

Felsefenin Skandallı Sıradanlığı: Kinik Parrhesia ve Karşı-Tutum [*]

Scandalous Banality of Philosophy: Cynic Parrhesia and Counter-Conduct

DİDAR DENİZ ALTINKAYA 

Izmir Katip Çelebi University

Received: 28.07.2020 | Accepted: 22.12.2020

Abstract: Foucault's lectures at the Collège de France provide very rich resources on how the "critical attitude", which Foucault sees as an alternative way emerging out of Kant's philosophy and which he describes as a critical questioning on our actuality and ourselves, can take shape today. To reveal this opportunity, we will first focus on the concept of the "counter-conduct" which Foucault puts forward within the framework of his study on governmentality (1978), but does not continue to develop, and then his analysis on the Cynics (1984), which he deals within the context of his historical studies on the concept of parrhesia, a concept that had a special role in Ancient Greek culture. We will claim that the mode of life peculiar to the Cynics, established as a direct manifestation of truth, provides a very powerful example of the counter-conduct that aims at creating "otherness," therefore grants tools to support the existence of philosophy today, as a practice of transforming the world and creating possibilities for thinking, acting, and existing differently. We think that such a reading will both enrich Foucault's conception of counter-conduct and reveal that Cynic parrhesia, as a scandalous application of truth, sheds light on new ways of relating to our actuality and also to ourselves.

Keywords: Counter-conduct, otherness, ethos, critical attitude, parrhesia, true life.



Giriş

Felsefe tarihi üzerine verdiği derslerinin “Kinik Okulu” bölümüne Hegel, Kiniklerle ilgili olarak söylenecek özel bir şeyin olmadığını, zira felsefeyle bağlarının oldukça zayıf olduğunu ve görüşlerini asla bilimsel bir sistem içerisinde ifade etme çabasına girmediklerini belirterek başlar (Hegel, 2018: 425). Hegel’in felsefi yetersizliği nedeniyle eleştirdiği Kinizmin, bugün aynı zamanda ahlaki ve politik olarak tehlikeli bir tavır olduğu düşünülmektedir. Nitekim günümüzde “kinik” derken, yalnızca kendi çıkarına uygun olacak eylemlerde bulunan ve başkalarını bu doğrultuda manipüle etmesi gerektiğinde, bencilliğini, etkileyici cümleler arasında saklamayı bilen biri kastedilir. Modern kinik için ne ortak bir iyinin ne de evrensel ölçütlerin varlığından söz edilebilir. Böylece günümüzde kinizm ilkelerin, ideallerin ve ortak bir anlamın varlığının reddedilmesi olarak görülerek nihilizm ve pesimizmle eş tutulmakta (Desmond, 2008: 2) ve toplumsal dönüşümün temelinde yer alacak bir eleştiri pratiğinin imkânını ortadan kaldıran politika karşıtı bir hareket olarak görülmektedir (Stanley, 2007: 386).

Foucault da Kinik *parrhesia* üzerine Collège de France’da verdiği derslerinde (1984), Kiniklerin, felsefi düşüncelerini soyut bir öğretiler bütünü içerisinde ifade etmeyi reddedtiklerini vurgular. Fakat felsefe faaliyetini, entelektüel bir disiplin olmaktan çok, bir yaşama kipi olarak gören Kinik felsefenin “skandalı sıradanlığı”, Foucault’ya göre Kinizmin eleştirel gücünün temelinde yer alır (Shea, 2010: 186). Bu sayede onlar felsefenin ne olduğunun ve ne olması gerektiğinin yansımaları göreceği “bir kırık ayna” işlevi kazanarak (Foucault, 2018: 202) doğru yaşamın ancak hakikatin tezahürü olan *başka* bir yaşamın kurulmasıyla var olabileceğini açığa vurmuşlar ve böylelikle mevcut toplumsal-politik düzende bir dönüşüm yaratmayı amaçlamışlardır.

Bu çalışmada, Foucault’nun Kinik *parrhesia* üzerine incelemeleri, 1 Mart 1978 yılında verdiği dersinde “tutum” ve “karşı-tutum” kavramlarına yönelik yürüttüğü analizleri bağlamında ele alınacaktır. Bu yoldaki temel iddiamız, doğruyu söyleme pratiğinin yaşamda cisimleşmesi olan Kinik yaşam biçiminin, “başkalık” yaratmayı hedefleyen eleştirel bir pratik olarak karşı-tutumun eşsiz bir örneği olduğu ve tam da böyle olmakla günümüzde felsefe yapmanın yeni bir yolunun yaratılmasına kaynaklık edebile-



cek önemli imkânlar sunduğu yönündedir. Böyle bir okumanın bir yandan Foucault'nun söz konusu derslerinden sonra geliştirmeye devam etmediği karşı-tutum kavrayışını zenginleştireceğini, diğer yandan da eleştirinin temelinde yaşam ve hakikat arasındaki dolaysız ilişkiyi yerleştiren ve böylelikle bu dünyada hakikatin dışavurumu olarak biçimlenmiş doğru bir yaşam kurma imkânına işaret eden Kinik *parrhesia*'nın günümüzde toplumsal ve politik değişimin etik kaynaklarını düşünme konusunda farklı bir perspektif sunduğunu açığa vurmaya mümkün kılacağını düşünmekteyiz.

1. Yönetimsellik ve Karşı-Tutum

Foucault, konusunu “yönetimselliğin tarihi” olarak belirlediği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1977-1978) başlıklı derslerinde, sonraki çalışmalarında belirleyici bir rol oynayacak “tutum” ve bununla bağlantılı “karşı-tutum” kavramlarına yönelik zengin bir analiz yürütür. Fakat Foucault'nun kendi geliştirdiği bir kavram olan yönetimsellikle neyi kastettiğinin en açık ifadesini, 1980 yılında Darthmout College'da verdiği “Öznellik ve Hakikat” başlıklı konferansta bulmaktayız. Foucault burada, modern öznenin soybilimini yaparken tahakküm tekniklerine yoğunlaştığını, fakat cinsellik üzerine çalışmaları sırasında, özneleşme süreçleriyle ilgili olarak en az tahakküm teknikleri kadar önemli olan başka bir teknik türünü daha fark ettiğini belirtir:

Bireylere, kendi kendilerine, kendi bedenleri, kendi ruhları, kendi düşünceleri, kendi tutumları üzerinde bir dizi işlem gerçekleştirme ve bunu kendi kendilerini dönüştürecek ve değiştirecek, belli bir mükemmellik, mutluluk, safılık, doğaüstü güç, vb. seviyesine ulaşacak davranışlarda bulunmalarına izin veren teknikler. Bu tür tekniklere “kendilik teknikleri” ya da “teknolojisi” diyelim (Foucault, 2017: 40-41).

Foucault, bireylerin hem başkaları tarafından yönlendirilmelerini hem de kendilerini yönlendirmelerini sağlayan bu iki tekniğin buluşma noktasını “yönetim” olarak adlandırır (Foucault, 2017: 41). Bu bağlamda “tutum” [*conduite*] kavramı, Foucault'nun yönetimsellik çalışması çerçevesinde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Foucault'nun tutum kavramıyla karşılamaya çalıştığı şey, aslında Yunanca “ruhların ekonomisi” [*oikonomia psuchôn*] ifadesidir. Latinceye “ruhların rejimi” [*regimen animarum*] olarak çevrilen bu ifade, Hıristiyanlıkla birlikte yalnızca ailenin



ya da evin refahıyla değil, fakat ruhun selametiyle de ilgili olma anlamı kazanarak pastoralliği, insanları yönetmenin özel bir sanatı kılan teknikler ve prosedürlere işaret etmeye başlamıştır (Foucault, 2016: 168; Lorenzini, 2016: 9). Foucault'ya göre tutum kavramının ikircikli doğası, onu, söz konusu ifadenin en uygun karşılığı kılmaktadır:

Conduite, elbette yönlendirme [*conduire*], yani sürme etkinliğine verilen addır, ama aynı zamanda kişinin kendisine nasıl yön verdiği [*se conduire*], nasıl yönlendirilmesine izin verdiği, nasıl yönlendirildiğine de verilen addır – nihayet, yönlendirilme ya da rehberlik edilme edimine tekabül eden bir durumda kişinin tutumunun nasıl bir biçim aldığıdır (Foucault, 2016: 169).

Dolayısıyla tutum kavramı, bir yandan bireyi yönlendirme etkinliği, diğ er yandan da bireyin kendisini yönlendirme ya da yönlendirilme biçimine işaret etmektedir. Foucault bu kavramı, ruhların selametini amaçlayan ve bunu tam bir itaat, kendilikle ilgili bilgi ve itiraf pratiği arasında özel bir bağ kurarak gerçekleştirmeye yönelik bireyselleştirici bir iktidar biçimi olarak Hıristiyan pastoralliğinin Batı toplumuna kazandırdığı çok önemli unsurlardan biri olarak sunar (Foucault, 2016: 169; Foucault, 2011: 40). Bununla birlikte, pastoral iktidarın tarihine yönelmekten ziyade, bu iktidar biçimi kadar özgül direniş biçimlerini incelemeye koyulur. Politik egemenliğin uygulanması biçiminde işleyen ve ekonomik sömürünün kaynağı konumunda olan iktidar biçimlerine karşı mücadelelerden farklı olan bu direniş biçimini Foucault, “karşı-tutum” olarak adlandırır (Foucault, 2016: 170-171). Pastorallik, insanların tutumunu hedefleyen ve onların yönlendirilmelerini mümkün kılacak yöntemler aracılığıyla işleyen bir iktidar biçimi olduğundan, bu iktidara karşı direnişin hedefi de başka bir tutum kazanmak üzere başka türlü yönlendirilmek, başka amaçlar adına, başka usuller ve teknikler aracılığıyla yönlendirilmek olacaktır (Foucault, 2016: 170). Dolayısıyla karşı-tutum, *başkalık* aracılığıyla tanımlanır ve tıpkı tutum kavramı gibi iki anlama gelmektedir. Bu direniş biçimi, yalnızca başka türden bir tutumu hedeflemekle ve bu doğrultuda yönlendirilmeyi talep etmekle kalmayan, aynı zamanda kişinin bir başkası tarafından yönlendirilmekten kaçınabileceği ve her bireyin kendi tutumunu biçimlendirebileceği bir alan yaratmaya çalışan bir hareket olarak görülmelidir (Foucault, 2016: 170). Bu başkalık, Foucault'nun Kinikler okumasında, toplumsal eleştirinin ve dönüşümün



temelinde yer alan bir unsur olarak karşımıza çıkacaktır.

Karşı-tutum, ikili doğasına uygun olarak, hem bir reddi hem de bir talebi içerir. İlk adım, Hıristiyan pastorallığı tarafından dayatılan ve bireyin kendi iradesinden bütünüyle vazgeçmesine dayanan öznellik biçiminin reddedilmesidir. Karşı-tutumun ikinci adımını ise, saf bir itaat ilkesinde temellenen bu öznellik biçiminden farklı bir öznellik biçimi adına yönlendirilme ya da başka bir tutum yaratmak üzere kendini biçimlendirme talebi oluşturur. İktidar ilişkilerine direnmede kendilikle ilişkinin oynadığı stratejik rol, Foucault'nun sonraki derslerinde özneleşme pratiklerine yönelik yürüttüğü analizlerde daha güçlü bir biçimde vurgulanacaktır. Karşı-tutumun bu boyutu, aynı zamanda, Foucault'nun, direnişi saf bir olumsuzlama ya da reddetme edimi olmanın ötesinde, pozitif, üretici bir pratik olarak sunma çabasını açığa vurmaktadır. Nitekim onun pastoral iktidara karşı mücadeleleri adlandırmak üzere “itaatsizlik”, “boyun eğmeme”, “tutumsuzluk” ve “aykırılık” kavramları üzerinde tartışıp, sonunda bu kavramları bir kenara bırakarak “karşı-tutum” kavramını kullanmayı seçmesi, bu çabanın bir örneği olarak görülebilir. Zira Foucault bu kavramları, davranışın yalnızca edilgin yönünü ifade ettikleri ya da aksine bir tür kutsallaştırmaya işaret ettikleri gibi gerekçelerle kullanmayı reddeder (Foucault, 2016: 178-180). Bu bağlamda söz konusu mücadeleleri adlandırmak üzere “başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etme” anlamına gelecek karşı-tutum kavramının en uygun seçenek olduğuna karar vermesinin nedeni de, bu kavramın, tutumun etkin anlamına karşılık olarak, direnişin etkinliğini, üretkenliğini en iyi şekilde karşılamasıdır (Foucault, 2016: 180).

Hemen belirtmek gerekir ki, karşı-tutumun üretken bir hareket olması, bu mücadele biçiminin iktidar alanının bütünüyle dışında gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir. Aksine, bu tür mücadeleler, pastorallığın alanında ortaya çıkarlar ve pastoral iktidarı sorgulamaya ve “onu içeriden işleyerek aşındırm[a]”ya yönelirler (Foucault, 2016: 180). Aslında Foucault, daha *Bilme İstenci*'nde (1976) iktidarın bir toplumda sayısız noktadan çıktığını, eşitsiz, hareketli ve tersine çevrilebilir ilişkiler içinde işlediğini belirterek bir iktidar ilişkisinin daima direniş imkânını da barındırdığını ifade etmiştir (Foucault, 2012: 70, 73). İktidar ve direniş arasındaki bu ilişki,



pastoral iktidar ve karşı-tutum bağlamında da vurgulanır. Nitekim Foucault, karşı-tutulardaki belli unsurların Hıristiyanlığa mutlak anlamda dışsal olmaktan ziyade, Hıristiyanlığın genel ufkuna dahil olduklarını ve belli tutum biçimlerini pekiştirmek ya da bir karşı-tutum biçimi yaratmak üzere yeniden ele alınıp kullanıldıklarını açık bir biçimde belirtir (Davidson, 2011: 27; Foucault, 2016: 196).

Dolayısıyla karşı-tutum, mevcut iktidar biçimini dışarıdan iptal etmeye yönelik evrensel bir başkaldırı ya da yönetimin kendisini bütünüyle reddetmenin radikal bir biçimi olarak düşünülmemelidir (Lorenzini, 2016: 10-11). O, aksine, başka türlü yönlendirilmek ya da kendilerini başka türlü yönlendirmek isteyen bireylerin, içinde buldukları iktidar alanını, başka bir tutum ve bu temelde inşa edilecek başka bir yaşama biçimi yaratmak üzere değiştirip dönüştürme çabalarının ifadesidir. O halde başka bir tutum yönünde verilen mücadelede kendilikle ilişkinin oynadığı merkezi rolü hesaba katan karşı-tutum kavramı, bir yandan Foucault'nun direniş kavrayışına güçlü bir etik boyut eklerken diğer yandan da etik ve politika arasındaki özsel bağı gözler önüne serer (Davidson, 2011: 28; Lorenzini, 2016: 9).

2. Eleştirel Tutum ve Aydınlanma *Ethos*'u

Foucault 1980'li yıllardaki çalışmalarında, yönetim meselesini farklı boyutlarına odaklanarak araştırmayı sürdürürken önceki çalışmalarında yürütmüş olduğu iktidar analizlerini, yönetsellik bağlamında yeniden ele alır. Nitekim *Özne ve İktidar*'da (1982) hem bireyselleştirici (disipliner teknikler aracılığıyla) hem de bütünselleştirici (nüfusu düzenlemek suretiyle) bir iktidar olan modern devletin bu gücünün, eski bir iktidar tekniği olan pastoral iktidarı yeni bir siyasi biçim altında benimsemiş olmasına dayandığını belirtir (Foucault, 2011: 65). Bu bağlamda tutum kavramı, Foucault'nun sonraki çalışmalarında önemli bir rol oynamaya devam eder. Yine aynı çalışmasında bu kavramı, “iktidar ilişkilerinin spesifik yanını en iyi biçimde kavramamızı sağlayan terimlerden biri” olarak sunar (Foucault, 2011: 74). Zira tutum, “hem (çeşitli derecelerde katılık taşıyan zorlama mekanizmalarına göre) başkalarına “yol gösterme” hem de az çok açık olan bir imkânlar alanı içerisinde davranma biçimidir” (Foucault, 2011: 74). Kavramın bu anlamı göz önünde bulundurulduğunda, iktidarın



uygulanması ise “başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak”, “davranışları yönlendirmek” (*conduire la conduite*) ve muhtemel sonuçları bir düzene koymak” anlamına gelecektir (Foucault, 2011: 74).

Foucault'nun tutum kavramı üzerine yeniden düşünmesi, iktidar ilişkilerini, özgürlüğün rolünü daha önce olmadığı ölçüde vurgulayacak şekilde yeniden tanımlamasını mümkün kılmıştır. Zira iktidarın bireylerin yönlendirilmesi yoluyla işlemesi, yönlendirilen bireylerin yönlendirenin isteğini yerine getirmeye mecbur bırakıldığı bir zorlamaya tabi bireyler olarak değil, fakat özgür özneler olarak varsayılmasıyla mümkündür. O halde “özgürlük, iktidarın uygulanmasının koşulu[dur]” (Foucault, 2011: 75). Böylece Foucault iktidar ilişkilerini tahakküm durumlarından açık bir biçimde ayırma imkânı elde eder. Bir iktidar ilişkisi içerisinde olmak, farklı davranış biçimlerinin ve tepkilerin geliştirilebileceği bir imkânlar alanında eylemek anlamına gelmektedir. Özgürlük iktidar alanından dışlandığında, yani “yönetim ve yapılandırma ilişkisi tek yönlü, sabit ve tersine çevrilemez hale geldiğinde artık iktidar ilişkilerden söz edilemez. Böyle bir durumda artık yalnızca tahakküm (*domination*) vardır ve tahakkümün olduğu yerde iktidar ilişkisi olamaz” (Keskin, 2011: 21).

Foucault, bu iktidar biçimine yönelik mücadelelerin kökeninin Ortaçağ'da yürütülen öznellik mücadeleleri, yani karşı-tutum hareketleri olduğunu düşünür ve onları, tahakküm ve sömürüye karşı mücadelelerden ayırarak, “tabi kılmaya karşı, öznellik ve boyun eğdirme biçimlerine karşı” mücadeleler olarak tarif eder (Foucault, 2011: 63-64). Bu direnişler, iktidarın belirgin, görünür biçimlerinden (hukuksal ve siyasi biçimleri gibi) farklı olarak tam olarak görünmeyen, hatta işleyişini gizlemede oldukça başarılı olan bir iktidar biçimine karşı yürütülürler (Foucault, 2011: 208). Yine karşı çıktıkları iktidarın çoğul, merkezsiz ve hareketli oluşuna karşılık olarak, bu direnişler de dağınık ve merkezsiz durumdadırlar ve iktidarın uygulanmasının dayanılmazlığı tarafından harekete geçirilirler (Foucault, 2012: 73, Foucault, 2011: 205-206). Foucault'ya göre bu direnişler çoğulluğunun ortak bir noktası, bireyin konumunu sorgulamaya yönelmeleridir. Onlar, birey adına ya da bireye karşı değil, fakat bireyselleşmenin yönetilmesine karşı yürütülürler ve bir yandan bireyin farklı olma hakkını korurken diğer yandan da onu kendi kimliğine kapatan her şeye saldırırlar (Foucault, 2011: 62). Tıpkı karşı-



tutum gibi, bu direniş pratiği de ikili bir doğaya sahiptir. Zira onun tek hedefi, bireyleri tabi kılma yoluyla özneler haline getiren belirlenimleri reddetmek değil, aynı zamanda öznellik ve tabi kılınma arasındaki bağı kopararak, artık sadece tabiiyet anlamına gelmeyen yeni öznellik biçimlerinin yaratılmasıdır (Allen, 2008: 60). Foucault bu gerekliliği şu sözlerle ifade etmektedir: “Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. ... Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak zorundayız” (Foucault, 2011: 68).

O halde Foucault'nun 1980'li yıllarda yürüttüğü çalışmalarının merkezi temalarından biri olan özneleşmenin, *başka* bir tutum kazanmak amacıyla, belli bir biçimde yönlendirilme tarzına karşı yürütülen bir direniş pratiği olduğu söylenebilir. Foucault'nun önceki çalışmalarında hümanist insan kavrayışı nedeniyle eleştirdiği Kant, tam da bu noktada, alternatif özneleşme biçimlerinin yaratılmasına kılavuzluk edecek olan eleştiri pratiğini ilk defa felsefi alana taşıyan kişi olarak karşımıza çıkar. Foucault'ya göre Kant bunu, “Aydınlanma Nedir?” sorusunu sormak suretiyle, felsefi düşünceye yeni türde bir soruyu, güncellik sorusunu dâhil ederek gerçekleştirmiştir. Bu sayede “insanın şimdikle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın” temellerini atmıştır (Foucault, 2011: 184). Foucault'ya göre bugün canlı tutulması gereken şey, Aydınlanma düşüncesinin doktriner unsurları değil, fakat tarihsel varlığımızın sürekli bir eleştirisi anlamına gelen bu sorgulamanın kendisidir (Foucault, 2011: 184). Bu bağlamda Foucault'nun Aydınlanma derken kastettiği, tarihsel bir dönem değildir. Daha ziyade, Antik Yunan'da *ethos* olarak kabul edile- ne benzer biçimde, güncellelikle kurulan belli bir ilişki tarzı, hem kişinin şimdiki zamanına aidiyetini açığa vuran hem de bir görev olarak gördüğü bir eyleme ve davranma tarzı olarak tanımladığı bir tutumdur (Foucault, 2011: 181). Dolayısıyla kökenini Aydınlanma'da bulan bu eleştiri pratiğinin kendisi de ne bir doktrin ne de sürekli olarak biriken bir bilgi bütünü olarak düşünülmelidir: “[B]ir tutum, bir *ethos*, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefi yaşam olarak kavranmalıdır” (Foucault, 2011: 192). Foucault'nun, Habermas'ın iletişim ilişkilerine yük-



lediği belirleyici role yönelik eleştirileri, eleştirel tutumun toplumsal işlevini aydınlatıcı niteliktedir:

Eğer iktidar ilişkilerinden bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirmeye, belirlemeye çalışmasını sağlayan stratejiler anlaşılıyorsa, iktidar ilişkisi olmayan toplum olamayacağına inanıyorum. Sorun, onları kusursuz derecede saydam bir iletişim ütopyasında çözmeye çalışmakta değil; insanın kendine, iktidar oyunlarının asgari bir tahakküm ilişkisi çerçevesinde oynanmasını sağlayacak olan hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini, ayrıca ahlâkı, *etbos*'u, kendi[lik] pratiklerini vermesinde yatar (Foucault, 2011: 243-244).

Böylelikle Foucault politika ve etik arasında doğrudan bir bağlantı kurarak toplumsal değişimin temeline kendini biçimlendirme etiğini yerleştirir. Foucault'nun 1980'li yıllardaki çalışmalarının Antik Yunan ahlakına odaklanması da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Foucault günümüzün ahlak anlayışının aksine normalleştirmeyi değil, kişinin kendisini ve yaşamını tıpkı bir sanat eseri gibi biçimlendirip kurmasını amaçlayan Yunan etiğinde, bireylerin varlıkları üzerinde çalışmalarını mümkün kılan asetik pratiklerin özneleşme süreçlerinde oynadığı merkezi rolü fark eder. Bir varoluş estetiğine dayanan bu etiğin, bireylerin hem toplumsal söylemlerin normalleştirici etkilerine karşı direnmelerini hem de var olma ve yaşama biçimlerini kendi ideallerine göre biçimlendirmelerini mümkün kılacak ve böylelikle “sonsuz özgürlük çalışmasına” katkıda bulunacak araçlar sağladığını düşünür (Foucault, 2011: 188; Shea, 2010: 173).

Fakat Foucault bu kültürde aynı zamanda, bireylerin, evrensel bir bilgiye ya da normlara başvurmaksızın etik bir doğruluktan hareketle kendilerini dönüştürmelerini mümkün kılarak günümüzde özneleşme süreçlerine kılavuzluk edebilecek bir eleştiri pratiğinin imkânını keşfeder. Bu, Kiniklerle birlikte en radikal ifadesine ulaşan ve bireylere nasıl yaşamaları ya da kim olmaları gerektiğini söylemekten ziyade, özneyi doğrulukla olan ilişkisini yeniden düşünmeye davet ederek, başka türlü var olmanın ve yaşamının mümkün olduğuna ve bunun olanaklarına işaret eden *parrhesia* pratiğidir. Kinik *parrhesia*, bir karşı-tutum örneği olmakla, günümüzde felsefenin bir yaşama pratiği olarak yeniden canlandırılmasına dayanacak eleştirel tutumun yaratılmasına kaynaklık edebilecek etik ve politik içerimlere sahiptir.



3. Hakikatin Başka Bir Yaşamda Tezahürü Olarak Kinik *Parrhesia*

Parrhesia'yı ilk defa *Öznenin Yorumbilgisi* (1981-1982) derslerinde Antik Yunan kültürüne özgü özneleşme tekniklerinden biri olarak ele alan Foucault, sonraki yıllarda verdiği derslerini, bu kavramın politik bir kavram olarak doğuşunun ve uğradığı sorunsallaştırmalarla birlikte etik bir kavrama dönüşmesinin tarihsel analizine ayırır.

Atina demokrasisinin doğru bir biçimde işlemesi için ihtiyaç duyulan dürüst konuşma etiğinin ifadesi olarak, M.Ö. 5. yüzyılın 2. yarısında ortaya çıkan *parrhesia*, genel olarak ifade edilirse, hakikati, kendisini gizlemeye yarayacak bir üsluba ya da retorik süslemelere başvurmaksızın açık ve dürüst bir biçimde dile getirme pratiğidir. *Parrhesia* biçiminde konuşmak, doğruluğu açığa vurmak kaygısıyla, bireye hatasını göstermek ya da doğruluğa dayanmadığı düşünülen hâkim bir görüşe karşı çıkmaktır (Monoson, 2000: 53). Dolayısıyla *parrhesiastes*'in doğruluk iddiasının esas işlevi, evrensel bir hakikati ifşa etmek değil, fakat doğruluğuna inandığı görüşü dürüst bir biçimde ifade etmek suretiyle muhatabına bir eleştiri getirmektir. Bu eleştiri aynı zamanda doğruyu söyleyen kişi ile dile getirdiği doğruluk arasındaki özel bağın ifadesidir. Zira doğruyu söyleyen kişi, doğru olduğuna inandığı bir hakikati dile getirmekte ve bu doğruyu kendi görüşü olarak öne sürmektedir (Foucault, 2010: 64). Dolayısıyla onun doğruyu söyleme edimi, yalnızca hakikatin sözel bir ifadesi değil, fakat aynı zamanda hakikate olan bağlılığının görünür kılınmasıdır.

Foucault'ya göre, *parrhesiastes* ile dile getirdiği hakikat arasındaki bu özel ilişki, bir doğruyu söyleme pratiğinin, *parrhesia* biçimini alması için yerine getirmesi gereken zorunlu bir koşuldur. Bununla birlikte *parrhesia* pratiğini karakterize eden esas unsur, *parrhesiastes*'in doğru olduğuna inandığı hakikati dile getirirken, muhatabıyla olan ilişkisine zarar verme ya da olumsuz davranışlarla karşı karşıya kalma tehlikesini göze almasıdır (2018: 13). Zira *parrhesia*, yaşamın eleştiriden muaf olması gereken bir alanının ya da eleştirilmesi uygun olmayan birtakım bireysel ya da toplumsal meselelerin olduğu kabulüne dayanmadığı gibi, eleştirilen kişinin sahip olduğu güç tarafından da yönlendirilmez. O halde önceden belirlenemez bir riski beraberinde getiren *parrhesia* pratiği, cesareti gerektirir. *Parrhesiastes* yalnızca hakikat kaygısıyla hareket eden ve karşı karşıya kalacağı tüm tehlikeleri göze alarak, doğruyu söyleme cesaretine sahip olan kişidir.



Atina demokrasisinin geçirdiği krizle birlikte demokratik kurumlarda kendisine yer bulamaz hale gelen *parrhesia*, Sokratik-Platoncu felsefe tarafından felsefi-etik bir pratik olarak yeniden tanımlanarak var olmaya devam etmiştir. Artık politika alanının dışında varlığını sürdüren doğruyu söyleme pratiği, yurttaşları site için iyi ve doğru olduğuna inanılan bir söyleme ikna etmek için uygulanmaktan ziyade, bireyin ruhunu, onda belli bir var olma ve davranma biçimi, yani bir *ethos* oluşturmak üzere dönüş-türmeyi amaçlayacaktır. Böylelikle bir kendilik kaygısı pratiği olarak kavranan *parrhesia*, öznenin kendisiyle tamamlanmış bir ilişki kurmasını sağlayarak, onu, sözleri ve eylemleri arasındaki uyuma dayanan bir yaşam sürmeye hazırlayan bir dizi özneleşme teknikleri içerisinde şekillenmiştir.

Sokrates'in *parrhesia*'yı etik bir pratik olarak tanımlaması, doğruyu söyleme ilkesi ile varoluşa mümkün olduğunca mükemmel bir biçim kazandırma kaygısını bir araya getirmesiyle mümkün olmuştur (Foucault, 2018: 140). Sokrates'in bu çabasında Foucault, kişinin yaşamını kendi ilkelerine uygun olarak biçimlendirme yönünde katı bir çalışma yürütmesini ifade eden ve "hakikatle kurulan ilişkinin ... bilimsel bilmeden başka bir bilme biçimi dışında meşru görülmeceği ve tezahür edemeyeceği" günümüzde felsefi alandan dışlanan bir temanın, "doğru yaşam" temasının açık bir biçimde ortaya çıkışına işaret eder (Foucault, 2018: 141, 206; Shea, 2010: 175). Foucault'nun etik *parrhesia*'ya yönelik analizleri, bu noktadan itibaren, doğru yaşam temasının felsefi tezahürlerini inceleme biçimini alır. Bu bağlamda ele aldığı Kinik yaşam biçimine yönelik analizleri ilerledikçe, Kinizmin, doğru yaşamın, yani kendilik kaygısına dayanan bir yaşama biçiminin nasıl olması gerektiği sorusunun en radikal biçimde sorulduğu felsefe olduğunu fark eder (Foucault, 2018: 206). Böylelikle Sokrates'le benzer öncüllerden yola çıkan Kinikler, Sokratik pratiğin ötesine geçerek çağdaş eleştirinin temelinde yer alacak *parrhesiastik* tavrın ve felsefe yapmanın yeni bir yolunun örneği konumuna yerleşirler (Shea, 2010: 179).

Foucault'ya göre Kiniklerin doğruyu söyleme ile yaşama tarzı arasında kurdukları dolaysız ilişki, *parrhesia*'yı Kinizmin temel karakteristiği kılmaktadır (Foucault, 2018: 145). Nitekim Kinikler bir felsefi öğretiyi geliştirmekten ziyade, felsefeyi belli bir tarzda yaşama olarak gördüklerinden, onların öğretimi, esas olarak, spesifik durumlara karşı



verdiği sözel ve davranışsal tepkileri, jestleri ya da hazır cevabı içeren anekdotlar ve hikâyelerin, yani belli bir davranış modelinin aktarılmasından oluşur (Foucault, 2018: 185; Navia, 1996: 9). Diogenes'in kendisini görenlerde kınamaya, alay etmeye ve hatta tiksitmeye yol açan var olma ve yaşama biçimi, her ne kadar muammalı ve irrasyonel gibi görünse de aslında felsefi düşüncesini ifade etmek üzere oldukça dikkatli bir biçimde sahnelenmiş performansı olarak düşünülmelidir (Navia, 1998: 64). Zira Diogenes'e göre hakikatin sınanması, filozofun soyut argümanlar sunma yeterliliğine değil, fakat öğretmek istediği şeyi yaşamı aracılığıyla cisimleştirmesindeki başarısına dayanmaktadır (Branham, 1996b: 88).

Bu bağlamda Kinikler, söz ve eylem arasındaki Sokratesçi uygunluk ilkesini takip etmekle birlikte, bu davranış uygunluğu ilişkisine “fiziksel, bedensel uygunluk ilişkisi[ni]” eklerler (Foucault, 2018: 270). Örneğin “Kinik elinde asası, omzunda bohçası, sırtında hırkası, yalın ayak yahut ayağında sandalları ve kirli sakalıyla pis bir adamdır. Kinik aynı zamanda avare, hiçbir bağı olmayan, yersiz yurtsuz, evsiz barksız ... ve dilenen biridir” (Foucault, 2018: 147). Kiniklere özgü bu yaşama biçimi, hakikati ifade etmenin mümkün olma koşullarını oluşturmaktadır. Kinizm, hakikat söylemine uygun olan bir yaşam biçimi kurmanın ötesinde, hakikati davranışlarında, bedeninde, giyiminde, yaşama tarzında görünür kılmaya çalışarak, “varoluş biçimini, doğruyu söylemenin temel şartı yapar” (Foucault, 2018: 149). Bu yolla Kinikler, içinde yaşadıkları toplumsal-politik dünyayı yadsıyarak bu dünyada radikal bir biçimde başka bir yaşam sürmek suretiyle, doğruluğa dayanan başka bir dünya yaratmanın imkânını açığa vurmuşlardır.

Kiniklerin bu eleştirisi, geleneğin baştan reddedilmesine değil, tersine, çağının geleneksel doğru yaşam kavrayışını bütünüyle benimsemesine dayanmaktadır. Geleneksel olarak kavrandığı şekliyle doğru yaşam, hakikat kelimesinin Antik Yunan'daki karşılığı olan *aletheia*'nın bu kültürde taşıdığı dört anlam (saklı olmayan, saf olan, düzgün olan, değişmeden kalan) tarafından belirlenir. Buna göre doğru yaşam, ilk olarak, karanlıkta kalmış hiçbir yanı olmayan, gizlenmemiş bir yaşamı; ikinci olarak “kendisini saptıracak ve gerçekte olduğu şeyi gizleyerek sonlandıracak yabancı bir unsurla başkalaşmamış” olan saf bir yaşamı; üçüncü olarak yolundan sapmayan, yasalara ve geleneklere uygun olan düzgün bir yaşamı; dördün-



cü olarak ise kişinin, kendisi üzerindeki hâkimiyetine dayanan hükümler bir yaşamı ifade etmektedir (Foucault, 2018: 190-191).

Kinikler, kendilik kaybı tarafından tanımlanan felsefi yaşama dair bu ilkeleri olduğu gibi benimsemekle birlikte, onlara, kendilerine özgü olan yepyeni bir ilke eklemişlerdir: “Paranın değerini değiştirme, başkalaştırma” (*parakharatein to nomisma*) ilkesi” (Foucault, 2018: 208-209). Bu özgün Kinik ilkesinin kökenine dair farklı açıklamalar getirilmiştir. Fakat bu açıklamaların hepsinde Diogenes’in Delphi’ye gittiği ve Apollon’un ona paranın değerini değiştirmesini söylediği anlatılır. Tanrı tarafından kendisine paranın değerinde değişiklik yapma yönünde bir misyon yüklenen Diogenes, yaşamını bu ilke doğrultusunda yeniden biçimlendirir (Navia, 1996: 88). Foucault, Diogenes’in misyonunun ne olduğunu açıklamak üzere, para anlamına gelen *nomisma* sözcüğü ile yasa, âdet anlamlarına gelen *nomos* sözcüğü arasındaki önemli bağlantıya işaret etmektedir. Paranın değerinde değişikliğe gitmek, “aynı zamanda âdetlere, kurallara ve yasalara karşı belirli bir bakış açısı benimsemektir” (Foucault, 2018: 198). Foucault, değiştirmek ya da başkalaştırmak anlamlarına gelen *parakharatein* fiilinin, temelde, paranın değerinin düşürülmesini ifade etmekten ziyade, “belirli bir resim taşıyan belirli bir paradan başlayarak, paranın üstündeki resmi silmek ve daha değerli başka bir resimle değiştirmek, böylece paranın doğru değeriyle tedavüle girmesini sağlamak” anlamına geldiğini belirtir (Foucault, 2018: 198).

Dolayısıyla burada söz konusu olan, paranın maddesini, yani metalini değiştirmek değil, fakat onun üzerine basılmış olan resmi, daha doğru olan bir resimle değiştirerek, parayı gerçek değerini kazanmış bir biçimde yeniden tedavüle sokmaktır. Foucault’ya göre bu ilke, Kiniklerin doğru yaşam kavrayışlarının temelinde bulunur. Nitekim Antik felsefenin doğru yaşam ilkelerini olduğu gibi kabul eden Kinikler, bu ilkeleri en uç noktaya götürecek şekilde yaşamlarına uygulayarak, geleneğin doğru yaşam olarak kabul ettiği yaşama karşıt bir yaşam biçimi ortaya koymuşlardır. Bu yolla onlar, toplumsal değerlerin ve geleneklerin doğal, verili şeylermiş gibi kabul edilmelerine karşı çıkarak, onların eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulmaları gerektiğini göstermişlerdir (Luxon, 2013: 241). Dolayısıyla Kiniklerin doğru yaşam kavrayışı, içinde yaşadıkları kültürün geleneklerinin, kurallarının, yasalarının ve âdetlerinin eleştirisi ve bunların, yaşamın



doğru değerini açığa vuracak şekilde değiştirilmesi yönündeki çabalarının bir ürünüdür.

Gerçekten de Foucault'ya göre, paranın değerini değiştirme ilkesinin bu anlamı, aslında, Kinikleri tanımlayan köpeksi yaşam biçiminde görünür kılınmıştır. Kinikler geleneksel doğru yaşam ilkelerini, paranın değerini değiştirme ilkesinden hareketle yeniden değerlendirip tam anlamıyla yerine getirerek doğru yaşamı başkalarının gözünde bir skandala dönüştürmüşlerdir. Örneğin saklısızlık ilkesi, Kiniklerde, Yunan ahlakının temel kategorilerinden biri olan utancı, kasıtlı olarak reddeden (Branham & Goulet-Cazé, 1996a: 5) ve toplumsal normlar tarafından dışlanmış olanı kamusal alana dâhil eden utanmaz bir yaşam biçiminde görünür kılınmıştır. Zira Kinikler için saklısız yaşam, utanç verici eylemlerde bulunmaktan kaçınmayı değil, özel alanda tatmin edilmesi beklenen doğal, bedensel ihtiyaçlar da dâhil olmak üzere, yaşamın her anının başkalarının gözleri önünde dürüst bir biçimde sergilenmesini ifade eder (Kennedy, 1999: 34).

Doğru yaşamın saf bir yaşam olduğu görüşü ise Kinikleri “gerçek”, “faal” ve “sınırsız” bir yoksulluk pratiğini yaşamlarına uygulamaya götürmüş ve böylelikle saf bir yaşam olarak doğru yaşamın ancak bir yoksulluk yaşamı olacağını ortaya koymuşlardır (Foucault, 2018: 223). Nitekim yalnızca temel ihtiyaçlarını gidermesini sağlayacak ölçüde maddi unsura sahip olmak, Kinilerin yaşam biçimidir. Böyle bir yaşam, yoksulluğa çaresizce boyun eğmeyi değil, onu iradi bir biçimde uygulamayı ifade eder. Zira sadece doğal ihtiyaçların tatminiyle yetinmek, kişiyi, erdeme giden yolda dikkatini dağıtacak duygusal karmaşalardan özgürleştirerek bu tür duyguların etkisiyle kötü davranışlarda bulunmaktan alıkoyar (Branham & Goulet-Cazé, 1996a: 26).

Doğru yaşamın yasaya uygun yaşam olduğu görüşünü paylaşan Kinikler, bu yasaların kaynağının doğa olduğunu savunarak, doğaya dayanmayan her türlü geleneği ve uzlaşımı reddetmişlerdir. Düzgün yaşamın, bütünüyle doğaya uygun bir yaşam olarak düşünülmesi, Kinikleri, hayvanlığa ve insanın hayvansal yanına olumlu bir anlam atfetmeye götürmüştür (Foucault, 2018: 229-230). Zira doğaya uygun bir yaşam, maddi belirlenimlerden bağımsız bir biçimde yaşamak anlamına geldiğinden, insanın kendisini, hayvanların yaşam biçimini örnek alarak doğal ihtiyaçların karşılanmasıyla sınırlaması gerekir. Fakat Kinikler doğru ve düzgün bir yaşam



sürebilmek için faydasız gördükleri unsurları reddetmekle kalmamışlar, aynı zamanda toplumsal geleneğin otoritesine karşı çıkararak evlenmeyi, yurttaşlık iddia etmeyi, politik görevlerde bulunmayı ve oy vermeyi de reddetmişlerdir (Desmond, 2008: 185). Bununla birlikte, Kiniklerin hayvansal yaşama olan bu vurgusu, toplumsal normları bütünüyle iptal edip vahşi bir yaşam sürmeye davet etme olarak anlaşılmamalıdır. Zira onlar için doğaya uygun yaşamak, etik bir yaşam sürmenin koşuludur (Lotz, 2005: 51). Bu amaçla onlar, yaşamlarına hayvanlık ilkesini uygulayarak, mevcut toplumsal düzenin doğaya dayanmadığını, bu nedenle çoğunluğun yaşamına yön veren değerler ve uzlaşımın yalnızca yanlış olmakla kalmayıp, aynı zamanda kişiyi düzgün bir yaşam sürme amacından uzaklaştırdıklarını açığa vurmaktadırlar (Branham & Goulet-Cazé, 1996a: 8-9). Dolayısıyla Kiniklerin, doğaya uygun olarak hayvansal bir yaşam sürmeye yönelik vurguları, geleneklerin ve uzlaşımın radikal bir eleştirisi olarak anlaşılmalıdır.

Özellikle bu ilke, asetik pratiklerin *parrhesia*'nın uygulanmasında daha önce olmadığı ölçüde merkezi bir rol oynadığını açığa vurmaktadır. Zira her ne kadar Kinikler tarafından doğa, yasanın kaynağı ve insanın hayvansal yanı da insan varlığının hakikati olarak görülse de belli bir kültür içine doğarız ve yaşamımız bu kültürel değerler tarafından biçimlenir. Dolayısıyla bütünüyle hayvansal bir yaşam sürmek, insana doğa tarafından verili bir şey değildir. Bu nedenle hayvansal bir varoluşa sahip olma, “daimî bir zorlu görev” olarak görülür ve ancak sıkı bir asetik çalışmayla mümkündür: “Öyle ki, daimî bir sınanma biçimi alması gereken bir varoluş şeklidir. Hayvanlık bir alıştırmadır. Kişinin kendi için bir görev, başkaları için ise skandal çıkarmasıdır” (Foucault, 2018: 231). Bu nedenle Foucault’ya göre hayvansal yaşam, Kinikler tarafından, yalnızca maddi bir davranış modeli değil, fakat aynı zamanda ahlaki bir varoluş modeli olarak düşünülmektedir.

Son olarak, kişinin kendisi üzerindeki hâkimiyetine dayanan hükümler yaşam ilkesini de diğer doğru yaşam ilkeleri gibi en uç noktasına dek uygulayan Kinik, gerçek bir kral olduğunu iddia etmiştir. Foucault, Kiniklere özgü monarşiyi, “bir kendini adama monarşisi” olarak tarif eder (Foucault, 2018: 242). Bir kral olarak Kinik’in görevi, başkalarıyla ilgilenmek, onlara hakikate uygun olarak yaşamaları konusunda rehberlik etmek



ve böylece onları korumak ve kurtarmaktır. Kinik, insanlarla, ruhlarına özen göstermelerini sağlamak ve hakikatten uzaklaşmalarına neden olan tüm kusurlarını tedavi edip onları iyileştirmek üzere ilgilenir. Fakat bunu, Antik felsefe geleneğinde olduğu gibi, dersler verme ya da tavsiyeler ve yazılan metinler aracılığıyla muhatabını doğru yaşam yolunda yönlendirmeye çalışma yoluyla yapmaz. Zira Kinikler için başkalarıyla ilgilenmek, “onları arayıp bulmak, kendini, kendi yaşamını onlarla ilgilenebilmek için feda etmek demektir” (Foucault, 2018: 243). Foucault, Kinik iyileştirme biçimini “fiziksel ve sosyal bir müdahalecilik” olarak tanımlar (Foucault, 2018: 243). Kinikler görkemli teorileri ve soyut felsefi sistemleri reddettiklerinden, kabul edilmiş davranış normlarına uzun söylemler aracılığıyla değil, aforizmalarla, alaycı bir üslupla ve fiziksel jestlerle meydan okurlar (Shea, 2010: 12). Diogenes’in gündüz vakti elinde fenerle insan aradığını söyleyerek dolaşması ya da temizlenmek için üzerine su döken birini görünce, “su dökünerek gramer yanlışlarından kurtulamayacağın gibi, bu şekilde yaşamdaki yanlışlarından da kurtulamayacağını bilmiyor musun?” demesi (Laertius, 2017: 41-42), *parrhesia*’ya dayalı Kinik müdahaleciliğinin örnekleridir.

O halde Kinizm, Antik felsefenin kabul görmüş doğru yaşam ilkelelerini, sonuna dek uygulayarak, utanmazlığın, geleneklere kayıtsızlığın ve yoksulluğun yaşamını, radikal bir biçimde başka bir yaşam olan doğru yaşam olarak sunmuş ve içinde yaşadıkları dünyayı, hakiki doğru yaşam olarak başka yaşamın hâkim olacağı bir yer haline gelecek şekilde değiştirmek için mücadele etmişlerdir (Foucault, 2018: 251). İnsanları aniden sarsacak araçlara başvurarak gerçekleşen bu mücadele, “gerçek yaşamı içinde insanlığa yöneltmiş olan somut, kasıtlı ve sürekli bir saldırganlıktır” (Foucault, 2018: 244). Kinik, bu dünyada başka bir yaşam olarak doğru yaşamı kurmak üzere insanların yaşam biçimlerini ve böylelikle de hâkim toplumsal politik yapıyı değiştirmeyi kendisine görev edinmiştir. Bu amaçla bedenini ve bedensel işlevleri doğruyu söylemenin bir aracına dönüştürmüş ve varoluşunu biçimlendirme tarzını, hakikat arayışının ve bu hakikati dile getirmenin zorunlu bir koşulu haline getirmiştir (Shea, 2010: 179-180). Böylelikle Kinikler başka yaşam olarak doğru yaşamın kendisini, “hakikatin tezahürü”, “doğruluğun bir uygulaması” kılarak yalnızca Antik felsefe geleneğinin doğru yaşamdan anladığı şeyi değiştirmek-



le kalmayıp, aynı zamanda doğru yaşam ile doğruyu söyleme pratiği arasındaki ilişkilerin de yeni bir biçim kazanmasını sağlamışlardır (Foucault, 2018: 275).

Sonuç

Kiniklere göre doğru yaşam, yaşamın bir hakikat aracılığıyla düzenlenmesine değil, hakikatin tezahürü kılınması yoluyla dönüştürülmesine dayanır. Hatta Kiniklerin geleneksel doğru yaşam ilkelerini yaşamlarına uygulamak suretiyle gerçek değerlerini açığa vurdukları göz önünde bulundurulduğunda, hakikatin söylem alanından yaşam alanına geçirildiği anda “başka”ya dönüştüğü ve doğru olma statüsü kazandığı söylenebilir (Prozorov, 2017: 811).

Bu bağlamda Kinik yaşam biçimi, başka bir tutum kazanmak adına başka amaçlar altında, başka usuller ve teknikler aracılığıyla yönlendirilme ya da kendini biçimlendirme pratiği olarak karşı-tutumun çok güçlü bir örneğini sunmaktadır. Karşı-tutumu karakterize eden bu başkalık, Kiniklerin hakikatin ancak bir başkalık olarak var olabileceğini açığa vuran doğru yaşam kavrayışlarında ifade bulur. Kiniklerin hem sözleri hem de yaşamı aracılığıyla dile getirmeye ve görünür kılmaya çalıştığı hakikatin ifadesi olan bu başkalık, “dünyada ve insanların fikirlerinde farklılık yaratan, varlık tarzını dönüştürmekle yükümlü kılan, ortaya koyduğu farkla başka bir dünya inşa etme, hayal etme perspektifi sunan bir başkalık”tır (Gros, 2018: 312). O halde hakikat cesaretine dayanacak olan bir karşı-tutum, doğru bir yaşamın ve doğru bir dünyanın yaratılması amacıyla, başka bir yaşam ve başka bir dünya için mücadele etme pratiği olacaktır.

Felsefenin skandalı sıradanlığı olarak Kinizm, kendi tarihsel gerçekliğini kuran inançlara, değerlere, ilkelere keyfi bir biçimde karşı çıkmak-tansa, onları doğrudan yaşama uygulamak suretiyle sınımış ve bu yolla farklı ve yeni bir yaşama biçimi yaratana dek onları dönüştürmüştür (Shea, 2010: 179). Bu eleştirel pratik, yaşamlarımız ve bize dayatılan sınırlar üzerinde sıkı ve sabırlı bir çalışmanın, bu sınırların ötesine geçmek için zorunlu olduğunu açığa vurarak “iktidar oyunlarının asgari bir tahakküm ilişkisi çerçevesinde oynanmasını sağlayacak” (Foucault, 2011: 244) *ethos*'u cisimleştirir. Nitekim Kiniklerin kendi kültürlerinin doğru yaşam ilkelere oldukları gibi kabul edip yaşamlarına uygulayarak sınamak suretiyle



dönüştürmeleri, Foucault'nun özgürlüğün iktidarın uygulanmasının koşulu olduğu, dolayısıyla direnişin mevcut iktidar ilişkilerinin dışında kalarak bunları bütünüyle iptal etmek değil, fakat bu ilişkileri ve kullandıkları özneleştirme pratiklerini içeriden dönüştürmek anlamına geldiği yönündeki düşüncesinin somut bir örneğini sunmaktadır.

Kiniklerin bedenlerini ve yaşamlarını hakikatin radikal bir tezahürü kılmaları, hakikatin eleştirel işlevini daha güçlü bir biçimde vurgulamalarını sağlamıştır. Doğru yaşam kavrayışlarında bedene yükledikleri bu rol, kendiliğın nasıl bir direniş noktası olabileceği ve bireylerin kendilerini, evrensel normlara referansta bulunmaksızın, kendi eylemlerinin faileri olarak nasıl yaratabilecekleri konusunda önemli bir kılavuzdur (Shea, 2010: 144). Burada söz konusu olan elbette Kinik yaşam biçimini olduğu gibi benimsemek değildir. Foucault'nun Kiniklere yönelik okuması, daha ziyade, disipliner iktidarın özneleştirme mekanizmalarına karşı çıkmada kullanılacak araçlar sağlamaktadır. Nitekim beden üzerinde onu disipline etmek, güçlerini açığa çıkarmak ve yeteneklerini arttırmak üzere çalışan ve böylelikle bireyleri eş zamanlı olarak faydalı ve itaatkâr özneler olarak üreten (Foucault, 2012: 99) bir iktidar biçiminin disipline edici ve normalleştirici etkilerine, bedeni aetik pratikler aracılığıyla hakikate uygun kılacak şekilde, yani başka bir tutum kazanmak üzere biçimlendirmek suretiyle karşı çıkılabilir.

Ayrıca varoluş ve hakikat arasında kurdukları dolaysız ilişkiyle Kinikler farklı bir biçimde yaşamayı farklı bir biçimde düşünmenin temeli kılarak, bilgi ve doğru yaşam arasındaki ilişkiyi ters yüz etmişler ve felsefe yapmanın yeni bir yolunu sunmuşlardır (Shea, 2010: 187). Bu bakımdan bir karşı-tutum olarak Kinik yaşama biçimi, Foucault'nun Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metni üzerinden tarif ettiği eleştirel tutumun, doğruluğun yaşamda cisimleşmesi olan bir felsefi yaşam tarafından desteklenerek bir yandan soyut akıl yürütmeler içerisinde tükenmeden diğer yandan da görececiliğe düşmeden nasıl var olabileceğine ışık tutmaktadır. Günümüzde eleştirel felsefe neyi eleştirmemiz, neye karşı çıkmamız ya da yaşamımızı hangi ilkelere göre düzenlememiz gerektiğini bildirmekten ziyade bir kendini biçimlendirme *ethos*'unda temellenecek ve böylelikle alternatif özneleşme biçimlerinin yaratılmasını sağlayacak karşı-tutumların oluşturulmasına destek olacak *parrhesiastik* bir pratik olmalıdır.



Kaynaklar

- Allen, A. (2008). *The Politics of Our Selves*. New York: Columbia University Press.
- Branham, B. R. & Goulet-Cazé, M.-O. (1996a). Introduction. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. (Eds. B. R. Branham, & M.-O. Goulet-Cazé). California: University of California Press, 1-27.
- Branham, B. R. (1996b). Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. (Eds. B. R. Branham, & M.-O. Goulet-Cazé). California: University of California Press, 81-104.
- Davidson, A. I. (2011). In Praise of Counter-Conduct. *History of the Human Sciences*, 24 (4), 25-41.
- Desmond, W. (2008). *Cynics*. Stocksfield: Acumen Publishing.
- Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*. (Trans. G. Burchell). New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2011). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. (Çev. O. Akinhay & I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Doğruyu Söylemek*. (Çev. K. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri 1977-1978*. (Çev. F. Taylan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Hermenötüğün Kökeni*. (Çev. Ş. Çiltaş Solmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*. (Çev. A. Beyaz). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gros, F. (2018). Derslerin Bağlamı. M. Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*. (Çev. A. Beyaz). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 299-312.
- Hegel, G. (2018). *Felsefe Tarihi 1: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. (Çev. D. B. Kılınç). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Kennedy, K. (1999). Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance.



Rhetoric Review, 18 (1), 26-45.

- Keskin, F. (2011). Sunuş: Özne ve İktidar. M. Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. (Çev. O. Akınhay & I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 11-24.
- Laertius, D. (2017). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Çev. C. Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lorenzini, D. (2016). From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. *Foucault Studies*, 21, 7-21.
- Lotz, C. (2005). From Nature to Culture? Diogenes and Philosophical Anthropology. *Human Studies*, 28 (1), 41-56.
- Luxon, N. (2013). *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monoson, S. S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport: Greenwood Press.
- Navia, L. E. (1998). *Diogenes of Sinope: The Man in the Tube*. Westport: Greenwood Press.
- Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. New Jersey: Princeton University Press.
- Prozorov, S. (2017). Foucault's Affirmative Biopolitics: Cynic Parrhesia and the Biopower of the Powerless. *Political Theory*, 45 (6), 801-823.
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stanley, S. (2007). Retreat from Politics: The Cynic in Modern Times. *Polity*, 39 (3), 384-407.



Öz: Foucault'nun Collège de France'da verdiği dersleri, Kant'tan çıkan alternatif yol olarak gördüğü ve güncelliğimiz ve kendimiz üzerine eleştirel bir sorgulama olarak tarif ettiği "eleştirel tutum"un, günümüzde nasıl bir biçim alabileceğine yönelik oldukça zengin kaynaklar sağlamaktadır. Bu imkânı açığa vurmaya üzere, Foucault'nun yönetimsellik çalışması çerçevesinde ortaya koyduğu, fakat geliştirmeye devam etmediği "karşı-tutum" kavramına (1978) ve Antik Yunan'da özel bir role sahip olmuş olan parrhesia pratiğine yönelik tarihsel incelemeleri bağlamında Kinikler üzerine yürüttüğü analizlerine (1984) odaklanılacaktır. Bu bağlamda, hakikatin dolaysız bir tezahürü olarak kurulan Kinik yaşam biçiminin, "başkalık" yaratmayı hedefleyen karşı-tutumun çok güçlü bir örneğini sunduğu ve böyle olmakla da günümüzde felsefenin farklı bir biçimde düşünme, eyleme ve var olma olanakları yaratmak üzere dünyayı dönüştürme pratiği olarak var olmasını destekleyecek araçlar sağladığı iddia edilecektir. Böyle bir okumanın hem Foucault'nun karşı-tutum kavrayışını zenginleştireceğini, hem de hakikatin bir skandal biçimi alan uygulanması olarak Kinik parrhesia'nın, güncelliğimiz ve kendimizle ilişki kurmanın yeni yollarına ışık tuttuğunu açığa vuracağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Karşı-tutum, başkalık, ethos, eleştirel tutum, parrhesia, doğru yaşam.

^[1] Bu çalışma, yazarın *Eleştirinin Soybilimi: Doğruyu Söyleme ve Kendilik Kaygısı* başlıklı doktora tezine dayanarak hazırlanmıştır.

