

Foucault ve Aydınlanma*

Nusret Polat¹

Özet

Bu makale, Fransız düşünür Michel Foucault'nun, *Kant'ın Was ist Aufklärung? (Aydınlanma Nedir?)* adlı ünlü metni üzerinden 'Aydınlanma'ya getirmiş olduğu yeni bir yorumu incelemektedir. 1960ların başından beri Aydınlanma eleştirisi yapmakla tanınan Foucault'nun Kant'ın Aydınlanma anlayışında bulduğu bir takım pozitiflikler ele alınmakta ve bu durumun arkasında ise Foucault'nun İran Devrimi tecrübesi ve bu tecrübenin eşcinsellik özelinde ifade ettiği anlam sorunsallaştırılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Foucault, Aydınlanma (Aufklärung), Kant, İran Devrimi, Eşcinsellik, Şimdinin Ontolojisi, Parrhesia

Foucault and Enlightenment

Abstract

This article examines a new comment of Michel Foucault about the Enlightenment through the text of Kant's *Was ist Aufklärung? (What is Enlightenment)*. As it is known, Foucault had been very critical against the Enlightenment from 1960s, but the article focuses on a positivity which Foucault found in Kant's text about the Enlightenment. According to the article, behind this case, the Iran experience of Foucault and its connection with homosexuality is an important motivation.

Key Words: Foucault, Enlightenment (Aufklärung), Kant, the Iranian Revolution, Homosexuality, The ontology of the present, Parrhesia

Aydınlanma, Eşcinsellik ve İran Devrimi

Michel Foucault, 1983 yılının 5 Ocak günü Collège de France'da verdiği dersini Kant'ın *Was ist Aufklärung? (Aydınlanma Nedir?)* adlı 1784 tarihli meşhur makalesinin okumasına ayırmıştı. Bu, kısmen beklenmedik bir olay olarak görülebilirdi; zira Foucault'nun düşüncesinin (seminerlerinin) ana teması bir süredir doğrudan modernite olmaktan çıkmıştı. 1976'da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi *Bilme İstenci*'nden itibaren önce Hristiyanlığa bakan Foucault, daha sonra ekseriyetle Antik Yunan ve Roma'daki felsefi-etik yaşam biçimlerinde bir çeşit güncellik bulma peşindeydi: Antiklerin etik yaşam pratiklerinden şimdiki zamana, şimdiki zamandaki iktidar ya(p)tımlarının karşısındaki özgürlük pratiklerine yarar sağlayacak ne tür bir düşünce ve eylem etiği taşınabilirdi! En azından Petrarca'nın çağından beri Batı kültürleri için; entelektüel, siyasal ve toplumsal örgütlenme açısından kökensel değere sahip olan Antik Yunan ve Roma dünyasında, özellikle erkek eşcinselliğinin belli ölçülerde bir meşruiyeti olmasını mümkün kılan etik kuralların varlığını, bu tür bir meşruiyetin çok daha tartışmalı olduğu modern Batı toplumlarına yeniden-sunulması Foucault açısından önem taşıyordu. Foucault'ya göre, temelinde akıl ve akıl-dışı ayrımı üzerine oturtulmuş Aydınlanma'nın olduğu modern toplumlarda, cinsel özgürlükler başta olmak üzere bireylerin özgürlüklerinin, rasyonalizmin gücünü arkasına alan

* Metni okuyarak yapıcı eleştirilerde bulunan ve bazı noktaları yeniden gözden geçirmem konusunda beni teşvik eden Prof. Dr. Ali Akay'a ve metni okuyarak yayınlamam için beni cesaretlendiren Yrd. Doç. Emre Zeytinoğlu'na teşekkür ediyorum.

¹ Yrd. Doç. Dr., Okan Üniversitesi Sanat ve Tasarım Yönetimi Bölümü, nusret.polat@gmail.com



iktidarın gözetimi ve kontrolünde yönlendirildiğini ve yönetildiğini açığa çıkarmak entelektüel bir ödevdi. Yürekten bir Nietzsche'ci olan Foucault için, hakikatin başka yerde ve/veya başka biçimde olabileceğine ilişkin inanç daima ihtimal dâhilindeydi. Foucault'nun antik Yunan'daki felsefi-etik düşünelere ve pratiklere odaklanması, normal ve anormal (akıl ve akıl-dışı) arasındaki modern ayrımın (sözde) rasyonel doğasının keyfilğine karşı onun düşüncesinin temelinde yer alan asli saldırının bir parçasıydı.

Öyleyse bu ani geri dönüşün gerekçesi neydi? Tüm bir entelektüel yaşamını Aydınlanmacı rasyonalizmin ipliğini pazara çıkarmaya çalışmış biri, niçin *Aydınlanma Nedir?* başlıklı bir metne dönüyordu ve dahası orada bir takım pozitiflikler mi buluyordu? Foucault'nun, Kant'ın metnine dönmesi acaba onun Batı rasyonalizmine bakışında bir yeniliğin habercisi miydi? Foucault'nun 1984'deki beklenmedik erken ölümü, onun çalışmasının seyrinin ne tarafa doğru olacağını görmemizi engellemiştir. Foucault yaşasaydı, Aydınlanma'ya ve Modernite'ye bakışında ciddi düzeyde bir yumuşamanın ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldi. Bunun ipuçlarını *Aydınlanma Nedir?* üzerine verdiği derslerde zaten belli etmiştir Foucault. Peki, bu değişimi mümkün kılan ne olmuştur?

Burada temel problematiğin bir yönünü eşcinsellik meselesinin oluşturduğunu zannediyorum, ama bu tek başına bir anlam ifade etmiyor. Eşcinsellik meselesini İran Devrimi'nin sonuçlarıyla birlikte düşünmek gerekecektir. Foucault, son döneminde 'arzulayan öznelere' soykütüğünü yapmak istemiştir ve bu uğurda çalışmasının merkezine cinsel arzuyu, ekseriyetle de eşcinsel biçimini koymuştur. Foucault'ya göre, Yunanlılar için eşcinsel ilişkiler ahlak dışı addedilmekten çok, belli bir takım etik ilkeler etrafında tanımlanmış görece meşru toplumsal ilişkilerdi. Foucault'nun, buna benzer bir durumun İslam dünyasında da olabileceğine ilişkin bir fikir ile bir süreliğine büyülenmiş olduğuna ilişkin veriler mevcuttur. İran Devrimi'ne olan ilgisini buna bağlayanlar bile vardır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* içinde ele aldığı Yunan-Roma kültüründeki (toplumsal açıdan belli düzeyde meşru) eşcinsel pratiklerin, Akdeniz kültür dairesi içinde yer alan Tunus ve (belki de) İran özelinde İslam dünyasının bugününde de bulunduğu dair romantik bir bakışa bir süreliğine inanmış ya da inanmak istemiş gibi görünmektedir. Fakat burada bizi daha çok ilgilendiren, devrimin hızlıca dönüştüğü baskıcı biçimin Foucault'nun daha sonraki düşünceleri üzerinde bıraktığı görünmez etkidir. Didier Eribon'nun yazdığı gibi, İran Devrimi'ne verdiği destek ve devrimin daha sonra baskıcı – özellikle eşcinsellere karşı – bir kimliğe bürünmesi nedeniyle Foucault gerçekten de “kişisel ve düşünsel bir buhran” içine düştüyse, onun yeni bir düşünsel arayışın içine girmiş olma olasılığı gerçekten de yükselmektedir. Foucault'nun Kant'ın metnine, yani Aydınlanma'ya, başvurmasında bu durumun etkisini kesinlikle atlamamak gerekir. Foucault'nun İran tecrübesinin ciddi eleştirmenleri olan Janet Afary ve Kevin B. Anderson da bu noktayı yakalamış gibidirler, ama üzerinde fazla durmamışlardır:

1984 yılında, ölümünden hemen önce Foucault, Immanuel Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” başlıklı meşhur makalesinin iki yüzüncü yıl dönümünde aynı başlıklı bir deneme kaleme aldı. Steven Best ve Douglas Kellner'ın (1991) ve David Ingram'ın (1994) yazdığı gibi, bu denemesinde Foucault hem Aydınlanma'ya hem de hümanizme ilişkin duruşunu biraz değiştirmiş gibi görünür. İran Devriminin trajik sonucunun, bu deneme için kısmen zemin oluşturduğunu düşünüyoruz.³

Foucault'nun, Kant'ın Aydınlanma metnine ayırdığı, 1982-83 yılındaki dersleri için bu iki giriş dersinin ardından hızlıca Antik Yunan felsefesi içindeki etik fikirlerin (başta 'parrhesia' kavramı olmak üzere) peşine düşmesi ve Aydınlanma meselesine (ve Kant'a) daha sonra geri dönmemesi de ilginçtir. Foucault, sanki plan dâhilinde olmayan bir tartışmaya istemeyerek girmiş gibidir. Sonuç olarak; Foucault'nun, Kant'ın şahsında Aydınlanma'ya bakışında ortaya çıkan pozitifliğin şu iki gerekçe ile ilişkili olabileceğini öne sürebiliriz: Birincisi; Foucault'nun İran Devrimi'ne verdiği desteğin, devrimin İslamcı bir otoriter rejime dönüşmesi ile Foucault'da yarattığı hayal kırıklığının onun Batı rasyonalizmine ve Aydınlanma'ya bakışında bir kayma yaratmış olma

² Eribon'dan nakleden Danet Afart ve Kevin B. Anderson, Foucault ve İran Devrimi – Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayatmaları, s. 180, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

³ Danet Afart ve Kevin B. Anderson, a.g.k., s. 178.



olasılığıdır. İkincisi ise; 1960larda başlayan ve 70lerde ivme kazanan Batı'daki cinsel özgürlük ya da arzu devriminin sonucu olarak eşcinselliğin Batı toplumlarında, tıpkı Antik Yunan-Roma dünyasında olduğu gibi, belli ölçülerde meşru bir toplumsal zemine doğru oturmasıdır. Foucault; cinselliğin, bilimsel bir rasyonalite doğrultusunda, normal ve anormal ayrımı içinde, sıkı bir gözetimin ve kontrolün konusu olduğu Batı'da (scientia sexualis) eşcinsel özgürlüğünün yavaş yavaş nefes almaya başladığı bir zamanda, İran'daki gelişmelere şahit olmuş ve nihayetinde bu ülkede eşcinsel bir 'ars erotica' arayışının nasıl hüsrarla sonuçlandığına tanıklık etmiştir.

Foucault ve İran Devrimi adlı çalışmalarında Janet Afary ve Kevin B. Anderson'ın ima etikleri gibi, Foucault, İslam'da eşcinselliğin tümüyle meşru bir toplumsal ve siyasal karşılığı olduğunu düşünecek kadar saf olabilir miydi acaba?⁴ Foucault daha önceki Tunus tecrübesiyle İran'a yaklaşmış ve Tunus'ta bulduğu şeyi İran'da fazlasıyla bulabileceğini düşünmüş olabilir belki.⁵ Yine de, Foucault'nun İran'a ilgisini, sadece eşcinsel bir idealin peşinden giden bir maceraperestinin fantezileri olarak görmek, Foucault gibi güçlü bir entelektüelin çok boyutlu ilgilerini fazlasıyla ıskalamak anlamına gelecektir. Foucault'nun İran'a ilgisi karmaşık gerekçeler barındırmakla birlikte, Batılı tarzda (Burjuva ya da Marksist) olmayan bir devrimin ilginçliğinin ve bu devrimin öngörülemez geleceğinin yarattığı heyecanın bu ilgi de büyük bir etkisi olduğu açıktır. Foucault'ya göre, Batı'da, ister sağcı olsun ister solcu olsun İran meselesinde insanları rahatsız eden şey, İran gibi bir İslami toplumda bir devrim olma ihtimalinin imkân dâhilinde olmamasıydı. Foucault'nun yaptığı bir tür Avrupa-merkezcilik eleştirisiydi.

Bu görüngenye [İran Devrimi] kelimenin geniş anlamıyla devrimci demek mümkün, çünkü koca bir milletin kendisini ezen iktidara karşı başkaldırısı söz konusu. Şimdi, devrimi şu iki dinamiği sergilemesinden tanımlayabilirsiniz: Biri, toplum içindeki çelişkilerin dinamiğidir, yani sınıf mücadelesi ya da toplumsal çatışma gibi. Bir de siyasi dinamik var, yani öncü bir güç, sınıf, parti ya da siyasi ideoloji, kısaca başı çeken ve tüm ulusu kendisiyle birlikte sürükleyen bir unsur. Bana kalırsa, İran'da yaşanan durumda, devrimci diye nitelendirdiğimiz görüngülerin özgün ve açık belirtileri olan bu iki dinamiği göremeyiz. Toplumun içi çelişkilerini konumlandıramadığımız, bir öncü güç ayırt edemediğimiz bir devrimci hareket bizim için nedir ki!⁶

Her şey bir yana, sonuçları ne olursa olsun ve hangi ideolojik saiklerle yola çıkılırsa çıkılsın, bir halkın iktidardaki bir zorbaya karşı kitlesel olarak direnmesi ve direnişi devrimci eyleme dönüştürmesi, Foucault'nun çalışmalarına aşina olanlar için, Foucault'da yaratabileceği büyük heyecanı kolaylıkla anlaşılır kılmaktadır. Üstelik Foucault, İran'da olan şeyin bir 'arzu devrimi' olmadığını da çok iyi farkındadır. 26 Kasım 1978 yılında, İtalyan *Corriere della serra* gazetesi için İran hakkında yazdığı bir makalede Foucault, aşağı yukarı, İran'da olan şeyin ne olduğunu kavramış, bir halkın özgürlük istencinin eyleme geçtiğini gözlemlemiş ve bundan heyecan duymuştur:

İki büyük çöl düzlüğü etrafına dağılmış bir nüfusa sahip bu uçsuz bucaksız ülkenin, son bin yıldır değişmeyen bir yaşam tarzının yanı sıra, en son teknolojik yeniliklere gücü yeten bu ülkenin, sansür altında ve kamusal özgürlüklerin yokluğunda canlılığını yitiren bu ülkenin, tüm bunlara rağmen yine de sıra dışı bir birliktelik göstermesi şartırtıcı. Tahranlı

⁴ 1978 yılında İran'a ziyareti sırasında onu evine davet eden arkadaşı sosyolog İhsan Naraki, karısı ve Foucault arasında cereyan eden bir tartışmayı, daha sonra kendisiyle İbrahim Nebevi tarafından bu konuda yapılan bir mülakatta şu şekilde anımsamaktadır: "... Foucault eşcinsellik meselesi hakkında çok heyecanlı ve çok meraklıydı; durup dururken 'azınlık dediğimiz kesimlere karşı İslam'ın ve müstakbel İslamcı hükümetin tutumu ne olacak' diye sordu. Karım ve öteki iki kişi, 'İslam'da azınlıklara saygı esastır ve Yahudilik, Hristiyanlık ve Zerdüştilik gibi kimi dinler kalabilir' dedi... Foucault, 'toplumun anormal falan dediği kişilere karşı tutumundan bahsediyorum' dedi... Karım ne dediğini o an anladı... Ayağa kalktı, bir Kuran ayetinin Fransızca çevirisini getirip Foucault'nun önüne koydu ve 'idam!' dedi..." Aktaran Afary ve Anderson, a.g.k., s. 186. Naraki'ye göre Foucault o an İslam'da eşcinsellere yer olmadığını anlayacaktır.

⁵ 60lı yılların sonunda Foucault Tunus'tadır ve eşcinsel kimliği açısından Fransa'da bulmadığı bir özgürlük alanını Tunus'ta bulmuştur. Bu konuda Afary ve Anderson şöyle yazmıştır: "Öyle görünüyor ki Foucault, Fransa'ya kıyasla Tunus'ta eşcinsel erkeklerin daha büyük cinsel özgürlük yaşadığı izlenimine kapılmıştı. Biyografisini yazan David Macey, 'Fransa'dan gelen eşcinsel erkeklerin Kuzey Afrika'yı makul bir tatil beldesi olarak bildiğini' belirtmiş ve eşcinsel erotizmin nüfuz ettiği bir toplum olarak gördüğü bu ortamda Foucault'nun tüm o yıllar boyunca Arap âşiklardan faydalanmakta tereddüt etmediğinden bahsetmiştir." Afary ve Anderson, a.g.k., s. 184.

⁶ Michel Foucault, Claire Brière ve Pierre Blanchet arasındaki tartışma, İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhı. Danet Afart ve Kevin B. Anderson, Foucault ve İran Devrimi – Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları içinde, s. 316.



bir doktorla taşralı bir mollanın, petrol işçisinin, posta çalışanının, çarşafly kız öğrencinin itirazı aynı. Bu istenç, bir yerde endişe verici bir şeyler de barındırıyor. Her zaman aynı şeyi, tek ve kesin bir şeyi temel alıyor, yani Şah'ın gitmesini. Fakat bu yegâne şey, her şey anlamına gelmiyor. Bu siyasi istenç bağımlılığın bitmesine, polislin ortadan kaybolmasına, petrol kazancının bölüştürülmesine, yozlaşmışlığa saldırmasına, İslam'ın yeniden faal hale getirilmesine, başka bir yaşam tarzına, Batıyla, Arap ülkeleriyle, Asya'yla yeni ilişkilere ve benzeri şeylere hasret duyuyor. Az çok altmışlardaki Avrupalı öğrenciler gibi, İranlılar da her şeyi istiyor, ama bu 'her şey', 'arzunun özgürleşmesi' değil. Bu siyasi irade, ülkelerinde ve gündelik hayatlarında küresel egemenlerin varlığının izini bırakan her şeyden kopma istencidir... Çıplak elli adamların isyanıdır bu. Dehşet verici bir ağırlığı, yani her birimizin, fakat özellikle de onların sırtına binen dünya düzeninin ağırlığını kaldırıp atmak isteyen, imparatorluklarının sınırlarındaki bu petrol işçilerinin ve köylülerinin başkaldırısı. Belki de küresel sisteme karşı ilk büyük isyan bu, en modern ve en çılgın ayaklanma biçimi.⁷

Bir 'arzu devrimi' olmasa da, bu isyanda 'yeni' ve 'haklı' bir şeylerin olduğunun farkında olan Foucault, devrimin, içinde eşcinsel ilişkilerin de meşru olabileceği bir toplumsal düzen kurabileceğini düşünmüş olabilir miydi? Foucault'nun zihni, bu öngörülemez geleceğin içinde, bu tür bir olasılığa da yer olabileceğine ilişkin bir fikirle de meşgul olmuş olabilir. Ne de olsa devrimin belirsiz bir geleceği, bütün açıklığıyla hemen orada, biraz ilerde bir yerlerde durmaktaydı. Sonuçta kesin olan, Foucault'nun muhtemelen bir hüsrana yaşadığıdır; zira İran İslam Devrimi, kısa sürede eşcinseller de dâhil tüm azınlıklar için sistematik bir cadı avı başlatmış ve bu durum da Foucault'yu bir ölçüde sessizliğe itmştir. Foucault'nun bu olaydaki sessizliğinde – ki bu durumu yine de fazla abartmamak gerekir⁸–, öyle zannediyorum ki, Heidegger'ci bir tını vardır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da işaret ettiği bu istisna ve özel durumu, Simon Critchely, "ketumluk (sessizlik) söylemin en üst biçimidir. İnsan en çok şeyi hiçbir şey söyleyemeyerek söyler"⁹ diyerek özetlemiştir. Başka türlü olduğunu düşünmek, en hafif deyimle, tuhaf olurdu; zira tüm hayatını ezilmişlerin, dışlanmışların, toplumun anormallerinin, kendilerine söz verilmeyenlerin ya da kendilerini gerçekleştiremeyenlerin, onlarla birlikte sesi olmuş bir filozofun, İran Devrimi'nin sonuçlarını yeterince eleştirmedeğini söyleyerek bir art niyet aramak, olsa olsa eleştirel düşüncenin hınç psikolojisi ile işleyen olumsuzlayıcı mantığının iş başında olmasıyla açıklanabilir. Foucault'nun İran tecrübesini peşinen yargılamak, onun 'öteki' ve/veya 'başka' ile olan bitmeyen sınırsız diyalogunun ne anlama geldiğinin hiç farkında olmamaktır.¹⁰ Unutmamak gerekir ki Foucault türünden bir entelektüel için eleştiri yargılayıcı olmamalı, aksine, "Maurice Blanchot'nun öğrettiği gibi iyi halle, ihtimamla ve cömertlikle başlamalıdır"¹¹

Sonuç olarak, Foucault'nun İran tecrübesi ile Aydınlanma arasında kurduğumuz ilişkiye dönecek olursak; Foucault, aslında Doğu'da ya da antik Yunan'da aradığı bir (eşcinsel) 'ars erotica'nın aslında Batı'da ve Şimdi'de yeşermeye başladığına tanıklık edecektir. Bu da Foucault'nun Kant'ın metnine, yani Aydınlanma'ya ve metnin içinde Foucault'nun ön plana çıkardığı şimdiki zamanın güncelliğine yapılan vurgu için sağlam bir gerekçe oluşturmuş gibidir. Yine de bu tezin, daha

⁷ Michel Foucault, İran Ayaklanmasının Efsanevi Önderi, 26 Kasım 1978 tarihli *Corriere della serra*'da çıkan makale. Danet Afart ve Kevin B. Anderson, Foucault ve İran Devrimi – Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları içinde, s. 280.

⁸ Foucault'nun İran'da desteklediği şeyi aslında açık açık ifade etmiştir: "İran'daki hareket, kör coşkunun altında gizlenmiş olarak bulunan zorbalığı ortaya çıkardığı sanılan devrimlerin 'yasaasına' boyun eğmedi. Ayaklanmanın en iç ve en yoğun yaşanmış bölümünü oluşturan kısım, aşırı yüklü bir siyasi tartışma alanıyla doğrudan ilgilidir. Ama bu ilişki özdeşlik ilişkisi değildir. Ölecek olanların başvuracakları maneviyatın, köktenci bir ruhban sınıfının kanlı yöntemiyle hiçbir ortak noktası yoktur. İranlı din adamları, ayaklanmanın sahip olduğu anlamlarla rejimlerini resmileştirmek istemektedirler..." Michel Foucault, Ayaklanmak Faydasız mı?, s. 300, çev. Işık Ergüden, Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1. içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

⁹ Simon Critchely, İmansızların İmanı, s. 199, çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

¹⁰ 26 Mart 1976 tarihli *Le Matin*'de çıkan kısa bir yazısında, İran Devrimi konusunda yanıldığını itiraf etmesi istenen Foucault, bu duruma istinaden şöyle bir cevap vermişti: "hatalarımı kabul etmeye çağınıyorum. Bu ifade ve tanımladığı pratik, karşısında kavga verdiğim bir şeyi ve birçok şeyi anımsatıyor bana. Biçiminden ve içeriğinden tiksindiğim bir manevraya, 'basın yoluyla' bile alet olmayacağım. 'İtiraf edeceksin ya da katiller çok yaşa diye bağıracağsın'. Bazıları bu cümleyi meslek gereği dile getirir, başkaları ise zevkten ya da alışkanlıktan. Bu buyruğu, telaffuz edenlerin ağzında bırakmak ve bunu ancak, bu gibi davranış biçimlerine yabancı olanlarla konuşmak gerekiyor sanırım..." Michel Foucault, Foucault'nun Claudie ve Jacques Broyle'e Yanıtı, Danet Afart ve Kevin B. Anderson, Foucault ve İran Devrimi – Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları içinde, s. 315.

¹¹ A.g.m., s. 315.



somut bilgiler ve tanıklıklar eşliğinde onaylanmaya ihtiyacı vardır. Fakat bizi bu noktada, bu makalenin sınırları içinde, daha çok ilgilendiren, Foucault'nun son döneminde Aydınlanma'ya pozitif bakışının nedenlerinin somut delillerini sunmaktan çok, bu bakışın sonuçlarına odaklanmaktadır.

Was ist Aufklärung?

Foucault, 1983 yılının bahar dönemi derslerinde, aslında, antik Yunan felsefesi ve edebiyatında etik bir yaşamın anahtar kavramı olarak sunulan 'parresia' (kendine ve başkalarına daima 'doğruyu söylemek/hakikati dillendirmek') kavramını ele alıyordu ama, bu kavrama giriş için öncelikle Kant'ın "Was ist Aufklärung?" adlı metnine başvurmuştu. Foucault'yu, Kant'ın metnini ele almaya sevk eden şey, tam da antikler ve modernler arasındaki diyalogun belli ölçüde koptuğu bir bağlamda (ne de olsa 18. yy.a girerken modernlerin antiklere olan üstünlüğü dönemin düşünce dünyası –Fransız Akademisi– tarafından tümüyle tescillenmişti) modern 'Aufklärung' ile antik 'parresia' arasında Foucault'nun bir bağlantı noktası kurarak antik ve modern düşünce arasındaki geçişliliği şimdiki zamanda yeniden güncelleştirmekti. Söz konusu olan basitçe bir 'philosophia perrenis' değildi, daha çok düşünce ile güncelliğin iç içe geçmesiydi ve Kant'ın metni felsefi düşünceyi doğrudan güncel olayların tam ortasına yerleştiriyordu. Bu nokta da temel mesele belki de şuydu: Foucault modern 'Aufklärung' içine antik 'parresia'yı enjekte ederken, geçmiş (Antiklerin) ile gelecek (Kant'ın şimdisi) arasındaki ilişkiyi şimdiki zamanda (Foucault'nunki) güncel bir olay olarak yeniden kuruyordu. 19. Yy.ın başından beri derin bir kriz içine girmiş olan Avrupa Aydınlanma'sının güncelliğini tarihin derinlerinde saklı olan bir düşünce ve eylem etiği etrafında yeniden oluşturarak Foucault, Aydınlanma'ya başka bir bakış içinde olumlu bir perspektif mi açıyordu? Birçokları tarafından Aydınlanma'nın amansız düşmanı olarak görülen ve hatta 'insanın ölümü'nden¹² dem vuran Foucault'nun Aydınlanma ve Aydınlanmacı hümanizme bakışında bir kayma olmuş olabilir miydi?

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de, yapıların ve bağlamların lehine ilan ettiği insanın ölümü teması üzerine daha sonra konuşmaktan çekindiği bilinen bir şeydir. Daha 1968 tarihli bir mülakatında 'insanın ölümü' teması¹³ ile ne kast ettiğini belli ölçüde unutulmaya terk etmenin daha iyi olacağını açık açık söylemekteydi: "*Kelimeler ve Şeyler*'in sonunda tam olarak ne demek istediğim meselesini isterseniz başka bir söyleşide ele alalım ya da unutmaya terk edelim."¹⁴ Unutmamak gerekir ki, Foucault'nun yazma istencinin arkasındaki temel dürtü, daima, ele aldığı konunun tarihsel hakikati ile o hakikatin şimdi zamandaki karşılığı arasına, geçmişe olduğundan çok şimdiki zamana dair bir teşhis ileri sürmek adına, geçmişle şimdiki zaman arasına "bir mesafe koymak ve o mesafeyi ölçmek"¹⁵ olmuştur. Foucault'nun ölümüne yakın Aydınlanma'ya ilişkin yeni bir mesafe peşinde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Fakat mesafe almak tam da iletişim kurmak anlamına gelir; çünkü geçmişin sabitlenmiş alışkanlıklarının ve kurumsal yaptırımlarının şimdi üzerindeki hegemonyasından kurtulmak, ancak bu mesafeyle birlikte gelen yeni bir iletişim olanağı ve bu olanağın kapı araladığı yeni bir eleştirel sorgulanmayla mümkündür. Foucault'nun 'efektif tarih' ya da 'soykütük' olarak adlandırdığı tarih (ya da tarihe bakış), geçmişin ayrıntılarında kaybolmadan şimdi yararına tarihin yeniden-eleştirel okunması anlamına gelir, bir başlangıç noktası olarak 'orada gerçekten ne oldu?' sorusunu sorar¹⁶ ve şimdinin iktidar pratiklerini ve bu pratiklerin arkasındaki ahlaki ve siyasi değerlerinin toplum içinde çöreklenmiş

¹² Deleuze, Foucault üzerine yazdığı kitabında bu meseleye şu şekilde yaklaşmaktaydı: "... Bir takım art niyetli insanlar yapısal bir teknolojinin ya da bir teknokrasinin yeni temsilcisi olduğunu söylüyorlar. Kendi saçmalıklarını bir zekâ kıvraklığı zanneden diğerleri ise onun Hitler destekçisi olduğunu, ya da en azından insan haklarına hâle getirdiğini söylüyorlar (onun 'insanın ölümünü' ilan etmesini affetmiyorlar)." Gilles Deleuze, Foucault, s. 23, çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, Norgunk Yay., İstanbul, 2013.

¹³ Ali Akay, Foucault'daki 'insanın ölümü' temasının insanın yok olması anlamında değil, ama, Nietzsche kaynaklı bir fikir olan insanı oluşturan bileşmelerin (unsurların) zaman içinde değişime uğraması, mutasyonu fikriyle ilişkili olduğunu yazmıştır. Bu konuda daha fazlası için bkz. Ali Akay, Michel Foucault-İktidar ve Direnme Odakları, s. 83. ve 104 arası, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

¹⁴ Michel Foucault, Güzel Tehlike, söyleşi: Claude Bonnefoy, s. 56, Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

¹⁵ Michel Foucault, a.g.k., s. 54,

¹⁶ Wendy Brown, Tarihten Çıkan Siyaset, s. 122, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.



yanlış-hakikatini açığa vurarak bireylerin özgürlük alanlarını genişletmek için bu soruyu şimdiye doğru taşıyıp derinleştirir. Bu tür bir eleştirel metodolojiye sahip olan Foucault, olayların zorladığı değişimin sonucunda, 1983 yılının başında, en azından *Deliliğin Tarihi*'nden beri var olan Aydınlanma'ya bakışındaki olumsuz perspektifi Kant'ın şahsında yeni baştan revize ediyor olabilir miydi?

Foucault, Kant'ın metninde bir dizi önemli meselenin varlığına işaret edecek; ama her şeyden önce de metnin kamuya açık bir tartışmayı yürüten bir dergide yayınlanmasına özel bir önem gösterecektir. Bunda herhangi bir tuhafılık olmadığını söyleyen Foucault, Kant'ın birçok teorik tartışmasını dergiler aracılığıyla yürütmesine bu bağlamda özenle vurgu yapmaktadır.¹⁷ Yaşadığı şehirden pek uzaklaşma ihtiyacı duymayan Kant, fikirlerini topluma ulaştırmak için periyodik yayınlara başvuruyordu. Bu, aslında 18. yy.da, Aydınlanma Çağı düşünürlerin genel olarak kullandığı yöntemdi: Gazeteler ve dergiler yoluyla kamuoyu oluşturmak. O yüzden, Aralık 1784 yılında *Berlinische Monatsschrift* adlı dergide yayınlanan "*Was ist Aufklärung?*" adlı metin, Kant'ın felsefi çalışmalarında kullandığı çetrefil felsefi dilin aksine çok daha kolay anlaşılır bir dil ile yazılmıştır.

Aydınlanma ve Özgürlük: Kant, Mendelssohn, Spinoza

Foucault, Kant'ın 'Aufklärung'unda merkezi yer işgal eden kavramların başında 'publicum' nosyonunun, yani 'kamu' kavramının geldiğine dikkat çekmiştir. 'Publicum'u mümkün kılan şey, Almanca 'gelehrter' karşılığı olarak kullanabileceğimiz nitelikli okur/yazar olan aydın (ya da yazı yazan bilgin) ile herhangi bir okur arasındaki bir karşılaşmadır.¹⁸ 'Aufklärung', bu anlamda, bir 'publicum', bir 'kamu' olayıdır ve aydın kişinin/bilginin sahip olduğu bilgiyi dergiler, cemiyetler ve akademiler – üniversiteler değil, çünkü onlar ancak 19. yy.ın başında tam anlamıyla laikleşeceklerdi – aracılığıyla okurlara iletilmesiyle gerçekleşir. Foucault, 'Aufklärung'u (Aydınlanma) mümkün kılan şeyin, özetle, aydın ya da bilgin kişinin 'publicum'u (kamu) yaratan 'publication'a (yayıncılık/kamu yaratma) başvurması olduğunu söylemektedir.¹⁹ Dolayısıyla ifade ve basın özgürlüğü kamunun oluşumu için hayati bir unsur olmakta ve 'Aufklärung' fikirlerin özgür dolaşımı ile şekillenmektedir.

Was ist Aufklärung? metnini Foucault açısından önemli kılan ikinci unsur, bu konuya istinaden, aynı dergiye, Kant'ın ve çağdaşı dönemin meşhur Yahudi filozofu Mendelssohn'un birbirinden habersiz olarak birer metin göndermesiydi. Foucault'ya göre, Avrupa kültürel tarihi açısından hayati bir karşılaşma olan Kant ve Mendelssohn'un karşılaşması, özünde, "felsefi denilebilecek 'Aufklärung' ya da Hıristiyan ortamının 'Aufklärung'u ile 'Haskala'nın (Yahudi 'Aufklärung'u) meşhur karşılaşmasıydı."²⁰ Foucault, Mendelssohn'un bu tartışmadan otuz sene önce, 1754-55 tarihinde, *Jerusalem* adlı metninde Yahudi 'Aufklärung'un zaten başladığını da hatırlatacaktır – Hıristiyan 'Aufklärung'unu ise 1781'de hayatını kaybeden Lessing temsil etmektedir. Kant ve Mendelssohn, özetle, bu metinlerde, kamusal özgürlük açısından, dine ait olan zorunlulukların özel alana ait olması gerektiğini, bu durumun vicdan ve ifade özgürlüğü açısından elzem olduğunu söylemektedirler. Fakat burada asıl paye Kant'a değil şüphesiz Mendelssohn'a aittir. Mendelssohn bir dinin başka bir dine inanlara propagandasının yapılmasını ya da zorla dayatılmasını reddederek dinin temeline vicdan özgürlüğünü yerleştiren kişiydi. 1784'te Mendelssohn'a bir mektup yazan Kant – her ne kadar bunu bir Yahudi'nin başarması karşılığında şaşkınlığını gizleyemese de – onun hakkını teslim edecekti:

Siz, kendi inancınız (Yahudilik) açısından imkân dâhilinde görünmeyen vicdan özgürlüğü ile kendi dininizi birleştirmeyi başardınız, ve başka hiç kimse bu övünce ortak olamaz.²¹

¹⁷ Aslında Kant daha çok siyasal fikirleri için dergilere ve gazetelere yazıyordu. Foucault, Kant'ın *Berlinische Monatsschrift*'de yayınladığı diğer bazı yazılarını da hatırlatıyor: *Kozmopolit Görüş Açısından Evrensel Tarih Fikri; Irk Kavramının Tanımı; İnsan Tarihinin Başlangıçları Üzerine Varsayımlar...* Michel Foucault, *Le Gouvernement des soi et des autres*, Cours au Collège de France 1982-1983, s. 9, Gallimard-Seuil, Paris, 2008.

¹⁸ Michel Foucault, a.g.k., s. 9.

¹⁹ Michel Foucault, a.g.k., s. 10.

²⁰ Michel Foucault, a.g.k., s. 10.

²¹ Kant'tan aktaran Michel Foucault, a.g.k., 11.



Burada, vicdan özgürlüğü ve onun uzantısı olan ifade özgürlüğü – ki bu, Mendelssohncu ya da Kantçı anlamda ‘Aufklärung’un temelidir –, bir Tanrı’ya ya da bir dine inanmanın, ya da başka herhangi bir seküler dünya görüşüne sahip olmanın bir özgür irade meselesi olduğunu ortaya koyar. Bu irade, artık bireyin ‘kendinde’ ve ‘kendi için’ kullandığı bir şeydir. Ne Spinozacı anlamda Tanrı ya da Doğa tarafından belirlenebilir (Spinoza’ya göre özgür irade bir vehimdir)²², ne de herhangi bir Devlet otoritesi tarafından yasaklanabilir. Tanrı, Aydınlanma açısından zaten ontolojik bir boşluğa çoktan fırlatılmıştır, devlet ise – ki bu artık monarşik değil anayasal/cumhuriyetçi bir devlettir – zaten özgür kamu üzerine yükselmektedir/yükselmelidir.

Aslında özgür seçimi mümkün kılan şey, özgür bir kamusal alanın var olmasıdır; daha doğrusu bu ikisi birbirini gerektirir. Kişinin vicdan özgürlüğünün nihai varış noktası kişinin ifade özgürlüğüdür (inancı özgürce yaşayabilmek için onu özgürce ifade etmek gerekir) ve bu özgürlük kişinin kendisine ait bir haktır, başka bir merciden gelmez ve başka bir mercie devredilemez. Her ne kadar özgür seçim (özgür irade) kavramına kendi felsefi sisteminin mantığı doğrultusunda karşı çıksa da Spinoza’nın, her bireyin doğa yasası kaynaklı kendi varlığını sürdürmek için kendi gücünü (hakkını) kullanması ilkesi gereği, kendini olumlamasının bireyler-arası bir ilişkiler ağı içinde ancak vuku bulabileceğini söylemesi – çünkü tek başına kişinin gücü sınırlıdır ve ancak başkaları ile bağlantı kurarak gücünü yani hakkını artırabilir –, zaten 17. Yy. Avrupa’sında cumhuriyetçi kamu kavramının yavaş yavaş dolaşıma girdiği bir zamanda önceden dile getirilmiştir.²³ 18. Yy. düşüncesinin yaptığı, bu cumhuriyetçi kamu kavramını ve pratiğini güçlendirmek için Hıristiyanlığın Tanrı-merkezli söz dağarcığını kamusal alandan neredeyse tümüyle devre dışı bırakmak olmuştur. Bu bağlamda, Kant ve Spinoza arasında benzer bir düşünsel ilişki olduğu kesindir. Cemal Baki Akal’ın yazdığı gibi, her ne kadar Spinoza’nın felsefi sistemine karşı olsa da;

Yine de Kant... Spinoza’nın düşüncelerini muhtemelen Moses Mendelssohn aracılığıyla tanımış olduğundan, Spinoza’ya sanıldığından daha yakındır. Örneğin Yovel’e göre Kant, Aydınlanma ve düşüncelerin özgürce yayılmasının filozofun özgün eylemi olduğunu ve böylece toplumun, siyasetin ve okurların etkilenebileceğini düşünüyordu; Spinoza ise sosyal düzen ardında özgür felsefi düşüncenin gerekliliğini savunuyordu. İki düşünür ayrıca düşüncenin özgürleşme sürecinin yalnızca dini hedef alan bir eleştiri sayesinde tarihi açıdan etkili olunabileceğine inanıyordu... Rousset de hem Kant hem de Spinoza’nın ‘özgürlük’e önem veren düşünürler olduğunu, ancak Kant’ın özgürlüğü insanın rasyonelleşmesinin aracı olarak sunduğunu söyler. Oysa Spinoza için özgürlük insanın teolojik-politik olduğu kadar bedensel de olan kölelik koşullarından giderek kurtulduğunu sezdi-çe yararlandığı haldir.²⁴

Foucault’nun Kant’ın metnine ilişkin önem verdiği üçüncü postüla ise, Kant’ın bu dönemde yazdığı *Kozmopolitik Görüş Açısından Evrensel Bir Tarih Fikri* gibi metinlerde, köken ve ilerleme kavramları etrafında oluşturulan bir teleolojik tarih fikrini önemsemeyen bakış üzerinde yükselir.²⁵ Bu, aslında, Kant’ın metnine ilişkin Foucault’un ‘şimdinin ontolojisi’ dediği şeyin bir parçasıdır. Bu kavrama göre; geçmişe ya da geleceğe odaklanmanın amacı, geçmişi ya da geleceği değil şimdiki anı ve onun güncelliğini kurtarmaktır: “Şimdideki kendimizin doğasını kavrarken felsefe, tarihsel varlıklar olduğumuzun, yaşadığımız zamanın da tarih içinde bir zaman olduğunun ayırtına varır.”²⁶ Foucault’ya göre, Kant’ın metni felsefe tarihinde, şimdiki zamanı

²² Spinoza’ya göre, her varlık doğası gereği belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlenmiştir. Örneğin kuşlar konuşamaz ya da insanlar uçamaz. Spinoza için insanın özgür irade dediği şey özünde bir vehimdir, kişinin eylemlerinin nedenlerini yeterince iyi kavrayamamasının sonucudur. Ama bu kişinin bir kukla olduğu anlamına da gelmez. Tersine tanrının kudretinin bir parçasının içinde taşıyan insan, o kudretin sağladığı güç ile eylemde bulunur. Ama bu onun bütünüyle özgür olduğunu ve özgürce eylemde bulunduğu anlamına da gelmez. Spinoza’da özgürlük belli bir takım doğal sınırlılıklar içinde gerçekleşir. Spinoza’da kişinin kudreti onun hakkıdır ve hiçbir güç bu hakkı o kişiden alamaz. Daha fazlası için bkz. Hadi Rızk, *Spinoza’yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

²³ Hadi Rızk’ın dediği gibi: “Egemenin teorik bakımdan mutlak iktidarı, sınırsız ya da keyfi bir iktidarın taban tabana zıddıdır. Spinoza, devletin ancak bireylerin özel katılımını teşvik ederek ayakta durabileceğini hatırlatır. Aslında, kızgınlık ve isyan ihtimaliyle kendini gösteren yurttaş direnişi, etkin bir karşı-iktidar ve demokrasinin gerçek güvencesidir, çünkü bu sivil halin içinde doğal halin sürekliliğinin ifadesidir.” Hadi Rızk, a.g.k., 231.

²⁴ Cemal Bali Akal, Varolma Direnci ve Özerklik-Bir Hak Kuramı İçin Spinoza’yla, s. 205, Dost Kitabevi, İstanbul, 2010.

²⁵ Michel Foucault, *Le Gouvernement des soi et des autres*, s. 12.

²⁶ Wendy Brown, a.g.k., s. 135.



merkeze koyarak, şimdiki zamanda ‘biz kimiz’ sorusuna yanıt arıyordu. Yani artık sorun, genel bir insanlık kategorisi içinde (ki Aydınlanmacı Hümanizm bunu yapmıştı) ya da geçmişten gelen değerlerin etrafında birleşmiş veya gelecekte ortaya çıkacak olan soyut bir ‘insan’ tasarısı değil; “belirli bir ‘biz’e, insanın kendi güncelliğinin karakteristik özelliğini yansıtan bir kültürel bütünlük içinde olan bir ‘bize’ ait olma sorunudur”.²⁷ Foucault burada, aslında, her türlü ütopya fikrini siyasete ilişkin görüşlerinden dışlayan, ‘gerçekçi’ siyasetin önemine dikkat çeken ve bu siyasetin güncelliği içindeki pozitifliği öne çıkaran bir Kant portresi sunmaktadır.²⁸

Fakat Foucault, Kant’tan önce, siyasal ütopyaya hiçbir çekinceye yer bırakmaksızın düşünce-sinden çoktan dışlayan ve bu gerçekçi siyasetin öznesi konumuna da, tekil varlıklarıyla şimdiki zamanda kendi güçlerinin (haklarının) farkında olan her bir bireyler çokluğunu (multitudo) yerleştiren Spinoza’yı unutmuş gibidir.²⁹ Eğer; Foucault’nun şimdinin ontolojisi dediği şeyden, geçmiş ve geleceğe pür dikkat kesilerek nostalji ve/veya ütopyadan dem vuran teleolojik bir düşüncenin yerine, Wendy Brown’ın dediği gibi “mevcut olanaklı deneyim alanımız nedir?”³⁰ sorusunu sorarak ilerleyen bir siyaset düşüncesini anlıyorsak, bu tam da Spinoza’nın yaptığı şeydir. Cemal Bali Akal’ın dediği gibi Spinoza daima “kurgu karşıtı ve gerçekçidir; modern dünyayı beğenmese bile onunla uzlaşır. Moderniteyi tümüyle reddetmenin bir anlamı yoktur, çünkü bu yeni yapılanma Spinoza’yı... cemaatin baskısından” kurtaracaktır.³¹ O yüzden Spinoza’nın, kişisel yararı için, zaten ütopyalar kurmaya, gerçekten uzaklaşmaya gücü ve/veya hakkı olmadığı gibi; şimdiki zamanın özgürlük için mevcut olanaklarını kendi deneyimi için örgütlemek için çabalaması da gayet doğaldır. Spinoza’nın demokrasi anlayışında her birey kendi gücü ölçüsünde aktiftir ve kendi hayatının (deneyiminin) başkalarının kararları doğrultusunda şekillenmesine karşı az ya da çok bir ‘conatus’ (çaba, azim, güç) gösterir. Yani kişi, kendi deneyim alanını kendi çizmek için çabalar ve bunu yaparken de Foucault’nun Kant’a isnat ettiği şeyi göz önünde bulundurur: “kim olduğumuzu bilme”.³² Bu, tam da, Etika’da bedenlerimizin ne yapabileceğini hâlâ bilmiyoruz diyen Spinoza’nın, kişinin kendi olanaklarının farkına varması için hayalciliğe kapılmadan kendini keşfetmesini ve kişiye kendi gemisinin dümenine geçmesini salık veren etik perspektiftir.

Böylece, Foucault’nun son dönem çalışmalarının temel kavramı olan ‘kendilik bilinci’ fikrine varıyoruz, ki bu durumda, kendilik bilincinin özel bir anı olan Aydınlanma’nın Kant’ın şahsında tarihsel anlamda ‘biz kimiz?’ soruna dönüştüğünü görüyoruz: Ben kim’imden biz kim’ize giden bu yolda kolektif bir siyasal öznenin kendi zamanının öz-bilincine (siyaseten demokrasi ya da cumhuriyet bilinci) varmasına tanıklık ediyoruz. Bu öz-bilinç daima şimdiki zamanı göz önünde bulundurur, geçmişe ve geleceğe şimdinin gerçekliğinden bakarak nostalji ya da ütopyacılık hastalığına yakalanmaz ve böylece şimdiki zamanı (yani hayatı) deneyimlemenin tadına varır. Bu da zaten Spinozacı anlamda kişinin ‘neşe’ içinde var olmasının asli koşuludur. Oysaki şimdiki zamandan kopmuş ya da şimdiki zamanı dikkate almayan birey (ben) veya toplum (biz) geçmişin kaybolmuşluğunda ya da geleceğin belirsizliğinde sonsuzcasına ‘keder’lenecektir.

²⁷ Michel Foucault, *Aydınlanma Nedir?*, s. 164, çev. Osman Akinhay, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2 içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

²⁸ John Rajchman şöyle yazmıştır: “Jürgen Habermas’ın özgür akılcı konsensüs etrafında döndüğünü düşündüğü ‘modernliğin felsefi söylemi’ne karşı Foucault, Kant’ın [Aydınlanma] mirasıyla ilgili yeni bir hikaye ortaya koyacak, burada kendi ‘eleştiri’ anlayışına varacaktır. ‘Güncellik’ bunun kilit unsurlarındandı ve bizzat Kant’ın, başarısız olsa da Devrim karşısında duyduğu felsefi ‘heyecan’da bunun emareleri görülebilirdi”. John Rajchman, *Çağdaş: Yeni Bir Fikir mi?* s. 24, *Çağdaş Sanat Nedir* içinde, ed. Ali Artun-Nursu Örgü, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

²⁹ Birey ile Çokluk (multitudo) arasındaki ilişkinin Spinoza’da nasıl vuku bulduğunu, Etienne Balibar’a referans vererek Cemal Bali Akal şöyle izah ediyor: “Balibar’ın deyimiyle, bu coincidentia oppositorum, geleneksel birey, bireycilik ve bireysellik anlayışına hiç de uygun olmayan Spinoza düşüncesinde transindividualité (bireysellikötesi) kavramının kullanımını haklı kılar. Gilbert Simondon’un bu kavramı *L’individuation psychique et collective* (Pisişik ve Kolektif Bireyleşme) adlı kitabında kullandığını söyleyen Balibar, yine de Simondon’un Spinoza’yı bireyselliği yıkan panteist bir filozof olarak tanımladığını ekler. Oysa Spinoza, diğer varlıklarla kurulan sürekli etkileşim ve iletişimi yenileyerek, var olmayı sürdürdüğünü ileri sürer. Çevresindeki diğer varlıklarla değiş-tokuşa, iletişime girmeyen bir varlığın kendisini yenileyemez ya da var olamaz. Bir varlığın kendini sürdürebilmesi için diğer varlıklara ihtiyacı vardır. Bireylerin arasında ortak tabiatları gereği kurulan ilişkiler onların özerkliklerine zarar vermeden bir “üstbireysellik” oluşturacaktı. Bu çerçevede oluşan Multitudo da her varlığın özerkliğinin ve tekilliğinin korunmasının ön koşuludur”. Cemal Bali Akal, a.g.k, s. 156.

³⁰ Wendy Brown, a.g.k., s. 134-135.

³¹ Cemal Bali Akal, a.g.k., s. 42.

³² Foucault’dan aktaran Wendy Brown, a.g.k., s. 135.



Aufklärung ve Parresia İlişkisi

Son olarak iki küçük hatırlatma yapmakta fayda var: Birincisi; Foucault, Kant'ın 'Aufklärung' ve Fransız Devrim'i arasında kurduğu ilişkinin önemine de işaret etmiştir. Devrim, 'Aufklärung' olarak 'Aydınlanma'nın takip ettiği süreci takip edecek; bir taraftan kişilerin kendi iradelerini somutlaştıracak ve diğer taraftan da savaşın yerine barışı koyacak olan bir siyasal Anayasa'nın hazırlanmasında etkili olacaktır.³³ İkinci nokta ise; Foucault'un, her şeyden önce, Descartes'dan Voltaire'e uzanan Fransız Aydınlanma geleneğini değil de, Kantçı 'Aufklärung'u önemsemesi ve tartışması yeterince manidardır. Aklın, bilimsellik maskesi altında, kendi koyduğu ve aslında keyfi bir kurallar bütünü etrafında çerçevesini çizdiği akıl-dışı alan üzerinde sınırsız bir iktidar icra ettiği Fransız 'Lumières'inden (Aydınlanma) ziyade; vicdan ve ifade özgürlüğüne vurgu yapan, "kendi kendini adlandırarak, kendini kendi geçmişi ve geleceği karşısında konumlandırarak ve kendi şimdiki zamanı içerisinde yapması gereken işlemleri saptayarak kendinin kendi bilincine varmış olan kuşkusuz çok özel bir kültürel süreç"³⁴ olarak 'Aufklärung' Foucault tarafından önemsenmiştir.

Peki, bütün bu 'Aufklärung' tartışmasının peşi sıra gelen ve haftalarca incelenen antik 'parresia' ile olan bağlantının mantığı nedir? Başlarken sorduğumuz gibi: Foucault antik 'parresia' ile modern 'Aufklärung' arasında paralellikler mi kurmak istemektedir? Foucault, Kant ve Mendelssohn'un yaptığı 'publication'ları (yayınları ve kamu oluşturmaları) bir çeşit 'parresia' etkinliği olarak mı görmektedir?

Bu meseleye ilişkin bir takım küçük ipuçlarını sanıyorum yakalamış bulunuyoruz. Ben kimim sorusunu soran bireyin ('parresia'nın olmazsa olmazı) ya da biz kimiz sorusunu soran kolektif öznenin ('Aufklärung'un temeli) eylemlerini bir kendilik bilinci temelinde şekillendirdiğini görmekteyiz. Yani eğer kişi korkusuzca hakikati dile getirecekse – parresia yapmaktır bu ama aynı zamanda modern ifade özgürlüğüdür –, o zaman onun bu etkinliğinin hakkını verecek kendilik bilincine sahip bir topluluğun (kolektif bir öznenin) içinde olması zaruridir. Kendilik bilincine sahip olan kişi başkalarının da kendiliğine, öznelliğine, kişiliğine saygı duyacaktır. Özne bilincine sahip olan kişi başkalarının da kendiliğine, öznelliğine, kişiliğine saygı duyacaktır. Özne bilincine sahip olan kişi başkalarının da kendiliğine, öznelliğine, kişiliğine saygı duyacaktır. Özne bilincine sahip olan kişi başkalarının da kendiliğine, öznelliğine, kişiliğine saygı duyacaktır. Özne bilincine sahip olan kişi başkalarının da kendiliğine, öznelliğine, kişiliğine saygı duyacaktır.

Sonuç olarak; bütün bu tartışma, Foucault'nun, 'Aufklärung' (Aydınlanma) nosyonuna olumsuz bir anlam yüklemekten özenle uzak durduğunu ve bu metin bağlamında Kant'a olan büyük sempatisini de okura (dinleyicilerine) fazlasıyla hissettirdiğini göstermektedir. Görünen o ki; Foucault, yaşamının sonuna doğru kendi çalışmalarını yerleştirdiği yeni bir düşünsel soykütüğü oluşturma niyetindeydi. Bu çizgi, geleneksel felsefenin büyük kavramlarını ve iddialarını (Tanrı, Öz, Töz, Varlık, Devlet, Ütopya vb.) çoktan bir kenara zaten koymuş olsa da, önceliği bütünüyle "şimdinin ontolojisine, güncelliğin ontolojisine, modernitenin ontolojisine ve kendiliklerimizin ontolojisine"³⁵ vererek, şimdiki zamanda 'insan'ın önemine, onun bireysel ve kamusal özgürlüğüne dikkat çekmekteydi. Ona göre, bu andan itibaren, kendiliklerimiz ve güncellik üzerinde mevzilenmiş "genel anlamda hakikatin analitik bir felsefesi olarak görülebilecek eleştirel bir felsefenin yapılması yeğlenmeliydi."³⁶ Foucault, felsefeyi yaşamın içine tekrar çekerek, felsefi yaşamı – ki kendisi buna 'yaşama sanatı' demişti – modern dünya içinde yaşayan 'somut ve özgür insan' için yeniden güncelleştirmek istiyordu. Bu türden bir felsefe biçimi, *Was ist Aufklärung* metnindeki Kant'ı takip ederek "Hegel'den Frankfurt Okulu'na, oradan Nietzsche, Max Weber..."³⁷ gibi düşünürlerle geçip Foucault'nun kendisine ve bizlere ulaşmaktaydı.

³³ Michel Foucault, *Le Gouvernement des soi et des autres*, s. 20.

³⁴ Michel Foucault, *Aydınlanma Nedir?*, s. 165.

³⁵ Michel Foucault, *Le Gouvernement des soi et des autres*, s. 22.

³⁶ Michel Foucault, a.g.k., s. 22.

³⁷ Michel Foucault, a.g.k., s. 22.

