kant, 2010, s. 263). Foucault'ya göre Kant, Aydınlanma üzerine yazdığı ünlü metniyle insanın “şimdi” ile ilişkisini ve kendisini özerk bir özne olarak sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma'da kök salmasını konu edinmektedir (Foucault, 2014b, s. 184). Foucault, Kant'ın, bu metniyle düşünce alanına yeni tarzda bir soru soktuğuna ve “şimdi”ye odaklanarak bunun felsefi anlamının ne olduğunu tartışmakta olduğuna dikkat çeker.

Kant, kendi çağının “şimdi”sine odaklandığı “*Aydınlanma Nedir?*” *Sorusuna Yanıt* (1784) adlı metninde, doğanın insanları yabancı bir yönlendirmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın, insanların tembellik ve korkaklık nedeniyle erginleşmemiş oldukları tespitini yapmaktadır ve bu “ergin olmayış”tan kurtulmanın çok güç olduğuna dikkat çekmektedir (Kant, 2010, s. 263-264). Kant'a göre insanlar bu “ergin olmayış” durumuna seve seve katlanmış ve onu sevmiştir bile; “işte bu yüzden o, kendi aklını kullanma bakımından yetersizdir; çünkü onun böyle bir deneyi gerçekleştirmesine asla izin verilmemiştir, o aklını kullanmayı denemeye hiçbir zaman bırakılmamıştır” (Kant, 2010, s.264). Bu sebeple “...insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenecek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten



başkaları beni kurtaracaktır çünkü” (Kant, 2010, s.264).

Aydınlanma'yı “insanlığın hiçbir otoriteye tabi kalmaksızın kendi aklını kullanabileceği an” (Foucault, 2014b, s.179-180) olarak anlattığı ve “insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulması” olarak tanımladığı (Kant, 2010, s.263) “*Aydınlanma Nedir?*” *Sorusuna Yanıt* adlı metninde Kant, Foucault'ya göre, yaptığı tespitler ile kendi çağına odaklanmakta ve “bir filozofun kendi yapıtının bilgiyle (connaissance) bağlantılı olarak anlamını, tarih üzerine düşünmeyi ve yazmayı ve yazmasına neden olan tikel anı bu şekilde, yakından ve içeriden bildirmesinin ilk örneği”ni ortaya koymaktadır (Foucault, 2014b, s.180). Foucault'nun Kant'a dair bu yeni okumasında en çok dikkatini çeken şey, “Aufklärung'un kendi kendini adlandırarak, kendini kendi geçmişi ve geleceği karşısında konumlandırarak ve kendi şimdiki zamanı içerisinde yapması gereken işlemleri saptayarak kendinin kendi bilincine varmış olan çok özel bir kültürel süreç” olmasıdır (Foucault, 2014b, s.165).

Foucault, Aydınlanma'ya dair bu yeni okumasında, Kant'ın metninde içerildiği haliyle Aydınlanma'nın bir “tutum” olarak anlaşılıp anlaşılmadığını tartışmaya açar. Foucault, “tutum”dan kastının “güncellekle kurulan bir ilişki kipi, bazı insanların yaptığı bir gönüllü tercih; nihayet bir düşünme ve hissetme tarzı, aynı zamanda bir aidiyet ilişkisini gösteren ve kendisini bir görev olarak sunan bir eyleme ve davranma biçimi” olduğunu söyler (Foucault, 2014b, s. 181). Fakat Kant'ın metninin tek başına Aydınlanmayı anlamaya yetmeyeceğini belirterek, modernlik bilincinin 19. yüzyıldaki en keskin örneklerinden birini yansıtmaları sebebiyle Baudelaire'in *Modern Hayatın Ressamı* adlı eserine yönelir.

Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı* adlı eserinde, büyük insan çölünün ortasında durmaksızın gezen ve basit bir flanörün taşıdığından daha yüksek bir amacı olan bir adamdan bahsetmektedir. Baudelaire'e göre bu “yalnız adam” adam, rastlantıların getirdiği uçucu zevklerden daha genel bir hedef taşıyarak, esasında kendisinin *modernite* adını verdiği şeyi aramaktadır (Baudelaire, 2013, s. 213-214).

Baudelaire'in “büyük insan çölünün ortasında durmaksızın gezen” olarak nitelediği bu “canlı imgelem gücüne sahip yalnız adam”, moderniteyi aramaktadır. Baudelaire'e göre bu durmaksızın koşan ve



arayan “yalnız adam”, “modadan, tarih içerisinde barındırabileceği her türlü şiiresselliği devşirmekte, geçici olandan ebedi olanı damıtmaktadır” (Baudealire, 2013, s.214).

Baudelaire, eserinde moderniteden bahsederken, aynı zamanda da kendi döneminin sanatçılarını eleştirir zira modern resim sergilerine baktığında, sanatçılarn tüm kişilerini eski giysilere bürüme eğilimi dikkat çekmektedir. Her çağda geçerli olabilecek genel bir doğaya sahip kişilikler seçen ressamların, yine de onları Ortaçağ, Rönesans ve Şark giysileriyle gülünç kılıklara sokmakta inat ettiklerini belirtir. Bunun bir “tembellik işareti” olduğunu kaydeden Baudelaire, bu durumun sebebini, bir çağın giyim tarzının her şeyiyle çirkin olduğunu ileri sürmenin, onun içinde -ne kadar küçük veya belirsiz olursa olsun- gizlenebilecek gizemli güzelliği bulup çıkarmaktan daha kolay olmasına bağlar (Baudelaire, 2013, s.214).

Bu noktada Baudelaire, yüce amacı “geçici olandan ebedi olanı damıtma” olan bu “yalnız adam”ın aradığı “modernite”den kastının, “bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı diğer yarısı” olduğunu söylemektedir (Baudealire, 2013, s.214). Baudelaire’e göre “büyük bir hızla değişen bu geçici, ele avuca sığmaz unsuru küçümseme veya dikkate almama hakkına sahip değilsiniz. Onu göz ardı ettiğiniz anda, ister istemez -ilk günahattan önceki tek kadının güzelliği gibi- soyut ve tanımlanamaz bir güzelliğin boşluğuna yuvarlanırsınız (Baudelaire, 2013, s.215).

Foucault'ya göre Baudelaire'de modernlik, bir tür gelenekten kopuş, yenilik duygusu ve zamanın geçip gidişi karşısında hissedilen baş dönmesi olarak karakterize edilir. Baudelaire'de modernlik, şimdiki kahramanlaştırma istemi olarak bir “tutum” mahiyetinde ortaya çıkar. Foucault, Baudelaire'in flanörlük olarak ifade ettiği tutuma da dikkat çeker; “Flanörlük, gözlerini açık tutmakla, dikkatini toplamakla ve hafızada biriktirmekle yetinir” (Foucault, 2014b, s. 182). Modernlik tutumu ise “şimdiki zamanı geçici ve ilginç bir merak olarak almak” olarak ifade edilen flanör tutumun “karşıtı” bir tutuma karşılık gelmektedir. Baudelaire'in “devamlı telaşlı bir arayış içinde” olarak ifade ettiği modern insanın flanör'ünkünden -geçici bir haz almanın dışında- daha yüce bir amacı vardır; “Onun için söz konusu olan modanın tarihsel olanda barınabileceği şiiresseli bulup çıkarmaktır” (Foucault, 2014b, s. 182-183).



Foucault'ya göre “modernliğin tutumu açısından, şimdinin yüce değeri, onu olduğundan başka türlü tahayyül etme ve onu yok ederek değil; onda olanı kavrayarak dönüştürme isteğinden ayrılmaz. Baudelaire'ci modernlik, gerçek olan şeye gösterilen aşırı dikkatin, aynı zamanda hem bu gerçekliğe saygı gösterip hem de ona tecavüz eden bir özgürlük pratiğiyle karşı karşıya geldiği bir uygulamadır” (Foucault, 2014b, s.183).

Foucault'nun üzerine en fazla vurgu yaptığı konu ise Baudelaire'in bir tutum olarak bahsettiği modernliğin, “şimdi'nin kahramanlaştırılması” ve kendinin asetik biçimde geliştirilmesi olarak ancak “sanat” denen ortamda üretilebildiğidir (Foucault, 2014b, s. 184). Bu tutum, - Foucault'nun yorumuyla- sadece “şimdi” ile kurulan bir ilişkiyle değil, aynı zamanda kendiyile de kurulması gereken bir ilişki biçimi olarak asetiklikle de bağlantılıdır; “Gönüllü modernlik tutumu vazgeçilmez bir asetiklikle bağlantılıdır. Modern olmak, kendini akıp giden zamanın içinde olduğu gibi kabul etmek değil, karmaşık ve anlaşılması zor bir gelişme sürecinin nesnesi olarak görmektir...” (Foucault, 2014b, s. 183).

Görüldüğü üzere Foucault, Kant'ın metni üzerinden başladığı soruşturmasına Baudelaire üzerinden devam etmekte ve hem Baudelaire'de hem de Kant'da ortak yüzeyler bulunduğunu belirtmektedir. Her iki isim de “şimdi”yi sorunsallaştırmakta ve felsefi düşünce alanına yeni bir tartışmayı sokmaktadır. “Şimdi” dediğimiz bu “an”ın mahiyeti ve güncelliğimiz, günümüzde ne olup bittiği, bir tür asetiklik ile birlikte ele alınmaktadır.

Foucault, Aydınlanma ve modernizmin “şimdi”ye dair ilişkisini, Kant ve Baudelaire üzerinden gösterir. Çünkü “Baudelaire'e göre, modern insan kendini, kendi sırlarını ve kendi hakikatini keşfetmeye çıkan insan değil; kendini yaratmaya çalışan insandır. Modernlik, ‘insanı kendi var olduğu biçim içinde özgürleştirmez’; onu, kendini geliştirme yükümlülüğüyle baş başa kalmaya zorlar” (Foucault, 2014b, s.184).

Baudelaire'in gözünde modern olmak, bu sürekli hareketi, gelip geçici olanı fark etmek ve kabullenmek değil, bu harekete karşı belirli bir tutum benimsemektir; “Nitekim bu gönüllü, güç tutum, şimdiki anın ötesinde ya da onun gerisinde değil; onun içinde olan ebedi bir şeyin yeniden kavranmasından ibarettir. Modernlik, zamanın akışını takip etmekten başka bir şey yapmayan modadan farklıdır; modernlik, şimdiki



anın 'kahramanca' boyutunu kavramayı sağlayan bir tutumdur" (Foucault, 2014b, s.181-182).

Modernliğin genel olarak pre-modern ve post-modern çağlar arasına sıkıştırıldığını kaydeden Foucault'ya göre (Foucault, 2014b, s.180-181), hem Kant'da hem de Baudelaire'de modernlik, bir çağ olarak değil, kişinin kendisinde yaratacağı dönüşüme işaret eden bir "tutum" olarak belirmektedir. Kant okumasında, kişinin, "ergin olmama" durumundan kendisinde yaratacağı değişiklikle kurtulabileceğini kaydeden Foucault, Kant'a ek olarak yaptığı Baudelaire okumasında ise bu tutumun sadece "sanat" ortamında üretilebileceğine dikkat çekmektedir. Baudelaire'in "gelip geçici olandan ebedi olanı damıtma" olarak dile getirdiği moderniteyi arayan "yalnız adam"ın "yüce amacı" ile Kant'ın "sapere aude" olarak ifade ettiği "Aydınlanma'nın parolası" arasındaki bu ortak yüzey, aynı zamanda Foucault'nun son döneminde yaptığı Antikçağ çalışmalarıyla da yakından ilişkilidir zira Antikçağ insanı da -Baudelaire'de olduğu gibi- "sanat ortamında üretilen bir asetiklik" ile bağlantılı bir ahlak anlayışına sahiptir.

Sonuç

Yunanların ahlak anlayışları, kendi yaşamlarını adeta bir sanat eseri gibi yontup dönüştürme ve gelecek nesillere -Sokrates'in yaptığı gibi- iyi bir yaşam anısı bırakma amacı taşımaktaydı. Bu tür bir ahlak, bir "varoluş estetiği", bir tür sanatsal aktivite olarak görülmekteydi. Foucault'nun Kant ve Baudelaire okumasında ifade ettiği Aydınlanma düşüncesi ve "modern tutum", Sokrates'in *kendilik kaygısı* ile işaret ettiği "kendine özen gösterme" temasıyla yakınlık içermektedir. Nitekim, Kant'ın "sapere aude" olarak Aydınlanma'nın parolası saydığı "kendi aklını kullanabilme cesareti" çağrısı ve Baudelaire'in sadece sanat ortamında üretilebildiğini söylediği modernlik tutumu, Yunan-Roma toplumlarının etik kaygı sonucu yarattıkları varoluş estetiği ile tarihsel olarak belli süreklilikler taşımaktadır.

Kant'ın "şimdi"ye odaklanarak "güncellik" sorununu gündeme getirdiği ve kişinin "kendi aklını kullanma cesaretini göstererek" kendini özerk bir özneye dönüştürme tavrına işaret ettiği Aydınlanma fikri ile Baudelaire'in "şimdinin kahramanlaştırılması" olarak görüp bir "tutum"



olarak ifade ettiği modernizm görüşü arasındaki bu bağ, diğer yandan da Yunanların estetik bir amaç güderek çeşitli pratiklerle kendilerini etik özne olarak kurmalarıyla yakından ilişkilidir. Foucault'ya göre hem Kant hem de Baudelaire, birbirlerine paralel şekilde, Aydınlanma ve modernizm fikrini “şimdi” ve “güncellik” sorunuyla direkt ilişkisi içinde ele almaktadır.

Foucault, kendisine çarpıcı gelen noktanın, toplumumuzda sanatın bireylerle ya da yaşamla değil de sadece nesnelere ilintili hale gelmiş olması olduğunu söyler; “Peki ama, herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi yaşamımız değil?” (Foucault, 2014b, s.203). Halbuki Sokrates, hakikati söyleme pahasına ölüm riskini göze alan bir *parrhesiastes* olarak ardından yüzyıllar boyunca konuşulacak bir varoluş anısı bırakmış, bizzat yaşamının kendisini bir “sanat eseri” haline dönüştürerek insanlara “kendin için kaygı duy”, “kendine özen göster” buyruklarını miras bırakmıştır.

Hem Kant'ın hem de Sokrates'in *Sapere Aude* ve *Epimeleia Heautou* buyruklarını Baudelaire'in modernlik tutumuyla birlikte okuyan Foucault, böylelikle günümüz insanına, kendisiyle ilişki kurduğu, kendi aklını kullanabilmeye cesaret ettiği, kendini estetik bir “kendilik bakımı” ile özerk/etik özneler olarak yeniden tasarladığı özgün bir etik kapı aralamıştır.

Kaynaklar

- Baudelaire, C. (2013). *Modern Hayatın Ressamı* (çev. A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eribon, D. (2012). *Michel Foucault* (çev. Ş. Çiltaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi* (çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *The Course of Truth, the Government of Self and Others 2* (trans. G. Burchell). New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2014a). *Doğruyu Söylemek* (çev. K. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014b). *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden & O. Akinhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (çev. F. Keskin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. & Gutman, H. & Hutton, P. H. (2001). *Kendini Bilmek* (çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Om Yayınevi.
- Platon (2011). *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kant, I. (2010). *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*. Kant (ed. N. Bozkurt). İstanbul: Say Yayınları.
- Su, S. (2012). Foucault'nun Sokrates Okuması. *Cogito*, 70-71, 446-457.
- Urhan, V. (2013). *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Öz: 20. yüzyılın önemli isimlerinden Michel Foucault, iktidar ve bilgi sistemleri üzerine yoğunlaştığı arkeoloji ve soybilim dönemlerinde yaptığı her türlü özne fikrini temelsizleştirmeye yönelik çalışmalarıyla bilinir. Foucault'ya göre “kurucu özne”, esasında iktidar ilişkileri ve bilgi sistemleri dahilinde “kurulan” bir öznedir. Bu bağlamda Foucault, modernizm ve aydınlanma düşüncelerinin 20. yüzyıldaki en keskin eleştirmenlerinden biri olarak tanınmaktadır. Foucault'da özne, hümanist bir gizemleştirme, bir kurmacadır. Fakat Foucault'nun çalışmalarının seyri, özellikle 80'li yıllardan itibaren “kurulan özne”den “kendi kendini kuran özne”ye evrilmiştir. Cinsellik üzerinden Hıristiyanlığa ve ardından da antik döneme uzanan etik çalışmalarıyla birlikte Aydınlanma'ya dair yeni bir etik okuma geliştirmiş ve eski tavrına kıyasla görece olumlu bir tutum edinmiştir. Makalemizde, Foucault'nun Kant ve Baudelaire üzerinden Aydınlanma'ya dair yaptığı yeni etik okumasını ve bu okumanın Yunanlara uzanan etik çalışmalarıyla ilişkisini konu ediniyoruz.

Anahtar Kelimeler: Foucault, etik, cinsellik, kurulan özne, parrhesia.

