

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

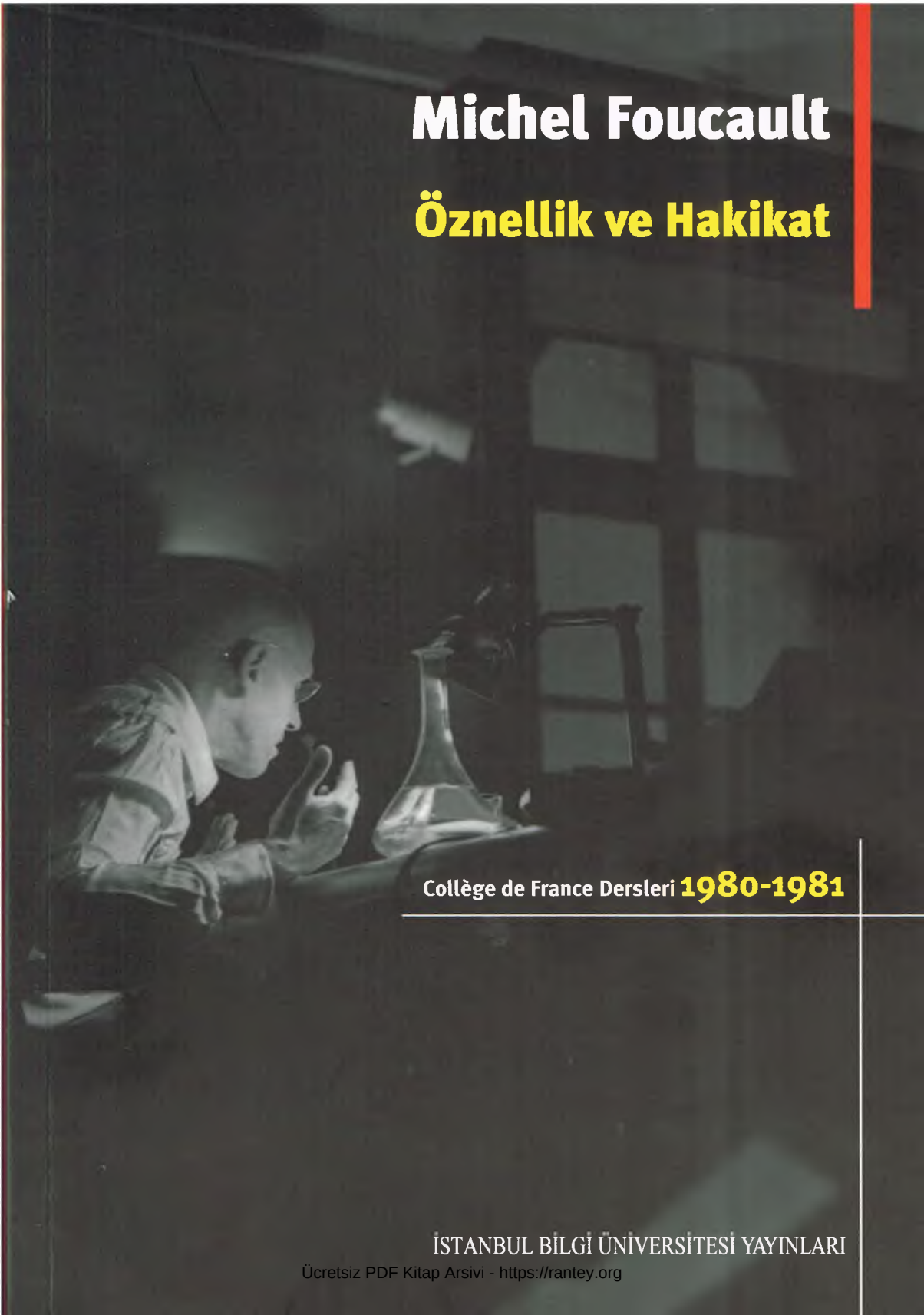
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Michel Foucault

Öznellik ve Hakikat

Collège de France Dersleri **1980-1981**

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Michel Foucault • Öznellik ve Hakikat (1980-1981)



MICHEL FOUCAULT

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



MICHEL FOUCAULT
ÖZNELLİK VE HAKİKAT
COLLÈGE DE FRANCE DERSLERİ (1980-1981)
ÇEVİREN SİBEL YARDIMCI

SUBJECTIVITÉ ET VÉRITÉ
COURS AU COLLÈGE DE FRANCE (1980-1981)
© ÉDITIONS DU SEUIL, SEUIL/GALLIMARD, 2014

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 617
KAVRAMLAR VE PRATİKLER 9

ISBN 978-605-399-507-4

KAPAK RESMİ © MICHÈLE BANCILHON, CENTRE MICHEL FOUCAULT

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



1. BASKI İSTANBUL, ARALIK 2017

© İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ İŞLETMESİ
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 6 KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / FAKS: 0212 216 24 15 • SERTİFİKA NO: 35680

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

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

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Foucault, Michel, 1926-1984.
Öznellik ve hakikat : Collège de France Dersleri (1980-1981) / Michel Foucault ;
çeviren Adem Beyaz, Sunuş François Ewald, Alessandro Fontana ; önsöz Sibel Yardımcı. -İstanbul :
Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

xlviii, 284 pages ; 23 cm. -(İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 617. Kavramlar ve Pratikler; 9.)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-399-507-4

1. Foucault, Michel --1926-1984. 2. Foucault, Michel --1926-1984 --Contributions in political.
3. Sex --Philosophy. 4. Desire (Philosophy). 5. Subjectivity --History. I. Title. II. Beyaz, Adem.
III. Ewald, François. IV. Fontana, Alessandro. V. Yardımcı, Sibel. VI. Series.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>
B2430.F723 S8319 2017

MICHEL FOUCAULT

ÖZNELLİK VE HAKİKAT
COLLÈGE DE FRANCE DERSLERİ
(1980-1981)

ÇEVİREN
SİBEL YARDIMCI

Michel Foucault'nun Collège de France dersleri:

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

İçindekiler

ix Sunuş

FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA

xv ÖNSÖZ Başka Türlü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik SİBEL YARDIMCI

1 1980-1981 Döneminin Dersi

3 7 Ocak 1981 Dersi

Sales'li Aziz François'ın fil meseli. – Meselin Ortaçağ'da ve 16. yüzyılda aldığı biçimler. – *Physiologus*. – Meselin Yunan ve Latin Antikçağında aldığı biçimler. – Aristoteles'in dayanağı. – “Öznellik ve hakikat” ilişkisi: sorunun felsefi, pozitivist ve tarihsel-felsefi formülasyonları. – Hakikatle tarihsel ilişki olarak öznellik ve tarihsel zorunluluklar sistemi olarak hakikat. – Tekeşli cinsellik etiğinin ilkeleri. – Ayrıcalıklı tarihsel sorun.

25 14 Ocak 1981 Dersi

Fil meseline geri dönüş. – Yaşama sanatları: tipoloji ve evrim. – *Mathêsis, meletê, askêsis*: başkalarıyla ilişki, hakikatle ilişki ve kendilikle ilişki. – Batı toplumlarının oto-analiz kategorileri olarak “paganlık”, “Yahudi-Hıristiyan”, “kapitalizm” kavramları üzerine notlar. – “Hıristiyan cinsel ahlâkının” Stoacılıkta önceden mevcut olması meselesi.

45 21 Ocak 1981 Dersi

Öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiler meselesi ve rüyalar sorunu. – Artemidoros'un rüya tabirleri. – Rüyaların analizi üzerinden cinsel edimlere yönelik bir etik sistemi. – Rüyalar [*rêves*] ve düşler [*songes*] arasındaki ayrım. – Rüyaların ekonomik ve toplumsal anlamı. – Toplumsal-cinsel süreklilik. – Doğaya ve yasaya uygun cinsel ilişkiler. – Yasaya aykırı cinsel ilişkiler. – Doğaya aykırı cinsel ilişkiler. – Duhulün [*pénétration*] doğallığı ilkesi.

69 28 Ocak 1981 Dersi

Aphrodisia'ya yönelik etik algı. – Toplumsal-cinsel eşbiçimlilik [*isomorphism*] ilkesi ve etkinlik ilkesi. – Evliliğin değer kazanması ve

zinanın tanımı. – Cinselliğin modern deneyimi: cinselliğin yeri ve cinsiyetler ayrımı. – İlişkisel değil, doğal bir etkinlik olarak duhul. – Pasif hazzın itibarsızlığı. – Efemine hovardanın paradoksu. – Genç erkeklerle ilişkinin sorunsallaştırılması. – Cinsellikten çıkarılmış, pedagojik erotizm.

89 4 Şubat 1981 Dersi

Değerlendirme süreci ve kanun/kod yanılması. – Ten deneyimi ve kanun koyma. – Filozofların yeni cinsel etiği: evliliğin aşırı değerlendirilmesi ve hazların değer kaybetmesi. – Evliliğin getirdiklerinin ve götürdüklerinin karşılaştırılması. – Filozofun evlenmesi gerekli midir? – Kiniklerin ve Epikürosçuların olumsuz yanıtı. – Stoacılar da evlilik ödevi. – Epiktetos’a göre, mevcut katastazda* filozoflar için evliliğin istisnası.

111 11 Şubat 1981 Dersi

Evliliğin *kata phusin* niteliği. – Ksenophon’un *Oikonomikos*’u: Iskhomakhos’un genç eşine söylevi. – Evliliğin klasik erkekleri. – Musonius Rufus’a göre evliliğin doğallığı. – Topluluk arzusu. – Çift veya sürü: Hierokles’e göre toplumsallaşmanın iki modalitesi. – Aristoteles’te eşle ve dostla ilişki: farklılaşmış yoğunluklar. – Evlilik bağının biçimi: organik birlik.

131 25 Şubat 1981 Dersi

Yeni *aphrodisia* ekonomisi. – Cinsel etkinliğe yönelik geleneksel güvensizlik: Dinsel kısıtlamalar. – Cinselliğin çifte bağı: ölümle simetri, hakikatle bağdaşmazlık. – Cinsel etkinlik ve felsefi yaşam. – Cinsel edimin tıbbi tasviri. – Cinsel edim-epilepsi krizi karşılaştırması. – Ölüm-hakikat-cinsellik üçgeninin Hristiyanlıktaki dönüşümü. – Cinsel hazzın ilk iki asırda felsefi metinlerde evlilik içine çekilmesinin sonuçları: erkekle kadın arasındaki simetri, evlilikte cinselliğin nesneleşmesi.

155 4 Mart 1981 Dersi

İ.S. ilk birkaç asır boyunca cinsellik etiğinde meydana gelen üç büyük dönüşüm. – Bir tanık-metin: Plutarkhos’un *Erôtikos*’u. – Hristiyan deneyiminin özgünlüğü. – *Aşk Üzerine Diyalog*’un planı. – Komedi durumu. – Genç oğlanın durumu: merkeziliği ve pasifliği. – Ismenodora’nın oğlanı olarak portresi. – *Aphrodisia* etiğinin klasik ilkelerinden kopuş. – Oğlanlarla ilişkilerin getirdiği faydaların evliliğe nakli. – Oğlanlarla aşkın savunusu: doğal değildir ve haz vermez. –

Oğlancılığın kabul koşulları: iki aşk öğretisi. – Plutarkhos'un biricik aşk zincirini tesisi. – Oğlanlarla aşkın nihai olarak gözden düşmesi. – Kadının kocasına yumuşak bir şekilde rıza göstermesi.

179 11 Mart 1981 Dersi

Yeni evlilik etiği. – Evlilik pratiklerinin evrimi: tarihçilerin bakış açısı. – Kurumun kamusallaşması, topluma yayılma, eşler arası ilişkinin dönüşümü. – Yazarların tanıklığı: Statius'un şiirleri ve Plinius'un mektupları. – Hakikat oyunları ve pratiklerin gerçekliği.

199 18 Mart 1981 Dersi

Söylemin fazlalığı sorunu. – Helen ve Roma dönemine özgü evlilik kodunun Hristiyanlık tarafından temellük edilmesi. – Söylem ve gerçek[te olan] arasındaki bağlantıyı sorunsallaştırmak. – Birinci açıklama: temsilde ikileşme. – Gerçek karşısında doğrulama oyununun dört niteliği: tamamlayıcı, gereksiz, çokbiçimli, etkili. – İkinci açıklama: ideolojik yadsıma. – Üçüncü açıklama: Evrenselleştirici rasyonelleştirme.

217 25 Mart 1981 Dersi

Evlilik modelinin Helen ve Roma döneminde yayılması. – Evlilik üzerine söylemlerin doğası: *teknhnai peri bion*. – *Tekhnê*'nin ve *bios*'un tanımı. – Üç yaşam. – Hristiyan (veya modern) öznellik ve Yunan *bios*'u. – Paganlıktan Hristiyanlığa: kopuşlar ve süreklilikler. – Eski değerlendirme sistemiyle yeni davranış kodu arasındaki bağdaşmazlık. – Özneleştirme [*subjectivation*] prosedürleri aracılığıyla intibak: cinsellikte kesinti, kendiliğin denetimi.

235 1 Nisan 1981 Dersi

Yaşama sanatlarının konumlandırılması: bir değerlendirme sistemiyle bir davranış modelinin eklemleme noktası. – Kendilik tekniklerinin hedef kitlesi: Rekabetçi aristokrasiler. – İktidarın dağılımına yön veren prosedürlerdeki tarihsel dönüşüm: saray ve bürokrasi. – Etkinlik ve toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkelerinin evlilik içinde yeniden ele alınması. – Cinsiyetin ikileşmesi ve kendiliğin ikiye katlanması. – Kültürel sonuç: prensin sefihliği fantezisi. – Prens kendsini yönetmesi sorunu. – *Aphrodisia*'nın özneleşmesi ve nesneleşmesi. – Arzunun doğuşu.

255 Dersin Özeti

263 Derslerin Bağlamı

FRÉDÉRIC GROS

265 Bir Kendilik Teknikleri ve Değerleme İlkeleri Tarihi

269 Çiftin İcadı

274 Söylemin Fazlalığı Sorunu

276 Ten Ufku ve Politikanın Daimiliği

279 İsim Dizini

281 Kavram Dizini

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

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

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

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

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

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

3 Michel Foucault 1980'lerin başına kadar böyle yapmıştır.

4 Collège de France bünyesinde. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lège de France'm terminolojisiinde, hocaların öğrencilerinden değil dinleyicilerinden söz edilir.

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

Nouvel Observateur dergisinde yazan bir gazetecinin, Gérard Petitjean'ın derslerdeki ortamı nasıl aktardığına bir bakalım: “Foucault büyük bir hızla ve gözüpeklikle, adeta suya atlayan biri gibi arenaya girdiğinde önce yolunun üzerindeki bedenlerin üzerinden atlayıp sandalyesine ulaşıyor, sonra kâğıtlarını koyabilmek için kasetçalarını kenara itiyor, ceketini çıkarıyor, bir lamba yakıyor ve saatte 100 kilometre hızla yola çıkıyor. Bu güçlü ve etkili sesi salona hoparlörler yayıyor, bunlar oyuklardan yükselen loş bir ışığın aydınlattığı salonda, modernliğe verilen tek taviz. Salonda 300 oturma yeri ve dip dibe oturmuş, en küçük boşluğu bile doldurmuş 500 kişi var [...]. Hiçbir belagat etkisi yok. Duru ve son derece etkili. Doğaçlamaya kesinlikle taviz verilmiyor. Foucault'nun, geride kalan yıl boyunca sürdürmüş olduğu araştırmannın gidişatını halka açık dersler yoluyla açıklamak için yılda on iki saati var. Bu nedenle, tıpkı mektubunun sonuna geldiğinde söyleyecek çok fazla sözü kalmış bir mektup yazarı gibi, sözlerini azami ölçüde sıkıştırıp kenar boşluklarını tıka basa dolduruyor. Saat 19.15. Foucault duruyor. Öğrenciler masasına hücum ediyorlar. Onunla konuşmak için değil, kayıt cihazlarını durdurmak için. Soru yok. Foucault kalabalığın içinde yalnız.” Ve şimdi Foucault'nun yorumuna kulak verelim: “Önermiş olduğu şey üzerinde tartışabiliyor olmamız gerekirdi. Bazen,

5 Michel Foucault 1976'da katılımı azaltmayı boşuna umarak akşamüstü 17.45 olan başlangıç saatini sabah 9.00'a almıştır. Bkz. “Toplumu Savunmak Gerekir” başlıklı dersin ilk oturumunun (7 Ocak 1976) başı. (“Il faut défendre la société”. Cours au Collège de France, 1976, yayın sorumluları: F. Ewald ve A. Fontana, yayına hazırlayanlar: M. Bertani ve A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (coll., “Hautes Études”), 1997. [Toplumu Savunmak Gerekir, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2002].
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://fanlety.org>

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

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

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



Yetmişli yıllarda kasetli kayıt cihazlarının gelişip mükemmelliğe erişmesiyle birlikte, Michel Foucault’nun masası büyük bir hızla bu cihazların işgaline uğradı. Dersler (ve bazı seminerler) böylelikle saklanabilmiş oldu.

6 Gérard Petitjean, “Les Grands Prêtres de l’université française”, *Le Nouvel Observateur*, 7 Nisan 1975. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

kolaylaştırılıp derslerin hazırlandığı ve verildiği koşulların unutulmasının yol açabileceği yanlış anlamalar engellenecektir.

1981’de işlenen Hakikat ve Öznellik dersi Frédéric Gros tarafından yayına hazırlanmıştır.

* ❀ *

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

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

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

FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA⁹

⁹ Alessandro Fontana, 17 Şubat 2013 tarihinde, öncülük ettiği, Michel Foucault’nun Collège de France derslerinin yayıma hazırlanması işini tamamlayamadan hayata veda etmiştir. Fontana’nın kendi tarzı ve titizliğiyle dengeyi bulduğu bu edisyon, bu tarzına titizliği muhafaza edeceğinden, geçerliliğini koruduğu sürece, onun vesayeti altında kalacaktır – F.E.

Başka Türlü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik

Ben bir ahlâkçıyım. Şu anlamda: İnsani varoluşun görevlerinden, anlamlarından birinin hiçbir şeyi nihai, dokunulmaz, kendinden menkul veya değişmez saymamak olduğunu düşünüyorum – ki insanın özgürlüğü bundan müteşekkildir. Hiçbir gerçeklik bize, insana özgü olmayan, nihai bir yasa dayatamaz.

(Michael Bess’in Foucault ile yaptığı söyleşiden,
About the Beginning..., s. 127)

Foucault’nun cevap aradığı soru kuşkusuz bu değildi. Bir hakikat bulunmadığını da göstermeye çalışmıyordu.¹ Aksine hakikatin tarihsel (ve olumsal) varlığını teslim ediyor; hakikat rejimlerini tarihsellikleri içinde betimleyebilmek, onları işler kılan hakikat edimlerini tarif edebilmek için uğraş veriyordu. Böylece her çağın (ve nihayetinde kendi çağının) hakikatinin nasıl

1 1984 tarihli bir söyleşide bu tür eleştirilerden dert yandığını görüyoruz: “Benim yapmaya çalıştığım şey, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yazmaktır; hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihi. Benim için hakikatin var olmadığını söyleyenlerin hepsi, sorunları basitleştirmeye eğilimli kafalardır” (“Hakikat Kaygısı”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar. Seçme Yazılar 2* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85). Öte yandan Foucault için düşünce hiçbir zaman eylemden kopuk değildir. “Hepimiz yaşayan ve düşünen özneleriz” der, “Benim tepki gösterdiğim şey toplumsal tarih ile düşünce tarihi arasında bir kopukluk olması. Toplum tarihçileri insanların nasıl düşünmeden eylemde bulunduklarını, düşünce tarihçileri ise insanların nasıl eylemde bulunmadan düşündüklerini betimlemekle yükümlüdürler. Herkes hem düşünür, hem eylemde bulunur” (“Hakikat, İktidar ve Kendilik”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar. Seçme Yazılar 2* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 193).

kurulduğunu, işlediğini ve etki ettiğini çözümlemeye çalışıyordu. Çünkü hakikati öncelikle bir “zorunluluklar sistemi”² olarak düşünmek gerekiyordu ve hakikatin tarihselliğini (ve olumsuzluğunu) ortaya koymak, bizim ona o kadar da mecbur olmadığımız anlamına geliyordu. Başka türlü bilmek, başka türlü düşünebilmek, başka türlü olabilmek mümkündü.³ Nitekim bizzat çalışmak da, “daha önce düşünülmüş olanların dışında bir şey düşünmeye girişmek demektir”.⁴

Bilmek de, düşünce yoluyla hakikate varmak olduğu oranda, düşünce ile hakikat arasındaki bağı kurmak anlamına gelecekti. Öyleyse, hakikatin bir tarihi olduğu kabul edildiğinde, (hakikati) bilmenin de, dahası (hakikati) bilen öznenin de bir tarihi olduğunu teslim etmek gerekecekti. Hakikat ve öznelilik ilişkisi, daha 1973’te Foucault için apaçıktı: “Benim hedefim” demişti, “toplumsal pratiklerin sadece yeni nesneler, yeni kavramlar, yeni teknikler ortaya çıkarmakla kalmayıp nasıl tamamen yeni özne ve bilgi öznesi biçimleri de doğuran bilme alanları meydana getirebildiklerini sizlere göstermektir. Bilgi öznesinin kendi tarihi vardır, öznenin nesneyle ilişkisinin veya daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihi vardır”.⁵

2 Öznellik ve Hakikat, 7 Ocak dersi.

3 Foucault “bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek imkânını çıkarmak” için girişilen “sonsuz [bir] özgürlük çalışması” önerir (“Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akinhay, *Özne ve İktidar* içinde, s. 188). Tarihçi Paul Veyne (aynı zamanda Foucault’nun iyi arkadaşıdır ve çalışmaları birçok noktada kesişmiş, birbirinden etkilenmiştir) Foucault’nun kendi çağının hakikat bildiğine mesafe alışı, akvaryumdaki kuşkucu balığın tutumuna benzetir. Her çağın hakikat bildiği şeyler karşısında o çağda yaşayan insanlar akvaryumdaki balıklar gibidir ve akvaryumlarının sınırları üzerine düşünmeden yaşayıp giderler. Oysa “[k]uşkucu ikili bir varlıktır. Düşündüğü sürece akvaryumun dışında durur ve akvaryumda dönüp duran balıklara bakar. Fakat yaşaması gerektiği için, o da kendini akvaryumun içindeki balık olarak bulur ve gelecek seçimlerde hangi adaya oy vereceğine karar verir (yine de kararına bir hakikat değeri atfetmez).” (Veyne, Paul, *Foucault*, çev. Işık Ergüden, Alfa Basım, İstanbul, s. 10-11). Kuşkusuz her dönemin kendi akvaryumu vardır (*A.g.e.*, s. 21).

Deleuze de Foucault üzerine kitabında, onun çağının (akvaryumunu değil) dil-varlığını ve ışık-varlığını tasvir etmeye çalıştığını belirtmişti. Buna göre, dil-varlığı söylenebilir, ışık-varlığı ise görülebilir şeyler açısından tarihsel bir *a priori* oluşturur. Dolayısıyla dil-varlık ve ışık-varlık tarihsel formasyonlara göre değişiklik gösterir, fakat kırılganlıklarını korurlar. Nihayetinde bunlar “dönüşebilen bir[er] bütündür” (s. 76) (Buradaki açıklama için özellikle bkz. Deleuze, Gilles, “Katmanlar veya Tarihsel Formasyonlar”, *Foucault*, çev. Burcu Yalın, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013).

4 “Hakikat Kaygısı”, s. 84. Başka bir yerde, yapabileceği tek kuramsal çalışmayı “az önce bulunduğum yerde artık bulunmuyor olmamı sağlayan hareketlerin mümkün olduğunca anlaşılır bir resmini bırakmaktır” şeklinde tarif etmişti (*Du Gouvernement des Vivant, Cours au Collège de France (1979-1980)*, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2012, s. 75).

5 “Hakikat ve Hukuksal Biçimler” (21-25 Mayıs 1973), çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma. Seçme Yazılar 3* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 164.

Demek ki hakikatin tarihiyle (bilen) öznenin tarihi birbirinden bağımsız değildir⁶ ve içinde yer ve söz aldıkları doğrulama biçimleri yalnızca sözün konu ettiği nesneleri değil, bu biçimler dahilinde söz alan öznelere de bağlar.⁷ Bu bağlayıcılık kişinin hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilişkileri üzerinde etkilidir, çünkü kimse kendi çağının, kendi toplumunun hakikat atfettiği şeylere kayıtsız kalamaz (ister onları benimsesin, ister dönüştürmeye çalışsın, ister reddetsin). Son kertede, kendimizle ilişkimiz de, kendilik deneyimimiz de, çağımızın hakikatinin gölgesindedir: Bizi, kendimizi düşündüğümüz, söylediğimiz, yaptığımız şeylerin öznesi olarak tanımaya iten özgün söylem ve pratiklerin ve bunlar çerçevesinde tezahür ettiği düşünülen hakikatin.⁸ Foucault *Öznellik ve Hakikat*'in ilk dersini hakikate mecbur kalışımızın üzerimizde bıraktığı izi sorgulayarak açmıştı:

Sorulması gereken tarihsel soru da burada yatıyor: [...] Özneye dair, dile getirilmesi, bulup çıkarılması gereken veya halihazırda söze dökülmüş, dayatılmış bir hakikat olduğu kabulü, özne üzerinde nasıl bir iz bırakır? [...] [Özne] kendisi hakkında doğru bir söylemin varlığını dikkate aldığı anda, kendisiyle nasıl bir ilişki kurar?⁹

Öznenin hakikatle kurduğu ilişki sorusu, Foucault'nun hem önceki çalışmalarına bağlanacak, hem de 1979-1984 yılları arasında Collège de France'ta verdiği beş ders dönemi boyunca değişik şekillerde yeniden gündeme gelecektir. Örneğin *Öznenin Yorumbilgisi*'nde şöyle sormuştur:

6 Öznenin tarihselliği içinde mercek altına alınması, Foucault'nun düşünce macerasını kat eden ana temalardan biriydi. *Öznenin Yorumbilgisi* (1981-1982) başlıklı derslerin yayımlanmamış ilk versiyonunda, bu çabasını nesnelerin tarihini yapan tarihçilerden ve tarihsiz öznenin peşine düşen filozoflardan ayırmış, öznenin soybilimini "egonun aşkmlığı ilkesinin yerine öznenin içkinlik biçimlerine yönelik araştırmayı" koymanın bir yöntemi olarak benimsediğini belirtmişti (bkz. Gros, Frédéric, "Dersin Bağlamı", *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 448). Hemen hemen aynı döneme denk gelen "Özne ve İktidar" (1982), son yirmi yıldır yaptığı araştırmaların genel temasının iktidar değil özne olduğunu bize bildiriyor, bu araştırmalar "özneye dönüştürülme kiplerinin tarihi" olarak tarif ediliyordu. İtiraf da dahil olmak üzere kendilikle ilgili teknikler de kuşkusuz bu kipler içinde yerini bulmuştu (sırasıyla *Öznenin Yorumbilgisi*, *Collège de France Dersleri* (1981-1982), çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015 ve "Özne ve İktidar", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar. Seçme Yazılar 2* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014).

7 Daniel Defert şöyle demişti: "Öyle bir hakikat ki, söyleyeni bağlar!", bkz. *Teorik Bakış* dergisinin Foucault özel sayısı (sayı 3, 2014) içinde aynı başlıklı söyleşi (söyleyişi yapan Ali Akay).

8 "Kendimizi bilimizin öznelere olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan öznelere olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki öznelere olarak nasıl kurduk?" Foucault bu sorulara tekrar tekrar geri döner. Bkz. "Aydınlanma Nedir?", s. 191.

9 Aşağıda 7 Ocak dersi.

Bizim 'kültürümüz' olarak adlandırabileceğimiz tarihsel fenomen ve süreçler boyunca öznenin hakikati sorusu nasıl ortaya çıkabilmiştir? Özne üzerine; deli ya da suçlu olduğu için biz olmayan özne üzerine; çalıştığımız, konuştuğumuz ve yaşadığımız için genel olarak biz olan özne üzerine ve nihayet doğrudan doğruya kendimiz için ve bireysel olarak, özellikle de cinsellik konusunda, olduğumuz özne üzerine, nasıl, niçin ve hangi bedel karşılığında doğru bir söylem tutturmaya girişilmiştir?¹⁰

Böylece Foucault, bir cümlede neredeyse tüm düşünce güzergâhını kat eder: Çalışan, konuşan, yaşayan özne hangi söylemler aracılığıyla bir bilme nesnesi haline getirilmiştir? (*Kelimeler ve Şeyler*, 1966) Hangi söylem ve pratikler aracılığıyla deli veya suçlu şeklinde tarif edilen öznenin hakikati ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır? (*Deliliğin Tarihi*, 1961; *Hapishanenin Doğuşu*, 1975). Ve 1979-1984 dönemine gelindiğinde, öznenin kendi hakikatini dile getirme biçimleri nelerdir? İtiraf, günah çıkarma, vicdan muhasebesi; mektuplar, günlükler, konuşmalar. Bu yıllarda Foucault Yunan Antikçağı'nı, Helen-Roma dönemini ve Hristiyanlığa özgü çileciliği mercek altına alacak, ancak modern öznellik deneyimini aklının ve anlatısının bir köşesinde tutacaktır. Kişinin kendine dair hakikat anlatısı, söz konusu dönemi modernliğe bağlayacak, bu anlatının muhatabı, modern çağda, doktor, psikolog, psikiyatr, psikanalist olacaktır.¹¹

Öyleyse 1979-1984 yıllarına yayılan bu beş derslik dönem,¹² hem Fou-

10 *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 217.

11 Foucault'nun psikanaliz eleştirisi burada açmayacağım bir tartışma. Öte yandan şu vurucu alıntı Hristiyan ahlâkının ve psikanalizin, cinselliği derinden çekip çıkarılacak, itiraf edilecek bir hakikat olarak kavramsallaştırmaları noktasında nasıl yakınlaştıklarını gösteriyor: "Hakikati söylemeniz gerekiyorsa, bunun nedeni, bilmeden de olsa, her şeye rağmen, [hepinizin] biraz Oedipus olması. Fakat gördüğünüz gibi, bunu size söyleyen, kilisenin eldivenini geri getirmekten başka bir şey yapmamıştır" (*Du Gouvernement des Vivants, Cours au Collège de France*, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2012, s. 306). Freud'la karşılaştırma için bkz. *a.g.e.*, 12 Mart 1980 dersi; *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Lectures at Dartmouth College* (1980, Dartmouth College), çev. Graham Burchell, University of Chicago Press, Chicago, 2016, s. 68-69; *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice* (1981, Leuven Katolik Üniversitesi), çev. Stephen W. Sawyer, University of Chicago Press, Chicago, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 2014, 5. ders.

12 Bu yazıda esas olarak, Foucault'nun 1979'dan 1984'e kadar Collège de France'ta verdiği derslere başvuruyorum. İlgili dersin varsa Türkçe çevirisini kullandım; yoksa Fransızca orijinaline, orijinal ulaşamadıysam İngilizce çeviriye referans verdim (yabancı dilde kaynaklardan yaptığım bütün alıntılarda çeviri bana aittir): *Du Gouvernement des Vivants* (1979-1980), *Öznenin Yorumbilgisi* (1981-1982); *Government of Self and Others, Lectures at the Collège de France* (1982-1983), çev. Graham Burchell, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010; *Courage of the Truth, Government of Self and Others II, Lectures at the Collège de France* (1983-1984), çev. Graham Burchell, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2011.

cault'nun tüm çalışmaları içine yerleşiyor, hem de bu çalışmalar içinde bir bükülmeye işaret ediyor. Hakikatin sözlü ve sözsüz tezahürleri, kişinin hakikatle ilişkisi, bu hakikat karşısında kendisini konumlandırması, kendiyle ilgili kaygı duyması, bir hakikat edinerek özneleşmesi (Antikçağ) veya kendi hakikatini çekip çıkarması (Hiristiyanlık), kendisi üzerinde uyguladığı teknikler,¹³ yaptığı talimler, tüm bu işlemlerden beklentisi, tüm bu işlemlerin beklenen ve beklenmedik etkileri bu beş yıllık dönemi kat eden soruları ve tartışmaları oluşturuyor. Aslında “özellik ve hakikat” bu dönemi kapsayan şemsiye bir başlık olarak düşünülebilirdi.

İşte bu yazıda, *Özellik ve Hakikat* (1980-1981) dersini bu beş yıllık dönem içindeki tartışmalara yerleştirmeye çalışıyorum. Tahmin edilebileceği üzere, mesele kişinin kendisi üzerine konuşması, kendi hakikatini açık etmesi olduğunda, cinsellik ayrıcalıklı bir ilgi alanı oluşturuyor. 1980-1981 dersleri bu bağlamda ve tespit ettiği hakikat söylemi itibarıyla yukarıda söz ettiğim bükülme içinde başka bir bükülmeye işaret ediyor. Antikçağ'ın cinselliğe etkinlik/aktiflik ve eşbiçimlilik ilkeleri üzerinden değer biçen etik algısının gözden düştüğü, henüz Hiristiyanlığın ten deneyiminin ve ona özgü yorumbilgisinin şekillenmediği ama yine de cinsel-duygusal bir ayrıcalığın yalıtılmış ve ayrıcalıklı yeri olarak çiftin icat edildiği¹⁴ bir dönemi mercek altına alıyor (Helen-Roma dönemi). Yine de bu çabayı, bizden çok önce gelip geçmiş bir ahlâkı veya düşünceyi retrospektif olarak anlamaya çalışmakla sınırlı tutmak bana önemli görünüyor. Bu anlamda, Foucault'nun bir “icattan” söz etmesi boşuna değil. Bu sözcük tercihinin ardında Nietzsche'den mülhem bütün bir tarihçilik yaklaşımı, Nietzsche ile birlikte “hakikatin tarihini hakika-

Öte yandan 1971 yılında gerçekleştirilen *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de de hakikat sorusunun ortaya atılmış olduğunu, açılış dersi *Söylemin Düzeni*'nde ise 1984'e kadar sürecek bir yol haritasının ortaya serildiğini görmek mümkün. Bkz. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, *Collège de France Dersleri* (1970-1971), çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013; *L'Ordre du discours* (1971), <http://libertaire.free.fr/Foucault64.html>. Yer yer bunlara da referans veriyorum.

- 13** Kendilik teknikleri “bireylerin, kendi imkânlarıyla [veya başkalarının yardımıyla] kendi bedenleri, ruhları, düşünceleri, tutumları üzerinde bir dizi işlem yapmalarını ve böylece kendilerini dönüştürmelerini, değiştirmelerini veya belirli bir tür mükemmeliyet, mutluluk, doğüstü güç vs. elde etmelerini sağlayan” tekniklerdir (*Wrong-Doing, Truth-Telling*, s. 25; ayrıca “Sexuality and Solitude” (20 Kasım 1980, Institute for Humanities, New York University'de verilen konferans), *On Signs* içinde, der. Marshall Blonsky, Basil Blackwell, Oxford, 1985, s. 367). Bu teknikler belirli bir varoluş hali kurmayı amaçlar (mükemmellik, mutluluk, saflık gibi) ve her zaman hakikate dair birtakım zorunluluklarla el ele gider: hakikati bulmak, hakikati bilmek, hakikati söylemek, hakikatle aydınlanmak vs. gibi (*a.g.e.*).

- 14** Foucault burada yukarıda söz ettiğim Paul Vesiv'e atıfta bulunuyor, bkz. 11 Mart dersi. Bu noktayı aşağıda açıyorum.

te dayanmadan düşünme” çabası yatıyor.¹⁵ Nitekim “Hakikat ve Hukuksal Biçimler” başlıklı konferansların ilkinde Foucault, “hakikat politikası” olarak adlandırdığı şeyin tarihsel analizi için Nietzsche’ye işaret ediyor.¹⁶

Foucault bu modele neden ilgi duymuştur? Çünkü hakikatin hakikati-ne değil, yinelemek gerekirse, tarihselliğine inanır. Bu dünya bir kaostur, onu değişmez ve kavranabilir yasalar varmışçasına okumaya çalışmak, ancak bir ihlal ve şiddet işlemi anlamına gelebilir.¹⁷ Nitekim hakikat istenci “dışlamaya yazgılı devasa bir düzenek”¹⁸ ve hakikatin tarihi, bir mücadeleler tarihidir. Ne tür bir hakikatin galip geleceğini belirleyen ne bir varış noktası, ne bir mekanizma, ancak ve ancak “mücadelenin rastlantısı” vardır.¹⁹ İşte soybilimi, bu rastlantının izlerini sürmek, hakikate dayalı köken anlayışının karşısına tarihsel olayı ve icadı çıkarmak demektir:

Soybilimin vazgeçilmez ağırbaşlılığı buradan kaynaklanır: Olayların tekilliğini, her türlü tek düze erekliliğin dışında saptamak; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi olan şeyin içinde –duygular, aşk, bilinç, içgüdüler– bu olayların yolunu gözlemek, olayların döngüsünü, evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramak; hatta boşluk noktalarını, gerçekleşmedikleri anı tanımlamak.²⁰

İşte çiftin icadı bu tür bir tarihsel olaydır.²¹ Biricik aşkın ayrıcalıklı yeri olarak karı-kocadan müteşekkil çifte işaret eden düşünce, tarihin belirli bir

15 Bu ifade *Bilme İstenci Üzerine Dersler*’e dahil edilen Nietzsche dersinin alt başlığını oluşturuyor. Bu derste Foucault Aristoteles’in (*Metafizik*, A, 1, 980a, 21-24) insanların doğaları gereği bilme arzusuna sahip oldukları yönündeki ifadesinin karşısına Nietzsche’ci modeli çıkarır. Bu modele göre, bilme istencinin ardında hakikat değil, mücadele yatar: Hakikat verili değildir, bir olay olarak üretilir. Bir yanılsamalar, yalanlar, hatalar birikintisi içinde, ancak bir “etki” olarak ortaya çıkabileceği bir kurgu mekânında yayılır. Ayrıca bir öznellik biçimi uyarınca da verilmemiştir. Başka bir deyişle, “hakikatin taşıyıcısı özne değildir, hakikatin kendisi, kendisini oluşturan bir olaylar çoğulluğundan geçer (*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 199-200). Nietzsche üzerine ayrıca bkz. “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, 1. Konferans ve “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

16 “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 176.

17 “Dünya asla insanı taklit etmeye çalışmaz, hiçbir yasa tanımaz. Doğada yasalar olduğunu söylemekten sakınlım. Bilginin mücadele etmek zorunda olduğu dünya, düzensiz, bağlantısız, biçimsiz, güzellikten ve bilgelikten yoksun, uyumsuz bir dünyadır. [...] Bilgi, bilinecek şeylerin ihlali olabilir ancak; yoksa bir algı, bir tanıma, şunun özdeşleştirilmesi veya bununla özdeşleşme değildir” (“Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 172, çeviriyi çok az değiştirdim).

18 *Ordre du discours*.

19 “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 244.

20 A.g.e., s. 230-231.

21 Olaydan anlaşılması gereken ne bir karar veya anlaşma, ne bir saltanat ne de bir muharebedir, fakat “tersine dönen bir güç ilişkisi, el konulan bir iktidar, ele geçirilen ve kullanıcılarına karşı çev-

anında ortaya çıkmıştır. Antikçağ evlilik kurumuna sahipti ama bu kavramı bilmiyordu ve aşkı bu çerçevede yaşamıyordu. Kadın ve erkek arasında duygusal ve cinsel bir bütünlük anlamına gelen çift fikrinin, Antikçağ'da yaşayanlar için hiçbir hakikati yoktu.

Bugün hakikat saydığımız şeyin bir zamanlar öyle olmadığını göstermek, kanımca Foucault'nun entelektüel-politik çabasının (ki ikisini birbirinden ayırmak imkânsızdır) temelini oluşturuyor. Foucault bunun hakikate yönelik genel bir şüphecilik değil, iktidarı hedefleyen radikal bir sorgulama olduğunun altını çiziyor: İktidar ne aşikâr, ne kaçınılmazdır ve kendinde hiçbir meşruiyeti yoktur. İşte hakikat araştırması da iktidarın kabul edilemezliğinin olduğu değil, yola çıktığı yerdir: Bu “bir tez değil, bir tavidir” diyor Foucault. İktidarın kendini dayandığı hakikatin altındaki halıyı çekmek, yalnızca kabul görmesini sağlayan inanışları boşa çıkarmak değil, öznenin biz-zat kendiyile ve hakikatle kurduğu ilişkinin de dönüşmesine alan açmaktır.²²

Aşk başka türlü olabilir(di). Biz de başka türlü olabiliriz.

1979-1984 DERSLERİ İÇİN GENEL ÇERÇEVE: HAKİKAT EDİMLERİ VE KENDİLİK TEKNİKLERİ

Biyopolitikadan Biyopoetikaya

Foucault 1978-1979 döneminde vereceği dersin başlığını *Biyopolitikanın Doğuşu* şeklinde duyurarak, birkaç yıl önce üzerinde durduğu “biyopolitika” kavramı²³ üzerinde çalışmaya devam edeceği izlenimini uyandırmış, fakat bir

rilen bir sözcük dağarı, zayıflayan, gevşeyen, kendi kendini zehirleyen bir tahakküm, bir diğer tahakkümün kendini maskeleyerek ortaya çıkışıdır.” (A.g.e., s. 244). Ne ki bunların hiçbirini, bölünemez bir bütün olarak almamak gerekir. Foucault Deleuze'e referansla, olayın bir yayılma ve çoğulluk olduğunu söyler; olay “kurumlar, yasalar, siyasi zafer ve yenilgiler, talepler, davranışlar, isyanlar ve tepkiler” boyunca yayılır ve dağılır. Demek ki olay, söylemdeki bir icada işaret ettiğinde dahi hiçbir zaman sadece söylemsel değildir (*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 196).

22 *Du gouvernement des vivants*, s. 75-77; alıntı s. 76. Burada kastedilen şeyin yalnızca iktidarın yalanlarını teşhir etmek veya temsil ve ideoloji eleştirisine girişmek olmadığını, meselenin öznenin kendisiyle ilişkisini dönüştürmeye kapı aralamaktan geçtiğini tekrar vurgulamak isterim.

23 Özellikle bkz. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi ve *Toplumu Savunmak Gerekir* (ikisi de 1976 tarihlidir). “Biyopolitika” Foucault'nun doğum, ölüm, yaşam gibi insanın bir tür olarak taşıdığı nitelikleri bilme ve regüle etme hedefiyle ortaya konmuş teknikleri tarif etmek için kullandığı bir kavramdır. Biyopolitik teknikler, kabaca 18. yüzyılda istatistik ve nüfusbilim gibi nüfus grupları üzerinde işlem yapmaya olanak veren disiplinlere koşut olarak şekillenmiştir. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde Foucault, cinselliğin hem disiplinler iktidarı (bedenlerin anatomo-politikası), hem de nüfusun biyopolitikasını ilgilendiren bir bilme nesnesi olduğunu yazar; cinsel davranışın hem bireyler düzeyinde cinsel nesneler aracılığıyla disiplin altına alınması, hem de nüfusun gelişimini optimize edecek tekniklerle regüle edilmesi gerekmektedir (bkz. “Ölüm Üzerinde Hak, Ya-

tür kaymayla İkinci Dünya Savaşı ertesinde Almanya’da ve ABD’de filizlenen neoliberal düşünce örneklerini incelemiştir.²⁴ *Canlıların Yönetimi* (1979-1980) de aynı izlenimi uyandırmakta, ama nihayetinde bir tür olarak insanın yönetimine değil, insanların hakikat aracılığıyla yönetimine²⁵ odaklanmaktadır: *Bios* artık doğum, ölüm gibi nitelikleri bilinmeye ve düzenlenmeye çalışılan tür yaşamını değil; etik-estetik bir tutum aracılığıyla şekillendirilmeye çalışılan toplumsal-politik-etik yaşamı ifade eder. Nitekim bir noktada Foucault, burada elde aldığı meseleyi adlandırmak için biyopolitikanın değil, biyopoetikanın daha doğru bir tercih olduğunu yazacaktır.²⁶

Buradaki ikinci dönüşüm, yönetim sorusunun başkalarının yönetimi üzerinden değil, kişinin kendini yönetmesi ve bu işlemin hakikatle ilişkisi üzerinden sorulmasıdır. Kişi hakikat karşısında belirli bir tutum alacak ve bu etik-estetik tutum aracılığıyla özneleşecek; fakat özneleşme, Foucault’nun her zaman vurguladığı üzere, aynı zamanda tabiiyet anlamına gelecektir.²⁷ Elbette nihai bir tabiiyet değildir bu: Foucault’nun hakikat zorunluluğunun özne üzerinde bıraktığı izi “hem bir yara, hem de bir açıklık” olarak tanımlaması tam da hakikatle ilişkinin dönüştürülebilir niteliğinden kaynaklanır. Çünkü kişinin kendisiyle ilişkisi her zaman çağının hakikatiyle ilişkisinden geçer ve öznellik de bu ilişki dahilinde kurulur, bu ilişki dahilinde dönüşür (Foucault *Öznellik ve Hakikat*’te “hakikatin özneleştirici etkisinden söz eder). Nihayetinde “[h]akikatle ilişkiden bağımsız bir özne kuramı yoktur”.²⁸

şam Üzerinde İktidar”, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöven, Ayrıntı, İstanbul, 2003; 17 Mart dersi, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, İstanbul, 2002).

24 Esasen bu neoliberalizm okumasından doğan “rekabetçi birey” ve “kendinin girişimcisi birey” kavramları da, kişinin kendisi üzerindeki çalışmasını kavramsallaştırma çabasının bir ürünü olarak düşünülebilir. Elbette burada kişinin kendisi üzerindeki çalışması tümüyle farklı, ekonomik ve risk eksenli başka bir kaygılar kümesi üzerinden okunmuştur (bkz. Maurizio Lazzarato’nun çalışmaları, örneğin “Neoliberalizm İş Başında”, <http://www.e-skop.com/skopdergi/neoliberalizm-is-basinda-esitsizlik-guven-sizlik-ve-toplumsal-yeniden-kurulumu-politik-ekonomik-alanin-incelenmesi-icin-temel-ogeler/1301>; ve Dardot, Pierre ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012).

25 *Du gouvernement des vivants*, s. 12.

26 Ders bağlamında söz etmeye vakit bulamadığı bu öneriyi, *Öznellik ve Hakikat*’in 14 Ocak dersinin dipnotları arasında buluyoruz: “Bunun yerine biyopoetika [*biopoétique*] demek meşru olurdu, zira burada, kişinin kendi yaşamına yönelik bir çeşit kişisel üretimi söz konusudur (dikkat edin, bu sanatlarda şu veya bu edimin güzel olup olmadığı sorusu sıkça sorulmuştur). Cinsel tutum sorununu da aynı şekilde takip etmek mümkündür: [bir tarafta] bireysel varoluşun estetik-ahlâki olarak yönlendirilmesini içeren biyopoetika ve [diğer tarafta] cinsel tutumların, politik açıdan bir nüfusun gerektirdiği düşünülen şeyler uyarınca normalizasyonunu içeren biyopolitika”.

27 Fransızca özne anlamına gelen “sujet” sözcüğü, aynı zamanda “tebaa” da demektir. İngilizce “subject” de öyle. Türkçede “özne” maalesef bir öze gönderiyor.

28 *Öznellik ve Hakikat*, 7 Ocak dersi. Ücretsiz PDF Kitap Arşiv: <https://fantey.org>

Yine bu dönemde dikkati çeken üçüncü fark, üzerinde durulan hakikat edimlerinin büyük oranda kişinin başkalarının hakikatini değil, kendi hakikatini ifade etmesi üzerine kurulu olmasıdır. Delilik, hastalık, suç örneklerinde de dile getirilen (deli, hasta, suçlu) öznenin hakikatidir, ama dışarıdan, başka biri tarafından dile getirilir: Delilik, hastalık veya suçtan söz eden kişi, deli, hasta veya suçlu olmadığı ölçüde doğru bir söylem tutturması mümkündür. 1979-1984 döneminde ele alınan hakikat edimleri ise itiraf pratiği eksekinde şekillenmiştir. Özellikle cinsellik söz konusu olduğunda kişi “hem retten hem kabulden müteşekkil” bir oyun dahilinde kendinden söz etmek durumunda kalacaktır.²⁹

Bütün bu farklara rağmen, Foucault 1979’da başladığı dersleri, araştırma güzergâhında bir kesinti olarak düşünmez ve “yönetim” üzerine araştırmaların devamını getirdiğini ifade eder. Burada yönetim, devlet sistemleri, yürütme organları, idari mekanizmalar vs. olarak değil, “insanların tutumlarının yönlendirilmesine yönelik teknik ve prosedürler” şeklinde okunmalıdır.³⁰ Kelimenin bu geniş anlamıyla yönetmek, “onları yöneticinin istediğini yapmaya zorlamak değildir, [aksine yönetmek] değişken bir denge noktası [anlamına gelir], zorlamaya yarayan tekniklerle insanın kendini inşa etmesini veya dönüştürmesini sağlayan tekniklerin hem birbirini tamamladığı, hem de birbiriyle çatıştığı bir denge noktası”.³¹ Nitekim kendinin yönetimiyle başkalarının yönetimi hiçbir zaman bağdaşmaz alanlar olarak düşünülmeyecek, ve Foucault’nun Collège de France’ta verdiği son iki ders de *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi* başlığı (1982-1983) ve alt başlığıyla (1983-1984) ortaya konacaktır.

Hakikat Rejimleri ve Hakikat Prosedürleri

Açıkça kavramsallaştırılmış halleriyle hakikat rejimlerinin, prosedürlerinin ve edimlerinin tarihini yazmak projesi, ilk kez *Canlıların Yönetimi*’nde formüle edilmiştir.³² Ders bu üç kavramın etraflı bir tarifiyle başlar: “Hakikat

29 A.g.e. Aynı yıl Leuven’de verdiği konferanslarda, delilik ve suç meselelerini tamamen “başkasının hakikati” kutbunda bırakmayacak; itirafın delilikle ilişkisi içinde ve yargılama usulleri dahilinde oynadığı rolden söz edecektir (*Wrong-Doing, Truth-Telling*, 6. Konferans (20 Mayıs)).

30 *Du gouvernement des vivants*, s. 317, s. 14.

31 *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, s. 26.

32 Gros, “Dersin Bağlamı”, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 433. Yine de “hakikat rejimi” ifadesinin ilk geçtiği yer, yanılmıyorsa, *Hapishanenin Doğuşu*’dur: “Böylece cezaların artan yumuşamasının altında, onların uygulama noktalarının bir kaymasını saptamak mümkündür; ve bu kayma boyunca koskoca bir yeni nesneler alanı, koskoca bir yeni hakikat rejimi ve ceza adaletinin uygulanması konusunda şimdiye kadar hiç görülmemiş bir sürü rol ortaya çıkmaktadır. “Bilimsel” bir bilgi, teknikler, söylemler oluşmakta ve cezalandırma erkinin uygulanmasıyla iç içe geçmektedirler”

rejimi, bireyleri [belirli] hakikat edimlerine mecbur bırakan, bu edimlerin biçimini tanımlayan, belirleyen ve onların uygulanma koşullarını ve özgün etkilerini tesis eden şeydir”.³³ Foucault “rejim” kavramına başvuruyor olmasını, hakikat rejimlerini politik rejimlerle veya cezalandırma rejimleriyle kıyaslayarak açıklar. Nasıl bu rejimler de belirli usuller, yöntemler, kurumlar etrafında örgütlendiyse, hakikat rejimleri de bunları gerektirir ve doğru söylemeyi ancak iyice tanımlanmış hakikat edimleri çerçevesinde mümkün kılar.³⁴ Ne ki hakikat rejimlerinin dayatması, hakikate içrek bir niteliğe, söylenen şeyin doğruluğuna indirgenemez. Başka bir deyişle, kendini dayatan hakikat değil, hakikat rejimidir: Bir hakikat rejiminin geçerliliği dile getirilen hakikatin doğruluğunda değil, belirli bir şekilde akıl yürüten öznenin onu kabulünde aranabilir. Ne tür hatalara düşerse düşsün, hangi yanılsamalara kapılırsa kapılsın, bu öznenin “doğru olana meyketmesi” beklenektir. Hakikat rejiminden deliliğin ve yalnızca deliliğin dışlanması neden olan, tam da delinin hakikat rejimi karşısındaki kayıtsızlığı, onu tanımaktan azade olmasıdır.³⁵ Çünkü esas fark, hakikat rejimi dahilinde doğruyu söylemek veya hataya düşmek/yalana başvurmak arasında değil, hakikat rejimini tanımak veya tanımamak arasında yatar.³⁶

Demek ki hakikat, öncelikle prosedürelidir. Her hakikat rejiminin kendine özgü prosedürleri vardır: Aletürjiler.³⁷ Foucault, her çağın “yanlış, sak-

(*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı, İstanbul, 1992, s. 27). Ayrıca *Biyopolitikanın Doğuşu*’nda da Foucault, “doğrulama rejimi” ifadesini kullanır. “Doğrulama rejimi, herhangi bir hakikat kanunu değil, belli bir söyleme dair, doğru ya da yanlış olarak tanımlanabilecek önermelerin belirlenmesini sağlayan kuralların tümüdür.” (s. 32). Foucault, piyasanın, deliliğin, kapatılma ve cinselliğin yargılama sahası olmaktan doğrulama sahası olmaya geçmeleri ve iktidarın bir hakikat ilkesi uyarınca kendisini sınırlandırması üzerinde durmak istediğinden söz eder (özellikle 10-17 Ocak dersleri, *Biyopolitikanın Doğuşu*). Türkçede aradaki bağı kaybediyoruz ama doğrulama rejimleri [*régime de vérédiction*] de, hakikat rejimleri [*régime de vérité*] de, “doğru” anlamına gelen “vrai” sözcüğüne dayanıyor. Demek ki, 1980’te gelindiğinde, doğruluk/hakikat meselesinin en azından birkaç yıldır Foucault’nun kafasında dönüp durduğunu varsayabiliriz.

33 *Du gouvernement des vivants*, s. 93.

34 *A.g.e.*, s. 92.

35 *A.g.e.*, s. 96.

36 Böylece doğruyu dile getiren bilim kutbu (“doğrunun muzaffer otonomisi ve güçleri”) ile “yanlışın –veya doğru-olmayamın– güç ve değer kazanmak, etki edebilmek adına ek ve dışsal bir iktidarla donanması gerektiği ideolojiler” kutbu arasındaki ikilik de geride kalır, *a.g.e.*, s. 98.

37 *A.g.e.*, s. 8; ayrıca *Wrong-Doing, Truth-Telling*, s. 39.

Foucault’nun icat ettiği, daha doğrusu Antik Yunan söz dağarcığından çıkardığı bu sözcükte, hakikat anlamına gelen “aletheia” ve “ergos” (çalışan) sözcüğü bir araya gelir. Hristiyanlıkta halka açık ayin ve ibadetlerin usul ve sırasını ifade eden “litürji” sözcüğü de benzer şekilde “ergos” ile biter. Bkz. <http://www.etymonline.com/index.php?term=Alethea>, http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=liturg <https://rantey.org>

lı, söylenemez, öngörülemez, unutulmaya yüz tutmuş olanla karşıtlık içinde, hakikat olarak ortaya konan şeyi gün ışığına çıkarmaya yarayan mümkün prosedürler kümesi”³⁸ olduğunu düşünür. Aşağıda örneklerini göreceğimiz gibi, bunlar sözlü olabilir veya olmayabilir – aslında tarih boyunca hakikatin tezahürü, tanıklıktan veya itiraftan ibaret olmayan, çok daha çeşitli araçlar aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Bu bağlamda Foucault’nun sıkça geri döndüğü örneklerden biri Sofokles’in *Kral Oedipus* tragedyasıdır.³⁹ Hakikati bulma işini üstlenen, hakikatle ilişkisi değiştikçe iktidarla da ilişkisi değişen Oedipus. Foucault’ya göre, bilmemeye, bilincinde olmamaya dair olduğu düşünülen bu tragedya, bu körlük dramaturjisi, aslında hakikat araştırmasının bir tarihi olarak da okunabilir.⁴⁰ Nitekim Tanrıların, kralların ve kölelerin tabi olduğu hakikat rejimleri arasındaki farkları, yemin ve sınamadan soruşturmaya uzanan hakikat prosedürleri çeşitliliğini bu tragedyada gözlemlemek mümkündür.

Adli usullere geçilmeden önce başvuru hakikat prosedürlerinin ilki, en azından hakkında en eski tanıklıkların olduğu yöntem yemin veya sınamadır.⁴¹ Örneğin Oedipus Kreon’u, kendi yerine geçmek için onu suçlamakla itham ettiğinde, Kreon’un cevabı şu olacaktır: “Öyleyse, yemin edelim. Ben sana karşı hiçbir komplo yapmayacağıma yemin edeceğim”.⁴² Bu tür bir sınamada, yemin eden kişi haklı çıkacak, yemin etmekten imtina eden ise bir anlamda yenilgiye uğrayacaktır. Görüldüğü üzere burada hakikatin tezahürü daha ziyade bir meydan okuma ve mücadele biçimini alır. Tanıklık ve/ya hakemlik içermez, nitekim söylemde de konumlanmamıştır: Söylem, burada, “yemin ya da beddua biçimini alarak hakikatin dayanılmaz bakışına açık hale gelen kişiyi tayin” ettiği oranda hakikate yaklaştıran bir araçtır. Burada tarafları bağlayan bu bakıştır çünkü hakikat tanrıların garantisi altındadır –ya-

38 *Du gouvernement des vivants*, s. 8.

39 Ben burada şu kaynaklara referans veriyorum: *Du gouvernement des vivants*, 16, 23, 30 Ocak dersleri, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, 2. Konferans; *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 17 Mart ve “Oedipus’un Bilmesi” dersleri, *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 1. ders. Ama yazdığım gibi, bu, Foucault’nun sıkça başvurduğu bir metin. Oedipus’tan söz ettiği yerlerin daha detaylı bir dökümü için bkz. “Dersin Bağlamı”, *Government of Self and Others*, 33. dipnot.

40 *Du gouvernement des vivants*, s. 25. “Hakikat ve Hukuksal Biçimler” konferanslarının ikincisinde de, psikanalize bir selam çakmayı ihmal etmez: “Oedipus hikâyesi diye ileri sürülen şeyin ardında, arzumuzun veya bilinçdışımızın her zaman yeniden başlayan sonsuz tarihiyle değil, bir iktidarın, siyasi iktidarın tarihiyle ilgili bir şey araştırmaya can atıyorum” (s. 180).

41 Burada yemin örneğini aktarıyorum ama Foucault fiziksel tehlikeler içeren birçok başka sınama biçiminden söz eder (özellikle feodal hukukta); “ordali” bunlardan biridir (korlar üzerinde yürümek, elleri bağliken suya atılmak gibi). Bkz. “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 203-204.

42 “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 183.

lan yere yemin eden kişinin Zeus'un gazabından korkması gerekir. Öyleyse yemin ortaya atılır atılmaz, mücadele artık baştaki iki taraf arasında olmaktadır çıkacak ve taraflardan biriyle tanrılar arasında vuku bulacaktır.⁴³

Demek ki yemin/sınama, tanrıların müdahil olduğu, meydan okuma şeklini alan ve temelinde doğru söylemenin yer almadığı bir hakikat prosedürüdür. Fakat Oedipus'ta hakikati ortaya çıkaran sürecin esas biçimi bu değildir. Burada uzunca aktarmayacağım bu süreç, Thebai'yi saran veba yüzünden Oedipus'un Kreon'u Delfi'ye göndermesiyle başlayacak ve Foucault'nun "yarılar yasası" dediği şeye tabi olacaktır. İlk yarı Kreon'un Apollon'a ve Oedipus'un kutsal kâhin Tiresias'a danışmasıyla tamamlanacak, vebanın Laios'un öldürülmesine bağlı ve katilin de Oedipus olduğu açığa çıkacaktır. Ancak Tanrılar ve kâhinler düzleminde, büyü-lü-dinsel bir çerçevede ve kehanet biçiminde verilen bu hakikat, Oedipus'u ikna etmeye yetmez. Böylece ikinci bir soruşturma döngüsü başlar. Bu ikinci yarıda kehanet yerini tanıklığa bırakacak ve hakikatin zamanı da geçmiş zaman olacaktır (gelecekte haber veren kehanetin aksine). Bu ikinci yarı kendi içinde yeniden ikiye ayrılacak, hükümler düzleminde Oedipus'la Iokaste'nin belleği birbirini tamamlayacak, fakat yine de hakikatin tümüyle ortaya çıkması için bu düzlemin bir çobanın ve bir kölenin bakışıyla tamamlanması gerekecektir. Vebaya neden olan olaylar dizininin hakikati ancak bu iki tanıklık devreye girdiğinde tümüyle açıklık kazanacaktır.

Bu anlatıda Foucault'nun dikkatini çeken, doğru sözün saptanma biçiminin çeşitlilik göstermesidir. Kehanetin düzlemiyle tanıklığın düzlemi arasında hem işaret ettikleri şey itibariyle bir müteakabiliyet hem de işaret etme biçimleri açısından önemli farklar vardır: "[Kölelerle tanrılar] aynı şeyi söylerler, aynı şeyi görürler" der Foucault, "fakat aynı dille veya aynı gözlerle değil".⁴⁴ Homerik metinlerde, Germen hukukunda ve Germen hukukuna dayalı feodal hukukta öne çıkan hakikat prosedürü yemin/sınamayken, burada kehanet ve tanıklık vardır (ki tanıklık Ortaçağ'ın dinî ve idari soruşturmalarında yeniden gündeme gelecektir).⁴⁵ Nihayet hukuk aygıtının yolunun insan

43 Özellikle *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 75-78, alıntı s. 75'te. Foucault burada ilginç bir egemenlik tartışması yapıyor. Yemin/sınama örneğinde hakikat Zeus'un egemenliği altındadır (egemenlik ve hakikat), oysa ki klasik hukuka gelindiğinde, mevcut bir egemenlik mekânında, mahkemede tezahür edecek ve hakikat bu egemenliğin uygulanma alanının sınırını oluşturacaktır (ya egemenlik ya hakikat) (A.g.e., s. 78).

44 "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 188. Tanrıların görmesiyle kölelerin görmesi arasındaki fark *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de de etraflıca ele alınıyor. bkz. s. 34-39

45 Özellikle "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", 3. konferans.

bilimleri ve polislikle kesiştiği modern dönemde temel hakikat prosedürü inceleme haline gelecek; 19. yüzyılın ceza usulü bir denetim mantığı ekseninde yeniden düzenlenecektir. Böylece tanıklığın işaret ettiği soru (Ne oldu?) yerini bireyin yapabileceği, yapmaya kabil olduğu şeyin takibine bırakır (Suç işleyen kişi nasıl biri?). Kişilerin, potansiyelleri açısından ele alınmasını öngören yeni bir “tehlikelilik” kavramı ve bu kavrama eşlik eden bütün bir kurumlar ağı doğar: gözetleme için polis, ıslah için psikolojik, psikiyatrik, kriminolojik, tıbbi, pedagojik kurumlar. Kişileri aralıksız ve tümüyle gözetleme ilkesine dayalı bu inceleme usulünün ana ilkesi iyi bilinen panoptizmdir.⁴⁶

Hakikat Edimleri ve İtiraf

İşte hakikat edimleri de, burada örneklerini vermeye çalıştığım hakikat prosedürlerinin özneye düşen bölümüdür. Oedipus’ta tanıklık eden çobanın veya kölenin üstlendiği görev budur: Kölenin tanıklığıyla hakikat prosedürleri içinde “ben” ögesi belirmiş olur⁴⁷ – köle orada bulunmuş, görmüş ve dahası gördüğünü dile getirmiştir (gören öznenin konuşan özneye çakışması). Fakat özneye düşen bu edimler, tanıklıkla sınırlı değildir. Bu bağlamda üç işlevden söz etmek mümkündür: Özne, hakikat prosedürünün 1) yürütücüsü, yani hakikatin tezahür sürecini aktif olarak yöneten kişi olabilir; 2) izleyicisi veya tanığı olabilir; 3) bizzat hakkındaki hakikat ortaya çıkarılan kişi, yani bilmenin aynı zamanda hem öznesi hem nesnesi olabilir. *Canlıların Yönetimi* tanıklık üzerine bir anlatıyla başlasa da, öznenin kendi üzerine katlandığı bu üçüncü işlev Foucault’nun esas ilgi alanını oluşturacak ve dersin devamı Hristiyanlıkta itiraf pratiğine odaklanacaktır.⁴⁸ (Ayrıca 1981’de Leuven’de gerçekleştirdiği konferanslar *Wrong-Doing, Truth-Telling* tümüyle itirafa ayrılmıştır).

İtiraf, imanla birlikte, Hristiyanlığı kat eden iki büyük hakikat rejiminden biridir. İman ve itiraf rejimleri birbirinden farklıdır zira ilki “soyut ve tecelli etmiş bir hakikate intisap” anlamına gelir. Bu bağlamda hakikat edimi, bir “içeriğin kabulü ve bu kabulü açığa vurmak [gereğinin] kabulü” şeklinde ortaya çıkacaktır. Oysa itirafta verili bir hakikat içeriğine katılmak değil, bireysel sırların “sonsuzca keşfi” söz konusudur.⁴⁹ Kendinin eksiksiz bilançosunu vermek yönünde girişilmesi gereken bu sürekli çaba, öznenin kendisiyle

⁴⁶ Özellikle “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, 4. konferans. Panoptizm için aynı zamanda *Hapishanenin Doğuşu*, özellikle aynı isimli bölüm.

⁴⁷ *Du gouvernement des vivants*, s. 48.

⁴⁸ A.g.e., s. 79. Foucault bunu, kilisede kurumsallaşmış dar anlamıyla günah çıkarma olarak anlamamak gerektiğini, itiraf sürecinde kişi kendi özneliliğini ifade etmesiyle işaret ettiğini belirtir.

⁴⁹ A.g.e., s. 82.

daimi bir bilgi ilişkisi kurması anlamına gelecek; kendiliğin yorumbilgisi her zaman metnin yorumbilgisine eşlik edecektir.⁵⁰

Böylece *Canlıların Yönetimi*, ilk Hristiyanlıktan manastır yaşamına, insanın kendi hakikatini eksiksiz biçimde ortaya koymaya davet edildiği bir söylemin nasıl şekillendiğini göstermeye çalışır. Vaftiz, tövbe ve vicdan yönlendirmesi pratikleri boyunca gelişen bu söylemin ana eksenlerini, ötekiyle ilişki ve ölüm temaları oluşturur. Ötekiyle ilişki, hem itirafı alan/dinleyen öteki; hem de kişinin kendi içinde bulup çıkarması gereken öteki olarak Şeytan etrafında sorunsallaştırılmıştır. Ölüm teması ise yalnızca ölümden sonra gelecek gerçek yaşama değil; aynı zamanda kişinin bu dünyada mevcut yaşamından feragat ederek yeni birine dönüşmesine atıf yapar.⁵¹

Foucault ortaya konma biçimleri itibarıyla itirafın iki farklı biçiminden söz eder: *exomologēsis* ve *exagoreusis*.⁵² Bu pratiklerin ilki, ilk Hristiyanlık döneminde, vaftiz ve ikinci tövbe soruları etrafında şekillenmiştir.⁵³ Aslında Oedipus'a da yabancı bir sözcük değildir bu. Oedipus doğduğunda, babasının emrine rağmen onu öldürmeyip bir çobana veren köle de "exomologēo"

50 *Wrong-Doing, Truth-Telling*, s. 92.

51 Demek ki, itiraf süreci öznenin kimliğinden çok dönüşümüyle ilgilidir: "Nasıl bir başkası olunur? Her kim isek, o olmaya nasıl son verebiliriz? Madem ki buyuz, bambaşka biri olmayı nasıl başabiliriz? Madem ki bu dünyadayız, başka bir dünyaya nasıl geçebiliriz? Madem ki yanlış içindeyiz, hakikate nasıl varabiliriz?" İşte öznellik ve hakikat arasındaki bağlar öznenin kimliğinde istenen bu kopuş etrafında düğümlenir (*Du gouvernement des vivants*, s. 156). Benzer bir durum dinî olmayan pratiklerde de kendini gösterir: İtiraf hem onu dile getireni söylediği şeye bağlar, hem de söylenmiş olan şeyden farklılaşma yönünde bir harekete işaret eder: suçlu, ama belki de şimdiden nedamet getirmiş biri. Akıl hastası ama kendi durumunun bilincinde, dolayısıyla tedavi yolunda vb. (*Wrong-Doing, Truth-Telling*, s. 17).

52 Bu iki pratik ayrıca şu iki konferansta da ele alınmıştır: *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, ikinci konferans "Christianity and Confession", *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 3, 4 ve 5. dersler.

53 Foucault Tertullianus'un metinlerini takip ederek, bu dönemde baş gösteren bir dizi değişikliğe dikkat çeker. Bu metinlerde vaftiz, artık yalnızca Hristiyan yaşamının doktrin ve kurallarını öğrenme süreci değil, aynı zamanda bir sınanma biçimi olarak tasvir edilmiştir. Müstakbel Hristiyan vaftiz suyunda arınmak üzere değil, ancak arınmış olduğu için yıkanabilir. Demek ki önce arınma, sonra (vaftizin erişime açtığı) hakikat vardır (*Du gouvernement des vivants*, s. 112-114). Bu nedenle ruhun, hakikate erişmek için, önce vaftizle sonuçlanacak bir dizi sınamadan ve dönüşüm prosedüründen geçmesi ve bu süreçte kendi hakikatini göstermesi gerekecektir (*A.g.e.*, s. 140-150).

Ancak, vaftizle kurulan öznellik ve hakikat ilişkisinin bozulmayacağını varsaymak zordur. O dönem düşüncesi, şu soru etrafında dönüp durmuş gibidir: Vaftizle hakikate erişen kişi, yeniden hata yapabilir mi? Bu ihtimalin anlamı nedir? (*A.g.e.*, s. 170-180) Böylece ikinci tövbe ihtimali gündeme gelir. Bu da ilki gibi tektir, ancak tövbekâr kişiyi hakikatini açıkça göstermeye davet eden çok daha katmanlı bir dizi prosedür ve edimi içerir. Bunların bir kısmında tövbekâr prosedürün nesnesidir, ama yürütücüsü değildir. Edimlerini detaylı bir şekilde ele almaya yönelik, kolektif ve kamusal bir incelemeden geçer. Diğer bir kısım prosedürde hakikatini bizzat kendisi ortaya çıkarır – ki bu bizi *exomologēsis* kavramına getirecektir (*A.g.e.*, s. 191-197).

der, yani “Kabul ediyorum, itiraf ediyorum”.⁵⁴ Fakat şimdi bu kavram, artık bir edime değil, bir hale işaret etmektedir. *Exomologēsis*, suçu sözel olarak tasvir etmeye yönelik itiraf pratiğinden çok farklıdır; tövbekâr, karmaşık kamusal bir ritüel sonucunda (yalvarma, bağırma, ağlama, dizlerinin üzerine çökme), günahlarını değil fakat günahkâr olduğunu, bundan pişmanlık duyduğunu ve yeniden cemaate dahil olmak istediğini gösterir. Demek ki bu, temelde bir konuşma pratiği değildir.⁵⁵

Buna mukabil manastır cemaatleri içinde filizlenen *exagoreusis* insanın devamlı olarak kendisi ve düşüncesinin hareketi üzerine konuşmasını gerektirir. Burada dramatik herhangi bir öge bulunmaz. Antikçağ’ın vicdan yönlendirme tekniklerinden miras kalan bu pratik, diğer felsefi temaların aksine, daha geç bir dönemde, ancak manastır hayatı geliştikten sonra Hıristiyanlığa girmiştir ve günaha çağrının devamlı olduğu şüphesi burada da belirleyici sorundur. Manastır hayatı şu soru etrafında düzenlenmiştir: Günah işlemeye devam ederken mükemmel bir yaşam nasıl inşa edilir?⁵⁶ “Esasen”, der Foucault, tekemmül etmek yolunda “birbirine bağlanması gereken iki zorunluluk vardır: her konuda boyun eğmek ve hiçbir şey saklamamak”. Buyruklar karşısında her tür direnişten arınmış, ruhu yoldan çıkarabilecek çağrılar karşısında ise katıksız bir direnişle donanmış olmak. İşte bu iki ilke, Hıristiyanlığa özgü yönlendirme tekniğinin kalbini oluşturur.⁵⁷

Bu teknik birçok açıdan Antikçağ’a özgü yönlendirme pratiklerinden çok farklıdır. Öncelikle tümüyle farklı bir takvimi vardır: Antikçağ’da vicdan yönlendirmesi düzenli (örneğin her gece) ve yaşamın belirli dönemlerine özgüdür: Sağlığını kazanmak, zorlukları atlatmak gibi belirli hedeflere odaklanır ve bu hedef gerçekleştirildiğinde bırakılabilir.⁵⁸ İkinci olarak, duygulara ve düşüncelere değil, edimlere odaklanır. Edimlerin iyi veya kötü şeklinde geriye dönük tasnifini içerse de, amaç ne düşüncelere sızan Şeytan’ı avlamak, ne de bireyin suçluluğunu tespit etmektir. Kişi burada kendinin yargıcı değil, mü-

54 *Wrong-Doing, Truth-Telling*, s. 106.

55 *Du gouvernement des vivants*, s. 203. Günah çıkarmanın sözel ve hukuki bir biçim alması ancak daha sonraları ortaya çıkar (*exomologēsis* ve *exagoreusis*’in birbirine geçtiği süreç dahilinde ve Ortaçağ’dan önce olmamak kaydıyla, bkz. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 5. ders). Ayrıca tövbekâr kişinin kendini göstermesi gerekiyorsa da, henüz hakikatini kendinin derinliklerinde keşfe çıkması teması görülmez (*Du gouvernement des vivants*, s. 220). Hataların söze dökülmesiyle kişinin kendini keşfi arasındaki ilişki, hakikate erişim (vaftiz) ve yeniden düşünüş (nedamet) temalarına bir üçüncüsü eklendiğinde mümkün olacak: çilecilik.

56 *Du gouvernement des vivants*, s. 254.

57 *A.g.e.*, s. 260. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

58 *A.g.e.*, s. 263-265.

fettiştir: adeta hesapları kontrol eder. Yapılması gereken yapılmış mıdır? Burada hatalar [*faute*] değil, yanlışlar [*erreur*] söz konusudur. Peki bu yanlışlar tespit edildiğinde ne olur? Tahmin edilebileceği gibi, suçlama, nedamet, ceza yoktur; bunun yerine geleceğe dönük bir işletim şeması, bir dizi davranış kuralları belirlenir – öyle ki, kişi iyi bir yaşam sürmek için önüne koyduğu hedeflere daha kolay ulaşsın.⁵⁹

Oysa Hıristiyanlıkta vicdan muhasebesine yön veren ilke (geçmişe yönelik) teftiş değil, (daimi) şüphedir: yanılısama ihtimaline karşı uyanık olmak, düşünceler henüz akarken hızlıca tasniflerini yapmak gerekir. Tefekkür, olduğundan (Tanrı'dan) sapmamalı, Şeytan'ın filizlendirebileceği her tür düşünce hemen uzaklaştırılmalıdır. Böylece itiraf da vicdan muhasebesinin ve ruh üzerinde çalışmanın temel biçimi haline gelir: Sadece belirli dönemlerde değil yaşam boyu, sadece hatalar değil, düşüncenin tüm hareketi, gittikçe derine inen bir dışsallaştırma hareketiyle söze dökülmelidir.⁶⁰ Artık kendi hakikatini keşfe çıkmak için kral olmaya gerek yoktur.

Kendilik Bilgisi ve Kendilik Kaygısı

Öyleyse Antikçağ'ın kendilik pratikleriyle Hıristiyanlığınkiler yer yer birbirine benzer görünse de, onlara ivme katan hareketin yönü farklıdır. Hıristiyanlık, nihayetinde itaat anlamına gelen bir dışsallaştırma talimi ve ona eşlik eden bir yorumbilgisi öngörür. Oysa Antikçağ'da hakikat, ruhun derinliklerinde aranmaz da dışarıdan gelir, temellük edilir ve özneleşme bu temellük hareketinin bir etkisi olarak ortaya çıkar. Amaç ise, tabiiyet değil, dış dünyadan gelecek etkiler karşısında iç istikrarını koruyabilmek, otonom kalabilmektir. İşte başlıkta yine bir kaymayla karşı karşıyayız: *Öznenin Yorumbilgisi*'nde (1981-1982) Foucault, Antikçağ'a özgü ve Hıristiyanlığın yorumbilgisinden farklı bu kendilik tekniklerini ele alacaktır.

Bu dönemde “kendilik” olarak tarif edilen şey nedir? Sokrates'e referans veren Foucault, bunun dilden, araçlardan ve bedenden faydalandığı, onları kullandığı, işe koştugu haliyle ruh, yani bir eylem öznesi olduğu oranda ruh olduğunu yazar: yani töz-ruh değil, fakat özne-ruh.⁶¹ *Hakikat Cesare-*

59 A.g.e., 232-239. *Öznenin Yorumbilgisi*'nin 24 Mart dersinin ikinci yarısında Seneca'nın *De Ira*'sına ve aynı müfettiş metaforuna geri dönülür. Benzer tartışmaları şuralarda da görüyoruz. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, birinci konferans “Subjectivity and Truth”; *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 3. ders; *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 112-113.

60 *Du gouvernement des vivants*, s. 292-295, 300, 302-304.

61 *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 32-33. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ti'nde de, etik farklılaşmaya muktedir, ahlâki bir eğitim ve gelişim neticesinde oluşan, gelişen, etkin hale gelen bireysel bir ruhtan (*psukhē*) söz edilir.⁶² Demek ki bu ruh, Hristiyanlığın öngördüğü ruhtan farklıdır. Hakikati içinde aramayacak ama dışarıdan etik talimler yoluyla edindiği hakikati, hem kendini hem de başkalarıyla ilişkilerini doğru yönetmek için kullanacaktır. Böylece dışarıya bir dizi talim pratiği yoluyla katlanarak kendiliği meydana getirecek, bu talimlerin hedefi bir *ethos* oluşturmak olduğu oranda, özne de “etik bir kıvam” kazanacaktır.⁶³ Bu, bilgi ve iktidar ilişkilerine indirgenemez bir kendilik alanıdır ve otonomisinin koşullarını eylem/talim yoluyla edindiği bu etikte bulur. Otonomi, kendi yasalarınca yaşamak demektir (*autos-nomos*). Bu anlamda Deleuze, Yunanların özneleşmenin bir “türevi” olarak özneyi icat ettiklerini yazar.⁶⁴

İnsanın bakışını ve eylemini kendine çevirmesi anlamına gelen bu kendilik kaygısı, Antikçağ'ı kat ederek Hristiyan çileciliğine uzansa da, kendi içinde dönüşümlere uğramıştır.⁶⁵ Burada özellikle 1.-2. yüzyıllara tekabül eden ve Foucault'nun kendilik tekniklerinin “altın çağı” olarak işaret ettiği dönemden kısaca söz ediyorum. Bu dönemdeki kendilik teknikleri neye benzer? Bunlar, Hristiyan çileciliğinden farklı bir *askēsis*, çileden çok bir talim, bir idman olarak düşünülmelidir: İlk olarak okumak, yazmak ve dinlemekle ilgili olanlar: Doğru şekilde dinlemek, gerekirse sessiz kalmak, gerektiği gibi okumak ve yazmak. İkinci olarak, dayanıklılık, sınama ve perhiz çalışmaları. Sonra düşünce talimleri: gelecekteki kötülükleri düşünmek, ölümü düşünmek. Örneğin çocuğunu öperken, kendine öleceğini hatırlatmak. Bütün bu teknikler neyi hedefler? Esas hedef, kişiyi kendinde olmayan bir şeyle donata-

62 *The Courage of Truth*, s. 61.

63 Deleuze'e göre “dışarının bir operasyonu olarak içeri” ve içeriliğin eleştirisi temaları, Foucault'yu bütün çalışmalarında izlemiştir: “Sanki gemi denizin bir kıvrımıymışçasına, yalnızca dışarının bir kıvrımı olacak bir içeri teması” (Foucault, s. 115). Bu anlamda Antikçağ'ın kendilik tahayyülü (Deleuze'un ifadesiyle Yunanlara özgü “formasyon”) Foucault'ya bu çabayı tarihselleştirme imkânı tanımıştır. Özellikle bkz. “Katlamalar veya Düşüncenin İçerisi (Özneleşme)”, Foucault içinde. “Etik kıvam” kavramını ise Gros'dan alıyorum, Gros, Frédéric, “Dersin Bağlamı”, *Özellik ve Hakikat*.

64 Deleuze, Foucault, s. 120.

65 Foucault kendilik kaygısı için İ.Ö. 5-İ.S. 5. yüzyıllar arası bin yıllık bir döneme işaret ediyor. Bu dönemde ortaya çıkan dönüşümlerin üç büyük anı var: 1) Sokrates-Platon anı (nitekim kendilik kaygısı üzerine inceleme *Alkibiades*'le başlar); 2) Kendilik kaygısının altın çağı (1. ve 2. yüzyıllar); 3) 4.-5. yüzyıllarda Hristiyan çileciliğine geçiş. Foucault bu kitapta özellikle ilk ikisi üzerinde duruyor, fakat sürekli olarak Hristiyanlık aralarındaki farkları ortaya koyarak: 1) Platoncu hatırlama (burada hakikate erişim bakışın Tanrısal olana yönelmesi ve orada ruhun kendi hakikatini hatırlaması şeklinde özetlenebilir), 2) Kitap okuma ve dinleme (Stoacılıkta meditasyon (hakikatin bilgisinin edinilmesi ve davranış kuralına dönüştürülmesi yoluyla özneleşme).

rak, onu “başına gelebilecek tüm kazalar, mümkün bütün bedbahtlıklar, bütün utançlar ve düşüşlerle başa çıkabilecek” hale getirmektir.⁶⁶ Dinleneni akla nakşetmek, okurken bir düşünceyi sahiplenmeyi denemek, bunlardan edinilen geçerli önermelerden bir davranış ilkesi oluşturmak, bu ilkeyi uygulamaya koymak, bu süreci yazma ile derinleştirmek gerekir. Mesele, bir çeşit güvenlik mekanizması kurmak, “özneyi bilmediği ve içinde olmayan bir hakikatle silahlandırmaktır.”⁶⁷ Öyle ki, ihtiyaç duyduğu anda bu silaha başvurulabilir.

Demek ki, bu *askēsis*’te kendinden vazgeçmek söz konusu değildir. Bedensel talimler de feragat-armma-selamet döngüsünü takip etmez. Aksine, bütün bu talimlerde, mevcut imkânlarımızı kaybetmemiz durumunda felakete düşmemizin önüne geçecek ilkelerin edinilmesi esastır: dış etkiler karşısında istikrar kazanmak.⁶⁸ Tıpkı şarabın kendini koruması gibi, kendini hiçbir şeyin değiştiremeyeceği bir durumda tutmak.⁶⁹ Burada bir selamet söz konusuysa, bu selametin gönderme yaptığı şey ölüm veya ölümsüzlük değil, bizzat yaşamdır. Selamete götüren faaliyetin ödülü, bela yokluğu (*ataraxia*) ve kendine yeterlik olacaktır: “İnsan kendini kendisi için kurtarır.”⁷⁰ Kendilik bu tekniklerin (ve selametin) hem faili, hem nesnesi, hem aracı, hem de ereğidir.⁷¹ Buradaki süreç doğru bir söylemde nesneleşme değil, bir talimler güzergâhı boyunca özneleşmedir.⁷²

Antikçağ’a özgü kendilik teknikleriyle Hristiyanlık arasındaki ikinci büyük fark, hakikatin kimden beklendiğiyle ilgilidir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Hristiyanlığa özgü iki hakikat rejimi vardı ve bunların ilkinde (iman) hakikat vahyolunmuş, ikincisinde (itiraf) ise konuşan, kendi hakikatini dile getirmeye davet edilmişti. Oysa burada söz konusu olan kişinin kendini keşfi ve keşfettiği hakikati söze dökmesi değil, edindiği hakikatler yoluyla kendini inşa etmesidir. Öyleyse burada hakikati dile getirmek üzere konuşan, Öteki olacaktır: İnsanın kendi eylemlerine eleştirel mesafesini korumasını sağlayan yani ona yol gösteren öteki: Vicdan yönlendiricisi, mektup yazılan arkadaş, eş vs. gibi. Erdemli olmaya çağrılan kişi, Hristiyanlığın itiraf pratiğinde konuşandır, Antikçağ yönlendirmesinde ise dinleyen.

⁶⁶ Öznenin Yorumbilgisi, s. 84.

⁶⁷ A.g.e., s. 423, ayrıca s. 278-279.

⁶⁸ A.g.e., s. 425.

⁶⁹ A.g.e., s. 158.

⁷⁰ A.g.e., s. 159.

⁷¹ A.g.e., s. 159.

⁷² A.g.e., s. 212-218.

Doğruyu Söylemek

Bu tespitler Foucault'yu *parrhēsia*⁷³ kavramına taşır, çünkü vicdan yönlendiricisinin temel özelliği yönlendirdiği kişiye her koşulda doğruyu söylüyor olmasıdır: Yaşamı nasıl? Kendisiyle doğru bir ilişki kuruyor mu? Başkalarını doğru yönetiyor mu? Vicdan yönlendiricisi sözünü esirgemez: *Parrhēsia* retorik gibi bir teknik içermeyen, pedagojik aşamalardan geçmeyen, hakikatin karşısındaki yüze "fırlatıldığı"⁷⁴ ve bu nedenle konuşan kişinin risk aldığı bir konuşma biçimidir. Bu konuşma biçimi, özgürlük ve zorunluluk arasında bir gerilimle maluldür: Bir yandan bireysel bir özgürlüğün ifasıyken, diğer yandan, etik bir zorunluluktur.⁷⁵ Ancak bu konuşma imkanına/zorunluluğuna her zaman çeşitli riskler eşlik edecektir (hükümdarı öfkelenendirme, arkadaşını küstürme, kimi zaman da ölüm dahil olmak üzere). Ayrıca *parrhēsia*, konuşan kişinin dile getirdiği hakikate bizzat inandığını da gösterir. Demek ki tanıklık türünde bir hakikat ifadesi değildir. Düşünce burada hakikatle çakışır, zira *parrhēsia* türü konuşmanın formu şudur: Ben bunu düşünen kişiyim.⁷⁶

Öyleyse *parrhēsia* kişinin kendisi ve başkasıyla, hakikat ve etikle ilişkisini ilgilendiren, bu anlamda da Foucault'nun 1979-1984 dönemi derslerindeki temel araştırma eksenlerini kesen bir konuşma tarzıdır:

Parrhēsia konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu (özeleştiri veya öteki insanların eleştirisi), özgürlük ve ödev yoluyla da ahlâki kuralla özgül bir ilişki kurduğu sözel bir etkinlik türüdür.⁷⁷

Nitekim *parrhēsia* pratiği 1981'den 1984'e uzanan üç ders dönemini çapraz keser. Kendilik teknikleri bahsinde (*Öznenin Yorumbilgisi*, 1981-1982) vicdan yönlendiricisine düşen temel ödev, yönlendirdiği kişiye onun hakikatini söylemek/göstermekti. Kendilik üzerinde çalışma her zaman bu ki-

73 Pan-remā: Her şeyi söyleyen. Sözcük anlamı itibarıyla, her şeyi söylemek, doğruyu söylemek veya açık sözlülük anlamına gelebilir. *Doğruyu Söylemek*, s. 10; *Government of Self and Others*, s. 75.

74 *Government of Self and Others*, s. 53.

75 A.g.e. 66-7.

76 A.g.e., s. 11, 64.

77 *Doğruyu Söylemek*, s.17. Foucault çeşitli vesilelerle *parrhēsia*'nın diğer konuşma türleriyle farkına dikkat çeker. Örneğin *parrhēsia* beklenen bir sonuç doğuran performatif konuşmanın aksine belirsiz bir riske kapı aralar; bkz. *Government of Self and Others*, s. 62. Retorik ve yaltaklanmanın farkı için bkz. a.g.ÜçteSözünPedagojikÇapıAnısıYorumbilgisi, s.42; *Courage of Truth*, s. 13 ve devamı; *Doğruyu Söylemek*, "Demokratik Kurumların Krizinde Parrhēsia" bölümü.

şinin doğru söylüyor olmasından, kendilikle ilişki de ötekiyle kurulan bu ilişkiden geçiyordu. Şimdi, *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi*'nde (1982-1983) Foucault demokratik/politik *parrhēsia*'dan *parrhēsia*'nın Sokratesçi-Platoncu anına geçişi takip edecek; bir kez daha doğru söyleyen kişi olarak karşımıza vicdan yönlendiricisi filozofu (burada Sokrates) çıkaracaktır. Ardından da, *Hakikat Cesareti*'nde (1983-1984) Sokratik ruh incelemeleriyle Kiniklerin militanca yaşamı üzerinde duracak; Kiniklerin nasıl yalnızca sözleriyle değil, bedenleri ve bütün yaşamlarıyla hakikate işaret ettiklerini anlatacaktır. Her durumda *parrhēsia* pratiğinin üç kutbu vardır: hakikat kutbu (*aletheia*), yönetim kutbu (*politeia*) ve etik kutbu (*ethopoiesis*).⁷⁸

Kendinin ve Başkalarının Yönetimi'ne geldiğinde, Foucault ilk olarak demokratik *parrhēsia* üzerinde durur (*Parrhēsia*'nın Periklesçi anı, İ.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısı).⁷⁹ Burada doğru söylem, kamusal alanda tüm yurttaşlara dürüstçe konuşmak anlamına gelir (ki erdemli liderliğin koşulu budur) ve iki gerilim hattı üzerinde kurulmuştur. Bunların ilki *isegoria* (eşit konuşma) ve *parrhēsia* arasındaki gerilimdir. Eşit konuşma, doğru söylemenin ön koşulu olsa da, bunu herkes yapamaz (yurttaşlık gerekli koşuldur ama yeterli değildir). Konuşacak kişinin hakikat koşulunu (rasyonel bir *logos*'un varlığı) ve ahlâki koşulu (cesaret) yerine getirmesi gerekecektir. Bu da bizi ikinci gerilime getirir. *Politeia* ve *dunesteia* gerilimine. Bu kavramların ilki yasanın doğası, toplumsal örgütlenme ve devlet yapısıyla ilgilidir; oysa ikincisi iktidar uygulamalarına işaret eder. Öyleyse eşit konuşmaya olanak tanıyan bir politik düzen (*politeia*) gereklidir ama son kertede konuşan, belirli üstünlükleri olan ve toplumun gerçekte nasıl yönetildiğini (*dunesteia*) belirleyen kişi olacaktır.⁸⁰ Nitekim demokratik *parrhēsia* bu gerilimlere dayanamayacak ve yerini doğru konuşmanın başka bir türüne bırakacaktır.

Foucault'nun üzerinde durduğu bu ikinci an, İ.Ö. 4. yüzyıl başlarına tekabül eder. Artık demokratik kurumlar itibarını kaybetmiş, politik meseleler hükümdarın sarayında konuşulmaya başlamıştır (Helenistik dönem). *Parrhēsia*'nın ayrıcalıklı mevki de artık bu saraydır. Doğru söz yurttaşlar bütününe (*polis*) değil de, bireylerin ruhuna (*psukhē*) hitap eder ve hükümdar da bu bireylerden biridir. Ne tür bir yönetim söz konusu olursa olsun, yöneticinin doğru sözü duymaya ihtiyacı vardır: Başkalarını iyi yönetmek

⁷⁸ *The Courage of Truth*, s. 66.

⁷⁹ Burada Euripides'in tragediyalarıyla (*Ion*, *Fenikeliler*, *Hippolytus*, *Bakbalar*), Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları Tarihi*'ne referans verilmiştir. Buradaki tartışmaların çoğunu Foucault *Doğruyu Söylemek*'te de gündeme getiriyor.

⁸⁰ *Government of Self and Others*, özellikle 2 Şubat dersi.

için, kendini iyi yönetmesi gerekir. Böylece *parrhēsia*, amacı iktidar karşısında hakikatten söz etmek olan politik-felsefi bir etkinlik olarak farklı bir işlev kazanır.⁸¹ İşte bu, vicdanı yönlendirme meselesinin yeniden karşımıza çıktığı Sokratik-Platoncu andır.⁸² Hakikati söyleme ödevinin kime düştüğü sorusu burada yeniden formüle edilir (demokratik *parrhēsia*'da bu ödev, yurttaşlar karşısında doğru söyleme cesaretine sahip kişiye düşüyordu). Bu artık sadece bir cesaret değil, başka türlü bir yetkinlik meselesidir. Bu noktada felsefe retorikten ve yaltaklanmadan farkını ortaya koyarak, kendisini doğruyu yanlıştan ayırmaya yetkili tek söylem olarak tesis eder.⁸³ Karşısındaki ister hükümdar olsun, ister sıradan biri, hakikati söylemek filozofun görevidir. Filozof (buradaki örneklerde Sokrates) dinleyicisine karşı aldığı sorgulayıcı tutumla onu, yaşamının (*bios*) akılcı olup olmadığına sınamaya teşvik edecek, böylece yaşam karşısında bir denektaş (*basanos*) görevi görecekler.⁸⁴

Militanca Yaşam

Foucault'nun Kinizme ilgi duymasına şaşmamalı: Doğru söylemekle varoluşa belirli bir biçim kazandırılması arasındaki ilişkinin en çarpıcı örneğini Kinizm oluşturur. Kinik yaşam biçimi bir skandaldır. Kinik filozof yalnız söyledikleriyle değil, bizzat yaptıklarıyla kendini riske atar; bir yandan kendi yaşamını teşhir ederek iğrenme, öfke vs. uyandırır, diğer yandan uyandırdığı bu duygular aracılığıyla insanların toplumsal değerler karşısındaki ikiyüzlülüğünü teşhir eder. Bu anlamda Kinizmin hakikat politikası, daha önce gördüğümüz örneklerden çok farklıdır. Özetlemek gerekirse, politik *parrhēsia*'da yurttaşlar veya hükümdar karşısında, bir hataya işaret etmek, bir görüş bildirmek esastı. Sokratik ironi ise, insanları, bildiklerini düşündükleri şeyi bilmediklerini fark etmeye zorlamış; böylece onları kendileri/yaşamları üzerinde yeni bir şekilde düşünerek kendilerine özen göstermeye teşvik etmiştir. Kinik filozofa gelince, onun bütün yaşamı hakikatin bir tezahürüdür: Bedeniyle, davranışları ve tutumlarıyla, giydiği ve beslendiği o pek az şeyle, feragatiyle, kısacası her şeyiyle bir aletürjidir.⁸⁵

Nasıl doğru yaşanabilir? Öyle ki bizzat yaşamak, doğruyu-söylemek

⁸¹ A.g.e., s. 230, s. 301-303; *The Courage of Truth*, s. 57-58, 64.

⁸² Foucault *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi*'nde Platon'un 5. ve 7. mektupları; *Hakikat Cesareti*'nde Sokrates'in *Savunması* ve *Lakhes* ve *Phaedo* diyalogları üzerinde durur.

⁸³ *Government of Self and Others*, 304-305.

⁸⁴ *The Courage of Truth*, 15-22 Şubat dersleri, özellikle s. 145, s. 153.

⁸⁵ A.g.e., s. 172; s. 233-234. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olsun.⁸⁶ Kinizmin temel sorusu buydu. Kinik düşünce bu soruya cevaben, geleneksel felsefenin doğru yaşamı tarif etmek için öne sürdüğü dört ilkeyi almış ve onları uçlara taşıyarak tersine çevirmiştir:

1. Gizlisi-saklısı olmayan yaşamın karşısına utanmasız yaşamı,
2. Kendinden müteşekkil, saf, karışmamış yaşamın karşısına kayıtsız yaşamı,
3. İlkeler, kurallar, *nomos* ile uyum içinde olan yaşamın karşısına doğruyu yanlıştan ayırmaya muktedir yaşamı,
4. Birliğini, bütünlüğünü, istikrarını, kendi üzerinde egemenliğini koruyan yaşamın karşısına da militan yaşamı çıkarmıştır.⁸⁷

Çıplaklık, yoksulluk, doğallık, kışkırtıcılık *bios kunikos*'un temel ilke-leridir. Nitekim “kinik” sözcüğü “köpeksi” anlamına gelen *kynikoî*’den gelir.⁸⁸ Kinik filozof, insanların saklanarak yerine getirdiği, ancak köpeklerin ve diğer hayvanların kamusal alanda gerçekleştirdikleri edimlere utanmadan girer (beslenmek, tuvalet ihtiyaçlarını gidermek, cinsel ilişkiye girmek gibi). Aynı zamanda kayıtsızdır, elindekiyle yetinir ve hiçbir şeye bağlanmaz. Bu, zenginlik karşısındaki bir kayıtsızlık değil, gerçek ve sonu gelmeyen bir yoksullaşma ve mülksüzleşme sürecidir (Diyogenes çeşmede eliyle su içen bir çocuk gördüğünde, elindeki tek kâseyi de vermişti). Dilenmeyi, hakarete uğramayı göze almak, dahası bunlar karşısında kayıtsız kalmayı öğrenmek gerekir. Üçüncü olarak Kinik filozof, insani uzlaşım ve tabuları geride bırakarak, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, dostu düşmandan ayırmaya muktedir yaşamı doğal yasalara dayandırır, hayvana özgü nitelikleri baş tacı eder. Son olarak, *bios kunikos* tıpkı bekçi köpeğinin yaşamı gibidir: Kinik, başkalarının yaşamını korumaya ve kurtarmaya kendini vakfetmiştir; kendi yaşamından feragat ederken, başkaları için kaygı duyar ve yeri geldiğinde düşmana havlamaktan imtina etmez. Yaşamı, başkalarına örnek olduğu için değil, gerektiğinde onlara havladığı, saldırdığı, yeri geldiğinde mücadele ettiği oranda faydalıdır: Demek ki hem kendi arzularına ve tutkularına, hem de uzlaşımlara, kurumlara ve normlara karşı sürdürdüğü bir mücadeledir bu. Hardt’ın ifadesiyle “kendine karşı ve kendi için, başkalarına karşı ve başkaları için bir mücadele”. Artık hakikat yolu pedagoji veya felsefeden değil, meydan okuma-

⁸⁶ A.g.e., s. 234.

⁸⁷ A.g.e., s. 217-227; s. 243-244.

⁸⁸ Doğruyu Söylemek, s. 96.

dan geçecektir. Doğru yaşam, militanca yaşamdır: “Açık, evrensel, agresif bir militanlık, bizzat bu dünyada ve bizzat ona karşı.”⁸⁹

Kiniklerden şunu öğreniyoruz: Filozof her tür yasaya, geleneksel toplumsal örgütlenmeye, norma ve değere bizzat teşhir ettiği yaşamıyla başkaldıracak ve böylece başka türlü bir yaşamın imkânına işaret edecektir. Fakat bu “başkalık” bu dünyaya özgüdür. Hakikat-kendilik-selamet yolu öteki dünyaya (*l'autre monde*) değil, bu dünyadaki bir başkalığa (*un monde autre*) açılabaktır.⁹⁰ Uzlaşımlardan radikal biçimde farklı, bildiğimiz dünyanın ötekisi olan, ötekiyle ilişki içinde kurulan ve başka dünyalara açılan bu dünya nasıl olabilir?

Belki de doğru yaşam, skandalla maluldür. Başka bir hakikat, cesaret ister.⁹¹

⁸⁹ *The Courage of Truth*, bu paragrafta özetlediğim tespitler Mart ayı derslerinde ele alınıyor, *bios kunikos* için özellikle s. 243; son alıntı s. 285. Hardt'ın ifadesi için bkz. “Militan Teori”, *Teorik Bakış*, Foucault özel sayısı (sayı 3), s. 123. Ayrıca bkz. Hardt, Michael, “Militant Life”, *New Left Review*, sayı 64.

⁹⁰ *The Courage of Truth*, s. 244-245. Foucault “öteki dünya” ile “başka bir dünya” arasındaki bu çatallanmanın izinin Sokrates'in Alkibiades ve Lakhes diyaloglarında sürülebileceğini yazar. Alkibiades'te felsefe, insanları kendilerine özen göstermeye iterken, metafizik, bedenden farklı bir gerçeklik olarak ruhu ortaya çıkarmıştır. Burada “kendini bil” ilkesi, ruhun tanrısal aynada kendini keşfetmesi anlamına gelir. Oysa Lakhes'te felsefe, belirli bir yaşam kipi üzerinde düşünmeyi salık verecektir. Mesele ruh değil yaşamdır. Yaşam etik bir malzeme, kendiliği konu edinen bir sanatın başlıca nesnesidir. Amaç bu malzemeye şekil vermektir. Böylece bir yanda ruh metafiziğinin, diğer yanda mümkün güzellik olarak yaşamın tarihi ortaya çıkmıştır. Elbette bu iki hat birbirinden tümüyle farklı değildir ve öteki dünyada selamete erişmek için bu dünyada nasıl yaşanması gerektiği sorusu Hristiyanlığı kat eder. Luther'e kadar: Luther için öteki dünyada selamet, tam olarak bu dünyadaki mevcut yaşama yerleşmekten geçecektir (*a.g.e.*, s.127; 29 Şubat dersi birinci saat içinde özellikle s. 161-162; s. 245-247).

⁹¹ Foucault'ya göre hakikate erişmek için doğru yaşamak kaygısı zamanla geride kalmıştır; kısmen dinî söylem ve kurumlar doğru yaşam pratiğini temellük ettikleri, kısmen de modern çağda bilgiye/bilime erişim hakikate erişimin yeterli koşulu haline geldiği için (*The Courage of Truth*, s. 235). Yine de hakikatin yaşamda tezahürü teması tümüyle ortadan kaybolmamıştır ve Foucault'nun ileride araştırılmaya değer addettiği şu üç alanda izlenebilir (*a.g.e.*, 29 Şubat dersi): 1. Hristiyanlıkta: Bir yandan çileci pratiklerde, diğer yandan kilise-karşıtı gelişen bir tür Kinik Hristiyanlıkta (elbette arada temel bir fark olacaktır: Antikçağ Kinizminin aksine Hristiyanlıkta itaat esastır, Öteki dünyada Tanrı'ya, bu dünyada ötekine itaat). 2. 19. yüzyılda devrimci pratiklerde: Devrimci, yaşam pratiğiyle başka bir yaşamın imkânına işaret eder, kimi zaman yaşamıyla kimi zaman da ölümüyle hakikati ortaya koyar (intihar bombacı örneğinde olduğu gibi, *a.g.e.*, s. 185). Fakat burada da bir tür tabiiyet vardır ve devrimci yaşamın uzlaşımlara karşı çıkışıyla, devrimci militanlığın belirli örgüt ve partilere tam tabiiyet anlamına gelmesi arasında bir gerilim söz konusudur (*a.g.e.*, s. 186). 3. Sanatçının yaşamı: Elbette Bahtin'in Ortaçağ karnavallarını anlatırken tasvir ettiği ve kutsalları al aşağı eden pratiklerle Kinik yaşam arasındaki geçişlilikler vardır. Ama esas olarak Foucault'nun üzerinde durduğu, modern sanatçının yaşamıdır. Bu yaşam her zaman tekillik, gündelik yaşamın alışıldık normlarına uyumsuzluğu içinde değerlendirilmiştir. Bu dönemde sanat artık bir taklit, temsil, süsleme olarak değil de, yaşamın temel varoluşuna indirgeyen, çıplak bırakan, teşhir eden bir hafriyat veya kazı çalışması olarak anlaşılır (*a.g.e.*, s. 188).

ÖZNELLİK VE HAKİKAT:

CİNSELLİĞİN HAKİKATİ, ARZUNUN DOĞUŞU

Böylece *Öznellik ve Hakikat* dersine geliyoruz. *Öznellik ve Hakikat* kendilik üzerine düşünmenin ve çalışmanın 1979-1984 döneminde ele alınan iki büyük teknolojisi (kendilik teknikleri ve öznenin yorumbilgisi) arasında duruyor ve ayrıcalıklı olarak cinselliğe odaklanıyor. “Hristiyanlığın şafağında”⁹² (İsa’dan hemen önce ve sonraki birkaç yüzyıl) konumlanan bu ders, özetlemek gerekirse, Antikçağ’ın *aphrodisia* etiğinin⁹³ gözden düşmeye başladığı, fakat Hristiyanlığın ten deneyiminin henüz şekillenmediği bir bükülmeye işaret ediyor. Antikçağ uygarlığının cinsel edimleri düşünme biçiminde ortaya çıkan ve bu bükülme anına tekabül eden dört büyük dönüşüm var:

92 “Dersin Özeti”. *Öznellik ve Hakikat*.

93 “Aphrodisia” bizim cinsel olarak tabir ettiğimiz edimleri ifade etmek için Yunanların başvurduğu kavramlardan biridir. Öte yandan bu, cinsellik veya ten [Fr. *chair*, İng. *flesh*] gibi, “tek bir kendiliğe gönderme yaparak, aynı yapıdaymış, aynı kaynaktan türeyormuş ya da aynı nedensellik türünü devreye sokuyormuşçasına, davranışlar, durumlar, imgeler, arzular, içgüdüler, tutkular gibi çeşitli ve görünürde birbirinden uzak olguları kümelemeye olanak sağlayan bir kavram” değildir. Bu nedenle Foucault kavramı orijinal dilinde kullanmayı tercih eder (*Cinselliğin Tarihi*, s. 144-145).

Öznellik ve Hakikat dersindeki tartışmaları özetlemek gerekirse, Antikçağ’ın *aphrodisia* etiği, yetişkin, özgür ve evli erkek için tanımlanmış bir sistemdir. İki ana ilke etrafında örgütlenmiştir: Etkinlik/aktiflik ilkesi ve toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesi. Erkek (toplumda)etkin/(cinsellikte) aktif olduğu ve kendi toplumsal konumuyla partnerinin toplumsal konumu arasındaki ilişki, cinsel edimdeki konumlarıyla örtüştüğü sürece cinsel etkinliği makbul sayılacaktır. Öte yandan cinsel etkinliğe sınırsız bir alan da tanınmamıştır. Fakat bu sınır bir yasak tarafından çizilmez de erkeğin cinsel etkinliğine bir ölçü koyması üzerinden işler: Doğal bir mekanizması olduğu düşünülen cinsel edimlerin kendilerine has aşırılıkları, tehlike arz eden bir dinamikleri vardır, işte bunlara kapılmamak için erkeğin cinsel etkinliğini düzenlemesi gerekir. Kadın veya erkek partnerle cinsel etkinliği insanın doğasına özgü bir farkla açıklama çabası da görülmez (nitekim erkek aktif konumda olduğu sürece, köleleriyle ilişkiye girmesi –köle ister kadın, ister erkek olsun– bir sorun teşkil etmez).

Bu etikte iki erkek arasındaki cinsel etkinlik, ancak birisi yetişkin, diğeri de ileride site içinde etkin olacak bir genç arasında gerçekleştiğinde sorun olmuştur. Mesele, genç oğlanın cinsel ilişkide payına düşecek pasiflikle, ileride sahip olacağı etkin konum arasındaki uzlaşmazlığı çözmektir. Bu sorun pedagojik bir *erotika* çerçevesinde çözülmüş, cinsel etkinlik geri plana itilerek, genç erkeğin yetiştirilmesi öne çıkarılmıştır. Antikçağ’da erkeği sevmenin, kadını sevmekten farklı bir biçimi vardı: Bu Eros’a özgü aşktı. Kadınlarla aşk ise Afrodit’in egemenliğindeydi ve ancak yukarıda yazdığım gibi, aşırılık durumunda bir sorun teşkil ediyordu (yinelemek gerekirse, iki edimin doğaları değil, biçimleri farklıydı).

İşte çift içinde cinsellik, Eros ve Afrodit arasındaki bu ikiliği yok etmiş, ikisini biricik bir aşk zinciri etrafında birleştirmiştir. Bu süreçte erkekler arası ilişki gözden düşmüş, karşı cinsle ilişki de evlilik içindeki yeni konumunu kazanmıştır (burada özetlediğim tartışmalar, *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde yeniden ele alınmıştır; erkekler arası aşk için özellikle bkz. “Erotizm Bilgisi” ve “Hakiki Aşk” bölümleri; Gros, Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’ndeki analizlerini kaynaklar açısından daha zengin ve daha sistematik fakat daha az yaratıcı (“büyük kuramsal ve tarihsel perspektiflerinin bir kısmından yoksun”) bulur, bkz. “Dersin Bağlamı”).

- 1) Antikçağ'da toplumsal konum ile cinsel edim arasında olması gerektiği düşünülen eş-biçimliliğin geçerliğini kaybetmesi, cinselliğin dışsal toplumsal ilişkilere oranla yalıtılmış bir alan olarak ortaya çıkışı;
- 2) Erkekler arası aşkla (*Eros*) kadına duyulan aşk (*Afrodite*) arasındaki ikiliğin, bir yanda pedagojik kaygının, diğer yanda cinselliğin öne çıktığı iki aşk biçiminin, ikincisi lehine silinmesi, tek ve mükemmel bir aşk zincirinin (kadın ve erkek arasında) teşekkül etmesi ve böylece erkekler arasındaki aşkın gözden düşmesi;
- 3) Cinsel etkinliği sorunsallaştıran düşüncenin, itki-arzu-haz döngüsünün doğal mekanizması uyarınca ortaya çıkan cinsel edimler yerine, öznenin daimi bir boyutu olarak cinselliğe ve arzuya odaklanması; toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ve etkinlik/aktiflik ilkelerine uyduğu sürece uygulamaya konabilecek cinsel edimler fikrinin yerine, evlilik içi cinsellikte meşru, fakat dışarıda filizlendiği anda durdurulması gereken bir arzu fikrinin geçmesi;
- 4) Böylece, erotik-pedagojik bir kaygı dahilinde ötekine hakikati aktarma zorunluluğundan, kişinin (arzusunun) hakikati(ni) kendinde keşfetmesi zorunluluğuna geçiş.

Bu dört büyük dönüşüm, Foucault'nun Paul Veyne'in çalışmalarından yola çıkarak "çiftin icadı" olarak nitelendireceği ana tekabül eder.⁹⁴ Çift fikri ne Hristiyanlığın, ne kapitalizmin icadıdır. Paganlığın klasik *aphrodisia* etiği toplumsal dönüşümlerle⁹⁵ birlikte değişmeye başlamış, cinsel edimler evlilik içine çekilmiş, erekleri üreme olarak tespit edilmiş, sevgiyle ilişkili bütün bir duygular yelpazesi evliliğe dahil olmuştur. Bu yeni cinsellik etiği, daha sonra Hristiyanlığa nakledilecek ve üçüncü bir adımda, Hristiyanlık tarihi içinde yeniden ele alınarak, ten deneyimini oluşturacaktır.⁹⁶

Nitekim uzun bir tarihe sahip meşhur evlilik şemasının ilkeleri, Hristiyanlık içinde değil, bu dönemde teşekkül etmiştir: Eşler arası ilişki dışında kalan tüm cinsel etkinliğin reddi; bir erek olarak haz aleyhine bu edimlerin üremeyi hedefler hale gelmesi; cinsel ilişkinin evlilik bağı içindeki duygusal işlevi. Fakat burada daha da fazlası söz konusudur: Yine bu kendilik teknolojisi

⁹⁴ 11 Mart dersi.

⁹⁵ Kentli toplumun genişlemesi, politik iktidarın yeniden dağıtımı ve Roma İmparatorluğu'nun hizmet bürokrasisinin önem kazanması (1. Nisan dersi).

⁹⁶ 4 Mart dersi.

dahilinde, cinsel edimler ve etkileri konusunda bir çeşit kaygının gelişmekte olduğunu görüyoruz – bu kaygıyı daha ziyade Hristiyanlığa (veya kapitalizme veya “burjuva ahlâkına”) atfetmeye fazlasıyla meyletsek de.⁹⁷

Demek ki cinsel özgürlüğün hüküm sürdüğü pagan bir uygarlıkla tutucu Hristiyanlık arasında ortaya çıktığı düşünülen kutuplaşma doğru değildir. Daha paganlık döneminde, sonradan karşımıza çıkacak ilkelerin bir kısmı oluşmuştur. Cinsellik yeni bir tür kaygıya neden olmaya başlamış; bedenle, kadınla, erkekle ve hakikatle ilişki yeniden düşünülmüştür. *Öznellik ve Hakikat*’in erdemli fil meseliyle başlaması da buna işaret eder. Öte yandan bu dönemde ortaya çıkan “kodlayıcı çekirdek” Hristiyanlıkla aynı gibi görünse de, henüz Hristiyanlığın ten deneyimi şekillenmemiştir – kodlarda görünen sürekliliğin ardında, cinselliğin ahlâksal öznesinin kurulma biçiminde farklılıklar vardır.⁹⁸ Nitekim yasakların öznel deneyimi anlamak için yeterli bir çerçeve oluşturmadığı teması, Foucault’nun bütün çalışmasını kat eder.

Bu dönemi çalışmak, Foucault’ya iki önemli nokta üzerinde durma şansı tanımıştır. Böylece,

1) Cinselliğin insanın kendine dair söze dökebileceği hakikatin temel içeriği haline nasıl geldiğini gösterebilmiş,

2) Arzunun tarihselliğine ve cinsellik deneyiminin çeşitliliğine dikkat çekmiş ve yasakların cinselliği düzenlemek için yeterli bir çerçeve sunmadığı tespitini vurgulamıştır.

Kendimin Hakikati

Foucault için cinsellik, ya cinsel edimleri düzenleyen bir dispozitiftir (*Cinselliğin Tarihi*, 1. cilt) ya da bu dispozitif çerçevesinde şekillenen bir deneyim (*Cinselliğin Tarihi*, 2. ve 3. ciltler)⁹⁹ – bir hakikat değil. Antikçağ ona cinselliğin mutlak bir hakikati olmadığını tarihsel bir örnekle gösterme imkânı tanımıştır. Bu çağda cinsel edimler, erkeği ve yurttaşlığı merkeze, cinsel partnerlerin toplumsal statülerini dikkate alan, pasifliği dışarıda bırakan erotik bir kod dahilinde tasnif ediliyordu. Bu ilkeler dikkate alındığı sürece, genç bir oğlanın güzelliği tarafından baştan çıkarılmak, onu pedagojik bir modele göre sevmek sorun oluşturmuyordu. Öyleyse, cinsellik Yunanlar için “bir hakikat değil, bir erotikaydı”.¹⁰⁰

⁹⁷ “Dersin Özeti”.

⁹⁸ *Cinselliği Tarihi*, s. 190.

⁹⁹ Keskin, Ferda, “Önsöz”, *Öznenin Yorumu*, s. 10. <https://rantey.org>

¹⁰⁰ Defert, “Öyle bir Hakikat ki Söyleyeni Bağlar”, s. 30.

Burada hakikat, bu pedagojik modele göre ve ötekine istinaden düşünlmesi gereken bir kendilik teknolojisi çerçevesinde, başkasına aktarılan hakikatti: yetişkin erkekten genç oğlana aktarılan, onun yetişkinliğe adım atmasını sağlayacak olan hakikat. Demek ki cinsellikten çok, doğru yaşama dairdi. Bu noktada hakikat sorunu, “hiçbir şekilde, kişinin kendi üzerinde, kendisiyle ilgili, kendi hazları hakkında yakalayacağı hakikate ilişkin sorunla”¹⁰¹ aynı değildi. Aktarım sorununun/ödevinin itiraf sorununa/ödevine yerini bırakması ise kendilik tekniklerindeki belirli dönüşümlerle birlikte olmuştur:

Açıktır ki, kendilik teknolojisinin bizzat kişiyi hedeflediği ve hakikat zorunluluğunun artık hakikati bir başkasına aktarmak değil de kendinde keşfetmek biçimini aldığı bir davranış sanatı, bu *aphrodisia* düzeninden bambaşka bir düzene işaret edecektir. Size anlatmak istediğim şey, ötekine dönük kendilik teknolojisinden, [kişinin] kendine dönen kendilik teknolojisine geçiştir.¹⁰²

İşte *Öznellik ve Hakikat* bu geçiş anına işaret eder. Bundan sonra cinsellik söz konusu olduğunda, doğru söylem itiraf biçimini alacaktır: “İster ondan nefret edelim, ister arınmaya çalışalım, yine de ayrılmaz kalan bir parçamızı konu alan” itiraf.¹⁰³

Delilik, hastalık, ölüm ve suç söz konusu olduğunda, doğru söylemin esası özneyi konu alıyor, ama dışarıdan, başkası tarafından dile getiriliyordu. Ancak ben deli olmadığım, doktorluk yapan biri hasta olamadığı ölçüde, ben suçlu olmadığım ve suçtan söz eden kişi bizzat suçlu olmadığı ölçüde hastalık, delilik, suç, ölüm vs. üzerine doğru bir söylem tutturmak mümkün oluyordu. Cinsellik örneğinde ise, doğru bir söylemin tümüyle farklı bir şekilde kurumsallaştığını biliyorsunuz.¹⁰⁴

Foucault’ya göre bu, cinselliğin tarihinin, deneyiminin ve öznesinin deliliğin veya suçun tarihinden, deneyiminden ve öznesinden tümüyle farklı şekilde kurulmasına neden olur. “Bu delidir, siz hastasınız, şu kişi suçludur” demekle, “Evet, doğrudur, arzuluyorum” demek arasında fark vardır.¹⁰⁵ Kendi cinselliği hakkında konuşmak, öznenin kendi üzerine katlanmasına neden olur. Burada doğru-yanlış oyununa dahil olan artık konuşan kişinin kendi varoluşudur. Bu doğru-yanlış oyunu, ona belirli zorunluluklar dayatacak ve öznellik deneyimi bu koşullar çerçevesinde şekillenecektir:

101 28 Ocak dersi.

102 A.g.e.

103 7 Ocak dersi.

104 A.g.e.

105 A.g.e.

Öyle ki, şu paradoksu bile, [yani] psikiyatrinin doğruluğunu bile teslim edebiliriz. Şunu söylemeye çalışıyorum: Bir zorunluluklar sistemi olarak psikiyatri bile, kriminoloji bile, bu bakış açısından doğru sayılarak çözümlenir, zira gerçekten de bu tür söylemlerin kökeninde doğru söyleme has, doğru sözce üretimine, doğrulamaya özgü zorunluluklar sistemi yatar. Hakikate dair bu meselede önemli olan, belirli sayıda şeyin gerçekten de doğru muamelesi görmesi ve öznenin ya bunları bizzat üretmek, ya kabullenmek ya da bunlara tabi olmak zorunda kalmasıdır. Demek ki mesele, bilgi içeriği veya bilginin formel yapısı olarak hakikat değil, bağ ve zorunluluk olarak ve aynı zamanda politika olarak hakikat olacaktır.¹⁰⁶

En başta ortaya attığım soruya geri dönecek olursak, Foucault'nun meselesi hiçbir zaman (cinselliğin) hakikatin(in) ne olduğu veya olmadığı değildir. Nitekim psikiyatrinin veya kriminolojinin bize dair söylediği şeyin doğruluğunu tartışmaz. Tartıştığı bir zorunluluk rejimi olarak hakikattir: Hakkımda (deliliğim, suçluluğum, cinselliğim hakkında) hakikat iddiası taşıyan bir söylem olduğu andan itibaren kendimle (deliliğimle, suçluluğumla, cinselliğimle) ilişkim nasıl değişir? Kendimi nasıl düşünür, nasıl yaşarım? Cinselliğimin hakikatini kendi içimde bulup çıkarmam söylendiğinde, kendimle ve cinselliğimle ilişkim nasıl kurarım? “Evet, doğrudur, arzuluyorum” dediğim (diyebildiğim, demek zorunda kaldığım) andan itibaren nasıl biri olurum?

Politika, ancak bu sorulara verdiğim cevabın tarihselliğini (dolayısıyla değişebilirliğini) teslim ettiğim noktada başlayacaktır.¹⁰⁷ Bu da insanı, söyleminde bizzat kendini bir arzu öznesi olarak tanımaya iten söylem ve pratiklerin takibini gerektirir. Arzulayan insanın tarihselliğini kurmak, *Öznellik ve Hakikat*'in ele aldığı dönemin tanıdığı ikinci büyük imkândır.

Cinsellik Deneyimi ve Arzunun Doğuşu

İnsan, hangi hakikat oyunlarından geçerek kendini “arzulayan insan” olarak görmeye başladı?¹⁰⁸ Bu soruyu sormak, “arzu” ve “arzulayan özne” kavramlarını alışıldık ön kabuller dışında düşünmek demektir. Foucault, çalışmaya başladığı dönemde “arzulayan insan” “ilkesinin” hem Hıristiyanlığın ten deneyimini, hem modern dönemde cinselliğin düşünülme biçimini egemenliği altına aldığını yazmıştır.¹⁰⁹ Bu egemenliği sarsmak için, bugün anladığımız

¹⁰⁶ A.g.e.

¹⁰⁷ “Madem ki delilikle ilişkimiz tarihsel olarak inşa edilmiştir” der Foucault, “o zaman politik olarak yıkılabilir” (André Berton ile söyleşi, *Wrong-Doing, Truth-Telling* içinde, s. 256).

¹⁰⁸ *Cinselliğin Tarihi*, s. 124.

¹⁰⁹ *Cinselliğin Tarihi*, s. 124. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

anlamıyla arzunun da bir tarihsel icat olduğunu göstermek gerekecektir.

Foucault *Öznellik ve Hakikat*'teki tarihsel analizine Antikçağ'la başlar. Artemidoros'un *Rüya Tabirleri* üzerinde duran 21 ve 28 Ocak dersleri, Antikçağ'ın *aphrodisia* etiğinin mutlak bir yasaklar değil ama bir kademeli değerler etiği olduğunu göstermiştir: Cinsel edimlerin kimileri daha makbul, kimileri daha az makbuldür. Zaten birleştirici bir ten veya cinsellik mefhumu da yoktur (yani bütünlüklü bir cinselliğin bütünlüklü bir öznesi yoktur); edimlerin her biri kendi özelinde, gerçekleştikleri ana, gerçekleşme yoğunluklarına, partnerlerin toplumsal statülerine ve aktif-pasif olmalarına göre kademeli olarak değerlendirilir. Bu etik yaklaşımda kendine hâkim olmak, cinsellikten feragat veya yasakları çiğnemekten imtina etmek anlamına gelmez. Daha ziyade kendisi de bir yurttaş olan özgür ve erkek kişinin, kendisiyle, bedeniyle, karısıyla ve diğer özgür kadınlarla, ileride yurttaş olacak erkeklerle ilişkisini zedeleyecek cinsel edimlerden kaçınmaya çalışması demektir. Başka bir ifadeyle, kendine hâkimiyet bir tabiiyet belirtisi değil, aksine bir özgürlük icrasıdır: Hazların –uygun– kullanımı varoluş estetiğine giden yolu açar.¹¹⁰ Hıristiyan ahlâkına gelindiğinde ise, cinselliğe yönelik dikkatin hedefinde, artık edimlerin dinamiği ve hazların uygun kullanımı değil, “yüreğin gizleri arasına saklanan arzular” vardır. Artık yalnızca bir erkek ahlâkı da değildir bu, kendisinden feragat ve bekâret çerçevesinde düşünülen saflık, tüm insanlara düşen bir ödev haline gelecektir.¹¹¹

Bu iki ahlâk arasında Foucault'nun ifadesiyle “arzunun doğuşu” yer alır. Bu an, çiftin icadıyla çakışır. Buradaki esas belirleyici değişken, cinselliğin evlilik içine çekilmesi ve sadakatin iki taraftan da beklenen bir şey haline gelmesidir. Cinselliğin toplumsal ilişkilerden yalıtılmasıyla birlikte, erkeklik de kendi içinde çatallanır: Erkeklik statüsü ile aktif erkeklik arasında bir ayırım ortaya çıkar. Kamusal alanda ilkinin ikinciden arındırmak, hükmetme etkinliğinden cinsel edimleri çıkarmak; hane içinde, yani erkeğin cinsel erkekliğini karısıyla paylaştığı yerde ise artık mümkün olduğunca eşit ilişkiler kurmak gerekecektir. Özel ve kamusal, erkeklik statüsü ve aktif erkeklik ayrılacak, ortaya iki ayrı etik algılar ve deneyimler alanı çıkacaktır. Bu aynı zamanda evli erkeği kendisi üzerinde devamlı bir denetim kurmak durumunda bırakır: Arzunun filizlendiği yerde susturulması gerekir. Böylece arzunun sonsuz takibi başlamış olur.¹¹²

¹¹⁰ *Cinselliğin Tarihi*, 2. Cilt: “Hazların Kullanımı”, özellikle s. 192.

¹¹¹ *A.g.e.*, s. 190. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

¹¹² 25 Mart ve 1 Nisan dersleri.

Bu tartışmalardan çıkarılacak ikinci sonuç, cinsellik yasaklarının tarihin değişmez yasalarına işaret etmediğidir. Cinselliğin yasalar ve yasaklar aracılığıyla düşünölmeye başlaması, nispeten geç bir döneme, ilk Hıristiyanlığa bile değil, Ortaçağ'a denk düşer. *Öznellik ve Hakikat*'in işaret ettiği dönüşümler, bu yasakların ilk işaretlerini ortaya koysa da, yukarıda da belirttiğim üzere, Hıristiyanlığın ten deneyimi henüz oluşmamıştır. Bu da Foucault'yu yasaları iki şeyden özenle ayırmaya iter: Deneyimlerden ve davranışlardan. Eğer deneyim, bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağıntıda ortaya çıkıyorsa,¹¹³ yasalar bu deneyimi tarif etmeye yetmez. Deneyimin her zaman öznel bir boyutu olacaktır. Bu öznel boyut aynı zamanda öznenin etik tutumunda, yani davranışlarının ahlâksallığında ortaya çıkar. Eğer ahlâk, “[b]uyurucu aygıtlar aracılığıyla önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünü” ise, davranışların ahlâksallığı bu değerler bütününe “sayma veya yok sayma” biçimlerine işaret edecektir.¹¹⁴

Her ahlâksal eylemin, içinde oluştuğu gerçek ve gönderme yaptığı yasayla bağlantısı olduğu doğrudur; ama böyle bir eylem aynı zamanda kişinin kendisiyle bir ilişkiyi de içerir; ve bu ilişki yalnızca “kendilik bilinci” değil, “kendiliğin” “ahlâksal özne” olarak oluşturulmasıdır.¹¹⁵

Demek ki öznenin etik tutumu, kendisine dayatılmış olan ahlâk yasalarına indirgenemez. Kanımca Foucault'nun buradaki esas çabası, yasanın ve yasağın karşısına, kişisel etiği, kişinin kendi yaşamında işleme koyduğu *ethos*'u çıkarmaktır. Yasanın tarihselliğini göstermek, yasanın değişmez bir hakikati yok demektir: Hakikatin kendi tarihi vardır ve kendilikle ve başkalarıyla ilişki bu tarihsellik içinde dönüşüme açıktır. Cinsellik de.

BAŞKA TÜRLÜ OLABİLİR(Dİ)

1979-1984 derslerini bir oturtmaya çalıştığım çerçeveyi toparlamak gerekirse, şu tespitten yola çıkabiliriz: Hem Antikçağ, hem de Hıristiyanlık hakikate erişimin *a priori* mümkün olmadığını, perhiz, çile, arınma vs. gibi, etik bir yönelimi olan pratiklerden geçmek gerektiğini varsaymıştır. Özne kendilik üzerinde çalışma anlamına gelen bir bedel karşılığında hakikate erişir¹¹⁶ ve her

¹¹³ A.g.e., s. 122.

¹¹⁴ A.g.e., s. 138.

¹¹⁵ A.g.e., s. 140.

¹¹⁶ *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 19. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

zaman hakikatten fazlasını elde ederek tamamlanır, aydınlanır, selamete erer; hakikatin öznesi veya bilginin nesnesi olur.¹¹⁷

Ne var ki, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, hakikate erişmek üzere işleme konan bilgi biçimleri gibi, ortaya çıkan bilgi içerikleri ve özneleşme etkileri de her çağda farklıdır. Demek ki genel ve evrensel bir özne tarihi yapılamaz: Kişinin kendisiyle ve hakikatle kurduğu ilişkinin biçimine bağlı olarak, ortaya çıkacak özne de değişecektir.¹¹⁸ Burada ele alınan dönemde, Foucault kendilik üzerinde düşünmenin ve çalışmanın iki büyük biçimini ele almıştır: Antikçağ'ın kendilik teknikleri ve Hristiyanlığın yorum-bilgisi. Bunların ilkinde kişi, edindiği hakikat yoluyla kendini (etik) bir özne olarak kurarken; ikincisinde özneleşme, iman, kesintisiz kendilik araştırması ve mutlak itaati içeren üçlü bir mekanizma çerçevesinde işlemiş, hakikat de insanın ruhunun derinliklerinden çekip çıkarmak, itiraf yoluyla üretmek zorunda kaldığı bir hakikat olarak düşünülmüştür. *Öznellik ve Hakikat* işte bu ikisi arasında durur: Cinselliği kendimizin hakikati olarak bu dönemde düşünmeye başladı.¹¹⁹

117 A.g.e., s. 20.

118 *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 388-389.

119 Modernlikle ilgili tartışmaları, yazının uzunluğuyla ilgili kaygılar nedeniyle dışarıda bırakıyorum. Fakat Foucault yer yer, kendilik üzerine düşünmenin "Kartezyen anı" dediği ve bir dizi dönüşüme işaret eden bir süreçten söz ediyor. Bu an, ruh incelemesini, yani ruhun derinliklerinde yanılmanın izlerini süren bütün teknikleri, bilimsel bilginin temeli haline getirecek ve bundan böyle doğru bilginin öznesiyle doğru davranışın öznesi birbirinden ayrılacaktır. Descartes için, kendimi incelediğim zaman bulmaya çalışacağım şey artık ne kendimin hakikati, ne beni çölmeyi deneyen şeytanın izleridir. Şeytan aklımlı çeliyorsa bile ruhumun derinliklerinde bulacağım şey ispat olacaktır (*About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, s. 105-6). Modern özne, Antikçağ'ın ve Hristiyanlığın öznesinden farklı olarak hakikate kadirdir, "kendisinden başka hiçbir şey beklenmeden ve özne olarak varlığını değiştirmesi gerekmeden" hakikate erişebilir (*Öznenin Yorumbilgisi*, s. 21). Artık bu erişimin koşulları özneye değil, bilme edimine yönelir: iç koşullar (yöntemin formel koşulları, bilinecek nesnenin yapısı), dış koşullar (deli olmamak gerekir), kültürel koşullar (eğitilmiş olmak gerekir), ahlaki koşullar (bilmeye çabalamak, çıkar peşinde olmamak gerekir) vs. (a.g.e., s. 22). Fakat burada ulaşılan da, öznenin hakikati değil, nesnenin bilgisi olacaktır (a.g.e., s. 165). Bu noktadan itibaren hakikate erişim ile ahlaki davranış birbirinden ayrılır: Doğru bilgiye erişim, kişinin doğru davranacağını garantisi değildir (a.g.e., s. 445). Özne hakikate kadirdir ama bu onu kurtarmaya yetmez: onu bekleyen aydınlanma değil, "bilginin sonsuz ilerlemesi"dir. (a.g.e., s. 22-23).

Gros'a göre, Antikçağ öznesiyle modern özne arasındaki farkı tam da bu noktada bulabiliriz: Antikçağ'da öncelik eylemin doğru ilkeler uyarınca gerçekleştirilmesidir, kendilik bilgisi bu denkleme ancak kişinin bu anlamda kaydettiği ilerlemeyi ölçmek için dahil olur. Oysa modern özne, kişinin olduğunu sandığı şey ile gerçekten olduğu şey arasındaki mesafeyi kapatmaya yönelik, süresi belirsiz bir kendini bilme çabasına dayanır. Edimleri ancak bu bilme çabasını destekledikleri oranda önemlidir. "Dolayısıyla" der Gros, "Foucault'nun tezi şu şekilde formüle edilebilir: Antikçağ'da doğru [droite] eylemin öznesi, modern Batı'da doğru [vrai] bilginin öznesine yerini bırakmıştır" ("Dersin Bağlamı", a.g.e., s. 446-447).

Öyleyse özneyi tarihselliği içine yerleştirmek ve baştaki yöntem tartışmasını hatırlayacak olursak, onun soybilimini yapmak gerekir. Fakat burada izlenecek yöntemin hedefi konusunda net olmalıyız: Soybilimin amacı kimliğimizin köklerini bulmak değil, aksine onu dağıtmaktır. Ortaya çıkarmaya çalıştığı şey, bizi kat eden süreksizliklerdir.¹²⁰ Foucault eğer öznenin (hakikatle ilişkisinin) soybilimini yapıyorsa, bunun nedeni bu ilişkiyi pekiştirmek değil onu sarsmak, kimlik atfının ve hakikat bağıntısının öznel deneyim üzerindeki kısıtlayıcı etkilerini açığa çıkarmaktır. Politika kimliği sahiplenmekten değil, onu stratejik olarak reddetmekten geçer.¹²¹ Eşcinselliğiyle ilgili sorular karşısında, “Bana göre” der Foucault, “belirli bir anda “Ben eşcinselim” demek taktiksel açıdan ne kadar önemli olursa olsun, uzun vadede ve daha geniş bir strateji dahilinde düşünüldüğünde, cinsel açıdan kim olduğumuzu bilmeye yönelik sorunun artık sorulmaması gerekir. Mesele cinsel kimliğimizi olumlamak değil, ne çeşit olursa olsun, cinselliğimizin bizim kim olduğumuzu tanımlamasına izin vermemektir”.¹²²

Bu çabanın bir ayağı soybilimdeyse (Nietzsche), diğeri eleştiride (Kant) olacaktır. Kendini herhangi bir felsefe geleneğine bağlamak konusunda hemen her zaman çekimser kalan Foucault, çalışmalarını “kendimizin ve güncel gerçekliğin ontolojisi” biçiminde ortaya çıkan bir eleştiri hattına yerleştirmekten imtina etmez.¹²³ “Aydınlanma Nedir?” metnine kapılması boşuna değil: Diğer metinlerinden farklı olarak Kant bu metinde, şimdide felsefi açıdan anlam taşıyan şeyin ne olduğunu sormuştur.¹²⁴ Foucault bu soruyu öznellik deneyimi aç-

120 “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 251. Kimliğin ayrıştırılması, aynı metinde Foucault’nun Nietzsche tarihçiliğinden damıtıp çıkardığı üç kullanımdan biridir. Bunların ilki, “gerçekliğin parodik ve tahripkâr kullanımıdır, [bu kullanım] anımsama ya da tanıma olarak tarih temasına karşıttır. [...] Tarihin diğer kullanımı: Kimliğimizin sistematik olarak ayrıştırılması. Çünkü, ne kadar cılız olsa da bir maskenin altında pekiştirmeye ve birleştirmeye çalıştığımız bu kimliğin kendisi, bir parodiden başka bir şey değildir: Çoğul burada bulunur, sayısız ruh burada tartışır; sistemler burada birbirleriyle kesişir ve birbirleri üzerinde tahakküm kurarlar. [...] Tarihin üçüncü kullanımı: Bilgi öznesinin kurban edilmesi [...] İnsanlığı kat eden bu büyük bilme-isteyişin tarihsel analizi, demek ki, hem adaletsizliğe yaslanmayan bilgi olmadığını (bilginin içinde bile bir hakikate ulaşma hakkının ya da doğrunun temelini olmadığını) hem de bilgi içgüdüünün kötü olduğunu (bu içgüdüünün içinde ölümcül bir şeyler olduğunu ve insanların mutluluğu için hiçbir şey yapamayacağı[nı], yapmak istemeyeceğini) ortaya çıkarır” (a.g.e., s. 249-253).

121 “Bugün hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir”, “Özne ve İktidar”, s. 68.

122 John de Witt’le söyleşi, *Wrong-Doing, Truth-Telling* içinde, s. 261.

123 *Governement of Self and Others*, s. 21. Genel bir hakikatin eleştirisi biçimini alan analitik felsefe geleneğinden farklı olan bu güncellik eleştirisi için Foucault, “Nietzsche ve Weber’den geçerek Hegel’den Frankfurt Okulu’na uzanan” hatta işaret eder.

124 A.g.e., 5 Ocak dersi (Bu dersin bazı bölümleri önce, “Qu’est-ce que les Lumières?” adıyla *Magazine Littéraire*’de basılmış, sonra bu metin Türkçede “Aydınlanma Nedir?” adıyla yayımlanmıştır

sından yeniden gündeme getirecektir: Şimdide yaşayan biri olarak, ne bilebilirim, ne yapabilirim, kim olabilirim? Fakat bu eleştirel ontoloji ne bir kuram ne de bir doktrindir. Hatta sürekli biriken bir bilgi yapısı olarak da anlaşılmamalıdır.¹²⁵ Bu daha ziyade, daima gündemde tutulması gereken bir soru, daimi bir sınır çalışmasıdır: Hakikat biçiminde dayatılmış sınırların tarihsel analizi, aynı zamanda bu sınırları aşmak yönünde bir çabayla el ele gidecektir.¹²⁶ Demek ki, eleştirinin rolü, hakikat önermek değil, şimdinin hakikatini sorgulamak yoluyla umudun kapısını aralamaktır. Foucault'nun hakikati hem bir zorunluluklar sistemi, hem de bir politika olarak düşündüğünü hatırlayalım. Hem bir yara, hem de bir özgürleşme imkânı olarak. “Doğrunun gücünün, hakikatin iktidarının bir tarihini yazmak”,¹²⁷ hakikatin ortaya çıkardığı şiddeti, neden olduğu yarayı göstermek, aynı zamanda onun karşısına başka türlü bir hakikat politikası çıkarmak, yaşamı bu hakikat politikası etrafında dönüştürmek demektir. Hakikat aracılığıyla tutumlarımıza yön vermeye çalışan yönetim pratiğine karşı, kendi tutumlarımız üzerinde çalışmak. İnsan yaşamına ve davranışına toplumsal ön kabullere sıkışmamış bir biçim kazandırmak. Yaşamı mümkün olan en güzel şekilde kurmak. Foucault buna etik diyordu.

Öyleyse “entelektüelin siyasi işlevi”¹²⁸ de (kendisi ve başkaları için) politik bir güzergâh belirlemek değil, apaçık görünen ön kabulleri yıkmak, (kendinin ve başkalarının) düşünce alışkanlıklarını sarsmak, özetle “insanı daimi olarak kendinden koparmak” olmalıdır.¹²⁹ Foucault düşüncenin politik pratiğe hakikat atfetmek için kullanılmasını istemez,¹³⁰ çünkü “hakikati kendi tekelinde bulundurduğunu iddia eden bir siyasi sistemden daha tehlikeli hiçbir şey yoktur”.¹³¹ Veyne'in ifadesiyle, Foucaultculuk eyleme buyruklar dayatmayan ama ona bilgiler sağlayan bir gündem eleştirisiydi.¹³² “Tek bir

(3. dipnotta referans verdiğim metin bu). Aynı kitap içinde, ikinci bir “Aydınlanma Nedir?” metni daha bulunuyor (çev. Osman Akinhay) – eldeki yazıda bu başlıkla referans verdiğim alıntıların hiçbirisi bu metinden değil, ilkinden. Orijinali şurada: *The Foucault Reader*, der. Paul Rabinow, New York, Pantheon Books, 1984.

125 “Aydınlanma Nedir?”, s. 192.

126 A.g.e.

127 *Gouvernement des vivants*, s. 98-99.

128 Foucault'nun Alessandro Fontana ve Pasquale Pasquino ile yaptığı bir söyleşinin başlığı, bkz. “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi. Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı, 2011. Foucault bu söyleşide neden “spesifik entelektüel” üzerinde ısrar edilmesi gerektiğini tartışıyor.

129 “Hakikat Kaygısı”, s. 92-95. Alıntı s. 92.

130 Aktaran Veyne, *Foucault*, s. 145.

131 “Hakikat Kaygısı”, s. 97.

132 Veyne, *Foucault*, s. 146.

buyruk önereceğim” der Foucault, “kategorik ve koşulsuz bir buyruk: Hiçbir zaman politika yapmamak”.¹³³

Hiçbir zaman politika yapmamak: Foucault için bu, aynı zamanda, yaşamı tümüyle politikleştirmek anlamına geliyordu. Foucault’nun ölmeden az önce Kinizm üzerinde durması bir tesadüf müydü, bilmiyorum. Ama toplumsal uzlaşımların karşısına skandalla malul bir yaşam; hakikatin gücünün karşısına, hakikat cesaretini çıkarmak; kendini, yaşamını riske atarak başka türlü bir hakikat, başka türlü bir yaşam önermek, kuşkusuz Foucault için militanlık buydu. Sanıyorum her zaman şunu sordu: Değişmez bir yasa, nihai bir hakikat yoksa, nasıl yaşamalıyım? Etik, onun için, ahlâkın gölgesinde filizlenen bir tohum değil, ona karşı gelişen bir hamleydi. Aşk da öyle.

SİBEL YARDIMCI

1980-1981 Döneminin Dersi

7 Ocak 1981 Dersi

Sales'li Aziz François'nın fil meseli. – Meselin Ortaçağ'da ve 16. yüzyılda aldığı biçimler. – *Physiologus*. – Meselin Yunan ve Latin Antikçağında aldığı biçimler. – Aristoteles'in dayanağı. – “Öznellik ve hakikat” ilişkisi: sorunun felsefi, pozitivist ve tarihsel-felsefi formülasyonları. – Hakikatle tarihsel ilişki olarak öznellik ve tarihsel zorunluluklar sistemi olarak hakikat. – Tekeşli cinsellik etiğinin ilkeleri. – Ayrıcalıklı tarihsel sorun.

Öznellik ve Hakikat gibi biraz gösterişli bir başlık altında, [konuşmama] fillerin yaşamı üzerine birkaç sözle başlamamı ve beni büyüleyen bir metinden söz etmemi mazur görün. Bu metin beni o kadar büyülüyor ki, son birkaç sene içinde size onu aktardığımı, hiç olmazsa ondan söz etmiş olduğumu sanıyorum.¹ “Nihayetinde fil iri bir hayvandan fazlası değil, ama yeryüzünde yaşayan hayvanların en saygıdeğer olanı ve en kavrayışlılarından biri. Dürüstlüğünün bir çehresinden bahsetmek istiyorum. Fil hiçbir zaman dişi değiştirmez ve seçmiş olduğu dişiyi şefkatle sever; yine de onunla yalnızca üç yılda bir ve beş günden uzun olmamak üzere çiftleşir. Bu çiftleşme gözlerden öyle uzaktır ki, bu sırada fili görmek imkânsızdır. Oysa altıncı gün onu görmüşlüğüm var; ama o gün geldiğinde her şeyden önce doğruca bir su kenarına gider ve bedenini tümüyle yıkar; arınmadan sürüye dönmeye hiç niyetlenmez. Böyle bir hayvan için, güzel ve dürüst bir mizacın belirtileri değil mi bunlar?”²

1 “Fil modeli” Michel Foucault'nun Collège de France'ta daha önce verdiği derslerden herhangi birinde geçmiyor.

2 “Nihayetinde fil iri bir hayvandan fazlası değil, ama yeryüzünde yaşayan hayvanların en saygıdeğer ve kavrayışlı olanı; size dürüstlüğünün bir çehresinden bahsetmek istiyorum: Fil hiçbir zaman dişi değiştirmez ve seçmiş olduğu dişiyi şefkatle sever; yine de onunla yalnızca üç yılda bir ve beş günden uzun olmamak üzere çiftleşir; ve bu çiftleşme gözlerden öyle uzaktır ki, fili bu durumda görmek imkânsızdır; yine de altıncı gün geldiğinde göz önüne çıkar ama her şeyden önce doğruca bir su kenarına gider ve bedenini tümüyle yıkar; önceden arınmadan sürüye dönmeye hiç niyetlenmez. Böyle bir hayvan için, güzel ve dürüst bir mizacın belirtileri değil mi bunlar?” (Sales'li Aziz François, *Introduction a' la vie dévote* [1609], III, 39, yayına hazırlayan ve sunan Charles Floriso-

İşte ben de, evlilikte doğru [addedilen] tutumun modeli ve nişanesi olarak fil meseli üzerinde biraz durmak istiyorum.⁵ Filin tutumunun doğru olduğu düşüncesi ve onun evlilikte doğru cinselliğin simgesi, süsü olarak kullanımı, yalnızca 17. yüzyıl başına özgü ruhani retoriğin bir parçası değildir. Her durumda, aynı dönemde, hiç de ruhaniliğe odaklanmayan başka bir yazar da, fili ahlâkın en yüce figürleri arasında saymıştı. Adı Aldrovandi⁶ olan bu yazar bir natüralistti ve onun –en azından 17. yüzyılda– bütün doğa bilimleri ve zooloji üzerinde muazzam bir etkisi olduğunu biliyorsunuz. Aldrovandi filin cömertliğini, ölçülü karakterini, hakkaniyetli olmasını, sadakatini ve hoşgörüsünü övüyor; mantıklı olmayan her şeyden tiksindiğine dikkat çekiyordu. Zaten

3 “Fil evlileri, duygusal ve cinsel hazlara ancak [evlilik] ödevini ifa ettikleri oranda sevgi duymaya ve bu hazlar geçtiğinde kalplerini ve sevgilerini yıkamaya, en kısa sürede [bunlardan] arınmaya davet eder; öyle ki devamında, daha saf ve daha soylu edimleri yerine getirmeye sıra geldiğinde, akılları onlarda kalmazın. Bu öğüt, Aziz Pavlus’un Korintlilere sunduğu mükemmel öğretinin kusursuzca eyleme geçirilmesi demektir” (*a.g.e*) [Alıntı Fransızca okunduğunda okuyucuya akseden dilin eski kullanımı, Türkçe çeviride anlaşılmamaktadır – ç.n.].

5 Foucault bu fil-modeli örneğini *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi *Hazların Kullanımı*'na yazdığı girişte yeniden ele alacaktır. *L'Histoire de la Sexualité*, 2. Cilt: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984: "Un schéma de comportement", s. 23-24 [Michel Foucault, "Bir Davranış Şeması", *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*) içinde, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 131-132].

6 Ulisse Aldrovandi (1522-1605) botanik, zooloji, mineraloji ve tıp alanlarında ansiklopedik ölçekte bir eser bırakmıştır. Bologna'daki ilk doğa tarihi profesörüdür. M. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de Rönesans epistemelerini tasvir etmek için özellikle onun eserlerini kullanır (Aldrovandi'nin *Monstruorum Historia*'sına atıf için bkz. Bölüm II: "La prose du monde" içinde, alt başlık "Les quatre similitudes", *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1964, s. 32-40) [Michel Foucault, "Dört Benzerlik", *Kelimeler ve Şeyler. İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* içinde, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994, s. 45-56].

fil boş söylemlerden ve işe yaramaz sözlerden hoşlanmazdı ve bu hayvan, genel olarak, örfler ve erdemler açısından gerçek bir vesika işlevi görürdü (*documentum*).⁷ Nitekim fili insanlar için bir vesika haline getiren tüm iyi nitelikler arasında, Aldrovandi kadar başkalarının da en çok övmeye değer bulunduğu filin iffeti olmuştur – en azından cinsellik bahsinde. Kendi aralarında, di-yordu Aldrovandi, her bir fil kendisini iffetin en büyüğüne vakfetmiştir.⁸

Burada dikkat çekici olan, yaklaşık bir buçuk asır sonra Buffon gibi birinin, filin en büyük toplumsal erdemleri bir araya getirme biçimi karşısında yine hayranlık duymasıdır. Bu erdemler, fil sürüsünü insan toplumu için bir model haline getirir: Fil dikkatli, cesur, soğukkanlı, itaatkâr ve arkadaşlarına sadıktır.⁹ Sürünün bütünlüğünü garantileyen tüm bu büyük erdemlere, aşk ilişkilerinde sebatı, yoğunluğu ve ağırbaşlılığı ekler. [Fakat] der Buffon, az önce saydığım erdemler fili sürüsüne ne kadar bağlarsa bağlasın, dişiler kızıştığı anda, bu büyük bağlılığın daha canlı bir duyguya boyun eğdiği görülecektir. O zaman fil sürüsü, arzusunun önceden oluşturduğu çiftlere ayrılır. “Filler birbirlerini seçerler; saklanırlar ve yürüdüklerinde, sanki aşk onların öncüsü, utanç ise takipçileridir; zira gizem, hazlarına eşlik eder. Hiç çiftleşirken görülmemişlerdir; özellikle benzerlerinin bakışlarından çekinirler ve belki de, sessizlikte alınan hazzın ve sadece sevilen nesneye yönelen ilginin saf şehvetini bizden iyi bilirler. En sıkı korulukları arar; en derin yalnızlıklara gömülürler – böylece tanıkların gözünden uzak, ihtiyatsız ve hiçbir tedirginliğe düşmeden, kendilerini doğanın tüm dürtülerine bırakırlar: Bu dürtüler ne kadar enderse, onları ne kadar çok beklemişsek, o kadar canlı ve uzun ömürlü olurlar. Dişi filin gebeliği iki yıl sürer: Bu sırada, erkek ondan uzak durur ve aşk mevsimi yeniden, ancak üçüncü yılda gelir”.¹⁰

Gördüğünüz gibi, Sales’li Aziz François’nın veya Aldrovandi’nin az önce söz ettiğim metinlerine oranla, Buffon’un vurguladığı noktalar birçok açıdan farklıdır. Aldrovandi ve Sales’li Aziz François’da esas mesele, cinsel etkinliğin fillerde uyandırdığı bir çeşit tiksintiydi, öyle ki, onu tamamlar tamamlamaz arınma ihtiyacı duyuyorlardı. Buffon daha ziyade arzu ateşi ve bu

7 U. Aldrovandi, *De quadrupedibus solidipedibus. Volumen integrum*, 9. Bölüm: “De elephanto” (s. 418-479), Bononiae, aktaran Nicolau Thebaldinum, 1649 [1639] s. 418: “In eo [omni vitae tenore] enim excellit elephas, quod a se natura suggerente & morum & virtutum documentum praebeat, quod homines nisi doceantur vix assequi posse videantur”.

8 A.g.e. Özellikle şu bölüm: “Coitus. Partus”, s. 454-456.

9 G.-L. L. Buffon, *Histoire naturelle* [1749], *Œuvres complètes* içinde, 15. Cilt, Paris, Eymery, Frugere ve Cie, Libraires, 1829, s. 60-166.

10 A.g.e., s. 74-75.

ateşin evlilikten bile önce, bir tür nişan öncesi dönemde uyanışı üzerinde durur. Buffon aynı zamanda, hazzın gizemle katmerlendiğinde ne kadar yoğun olabileceğinin altını çizerek. Cinsel edimin mahremiyetini vurgular, bu mahremiyeti, orman korumakta ama utanç daha yoğun hale getirmektedir. Ve bütün bunlar, edimi takip eden –biraz tikslenmeyle karışık– arınma kaygısından daha önemli bir rol oynar. Ama her halükârda –üzerinde durmak istediğim nokta da bu– 18. yüzyılda içerdiği vurgular biraz değişse de, erdemli filin verdiği ders, geçerliliğini korumaya devam etmiş, tekeşliliğin güzelliğine, eşler arasında doğru ve münasip cinsel davranışa dair bir ders olarak kalmıştır.

Filin verdiği bu dersin, ancak modern aileye –ve onun ahlâkına– özgü olduğunu düşündüğümüz evlilik [modeliyle] birlikte ortaya çıktığı düşünülebilir. Aksine, evlilikte doğru cinselliğin simgesi olarak fil teması, ne Reform’un veya Karşı-Reform’un etik zorunluluklarını, ne de genelde modern evlilik ahlâkı olduğuna inandığımız şeyin tesisini müteakip ortaya çıkmıştır. Nitekim eğer, evlilikte cinselliğin doğal simgesi olarak filin tarihini –elbette sadece hikâyeler üzerinden– yapmayı denerseniz, bu meselin çok eski olduğunu fark edersiniz; içerdiği ders adeta yüzyıllar, hatta binyıllardır aktarılıyor gibidir. [Şimdi] yalnızca bu hikâyeler düzeyinde basit bir giriş babında, bin yıllık bu meselin ve filin doğadan insan toplumuna aktarması gerektiği düşünülen evlilikte cinsellikle ilgili bu modelin tarihinde biraz geriye gitmek istiyorum. Örneğin 16. yüzyılın ortalarında Gessner¹¹ gibi bir natüralist fillerde güçlü bir aşk olabileceğini kabul etmiştir. Ama ona göre bu hayvanlar, ilişkilerinde ihtiyatlı kalmayı bilirler. Cinsel yönden dikkate değer düzeyde kendilerini tutar; aşkı şiddetle arzulasalar da, bedensel isteklerine ölçüsüzce kapılmazlar. Filler, der Gessner, zina nedir bilmezler; bir dişi için dövüşmek hiçbir zaman akıllarına gelmez ve yalnızca soylarını sürdürmek için ilişkide bulunurlar – [nitekim] birlikte oldukları dişiyi bir kere döledikten sonra ona bir daha yaklaşmazlar.¹² Tarihte daha geriye giderseniz, Ortaçağ’da da aynı noktaların belirtildiğini göreceksiniz. Büyük Albertus¹³ ve Beauvais’li Vincentius (özellikle *Speculum Na-*

11 C. Gessner, *Historiae animalium*, I. kitap: *De quadrupedibus viviparis* [1551], Frankfurt, H. Laurentii kitaplığı, 1620, s. 376-403.

12 “Nec adulteria nouere, nec ulla propter foeminas inter se praelia, caeteris animalibus pernicialia: non quia desit illis amoris vis (nam & homines ab eis amatos constat [...]). Ab omni immoderata libidine castissimi sunt. Numquam enim, neque ut construptatores, neque ut item valde lasciuī societatem Veneris cum foemina faciunt, sed tamquam generis suecessionē carentes, liberis procreandis dant operam sic hi, sua stirps ut ne deficiat, complexu Venereo iunguntur” (*a.g.e.*, s. 382).

13 Albertus Magnus, *De animalibus* [1258, der. Roma, 1478; Venedik, 1495], Münster, Aschendorff, 1916 ve 1920 / İngilizce *On Animals: A Medieval “Summa Zoologica”*, çev. Kenneth Kittichell, Jr., Baltimore, Md., John Hopkins University Press, 1999.

turale'sinde)¹⁴ fillerin âdetlerinde, evliliğe dair erdem in ve erdemli evliliğin hayvanlar alemindeki parlak karşılığını görmüşlerdir.

Nitekim, Beauvais'li Vincentius'un metni, kendinden açıkça daha eski başka bir metni, *Physiologus*'u¹⁵ kelimesi kelimesine tekrar eder. *Physiologus*, bütün Ortaçağ boyunca, en çok yayılan kitaplar, en sık kopyalanan el yazmaları arasındadır ve –geç Antikçağ'dan başlayarak– hayvan meselleri aktarımının değişmez araçlardan biridir. Ne yazarı bilinir, ne de tam kaleme alındığı tarih. Hristiyan yazarların birçoğunda *Physiologus*'a atıflar vardır: Aziz Ambrosius bunu ihsas eder,¹⁶ Eustathius'un yazdığı varsayılan *Hexaéméron*¹⁷ ise açıkça ona atıf yapar. Yanlışlıkla Origenes'e atfedilen, Rufinus'un tercüme ettiği o meşhur *Homélie sur la Genèse*'de de *Physiologus*'a referans verilmiştir.¹⁸ Demek ki *Physiologus* daha 4. yüzyılda vardı. Ne zaman yazılmış olabilir? Öyle görünüyor ki, daha önce; kitabın yazıldığı dönem genelde 2. yüzyıl sonu ile 4. yüzyıl başı arası olarak verilir.¹⁹ Her durumda *Physiologus* Hristiyan bir metindir ve eski, pagan natüralistlerin hayvanlara veya genel olarak doğaya atfettikleri bir dizi özelliğin, niteliğin, karakteristik vasfın Hristiyanlık açısından ve alegorik bir okumasını önerir. Geç Antikçağ'ın doğaya dair [biriktirdiği] bilgilerin bir çeşit alegorik yorumudur bu. Böylece, toplamda kırk küsur olmak üzere,²⁰ bir dizi hayvanın yaşamı ve ka-

- 14 Vincentius Bellovacensis, *Speculum Naturale* [1624], Kitap XIC, 44. Bölüm, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1964, s. 1406-1407 (*Speculum Majius*'un birinci bölümü 1240 ve 1260 yılları arasında kaleme alınmıştır).
- 15 *Physiologus* Hristiyanlığa özgü bir hayvan kitabıdır. Hayvan davranışlarının alegorik bir yorumunu önerir. Yunanca yazılmışsa da hızla Latin dünyasına yayılmış ve Ortaçağ'ın referans kitaplarından biri haline gelmiştir. Foucault büyük ihtimalle Droz tarafından basılan Latince metni kullanıyordu (*Physiologus latinus*, der. ve çev. Francis James Carmody, Paris, Droz, 1939).
- 16 Özellikle *Hexaéméron* eserinde (*Divi Ambrosii Hexameron*, 389 civarı), *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum*, *Patrologia Latina* içinde, der. Jean-Paul Migne, 14. Cilt, 1885; örneğin bkz. 6, 13, 3.
- 17 Eustathius, *Ancienne Version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée* [*Eustathii in Hexameron Basilii Caesareae Cappadociae episcopi latina translatio*], der. Emmanuel Amand de Mendieta ve Stig Yngve Rudberg, Berlin, Akademie Verlag, 1958.
- 18 Origenes, *Homélie sur la Genèse* [*In Genesim Homiliae*], çev. Louis Doutreleau, Paris, Éd. du Cerf, 1944.
- 19 Metne en eski atıflar 4. yüzyıla uzanır (Aziz Ambrosius'un yazdığı *Hexaéméron*, Eustathius'a atfedilen *Hexaéméron* ve Aquileia'h Rufinus'un incelemeleri). Ama Origenes ve Justinus gibi yazarlar tarafından 2. veya 3. yüzyıllarda bilinmiş olması, ihtimal dahilindedir. İskenderiyeli Klement'in ve daha sonra Philon'un okullarında formüle edilen bir yorumlama yöntemi kullanıldığına göre, metin büyük ihtimalle 2. yüzyılda, o dönem Hristiyan kültürünün ve felsefesinin merkezi olan İskenderiye'de kaleme alınmış olmalı.
- 20 Birinci derlemeye yer alan kırk dokuz bölüm (der. Offermans, 1966, aslandan guguk kuşuna), ve bunlara ek olarak ikinci derlemeye dokuz (suda yüzebilen attan tavşana) ve üçüncüde altı bölüm (kurttan sülüne – der. Sbordone, 1936) olmak üzere.

rakteri mevcut kutsal metinler ışığında yeniden düşünülmüş ve yorumlanmış-
tır. İşte *Physiologus*'un Yazı ve doğa, Kutsal Kitap ve Antikçağ'ın doğa bilim-
leri arasında kurduğu ilginç ve manidar bağ budur.

[Öyleyse] *Physiologus*'a göre filin ve dışısının taşıdığı kutsal işaret ne-
dir? Basitçe, tüm hayvanlar içinde düşüşün* ne olduğunu en iyi ve en açık bi-
çimde bize anlatan fil ve dışısıdır: erkekle kadının düşüşten önceki ilişkisi,
[bizzat] düşüş, ve ondan sonra vuku bulan ve bulması gereken şeyler. Nite-
kim, der *Physiologus*, fil çiftleşmek istediğinde doğuya, yani Cennete yönelir.
Bir anlamda, insanlığın yasak meyveyi tattığı ve düşüşün takip ettiği o ilksel
sahneyi yeniden kurar, o anı yeniden sahneye koyar. Nitekim filler, Buf-
fon'un aşk mevsimi olarak adlandırdığı dönemde, sözü geçen bu Doğuya ve-
ya Cennete yöneldiklerinde, aradıkları, bir ağaç veya daha ziyade, adamotu
denilen ve taşıdığı tüm muğlak anlamları bildiğiniz, bu noktada yasak ağacın
imgesi gibi işleyen bir bitkidir.²¹ Filler adamotuna kadar giderler ama arala-
rında onu ele geçirip ilk yiyen tabii ki dişilerdir. Dişi adamotunu yer yemez
erkeği de yemeye ikna eder ve ancak ikisi de yedikten sonra çiftleşirler. *Phy-
siologus*'un aktardığı bu meselin ne çok şey ifade ettiğini söylememe gerek
yok. Demek ki, çiftleşmenin gerçekleştiği ana kadar, filler insanlığın ilksel ta-
rihini aynen tekrarlar. Devamında olacaklar ise, insanlığın düşüşten sonrası-
na ve yine kendi kurtuluşu için vermesi gereken mücadeleye işaret eder.²² Ni-
tekim, çiftleşmeden hemen sonra –ki bu çiftleşme, fillerin adamotunu yemesi-

(*) Burada “düşüş” insanın, ilk günahın ardından Cennet bahçesinden kovuluşunu ifade etmektedir
– ç.n.

21 “İbranice adı (*dudha'im*) aşkla aynı kökten gelen adamotu, esasında yasak ağaçtan başka bir şey
değildir. Rahel, bu otun, soğukta ateşi ve [bu] utangaç hayvanı uyandırmak için kesinlikle zaruri
olan afrodizyak özelliklerine tanıklık eder (*Yaratılış*, 30, 14). Rahel'in kısırlığı, “aşk elması” da
denilen kırmızı ve beyaz meyveleri olan bu bitki sayesinde geçmiştir. *Ezgilerin Ezgis'i*’nde (7, 14)
de bu meyvelerin adı geçer. Bu bitki, ötekinin Cennette hayal meyal beliren yüzüdür – ki kökü in-
san yüzüne benzer ve Pythagoras tarafından “insan biçimli” olarak adlandırılır (Theophrastus,
Histoire des plantes, 9, 8, 8). [Söz konusu bitkinin] safça minyatür halinde sunduğu bu insan silu-
eti, onu her derde deva (Dioscorides, *Matière médicale*, 4, 75) ve her tür hastalığın tedavisi için el-
verişli kılar: “ıstırap hangi uzuvlarda hissediliyorsa, bitkide onlara tekabül eden kısımlar yenmeli-
dir, böylece kişi kendini daha iyi hissedecektir” diye tavsiyede bulunur başrahibe Azize Hildegard
(*Plantes*, 56) (*Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Yunancadan çeviri, sunuş ve açıklamalar
Arnaud Zucker, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 2004, s. 234); ayrıca bkz. J. Bersez, *Les Extraor-
dinaires Pouvoirs et vertus de la mandragore: plante magique de tous les temps...*, Vaduz, Éd. du
Lion d'or, 1990.

22 “Erkek fil ve dişisi Adem ve Havva figürlerine tekabül eder: [Adem ve Havva] Cennetin derin
zevkleri içindeyken –yasağı aşmalarından önce– tensel ilişkiyi bilmezdi ve çiftleşme fikrine sahip
bile değillerdi; ama ne zaman ki kadın ağaçtan, yani tinsel adamotlarından yedi, ve bunlardan eşi-
ne verdi, o zaman *Adem karısını tanıdı ve o da lanetli sularla Kabil'i doğurdu*” [*Physiologos. Le
Bestiaire des bestiaires*, s. 235; vurgu orijinal metinde mevcut].

ni takiben vuku bulmuştur– dişi gebe kalır. Doğum yaklaştığında bir su kenarına gider ve ancak tümüyle suya battıktan sonra bebeğini dünyaya getirir. Peki neden suya batmıştır? Elbette kendini oradaki yilandan, nehir kenarında, göl kıyısında avına dikkat kesilmiş bekleyen yilandan korumak için. Yılan suyun ortasında doğan bebeğe yaklaşamayacaktır. Buradaki su vaftiz suyu, yılan da tabii ki şeytansı yilandır. Bunlar olurken (bebeğin o mübarek suyun içinde doğuşu), dişisini takip etmiş olan erkek, onu daimi düşmanına karşı korur ve bu düşmanla dövüşür. Gördüğünüz gibi burada, daha detaylı yorumlar yapmaya gerek kalmadan, bu hayranlık verici türün –filin– aşkında, insanlık tarihinin bir imgesini, bir yeniden üretimini buluyoruz.²³ Buradan *Physiologus* şu sonucu çıkarıyor: Madem ki fil, bizi Şeytana karşı koruyor ve çocuklarımızın ancak vaftizin mübarek suyunda doğmasını sağlıyor, ve böylece hem nasıl olmuş olduğumuzu hem de nasıl olmamız gerektiğini temsil ediyor, o zaman evimizde biraz fil derisi ve birkaç fil kemiği yakmamız uygun olacaktır. Tıpkı Tanrı kelamının kötülüğü kalbimizden kovması gibi, bunların kokusu da yılanı uzaklaştırmaya yeter.²⁴ Sales’li Aziz François’ın 17. yüzyılda, tam ve eksiksiz biçimini tekrar kaleme alacağı büyük Hristiyan fil meselinin çıkış noktasındayız.

[Bu meselde] bu sene üzerinde durmak istediğim konu açısından ilginç bulduğum nokta şu: Hayvan meselleri içeren bu eski ahlâk kitabına, evlilikte benimsenmesi gereken tutumlar konusunda ders almak amacıyla ilk başvuranlar, Hristiyan yazarlar değildi. Nitekim *Physiologus*’un, filleri konu alan bölümde yaptığı da –tıpkı diğer yerlerde olduğu gibi– şundan ibarettir: Antikçağ yazarlarının daha önce açıkça formüle ettiği dersleri –elbette bazı değişikliklerle, fakat daha önemlisi, kutsal metinlerle kurulabilecek her türden mütekabiliyeti ekleyerek– yeniden ele alır. Yani evlilikte iffet üzerine hayvan mesellerinin tam ve eksiksiz bir tarihini yapmak istiyorsak eğer, elbette ki Hristiyanlığın çok daha [öncesini konu alan]²⁵ araştırmalara girişmemiz ve Hiris-

23 “Bu hayvan [fil] cinsel arzuyu hiç bilmez. Yavruları olmasını istediğinde, doğuya Cennete yakın bir yere çekilir. Dişi ona eşlik eder. Orada adı “adamotu” olan bir ağaç bulunur. Ağacın tadına önce dişi bakar ve eşine ikram eder, ve o da tadına bakana kadar ona rahat vermez. Erkek ağaçtan yer yemez dişisine yaklaşır ve onunla birleşir; ve dişi anında gebe kalır. Dişi yavrusunu doğurduğunda bataklık bir su kenarına yönelir ve suyun hizası memelerine gelene kadar suya dalar. Ancak o zaman, suyun içinde yavrusunu doğurur. Bu yavru kalçaları üzerinde yükselir ve annesinin memesini emer. Erkek fil yılan yüzünden doğum sırasında nöbet bekler, çünkü yılan filin düşmanıdır. Ve eğer bir yılan rastlarsa, onu çiğner ve öldürür.” (a.g.e., s. 234).

24 “Bir yerde fil tüyleri veya kemikleri yakıldığında, hiçbir kötü ruh bu yere yaklaşmaz, bu yerde hiçbir kötülük bulunmaz.” (a.g.e.).

25 Foucault “Hristiyanlığın çok daha ötesinde” diyor.

tiyanlık adını verdiğimiz şeyin sınırlarını paganlık [istikametinde] aşmamız gerekecektir. Eğer bu adımı atar ve zamanda biraz daha geriye giderek Latin veya Yunan Antikçağı yazarlarını muhatap alırsak, daha o tarihte, evlilikte iyi davranış modelinin filde bulunduğunu görebiliriz.

Hızlıca Solinus²⁶ üzerinde duralım. Solinus 3. yüzyılın çok da ilginç olmayan derleyicilerinden biridir. Ona göre filler hiçbir zaman aşta rekabet nedeniyle dövüşmezler, hiçbir zaman zina yapmazlar, ancak iki yılda bir çiftleşirler ve çiftleşme tamamlandıktan sonra, yıkanmadan asla sürülerine geri dönmeyizler. İşte Solinus'un 3. yüzyıl [düşünce] akımı içinde söylediği budur.²⁷ 2. yüzyılda, yine pagan edebiyatı içinde, Hristiyan olmayan natüralistlerden Elianus, *De Natura Animalium*'da filin ölçülülüğünü över. Filozofların en yüksek bilgelik derecesini belirtmek için kullandıkları terimi fillere uygular: Ona göre filin taşıdığı bilgelik (*sôphrosunê*), onun bu bilgelğin iki düşmanından, yani *hubris*'ten (şiddet) ve *hagneia*'dan (sefahat, murdarlık) uzak durmasını sağlar.²⁸ Demek ki filler bir *sôphrosunê* timsalidir: Bütün yaşamları boyunca sadece bir kere –buradaki ders sonraki yazarlara oranla daha da katı ve sıkıdır– çiftleşirler, o da dişiler razı geldiğinde. Zaten bu cinsel etkinliğin tek hedefi, yine Elianus'a göre, soyu sürdürmektir. Filler gözlerden uzak kalmak için ormanın derinliklerine sığınır ve çiftleşme edimini bu bölgenin dışında gerçekleştirmekten utanç duyarlar.²⁹ Elianus'tan önce, Plinius'ta da filin doğru tutumunun bir tasvirini görürsünüz.³⁰ Sales'li Aziz François'ın *Sofu Yaşam*'da az biraz değişikliklerle tekrar ele aldığı, büyük ihtimalle bu tasvirdir. Her durumda, bütün eski metinler arasında, ona en yakın olan budur. Plinius şöyle yazar: "Kuytuda çiftleşmelerinin nedeni utanmadır [...]; erkeğin dölleme yaşı beştir,

26 Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* (25, 1-15), der. Theodor Mommsen, Berlin, In aedibus Friderici Nicolai, 1895 [1864].

27 "Venerem ante annos decem feminae, ante quinque mares nesciunt. Biennio coeunt quinis nec amplius in anno diebus, non prius ad gregarium numerum reversuri quam vivis acquis abluantur. Propter feminas nunquam dimicant: nulla enim noverunt adulteria" (*a.g.e.*, 25, 5-6, s. 111).

28 "[Fillerin] cinsel açıdan kendilerini nasıl tuttuklarını (*sôphrosunês de opôs meteilêkhasin*) açıklamak uygun olacaktır. Çiftleşme sırasında fil dişisine şehvetle (*ôs hubrizontes*) ve sanki onun ırzına geçecek (*ôs lagnoi*) gibi değil de; kendi kanından bir varis dileyen, ardında bir soy bırakmak ve ortak bir dölden mahrum kalmamak adına yavru lamayı hedefleyen bir varlık gibi yaklaşır" (Elianus, *La Personnalité des animaux*, VIII, 17, der. ve çev. Arnaud Zucker, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2001, 1. Cilt, s. 215).

29 "Ayrıca Afrodit'in hazlarmın peşine tek bir kez düşerler: dişileri rıza gösterdiğinde. Dişisini gebe bırakan hiçbir fil, bir daha ona yanaşmaz. Üstelik [filler] başkalarının gözü önünde ve endişe duymadan çiftleşmezler; [ancak] kuytu bir yerde çiftleşirler. Sık ağaçları, sıkı korulukları veya gözden kaçmalarını mümkün kılan, derin yerleri kendilerine siper ederler" (*a.g.e.*).

30 Bkz. Yaşlı Plinius, *Histoire naturelle*, VIII, 1-11, çev. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, PUF, 1952, s. 23-34.

dişiler ise on yaşında döllenebilir hale gelir; dişiler ancak iki yılda bir, ve öyle deniyor ki, yılda ancak beş gün boyunca [buna] izin verirler – daha fazla değil: altıncı gün çiftler bir derede yıkanır ve sürülerine ancak bu yıkanmadan sonra yeniden katılırlar. [Filler] zina nedir bilmezler ve dişiler için diğer hayvanlarda görebileceğimiz türde ölümcül dövüşlere girmezler”.³¹ Ama Plinius’a göre bu ölçülülük, filin aşkın gücünü (*amoris vis*) bilmesine engel değildir.³² Nitekim bu güç hem çiftlerde, taraflar arasında paylaşılan uzun süreli karşılıklı bağlılıkta, hem de inatçı tutkulara ortaya çıkar. İşte fili ahlâki açıdan değerli kılan da budur: Aşka tutku duymaya kuvvetli bir eğilimi vardır, ama bu tutkusuna hâkim olmayı veya onu bağlandığı tek kişiye yönlendirmeyi de bilir. İşte böylece Plinius, [aslında] biraz da zina ürünü olan güzel aşkları anlatmaya koyulur: Çiçek satıcısı bir kadına –ki bir gramercinin metresidir– âşık olan filin hikâyesi; Ptolemeus’un ordusundaki genç bir askere duyduğu kuvvetli çekim nedeniyle başka birinin elinden besleneceğine aç kalmayı tercih eden filin hikâyesi.³³ İşte fillerin aşklarına dair Plinius’un anlattıkları böyle.

Fillerin aşklarına dair mesellerin tarihinde daha da geriye gidebilir miyiz? Elianus’un veya Plinius’un anlattığı öğelerin daha eski yazarlardan geldiği âşikâr. Elianus Juba’nın bir metnini büyük oranda kopyalamış gibi görünüyor.³⁴ Ama asıl dikkat çekici ve yorumlanmaya muhtaç olgu şu: Aristoteles’e kadar gidersek fil meselinin yok olduğunu görüyoruz. Aristoteles elbette ki filden söz eder ve ileride tekrar karşımıza çıkacak bazı öğelerin de işaretini verir. Ama fili hiç de insan ahlâki için bir model haline getirmeye çalışmaz. Örneğin *Hayvanların Tarihi*’nde fillerin yaşamının ana hatlarını ortaya seriş biçimi, daha sonra atıf yapacağımız kişilerin övgüsünden çok uzaktır. “Filler kızgınlık döneminde vahşileşir” der örneğin Aristoteles, “bu nedenle Hindistan’daki yetiştiriciler dişilerle çiftleşmelerine izin vermezler: Nitekim o noktada öfkeden sahiplerinin evlerini yıktıkları anlatılır”.³⁵ Filin duygularındaki

31 *A.g.e.*, VIII, 5, 13, s. 27.

32 “Aşkın gücünü (*amoris vis*) bilmediklerinden değil...” (*a.g.e.*, VIII, 5, 31, s. 28).

33 “Bir çiçekçiye âşık bir filden söz edilir. Bu tercihin tesadüfe bağlı olduğunu sanmayın: Bu kadın, meşhur gramerci Aristophanes’in gözdesiydi. Bir diğeri, Ptolemeus’un ordusunda hizmet eden, Siracusa’lı genç Menandros’a vurgundu ve onu görmediği vakit, acısını yemek yemeyi reddederek gösteriyordu” (*a.g.e.*, VIII, 5, 13-14, s. 27-28).

34 Moritanya kralı II. Juba (yaklaşık MÖ. 52-MS. 23) çok bilgili biriydi. Roma tarihi üzerine maalesef artık kaybolmuş bulunan çalışmaları, Titius Livius ve Yaşlı Plinius gibi tarihçilere kaynak olmuştur. Plinius *Histoire naturelle*’inde ona birçok kez atıf yapar. Bkz. J. Lahlou, *Moi, Juba, roi de Maurétanie*, Éd. Paris-Méditerranée, 1999.

35 Aristoteles, *Histoire des animaux*, VI, 18, 571b-572a, der. ve yay. haz. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, PUF, 1969, 2. Cilt, s. 103.

güçlü-şiddetli aşk ögesi buradadır ama Plinius, Elianus ve daha sonraki yazarların bu duyguları övmelerine neden olacak ölçülülük ilkesi yoktur. [*Hayvanların Tarihi*'nde] fillerin aşkına dair bir dönemselleştirme de karşımıza çıkar, ama yalnızca özgün fizyolojik bir nitelik olarak: "Fillerde dişiler en erken on, en geç on beş yaşında çiftleşmeye izin verir. Oysa ki erkek fil beş veya altı yaşında çiftleşmek ister. Çiftleşme zamanı bahardır. Erkek ancak iki yıl sonra tekrar çiftleşir [...]. Gebelik iki yıl sürer ve tek bir yavru doğar".³⁶

Bizzat çiftleşme edimine gelince, Aristoteles onu da şöyle tasvir etmekle yetinir: "Filler sapa yerlerde, tercihen de su kenarlarında çiftleşirler" –ki sonraları tümüyle ahlâki değerlerle yüklenmiş bulacağımız öge budur– "ve yaşamaya alıştıkları yerlerde".³⁷ Filin, Aristoteles'in ahlâki, neredeyse entelektüel bir vasfı açıkça attettiği tek bir davranış motifi vardır: Onu bir kez dölledikten sonra, dişisine karşı duyması beklenen saygı. Nitekim yine *Hayvanların Tarihi*'nde bulunduğunu –emin olmaksızın– sandığım başka bir metinde şöyle der: "Filin tüm duyuları çok gelişmiştir ve anlama yetisi [diğer] tüm hayvanlardan üstündür". Fillere sunulmuş bulunan bu anlama yetisinin kanıtı olarak da şunu ortaya koyar: "Bir fil bir dişiyle çiftleşip onu dölledikten sonra, bir daha ona yanaşmaz".³⁸ Yavruya veya en azından gebelik süresince dişiye duyulan bu saygı, filin aklının bir işaretidir. Ama Aristoteles'in filde bulduğu ve insanların tutumu açısından örnek teşkil edebilecek tek öge budur.

Filin tarihi ve insan türüne sunduğu bu mesel üzerinden yaptığım bu dolambaçlı girişi mazur görün lütfen. Bu izi sürmeyi burada bırakacağım, çeşitli nedenlerden ötürü. Daha doğrusu, ikisi de çok açık iki nedenle. İlki basitçe şu: Aristoteles'ten önce Yunanlar fili tanımıyorlardı, çünkü ancak İskender'in seferlerinden sonra bu hayvan hakkında bilgi sahibi oldular – Herodotos'ta fillere bir veya iki atıf vardır ve hemen hemen hepsi budur.³⁹ Diğer nedenim daha ciddi ve daha önemli. O da şu: Doğanın ahlâki açıdan örnek teşkil ettiği fikri Yunanlarda çok da eski değildir. Daha kesin ifade edeyim. Tabii ki bu, Pythagorasçılarda ve başkalarında da bulabileceğiniz, eski bir gelenekti – yani şu veya bu hikâyede, şu veya bu hayvan meselinde bir çeşit ahlâ-

³⁶ A.g.e., V, 14, 546b, 2. Cilt, s. 24.

³⁷ A.g.e., V, 3, 540a, 2. Cilt, s. 5.

³⁸ "Fil vahşi hayvanlar arasında boyun eğdirilmesi, ehlileştirilmesi en kolay olanıdır. Zira çok şey öğrenir ve kralın huzurunda diz çözmek üzere eğitilebildiğine göre, bu öğrendiklerini anlar. Duyuları çok kuvvetlidir ve anlama yetisi diğer hayvanlardan daha gelişmiştir. Bir dişiye döllemiş ve onu gebe bırakmışsa, ona bir daha dokunmaz" (A.g.e., IX, 45, 630b, 3. Cilt, s. 136).

³⁹ Herodotus, *Histoires*, IV, 191 (Doğu Libya'daki filler hakkında), çev. Philippe Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, PUF, 1985, 4. Cilt, s. 193.

ki ders arama geleneği. Ama sürekli olarak ve tüm öğelerinde insan tutumlarına ilişkin bir ahlâk dersi taşıdığı düşünülen doğanın sistematik bir okumasını yapma fikri, Yunan veya Helen kültürünün nispeten geç tanıdığı bir fikirdir; [bu fikrin] Aristoteles'ten sonra ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim doğanın insan türü açısından ve onun tutumlarına ilişkin bu tür bir ders içerebilmesi için, en azından iki temel düşüncenin bir araya gelmesi gerekmiştir. [Bunun için] öncelikle doğayı düzenleyen bütüncül ve tutarlı bir rasyonalitenin varsayılması icap ediyordu. Yani, doğanın genel, her yerde hazır ve nazır ve daimi bir yönetiminin olduğu; doğanın iyi ve güzel yönetildiği, başka bir deyişle, farklı öğelerinde, süreçlerinde, figürlerinde vs. ifade ve delillerine rastlayabileceğimiz bir rasyonalite tarafından kat edildiği fikrinin kabul edilmesi gerekiyordu. Demek ki, [öncelikle] dünyanın genel ve akla uygun bir yönetimi olarak doğa düşüncesi. Bu [tür bir] doğa fikri, farklı zoolojik öğelerin insanların tutumları açısından daimi örnekler teşkil edecek şekilde işlemesi için gereklidir. İkinci olarak, insanın, erdemli ve akla uygun olabilmesi için yalnızca kendi sitesine has ve tikel yasalara itaat etmesinin yetmediği fikri; yani doğaya ve dünya düzenine içkin, çok daha temel, belirli bir site veya Devlet tarafından tanımlanabilecek tikel kurallardan şüphesiz çok daha önemli, genel yasaların bulunduğu düşüncesi. Demek ki, ahlâk açısından daimi bir örnek teşkil edebilmesi için, doğanın rasyonel olarak yönetildiği fikri tek başına yeterli değildir. Aynı zamanda, insan davranışını düzenleyen yasanın, sadece site-Devletten değil, ama aynı ölçüde ve daha da temel bir düzeyde, bir dünya düzeninden ödünç alınması gerektiği düşüncesine de ihtiyaç vardır. Bu, bireylerin, insanların kendi sitelerinin kurallarından da önce bağlı bulundukları bir düzendir. Bütün bunların neye işaret ettiğini görüyorsunuz: Bir taraftan, bir tür ahlâki temalar bütününe veya ideolojiye, diğer taraftan bütün bir kozmolojiye. Bunlar genelde Stoacı düşünceye atfedilse de, çok daha geniş çapta Helen düşüncesine ve Helen dünyasının geçirdiği tarihsel, toplumsal ve siyasal dönüşümlere aittir. Evlilikte erdemlin işareti olarak fil meselenin köklerini Aristoteles öncesinde aramak –anlatılarda bazı izlere rastlayabilsek de– işte bu nedenle son derece gereksizdir.



Şimdi, bu derse bu şekilde başlamak için mazeretim ne olursa olsun, size bazı açıklamalar borçluyum. “Öznellik ve hakikat” üzerine bir derse neden bir hayvan meseliyle başlayalım? Bunun birçok nedeni var. Bunların ilki, bizzat ortaya atmak istediğim sorunun doğasıyla ilgili, ikincisi bu soruyu

gündeme getirdiğim tarihsel dönemle, üçüncüsü de kullanmak istediğim yöntemle.

İlk olarak, “öznellik ve hakikat” teması etrafında ne tür bir mesele ortaya koymak istediğimden başlayalım. “Öznellik ve hakikat” meselesini ortaya koyma biçimlerinden birine –daha [spesifik]⁴⁰ bir kelime aramamak adına– felsefi diyebiliriz. Bu, Platon’dan en azından Kant’a kadar kullanımda kalan ve şöyle özetleyebileceğimiz bir biçim: Felsefi gelenek içinde “öznellik ve hakikat” sorunu, doğrunun nasıl ve hangi koşullarda bilinebileceğini sormak anlamına geliyor. Veya: Bilen özneye has bir deneyim olarak bilgi nasıl mümkün olabilir? Ve yine: Bu deneyimi yaşayan kişi, söz konusu bilgilerin doğru olduğundan nasıl emin olabilir? Diyebiliriz ki, felsefi açıdan “öznellik ve hakikat” sorunu iki önerme arasındaki gerilimin çözülmesi olarak nitelelenebilir. Kendisi nezdinde doğruluk değeri taşıdığı bir özne olmaksızın, elbette ki bir hakikat de olmayacaktır. Ama diğer yandan, özne eğer özneyse, gerçekten de hakikate erişimini mümkün kılan nedir?

“Öznellik ve hakikat” sorusunun bu felsefi formülasyonunun karşısına, benim çok aceleyle ve kullanışlılık adına, pozitivist olarak adlandıracağım, tersinden sorulmuş şu soruyu çıkarabiliriz: Öznenin doğru bilgisini edinebilir miyiz ve bu mümkünse, koşulları nelerdir? Herhangi bir nesnenin bilgisi noktasında geçerli olan usul ve kriterleri, bir özne, öznel deneyimlerin biçimi ve içeriği söz konusu olduğunda geçerli saymak, teknik olarak mümkün, kuramsal olarak meşru mudur? Öyleyse, pozitivist dediğim soru şu şekilde olacaktır: Madem ki hakikat ancak bir özne için vardır, o zaman öznenin hakikati nasıl olabilir?

İkisi de iyi bilinen bu iki tip sorudan farklı, üçüncü bir soru ortaya atmayı denemek istiyorum. Esasında, “öznellik ve hakikat” sorusunu şu şekilde de formüle etmek, işlemek mümkündür: Kendisi hakkında doğru addedilen bir şeyi kabullenme imkânı veya zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı andan itibaren özne, kendini nasıl deneyimleyebilir? Kendilikle ilişkinin, öznenin kendi hakkındaki hakikatin keşfinden –bu keşif ister vaat edilmiş ister dayatılmış olsun– geçmesi mümkün veya zorunlu olduğu andan itibaren, özne kendisiyle nasıl bir ilişki kurabilir? Bu şekilde formüle edilen mesele, –birazdan buna geleceğim– esasen tarihsel bir meseledir. Aslında bunun bir olgu meselesi olduğunu da söylenebilir. Öyle görünüyor ki, tüm kültürlerde, tüm uygarlıklarda, tüm toplumlarda, veya en azından bizim kültürümüzde, uy-

garlığımızda ve toplumumuzda özneyi konu alan doğru söylemler [*discours vrais*] vardır. Bu söylemler, evrensel hakikat değerlerinden bağımsız olarak⁴¹ işler, dolaşıma girer, hakikatin ağırlığını taşır ve bu şekilde kabul görürler. Bizim kültürümüzde, bizim uygarlığımızda, bizimki gibi bir toplumda, özneye dair hakikatleri, kurumsal olarak veya uzlaşım ile tanınmış bir dizi söylem var. Sorulması gereken tarihsel soru da burada yatıyor: Bu söylemler –hem biçim hem içerik açısından– veriliyken, bizi bu doğru söylemlere bağlayan zorunluluklar ortadayken, kendimizi nasıl deneyimleriz? Toplumumuzda bir yerlerde, bir özne olarak bize dair, doğru sayılan, hakikat şeklinde dayatılan ve dolaşıma giren bir dizi söylem mevcutken, kendilik deneyimimiz nasıl oluşur? Veya ne şekilde dönüşür? Özneye dair, dile getirilmesi, bulup çıkarılması gereken veya halihazırda söze dökülmüş, dayatılmış bir hakikat olduğu kabulü, özne üzerinde nasıl bir iz bırakır? İz derken hem bunun açtığı yaradan hem de yarattığı açıklıktan, ürettiği zorunluluktan veya özgürleşmeden söz ediyorum. Bir kültürde, özne hakkında doğru[luk değeri taşıyan bir] söylem olduğu andan itibaren, öznenin kendilik deneyimi neye benzer? [Özne] kendisi hakkında doğru bir söylemin varlığını dikkate aldığı anda, kendisiyle nasıl bir ilişki kurar?

“Öznellik ve hakikat” arasındaki ilişkileri formüle etmenin ilk biçimi –yani felsefi formülasyon– bir kelimeyle özetlenebilir: Genel olarak bir özne için hakikat mümkün müdür? Pozitivist adını vereceğim ikinci biçim, öznellik söz konusu olduğunda doğruyu söyleme imkanının sorgulanmasını içerir. Tarihsel-felsefi diyebileceğimiz üçüncü biçimde ise kendimize şunu sorarız: Öznellik hakkında doğruyu söylediğini iddia eden bir söylemin varlığı, öznellik üzerinde ne gibi etkiler bırakabilir?

İşte az çok mesafeyle, iyi kötü açık bir şekilde [ele aldığım,] birçok yıldır etrafında dönüp durduğum şey, “öznellik ve hakikat” sorusunu ortaya koymanın bu üçüncü ve son biçimidir. Bu soru, farklı [yönleriyle] karşımıza çıkar. Delilik, hastalık veya suç örneklerini alalım: Yabancılaşmış akıl, hasta beden veya suçlu kişilik hakkında doğru[luk iddiası taşıyan] söylemlerin mevcudiyetini ve gelişimini gerektiren kimi pratiklerin nasıl oluştuğu sorulabilir. Bu doğru söylemin mevcudiyetinin, dayattığı tüm o zorunluluklar ve ortaya attığı veya formüle ettiği tüm o vaatlerle birlikte, kendimizle ilişkimizi –bunu söylerken, yalnızca basitçe bireyselliğimizle ilişkimizi değil, “biz” oldukları oranda, başkalarıyla ilişkimizi de kastediyorum– nasıl etkilediği, onu nasıl

41 M.F. “ve bu soruyu gündeme getirmeyeceğim” diye ekliyor.

değiştirdiği veya dönüştürdüğü, nasıl işlediği de sorulabilir. Hakkımızda bir çeşit hakikat varsa ve olması gerekiyorsa, üstelik de bu hakikat bize, kendimizden en çok uzaklaştırdıklarımız tarafından, yani delilik, hastalık, ölüm ve suç aracılığıyla söyleniyorsa, o zaman bize ne olur? Ne yapmamız gerekir? Nasıl bir tutum almamız icap eder? Şu ana kadar yaptığım çalışmaları kat eden soru, biraz da budur.

Gördüğünüz gibi, “hakikat ve öznellik” meselesini ortaya koymanın bu biçiminde birkaç şeyi akılda tutabiliriz. Şimdilik sadece birkaç şey – ama bunlar, çalışmanın geri kalanı için ortak bir temel oluşturmaya yetecektir.

İlk olarak, “öznellik ve hakikat” meselesi bu şekilde, [yani] delilik, hastalık, ölüm ve suç gibi tarihsel sorunlar üzerinden ortaya konduğunda, öznellik, evrensel ve önceleyen bir özne kuramından hareketle düşünülmüş olmaz. İlksel ve kurucu bir deneyime veya evrensel değer taşıyan bir antropolojiye bağlanmaz. Öznellik kendi hakikatiyle ilişkisi dahilinde kurulan ve dönüşen bir şey olarak kavranır. Hakikatle ilişkiden bağımsız bir özne kuramı yoktur.

İkinci olarak, sorunu bu şekilde ortaya koyduğumuzda, hakikat –az önce bundan söz ediyordum– evrensel olarak geçerli sayılabilecek bir çeşit bilgi içeriği üzerinden tanımlanmaz. Formel ve evrensel bir çeşit kritere dayalı bir tanımlı bile yoktur. Esas olarak bir zorunluluklar sistemi olarak düşünülür⁴² ve bu durum, [hakikatin] bakış açısına göre doğru veya yanlış kabul edilebilmesinden de bağımsızdır. Hakikat, her şeyden önce bir zorunluluklar sistemidir. Dolayısıyla verili bir anda doğru kabul edilen bir şeyin, [başka bir anda] artık öyle sayılmamasının hiçbir önemi yoktur. Öyle ki, şu paradoksu bile, [yani] psikiyatrinin doğruluğunu bile teslim edebiliriz. Şunu söylemeye çalışıyorum: Bir zorunluluklar sistemi olarak psikiyatri bile, kriminoloji bile, bu bakış açısından doğru sayılarak çözümlenir, zira gerçekten de bu tür söylemlerin kökeninde doğru söyleme has, doğru sözce üretimine, doğrulamaya özgü zorunluluklar sistemi yatar. Hakikate dair bu meselede önemli olan, belirli sayıda şeyin gerçekten de doğru muamelesi görmesi ve öznenin ya bunları bizzat üretmek, ya kabullenmek ya da bunlara tabi olmak zorunda kalmasıdır. Demek ki mesele, bilgi içeriği veya bilginin formel yapısı olarak hakikat değil, bağ ve zorunluluk olarak ve aynı zamanda politika olarak hakikat olacaktır.

42 Zorunluluk olarak hakikat üzerine bkz. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, der. M. Senellart, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil (“Hautes Études” dizisi), 2012, s. 92.

Üçüncü olarak, şunun da altını çizmek isterim: Tüm bu çözümlmeler, zorunlu olarak tarihsel bir malzemedan hareketle yapılyorsa da, bu tarihsel malzemenin amacı hakikatin ne kadar değışken ve özne tanımının ne kadar görelı olduğunu göstermek değildir. Burada amaç daha ziyade, kendiliğ ve başkalarına dair bir deneyim olarak öznelliğın, hakikate ilişkin zorunluluklar ve doğrulama adını verebileceğımız şeye ait bağlar aracılığıyla nasıl kurulduğunu göstermektir. Doğrulamaların siyasi tarihi üzerinden kendiliğ ve başkalarına dair deneyimlerin kurulması – işte şimdiye kadar yapmaya çalıştığım budur.

Bu yöntemi veya bakış açısını, şimdi başka bir alana, nispeten pek az (iki yüzyıldan az) zamandır adına cinsellik denilen bir alana uygulamak istiyorum.⁴³ Bu cinsellik alanıyla, önceden söz ettiğim delilik, hastalık, ölüm ve suç temaları arasında bir dizi önemli fark var. Bu farkların ilki, delilik, hastalık, ölüm ve suça oranla, cinsellik alanı [karşısında] içinde bulunduğumuz muğlaklıktır. Delilik, ölüm, hastalık ve suçla temelden olumsuz bir ilişki (bir ret ilişkisi) kurduğumuz ve deliliğın, hastalığın, ölümün ve suçun hakikati meselesi, ancak bu inkâr ve retten hareketle ortaya konduğu halde, cinsellik sorunu bir hayli farklıdır; çünkü karşı karşıya kaldığı düzenleme, niteliksizleştirme, baskı ve hatta ret sistemleri neler olursa olsun, sistematik, kökten ve az çok daimi bir redde konu [olmaz]. Her zaman hem retten hem kabulden müteşekkil, değerini hem artıran hem düşüren bir oyunun parçasıdır. Dolayısıyla bir tarafta cinsellik, diğer tarafta suç, hastalık, ölüm ve delilik arasındaki birinci fark budur.

İkinci fark şudur: Delilik, hastalık, ölüm ve suç söz konusu olduğunda, doğru söylemin esası özneyi konu alıyor, ama dışarıdan, başkası tarafından dile getiriliyordu. Ancak ben deli olmadığım, doktorluk yapan biri hasta olmadığı ölçüde, ben suçlu olmadığım ve suçtan söz eden kişi bizzat suçlu olmadığı ölçüde hastalık, delilik, suç, ölüm vs. üzerine doğru bir söylem tutturmak mümkün oluyordu. Cinsellik örneğinde ise, doğru bir söylemin tümüyle farklı bir şekilde kurumsallaştığını biliyorsunuz. Kendime, Helen toplumlarında ve Hristiyanlığın başlangıcında kendi-hakkında doğru-söylemek üzeri-

43 “Neredeyse yüz elli yıldır, cinselliğ ile ilişkin doğru söylemler üretmeyi amaçlayan karmaşık bir dispozitif yürürlüktedir. Bu dispozitif tarihte genişçe bir sıçrama demektir, zira itirafa dair o eski buyruğu klinik dinleme yöntemlerine bağlar. Cinsiyetin ve ona özgü hazların hakikati olarak “cinsellik” gibi bir şeyin ortaya çıkması, bu dispozitif aracılığıyla mümkün olmuştur” (M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1. Cilt: *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque des histoires”, 1976, s. 91) [Michel Foucault, *Cinselliğın Tarihi* (1. Cilt: *Bilme İstenci*), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 57; çeviriyi bir miktar değiştirdim – ç.n.].

ne geçen sene yaptığım derse atıf yapıyorum.⁴⁴ Zaten bunu daha birçok kez yapacağım. Cinsellik örneğinde, doğru söylem, en azından dikkate değer bir oranda, öznenin kendisi hakkında geliştirmek zorunda kaldığı söylem olarak kurumsallaştı. Demek ki cinsellik üzerine doğru söylem, gözlem ve inceleme şeklini alan bir şeyden hareketle, kabul görmüş nesnellik kuralları dahilinde değil; itiraf pratiği ekseninde düzenlenmiştir. Şöyle de diyebiliriz: Cinsellik ve arzu söz konusu olduğunda –ki bu sorunun tarihinin delilik, suç, ölüm vs.’nin tarihinden tümüyle farklı olmasının nedeni budur– doğru söylem, bir itiraf söylemi etrafında gelişir. Bu itiraf, ister ondan nefret edelim ister arınmaya çalışalım, yine de ayrılmaz kalan bir parçamızı konu alacaktır. Kopamayacağımız bir parçamıza dair itiraf söylemi: [İşte] cinsellik söz konusu olduğunda, “öznellik ve hakikat” ilişkileri sorununu ancak bu söylem etrafında anlayabiliriz. Daha önce söz ettiğim vakalarda (delilik, hastalık, ölüm, suç vs.) sorun şuydu: “Bu delidir, siz hastasınız, şu kişi suçludur” deme hakkına sahip biri olduğu andan itibaren, kendimizle ve başkalarıyla ilgili deneyimi nasıl kurarsınız? Cinsellik konusunda sormak istediğim soru ise şudur: “Evet, doğrudur, arzuluyorum” deme imkânının ve hakkının bize her daim tanınmış olması, nasıl bir öznelliğe kapı açar? Bu olgudan hareketle kendilik deneyimimiz nasıl kurulur? Demek ki mesele özetle, bizi ilgilendiren ve akraba saydığımız toplumlarda –ki bu akrabalık bağının ne kadar dayanıklı olduğu incelenmeye muhtaçtır– öznenin, kendini açığa çıkarmaya ve bizzat kendi söyleminde, kendi hakikatini bir arzu öznesi olarak tanımaya nasıl çağrıldığını araştırmaktır. Daha basitçe [söylemek gerekirse] bu senenin dersini, dünyevi/bedensel zevkler [*concupiscence*] mefhumuna⁴⁵ ayırmak; dersi, cinselliğin öznel de-

44 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*.

45 Foucault, *Bilme İstenci* ile 1976’da ilk cildi gündeme gelen *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci cildini (*La Chair et le Corps*; kısmen yok edilen bu el yazmasının kimi bölümlerine şu metinde atıf yapılmıştır: P. Chevallier, *Michel Foucault et le Christianisme*, Lyon, ENS Yayınları, 2011, s. 149-150) “Batı Hristiyanlığında itiraf pratiği ve Trento Konsili’nden itibaren gelişen şekliyle vicdanın yönlendirilmesi çerçevesinde dünyevi/bedensel zevklerin [*concupiscence*] soybilimine” ayırmayı düşünmüştü (D. Defert, “Chronologie”, *Dits et Écrits, 1954-1988* içinde, der. D. Defert ve F. Ewald, katkıda bulunan J. Lagrange, Paris, Gallimard, “Bibliothèque des sciences humaines”, 1994, 4 cilt [bundan sonra: DE]: 1. Cilt, s. 53; 2 cilt olarak yeniden derlenmiştir, “Quarto” dizisi, 1. Cilt, s. 73). Daha sonraki çalışmalarında Foucault, bu soybilimini İ.S. ilk yüzyıllara kadar geri götürür: “Modern bireyin kendini “cinselliğin” öznesi olarak nasıl deneyimlediğini anlamak için, öncelikle, Batılı insanın nasıl yüzyıllar boyunca kendini bir arzu öznesi olarak tanımaya itildiğini [...] kendiliği hedef alan bir yorumbilimin Antikçağ’ı kat eden yavaş şekillenişini ortaya çıkarmak gerekir” (“Introduction”, *L’Usage des plaisirs* içinde, s. 11-12 [“Giriş”, *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*) içinde, çev. Tanrıöver, s. 123-124; çeviriyi bir miktar değiştirdim –ç.n.]). *Cinselliğin Tarihi*’nin dördüncü cildi (*Les Avenues de la chair* [Tenin İtirafı]) 1980’lerde yazıldığı halyle, yayımlanmadan kalmıştır. Dünyevi/bedensel zevk mefhumunun inşası ve kullanımı üzerine,

neyimini, daha doğrusu cinselliği ve cinsel ilişkileri düzenlediği ölçüde bu kavramın tarihi [etrafında] yapmak istiyorum.⁴⁶ İşte filin doğru cinsel tutumu üzerine, küçük ve biraz çocukça bir meseli çıkış noktası olarak almamın birinci nedeni bu.

Bu fil masalını seçmemin ikinci nedeni, hakikat ve öznellik arasındaki ilişkileri ele almak istediğim tarihsel dönemle ilgili. Ahlâklı filin, doğru cinselliğin simgesi olarak filin tarihinde geri gittiğim sırada, bir noktanın beni durdurduğunu ama biraz daha geriye gitmek konusunda ısrar ettiğimi fark etmişsinizdir: Bu an –zamanın çizgisini ileri doğru takip edersek– tam da söz konusu meselin pagan edebiyatından Hristiyan edebiyatına* geçişine teka-bül ediyor. Beni durduran ve üzerinde duracağım pagan ve Hristiyan edebiyatları arasındaki bu oyun, bu iletişimdir. Doğa tarihi teması üzerine kurulu bir Hristiyan alegorisi metni olan *Physiologus*'ta fil meselesi tümüyle Hristiyanlaştırılmış durumdaydı. Buna karşılık, 2. yüzyılda yazan [ve dolayısıyla metinleri] *Physiologus*'tan çok da eski olmayan, ama bütün bir pagan edebiyatını yansıtan Elianus'ta da aynı mesele rastlarız, keza Plinius'ta da, vs. Pagan natüralistlerin edebiyatından Hristiyan edebiyata bu geçiş tarihsel olarak ilgi çekici bir soruna işaret eder. Nitekim fil meselini Sales'li Aziz François'dan okuduğumuzda, meselenin insanlar için bir cinsel davranış modeli ortaya koymak olduğu çok açıktır – zaten bunu kendisi de söyler. Sales'li Aziz François bunu söyler ama, –natüralist olduğu halde– Aldrovandi de söyler: Fil insan tutumu açısından vesika (*documentum*) niteliğindedir. Aldrovandi, filin dişisi karşısındaki tutumunun insanlara bir *idea morum* (bir çeşit davranış modeli) vermesi gerektiğini söylediğinde, ilginç bir ifade kullanmıştır.⁴⁷ Aslında cinsellikte doğru tutuma dair bu modeli biz iyi tanırız. Bu modelde,

Foucault'nun şu metinlerine bakılabilir: *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, der. V. Marchetti ve A. Salomoni, Paris, Gallimard-Seuil ("Hautes Études" dizisi), 1999, 19 ve 26 Şubat 1975 dersleri, s. 155-215; Foucault tarafından *Les Aveux de la chair*'den okuma bölümü olarak dağıtılan "Le combat de la chasteté", *DE* içinde, sayı 312, 1994 basımı, 4. Cilt, s. 295-308 / "Quarto", 2. Cilt, s. 1114-1127; Aziz Augustinus'ta dünyevi/bedensel zevk mefhumunun incelendiği "Sexualité et solitude", *DE* içinde, sayı 295, 1994 basımı, 4. Cilt, s. 168-178 / "Quarto", 2. Cilt, s. 987-997.

⁴⁶ Aslında çoğu zaman olduğu gibi, araştırmamanın akışı Foucault'yu daha ziyade yeni bir sorunsallaştırmayı münhasıran incelemeye itecek ve Foucault Helen ve Roma dönemi yaşama sanatlarının analizi üzerinden, Hristiyanlığa büyük oranda miras kalan ve cinselliğe, arzuya ve çift olmaya [*couple*] dair bu yeni sorunsallaştırmayı incelemeye yönelecekti.

(*) Fransızca metinde bu cümlede "Hristiyan edebiyatından pagan edebiyatına geçiş" dense de, paragrafın geri kalanında ve genel bağlam içerisinde tersinin doğru olduğunu ve orijinal metinde yazım sırasında bir hata yapıldığını düşünerek, bu cümleyi düzelttik – yhn.

⁴⁷ "Multa sunt, quae ab eo [ab elephante] tamquam a morum idea homines desumere & imitari co-acti fuerint" (U. Aldrovandi, *De quadrupedibus solidipedibus*, Bölüm IX, s. 418).

kökünü ve kimi zaman meziyeti, ama çoğu zaman kabahati Hristiyanlığa atfedilen bir çeşit ahlâkı tanımak görece kolaydır. Bana öyle geliyor ki, Sales'li Aziz François da, Aldrovandi de, bize bu fil meselini anlattıklarında, cinsel bir etiğin temel ilkelerini bu imge aracılığıyla hatırlatmaktan başka bir şey yapmazlar. Bu şekilde özetlenebilecek ve alışıldığı üzere Hristiyanlığa atfedilen bir dizi ilkeye boyun eğdiği oranda, bu etiğin kederli olduğu söylenebilir.

[İlk olarak:] çözülmez evlilik bağı ve tekeşli cinsellik ilkesi. Tek bir eşe sahip olmak gerekir; bu eş yaşam boyu gözetilmeli ve kendisiyle kurulan bağ hiçbir zina vesilesiyle koparılmamalıdır. Bu birliktelik iki partner arasında çok güçlü bir bağlılık varsayar. İkinci olarak: cinsel ilişkilerde sıkı bir tutumluluk ilkesi. Tutumlu, idareli olma konusundaki bu sıkılık, elbette öncelikle, evlilik-dışı her tür cinsel ilişkinin mahkûm edilmesi demektir. Ama gördüğümüz gibi, Aldrovandi'ye göre, Sales'li Aziz François'ya göre, fil meseli bize bizzat evlilik içinde de gönüllü ve düşünülmüş bir seyrekliliğin gerekliliğini vaz etmektedir. İnsan karısıyla bile her istediği zaman ve her istediği şekilde birlikte olmamalıdır. Bizzat ılımlı kişilikten doğan bir tutumluluk ilkesi, bir seyreklilik ilkesi gereklidir. Bu seyreklilik cinsel ilişkilerin yalnızca üreme amacıyla sınırlı tutulması anlamına gelmiştir (cinsel ilişkilere yalnızca yaratmak, doğurtmak amacı ve isteği söz konusu olduğunda izin verilmiştir) ve nihayetinde, dişiye tüm gebeliği boyunca el sürmek yasaklanmış olur. Aldrovandi ve Sales'li Aziz François'nın anlattığı fil meselinde karşımıza çıkan üçüncü ilke: cinsel etkinliğin inzi-vada gerçekleştirilmesi ilkesi. Cinsel ilişkiler, gündelik varoluştan ayrılmış olmalıdır. [Örneğin] filler, tanıdık yerlerden, yaşam alanlarından uzaklaşırlar. Bunun nedeni utanmalarındır, çünkü cinsel ilişkiye [ancak karı-koca arasında]⁴⁸ ve dışarıdan her tür bakışı engelleyecek bir kuytuda müsaade edilmiştir. Cinsel ilişki, evli bireyler arasında meşru bir ilişki olduğunda bile, saklanması gereken bir şeydir. Son olarak, dördüncü ilke: arınma ilkesi. Cinsel ilişkiden sonra, yıkanmadan yeniden gün ışığına çıkmak, topluluktaki diğer fillerin arasına karışmak mümkün değildir. Bu da cinsellik edimine içkin bir murdarlık ve kurtulmak icap eden bir dizi pislik varsayımını ayakta tutar.

Demek ki, Aldrovandi'nin ve Sales'li Aziz François'nın aktardığı bu fil modelinde, Hristiyan ahlâkına ve ona içkin kedere atfetmeye alışık olduğumuz bir çeşit doğru cinsellik (evlilik içi, tekeşli, zorunlu olarak seyrekle ama her şeye rağmen murdar) tasviri vardır. Oysa size anlattığım bu küçük fil masalı üzerinden görebileceğiniz gibi, bu model, daha 1. ve 2. yüzyıllarda, dönemin

natüralistleri tarafından ve her tür Hristiyan etki dışında, kelimesi kelimesi-
ne aktarılmıştı. Hristiyan yazarların sunduğu, fil cinselliğine ilişkin model,
pattern, Hristiyanlıktan bir hayli önce açıkça ve mükemmel bir şekilde tasar-
lanmıştı. Bu durum bizi şu soruyu sormak mecburiyetinde bırakıyor: Hristi-
yanlığa attettiğimiz cinsel ahlâk kodu, gerçekten de tümüyle ona mı özgü?
Başka yerde, daha erken bir tarihte ve genel olarak paganlık adım verdiğimiz
şey tarafından yaratılmış olamaz mı? Bize özgü cinsel kodun bazı temel ilke-
lerinin Hristiyanlık tarafından veya öncesinde yaratılıp yaratılmadığını bil-
mek, son kertede, belki de size hayli nafile bir çaba gibi gelecektir. Neden na-
file? Öncelikle şu yüzden: Sonuçta, bizim ahlâkımızın, bu ahlâkın şu veya bu
ögesinin hangi dönemde ortaya çıktığını; İsa'dan önce ve sonra ilk birkaç
yüzyılda ortaya çıkan felsefe okulları tarafından mı, yoksa basitçe Hristiyan
çevrelerde mi oluşturulduğunu bilmek çok da önemli olmayabilir. Belki de
mesele, ahlâkımızın nereden geldiğinden çok, onunla ne yapmamız gerektiği-
ni bilmekte yatıyor. Ve tam da bu yüzden, bu ahlâkın kökeni sorusu hayli na-
file olabilir. Nafile, çünkü bu soru, [aynı zamanda] kimin sorumlu kılınacağı
konusunda, biraz safça bir gidişata da işaret ediyor. Voltaire'in suçu mu?
Rousseau'nunki mi? Bizim ahlâkımızın sorumlusu kim? Paganlık mı, Hristi-
yanlık mı? [Son olarak] cinselliğe ilişkin temel ahlâki kodlarımızın kökeni so-
rusunun bu nedenle de nafile olduğunu söyleyebiliriz: Karşılıklı şekilde ko-
numlanmış, iyice bireyselleşmiş ve mükemmelen teşekkül etmiş iki birim (Hı-
ristiyanlık ve paganlık) olabileceği fikri, elbette ki, tarihsel olarak tartışmaya
açık ve hayli naif bir fikirdir.

Bu son noktayla ilgili olarak, yani Hristiyanlığın ve paganlığın iyi te-
şekkül etmiş birimler, kusursuz netlikte bireysellikler oluşturmadıkları fikri-
ne, elbette ki ancak katılabilirim. Daha sonra geliştireceğim [bu] incelemeyi
yürütürken, iki olguyu göz önünde tutmaya çalışacağım. Öncelikle paganlık
hiçbir şekilde hareketsiz, bütünlüklü [*unitaire*] ve sabit bir sistem değildir.
Aynı zamanda (Kilise temelli örgütlenmesi nedeniyle) kurumsal anlamda ne
kadar bütünleşmiş, dogmatik açıdan ne kadar sistematik bir karakter kazan-
mış olursa olsun, *bir* Hristiyanlıktan söz etmek de –sanki *bu* Hristiyanlık
varmış gibi– çok ihtiyatlı olmayacaktır. Her durumda, Hristiyanlığın ilk
yüzyıllarında büyük bir deneyim çoğulluğu bulunduğunu akılda tutmak ge-
rekiyor. Tümü Hristiyan karakterdeyse de, bu deneyimler birbirlerinden
çok farklıdır. Bir taraftan Enkratit⁴⁹ akımlar ve diğer taraftan boşanma ve

49 Enkratitler (Yunanca cinsel yönden kendini tutma, kendine hâkim olma anlamına gelen *egkrate-
ia*'dan) Hristiyanlığın özellikle asetik ve sıkı akımlarından birini oluşturuyordu (cinsel ilişkilere,

yeniden evlenme sorununa yönelik kanonik kararlar arasında, hem bağlam, hem amaç, hem de düşünce açısından farklılık vardır. Yine 2. yüzyıl sonlarında, geçmiş asırlardan bildiğimiz bütün bir evlilik ahlâkını Hristiyanlığın kalbine yerleştiren İskenderiyeliler –örneğin İskenderiyeli Klement– ile 4. yüzyılda yeni bir bekâret mistisizmi etkisinde kalan Kapadokyalı Babalar arasında da koca bir dünya vardır. Paganlık bir bütünlük olarak ele alınmaz. Hele Hristiyanlık hiç! Dolayısıyla sormaya çalıştığım soru, bizim ahlâkımızın pagan mı Hristiyan mı olduğunu bilmeye yönelik değil. Daha ziyade şunu sormaya çalışıyorum: Cinsel ahlâkımızın temel öğeleri ne zaman; nasıl; hangi süreçler dahilinde; ister pagan olsunlar, ister olmasınlar hangi pratikler veya kurumlar içinde; hangi çevrelerde teşekkül etmiştir? Yine de, ahlâkımızın ne zaman teşekkül ettiği ve eski dünya adını verdiğimiz şeyin sonuyla Hristiyanlığın başına tekabül eden bu dönemde tam olarak neler yaşandığı sorusu, önemli kalmaya devam eder. Eğer ahlâkla, cinsel ahlâkla ilgili kuramsal meseleyi, pratik veya politik meseleyi ortaya koymak istiyorsak, [bu incelemeyi] gözden çıkaramayız.

Diyebilirim ki, önümüze koyduğumuz büyük kuramsal soruların, büyük çözümlemelerin pek çoğuna ayrıcalıklı bir tarihsel mesele eşlik edecektir. Politik düşünüm örneğini alalım – bu nasıl bir düşünüm olursa olsun. Onu ayrıcalıklı ve belirli bir tarihsel meseleyle bağlantılandırmamız gerektiğini kabul etmeden, gerçekten de politik bir düşünce geliştirebileceğimizi sanmıyorum. [Diyelim ki, soru şu olsun:] Fransız Devrimi nedir? 1789 ile 1800 yılları arasında neler oldu? Devrim anında neler yaşandığına dair tarihsel meseleyi, adeta kendi gölgesi gibi içermeyen ne politik bir düşünce olabilir, ne de politik bir soru. Düşünce ne kadar kuramsal veya genel, soru ne kadar güncel veya çağdaş olursa olsun. Bilim kuramı hakkında da aynı şeyi söyleyeceğim. Bana öyle geliyor ki, bilimin genel olarak ne olduğu üzerine bir kuram geliştirmek, bu kuramı, –yine bir anlamda kendi gölgesi gibi taşıdığı– tarihsel bir meseleyle bağlantılandırmaksızın mümkün değil. Genel olarak, bilim üzerine düşünmenin de bir gölge gibi taşıdığı tarihsel mesele şudur: Matematiksel fizik teşekkül ederken neler yaşandı? Kepler, Galileo, Newton cephesinde olanlar neydi? Fransız Devrimi’nin ne olduğu sorusunu içermeyen politik bir düşünceden söz edilemeyeceği gibi, bilim söz konusu olduğunda da, Kepler, Ga-

et ve alkollü içki tüketimine yönelik katı yasak [örneğinde görüldüğü gibi] – ekmek ve şarap ayininde dahi şarap yasaktı ve ayin su ile yapıyordu). Bu akım 2. yüzyılda Suriye’de doğmuştur ve 4. ve 5. yüzyıllarda Roma’da belirli bir önem kazanmıştır. Sonunda I. Theodosius tarafından yasaklanmıştır. Lyon’lu Irene’ye göre, Enkratit akımını 2. yüzyılda kuran, Justinus’un öğrencilerinden Suriyeli Tatianus’tur.

lileo ve Newton'la birlikte, onlar etrafında tarihsel olarak neler yaşandığı sorusunu bir biçimde tekrar gündemine almayan kuramsal bir soru sorulamaz.

Ve işte, aynı şeyi ahlâk için de söyleyeceğim: Bana öyle geliyor ki, ne kadar kuramsal, ne kadar genel olursa olsun her ahlâki düşünüm; ne kadar çağdaş olursa olsun her ahlâki soru, kendi gölgesi gibi taşıdığı, onunla bağlantılı tarihsel bir meseleden kaçamayacaktır. Bu tarihsel mesele ise şu gibi görünüyor: MS. 1. yüzyılda, adına pagan etiği ve Hristiyan ahlâkı dediğimiz o iki şeyin karşılaştığı kavşakta, neler yaşandı? Bu tarihsel mesele, bizim ahlâk tarihimiz içinde, ahlâkla ilgili ortaya konabilecek her tür genel veya politik mesele ile bağlantılıdır. Tıpkı matematiksel fiziğin kuruluşunun, bilim üzerine her tür düşünümle; veya Fransız Devrimi meselesinin her tür politik düşünümle bağlantılı olması gibi.

İşte “hakikat ve öznellik” üzerine düşüncelerimi, tüm ahlâki sorunlarla bağlantılı bu tarihsel mesele etrafında yoğunlaştırmak istiyorum. Şimdilik burada duralım. Bir dahaki sefere, yöntem sorunu üzerine taslak halinde bazı fikirler sunacağım.

14 Ocak 1981 Dersi

Fil meseline geri dönüş. – Yaşama sanatları: tipoloji ve evrim. – *Mathêsis, meletê, askêsis*: başkalarıyla ilişki, hakikatle ilişki ve kendilikle ilişki. – Batı toplumlarının oto-analiz kategorileri olarak “paganlık”, “Yahudi-Hristiyan”, “kapitalizm” kavramları üzerine notlar. – “Hristiyan cinsel ahlâkının” Stoacılıkta önceden mevcut olması meselesi.

Biraz iddialı bir şekilde *Öznellik ve Hakikat* adını verdiğim bu derse, işte bu fil meseliyle, bu sempatik hayvanı cinsellikte doğru tutum modeli (ölçülülük, iffet, onur vs. timsali) olarak sunan meselin, Antikçağ natüralistlerinde, ahlâkçılarında ve aynı zamanda Hristiyan yazarlarda rastladığımız biçimiyle başlamıştım. Doğanın ahlâk timsali olan bu hayvan, onu dikkate alan insanlığa beş büyük ders [vermekteydi]: ilk önce, cinsel ilişkilerin genel çerçevesi olarak tekeşlilik ve evlilikte sadakat ilkesi; ikinci olarak bizzat bu tekeşli evliliğe sadakat çerçevesi içinde bile cinsel edimin seyrekliği; [üçüncü olarak] bu cinsel edimin üreme ve yalnızca üreme ile sonuçlanması; [dördüncü olarak] saklanma, ihtiyat ve utanma gereği (cinsel edim gündelik, sıradan, kamusal ve görünür hayatın parçası değildir); ve son olarak bu edim sonlandığında arınma zorunluluğu. İşte filin insanlara anlattığı bunlardı.

Çok farklı iddiaları olan bir konuya giriş mahiyetinde bu küçük meseli seçmemin birçok sebebi var. İlk derste bunların ikisini dile getirmiştım. Bir yandan, söz konusu meselin bana şu nedenle anlamlı görüldüğünü söylemiştim: Bu yıl, bu öznellik ve hakikat sorusunu, daha önceki çalışmalarımdaya attığım şekilde, yani klasik felsefenin sorusunu biraz tersine çevirerek sormak istiyorum. Şu açıdan: Öznellik nasıl, ne derece, hangi noktaya kadar, neye dayanarak ve hangi hakla hakikate dair bilginin dayanağı olabilir? Bu, klasik felsefenin sorusudur. Benim sormak istediğim ve daha önce sormayı denediğim soru ise, bir anlamda bunun tersidir. Başka bir deyişle, şunu sormaya çalışıyorum: Öznenin karşısında, ona dair bir çeşit hakikat, bir çeşit hakikat

söylemi ve bu hakikat söylemiyle ilişkileneceği yönünde –söz konusu ilişkileneceği ister bu söylemi gerçek sayma, ister onu bizzat tekrar üretme anlamında olsun– bir çeşit zorunluluk tarihsel ve olgusal olarak bulunduğu andan itibaren, öznenin önünde nasıl bir öznellik alanı açılır? Bu halde kendimizi nasıl deneyimleriz? Dolayısıyla, bu hakikatin ve hakikat söyleminin kendimizle ilgili deneyimimiz üzerindeki etkisi nedir? Bir delilik bilimi ve delilik üzerine doğru olduğunu iddia eden bir bilme [*savoir*] olduğu andan itibaren, akılla ve delilikle ilişkimiz nasıl şekillenir? [Aynı şekilde] cinsel etkinlik, cinsel pratik hakkında doğruluk iddiası taşıyan bir çeşit bilme bulunduğu andan itibaren, kendimizi, bizzat kendi cinselliğimizi nasıl deneyimleyebiliriz? Veya cinsellik nasıl öznel bir deneyim alanı olarak ortaya çıkabilir? İşte sormak istediğim bu tür sorular. Fil meseliyle başlamayı seçmenin birinci nedeni buydu.

İkinci neden tarihsel [nitelikte]. Bana öyle geliyor ki, bu tür bir cinsellik deneyiminin –kendimize dair bilincimizle hakikat söylemi arasındaki bir ilişki kipi olarak cinsellik– nasıl oluştuğunu, mümkün en az hatayla yeniden kavramak istiyorsak, [iyi bilmemiz] gereken, tarihsel açıdan önemli ve özellikle verimli bir dönem var: Hristiyanlık ve paganlık olarak adlandırdığımız devirler arasında kalan, yani Helen ve Roma tarihinin son asırlarına, Hristiyanlık dediğimiz çağın ilk asırlarına denk gelen dönem. İşte kendimi bu çerçevede, bu tarihsel referans noktaları arasında konumlandırmak istiyorum. (Plinius veya Elianus gibi) natüralistlerin söyleminden Hristiyan söyleme naklolunan fil meseli de, bana, söz konusu anı ve geçişi anlamak açısından etrafıca ele alınması gereken bir nokta gibi görünüyor.

Bu derse fil meseliyle başlamayı seçmenin üçüncü nedeni, yönetime ilişkin. Elbette ki bu fil meseli, hem gündelik ve sıradan, hem de özgünlükten yoksun ve ilgi çekmekten uzak. Her koşulda, ne Hristiyanlıkta, ne de onu önceleyen felsefi düşünce içinde, cinsellik ahlâkına temel teşkil edebilecek teoloji, antropoloji veya etik hakkında özlü bir gözlem sunmuyor. Ahlâkın büyük temel ilkeleri üzerine herhangi bir değerlendirme de içermiyor. Yine fark etmişsinizdir, bizim toplumlarımızdaki cinsel yaşam ve pratiklere ilişkin büyük yasaklar sisteminin –her şeye rağmen– nasıl/nelerden teşekkül ettiği üzerine bir açıklama da getirmiyor. Örneğin ne ensest yasağı üzerine herhangi bir şey sunuyor, ne eşcinsellik üzerine – sanki fil imgesine, bu tür şeyleri zikrederrek bile çamur atmak mümkün değilmiş gibi. Bu fil meselinde, bir küçük nasihatler dizisinin (yaşam için öğütler, davranış kuralları) en sığ, en vasat biçimiyle karşılaşırız. Bu fil meseli, davranış sanatlarını, yaşama sanatlarını ve varoluşa dair öğütleri içeren minör bir tarza işaret ediyor aslında.

Ne kadar önemsiz görünürse görünsün bu edebiyat, sanıyorum hayli dikkate değer ve bana öyle geliyor ki, tartışmaya açmak istediğim meselelerin en azından bir bölümünü aydınlatmaya imkân tanıyacak. Davranış şekilleri, yaşam tarzları ve varoluş biçimleri hakkındaki bu edebiyat, bütün Antikçağ'a ve özellikle, tam da size sözünü etmek istediğim bu Helen ve Roma dönemine, Hristiyanlığın erken asırlarına yayılmıştır. Bu yaşama sanatları, davranış sanatları edebiyatı hayli uzun zaman varlığını sürdürmüş ve şimdi ortadan kaybolmuştur. Bugün hiç kimse mutlu olma veya öfkelenmeme sanatları üzerine, sakın bir yaşam sürme veya mutluluğa erişme yolları vs. hakkında bir kitap yazmaya cesaret edemez. Yine de bu, bizimki gibi toplumlarda davranış modellerinin oluşmadığı, önerilmediği, yayılmadığı, az veya çok dayatılmadığı veya özümsemediği anlamına gelmez. Bizimkiler gibi toplumlarda da, elbette bir davranış sanatı vardır ama otonomisini tümüyle kaybetmiştir. Bugün artık bu davranış modellerine ancak o dev, büyük, masif pedagoji pratiği dahilinde, donatılmış, kuşatılmış bir halde rastlarız. Varoluşa dair bu talimatların büyük kısmını taşıyan pedagojidir. Bir de tabii toplumsal kalıpyargılar [stéréotype] diyebileceğimiz, edebiyat, yazı veya imge aracılığıyla doğru davranış modelleri sunan bütün var. Ayrıca şunu da söylemek gerekiyor: En düşükten en yükseğe, hangi uygulama düzleminde ele alırsak alalım, beşeri bilimler olarak adlandırılan [bilme biçimleri] de, az çok açık bir biçimde doğru varoluşa dair şemalar veya doğru davranış modelleri sunuyor. Yine de –bu iddia daha yakın bir incelemeyi gerektirse de–, temelde nasıl yaşanacağını gösterme amacı taşıyan otonom ve spesifik bir edebiyattan, 17. ve 18. yüzyıllardan beri mahrum kalmış olduğumuz, bir olgu olarak karşımıza çıkar. Zira açıktır ki, size sözünü ettiğim bu fil meselinde, yaşama sanatının, nasıl davranılması gerektiğine dair sanatın, hikâye şeklinde basitçe ifade edilmiş, şematik hale getirilmiş küçük bir kesitini buluruz.

Bu yaşama sanatı mefhumu üzerinde –Antikçağ'da veya her halükarda İ.S. ilk yüzyıllarda mevcut olduğu ve bilebildiğimiz haliyle– durmak istiyorum. Yaşama sanatları, gerçekte, birbirinden tümüyle farklı nesneleri kapsayan bütün bir alan demekti. Örneğin yaşama sanatı, varoluşun bazı [kilit] sayılan [anlarına]* odaklanabilirdi. Ölme sanatı: Ölüme hazırlık nasıl olmalıdır? Ölüm hakkında önceden nasıl tefekkür edilmelidir? Ölümün geleceği ana yönelik nasıl tedbirler alınmalıdır? Aynı zamanda, ölümün gelişinin hissedildiği anda, tam da ölüm anı olan o anda, nasıl davranmak, nasıl durmak, ne

(*) M. F. "bazı önemli bölümlerine" diyor.

söylemek, nasıl olmak gerekir? Burada söz konusu olan, bir felaket, sürgün veya yıkım anı da olabilir. Yaşama sanatı şunları da içerir: Yas tutulur, bir varlık yok olurken nasıl durulacağını ve davranılacağını bilmek, gereği gibi yapmak, gereği gibi düşünmek. Demek ki, yaşamın [belirli] anlarına uygulanır yaşama sanatı. Bu anları incelemek ilginçtir, çünkü verili bir toplumda veya benim atıf yaptığım türde bir uygarlıkta, tam da şunu görmemizi sağlar: Varoluşun kilit dönemleri, başlıca anları, bir varoluşa anlam kazandıran dönemler ve anlar neler olabilir? Ölüm, sürgün, yıkım, yas vs. Hayatın başlıca anlarının bu dağılımını, bu taksimini görmek çok ilginçtir.

Bazı yaşama sanatı formülleri anlara değil de, etkinliklere, belirli etkinliklere gönderme yapar. Örneğin, kamu içinde konuşma etkinliğini öğreten hitabet sanatı vardır –gerçekte [burada] çok başka bir şeyin, çok daha fazlasının söz konusu olduğunu zaten birazdan göreceksiniz. Sınırları daha da belirgin başka sanatlar da vardır: belli bir noktaya kadar hitabetin bir ögesini oluşturan şu meşhur hafıza sanatı gibi. Yates'in,¹ Fransızcaya çevrileli en az on beş yıl olduğu halde, çok az atıf yapılan ve elbette acilen okunması gereken kitabında incelediği hafıza sanatı.*

Bu yaşama sanatları arasında, aynı zamanda, artık anları, şu veya bu tikel etkinliği değil, bundan ziyade genel varoluş rejimi diyebileceğimiz şeyi muhatap alan bütün bir kısım daha vardır: Beden rejimi elbette bunlardan biridir ve bu açıdan, bu beden sanatları tıp denilen şeyle kesişir. Veya daha ziyade [şöyle söylenebilir]: Yunan ve Roma tıbbının büyük kısmı, esas olarak, hastalıkların nasıl tedavi edileceği meselesine değil, bir yaşama sanatı tanımına ayrılmıştır. Bu, bir anlamda fiziki, bedensel, fizyolojik ama aynı zamanda psikolojik bir yaşama sanatıdır.² İkinci olarak, ruh rejimi: Tutkuları nasıl denetlemeli, onlara nasıl hâkim olmalı? Örneğin öfke üzerine yazılmış sayısız inceleme,³ genel bir varoluş rejimi olarak kabul edilen bu yaşama sanatının

1 F. A. Yates, *L'Art de la mémoire*, çev. Daniel Arasse, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des histoires"), 1975 / *The Art of Memory*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1966.

(*) El yazmasında şöyle devam eder: "[Bu sanat] çok belirli bir pratik, ama aynı zamanda bütün bir bilme [biçimi], bütün bir yaklaşımdır".

2 Tıbbın bir yaşama sanatı olarak ele alınması için, bkz. M. Foucault, *L'Histoire de la Sexualité*, 3. Cilt: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des histoires"), 1984, s. 121-126 [Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 384-388]; ve *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, der. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil ("Hautes Études" dizisi), 2001, s. 93-96 [Öznenin Yorumbilgisi, *Collège de France dersleri* (1981-1982), çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 88-91].

3 Örneğin bkz. Seneca, *De la colère*, çev. Abel Bourgerie, *Dialogues* içinde, 1. Cilt, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1922; Plutarkhos, *Sur les moyens de réprimer la colère*, çev. Victor Bétolaud, Hou-

bir parçasını oluşturur. Ama daha da geniş bir açıdan, sanıyorum ki, yaşam rejimlerinin bazıları ve [aslında] belirli bir noktaya kadar hepsi –en özgün olanları bile– bireylerin erişmeyi arzulayabilecekleri farklı yaşam tarzlarının ve bu yaşama erişebilmek için gerekli araçların tanımı ile tasvirini mümkün kılan belirli bir kavramsallaştırmaya başvururlar: kamusal yaşam veya özel yaşam, aktif yaşam veya dinlence yaşamı, tefekkür yaşamı vs. Bu konuya daha sonra, Hristiyanlıktan ve tefekkür yaşamına has kuralların manastır kurumuna naklinden söz ettiğimiz zaman geri gelmeye çalışacağım. Demek ki sonuç olarak, yaşama sanatları hatırı sayılır bir alanı kapsıyor. Ama galiba [meseleyi] biraz daha detaylandırmak gerekiyor.

Varoluşun getirdiği bir şeye göğüs germe sanatından, belirli (genel, eksiksiz, nihai) bir yaşam tarzına erişme sanatına uzanan [tüm] bu yaşama sanatlarına özgü bir şey var: Onlar aracılığıyla insanlara öğretilen, belirli bir şeyin nasıl yapılacağı değil, daha ziyade nasıl var olunacağı, var olmanın nasıl başarılacağı. Fazlasıyla şematik bir şekilde ve hipotetik niteliğini koruyarak – zira size burada söylediklerim bir çalışmanın ürünü değil, daha ziyade gelecekteki bir çalışma için olası bir tasarı– şunu söyleyebiliriz: Hristiyanlıkla beraber –ki bu Rönesans’la birlikte iyice açıklık kazanıyor– 17.-18. yüzyıllara kadar varlığını sürdüren bu yaşama sanatlarında vurgu gittikçe “etkinliğe”, “bir şeyin nasıl yapılması gerektiğine” kaymıştır. Erasmus’tan 17. yüzyıl ahlâkçılarına kadar (çünkü bu ahlâkçılar da yaşama sanatları üzerine yazıyordu), 16. yüzyılda yazılmış yaşama sanatı kitaplarını okursanız, bana öyle geliyor ki, [şunu görürsünüz]: Mesele ettikleri şey gittikçe, zaman geçtikçe daha da belirgin şekilde, yapıp etme sorusu haline gelmiştir. Nasıl davranmalı, nasıl durmalı, şu veya bu yatkınlığı geliştirmek için ne yapmalı, başkalarıyla ilişkiler nasıl kurulmalı, kamusal alanda nasıl görünmeli, nezih bir duruşa nasıl sahip olmalı, vs. Örneğin, özellikle ölme sanatının incelenmesi bu evrimi görmek açısından oldukça anlamlı olacaktır. Gördüğünüz gibi, Antikçağ’dan 18. yüzyıla kadar bu derece önem taşıyan ölme sanatları, Hristiyanlıkla birlikte, Rönesans’ta, 17. yüzyılda, gittikçe tavsiye derlemelerine, el kitaplarına ve jestler, tavırlar, kılıklar, giyilmesi gereken kıyafetler ve söylenmesi gereken sözler hakkında küçük pratik kitaplara dönüşmüştür. Ölüm karşısında nasıl olunacağı, nasıl ölüm korkusu veya ölenler için acı duyulmayacağı pek de

illes, Éd. Manucius, 2008; Gadara’lı Philodemus, *De ira liber* [*Philodemi De ira liber*], der. Carolus Wilke, Lipsiae, B. G. Teubner, 1914. Helen-Roma döneminde öfke üzerine yazılan incelemelerin bir tarihi için, Foucault *L’Herméneutique du Sujet*’de (s. 358) şu kaynağı zikrediyor: Paul Rabow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, Bd. I: Die Therapie de Zorns*, Leipzig, B. G. Teubner, 1914.

mesele edilmez artık. Yaşama sanatlarıyla ilgili mesele, bilhassa ve gittikçe net bir şekilde, ölüm karşısında doğru davranışın veya daha ziyade, ölüm kendimiz ve başkaları için temel sorun haline geldiği andan itibaren, başkaları huzurunda doğru davranışın tanımını yapabilmek haline gelir. Dolayısıyla, bunlar yapıp etmeye, davranışa dair sanatlardır. Çünkü bana öyle geliyor ki – üzerinde durmak istediğim nokta da bu– Antikçağ’da, Helen ve Roma döneminde ve aynı zamanda ilk Hıristiyanlıkta karşımıza çıkan yaşama sanatları, “Ne yapmalı?” sorusundan çok, “Nasıl var olmalı? Varoluş biçimi nasıl olmalı?” soruları üzerinde durmuştur – yapıp etme sorusu ele alınmış olsa da. Bu sanatlar, münasip şekilde durmak, belirli jestler yapmak, belirli bir toplumsal modele uymak gibi şeyleri öğretmezler pek – veya sadece bunları öğretmezler. Asıl öğrettikleri, kişinin varlığını dönüştürmesini, onu şekillendirip nitelikli hale getirmesini, kendisine kesinkes özgün bir tür deneyim bahşetmesini sağlamaktır.

Örneğin hitabet sanatı meselesini ele alalım. Bir anlamda, hitabet sanatının insanlara konuşmanın öğretildiği, çok teknik bir sanat olduğu doğrudur. Bir çeşit mesleki çıraklık gerektirir: Bu sırada insanlara kamusal alanda konuşmak öğretilir – hangi jestler uygun düşer, doğru argümanlar nasıl kullanılır, yanlış nasıl doğru, doğru nasıl yanlış gibi gösterilebilir vs. Bütün bunlar teknik reçetelerdir. Ama Antikçağ’daki hitabet sanatları, hitabetin ve hatip yaşamının öğretimi, yine de bambaşka bir şeydir. Hatip olacak kişiye, bütün bir kamusal yaşam tarzının, politik ve hukuki kurumlara yönelik bütün bir dil kullanımının, kolektif yaşamda başkalarıyla kurulması gereken bütün bir ilişkinin, kamusal ilişkilerde işleme konacak bütün bir ahlâkın öğretilmesi gerekir. Ona kamusal bir insan olmak, belirli bir kamusal yaşam, kamusalılık, politika, toplumsal yaşam vs. ilişkisi içinde başkalarına bağlı olmak öğretilir.

Bu yaşama sanatlarının, Yunan ve Roma Antikçağı’nda ve Hıristiyanlığın başlangıcında geliştiğine şahit olduğumuz biçimlerinin, esasen ne olduğumuz üzerinde durduğunu –yine: şematik olarak, üzerinde daha derinlemesine durulması gereken bir hipotez şeklinde– söyleyebiliriz. Bu sanatlar yapılabilecek şeyleri de içerirler, ama esasen ve bilhassa, yapabileceğimiz şeyler, yapmamız gereken şeyler ve yerine getirilmesi gereken hareketler aracılığıyla, olduğumuz şeyi dönüştürebildiğimiz ölçüde. Oysa ki –öyle sanıyorum– yaşama sanatlarının Ortaçağ’ın sonuyla 17.-18. yüzyıllar arasında geçirdiği evrim [onları] gittikçe yapılması gerekeni tanımlamaya; kabaca ve şematik olarak meslek öğrenimi olarak adlandırılabilir şey etrafında dönüp durmaya [götürecektir]. Yaşama sanatından mesleki formasyona geçiş, elbette ki tespit

edebildiğimiz büyük evrimlerden ve aynı zamanda, otonom bir düşünüm ve analiz türü olarak yaşama sanatının yok oluşunu getiren etmenlerden biridir.

Esas olarak, “nasıl yapmalı?” değil; “nasıl olmalı?” sorusu etrafında şekillenen bu yaşama sanatları neyi içerir? Yine hızlı ve yüzeysel bir şekilde şunu söyleyeceğim: Amaçları itibarıyla baktığımızda, yaşama sanatı bir dizi niteliğin edinilmesini mümkün kılmalıdır; ama bu nitelikler, ne yatkınlıklardır, ne de tam olarak –daha sonraları ahlâki bir anlam çerçevesinde düşüneneğimiz türden– erdemlerdir. Bunlar daha ziyade varlığa dair, bizzat varlığı etkileyip dönüştüren nitelikler, varoluş nitelikleri, deneyim kipleri olarak adlandıracağım şeylerdir. Örneğin sükûnet (*vita tranquilla*’ya erişmek)⁴ ne sadece bir çeşit davranış tarzıdır, ne de basitçe şu veya bu kaza karşısında mümkün olduğu kadar kontrollü veya az tepki vermek anlamına gelir. Elbette bunları da içerir, bu doğru, ama sükûnet aynı zamanda bambaşka bir şeydir. Varlığa dair bir çeşit nitelik, bir çeşit deneyim kipidir – birinin, varoluşu dahilinde başına gelen olayların (müspet ve menfi kazalar, vs.) onun üzerinde mümkün olduğu kadar az etki etmesini sağlayan ve böylece, bireyin olanlar karşısında otonomisini ve bağımsızlığını korumasına izin veren bir deneyim kipi. Kutluluk da [*béatitude*] varlığın bütün olarak, başına ne gelirse gelsin, mutlu kalmasını sağlayan bir niteliktir.* Kısacası, bu yaşama sanatları aracılığıyla bireyin bir çeşit ontolojik statü edinmesi mümkün kılınır; bu statü bireye sükûnet, mutluluk, kutluluk vs. gibi terimlerle nitelenebilecek bir deneyim kipinin kapısını açar. Varlığın dönüşümü, bir ontolojik statüden diğerine geçiş, deneyim kiplerine açılan kapılar: Yaşama sanatlarında söz konusu olan budur. Görüyorsunuz ki, ilerleyen zamanlarda karşımıza çıkacak türde bir öğrenimden, bir yatkınlığın veya becerinin öğrenilmesinden çok uzağız. Bu yaşama sanatlarının bireyin ontolojik statüsünde değişime neden olmak ve ona varoluşsal nitelikler kazandırmak için başvurduğu yöntemlere gelirsek eğer, onlar da şöyle özetlenebilir: Denebilir ki, yaşama sanatlarının esas meselesi, deneyimin bu ontolojik statüsüne ulaşmak için girişilmesi gereken karmaşık işi tanımlamaktır; öncelikle başkalarıyla ilişkiler, ikinci olarak hakikatle bir çeşit ilişki, üçüncü olarak da kendilikle bir çeşit ilişki üzerinden işleyen bir süreçtir bu.

Başkalarıyla ilişkiler: Bu, yaşama sanatlarının öğrenildiği anlamına gelir. Bir öğretim, bir dinleme aracılığıyla öğrenme (çıraklık, öğretim). Başka

4 Bkz. Seneca, *De tranquillitate, Dialogues* içinde, çev. René Waltz, 4. Cilt, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1970.

(*) El yazması bu sanatların üçüncü bir amacından söz eder: şöhet, “varoluştan doğru etrafa yayılan ve ölümden sonra bile, insanların aklında kalan o büyük ısıltı”.

bir deyişle, bu yaşama sanatlarında ötekinin mevcudiyeti, sözü, otoritesi, elbette ki vazgeçilmezdir. Yaşama sanatları nakledilir ve aktarılır; usta-çırak ilişkisi içinde, bu ilişki aracılığıyla öğretilir ve öğrenilirler. Ustanın çırağına yön vermesi [*direction*], onu eğitme ve onda bir tutum oluşturma biçimi, yaşama sanatı açısından kurucu ve vazgeçilmezdir. Yaşama sanatı tek başına öğrenilmez; kişi ona kendi imkânlarıyla erişemez. Ötekiyle, yön verme etkinliğiyle, ötekinin otoritesiyle ilişkilendenmeden, ötekiyle hiç olmazsa geçici bir iktidar ilişkisi kurmadan bu sanatı edinemez. Bu ilişki, kişiyi ötekine ve onun öğretimine tabi kılar – talip olduğu bu deneyim kipini, kendisi için ve tümüyle otonom bir biçimde harekete geçirmesini mümkün kılan bu ontolojik statüyü edindiği ana kadar. Ötekilerle ilişkilerden sonra, yaşama sanatlarının ikinci ögesi, hakikatle ilişkidir. Başka bir deyişle, tüm yaşama sanatları şunu gerektirir: Onları yalnızca öğrenmek değil, ama, kendi söz dağarcığımızla söylersek eğer, içselleştirmek gerekir. Her durumda, bizzat onlar üzerine düşünölmeli, kafa yorulmalı, tefekkür edilmelidir. Bir tür bilme, elbette edinilmiş ama sonrasında varoluş için daimi bir çeşit nirengi noktası haline gelecek bir tür bilme, bu sürece müdahil kılınmalıdır. Yaşama sanatını, ustadan alınmış eğitimin periyodik tekrarı olmaksızın düşünemeyiz. Birinin kendi içinde ve kendisi için, kafa yorarak, kendisine verilmiş davranış kurallarını hatırlayarak, hem kendi içinde hem kendi etrafında olup biteni inceleyerek, kitaplar okuyarak, iç dünyasına dönerek yaptığı bir tekrardır bu, öyle ki söz konusu eğitim ve beraberinde taşıdığı hakikat, gerçekten de bizim kendi hakikatimiz veya hakikatle kurduğumuz daimi ve sabit ilişki haline gelsin. Öğrenim yoluyla başkalarıyla ilişkiler, daimi tefekkür yoluyla hakikatle ilişki, son olarak da, yaşama sanatına özgü çalışmanın üçüncü ögesi, bütün bir asetizm, bir dizi talim içeren bir kendilikle ilişki. Şunu veya bunu yapmaya yönelik denemeler, yapılanın denetimi, kendiliği hedef alan inceleme, gün içinde yapılmış olabilecek hatalara dönük tahkikat, belirli bir sonuca ulaşmak isteniyorsa yapılması gerekenlere yönelik muhasebe, adım adım ilerleyen ve gittikçe zorlaşan denemeler – tüm bu sınavlar dizisi aracılığıyla, peşine düştüğümüz ontolojik statüye gerçekten de eriştiğimize, varlığa dair hedeflediğimiz türde bir niteliğin iyice tesirinde kaldığımızı karar verdiğimiz noktaya kadar. Tüm bunlar, kendilik üzerinde çalışma, kendilik üzerinde talim olan bu üçüncü ögeyi, yani kendiliği hedef alan asetizmi oluşturur.

Başkalarıyla ilişkiler, öğretim: Bu, yaşama sanatlarına özgü Yunan söz dağarcığında, *mathêsis* adı verilen şeydir. Hakikatle ilişki, yani daimi düşünüm ve verilen öğretimin, doğru kabul edilmesi gerekenin aralıksız tekrarı –

Yunanlar buna *meletê* derlerdi (bir şey üzerine tefekkür, düşünüm). Son olarak da, hangi aşamada olduğumuzu ve iyi ilerleyip ilerlemediğimizi göstermeye yarayan bu sınav çalışması; ardışık, ilerleyerek giden tüm bu denemeleri içeren çalışma – Yunanların *askêsis* adını verdikleri boyut (asetizm). *Mathêsis*, *meletê*, *askêsis*: yaşama sanatlarında bulacağınız üç öge bunlardır. Örneğin Epiktetos'un *Sohbetler*'inin üçüncüsüne bakalım.⁵ Burada bilgeliğe giden yolun bir tanımını, başka bir deyişle, felsefenin salık verdiği bilgece yaşama sanatını öğrenen birinin nasıl olması gerektiğini bulursunuz. Görürsünüz ki, Epiktetos oldukça düzenli bir şekilde ve kendine özgü bir formül uyarınca bu üç öğeden söz eder, ama bu formül daha genel olarak Stoacılar tarafından da paylaşılmıştır ve [bu öğeleri] bütün büyük yaşama sanatlarında bulmak mümkündür [özellikle Stoacılar tarafından kuramlaştırılmış olsalar bile]. *Mathêsis*, *meletê*, *askêsis*: eğitim (*mathêsis*), başkalarıyla ilişki; tefekkür (*meletê*), hakikatle ilişki; talim (*askêsis*), kendilik üzerine çalışma, kendilikle ilişki.

Bu yaşama sanatlarının verdikleri öğütler biraz yavan ve sıradan bir nitelik taşısa da, bunlar bir manası, önemli bir anlamı ve görece yoğun, tutarlı, zengin vs. bir iç mimarisi olan, iyi işlenmiş bir pratik oluştururlar. Bu konuda bir şey daha söylemek istiyorum. Bu yaşama sanatlarında neyin mesele edildiğine işaret etmek için, birden fazla kelime kullandım. Varoluş sanatından, varlığın dönüşümünden, birinin kendi üzerindeki eyleminden söz ettim. Esasında Yunanlar –Latinler değil ama Yunanlar– bu davranış sanatlarının neye yönelmesi gerektiğine büyük bir katıyetle işaret eden bir kelimeye sahiptiler. Bu kelime *bios*'tur.⁶ Bildiğiniz gibi, bir Yunan için, bizim tek bir kelimayla, “yaşamak” olarak tercüme ettiğimiz şeyi ifade eden iki fiil vardır: Yaşamak özelliğine sahip, canlı olma niteliği taşıyan anlamına gelen *zên* fiili. Gerçekten de hayvanlar, *zên*'in bu anlamına uygun olarak “yaşarlar”. Bir de yaşam sürmek anlamına gelen *bioûn* fiili vardır ki, bu fiil, söz konusu yaşamı yaşama biçimine, nasıl bir yaşam sürdürüldüğüne, yaşamın nasıl yönlendirildiğine, mutlu veya mutsuz olarak nitelenebiliyor olmasına işaret eder. [Salt] yaşayan bir varlık olarak sürdürdüğümüz yaşam bize basitçe doğa tarafından verildiği halde, *bios* iyi de olabilir, kötü de. *Bios* nitelenebilir yaşamdır; kazaları ve gereklilikleriyle, ama aynı zamanda onu kendimiz oluşturabildiğimiz,

5 Büyük ihtimal Foucault burada birinci kitabın dördüncü sohbetine atıf yapıyor (*Peri prokopês*: ilerleme, ileri doğru yürüyüş üzerine). Nitekim bu bölüm, (bir ustadan alınan veya kitaplar aracılığıyla edinilen) eğitimin gerekleri kadar talim ve tefekkürün önemi üzerinde durarak bilgelige giden yolu tasvir ediyor.

6 Foucault 25 Mart dersinde Hristiyan ve modern “özne”nin karşısı olarak Yunan *bios*'unun bir tanımını vermeye çalışacak.

hakkında karar verebildiğimiz şekliyle yaşam. Elbette başımıza gelenlerden müteşekkildir, yine de bu başımıza gelenlerle neler yapabildiğimiz önemlidir. *Bios* varoluşun seyridir, ama bu seyrin ayrılmaz bir şekilde onu sevk etme, dönüştürme, şu veya bu şekilde yönlendirme vb. imkânlarla bağlı olduğunu dikkate almak gerekir. *Bios*, yaşamı akılcı bir şekilde ve yaşama sanatının ilkeleri uyarınca dönüştürme ihtimalinin bağlaşığdır. Yunanların ve onları takiben Latinlerin bu kadar geliştirdiği tüm bu yaşama sanatları, tüm bu *tekhnai*, *bios*'a –yaşamın mümkün bir tekniğe, düşünülmüş ve rasyonel bir dönüşüme bağlı kısmına– odaklanır. Nitekim Yunanlarda tüm bunları dile getirmeye yarayan bir kelime, bir ifade vardır ve bunun harfiyen anlaşılması gerekir. Yunanlar bu yaşama sanatına (bu ifadeye Epiktetos'ta olduğu gibi, başkalarında da rastlayabiliriz) *tekhne peri bion* diyorlardı – yani yaşama uygulanan *tekhne*; varoluşu sürülmesi gereken yaşam olarak anlayan ve onunla bu oranda ilgilenen, bu yaşama şekil vermeye imkân tanıyan teknik.⁷

Bu yaşama sanatlarının (*tekhnai peri bion*) tam da biyoteknikler oldukları elbette ileri sürülebilir. Yine de bu kelimeyi kullanmak mümkün değildir, çünkü ona bugün yüklenmiş olan anlam bizi bambaşka bir noktaya götürüyor.* O yüzden bu yaşama sanatlarının neyi mesele ettiğini belirtmek üzere, biyoteknik teriminin yerine kendilik teknikleri ifadesini kullanmayı tercih ediyorum – veya kendilik teknolojileri ifadesini, zira tüm bu pratikler, üzerine kafa yorulmuş, irdelenmiş, sistematik hale getirilmiş usullerden müteşekkildir. Bireyler bu usuller hakkında eğitilirler; öyle ki, hayatlarını idare, kendilerini denetleme ve dönüştürme yoluyla belirli bir varoluş kipine ulaşırlar. İşte yaşama sanatlarına verilmesi gereken anlam budur. Size az önce söz ettiğim o küçük fil meseli de, son kertede, Latinlerin ve Yunanların *tekhnai peri bion* (yaşam teknikleri) adı altında uygulamaya koydukları bu büyük düşünümü, incelemeyi, talimatı, denetimi, irdelemeyi ve tutum değişikliğini konu alan edebi türün küçücük bir kesitinden başka bir şey değildir. Bu dersin meselelerini işte bu yaşam tekniklerinden, bu yaşam sanatlarından hareketle oluşturmak is-

7 “Nastıl ki marangozun malzemesi tahta, heykeltıraşınki bronz ise, yaşama sanatının ki de her bir kişinin yaşamıdır (*houtôs tês peri bion tekhnês hulê ho bios autou hekastou*)” (Epiktetos, *Entretien*), I, 1.5, 2, der. ve çev. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1963, 1. Cilt, s. 59).

(*) Elyazması şöyle devam ediyor:

“Bunun yerine biyopoetika [*biopoétique*] demek meşru olurdu, zira burada, kişinin kendi yaşamına yönelik bir çeşit kişisel üretimi söz konusudur (dikkat edin, bu sanatlarda şu veya bu edimin güzel olup olmadığı sorusu sıkça sorulmuştur). Etiler tutum sorununu da aynı şekilde takip etmek mümkündür: [bir tarafta] bireysel varoluşun estetik-ahlâki olarak yönlendirilmesini içeren biyopoetika ve [diğer tarafta] cinsel tutumların, politik açıdan bir nüfusun gerektirdiği düşünülen şeyler uyarınca normalizasyonunu içeren biyopolitika.”

tiyorum. Bu meseleleri ortaya koymayı denerken, yaşam sanatları da yönlendirici bir hat veya daha ziyade temel bir malzeme görevi görecekler.

Gerçekten de bu yaşam sanatlarında “öznellik-hakikat” sorunu, kesinlikle merkezi bir sorundur. Size göstermeye çalıştığım gibi, yaşam sanatı tabiriyle anlatılmak istenen belirli bir tekniktir; bu teknik aracılığıyla birey –elbette başkalarıyla hiç ilişkililenmeden değil, ama yine de kendi başına– talim yaparak ve kendisi üzerinde eylemde bulunarak, belirli bir varoluş niteliği, ontolojik bir statü, bir deneyim modalitesi edinmeyi dener. Kişinin, kendisi üzerindeki eylemi, başkasıyla ilişkisi ve hakikatle ilişkisi olmaksızın bu deneyim modalitesini edinmesi mümkün değildir. Bu anlamda, şu bana hayli açık görünüyor: Yaşama sanatlarını biraz daha yakından incelersek, Helen-Roma döneminde, kendilikle ilişki ve hakikatle ilişki arasında belirli bir bağlantı kipiinin bireylere nasıl salık verildiğini tespit edebiliriz. Hakikat, doğru söylem, bir hakikati tanıma zorunluluğu, bir hakikat arama gereği, [bireylerin] kendilerine dair deneyimlerini nasıl dönüştürüyordu? Öznellik-hakikat bağlantısı bu yaşama sanatlarında özellikle okunur haldedir. Bu bağın başka yerlerde okunabilir olmadığını söylemiyorum, [ama burada] büyük harflerle yazılmıştır; tıpkı bir mercekle bakar gibi görürüz onu. Yaşama sanatları esasında bir takım yöntemler ve usullerden müteşekkildir; bu yöntemler ve usuller, bireylerin kendileri üzerinde uyguladıkları bir eylem aracılığıyla, kendilerine dair deneyimlerini değiştirip dönüştürmelerini hedefler. Bu değişim ve dönüşüm gerçek bir öğretime, gerçek bir söze, bir çeşit hakikat arayışına veya bu hakikatin keşfine atıf yapar. Bu nedenle yaşama sanatları, ortaya atmak istediğim genel mesele açısından özellikle ilginç ve zengin bir belge niteliği taşırlar.

[Ayrıca] bu yaşama sanatları açısından, evlilik ve cinsel etkinlik sorunlarının çok önemli öğeler oldukları açıktır. [Nitekim ilk olarak,] farklı yaşam tarzlarını birbirinden ayırmak, ayırtırmak, onları kendi aralarında bölmek söz konusu olduğunda, evlilik en ayırtıcı öğelerden biridir. Çok uzun zaman –bu nokta Hristiyanlıkta başka bir biçimde yeniden ortaya çıkacaktır– felsefi yaşamı veya bilimsel/egitsel çalışma [*étude*] yaşamını (sonradan tefekkür yaşamı olarak adlandırılan şeydir bu) herkesin yaşamından ayıran şey, tam da bilgenin, yani hakikat hakkında tefekküre veya Tanrı’yla ayrıcalıklı bir ilişki kurmaya davet edilen kişinin, evliliğin oluşturduğu türde bir insani ilişki biçimine ihtiyaç duymamasıdır. Hakikatin saf tefekkürüne hasredilmiş bir yaşamı sürdürmeye yetkin kişi yalnızdır. Yaşam tarzları kümesine özgü tüm bu talimatlar kümesi içinde, evlenmek gerekip gerekmediği meselesi, elbette ki önemli ve kaçınılmaz, hatta merkezi bir meseledir. İkinci olarak, cin-

sel ilişkiler ve etkinlikler meselesi de bu yaşama sanatları yazını içinde önemli bir yer tutacaktır; zira tüm bu yaşama sanatlarının yöneldiği ontolojik statü ve başlıca deneyim modalitesi kendilik üzerinde kurulan külli ve kusursuz hâkimiyet olduğu oranda, hazlar ekonomisi, kendiliğin denetimi, tutkulara hâkim olma, bizi buraya veya şuraya sürükleyen istemsiz hareketlerin sınırlandırılması temel meseleler haline gelecektir. Kendine hâkim olma sorunu, ister istemez cinsel etkinlik, hazlar ekonomisi ve farklı yaşam tarzları sorularını gündeme getirir.* [...] Tüm bu nedenlerden dolayı, bu yaşama sanatlarına yönelik bir inceleme değerli, ilginç ve anlamlı bir [şeyi] belgeleme [olanağı] demektir ve üzerinde duracağım şey de budur.** [...]

Şimdi, ortaya koymak istediğim, size daha önce anlattığım fil meselinin akla getirdiği tarihsel meseleye gelelim.*** Pagan etiği denilen şeyle Hıristiyan ahlâkı arasındaki devasa farklar hakkında içgüdüsel bir bilince sahibiz. Az çok bulanık ve statüsü sorgulanması gereken bütün bir tarihsel hafıza sanki bize şunu gösteriyor: Her şeye rağmen, pagan ahlâkı ve tarihsel gelişimi itibarıyla Hıristiyan etiği arasında bütünsel bir fark, aşılması zor fakat bizim toplumlarımızın –hem de görünürde pek çabuk– aştığı bir eşik vardır.**** Demek ki, aşına olduğumuz bilme biçimi çerçevesinde, yarı-içgüdüsel bir şekilde bize hayli aşikâr görünen bir çeşit kesinti söz konusu. Ama [daha eskilere] bakmaya başladığımız andan itibaren (ki fil meseli tam da bu nedenle ilgimi çekti ve beni alıkoydu), bir dizi tarihsel belirti, bize bu kadar aşikâr görünen bu bölünmenin, bu geçiş veya süreksizliğin aslında tam da bu şekilde gerçekleşmediğini göstermeye başlar. Filin hikâyesi [bu açıdan anlamlıdır]. Sales’li Aziz François onu 17. yüzyıl başında aktardığında, fili, Hıristiyanlıkta iyi ahlâkın cinsellik bahsine harfiyen uygun bir tip olarak sunmuştu. Bu

(*) Bu bölüm az duyuluyor. Kulağa çalınanlar yalnızca şunlar: tefekkür, eğitsel çalışma [...] kamusal yaşam.

(**) Kayıttaki sorun var. Yalnızca şu duyuluyor: “yasaklardaki genel”.

(***) Elyazması şöyle devam ediyor:

“Madem ki, bu yaşam türleri sorunsalında asıl mesele nasıl ahlâklı olunacağı, yasaya nasıl uyulacağı veya hata yapmaktan nasıl kaçınılacağı değil de, nasıl davranmak, kendilikle doğruyu bilmek zorunluluğundan geçen bir ilişkiyi nasıl kurmak gerektiği üzerinden şekilleniyor, cinsellikle ilgili deneyimlerin kapsamlı matrisini burada bulacağımız sonucuna varıyoruz. Çalışma hipotezimiz şu: Bir deneyim olarak cinselliğin kodlardan ve yasaklar sisteminden bağımsız olmadığı elbette ki doğru, fakat aynı zamanda bu kodların şaşırtıcı derecede sabit, sürekli ve değişmekte ağır olduklarını da hatırlamak gerekiyor. Bu kodlara uyma veya onları ihlal biçimleri de çok sabit ve tekrara düşer gibidir. Buna karşılık tarihsel devingenlik anı deneyimin modalitelerine tekabül eder, şüphesiz en sık değişime uğrayan, (her zaman) en kırılgan olan onlardır”.

(****) M.F. şu cümleyi ekliyor: “Bu eşiki çabuk atlayıp atlamadıkları sorulabilir ama bunun çok da önemi yok”.

meselin, Sales'li Aziz François'nın az çok doğrudan başvurduğu Plinius gibi kişiler tarafından tümüyle aynı terimler çerçevesinde formüle edildiğini [fark etmek için, tarihinin izini geriye doğru sürmek yeterli oldu]. Şimdi biraz şundan söz etmek gerekiyor: Hristiyanlık ve paganlık olarak adlandırılan bu iki şey arasındaki ayrımı nasıl yapacağız? Peter Brown'ın deyişiyle "sular arasındaki bu ayrımın"⁸ kartografisini nasıl çıkaracağız?*

Paganlığı ve Hristiyanlığı tarihyazımı çerçevesinde konu alan bu tür bir temadan hareketle yapılabilecek ilginç bir çalışma var. Öncelikle, bu paganlık temasının nasıl ortaya çıktığı – gerek kuramsal gerek tarihsel açıdan meşru, mantıklı bir şekilde paganlık adını verebileceğimiz bir dizi şeyin varlığına dair bir tür tarihsel kanıtın nasıl [kendini dayattığı] üzerine. Nitekim paganlık (pagan düşünce, pagan ahlak) kategorisi altında adı geçenlere biraz daha yakından baktığımız andan itibaren görürüz ki, bunlar birbirinden inanılmaz derecede farklıdır: Pythagorasçı dindarlık, Roma toplumunda geçerli olan adli-ahlaki kurallar, neo-Platoncu mistisizm, Stoacıların soyut ve felsefi tektanrıcılığı gibi. Bütün bunlara paganlık denir. Öyleyse nedir bu paganlık fikri? Nereden gelir? Paganlığın bir bütünlük olduğu sonucuna fazla erken varıldığı açıktır. Nitekim –ki buna dair düşünsel ve kurumsal tanıklıklar mevcuttur– bizzat Hristiyanlık, 2. yüzyıldan, veya en azından 3. yüzyıldan itibaren, kendisini [hem] paganlıkla [hem de] heretik akımlarla çatışmalı bir ilişki

8 "Mesele [...] suları ayıran çizgiyi Marcus Aurelius'la Konstantin arasında –bunlar, iki karşıt kutbu, klasik pagan dünyayla Hristiyanlaşmış Roma İmparatorluğu'nun son dönemini temsil ettikleri düşünülen iki imparator– bir yerlerde aşip aşmadığımıza karar vermek değildir. Büyük, geleneksel bir toplum için bir ayrım çizgisini aşmak ne demektir, gerçek mesele budur" (P. Brown, "Un débat sur le sacré", *Genèse de l'Antiquité tardive* içinde, çev. Aline Rousselle, Paris, Gallimard, ("Bibliothèque des histoires"), 1983, s. 22 / *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass ve Londra, Harvard University Press, 1978). Brown da "ayrım çizgisi" ifadesini W.H.C. Frend'e ait bir metinden almıştır: "Antik dünya ve Avrupa Ortaçağı arasındaki ayrım çizgisi" (*Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, B. Blackwell, 1965, s. 389).

(*) Bu bölüm az duyuluyor. Şu kadarı anlaşılıyor: "Bütün bunlara dair daha incelikli ve detaylı bir okumaya girişmeden önce, yine de – ve yine tüm bu anlattıklarımın programlı niteliğini mazur görün...ama ...sorunu... son kertede burada yaptığım".

M.F. şöyle ekliyor:

"Biliyorsunuz ki burası Fransa'nın gerçek anlamıyla 'kamusal' tek kurumu. Buraya herkes gelebilir, kayıt gibi formalitelere ve düzey belirleme kriterlerine veya başka herhangi bir şeye gerek duymadan. [Bu anlamda] burada herkese konuşursunuz, [muhababınız herhangi biri olabilir]. Bu da kolay değildir, birçok zorluğa neden olur, sınırları net olmayan bir dinleyici kitlesine göre yapılacak, belirsiz bir uyarılma anlamına gelir. Öyle ki, girilmiş görece detaylı çalışmaları yer yer çok hızlı özetlediğim oluyor. Yine ara ara şu da başıma geldi: Mümkün bir çalışma için bir çeşit muhtemel program önerdiğim oldu ve bu sefer de bunu yapacağım – [elbette] aranızda belirli bir kesimin, son kertede muhtemel bir çalışmaya teşvik edilmek üzere burada bulunduğunu kabul ederek."

içinde tasavvur etmiştir. 2. ve özellikle 3.-4. yüzyıllardan kalan o büyük hereetik yazını okumak, heretizm mefhumu karşısında paganlığın nasıl kurulduğunu, aradaki bölüşümün nasıl yapıldığını göstermesi açısından çok ilginçtir: [Bu yazma göre] paganlık elbette heretik öğretilerin hepsinden çok farklıdır. Burada Hristiyanlık hiçbir şekilde söz konusu değildir; o derece ki, paganlık yalnızca hata olmaları sıfatıyla değil, ama bir anlamda ontolojik açıdan, Hristiyanlığa dışsal kabul edilen bir dizi şeyin tanımlanmasını mümkün kılmıştır. Ama paganlık mefhumunun, paganlık alanının Hristiyanlığın ilk döneminde ortaya atılan tartışmalar, polemikler içinde nasıl kurulduğunu bir kenara bırakalım. Bu karmaşık bir sorun, size bu sorundan söz edebilecek kişi ben değilim ve burada üzerinde durmak istediğim sorun da bu değil. Buna karşılık, şu soruların peşine düşmek ilgi çekici görünüyor: Paganlık mefhumu, –öyle görünüyor ki Klasik Çağ’dan itibaren (17. ve özellikle 18. yüzyıllar)– nasıl yeniden ortaya çıkmış ve nasıl kullanılmıştır? 18. yüzyıldan itibaren felsefecilerin, tarihçilerin, din tarihçilerinin vb. analizlerinde nasıl boy göstermiş; barbar, kâfir, ilkel mefhumlarından nasıl ayrılmıştır? Bütün 19. yüzyıl boyunca nasıl kitlesel bir işlerlik kazanmıştır? Hangi temaları kapsamaktadır? Paganlık Stoacılığı ve onun tektanrıcılığı içerir, ama mefhumun işletilme biçimi paganlığın özellikle çoktanrıcılıkla ilişkilendirildiğini göstermiştir – yani belirli bir tür uygarlıkta, insanlar ve tanrılar arasında aşırı yakınlık, akrabalık, neredeyse birlikte yaşam olarak tabir edilen şeyle. Paganlığın, ayrıca, maddeye, bedene ve duyulur dünyaya özgü her şeye ayrıcalık tanıdığı düşünülmüştü. Hazlara ve özellikle cinselliğe etik bir hoşgörüyle yaklaştığı kabul edilirdi. Yine de, 19. yüzyıl boyunca paganlık temasını –açık veya örtük şekilde– kat eden, ona hayat veren, onu harekete geçirip ısıtan tüm bu konu başlıkları, kendimize ve başkalarına yönelik yürüttüğümüz inceleme açısından çok özgül bir role sahiptir. Nitekim bir yandan, 19. yüzyıl boyunca paganlık, bizim –pagan olmayan– dünyamıza, içinde bulunduğumuz ve kendimizi azat etmeyi denediğimiz uygarlığımıza tamamen dışsal bir şey olarak algılanmıştır. Çoğul, çoktanrılı, sıcak, tanrısal olana yakın, duyulur olana açık, hazlara hoşgörülü vs. bir paganlığın üzerinin, pagan olmayan uygarlık, [yani] Hristiyan kültürü tarafından örtüldüğü söylenir. Bu görüşe göre bu dünya bizim dünyamız olabilirdi, [ama] Hristiyanlık onun üstünü örtmüş, o da unutulmaya yüz tutmuştur. Yüzümüzü dönmemiz gereken dünyanın da bu olduğu söylenir. [Öte yandan] kendine özgü gelişimi içinde bu paganlık temasından hareketle ortaya atılan ve bizim toplumumuzu hedef alan bir eleştiri biçimi [de] vardır; ne olduğumuzu, nasıl olmaya mecbur bırakıldığımızı mer-

cek altına alan bir biçim, bir özgürleşme programı. Paganlık hem ötekidir, hem de bize bir biçimde temel teşkil eder. Bu temele geri dönmek istiyorsak, yeniden bulmamız gereken, bu mutlak surette öteki, mutlak surette kayıp paganlıktır. 18. yüzyıldan itibaren doğa, bizim gerekli teknolojiye dair bilincimiz açısından ne idiye, paganlık da tarihsel bilinç açısından, bizim geri dönüşsüz tarihimize dair bilincimiz açısından biraz öyledir. Nasıl ki tekniğin altından doğa çıkıyorsa, tarihimizin altında da paganlık yatar. Dolayısıyla bu paganlık temasının tarihini yapmak ilginç olacaktır.

[Buna ek olarak] –bu iki çalışmayı birbirinden ayırmanın mümkün de olmadığını düşünüyorum–, paganlığın karşısına düşen diğer temanın, yani Hristiyanlığın, daha doğrusu Yahudi-Hristiyanlık [*judéo-christianisme*] temasının da tarihinin yapılması gerekir. [Ne var ki] bu “Yahudi-Hristiyan” mefhumu, paganlık mefhumundan da çelişkili ve şaşırtıcıdır. Zira paganlık, birbirinden aşırı farklı bir dizi şeyi –hayli sorunlu bir şekilde [bile olsa]– kapsarken, bu mefhumun yüzyıllar ve bin yıllar boyunca düşünülmesi bile mümkün değildi. Paganlıkla ilişki içinde ele alınmış ve 19. yüzyılda onun kadar önem kazanmışsa da, “Yahudi-Hristiyan” mefhumunun durumu [bu açıdan] daha da paradoksaldır. Nirengi veya çıkış noktası olarak, ilk büyük Yahudi karşıtı ve antisemit metinleri alalım. 4.-5. yüzyıl Hristiyan yazının-da bulabileceğimiz bu metinlerin harika örneklerinden biri Aziz Augustinus’a aittir.⁹ Denilebilir ki, o tarihten neredeyse 17. yüzyıl sonuna kadar Yahudilikle Hristiyanlığı –“Yahudi-Hristiyanlık” olarak– bir çeşit tarihsel, tarih-ötesi, meta-tarihsel özdeşlik içinde düşünmek kesin bir şekilde imkânsızdı. Bu, daha sonra mümkün olmuştur. Mümkün olmakla da kalmamış, “Yahudi-Hristiyan” mefhumu Batı toplumlarının 19. yüzyıl boyunca kendini incelemeye tabi tutarken en sık başvurduğu kategorilerden biri haline gelmiştir. Bu arada ne oldu? Bu mefhumun da, tıpkı paganlık gibi, her zaman çok kritik niyetlere, her zaman çok bulanık, çok muğlak ve deşifre edilmesi gereken niyetlere hizmet ettiğini görmek ilginçtir. Şu açıktır: Yahudilikle Hristiyanlığın 19. yüzyıl tarihçileri ve felsefecileri tarafından bir araya getirilmesi, sık sık Hristiyanlığı gözden düşürmenin ve –açıkça söylenmese de– Yahudilikle ilişkilendirilebilecek tüm olumsuz çağrışımları Hristiyanlığa

9 Bkz. Aurelius Augustinus, *Tractatus adversus Judaeos* (Migne 8, 29-43, PL 42, 5, 1, 64) – ki bu, tam olarak ifade etmek gerekirse, antisemit bir metin de değildir (Bu nokta hakkında bkz. B. Blumenkranz’ın çalışmaları, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in dem ersten Jahrhundert*, Basel, Helbing & Lichtehahn, 1946 ve Paris, 1973; ve “Augustin et les Juifs; Augustin et le judaïsme”, *Recherches Augustiniennes*, 1. Cilt (*Supplément à la Revue des Études augustiniennes*), 1958, s. 225-241).

yansıtmanın bir aracı olmuştur. Söylenmek istenen şudur: Son kertede Hıristiyanlık, Yahudiliğe özgü yazgının, ahlâkın, bedbahtlığın, soyutlamanın, yasacılığın bize kadar gelen uzantısı ve mirasçısıdır. Bu düşünce [19. yüzyıl-da]* kuvvetli bir şekilde işlenmiştir. Hegel'in Yahudi bilinci üzerine metinlerinden¹⁰ *Ahlâkın Soykütüğü*'ne¹¹ "Yahudi-Hıristiyanlık" denen bu tuhaf oluşumun ortaya çıkışına dair nirengi noktaları bulunur. Yine de bu, mefhumun devamlı olarak olumsuz değerlerle anıldığı, bu tür değerler taşıdığı anlamına gelmez. Tam aksine bu mefhumla zaman zaman olumlu değerler yüklenmiş; bu Yahudi-Hıristiyan gelenek adına, paganlık denilen aynı derecede kurgusal geleneğe, veya daha doğrusu tümüyle kurgusal tarihsel alana karşı çıkıldığı da olmuştur.

Şunu söylemeye çalışıyorum: 19. yüzyılın düşünce tarihine biraz daha eleştirel bir gözle baktığımız, biraz ince eleyip sık dokuduğumuz andan itibaren bu mefhumları ("paganlık", "Yahudi-Hıristiyanlık") kullanmak elbette ki imkânsız hale gelir. Bunlar, o anda icat edilen kategorilerdir; kritik işlevlere, politik, önemli, ilginç ve deşifre edilmesi gereken işlevlere sahip kategoriler. Ama kendi adımıza, bu mefhumların ne birini, ne ötekini, bugün yeniden kullanmamız mümkün değildir. Bu iki temanın tarihi konusunda bir şey daha söyleyeceğim: Paganlık ve Yahudi-Hıristiyanlık çiftinin tarihini yapıyor olsaydık, buradaki temanın Batı toplumlarının kendilerini incelemeye tabi tutarken başvurdukları bir diğer büyük kategoriyle –kapitalizmle– nasıl kesiştiğine bakmak da ilginç olurdu.

Denilebilir ki, 19. yüzyılda Batılı toplumlarda oto-analizinin dayandığı iki büyük kategori vardır: kapitalizmle gelen sosyo-ekonomik kategori ve Yahudi-Hıristiyanlıkla gelen sosyo-dinsel kategori. Bu iki kategorinin birbirleri karşısında nasıl işlediklerini görmek de ilginçtir. Örneğin, kapitalizm sorununun analizinden –diğerleriyle kıyaslandığında bu analiz ne kadar kaba olursa

(*) M.F. "18. yüzyılda" diyor ama bir sonraki cümlede atfı yapılan örneklerin hepsi 19. yüzyıla ait.

10 Bunlar, Frankfurt dönemi (1797-1800) denilen döneme ait metinler olup şurada toplanmıştır: G.W.F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin* [Der geist der Christentums und sein Schicksal, 1798-1800], "L'Esprit du judaïsme" isimli metinle birlikte, derleyen Olivier Depré, Paris, Vrin ("Bibliothèque des textes philosophiques"), 2003. Genel bir takdim için bkz. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort. Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Vrin ("Bibliothèque d'histoire de la philosophie"), 1970; ayrıca bkz. J. Cohen, *Le Spectre Juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005 [Bu derste zikredilen kaynaklara ait baskı bilgileri tarafımızca elde edilmiştir – F.G.].

11 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale* [Zur Genealogie der Moral, 1887], çev. Henri Albert, *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche* içinde, Paris, Société du Mercure de France ("Collection d'auteurs étrangers"), 1900³; *Œuvres philosophiques complètes*, 7. Cilt, çev. Jean Gratiot ve Isabelle Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1985 [F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say, 2010].

olsun– hareketle kurulan Fransız Sosyalizmi kendi çıkarları doğrultusunda, hızlıca keskin polemiklere daldı ve Yahudi-Hıristiyanlık mefhumuna gittikçe daha çok önem atfetmeye başladı. 1860, 1880, 1895, 1898 yıllarına doğru gelindiğinde, antisemitizmin neredeyse tamamen tahakkümü altındaydı, en azından onun tarafından kat ediliyordu.¹² Fransız Sosyalizminin, oto-analizi kapitalizmden hareketle ve ekonomik terimlerle sürdürmekten saptığı, Yahudi-Hıristiyanlık odaklı diğer oto-analiz kategorisine yöneldiği nokta işte burasıdır. Burada mesele, bu sapmanın neden ortaya çıktığıdır. İster ideolojik ister toplumsal alanda olsun, bu sapmayı ortaya çıkaran nedenler nelerdir? Buradaki ilerleyiş hangi anlamda Almanlarınkinden farklıdır? Zira Hegelci veya post-Hegelci hareketi 1840-1848 yıllarına kadar takip ederseniz, fark edersiniz ki, genç Hegelcilerde Batı’ya yönelik oto-analiz her şeyden önce Yahudi-Hıristiyanlık terimleriyle gerçekleştirilmiştir. Dinî bilincin durumu nedir? Dinî bilincimizin statüsü nedir? Bu dinî bilincin, ne olduğumuzun hesabını esaslı şekilde vermesi mümkün müdür? Feuerbach, Yahudi-Hıristiyanlık ve paganlık kategorileri etrafında kurulmuş bu analiz biçiminin zirvesini temsil ediyordu¹³ ve bu evrim, Fransa’da izlediği yolun tam tersi yönde gelişti. Başka bir deyişle, Alman Sosyalizmi içinde Marx ve bir dizi başka düşünür üzerinden giden çizgide, ekonomik kategoriler ve özellikle kapitalizme ilişkin olanlar Batı’daki bu oto-analizde baskın çıktılar. Bu nedenledir ki, Batılı düşüncede oto-analize yönelik çabalar içinde en büyük sentez çalışmasının 19. yüzyıl sonunda Max Weber’de ortaya çıktığı söylenebilir. Max Weber, tam da, mümkün mertebe rasyonel biçimde, mümkün mertebe pozitif temellere sahip bir tarihsel bilme ve analiz ışığında, dinî [ve ekonomik] oto-analiz kategorilerini birleştirmeyi denemiştir. Hıristiyanlığın durumu nedir? Yahudiliğin durumu nedir? Ekonomik meseleler karşısında dinî uygarlığımızın özgünlüğü nedir?¹⁴ Ve tersinden: Ekonomik süreçler nasıl olur da şu veya bu türde bir dinî bilincin elenmesini, [üzerlerinde] tortulanmasını, uygulanmasını bilfiil

12 “Toplumsal ırkçılık” üzerine bkz. 17 Mart 1976 tarihli dersin sonu ve özellikle antisemitizm konusunda 2 Şubat 1976 tarihli ders, M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, der. M. Bertani ve A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (“Hautes Études” dizisi), 1997, s. 76-77 ve 233-234 [M. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şeyhsuvar Aktaş, İstanbul, YKY, 2008].

13 L. Feuerbach, *L’Essence du christianisme* [*Das Wesen des Christentums*, 1841], çev. Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard (“Tel” 216 dizisi), 1992 [L. Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say, 2008].

14 M. Weber, *Sociologie de la religion* [*Soziologie der Religion*, 1913], çev. Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, (“Champs” dizisi), 2013 (ilk baskı 2006) [M. Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yayınları, 2012].

mümkün kılar?¹⁵ İşte Batılı toplumların, bilinç, analiz ve çözümleme kipleri olarak Yahudi-Hristiyanlık ve kapitalizm kategorilerini mümkün merteye birbirine yaklaştırmayı, tek bir oto-analiz hattında birleştirmeyi deneyen kişi Max Weber'dir.

Tüm bunlar hayli vakit alıyor. Bu nedenle gerek paganlığı, gerek Yahudi-Hristiyanlık kategorisini bir kenara bırakalım. [Bu kategoriler] tarihsel bir metodolojiye işaret etmezler, ancak ve ancak tarihsel bir incelemenin nesnesi olabilirler. Şimdi size önermek istediğim bu tarihsel inceleme nasıl yapılabilir? Cinsel ahlâk dediğimiz şey söz konusu olduğunda, tarihyazımının pagan ve Hristiyan olarak adlandırdığı dönemler arasında ne tür dönüşümler tespit edilebilir? Yaşama sanatlarında bu dönüşümlerin izi nasıl sürülebilir?

* * *

Yönteme ilişkin tüm meseleleri kapatmak, ve böylece bir dahaki sefere incelediğim şeyin içeriğinden başlayabilmek için birkaç dakikaya daha ihtiyacım var. Diyebiliriz ki, Hristiyanlığa isnat edilen cinsel ahlâkın varlığına dair açık ve net belirtiler, Hristiyanlık daha yayılmadan, hatta daha Antik dünyada ortaya çıkmadan önce baş göstermiştir – artık neredeyse yüz yıldır tarihçiler* tarafından kabul edilmiş bir olgudur bu. Bu sözde “Hristiyan cinsel ahlâk”, pagan denilen düşünce ve ahlâk içinde, kesin olarak vardı. Bu önceleme hali, genellikle, Stoacılar ve bazıları daha az, bazıları daha çok bilinen bütün bir metinler dizisine bağlanır (elbette Seneca'nın, ama aynı zamanda Musonius Rufus'un, Hierokles'in, Antipatros'un vb.'nin metinlerine örneğin). Bu kesinlikle haklı bir ilişkilendirmedir ve bir dahaki sefere size göstermeye çalışacağım tüm örnekler de bu izlenimi doğruluyor. Stoacıların bütün bu yaşama sanatları ve cinsel ilişkiler ekonomisi meselesi içinde temel ve belirleyici bir rol oynadığı tümüyle doğru.

Ancak bu tür bir inceleme söz konusu olduğunda iki açıdan ihtiyatlı olmakta fayda var. İlk olarak, bu metinlerde her zaman Stoacılığın geç döneminin söz konusu olduğunu vurgulamak lazım. Eğer Stoacılığı, Zenon'un ve

15 M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* [Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1905], çev. I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2008 [M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları, 1997].

(*) El yazması şu şekilde belirtir: “Neredeyse son bir asır içinde üç önemli an. 19. yüzyıl sonu: üniversitenin rolü: laik ahlâk, Devlet için ahlâk; Kultursampf: Zahn; Epiktetos; Bonhöffer. 1930: bilge, aziz, kahraman Stelzenberger: hazırlık. 1957: Spanneut Hristiyanların kendilerinden önce mevcut Stoacı bir ahlâkı yeniden ele aldıklarını tespit eder, bu da ona bir “Hristiyan evrenselliğini”, Hristiyan bir hümanizmayı, Aristotelesçi şekilde bilgi, doğa ve bilim felsefesi üzerine değil de (Gillon öyle yapmıştı), bir ahlâk felsefesi üzerine kurma imkânını vermiştir.”

Chrysippus'un ortaya koyduğu büyük ilkelerden doğmuş ve gelişmiş bütünlüklü bir felsefe olarak alırsanız, hata yapma ihtimaliniz yüksektir; çünkü cinsel ahlâka dair bu öğelere ne Zenon'da rastlarsınız, ne de sıkça Chrysippus'ta. Bu öğeler, ilk dönem Stoacılıktan bir sapmaya, onda bir kırılmaya işaret ederler. Paul Veyne'e göre gerçekte bu, cinsel ahlâkın bizzat Stoacı öğreti içinde ortaya çıkmasıdır.¹⁶

İkinci olarak, kendileri Stoacı olmayan, hatta açıkça onlara düşman olan, örneğin Plutarkhos gibi yazarların da, kendi yaşama sanatları kapsamında tümüyle aynı türde öğütler verdiklerini, dolayısıyla Stoacılarla aynı cinsel ahlâka aracılık ettiklerini vurgulamak gerekir. Plutarkhos gibi Stoacılarla, Sextius¹⁷ gibi neo-Pythagorasçılara düşman biri, aynı şekilde Kinikler, birçok noktada Epikürosçular, yaşama sanatlarında cinsel ilişkiler ve etkinlikler sorunuyla karşılaştıklarında, aynı tür uygulamaları salık vermişlerdir. Dolayısıyla, inceleyeceğim bu yaşama sanatları büyük oranda Stoa kökenliyse de, geç dönem Stoacılığa özgü, çeşitli süreçler dahilinde kırılmalara uğramış metinler söz konusudur. Bunun dışında Stoa kökenli olmayan bazı metinleri, hatta birçok metni de ele alacağız. Demek ki sonuçta, cinsel ilişkilere yönelik bir çeşit yaşam sürme sanatının ortaya çıktığını göreceğiz. Bu sanat, tam da *bizim** dediğimiz çağı önceleyen veya başlatan birkaç asır boyunca ortaya çıkan felsefe okullarının pek çoğu tarafından paylaşılmıştır. Bir sonraki derste sizlere Antikçağ sonunda ortaya çıkan yaşama sanatlarında cinsel ilişkilerden, pagan Antikçağı denilen dönemin son yüzyıllarında bu ilişkilerin nasıl ele alındığından söz edeceğim.

16 P. Veyne, "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales ESC*, sayı 1, 1978 (P. Veyne, *La Société romaine*, Paris, Seuil, 1991 içinde yeniden yayımlanmıştır).

17 Seneca'nın *Lucilius'a Mektuplar*'da (*Lettres à Lucilius*, çev. Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1957) sıkça söz ettiği (baba) Quintus Sextius İ.Ö. 1. yüzyılda yaşamış, hem Stoacılıktan hem de neo-Pythagorasçılardan esinlenmiş Romalı bir filozoftur. Bkz. Seneca, *Lettres à Lucilius*, LXXII: "Sextius haykırırken bize ne kadar güzel bir yol gösterir: "Yıldızlara" buradan "yükseliriz"; bu yoldan, kayıtsızlık yolundan; bu itidal, bu cesaret yolundan" (*a.g.e.*, s. 36).

(*) Bizim çağımız: "notre ère". Fransızcada Hristiyanlıkla başlayan çağa verilen isim. İ.S. olarak da çevrilebilirdi, fakat Foucault'nun "şimdinin tarihini yapmak" yönündeki çabası düşünüldüğünde, buradaki "bizim" vurgusunu önemli buldum ve bu şekilde bıraktım – ç.n.

21 Ocak 1981 Dersi

Öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiler meselesi ve rüyalar sorunu. – Artemidoros’un rüya tabirleri. – Rüyaların analizi üzerinden cinsel edimlere yönelik bir etik sistemi. – Rüyalar [*rêves*] ve düşler [*songes*] arasındaki ayrım. – Rüyaların ekonomik ve toplumsal anlamı. – Toplumsal-cinsel süreklilik. – Doğaya ve yasaya uygun cinsel ilişkiler. – Yasaya aykırı cinsel ilişkiler. – Doğaya aykırı cinsel ilişkiler. – Duhulün [*pénétration*] doğallığı ilkesi.

[Bugün] rüyaları konu alan bir metni incelemeyi tercih edeceğim. Son kertede şunu akılda tutmamız gerekiyor: Hakikat ve öznellik arasındaki ilişkiler açısından rüyalar, açıkça stratejik bir nokta, ayrıcalıklı bir sınama kriteri teşkil ederler. Biliyorsunuz ki, çoğu kültür rüyaları (uçucu, hayali imgeleri vs. ile) hakikatin belirdiği bir yüzey saymıştır. Daha keskin bir ifadeyle şöyle de denebilir: Çoğu kültürde, öznenin rüya tarafından büyülenmesine, elinin kolunun bağlanmasına yol açan [ve] uyanışın spontane hareketiyle – kendi kendine–kurtulduğu yanılısamanın, bu öznenin hakikatini söylediği düşünölmüştür. Bu yanılısamanın özneye –en azından sıklıkla– kendisi hakkındaki bir hakikati söylediği düşünölür. Hatta kimi zaman, özneyi büyüleyen ve uyanarak azat olduğu bu yanılısama, özneye kim olduğuna, doğasına, durumuna ve ayrıca kaderine dair hakikati söylemekle yükümlüdür; çünkü rüyalar özneye yalnızca halihazırda kim olduğunu değil, henüz algılamadığı bir zaman diliminde kim olacağını da bildirirler. Demek ki hakikat-öznellik ilişkisinde stratejik bir nokta, ayrıcalıklı bir sınama kriteri olarak rüya –kuşkusuz, kültürler ötesi bir değişmez değilse de– kayda değer sayıda kültürde tekrar eden bir fikir, bir temadır.

Beni ilgilendiren sorunu ise yalnızca Batı’dan hareketle inceleyeceğimi söylemek isterim. Hareket noktam, bilimsellik statüsü, iddiası taşıyan, bilimselliği varsayılan bir bilmenin nasıl kurulduğu olacak. Batılı bilmenin, tam da hakikat ve öznellik, hakikat ve özne arasındaki ilişkileri düzenleyen dispozitifi yeniden değerlendirmek, [öğelerini] kendi içinde yeniden dağıt-

mak gerektiği o iki veya üç kilit anda, gerçekten de rüya sorunuyla karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Yani şu soruya cevap arandığında: Hakikatin (dünyanın, nesnenin hakikatinin) bir özneye hasıl olduğunu düşünmek nasıl mümkündür? Veya şu soruyu sormak gerektiğinde: Özne, hakikate erişimi olduğundan nasıl emin olabilir; hakikatin hakikatini elinde nasıl tutabilir? Klasik bilimin kuruluşuyla aynı zamana denk gelen bu soruya cevap vermek, ancak rüya sorunu, rüyanın bu mesele üzerindeki ipoteği ve tehdidi kat edildiğinde mümkün olmuştur. Özneyi rüya olasılığından kurtarmak; hakikate eriştiğinde gerçekten de rüya görmediği, veya en azından hakikate erişiminin rüya olasılığı tarafından tehdit edilmeyeceği, tehlikeye atılmayacağı konusunda onu temin etmek gerekmiştir. Hakikati düşünmeye muktedir olduğu oranda öznenin, bilmenin gelişiminde temel öğelerden biri haline gelebilmesi, bir *mathêsis* (evrensel, her yerde, herkes için geçerli bir *mathêsis*) öznesi olabilmesi için, rüyadan azat edilmesi gerekir. Bu tabii, yalnızca Descartes'ın sorunu değildir ama bu sorunun 17. yüzyıldaki kuşkusuz en radikal ifadesini ona borçluyuz.¹ Rüya sorunu, kritik çağında, [yani] 18. yüzyıl sonundan itibaren ve 19. yüzyıl boyunca yeniden karşımıza çıkar, fakat yeni bir biçimde. Çünkü o anda ortaya atılan soru, son kertede şudur – bu soruyu çok örtük bir şekilde Kant'ta,² daha büyük oranda Schopenhauer'de³ ve çok açıkça Nietzsche'de⁴ bulursunuz: Hakikatin hakikatinin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Hakikate dair hakikatin doğru olmadığını, hakikatin köke-

- 1 Michel Foucault'nun Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının bir bölümü üzerine *Deliliğin Tarihi*'nde [*Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961] yaptığı yoruma karşılık, Jacques Derrida şunu göstermeye çalışmıştır: Descartes'ın, kuşkuyu derinleştiren vektör olarak delilik hipotezini rüyalar lehine terk etmesinin nedeni, –bütün delilerin aynı anda genel hastanelerde kapatılmalarının işaret ettiği gibi– deliliğin klasik akıl tarafından dışlanması değil, rüyanın ontolojik açıdan daha radikal bir şüpheyi mümkün kılmasıdır. Bu tartışma ekseninde bkz. J. Derrida'nın metni ("Cogito et l'histoire de la folie", *L'Écriture et la Différence* içinde yeniden yayımlanmıştır, Paris, Seuil, 1967) ve M. Foucault'nun verdiği yanıtlar ("Mon corps, ce papier, ce feu", *DE*, II, sayı 102, 1994 baskısı, s. 245-268 / "Quarto", 1. Cilt, s. 1113-1136 ve "Réponse à Derrida", *DE*, II, sayı 102, 1994 baskısı, s. 281-295 / "Quarto", 1. Cilt, s. 1149-1163) [Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge, 1992; Michel Foucault, "Gövde, Bu Kâğıt, Bu Ateş" ve "Derrida'ya Cevap", *Büyük Kapatılma. Seçme Yazılar 3* içinde, der. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2005].
- 2 Bkz. Kant'ın E. Swedenborg'un teozofisi hakkındaki şu metni: *Les Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique*, çev. Francis Courtès, Paris, Vrin ("Bibliothèque des textes philosophiques"), 1967.
- 3 A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819], çev. Auguste Burdeau, yay. haz. Richard Roos, Paris, PUF, 1966.
- 4 F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie* [*Die Geburt der Tragödie*, 1872], çev. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1940 [F. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2010].

ninde hakikatten başkaca bir şey bulunduğunu düşünemez miyiz? Peki ya hakikat, yanılsama veya rüyaya benzer bu şeyde köklendiği oranda doğrusa? Sonuçta rüyadan ibaret olan bu şeyin bir anından ibaretse? Daha sonraları öznellik-hakikat ve rüya [arasındaki ilişkiler] temasını bir kez daha Freud'da bulursunuz⁵ – o noktada ortaya atılan soru şudur: Bizzat öznenin hakikati nasıl bilinebilir? Öznenin hakikati nasıl bir şeydir? Öznenin en gizli hakikatini ele veren, onda en açıkça yanılsamalı/aldatıcı [*illusoire*] olan değil midir? Öyle ki, mesele ister öznenin hakikate erişimini temellendirmek, ister hakikatin hakikatini sorgulamak veya yine, öznenin hakikatinin peşine düşmek olsun, her halükârda rüya sorunu ve teması yeniden belirmektedir. İster açıkça, ister sessiz ve derinden olsun, rüya sorunu, öznellik ve hakikat arasındaki ilişkilerin tüm tarihini kat etmiştir – bu ilişkilerin kendi içlerinde yeniden düzenlendiği ve düzeneklerinin bütününe dönüştürdükleri bazı anlarda daha bariz bir şekilde olmak üzere.

İşte rüyalar üzerine bir metni inceleyerek başlamak istememin nedeni bu: rüyanın, özne-hakikat ilişkileri sorunu açısından stratejik olduğuna inandığım konumu. Bu metin, elbette ki, benim incelemek istediğim döneme ilişkin, yani paganlık ve Hıristiyanlık dediğimiz iki şeyin –kuşkusuz vurguladığım tüm o soru işaretleri ve tırnak içinde söylediklerim dahilinde– karşılaştığı, yollarının kesiştiği, birbiriyle çarpıştığı, birbirini sınırladığı ve özellikle birbirine dolandığı döneme ilişkin. Demek ki 2. yüzyıldan kalan bir metinden söz ediyoruz. Bu metnin bir diğer olumlu tarafı, Antikçağ'da hayli yaygın bir türün, bugüne eksiksiz kalan –paradoksal biçimde– tek örneği olması. Bu tür, rüya tabirleridir (rüyaların yorumu) ve metin de, Artemidoros'un Festugière tarafından birkaç yıl önce çevrilen,⁶ ve rüya yorumları için bir tür küçük elkitabı veya daha doğru ifade etmek gerekirse, bir rüya yorumları ansiklopedisi teşkil eden meşhur metnidir.

Bu metinle başlamak istememin bir diğer nedeni, öznellik ve hakikat arasındaki ilişkileri incelerken ele almak istediğim belge türünün, sonuçta, yaşama sanatları üzerine belgeler olmasıdır.* Bu araştırma tam da bu yaşama

5 S. Freud, *L'Interprétations des rêves* [Die Traumdeutung, 1900], çev. Ignace Meyerson, yay. haz. Denise Berger, Paris, PUF, 1967 [S. Freud, *Rüyaların Yorumu*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul, Say, 2014].

6 Artemidoros, *La Clef des songes. Onirocriticon*, çev. André Jean Festugière, Paris, Vrin, 1975. Bu metnin incelemesi *Kendilik Kaygısı*'nın ilk bölümünü oluşturuyor: *Le Soucis de soi*, "Rêver de ses plaisirs", a.g.e., s. 15-50 ["Hazların Düşlenmesi", *Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*) içinde, çev. Tanrıöver, s. 309-335].

(*) M. F. şunu ekliyor: "Bunu size ilk veya ikinci derste söylüyordum" [yukarıda, 14 Ocak dersi].

sanatlarını (tutumunu düzenleme sanatları, kendini ele alma sanatları, bir anlamda kendilik teknolojileri) konu alıyor. Elbette rüya tabiri bir yaşama sanatı değildir, tam bir davranış sanatı da sayılmaz. Ama biraz daha detaya girince göreceğiniz gibi, rüya tabiri yalnızca rüyanın yarattığı yanılsamalarda saklanabilen küçük veya büyük bir hakikat parçasını deşifre etmenin bir yolu da değildir. Aynı zamanda rüyamızı, gece aydınlanan bu karanlık parçamızı uyandığımız zaman ne yapacağımızı tanımlamanın da bir biçimidir. Uyandığımızda, uyurken olduğumdan farklı biri olamam; peki o zaman rüya görmüş olan o özneyi, uyanık yaşamıma nasıl dahil edeceğim, onunla nasıl bütünleştiireceğim, ona uyanık yaşamımda nasıl bir anlam ve değer atfedeceğim? İşte eski rüya tabiri de budur: bir yaşama biçimi, en azından bazı geceler rüya gören bir öznenin yaşama biçimi.

Bu metni seçmemin bir diğer nedeni, yazarına dair –hakkında fazla bir şey bilmesek de– iki tür bilgiye sahip olmamızdır.⁷ İlk olarak, az-çok Stoacılık etkisindedir. Kitabın bazılarım zaten daha yakından inceleyeceğimiz birçok bölümü şunu açıkça gösterir: Artemidoros Stoacı okula bağlıdır veya en azından, tam da daha yakından incelemek istediğim bir alana ait, yaşam ve ahlâk üzerine bir felsefi düşünme türüne yakın olmuştur. Üstelik de, filozof olduğu ve Stoa felsefesinden etkilenmiş olduğu halde, gerçekten de haddizatında kendisini bir rüya kuramcısı, rüya tabirlerinin temelini atan bir kuramcı olarak ortaya koyduğu halde, Artemidoros rüyaların geleneksel, bir anlamda popüler bir yorumu sayılabilecek pek çok öğeyi de çalışmasına dahil etmiştir. Nitekim önsözün bir bölümünde, söz konusu rüya tabirlerini inşa etmek için kullandığı yöntemle dair çok ilgi çekici bir anlatı sunar. Burada kendisini, bütün Akdeniz havzası boyunca rüya tabirleri üzerine, kendi döneminde rüyaların nasıl yorumladığı üzerine gerçekten de yarı-etnolojik bir araştırma yaparken betimler. Durumunu şöyle izah etmektedir: Edinemediğim bir rüya tabirleri kitabı yok, bu da ancak uzun ve büyük uğraşlar pahasına mümkün oldu. Ama daha önemlisi, meydandaki kâhinler ciddi kişiler tarafından sıklıkla yerildiği, şarlatan ve sahtekâr muamelesi gördükleri halde, bütün bu kötü şöhretlerine rağmen, onlarla uzun yıllar boyunca sık sık görüştüm; eski düşleri, bunların nasıl gerçekleştiğini (yani, geleceği öngörmek açısından değerlerinin gerçekten de

7 A. J. Festugière “Giriş” bölümünde, Artemidoros hakkında bildiklerimizin, “sadece eserinin söylediklerinden ibaret” olduğunu doğruluyor (*La Clef des songes*, s. 9). Efesli Artemidoros, Lidya’da 2. yüzyılda, Apollon Myster’e [aynı zamanda rüyaların koruyucu tanrısıdır – ç.n.] tapılan küçük Daldis sitesinde doğdu. Onu bu kitabı yazmaya iten bu tanrıdır ve yazar, “mümkün olduğunca bütünlüklü ve öğretici olmak adına” bu kitap için birçok yolculuğa çıkmak, birçok araştırmaya girişmek durumunda kalmıştır (a.g.e.).

açığa çıktığını) dinlemeye razı oldum. Hem Yunan dünyasında, hem de Asya'da, İtalya'da ve daha birçok başka şehirde. Bu disiplinde ustalaşmanın, diye bitirir Artemidoros, başka yolu yoktu.⁸ Demek ki bu metin bir yandan, kuşkusuz çok eski ve her halükârda 2. yüzyılda çok yaygın bir rüya tabiri geleneğini derlemiştir. Öte yandan metinde, söz konusu pratik etrafında gelişen, bu pratiğin anlamının ne olabileceğini, ona nasıl bir temel ve meşruiyet atfedilebileceğini hesaba katan bir düşünüm, felsefi türde bir çalışma da mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında, [odaklandığı] zaman itibariyle bu metin yüzünü iki ayrı yöne döner: Bir yandan, çok büyük ihtimal, çok eski ve geçmiş asırlara uzanan bir şeye tanıklık etmektedir. Demek ki en azından bir dereceye kadar, yazarının yaşadığı dönemden çok daha eskiye dayanan bir düşüncenin veya ahlâkın tanığıdır. Diğer yandan, bu geleneğe oranla daha modernmiş gibi duran bir düşünme biçimini de temsil etmektedir; [zira] bu ahlâk üzerine, rüyalarındaki yaşamın farklı yönleri veya bu yaşama özgü farklı sorunlar üzerine, felsefi, Stoacı, kuramsal bir açıdan düşünmeyi dener.

Bu metni inceleyecek olmamın bir diğer nedeni, basitçe dört tam bölümün cinsel içerikli rüyalara ayrılmış olmasıdır.⁹ Öznellik ve hakikat arasındaki ilişkileri bu “cinsellik” bahsi üzerinden incelemek istediğim için, bu bölümlerden neden söz etmek istediğimi anlıyor olmalısınız. Nitekim bu bölümler, şu an elimizde bulunan Yunan ve Roma külliyatı içinde, cinsel edimlere; gerçek, mümkün, muhayyel vs. cinsel ilişkilere dair neredeyse eksiksiz bir tablo sunan tek belgeyi oluşturuyor. Bu, bütün cinsel yaşamın (elbette bugünkü anlamıyla “cinsel”), en temel biçimde yapılmış sistematik bir temsili; edimlerin, hareketlerin, ilişkilerin bir tablosu. Artemidoros'un kaba ifadelerden kaçınmak için giriştiği edebi türde bir eleme söz konusu olmadığı için, görece nesnel bir tablo. Elimizdeki edebi bir eser değil, bu nedenle de [tasvir ettiği] şey her nasılsa, yazar onu öyle söylüyor. Bu, bir ahlâk felsefesi eseri de değil, en azından doğrudan öyle değil – buna tekrar geleceğiz. İğrendiği birkaç nokta dışında, yazarın hoşnutsuzluğunu hissettirdiği, sesini yükselttiği hiçbir an yok. Her şey rüyada nasıl gerçekleşiyorsa öyle dile getirili-

8 Burada A. J. Festugière'in tam çevirisini aktarıyoruz: “Benim açımdan, sahip olmadığım herhangi bir rüya tabiri kitabı kalmadığı gibi –ki bu uğurda çok araştırmalar yaptım–, meydandaki kâhinler büyük oranda yerildiği, ciddi bir havaya bürünen ve kırıpkırlarını kırıştıran kişiler onları şarlatan, sahtekâr ve soytarı olarak adlandırdıkları halde, bu yergiyi önemsemedim ve kâhinlerle uzun yıllar boyunca görüş alışverişinde bulundum; eski düşleri, bunların nasıl gerçekleştiğini dinlemeye razı oldum; hem Yunan dünyasında – gerek şehirlerde olsun, gerek tapınaklar etrafında yapılan büyük toplantılarda [*panegyris*], hem de Asya'da, İtalya'da ve en kalabalık, en önemli adalarda: Nitekim, bu disiplinde ustalaşmanın başka yolu da yoktu.” (a.g.e., s. 16).

9 Esasen bu şekilde olan üç bölüm vardır: Birinci kitabın 78, 79 ve 80. bölümleri (a.g.e., 84-93).

yor. Gerçek tutumlardan ziyade onların rüyalarındaki temsillerini betimliyor olması, yazarın görece açıklıkla, görece eksiksiz bir tablo geliştirmesine –bu alanda eksiksiz bir tablo ne kadar mümkünse– izin veriyor. Yine de şu soruyu yadsıyamayız: Elimizde görece önemli sayıda cinsel etkinliğe dair çok sayıda rüyadan müteşekkil bir tablo bile olsa, bu metni 2. yüzyıla ve muhtemelen daha eski bir döneme özgü bir cinsellik etiğinin tanığı sayabilir miyiz? Metin yalnızca 2. yüzyılda değil, ama kuşaktan kuşağa aktarılmış daha eski bir gelenek boyunca ne denildiğini, nasıl düşünüldüğünü gerçekten doğru bir şekilde yansıtır bile olsa, bu tür bir tanıklığın peşine düşmekle ihtiyatsız davranmış olmaz mıyız?

Esasen bu metni ilgiye değer bulduysam, bunun nedeni cinsel içerikli rüyalara yönelik analizinden ve ilkesel düzeyde nesnel görünen yorumlama tarzından (işte rüyada görülebilecekler bunlardır/işte bunlar bu anlamlara gelmektedir) bir değer biçme sistemi sızmasına izin vermesidir. Rüyalara girme ihtimalleri üzerinden zikredilen cinsel edimlerin her biri hakkında Artemidoros açık yargılarda bulunduğu için değil kuşkusuz. Yine de elimizde, iki biçimde karşımıza çıkan bir yorumlama sistemi var. Öncelikle basitçe şu olgudan dolayı: Rüyada görülen bir cinsel edimin, Artemidoros için olumlu veya olumsuz (tanıya veya tahmine dönük) bir değer taşıması, [rüyada] temsil edilen edimin ahlâken olumlu veya olumsuz karşılanmasına bağlı olacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse, söz konusu hangi cinsel edim olursa olsun, bu edim eğer ahlâken iyiye, olumlu bir tahmin değeri taşıyacak (işaret ettiği edim özne açısından olumlu bir gelişmeye işaret edecek); buna karşılık, eğer olumsuz bir ahlâki anlamı varsa, bildirilen olay olumsuz sonuçlanacaktır. İşte Artemidoros'un genel yorumlama ilkesi bu şekilde karşımıza çıkar: Bu ilkeyi büyük ihtimal icat etmemiş, fakat daha eski bir gelenekten devralmıştır. Her halükârda Artemidoros şunu çok açıkça söyler: Rüyalarda gördüklerimiz içinde, doğaya, yasaya, töreye uygun veya dile getirdiği üzere “zamana uygun” (burada söz konusu eylemlerin, yerine getirilmeleri gereken ana uyarlanmış, *kairos*, elverişlilik ilkesine uygun olmaları kastedilir), adıyla müsemma (yani olumlu bir adla adlandırılmış) tüm edimler hayra alamet sayılır. Buna karşılık, bu ilkenin aksi hayaller –dolayısıyla, doğaya, yasaya, töreye, zamana veya adına uygun olmayan herhangi bir şeyin temsili– uğursuz ve faydasız olarak değerlendirilecektir.¹⁰ Cinsel içerikli rüyalara yönelik analizinde

10 “Şimdi, şu genel bir ilkedir: Rüyada gördüklerimiz içinde, *doğaya* veya *yasaya* veya *töreye* veya *sanata* veya *adına* veya *zamana* uygun her şey hayra alamet sayılır, aksi hayallerin hepsi de uğursuzdur ve fayda getirmezler”(a.g.e., IV, 2, s. 222). Yine de “cinsel ilişkiler üzerine bölümde” Artemi-

zaten göreceğimiz gibi, Artemidoros elbette şunu da ekler: Bu, yine de evrensel bir ilke değildir ve kimi zaman ahlâken tümüyle kötü bir şeyin temsiline, her şeye rağmen, tamamlayıcı bir dizi koşullar, ek veriler ışığında, olumlu bir şeye delalet etmesi, olumlu bir şeyi müjdelemesi mümkündür.¹¹ Fakat sonuçta bu görece seyrek. Ahlâken iyi bir şeyin, lehte [başka] bir şeyi bildirdiği kabul edildiği andan itibaren, Artemidoros'un cinsel içerikli rüyalara dair yorumunu okumak, onun hangi cinsel edimleri rüya gören açısından lehte saydığını görmek için yeterli olacaktır. O andan itibaren, Artemidoros için, ait olduğu ahlâki evren, temsil ettiği gelenek açısından hangi cinsel edimin ahlâken iyi, en azından kabul edilebilir olduğunu anlayabiliriz. Demek ki, sırf Artemidoros'un her bir rüyaya attığı anlam üzerinden bile, söz ettiği cinsel edimlerin ahlâki dağılımını ve mensup oldukları ahlâki hiyerarşileri bulma imkânımız var.

Bu metindeki analizin, cinsel edimlere yönelik bir çeşit etik sisteme erişim sağlamasının ikinci nedeni, Artemidoros'un farklı cinsel edimleri –her birinin kendi noktasal, bireysel değerinin yanı sıra– yeniden gruplandırma, tasnif etme biçimidir. Bu biçim, bir çeşit değerler hiyerarşisini, her halükârda, cinsel etkinliğe özgü büyük değerlerin genel dağılımını yeniden bulmamıza izin verir. Örneğin, yasaya veya doğaya uygun veya aykırı olan arasında yaptığı ayırım,* cinsel davranışa hasredilmiş ahlâki değerler sistemini, az da olsa, en azından kabaca tesis etmemizi mümkün kılar. Şunu da hemen söyleyelim: Kuşkusuz ki, Artemidoros'un metni hiçbir şekilde hukuki veya ahlâki bir yasa değildir. Zaten Yunan veya Roma literatüründe, bizim cinsel tutumlar dediğimiz bütünü kendi içinde sınıflandıran hukuki veya ahlâki yasalar yoktur. Cinsel tutumları sınıflandıran genel bir ahlâki yasa fikri, bizzat bu tür bir yasa imkânı, ancak (Hıristiyanlık tarihi içinde [bile geç bir noktada]) itirafnamelerle ortaya çıkmıştır – üstelik ilk akitlerle bile değil, ancak 12. yüzyıldan itibaren gelişip çoğalacak olanlarla. Bundan önce cinsel edimlere ilişkin genel bir yasa yoktur. Demek ki Artemidoros'un metni hukuki veya ahlâki bir yasa değil; yasa yapma gayesi gütmeyen, [fakat] amacı basitçe anlam bildirmek, hakikati söylemek olan dolaylı bir belgedir. Bu belge Artemidoros dönemine

doros'un daha özet bir ayrıma gittiği görülecektir: "Önce doğaya, yasaya ve töreye uygun ilişkilerden söz edeceğiz, sonra yasaya aykırı olanlardan ve üçüncü olarak da doğaya aykırı ilişkilerden" (a.g.e., I, 78, s. 84-85; vurgu metinde mevcut).

11 "Bu ilkenin vakaların çoğuna uygulanabildiğini fakat tümüyle evrensel olmadığını unutma! Ne doğaya, ne de –gerçek hayata karşıtlıkları hasebiyle– herhangi başka temel bir veriye uygun olan, buna mukabil iyi sonuçlanan birçok şey görürüz" (a.g.e., IV, 2, s. 222).

(*) M.F. ekliyor: "ki buna geri gelmemiz gerekecek".

ait ve bizzat bir geleneği yansıtması açısından muhtemelen ondan hayli önce de geçerli olmuş bir değerlendirme sistemini fark etmemize izin verecektir.

Öyleyse Artemidoros'un metninde rüyaların ve özellikle cinsel rüyaların yorumu nasıl yapılmaktadır? Genel olarak, Artemidoros –Festugière çevirisinde geçtiği şekilde kullanıyorum– “gece görülerinin” (bizim rüya dediğimiz şeyler) iki biçimi arasında bir ayrım gözetir. İşte gereken ayrımları yapmamızı, gece görülerine özgü bu iki kategori mümkün kılacaktır: [İlk olarak,] *enupnia* kategorisi, yani uykuda başımızdan geçen şeyler; Festugière bunu “rüyalar” olarak çevirir. Bu dar anlamıyla rüyalar, basitçe öznenin güncel durumunun bir çeşit tercümesidir; yani üzerimizdeki etkilerin, tutkuların, rüya gören öznenin rüya sırasındaki ruh ve beden durumunun tercümesi. Örneğin, özne aç ise, duyumsadığı açlık hissini derhal tercüme edecek bir rüya görecektir. Korku da duysa, âşık da olsa, bu durum değişmez. Diyebiliriz ki, *enupnia*, bu dar anlamıyla rüyalar, yalnızca basit bir tanı değeri taşır ve rüya gören öznenin güncel, son kertede geçici durumunu deşifre etmeye yararlar.¹² İkinci kategori, *oneiroi*'den oluşur ki bu, Festugière'in “düş” olarak çevirdiği terimdir. *Oneiroi* (düşler) de olanı (*to on [étant]*) gösterirler. Ama bu sefer, öznenin geçici beden ve ruh durumuna değil; zamanın kaçınılmaz örgüsüne, gelecekte beklenene, dünya düzeninin genel akışına kazanmış olaylara işaret ederler. Demek ki *to on* [olan] öznenin durumuna, onu harekete geçiren etkilere –bunlar ne kadar gerçek olursa olsun– karşıttır. Düşler (*oneiroi*) olanı (*to on*) söyledikleri oranda, ruh üzerinde harekete geçerler; birey ve bizzat ruh, dünyaya özgü bu genel zincirin parçası olduğu ölçüde onu, bildirdikleri bu geleceğe doğru iterler. Sanki rüyanın yaptığı ontolojik bir çağrı vardır, bizzat dünyadan ve onda mevcut varlık öğelerinden gelen, ruha yönelik bir çağrı. Rüya bu anlamda gelecekteki varlığın, hitap ettiği ruha yönelik çağrısından başka bir şey değildir. Artemidoros açıkladığı bu rüya mekanizmasına, bu *oneiros* mekanizmasına, bir dizi söz oyunu aracılığıyla arka çıkar, onu haklı çıkarır. Bu söz oyunları, Artemidoros'un *oneiros*'tan ne anladığını tam olarak açıklamaktadır. *Oneiros* kelimesi, der, öncelikle *to on eirein*'den gelir. Demek ki, *oneiros* (rüya), olan'ı söylemek-

12 “Düşteki hayalle rüyada görülen şu açıdan birbirinden ayrıdır – ilkinde görülen geleceği gösterir, ikincisinde görülen şimdiki gerçekliği. Şöyle daha anlaşılır olacak: Üzerimizdeki etkilerin bazıları, doğaları gereği, ruha yolculuğu boyunca eşlik eder, onun yakınında yer tutar ve böylece rüyaları tetiklerler. Örneğin âşık, rüyasında ister istemez sevdiğinin yanında olduğunu görür, aç yemek yediğini, susamış içtiğini, ilaveten karnı fazla doymuş biri istifa ettiğini veya boğulduğunu görecektir. Demek ki bu rüyaları görmek mümkündür, çünkü etkiler bunların temelini oluşturur; bu rüyalar geleceğin belirtilerini değil, mevcut gerçekliğin hatırasını taşırlar. Durum buyken, yalnızca bedeni veya yalnızca ruhu veya hem bedeni hem ruhu ilgilendiren rüyalar görebilirsin” (a.g.e., I, s. 19).

tedir. İkinci olarak *oneiros*, kendine çekmek, çağırmak, çekmek veya itmek anlamına gelen *oreignein*'den gelmektedir. Son olarak, Homeros'un *Ilyada*'sında karşımıza haberci olarak çıkan Iros vardır. Demek ki rüya ruhu, ona hakikati söyleyerek, ona ne olduğunu söyleyerek çeken bir habercidir.¹³

Bunun rüya tabirleri açısından iki sonucu var. Gece görülen hayallerin size daha önce söz ettiğim birinci biçimi (*enupnion*: rüya) ruhun ve bedenin içinde bulunduğu durumun tercümesinden ibarettir. Daha ziyade tıbbi bir değer taşır, hem insanın bizzat kendisi hem de doktor açısından. İstirabımızın nedenini öğrenmemizi sağlar. Elimizde bu tür bir rüya tabirinin Antikçağ'da mevcut olduğunu gösteren, Artemidoros dışında da birçok örnek var. Galeanus'ta da örneğin, rüya bireyin ruh veya beden durumunun dolaysız bir tercümesi olarak görüldüğü için, bir doktorun rüya –*enupnion* anlamında– analizi [sayesinde] tıbbi tanı koyduğu birçok örnek bulursunuz.¹⁴ Demek ki bu birinci kullanım, tıbbidir. Ama *enupnion* değil de, ruha olan'ı, hakikati bildiren, onu kendisine çeken *oneiros* söz konusu olduğunda, elbette ki analiz aynı şekilde yürütülemeyecektir. Artık tanıya değil tahmine yönelik bir analiz söz konusudur. Olan'ı ruha söylemek için ona hitap eden bu haberci-rüyayı deşifre etmek gerekecektir. Burada iki ihtimal karşımıza çıkar. Ya rüya her şeyi açıkça söyleyecek ve doğrudan imgelerle –neredeyse parmakla işaret eder gibi– başa gelecek olanı gösterecektir. Son kertede yoruma ihtiyaç bile duymayan bu düşlere “teorematik” denir. Geleceğin neler getireceğini bilmek için, onları biriktirmek ve anımsamak yeterli olacaktır. Ama olan'ın ruha, ilgili vakayı doğrudan temsil etmeyen bir rüya aracılığıyla bildirildiği birçok başka örnek de vardır.* Burada yalnızca analogik bir ilişki mevcuttur, yani rüyaya giren imge vuku bulacak olana benzemektedir.¹⁵ Artemidoros bunu

13 “Buna karşılık düşte görülen hayal, yalnızca “*uyku sırasındaki* rüya” gibi, geleceğin nasıl bildirildiğine dikkat kesilmeyi gerektirmez; aynı zamanda, *uykudan sonra* [ilgili] girişimleri uygulamaya koydurması itibariyle, doğal olarak ruhu heyecanlandırmaya ve harekete geçirmeye (*oreinein*) de uygundur. *Onéiros*'un böyle adlandırılmasının nedeni, başından beri budur, yani, “olanı” (*to on éirei*) “söze dökmesi”, yani “söylemesi”. Şairin dediği gibi: “Hakikati söylüyorum” (*Od.* 11, 137). İthakalılar bu dilenciye Iros diyorlardı, “çünkü yürüyüşleri sırasında kendisinden istenen mesajları iletliyordu” (*Od.* 18, 7)” (*a.g.e.*, I, 1, s. 20; vurgu metinde mevcut).

14 Galeanus, *De dignotione ex Insomniis*, *Claudii Galeni Opera omnia* içinde, der. Karl Gottlob Kühn, Leibzig, C. Cnobloch 1821-1833, 22 cilt: bkz. 4. Cilt, s. 832-834.

(*) El yazması adını “alegorik rüya” olarak koyar.

15 “Düşlerin bir kısmı *teorematik*, diğerleri alegoriktir. Teorematik düşlerde, [rüyada] görülen ile gerçekleşen birbiriyle tam bir benzerlik içindedir. Örneğin bir gemici düşünde battığını görür ve gerçekten de başına bu gelmiştir. [...] Buna mukabil, alegorik düşler bir takım şeyleri başka bir takım şeyler aracılığıyla ifade ederler: Bu düşlerde bir olayın, bazı doğal yasalar uyarınca, belli belirsiz anlaşılmasına aracı olan ruhtur” (Artemidoros, *La Clef des songes*, I, 2, s. 20).

açık terimlerle ifade eder: Bu noktada düşlerin yorumu, benzer şeyleri yan yana koymaktan ibarettir (rüyanın temsili ve [atıf yaptığı]* olay [...]).

Bu analogik alan, çok açık, çok uyumludur. Genel olarak, cinsel bir rüya neyle ilişkilidir? Ne türden olayları haber verir? Ne tür bir olan'a atıf yapar? Elbette ki bireysel kadere (sağlık, hastalık, ölüm) – ama bir kez daha bu, en seyrek durumdur. Cinsel rüyanın atıf yaptığı hakikat alanı, gerçeklik alanı, varoluş alanı, gerçekliğe dair bildirdikleri, esasen bizim toplumsal diyeceğimiz, politik, –terimin eski anlamıyla– ekonomik yaşama aittir. Cinsel rüya, varoluşumuzun sitede, evde, aile içinde veya politik bedeninin bir parçası olarak idaresinden söz eder. Refah veya finansal terslikler, özel veya kamusal işlerde başarı veya başarısızlık, politik kariyere damga vuran talih veya talihsizlik, malların artışı veya kaybı, ailenin geçim kolaylığı veya yoksullaşması, onurlu evlilik veya aksine getirisi az olan veya utanılacak evlilik, toplumsal statüdeki değişimler: İşte cinsel rüyanın söz ettikleri bunlardır. Çok açık biçimde, cinsel düşün ekonomik ve politik bir anlamı vardır. İster site içinde, ister hane halkının, evin, ailenin mekânında olsun, hayatın nasıl cereyan ettiğinden söz eder. Demek ki, bizim cinsel dediğimiz şeyin** toplumsal olana yansıtılması söz konusudur.

Bunu açıklayabilmek için, elbette ki bir dizi şeyi dikkate almamız gerekiyor. Bir yandan, rüya tabirlerinde karşımıza çıkan Artemidoros'un genel analiz tarzı bunu açıklar: Cinsel rüyalar bu tür bir değer taşıyan tek rüya türü değildir – yalnızca birazdan tekrar ele alacağım bir nedenle, taşıdıkları bu değer diğer rüyalara oranla biraz daha fazla vurgulanmıştır. [Öte yandan] şunu da hesaba katmak gerekiyor: Artemidoros'un rüya tabirleri, ister istemez, erkeğin; yetişkin, toplumsal, politik, ekonomik bir etkinliği olan erkeğin, aile babasının bakış açısını esas alır. Bütün bu rüya tabirlerinde rüya gören, her zaman yetişkin erkek, aile babası, sorumlu kişi vs.'dir. Bu elbette, cinsiyete ilişkin ve erkeğin ve yalnızca erkeğin bakış açısını benimseyen söylemlerin¹⁶ pek çoğunun statüsü hakkında fikir verir – ki bu, bu kültürün genel bir özelliğidir. Ama bu bizi, aynı zamanda, Artemidoros'un metninin temsil ettiği eser türünün nasıl bir rol üstlendiğini düşünmeye sevk eder. Daha başlarken size söylediğim gibi, rüya tabiri metinlerinin basit bir merak veya basit bir spekülasyon

(*) Kayıtta boşluk var, sadece şu kısım duyuluyor: “Artemidoros cinsel rüyaları ... ile ilişkilendirir”.

(**) M.F. şunu da ekler: “Bu noktaya tekrar gelmemiz gerekecek”.

16 Bu nokta için de bkz. Antikçağ ahlâkı hakkında *Hazların Kullanımı*'nda yazarlar: “Bu bir erkek ahlâkıdır: Erkekler tarafından düşünülmüş, yazılmış, öğretilmiş ve muhatabı erkekler, elbette özgür erkekler olan bir ahlâk” (*L'Usage des plaisirs*, s. 29 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver, s. 136, çeviriyi değiştirdim – ç.n.]).

olarak görülmemesi gerekir. Rüya tabiri, az biraz saf birkaç kişinin uyguladığı veya cazibesine kapıldığı marjinal bir sanat değildir. İnsanlara nasıl davranacakları konusunda yardım etmesi gereken bir pratiktir ve nitekim yardım eder de. Rüya tabirlerinin varlık nedeni, rüyalarımızı anlamaktır; neden rüya gördüğümüzü bilmek ve gündelik hayatta bu rüyalardan ne gibi sonuçlar çıkarmamız gerektiğini öğrenmek; varoluşumuza ait, onun kalbine kazınmış gecedan her birimize düşen payı dikkate alarak, gerçekliğin işlerini idare edebilmektir. Rüyalarını söylemek, rüyalarını anlamak, iyi bir aile babası için zaruridir. Sürrealistler şöyle derlerdi: “Ana-babalar, rüyalarınızı çocuklarınıza anlatınız!”¹⁷ Artemidoros şöyle diyecektir: Aile babaları, rüyalarınızı asla unutmayın, onları anlatmayı hatırlayın ve rüyalarınızı yorumlamayı bilenlere danışmaya gidin, çünkü işlerinizi iyi idare etmeniz için koşulu, rüyada ne gördüğünüzü, niye gördüğünüzü, bunun neyi bildirdiğini ve gündelik yaşamınızda bununla ne yapmanız gerektiğini bilmenizdir. Bu, aile babaları için bir kitap-tır ve elbette ki bu yüzden, cinsel olsun olmasın tüm rüyaların gerçekliğe, yani toplumsal, politik, ekonomik yaşama göndermesi normaldir.

Ama sanıyorum ki, cinsel rüyalar diğerlerine göre, bu gerçeklik alanıyla çok daha net ve ısrarlı bir biçimde ilişkilidirler. Nitekim, Artemidoros’un, hayli açık ve net, dilbilimsel bir olguyu diğer rüyalarla ilgili olarak değil, cinsel içerikli rüyalarla ilgili olarak devreye sokması oldukça anlamlıdır. Bu olgu çokanlamlılık, yani birçok Yunanca kelimenin ekonomik-cinsel anlamları itibarıyla taşıdığı muğlaklıktır. Artemidoros rüyalar analizinde, örneğin *sôma*’nın hem beden –cinsel ilişkiye girdiğimiz beden–, hem de sahip olunan zenginlikler, mallar anlamına geldiğini öne sürer.¹⁸ *Ousia* tözdür. Töz, bizzat zenginliğin, sahip olunan servetin tözü anlamına gelebileceği gibi, insanın, organizmanın, temel tözü, yani döl/semen anlamına da gelebilir (döl taşımak).¹⁹ *Blabê* zarar-zıyan demektir; ister talihin tersine dönmesi veya para kaybı an-

17 1924 yılı Aralık ayında Sürrealist Araştırmalar Bürosu tarafından basılan on “sürrealist kelebek-ten” birinde yer alan bildiri.

18 “Bedenini birine sunan bir kadının, sahip olduklarını da ona vermek durumunda olduğu su götürmez” (Artemidoros, *La Clef des songes*, I, 78, s. 86). Bkz. A. J. Festugière’in bu cümleyle ilgili notta yazdığı yorum: “‘Bedenle ilişkili şeyler’ (*ta péri to somâ*) burada *chrêmata*, zenginlikler, gelirlerdir” (a.g.e.).

19 “Eğer baba yoksulsa, oğlunun içine boşalması, oğlunu öğretmene göndereceği ve bütün gelirini bu kişiye vereceği anlamına gelir; bu rüyayı gören baba varlıklılıysa oğlu nedeniyle töz kaybına (*eis auton apousias poiêsetai*) uğrayacaktır, ona büyük bir bağış yapacak ve bir anlaşmayla bütün mirasını ona devredecektir” (a.g.e., I, 78, s. 87). Bkz. A. J. Festugière’in bu cümleyle ilgili notta yazdığı yorum: “*ousia* = servet [...] varlıklı bir babanın rüyasında ‘ıfraz’ görmesi, oğluna yapacağı bağışlar nedeniyle büyük servet kayıpları yaşayacağına işaret eder” (a.g.e.).

lamında olsun, ister kişinin politik kariyerinin düşüşe geçmesi anlamında. Ama bu kavram aynı zamanda, cinsel tacize uğramış olmak veya daha genel anlamda, az çok gönüllü şekilde, cinsel bir ilişkide pasif konumda bulunmak anlamına da gelmektedir.²⁰ *Ergasterion* hem atölye demektir, hem de genelev, kerhane.²¹ Alacaklıya borç ödeme “zorunluluğu” ile, cinsel ilişkiye girmek –en azından, bedenin çok uzun zaman içinde tuttuğu, biriktirdiği sperm fazlasından kurtulmak– için duyulan “zorlayıcı” ihtiyaç aynı “zor” sözcüğünden türemiştir. Spermden kurtulduğumuz gibi bu borçtan da kurtuluruz vs.²² Artemidoros, rüyalara yönelik analizinin büyük kısmını, Yunan diline özgü bu ekonomik-cinsel çokanlamlılığa dayandırmıştır.

Öyleyse Artemidoros’un bu analizinde, şimdilik en azından hipotez olarak benimseyebileceğimiz bir şeyin belirdiğini söyleyebiliriz: Yunanlar için doğal cinsel olan ile toplumsal olanın doğası ortaktır [*co-naturalité*]. Şu veya bu partnerle, şu veya bu biçimde cinsel ilişkiye girmekle, aile içinde veya site-de toplumsal bir etkinlikte bulunmak, şu veya bu zenginliğe ulaşmak, şu veya bu faydayı elde etmek, özel veya kamusal işlerde şu veya bu tersliklerle karşılaşmak, Yunanlar için, veya en azından 2. yüzyılda Artemidoros’ta hâlâ yankılanan bütün bir gelenek için hemen hemen aynı şeylerdi. Her halükârda bunlar aynı boyuta, aynı gerçekliğe ait şeylerdi. Bu tür bir yorumlamada doğal analogiler söz konusu olduğuna göre, demek ki cinsel etkinlikle daha genel anlamda toplumsal etkinlik arasında dolaysız bir iletişim, doğal bir analogi mevcuttu. Buradaki bakış açısı bizimkinden o kadar farklı ki, bu noktayı yakalamak bana önemli geliyor. Bizim bakış açımızda, bizim rüyaları tabir etme biçimimizde –elbette bütün 20. yüzyıl boyunca gelişen, ama [aynı zamanda] daha önce tohumları atılmış olan bu rüya tabiri geleneğinde– eğilim, toplumsal olanı cinsel olanın metaforu olarak okumaktır. Böylece toplumsal içerikli, talihin dönüşünden, politik başarılardan söz eden rüyaların, hangi

20 “Duhul edilenin bir arkadaş olması durumunda, bu kişi size kin duyacaktır, çünkü her şeyden önce tarafınızdan ona tecavüz edilmiş olacaktır (*blabenti*)” (*a.g.e.*, I, 78, s. 88).

21 “Rüyasında kerhaneye gittiğini ve oradan bir daha çıkamadığını gören birini biliyorum, bu adam birkaç gün içinde öldüğünde rüyanın anlamı da doğrulanmıştır: Çünkü kerhane de, mezarlık gibi, “ortak yer [*lieu commun*]” olarak adlandırılır” (*a.g.e.*, I, 78, s. 85). Bu bölüme ayrılmış notta A. J. Festugière şunu hatırlatıyor: *ergasterion* “genelev”, “kerhane” kadar “atölye/küçük dükkân” anlamına da gelmekteydi (*a.g.e.*).

22 Burada söz konusu olan Yunanca kavram *anagkaion*’dur. “Eğer kadın erkekten daha varlıklıysa, kocasını borçlarından kurtarması ve eğer bir köleyle evlilik hayatı sürüyorsa, –para vermek suretiyle– kocasını özgürleştirmesi gerekecektir; öyle ki kocasını “zorlayan” şey –erkeklik organına verilen isim de budur– yani, onu sıkıştıran “zorluk”, rahata kavuşturulmuş olacaktır” (*a.g.e.*, I, 79, s. 91).

cinsel hakikati sakladığı sorulmaya başlamıştır. Artemidoros'un rüya tabirlerinde bunun tam aksi söz konusudur. Cinsel bir rüyaya, hangi politik, ekonomik, toplumsal hakikatten söz ettiği sorulur. Bizim rüya tabirlerimizde ise, rüyanın toplumsal içeriklerini cinsel terimlerle deşifre etme imkânı, cinsel olanın –en azından arzusun– doğasıyla toplumsal olanın doğası arasında varsayılan süreksizliğe dayanır.* Birine diğerine dair hakikati söyletmek için, [rüyalarla] içerikleri arasına bir engel konması, ilkelerin heterojenliği ve bütün o baskı ve çevrim mekanizmaları gerekmiştir. Aksine Yunan rüya tabiri geleneğinde, toplumsal ve cinsel olan arasında bir süreklilik vardır, bu süreklilik içinde söz dağarcığının çokanlamlılığı birinden diğerine sürekli bir geçiş sağlar.** İşte Artemidoros'un metnini inceleyeceğimiz genel çerçeve budur.

* * *

Şimdi hızlıca, size genel hatlarını verdiğim bu yorumlamanın içeriğine geçmek istiyorum. Cinsel içerikli rüyalar söz konusu olduğunda Artemidoros, ne tür eylemlerin temsil edildiğine bağlı olarak üç ayrı düş tipi tespit eder: Bunlar sırasıyla yasaya uygun, yasaya aykırı ve doğaya aykırı eylemlerdir.²³ Yasaya uygun, yasaya aykırı ve doğaya aykırı: Bu yapının ne kadar muğlak olduğu hemen görülecektir. Muğlaktır, çünkü öncelikle Artemidoros bu iki terimi (*nomos* ve *phusis*) de tanımlamaz, ne açıkça ne de örtük olarak; ne kendi içlerinde ne birbirlerine göre. Üçlü bir ayırım elde etmek için iki kriterle eşzamanlı oynamak, açıkça gördüğümüz gibi, tutarlı bir sonuç vermeyecektir. Yasaya uygun veya aykırı, doğaya uygun veya aykırı olmak mümkündür.

(*) Elyazması şöyle açıklar: "Toplumsal olanın cinsel olanla eklemlenmesi ya yasa biçiminde (yasak) ya da kurumlar üzerinden (evlilik) düşünülmüştür".

(**) Elyazması şöyle açıklar: "Her halükârda, bu "süreklilik" tam olarak neye işaret ederse etsin, cinsel olanla toplumsal olanın bu şekilde ilişkiye sokulması, cinsel ilişkinin toplumsal başarı veya başarısızlık şeklinde yorumlanması, Artemidoros'un ve *Düşlerin Anahtarı*'nın bu sürekliliğe atfettiği değeri saptamamıza izin verir. Yorumlama aynı zamanda değer belirtmek anlamına gelir. Söz konusu analizin, ahlâkı, dolaylı ama yeterince etkili bir şekilde ele verdiğini düşünmemizi, onu bu şekilde kullanmamızı mümkün kılan budur. Şöyle söyleyebiliriz: Ahlâkları, arzusun hakikati üzerinden, arzuya dair ne tür bir hakikati dolaşıma soktuklarına veya sakladıklarına bakarak sorgulamaya alıştık. Artemidoros'un bu metninde de, hakikati deşifre eder gibi görünen bir yorumu, ahlâk açısından incelemek mümkündür – ki bu da, aynı soruyu bu çok özgün metin açısından [başka türlü] sormanın bir yoludur: Ahlâkın hakikati nedir değil de, hakikatin ahlâkı, hakikatin kök saldıgı istenç nedir? Veya daha açıkça söylersek: Ahlâkın hakikatinin ahlâkı nedir? Yasayı söylemekle yükümlü söylem ile doğruyu dile getireceği varsayılan söylemi birbiriyle ilişkilendirme arayışı ne tür bir istençte kök salmıştır? Eğer ahlâkın soybilimi her tür ahlâkın hakikatinin dile getirilmesine dayanıyorsa ve eğer "şen bilimin" işlevi, hakikatin peşine düşen istenci özgürleştirmekse, o zaman mesele, ahlâkın soybiliminden bir "şen bilim" çıkarmaktır.

Ama bu iki kriterden üç kategori çıkarmak, elbette ki mantıken imkânsızdır. Buna hemen şunu eklemek gerekir: Doğaya uygun ama yasaya aykırı edimler olduğu gibi, hem doğaya aykırı hem yasaya aykırı olanlar vs. de bulunabilir. Metin *nomos/physis* ayrımı açısından karmakarışıktır. Bu da söz konusu ayrımın, aslında hem yeterince önemli, hem de yeterince önemsiz olduğu izlenimini uyandırır – ki bu noktaya geri dönmek gerekecek. Bir açıdan yeterince önemlidir, çünkü cinsel edimlerin dağılımına yön veren genel iskeleti oluşturacaktır. Diğer açıdan, bu eylemleri tanımlamamızı, her birini ilgili bölgeler dahilinde sıkı sıkıya tasnif etmemizi gerektirecek kadar önemli de değildir. Öyleyse elimizdeki malzemeye bizzat olduğu gibi, yani bütün karmaşası içinde odaklanalım ve Artemidoros’un önerdiği üçlü ayrımı takip edelim.

Yasaya uygun ilişkiye yönelik analizin genel mekaniği neye benzer? Artemidoros yorumuna temel teşkil eden genel ilkeyi, yasaya uygun eylemlere ayrılmış paragrafın –veya bölümün– ortalarına doğru ortaya koyacaktır: Cinsel içerikli rüyalarda “düş görenin tanımadığı kadınlara bakmak gerekir” der, “[çünkü] onun kısmetine düşen etkinlikleri bu kadınlar temsil edecektir”.²⁴ Si-ze az önce söylediğim şeyin burada uygulamasını görürüz. Cinsel edimin parçası olan bir partner varsa, bu partneri bireyin gelecekteki etkinliklerinin (ailevi, politik, toplumsal vs.) bir imgesi olarak görmek gerekir. “Düş giren kadın her kimse ve bu kadının içinde bulunduğu koşullar her nasılsa, düş görenin edimleriyle kendisini düşüreceği durum da ona göre olacaktır”.²⁵ Böylece, verili bir rüyadan anlam çıkarmaya yarayan öğenin, partnerin durumu olduğu açıklık kazanır. Ne cinsel edimin doğası veya biçimi, ne de [belirli bir] kişiyle ne yapılacağı önemlidir – burada daha ziyade önemli olan, bu kişinin kim olduğu, durumu, toplumsal statüsü, hem toplumsal hem de cinsel açıdan nasıl bir partner teşkil ettiğidir. Rüyanın tahmin açısından anlamını belirleyen [işte bu] diğer kişinin durumudur. [Böylece] tahmin değerleri ve ahlâki değerler arasındaki denklik ve mütekebiliyet genel ilkesi uyarınca, cinsel bir eylemin ahlâki değerini tanımlamamız mümkün olacaktır. Fakat buradaki hareket noktası, cinsel edimin biçimi veya içeriği değil, partnerin durumudur. Nitekim, bu ilkeden hareketle, ilk bakışta fazlasıyla muğlak ve karmaşık görünen bu birinci bölümün akışını, hayli mantıklı bir şekilde yeniden inşa edebiliriz. Buradaki mesele, mümkün cinsel edimler yelpazesini değil, cinsel ilişkiye girilebilecek farklı kişileri analiz etmektir – ne onlarla ne yapılacağına, ne de cinsiyetlerine bakılır; ele alınan şey her birinin [toplumsal] durumudur. Böylece

24 A.g.e., I, 78, s. 86.

25 A.g.e.

aşağıdaki, pek de gelişigüzel olmayan akışı elde ederiz. Sahneye çıkan ilk karakter, elbette ki, düş görenin kendi karısıdır. Zaten insanın kendi karısıyla cinsel ilişkiye girdiğini görmesi çok olumludur. Olumludur çünkü eş, meslek anlamına gelir. Eş etkinliğin, ayrıcalıklar ile hakların hangi alanda ve ne üzerinde icra edildiğini, nereden fayda ve gelir sağlandığını, dolayısıyla neden haz alındığını gösterir.²⁶ Artemidoros'un bu küçük analizi çok ilginçtir, çünkü [bir yandan] elbette ki cinsel olan toplumsal olana göndermektedir; fakat diğer yandan, eş, toplumsalı tam karşılayan bir metafor da değildir – daha ziyade onun bir ögesi, bir parçasıdır. Karısı kişinin etkinlik alanının, egemenlik alanının bir parçasını teşkil ettiği, onun hak kullanımına ait ve bağlı olduğu ölçüde, onunla rüyada cinsel ilişkiye girilmesi olumlu bir işarettir. Gördüğünüz gibi burada hazlar kazançtan çıkarsanmaktadır. Bir eş sahibi olmak menfaat getirdiği için, eşle cinsel ilişkiye girmek bu menfaate, toplumsal kazanım veya avantajlara, bireyin statü değeri vs.'sine gönderdiği için bütün bunlardan haz alırız. Demek ki toplumsal olan cinsel olana ve avantaj da hazza gönderme yapmaktadır. Fakat cinsellik veya haz, toplumsallığa veya menfaate dair hakikat, onlarda saklanan sırrı ele verdiği için değildir bu. [Cinsellik ve haz] daha ziyade, toplumsal ağdan müteşekkil bütünün, bireysel hakların, bireye avantaj, menfaat, kazanç olarak geri dönen şeylerin bir parçasını oluştururlar. Eş ve ondan elde edilebilecek haz, rüyada ancak [kısmen]* olumlu bir tahmin ögesi olarak iş görebilir. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta var: En azından bir örnekte, kişinin karısıyla cinsel ilişkiye girmesi çok da hoş karşılanmaz. Bu, eşin rıza göstermediği durumdur; kişi otoritesini her ne üzerinde tesis ediyorsa –talih, gelirler, haklar– bunların hepsinin gerçekte kendilerini ondan sakınacağı anlamına gelir.

Demek ki eş, birinci ve başta gelen karakterdir. Sonra diğer cinsel ilişki yer ve koşulları sıralanır. Önce metres gelir. Metresle nikâhlı eş arasında yalnızca hukuki –ve son kertede hayli küçük– bir fark bulunduğu Antikçağ'da iyi bilinen bir durumdur. Zaten Artemidoros da bunu söyler: Metresle ilgili bir rüya ile eşle ilgili bir rüya arasında hiçbir fark yoktur.²⁷ Ardından

26 “Kişinin karısıyla cinsel bir alışverişte bulunması, eğer kadın tümüyle gönüllüyse ve direnç değil rıza gösteriyorsa, her şey açısından aynı derecede olumludur, çünkü düş gören açısından karısı ya onun işi, ya da haz aldığı, başkanlık ettiği, kumanda ettiği –bunları aynı şekilde karısına da yapmaktadır– mesleği demektir. Demek ki bu düş, işten veya meslekten elde edilebilecek kazançları belirtir: Çünkü erkekler hem cinsel edimden hem de bu kazançlardan haz alırlar. Diğer yandan eğer kadın teslim olmaz ve direnç gösterirse, bu durum tersine işaret edecektir” (a.g.e., I, 78, s. 85).

(*) Foucault “[yukarıda sayılanların] ancak bir kısmı olmaları sıfatıyla” diyor.

27 “Metres durumunda da aynı şey geçerlidir” (a.g.e.).

ergasterion, yani genelev gelir. Rüyada geneleve gidildiğini görmek çok olumsuz değildir ama çok iyi bir şey de sayılmaz. Çok iyi sayılmaz zira *ergasterion*'a gitmenin getirdiği küçük de olsa bir utanç söz konusudur; çünkü geneleve gitmek harcama anlamına gelir, harcanan elbette paradır ama aynı zamanda sperm de harcanır ve iki harcama da faydasızdır. Nihayet, genelev Artemidoros'un genel analizi içerisinde biraz ayrıksı bir öğeyi de temsil eder: Rüyada *ergasteria*'ya gittiğini görmek çok da olumlu değildir, çünkü *ergasterion*'un nasıl yapıldığına bakarsanız (yani, küçük odalar, birbirinden ayrı ve yan yana konmuş küçük kabinler) fena halde mezarlığa benzediğini görürsünüz. Dolayısıyla *ergasterion*'a gittiğini görmek pekâlâ ölüme dair bir işaret olabilir.²⁸ Bu, Artemidoros'un analizinin genelinden farklı düzenlenmiş nadir öğelerden biridir.

Ergasterion'dan sonra, kolayca cinsel ilişkiye girmenin mümkün olduğu diğer bir yer gelir; doğal olarak bu yer, bizzat evdir, yani hane halkı, yani köleler. Kölelerle cinsel ilişkiye girdiğini görmek, elbette ki iyi [bir işarettir], çünkü düş görenin malından mülkünden, sahip olduklarından haz, kâr, gelir vs. elde edebileceğine işaret eder. Sahip olduklarının artacağını, daha görkemli hale geleceğini gösterir. Tabii ki şu çok açıktır: Erkek köleyle kadın köle arasında bir fark yoktur. Buradaki tek sorun, aile babasının erkek köleyle ilişkiye girdiği durumda, konumunu bilmektir. Eğer erkek kölesi karşısında aktif bir rol üstleniyorsa, elbette ki bu olumlu bir işarettir: Sahip olduklarından zevk alacaktır. Ama eğer pasif konumdaysa, bu, başına bir *blabê* (zarar-zıyan, cinsel saldırı, bir pasiflik durumu, zorlayıcı bir durum vs.) geleceği anlamını taşır.²⁹ Hane halkından sonra, tanıdıkları ve arkadaşları içeren genel çevre gelir. Eğer rüyada görülen bekâr bir kadınsa, kadının varlıklı olması koşuluyla rüya olumlu kabul edilir. Eğer kadın varlıklı değilse, rüya çok daha az

28 “Kerhanelerde çalışan fahişelerle cinsel bir alışverişte bulunmak hafif bir utanç ve küçük bir harcama anlamına gelir: Çünkü bu kadınlara yaklaşmak hem utanç hem harcama demektir. [Bu] her tür girişim açısından iyidir: Zira kimileri tarafından “çalışkan” olarak adlandırılan bu kadınlar hiçbir şeye itiraz etmeden teslim olurlar. Bir kez kerhaneye girmişken oradan çıkabilmeyi de olumlu saymak gerekir, çünkü çıkamamak aleyhte bir duruma işaret edecektir. Rüyasında kerhaneye gittiğini ve oradan bir daha çıkamadığını gören birini biliyorum, bu adam birkaç gün içinde öldüğünde rüyanın anlamı da doğrulanmıştır: Çünkü kerhane de, mezarlık gibi, “ortak yer” olarak adlandırılır ve orada büyük bir sperm kaybı yaşanır. Demek ki kerhanenin ölümlle ilişkilendirilmesi gayet meşrudur”.

29 “Kişinin kölesiyle cinsel bir alışverişte bulunması –ister kadın ister erkek olsun– iyidir: Çünkü düş gören kölelerin sahibidir. Böylece bu düş, onun sahip olduklarından haz aldığını ve öyle görünüyorsa ki, mülkiyetindekilerin çoğaldığını ve daha gösterişli hale geldiğini belirtecektir. Buna mukabil bir uşağın kendisine duhul ettiğini görmek iyi değildir: Bu, hizmet eden tarafından hor görülme ve zarara uğratılmak anlamına gelir” (a.g.e., I, 78, s. 86).

lehte olacaktır. Eğer kadın evliyse, bu kötüye işarettir. Kötüye işarettir çünkü evli bir kadın “kocasının hükmü altındadır”: Yasa, alınmasını yasaklar ve dolayısıyla zina rüyası, bireyin, yasanın zina için [öngördüğü] cezalardan geçeceğini bildirir.³⁰ Burada bir kez daha cinsel ve toplumsal arasındaki doğru- dan iletişimi görürsünüz. Yasaya uygun ilişkiler içinde son olarak, der Artemidoros, birinin bir erkekle yattığını ve bu sırada pasif olduğunu gördüğü düşler vardır. Burada iki ihtimal doğar: Ya rüyayı gören kadındır (bütün me- tinde bir kadının, bir rüyanın mümkün öznesi olarak belirlediği tek andır bu), kadın bir erkek tarafından kendisine duhul edildiğini görüyorsa, bu durum elbette ki kadın açısından bir avantaja işaret eder, çünkü duhul edilmek kadı- nın doğasında vardır. Eğer rüya gören [erkekse ve] kendini bir erkekle pasif [vaziyette] yatarken görüyorsa, rüyanın değeri tarafların toplumsal statüsüne bağlı olacaktır: Birine, kendisinden daha yaşlı ve daha varlıklı bir kişinin sa- hip olması, elbette ki iyidir; ama ona sahip olan daha genç ve daha yoksulsa, bu kötüdür.³¹

İşte yasaya uygun ve dolayısıyla doğaya uygun ilişkiler bunlardır. Şim- di yasaya aykırı ilişkilere geçelim. Esasen, *para nomon* (yani, yasaya aykırı değil de, daha çok yabancı olan) bu ilişkilere hasredilen iki bölüm, çok ilginç bir şekilde, tek bir konuya ayrılmıştır. Sanki bu yasaya aykırı kategorisi için- de, tek bir cinsel ilişki ihtimali varmış gibi. Yasaya aykırı, yasaya yabancı bu cinsel ilişki enesttir, fakat enesttin çok kısıtlı bir biçimdir, çünkü yalnızca ebeveynlerle çocuklar arasındaki ilişki söz konusudur: baba, ana-oğul, kız ve bir de bunlara eklenecek, erkek kardeş-kız kardeş ve erkek kardeşler arası ilişkilerden söz ettiğimizde değineceğimiz küçük bir bölüm vardır.³² Bu da sanki, bu iki bölümün atfı yaptığı *nomos*’un, siteye özgü yasalara işaret etme- diğini gösterir gibidir – örneğin yasaya uygun ilişkiler bölümünde zinadan bahsedildiğini ve aynı zamanda zinanın sitenin yasaları uyarınca mahkûm

30 “Tanışılan bir kadınla cinsel alışverişte bulunmak, zaten o kadına arzu duyuluyor, cinsel bir çekim hissediliyorsa, herhangi bir öngörü değeri taşımaz, çünkü zaten arzusun gerilimi mevcuttur. Eğer bu yönde bir arzu duyulmuyorsa ve kadın varlıklısıya düşü gören açısından [bu durum] iyidir: Ni- tekim, en azından düşlenen kadın sayesinde veya onun çevresinde birtakım başarılar elde edilece- ği anlamına gelir. Çünkü, bedenini birine sunan bir kadının, sahip olduklarını da ona vermek du- rumunda olduğu su götürmez [...]. Ama yasal olarak evli, kocasının hükmü altındaki bir kadına duhul etmek, yasa nedeniyle iyi değildir: Nitekim yasa, açıkça zina suçu işlemiş kişiyi ne tür ceza- larla karşı karşıya bırakıyorsa, bu düş de kişiyi aynı tür cezalara götürecektir” (a.g.e.).

31 “Bir yandan, tanıdığı birinin bir kadına duhul etmesi –bu kişi kim olursa olsun– olumludur. Diğer yandan, bir erkek için, eğer bu kişi daha varlıklı ve yaşlıysa, bu iyidir, zira çoğunlukla bu tür kişi- lerden bir şey alınacağı düşünülür; ama daha genç ve daha yoksulsa, bu kötüdür, zira her neye sa- hipsek, çoğunlukla bir kısmını bu kişilere veririz” (a.g.e.).

32 A.g.e., I, 78-79, s. 87-92.

edileceğinin söylendiğini gördünüz. Burada bahsi geçen *nomos* ise sitenin yasalarından çok, bir çeşit genel ilkeye delalet eder. Tam olarak ensest değil de, daha ziyade ebeveyn-çocuk ilişkileri diyebileceğimiz, özgün bir statüsü olan ve bilhassa tehlikeli bir bölge teşkil eden o şeyi ayırmaya, veya her halükârda onu teşhis edip yalıtmaya yarayan bir ilkedir bu. Bu ensest bahsinde şematik olarak şöyle diyebiliriz: Birinci bölüm esasen baba sorununa odaklanır, çok uç bir veya iki istisna dışında, baba ile çocuklarından biri (erkek veya kız olması fark etmez) arasındaki ilişki her zaman olumsuz addedilir. Burada çok ilginç olan, bir sonraki bölümde uzun uzun anlatılan ana-oğul ilişkisinin, aksine, hemen her zaman olumlu bir anlam taşımasıdır (anne-kız ilişkisinden söz dahi edilmez, buna tekrar geleceğim). Öncelikle babanın öleceği anlamına gelir. Ama bunu şimdi bir kenara bırakalım, çünkü meseleyi bir Oedipus hikâyesine çevirmeyi hiç istemiyorum; tam aksine. Buna mukabil, anne karakterine dil tarafından, lisan tarafından spontane bir şekilde atfedilen tüm o anlamlar, şu anlama gelir: Anneyle ensest –rüyada– olumlu bir tahmin değeri taşıyacaktır. Size başlarken aktardığım genel ilke uyarınca, bir şeyin tahmin değeri olumluysa, ahlâken değeri de en azından çok olumsuz olmayacaktır. Çünkü anne meslek anlamına gelir: İnsanın annesiyle yattığını görmesi, mesleğinden menfaat elde edeceği anlamına gelir; annesiyle yatacağını görmesi vataniyle olumlu ilişkiler içinde olduğunu ve politik bir kariyeri varsa, başarıya ulaşacağını gösterir. Anne doğadır, dolayısıyla bu tür ensest rüyaları birer açısından sağlığın ve uzun ömrün teminatıdır. Anne aynı zamanda topraktır ve bu nedenle kişi çiftçiye, iyi bir ürün elde edeceğine delalettir. Biriyle davalıysak, davayı kazanacağımızın ve arzu ettiğimiz toprağın mülkiyetini elde edeceğimizin işaretidir. Anneyle cinsel ilişkinin çok iyi görülmediği tek bir durum vardır, bu da rüya görenin hasta olduğu durumdur: Toprak-anaya atılacağının, yani öleceğinin işaretidir bu rüya. Bu örnek dışında, Artemidoros'un zikrettiği tüm anneli rüyalar olumludur. Sonuç olarak sanki bütün bu cinsellik hikâyesinde Yunanları çok da meşgul etmeyen bir şey var: Oedipus hikâyesi. Bütün bu belgeler ışığında okunduğunda Oedipus hikayesi o kadar da korkutucu gelmez. Zira Yunan literatüründe anneli rüyalara yapılan atıflara bakarsanız –ki sayıları görece çoktur–³³ görürsünüz ki, bu rüyalara olumlu değer atfedilmesi ısrarla tekrar eden bir durumdur. Belki de bu nedenle, ana-oğul ilişkisine Sofokles'in trajedisinden hareketle getirilen son derece dramatik yorumun yeniden değerlendirilmesi gerekecektir.

33 Bu nokta için bkz. F. Héritier-Augé, "L'inceste dans les textes de la Grèce classique et post-classique", *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Cilt 9-10, 1994, s. 99-115.

İşte yasaya aykırı olanlar bunlar. [Demek ki] elimizde doğaya uygun [olanlara ayrılmış] bir bölüm, yasaya aykırı olanlara ayrılmış iki bölüm ve doğaya aykırı olanlara ayrılmış son bir bölüm var – *para phusin*, yani bir kez daha: doğaya aykırı, ama özellikle doğanın yanı sıra, doğaya dışsal. Nitekim Artemidoros bu doğa-dışı, *para phusin* mefhumu üzerinde iki kere duruyor. Ensesti ele alan bölümde ve tam olarak anneyle enseste odaklanan paragrafta Artemidoros, cinsel ilişkilerde doğal olan ve olmayan hakkında çok ilginç tespitlerde bulunuyor. Sanki bu soru bizzat anne özelinde gündeme gelirmiş gibi, veya doğal olan ve olmayan arasındaki ayrım tam da bu anne sorusundan hareketle yapılmış gibi. Nitekim anneyle ensest üzerine paragrafta Artemidoros tam olarak şöyle diyor: “Anneyle odaklanan bölümün, farklı yönlerden ve çok parçadan müteşekkil gibi sunulduğu, birçok bölümlemeye açık olduğu, pek çok rüya yorumcusunun gözünden kaçmıştır. Cinsel birliktelik kendi başına bir şey ifade etmez; fakat bedenlerin pozisyonları ve birleşme biçimleri çeşitli olduğu için, işaret ettikleri olaylar da farklı olacaktır”.³⁴ Orijinaline biraz fazla –kelimesi kelimesine– sadık bu çevirinin [anlamı] çok açıktır: Cinsel bir rüyanın anlamını açığa çıkarmak istiyorsak, yalnızca kiminle değil, aynı zamanda nasıl cinsel ilişkiye girildiğini de dikkate almamız gerekir. Oysa ki, yasaya uygun ilişkilere ayrılan bölümde, yalnızca partnerler söz konusuydu. Demek ki cinsel edimin farklılaşan morfolojisi anne söz konusu olduğunda ortaya çıkacaktır.

Cinsel edimler arasındaki bu farklılaşma, şu şekilde sunulur: İlk olarak, der Artemidoros, doğa her hayvan türü için bir tek birleşme kipi belirlemiştir. Öyle ki, at, keçi, sığır vs. gibi hayvanlarda arkadan dişilerin üstüne çıkılır. Güvercinler, gelincikler ve engerekler ağızlarıyla aşk yaparlar. Balıklar da, dişiler erkeklerin suya yaydığı spermleri toplamakla yetinir. İnsanlara gelince, her tür için olduğu gibi, onların da kendilerine özgü doğal bir pozisyonları vardır. Bu elbette ki, yüz yüze oldukları ve erkeğin üstte konumlandığı vs. pozisyonudur. Bu biçim, der Artemidoros, doğa tarafından belirlenmiştir ve nitekim, erkeğe en çok haz ve en az acı veren pozisyon budur. Diğer tüm pozisyonlar ise –hepsini sıralamaya gerek yok, fakat Artemidoros bunu da yapmıştır– ölçsüzlüğün, taşkınlığın icatları, sarhoşluğun neden olduğu aşırılıklardır.³⁵ Sonuçta görüyorsunuz ki, tek bir tür cinsel ilişkinin normalleştirilmesi Hristiyanlıktan kalan bir miras değil; Yunan, Helen ve Roma geleneklerinin de tümüyle sahip olduğu bir şeydir. Yine anneyle enseste [ayrılmış] bölü-

34 Artemidoros, *La Clef des songes*, I, 79, s. 88-89.

35 A.g.e., I, 79, s. 91.

mün ilgili paragrafında görürsünüz ki, ölçsüzlüğü, taşkınlığın tüm bu icatları, tüm bu aşırılıklar arasında, özellikle kötü ve her zaman uğursuzluğa, gelecekteki faydasız bir harcamaya, bir kayba işaret eden tek bir alan vardır: Bunlar oral ilişkilerdir. Artemidoros'un yaptığı bütün sıralama içinde, açık ve görünür bir infialle karşılanan tek nokta budur. Bu oral ilişkiler, tahmin değerleri açısından korkunç, ahlâki değerleri itibariyle de tiksindiricidirler, çünkü, der Artemidoros, bu tür ilişkilerden sonra, bu ilişkileri yaşadığımız biriyle ne öpüşmek, ne de bir yemek paylaşmak mümkündür.³⁶ İşte Artemidoros'un anneye enste ayrılmış bu bölüm içinde doğaya aykırı [olanlar] hakkında söyledikleri budur.

Son olarak da, tümüyle doğaya aykırı başlığına hasredilmiş bir bölüm vardır. Artemidoros'un doğaya aykırı kabul ettiği beş kategori, şunlardır: tanrılarla, hayvanlarla ve kadavralarla ilişkiler, kişinin kendisiyle yaşayabileceği ilişkiler ve kadınların kendi aralarındaki ilişkiler.³⁷ İlk üç kategori görece kendiliğinden gelir, bu üç ilişki biçiminin neden doğal olmadıkları üzerine yorum yapmak çok da gerekli değil. Diğer ikisi daha ilginçtir. Kişinin kendisiyle birleşmesi neden doğaya aykırı kabul edilir? Öncelikle kendisiyle birleşmekle kastedilen nedir? Burada sözü edilen, mastürbasyon değildir – esasen daha ilk bölümde (yasaya uygun olanlar bölümü) bu meseleye ayrılmış birkaç küçük satır vardı, ve orada hayli tuhaf ve ilginç bir şekilde şöyle deniyordu: Bir erkeğin gerçekten de rüyada kendini mastürbasyon yaparken görmesi mümkündür.³⁸ Bu rüya ne anlama gelir? Basitçe bir köleyle cinsel ilişkiye gireceği anlamına gelir. Çünkü kişinin kendi bedeni, evi kapsamında sahip olduklarının, yani kölelerinin göstergesidir.³⁹ Bu da Artemidoros'ta cinsel bir rüyanın, cinsel [başka] bir içerik üzerinden yorumlandığı tek andır. Tüm cinsel rüyaların toplumsal bir anlamı vardır; ama bu cinsel rüyanın (mastürbasyon yaptığını görmek) cinsel bir anlamı vardır, sanki mastürbasyon yapmak kendi başına tam bir cinsel edim değilmiş de cinsel olanın sınırında [konumlanmış] ve ancak taşıdığı anlam yoluyla gerçekten de cinsel olabilirmiş gibi. Buna klasik Yunan etiğinde mastürbasyona çok da önem atfedilmediğini ekleyecek olursak, mastürbasyon – alt kademe cinsellikler [*sous-sexualité*] – kölelerle cinsellik vs. arasındaki ilişkinin bu bölümde çok açık olduğunu görürsünüz. Demek ki Artemidoros'un kendisiyle birleşme derken söz ettiği bu de-

36 A.g.e., I, 79, s. 91-92.

37 A.g.e., I, 80, s. 92-93.

38 A.g.e., I, 78, s. 86.

39 "Eğer rüyada organın ereksiyonu elle sağlanıyorsa, erkek veya kadın bir köleye duhul edilecek demektir, çünkü organa götürülen eller bu organın hizmetinde olmuştur" (a.g.e.).

ğildir. Belirttiği şey (Yunanca kavramlar bunu [çok açıkça] gösterir) kişiye bizzat kendinin duhul etmesidir [*auto-pénétration*]. Demek ki bu esasen imkânsız, fakat duhulün asıl ögesini teşkil ettiği bir durumdur. [Rüyada görebileceğimiz] bu eylem doğaya aykırıdır, çünkü elbette ki imkânsızdır. Kadınların birlikteliği ise, aynı şekilde doğaya aykırıdır – ki Artemidoros’un erkekler arası ilişkiler üzerine söylediklerini düşündüğümüzde, bu bize garip gelebilir: Babalarla oğullar arasındaki ilişkiler bile (beş yaşından küçük bir oğulla bile)⁴⁰ Artemidoros’un tasvirine göre, doğaya aykırı kabul edilmezler. Buna mukabil, iki kadın, evet, doğaya aykırıdır. Burada bir kez daha Yunanca kelimeye atıf yapmak gerekiyor. Bu kelime *perainein*’dir, yani burada adı geçen, farkı ortaya konmamış, basitçe cinsel veya erotik bir ilişki değil, tamı tamına bir duhul ilişkisidir.⁴¹ Demek ki, doğaya aykırı veya doğa-dışı bir nitelik taşıyan bir ilişkiden söz ediyoruz ve bu nitelik, iki kadından birinin erkeği taklit etmesinden ve erkeklere özgü duhul ayrıcalığını gasp etmiş olmasından kaynaklanıyor.

* * *

Artemidoros’un metninden ve tüm bu yorumlarından bize ne kalıyor? Şematik olarak şöyle diyebiliriz: Bir yandan, doğal ve doğaya aykırı arasında görünür net bir ayrım yapmıyor. Buna karşılık doğallık olarak adlandırabileceğimiz bir alan açıkça mevcut ve etkin. Bu alanın temel ögesi, elbette ki duhuldür. Duhul etme kapasitesiyle erkek cinsel organı, cinsel edimin evrensel ve değişmez doğallığını tarif ediyor. Mastürbasyonda olduğu gibi duhul yoksa, olan biten pek de bir önem taşımıyor. Buna mukabil, kadınlarda olduğu gibi yapay, doğal olmayan yöntemlerle duhul söz konusuysa, açıkça doğaya aykırı bir düzen içindeyiz. Eğer erkek cinsel organının duhulü doğallığın genel formunu oluşturuyorsa, duhul söz konusu olduğu andan itibaren –karşıdaki ister kişinin kendi eşi, isterse erkek kölesi olsun, bu önem taşımaz– doğalın dünyasında sayılırız. Yine de, erkek cinsel organının duhulünün tayin ettiği bu genel doğallık alanı içinde, diğerlerine göre daha yeğin, daha yoğun şekilde doğal görünen, bir anlamda tümüyle ve mükemmelen doğal bir cinsel ilişki biçimi vardır: yatar, yatay vs. vaziyetteki erkekle kadın arasındaki ilişki biçimi. Diğer cinsel ilişki biçimlerinin, zaten doğal bir ayrıcalık taşıyan bu biçimden hareketle, onun etrafında, doğaya gittikçe artan bir kayıtsızlık dere-

40 A.g.e., I, 78, s. 87.

41 A.g.e., I, 80, s. 92. Bkz. Festugiére’in notu: “Kadın eşcinselliği söz konusu olduğu halde, Yunançada *pérainēin*, *pérainesthai* (duhul etmek ve tersi) fiilleri erkek özneye göre çekilir”.

cesine göre konuşlandığım görürüz; öyle ki, artık en dışta kendi aralarında sevişen iki kadın yer alır, onlar doğanın alanından tümüyle çıkmış sayılırlar, çünkü duhul ilkesinden kaçınmış veya en azından bu biçimi gasp etmek istemişlerdir.

Öte yandan, bu doğallık alanı dışında, cinsel bir rüyanın değerine etki eden en önemli öğelerden birinin partnerin statüsü olduğunu görüyorsunuz. Bu toplumsallık alanında, sistematik olmayan ama görece açık bir düzenleme vardır. Kesinlikle ayrıcalıklı ilişki biçimlerinden biri, bizzat eşle, rıza gösteren eşle yaşanan ilişkidir. Diğer uçta, şiddetle yasaklanmış başka bir bölge, yani ensest ilişki (özellikle babalar ve çocukları arasında) yer alır. Daha sonra ise, rıza gösteren eşle girilen ayrıcalıklı ilişki biçimi ile baba-çocuk ilişkisinin hayli olumsuzlanan biçimi arasında, az çok kabul edilebilir bütün bir ilişkiler çeşitliliği vardır; bu çeşitlilik tarafların karşılıklı konumlarına göre şekillenir ki burada en önemli öğeler yaş, toplumsal statü, zenginlik vs.'dir. Öyle ki sonuçta, cinsel ilişkiler bir toplumsal ilişkiler kombinasyonuna entegre olmuş gibidir; toplumsal ilişkilerin kendi aralarında –hatırı sayılmak, saygıdeğer olmak gibi açılardan– farklılaştıkları bu kombinasyonda yaşlı/genç, aktif/pasif, zengin/yoksul, üstte/altta gibi karşıtlıklar az veya çok olumlu bir sonuç verecek şekilde bir araya gelir...

Cinsellikte doğallığın en üst formu olarak duhul ve cinsel ilişkilerin tarafların toplumsal konumundan hareketle tanımlanması: Rüya gören erkeğin toplumsal konumunun ve ayrıcalığının en doğrudan şekilde tezahür ettiği cinsel edim gerçekten de duhul olduğu için, bu iki kriter çok kolay bir araya gelecektir. Eğer erkek rüyasında, duhulün, içinde yer aldığı toplumsal oyunun kuralları itibarıyla tümüyle kabul edilebilir olduğu bir cinsel edimde bulunuyorsa, bu rüya olumludur. Doğallık (duhul üzerinden betimlenir) ve cinselliğin toplumsallığı (esasen tarafların konumları, toplum içindeki rolleri üzerinden nitelenir): Bu iki öğe mükemmel bir şekilde bir araya geldiklerinde, temelinde, özünde aile babasının cinselliği olan bir cinselliğin sınırlarını çizerek.

Demek ki, pagan etiği dediğimiz kodlar ve Hristiyan etiği diyeceğimiz kodlar arasında ne kadar temel farklar olursa olsun –yine ve yeniden, bu adlandırmaların taşıdığı bütün belirsizliklerle birlikte– akılda tutulması gereken iki şey vardır: İlk olarak, tümüyle aile bağı etrafında şekillenen, yani erkeğin, aile babasının konumu etrafında değer kazanan bir cinsellik fikri, Artemidoros'un temsilcisi olduğu etikte dahi mevcuttur. Ama –belki de en önemli fark budur ve Hristiyan düşüncesinin gelişimi burada kuşkusuz kilit bir rol oynayacaktır– bu cinsellik, toplumsal ilişkiyle bir çeşit süreklilik içinde düşünülür,

öyle ki, toplumsal ilişki ile cinsel ilişki aynı türden, aynı kategorilere ait gerçekliklerdir ve kesinlikle süreklilik içindeki bir etikle açıklanırlar. Toplumsal olanla cinsel olan ayrılmamıştır. İyi bir cinselliğe sahip olmak, toplumsal olarak kabul gören bir cinselliğe sahip olmaktır. Örneğin bir aile babasının, çocuk yapmak için eşiyle birlikte olması ve hemen ardından genç bir erkek köleyle ilişkiye girmesi, mümkün, hatta meşrudur. Artemidoros'un temsilcisi olduğu etiğe göre, Yunanların gözünde bu durum, iki farklı cinsellik türüne işaret etmeyecektir. Bu durumdaki birey, aynı toplumsal rolün iki veçhesiyle meşru bir şekilde oynar. Bu erkeğin evli ve varlıklı olması, bir karısı olması ve ondan mirasım bırakacağı çocuklar yapmak istemesi, sonra da köleleri olması, aynı toplumsal rolden kaynaklanır. Karısıyla cinsel ilişkiye girmesi ve kölesinden haz alması aynı toplumsal rolün parçalarıdır. Burada birbirine yabancı iki arzu biçimiyle eklemlenen iki farklı cinsellikten söz edildiği fikri, Artemidoros'un temsil ettiği düşünme biçimine, etiğe, geleneğe yabancıdır. Buradaki hazzın, iki örnekte farklı olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. *Aphrodisia* adı verilen Yunan deneyimini Hristiyanlığın ten deneyimine dönüştürecek olan farklı [etkenler] aile babasının ayrıcalığını hedef almaktan çok, işte burada, toplumsal ve cinsel arasındaki süreklilikte sahneye çıkacaktır. Ama bu dönüşüm yalnızca Hristiyanlığın eseri değildir, bizzat eski felsefenin içinde de –her halükârda Helen ve Roma dönemi felsefesinde, Stoacılar da ama aynı şekilde Epikürosçularda ve filozofların pek çoğunda da– bu yeni deneyim biçiminin nasıl şekillenmeye başladığını size göstermeye çalışacağım. Böylece *aphrodisia* (cinsellikten alınan hazlar) da yeni bir biçimde ve hakikatle başka türlü bir ilişki içinde düşünölmeye başlayacak.*

(*) El yazmasında evlilikle ilgili birkaç not var, bunlar 4 ve 11 Şubat derslerinde daha detaylı bir şekilde ele alınacak:

“1/ Evlilik: Klasik çağlara kadar giden eski tartışma: Evlenmek gerekir mi? Tartışmayı bu soru etrafında kuran geleneksel sistemde iki belirleyici öge var: (1) Evliliğe taraf ve karşı iki dizi argümanı yan yana getirmek söz konusudur; (2) Bu metinlerde gündelik hayat ile felsefe hayatı arasında derin bir ayırım yapılmaktaydı: Eğer gündelik hayatta evlilik tümüyle bir elverişlilik meselesiydiyse, felsefi hayat açısından en temel sorunu oluşturmaktaydı: Evliyken felsefe yapılabilir mi? Çünkü Musonius Rufus, Seneca, Epiktetos, Antipatros, Hierokles'in metinleri, evliliği görünüşte salık verirler; fakat yakından baktığımızda, iki noktadaki dönüşüm daha önemlidir: Evlilik *proëgoumenos* (“mutlak”, Bonhöffer) şeklinde tanımlanmıştır; Kiniklerde koşullar uyarınca yapılmakla birlikte (Epiktetos'a göre aşk), Stoacılar da her halükârda yerine getirilmesi gereken “mutlak” bir edimdir. Neden? Çünkü kişinin kendisi, ailesi ve sitesi için gereklidir (*sumpheron*), tümüyle gereklidir. Demek ki evliliği [*stoikheion*] şeklinde düşünmek gerekir; sitenin öğeleri insanlar değil, hanelerdir, ama haneye erişmenin [*teleios*] yolu çift olmaktan geçer; demek ki evlilik her şeyin kökenindedir: sitenin, insanlığın kökeninde (Cicero).

2/ Buradan önemli bir sonuç çıkar: Eğer evlilik, insan doğasının akılcı yönünün bir parçasıysa, insan doğasını mükemmelen yaşama geçirmek amacındaki filozof, evlenmelidir; oysa ki sıra-

dan insan açısından evlenmekle evlenmemek arasında bir fark yoktur. Buna mukabil, sıradan insan evlenerek, her insanın akılcı amaçlarına –fakat çok da bilmeden– yönelmiş olur: Bilge ve sıradan insan arasında bir fark kriteri teşkil eden evlilik, iki tarafın iletişime geçtikleri temel noktalardan biri haline gelir.

3/ Fakat aynı zamanda, yaşamın rasyonel parçası olarak evliliğin, bireyin rasyonel özünü yerine getirme çabası içinde giriştiği talimlerin de bir parçası olduğunu görürüz. Felsefenin üç boyutu, üç yönü vardır: *mathêsis*, *meletan*, *askeinai*; felsefe pratiğinin bu üç biçimi felsefi hayatın her yönüne, demek ki evliliğe de uygulanmalıdır. Böylece evlilik de felsefi etkinliğe entegre olur. Evlilik hayatında öğrenmek, düşünmek ve talim yapmak gerekliliği doğar. “Evlilik nasıl olmalı?” sorusu, “evlilik olmalı mı?” sorusunun yerini alır.

Aphrodisia'ya yönelik etik algı. – Toplumsal-cinsel eşbiçimlilik [*isomorphisme*] ilkesi ve etkinlik/aktiflik ilkesi. – Evliliğin değer kazanması ve zinanın tanımı. – Modern cinsellik deneyimi: cinselliğin yeri ve cinsiyetler ayrımı. – İlişkiyel değil, doğal bir etkinlik olarak dahil. – Pasif hazzın itibarsızlığı. – Efemine hovardanın paradoksu. – Genç erkeklerle ilişkinin sorunsallaştırılması. – Cinsellikten çıkarılmış, pedagojik erotizm.

* **A**rtemidoros'un, üç bölümü cinsel içerikli rüyalara ayrılmış bu rüya tabiri metninden (ki bu, bir rüya yorumlama yöntemidir) elimizde ne kalabilir? Bu tür bir metin ele alındığında mesele, Yunanların, tümüyle ortak, tarih ve kültürler ötesi bir alanı, yani cinselliği –kendi usulleri uyarınca– nasıl kodladıklarını tespit etmek değildir. Hem imkânsız, hem de yöntem itibariyle yanıltır bu. Artemidoros'un bu metninde aradığımız, evrensel ve farklılaşmamış, adı cinsellik olan bir hammaddenin dağılımı, yani iyi veya kötü, önerilen veya yasaklanan, müsaade veya men edilen arasında nasıl dağıtıldığı olmamalı. Bu metin aracılığıyla size biraz daha farklı bir şey göstermeye çalışacağım: Bu, belirli bir deneyimi, Yunan, Yunan-Roma dünyasına özgü bir deneyimi karakterize eden ve “etik algı” diyeceğim şeydir. Spesifik olarak Helen ve Roma dönemlerine özgü olan bu deneyimi, Yunanlar özel bir şekilde, *aphrodisia* olarak adlandırıyorlardı. Artemidoros kendi metninde, cinsel içerikli rüyaların *sunousiai aphrodisiôn* hakkında olduğunu söyler; yani –daha iyi bir karşılık bulamadığım için– şimdilik doğrudan Yunanca *aphrodisia* diyeceğim şeyleri içeren birliktelikler, birleşmeler hakkında. Öyleyse gösterme-

(*) Ders şöyle başlıyor: “Bugün, size geçen sefer söz ettiğim Artemidoros metnine geri dönmek istiyorum, çünkü yeterince açık olmadığım, biraz anlaşılmasız kaldığım kanaatindeyim; en azından geçen dersin sonunda, meseleyi yeterince netleştirmediyimi düşünüyorum. Bu noktaya geri dönmek istiyorum çünkü yöntemsel sorunlar nedeniyle ve size bu sene önermek istediğim bütün bu şeylerin eklemenebilmesi için bunun önemli olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle tekrarlar olursa lütfen mazur görün, fakat elimden geldiği kadar hızlı bir şekilde devam etmeden önce, daha önce söylediklerimi daha net bir şekilde tekrar etmeye çalışacağım...”

ye çalışacağım şey, Yunanların *aphrodisia* deneyimini etik olarak nasıl algıladıkları olacak. Şimdilik bu *aphrodisia* mefhumunu tanımlamaya teşebbüs etmeyeceğim, çünkü bizzat bunu mevzubahis etmek gerekiyor. *Aphrodisia*'yı (kendisiyle karşıtlık içinde tanımlanan) diğer iki deneyimden –yani Hıristiyanlığın ten deneyiminden ve modernliğin cinsellik deneyiminden– ayırt edebilmenin yolu, tam da bu anlamın ortaya çıkarılmasında yatıyor. *Aphrodisia* deneyimi, ten deneyimi, cinsellik deneyimi: Sanıyorum ki bunlar, üç ayrı nesne alanından ziyade, üç ayrı deneyim kipine, yani cinsiyetle/cinsellikle bağlantılı bir çeşit nesneler alanıyla ilişkisi dahilinde, kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin üç farklı modalitesine tekabül ediyor.

Etik algıya gelecek olursak, madem ki mesele, Yunanların *aphrodisia* deneyimine özgü etik algıyı ortaya çıkarmak, size şunu söylemek istiyorum: Artemidoros rüya yorumlarken, farklı cinsel edimler hakkında doğrudan olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunmuyor. Bu iyidir, veya bu kötüdür, demiyor. Artemidoros'un meselesi, cinsel içerikli bir rüyadan hareketle nasıl bir tahmin yürütülebileceği, yani bu rüyanın lehte bir şey mi aleyhte bir şey mi bildirdiği. Demek ki mesele edimin doğrudan ahlâki değil, tahmin açısından değerini açığa çıkarmak. Bu değeri şöyle anlamak gerekiyor: Başa gelecek olayın anlamı nedir ve aynı zamanda bu olayın değeri nedir, yani söz konusu olay lehte midir yoksa aleyhte midir? Böylece Artemidoros'un analizinin neyi hedeflediğini görebiliyoruz. İnsanların rüyalarına giren cinsel edimleri hareket noktası aldığı vakit, bu analizin hedefi söz konusu rüyaların içeriğini ihtimamla ele almak, fakat bu sırada belirli öğeleri, belirli hatları kaybetmemek, aksine onları görünür kılmak, açığa çıkarmaktır. Gelecekteki olayların lehte mi aleyhte mi olacaklarını anlamamızı sağlayan öğeler ve hatlar, işte bunlardır. Demek ki mesele, kötülükle, bedbahtlıkla, talihsizlikle akraba öğeleri ve hatları aydınlatmaktır. Özetle, rüyaya giren, rüyada temsil edilen cinsel edimle ilgili soru şudur: Bu edimin bizzat doğasında, temel bileşenlerinde, habercisi olduğu olumsuz değerlere onu bağlayan şey nedir? Demek ki, Artemidoros'un analizinin ilerleyişi dahilinde kendiliğinden ortaya çıkan şey –elbette ki bu analizin esas hedefi olmaksızın– bir kod, bir yasaklar ve mübah şeyler tablosu değil, fakat genel mekanizmalardır. Bu mekanizmalar, şu veya bu cinsel edimden hareketle oluşturulan olumlu veya olumsuz yargıları, lehte veya aleyhte tahminleri tayin ederler. Artemidoros'un bu kitabından çıkarabileceğimiz bir yasaklar ve izinler kataloğu değil, bir cinsel edim değerlendirme sistemidir. Burada söz konusu olan, değerlendirme mekanizmalarının oluşumudur ve benim "*aphrodisia*'ya yönelik etik algının temel ilkeleri" derken anla-

diğım da budur. Cinsel bir edimin az çok iyi mi, kötü mü olduğunu, kendi içinde ve tanı değeri itibariyle olumlu değer taşıyıp taşımadığını kendiliğinden belirlemeye yarayan bu değerlendirme sistemini oluşturan büyük mekanizmalar nelerdir? Nelerdir bu ilkeler?

İlk seferde söylediklerime geri dönersek, *aphrodisia*'ya yönelik etik algısı açısından Artemidoros'un metninden asıl, en temel iki ilke çıkarabileceğimizi sanıyorum. Bir kez daha bu metnin, 2. yüzyılda, Stoacıların açıkça etkisinde kalmış bir filozof, bir ölçüde bilge biri tarafından yazıldığını hatırlatmak isterim. Fakat şunu da unutmamak gerekir: Bizzat açıkladığı üzere, Artemidoros metnini kitaplardan derlenmiş bütün bir gelenekten hareketle (çok sayıda okuduğunu söyler) ve aynı şekilde, sözlü bir gelenekten hareketle (düş okuyanları, gelecekte haber verenleri dinlemek için Akdeniz dünyasının kentlerini, çarşılarını, kavşaklarını dolaşmıştır),¹ bir anlamda bu geleneklerin akımına kapılarak oluşturmuştur. Öyleyse Artemidoros rüya tabirleri kitabını bütün bu geleneği felsefe penceresinden yeniden düşünerek oluşturmuştur. İşte bu nedenle bu metnin ortaya çıkardığı etik ilkeler, yalnız Artemidoros'un ilkeleri değildir. Aynı zamanda ve çok daha genel bir düzlemde, mirasçısı, tanığı olduğu bir kültüre de aittirler kuşkusuz.

Aphrodisia'ya yönelik bu etik algının tabii olduğu ilk ilkeyi, eşbiçimlilik olarak adlandıracam. Kastım şu: Hatırlayacaksınız, rüyalarda cinsel edimler, esasen toplumsal hayata ait olaylar açısından tahmin değeri taşıyordu. O zaman da ısrarla belirttiğim üzere, Artemidoros'un analizinde cinsel olanın toplumsal üzerindeki bu yansıması, bu ikisi arasındaki simgesel bir kodla açıklanamaz. Cinsel olan toplumsal olanın simgesi değildir. Eğer cinsel olan toplumsal olana gönderiyorsa, bunun nedeni ikisi arasındaki sürekliliktir. Rüyada görülebilecek cinsel edimler, temelde, bağlantılanacakları toplumsal ilişkiler, toplumsal edimler ve toplumsal olaylarla aynı doğaya, aynı töze ve –daha da uzağa gidebiliriz– aynı biçime sahiptirler.

Şimdi üzerinde durmak istediğim, iyi anlamamız gereken nokta bu. Artemidoros'un perspektifi açısından –ve bana öyle geliyor ki tanıklığını sunduğu etik algısı için de– cinsel ilişkiler, bir anlamda, bizzat toplumsal ilişkilerin fiziki, bedensel, yoğun biçimlerini teşkil ediyorlar. Onlarla karmaşık bir şekilde iç içe geçiyorlar ve onların iyice yoğunlaştıkları ana noktaları oluşturuyorlar. Öncelikle, Yunanların söz ettiği bu *aphrodisia* kategorisi içinde, cinsel edimlerin birden çok sözcükle belirtildiğini unutmamak gerekiyor: *homilia*,

1 Artemidoros, *La Clef des songes*, çev. Festugière, a.g.e., "İthaf", s. 16.

sunousia, *sumplokê*. Bu sözcükler ne anlama geliyor? *Homilia* her şeyden önce, bir birleşme, bir toplanma, bir karşılaşmadır. Biriyle girilebilecek bir alış-verişi niteler. *Sunousia*, birine yakın olmak, biriyle birlikte olmak, birlikte yaşamak demektir – aynı zamanda bir birleşme, toplanma anlamına da gelebilir. *Sumplokê* iki şeyin, daha doğrusu iki bireyin birbirine dolanmasıdır, güreştir, dövüştür; fiziki bir karşılaşma içindeki bedenlerin karmaşık bir şekilde iç içe geçmesidir. Kısacası, cinsel edimi, cinsel birleşmeyi belirten kelimelerin büyük çoğunluğu, her şeyden önce toplumsal bir anlam taşırlar. Ama elbette ki, esas mesele bu değil.

Artemidoros'un yaptığı, cinsel edimin farklı bileşenleri arasından, olumlu veya olumsuz tahmin değeri taşıyanları açığa çıkarmaktır. Cinsel edimleri incelerken başvurduğu ayrıştırma biçimi, cinsel edime içkin bir toplumsallığı, toplumsal drama diyebileceğimiz bir niteliği görünür kılar. Artemidoros, lehte haber değeri taşıyan ve dolayısıyla "daha ziyade iyi" sayılan bir cinsel edimi tasvir ettiği zaman, bu edimi, birinin aldığı bir inisiyatif, sarf ettiği bir çaba gibi ortaya koyar. Aynı zamanda onu, cinsel edimde bulunan kişinin göze aldığı bir harcama olarak da tarif eder. Burada harcama şeklini alan şey, tam olarak, o kişiden, onun varlığından, bedeninden, tözünden ayrılan, dışarı verilen, dışarı yansıtılan parçadır. Bu parçadan yoksun kalmak göze alınır, çünkü karşılığında bir kazanç söz konusudur: sonuçta elde edilecek haz veya soyun devamı. Bu anlamda cinsel edim bir yatırımdır. Aynı zamanda bu, sahiplik bildiren bir edimdir; böylece bir şeyi temellük eder, biri üzerindeki haklarımızı vurgularız. Cinsel edim, yanı sıra, bir zorlama üzerinden tarif edilir; bu, diğer kişiye (partnere) dayatılan bir zorlama veya birini bu edimi yerine getirmeye iten içsel bir zorlama olabilir. Zorlama denilince, borcumuz nedeniyle tabi olduğumuz türden, hukuki-ekonomik bir zorlamayı da düşünmek gerekecektir –nitekim başvuru söz dağarcığı aynıdır–.² Kişinin kendine borcu vardır ve cinsellik ihtiyacı onu bu borcu ödemeye zorlar veya kişi, diğer kişiyi cinsel ilişkiye zorlayarak, borcu ona ödetir. Sanki cinsellik edimine arka plan teşkil eden bütün bir toplumsal drama var gibidir. Aynen bu toplumsal drama da, bir tiyatro sahnesinde, toplumsal işaretler taşıyan karakterler, partnerler arasında geçer ve söz konusu edime değer biçmek ve anlamını tahmin edebilmek açısından, bu partnerlerin toplumsal değeri mutlak bir önem taşır. Artemidoros'ta bu cinsel tiyatroyu sahneye koyanlar esas olarak gençler ve yaşlılar, zenginler ve yoksullar, özgür erkekler ve kadınlar, kö-

le erkekler ve kadınlardır. Toplumsal dekoru oluşturan öğeler, cinsel edim sırasında bedenler lehine, –tek görgü kuralı utanma olan– anatomiler lehine geri çekilmezler. Cinsel partnerler aynı zamanda ve sonuna kadar toplumsal kişiliklerdir ve dolayısıyla bu cinsel edimlere yönelik yargı, eyleme geçen taraflar üzerindeki toplumsal işaretlerden ayrı düşünülemez.

Öyleyse şimdi mesele, cinsel edimlerin bu toplumsal işaretlerden hangi açılardan ayrılamayacağıdır. İşte bu noktaya biraz daha yakından bakmak gerekiyor. Artemidoros'un tanık olduğu bu etik algıda cinsel edim, tarafları toplumsal alanın bütünü içinde bağlantılandıran ilişki modeli her nasılsa, aynı modeli *sumplokai* esnasında, yani bu birbirine dolaşmalar, iç içe geçmeler esnasında yeniden ürettiği veya sürdürdüğü ölçüde olumlu bir değer taşıyacaktır. *Sumplokê* (cinsel birleşme) sırasında yaşama geçirilen ilişkinin değeri, aynı iki birey arasındaki [toplumsal] ilişkinin değerinden –yani toplumsal yaşamın bütünü içinde konumlandıklarında ortaya çıkan ilişkiden– hareketle tanımlanır veya tespit edilir. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Cinsel ilişki ve toplumsal ilişki arasında hakikaten bu tür bir süreklilik ve eşbiçimlilik varsa, söz konusu cinsel edim daha ziyade iyi sayılacaktır. Buna mukabil, bu edim parçası olduğu toplumsal ilişkileri tersine çevirir, alt üst eder, sarsar veya basitçe onlardan uzaklaşır, sapar veya ayrılırsa, daha ziyade kötü, ahlâken gözden düşmüş kabul edilecektir. Demek ki bu *aphrodisia* alanında gerçek ayırım, eşcinsellik ve karşı cinsle cinsellik [*hétérosexualité*] arasında değil, toplumsal olanla cinsel olanın eşbiçimliliği ve farklı-biçimliliği [*hétéromorphisme*] arasında- dır. Bu eşbiçimlilik ilkesinin temel karakteri, *aphrodisia* alanında, *aphrodisia*'ya yönelik etik algıda bir dizi etki yaratır. Bunları incelemek ilgi çekicidir, ben sadece birkaçı üzerinde durmak istiyorum.

İlk olarak, yetişkin, güçlü, zengin, erdemli, ahlâki ve entelektüel vs. niteliklerle donatılmış birini düşünelim. Genç bir oğlanla sürdürdüğü ilişkide, bir yandan bizzat cinsel edimin gerektirdiği harcamayı yapacaktır. Diğer yandan, bu oğlana ihtimam gösterecek, muhtemelen hediyeler [alacak] ve böylece bu ilginin gerektirdiği başka bir tür harcama daha yapacaktır. Bu noktada, bütün bu ihtimam, ilgi, hediye, dikkat vs. bütünü sayesinde, gerçekten de söz konusu cinsel ilişki, Yunan sitelerinde yetişkinlerin kendilerinden gençlerle kurmaları gerektiği türde bir toplumsal ilişkiyle eşbiçimli olacaktır. Çünkü buralarda yetişkinlerin gençlere yardım etmeleri, onlara örnek olmaları, bir anlamda onlara hami olmaları, erdem, yurttaşlık, politika konularında onlara yol göstermeleri gerekmektedir. Demek ki elimizde eşbiçimli iki ilişki var. Buna mukabil, zengin, güçlü vs. fakat kölesiyle ilişkisinde pasif birini alalım. Bu ki-

şi, kölesiyle girdiği cinsel ilişkide, toplumsal yaşamda bulunduğu konumda değil de, aksine bulunmadığı aşağı konumda bulunacak, yani efendi değil köle olacak; böylece kölesine de, toplumsal yaşamda sahip olmadığı bir üstünlük atfederek, onu bu şekilde konum almaya itecektir. Bu durumda ilişkiler eşbiçimli olmayacaktır. Eşbiçimlilik ve farklı-biçimlilik arasındaki ayrım burada çok nettir. İlk tutum iyidir, ikincisi ise kötüdür. Gördüğünüz gibi buradaki esas ayrım, eşcinsellik ve karşı cinsle cinsellik arasında değil, toplumsal olanla cinsel olanın eşbiçimliliği ve farklı-biçimliliği arasındadır.

Bu temel eşbiçimlilik ilkesinin bir diğer sonucu, evliliğin ve karı-koca arasındaki cinsel ilişkinin de aynı ilkeyi takip ettiğinin düşünülmesidir. Nitekim evlilik ilişkisinde de erkek haklarını ortaya koyar, üstünlüğünü hayata geçirir, tasarrufundakilere –aslında tam da onlara– sahip olur, çaba harcar, kazanç elde eder (haz, soyun devamı), üsttedir vs. Evlilik içi cinsellik, yani bir erkekle bir kadının eşler olarak, karı-koca olarak sürdürebilecekleri cinsel ilişki, evlilik tarafından tarif edilen toplumsal ilişkiyle tümüyle eşbiçimlidir. Fakat şu önemli noktayı da görmek gerekir: Evliliğe atfedilen bu üstün değer, her ne kadar onu başa getirirse, bütün eşbiçimlilikler içinde zirveye yerleştirirse de, hiçbir şekilde evlilik cinsel ilişkiye ayrılan tek yer değildir. Bu eğilimin (cinsel ilişkinin gerçekten de ancak evlilik içinde meşru ve kabul edilebilir olduğu yönündeki ilkenin) serpilmesini Artemidoros'un çağdaşı felsefede ve elbette daha sonraları Hıristiyanlıkta görürüz. Her halükârda müteakip toplumlarda bu ilke temel hale gelecektir. Oysa ki Yunan dünyasının *aphrodisia* düzeni içinde, evliliğin rolü hiç de bu değildir. Ona değer verilmesi, yalnızca eşbiçimliliğin en mükemmel formunu ortaya koymasından kaynaklanır, yoksa evliliğin cinsel ilişkiye imkân tanıyan tek yer olmasından değil. Evlilik, cinsel edimin değerlendirilmesine yarayan mekanizmaların temel bir ilkesi olan eşbiçimliliğin en mükemmel biçimini oluşturur. İşte diğer, daha düşük eşbiçimlilik formları da zirvedeki evlilik formundan başlayacak ve tam bir farklı-biçimliliğe varana kadar devam edecektir.

Böylece zinanın tanımına geliriz; bu tanım çok ilginç ve önemlidir. Daha doğrusu bu, evlilik-dışı ilişkilerin nasıl görüldüğünü açıkça ortaya koyan veçhelerden biridir. Eğer evlilik, yalnızca toplumsal-cinsel eşbiçimliliğin en üst biçimiyse (ki bu da hiç fena sayılmaz), evlilik-dışı ilişkilerin kendilerini mahkûm etmek mümkün olmayacaktır. Buna mukabil birçok farklı vaka ortaya çıkabilir. Örneğin evli birisi, kendisine hizmet eden kadınlardan biriyle cinsel ilişkiye girdiğinde ve onu bir köşede sıkıştırdığında, tamı tamına eşbiçimli bir ilişki söz konusu olacaktır; çünkü efendi, hizmetçi veya köle ile gir-

diği fiziksel ilişkide, varoluşunun geri kalanında işler durumda olan toplumsal ilişkinin aynısını hayata geçirmekten farklı bir şey yapmış olmayacaktır. Dolayısıyla bizim “karısını hizmetçisiyle aldatmak” diyeceğimiz şey zina sayılmayacak ve hiç kuşkusuz ciddi bir durum gibi görülmeyecektir. Bu, zina değildir, çünkü zinanın çok daha belirgin bir tanımı vardır – her halükârda, eşle cinsel ilişkiye atfedilen değerini nedeni, bunun tek değil, sadece, mümkün en iyi ilişki biçimi olmasıdır. Hizmetçiyle ilişki kendinde mahkûm edilebilir bir edim de değildir, çünkü daha önce söylediğim gibi, toplumsal ilişkileri biz-zat cinsel ilişki içinde yeniden üretmektedir. Buna karşılık, aynı evli kişi, komşusunun karısıyla cinsel ilişkiye girdiğinde, işte bu ilişki, müteakıl toplumsal ilişkiyle eşbiçimli olmayacak ve zina sayılacaktır. Çünkü öncelikle zina eşlerden birinin diğerini aldatması üzerinden değil, bir erkeğin başka birinin karısına sahip olması veya evli bir kadının kocası olmayan bir erkekle cinsel ilişkiye girmesi üzerinden tanımlanır. Zinanın bu hukuki tanımı, hangi noktadan itibaren yasal bir kusurdan söz edilebileceğini netleştirmemizi sağlar. Ama burada ahlâki bir kusur da söz konusudur ve yasal mülahaza dışında da, söz konusu edim uygun bulunmayacak, kötü görülecektir; çünkü basitçe komşunun eşiyle aşk yapmak, toplumun geçerli saydığı ilişki türüyle çelişmektedir. Komşunun haklarına el uzatılmış, zenginlikleri elinden alınmış, egemenliğine zarar verilmiş, veya en azından otoritesi zedelenmiştir. İşte tüm bunlardan dolayı bu, yalnızca yasal açıdan yasak –nitekim yasanın ceza verdiği türde– bir edim değil, aynı zamanda ahlâken kötü bir edimdir ve farklı-biçimliliğin tipik bir örneğini temsil eder. Oysa hizmetçiyle ilişkiye girmek kötü olamaz, çünkü eşbiçimlilik ilkesine uygundur.

Dolayısıyla şöyle söyleyebiliriz: Aşına olduğumuz, bizim olduğu için veya en azından toplumlarımız, kültürlerimiz tarafından bize devredilmiş olduğu için iyi bildiğimiz etik algının temel öğeleri [şunlardır]: İlk olarak, konumlandırma/yer tayini olarak adlandırabileceğimiz mesele: Meşru cinsel ilişkinin yeri neresidir? Hayli uzun zamandır –kuşkusuz Hristiyanlıktan ama aynı zamanda ondan da önce, size söz ettiğim felsefi ahlaktan bu yana– bu soruya şöyle cevap verildi: Meşru cinsel ilişkinin yeri evlilik ve yalnızca evlilik-tir. İkinci temel mesele: Sahip olduğumuz ve benim “cinsellik” olarak adlandıracağım deneyimin ayırt edici özelliğini oluşturan bu etik algıda, cinsiyetler arasındaki biyolojik, anatomik-fizyolojik ayrışma, diğer temel meseleyi oluşturur. Demek ki elde iki şey var: Belirleyici kriteri evlilik olmak üzere, cinsel ilişkilerin yasak ve mübah oldukları yerler arasındaki karşıtlık; eşcinsellik ve karşı cinsle cinsellik arasındaki ayırım.

Artemidoros'un temsilcisi olduğu etik algıda, tümüyle farklı sorular sorulduğunu görüyorsunuz. Burada yasak ve mübah yerlerin tayini değil, bir eşbiçimlilikler hiyerarşisi söz konusu. Eşcinsellik ve karşı cinsle cinsellik arasındaki ayrım yerine, kademeli bir eşbiçimlilikler yelpazesi ve bazı edimleri kesinlikle mahkûm edilebilir kılan eşikler, farkh-biçimlilik eşikleri var. Demek ki tümüyle farklı bir düzenleme söz konusu.

[Eşbiçimlilik]* üzerine bu bölümü bitirirken bir nokta üzerinde tekrar durmak istiyorum: Cinsellik için uygun yer ve cinsiyetler arası ayrım. Modern diyebileceğimiz şemada, konumlandırma ve cinsiyetler ayrımı ilkelerinin bizzat mevcudiyeti, mekanizması, biçimi ve hatta etkileri, doğal olarak hukuki veya yarı-hukuki bir biçim almıştır; bir yandan izin verilmiş cinsiyet (karşı cins) ile yasaklanmış cinsiyeti (kendimizinki) ayıran, diğer yandan izin verilmiş partneri (yani eşi) belirleyerek geri kalan herkesi yasaklayan bir yasanın biçimidir bu. Konumlandırma ve cinsiyetleri ayırıştırma ilkeleri bizzat yasa biçimindedir, hukuken tanımlanmış bir yasa şeklini almasalar, yani cezalandırmaya dayanan, açık bir kanun maddesi kapsamında ele alınmasalar bile. Kanun kapsamında olmadıklarında bile bu mekanizmalar gerçekten de yasa biçimini alırlar. Bunu, yasak ve mübah partnerler arasındaki ayırmada, cinsel ilişkiye müsaade edilen yeri diğer tüm yerlerden ve kurumu diğer kurumlardan ayırıştıran bütün o düzenlemede görmek mümkündür. Demek ki onu geçerli kılacak veya ona değer kazandıracak adli bir mekanizmayla desteklenmediğinde bile hukuki bir biçimdir bu. Buna karşılık, *aphrodisia*'nın olduğu ve Artemidoros'un örneğini teşkil ettiği Helen şemasında, cinsel edimlere yönelik değerlendirme ilkeleri, hiçbir şekilde yasa biçimini almaz. Bu süreç daha ziyade bir mükemmelleştirme, en uygun hale getirme ilkesi uyarınca işler. Biçimlerin en mükemmelinden hareketle sıralanan bir hiyerarşidir buradaki; bütün bir kademeler dağılımı, her biri kendince bir değer taşıyan veya bu ilkelerden hareketle kendisine bir değer atanabilecek mümkün edimler dağılımıdır. Ama yasanın hukuki biçimi burada görülmez. Artemidoros'un birçok yerde *nomos* mefhumu kullandığını, hatta analizinin bütün bir bölümünü bu kavram etrafında kurduğunu, yasaya uygun ve aykırı edimlerden söz açtığını söyleyebilirsiniz. Fakat Yunan *nomos* mefhumunun, hukukun bizim bildiğimiz biçiminden ibaret olmadığını, hatta temelde ona tekabül etmediğini akılda tutmak gerekir. *Nomos* aynı zamanda temel bir taksim, bir dağıtım kipidir. Nitekim az önce incelemeyi bitirdiğim eşbiçimli-

(*) M.F. "farklı-biçimlilik" diyor.

lik ilkesinin de bu açıdan bir *nomos* olduğunu söyleyebiliriz – izin veren veya yasaklayan hukuki yasa olarak *nomos* değil, fakat cinsel edimlerin bir taksimi olarak *nomos*. İşte *aphrodisia* alanının, etik algının ilk düzenleyici ilkesi, cinsel edimlere yönelik yargı ve değerlendirmeleri mümkün kılan ilk mekanizma bu.

Eşbiçimlilikten sonra, ikinci ilke, benim etkinlik/aktiflik [*activité*] diyeceğim ilke.* Artemidoros cinsel edimi yalnızca toplumsal bir alanla değil aynı zamanda bir doğallık alanıyla da ilişkilendirir. Cinsel edimleri yalnızca *nomos*'a uygun veya aykırı olarak taksim etmez, aynı zamanda neyin doğaya uygun veya aykırı, veya en azından doğaya dışsal olduğu sorusunu da sorar. Zira *para phusin* doğaya aykırıdan ziyade, doğanın yanı sıra, doğanın dışında demektir. Her halükârda bu mesele üzerinde biraz durmakta yarar var. Artemidoros için bu doğallığın temeli nedir diye bakacak olursak, elbette ki orada erkeğin etkinliğini, yani duhulü görürüz. Cinsel edimleri doğal olan ve olmayan şeklinde ayırtırmaya yarayacak içsel doğallık yasası duhuldür. Esasında bu duhul meselesinin biraz daha aydınlatılması gerekir. Nitekim Artemidoros'un atfı yaptığı –ve cinsel edimlerin doğallığı açısından bu derece belirleyici saydığı– duhul, iki taraflı bir ilişki, duhul eden ve edilen arasında gerçekleşen bir şey olarak tahayyül edilmez. Tam olarak aktif bir birey ile pasif bir birey arasındaki bir ilişki bile sayılmaz. Nitekim bu iki taraflı bir ilişki olsaydı, bağlantılı iki öğeye de bir çeşit dikkat gösterilmesi gerekirdi –aynı derecede olmasa veya hiyerarşik bir biçim alsa bile–. *Aphrodisia*'nın duhul edilen, pasif, alan vs. taraf açısından da incelenmesi, iki partnerin de aynı alana entegre edilmesi gerekirdi. Oysa ki, hem teknik nedenlerden ötürü (*Düşlerin Anahtarı*, hatırlayacaksınız, aile babaları için yazılmış, düşler aracılığıyla yaşamın idaresine yardım etmeyi hedefleyen bir kitaptı), hem de genel olarak Artemidoros ve temsil ettiği bütün gelenek için, *aphrodisia*'ya yönelik etik algıya, tümüyle aktif bireyin bakış açısı hâkimdir. Son kertede burada bütün sistemi işler kıldığını göstermeye çalışacağım bir karıştıktan bile söz edilebilir: Eşbiçimlilik ilkesi ve toplumsal ilişkilerin önemine dair az önce söylediklerimin aksine, doğa tarafına geçtiğimizde cinselliğin sahnesi tek bir kişiliğe ait hale gelir. Eşbiçimlilik ilkesi kuşkusuz kişiliklerin çoğulluğu –veya en azından ikiliği– ve cinsel edimlerine kadar toplumsal olarak işaretlenmeleri anlamına gelir. Buna mukabil doğallık kriteri tek bir kişiyle ilişkilidir, bir tek onu oyuna dahil eder, bir tek onu sahneye çıkartır: aktif olanı. Duhul iki kişi ara-

(*) “Burada yine daha önce söz ettiğim bir noktaya geliyorum”, diye ekliyor M.F., “bu tekrarları mazur görün.”

sında gerçekleşen bir işlem değildir. Esasen* *bir* öznenin, özne *olanın* etkinliğidir. Öznenin etkinliği olarak, tüm cinsel edimlerin (bütün *apbrodisia*'nın) merkezi ve doğal çekirdeğini oluşturacaktır. Bu noktayı biraz daha aydınlatmak ve öznenin bu bir anlamda üniter, biricik etkinliğinin, ilişkisel-olmayan bu etkinliğinin cinsel edimin özünü nasıl oluşturduğunu açıklamak gerekiyor.

[İlk olarak] bu öznenin etkinliği ilkesinin, cinsel edimin doğallığına dair tek kriter olduğunu Artemidoros'un metninde çok net olarak görürüz. Artemidoros sonradan "doğal kap" [*vase naturel*] olarak adlandırılacak –ve Hristiyanlığın cinsel etiği veya ahlâkı, cinsel edimleri kodlama biçimi açısından büyük önem taşıyacak– şey karşısında dikkat çekici derecede kayıtsızdır. Çok iyi bildiğiniz gibi, "Hristiyanlığa"*** özgü olduğu düşünülen tahayyülde, bu doğal kap meselesi çok önemlidir. Erkeğin duhulü, elbette ki Hristiyan anlayışında da, cinsel edime yönelik tüm analizlerin temel ögesi olacaktır. Her şey erkeğin bakış açısından, erkeğe özgü ayrıcalık açısından incelenmeye devam edecektir. Ama erkeğin bu edimi, iki şekilde kodlanacaktır: Bir yandan, öznenin bakış açısından, bizzat erkeğin edimi olarak. Ama aynı zamanda, nesnenin yasası diyebileceğimiz bir yasa daha vardır. Nitekim cinselliğin veya cinsel edimin ayırt edici özelliği olarak duhulün de, belirli bir şekilde, belirli bir nesneyle gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu belirli nesne, kadın cinsel organıdır. Demek ki, bu sözde Hristiyan doğal kap kuramının iki ögesi bulunur: Cinsel edimin doğallığı, iki dayanak noktasına bağlıdır; bunların biri elbette ki özne (erkek) tarafında yer alır, diğeryse nesne tarafındadır (kadın, doğal kap – bu bağlantılı öge, cinsel edimin doğallığı açısından kaçınılmazdır). Hristiyanlığın bakış açısına göre cinsel edimlerin uygunluk koşulunu sağlama-sı, duhulün olması gerektiği gibi yapıp yapılmamasına, yani, duhul eden ögenin, duhul edilmesi gereken ögeyle uygun şekilde bağlantıya geçirilip geçirilmemesine bağlıdır. Diğer yandan Artemidoros'un metninde, rüyaları analiz etme ve değerlendirme biçiminde şu çok açıktır: Artemidoros elbette ki duhulden (ki esas ögedir) söz eder, ama bağlaışık ögenin, varış noktasının, demir atılacak, duhul edilecek yerin adı yalnızca bir kez geçer. Bir kez: cinsel ilişki için kabul edilemez, iğrenç bir yer olan ağızdan söz ettiğinde.³ İki işlevi nedeniyle ağız yasaklanmıştır (beslenme ve konuşma). Ama bu yasaklı yer dışındayken, duhulün nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda –ister kadının ister bir

(*) "Burada ısrarcı olmak gerekir" diye ekler M.F., "çünkü bu, temel bir noktadır".

(**) M.F. açıklığa kavuşturur: "Burada yine turnak içinde kullanıyorum ve bütün bunlara yeniden dönmek gerekecek".

3 Artemidoros, *La Clef des songes*, I, 79, s. 91-92.

oğlanın bahsi geçsin– detaylı bir şey söylemez Artemidoros. Partnerlerin pozisyonu açısından çok açık, çok detaycıdır; oturarak, ayakta, yatakta, çömelmiş vs., bütün bu pozisyonlar toplumsal ilişkilerin bir anlamda temsili, hayata geçirilme ve sahneye konma biçimi olduğu oranda, bunları çok dert edinir görülmektedir. Pozisyonlar bu nedenle önemlidir. Buna karşılık, söz konusu olan bir kadın veya oğlan olsa da, duhulün yeriyle –doğal olsun olmasın– [ilgilenmez]. Nitekim, *aphrodisia*’ya özgü etik algıda meselenin iki öge arasındaki bir ilişki olmadığı sezildiği andan itibaren, duhulün yeri karşısındaki bu kayıtsızlık da gayet anlaşılır hale gelir.

Buradan [çıkarılabilecek] diğer bir sonuç da şudur: Eğer cinsel edimin doğallığı duhul eden ve edilen arasındaki ilişkide değil de, hakikaten bu duhul etkinliğinde yatıyorsa, partneri bu etik içinde konumlandırmak çok zor bir hale gelir. Partnerin rolünü kestirmek, değerlendirmek istediğimizde karşımıza flu bir alan, bir dizi belirsizlik çıkacaktır. Önce tabii bazı partnerler bulunması gerekir. Peki bu partnerler sahneye nasıl çıkacaktır? Metinde sıkça [beliren] üç kategori vardır. Partner bir kadın olabilir, bir oğlan veya köleler olabilir. Bu üçleme sabittir, örneğin Hipokrat yemininde de karşımıza çıkar: Bir hekim, hekim sıfatıyla çağrıldığı bir eve asla bir kadın, bir oğlan veya kölelerle cinsel ilişkiye girmek hedefiyle gitmeyeceğine [söz vermelidir].⁴ Bu kadın-oğlan-köleler üçlemesi, bu üç birey kategorisi duhulün doğal bağlaşığıdır. Elbette kadın, anatomisi, bedeninin yatkınlıkları, nihayetinde güzelliği, kırılğanlığı, bedeninin yumuşaklığı, her açıdan (toplumsal, entelektüel, fiziksel vs.) aşağıda olması gibi nedenlerle doğal bir bağlaşıktır. Oğlan da aynı şekilde duhulün doğal nesnesidir, bağlaşığıdır, çünkü o da zayıftır, güzeldir ve aynı şekilde biri tarafından eğitime ihtiyacı duyar. Kölelere gelince, onlar da basitçe köle oldukları için bu etkinliğin doğal bağlaşıklarıdır. Ama doğal bağlaşıklık, hiç de duhul eden erkek bireyle aynı doğallık alanına ait oldukları anlamına gelmez. Bir anlamda bu alanın dış kenarlarında konumlanmışlardır. Zaten burada konumlanmamaları mümkün de değildir, çünkü doğallık öznenin etkinliği üzerinden tarif edilmektedir. Cinsel edimin doğallığı, aktifliğin ve pasifliğin bir araya gelmesi demek değildir. Burada doğal olan etkinliğin bizzat kendisidir. Dolayısıyla da, pasif kişi doğal olarak bu doğallığın bağlaşığı, ama dış sınırındaki bağlaşığı haline gelir. Şöyle diyebiliriz: [Kadın-

4 “Hangi eve girersem gireyim, hastalara fayda sağlamak için gireceğim ve kadınlar ve oğlanlar –ister köle ister özgür olsunlar– tarafından baştan çıkarılmak başta olmak üzere, gönüllü ve yozlaştırıcı her tür kötü işten kaçınacağım” (“Serment”, VI, 631, çev. Émile Littré, Koslu Hipokrat, *De l’art médical* içinde, der. Danielle Gourevitch, LGF, 1994, s. 83).

lar, oğlanlar ve köleler] duhul etkinliğinin nesneleri veya bağlaşıkları olmaları hasebiyle doğallık alanına ait olsalar bile, özne olma noktasında, onun kapsamı dışında kalacaklardır.*

Doğal bir etkinliği bağlaştığı olarak duhul nesnelerinin (kadın, oğlan, köleler) istikrarsız konumu bir dizi sonuca neden olmuş, esasen de hazlarından duyulan kuşkuya tercüme edilmiştir. Nitekim duhul etkinliğinin bu bağlaşıklarının, cinsel edime tam anlamıyla katıldıkları kuşkusuz ki düşünülemez, çünkü bu edimin bütün doğallığı içinde tanımlanması ancak etkin olmaktan geçmektedir. Öyleyse bunlar cinsel edime nasıl katılmaktadır? Öncelikle gönüllü veya gönülsüz olarak bedenlerini vermek suretiyle. Ama aynı zamanda – ki bu hassas bir noktadır– belirli bir dereceye kadar özne sıfatıyla da katılırlar, fakat ancak haz öznesi sıfatıyla. Fakat eğer bütün *aphrodisia* alanı etkinlik ilkesi etrafında düzenlenmiş, norma bağlanmışsa haz almak ve pasiflikten haz almak ne demektir? Haz öznenin bir deneyimidir. Ancak özne ol(un)duğu oranda haz vardır; ama *aphrodisia*'nın doğallığı [ilkesi] münasip, tanınabilir tek öznenin, hem *aphrodisia*'nın hem de muhtemel bir ahlâkın öznesi olabilecek tek öznenin, elbette ki aktif özne olduğu anlamına gelir. Kadın ve oğlan – köleyi bir kenara bırakalım, çünkü zaten bir sorun teşkil etmiyor– ancak duhulün nesneleri sıfatıyla bu sisteme dahil olabilir. Ama haz duydukları, yani özne olarak boy gösterme ihtimalleri doğduğu andan itibaren, sistemi tedirgin eder ve üzerine düşünülmesi gereken, üzerine bütün bir etik sistem inşa edilmesi gereken şüpheli öğeler haline gelirler. Esas işlevi, kadının veya oğlanın aldığı hazzı itibarsızlaştırmak olan bir etiktir bu. Çünkü onları, tanınabilir, geçerli ve meşru tek öznenin aktif özne olduğu bir *aphrodisia* alanına özne sıfatıyla yeniden dahil edebilecek olan bu hazlardır. Pasiflikten alınan haz, bütün sistemi kendi elinden kayıp gitme, dağılma riskiyle karşı karşıya bırakır, onu istikrarsız veya [en azından] dönüşüme açık hale getirir. [İşte] Yunan etiğinin oğlanın veya kadının hazzı karşısında fevkalade tetikte olmasının nedeni budur. Kadının hazzının belirsiz, zapt edilemez yani öznenin sözünü geçiremeyeceği bir şey olduğu fikri de buradan doğar. Bu durum zorunlu olarak kadını, bir anlamda doğaya aykırı bir doğaya taşır. Kadının hazzı bir girdaptır. Kadının haz duyması doğası gereğidir; kendi doğasından çıkması, doğanın onun için öngördüğünden uzaklaşması ve kendini sefihliğin en kötüsünde kaybetmesi kendi doğasında vardır. Kadının aşırılığı doğaldır, kadının hazzı doğal olarak aşırıdır ve tam da bu nedenden ötürü doğal ve doğaya aykırı olanın [ke-

(*) Bu kısım zor duyuluyor, anlaşılabilen kısmı şöyle: “Ve denilebilir ki, bir dereceye kadar [...] bu tür bir tahayyül ve algıda cinsel...”

şıstığı noktada] yer alır. Kadın doğaya erkek duhulünün bağlaştığı olarak tutturulmuştur. Ama doğaya aynı zamanda, bu duhulden haz aldığı için de tutturulmuştur. Ama bu hazzın doğası, onu doğa dışına, sefihliğin bütün muhtemel aşırılıklarına sürüklemektir. Kadının hazzı bizatihi aşırılık ilkesidir. Haz, bir yandan, kadını, kumandası erkek etkinliğine verilmiş doğal sistemin bir ögesi olarak işaretleyen, diğer yandan daima onun kaçmasına kapı aralayan şeydir. Oğlanın hazzına gelince –ki birazdan bu konuya geri dönmek gerekecek– denebilir ki, eğer kadının özelliği, belirsiz ve kaçmasına kapı aralayan hazlarsa, oğlan, ancak duhul ediminden haz almadığı koşulda yerinde davranmış olacaktır –oysa ki aktif özne için duhulü dayatmak son derece doğaldır–. Burada Dover’in kitabını zikretmek isterim,⁵ [Dover] 5.-4. yüzyılların Yunan etiğinden söz etse de, bana öyle geliyor ki, Artemidoros dönemi etik algısında da geçerli ve etkili olan aynı düzenleyici ilkedir.

Nihayet, bu etkinlik/aktiflik ilkesinden doğan son çıkarım da şudur: Eğer gerçekten de *aphrodisia*'ya ilişkisel-olmayan bir etkinlik ilkesi komuta ediyorsa, erkeğin bu ilişkisel-olmayan etkinliğine, her tür etkinliğe (tüm toplumsal, ailevi, başkalarının, erkeklerin, tanrıların dahil olduğu etkinliklere) dayatılan etik kuralların, aynı ahlâk kurallarının dayatılması mümkün ve dahası gerekli olur. Bu, erkeğin, cinsel etkinliğinde ölçülü olması gerektiği anlamına gelir. Cinsel etkinliğinde başkaları üzerindeki egemenliği ne kadar güçlü olursa olsun, bu etkinliği sınırlandıran yeni bir ilkeyle karşılaşacaktır. İlişkisel olmayan, ilişkisel herhangi bir kod barındırmayan, belki de mutlak bir etkinliğin öznesi sıfatıyla karşılaştığı bu sınırlandırıcı ilke, erkeğin kendi üzerinde uygulamaya koyması gereken egemenlik olacaktır. Başkaları üzerinde egemen olduğu oranda, etkinliğini fiziksel veya anatomik bir kodla sınırlanmamış bir alanda kullanacak, kendisine “İşte bunlar yapman gerekenler, burası da durman gereken sınır” denmeyecektir. Buna karşılık bu etkinlik, yalnızca öznenin kendi etkinliği olduğu oranda bir iç sınırla karşılaşacaktır. Bu iç sınır, kişinin kendi üzerinde kurması gereken hâkimiyettir. Kadının tehlikeli derecede sınır tanımaz hazzına karşı aktif öznenin, kendi kendine kural koyması, tam aksine [kendisine] bir ölçü belirlemesi gerekecektir. Bu ölçünün esas sonucu, erkeğin duyacağı hazzın –kadının veya sefih oğlanın tecrübesinin aksine– onu yoldan çıkarmayacak olmasıdır. Bu haz bir anlamda etkinliğe eklenecek, tam olarak erkek etkinliğinin karşılığı olacaktır. Zaten haz –Yunanlara özgü felsefi düşüncenin ayırt edici bir ilkesi uyarınca–, yaşama geçirilen etkinliğin, öznenin

5 K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, çev. Suzanne Saïd, Grenoble, Éd. La Pensée sauvage, 1980 / *Greek Homosexuality*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1978.

bu uğurda katlandığı sıkıntının, kendinden yaptığı harcamanın karşılığından veya anlık etkisinden ibarettir.⁶ Bu ölçülü haz, karşıt-doğanın sınırsızlığına sürükleyen bir pasiflik ilkesi haline gelmeyecek, ölçülü –bizzat öznenin, kendi üzerinde uyguladığı egemenlik sayesinde ölçtüğü– bir etkinlik dahilinde kalacaktır. Peki erkek, etkinliği sırasında, kendisini her daim yeni hazlara belirsizce sürükleyen bir hazzı serbest bırakırsa, ne olur? Elbette ki, kadınsılaşacaktır. Etkinliğine sınır tanımadığı oranda, doğal bağlaşıklarına (kadın veya sefiş oğlan) benzeyecek ve onlar gibi haz yasasının peşine düşecektir. Ölçülü bir etkinliğin ölçülü bağlaştığı olması gereken haz, aksine bu etkinliği sürükleyen esas itici güç haline gelecek ve öznenin kendi üzerindeki egemenliğini kaybetmesine neden olacaktır. Buradan hareketle, neden kadınların veya oğlanların peşinden koşan erkeğin, Yunan ve Latin metinlerinde hemen her zaman efemine gibi görüldüğünü anlamak mümkündür. İstikrarlı bir şekilde neredeyse Ortaçağ'ın kalbine kadar devam eden bu durumun tespit edilmesi önemlidir. Bu erkek efeminedir, çünkü kadınların, oğlanların peşinden koşar; çünkü nihayetinde pasiftir ve [cinsel] ilişkisinde pasif olmaktan hoşlanmaktadır. Bu basitçe, tutumuna yön veren itici gücün, ölçülü bir etkinlik ilkesi değil, tıpkı kadınlar da olduğu gibi, hazzın belirsizliği ilkesi olduğu anlamına gelir. Cinsel hazzla yönelik bu açgözlülük içinde, etkinlik bir anlamda pasifleşir, çünkü [özne] onu ölçmek, onu yönetmek, üzerinde hâkimiyet kurmak karşısında aciz kılınmıştır. Sanıyorum bazı psikanalistler –en azından öyle söylendiğini duydum– Don Juan'ın eşcinselliği konusunu gündeme getirdiler ve Don Juan ve kadınlık arasındaki ilişkinin muhteviyatını sorguluyorlar.⁷ Ama Yunanlar bunu hayli zaman önce söylemişlerdi: Don Juan kadınların peşinden koştuğu için kadınsıdır; hazzına yön veren yasa, kendine hâkim olamayan ve belirsiz bir etkinliği yöneten bu yasa, tam olarak bu etkinliğin nesnesinin –kesinlikle öznesinin değil– ayırt edici özelliğidir. Bir etkinliğin öznesi olmak, ona hâkim olunabileceği anlamına gelir. Bu etkinlik elinizden kayıp gittiği andan itibaren, bu etkinliğin bağlaşığına benzemeye başlar, hatta bizzat onun bağlaştığı haline gelirsiniz: Bir kadın olursunuz, efemine biri⁸ veya bir Don Juan.

6 Burada Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde haz üzerine yaptığı tespiti buluyoruz (*Éthique a Nicomaque*, X, 1174 b4) [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2000].

7 W. Stekel, *Onanisme et Homosexualité. La parathie homosexuelle*, çev. Paul-Émile Morhardt, Paris, Gallimard ("Psychologie" dizisi), 1951. İlgili bölüm şu: "L'homosexualité latente, les masques de l'homosexualité, l'âge critique, Don Juan et Casanova" / *Onanie und Homosexualität: die homosexuelle Parathie*, Berlin-Viyana, Urban ve Schwarzenberg, 1917, ikinci baskı 1923.

8 *Effeminatus* karakteri üzerine bkz. *L'Usage des plaisirs*, s. 24-26 [Cinselliğin Tarihi (2. Cilt: Hazların Kullanımı), çev. Tanrıöver, s. 132-134].



Bana birkaç dakika daha zaman verirsiniz, bir iki kelime daha etmek istiyorum. Özetlemek gerekirse, cinsel edimlere (*aphrodisia*) yönelik etik algıyı düzenleyen bir şema var ve bu şema öznenin ilişkisel-olmayan etkinliği üzerine inşa ediliyor. Kendi içinde ilişkisel-olmayan fakat bütün bir toplumsal ilişkiler kümesi içinde yaşama geçirilen bir etkinlik. Belirleyici niteliklerinin ölçü ve hâkimiyet olması isteniyorsa, bu etkinliğin bu toplumsal ilişkilere uyarlanması ve mümkün olduğunca onlarla eşbiçimli kalması gerekiyor. Toplumsal ilişkilerle eşbiçimli, [kendi içinde] ilişkisel-olmayan bir etkinlik: İşte söz ettiğim kavramsallaştırmanın, etik algının kalbi bu, fakat aynı zamanda çelişkisi de burada yatıyor. Çeşit çeşit cinsel edime bu noktadan hareketle değer biçilecek, [ve] fakat –bir kez daha söylemek gerekirse– “Bu bundan iyidir, bu yasaktır, bu men edilmiştir” diyebileceğimiz, net, hiyerarşik bir tablo ortaya konmayacak. Zaten cinsel edimlerin bu türden kati bir tasnifini yapmış kültürler, sayıca azdır. Hristiyanlık bunu belirli bir anda ve belirli bir çerçevede, –nitekim– eksiksiz olmaktan uzak bir biçimde yapmayı denemiştir. Ne Yunanlarda ne Romalılarda bu türden bir çaba görülmez. Buna karşılık, birinin rüyasına giren veya gerçek hayatta vuku bulan bir cinsel edim karşısında “Evet, bu sanki iyi gibi” ya da “Bu, daha ziyade kötü” diyebilmemize imkân tanıyacak, şekillendirici mekanizmaları göstermek mümkündür sanıyorum. Zaten yapmak istediğim de bu.

Demek ki elimizde bu tür bir sistem, ilişkisel-olmayan bir etkinlik –yani ilişkisel-olmayan fakat bir toplumsal ilişkiler alanına dahil, kendi ölçülülük ilkesi uyarınca, bu toplumsal ilişkilerle eşbiçimli olması gereken bir etkinlik– var. Bu noktadan itibaren iki şeyi anlamak mümkün hale geliyor. İlk olarak elbette ki şu: Evlilik bahse değer bir öge değildir. Önemsiz sayıldığı veya kendisine değer atfedilmediği için değil. Fakat evlilik, toplumsal açıdan kesin biçimde tanımlanmış bir durum, karı-kocayı belirli bir karşılıklılık içinde birleştiren, kurumsallaşmış bir toplumsal ilişki formudur. [Dolayısıyla] evlilik içi cinsel ilişkilerin bu toplumsal formla eşbiçimli olmaları doğaldır. Evliliğin [bu anlamda] bir mesele teşkil etmemesi, Yunanların yaşamında önem veya değer taşımadığı anlamına gelmez.

Buna karşılık mesele teşkil eden başka bir form vardır (evliliğe çok yakın görünen ve neredeyse simetriği olabilecek –şöminenin diğer tarafındaki vazoz gibi– bir form): Bu, erkek ile oğlan arasındaki ilişkidir. Şunu öne sürmek istiyorum: Yunanların erkek-oğlan ilişkilerinden bu denli söz etmelerinin nede-

ni, bu ilişkilere hoşgörüyle yaklaşmış olmalarıdır. Ama eğer bu erkek-oğlan ilişkisi sadece hoşgörölümüş, tanınmış, kabul edilmiş vs. olsaydı, bu ilişkinin akıbeti de son kertede evlilik ilişkisinininkine benzeyecekti, yani üzerine bu kadar söz söylenmeyecekti. Ama Yunanlar bu konuda bu kadar konuşmuş, bu ilişkinin kendisi kadar nasıl sorun edildiği meselesine de tutkuyla bağlanmışlarsa, belki de bunun nedeni söz konusu ilişkinin gerçekten bir soruna neden olmuş olmasıdır. Burada benim özellikle üzerinde durmaya değer bulduğum şey, bu ilişkinin kabul görüp görmemesi değil, daha ziyade onun sorun teşkil ediyor olması. Neden erkek-oğlan ilişkisi Yunanları mütemadiyen kafa yormaya, düşünmeye, tartışmaya, konuşmaya kıskırtmış, onlar için gerçek bir zekâ oyununa dönüşmüştür? Tekrar etmek gerekirse bunun nedeni, oğlanın, cinsel etkinliğin doğal bağlaştığı olması değildir. [Öyle olsaydı] herhangi bir sorun teşkil etmez, üzerine konuşmaya değmezdi. Esasında buradaki sorun, cinsel etkinliğin bağlaştığı olarak oğlanın da, kadınla aynı konumu, yani ancak nesne konumunu işgal etmesidir. Oğlan özne konumunda değildir ve olamaz da. Fakat oğlanda, onun ne köleyle ne kadınla tümüyle bir tutulamamasına neden olan başka bir şey vardır. Bu da, yarın öbür gün bizzat bir özneye dönüşecek olmasıdır. Toplumsal bir özne, cinsel bir özne, toplumsal ve cinsel ilişkiler içinde bir özne. Nitekim, sorunu şu şekilde tasvir etmek mümkündür: İlk olarak, ahlâken geçerli bir erkek-oğlan ilişkisine ihtiyaç duyulacaktır, öyle ki toplumsal ilişkilerle eşbiçimli olsun, yani erkekle oğlan arasında yalnızca çıplak bir cinsel ilişki değil, aynı zamanda size sözünü ettiğim eşbiçimlilik ilkesine tekabül eden toplumsal, pedagojik bir ilişki, bir yardım, destek ve örnek olma vs. ilişkisi vuku bulsun. İkinci olarak, bu erkek-oğlan ilişkisi, ancak, özne olması gereken [taraf] gerçekten de özne gibi davrandığında, yani yetişkin veya yaşça büyük erkeğin aktif olduğu durumda geçerli olacaktır. Ters bir durum, [önceki ilkeyle] bağdaşmaz. Bu tür bir ilişkide, hem eşbiçimlilik hem de etkinlik ilkelerinin devreye girdiğini görüyoruz – demek ki bu noktada bir sorun yok.

Yalnız şu var: Günün birinde özneye dönüşecek olduğuna göre, oğlana nasıl davranılması, ona nasıl bir statü verilmesi gerekir? “Şimdilik özne değil ama günün birinde statüsü değişecek” demekle yetinilebilir mi? Bu mümkün değildir. Neden? Çünkü, yalnızca cinsel olan ilişkiyi veya daha ziyade, erkek etkinliğini –eşbiçimlilik ilkesi adına– çerçevelemesi gereken toplumsal ilişki, pedagojik ilişkiler alanına aittir. [Bu,] kardeşine gerektiği gibi olması, yani tam anlamıyla toplumsal bir özneye dönüşmesi için el uzatan ağabeyin yapacağı türde bir edimdir. Ona nasıl yaşayacağı öğretilir, yurttaşlık eğitimi verilir, bilgiler aktarılır, cesaret, erdem vs. gibi konularda örnek olunur.

Özne haline gelmesi için gayret edilir. [Fakat aynı zamanda] bu toplumsal ilişki, tam da oğlanın öznesi olmadığı bir cinsel ilişkinin dayanak noktasını, çerçevesini oluşturmak, onu meşrulaştırmak durumundadır. Demek ki oğlan söz konusu olduğunda, iki ilke arasında, kadınlarda görmediğimiz türde bir gerilim ortaya çıkar. Evliliğin kurduğu toplumsal ilişki, cinsel ilişkilerin eşbiçimli olmalarını sağlar veya eşbiçimli olacakları çerçeveyi temin eder, fakat kadın hiçbir zaman özne olmayacaktır. Buna karşılık pedagoji, oğlan etrafında, onu özneye dönüştürecek bir toplumsal ilişki, toplumsal bir etkinlik gerektirir. Bu pedagojik ilişkinin tam kalbinde, oğlanın öznesi olmadığı bir cinsel ilişki vuku bulacaktır. İşte ikisi arasındaki çelişki ve gerilim burada yatar ve bu nedenle bunu dolaysız bir ilişki saymak mümkün değildir. Nihayetinde Yunanlar da saymamışlardır çünkü saymaları mümkün değildi, çünkü bu sistem dahilinde, etik algının ve düzeninin bu iki büyük ilkesi arasında oynanan oyunda, söz konusu iki ilkenin bağdaşmaz, iki farklı hedefe yönelik oldukları [açığa çıkıyordu].

Bunu kabul edilebilir ve tutarlı kılmak için bütün bir telafi [mekanizması] gerekmiş, ne eşbiçimlilik ne etkinlik olan üçüncü bir öğenin, erotikanın sahneye çıkması icap etmiştir. *Erôs* tam da bu duygu, veya daha ziyade ilişki biçimidir, yani diğer iki ilişki biçimine eklenerek onları bir arada tutmaya çalışacak olan öğe. Nedir *erôs*? Ötekinin –özneye dönüşecek olması sıfatıyla– cinsel ilişki içinde bile dikkate alınmasını sağlayan duygu, tavır, varoluş biçimidir. Ne ilişkisel ne simetrik olan bu cinsel etkinlik içinde bile ötekinin dikkate alınmasını sağlayan bu şey, pedagojik toplumsal ilişkiyle –ilkesel olarak onunla eşbiçimli olması gereken– cinsel ilişkinin birlikte var olmasına, birlikte işlemesine izin verecektir. Aktif öznenin cinsel etkinliği erotizm ilkesi tarafından içeriden işlendiği, kumanda edildiği, yönetildiği andan itibaren, bu cinsel etkinliğin –kendini feda ederek veya kendine koyacağı kurallar aracılığıyla– pedagojik biçime uyum sağlaması, ikisi arasında eşbiçimlilik ilkesinin sağlanması hiç de zor olmayacaktır. Demek ki, *erôs* ötekine gösterilen ihtimam, dikkat, sadakat, fedakârlık, belki de ölümüne fedakârlık demektir (iyi asker, genç arkadaşı da erdemli bir özne ve iyi bir asker olsun diye ölmeyi kabul edendir). Fakat aynı zamanda *erôs* bir zorunluluklar külliyatıdır, titizlikle tanımlanmış bu zorunluluklar etrafında bütün bir davranış sanatı, veya daha ziyade, kişinin başkasını yönlendirmek suretiyle kendi davranışlarına yön verebildiği [*se conduire en conduisant l'autre*] karmaşık bir sanat gelişecektir.

Bu sanat, ötekine yöneltilen ihtimam ve dikkat şeklindeki bu *erôs*, zor bir hedefe yönelmiştir. Bu zor hedef, doğası gereği ötekine kayıtsız kaldığı

için “afrodizyak simetrisizlik” diyeceğim şeyi, tam da ötekinin toplumsal alanda bir özne olarak ortaya çıkmasını sağlayacak pedagojik ilişkiyle eşbiçimli hale getirmektir. Elbette bu hedef çok zordur ve tüm tarafların çabasını gerektirir. Aynı zamanda bu, Yunan kültürü açısından da, hazların, *erôs*’un, pedagojinin ne olduğu konusunda devasa bir düşünsel çalışma demektir. Bu ilişkinin, belirsizlikten ve hazdan kaynaklanan tehlikelerden mümkün olduğu kadar temizlenmesi gerekir. İşte daha önce karşılaştığımız, oğlanın haz duymaması gerektiği temasıyla, yetişkin, yaşça büyük kişinin hazzının bir dizi katı zorunluluk tarafından sınırlanması gerektiği teması buradan doğar. Son kertede *erôs* yaşça büyük kişinin, genç olan lehine her tür cinsel etkinlikten feragat etmesi anlamına gelecektir. Öyle ki, Yunanların şanlı addedilen eşcinsel aşkı bir hoşgörü mevki olmaktan çok, cinsel etkinlikten feragat ilkesinin Yunan kültürü içinde en görünür şekilde işlendiği yer olmuştur. Demek ki bir yandan cinsellikten feragat [önemlidir]. Öte yandan, yetişkin kişinin pedagojik ilişki dahilinde oğlana aktardığı hakikat, onu adım adım özneye dönüştürdüğü ölçüde, hakikat oyunu da gittikçe önem kazanacaktır. Çünkü biri sevilmek suretiyle hakikat ona öğretilecek, onun adım adım özne statüsüne erişmesi sağlanacaktır. Birini hakikate kadar sevmek; bizzat bilgi öznesine dönüşene kadar sevmek; ve bilgi öznesi sıfatıyla pedagojinin ona biçtiği ilişkiden, simetrisiz bir cinsel etkinliğin bağlaştığı olan statüsünden hakkıyla kaçıp kurtulabileceği ana kadar sevmek – işte Platoncu dilde “bir oğlanı gebe bırakmak”⁹ denilen şey budur. Bu kaba benzetme ile bu süreç anlatılmak istenir. Bu karmaşık, gerilimli, Yunanlar için bile anlaşılması, kabul edilmesi, düşünülmesi bu denli zor ilişki içinde oğlan bir hakikat öznesine dönüşecek

- 9 İfade bu şekilde *Phaedrus*’ta geçiyor ve daha ziyade saf olmayan ve vahşi bir ilişkiye işaret ediyor: “[Yakin zamanda hakikate adım atmamış biri] kendini hazza bırakır, dört ayaklı bir hayvan gibi davranır, çiftleşmeye ve gebe bırakmaya hazırlanır (*tetrapodos nomon bainem epikheirei kai paidosporein*) ve ölçsüzlüğü aşına hale geldiği için, doğaya aykırı hazlar peşine düşmekten çekinmez, bundan utanç da duymaz” (*Phèdre*, 250c, Platon, *Œuvres complètes* içinde, 4. Cilt, 3. Bölüm, çev. Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1970 [ilk baskı 1929], s. 44). Plutarkhos bu bölümü *Aşk Üzerine Diyalog*’un bir bölümünde özgürce kullanır, oğlanlarla aşkın çokça aleyhine bir bölümdür bu: “[Oğlanlar] sefahat ve ters ilişki peşinde ve doğaya aykırı olarak, Platon’un ifadesiyle “Dört ayaklıların yaptığı gibi kendileriyle çiftleşilmesine ve gebe bırakılmaya (*bainesthai kai paidoporeisthai*)” rıza gösterirlerse, bu hiç “hoşa gitmeyen” ve rezilce bir hoş görünme çabası olacaktır” (Plutarkhos, *Dialogue sur l’amour*, *Œuvres morales* içinde, 10. Cilt, der. ve çev. Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1980, s. 55). Platon *Şölen*’de (Diotima bölümü) tensel öğeler içermeyen, saf pedagojik bir ilişkiyi tarif etmek için daha zarif “güzellik içinde doğurmak” (*tiktēin en tō kalō*, 206c) ifadesini kullanır [Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2006]. Bu Platoncu estetik erotika için bkz. *L’Usage des plaisirs* içinde “Le véritable amour”, s. 251-269 [“Hakiki Aşk”, *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*) içinde, çev. Tanrıöver].

ve hakikati dünyaya getirdiği andan itibaren dolu ve tam bir özne, bilgiyle ilişki içinde, toplumsal yaşam içinde bir özne haline gelecektir.

Böylece daha fazla çalışma gerektiren öğeleri tespit etmiş oluyoruz. Özellikle üzerinde durulması gereken üç öğeyi, evlilikte değil, erkekle oğlan arasındaki bu cinsel ilişki formunda buluyoruz. İlk olarak, *aphrodisia* ve *aphrodisia*'ya ilişkin davranışlar söz konusu olduğunda, gerçek bir kendilik teknolojisine –yani bireyin özne statüsüne erişimine– duyulan ihtiyaç. İkinci olarak, doğruyu söyleme zorunluluğu. Demek ki kendilik teknolojisi ve doğruyu söyleme zorunluluğuyla karşı karşıyayız. Bu iki öğeyle erkek-oğlan ilişkisi dahilinde karşılaşsak da, [şu ayrımı yapmakta fayda var]: Buradaki kendilik teknolojisinin muhatabı cinsel etkinliğin öznesi değil, diğeridir. [Demek ki eldeki,] ötekine istinaden düşünülmesi gereken bir kendilik teknolojisi, ötekini özne statüsüne erişimini sağlamanın bir biçimidir. Buradaki hakikat sorunu da, hiçbir şekilde, kişinin kendi üzerinde, kendisiyle ilgili, kendi hazları hakkında yakalayacağı hakikate ilişkin sorunla aynı değildir. Buradaki, pedagojik ilişki içinde ötekine aktarılan hakikattir.

Açıktır ki, kendilik teknolojisinin bizzat kişiyi hedeflediği ve hakikat zorunluluğunun artık hakikati bir başkasına aktarmak değil de kendinde keşfetmek biçimini aldığı bir davranış sanatı, bu *aphrodisia* düzeninden bambaşka bir düzene işaret edecektir. Size anlatmak istediğim şey, ötekine dönük kendilik teknolojisinden, [kişinin] kendine dönen kendilik teknolojisine geçiştir. Aynı zamanda, pedagojik bir ödev olarak hakikat zorunluluğundan, hakikatin [kişinin] kendinde keşfi olarak hakikat zorunluluğuna geçişi de izah etmek istiyorum. Bir dahaki sefere, bu çifte dönüşümün –tümüyle ve münhasıran Hristiyanlığın hesabına yazılabilir olmaktan ziyade– Artemidoros'un metniyle çağdaş, başka bir eski felsefe içinde nasıl hazırlandığını size göstermeyi deneyeceğim.

4 Şubat 1981 Dersi

Değerlendirme süreci ve kanun/kod yanılması. – Ten deneyimi ve kanun koyma. – Filozofların yeni cinsel etiği: evliliğin aşırı değerlendirilmesi ve hazların değer kaybetmesi. – Evliliğin getirdiklerinin ve götürdüklerinin karşılaştırılması. – Filozofun evlenmesi gerekli midir? – Kiniklerin ve Epikürosçuların olumsuz yanıtı. – Stoacılarda evlilik ödevi. – Epiktetos’a göre, mevcut katastazda* filozoflar için evliliğin istisnası.

Öyleyse Yunanların bizzat *aphrodisia* adını verdikleri şeye yönelik algılarını yöneten iki temel ilke vardır. En azından Artemidoros’un metninden çıkarmaya çalıştığım şey buydu. Bu iki ilkenin, kanun öğeleri, yasaklayıcı yasalar veya yasaklamalar olmadıklarını anlamak önemlidir. Bu ilkeler daha ziyade değerlendirme usulleridir ve şu veya bu türde bir cinsel edimin, fiziksel ilişkinin veya fiziksel birleşmenin –ister gerçek hayatta gerçekleşsin ister rüyaya girsin veya rüyada temsil edilsin– değerli mi değersiz mi olduğuna veya ne kadar değerli olduğuna yönelik takribi tahmini mümkün kılar, bu konuda kademeli bir ölçek üzerinden bir yargıya varılmasına imkân tanırırlar. Bu iki değerlendirme ilkesi şunlardır: İlk olarak, eşbiçimlilik ilkesi. Bu ilkeye göre, bir cinsel birleşme, fiziksel bir birliktelik, toplumsal ilişkilere yön veren kural ve ilkelere ne kadar uygunsa, o kadar iyidir (buna karşılık, bunlardan ne kadar uzaklaşırsa, kötü görülmesi riski o kadar artar). İkinci ilke, etkinlik ilkesidir. Buna göre de, yalnızca etkin/aktif öznenin konumu gerçekten de iyi karşılanacak, kabul edilecek ve makbul görülecek, yani cinsel ilişki içinde olumlu değer atfedilmeye elverişli olacaktır.

Bu iki ilkeyi yalıtarak, Artemidoros üzerine analizimden bunları çekip çıkararak aslında iki şey yapmaya çalıştım. İlk olarak yöntemsel açıdan yarar sağlamayı umdum. Zira sanıyorum ki, tarih-ötesi, yani evrensel, genel, tüm kültür ve uygarlıkların ortaklaştığı bir cinsellik şemasından yola çıkarak ve

(*) Antik trajedilerde, prostaz bölümünde ortaya konan ve epitaz bölümünde serimlenen olay örgüsünün bir felaketle sonuçlandığı üçüncü bölüm [*catastase*] – yhn.

bu şemada ağırlığını hissettiren yasaklayıcı kanunları tespit etmeye çalışarak Yunan, Helen veya Roma gibi bir uygarlıkta neler olup bittiğini, cinsel edimlerin nasıl değerlendirildiğini, onlara nasıl kıymet biçilip haklarında hükme varıldığını tam olarak anlamamız mümkün değildir. Bana öyle geliyor ki, “cinsellik-yasaklama”, “cinsellik-baskılama” türünden bir kafes, çok daha ince ve fark edilmesi zor, Artemidoros’un örnek teşkil ettiği bir değerlendirmeler skalasının gözden kaçmasına, en azından hakkıyla açıklanamamasına neden olmaktadır. [Aynı şekilde] hem doğrudan Artemidoros’un metninde hem de Yunanların cinsel edimlere yönelik genel değerlendirme biçimlerinde açığa çıkan ve erkeklerle kadınlar, aktiflikle pasiflik ve [aynı zamanda]* erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkilere damga vurmuş bir dizi paradoksu da bu türden bir kafes üzerinden anlamak mümkün değildir. Veya erkek-oğlan ilişkisi kendi başına kabul görürken, oğlanın pasifliğinin benimsenmeyişi bu radan hareketle açıklayamayız. Bütün bunlar bana, yasak ve hoşgörü üzerinden işleyen geleneksel bir incelemeyle çok zor açıklanabilir gibi görünüyor. Sanıyorum ki aksine, bütün bu paradokslar, geçen sefer hayata geçirmeye çalıştığım bakış açısıyla çok daha kavranabilir hale geliyor.

Küçük bir yöntem parantezi. Bu tür analizlerin hemen hepsinde, bir çeşit kanun koyma, kodlama** faaliyetini temel veri sayan geleneksel bir eğilim olduğunu sanıyorum. Bu kanun/kod, davranışların hoşgörüldüğü veya büyük yasaklardan [hareketle] sıkıca engellendiği alanların, az çok sistematik şekilde eklenmesi anlamına geliyor. Genelde bu tür temel bir kanun/kod var sayıyor ve geri kalan her şeyi, yani kademelenmeleri, yarı-hoşgörülerini, az çok süreklilik arz eden değerlendirmeleri, biraz kabul biraz reddedilen şeyleri [buradan hareketle] açıklamayı [deniyoruz]. Temel kabul edilen bu kanundan, koddan hareketle bu şeyleri açıklamaya çalışıyor; onları, sistemin az çok ayakta kalmasını, kabul görmesini vs. sağlayacak uzlaştırmalar, ayarlamalar, uyarlamalar, güç yitimleri vs. olarak inceliyoruz. Ben ise tersini yapmayı, yasağı değil farkı, sınırı değil kademeyi, ihlali değil sürekliliği öne çıkarmak istiyorum. Algıyı kademeli olacak şekilde düzenleyen, aktif, daimi, kesintisiz değerlendirme süreçleri hangileridir? Bu süreçler, mevcut düzenlenme biçimleri içinde, büyük yasaklara –ki bunlar tartışmaya yer bırakmayan, net ve ikiye kesen yasaklardır– hangi noktalarda dayanak noktası oluştururlar? Fakat sa-

(*) M.F. şunu ekliyor: “Bu konu üzerinde fazlaca durdum, çünkü elbette ki meselenin en hassas noktalarından biri bu”.

(**) Fransızcadaki “code” terimi, hem hukuk terimi olarak kanun anlamında, hem de –daha sosyolojik bir kavrayış dahilinde– bir davranışın uyması gerektiği düşünülen tutarlı kurallar bütünü anlamında kullanılmaktadır. Burada bu iki anlamı da birlikte belirtmeyi seçtik – yhn.

nıyorum ki, açık, net ve ayrıştırıcı gibi görünen bu büyük yasaklama biçimleri, son kertede ancak sınır durumuna işaret ederler; algıya ve değerlemeye yönelik gerçek bir düzenleme ilkesinin [ancak] aşırı uçlarıdır. Bu ilkeler yasaklamanın negatif ilkeleri değil, değerlemenin pozitif ilkeleridir. Yine yöntemsel açıdan bakarsak, mesele özetle şudur: bu tür analizlerde geleneksel olarak işlev gören bir tür kanun/kod yanılması, serap misali hukukun peşine düşmekten kurtulmak. Analizlerimizin bu tür bir yanılma kurban gitmesinin birçok nedeni var, özellikle de –tespiti çok kolay olan– tarihsel bir nedeni var. Bu neden, her halükârda asırlar boyunca (kabaca Ortaçağ’a yani 8. ve 12. yüzyıllar arasına denk gelen dönemden bu yana), cinsel etkinliğin çok yoğun biçimde kanuna bağlandığı/kodlandığı bir toplumda yaşamış ve yaşamakta olmamızdır. 7. ve 8. yüzyıllarda ortaya çıkan ilk günah çıkarma kitaplarından, 12. yüzyılda dinlemeye dayalı itirafın geniş çaplı düzenlenmesine, bütün o dönem ve müteakip dönemler boyunca, hakikaten de cinsel etkinliğin çok kuvvetli bir şekilde kanuna bağlandığına/kodlandığına tanık olduk. Bizim toplumumuza özgü bu kodlama faaliyeti kuşkusuz uygarlıklar tarihi içinde biriciktir.¹ (Hristiyan, Batılı, isterseniz modern deyin, fark etmez) bu uygarlık, cinsel ilişkileri hemen her yerde ve her açıdan kodlamayı denemiş tek uygarlıktır: eylemlerin kodlanması, ilişkilerin, düşüncelerin, hazların ve şehvet uyandıran şeylerin kodlanması; evlilikte ve evlilik dışında kodlama; istisnanın kodlanması; yüksek Ortaçağ’da tanımlanan devasa bir ensest ilişkiler ailesi etrafında gelişen kodlama;² doğaya aykırılığın varsayılan, peşine dü-

1 “İtirafın cezalandırma pratikleri içindeki ayrıcalıklı konumuna kavuşması, genel olarak Batı toplumlarının ve kültürlerinin Ortaçağ’da geçirdiği, bir çeşit büyük hukukileştirme sürecine dayanır, bu süreci [...] Hristiyanlığa özgü kurumlarda, pratiklerde ve temsillerde duyumsamak mümkündür” (*Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*, der. F. Brion ve B. E. Harcourt, Louvain-Chicago, Press universitaire de Louvain, University of Chicago Press, 2012, 13 Mayıs 1981 dersi ve 20 Mayıs dersi, s. 201). Ayrıca bkz. *Les Anormaux*, 19 Şubat 1975 dersi ve 26 Şubat dersi, s. 171-172: “Trent Konsili’nden önce, yani 12. ve 16. yüzyıllar arasındaki ‘skolastik’ nedamet döneminde, cinselliğin itirafı [...] esasen hukuki biçimler tarafından buyuruluyordu: Sorgu sırasında veya kendiliğinden konuştuğu sırada tövbekâr kişinin söylemesi gereken, cinsellikle ilgili bir dizi kurala karşı işlenmiş suçlardı”. 23 Ekim 1980 tarihli bir söyleşide Foucault şöyle diyordu: “Cinselliğin yasayla, yasanın da cinsellikle hiçbir ilişkisi yoktur. Cinsel farklılaşmanın, cinsel tercihin, cinsel etkinliğin bir yasama meselesi olarak görülmesi, sanıyorum ki kabul edilemez. Her halükârda, bu ilkeyi yeni bir ceza yasasının temeli haline getirmek mümkün müdür, bilmek isterdim” (“Débat sur ‘Vérité et Subjectivité’”, *L’Origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* içinde, der. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris, Vrin, “Philosophie du présent / Foucault inédit” dizisi, 2013, s. 114).

2 “Medeni Kanun’daki [ensest] yasakları tarihsel olarak kilise hukukuna dayanır. Barbar istilalarından sonra ve Ortaçağ boyunca, birlikte yaşayan aile fertlerinin oluşturduğu grup geniş bir alana yayılıyordu. Kilise farklı aile gruplarının karışmasını kolaylaştırma işini üstlendi ve yakın akrabalar arasındaki evlilik noktasında çok sıkı tedbirler aldı, bunlara vaftiz anneleri ve babalarıyla ço-

şülen, hiçbir zaman tam sabitlenemeyen ama her zaman işaret edilen sınırı etrafındaki kodlama; dinî emirler, sivil yasama ve aynı zamanda tıbbi normativite biçimindeki kodlama. Hakikaten de cinsellik etrafında gelişen harikulade bir kodlama faaliyeti yürüttük.

Fakat bir yandan da bu, tümüyle yalıtılmış, tikel, tarihimizin belirli bir dönemine özgü ve dolayısıyla başka toplumlara veya tarihimizin başka dönemlerine uygulanması hiç de meşru olmayan bir olgu değil midir? Diğer yandan, bizzat bu kodlama faaliyetinin, tam da tekil olduğu için, başka bir şeyden hareketle açıklanması gerekmez mi (kodu kodla, kodlamayı da az çok büyük bir “Y” ile yazılan yasayla açıklamamak)? Soruyu tersinden sormak lazım değil midir? Bireysel psişenin, kendisine yukarıdan birer önkoşul gibi dayatılan bu kodları nasıl içselleştirdiğini sormak yerine, ortaya atılacak soru şu olmalıdır: Özneler için tarif edilen, onlara önerilen, reçete edilen deneyim nasıl bir deneyimdir? Nasıl bir deneyimdir ki, onları, tutumları, eylemleri ve düşünceleri kodlama faaliyetinin mümkün, meşru ve –kendi gözlerinde– neredeyse aşikâr hale geldiği bir kendilik deneyimine götürmüştür? Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Hristiyanlığın ortaya koyduğu kodlama mantığını ve bu kodlamanın nasıl bilfiil kabul edildiğini, belki de ancak Hristiyanlığın ten deneyiminden hareketle anlayabileceğiz – bizzat bu deneyim formundan, öznenin bu deneyim aracılığıyla kendisiyle kurduğu ilişki biçiminden hareketle. Belki de ancak cinselliğin, fakat tarih-ötesi bir alan olarak değil, bizzat gibi bir topluma özgü bir deneyim formu olarak cinselliğin³ tanımından yola çıkarsak, bizi teslim alan bu modern, tıbbi-hukuki kodlamanın sırrını çözebileceğiz.

Her halükârda, Yunan-Roma dünyasının *aphrodisia* deneyimiyle ilgili olarak, Yunan, Helen veya Roma dönemlerine neler olup bittiğine bakacak olursak, kanun/kod öğelerinin ne kadar seyrek ve gelişmemiş olduğunu [saptamamız gerekecektir]. Zina yasağını içeren yasal kodlar zayıftır; müstehzi bir gülümsemeyle ima edildiklerinde herkes bu yasağın çok da gerçek olmadığını bilir. Bu yasak, sadece ebeveynlerle çocuklar arasındaki enseste yöne-

cuklar arasındakiler gibi ruhani akrabalıklara ilişkin yasakları da ekledi” (J.-D. De Lannoy ve P. Feyerisen, *L’Inceste*, Paris, PUF, 1992, s. 8).

- 3 “Yunanlarda (tıpkı Latinlerde olduğu gibi) ‘cinselliğe’ veya ‘tene’ benzer bir mefhum bulmakta zorlanırsınız. Şunu söylemek istiyorum: Kendine mahsus tek bir oluşuma gönderme yaparak, çeşitli ve görünürde birbirine uzak görüngüleri –davranışlar ama aynı zamanda duyumsamalar, imgeler, arzular, içgüdüler, tutkular– sanki aynı doğaya sahiplermiş, aynı kökenden türüyor veya aynı türden nedensellikleri devreye sokuyorlarmış gibi, bir araya getirmeyi mümkün kılan bir mefhum [onlarda yoktur]” (*L’Usage des plaisirs*, s. 43-44 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver, s. 144, çeviriyi değiştirdim – ç.n.]).

liktir ve kendi içinde de farklılaşmıştır; anne ile baba arasında da hayli hassas bir fark mevcut görünmektedir.⁴ Oral ilişki bir çeşit tabu ve tiksinti kaynağıdır.⁵ Ama belki de görmüş olacağınız gibi, bu dikkat çekici birkaç nokta dışında, cinsel edimlere farklılaşmış değerler atfedilmesini mümkün kılan öğelerin çoğu, temel bir kanun/kod etrafında eklemelenmiş benzemez. Kanuna benzeyen öğeler, mutlak ve sıkı yasaklar sayıca az, dağınık ve –görünüşe göre– kendi aralarında tutarsız olsalar da, buna karşılık, değerlendirmenin büyük kurucu ilkeleri güçlü, canlı ve kolay okunur durumdadır. İşte yöntem açısından [önerdiğim] muhakeme biçimi bu: bizi kod, kanun ve hukuk arayışına düşüren bu yanılısamayı, bu serabı dağıtmak. İşte bu derse başlarken, *aphrodisia*'ya yönelik etik algıyı organize eden ve onun işleyişini düzenleyen ilkeler ve biçimler üzerinde ısrarcı olmamın nedeni budur.

Artemidoros'un bu metni ve ona nasıl anlamlar yükleyebileceğimiz üzerinde bu kadar durmuş olmamın ikinci nedeni, elbette ki analizim için bir çıkış noktası görevi görmesidir. Nitekim, Hristiyanlığın yayılmasından önce, eski dünyada neler olup bittiğini; eskinin pagan ahlâkından Hristiyanlığın saf ve sıkı idealine yavaş bir yükseliş olarak tarif edilen hareketi anlamak istiyorsak, peşine düşmemiz gereken şeyin bir kanun/kod dönüşümü veya kanunlar/kodlar arası bir ikame süreci olmadığını düşünüyorum. Birçok tarihinin az çok açıkça, Hristiyanlığı hazırlayan süreç “budur,”* dedikleri şeyi böyle anlayamayız. Filozoflar –ister Stoacı olsun ister olmasın–, ahlâkçılar, vicdan yönlendiricileri, insanları gündelik yaşamları üzerine düşünmeye ve konuşmaya çağıran tüm bu kişiler, yeni bir kanun/kod tesis etmeye çalışmadılar. Buna mukabil etik algıyı dönüştürdüler. Daha açık konuşmak gerekirse, bu genel etik algının** içinde veya onun yanı sıra, öncekinin tümüyle yerine geçmeyen ama onun yanına yanaşan ve kendisini belirli bir sınıf veya tabaka içinde, belirli sayıda insana, çevreye veya toplumsal gruba dayatan yeni bir algının doğmasını, ortaya çıkmasını sağladılar; bir dereceye kadar onu icat ettiler. İşte Hristiyanlığın hazır bulunduğu ve yeniden ele aldığı bu yeni al-

4 Artemidoros'un ensest rüyalarına farklılaşan değerler atfetmesi üzerine bkz. *La Clef des songes*, I, 78-79, çev. Festugière, a.g.e., s. 87-92. Ayrıca bkz. C. Vatin'in şurada söyledikleri: *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, der. de Boccard, 1970, s. 4, 7, 58-62, 87-90, 178.

5 Bu “tikinti”yi Artemidoros'un *La Clef des songes*'unda şu bölümde okuyabiliyoruz: I, 79, s. 91-92. Hristiyan yazarlarda da aynı şekilde karşımıza çıkacak (Lactantius, *Institutions divines* [İlahi Kurumlar], VI, 23).

(*) M.F. özellikle vurgular: “tırnak içinde ‘budur’ dedikleri...”

(**) M.F. şunu da ekliyor: “genel ilkelerini size geçen sefer göstermeye çalıştığım etik algının” (bkz. yukarıda 28 Ocak dersi, s. 70-71).

gıdır ve bir kez daha tekrar etmek gerekirse bu algı evrensel değildir; tam anlamıyla Yunan-Roma döneminin toplumsal alanında demirlemiştir.

Şimdi, sürekliliğin iyice görünür olması için, birazdan daha detaylı ele alacağım bu dönüşümü, bu evrimi kuşbakışı,* şematik bir biçimde göstermek istiyorum. Şöyle söyleyeyim: Bana öyle geliyor ki, filozofların, ahlâkçıların, biling yönlendiricilerinin hazırladıkları, Hristiyanlığın karşısına çıkan, hesaba kattığı fakat ancak daha sonra dönüştürdüğü bu yeni etik algının temel özelliği, tam da size geçen sefer sözünü ettiğim o iki düzenleyici ilkenin dönüşüme uğramış olmasıdır (eşbiçimlilik ve etkinlik/aktiflik ilkeleri).⁶ Bir taraftan bu “filozoflar” toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesini sorguladılar. Onu sorguladılar ve her halükârda onu evliliğin aşırı değerlendirilmesi diyeceğim –şimdilik böyle diyorum ama somut bir içerikle altını doldurmak gerekecek– şey aracılığıyla derin bir biçimde dönüştürdüler. Hristiyanlığın yayılmasından hemen önce tarihlendirebileceğimiz bu dönemden, bu metinlerden, bu felsefi akımdan önce evliliğin değersiz görüldüğünü söylüyor değilim. Aksine evliliğe tam da eşbiçimlilik ilkesi dahilinde ve sayesinde nasıl yüksek bir değer atfedildiğini göstermeye çalıştım. Ama sanıyorum ki, bu filozoflar ve ahlâkçılar, önerecekleri davranış sanatları aracılığıyla evliliğe öyle bir yer verdiler, öyle temel bir önem ve o kadar özgül bir değer –sadece evliliğe özgü bir değer– atfettiler ki, evlilik bir anlamda toplumsal ilişkiler içinde yalıtılmış oldu. Bu, kuşkusuz, evliliğin toplumsal ilişkiyle bağlantısının koptuğu veya karşıtlık içine düştüğü anlamına gelmiyor, ama artık evliliğin toplumsal alan içindeki konumu ve rolü öyle özgül hale geliyor ki, evlilikte değerli olanı, toplumsal ilişkiler içinde değerli olandan çıkarsamak imkânsızlaşıyor. Başka bir deyişle, bizzat evlilik, kendi değerinin ölçütü haline geliyor. Öyle ki, bundan böyle, evlilik içinde gerçekleşen her ne varsa (cinsel ilişkiler, karı-koca arasındaki fiziksel ilişkiler), toplumsal ilişkilerin genel formları ile eşbiçimli olup olmaması üzerinden, bu tür bir yasadan hareketle değerlendirilmeyecek. Evlilikte vuku bulan fiziksel eylemlerin cinsel değerini tayin için, bizzat evlilik [kurumu] bir ilke ve yasa tanımlamak zorunda kalacak. Evlilikteki cinsel edimlere yönelik değerlemede, bir yasa ve ilke tayin etmek tüm toplumsal alanın değil, bizzat evliliğin işi haline gelecek. Bu yarı-kopuşla, her halükârda, evliliğin toplumsal alan içinde bu şekilde yalıtılması, özgül kılınmasıyla birlikte, genel eşbiçimlilik ilkesi de tartışmaya açılmıştır. Ve böylece, evlilik ilişkisinin taçlandığı toplumsal-cinsel

(*) M.F. ekliyor: “Çünkü bunu birden fazla derse yaymak gerekecek, üstelik on beş gün sonra derse ara vermemiz gerekecek – benimle ilgili bir sorun değil, derslik sorunu”.

6 Bkz. yukarıda 28 Ocak dersi, s. 71 vd.

süreklilik ilkesi, cinsel ilişki için münhasıran evliliğe işaret eden bir konumlandırma ilkesiyle ikame edilmiştir. Cinsel ilişkinin, içine kazılı olduğu toplumsal ilişkilere yabancı olamayacağı kuralı yerine, yeni ve tarihin geri kalanı açısından temel önemdeki şu ilke geçmiştir: Toplumsal ilişkiler saf, her tür cinsel ilişkiden azade olmalıdır. Demek ki cinsel ilişkiler meselesinde, toplumsal alan bir saflaştırma faaliyetinin hedefi haline gelmiştir – tek bir istisna dışında: Cinsel ilişki ayrıcalığı veya ödevi artık evlilik ilişkisine münhasır sayılır. [Böylece] evlilik toplumsal alandaki bütün ilişkilerin birbirine yakınsadığı bir nokta olmaktan çok, özgül, tekil ve kurumsal, ahlâki, bir anlamda coğrafi açıdan yalıtılmış bir birim haline gelir. İşte cinsel ilişkinin yerinin bu şekilde evlilik olarak tayin edilmesi, davranış sanatları içinde ve onlar tarafından işleme konan ilk büyük dönüşüm, elde edilen ilk büyük sonuçtur.

Size daha detaylı anlatmak istediğim ikinci değişiklik, benim etkinlik/aktiflik ilkesi olarak adlandırdığım şeyde meydana gelmiştir. Bu ilke kabul edilebilir tek hazzın, aktif öznenin hazzı olmasını öngörür. Bu haz bir anlamda, karşılığı, mükâfatı olduğu bir etkinlik içinde kapsanmalı, onunla iç içe geçmiş olmalıdır. Bu ilke aynı zamanda ötekinin (bu etkinliğin bağlaştığı olan kişinin) hazzının ya hiç hesaba katılmamasını ya da tehlikeli addedilmesini istemiştir; zira bu haz, pasif öznenin sefihliğin, doğaya aykırılığın vs.'nin belirsiz alanına pasifçe sürüklenmeleri riskini beraberinde getirir. Hristiyanlıktan hemen önceki birkaç asır boyunca yaşamış filozofların ve ahlâkçıların geliştirdiği davranış ve yaşama sanatlarında, bu süreksizlik, etkinlikten alınan haz ile pasiflikten alınan haz arasındaki bu simetrisizlik de –ilki yalnız aktif özneye özgüdür ve yalnız onda kabul edilebilir, ikincisinin tam olarak nasıl ele alınacağı belli değildir, ya bertaraf edilmesi gerekir veya tehlikeli sayılacaktır– tartışmaya açılmıştır. Bu felsefi davranış sanatlarına göre, artık her tür haz –aktif özneninki dahi– doğası gereği risklidir ve özneye kendi üzerindeki hâkimiyetini kaybettirme tehlikesi taşır. Haz bundan böyle, tehlikeli bir pasifliğin her tür öznenin –aktif olanın bile– kalbine kazınmış işareti sayılacaktır. Böylece bir etkinlik içinde yer bulmuş, ona dahil (ve bu sayede meşru) sayılmış haz fikri, [şu] felsefi tema tarafından tartışmaya açılmıştır: Her hazda bir pasiflik yasası veya ilkesi vardır, öyle ki, haz tarafından yönlendirildiği andan itibaren her tür etkinlik, temel bir pasifliğin tezahürü ve ifadesi olacaktır. Böylece, cinsellik etkinliğin temel ilkesi hazzı yalnızca etkinlik biçiminde kabul etmek [iken] –size geçen sefer sözünü ettiğim algı türünde olduğu gibi–⁷ şimdi mesele, etkinlik/ak-

tiflik koşullarını tanımlamak haline gelecektir, öyle ki hazza içrek pasiflik etki edemesin. Başka bir ifadeyle, her tür pasiflikten kaçınmak adına, cinsel edimin hazdan azade kılındığı ideal bir noktaya yönelmek gerekecektir; önceden kabul gören, hoş görülen ve hatta etkinlikten doğduğu ölçüde değer verilen hazdan azade olduğu bir noktaya. İşte bundan böyle, hazdan bağımsızlığı ölçüsünde değerlendirilen bir cinsel edim fikrine işaret edilecektir.

Öyleyse bu yeni şemayı özetlemek istersek, şunları söyleyebiliriz: İ.Ö. 1. ve özellikle İ.S. 1. ve 2. yüzyıllarda tanık olunan bu felsefi yaşama sanatlarında –yineleyeyim, beni ilgilendiren dönem bu– ilk olarak, evliliğin aşırı değerlendirilerek toplumsal-cinsel sürekliliğini kesintiye uğrattığını ve meşru fiziksel ilişkinin biricik yeri olarak kendisine işaret ettiğini görüyoruz. İkinci olarak, hazzın değer kaybına tanık oluyoruz; bu kayıp, haz alanında, pasifliğe ilişkin bir süreklilik tesis ediyor ve hazzın, cinsel edimden silinmesi şeklindeki belirsiz –belki imkânsız ama yine de elden geldiğince mükemmel ve eksiksiz şekilde yerine getirilmesi gereken– ödevi buyuruyor. Böylece yeni bir cinsel etik sayılabilecek şeyin [özünü] kolayca yalıtabilir hale geliyoruz. Evliliğin, meşru cinsel ilişkinin biricik yeri olarak değer kazanması, bizi evlilik dışında cinsel ilişki olamayacağı fikrine götürüyor. Etkinlik ilkesinin, hazzın pasiflik olarak eleştirisine dönüşmesiyle birlikte, haz yönü nötralize edilmiş bir cinsel edim fikri belirmiş oluyor. Yalnızca evliliğe mahsus ve haz yönü nötralize edilmiş cinsel, fiziksel bir ilişki: Size başlangıçta söz ettiğim fil modeline, –herhalde böyle söyleyebiliriz– dev adımlarla yaklaştığımızı görüyorsunuz. Davranış sanatlarının, davranış teknolojilerinin, kendilik teknolojileri etik algı alanını işlemeye başladığı andan itibaren, gayet mantıklı, gayet anlaşılır bir şekilde bu noktaya gelmiş oluyoruz. Öyle sanıyorum ki, çok daha açık ve anlaşılır olan bu hat, birçok şeyi, bir kanunlar/kodlar ve bunların birbirlerinin yerini alması oyunundan yola çıkan bir analizden daha iyi açıklıyor. İşte bundan sonraki iki veya üç ders boyunca yapacaklarım, kuşbakışı böyle.

O zaman bu iki noktaya eğilelim ve bu şemanın gerçekliğe hakikaten uyup uymadığına bakalım. İlk olarak, toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesinin nasıl değiştiğini inceleyelim: Bu ilke nasıl tartışmaya açılmıştır? Evliliğin aşırı değerlendirilmesi, bu dönüşümü nasıl içten içe işlemiştir? Eşbiçimlilik ilkesi nasıl sonuçta ters dönmüş; meşru cinsel ilişkinin yeri olarak evlilik ile diğer tüm toplumsal ilişkiler arasındaki süreksizliğe işaret edilir hale gelinmiştir? Evliliğin aşırı değerlendirilmesi: Bunlar iyi biliniyor, hızlıca geçiyorum ama açıklamamı sağlam tutmak için hatırlatmam gereken şeyler var. Evlilik sorunu, hem Yunan felsefesinde, hem de esasında, insanların gündelik yaşamını konu alan

her tür ahlâki düşünüm biçiminde ortak bir konu olmuştur ve izleri çok uzun bir dönem boyunca görülür. Bu soruna hem retorik talimlerinde rastlanır, hem de *diatribe* örneklerinde – yani, filozofun dinleyicilerin sorularına cevap vermek zorunda olduğu kamusal veya kapalı tartışmalarda. [Yine evlilik], yaşam öğütlerinde veya az çok kuramsal diyaloglarda –mesela Plutarkhos’un aşk üzerine diyalogunda– vs. bulunur. Ksenophon’un *Oikonomikos*’undan, yani yanlışlıkla Aristoteles’e atfedilen *Oikonomikos*’un ikinci kitabından 4. yüzyıl sonu Hristiyan yazarlarına kadar çok uzun bir dönem boyunca ve çok farklı biçimler altında karşımıza çıkar: Nyssalı Gregorius⁸ ve Ioannes Hrisostomos⁹ evlilik sorununu, dört-beş asır önce [okuyabileceğimiz] türde argümanlarla, değerlendirmelerle tekrar ele alacaktır. Demek ki Ksenophon’dan başlayarak Plutarkhos’tan, Musonius Rufus’tan, Epiktetos’tan ve retorikçi Libanios’tan¹⁰ geçen ve Ioannes Hrisostomos’a uzanan bütün bu yazarlar için mesele aynıdır, aynı biçimde ve her halükârda aynı temalar etrafında ele alınmıştır. Öncelikle evlilik sorununa ilişkin bu geleneksel temalar üzerinden hızlıca geçmek ve daha sonra, belirli bir felsefi akım içerisinde veya her halükârda evliliğe ilişkin bazı incelemeler bağlamında, sorunun nasıl dönüş-tüğünü göstermek istiyorum.

Öncelikle bu temaların genel biçimi üzerinde duralım. Bu birkaç asırlık (dört, beş veya altı asır) evlilik temasına özgü olan nedir? Bu dönemin da-imi sorusu “Evlilik nedir?” değildir; hatta tam olarak “Evlilikte nasıl davranmak gerekir?” bile değildir. Evliliğin, doğası gereği ne olduğu sorulmaz. Evlilik dahilinde ne yapılması gerektiğini bilmek de sorunun amacı değildir. Soru, *ei gamêteon*, “Evlenmek gerekir mi?” şeklinde sorulur. Demek ki evlilik sorusu bir tercih sorusudur, evli birey ve evli olmayan birey statüleri arasında yapılacak bir tercihe işaret eder. Bu *ei gamêteon*, “Evlenmek gerekir mi?” sorusu çok doğal bir şekilde ikiye ayrılır; iki tür tartışmaya, iki tür argümana yer açar. İlki bir çeşit karşılaştırmadır: Evlilik ne getirir, ne götürür? İkinci sorunun sınırları daha net, muhatabı daha dardır: Felsefi varoluş denen o çok belirli varoluş biçimini kucaklamak isteyen biri evlenebilir mi ve evlenmeli

8 Nyssalı Gregorius, *Traité de la virginité*, çev. Michel Aubineau, Éd. du Cerf (“Sources chrétiennes” dizisi, 119), 1966 (Özellikle bkz. bekâretin ve evliliğin getirdikleri ve götürdükleri üzerine 2. bölüm).

9 Bkz. Ioannes Hrisostomos’un evlilik üzerine üç söyleşi (*Homélie sur le mariage*) ve Efeslilere Mektuplar üzerine 20. söyleşi (*Homélie XX, L’Épître aux Ephésiens*).

10 Libanios, “*Ei gamêteon*”, *Progymnasmata* içinde. *Libanios’ Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, çev. Craig A. Gibson, Atlanta, Ga., Society of Biblical Literature, 2008, s. 511-519.

midir? Hem evlenmek hem de bilgece bir yaşam sürmek mümkün müdür? Bu iki soru alanının (evliliğin getirdikleri ve götürdükleri; filozof evlenebilir mi, evlenmeli midir?) içerdiği temalar elbette ki iç içe geçer ama ayrıştırılmaları olanaklıdır.

Öncelikle, bizi evli birey statüsünü tercih veya reddetmeye götüren, iten, hangisine meyledeceğimizi belirleyen olumlu ve olumsuz yönler nelerdir? Bildiğinizden emin olduğum bazı şeyleri burada şematik bir şekilde hatırlıyorum. Çok tekrarlar içeren, biraz yorucu, birden çok asra uzanan ve bize yeterince tanık bırakmış olan bu külliyatta, –burada size bir şema sunuyorum, yoksa bu incelemelerde genelde zorunlu olan retorik adımları takip edecek değilim– evliliğin getirileri noktasında, meseleler [şu sorular etrafında] ayrışır: [İlk olarak] evlilik gerekli midir? İkinci olarak, evlilik yararlı mıdır? Üçüncü olarak, evlilik iyi midir? Diyebiliriz ki, bu külliyyatı kendi bakış açımıza göre yeniden inşa edersek, evliliğin getirileri dört büyük tema etrafında gruplandırılabilir: İlk olarak, evlilik evin iyi idare edilmesini sağlar. Ödevlerin dağılımı şu şekilde olacaktır: Evin içinin idaresi kadının ödevidir; buna mukabil dışarıyla ilişkili her şey, dünyayla ilişkiler, toplumsal bağlam vs. erkeğe düşer. Evdeki hizmetçilerin, özellikle efendileri evde yokken iyi denetlenmeleri isteniyorsa, evlilik elzemdir. Efendinin yerini tutacak bir karısı yoksa ne olur? Demek ki evlilik evin idaresi açısından yararlıdır, bu açıdan fayda getirecektir. İkinci olarak evlilik, erkeğin akşam eve döndüğünde günün heyecanlarını dindirmesini, dinlenmesini ve kamusal yaşamında karşılaştığı sıkıntılar ve zorluklar karşısında teselli bulmasını sağlar. Evlilik aynı zamanda hastalık zamanı veya yaşlanınca ihtiyaç duyacağı fiziksel, tıbbi bakımın da garantisidir – kadın hastalandığında veya yaşlandığında neler olacağı ise daha belirsizdir. Üçüncü olarak, evlilik elbette ki erkeğe soyunu sürdürme imkânı tanır, bu imkân hem erkeğin adı, hem de temsil ettiği ve soyu devraldığı ailesi açısından önemlidir. Çocukların doğumu aynı zamanda kişinin toplumdaki ağırlığı, konumu açısından da önem taşır. Bekâr ve çocuksuz bir kişinin toplumdaki yeri ne olabilir? Diğer yurttaşlar ona nasıl bakacaklardır? Kendisine saygı duyulacak mıdır? Son olarak çocuklar yine yaşlılıkta yararlıdır, yardım ve destek gerektiğinde. Evliliğin getirileri konusundaki dördüncü ve son başlık [şudur]: Evlilik yalnızca kişinin kendisi için değil, başkaları açısından da yararlıdır. Özellikle de site açısından; çünkü erkek, evlenerek ve böylece soyunun devamını sağlayarak, siteye onu savunacak evlatlar ve kuşaklar boyunca onu ayakta tutacak insanlar temin etmiş olur. Bütün bunlar ne çok yeni, ne de çok ilgi uyandırıcıdır.

Bu külliyyatın evliliğin mahzurlarını ele alma biçimi, biraz önce adını andığım getirilerin her birine cevap niteliğindedir. Evet, kadın evin idaresinde erkeğe yardımcı olacaktır. Ama kadın, aynı zamanda, ne çok sorunun, parasal zorluğun ve fazladan tasanın nedenidir! Erkeğe destek olduğu, onu teselli ettiği, ona baktığı da doğrudur. Ama aynı zamanda kavgalar, parasal tartışmalar, aldatmalar vardır. Ve zaten, bazen de önce kadın hayatını kaybeder. Çocuklar yararlıdır ama pahalıya mal olurlar ve tasa kaynağıdırlar. Yetiştirilmeleri için yapılan onca harcamadan sonra onların da ölmesi vakiadır. Yaşlılıkta şefkat göstermekten ziyade sert çıkar, ebeveynleri üzerine titremektense ihmalkâr davranırlar. Siteye evlatlar vermek gerekir, ama çocukların diğer yurttaşlar önünde babalarını küçük düşürdükleri de sık rastlanan bir durumdur. Gördüğünüz gibi, evliliğin getirdikleri kadar götürdükleri de vardır. Yine gördüğünüz gibi, bütün bunlar felsefi derinlikten çok da nasibini almamıştır.

Ei gamêteon sorusunun diğer yönü [şudur]: Bir filozof evlenebilir mi? Bu soru, az önce [dile getirdiğim] türde argümanları bir araya getirse de, yine de daha ilginçtir ve şu şekilde tezahür eder – yine şematik bir şekilde ortaya koyacağım: Filozof olmak, bilgece bir yaşam sürmek isteyen biri için evlilik, otonomiyle –tam da felsefi varoluşun amacını ve biçimini oluşturan otonomiyle– bağdaşabilir mi? Otonomi kişinin kendisi ve tutkuları üzerindeki, ruhundaki –dış etkilere bağlı– dalgalanmalar üzerindeki hâkimiyeti anlamına gelir. Otonomi aynı zamanda, başkaları karşısında, toplumsal zorunluluklar ve kişinin bizzat kendi toplumunun öngördüğü kurallar karşısında maddi, toplumsal ve ahlâki açılardan bağımsız olması demektir. Son olarak otonomi, yalnızca akla göre davranma kaygısı taşımaktır, başka bir ifadeyle, nasıl varacağımızı öğrendiğimiz doğru yargılar uyarınca davranma kaygısı. Bu koşullarda, eğer felsefi varoluş bu tür bir otonomi üzerinden tanımlanabiliyorsa (kendine hâkimiyet, başkaları karşısında bağımsızlık, doğru muhakeme, biricik davranış kuralı olarak doğru kanı), gerçekten de, bu tür koşullar altında evlenilebilir mi? Evli-filozof çelişkili bir duruma işaret etmez mi? Epikte-tos'un, geldiği noktada, çok klasik argümanların tekrarından ibaret metnini zikretmek istiyorum. Yine de filozof hakkında şunu söylüyor: Kayınpederi nezdinde birçok görevi yerine getirmesi, bizzat karısına ve karısının başka akrabalarına belirli şekillerde hizmet etmesi gereken ve bu nedenle mesleğinin gereklerini yerine getiremeyen, bir hastabakıcıya dönüşen bir filozof düşünebilir miyiz? Oğlunu yıkamak için su ısıtacağı bir tencereye ihtiyacı olacaktır. Çocuk doğuran karısına yünlü giysiler gerekecektir. Döşek, bardak, yağ gibi onu meşgul edecek, dikkatini dağıtacak başka ihtiyaçlar ortaya çıkacaktır. İş-

te çevresinde çocukları olan filozofun durumu. Özel [yaşamına ilişkin] görevlerine zincirlenmiş birinin nasıl boş vakti olabilir? Çocukları için giyecek temin etmesi, onları okula çantalarıyla, kalemleriyle göndermesi ve yanı sıra yataklarını hazır etmesi gerekmez mi?¹¹ Bu tür bir yaşam elbette ki otonomi ilkesiyle bağdaşmaz.

Peki, evlenmemek, gerçek bir felsefeyle bağdaşır mı? Bu tema, filozofun rolü, davranış kuralları koymak olarak görülmeye başladığı andan itibaren gittikçe önem kazanmıştır, çünkü son kertede soru şudur: Eğitimi üstlendiği kişilere evlenmeleri gerektiğini söyleyen biri evlenmemelik edebilir mi? Davranış kuralları koyması; gençleri toplumsal varoluşları haline gelecek bir varoluşa hazırlaması; doğruyu yalnızca söylemesi değil, tüm yaşamda ona işaret etmesi; söylediklerinde ve yaptıklarında hakikatin tezahürü ilkesini takip etmesi ve toplumda onun tezahürü haline gelmesi (yaşamıyla, bedeniyle, varoluşuyla, söyledikleriyle, olduğu şekilde vs.) gerekiyorsa evlenmemeyi seçebilir mi? Kişi için genel toplumsal kurallara uygun bir yaşam sürmenin bir ödev olduğu, diğer yurttaşlara bağlılık duymanın önem taşıdığı, diğer erkekleri kardeş gibi görmek gerektiği söylendiği vakit, yalnız yaşamayı seçmek mümkün müdür? Genel olarak toplumun veya özelde vatanın gereksinimleri ne, dayattığı zorunluluklara kayıtsız kalınabilir mi? Dolayısıyla kişi, kuşakların yenilenmesi vb. gibi görevlerden kaçabilir mi?

Başka bir deyişle, filozofun evlenmesi meselesi, çok önemli başka bir şeye bağlıdır ve bu da hakikat sorunudur. Eğer, size hatırlattığım ve –yinelemek gerekirse– birçok asra yayılan bu perspektif içinde filozof, evlilik etiği söz konusu olduğunda kritik bir konumda, kritik bir durumda bulunuyorsa, bunun nedeni, filozofun bir hakikat öznesi teşkil etmesidir. Filozof, iki anlamda hakikat öznesidir. Bir yandan, hakikati bilmek zorundadır, başlıca etkinliği *theôria*'dır. Durum bu olduğu oranda da, *theôria*'nın saflığından, tefekkür nesnesinin sonsuzluğundan, bu sonsuz nesneyi bütün açıklığıyla, doğru bir şekilde kavramasına imkân tanıyan koşullarından onu mahrum bırakacak ve dolayısıyla onun görüşünü bulanıklaştırabilecek, hakikatle kurulması gereken bu sabit, temel, ayrıcalıklı ilişkiyi bozabilecek her şeyin dışarıda bırakılması gerekecektir. Dolayısıyla evliliğin de akıbeti bu olmalıdır. Bu bakış açısından bakarsak, hakikat öznesi olarak filozof, evlenemeyecektir. Fakat diğer yandan, söylediğiyle, yaptığıyla, yaşamıyla, yaşamı ve sözleri arasındaki uyumla hakikat öznesi olduğu (yani hakikati öğrettiği, hakikat ustası oldu-

11 Epiktetos, *Entretiens*, III, 22, 70-75, çev. Souilhé, a.g.e., s. 80-81.

ğu) andan itibaren, evlilik de onun açısından diğer her şey kadar verili ve gerekli bir şey haline gelecektir. Doğruyu-söyleme sorunu ve evli-olma sorunu; hakikatin tezahürü olmaktan kaynaklanan statüsü ve bu statüyle ilişkisi içinde, evlilik veya bekârlık statüsü. Burada hayli açık biçimde, tüm bu derslerde ele almak istediğim bir meselenin ilk büyük ifadelerinden birini görüyoruz: ödev olarak hakikatin tezahürü ile, esasen –evli olup olmamak üzerinden– cinsel ilişkiler sorununa uygulanan bireysel etik arasındaki ilişki meselesi [...].*

Gündelik hayatta, toplumsal alanda etkin olan erkektir. Evlilik toplumsal ilişkiler piramidinin tepe noktasını oluşturduğu ölçüde, onu evlilik içi cinsellikte de etkin kılan işte bu etkinliktir. Buna mukabil filozofun toplumsal alandaki etkinliği, aktif biri değil, “teorik biri” olmaktan geçer; bu kişiye daha sonra “tefekür insanı” [*être contemplatif*] denilecektir. Etkinliği teoriden, yani hakikatle ilişkilennemekten geçtiği andan itibaren de, filozofun evlenip evlenemeyeceği sorusu gündeme gelir. Toplumsal yaşamdaki etkinliği, evlilikte de etkin taraf olmasına imkân tanıyan sıradan insaninkine göre, çelişkili bir durumdur bu. Filozofun etkinliği bizzat teori olduğu andan itibaren, sıradan insanla arasında, bu etkinlik ilkesi itibariyle bir ahenksizlik ortaya çıkar. Aynı zamanda, filozofun konumuyla (size geçen sefer sözünü ettiğim) genç oğlanın konumu arasında bir çeşit yakınlaşma, simetri, analoji görürsünüz. Nitekim hatırlayacağınız gibi, bu *aphrodisia* alanında genç oğlan da kritik bir konumda bulunuyordu, çünkü bir taraftan bu alan dahilinde bir arzu nesnesi oluşturuyor, diğer yandan gelecekte aktif bir özneye dönüşmesi, dolaşısıyla toplumsal bir özne olmayı –uygun bir şekilde, kuralınca, yani hakikat yolundan geçerek– öğrenmesi gerekiyordu. Bu süreç tam da *paideia*’dan, yani hakikat eğitiminden geçtiği için, sahici, eksiksiz, dolu dolu bir haz nesnesi olması –örneğin kadının olduğu gibi– mümkün değildi. Bu haz nesnesi rolüyle özdeşleşmesi imkânsızdı, kendini ondan koparması veya koruması gerekiyordu. İşte asetizm ilkesinin belirlediği an budur: Genç oğlanla ilişki, cinsel ilişki olmayan bir aşk ilişkisi olmalıdır.

Filozof da kendini nispeten yakın bir konumda bulacaktır. En azından *aphrodisia* açısından kritik bir konumdur bu, çünkü filozof, hakikat öznesi olması hasebiyle artık toplumsal alanda bir etkinlik öznesi oluşturmaya-caktır. İşte çocuk da, genç oğlan da, hakikat yoluyla özne olacağı için, *aphrodisia* alanında bir nesne olamaz. Filozof hakikat öznesi olduğu veya olmak

(*) Kayıtta boşluk var, sadece şu duyulabiliyor: “Sıradan insandan farklı olarak...”

istediği oranda *aphrodisia* alanında bir etkinlik öznesi değildir. Dolayısıyla filozof ve genç oğlan, bu alan dahilinde ve bizzat sistemin mantığı uyarınca, kendilerini kritik bir konumda bulurlar. Bu mantığa göre sorun teşkil eden bireylerdir, o kadar ki, onları dışarıda bırakmak, bir anlamda azat etmek, onlara ayrı bir statü vermek, *aphrodisia* alanına [erişimlerini] yasaklamak veya erişmemelerini salık vermek gerekecektir (örneğin, filozofa evlenmemesini salık vermek, genç oğlandan sevdiği kişiyle fiziksel ilişkilere girmemesini istemek gibi).

Demek ki, evliliğin getirdikleri ve götürdükleri ve özelde filozof açısından evlilik meselesiyle birlikte hakikat sorununun çok açık bir şekilde belirlediğini görüyoruz. Öyleyse şimdi [şunu soralım:] Bu algı ilkesi, felsefe literatürü içinde, tam olarak nasıl yeniden ele alınmış ve dönüştürülmüştür? Öyle ki, 1. ve 2. yüzyıllardan itibaren, filozofun cinsel etkinliği, filozofla genç oğlanın yakınlığı vs. gibi meseleler, bir başka soru lehine gölgede kalmıştır: Evlilikte felsefi davranmak nasıl olabilir? Böylece asırlar boyunca kritik nokta, –meşhur bir ifadeyle– “oğlanlar nasıl felsefi biçimde sevilir?” –*philosophikôs paiderastein*–¹² iken, yeni bir soru belirecektir; Roma toplumunun bütününde değil belki, ama en azından bir grup arasında ortaya çıkan bu soru, eski bakış açısına göre paradoksaldır: Nasıl felsefi biçimde evlenilebilir? Erkeğin karısıyla girdiği cinsel ilişki nasıl felsefi bir biçim alabilir?

Bu dönüşüm nasıl gerçekleşmiştir? Yinelemek gerekirse, elimizde yalnızca metinler, bir akım, bir hareket var. Bunun bütüncül bir toplumsal dönüşüm olduğunu iddia ediyor değilim. Ama davranış sanatları olgunlaşırken, etik algıyı düzenleyen ilkelerin de onlar dahilinde dönüştüklerini görürüz. Bu anlamda elimizdekiler özellikle 1.-2. yüzyıllara uzanan Stoacı metinlerdir – esasen Musonius Rufus’un, ki Epiktetos’un hocasıdır, bizzat Epiktetos’un ve 2. yüzyıl Stoacılarından Hierokles’in metinleri. Ama bu biraz keyfi bir tercih. Çünkü öncelikle bu dönüşümün daha önce başladığını ve söz konusu metinleri müteakip devam ettiğini görüyoruz. İkinci olarak, –benim de zaten zikredeceğim Plutarkhos gibi– Stoacı olmayan ama benzer bir dönüşümden geçtiğini gördüğümüz başka yazarlar var. Şimdi önce bu Stoacı metinlere odaklanacağız. Biraz şematik bir özet yapmak adına diyebiliriz ki, evliliğin aşırı değerlendirilmesi –ki eşbiçimlilik ilkesini tartışmaya açacak olan budur– üç veya dört yoldan olur; en azından üç – bir dahaki derse dördüncü bir yol olup olmadığını söyleyeceğim. İlk olarak, bu Stoacı metinlerde, esasen Epiktetos’ta¹³

¹² Platon tam olarak şu ifadeyi kullanır: “*paiderastein meta philosophias*” (*Phèdre*, 249a).

¹³ “Peki evlilik (*gamos*) ve çocuklar, diye sorar genç adam, Kiniğin asal bir ödev (*proëgoumenos*) ad-

ve Hierokles'te¹⁴ evlilik *proêgoumenon* olarak nitelendirilmiştir. Bu, Stoacı söz dağarcığı içinde oldukça teknik bir terimdir. Musonius Rufus'ta sözcük olarak karşımıza çıkmaz ama fikri neredeyse oradadır. Evliliğin *proêgoumenon* olması ne demektir? 20. yüzyıl başının büyük Stoa uzmanı Bonhöffer,* *proêgoumenon* olanın mutlak bir ödev sayıldığını söylemiştir.¹⁵ Bu, biraz vurgulu, fazlaca güçlü bir çeviridir ve Pohlenz tarafından düzeltilmiştir, ona göre *proêgoumenon* bir eylem, *prinzipliell* olma niteliği taşır.¹⁶ Bréhier bunu “başat eylem” [*acte principal*] olarak çevirmiştir.¹⁷ Diyebiliriz ki, –bütün bunlar bir uzlaşım meselesi– *proêgoumenon* olarak nitelendirilen eylem ilkseldir, çok büyük önem taşır vs. Somutta bu ne demektir? Hierokles'in evliliği *proêgoumenon* olarak tarif ettiği metinde görürüz ki, *proêgoumenon* (ilksel) başka bir şeyle karşıtlık içindedir – bu da eylemin *kata peristasin* olması, yani koşullar uyarınca yerine getirilmesi veya getirilmemesidir. Hierokles'in metni tam olarak şunu söyler: *Meta gamou* (evliliğin olduğu) yaşam *proêgoumenos*'tur (ilksel). *Aneu gunaikos* (bekârlık) yaşamı ise *kata peristasin*'dir (konjonktüre, koşullara bağlı).¹⁸ *Proêgoumenos* ve *kata peristasin* arasındaki aynı karşıtlık Epiktetos'ta da mevcuttur.¹⁹ Epiktetos der ki, bazı eylemler ilk-

dederek üstlenmesi gereken yükümlülükler midir?” (Epiktetos, *Entretiens*, III, 22, 67, s. 79).

14 “Evlenmek tercih edilmesi gereken şeydir (*proêgoumenon*), demek ki bizim için bir zorunluluktur, herhangi bir koşul ona engel olmadığı sürece” (*Le Soucis de soi*, s. 183 [Cinselliğin Tarihi (3. Cilt: Kendilik Kaygısı), çev. Tanrıöver, s. 427, çeviriyi kısmen değiştirdim – ç.n.]). Foucault'nun *Kendilik Kaygısı*'nda önerdiği çevirinin Yunanca orijinali şöyledir: “*proêgoumenon esti to gamein* [...] *ei ge mê tis peristasis empodôn*” (Stobaeus, *Florilegium*, 22, der. A. Meinecke, Leipzig, Teubner, 1860-1863, 3. Cilt, s. 7). Ama bu dersin işaret ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, *proêgoumenon* kavramını “öncelikli” veya hatta “ilk yerine getirilmesi gereken” olarak çevirmek daha uygun olacaktır.

(*) Adolf Friedrich Bonhöffer, 1858-1919.

15 “Die *proêgoumena* [...] sind die absoluten Pflichten” (A. F. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie* [1890], Faksimile-Neudruck der Ausgabe Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Fromann Verlag, 1968, s. 38). Ayrıca bkz. Bonhöffer, *Ethik des stoikers Epictet*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1894, s. 210.

16 “Das Ziel sei, alles, was in den eigenen Kräften stehe, dauernd und unverbrüchlich zu tun, um das, was primär [*proêgoumenôs*] unserer Natur entspricht, zu erlangen”, (M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1948-1949, I. Cilt, s. 188).

17 “Gümüş işçiliğinde hangisi daha önemlidir, gümüş mü, gümüş işleyenin sanatı mı? Elin de tözü tendir, ettir; ama başat olan (*proêgoumena*) el sanattır [...]. Aynı şekilde insanın değerini de, teneşiri teşkil eden maddeyle değil, başat edimleriyle (*proêgoumena*) ölçmek gerekir” (Epiktetos, *Entretiens*, III, 7, 24-25, çev. Émile Bréhier, *Les Stoïciens* içinde, der. É. Bréhier, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, s. 977).

18 Yunanca metin şöyle: “*hôs tō sophō proêgoumenos men estin ho meta gamou bios, ho d'aneu gunaikos kata peristasin*” (Stobaeus, *Florilegium*, s. 7).

19 “Kişi bazı edimleri bizzat değerli oldukları (*proêgoumenôs prattetai*) için yerine getirir, bazılarını ise ilişkileri gerektirdiği için (*kata peristasin*)” (Epiktetos, *Entretiens*, III, 14, 7, çev. Souilhé, s. 50).

seldir, bazılarıysa, aksine, “ancak koşullar gerektirdiğinde” yerine getirilme-
lidir. Stoacıların bu karşıtlıkla genel olarak ne kastettiklerini ve bunu evliliğe
nasıl uyguladıklarını anlamak için, geri dönüp bağlama ve karşı çıktıkları dü-
şünce ve analiz biçimlerine bakmak gerekir. Diogenes Laertios Epikuros’un
iki metnine –biri *Cas incertains*’den [*Belirsiz Vakalar*], diğeri *Sur la natu-
re*’den [*Doğa Üzerine*] alınmıştır– atıf yaparak şunu söyler: Bilge kişi evlenip
çocuk sahibi olabilir fakat ancak *kata peristasin biou*, “hayat koşulları
uyarınca”.²⁰ Epikuros’un bu ifadesi itirazlarla karşılanmıştır ve pek çok edi-
tör onun yerine neredeyse tersi anlama gelen başka bir ifade koymaya çalış-
mıştır: “Bilge kişi evlenmeyecektir ve çocuk sahibi olmayacaktır” – ki bu ifa-
de, İskenderiyeli Klement’in *Stromata*’sındaki alıntıyla da daha iyi örtüşmek-
tedir. Buna göre, Demokritos kadar Epikuros için de, evlilik reddedilmelidir,
hem bu hoşnutsuzluk yüzünden, hem de *anangkaioterôn* (en gerekli) şeyleri
yollarından saptırdığı için.²¹ Ama esasında Diogenes Laertios’un metni yeri-
ne olumsuz bir metin ikame etmenin gereği yoktur –Bollack kendi Epikuros
derlemesinde bunu çok iyi göstermiştir.²² Epikuros düşüncesi çok açıktır: An-
cak *kata peristasin biou*, hayat koşulları uyarınca evlenilir, demek ki genel iti-
bariyle bilge kişi hakikaten de evlenmeyecektir. Bu koşullar [evliliği] çağırma-
dığı, gerekli veya yararlı kılmadığı sürece. Stoacıların da aynı şekilde konum
aldıklarını görürüz. Cicero *De finibus*’ta şöyle der: Bazı Kiniklere göre, bilge
kişi birtakım koşullar ortaya çıktığında evliliği benimseyebilir (*si qui forte ca-
sus inciderit*: vesile oluşursa). Bunun bütün Kiniklerin paylaştığı evrensel bir
kanı olmadığını, diğerleri için koşullar ne olursa olsun evlenmemek gerektiği-
ni ekler. Her halükârda Cicero’ya göre, [şunu söyleyen] bazı Kinikler vardır:
Filozoflar koşullar gerektirmediği sürece evlenmemelidir.²³ Nitekim Kinikle-

20 “Mamafih, Epikuros’un *Cas incertains*’de ve *Sur la nature* kitaplarında ifade ettiği gibi, bilge birinin evlenmesi ve çocuk sahibi olması mümkündür. Ama evliliği hayatın hangi noktasında bulunduğu, oradaki durumuna bağlı olacaktır” (Diogenes Laertios, X, 119, çev. Jean Bollack, der. J. Bollack, *La Pensée du plaisir, Epicure: textes moraux, commentaires* içinde, Paris, Minuit, 1975, s. 27).

21 “Demokritos evliliği ve çocuk sahibi olmayı ayırır, çünkü bunlar birçok anlaşmazlığın ve dalgınlığın nedenidir ve insanı daha gerekli uğraşlardan alıkoyarlar (*apo tōn anangkaioterōn*). Epikuros da onun safında yer alır ve iyiyi duyuşal hazlarda, sakinlikte ve acı yoksunluğunda bulanların hepsi de [ona katılır]” (İskenderiyeli Klement, *Les Stromates*, Stromate II, XXIII, 138, 3-4, der. ve çev. Claude Mondésert, Éd. du Cerf, “Sources chrétiennes” dizisi, 38, 1954, s. 139).

22 “Bu metin, aktarıldığı biçimiyle Klement’in metniyle karşıtlık içinde değildir” (çev. J. Bollack, der. J. Bollack, *La Pensée du plaisir, Epicure* içinde, a.g.e., s. 40).

23 “Kiniklerin yaşam biçiminin ve ortaya attıkları kaidenin, –bu şekilde davranmasını gerektiren bir durum olduğu sürece– bilgeye atfedilen nitelikler arasında bulunduğunu söyleyen Stoacılar vardır (*si qui ejus modi forte casus inciderit, ut id faciendum sit*); diğerlerine göre, bilgenin bunu kati suretle yapmaması gerekir” (Cicero, *Des termes extrêmes des bien et des maux*, III, XX, 68, der. ve çev. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 2003 [ilk baskı 1930], 2. Cilt, s. 45).

rin bu konumu, Epiktetos'un *Sohbetler*'inde yansımaları bulmuştur. Epiktetos burada bir Kinik olan ve evlilikten pek de hoşlanmayan, hatta evliliğe karşı derin bir düşmanlık besleyen Krates'in durumunu zikreder. Krates evliliğe o kadar düşmandır ki, oğlu ergenliğe geldiğinde onu bir geneleve götürür ve şöyle der: "İşte ilişkiye girmen gereken kadınlar bunlar, başka hiçbir kadınla bunu yapmamalısın".²⁴ Ama bütün bu düşmanlığa rağmen Krates de evlidir. Epiktetos'a göre onu evliliğe iten koşullardır: Krates'i seven bir kadın vardır ve bu kadın bir çeşit Krates'tir, yani bizzat Krates kadar filozoftur.²⁵ Diogenes Laertios 6. kitapta bu kadının kim olduğunu bize bildirir. O, Hipparchia'dır, Diogenes Laertios'un dediğine göre, Krates'in hayatını paylaşmaya razı olan Hipparchia. Burada karşımıza önemli bir şey çıkar. Bu şey önemli, çünkü Stoacılar tersine döneceğini görecekler. Hipparchia da filozoftur, bir filozofun yaşamını sürmeyi göze almış, demek ki, *koinônia*'yı (varoluş cemaatini)²⁶ kabullenmiştir. Öyle ki, Kiniklerde evliliğin esasen olumsuz değer taşıdığı [fakat] bazı koşullarda evlenilebileceği fikrini görürüz. Bu koşullardan en azından biri, kadının *koinônia*'yı kabul etmesi veya kadınla bir çeşit *koinônia* tesis etme imkânının bulunmasıdır. Stoacılar *koinônia* evliliği mümkün kılan özel bir koşul olmaktan çıkar, bizzat evliliğin özü haline gelir – böylece her şey tersine döner. Her halükarda Stoacıların incelemelerini ortaya koyacakları bağlam budur.

Diyebiliriz ki, Epikürosçular ve Kinikler evlilik hakkında olumsuz bir yargı taşırlar. Yani *peristasis* (koşullar) tersine işaret etmediği sürece, evliliğin olumsuz yönleri bilançoda ağır basacaktır. İşte Stoacıların alt üst edecekleri, tersine çevirecekleri fikir tam da budur. Stoacılar, evliliğin *proêgoumenos* olduğunu söyleyerek –ki bu terimi ortaya attıkları yer burasıdır– evlilik olasılığıyla koşullar arasındaki ilişkiyi tersine çevirmek isterler. *Proêgoumenos* niteliği taşıyan şey, yapılması gereken bir şeydir; her durumda ve koşulsuz olarak vs. değil [ama] imkânlar ölçüsünde – yeter ki, ona engel olacak istisnai bir durum olmasın. Demek ki bu tür bir eylem –olağanüstü bir koşul ortaya çıkmadığı sürece– öncelikle ve ilk olarak yerine getirilmeyi talep edecektir, çünkü temel bir önem ve değer taşır. Buna karşılık *proêgoumenos* niteliği taşıma-

24 Diogenes Laertios, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VI, 88, çev. Marie-Odile Goulet-Cazé, Le Livre de Poche (La Pochothèque), 1999, s. 754 [1962 baskısı: *Vies, doctrines et sentence des philosophes illustres*, Les Stoïciens içinde, 17. dipnotta a.g.e.].

25 "Bana aşkın araya girdiği özgül bir durumdan (*peristasin moi legeis*) söz ediyorsun ve kendisi de bir çeşit Krates olan bir kadını zikrediyorsun" (Epiktetos, *Entretiens*, III, 22, 76, çev. Souilhé, s. 81).

26 Diogenes Laertios, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, IV, 96, çev. Goulet-Cazé, a.g.e., s. 760-761.

yan bir eyleme ancak koşullar buna uygunsa veya itiyorsa kalkışılır. İşte Stoacıların konumlanışım bu açıdan anlamak gerekir. Tekrar metinlere bakalım. Örneğin Hierokles, Kinik veya Epikürosçu önermeyi kelimesi kelimesine tersine çevirerek şöyle der: *Aneu gunaikou* yaşam (eşsiz yaşam, bekâr yaşamı) ancak *kata peristasin* (koşullar bunu dayatıyorsa) seçilmelidir. Ama bir engel olmadığı sürece evlenmek gerekir, *meta gamou* (evliliğin olduğu) yaşam *proêgoumenos*'tur. Demek ki Stoacıların konumunu karakterize eden, koşullarla ilişkideki bu tersine dönüş, koşulların ters yönde etki etmeye başlamasıdır.

Koşullara bağlı evlilik tezindeki bu tersine dönüş, elbette ki Epiktetos'ta daha karmaşıktır. Biliyorsunuz ki Epiktetos'un kamusal yaşam süren erdemli insana [*homme de bien*] önerdiği davranış kurallarıyla dar anlamda filozof için, bu görevi yüklenmiş, militan, meslekten filozof için önerdiği kurallar tam aynı değildir. Epiktetos bu filozofa Kinik diyecektir fakat burada tam olarak kastettiği Kinik öğreti değil, daha ziyade bir var olma, yaşama biçimi, filozofun felsefeyi profesyonel bir uğraşa, kendine özgü bir etkinlik alanına dönüş-türme yoludur. Kamusal bir yaşam süren, erdemli kişi örneğini alalım. Bu örnekte karşımıza bir sorun çıkmayacaktır. Daha sonraları Hierokles'in yapacağı gibi, Epiktetos da şunu [savunur]: Bu kişi evlenmelidir. Erdemli kişiye evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı yasaklayan Epikürosçulara karşı, *Sohbetler*'de şöyle der: "Önemli bir kentte yaşıyorsun: Yerine getirmen gereken bir ödev var, başkalarının servetinden uzak durman gerekir, karın dışında hiçbir kadın sana güzel görünmemeli, hiçbir oğlanı beğenmemelisin".²⁷ Diğer kadınlar ve oğlanlar meselesini bir kenara bırakalım. Açıktır ki bu kişinin evli olduğu varsayılmaktadır. Evlilik onun hayatının bir parçasıdır. Zaten aynı bölümün devamında Epiktetos *proêgoumena* sayılan şeyleri sıralayacaktır: *politeuesthai* (yurttaş olmak, yurttaş yaşamı sürmek), *gamein* (evlenmek), *paidopoieisthai* (çocuk sahibi olmak), *theon sebein* (tanrıyı onurlandırmak), *geneôn epimeleisthai* (çocukları onurlandırmak).²⁸ Bütün bunlar erdemli insan için *proêgoumena* sayılan şeylerin listesini oluşturur. Burada bir sorun yok.

Meslekten filozof söz konusu olduğunda, bu hakikat sorusu nedeniyle –bu konuda biraz daha ısrar edeceğim– Epiktetos daha farklı bir konum benimser, daha ince eleyip daha sık dokur. Bu incelemeyi *Sohbetler*, III, 22'de buluruz. Bu meslekten filozof, yaşamını felsefeye adanmış kişi Kinik'tir. Ama tekrar etmek gerekirse buradaki mesele, Kinik öğretiyi tam anlamıyla takip eden birinin temsil edilmesi değildir. Epiktetos "Kinik" dediğinde, Kinik bir

²⁷ Epiktetos, *Entretiens*, III, 7, 21, çev. Souilhé, s. 29-30.

²⁸ A.g.e., III, 7, 26, s. 30.

yaşam süren, yaşamını Kinik gibi sürdüren birini anlar. Kinik öğretinin kati içeriğinden bağımsız bir şekilde, *to kunizein* (Kinik gibi yaşamak) olarak adlandırdığı şey, filozofun yaşam koşulu olmalıdır. Buradaki gibi “Kinik gibi yaşamak”, “Kinik olmak”, kişinin kendinin hâkimi ve hakikatin aydınlatıcısı olması anlamına gelir.²⁹ Kinik kişi, hakikatin aydınlatıcısı olarak, gerçekliğe eleştirel bir gözle bakmalıdır. İnsanlara, gerçekliğe seslenmeli ve şöyle demelidir: Doğru davranıyor musunuz? Her şey gerçekten olması gerektiği gibi mi?³⁰ Son olarak Kinik, kinikçe yaşam süren, yani militan filozof, Epiktetos’a göre, sitesi, giyeceği, evi, karısı, çocukları, yurdu olmayan biridir.³¹ Neden peki? Çünkü, der Epiktetos, [bu kişi] tanrıların habercisidir (veya Tanrı’nın, tanrısal olanın, nasıl isterseniz).³² Bu dünya ile –bir açıdan burada temsilcisi olduğu– evrensel rasyonalite, düzen ve bilgelik ilkesi arasında aracı görevi görür. Bu koşullarda, der itirazcı (metin *diatribe* biçimindedir), yani eğer kinikçe bir yaşam süren, *kunizein*’i tatbik eden filozofun “evlenmemesi” gerekiyorsa, o zaman, evlilik, çocuk gibi şeyler onun *proêgoumenôs* olarak (ilksel biçimde) üstleneceği şeyler [arasında sayılmayacak mı]?³³ Başkalarına ders veren filozofun evlilik ve çocuk yükümlülüğünü üstlenmesi gerekmez mi? Epiktetos’un cevabı, geç Stoacılığın evlilik karşısındaki konumunu görmek açısından çok ilginçtir. Şöyle der: Eğer bilgelardan müteşekkil bir sitede yaşasaydık (*sophôn polis*) evlenmek elbette ki gerekecekti. Biri neden filozof olduğu halde evlenmelidir? Basitçe artık *kunizein*’e ihtiyacı kalmayacağı için. Artık hakikat içinde olunacağından, onu haber vermesi, onu bildirmesi gerekmeyecektir. Gerçeği sorgulamak ve eleştirmek ihtiyacı kalmayacaktır, çünkü gerçek akılla uyumlu hale gelecektir. Bu noktada filozofu evlenmekten ve çocuk sahibi olmaktan alıkoyan (*ouden kôlusei*) herhangi bir engel kalmayacaktır [...].*

29 “Gerçekten de Kinik, neyin insanlara yararlı, neyin onlara düşman olduğunu açığa çıkaran biridir. Ve öncelikle [meseleleri] titizlikle keşfe çıkması, sonra da hakikati bildirmek üzere geri gelmesi gerekir” (a.g.e., III, 22, 24-25, s. 73).

30 “Demek ki durum gerektirdiğinde, Sokrates’in söylevini tekrarlamak üzere tragedya sahnesine çıkmaya muktedir olmalıdır: Heyhat! İnsanlar, nereye sürükleniyorsunuz? Talihsizler, ne yapmaktasınız?” (a.g.e., III, 22, 26, s. 73).

31 “Bakin bana, ne bir barınağım var, ne malvarlığım, ne kölelerim. Taşta yatıyorum. Ne karım var, ne çocuklarım, ne de sarayım. Sadece toprak, gökyüzü ve eski bir palto” (a.g.e., III, 22, 47-48, s. 77).

32 “O [Kinik] de insanlara Zeus tarafından bir haberci olarak gönderildiğini bilmelidir” (a.g.e., III, 22, 23, s. 72).

33 “Peki evlilik ve çocuklar, diye sorar genç adam, Kinik’in asal bir ödev (*proêgoumenos*) addederek üstlenmesi gereken yükümlülükler midir?” (a.g.e., III, 22, 67, s. 79).

(*) Kayıta boşluk var, sadece şu kısım duyuluyor: “[...] karısı ve çocukları [...] aynen kendisi gibi olduğu için bir kadınla evlenen [...]”.

Epiktetos bu bilgiler sitesinin ne kadar harika bir yer olacağını göstermek için, [Kiniğin] kayınpederinin dahi filozof olacağını ekler.³⁴ Demek ki bu sitede filozofun evlenmesi bir sorun teşkil etmeyecektir. Yine de, bana Epiktetos'un metninde bir çelişki olup olmadığını sorabilirsiniz veya diyebilirsiniz ki, bu metin, Kiniklerin olamayacağı, *kunizein*'e ihtiyaç kalmayacağı anlamına geliyor. Demek ki, Kinikler olmayacak ve aynı zamanda, bütün herkes Kinik olacak. Esasında Epiktetos ikisini birden söylemek ister. Madem ki herkes Kinik'in temsil ettiği bilgelğe ulaşacaktır, onun kendi varoluşunun olumsuz, eleştirel ve provokatif taraflarını ortaya çıkarmasına gerek kalmayacaktır. Bu sitede hem evli, hem de bir Kinik kadar bilge olma imkânı doğacaktır. İşte söylemek istediği budur. Filozof *proêgoumenôs* (ilksel olarak) evlenmeli midir? Cevabın ilk ögesi: Bilgelerden müteşekkil sitede, elbette ki evet. Ama dünyanın mevcut durumunda –ve Epiktetos burada katastaz kavramını kullanır, biliyorsunuz ki, Hıristiyan kavramsallaştırmasında önemli bir rol oynayacak Stoacı bir terimdir bu–, bu mevcut katastazda –burada yine karşımıza sonrası açısından çok önemli diğer bir kavram çıkar–, bir muharebe olan bu katastazda, savaş halinde olduğumuz bu güncel durumda, kime karşı savaşıyoruz? Kötülüğe, yalana karşı, yanılsamaya karşı vs. halihazırda bir muharebe olan bu katastazda, [gündelik] tasalardan başını kaldıramayan Kinik, kendisine düşen görevi nasıl yerine getirebilir? Karısının kopardığı yaygara ve çocuklarının istekleri arasında nasıl tanrıların habercisi ve hakikatin aydınlatıcısı rolünü oynayabilir?³⁵ Burada evliliğin size biraz önce anlattığım olumsuz yönlerinin yeniden sayıldığını görürüz. Tanrıların habercisi, insanlara hakikati söylemesi gereken ve dolayısıyla bir çeşit kılavuz işlevi gören, bir anlamda tüm insanlığın babası konumundaki birinin, bu işlevi bir şekilde evlilik içinde, bizzat karısından doğan kendi çocukları nezdinde “yerelleştirmesi” [*localiser*] düşünülemez. Filozofun evrensel ve eleştirel rolü, onu [evlilikle iliş-

34 “Bana bilgelerden müteşekkil bir site verirsen, der Epiktetos (*an moi sophôn, ephê, dôs, polin*), belki de nitekim kimse Kiniklerin uğraşını (*to kunizein*) kolayca benimsemeyecektir. Neden hakikaten bu tür bir yaşamı kucaklayalım? Yine de öyle olduğunu varsayalım: Öyle bir durumda Kiniğin evlenmesinin ve çocuk sahibi olmasının önünde hiçbir engel kalmayacaktır. Nitekim karısı da, kayınpederi de aynı kendisi gibi olacaktır ve çocukları da bu yönde eğitim görecekler” (*a.g.e.*, III, 22, 67-68, s. 79-80).

35 “Ama mevcut durumda, –deyim yerindeyse– bir muharebenin tam orta yerindeyken, Kiniğin dikkatini dağıtacak her şeyden azade olması, tümüyle Tanrı'nın hizmetinde ve insanların arasına karışabilecek durumda kalması gerekmez mi? Özel hayatıyla ilgili ödevlerin onu bağlamayacağı bir durumda bulunması lazım değil midir? Onlarla arasına mesafe koymadan dürüst kalamayacağı ve içindeki haberciyi –tanrıların habercisi, çığırtkanı, aydınlatıcı– yok etmeden yaşatamayacağı toplumsal ilişkilerden kaçınması gerekli değil midir? (*a.g.e.*, III, 22, 69-70, s. 80).

kili] tüm bu işlevleri kendi üzerine almaktan alıkoyar.³⁶ Gördüğünüz üzere Epiktetos hiçbir şekilde evliliğin *proêgoumenon* olmadığını söylemeye çalışıyor değildir. Aksine şunu der: Her halükârda ve her durumda, evlilik *proêgoumenon*'dur. Mevcut katastazda, filozof olmayan, iyi, akla uygun bir yaşam sürmek isteyen biri evlenmek durumundadır. Filozofa gelince –ki o da dünya akla uygun hale gelince evlenmek durumunda olacak ve elbette ki evlenecektir– şimdilik, bir anlamda evliliğini askıya almak mecburiyetindedir. Neden buna mecburdur? Dünyanın mevcut durumunu oluşturan koşullardan, mevcut katastazdan, içinde bulunduğumuz muharebeden ötürü. İşte filozofu evlenmekten alıkoyan koşul, konjonktür, o meşhur *peristasis* dünyanın bu kötü durumudur. Demek ki evlilik kamusal insanın gerçekten de yerine getirmesi gereken ilksel bir eylemdir – yeter ki özgül koşullar, onu bundan alıkoymasın. Ama kamusal insanın aksine –ve metin bu noktada bizzat filozofun tanımı açısından ilginç hale gelir– filozof için mevcut dünya, bütün olarak bir koşuldur. Sıradan insan dünyada yaşar ve bu dünyanın parçası olan bazı koşullar onu evlenmekten alıkoyabilir, buna karşılık filozofun karşısına katastaz bir *peristaz** olarak çıkar, mevcut dünya onun için bir koşuldur. İşte bir anlamda üzerine aldığı, karşısına eleştirmen, hakikat anlatıcısı, Tanrı'nın habercisi olarak çıktığı bu koşul nedeniyle filozofun evlenmemesi gerekecektir. Burada karışımıza çıkan bu fikir çekirdeğinin önce Origenes'te ama sonra elbette bütün Hristiyanlıkta [takibi mümkün], özgül bir yazgısı vardır. Pastör, pastör olduğu için evlenmemeli ve gündelik tasaların onu teslim almasına izin vermemelidir. Çünkü o, tüm insanların babasıdır, ailesi tüm insanlıktır, evliliği oradadır. Mevcut katastazda –Origenes onu apokatastaz, yani her şeyin geri çevrilmesi olarak adlandırmadan önce– bekârlık mutlak olarak dayatılmıştır.³⁷ Filozofun dönüştürmek için [uzak durması] gereken koşullar bütünü olarak mevcut dünya fikri –yani *peristaz* olarak katastaz– Hristiyan

36 “Kayınpederi nezdinde birçok görevi yerine getirmesi, bizzat karısına ve karısının başka akrabalarına belirli şekillerde hizmet etmesi gerekeceğini müşahade edebilirsin: Netice itibariyle karışımıza, mesleğinden uzak tutulan, bir hastabakıcı veya tedarikçiye indirgenmiş bir filozof çıkacaktır. Gerisini bir kenara bile bıraksak, oğlunu yıkamak için su ısıtacağı bir tencereye ihtiyacı olacaktır; çocuk doğuran karısına yüklü giysiler gerekecektir ve aynı zamanda yağ, döşek ve bardak (ve işte görüyorsunuz ki ev eşyaları artıyor); ve onu meşgul edecek, dikkatini dağıtacak başka ihtiyaçlar ... Kamusal işlere hiç çekinmeden kendini vakfeden o şanlı kraldan geriye ne kaldı?” (a.g.e., III, 22, 71-72, s. 80).

(*) *Peristasis*, Yunancada koşul, kişiyi değiştirebilecek dış etkenlerin bütünü – yhn.

37 Bkz. Origenes, *Traité des principes*, çev. Henri Crouzel ve Manlio Simonetti, Paris, Éd. du Cerf (“Sources chrétiennes” dizisi), 1978-1984; *Homélie sur le Lévitique*, der. ve çev. Marcel Borret, Paris, Éd. du Cerf (“Sources chrétiennes” dizisi, 286 ve 287), 1981, 2. Cilt. Ayrıca bkz. H. Crouzel, *Virginité et Mariage selon Origène*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1963.

[yaklaşımında] da karşımıza çıkar, ancak aradaki fark şudur: Hristiyanlıkta bu fikir, daha sonra üzerinde durmamızı gerektiren bir çeşit bekâret kavramı aracılığıyla inceltilmiş olacaktır.

Bu noktada bitiriyorum, Stoacıların evliliği *proêgoumenos* olarak kavramsallaştırması üzerinde daha fazla durmayacağım. [Bu kavramsallaştırmaya göre] dünyanın mükemmel [ve rasyonel] olduğu durumda, evliliğin her koşulda gerçekleştirilmesi gerekir. Evlilik, –Epikürosçuların veya Kiniklerin iddiasının aksine– koşullar uyarınca yerine getirilmez, yani koşullu bir eylem değildir. Evlenmek gerekir – yeter ki, koşullar buna engel olmasın: Sıradan insan için bu, özgül bir koşuldur; filozof içinse dünyanın durumu. Demek ki, evlilik kendi başına değer taşır, değeri belirli bir koşula bağlı değildir (Stoacı tez, Kinik tez). Konjonktürün etkisi olarak ortaya çıkmaz, dışsal değildir. Evlilik kendi başına değerlidir – sıradan insanı veya filozofu, günü geldiğinde evlenmekten alıkoyacak tikel koşulları veya genel koşulu tarif etmek ise ikincil bir iştir. Bu koşullar veya koşul sıradan insanı veya filozofu, evliliğin özünü veya doğasını oluşturan *koinônia*'yı karısıyla gerçekleştirebileceği şartlar (yeniden) tesis edilene kadar, evliliği askıya almaya itebilecek veya mecbur bırakacaktır. Bir dahaki derste geliştirmeyi deneyeceğim temalar bunlar.

11 Şubat 1981 Dersi

Evliliğin *kata phusin* niteliği. – Ksenophon'un *Oikonomikos*'u: Isk-homakhos'un genç eşine söylevi. – Evliliğin klasik erekleri. – Muso-nius Rufus'a göre evliliğin doğallığı. – Topluluk arzusu. – Çift veya sürü: Hierokles'e göre toplumsallaşmanın iki modalitesi. – Aristote-les'te eşle ve dostla ilişki: farklılaşmış yoğunluklar. – Evlilik bağının biçimi: organik birlik.

* Geçen hafta, Yunanlarda *aphrodisia*'ya yönelik geleneksel algının nasıl tartışmaya açıldığını biraz incelemeye başlamıştım. Bu, bütün Helen veya Roma kültüründe global veya genel ölçekte gerçekleşmiş bir dönüşüm değil. Daha ziyade davranış sanatları biçimini alan ve münhasıran değilse de çoğunlukla Stoacıların etkisiyle yazılmış bazı incelemelerde (davranışlara yö-nelik incelemeler, felsefi incelemeler) karşımıza çıkıyor. Size göstermeye çalış-tığım gibi, *aphrodisia*'ya yönelik geleneksel algının nasıl tartışmaya açıldığını incelemek istiyorsak, bu algıyı düzenleyen ve yöneten iki büyük ilkenin (top-lumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesi ve öznenin etkinliği ilkesi) nasıl kademeli ola-rak paramparça edildiğine bakarak işe başlayabiliriz. [Öncelikle] bu ilkelerin ilkinin, yani toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesini ele almaya çalıştım; bu ilke-nin parçalanması her şeyden önce, evliliğin bir adacık haline getirilmesine (bir taraftan yalıtılarak, diğer taraftan aşırı değerlendirilerek) bağlıdır. Bu adacıklaştı-rılma, yalıtılma ve aşırı değerlendirilme, evliliği, artık cinsel edimlere toplumsal ilişkilere uyum dereceleri [ölçüsünde] değer biçilen bir sistemin zirvesi sayıl-madığı, sayılamayacağı bir noktaya taşımış; buna mukabil evlilik, bu süreçte cinsel ilişkiye hasredilmiş tek meşru yer haline gelmiştir. Yine size geçen sefer göstermeye çalıştığım gibi, evliliğin, meşru cinsel ilişkilere imkân tanıyan tek

(*) M.F. konuşmasına Collège de France'a özgü lojistik nedenlerle 18 Şubat'ta ders yapmayacağını söyleyerek başlıyor: "Bu salona ihtiyaçları varmış ve sanıyorum başka bir yerde ders yapamayaca-ğız. Patolojik anatominin kurucularından birini onurlandırmamız gerektiğinden, önümüzdeki der-si bir sonraki haftaya erteleyeceğiz. Öyleyse, önümüzdeki hafta tatil."

yer olacak şekilde yalıtılması, tipik biçimde Stoacı *proêgoumenon* –ilksel kabul edilmesi gereken– eylem mefhumu aracılığıyla başlamıştır. Demek ki evlilik ilksel bir eylemdir.

Stoacılar için evliliğin ilksel bir eylem olduğunu söylemek, elbette ki, evliliğin doğaya uygun bir davranış, doğaya uygun (*kata phusin*) bir tutum olduğu anlamına gelir. Şimdi biraz bu nokta üzerinde durmak istiyorum. Evliliğin doğada temellendiği için ilksel olması, bir anlamda son derece geleneksel bir kavramsallaştırmadır. Fakat burada işaret etmek istediğim şey şu: Stoacılar ve onlardan az çok ilham alanlar, evliliğin doğada temellendiği fikrine çok belirgin bir anlam yüklemişlerdir. Stoacılarda ve ilk iki asır boyunca yazılmış, onlardan mülhem davranış incelemelerinde ortaya çıktığı haliyle bu fikir, evliliği doğal, doğaya kayıtlı bir davranış addeden geleneksel yaklaşımdan [çok farklıdır].

Stoacılarda evliliğin doğada temellenmesi ile önceki yazarlarda doğal bir tutum olarak evlenmenin haklılığı arasındaki farkı iyice ortaya koymak için, Ksenophon'un bir metnine başvuracağım – demek ki, benim ilgilendiğim dönemden, size şu anda söz ettiğim incelemelerden bir hayli önce yazılmış bir metinden söz ediyoruz. Bu, *Oikonomikos*'un yedinci bölümünün bir parçası. İlginç bir metin bu, çünkü yankılarını –ister doğrudan, istemli veya açık, ister dolaylı, istemsiz veya örtük şekilde olsun– bütün bir uzun külliyat boyunca göreceğiz. Bu yankılar Stoacılarda karşımıza çıkacak ve oraya kadar gelebilirsek göreceğiniz gibi, Ioannes Hrisostomos 5. yüzyılın başında, Konstantinopolis başpiskoposu olduğu sırada evliliğe ayırdığı üç söyleşiden birinde aynı temaları aynı biçimde ele alacak.¹ Ksenophon'un bu metni genç, en azından yeni evli Iskhomakhos'un karısına söylevini konu ediyor. Genç eşe yönelik bu tür söylevlerle daha sonra sıkça karşılaşacağız; en azından Aziz Ioannes Hrisostomos'ta –yani neredeyse tam sekiz asır sonra– benzeri bir söylev karşımıza çıkacak. Bu iki metni karşılaştırmak son derece ilgi çekicidir, fakat bugün sadece Ksenophon'un metninden söz etmekle yetineceğim.² Demek ki burada, Iskhomakhos genç eşine sesleniyor. Iskhomakhos bize şunu söylüyor: Eşi henüz on beş yaşındayken onunla evlenmiş ama evliliklerinin daha ilk gününden itibaren, ona hitap etmekten; en azından neden evlendiğini, evliliklerinin neyi içerdiğini veya içermesi gerektiğini dile getirmekten kaçınmış-

1 *Homélies sur le mariage*, Ioannes Hrisostomos, *Œuvres complètes* içinde, *Homélies*'nin 4. cildi, Bar-le-Duc, L. Guérin & Cie, 1864.

2 Karş. Ksenophon'a ait bu metnin *Hazların Kullanımı*'ndaki analizi, a.g.e., “La maisonnée d'Ischomaque”, s. 169-183 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver, “İshomakhos'un Hanesi”, s. 231-241].

tır. Eşi henüz on beş yaşındadır ve bu tür bir söylemin muhatabı olmamalıdır. Onun ehlileşmesini, konuşabilecek, sohbet edebilecek yaşa gelmesini bekler.³ Bu süre bittiğinde –ki uzunluğu üzerinde durmaz, kesin bir bilgi vermez– eşi ehlileşip sohbet edebilecek hale geldiğinde ona hitap eder ve şöyle der: Neden seninle evlendim, neden seni seçtim? Neden ailen de seni bana verdi? Hayır, “aynı yatağa girmemizin” –çevirmenler “yatmak” demişler–⁴ önünde bir engel bulunduğu için değil. Yine de, buradan hareketle genç kadının –ne de erkeğin– evlilik öncesinde cinsel anlamda özgür oldukları sonucuna varmamak gerekiyor. Aslında burada kastedilen basitçe şudur: Ne kadının ne erkeğin, yatacağı bir yatak –yani sonuçta evleneceği birini– bulmasının önünde bir engel vardır – öyle ki, evlilik de nihayetinde birlikte aynı yatağa girmekten ibaret olsun. Buna mukabil, birbirlerini seçmelerine, veya daha ziyade kadının ailesinin genç erkeği, onunsa kadını seçmesine vesile olan ve bir sözleşmeyle taahhüt ettikleri bu evlilik, çok başka bir şeydir. Her halükârda bir yatağı paylaşmak olgusundan çok fazladır. Ben ve ailen, der Iskhomakhos, “hanemiz ve çocuklarımız açısından kimi ortak almamızın en uygun olacağını” düşündük.⁵ “Eğer tanrılar bize günün birinde çocuklar bahşederse, onları en iyi şekilde nasıl yetiştirebileceğimizi tartmamız gerekecek; müşterek çıkarlarımız da mümkün en iyi ittifakları kurmamızı, yaşlılıkta bize bakacak destekleri sağlamamızı gerektiriyor”; ama “şimdilik”, söz konusu olan çocuklar değil, “müşteregimiz olan bu hanedir.”⁶

Burada evliliğin iki amacını ve iki kişinin evlenmek üzere seçilmelerine neden olan iki şeyi çok açık bir şekilde görüyoruz. Bu iki amaç şunlardır: Bir yandan, ebeveynleri yaşlandığı zaman onlara destek ve dayanak sağlayacak çocuklar; [öte yandan] hane. Biraz daha ileride Iskhomakhos aynı temayı geliştirir ve evliliğin bir gereklilik veya en azından değerlendirilmesi gereken bir fırsat sayılmasına neden olan iki şeyi genelleyerek şöyle der: “Tanrılar dışıdan ve erkekten müteşekkil bu çifti, ortaklıklarının (*koinônia*) getireceği büyük faydayı dikkate alarak bir araya getirmeden önce derinlemesine tetkik etmiştir. Öncelikle bu çift, üremek için bir araya gelir – ki böylece, hayvan türlerinin soyu tükenmeyecektir; sonra bu birliktelik, en azından insanlara, yaşlılıkta bakımlarını üstlenecek bazı dayanaklar sağlar.”⁷ Yaşlılıkta bakımlarını

3 Ksenophon, *Économique*, VII, 5, der. ve çev. Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1949, s. 59.

4 P. Chantraine çevirisi, *a.g.e.*

5 Ksenophon, *Économique*, VII, 11, çev. Chantraine, s. 60-61.

6 *A.g.e.*, VII, 12, s. 61.

7 *A.g.e.*, VII, 18-19, s. 62.

sağlayacak bu dayanaklar, elbette çocuklardır, onlara *gêroboskoi* denir: yaşlılara bakanlar, yaşlı bakıcıları. “Son olarak insanlar, hayvanlar gibi açıkta yaşamazlar, onlara” bir barınak, “bir çatı (*stegos*) gerekir”.⁸ Burada yine Ksenophon’un evliliğin amaçlarını ve bu evliliğin nedenini nasıl ortaya koyduğunu görürüz. Tanrılar çiftleri, topluluğun (*koinônia*) üstünlüğü nedeniyle bir araya getirmiştir. Peki bu topluluk nasıl tanımlanır? Burada üç veçhe söz konusudur: Bunların ilki, insan türünün gelişimini mümkün kılan üremedir. İkinci mesele, çocukların doğumudur, tam da ebeveynleriyle oluşturacakları bu küçük topluluğu destekleyecek, ona dayanak oluşturacak çocukların doğumu. Son olarak da, bir hanenin varlığı söz konusudur.

Evliliğe özgü erekler hakkındaki bu genel kuramdan hareketle ve Ishokmakhos’un ağzından dökülen bu söylev aracılığıyla Ksenophon, her iki cinsiyetin bu hane, bu topluluk, bu hanehalkı içinde yerine getirmesi gereken sorumlulukları tanımlar. Özellikle erkeğin sorumlulukları dahilindeki şeyler dışarıda çalışmak; tarlalarda, mülklerde çalışmak, diğer yurttaşlarla birlikte yaşamla ilgilenmektir.⁹ Kadının ödevi ise –bedeni buna uygundur– çocukları doyurmak ve erzakı gözetmek üzere evde kalmaktır.¹⁰ Öyle ki, metin arı kovasını konu alan son derece bilinen bir kıyaslamayla son bulur.¹¹ İnsan türü bir arı kovanı gibidir; herkesin topluluğun en büyük hayrı açısından yerine getirmesi gereken belirli roller, işlevler, görevleri vardır. Ksenophon’un önerdiği bu analizde, erkekle kadının oluşturduğu çift, tümüyle doğada temellenmiş görünmektedir. Uzun zaman düşündükten sonra insan türünü iki cinsiyet biçiminde bölmeye ve onları erkekler ve kadınlar olarak bir araya getirmeye karar veren tanrılardır. Ama gördüğünüz gibi doğadaki bu temelleniş, insan çiftini amaçlar ve erekler üzerinden tanımlayacaktır. Bu amaçlar ve erekler, genel olarak insan türü, sitenin korunması ve ebeveynlerine dayanak oluşturacak çocukların doğumudur. Aynı zamanda zenginliklerin idaresi, korunması ve artırılması da söz konusudur. Şöyle diyebiliriz: Evliliğin tüm erekleri geçişlidir ve bizzat çift olmak bu erekler arasında değildir. Çift olmak, ancak başka bir şey (site, çocuklar, menfaatler vs.) söz konusu olduğu ölçüde haklı görülecektir.

Buna mukabil bize şimdi sözünü etmek istediğim –büyük oranda İ.S. ilk iki yüzyıl boyunca ve az çok Stoacılık etkisi altında yazılmış– metinlerde,

8 A.g.e., VII, 19, s. 62 (Bu noktayla ilgili olarak, bkz. *L’Usage des Plaisirs*, s. 174-175 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

9 A.g.e., VII, 20, 22-23, 30, s. 62-64.

10 “[Tanrılar] kadın bedenine yeni doğanları besleme gücünü ihsan etmiş [...] ve aynı zamanda kadını erzakı gözetmekle görevlendirmiştir” (a.g.e., VII, 24-25, s. 63).

11 A.g.e., VII, 32-34, s. 64-65.

yani daha geç dönem davranış sanatlarında, bu dönemde karşımıza çıkan evlilikle ilgili değerlendirmelerde, çiftin çok özgül, kesinlikle nevi şahsına münhasır ve başka herhangi bir şeye indirgenemez bir doğası vardır. Bir anlamda evlilik geçişsiz, en azından bir açıdan ereği bizzat kendisi olan bir çift meydana getirmiş gibidir. Daha somut olmak gerekirse, size bugün üç şey göstermek istiyorum. İlk olarak, ilk iki yüzyılda ortaya çıkan davranış sanatlarının evliliği kavramsallaştırma biçimine göre, çiftin doğal düzen içinde, doğanın rasyonel düzleminde tanımlı bir yeri vardır. Başka bir ifadeyle, ikili yaşamın kendinden başka bir ereği yoktur, ikili yaşam başlı başına doğanın hedeflerinden biridir. İkinci olarak, yine bu metinlerde, karı-koca arasındaki ilişki, evlilikteki çift ilişkisi kesinlikle nevi şahsına münhasır bir ilişki biçimidir, başka hiçbir ilişki türüne indirgenemez ve genel toplumsal ilişkiler alanıyla eşbiçimli değildir. Üçüncü ve son olarak, site karşısında evliliğin işlevi –zira elbette ki evliliğin çifte dışsal, siteye ve nihayetinde insan türüne gönderen bir yararı olması gerekecektir– önceki metinlerde, örneğin Ksenophon’un metninde tanımlanan işlevden farklıdır.

Demek ki, ilk olarak, ikili ilişkinin, çift ilişkisinin doğa düzlemindeki tekil yeri. Bu noktada Musonius Rufus’un bir metnini zikredeceğim ve Ksenophon’un metniyle ikisini mümkün olduğunca harfi harfine kıyaslayacağım. Musonius Rufus, 1. yüzyılda yaşamış Stoacılardan biridir. Evliliği ve çiftin yaşamını konu alan birçok inceleme kaleme almış ve bu incelemelerin bazı parçaları Stobaeus’un hazırladığı derleme dahilinde korunmuştur.¹² Bu incelemelerin birinde, evliliğin filozofun yaşamı açısından bir mahzur (*empodion*) teşkil edip etmediği meselesini ele aldığı incelemede, Ksenophon’un az önce size sözünü ettiğim metnini bir oranda yeniden ele alan –bunu açıkça yapıp yapmadığını bilmek zordur–, ona gönderen ve belki de –en azından örtük biçimde– atıf yapan şu bölüme rastlarız. Bu bölümde Musonius Rufus evliliğin felsefi etkinlik önünde hiçbir şekilde engel teşkil etmediğini açıklar; bunun iyi bir nedeni vardır: Evlilik doğaya uygundur, *kata phusin*’dir.¹³ Bizzat doğanın işaret ettiği şeydir. Evliliğin bizzat doğanın isteği olduğunun açık ispatı tam

12 Bu fragmanlar şu kaynaktan bir araya getirilmiştir: *Reliquiae*, der. Otto Hense, Leipzig, B. G. Teubner (“Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum”, 145), 1905. A. J. Festugière bu fragmanların bir çevirisini şu kaynağa dahil etmiştir: *Têlès et Musonius: Prédications*, Paris, Vrin (“Bibliothèque des textes philosophiques”), 1978. Foucault’nun kullandığı kaynak bu değil, nitekim bu kaynak Yunanca metni vermiyor.

13 “Elbette ki, filozof insanın hocası ve sanıyorum ki, kılavuzudur ve doğanın ona uygun gördüğü şeyler (*kata phusin*) konusunda ona yol gösterir ve insan için doğaya uygun [*kata phusin*] bir şey varsa, o da açıkça evlenmektir” (*Reliquiae*, XIV, s. 70; *Prédications*, XIV, 2, s. 98). Bkz. *Le souci de soi*, “Lien conjugal” [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

da şurada bulunacaktır: Doğa insan türünü iki cinsiyete ayırmış, fakat bunu gerçekleştirdiği anda, iki tarafın da kalbine öyle bir şey nakşetmiş, öyle bir şey aşılmış, öyle bir şey salmıştır ki, her biri diğerinin çekimine kapılacak, albenisinin peşine düşecektir. İşte fiziksel birleşmeyi ve böylece çocukların doğumunu mümkün kılan bu çekim, bu albenidir. Yeni kuşakları meydana getirecek çocuklar, düzenli şekilde doğdukları andan itibaren de, tür, ırk, *genos* daimi hale gelir.¹⁴ İşte cinsiyetler arasındaki bölünmenin ve karşılıklı çekimin sonuçlarından biri olan bu tür ve ırk sürekliliği, insanların yalnızca kendileri için yaşamak üzere kurgulanmadıklarını gösterir. Cinsel etkinliklerine varana dek, her alanda başkalarıyla da ilgilenmek [zorundadırlar]. Evlilik aracılığıyla ve kuşaktan kuşağa aktararak yaşatılan bu hizmetler ve zorunluluklar oyunu içinde birbirlerine bağlanmışlardır.

Cinsiyetleri ayıran doğal bir bölünme fikrinden, bireylerin birbirine bağlı olduğu insan türünü oluşturan kuşakların devamlılığına uzanan bu [türden] bir inceleme, ister istemez arı metaforuyla sonuçlanacaktır. Bu, Ksenophon'da da bulduğumuz arı kovani metaforudur.¹⁵ İnsan türünü, der Musonius Rufus, bir arı kovani gibi düşünmek gerekir. Kovandan ayrı düşmüş, tek başına yaşayan bir arının kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacağını ve öleceğini çok iyi biliyoruz. İşte insan türünün bir bireyi de, diğer bireylerden ayrı düşer, kendi başına kalır ve ihtiyaçlarını kendi başına karşılamak zorunda kalırsa, aynı şekilde hayatını sürdüremeyecektir.¹⁶ Gördüğünüz gibi burada, cinsiyetler arası bölünmeden başlayarak, arı kovani metaforuna uzanan ve çok geleneksel gibi görünen bir şey vardır; mesele burada da, daha önce Ksenophon'da karşımıza çıkan türde bir tematik içinde çerçevelenmiş gibidir.

Buna rağmen, sanıyorum ki aslında, yani biraz daha yakından baktığımızda göreceğimiz gibi, iki metin arasında dikkate değer birçok farklılık var-

14 “Zira nihayetinde insanı yaratan *демиургос* neden bizim türümüzü (*genos*) ikiye bölsün? Sonrasında insan bedeninin cinsel kısımlarını, biri kadına diğeri erkeğe ait olmak üzere iki türde yarat-sın? İki cinsiyete de diğeriyle mahrem ilişkilere girmek ve bir yaşam ortaklığı kurmak yönünde (*τὴς τῆς ὁμιλίας καὶ τῆς κοινῆς*) şiddetli bir arzu (*ἐπιθυμία* *ἰσχυρία*) bahşetsin? Her birinin kalbine diğeriye yönelik kuvvetli bir tutku (*ποθὼν ἰσχυρόν*) salsın? Öyle ki erkek kadına, kadın da erkeğe tutku duysun. Öyleyse iki tarafın birleşmesini (*συνεῖναι*), ortak bir yaşam sürmesini (*συνῆναι*), yaşamı düzenlemek için bir araya gelmesini (*τα πρὸς τὸν βίον ἀλλήλοιν συνμῆκханασθαι*), birlikte çocuk doğurup besleyerek türümüzü ebedi kılmasını (*τὸ γένος ἡμῶν αἰδίων ἔ*) istediği açık değil mi?” (*Prédications*, XIV, 2-3, s. 98; *Reliquiae*, XIV, s. 71-72).

15 Ksenophon, *Économique*, VII, 32-43, s. 64-65.

16 “Buna karşılık insan doğasının esasen arıya benzediğini teslim ediyorsan –arı, ki tek başına yaşayamaz çünkü yalnız kalırsa yok olur, ama bir hayvan olarak kendi türüne özgü ortak bir eser vermek amacıyla komşu arılarla anlaşır, işbirliği yapar, katkı koyar– [...] bu durumda, herkesin kendi sitesiyle ilgilenmesi ve aileyi sitenin temeli haline getirmesi gerekir” (*Prédications*, XIV, 5, s. 99).

dır. Stoacıların insan türüne atfettikleri özgül statü meselesini iyi biliyorsunuz, bunu geçiyorum. Buna karşılık, söz ettikleri arı kovanının¹⁷ bambaşka bir statüsü, bambaşka bir değeri ve gücü vardır ve bu statü bambaşka zorunluluklar içerir. Ama üzerinde durmak istediğim nokta bu değil. Daha çok cinsiyetler arası çekimle, doğanın insan türünü (dişi ve erkek olmak üzere) ikiye böldükten sonra kadınları ve erkekleri bir çeşit çekimle birleştirdiği mekanizmayla ilgili bölümü ele almak istiyorum.¹⁸ Nitekim Musonius Rufus bu bölümde, şunu söyler: Doğa insan türü içinde iki cinsiyeti ayırdıktan sonra, her birine doymak bilmez bir arzu (bir *epithumia*, bir *pothos*) aşılmalıdır; bu arzu çok güçlü, çok dirençlidir. Demek ki her bir cinsiyette ötekine yönelik kuvvetli bir arzu, kuvvetli bir iştah vardır. Ama bu iştah tam olarak ne demektir? Nitekim metni takip edersek görürüz ki, Musonius Rufus bu iştahı tarif etmez. Bu arzunun ve iştahın –Yunanca terimleri zikredeceğim, sonra ne olduklarını açıklayacağız– *homilia*’ya ve *koinônia*’ya yönelik olduğunu söyler. *Homilia* ve *koinônia* [aracılığıyla] der Musonius Rufus, doğa iki cinsiyetin cinsel ilişkiye girmesini [*suneinai*] ve birlikte yaşamasını [*suzein*] istediğini göstermiştir.¹⁹ Öyleyse sırasıyla bu kelimeleri alalım. Önce *homilia*’ya yönelik arzu. *Homilia* fiziksel ilişki demektir ve hemen her zaman cinsel ilişkiye, iki beden birleşmesine işaret eder. İkinci olarak, *koinônia*’ya yönelik arzu. *Koinônia* başka bir anlama gelir; topluluk/ortaklık, yaşamın ortaklığı, varoluşun ortaklığı demektir. Doğa, erkeklerin ve kadınların kalbine bu cinsel yakınlaşma ve varoluş ortaklığı arzusunu nakşederek, insanların cinsel edimi yerine getirmelerini (*suneinai* hemen her zaman cinsel edime atıf anlamına gelir) ve birlikte yaşamalarını (*suzein*) istediğini göstermiştir. Gördüğünüz gibi doğanın bu istenci, cinsiyetlerin ayrımı ve yakınlaşması şeklinde tezahür eden bu istenç, eşzamanlı iki hedefe,

17 Özellikle bkz. Marcus Aurelius, *Pensées*, VI, 54: “Arı kovanına yararı olmayan şeyin arıya da yararı yoktur” (çev. Émile Bréhier, *Les Stoiciens* içinde, s. 1188). *Par excellence* sürücül bir hayvan olarak arı fikri Aristoteles’ten gelir (*Politique*, I, II, 10, çev. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1968, s. 15) ve Helen-Roma döneminde çok yaygındır. Bkz. İskenderiyeli Philon’un Chrysippus’a atfedilen fragmanı, *Veterum Stoicorum Fragmenta* içinde (2. Cilt, 733), der. H. Von Arnim, Lipsiae, B. G. Teubner, 1903 ve Cicero, *Les Devoirs*, I, 157, çev. Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres (coll. Budé), 1965, s. 188: “Nasıl ki arı sürüleri peteklere şekil vermek üzere bir araya gelmiyor ama doğaları itibarıyla toplumsal olduklarından [nihayetinde] petekleri üretiyorlarsa, insanlar da doğa tarafından benzer şekilde –hatta daha büyük oranda– bir araya getirildiklerinden, edimi ve düşünceyi hünerli bir şekilde uygulamaya koyabilirler”. Bu noktayı şu kaynakla karşılaştırdım: J.-L. Labarrière, *La Condition animale. Etudes sur Aristote et les stoiciens*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2005, s. 35 ve devamı [Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say, 2014].

18 Aynı nokta için bkz. *Le Souci de soi*, s. 179 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

19 Bkz. yukarıda 16. dipnottaki alıntı.

iki amaca [işaret eder]. Fiziksel ilişki (*homilia*) ve insanların cinsel edimi yerine getirmesi (*suneinai*) bunların ilkidir. Ama doğa, aynı zamanda ve aynı arzudan hareketle veya aynı arzunun amacı olarak, bir varoluş ortaklığı da ister. İnsanlar *suzein* için yaratılmıştır: birlikte yaşamak için. Bir *koinônia* oluşturmak için yaratılmışlardır: iki kişiden müteşekkil bir topluluk, iki kişi için birlikte bir yaşam. Görüyorsunuz ki doğanın artık iki hedefi var. Şöyle de söyleyebiliriz: Cinsiyetler ayırımından hareketle ve bu ayırım aracılığıyla kadınla erkeği birleştiren, birini diğerine bağlayan bu bağın, biri fiziksel yakınlaşmayı, diğeri varoluş ortaklığını içeren iki veçhesi vardır. Bu gelişmeyi takip eden Musonius Rufus, şunu da ekleyecektir: Doğa, ayırdığı iki cinsiyetin birbirine çekim duymasını sağlayarak, bu iki cinsiyetin yaşamlarındaki işleri birlikte ve karşılıklı olarak düzenlemelerini (*ta pros ton bion allêloin summêkhanasthai*) istemiştir. Yaşamdaki şeylere yönelik bu eşzamanlı ve karşılıklı düzenlemenin iki amacı vardır: çocuk sahibi olmak ve türün sürekliliğini sağlamak.²⁰

Cinsiyetler arasındaki ayırım ve karşılıklı arzudan insan türünün oluşumuna giden, Ksenophon'un tasvir ettiği ve Musonius Rufus'un yeniden ele aldığı bu büyük hareket içinde, gördüğümüz gibi, Musonius Rufus'un ikili ilişkiye, çift ilişkisine ayırdığı yer çok daha büyük, çok daha istikrarlıdır. Ksenophon'da ikili ilişki, basitçe, cinsiyetler ayırımından hanenin oluşumuna ve –hanenin oluşumu aracılığıyla– sitenin oluşumuna giderken kat edilmesi gereken bir çeşit geçittir. Erkek ve kadından müteşekkil bu çift etrafında herhangi bir etik odak, herhangi bir kuramsal durak bulunmaz. Çift olma hali doğada temellenmiştir ama içsel bir değer taşımaz, çünkü kendi başına bir erek teşkil etmez. Yalnızca ve yalnızca bir aşamadır. Buna karşılık Musonius Rufus'ta ikili ilişki önemli bir momenttir ve yalnızca erkekle kadın arasındaki cinsel yakınlaşma, fiziksel veya –ihtimaldir ki– ekonomik bütünleşme üzerinden tanımlanmaz. Esasen yaşamla ilgili her şeyi (*ta pros ton bion*) kapsayan bir varoluş evliliği söz konusudur. *Epithumia*, yani bir cinsiyetin diğerine yönelik arzusu, aynı zamanda bir bedenın diğerine, bir varoluşun diğerine duyduğu arzudur. Daha ziyade şöyle de söyleyebiliriz: Yalnızca iki bedenın yakınlaşması arzusu değil, bir varoluş ortaklığı arzusudur. Doğa, bedenlerin yakınlaşmak için duyduğu arzunun aynı zamanda ve haddizatında varoluş ortaklığına yönelik bir arzu olmasını istemiştir.

Musonius Rufus'un metnine ancak biraz daha yakından bakınca algılayabildiğimiz bu tema, evlilik üzerine daha geç başka bir incelemede, Hierok-

les'in incelemesinin bir bölümünde daha açıkça ortaya çıkar. Hierokles'in bu incelemesinde* hakikaten de, doğa düzleminde ikili ilişkiye atfedilen önem açısından oldukça anlamlı bir bölüm vardır. Hierokles bu bölümde doğrudan doğruya natüralist kavramlar, mefhumlar kullanır. *Peri gamou*'da, yani evlilik üzerine incelemesinde doğanın insanları *sunagelastikoi* varlıklar, yani sürü, grup veya çokluk [*multitude*] halinde yaşayan varlıklar olarak yarattığını söyler.²¹ Bazı hayvanların, bazı varlıkların sürü halinde yaşamaya yazgılı oldukları fikri, natüralistlerde karşımıza çıkan bir fikirdir. Aristoteles bunu balıklar hakkında söyler: Balıklar sürü halinde, çokluk halinde yaşamak üzere yaratılmışlardır.²² Aynı ifade daha sonraları başka metinlerde de karşımıza çıkar, örneğin Porphyry'nin *De abstinence*'sında.²³ Demek ki, insanlar bu kalabalık halinde, sürü, çokluk halinde yaşayan hayvanlar kategorisine aittir. Ama der Hierokles, doğa insanların sadece sürü halinde değil, aynı zamanda –kendi ifadesiyle– *sunduastikoi*, yani ikili halde, çiftler, eşler halinde yaşamalarını istemiştir.²⁴ İnsanlar yalnızca sürü halinde değil, aynı zamanda çiftler halinde yaşayan hayvanlardır. *Sunduastikos* sıfatı görece az rastlanan bir kelimedir. Buna karşılık *sunduazein*, “çift halinde yaşamak” ifadesine çok daha sık rastlanır ve örneğin Aristoteles'te *Hayvanların Tarihi*'nde,²⁵ Ksenophon'da,²⁶ yeniden Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde²⁷ karşımıza çıkar. Bu *sunduazein* ifadesi (veya *sunduasmos* şeklindeki isim hali: yani iki öge arasındaki ilişki) iki

(*) M.F. şunu ekliyor: “Size geçen sefer sözünü ettiğim bu incelemesinde” [bkz. yukarıda 4 Şubat dersi, s. 103].

21 Stobaeus, *Florilegium*, 22, s. 7; bu konuda bkz. *Le Souci de soi*, s. 180 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*)].

22 Aristoteles, *Histoire des animaux*, IX, 2, 610b: “Balıkların bir kısmı gruplar halinde bir araya gelir ve bunlar birbirleriyle dostturlar (*hoi men sunagelazontai met'allêllôn*), diğerleriye gruplaşmazlar ve birbirlerine düşmandırlar”. Aristoteles aynı zamanda “birçok balık türünün” “sürüler halinde yaşadığını (*agelaia*)” ve “bir toplumsallık içgüdüsüne sahip olduğunu (*politika*)” belirtir (I, 1, 488a, çev. Louis, a.g.e., s. 5).

23 “Toplumsal bir yaşam süren hayvanlarda (*ta de sunagelastika*), ötekine yönelik adalete ne kadar itibar edildiğini kim bilebilir?” (Porphyry, *De l'abstinence*, III, 11, 1, çev. Jean Bouffartigue ve Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1979, s. 166).

24 Stobaeus, *Florilegium*, 22, s. 8 (Foucault *Kendilik Kaygısı*'nda bunu “evliliğe yatkın” [*conjugaux*] olarak çeviriyor; *Le Souci de soi*, s. 180 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver]).

25 Bkz. örneğin *Histoire des animaux*, V, 1, 538b-539b, s. 1-3.

26 “Kışın, yazın, güz döneminde yollar genelde düzdür, oysa ki bahar döneminde birbirine geçer; çünkü hayvanlar, elbette ki her zaman ama özellikle bu dönemde çiftleşirler (*sunduazetai*)” (Ksenophon, *L'Art de la chasse*, der. ve çev. Édouard Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1970).

27 Buna mukabil *Nikomakhos'a Etik*'te bu fiilin daha soyut anlamları vardır: İsrafın temel niteliklerinden biri olan uygunsuz “çiftleşme” (1121a) veya dostluk durumunda “tesadüfi nitelikler” (hoş giden veya yararlı olan) (1157a) veya hatta aritmetik “toplam” (1131b).

şeye veya çoğunlukla iki şeyden birine işaret eder: ya adlı adınca cinsel birleşmeye, cinsel ilişkiye ya da iki öge arasındaki herhangi bir bağa. Demek ki, burada Hierokles'in kullandığı *sunduastikos* bu ikili bağa, yani bir yandan cinsel ilişkiye, öte yandan iki ögenin bağlantılandırılmasına işaret etmektedir.

Gördüğünüz gibi, Hierokles insanların hem sürü halinde (*sunagelastikoi*) hem de çift olarak yaşamaya yazgılı olduğunu söylemekle, doğanın insana nakşettiği iki tür toplumsallığın eşzamanlılığını göstermek ister. Bunların ilki bir çokluk, sürü toplumsallığıdır –isterseniz çoğul bir toplumsallık diyelim– ve insanın toplumlar halinde, sitede yaşamasını, aynı zamanda bütün insanlığın bir parçasını oluşturmasını sağlayan budur. Ama insan aynı zamanda, kendi doğasına özgü bir çeşit çatallanma nedeniyle, ikili bir toplumsallığa, bir çift toplumsallığına da yazgılıdır ve bunu sitede veya insan türünün bir parçası olarak değil, karısıyla* gerçekleştirecektir. Doğanın insana nakşettiği bu çift toplumsallığının amacı nedir, diye sorar Hierokles. Çoğul toplumsallıkla, sürü toplumsallığıyla aynı zamanda ve aynı sıfatla ama çok farklı ve belirgin bir şekilde nakşettiği, bu çok belirgin, çok özgün toplumsallığın ereği nedir? Bu ereklerin ilki çocuk yapmaktır. Ama aynı zamanda sonuna kadar *eustathês* bir yaşam, sağlam, dayanıklı, dengeli, ayakları üzerinde durabilen bir yaşam sürmek de bu ereklerden biridir.²⁸ Hierokles'te iki ikiliğin nasıl birbirinin içine geçtiğini görüyorsunuz. İlk olarak, doğa iki toplumsallığa yönelik iyi ayrı eğilim yerleştirmiştir: çoğul toplumsallığa yönelik bir eğilim ve ikili toplumsallığa yönelik bir eğilim. Bu ikili toplumsallığın da iki amacı vardır: bir yandan çocuk yapmak ve böylece, çoğul toplumsallığa ulaşmak –çünkü insan türünün gelişmesi ve teşekkülü çocuklara bağlıdır–; ve diğer yandan, sonuna kadar dengeli bir yaşam sürmek. Böylece çift olmanın ereği tam da çiftin yaşamı içinde konumlanmış olur; çift olarak yaşamının ereği kendindedir ve şu amaç doğrultusunda tarif edilmiştir: sonuna kadar (*diexagôgê*) dayanıklı, sağlam, dengeli bir yaşam sürmek. Ortak varoluş budur.

Özetlemek gerekirse, Hierokles'in metnini Musonius Rufus'un az önce söz ettiğim metniyle kıyasladığımızda şunu görüyoruz: Musonius Rufus bir anlamda Ksenophon tarafından tayin edilen çerçeveyi yeniden ele alırken, doğanın cinsiyetleri ayırmasından insan türüne uzanan hareketi tasvir etmeye çalışıyor ve bu rota, bu gelişim çizgisi üzerinde çifte özel bir yer ayırıyor.

(*) Metinde “insan” olarak çevirdiğim kelime (“homme”), aynı zamanda “erkek” anlamına gelmektedir – ç.n.

28 Metnin Yunancası şu şekilde: “*Legô de tèn paidôn genesin kai biou diexagôgên eustathous*” (Stobaeus, *Florilegium*, s. 8).

Ama onu cinsiyetler ayrımıyla insan türünün teşekkülü arasına dizisel bir şekilde yerleştiriyor. Buna karşılık Hierokles'in analizi biraz daha farklıdır. Belki de şöyle söyleyebiliriz: Meseleyi diziler halinde değil de paralel şekilde kurar ve doğada iki şeyin, iki eğilimin nasıl yan yana durduğunu gösterir; bunların ilki ikili, ikincisi çoğuldur ve ilki çift yaşamına, diğeri genel olarak insan toplumuna –ister site yaşamı olsun ister insan türü– yönelir.

Elbette ki Hierokles'in metnine dair önerdiğim analize birçok açıdan itiraz edebilirsiniz ve özellikle Hierokles'in insanın ikili yaşama yazgılı olduğunu söyleyen ilk kişi olmadığını hatırlatabilirsiniz. Bu tezi ve bizzat ifadeyi Aristoteles'te tam olarak iki yerde buluyoruz. İlk olarak *Politika*'da, ikinci olarak *Nikomakhos'a Etik*'te. *Politika*'da (birinci kitap, ikinci bölüm) Aristoteles der ki, erkek ve kadın için *sunduazesthai*, birbirine bağlı olmak gereklidir; çünkü birbirleri olmadan yaşayamazlar.²⁹ *Nikomakhos'a Etik*'te (sekinziinci kitap, on ikinci bölüm) önemli ve meşhur bir bölümde, insanın *politikos*'tan ziyade *sunduastikos* bir varlık olduğunu daha açık, daha ısrarlı şekilde dile getirir. İnsan politik olmaktan ziyade, çift halinde yaşayan; bir politik beden, yani bir *polis* dahilinde yaşamaktansa ikili yaşamaya meyleden bir varlıktır.³⁰ Sitede yaşamaktansa çift olmak üzere yaratılmıştır. Aristoteles bunları söylediğine göre, meseleyi Hierokles veya Musonius Rufus'a göre daha açık şekilde ifade etmiş sayılmaz mı? Benim atıf yaptığım davranış incelemelerinden çok önce tümüyle aynı fikri Aristoteles'te bulmuyor muyuz? Aristoteles ve size sözünü ettiğim metinler arasındaki karşılaştırma bu açıdan yeterince anlamlıdır ve her şeye rağmen, ilk iki yüzyılda yaşam ve evlilik incelemeleri ve benzerlerinde [dile getirilen] düşüncenin özgüllüğünü çok iyi gösterir. Şimdi Aristoteles'in iki metnini sırasıyla ele alalım.

Politika'nın daha hemen başında, metin, ikili ilişkinin gerektiğinin altını çizer. Ama Aristoteles bu bölümde insanın ikili yaşamak üzere yaratıldığını söylerken, hemen ardından insan varoluşu açısından kesinlikle vazgeçilmez olan ikili ilişkilerin hangileri olduğunu şöyle açıklar: İnsanın yaşayabilmesi için gereken ilk ikili ilişki, ilk *sunduasmos*, erkek-kadın bağıdır; ama ona

29 “Gerekli ilk birleşme (*anagkê dê prôton sunduazesthai*) birbirleri olmadan var olamayacak iki varlığın birleşmesidir: Üreme amacıyla bir araya gelen erkekle dişinin durumu budur” (Aristoteles, *Politique*, I, 2, 1252a, der. ve çev. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2005, s. 24-25).

30 “Nitekim insan, doğa tarafından, çift olarak yaşamaya, site halinde yaşamaktan daha yatkın kılınmıştır (*anthrôpos gar tê phusei sunduastikon mallon ê politikon*)” (Aristoteles, *L'Éthique à Nicomaque*, 1162a, 16, der. ve çev. René Antoine Gauthier ve Jean-Yves Jolif, Louvain-la-Neuve, Peeters-Nauwelaerts, 2002, Bölüm XII, s. 241) [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say, 2014].

aynı zamanda efendi ile köle arasındaki ikili ilişki de gereklidir.³¹ İnsan ister istemez iki farklı ikili ilişkiye bağlıdır ve ancak bu iki ikili ilişki dahilinde yaşamını sürdürebilir. İşte nihayetinde haneyi (*oikos*) oluşturan, bu iki ikili ilişkinin (erkek-kadın, efendi-köle) bir arada var olmasıdır. Bunların ilki, yani erkek-kadın ilişkisi bireye üreme* imkânı tanır; efendiyle köle arasındaki ilişki ise üretimi mümkün kılar. Tam da bu iki ilişki bir araya gelebildiği oranda, hane bir yandan ekonomik bir birim oluştururken, diğer yandan, sitenin de parçası haline gelebilecek, çünkü siteyi ayakta tutacak gelecek kuşakları, onu savunacak bedenleri vs. hane temin edecektir.³² Gördüğünüz gibi, Aristoteles ikili ilişki gereksinimini, hiçbir şekilde erkekle kadının varoluş ortaklığı gereksinimiyle tarif etmez. Daha ziyade bu, toplumsal ilişkiler kümesinin çıkış noktasıdır, bir kişiyle alışverişe girişme gereksinimidir: Bu kişi üreme düzleminde kadın ve üretim düzleminde köledir. Demek ki, burada söz konusu olan hiçbir şekilde Hierokles ve Musonius Rufus'takine benzer bir özgüllük değildir.

Nikomakhos'a Etik'e, sekizinci kitabın on ikinci bölümüne gelirsek, sanıyorum orada da, –“insanın politik olmaktan ziyade ikili yaşamaya yazgılı olduğu” yönündeki ilginç formülasyona rağmen– Stoacılar da veya genel olarak ilk iki yüzyılın ahlâkçılarında rastladığımız türde bir analiz karşımıza çıkmayacaktır. *Nikomakhos'a Etik'in* sekizinci bölümü tümüyle dostluk sorununa ayrılmıştır. Bu on ikinci bölüm ise, dostluk bağlarının karşılaştırmalı bir çeşit tasvirini barındırır, bu tasvirin amacı hangi bağların daha kuvvetli olduğunu tespit etmektir. Bildiğiniz gibi, Aristoteles dostluk bağları [arasında] ayrımlar yapar: Arkadaşlar arasında tesis edilen *philia hetairikê*'nin, yani yoldaşlığın temeli –ki Aristoteles'in verdiği örnekler site türündeki bir birliğin yurttaşlarını ve aynı kabilenin veya gemi mürettebatının üyelerini bağlayan dostluklardır– açık veya örtük bir çeşit uzlaşmadır. Aristoteles bu uzlaşmaya *homologia* der.³³ Bu arkadaşlık, bu yoldaşlık biçimindeki dostluk, akrabalık

31 “Dişiyle köleyi ayıran doğadır” (Aristoteles, *Politique*, I, 2, 1252b, çev. Tricot, s. 25).

(*) Üreme olarak çevrilen *reproduction* kelimesi, aynı zamanda yeniden üretim (*re-production*) anlamını da içermektedir – ç.n.

32 “Şu görmüş olduğumuz iki topluluk [erkek-kadın, efendi-köle] aileyi oluşturur. [...] Diğer yandan, birçok aileden müteşekkil ilk topluluk [...] köydür. [...] Nihayet, birçok köyün oluşturduğu topluluk sitedir” (a.g.e., s. 27).

33 “Sonuçta, daha önce söylediğimiz gibi, her tür dostluğun temelini oluşturan çıkar ortaklığıdır/birliğidir (*en koinônia pasa philia estin*). Buna mukabil, aile bireyleri ve çocukluk arkadaşları arasındaki dostluklar (*tên te suggenikên kai tên hetairikên*) bu kurala istisna teşkil eder. Cemaat türü dostluklara (*koinônika*) en çok benzeyenler, aynı sitenin yurttaşları, kabile üyeleri veya beraber denize açılan yoldaşlar arasındaki dostluklardır, zira açıkça bir çeşit sözleşmeye (*kath'homologian*) dayanırlar” (*L'Éthique à Nicomaque*, 1161b, çev. Gauthier ve Jolif, s. 239). Bu alıntının gösterdiği üzere Aristoteles, özellikle iki tür dostluğu ayırtmak istemiştir: Bir taraftan aile içindeki

ilişkilerine dayanan dostlukla karşılıklı içindedir. *Suggênikê* olarak nitelendirilen ve akrabalık bağına dayanan bu ikinci tür dostluğun tüm biçimleri, ebeveynlerle çocukları bağlayan temel bir bağdan türemiştir ve elbette ki, der Aristoteles, yoldaşlık ilişkilerinin imlediğinden çok daha güçlüdür. Bütün bu ilişkiler az çok ebeveyn-çocuk bağından türediği için, akrabalığa dayalı dostluk ilişkileri içinde, ebeveyn-çocuk bağı en kuvvetlisidir. En sağlam, en coşkun dostluk burada yatar. Demek ki, en iyi dostlar ebeveynlerle çocuklar olacaktır. Ama, der Aristoteles, bu dostluk aslında ebeveynler ve çocuklar “arasında” değildir. Daha ziyade, ebeveynlerden çocuklarına yönelir.³⁴ Zira çocukların iyilik bilmemeleri, ebeveynlerine çok da iyi dost olmamaları sık rastlanan bir durumdur; oysa ebeveynler çocuklarında kendilerinden bir parça görürler³⁵ ve bu nedenle, bu bağın hepsinden güçlü olacağı kesindir. Aristoteles bu ebeveyn-çocuk ilişkisiyle, ebeveynlerin çocuklarına duyduğu dostlukla kardeşler ve kuzenler arasında gelişen diğer dostluk türlerini veya eğitim toplulukları içinde doğan dostluk gruplarını vs.’yi kıyaslar. Bölümün sonuna geldiğinde karı-koca ilişkisi sorununa varır. Bu ilişkinin ne bir yoldaşlık (*hetairikê* biçiminin tüm özelliklerini göstermez) ne de bir akrabalık olduğu açıktır. Bu ikisi arasında, kadın-erkek ilişkisine şüphesiz ki önemli bir yer verir ve hayli büyük bir güç atfeder. Ama şu cümleyi doğru anlamak gerekecektir: İnsanın politik olmaktan çok ikili yaşama uygun yaratıldığını söylediğinde, Aristoteles aslında basitçe şunu söylemek ister: Akrabalık üzerine kurulu veya yalnızca yoldaşlık düzenine uygun dostluk ilişkileri düşünüldüğünde, erkekle kadın arasındaki ilişki, saf yoldaşlık ilişkisinden veya aynı yurdun yurttaşları arasındaki ilişkiden daha güçlüdür. “Politik olmaktan ziyade ikili yaşamaya uygun olmak”, bunun [anlamı şudur]: Erkekle kadın arasındaki bağ, aynı sitenin yurttaşları veya aynı kabilenin üyeleri arasında gelişebilecek bağa nazaran daha güçlü, bireyi onlardan daha iyi bağlayan bir bağ olacaktır. Demek ki, Aristoteles için eşler arasındaki *philia* elbette ki doğal ve güçlü bir şeydir ama genel bir dostluk tipolojisinin bir parçası olarak vardır. Bireyleri birbirine bağlayabilecek bütün dostluk ilişkileri içinde, –aile ilişkilerinden başlayarak yurttaşlık bağlarına kadar– Aristoteles erkekle kadın arasındaki ilişkileri ortada bir yerde [konumlandırır]. Belirli bir güçleri, belirli bir yoğun-

veya çocukluk arkadaşları arasındaki dostluklar ve diğer yandan, belirli “bir tür sözleşme” (*homologia*) varsayan ve bir “çıkart ortaklığına/birliğine” dayanan dostluklar.

34 “Aile üyeleri arasındaki dostluğun kendi içinde ayrıştığı göze çarpsa da, bütün olarak ebeveynlerin çocukları için duydukları dostluktan doğduğu da inkâr edilemez” (*a.g.e.*, 1161b 16, s. 239).

35 “Nitekim ebeveynler çocuklarını şefkatle severler, çünkü çocukları bir açıdan onların bir parçasıdır, diğer yandan çocuklar ebeveynlerini severler çünkü kökleri onlardadır” (*a.g.e.*, 1161b 18, s. 239).

lukları vardır bu ilişkilerin, ama onlara müteakip dönemlerde Stoacı metinlerde atfedilen son derece temel önem atfedilmiş değildir. Buna mukabil Stoacılar, İmparatorluk döneminde, doğanın yalnızca cinsel birleşmeyi değil ama ikili hayatı da istediğini söylediklerinde, doğa düzleminde evliliğe ve çift hayatına, ikili hayata mutlak anlamda kurucu bir yer tahsis etmiş olurlar.

Demek ki mesele, ikili ilişkinin özgüllüğüdür. Benim şimdi üzerinde durmak istediğim ikinci nokta ise, bu ilişkinin biçimidir. Bana öyle geliyor ki, zikrettiğim kaynaklar, çifte özgü ilişkiyi betimlerken, öncekilerden çok farklı bir analizden yola çıkarlar. Size az önce söz ettiğim metne geri dönelim, *Nikomakhos'a Etik*'in *philia* (dostluk) ilişkileri üzerine bölümüne. Aristoteles erkekle kadın arasındaki *philia* ilişkisinin güçlü ve yoğun olduğunu, erkeğin kadına ve kadının erkeğe eğilimini, yoldaşlık veya yurttaşlık bağlarına nazaran [çok daha fazla] tetiklediğini söylüyor. Devamında erkekle kadın arasındaki bu ilişkinin neden belirgin biçimde, politik ilişkilere oranla daha yoğun olduğunu açıklıyor. Bu ilişki bu denli güçlüyse, diyor, öncelikle bunun nedeni, yararlı olması, erkekle kadına daima birbirlerine yardım etme, haneyle ilgili işleri kendi aralarında bölüşme imkânı tanınmasıdır. İşlerin bölüşümü ve karşılıklı yardım şeklindeki bu yarardan haz doğar; bu hazzın nedeni, eldeki etkinliğin yararlı bir etkinlik olmasıdır. Nitekim bu haz, iki tarafın da erdemli olması durumunda daha da pekişebilir. Buna çiftin çocuk sahibi olması eklenir ve çocuklar fazladan bir bağ anlamına gelir. Bu nedenle, der Aristoteles, erkekle kadının –insanların– siteyi oluşturan yurttaşlar bütünündense çiftler halinde birbirlerine bağlanmaya meyletmeleri, ikili yaşama politik yaşamdan daha uygun sayılmaları doğaldır. Son kertede Aristoteles'in bu analizi size geçen sefer sözünü ettiğim geleneksel tartışmaya çok yabancı değildir. Evlilik her zaman sağlayacağı avantajlar nedeniyle iyi ve ilgiye değer bulunur. Akıl ona, yararlı olduğu için meyleder. Erkekle kadın arasında adaletin hüküm sürmesi gerektiğini söyleyen³⁶ Aristoteles'in bölümün sonuna geldiğinde göstermek istediği şudur: Evlilik ilişkisi politik ilişkiyle aynı türdendir –gerçek anlamda politik bağlara oranla daha güçlü olsa da– ve doğası itibariyle onunla aynıdır. Yurttaşlar arasındaki ilişkilere hükmedenlere benzer düzenlemeler, erkekle kadın arasındaki ilişkilere de hükmetmelidir. Demek ki Aristoteles için, erkek-kadın, karı-koca bağı yurttaşlar arasındaki bağdan daha güçlü olsa da, bu ikisi doğaları itibariyle ayrılmazlar. Şimdi size sözünü etmek iste-

36 “Ortak yaşam içinde kocanın karısına yönelik tutumunun nasıl olması gerektiğini sormak [...] açıkça, aynı durumda ne tür bir tutumun adil olacağını sormakla aynı şeydir” (a.g.e., 1162a 30, s. 241-242).

diğim incelemelere dönelim. Bana öyle geliyor ki, burada bambaşka bir ilişki türünün tasvirine rastlıyoruz; öyle ki, artık kadın-erkek ilişkileriyle yurttaşlık ilişkilerinin farklı-biçimliliği ilkesi devreye girmiş oluyor.

[Musonius Rufus'un metinleri bu açıdan son derece açıktır.] Evliliği filozofun önündeki muhtemel engel olarak ele aldığı incelemede Musonius Rufus bu ilişkiler, bağlar temasına, evlilik ve dostluk karşılaştırmasına yeniden döner. Musonius Rufus, evlilik ilişkisinin aynı zamanda dostluk anlamına geldiğini asla reddetmeyecektir. Hatta evlilik ilişkisi bir noktaya kadar bir dostluk biçimi sayılabilir. Ama hemen şunu da ekler: Hiç kimse dostuna bir kadının kocasına veya erkeğin karısına verdiği kadar değer vermeyecektir, çünkü kadın her zaman kocasının kalbindedir. Kadın *katathumios*'tur. Eşin yokluğundan doğan keder vb. birçok şey, bu bağın diğer tüm dostluk bağlarından daha kuvvetli olduğunu kanıtlar.³⁷ Eşini kaybetmek –kadında veya erkekte– bir dostun gidişinden çok daha derin bir kedere neden olacaktır. Aynı şekilde, eşin varlığı, alışıldık yoldaşlık ilişkilerine nazaran çok daha büyük bir sevince yol açacaktır. Evlilik ilişkisine özgü bu çok belirgin kuvvetin örneği olarak Musonius Rufus, Admetos ve Alkestis hikâyesini zikreder. Bu hikâye, evliliği konu alan bütün bu külliyyatın tekrar tekrar başvurduğu kaynaklardan biri olacaktır. Bildiğiniz gibi Alkestis, kocası yerine ölmeyi kabul edecektir, oysa ki kocasının anne-babası bile bu tür bir fedakârlıktan imtina etmiştir.³⁸ Eşi için kendisini feda edebilecek tek kişi karısıdır; bu da erkekle kadın, kocayla eşi arasındaki dostluk ilişkisinin yalnızca yoldaşıktan değil ama ebeveyn çocuk ilişkisinden de güçlü olduğunu gösterir.³⁹ Musonius Rufus'un bu metni, açık veya örtük şekilde Aristoteles'in size az önce sözünü ettiğim metnine cevap veriyormuş gibi görünüyor. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te ebeveyn-çocuk ilişkisiyle kıyaslandıklarında tüm ilişkilerin nihayetinde zayıf kalacaklarını söylerken, Musonius Rufus analizi tersine çevirecek ve aksine ev-

37 “Erkekle kadın arasındaki birliktelikten (*koinônia*) daha gerekli ve daha hoş giden bir birliktelik bulamayız. Kim arzulanan bir eşten daha hayırlı bir yoldaş olabilir (*hôs gunê katathumios tô gegamêkoti*)? Kim kardeşine, hangi evlat ana-babasına daha iyi yoldaşlık edebilir? Bir kadının kocasının veya erkeğin karısının yokluğunda duyduğu hasret, başka kimin yokluğunda duyulur? Kimin varlığı kederi bu kadar hafifletip neşeyi çoğaltabilir veya talihsizliğe bu denli çare olabilir? Karı-koca dışında kimin her şeyini –beden, ruh ve zenginlikler– karşısındakiyle paylaşacağı (*koina einai panta*) düşünülebilir? İşte herkesin karı-koca arasındaki aşkın tüm sevgiler içinde en değerlisi olduğunu düşünmesinin nedeni budur” (*Prédications*, XIV, 7-8, s. 99; *Reliquiae*, XIV, s. 74). Ayrıca bkz. *Le souci de soi*, “le lien conjugal” [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

38 Bu hikâye Euripides tarafından bir tragedyada ele alınmıştır (*Alceste*, çev. Louis Méridier, *Tragédies* içinde, 1. Cilt, Paris, Les Belles Lettres, 2003).

39 *Prédications*, XIV, 8, s. 100; *Reliquiae*, XIV, s. 74-75.

liliğin en kuvvetli bağa işaret ettiğini gösterecektir. Evlilik, ebeveyn-çocuk ilişkisinden bile güçlüdür. Ebeveynler hiçbir zaman Alkestis'in kocası için kendisini feda ettiği gibi kendilerini çocukları için feda etmeyi göze alamayacaktır.

Evlilik bağının –diğer tüm *philia* ilişkilerine karşı– bu gücünü anlamak istiyorsak, şunu aklımızda tutmamız gerekir: Stoacılar için evlilik, dostluk ilişkisinin aşırı ucudur. Bir yandan dostluğun yaşama geçmesidir, diğer yandan doğası itibariyle dostluktan başka bir şeydir. Doğası itibariyle dostluktan farklıdır ama aynı zamanda tüm dostluk ilişkilerine model teşkil eder; öyle ki, diğer tüm dostluk ilişkilerinin ondan hareketle düzenlenmesi gerekecektir.* Nihayetinde evlilik ilişkisi nedir ve bu ilişkinin mahrem ve içsel biçimi neden oluşur?

İlk olarak, dostluk ilişkilerinden farklı olarak evlilik organik bir birlik anlamına gelir. Antipatros'un size sözünü ettiğim dönemden az önce yazılmış bir metni bunu açıkça ifade ediyor.⁴⁰ Bir Orta Stoa dönemi filozofu olan Antipatros şöyle açıklar: Evliliğe karşı olanların dile getirdiği olumsuzluklar şunlardır: İki kişi birlikte yaşamaya başladığı, yani kişi kendi başına kalmadığı andan itibaren zorluklar, çatışmalar, zıtlasmalar ortaya çıkar. Tıpkı çoğulluğu olduğu gibi ikiliği idare etmek de teklifi idare etmekten zordur. Ama der Antipatros, bu iddia son derece yetersiz ve yanlış; çünkü evlilik bağı, farklı iki öge arasındaki bir bağ değildir. Örneğin iki yerine tek bir elimiz veya tek bir parmağımız olması daha iyidir, diyebilir miyiz? Evlilik için de aynı şey geçerlidir. Evlilik iki farklı bireyin yan yana gelmesi değildir. Tek bir beden in teşekkül etmesini mümkün kılar ve elbette ki bu bedende birden fazla uzuv olacaktır. Elbette ki tek bir bacağımız olacağına iki bacağımız olması yeğdir. Son kertede, der Antipatros, bir dizi bacağımız olması, tek bir bacağımız olmasından ve hatta iki bacağımız olmasından da daha iyidir. İşte evliliği de böyle düşünmek gerekir. Evlilikteki öğelerin ikiliği bir organizma içindeki öğelerin ikiliğiyle aynıdır: Bir anlaşmazlık unsuru, bir mahzur veya engel teşkil etmediği gibi onu mükemmelleştirecektir.

(*) Elyazması şu noktaları belirtiyor: “Bu son metin üzerinde iki nedenden dolayı durmamız gerekiyor: yani harekete geçen duygular nedeniyle (biliyoruz ki dostlukta, iki duygu esastır ve bunlar arasında şiddetli bir gerilim vardır: *homonoia* [eşitlik] ve *eunoia* [iyi niyet]). Burada *homonoia*'dan ziyade *kêdosunê* (yani sadece karşıdakine olumlu bakmak değil ama aynı zamanda birbirleriyle ilgilenmek) söz konusudur. Genel biçimiyle *philia* çerçevesi içinde kalır. Peki ya Platon? Phaedrus'un at arabası da, atların biri yukarı biri aşağı gittiğinde felakete sürüklenecektir. İki örnek arasında doğrudan bir yankı söz konusu değilse de, iki imgenin karşıtlığı önemlidir. Her halükârda, eğer evlilik bir çeşit *philia*'yı devreye sokuyorsa da, dostlar arasında karşımıza çıkan türde çıkar ilişkileriyle hiç de türdeş değildir.”

⁴⁰ Stobaeus tarafından tekrar ele alınmıştır: *Florilegium*, 25, s. 11-15.

Stoacılar da rastladığımız ikinci tema, evliliğin oluşturduğu ve bir anlamda organik sayılan bu birliğin, sadece bedenler veya zenginliklerle değil, aynı zamanda ruhlarla da ilgili olduğudur. Evliliği bedenlerin ve ruhların ortaklığı oluşturur. Bu tema hem Antipatros'ta hem de Musonius Rufus'ta [mevcuttur]. Musonius Rufus açıkça şunu sorar: Başka hangi dostluk ilişkisinde her şeyde (zenginliklerde, bedende ve ruhta) tıpkı evlilikte olduğu gibi ortaklaşılabilir?⁴¹ Hierokles de *Peri gamou* incelemesinde benzer bir şey söyleyecektir: Evlilikte her şey ortaktır – bedenlere ve daha da önemlisi ruhlara kadar.⁴²

Üçüncü olarak, hem bedenleri hem de ruhları kapsayan bu organik birlik, yalnızca iki bireyi nihayetinde birleştirecek, belirgin biçimde kuvvetli bir bağın mevcudiyeti olarak anlaşılmamalıdır. Esasında –bu noktada metinler önemlidir– gerçek bir evlilik fiziği söz konusudur. Bu fizik, Stoacıların iyi bildiği bir ilişkiyi –fizikten ve dünya düzeninden söz ettikleri kuramsal incelemelerde ondan yararlandıklarını görüyoruz– devreye sokacaktır. Onlara göre evlilik bir yan yanalık hali olarak –elbette ki– düşünülmemelidir; fakat onu heterojen öğelerin bir dereceye kadar heterojen kaldıkları bir karışım olarak bile anlamamak gerekir. Aksine evlilik, Stoacıların fiziğinde iyi bilinen ve kendisini oluşturan öğelerin, tümüyle birbirleri içinde eridikleri bir karışıma işaret eder. Antipatros, yine Orta Stoa döneminde, iki tür karışımı birbirinden ayırmıştır.⁴³ Bunların ilki *mixis*'tir, yani ayrı kalan öğelerin karışımı. Örneğin iki avuç taşı birbiriyle karıştırdığımızda ortaya çıkan karışım bu türdendir. *Mixis*'in karışımına Antipatros, geleneksel Stoacı öğretiyeye uygun olarak, *krasis*'i çıkarır: birbirine tümüyle karışan tözler arasındaki tam füzyon. İki sıvının (su ve şarap gibi) karışımı gibi. Bu, Stoacıların *di'holôn krasis* dedikleri külli karışım, tam füzyondur.⁴⁴ İşte evliliğin bir *krasis* olduğu, diğer hiçbir bağa herhangi bir şekilde indirgenemeyecek bir bağ, bir birlik formu oluşturduğu fikri Stoacılar da olduğu gibi, Plutarkhos gibi, birçok başka noktada onlara düşman birinde de karşımıza çıkacaktır. Plutarkhos belirli bazı temaları, özellikle de evlilik ve evlilik ahlâkı söz konusu olduğunda Stoacılar

41 Karı-koca dışında kimin her şeyini –beden, ruh ve zenginlikler– karşısındakiyle paylaşacağı (*koina einai panta*) düşünülebilir? (*Prédications*, XIV, 7, s. 99; *Reliquiae*, XIV, s. 73).

42 Stobaeus, *Florilegium*, 24, s. 8-10.

43 A.g.e., 25, s. 11-15. Karş. *Le Souci de soi*, s. 190 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

44 Stobaeus'un aktardığı Yunanca metin şu şekildedir: “hai men gar allai philiai e philostorgiai eoi-kasi tais tôn ospriôn ê tinôn allôn paraplēsion kata tas paratheseis mixesin, hai d'andros kai gunai-ikos tais di'holôn krasesin hōs oinos hudati kai touto meliti misgetai di'holôn” (*Florilegium*, 25, s. 12); aynı nokta için bkz. *Le Souci de soi*, s. 190 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

dan devralacaktır. Bu anlamda önemli bir bölüm, *Praecepta conjugalia*'nın otuz dördüncü paragrafında mevcuttur. Plutarkhos bu bölümde mümkün üç tür karışım bulunduğunu yazar. Bunların ilki *ek diestôtôn*'dur ve ayrı öğelerden hareketle kurulur. Örneğin bir ordu bu türden bir karışımdır. Elbette ki orduyu oluşturan bireyler ayrı kalacaktır ama bu bireylerin bir araya getirilme ve bu birliği oluşturma biçimleri belirli bir tür karışıma işaret eder. İkinci olarak, örneğin bir ev veya gemi inşa ederken ortaya çıkan türde karışımlar vardır. Burada da birbirinden ayrı öğeleri alır, onları birleştirir, hizalarsınız; bu, *ek sunaptomenôn* türü karışımdır. Öğeler birbirinden ayrı kalacak ama yine de bir birlik, fiziki bir birlik oluşturacaktır. Öyle ki bu öğelerin hiçbirini, ortaya çıkardıkları birliği parçalamadan aradan almak mümkün değildir. Nihayetinde bir asker öldürülebilir fakat bu, ordunun dağılmasına neden olmaz. Evin ana girişini çıkardığınızda ise ev yıkılacak ama giriş kendi birliğini korumaya devam edecektir. Buna karşılık üçüncü tür bir karışım vardır ki, hayvanları veya organizmaları oluşturan karışım budur. Bireyler, yani *hênômena*, mutlak anlamda üniter varlıklar bu türdeki karışımları üretirler. Bu üç tür karışım, üç tür evlilik için model teşkil edebilir. Yalnızca bedensel hazlar, yatak hazları için evlenildiğinde, ortaya çıkan birlik, karışım, bir ordudan daha sağlam, daha bütünlüklü olmayacaktır. Çiftler bir araya gelir ve sonra ayrılır. İkinci tür karışım modeline uyan ikinci tür evlilik, çiftler menfaatlerini gözettiğinde veya çocuk sahibi olmayı hedeflediğinde ortaya çıkar. Bu durumda elimizde evin veya geminin temsil ettiği modele uyan bir birlik vardır; yalnız ekonomik nedenlerle (zenginliğini artırmak, başkasınıkiyle birleştirmek) veya çocuk sahibi olmak, soyunu sürdürmek veya sitenin devamlılığını sağlamak için evlenildiğinde, tam da ev veya gemi türünde bir birlik teşkil edilmiş olur. Nitekim bu birliği bozmak mümkün değildir. Bu birlik bozulursa zenginlikler yeniden ayrılmış, çocuklarla kurulan aile aynı şekilde dağılmış olacaktır. Demek ki, tıpkı bir ev veya gemi gibi, evliliğin de bu şekilde ayakta kalması gerekir. Ama, der Plutarkhos, evliliğin gerçek biçimi, mümkün en iyi evlilik biçimi üçüncü modele uygun olacaktır. Bu model canlı doğada, bütün bu öğeler bir bireyi (örneğin bir hayvanı) oluşturmak için bir araya geldiğinde karşımıza çıkar. Bu karışım *krasis*, *di'hólôn krasis*'tir. Bu şekilde teşekkül etmiş öğeleri sonradan ayırtırmak artık mümkün değildir, öğelerin bireysellikleri veya otonomisi kalmamıştır.⁴⁵ *Krasis* modeline uygun iyi evlilikte,

45 “Filozoflar –filo veya ordu gibi– bazı cisimlerin ayrışık öğelerden (*ek diestôtôn*); –ev veya gemi gibi– diğerlerinin eklemlenmiş parçalardan (*ek sunaptomenôn*) müteşekkil olduğunu ve nihayetinde üçüncü bir gruptakilerin tek bir doğası olan bir bütün (*ta d’hênômena kai sumphuê*) oluşturdukları

artık kadınla erkeği ayırmak mümkün değildir; çünkü nihayet tek bir töz oluşturmuşlardır. *Di'holôn krasis* evlilikte karşımıza çıkan ilişki türüdür.

Evliliğin *krasis* olarak, tözler düzeyinde tam bir karışım olarak tanımı birçok Stoacı metinde vardır. Örneğin Plutarkhos'ta çeşitli yerlerde ve özellikle o meşhur *Aşk Üzerine Diyalog*'da karşımıza çıkar. Bu diyalogda oğlanlara duyulan aşkla kadınlara duyulan aşk –daha doğrusu, oğlanlara duyulan aşkla evlilikteki aşk– karşılaştırılmıştır.* Tercihini oğlanlarla aşk aleyhine kullanan Plutarkhos, eşler arasındaki bu aşkla [ilgili olarak] yeniden *di'holôn krasis*⁴⁶ ifadesine başvuracak ve şöyle diyecektir: Evlilikte tam bir karışım, tözler düzeyinde bir karışım olduğunu dikkate almak gerekir. Bu kesinlikle Epikuros'un modeli değildir. Epikuros ayrı kalmayı sürdüren atomlardan söz ettiğinde, sadece çekme ve itme biçimlerini tanımlamış olur. Oysa ki karı-koca, bir çekim kuvvetiyle birbirine bağlanan Epikurosçu atomlar gibi düşünülmemelidir. Onları, nihayetinde tek bir sıvı oluşturmak üzere tümüyle karışan su ve şarap gibi tahayyül etmek gerekir. Evliliği, iki öğeyi artık ayırışamayacakları şekilde, bütünüyle, tam olarak karıştıran tözler düzeyinde bir *krasis* olarak ele alan bu yaklaşımı, önceki yaklaşımlarla karşılaştırdığımızda, evliliğin [tümüyle farklı] bir tanımına geçilmiş olduğunu görüyoruz. Ksenophon'un ilk başta ele aldığım metnine,⁴⁷ Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin yine size sözünü ettiğim ve erkeklerle kadınlar arasındaki dostluğu ele alan bölümüne⁴⁸ bakacak olursak şu açıktır: Ksenophon ve Aristoteles evliliğe ne tür bir doğallık, evlilik ilişkisine nasıl bir değer atfetmiş olursa olsun, ne biri ne diğeri onu öteki ilişki türlerinden farklı görmez. İster onun öteki ilişkiler karşısındaki gücünü teslim etmiş, ister ona toplumsal ilişkiler kümesi içinde tekil bir yer ayırmış olsunlar, içsel doğası itibariyle evlilik –bizzat doğanın bir

rını –yaşayan varlıklarda olduğu gibi– söyler. Hemen hemen aynı biçimde, evlilikte de birbirini seven insanların birlikteliği tek bir doğaya sahip bir bütün oluşturur; çeyiz veya çocuklar için evlenenlerin birlikteliği eklemelenmiş parçalardan; yalnızca yatakta birlikte olan insanlarınki ayrışık öğelerden müteşekkildir ve bu sonuncuların bir arada oturdukları ama birlikte yaşamadıkları düşünülebilir. Buna mukabil yapılması gereken –tıpkı fizikçilerin sıvılar hakkında söylediği gibi– [eşlere ait] tüm öğelerin karışmasını sağlamak (*di'holôn genesthai tèn krasin*), eşler arasında bedenleri, zenginlikleri, arkadaşları ve ilişkileri ayırt edilemez kılmaktır” (Plutarkhos, *Œuvres morales*, 2. Cilt: *Préceptes de mariage*, 34, 142e-143a, çev. Robert Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985, s. 158).

(*) M. F. şunu da ekliyor: “Önümüzdeki sefer bu noktaya geri döneceğiz” [karş. aşağıda 25 Şubat dersi, s. 132].

46 “Çünkü ‘tam birleşme’ dediğimiz şey, gerçekten de birbirini seven eşlerin durumudur (*hautê gar estin hôs alêthôs hê di'holôn legomenê krasis, hê tòn erôntôn*)” (Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 769e, çev. Flacelière, s. 103).

47 Bkz. yukarıda s. 112.

48 Bkz. yukarıda s. 125.

gerekliliği olsa bile– öteki ilişkilerden farklı değildir. Hâlâ bir getiriler ve götürüler, bir ortak çıkarlar ve karşılıklı uyum süreçleri ekonomisi söz konusudur. Aristoteles’in ifade ettiği gibi, içinde bulunduğumuz hâlâ bir *dikaïos*, bir adil olan-olmayan rejimdir. Politik bir ilişki içindeyizdir ve Aristoteles bunu açıkça söyler: Erkeğin kadınla ilişkisi, onun üzerindeki iktidarı politik bir iktidardır. Demek ki yine evliliğin diğer toplumsal ilişkilerle eşbiçimliliği rejimi geçerlidir. Şöyle söyleyebiliriz: Aristoteles için olduğu gibi Ksenophon için de evlilik elbette ki iyi ve doğaldır, fakat özgül bir doğası yoktur.

Buna karşılık size sözünü ettiğim ve tekrarlamak gerekirse, Stoacılık etkisindeki metinlerde evlilik, yalnızca doğal (*kata phusin* – bu konuda zaten herkes hemfikirdir) bir ilişki türü olarak kabul edilmez. Gerek Antipatros, Hierokles, Musonius Rufus gibi sıkı Stoacıların gerekse Plutarkhos gibi Stoacı olmayan kişilerin de metinlerinde görürüz ki, evliliğin aynı zamanda kendine özgü bir doğası vardır. Kendine özgü bir doğası vardır, çünkü evlilik vesilesiyle yaşama geçirilen ilişki biçimi, sitede veya elbette insan türü genelinde karşımıza çıkabilecek toplumsal ilişkilere indirgenemez. Başka bir ilişki türü, başka bir ilişki formudur. Doğası itibariyle başka bir ilişkidir. Artık bir getiriler ekonomisi rejimi değil, bir fizik söz konusudur: varoluşların füzyonunu konu alan bir fizik. Evlilik bu tür bir fiziğe ve daha basitçe genel bir toplumsal ilişkiler ekonomisine bağlıdır. İşte evliliğin diğer ilişkilerle bağı bu noktada kopacak, evliliği toplumsal ilişkiler bütünü içinde ayrı kılan biçimsel farklılık [*hétéromorphisme*] burada başlayacaktır. Daha sonra göreceğimiz gibi Hıristiyanlık bu farklı-biçimliliği kendi hizmetine koşacaktır. Fakat şunu açıkça göstermek gerekir: Size sözünü ettiğim bu incelemeler onu zaten mükemmelen formüle etmiş, eksiksiz bir biçimde ona işaret etmiş, onun sınırlarını belirlemiştir.

Öyleyse geriye şu kalıyor – ki önümüzdeki on beş günde bunu hızlıca yapacağım: Biraz bu evlilik ilişkisinin site içinde oynadığı rolden söz edeceğim ve ne tür bir temel hücre işlevi üstlendiğini göstereceğim.*

(*) Kayıta boşluklar var. Sadece şu sözler duyuluyor: “...ve sonra size algıyı düzenleyen ilkedeki diğer parçalanmadan söz edeceğim”.

El yazması ise şöyle bitiyor: “İkili hayatın işlevi: Bu birim sitenin temel ögesini oluşturuyor. Burada da, oldukça eski temalara çok yakınız: Sitenin yenilenmesi için çocuk sahibi olmak gerektiği fikri; sitenin doğrudan bireylerden değil hanelerden müteşekkil olduğu fikri vs. (bkz. *Politika*’nın başı: “İlk topluluk, ihtiyaçlarını giderme amacı güden ailelerden oluşur”, I, 2)”. Haneye bakışları itibariyle Stoacı tezler farklıdır. Hane evlilik bağıyla kurulmuştur (Antipatros). Aristotelesçi *oikos* ekonomik bir birimken, Stoacı *oikos* bir evlilik birimidir”.

25 Şubat 1981 Dersi

Yeni *aphrodisia* ekonomisi. – Cinsel etkinliğe yönelik geleneksel güvensizlik: Dinsel kısıtlamalar. – Cinselliğin çifte bağı: ölümle simetri, hakikatle bağdaşmazlık. – Cinsel etkinlik ve felsefi yaşam. – Cinsel edimin tıbbi tasviri. – Cinsel edim-epilepsi krizi karşılaştırması. – Ölüm-hakikat-cinsellik üçgeninin Hristiyanlıktaki dönüşümü. – Cinsel hazzın ilk iki asırda felsefi metinlerde evlilik içine çekilmesinin sonuçları: erkekle kadın arasındaki simetri, evlilikte cinselliğin nesneleşmesi.

Bugün Hristiyanlığın hemen öncesindeki ilk iki asırda yaşamış filozoflardan aldığım bazı metinlerin incelemesiyle devam etmek istiyorum. Aslında bu kişilere ahlâk filozofları değil de, vicdan yönlendiricileri demeliyim. Hatta, vicdan mefhumu ne onların düşündüklerine, ne yaptıklarına ne de atf yaptıkları alana hiçbir şekilde uygun düşmediği için şöyle demek gerekir: Bu dönemde filozofların önemli bir kısmı yaşam hocasıdır, tutumları ve varoluşu yönlendirir, varoluş hocalığı yaparlar. Çoğu Stoacı olan bu yaşam hocalarının, tutumları yönlendiren bu kişilerin evliliğe nasıl bir değer atfettiğini geçen sefer size göstermeye çalıştım.¹ Buradan şunu anlamak lazım: Bir yandan evliliği varoluşun genel bir kuralı gibi, yalnızca sıradan ölümlülere, sıradan yurttaşlara değil ama filozoflara bile uygulanması gereken bir kural gibi tarif etmişlerdir. Öte yandan bu genel evlilik kuralını ortaya koyma ve inceleme biçimlerinde görüldüğü gibi, evlilik çok özgün ve özgül bir ilişki tipine işaret etmesi anlamında değerlidir. İki varlığın füzyonundan doğan tekil bir gerçekliğe meydan verdiği, onu yarattığı, ortaya çıkardığı, vücuda getirdiği düşünüldüğü oranda evlilik ilişkisi, hem doğa düzeni hem de dostlar arası toplumsal ilişkiler içinde fazlasıyla özgül bir nitelik taşıyacaktır. İşte eşleri yeni ve kendine mahsus bir varlık olarak birleştiren, o meşhur *krasis*, yani evlilik bağı mefhumudur. Bu metinlerde ortaya çıktığı şekliyle evliliğe atfedilen değer hakkında söyleyeceklerim işte bunlardı.

Şimdi ise, yeni *aphrodisia* ekonomisi veya cinsel hazların yeni ekono-

mişi diyebileceğimiz şeyi incelemek üzere, bir kısmı bunlara çok yakın, bir kısmı biraz farklı bir dizi metni ele almak istiyorum. Bu metinlerde bir yandan cinsel hazlar, *aphrodisia* karşısında takınılan gittikçe kuşkulu, ihtiyatlı, iktisatlı, kısıtlayıcı bir tavır karşımıza çıkıyor. Ama size esas göstermek istediğim, bu kuşkudan ziyade cinsel hazların evlilikleştirilmesi diyebileceğimiz şey. *Aphrodisia*'ya yönelik bu evlilikleştirme iki biçimde ortaya çıkıyor. Bir yandan, *aphrodisia*'nın, meşru cinsel edimin evlilik kurumu içinde ve hatta iki eş arasındaki bireysel ilişkide konumlandırılması. Öte yandan, bu cinsel edimlerin yalnızca evliliğin hukuki veya kurumsal biçimi uyarınca değil, aynı zamanda bu bireysel ilişki uyarınca kodlanması. Dolayısıyla meşru cinsel hazın, evlilik ilişkisinin özgül biçimine endekslenmesi. Sanıyorum ki burası, cinsel etkinliğin düşünülme, incelenme ve kurala bağlanma [kipleri]* tarihi itibarıyla, bilhassa önemli bir nokta teşkil ediyor.

Demek ki ilk olarak, cinsel hazların, *aphrodisia*'nın bu yeni ekonomisi içinde, size, yeni bir tür kuşku olarak düşünebileceğimiz bir şeyden söz etmek istiyorum. Bu, cinsel hazlar karşısında duyulan ve Hristiyanlığın gelişmesini önceleyen asırlarda gittikçe görünür hale gelen bir kuşku biçimi. Bu kuşkulu tavrın Helen-Roma döneminde gittikçe daha çok göze çarptığını söylerken, kesinlikle Yunan uygarlığının belirli bir anında, *aphrodisia*'ya, yani cinsel edimlere –ilerleyen dönemlerde teslim edilecek– tümüyle olumlu bir değer atfedildiğini söylüyor değilim. Nitekim tüm uygarlıklarda, bildiğimiz tüm toplumlarda –ve durum bugün de böyledir– *aphrodisia*'yı hedefleyen kısıtlayıcı ekonomik sistemin neye benzediğini gösteren belirli bir dizi hat ve nitelik bulunur. Sorun, bu kısıtlayıcı ekonominin Yunan döneminde nasıl harekete geçtiğini ve örgütlendiğini bilmektir. Burada Klasik diyebileceğimiz dönemi kuş uçuşu geçeceğim için, çok hızlı olmam gerekiyor. Yine de belirli bir dizi veçhe üzerinde durmak istiyorum. Öncelikle bu *aphrodisia* ekonomisinin düşünüldüğü ve belirli bir derecede kurala bağlandığı, kodlandığı üç biçimi sırasıyla ele alacağım: Bu ekonomi ilk olarak dinî pratikler içinde, ikinci olarak felsefi pratikler ve yaşam dahilinde ve üçüncü olarak da tıbbın bir parçası olarak ele alınmıştır.

İlk olarak şunu hatırlatayım: Klasik dönemde ve aynı şekilde arkaik dönemde görülen ritüel yasakları veya kültlere yönelik yasaklar, cinsel etkinlikle dinî yaşam arasında görece katı bir sınır, limit, engel tesis etmeye yönelmişti. Bazı tanrıça kültlerinin gerektirdiği bekâret zorunluluğunu biliyorsunuz; örne-

(*) Foucault “biçimleri” diyor.

ğin Artemision rahibelerinin² veya Roma'daki Vesta rahibelerinin bekâreti gibi. Aynı zamanda, tanrı hizmetinin de uzun dönemler boyunca cinsel perhiz gerektirdiğini de biliyorsunuz. Bu hizmetkârlar, gerçekten de cinsellikten uzak durduklarından emin olmak için, ya çocuklar ya da yaşını almış kadınlar arasından seçiliyordu. Ayrıca ya bir tören, ya da basitçe tapınağa yapılan, ritüel niteliği taşıyan bir ziyaret için gereken geçici perhizler vardı. Tapınağın bir ritüelin parçası olarak ziyaret edilmesi, ziyaretçi bunun hemen öncesinde cinsel ilişkiye girdiyse mümkün değildi. Belirli bir sayıda yasama metni bu konuda çok açıktır. Örneğin Kirene yasasına göre, cinsel ilişkiye giren biri aynı gün içinde kurban veremez.³ Buna karşılık, ilişki gece gerçekleşmiş ise, kişi ertesi sabah bu hakkı kazanacaktır. Bu temalar çok uzun zaman ayakta kalmıştır. Plutarkhos'un *Sofra Sohbetleri*'nin üçüncü kitabının altıncı sohbetinde, gündüzden gece sevişmenin daha iyi olduğu fikrini bulursunuz, çünkü gündüz sevişmek tanrıları ziyaret edip saygınızı sunmanızın önünde engeldir, oysa ki, gecenin perdesi bir anlamda cinsel etkinlikte dinî etkinliği birbirinden ayıracaktır.⁴ Demek ki tanrılarla ilişki cinsel edimden –kültlere, bölgelere ve dönemlere göre değişkenlik gösteren– radikal bir kopuş anlamına gelir.

İyi bilinen ve tekrar etmek gerekirse ancak çok genel bir şekilde ifade ettiğim bu şeyler konusunda iki not düşmek istiyorum. İlk olarak, ritüeller veya kült niteliği taşıyan bu edimler karşısında *aphrodisia*'ya yönelik zorunluluklar veya kısıtlamalar söz konusu olduğunda, bir şeyi önemli buluyorum. Bu da *aphrodisia*'nın ölümle ve cesetle bir anlamda simetrik bir konumda bulunmasıdır. Kültlerle ilgili etkinlikleri koruyan iki büyük yasak vardır ve bunlar tam da bu ikisini hedef alır: Bir yandan cinsel edim yasağı vardır, diğer yandan cesetle temas yasağı. Bir cesede dokunmuş olmak, onunla aynı çatı altında bulunmak, yüz yüze gelmek veya yine cinsel ilişkiye girmek (ki menstrüasyon, doğumlar ve düşükler de bu kapsamdadır), tüm bunlar, kendilerine iştirak eden kişilerin dinî bir etkinlikte bulunmasının önüne geçen öğeler, olaylar ve karşılaşmalardır. İskenderiyeli Hesychius'un –biraz geç bir dönemden–

2 Artemision Efes'teki Artemis tapınağıdır. Bu av tanrıçasına adanmış en önemli tapınaklardan biridir.

3 Foucault büyük ihtimalle Kirene'nin "Kutsal Yasalar"ından söz ediyor. Bunlar 1922 yılında Silvio Ferri tarafından keşfedilmiştir (bkz. "La *lex cathartica* di Cirene", *Notiziario archeologico*, IV, 1927, s. 93 ve devamı). Ayrıca bkz. *Supplementum Epigraphicum Graecum*, IX, sayı 72, 1944, s. 34.

4 "Eğer öncesinde bu tür bir edimi [cinsel ilişki] gerçekleştirmişsek, tanrıların kutlamalarına katılmaktan veya onlar adına kurban etmekten imtina edeceğiz. İkisi arasında yeterli bir süre geçmelidir ki, onlardan arınabilelim" (Plutarkhos, *Propos de table*, III, 6, 655d, *Œuvres morales* içinde, Cilt 9-1, çev. François Furhmann, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1972, s. 135).

5. yüzyıldan kalma sözlüğünde “arınma” şu şekilde tarif edilmektedir: Arınmak, kendisini *apo nekrou kai apo aphrodisiôn* (cesedin ve *aphrodisia*’nın) temasından temizlemektir.⁵ Demek ki ölümün, ölülerin ve cinsel ilişkinin konumları simetrik, analogiktir. *Aphrodisia* söz konusu olduğunda, kültlerle ilgili hatırd tutmamız gereken ikinci öge, perhiz kuralının ve arınma gereğinin, hakikatin tezahürüyle çok özgün bir ilişki içinde olmasıdır. Başka bir ifadeyle, dinsel düzlemde doğruyu söylemek, örneğin kehanetin doğruluğu, belirgin, sürekli ve kati bir perhizden geçer. Delfi veya Dodona⁶ tanrıları ancak bir bakire aracılığıyla konuşacaktır. Perhiz eksiksiz olmalıdır ki, tanrının –her tür cinsel ilişkiden arınması gereken– bu beden aracılığıyla bize ulaşan sesi duyulabilsin. Öte yandan, kehanet için katiyetle gereken şey, hakikati duymak veya görmek, yalnızca belirli koşullar altında bir tanrıdan dilendiğinde, dönemsel hale gelir. Örneğin Epidaurus tapınağında durum budur. Biri tapınağa gelip de tanrıdan ona geleceğini, onu bekleyen kaderi, veya taşıdığı hastalığı bildirecek bir düş göndermesini dilediğinde, eğer gerçekten de doğruyu söyleyecek bu düşün ona gelmesini, tanrının ona konuşmasını veya görünmesini, veya en azından ona yardım edecek, onu aydınlatacak mesajı iletmesini istiyorsa, cinsel ilişkilerden kaçınmış ve arınmış olmalıdır.⁷ Tanrıdan gelen hakikatin insana ancak, onun her tür cinsel ilişkiden arınmış olması koşuluyla ulaşacağı fikri önemli bir fikirdir. Bu, geleneksel ve nitekim, yalnızca Yunan dininde karşımıza çıkmayan bir fikirdir. Çok daha uzun süreler boyunca da ayakta kalacaktır. Tibullus⁸ ve Ovidius⁹ da bu fikre tanıklık eder ve tan-

5 “Hagneuein: kathareuein, apo te aphrodisiôn q. A (Eur. Hipp. 655) kai apo nekrou”, alpha. 644.1-2, Hesychius Lexicogr., *Lexicon* (A-O)(4085:002) “Hesychii Alexandrini lexicon, vol. 1-2”, der. Latte, K. Kopenhag: Munksgaard, 1: 1953; 2: 1966.

6 Bir diğer önemli kehanet mekânı. Epirus’taki Dodona tapınağı, Apollon rahibelerinin görev yaptığı Delfi tapınağından daha az tanınmış fakat daha eskiydi. Zeus’a adanmıştı.

7 Epidaurus tapınağı (Mora yarımadasında Argolis’te) tanrı Asklepios’a adanmıştır ve eski Yunan dünyasının en önemli tedavi merkezlerinden biridir. Hasta, “kuluçkaya” yatmadan önce (tanrının onu iyileştireceğine inanıldığı, tapınak içinde geçirilen uyku zamanı) uzun arınma ritüellerinden geçmeliydi: banyolar, esansların ve tütsülerin koklanması gibi. Bu dönemin kutsal arınma ritüelleriyle ilgili bkz. W. Burkert, *La Religion grecque a l’époque archaïque et classique* [1977], çev. Pierre Bonnechere, Paris, Éd. A ve J. Pickard, 2011, s. 115-117. Bkz. Platon, *Les Lois*, VI, 783e-784b, *Œuvres complètes* içinde, 11. Cilt, 2. Bölüm, çev. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1951, s. 152-153.

8 “Ve sizler, uzaklaşın, size buyuruyorum, sunaklara yaklaşmayın, siz ki, dün gece Venüs’ün size getirdiği hazları tattınız; iffet tanrıların hoşuna gider” (Tibullus, *Élégies*, Kitap II, I, der. ve çev. Max Ponchot, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1968, s. 85).

9 “Böylece yemek yediler ve uykuya daldılar, yan yana sıralanmış ayrı yataklarda dinlenerek: Bunun nedeni, bağların yaratıcısı için bir kurban vermeye hazırlanmaları idi (et positis iuxta secubere toris, causa: repertori vitis pia sacra parabant, quae facerent pura)” (Ovidius, *Les Fastes*, II, 328-330’a doğru, der. ve çev. Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 1. Cilt, s. 41).

rılardan, kendi geleceğine dair bazı işaretler veya belirtiler edinmek isteyen kişinin cinsel ilişkiden kaçınması gerektiğini gösterirler. Özet olarak şöyle diyebiliriz: Dinin bakış açısından, *aphrodisia* bir yandan ölümle bir yakınlık, bir simetri veya bir analogi ilişkisi içindedir ve diğer yandan, hakikatin tezahürü ile bağdaşmaz.

Şimdi yine kuş bakışı şekilde, klasik dönemin felsefi geleneğini alalım, daha doğrusu *bios theôrêtikos* denilen geleneği, yani teorik yaşamı. Cinsel haz teorik yaşamla da bağdaşmaz, en azından o açıdan tehlike arz eder görünmektedir. Teorik yaşam araştırmaya adanmış, hakikatin yakalanmasına ve tefekkürüne vakfedilmiş yaşamdır. Bu bağdaşmazlığın ilk, en azından en çarpıcı, ve kesin ve kökten tezahürüne Pythagoras'ta ve Pythagorasçılarda rastlarız. "Ne zaman sevişmek gerekir?" sorusuna Pythagoras şu cevabı vermiştir: "Biri ne zaman ki kendine zarar vermek isterse, o zaman sevişir."¹⁰ Pythagorasçılarda ya da iyi bilinmeyen, en azından bizim için pek net olmayan bu Pythagorasçılık ve Orpheusçuluk geleneklerinde, hakikate dair tefekkür ile cinsel etkinlik arasındaki bağdaşmazlık birçok temadan kolayca çıkarılabilir: bedeninin ruhun kapatıldığı bir hapishane gibi görülmesi;¹¹ saf kabul edilmeyen bedeninin içinde kapatılmış olan ruhu temasıyla kirlettiği düşüncesi;¹² bedeninin, ölüme, yazgılı maddeselliği ve dolayısıyla ölümsüzlük bahşedilmiş ruhu da kendi ölümlülüğüne sürüklemesi riski. Sonuç olarak, ruhun özgürleşmesi, hakikatin ışığıyla aydınlanabilmesi için, ve hatta geceleri, düşleri aracılığıyla bu diğer hayatın işaretlerine ulaşabilmesi için, bedeninin her tür cinsel ilişkiden kaçınmak suretiyle kendini arındırması gerekir.¹³ Pythagorasçıların kendi söz dağarcıkları, kendi metafizikleri veya şöyle diyelim, genel dinselikleri içinde bu konuda söyledikleri, çok farklı kuramsal bağlamlarda yeniden ele alınmıştır. Kim olursa olsun tüm Yunan filozofları için felsefi yaşam, cinsel haz karşısında kuşkucu ve kısıtlayıcı bir tavır anlamına gelmiştir.

10 Diogenes Laertios, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 9, s. 948.

11 Bedenle (*sôma*) mezar (*sêma*) arasındaki kıyaslama Platon'un *Kratylos*'unda karşımıza çıkar, 400c (bu bölüm hakkında bkz. *L'Herméneutique du sujet*, s. 175 [Öznenin Yorumbilgisi, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 182]).

12 Bu nokta daha 10 Mart 1971 tarihli derste ele alınmış, bkz. kirlenme ve Orpheusçulukla ilgili bölüm (*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, der. D. Defert, Paris, Gallimard-Seuil, "Hautes Études" dizisi, 2011, s. 161-174) [*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 170-177]. Defert dersin bağlamını anlattığı yazısında L. Moulinier'ye gönderme yapar, "Le Pur et L'Impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle av. J.-C.", (yayımlanmamış tez), Paris, Sorbonne, 1950.

13 "Rüyalara arındırıcı hazırlık" üzerine bkz. *L'Herméneutique du sujet*, s. 48 [Öznenin Yorumbilgisi, çev. Keskin].

Elbette ki bu tavırlar birbirinden farklıdır. Üstelik farklı olan yalnız tavırlar değildir, aynı zamanda bunların pratik sonuçları da ayrışacaktır. Örneğin Sokratik *egkrateia* yani hazlar üzerinde hâkimiyet kurma tavrı karşısında, Kinik *egkrateia*, yani aksine, hazlardan mümkün olduğunca çabuk şekilde kurtulma tavrı vardır. Örneğin cinsel isteğini tatmin etmek için bir fahişeyi bekleyecek zamanı bile olmayan Crates'in hikâyesi budur. Kendini, eliyle tatmin eder çünkü son kertede bu, daha hızlı özgür kalmasını sağlayacaktır.¹⁴ Antisthenes'in hazzı tümüyle reddi ise başka bir örnektir, Antisthenes filozofun herhangi bir şekilde hazza teslim olmasını ve kendini ona bırakmasını istemez.¹⁵ Biraz farklı da olsa, Epikürosçu tavrı da budur, cinsel haz ve etkinliğe daha olumlu yaklaşmaz.¹⁶ Epiküros filozofun kendisini hazzın kollarına bırakmasını kabul eder ancak bir koşulu, hatta bir koşullar kümesi vardır.¹⁷ Bir yandan bu cinsel ilişki hiçbir şekilde aşkın boş temsilleriyle, arzu ve hareketleriyle ilişkili olamaz – demek ki, cinsel ilişki vardır ama aşk olmadan. [Öte yandan] bu cinsel ilişkinin hiçbir soruna meydan vermemesi, hiçbir olumsuz sonuç doğurmaması ve –hiçbir zaman gerekli olmayan ama aynı zamanda doğal kabul edilen– bir ihtiyacın karşılanmasından ibaret kalması ge-

14 “Anlatılana göre, bir gün bir fahişeyle kararlaştırdığı üzere, kadının evine gelmesini beklemiş fakat kadın gecikince sperminden elini organına sürterek kurtulmuş. Olay üzerine eve gelen kadını da, elinin düğün kasidesinin önüne geçtiğini söyleyerek geri göndermiş” (Giannantoni'nin 1990 tarihli çalışmasında Diogenes'e ait 197 numaralı fragman, 2. Cilt; alıntıl原因 Galeanus, *De loc. affect.* içinde, VI, 15) aktaran M.-O. Goulet-Cazé “Le cynisme ancien et la sexualité”, *Clio. Femmes genre, histoire*, sayı: 22, 2005, s. 17-35.

15 “[Antisthenes] şöyle deyip duruyordu: Haz duyacağıma deli olayım daha iyi!” (Diogenes Laertios, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VI, 3, s. 682.

16 Bkz. Galeanus'un *Peri aphrodisiôn*'daki ifadesi: “Epiküros'a göre çiftleşme hiçbir zaman sağlığa yararlı değildir” (*Euvres d'Oribase* içinde, der. ve çev. Charles Daremberg, Paris, Imprimerie nationale, 1. Cilt, 1851, s. 536).

17 “[Hayatı hoş kılan] ne içki ve haz alemleri silsilesi, ne oğlanlar veya kadınlarla olmanın zevki [*jouissance*], ne de balıklardan ve sofraları süsleyen diğer yemeklerden alınan zevktir [...fakat] En beter tedirginliklerin ruhları ele geçirmesine izin veren düşünceleri uzaklaştıran ve her tercihin ve reddin tam nedenini bulmaya çalışan ölçülü akıl yürütmedir” (Epiküros, *Lettre à Ménécée*, 132, *Les Épicuriens* içinde, çev. Daniel Delattre, Joëlle Delattre-Biencourt ve José Kany-Turpin, Paris, Galimart, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010, s. 48). “[Duyuları hareket geçiren] bakışmaların, mahrem ilişkilerin ve ortak yaşamın baskılanması [...] cinsel hazza yönelik tutkular doğurur” “tercihin her neyse, istediğin şekilde, onu yerine getir; yeter ki yasaları devirme, yürürlükteki yararlı töreleri zarara uğratma; yakınlarına keder verme; bedenini zayıf düşürme ve yaşamın için gereken şeyleri tüketme. Ne ki, bunların hiçbirine yakalanmaman mümkün değil. Zira cinsel haz asla yarar getirmez: Zarar vermiyor olması yeterince iyi sayılmalı” (Epiküros, *Sentences vaticanes* 18 ve 51, *Épicuriens* içinde, çev. D. Delattre, s. 64 ve 69). Ayrıca bkz. Lukretius, *De la nature*, Kitap IV, 1058-1287, der. ve çev. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1985 [ilk baskı 1923], 2. Cilt, s. 42-50; “Aşkdan kaçınmak Venüs'ün zevklerinden mahrum kalmak anlamına gelmez, aksine bunlardan külfete girmeden yararlanmak demektir” (*a.g.e.*, Kitap IV, 1973-1075, s. 43).

rekir. Her halükârda, tavırlar ve pratik sonuçlar ne şekil alırsa alsın, teorik yaşamın farklı biçimlerinde ve ona yönelik farklı formülasyonlarda her zaman cinsel hazzı çokça kısıtlayıcı bir tavır karşımıza çıkar.

Filozoflar arasında evrensel bir kabul gören bu kuşku ve nedenlerine dair genel bir formülasyona ulaşmak zor değildir. İlk olarak, cinsel haz, bütün bedeni ele geçiren, onu sarsan, kendi istencinin de ötesine sürükleyen şiddetli bir hazdır. İkinci olarak, cinsel haz, geçici, kırılgan bir hazdır, yoğunluğu bir an sürer ve hemen yerini yorgunluk, bitkinlik, keder, pişmanlık vs.'ye bırakır. Kısacası, cinsel haz, bizim kendi terimlerimizle “nöbet” olarak nitelendireceğimiz bir hazdır ve bu niteliği nedeniyle felsefi yaşamla, *bios theôrêtikos*'la karşıtlık içinde yer alır; zira felsefi yaşamın işlevi, nesnesi, tam da bu tür sorunlardan azade, mutluluğa, kendine hâkimiyete ya da bilgeliğe işaret eden bir varoluşun daim kılınmasıdır. Son olarak, *bios theôrêtikos*'u niteleyen şey, hakikatin ele geçirilmesidir ki, nöbetin şiddeti ve aşktan doğan hazların yarattığı körlük buna ancak engel olabilir. Demek ki Yunan kavrayışında, bir boş zaman yaşamı olması sebebiyle politik yaşamla karşıtlık içinde bulunan teorik yaşam, hazlar yaşamına da *egkrateia* aracılığıyla karşı durur. Bu üç yaşam (teorik yaşam, hazlar yaşamı ve politik yaşam) şu şekilde dağılmıştır: Teorik yaşam boş zaman üzerinden politik yaşama, *egkrateia* (hâkimiyet) üzerinden –tek sureti değilse de ilk sureti cinsel haz olan– hazlar yaşamına karşıttır. Teorik yaşam aktif olunmayan bir yaşam değildir, aksine etkinlik yaşamıdır; fakat burada söz konusu olan, insanın kendisi üzerindeki etkinliğidir ki bu etkinliğin ilk işlevi de, hazların yol açtığı ve *aphrodisia*'nın en görünür ve aynı zamanda en tehlikeli örneğini teşkil ettiği istemsiz hareketlerin hâkimiyet altına alınmasıdır.¹⁸ Bir kez daha bütün bunların üstü kapalı geçilmesini mazur görün lütfen; ama gördüğünüz gibi, çokça şematik bir şekilde belki, ama hakikati fazla çarpıtmadan şunu söyleyebiliriz: Yunan kavrayışı, Pythagorasçılıktan birazdan gelmek istediğim döneme kadar, teorik yaşamın ve cinsel etkinliğin –ikisi arasında ne tür uyumlar bulunursa bulunsun– esasen bağdaşmadığını düşünür.

Şimdi üçüncü olarak, tıbbi bakış açısı.¹⁹ Hipokrat'ın *Üreme Üzerine İnceleme*'sinde, ilk birkaç satırda cinsel edimin bir tasvirini buluruz.²⁰ Bu tasvir

18 25 Mart tarihli derste Foucault bu “üç yaşam” temasını, Pythagoras'ın takdim ettiği ve Diogenes Laertios'un ondan aktardığı şekliyle ele alıp geliştirecektir.

19 Başka bir takdim için bkz. *L'Usage des plaisirs*, s. 143-146 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

20 Hipokrat, *De la génération, Œuvres complètes* içinde, 11. Cilt, çev. Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1970; bu metinle ilgili olarak ayrıca bkz. *L'Usage des plaisirs*, s. 142-147 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

şöyledir: Yazar cinsel edim sırasında cinsel organın sürtünmesinin bir ısınmaya neden olduğunu açıklar. Cinsel organda bu şekilde ortaya çıkan ısı, etrafındaki sıvılara, organik sıvılara iletilir. Isıtılan ve hareket ettirilen tüm sıvılarda olduğu gibi, bu sıvıların ısınması da bir köpük yaratır. Nihayetinde boşalma sırasında şiddetli bir şekilde fışkıran ve dolayısıyla hazzı doğuran bu köpüklü sıvı, daha doğrusu bu sıvıda oluşan köpüktür.²¹ Açıkça ve tümüyle eril olan bu haz modeli, *Üreme Üzerine İnceleme*'nin yazarı tarafından olduğu gibi dişil hazza aktarılır. Dişil haz, eril hazza bağımlı olsa da, aynı mekaniğe boyun eğectir. Böylece döl yatağı çiftleşme sırasında hareket kazanır. Onu çevreleyen sıvılar aynı şekilde hareketlenir, ısınır ve köpüklenir; onlar da dökülürken haz verir ve eril sperm maddesine karışmasıyla birlikte embriyoyu oluşturacak dişil sperm maddesini, o tözü ortaya çıkarır.²² İşte Hipokrat'ın *Üreme Üzerine İnceleme*'sinin ortaya koyduğu şema budur. Cinsel hazza dair bu genel şemada ilginç olan ve nitekim yazarın da üzerinde durduğu şey, bu hazlar mekaniğinin bütün bedeni etkilemekte olmasıdır. Beden hem bütün olarak hem de özü itibarıyla etkilenmektedir. Bütün olarak, çünkü hakikaten de, hareketlenmenin başlaması ve cinsel organın sürtünmesiyle ısınan sıvı, cinsel organın çevresini, alt karnı, bel bölgesini vs.'yi dolaşan sıvıdır; ve üstelik, der Hipokrat, burada bulunan, ilikten ve böbreklerden geçerek cinsel organda son bulan tüm bu damarlar, aslında bütün bedenden gelir. Bu nedenle bu bölgeden yayılarak diğer bölgelere ulaşan bu ısı, kısa sürede bütün bedene yayılır. Bütün beden, cinsel organdan başlayarak ve damar ağları aracılığıyla ısınır, kaynamaya başlar. Böylece bedenin tüm sıvıları köpüklenir, öyle ki, sonuçta fışkıran sperm, aslında bütün beden tarafından üretilmiştir. Bu durum iki şeyi açıklar: Bunların ilki, elbette ki, çocukların ebeveynlerine benzemesidir; bunun nedeni, embriyonu oluşturacak farklı öğelerin, onu var edecek maddenin ebeveynlerin tüm bedenlerinden çıkmasıdır.²³ [İkincisi] bireyin aşk ediminin ardından fena halde yorgun düşmesidir; bu ise, kendisine haz veren o küçücük sperm miktarını bütün bedeniyle üretmesinden kaynaklanır.²⁴

21 “Yasa her şeyi yönetir; sperme gelince bedende bulunan tüm sıvılardan gelir; ondan ayrılan en kuvvetli kısımdır. Ayrılan en kuvvetli kısım olduğu şuradan bellidir: Boşalmayla açığa çıkan sıvı bu kadar az olduğu halde, birleşmeden sonra zayıf düşeriz. Mesele şudur: Bütün bedenden gelen damarlar ve sinirler cinsel organa varır; bu organ sürtünüp ısınıp dolunca, kaşıntıya benzer bir şey ortaya çıkarır, işte bütün bedene ısıyı ve hazzı sağlayan budur. Cinsel organın sürtünmesi ve hareketle birlikte, bedendeki sıvılar ısınır, akışkan hale gelir, harekete geçer ve köpürür, tıpkı çalkalanan tüm sıvıların köpürmesi gibi. Aynı şekilde, erkekte köpüren sıvıların en kuvvetli ve en yağlı kısmı ayrılır ve omuriliğe gelir” (Hipokrat, *De la génération*, I, 1-2, s. 44).

22 A.g.e., IV-V, s. 46-48.

23 A.g.e., VIII, s. 49-50.

24 A.g.e., I, 1, s. 45.

Demek ki, cinsel edim bütün bedeni ilgilendirir. Ama aynı zamanda, bedenle özü itibariyle de ilgilidir. Çünkü sperm köpüğünü oluşturan, sıvıların ve kanın herhangi bir bölümü değil, Hipokrat'ın en yağlı, en canlı, en güçlü dediği kısımlarıdır. Öyle ki, hareketin yalıtıldığı, köpüklenen ve şiddetle atılan bu şeyler, bedenden ayrılacak ve böylece beden, en canlı ve güçlü nesi varsa, cinsel edim sırasında onu kaybedecektir. Bir anlamda kendinden bir ikinci çıkaracaktır. En azından, varoluşunun en asli ilkeleri ondan koparılmış olacaktır. Spermin bir başka embriyon yaratmaya muktedir olması kadar boşalmayla birlikte bütün bedeni tüketmesi, [aynı zamanda] bireyin, duyduğu cinsel haz içinde bizzat ölümün eşğine sürüklenmesi böyle açıklanır.

Macrobius Hipokrat'ın cinsel edimi epilepsiyle kıyasladığını iddia eder.²⁵ Aslında bu benzetmeyi Hipokrat metinlerinde görmeyiz. Buna karşılık, Sabinus'a atıf yapan Galeanus'a inanacak olursak (bu atfı şurada karşımıza çıkar: *Épidémies*'nin birinci kitabına yapılan üçüncü yorumda, dördüncü paragraf), cinsel edimi epilepsiye benzeten Demokritos'tur.²⁶ Her hâlükârda şu kesindir: Bu metafor, yani cinsel edimle epilepsi arasındaki kıyas, klasik ve post-klasik Antikçağ'ın en yaygın tıbbi, fizyolojik ve aynı zamanda ahlâki temalarından biri haline gelmiştir. Örneğin daha sonraları Rufus gibi bir hekim, cinsel edimlerle ilgili şunu söyleyecektir: "Zührevi hazları (*aphrodisia*) mümkün olduğunca az tatmak gerekir",²⁷ ne genel sağlık açısından faydalıdırlar, ne de ruhun muhakemesi açısından; aksine onu güçten düşürürler. Öncelikle çiftleşmeye eşlik eden şiddetli hareketler, spazmlar ailesine mensuptur; ikinci olarak, ardından gelen soğuma düşünmeyi yavaşlatır ve uyuşturur".²⁸ Caelius Aurelianus'un epilepsiyle cinsel edim arasında birebir kıyas yapması gibi, o da, her iki durumda da aynı hareketlerle karşılaşacağımızı –kasılmalar farklı bile olsa–, soluk alıp verme, terleme, gözlerde ani değişimler, yüzde kızarma gibi benzer belirtiler göreceğimizi ve bunları bütün bedene etki eden solgunluğun ve zayıflığın takip

25 "Hipokrat, tanrısal bilgiye sahip bu kişi, zührevi edimin bizim epilepsi dediğimiz bir çeşit korkunç hastalık olduğunu düşünürdü. Şöyle demişti: "Cinsel birleşme bir küçük epilepsidir" (*tên sunousian einai mikran epilêpsian*)" (Macrobius, *Saturnales*, II, 8 *Œuvres complètes* içinde, der. M. [Desiré] Nisard, Paris, Firmin-Didot, "Collection des auteurs latins avec la traduction en français", 1875); aynı ifadeyi şurada buluruz: Aulus-Gellius, *Nuits attiques*, XIX, 2.

26 Galeanus'un Sabinus'a yaptığı atıf Demokritos'un 68 B 32 fragmanını oluşturur (H. Diels ve W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1954⁶ [1903]).

27 Yunanca metin şöyle: "*aphrodisiôn de spainiâtê hê khrêsis estô*".

28 Efesli Rufus, *Œuvres. Fragments extraits d'Aétius*, 75, *Œuvres d'Oribase* içinde, I. Cilt, Kitap VI, çev. Daremberg, s. 370-371. Öyle görünüyor ki, Foucault'nun Antikçağ'da epilepsi ve cinsellik arasında kurulan ilişkinin temel tezlerini bir araya getirmek için başvurduğu bu C. Daremberg edisyonu. Bu nokta için bkz. *Le Souci de soi*, s. 39-40 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: Kendilik Kaygısı), çev. Tanrıöver].

edeceğini yazar.²⁹ Öyle ki epilepsi metaforu açıkça dile getirilmediği zamanlarda bile, hekimlerin pek çoğu cinsel edimle epilepsi arasındaki bu akrabalığa, bu analojiye örtük ama sürekli bir şekilde başvuracaktır.³⁰ Nitekim çocuklukta ortaya çıkan epilepsinin ergenlikle birlikte, ilk cinsel ilişki sırasında şifa bulacağı fikri buradan doğmuştur – bu fikir Plinius'ta,³¹ Scribonius Largus'ta³² karşımıza çıkar. Hatta epilepsiyi çiftleşme yoluyla iyileştirdiğini iddia eden hekimler bile vardır. Aretaeus, epilepsinin tedavisi için çocukları cinsel ilişkiye iten bazı doktorlar karşısında öfkeye kapılır, en azından bu pratiği hiç destekler görünmez.³³ Zaten, epileptik bir kişinin cinsel ilişkiden imtina etmesi gerektiği yönündeki karşıt tez de, epilepsiyle cinsel edim arasında bir ilişki olduğunu [ima eder gibidir], zira bu teze göre çiftleşme, cinsel edim –doğaları bir ve aynı olduğu için– çoğu zaman epilepsiye neden olur. Bu teze de Gaeleanus'ta,³⁴ Celsus'ta,³⁵

29 Caelius Aurelianus, *On Acute Diseases and on Chronic Diseases*, der. ve çev. Israel E. Drabkin, Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1950 (Foucault, *Le Souci de soi* içinde (s. 135), *Maladies chroniques*'e (I, 4, s. 134) gönderme yapıyor [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

30 Bu noktaya ilgili olarak, O. Temkin'in hâlâ nüfuzunu koruyan şu çalışmasına bkz. *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of the Modern Neurology* [1945], Baltimore-Londra, John Hopkins University Press, 1994, s. 31-32. Ayrıca bkz. P. Chiron'un mükemmel makalesi “Les représentations de l'épilepsie dans l'Antiquité gréco-latine”, *Épilepsie, connaissance du cerveau et de la société* içinde, der. Jean-Paul Amann vd. Québec, Presses de l'Université Laval (“Bioéthique critique” dizisi), 2006; ayrıca bkz. *L'Usage des plaisirs*, s. 142 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

31 “İlk cinsel birleşmeden veya âdetten sonra birçok hastalık kaybolur ve bu şekilde son bulmayan hastalıklar da kronik hale gelir, özellikle epilepsi” (Yaşlı Plinius, *Histoire naturelle*, XXVIII, 10, çev. Ernout, s. 34).

32 Scribonius Largus, *Compositiones*, 18, der. Georgius Helmreich, Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1887.

33 Kapadokyalı Aretaeus, *Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques*, Kitap I: *De la cure des maladies chroniques*, I, 4: “De la cure de l'épilepsie”, çev. M. L. Renaud, Paris, E. Lagny, 1834, s. 388.

34 Gaeleanus, *Des lieux affectés*, V, 6, aktaran C. Daremberg, *Œuvres d'Oribase* içinde, s. 668 ve O. Temkin, *The Falling Sickness*, s. 32. Gaeleanus'un epilepsi öğretisinin tam bir sunumu için bkz. O. Temkin, *a.g.e.*, s. 60-64.

35 Celsus'un (III, 23) epilepsi krizlerinin önüne geçmek için cinsel sakınımı salık verdiği doğrudur. Bununla birlikte, ilk cinsel ilişkilerle birlikte epilepsinin ortadan kalkabileceği fikrini de taşır (Foucault'nun birkaç cümle önce zikrettiği gibi). Bkz. *Traité de la médecine*, III, 23: “En iyi bilinen hastalıklardan biri sara veya tutarak da denilen hastalıktır. Bu hastalığa yakalanan aniden düşer, ağzından köpükler çıkar ve sonra, bir süre sonunda kendine gelir ve kendiliğinden ayağa kalkar. Erkekler bu hastalığa kadınlardan daha sık yakalanırlar. Genelde uzun sürelidir ve yaşam süresini kısaltmadan vefata kadar etkisini sürdürür; bununla birlikte ilk ortaya çıktığı dönemlerde hastanın ölümüne neden olabilir. İlaçların işe yaramadığı çoğu örnekte, oğlanlar ilk birlikteliklerinde kızlar ise âdet görmeye başladıklarında iyileşirler” (Celsus, *Œuvres complètes* içinde, der. M. [Desiré] Nisard, Paris, Firmin-Didot, “Collection des auteurs latins avec la traduction en français”, 1846). Daha yeni bir baskı için bkz. Aulus Cornelius Celsus, *De medicina*, der. ve İngilizceye çev. W. G. Spencer, Londra, Heinemann - Cambridge, Mas., Harvard University Press, 3 cilt, 1935-38.

Paulus Aegenita'ta,³⁶ Alexandros Trallianos'ta³⁷ vs. rastlıyoruz. Epilepsiyle cinsel edim arasındaki bu tıbbi karşılaştırma bana önemli görünüyor, epilepsiye [kimi zaman atfedilen] dinsel yan anlamları burada geçiyorum. Epilepsi de cinsel edim gibi saflığı bozar. *Corpus hippocraticum*'da (VI, 352-362), epilepsi krizi geçiren birinin arındırılması gerektiğinden söz edilmiştir.³⁸ Aynı şekilde Hipokrat epileptik birinin krizin yaklaştığını önceden hissetmesi durumunda kamusal alanlardan uzaklaşması ve başını saklaması gerektiğini söyler.³⁹ Apuleius'a göre, epileptik birinin sofrasında yemek iyi değildir.⁴⁰

Demek ki cinsel edim gibi epilepsi söz konusu olduğunda da, bir dizi dinsel ve ritüel kabilinden yasakla karşılaşırız, ama üzerinde durmak istediğim nokta bu değil. Eğer bu ikisi arasındaki benzerlik üzerinde durduysam bunun nedeni, epilepsinin –bu kişiler tarafından betimlendiği haliyle– üç önemli nitelik taşımasıdır. İlk olarak, epilepsi şiddetli ve istemsiz hareketlerden müteşekkildir. İkinci olarak, bilincin kaybı anlamına gelir, düşünceleri karartır, hafıza kaybı ve unutuşa neden olur. Üçüncü ve son olarak, tüm beden tükenmesiyle sonuçlanır, öyle ki, bir epilepsi krizinin ardından hastanın öldüğüne inanılabilir. Demek ki, epilepside gördüğümüz bu üç özellik –istemsiz hareket, sarsıntının şiddeti, ölüm görüntüsü ve düşüncenin kararması– cinsel edimde de karşımıza çıkar.

Cinsel edimin üç özelliği, bu epilepsi metaforu aracılığıyla açığa çıkar; aslında bu üç özellik, ya dinsel yasaklarda ya da felsefi düşüncede –[buna daha ziyade] felsefi yaşam ideali de diyebiliriz– zaten mevcuttur. İlk olarak, cinsel edim doğası itibarıyla ölüme yakındır, onu ölüme yaklaştıran, ölüme bağlayan bir şey vardır; ikinci olarak, cinsel edimin düşünceyle, hafızayla, demek ki hakikatle kurulabilecek herhangi bir tür ilişkiyle bağdaşması mümkün de-

36 Paulus Aegineta, *Libri*, III, 13 (der. J.L. Heilberg, Leipzig-Berlin, B.G. Teubner, 2 cilt, 1921-1924), aktaran O. Temkin, *The Falling Sickness*, s. 32 (rahmin gebe kadınlarda epilepsi nedeni sayılması üzerine) ve C. Daremberg, *Oeuvres d'Oribase*, s. 668.

37 Alexander von Tralles [Alexandros Trallianos], I, 15, Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung. Ein Beitrag zur *Geschichte der Medizin*, der. Theodor Puschmann, 1. Cilt, Viyana, 1878; yeniden basım Amsterdam, 1963.

38 "O zaman arındırıcı faaliyetlere ve efsuna başvurur ve böylece çok saygısızca ve dine aykırı bir edimde bulunmuş olurlar, en azından benim görüşüme göre. Hastalığa maruz kalmış kişileri kan ve benzeri şeyler aracılığıyla arındırırlar – tıpkı lekeli, intikamcı bir iblisin peşine düştüğü veya insanların büyülediği kişilere veya kutsallara saygısızlık edenlere yapıldığı gibi" (Hipokrat, *La Maladie sacrée*, I, 12 (VI 363), der. ve çev. Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2003, s. 8-9).

39 Hipokrat, *a.g.e.*, XII, 1, s. 22.

40 "Köleler, onun arkadaşları [...] çoğu burada. Her biri size, Thallus varken neden tükürmeye özen gösterdiklerini, neden onunla aynı tabaktan yemeye, aynı kadehten içmeye cesaret edemediklerini söyleyecektir" (Apuleius, *Apologie*, XLIV, der. ve çev. Paul Valette, Les Belles Lettres, CUF, 1960, s. 54).

ğildir. Ölüme yakınlık, hakikatin ihracı – işte klasik Yunan dünyasının cinsel-lik karşısında geliştirdiği temel kuşku bu ikisi üzerinden işler. Her halükârda dinde, felsefi düşünümde ve tıbbi bilgide sürekli olarak karşımıza çıkan bu iki öğedir (ölüme yaklaşma, hakikatin dışarıda bırakılması). Bu öğeler üzerinde durmamın iki nedeni var. İlk olarak, tekrarlamak gerekirse, şunu göstermek istedim: Hristiyanlıktan önce, klasik Yunan mitine özgü bir altın dönem yoktur; yani sonrasında Hristiyanlık tarafından veya yer yer atıf yapılan, şu şanlı ve kurgusal Yahudi-Hristiyan geleneği tarafından değersizleştirilmiş her şeyin, henüz değerli görüldüğü bir cinsel özgürlük döneminin varlığından söz edemeyiz. Klasik dönemde de, bütün bu düşünüm düzlemleri veya edimi ve yaşamı kodlamaya yönelik bütün bu farklı biçimler içinde de, cinsel edimin esaslı bir kuşkuyla karşılandığını [görürüz]. İkinci olarak, bu noktada ısrar ediyorsam, bunun nedeni, zaten kolayca tahmin edebileceğimiz bir şeyi, yani bu kuşkuyu, kodlamayı, düzenleme vs.'yi göstermek değil. Bu ısrarımın nedeni, bu dönemde tıp kadar felsefe ve dinde de, bir çeşit cinsellik-ölüm-hakikat üçgeninin ortaya çıktığını net bir biçimde görebiliyor olmamızdır.



Bu üçgen tam da Hristiyanlığın ten deneyiminde yeniden karşımıza çıkacak. Ama size gelecek derslerde göstermek istediğim gibi, bu üçgenin Hristiyanlığın ten deneyiminde düzenlenme biçimi Yunanların *aphrodisia* deneyimindekiyle aynı değildir. Hristiyanlığın ten deneyiminde cinsel edimin, aynı Yunanların *aphrodisia* deneyiminde olduğu gibi, ölümlerle bir biçimde akraba kabul edildiği kesinlikle doğrudur. Yine Hristiyan deneyiminde de cinsel etkinliğin hakikatle ilişkiyle bağdaşmadığı da kesinlikle doğrudur. Ancak bunlar arasında temel bir fark vardır, aslında bütün bir farklar dizisi vardır ama bunların en önemlisi [şudur]: Hristiyanlığın ten deneyimini farklılaştıran, cinselliğin Yunanların *aphrodisia*'sına göre daha değersiz veya ölüm âlemine daha derinden bağlı görülmesi değildir. Aradaki fark hakikatle ilişkinin değişmiş olmasıdır. Yunanlarda cinsel etkinlik (*aphrodisia*) bireyin hakikate erişimini temelli engellemiyorsa da, kesintiye uğratıyordu. Bunu hem Yunanlarda hem de Hristiyanlarda görüyoruz ama temel bir değişiklik. Hristiyanlarda, Hristiyanlığın ten deneyiminde cinsel ilişkinin hakikate erişimden dışlandığı ve dolayısıyla hakikate erişmek için cinsel edimle ilgili her şeyden arınmak gerektiği düşünülüyordu, ancak bu arınma, aynı zamanda her bir Hristiyan'ın kendisiyle bir çeşit hakikat ilişkisi kurmasını da gerektiriyordu. Bu öyle bir ilişkidir ki, kişinin içindeki herhangi bir cinsel arzunun, cinsellik-

le kurduğu herhangi bir bağı gizli mevcudiyetini ele verecek, cinselliğe değen her ne varsa onu kendinde keşfetmesini mümkün kılacaktır. Başka bir deyişle, eğer kişi hakikate erişmek ve bu uğurda kendini arındırmak istiyorsa, ilk iş olarak –ki bu, arınma açısından bir ön koşul ve vazgeçilmez bir süreçtir– belirli bir çeşit hakikat ilişkisi kurmak zorundadır: Bu, kişinin kim olduğuyla kuracağı hakikat ilişkisidir. Özne kim olduğunu bilmelidir. Eğer arınmak ve bu arınma yoluyla varlığın hakikatine erişmek istiyorsam, kim olduğumu ve cinsel arzu namına bende nelerin bulunduğunu bilmek zorundayım. Kim olduğuma dair hakikat, arınmam için gereklidir ve arınmam da var olanın hakikatine erişmem için gereklidir. Hakikatin bendeki tezahürü; bizzat benim, kendim için ve kendimde ortaya çıkaracağım hakikat – işte hakikate erişme-me mani olan cinsel arzuyla bağımı koparmamı sağlayacak olan budur. Buradan, kendim hakkında doğruyu söylemem, kendi hakikatimi, kendimde murdar olanı keşfetmem zorunluluğu doğacaktır. Arınma aracılığıyla sonuçta beni hakikate ulaştıracak olan budur.

Böylece, Yunanların *aphrodisia* deneyiminde nispeten basit bir biçimde karşımıza çıkan cinsel ilişki-hakikat bağdaşmazlığı daha karmaşık hale gelmiş, en azından ikiye bölünmüş olur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Hristiyanlığın ten deneyiminde artık mesele cinsel edimin, cinsel arzunun hakikatle bağdaşmayacağını kabul etmek değildir. Bu yeni durumda, kişinin, arzularının hakikatini bizzat kendisinde tanıması için gereken araçları teknik bir şekilde keşfetmesi gerekecektir, öyle ki bunun devamında –varoluşuyla cinsel arzular ve hazlar arasındaki bütün bağları yok etmesi karşılığında– ona vaat edilmiş hakikate erişebilsin. İşte Hristiyanlık “Bedensel isteklerimin hakikati nedir?” sorusunu hakikatle ilişkinin temel sorularından biri olarak böyle ortaya koymuştur. Kendi söz dağarcığımızla soracak olursak, soru şudur: Arzumun hakikati nedir? Sonuç olarak* cinsel ilişkiyi, cinsel etkinliği, cinsel hazzı, cinsel edimi murdar olanın tarafına çeken Hristiyanlık değildir. Yunanlar bunu daha önce yapmış, cinsel edim, murdarlık ve ölüm arasındaki ilişkiyi en açık şekilde tanımlamışlardır. Hakikatle ilişkiyi cinsel etkinlikle bağdaşmaz kılan da Hristiyanlık değildir. Yunanlar bu bağdaşmazlığı da ortaya koymuşlardı. Ama cinselliğin hakikatle ilişkisi sorununu bir anlamda bölen, veya ikiye bölen Hristiyanlıktır. Böylece arzunun hakikati sorusu ortaya çıkmıştır. Her tür cinsel arzunun ötesinde, bizzat hakikate ulaşma yolunda cevaplanması gereken ilk soru olarak arzunun hakikati soru-

(*) M.F. ekliyor: “ve bu seneki derslerin genel anlamı benim için budur.”

su. Böylece Hıristiyanlıkla birlikte, öznellik ilişkisiyle hakikat ilişkisi, arzu bağlamında iç içe geçmiştir. Bu, yalnızca Hıristiyanlığın değil, aynı zamanda bütün uygarlığımızın ve bütün düşünme biçimimizin en özgün yönlerinden biridir. Öznellik, hakikat ve arzu: Yunanların *aphrodisia* deneyiminden Hıristiyanlığın ten deneyimine geçildiği sırada, birbirine sıkıca bağlanan üç şey bunlardır. Ama bu, toplu bir hareket, içinde bulunduğumuz dersler dizisinin sonunda size göstermek istediğim varış noktasıdır.* [...]

Tam da bu harekete aracılık eden yaşam hocaları ve varoluş yönlendiricileri, Hıristiyanlığa değil ama çok daha erken bir döneme, Helen ve imparatorluk dönemlerinin felsefi okullarına aittir (bunlar çoğunlukla Stoacıdır ama tümüyle değil). İşte cinsel ilişkinin evlilikleştirilmesi sorununu da burada buluruz. Size şimdiye kadar söylediğim her şey, şunu göstermek içindi: Cinsel hazları iyi ve hoşgörüyü karşıladığı kolayca varsayılan klasik Yunan dönemi bile, size az önce söylediğim nedenlerden dolayı hayli kuşkucu bir tavra tanık olmuştur: hakikatin ihracı, ölüme yakınlık. Hıristiyanlıktan önceki iki asır boyunca yazılmış ahlâk felsefesi metinleri, varoluş karşısında nasıl bir tutum takınılması gerektiğine dair metinler göstermiştir ki, bu kuşkucu tavır bu dönemde güçlenmiştir. Bu güçlenme sürecini hızlıca, sadece tıbbi metinlerde ortaya çıkan çok görünür, çok açık bir gelişimden söz ederek geçeceğim; insanlardan cinsel edimlerin düzeni söz konusu olduğunda almaları istenen önlemlerin gelişiminden. Hekimlerin cinsel edimi gittikçe daha tehlikeli, ancak kılı kırk yaran bir dizi koşul karşılığında yapılabilir bir şey olarak gördükleri açıktır. Örneğin Efesli Rufus şöyle der: “Zührevi edim, doğal bir edimdir ve doğal olan hiçbir şey zararlı değildir.”⁴¹ Ama bu edim “ölçüsüz bir şekilde, fazla uzun süre veya gereği yokken” icra edilirse, “mahzurlu hale gelebilir, özellikle sinir sistemi, göğsü, böğrü, böbrekleri, kasıkları ve ayakları hassas kişiler için”. İşte cinsel edimin tetikleyeceği “kötülükleri tanıyabileceğimiz işaretler bunlardır”. “Her tür insan gücü, kullanıldıkça azalır; çünkü güç bizde mevcut bulunan doğal ısıdır. Dolayısıyla” cinsel edimlere, “fazlaca teslim olanlarda hazım sorunları yaşanır; bu kişiler solgun olurlar, görme ve işitme biçimleri değişir; bütün duyuları güçten düşer. Hafızalarını kaybederler; (kasılmalı bir şekilde) titrer, özellikle iki yanlarında eklem ağırları çekerler. Bazıları böbrek, diğerleri mesane hastalıklarına yakalanır; yine bazı başka kişile-

(*) Kayıt duyulmuyor. Anlaşılan kısım sadece şu: “cinsel ilişkiyle hakikate erişim arasındaki dışlayıcı basit şemadan, Hıristiyan deneyimine özgü bu ikili şemaya...”

41 Efesli Rufus, *Œuvres. Fragments extraits d'Aëtius*, 60, çev. Daremberg, s. 318. Yunanca metin şu şekildedir: “*phusikon men ergon hê sunousia esti. Ouden de tôn phusikôn blapheron*”.

rin ağızları aft doludur, dişleri ağrır ve boğazları şişer”.⁴² Daha önce söylediğimiz gibi, bu hiçbir şekilde 18. yüzyıla veya Batılı, kapitalizme vs.’ye özgü bir tavır veya düşünce biçimi değil. Bütün bu düşünceler, İ.S. 1. ve 2. yüzyıl hekimlerinde [karşımıza çıkıyor]. Gittikçe artan tıbbi bir kuşku, elimizde ilk olarak bu var.⁴³

İkinci olarak, cinsel etkinlikle felsefi düşüncenin bağdaşmaz olduğu temasının da güçlenmesi. Burada Cicero’un meşhur *Hortensius* metnini zikretmek istiyorum – bir kez daha, bunlar yalnızca belirtiler. Meşhur dememin sebebi, Aziz Augustinus’un *Contra Julianum*’da bu metni kullanması. Cicero bu metinde şöyle diyor: “Şehvet yüzünden sıkça sağlığımızı yitirmiyor muyuz? [...] Hareketleri ne kadar şiddetlenirse, o ölçüde felsefeye düşman olacaktırlar. [...] Bütün iştahların kralı olan bu şehvete teslim olmak, kendini radikal bir güçsüzlüğün kollarına bırakmak; zihnini besleyip keskinleştirmekten, aklını geliştirmekten, ciddi düşünceleri beslemekten vazgeçmek değil midir? Gece gündüz bütün duyularımızda şiddetli sarsıntılara neden olan, bu girdap değil midir?” (Burada yaygınlık kazanan epilepsi metaforu karşımıza çıkar) “ki bu sarsıntıların sırrı aşırılığa kaçan şehvette gizlidir. Hangi bilge doğanın bizi –hangisi olursa olsun– bütün bu hazlardan yoksun bırakmış olmasını tercih etmezdi?”⁴⁴ Bu yaklaşıma göre, cinsellikten, cinsellik arzusu ve cinsel hazdan azade olmak, akli başında herkesin dileyeceği bir şeydir, zira aklın kullanımı ile bu tür etkinlikler kesinlikle bağdaşmazdır. Bu çizgi, yani cinsel etkinliğin felsefi etkinlikten, bizzat felsefi etkinlik tarafından tümüyle dışlanmış olması, size söz ettiğim dönemde tümüyle asetik filozofların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cinsel etkinlikten tümüyle el çeken bu filozof profilini, Epiktetos’un *Sohbetler*’inde [*Entretiens*] çizdiği Kinik’te görebilir, bu profilin bir örneğini Tıcalı Apollonius’ta bulabilirsiniz. Philostratus *Hayat*’ının birinci kitabının, on üçüncü bölümünde Apollonius’la ilgili şunu söyler: “Pythagoras’ın, yalnızca eşle ilişkiye girilmesi gerektiğini söylediği için hoşnut olması gibi, o [Apollonius] da Pythagoras’ın öne sürdüğü bu davranış kuralının diğer herkes için geçerli olmasını sağladı, kendisi ise hiçbir zaman evlenmeyecek ve hiçbir zaman tensel ilişkilere girmeyecekti. [...] İlk gençliğinde bile bu tutkuya yenilmemişti: Genç ve bedenlenmiş olduğu dönemde, bu

⁴² A.g.e.

⁴³ Bu artan tıbbi kuşkunun nesne ve biçimleri *Kendilik Kaygısı* içinde ele alınmıştır, *Le Souci de soi*, s. 126-169 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

⁴⁴ Aziz Augustinus, *Contre Julien, défenseur du pélagianisme*, 4. Kitap, 72, çev. Abbé Burleraux, *Oeuvres complètes de saint Augustin* içinde, Fransızcaya ilk olarak M. Raulx yönetiminde çevrilmiştir, Bar-le-Duc, L. Guérin & C^{ie}, 1869.

delice kudreti yenmiş, ona hâkim olmuştu".⁴⁵ Gördüğünüz gibi bir yandan cinsel ilişkiler karşısında duyulan tıbbi kuşku gittikçe artıyor; diğer yandan, felsefi bir yaşam, dolu ve bütünlüklü bir yaşam sürmek isteyen kişinin cinsel etkinlikten el çekmesi gerektiği fikri daha fazla vurgulanmaya başlıyor.

Ama size asıl sözünü etmek istediğim şey bu değil. Sonuçta bana çok daha önemli görünen başka bir şey, başka bir öğe var: cinsel edimin evlilik-leştirilmesi. Bu sürecin iki [ana] veçhesi var. İlk olarak, size sözünü ettiğim metinlerde (yaşam kurallarına dair bu metinlerde, davranış sanatlarında vs. yani Stoacı metinlerde ama aynı zamanda Plutarkhos'ta da) cinsel edimin evlilik içinde konumlandırılmasının [şöyle bir anlamı var]: Geleneksel etik algıda, Artemidoros'un *Rüya Tabirleri*'nde ortaya koyduğu gibi, mümkün en iyi cinsel edim, cinsel edimlerin en değerlisi, evlilik içinde gerçekleşendi. Demek ki bu algıda cinsel edim söz konusu olduğunda külli bir özgürlükten söz edilemezdi. En iyisi bunun evlilik içinde vuku bulmasıydı. Ama 1.-2. yüzyıllara özgü bu davranış sanatlarında, meşru cinsel edimin gerçekleşebileceği tek yer evliliktir. * Örneğin Musonius Rufus şöyle der: Sefih bir yaşam sürmeyen, ahlâklı insanlar yalnızca evlilik kapsamında gerçekleşen cinsel edimlerin meşru olduğunu düşünmelidir. Evlilik dışı her tür ilişki –kiminle olursa olsun: genç veya yaşlı kadın veya erkek fark etmez– yalnızca bu niteliği nedeniyle mahkûm edilecektir.⁴⁶ İşte erken imparatorluk dönemi Stoacılarından, Seneca'nın hocası Musonius Rufus'un tezi budur. Kendisinden sonra gelen Stoacıların, ama aynı zamanda neo-Pythagorasçılarının veya Plutarkhos gibi kişilerin de alacağı tavır bu olacaktır.

İkinci olarak, ilk defa ortaya çıkan bir şey daha var. Cinsel ilişkiler yalnızca evlilik kapsamında vuku bulabilir, öncelikle bu; ama daha kesin olmak gerekirse, bununla birlikte iki tür zinanın simetrik bir şekilde mahkûm edilmeye başladığını görüyoruz. Bildiğiniz gibi, klasik kavrayışta, ** kadın zinası ahlâk dışı sayılmışsa da, erkeğin durumu bir miktar farklıydı. Kocasının gü-

45 Philostratus, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 13, *Romans grecs & latins* içinde, der. ve çev. Pierre Grimal, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1958, s. 1041-1042.

(*) El yazması şöyle diyor: "Yunan dünyasının ilk büyük felsefi okullarında (Orfeusçuluk, Pythagorasçılık) benzer temalara rastlarız."

46 "Sefih ve kötü olmayan kişilerin yalnızca evlilik içi ve çocuk sahibi olmaya yönelik cinsel ilişkilere doğru gözüyle bakması gerekir, zira meşru olanlar yalnız bu ilişkilere. [...] Ölçülü hiçbir erkek ne bir fahişeye ne evliliği dışında özgür bir kadınla ne de –Zeus aşkına!– kölesiyle yatmayı kabul edecektir", (Musonius Rufus, XII, 2-3, *Prédications*, s. 95; *Reliquiae*, s. 63-64). Ayrıca bkz. *Le Souci de soi*, s. 197 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

(**) M.F. ekliyor: "Bundan söz ederken bu mesele üzerinde durmuştum" [bkz. yukarıda 21 Ocak dersi, s. 61 ve 28 Ocak dersi, s. 74-75].

cüne tabi ve onun meşru mülkünün bir parçası olarak kadının, kendisini başkasına vermesi, yalnızca evliliğin değil ama aynı zamanda dönemin hazlar ekonomisinin de belkemiğini oluşturan hukuki-toplumsal yapıya aykırı olduğu ölçüde kadın zinası ahlâk-dışı sayılmış ve zorunlu olarak men edilmiştir. Buna mukabil, en iyisi eşiyle cinsel ilişkiye girmesi bile olsa, kocanın durumu farklıdır: O, sahip olduğu diğer şeylerden de –bunların en iyisi karısı dahi olsa– yararlanabilecektir. Dolayısıyla bu işi meslek edinmiş bir fahişeye yatabileceği gibi, özgür bir kadınla ve elbette *a fortiori* kadın veya erkek bir köleyle de ilişkide bulunabilir. Bu yaklaşım, kesinlikle, o dönem kabul gören ahlâkın bir parçasıydı. Şimdi bir kez daha Musonius Rufus hakkında söylediklerimize geri dönmek istiyorum. Yeni bir cinsel davranış şeması inşa etmeye çalışan bu tür metinlerde, kocanın zinası da, karısınınki kadar ayıptır. İkisi aynı nedenlerle ayıplanır. Musonius Rufus’un bu konuda yazdığı bir metin bulunuyor. Aslında [bu tezi] ilk dile getiren de o değil –yanlışlıkla Aristoteles’e atfedilen *Oikonomikos*’ta bu tür bir argümana rastlıyoruz, elimize geçen en eski formülasyon bu.⁴⁷ Demek ki bu tür bir formülasyon ilk olarak Aristoteles’e atfedilen bu metinde karşımıza çıkıyor, büyük ihtimal 3. yüzyıla doğru [İ.Ö. e.n.]. Fakat daha sonra, Musonius Rufus’a ve 1.-2. yüzyıllarda yazan başka yazarlara kadar, iki zina biçimi arasında simetri tesis eden bu türden başka bir formülasyon [bulunmuyor]. Musonius Rufus’un argümanı ilgi çekici. Şöyle söylüyor: Birçok kişi evli bir erkeğin başka ilişkileri olmasını hoş görür, herhangi bir kadınla değilse de, en azından bir kadın köleyle. Burada söz konusu olan tam olarak –karısına zina hakkı muhakkak ki tanınmayan– evli erkeğin durumudur. O ise elbette karısıyla ama aynı zamanda sahip olduğu diğer şeylerle, yani köleleriyle cinsel ilişkiye girme hakkına sahiptir. Musonius Rufus kendisine şunu sorar: Bu kabul edilir bir durum mudur? Cevabı, “hayır” olur. Bu kendisine ait bir köle bile olsa, evli bir adam [başka] biriyle ilişkiye girmemelidir. Neden? Şöyle devam eder: Bu adam, karısının bir köleyle birlikte olmasını kabul edecek midir? Elbette ki hayır. Karısı söz konusu olduğunda kabullenemeyeceği bir şey, kendisi için de kabul edilemezdir.⁴⁸

47 Aristoteles, *Économique*, Kitap III, 2. ve 3. Bölümler, der. ve çev. B. A. Von Groningen ve André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960, s. 39-44; tam bu noktaya ilgili olarak, bkz. *Le Souci de soi*, s. 203 ve Aristoteles’e atfedilen bu metnin daha genel bir değerlendirmesi için *L’Usage des plaisirs*, s. 193-200 [sırasıyla *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı* ve 3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

48 “Eğer bir [erkek] efendinin kölesiyle yatması birine ayıp veya yüz kızartıcı gelmiyorsa, o kişi bir de şunu düşünsün: Bir [kadın] efendi kölesiyle yatıyor olsaydı –hele ki dul kalmışsa– onda nasıl bir izlenim uyanacaktı? Yalnızca meşru eşi olan kadınların değil, aynı zamanda eşi olmayanların da kölelerinin kendilerine yaklaşımlarına izin vermelerine tahammül edebilir miydi? Bununla bir-

Bu çok ilginç bir argümandır. Öncelikle, bu şekilde bir çeşit eşitlik tesis edildiği için. Bu yalnızca hukuki değil aynı zamanda ahlâki bir eşitliktir, kadını bağlayan erkeği de bağlamalıdır. Geçen sefer evlilikle bağlamında size sözünü ettiğim simetrik bağların, analogik ve çapraz zorunluluk bağlarının buraya uygulandığını görüyoruz. [Evli] erkeğin zorunlulukları, evli kadınınkilerle aynıdır. Ama Musonius Rufus'un yazdıklarında şu yine de karşımıza çıkar: Eğer çok çirkin ve hatta korkunç bir şey varsa, o da evli bir kadının bir köleyle ilişkiye girmesidir; bu cinsel ilişkideki pasifliğin bizzat örneğidir, toplumsal ilişkiler düzenini tümüyle tersine çeviren pasifliğin örneği. Erkeğin köleden alacağı hazzın aynı şekilde kınanmaya mahkûm, ahlâken, evli bir kadının bir köleden alacağı haz kadar kabul edilemez olduğu fikri, elbette şunu [gösterir]: Erkeğin hazzı, kendi başına kadının hazzı kadar tehlikeli, aynı derecede kötü (aynı şekilde gözden düşmüş) sayılmıştır. Ahlâk düzleminde, ikisinin hazzı aynı türdendir, doğaları itibariyle aralarında bir fark yoktur. Demek ki Musonius Rufus'un argümanında, aynı zamanda, kadının hukuken, veya ahlâki-hukuki açıdan erkekle aynı düzeye yükseltildiğini görürsünüz. Aynı bağlarla bağlanmışlardır, erkeğin kadından isteyebileceğini, kadın da erkekten isteyebilir. Ama kadının hukuken erkek katına terfi etmesiyle birlikte, tersine bir hareketle, erkeğin hazzı da kadınınkıyla aynı seviyeye iner. Artık biri diğerinden daha iyi değildir, ne kadının hazzı ne erkeğinki. Erkek ve kadın, birey olarak aynı düzeyde oldukları gibi, hazları da aynı düzeydedir. Varoluşun hukuki normunu tesis eden erkek, hazzın ahlâki normunu tesis edense kadındır. İşte bu tür bir akıl yürütmede kadının kendini yükselmiş, erkeğin ise düşmüş bulmasının nedeni budur. Öyleyse evlilikleştirmenin bu şekilde anlam kazandığını söyleyebiliriz –evlilik dışı cinsel ilişki yasaktır, kadına da yasaktır, erkeğe de–. Bir erkeğin yalnızca yabancı bir kadınla değil ama aynı zamanda kölesi kadar kendisine yakın ve iktidarına tabi biriyle de ilişkisi yasaklanmıştır. İşte cinsel ilişkinin evlilikleştirilmesinin veçhelerinden biri budur.

Ama bu sürecin çok daha önemli, en azından benim açmak istediğim konu açısından daha önemli bir veçhesi daha var. O da şu: Cinsel ilişkinin evlilik içinde konumlandırılması, evlilikleştirilmesi bir kodlamanın da vesilesi olacaktır. Evlilik içinde cinsel davranışa yönelik bütün bir talimatlar kümesi ortaya çıkacaktır. Cinsel ilişkinin yalnız evlilik kapsamında gerçekleş-

likte, sanmıyorum ki kimse erkeklerin durumunu kadınlarınkinden daha kötü bulsun, veya onların arzularını dizginlemek konusunda daha beceriksiz görsün." (Musonis Rufus, *Prédications*, XII, 8, s. 95; *Reliquiae*, XII, s. 66). Ayrıca bkz. *Le Souci de soi*, s. 201 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

mesi yetmez, aynı zamanda ve tam da bu nedenle, belirli bir şekilde, bir dizi önlem dahilinde, bir grup kural veya norm çerçevesinde icra edilmesi gerekecektir. Peki bu kodlar, bu kurallar nelerdir? İlk olarak, evlilik içi cinsel ilişkinin hazza endekslenmemesi gerekir. Nedeni, hiçbir zaman haz olmamalıdır. *Hêdonê* yani haz, kendi başına bir erek değildir. İşte Seneca'nın,⁴⁹ Plutarkhos'ta da karşımıza çıkan⁵⁰ ve Hıristiyanlık tarafından biteviye tekrar edilecek cümlesini anlamlı hale getiren bu ilkedir: Cinsel ilişkide bir erkeğin, [eşine] hiçbir zaman metresi muamelesi yapmaması gerekir. Eşle ve metresle girilen cinsel ilişki arasında derin, temel bir fark bulunmalıdır; bu ikisi doğaları itibariyle farklıdır.

Hazzın cinsel etkinlik için bir erek olarak tarif edilmekten çıkarılması çeşitli biçimlerde olmuştur. Bunların ilki, evliliğin eski, geleneksel erekselliğinin geri çağırılmasıdır ve bu, neredeyse kendiliğinden gelir. Platon'da,⁵¹ Aristoteles'te⁵² ve bütün Yunan filozoflarında bu fikri buluruz: Evleniyorsak, bunun nedeni çocuk yapmaktır. *Paidopoia* evliliğin ereğidir, demek ki, artık cinsel edimin de ereği olacaktır. Eskiden (yeri evlilikten ibaret değilken) cinsel edimin ereği –tanımı gereği– hazken, burada, evliliğin ereği olan *paidopoia*'nın aynı zamanda bizzat cinsel edimin de ereği haline geldiğini görüyoruz. Evliliğin nedeni *paidopoia*'dır (çocuk yapmaktır) – bu fikir, Platon'da vardı, Aristoteles'te de vardı. Cinsel edim basitçe bunun aracıydı; zira haddizatında bu edimde bulunan, bunu haz almak için yapıyordu. Çocuk yapmak, kimse için cinsel edimin ereği değil, fakat onun doğal sonucuydu – Platoncu sitenin ideal yurttaşları dışında. Fakat Stoacılarla birlikte, karısıyla cinsel ilişkiye gi-

49 Foucault burada Aziz Hieronymus'un *Jovinianus'a Karşı*'sının [*Contre Jovinien*] bir bölümüne atıf yapıyor. Bu bölümde Hieronymus Seneca'nın evlilik üzerine kayıp bir incelemesinden serbest bir şekilde söz ediyor (Paragrafın başında Aristoteles ve Plutarkhos'un incelemelerinden söz ettikten sonra): "Başkasının karısına duyulan her tür aşk utanç vericidir. Aynı şey, kendi karısına fazla aşk duyan kişi için de geçerlidir. Bilge bir adam, karısını tutkuyla değil sağduyuyla sevmelidir ve dolayısıyla arzularını zapt etmeli, cinsel birleşmenin kendisini sürüklemesine izin vermemelidir. Hiçbir şey insanın karısını metresini sevdiği gibi sevmesinden daha aşağılık değildir". Burada kullandığımız çeviri P. Ariès'in şu makalesinden alınmıştır: "L'amour dans le mariage", *Communications*, sayı 35, *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, 1982, s. 116-122. Bu sayıda, aynı dosya içinde, Foucault'nun "*Cinselliğin Tarihi*"nin üçüncü cildinden (*Les Aveux de la chair* [Tenin İtirafı]) bir bölüm" olarak takdim ettiği "Le combat de la chasteté" (s. 15-25) makalesiyle P. Veyne'in "L'homosexualité à Rome" (s. 26-33) üzerine bir makalesi yer almaktadır.

50 Plutarkhos, *Préceptes de mariage*, 16-17, 140b-c, çev. Klaerr, s. 151-152.

51 Bkz. Platon, *Les Lois*, VI, 783e-784b, s. 171, n. 7.

52 "Gerekli ilk birleşme (*sunduazesthai*) birbirleri olmadan var olamayacak iki varlığın birleşmesidir: Bunlar, çiftleşme amacı güden (*geneseôs eneken*) erkek ve dişidir." (Aristoteles, *Politique* [Politika]), I, 4, 1252a, çev. Tricot, a.g.e., s. 24-25.

ren herhangi birinin, ediminin ereği olarak hazzı değil, çocuk yapmayı –ki bu, bizzat evliliğin de ereğidir– gözetmesi gerektiği fikri [ortaya çıkar]. Başka bir ifadeyle, evliliğin ereği ile cinsel edimin ereği böylece üst üste binmiş olur: Bu, çocukların doğumudur.

İkinci olarak –ki bu Hristiyanlığın düşünce tarihi açısından da çok önemlidir– üreme, çocukların doğumu, cinsel edimin tek hedefi değildir. Bir diğer hedef, karı-koca arasında duygusal bir bağın ortaya çıkması ve bu bağın gelişmesidir. Stoacıların taslağını çıkardığı bu tema, Plutarkhos tarafından etraflıca geliştirilmiştir. Plutarkhos *Aşk Üzerine*'de şöyle der: “Eşlerin fiziksel birliği dostluğu (*philia*) doğurur, sanki büyük bir esrarı birlikte atlatmışlar gibi. Şehvet (*hêdonê*) kısa sürer, ama bir tohum gibidir; eşler arasında günbegün büyüyecek karşılıklı saygının (*timê*), hoş tutmanın (*kharis*)”, (karşılıklı iyi niyetin), “sevginin (*agapêsis*) ve güvenin (*pistis*) tohumu gibi.”⁵³ Başka türlü ifade edecek olursak, eşle cinsel ilişkinin ereği olarak hazzı tümüyle aradan çıkaran Stoacılardan farklı olarak Plutarkhos, ona yer açmıştır. Bir anlamıyla bu, doğal ve vazgeçilmez bir yerdir – sanki karısıyla ilişkiye giren birinin biraz da olsa haz almaması, her şeye rağmen mümkün değilmiş gibi. Ama bu bir erek olarak düşünülmemelidir. Bu yalnızca kısa süreli ve aralıklarla ortaya çıkan bir durumdur ve kişiyi bütün bir ilişkiler ağının (saygı, hoşnutluk, sevgi, güven vs.) tesisine götürmelidir. Evlilik birliğinin temel direğini oluşturacak olan budur. Plutarkhos Solon'a atfedilen eski bir yasayı bu anlamda yeniden yorumlayacaktır. Bu, çok anlamlı ve ilginç bir yorumdur. Solon'un yasası –bunun doğru veya yanlış bir atıf olması çok da önemli değil, her halükârda Plutarkhos bunu böyle kabul ediyor– şunu söylüyordu: Atinalı, evli bir erkek ayda en azından üç kere karısıyla cinsel ilişkiye girmelidir.⁵⁴ Plutarkhos diyordu ki, bunun nedeni çocuk yapmak değildi, zira ayda üç çocuk zaten yapılamazdı, ama bu şekilde karı-kocayı bağlayan sevgi bağlarına tekrar tekrar güç katmak, hayat vermek gerekiyordu. Demek ki Stoacılar da cinsel haz, ya kökten bir şekilde dışarıda bırakılmış, ya da saf araçsallığa veya aracılığa indirgenerek, üreme, soyun devamı, eşler arası bağın tesisi veya yeniden tesisi, canlandırılması gibi başka hedeflere tabi kılınmıştır.

Bu noktadan itibaren, bugüne kadar ne cinsel ahlâkın konusu olmuş, ne de evlilikle ilgili kavramsallaştırma çabalarında veya kuramlarda sözü edilmiş bir dizi öge ortaya çıkar. Bu bütün bir mevzuat değilse de, kocanın karısıyla nasıl cinsel ilişkiye girmesi gerektiğiyle ilgili kapsamlı bir talimatlar

⁵³ Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 769a, çev. Flacelière, s. 100.

⁵⁴ A.g.e., s. 101.

dizisidir. Burada karşımıza çıkan kuralların ilki, utanmadır. Plutarkhos [Herodotos'un] yer verdiği bir metni açıkça eleştirir. Herodotos* burada Candaules ve Gyges'in hikâyesini anlatırken⁵⁵ şöyle der: Kadın üzerindeki çıkarıldığında, utanma duygusunu da kaybeder. Ama, der Plutarkhos, karı-koca arasında böyle olmaması gerekir.⁵⁶ Kocasının önünde gömleğini çıkardığı veya kocası ona gömleğini çıkarttırdığı anda kadın, derhal yeni bir kıyafetle donanmalı; çok daha sıkı olan utanç gömleğini giymelidir. İkinci olarak, elbette ki kocanın hiçbir zaman karısıyla gündüz aşk yapmaması gerekir – ki bu Yunanlarda hayli yaygın bir yasaktır. Yalnızca gündüz değil, aynı zamanda gece ışık yanıyorken de yapmamalıdır. Neden? Çünkü kadının bedeninin imgeleleri kocasının zihnine ve hafızasına kazanabilir. Bunlar gün boyunca yeniden aklına gelebilir ve bu nedenle, karısına daimi bir arzu duyabilir ki bu, söz konusu karısı olduğu için uygun bir durum değildir. Son olarak, yine Plutarkhos'ta çok ilginç bir şeye daha rastlarız. İlginçtir çünkü Hristiyanlık boyunca uzun süre gündemde kalacaktır. Kadının kocasının arzusu karşısındaki tavrına ilişkin sorundur bu. Kocasının arzusuna nasıl cevap vermelidir? Her istediğini kabul etmeli midir? Arada sırada onu baştan çıkarmalı mıdır? Kocası karşısında ne kadar çekingen davranmalı, onu nereye kadar hoşnut etmeye çalışmalıdır? Plutarkhos bu konuda şundan fazlasını söylemez: Bir yandan teşebbüse geçmesi gereken kocadır, kadın bunu yapmamalı, beklemelidir; [diğer yandan] aksi bir tutum göstererek onu reddetmemelidir.

Bundan on-on iki asır sonra, Hristiyan teolojisinin vicdan tartışmaları içinde, karı-koca arasındaki evlilik ilişkileriyle ilgili devasa bir yapıt ortaya çıkacaktır. Fakat bu başka bir şey. Her halükârda, size sözünü ettiğim metinlerde bu tür sorunların çekirdeğini buluyoruz. Ortaçağ'da tesis edilecek bu karmaşık kodlamanın çok uzağında olsak da, bu metinlerde ilk kez karı-koca arasındaki cinsel ilişkileri analiz nesnesi olarak alan bir dizi öğüt bulunuyor. Bunun da iki veçhesi var. İlk olarak, karı-koca arasındaki cinsel ilişki, daha genel bir bağın ifadesi, ögesi veya ona dahil bir parça gibi ele alınıyor. Bu daha genel bağ, aşk bağı veya *erôs*'tur. Yunan etiğinde o ana kadar erkeklerin ya oğlanlarla ya da genç kızlar ve kadınlarla –ama yalnızca

(*) M.F. "Ksenophon" diyor.

55 Bu hikâye için bkz. Herodotos, *Histoires*, I, 7-14 [Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, İş Bankası Yayınları].

56 "Herodotos gömleğini çıkaran bir kadının aynı zamanda utanma duygusunu da kaybettiğini söylediğinde haksızdı; aksine, bilge kadın gömleğini çıkarır ama buna karşılık utancını giyinir ve utanmanın en büyüğü, eşler arasında karşılıklı aşkın da en büyük teminatıdır" (Plutarkhos, *Préceptes de mariage*, 10, s. 49).

arzu nesneleri olarak– ilişkisini imleyen bu *erôs*, artık kendine has, ayrıcalıklı bir yere sahip olmalıdır. Dahası, ona ayrılmış tek meşru yer burası, yani evliliktir. Evlilik ilişkisi erotik bir nitelik kazanıyor, sanıyorum akılda tutulması gereken ilk öge bu.*

İkinci olarak, karı-koca arasındaki cinsel ilişkinin bu şekilde, yani *erôs* ilişkisi olarak sorunsallaştırılması başka bir sonuç doğuruyor: Bir grup edim, vücut hareketi, tavır ve duygu bu ilişkinin temel aksını, temel öğelerini oluşturduğu ölçüde, analiz ve düşünüm nesnesi, kodlamanın hedefi haline geliyor. Başka bir deyişle, erkekle kadın arasındaki cinsel ilişki bir yandan erotikleştirilirken diğer yandan kodlanıyor, bu iki süreç el ele gidiyor. Cinsel edimin evliliğin içine çekilmesiyle birlikte, karı-koca arasındaki, eşler arasındaki cinsel ilişkiler, ilk defa hem ahlâk hem de hakikat açısından merccek altına alınmış oluyor. Bu ilişkilerin hakikati nedir, ne olmalıdır? Bu sorular, bu noktada ortaya atılıyor. Gördüğünüz gibi böylece cinsel ilişki ile hakikatin birbirini kesin olarak dışladığı yönündeki görüş, sarsılmaya, ufalanmaya başlıyor, yerinden oynuyor. *Aphrodisia*'ya yönelik klasik kavrayışta, cinsel ilişki olan yerde hakikatle ilişki olamazdı. Oğlanlarla aşka yönelik geleneksel kavrayışta filozofun hakikati oğlana aktarmasının koşulu, cinsel ilişkiden feragat etmesiydi. Cinsel ilişki ve hakikatle ilişki: Birinin olduğu yerde diğeri olamazdı. [Şimdiyse] bazı şeylerin biraz yerinden oynamaya başladığını görüyoruz. Cinsel edim evlilikleştiriliyor, karı-koca ilişkisi içine çekiliyor. Meşruiyeti ve geçerliliği itibariyle cinsel edim, erkekle kadın arasındaki ilişkilere endeksleniyor – bunlar yasal, hukuki ilişkiler, formel ilişkiler ama aynı zamanda kadım ve erkeği birbirine bağlaması ve eşlerden yeni bir gerçeklik üretmesi gereken duygusal ilişkiler. Böylece cinsel edim gelip karı-koca arasındaki duygusal bağlar sorunsalının içine yerleşiyor. Cinsel edim felsefi düşüncenin ifasıyla daha fazla bağdaşır hale gelmiyor elbette, ama felsefe için bir analiz nesnesine, bir hakikat söyleminin analiz nesnesine dönüşüyor. Hakikat-cinsel edim bağdaşmazlığı, bu cinsel veya felsefi etkinlikte bulunan özne düzeyinde korunuyor. Buna mukabil nesneler düzeyinde, yani incelenmeye değer nesneler düzleminde, cinsel edim, hem doğası itibariyle, hem de hangi koşullarda meşru sayılacağı sorusundan hareketle bir bilgi, bir hakikat nesnesi olmaya baş-

(*) El yazması şöyle devam ediyor: "Geleneksel bir soruya yönelen yeni ilginin kaynağı budur: İki aşk arasındaki kıyas, eski bir soru olsa da burada yeniden yapılandırılıyor. Önceden oğlanlara yönelik aşk kuramsal bir tartışma odağıydı. Mesele, bu aşkı, kadınlarla ilişkilerden farklılaştırarak düşünmenin nasıl mümkün olabileceğiydi: *erôs* olarak. Şimdi sorgulama odağı kadınlarla aşka kayıyor, kritik nokta artık burası. Bundan böyle kadınlarla aşka yönelik sorgu, oğlanlarla aşka kıyasla ilerleyecek."

lıyor. İşte böylece, bu evlilik içine çekilme sürecinde, Hristiyanlık düşüncesi-
nin büyük soru işaretlerinden birinin tohumunu veya ilk ögesini görüyoruz.
Aziz Augustinus'a ait olan bu soru, aynı zamanda bizim sorumlumuzdur: "Arzu-
muzun hakikati nedir?"* Pekâlâ, teşekkürler.

(*) El yazması dersi şu şekilde sonlandırıyor: "Arzunun öznesine yönelik bu soru Tertullianus'tan
Freud'a kadar Batı'yı kat edecek. Yine de şunu gösterebilmek gerekiyor: Hristiyanlık nasıl aynı
zamanda *aphrodisia*'nın özneleştirilmesine ve arzu öznesinin nesneleştirilmesine sahne oldu? Böy-
lece Batı'da arzu öznesi aynı zamanda bilgi nesnesi olarak ortaya çıkmıştır. Eski sorunsal şuydu:
Beni hazza taşıyan ve bağlayan arzu hareketinin beni alıp götürmesine nasıl engel olabilirim? Şim-
di bu sorunsaldan yenisine geçilmiştir: Kendimi –bizzat kendi gözümde ve yakınımdaykilerin gö-
zünden– bir arzu öznesi olarak nasıl keşfedebilirim?"

4 Mart 1981 Dersi

İ.S. ilk birkaç asır boyunca cinsellik etiğinde meydana gelen üç büyük dönüşüm. – Bir tanık-metin: Plutarkhos'un *Erôtikos*'u. – Hristiyan deneyiminin özgünlüğü. – *Aşk Üzerine Diyalog*'un planı. – Komedi durumu. – Genç oğlanın durumu: merkeziliği ve pasifliği. – Ismenodora'nın oğlancı olarak portresi. – *Aphrodisia* etiğinin klasik ilkelerinden kopuş. – Oğlanlarla ilişkilerin getirdiği faydaların evliliğe nakli. – Oğlanlarla aşkın savunusu: doğal değildir ve haz vermez. – Oğlancılığın kabul koşulları: iki aşk öğretisi. – Plutarkhos'un biricik aşk zincirini tesisi. – Oğlanlarla aşkın nihai olarak gözden düşmesi. – Kadının kocasına yumuşak bir şekilde rıza göstermesi.

İ.S. ilk iki yüzyılın varoluş rejimlerini ve yaşama sanatlarını kat ederken, ele almak istediğim konu açısından önem taşıyan üç büyük dönüşümü göstermeye çalıştım. Bu üç dönüşüm şunlardı: İlk olarak bir tür yerinden edilme. Klasik dönemin cinsel hazlar ve *aphrodisia* rejiminde hassas ve zor soru oğlanlarla aşk etrafında kurulmuştu. Bu dönemde ise, bu konuyla gündün güne daha az ilgilenildi; buna mukabil kadın-erkek, –hatta daha net olmak gerekirse– karı-koca arasındaki aşk sorununa daha çok odaklanıldı. Yerinden edilmeye ilgili bunları söyledim. İkinci olarak, bana öyle geliyor ki, bu yaşama sanatlarında, meşru cinsel hazları artan şekilde evlilik içinde konumlandırmak eğilimi vardı. Nihayet üçüncü olarak, *aphrodisia* rejimini evlilik içinde, eşler arasındaki kişisel, bireysel, iç ilişkilere eklemek, onlarla bağlamak; bu rejimin kullanım kurallarını söz konusu ilişkilere endekslemek yönünde bir teşebbüs vardı. Bu üçlü dönüşüme dair çok anlamlı, çok açık, çok özgün bir tanıklık bulunuyor. Bu metin, Hristiyanlık yayılmadan hemen önce, Yunan ve Roma Antikçağı'nda cinsellik etiğine yönelik sorunun nasıl ortaya konduğunu çok iyi göstermektedir. Size söz ettiğim üçlü dönüşümü hem temsil edip hem de onu en açık olduğu, en iyi formüle edildiği noktaya taşıyan bu metin, Plutarkhos'un *Erôtikos*'udur (aşk üzerine diyalogudur). Sizze bu metinden söz etmek istiyorum.*

(*) M.F. burada şunu söylemek için konuşmasına ara veriyor: "Sanıyorum çok berbat bir vızıltı var... öyle mi? O zaman şunu kısmayı deneyeceğiz... Böyle daha mı iyi? Sanıyorum, evet. Dayanılacak gibi değilse beni durdurun, çünkü sizin duyduğunuz vızıltıları, ben çok iyi duyamıyor olabilirim".

Öyleyse Plutarkhos'un bu *Erôtikos*'undan, bu *Aşk Üzerine Diyalog*'undan söz edelim.¹ Bana öyle geliyor ki, bu metin üzerinde biraz durmakta fayda var. Nitekim bizzat aşk üzerine bir diyalog olması –yani biçimi– itibariyle bile, hayli eski biçimlere işaret ediyor. Teması da –oğlanlarla aşk ve kadınlarla aşk arasındaki kıyas– aynı derecede eski, aynı derecede klasik bir tema. Zaten *Phaedrus* gibi, Platon'un *Şölen*'i² gibi büyük klasiklerden alıntılar veya onlara açık atıflarla dolu. Öyleyse, bütün klasik Yunan aşk ve *aphrodisia* kültürü hakkında net, açık, maksatlı bir bakış sunuyor. Aynı zamanda kendi döneminde yazılmış –demek ki, İ.S. ilk birkaç yüzyıla ait– bir dizi metne atıf yapıyor. Bunlar Stoacılığın az-çok etkisi altında gelişen yaşama sanatlarına ait metinler. O halde *Aşk Üzerine Diyalog*'un iki yönü var: geçmişe bakış ve aynı zamanda evliliğe ilişkin [kendi çağının] kavrayışına açık atıflar. Tam da bu iki yönlülük, bu ikili gönderme sayesinde, Yunan veya Roma kültürüne damga vurmuş bütün *aphrodisia* etiğinin –klasik dönemden Hıristiyanlığın yayılmasının hemen öncesine kadar– nasıl bir eksen etrafında döndüğünü görmek mümkün olacaktır. *Aphrodisia* etiğindeki bu dönüşümü kavramak, yöntemle ilgili, söz konusu meselenin ortaya nasıl konması gerektiğini belirleyen bir dizi nedenle bana önemli görünüyor.

İlk olarak, bu dönüşümü kavramak şunu iyice anlamamıza imkân tanıyor: Paganlığın cinsellik ahlâkını hiçbir şekilde yekpare bir blok olarak alamayız. Hıristiyanlığın tutarlı, bütünlüklü addedilen cinsellik ahlâkıyla karşılık içinde düşünülecek, aynı derecede tutarlı bir bütünlük değildir bu. Paganlığın tek *bir* cinsel ahlâkı olmadığı gibi, elbette ki Hıristiyanlığın da tek *bir* cinsel ahlâkı yoktur. İkinci olarak, bana öyle geliyor ki, Yunan ve Roma etiği içinde gelişen bu dönüşümü kavramak, aynı zamanda, sıkça Hıristiyanlığa atfedilen bir dizi öge, ilke ve ahlâk kuralına başka türlü bakmamıza izin veriyor: Bunları yalnızca Hıristiyanlığa atfetmek doğru olmadığı gibi, hakikaten de eğer tarihsel süreçlere bakarsak bu öge, ilke ve kuralların çok daha önce, tam da Yunan, Helen ve Roma düşüncesi içinde şekillendiğini görürüz. Son olarak bu dönüşüm aynı zamanda şunu anlamak açısından da bana ilginç görünüyor: Hıristiyanlık, tam da paganlık içinde şekillendiğini gördüğümüz bu yeni ahlâkı kendine dahil ettiği ve bir anlamda belirli bir süre oyunu bu ahlâk kurallarına göre oynadığı halde, daha sonraları, kendi tarihi içindeki daha ileri bir noktada yeni bir şey geliştirmiştir. 4.-5. yüzyıllardan itibaren ortaya çıkacak olan bu yeni şey, ten deneyimidir. Başka türlü ifade edecek olursak,

1 Bkz. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, çev. Flacelière.

2 Bkz. *a.g.e.*, 751e, 758d-e, 764a, s. 55, 73, 87.

bu sene çizmek istediğim tarihsel şema şu: Paganlığın içinde klasik *aphrodisia* etiğinin nasıl dönüştüğünü, nasıl *aphrodisia* rejiminin evlilikleştirilmesi diyebileceğimiz bir sürece girildiğini; evlilikleştirilmiş bu cinsellik etiğinin daha sonra nasıl Hristiyanlığa nakledildiğini ve üçüncü bir adımda, bizzat Hristiyanlık tarihi içinde bu ahlâkın nasıl tümüyle yeniden ele alınarak ten deneyimini doğurduğunu göstermek istiyorum. Şöyle de diyebiliriz: Benim için sorun, evliliğin cinsel ahlâkı dediğimiz şeyin Hristiyanlığın özüne ait olmadığını göstermektir – bir yandan Hristiyanlıktan bir hayli önce şekillendiği için, öte yandan Hristiyanlığın cinsellikle bağı evlilik ahlâkı değil de, ten deneyimi üzerinden kurulduğu için. Bu deneyim biraz daha geç bir dönemde, Hristiyanlığın ilk gelişimi akabinde, manastır sisteminin ve 4.-5. yüzyıllara özgü asetizmin ortaya çıkışıyla birlikte şekillenmiştir. İşte* Plutarkhos’un *Erôtikos*’u üzerinde durmak istememin nedeni bu. *Erôtikos*’un konusu, iki aşk arasındaki kıyas. Bu klasik bir tema. Maalesef kayıplara karışan ama yazıldıklarını bildiğimiz, izlerini sürebildiğimiz çok sayıda metin asırlar boyunca bu konuyu ele almış, bu tema üzerinde durmuştu.

Plutarkhos’un metni üç parçadan müteşekkil bir çizgi izliyor. İlk olarak, Bacchon isimli genç ve güzel bir oğlanın evlenmesiyle ilgili bir anekdot etrafında, sırasıyla oğlanlarla aşka taraf ve muhalif kişilerle, kadınlarla aşka taraf ve muhalif kişiler arasındaki tartışmalara ayrılmış bir bölüm var. Kısa bir komedi sahnesi bu. Devamında aşka yönelik ve kadir-i mutlak, en azından diğer hepsinden daha kudretli bir tanrının ağzından söylenen uzunca bir methiye var. Bu komedi sahnesinin ardından, Platoncu tarzda ve Platon’a çok açıkça atıf yapan bir çeşit gelişme bölümü bulunuyor. Son olarak, bu metnin üçüncü bölümü, evliliğin olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya seren şu meşhur *topos*’a ve evliliğin iç ahlâkı sayılabilecek şeyin içeriğine ayrılmış durumda. Kendi döneminin metinleriyle kıyaslandığında çok daha modern bir tarzda yazılmış, tarzı itibarıyla Antipatros’a, Musonius Rufus’a veya daha geç dönem düşünürlerinden size sözünü ettiğim şu Hierokles’e çok daha yakın bir metin bu. Bir Platon diyalogunun inceliklerini barındırmaya çalışan bu metnin –sorunlarla malul bir çabadır bu– dolambaçlı gelişme ve ilerleyişini uzun uzadıya takip etmeyeceğim. Öncelikle metni biraz sistematik bir şekilde incelemek ve [sonra] derinlemesine bir bakış geliştirmek istiyorum.

İlk olarak, metin boyunca devam etse de esasen birinci bölümde geliştirilen şu komediye benzer durum üzerinde durmak istiyorum. Nitekim Bac-

(*) M.F. şunu ekliyor: “Madem ki artık dersin ortalarındayız, size bu sene Yunan ve Roma döneminin cinsellik etiği üzerine söylemek istediklerimi bir sonuca bağlamak adına”

chon'un evlenmesini konu alan bu komedi durumu –biraz daha yakından bakarsanız göreceğiniz gibi– çok ilginçtir. Durum şudur: Genç ve güzel Bacchon'a hem erkekler hem de bir kadın kur yapmaktadır. Bacchon'un erkekler arasındaki en ateşli âşığı Pisias'tır. Adı Ismenodora olan kadın ise onunla evlenmeyi o derece ister ki, sonuçta onu iyi kalpli Pisias'ın elinden alır. Pisias'ın canı son derece sikkindir, çünkü Ismenodora onu elinden almıştır ve sonuçta onunla evlenecektir. Diyalog boyunca ortaya konan mesele şudur: Bu genç adamın evlenmesinin önüne geçmek, onu tüketecek olan bu kişinin elinden genç adamı kurtarmak gerekli midir? Bu tam anlamıyla bir komedi durumudur, fakat bir dizi nedenden ötürü ciddiye alınmalıdır.

Burada dikkate değer ilk öge, bu iki seçeneğin nasıl takdim edildiğidir. “Kadınlara duyulan aşk/erkeklere duyulan aşk” şeklinde kurulması tercih edilen yapının kendisi bile ilginçtir. Nitekim, aynı sorudan hareket eden geleneksel metinlerde, mesele şu şekilde ortaya konmuştur: Birinin genç erkekleri mi sevmesi iyidir, yoksa kadınları ve genç kızları mı? Demek ki tercih genç oğlanlara duyulan aşkla kadınlara duyulan aşk arasında yapılmaktadır ve bu tercihle karşı karşıya veya tereddütte kalan erkek, yani yetişkin erkek, evlenme yaşını geçmiş, evlenmeyi arzulamak için geç kalmıştır ama aynı şekilde genç oğlanların peşinden koşmak için de fazlaca yaşlıdır. Demek ki ortada erkek vardır ve sonra aşk: kadınlarla veya oğlanlarla. Gördüğünüz gibi, burada ise durum klasik şemaya göre tersine dönmüştür, çünkü bir anlamda merkezi, yani iki alternatif arasında ortada kalan karakter genç oğlandır – bir tarafında bir kadın vardır, diğer tarafında da peşine düşmüş bir erkek. Diyalog boyunca ortaya atılan soru şudur: Hangi yoldan gitmek daha iyidir? Evlenmesine mi izin verilmelidir yoksa aksine onu seven ve peşinden koşan erkeklerin arasına, onların güvenli kucığına geri dönmesi mi gerekir?

Aslında kadına duyduğu aşkla erkeğe duyduğu aşk arasında kalan oğlan şeması düşünüldüğünde, bu diyalog bir anlamda biraz taraflıdır. Çünkü ilk olarak bu kavşakta bulunan ve karar vermesi gereken bu genç adamsa da, diyalog boyunca onu görmeyiz. Ondan söz edilir ama diyalogun bir parçası değildir, görüşünü dile getirmez, karar vermez, aslında pasif bir konumdadır. Erkek âşıkları ona bilfiil kur yaparken, peşindeki kadın onu birden ellerinden alır ve aynı çeviklikle doğruca onunla evlenir. Demek ki bu genç erkek, hem hikâyenin merkezindedir, hem de nötr ve pasiftir. İkinci olarak diyalog taraflıdır çünkü, elimizdeki durum “erkek kadını arasında kalmış genç erkek” şemasına uygun olsa da, tartışma konusu hiçbir zaman “Genç bir oğlanın erkek bir âşığı mı olması iyidir, yoksa kadın bir âşığı mı?” sorusu etrafında dönme-

yecektir. Bir anlamda gerçek durum dikkate alınmaksızın –ki bu durum hem belli belirsiz hem de etkisizdir, iş görmez, işlemez, diyalogu düzenlemez– ortaya konan soru şudur: Evlilikte olagelen, olması gereken aşkla kıyaslandığında oğlanlarla aşk ne ifade edecektir? Öyle ki, oğlan merkezi konumda bulunduğu halde hiçbir zaman tercih durumunda kalmaz. Sanıyorum bu tuhaf duruma işaret etmek yine de önemlidir, çünkü tartışmanın mekaniğini harekete geçiren, felsefedeki ideal durum değildir: “Bir erkek için oğlanları sevmek mi daha iyidir, kadınları mı?” sorusundan değil de, erkekle kadın arasında kalan oğlanın, metnin belirttiği üzere, halen “chlamys”^{*} giymekte olan³ oğlanın konumundan hareketle kurulur tartışma. Bu kavşakta, bu kesişim noktasında bulunan, on sekiz yaşında bir oğlandır, hâlâ erkekler için bir haz nesnesidir ama aynı zamanda aktif bir özneye dönüşmek üzeredir – sitede, orduca, kadınlarla ilişkisinde aktif bir özneye. İşte oğlan bu noktada konumlanır ve burada tasvir edilir: ilkesel olarak erkekler açısından meşru bir arzu nesnesi olmaktan çıktığı ve *aphrodisia* dünyasının aktif öznesine dönüşmeye başladığı, sakalının belirlediği o meşhur anda.

Bir kadının genç bir oğlanı erkek âşığının elinden aldığı bu komedi durumunda dikkate değer ikinci öge, bu kadının yani Ismenodora’nın oğlandan belirgin bir şekilde yaşlı biri olarak takdim edilmesidir – ki bu, buradaki küçük kumpasın temel öğelerinden biridir. Metnin farklı yerlerinde teyit edildiği üzere, oğlan henüz on sekiz yaşında olduğu halde, kadın otuzunu biraz geçmiştir. Kadın daha yaşlı ve daha zengindir, daha iyi bir aileden gelmektedir ve zaten de duldur. Bu durum geleneksel anlamda bir komedidir – genç oğlanların peşinden koşan biraz olgun kadınlara Yunan edebiyatında sıkça rastlanır. Komik de olsa, kendisinden daha yaşlı, daha zengin vs. birinin peşine düşmesinden pek hoşnut olmayan Bacchon’u biraz utandırır da, gerçekte görece sık karşılaşılan bir durumdur bu. Çünkü Yunan ve Helen sitelerinde kadınlar sayıca azdır, bunun nedeni bir yandan doğum yaparken ölmeleri, fakat daha çok, doğum sırasında kız çocuklarının ortadan kaldırılması veya basitçe bırakılmaları, çoğu zaman ölümle sonuçlanan kaderlerine terk edilmeleridir. Kadınların bu derece az olduğu Yunan dünyasında biraz daha yaşlı bir kadınla, biraz paralı bir dulla evlenmek hiç de seyrek karşılaşılan bir durum değildi; bununla birlikte bu durum, ara sıra da olsa komik bulunurdu.

Plutarkhos’un bu metninde bana çok ilginç gelen şey şudur: Hem tanıdık hem de biraz komik olan bu durum, önemli bir dizi öge aracılığıyla der-

(*) Antik Yunanda özellikle genç erkeklerin giydiği bir tür yün pelerin – yhn.

3 Bkz. *a.g.e.*, 755a, s. 63.

hal telafi edilir. İlk olarak çekici bir oğlanın üzerine atlayan, otuz yaşlarında ki bu dul ve halihazırda zengin kadın, birçok iyi niteliğe sahiptir. İffetlidir, bilgedir ve ilk evliliği nedeniyle deneyim sahibidir. Site genelinde saygı görmektedir. İkinci olarak bu kadın, özündeki bu iyi niteliklere ek olarak, âşık biri, bir anlamda aktif bir âşık gibi takdim edilmiştir: Oğlanın peşine düşer, onun peşinden koşar. Elbette ki onun peşinden *gymnasium*'a gitmesi mümkün değildir ama *gymnasium*'dan veya *palestrium*'dan gelişini bekler ve onu kendine çekmeye çalışır. Son kertede onu neden sevmektedir? Çünkü, der metin, oğlanın ailesi tarafından onu evlendirmekle, ona bir eş bulmakla, dolayısıyla ona yardım etmekle, hayatta yol göstermekle görevlendirilmiştir. Bu vesileyle, yani ona yardım etmesi, yol göstermesi gerektiği için onu tanımış ve böylece taşıdığı niteliklerin değerini tartabilmiştir. Üstelik sadece bu kadar da değil: Her yerde oğlan hakkında güzel sözler söylendiğine şahit olmaktadır. Metinden alıntılıyorum: Birçok değerli kişinin bu genç Bacchon'un aşkını istediğini gördükçe, kendisi de onu sevmiştir. Zaten bu sevgisinde tümüyle dürüst ve iyi niyetliydi. Aklında oğlanın peşinden koşmasına neden olacak ayıp veya çirkin (*agenes* sayılabilecek) hiçbir şey yoktu. Niyeti ciddiydi ve soylu bir hedefi vardı: evlenmek.⁴

Şimdi kadının bütün bu ayırt edici niteliklerini ele alalım: Yaşça büyüktür, daha varlıklıdır, daha iyi bir toplumsal statüsü vardır; erdemlidir, deneyimlidir, herkesten saygı görür; âşıktır, oğlanın peşinden koşar, elinden geldiğince onun üzerine düşer; onu, iyi biri olarak tanıdığı, herkes hakkında iyi konuştuğu, bizzat erkekler tarafından sevildiği için sevmektedir ve bu erkeklerle rakip olmayı göze alır; ayrıca dürüst niyetlerle hareket eder, planlarında çirkin veya *agenes* hiçbir şey yoktur. Bütün bunlar aslında oğlancı âşığın nitelikleridir, genç bir oğlan için ideal olabilecek erkek âşığı tarif ederler. Eğer oğlan ideal bir âşık istiyorsa, bu kişi kendisinden yaşça büyük ve daha varlıklı, daha iyi durumda olmalıdır; ona âşık olmalı fakat iyi niyetlerle peşinden koşmalıdır; erdemleri ve özündeki nitelikleri dolayısıyla ona örnek ve kılavuz olabilmelidir. Demek ki Ismenodora Bacchon karşısındaki konumu itibarıyla tam anlamıyla bir oğlancıdır. Oğlancı bir kadındır, saygı duyar ve saygı görür. Yine de iki fark vardır, bunları önemli kabul edebiliriz veya etmeyebiliriz: Çıkış noktası itibarıyla kadındır ve devamında istediği şey, aklındaki soy-

4 “[Ismenodora] onun hakkında birçok iyi şey söylendiğini duyuyor, bizzat kendisi de onun hakkında iyi konuşuyordu ve değerli birçok zatın Bacchon'un aşkını istediklerini görüyordu; [böylece] o da onu sevmeye başladı ama hiçbir yüz kızartıcı (*agenes*) niyeti yoktu: Onunla kamusal olarak evlenmek ve yaşamak istiyordu” (a.g.e., 749d, s. 50).

lu hedef, *aretê* yani oğlanın erdemi değil, evlenmektir. Çıkış ve varış noktaları –yani kadın olması ve evlenmeyi istemesi– dışında, ondaki her şey bir erkek âşığı, bir oğlancıyı tarif eder.

Bir çeşit paradoksla malul bu durumun, tartışmanın akışı, bahis konusu ve taktiği açısından nasıl bir etkisi olabilir? Sanıyorum ki, kadının bu oğlancı konumuna dikkat çekmek iki nedenle önemlidir. Bir taraftan bir kadını oğlanın peşinden koşan aktif bir kişilik, daha yaşlı daha varlıklı vs. bir kişilik olarak tarif etmekle Plutarkhos, *aphrodisia* dönemine özgü geleneksel etiğe meydan okumuş olur. Nitekim eşbiçimlilik ve etkinlik ilkelerini *aphrodisia*'ya özgü etik algının temel hatları olarak ortaya koyar, *aphrodisia* ahlâkının temelinde bunlar etrafında düzenlendiğini kabul edersek,* Ismenodora'nın durumunun yalnızca bir paradoksla malul değil, aynı zamanda düpedüz skandal sebebi olduğunu görürüz. Ismenodora bir kadındır, evlenmek ister, bir kocası olsun ister – buna mukabil nasıl bir rol oynar? Bu, aktif bir roldür, erkeğin rolüdür. Eve varlığı, zenginliği, şanı, erdemi getirecek, başlatıcı ve eğitici rolünü oynayacak olan kadındır. Bütün bunlar, evlilikte ve cinsellikte eşlerin konumunun, toplumsal ilişkilerle, genel anlamda toplumsal yaşamla eşbiçimli, dolayısıyla erkeğin zengin, aktif, yaşça büyük, kılavuzluk edebilecek nitelikte vs. olmasını talep eden bir ahlâka tam anlamıyla terstir. Buradaki durum ise bunun tam tersi, kesinkes skandal yaratacak bir durumdur. Fakat şunu görmemiz gerekiyor: Tam da bu nedenle, yani söz konusu evlilik *aphrodisia* etiğinin ve evlilik etiğinin temel kurallarına bu derece yabancı olduğu için, Plutarkhos bu evliliğin meşruiyetini ispat edebildiği andan itibaren, artık tüm evlilikler *a fortiori* meşru hale gelecek, hepsinin bir temeli, bir gerekçesi olacaktır. Demek ki söz konusu evlilik, normal ve nizami sayılan bu eşbiçimlilik ve etkinlik yapısının iki kutbunu [tersine çevirerek] birbirine bağladığı halde, meşru sayılmıştır. Bu vesileyle şu da gösterilmiş olur: Eğer evlilik gerekli nitelikleri taşıyorsa –yani gerçekten de erdemli iki kişiyi birbirine bağlıyorsa– size sözünü ettiğim bu eşbiçimlilik ve etkinlik kurallarına duyarsız kalabilir, onlardan bağımsız olabilir. Metnin doğrudan göstermese de görünür kıldığı şey şudur: Evlilik etiği, onu çevreleyen eşbiçimlilik ve etkinlik kurallarına git-tikçe duyarsızlaşmaktadır.

İşte teşebbüste bulunan tarafın kadın olduğu bu komedi durumunun etkilerinden biri budur. Bu komedi şemasında, kadın yalnızca aktif değildir – size söylediğim gibi *aphrodisia* ahlâkının düzenleyici ilkeleri olan eşbiçimlilik

(*) M.F. şunu ekliyor: “Artemidoros'un *Rüya Tabirleri* ile ilgili olarak ne söylediğimi hatırlayacaksınız” [bkz. yukarıda 21 Ocak dersi, s. 50 vd.].

ve etkinlik şemasını alt üst etmekle kalmaz; ama aynı zamanda tam anlamıyla bir oğlancı konumundadır. Soylu bir gence layık, iyi bir âşğın bütün nite-likleri onda toplanmıştır. Böylece, bu durumdan hareketle Plutarkhos, gele-neksel olarak oğlanlarla aşka atfedilen tüm olumlu değerleri, yararlı etkileri bir anlamda blok [halinde] erkek-kadın ilişkisine, daha somut olarak evlilik ilişkisine nakletmiş olacaktır.

Öyleyse bu tartışmanın, farklı kişilerin tartışarak ortaya koyduğu bu durumun diyalektik yararları [şunlar olacaktır]: İlk olarak, evliliğin toplu-sal alanı düzenleyen ve o ana kadar cinsel ahlâka yön vermiş olan eşbiçimli-lik ve etkinlik ilkelerine karşı geçirimsiz kılınması – evlilik bunlar karşısında artık yalıtılmış ve otonom görünecektir, bir evliliğin ve ondan doğan cinsel ilişkilerin değerini ve ahlâka uygunluğunu tayin eden yalnızca eşlerin erdem-leri olacaktır. İkinci olarak bizzat evliliğin de, o eski oğlancılıkla aynı dönü-şümleri harekete geçirebileceğini, aynı yararlı etkilerde bulunabileceğini, aynı olumlu sonuçları doğurabileceğini göstermek – ki Yunanlar bu oğlancı ilişki-yi genç erkeğin eğitiminin, toplumsal bedenin bir parçası olarak aktif bir öz-neye geçişinin önkoşulu veya en azından aracı gibi görüyorlardı. İşte Plutark-hos'un diyalogunda geçen komedi durumunun önemi ve ne anlama geldiği üzerine size söylemek istediklerim bunlar.

Şimdi, bu noktadan itibaren bu nakil nasıl gerçekleşecek? Evlilik oğ-lancılığın mirasına nasıl konacak? O ana kadar –en azından oğlanlara duyulan aşk lehine söylemlerde– oğlancılığa atfedilen tüm erdemler nasıl ona ka-lacak? Sanıyorum ki metin üç şeye işaret ediyor: İlk olarak aşk kavramını ye-niden şekillendiriyor. Elbette ki uygunsuz, Plutarkhos'un metni karşısında bir miktar anakronik kalan terimlerle ifade edecek olursak şöyle diyebiliriz: Bu metin, biricik aşkı oluşturan mükemmel zinciri tanımlama yolunda ilerliyor. İkinci olarak metin, bu mükemmel, eksiksiz, biricik aşkın normatif zinciri karşısında, oğlanlara yönelik aşkın bir eleştirisine girişiyor. Üçüncü olarak, bu aşk zinciri ile evlilik bağı arasında –bu bağı zaten elverdiği ve kabil oldu-ğu– bir özdeşlik tesis ediyor ve evliliği bu aşk zincirinin hayata geçeceği ayrı-calıklı yer olarak tanımış oluyor. Öyleyse, mükemmel aşk zincirinin tanımı; oğlanlara yönelik aşkın eleştirisi ve aşk zinciriyle evlilik bağı arasındaki bu yeni eşbiçimliliğin tanınması. İşte bu üç nokta, bunlar.

Ama sanıyorum bu üç ögenin Plutarkhos'un metninde nasıl tesis edil-diğine geçmeden önce, dördüncü bir noktadan –daha doğrusu üzerinde dura-cağım ilk nokta bu– başlamak daha uygun olacak. Öncelikle ele alınması ge-reken bu nokta, Plutarkhos'un metninde, oğlanlarla aşka taraf kişilerin ken-

di kavrayışlarını nasıl ortaya koyduklarıdır. Metnin başında yer alan bu bölüm çok ilginçtir. Aşkın nasıl kavrandığını çok açık, çok tutarlı ve yeterince kesin bir şekilde gösterir. Bu kavrayışa göre, felsefi ve ahlâki düşünüm çerçevesi içinde aşk, oğlancılığa içkindir, yani oğlanlara duyulan aşka. Her halükârda Bacchon'un aşkına taraftar olanlar, Pisias'm arkadaşları ve özellikle onun sözcüsü olan Protogenes, oğlanlara duyulan aşkın neden diğer aşk biçiminden, yani kadınlara duyulan aşktan daha iyi bir tercih olduğunu kendilerince açıklamaya girişirler. Oğlanlara duyulan aşkın neden tercihe şayan olduğuna dair açıklamalarıysa, iki aşkın heterojen olduğu temasına [veya] daha doğrusu varsayımına dayanır. Bu heterojenliği üç açıdan okumak mümkündür: İlk olarak, bu iki aşk doğaları itibariyle heterojendir veya daha net ifade etmek gerekirse şöyle denebilir: Biri doğa gereğidir, diğeri ise değildir. Oğlan aşkının taraftarları şöyle der: Elbette ki doğaya uygun, doğanın gereği bir aşk vardır, fakat bu hangisidir? Cevap kendiliğinden gelecektir, doğal olan erkeğin kadına aşkıdır. Doğa, der Protogenes, erkeğin içine kadına yönelik bir itki, bir *orexis*, bir *hormê* nakşetmiştir. Bu kelimeler önemli. *Orexis*, *hormê* – bunlar geleneksel kelimelerdir, fakat Stoacılar bireyin bir şeye yönelik doğal hareketini ifade etmek üzere onlara özel bir değer atfetmişlerdir.⁵ Demek ki doğal bir hareket söz konusudur (*orexis*, *hormê*). Zira, der Protogenes, erkeği kadına iten bu doğal hareket o kadar doğaldır ki, yalnızca erkekle kadın arasında değil, ama [aynı zamanda] bir sinekle üzerine konduğu süt arasında da karşımıza çıkar. Bala yönelen arının hareketinde de bu itki vardır. Öyleyse erkeğin kadına bu yönelimi, bu *hormê*, bu *orexis* gerçekten de aşk sayılmaz, çünkü bunlar tamamen doğal hareketlerdir ve akıl sahibi olmayan varlıklarda bile, hayvanlarda veya *erôs*'a benzer bir şeyi tahayyül dahi edemeyeceklerde bile karşımıza çıkarlar.⁶ Demek ki erkeğin kadına duyduğu arzunun doğallığı, Protogenes'in gözünde ve –sanıyorum– oğlan aşkına yöne-

5 Epiktetos'un *El Kitabı*'nda ilk söylediğine bkz. "Değer yargısı, eyleme itkisi (*hormê*) ve arzu (*orexis*) veya kaçınma, özetle bizzat bizim eserimiz olan her şey bize bağlıdır" (çev. P. Hadot). Bu kavramlar üzerine bkz. A. J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973 ve P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992 (özellikle şu bölümler "Discipline du désir" ve "Discipline de l'action").

6 "Bense kadınlara veya genç kızlara duyduğunuz duyguya aşk [*eran*] demiyorum – tıpkı sineklerin süte veya arıların bala âşık olduğunu veya hayvan yetiştiricilerinin ve aşçıların karanlıkta semiren danaları veya kümes hayvanlarını sevdiklerini söylemeyeceğimiz gibi! Doğa bizde, ekmek ve diğer besinlere yönelik ölçülü ve yeterli bir iştahı [*orexin*] harekete geçirir, ama tutkulu ve aşırı bir yemek arzusu, boğazına düşkünlük veya oburluk olarak adlandırılır. Aynı şekilde doğa bize, erkekle kadın arasında karşılıklı haz (*ap'allêllôn hêdonês*) ihtiyacını da nakşetmiştir ama bizi bu hazzla sürükleyen arzu (*hormê*), şiddetli, ateşli, dizginlenemez hale geldiğinde, aşk olarak adlandırılmayı hak etmez" (Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 750c-d, s. 52).

lik geleneksel kavrayışa göre, *erôs*'la [bağdaşmazdır]. Eğer bir erkeği bir oğlana sürükleyen harekete *erôs* diyeceksek, bu tam olarak söz konusu hareket doğal olmadığı içindir. Burada oğlancılık düşüncesini, oğlancılık üzerine düşünümü Yunan dünyası açısından son derece zorlayıcı ama aynı zamanda uyarıcı kılan bir noktaya getiriyoruz. [Eğer] oğlanlara duyulan aşkı doğal sayamayacaksak, [bunun nedeni] aldığı biçimler ve dayandığı gerekçelerdir: dostluk, karşılıklı hüsnüniyet, pedagojik gereklilikler, yaşça büyük olanın diğerine kılavuzluk etmesi ve örnek olması ihtiyacı vs. Madem ki oğlanlarla aşka iten hareket *philia*, yani dostluk düzlemine aittir, o zaman hiçbir şekilde doğal bir hareket içinde asimile edilemez.⁷

Ama bildiğiniz gibi *phusis* yani doğa, –zorlayıcı, düzenleyici, normatif, yarı-yasal karakteri hasebiyle daha sonraları edineceği değeri henüz taşımayorsa da– bir dizi şeyi gerekçelendirmek için başvuru bir ilke olarak işlev görmektedir. Başka türlü ifade edecek olursak, Yunanlar doğa ve doğaya aykırılık, doğaya uygun olan (*kata phusin*) ve ona aykırı veya yabancı olan (*para phusin*) arasında bir karşıtlık görürler. Kuşkusuz bu karşıtlık, daha sonraları olacağı kadar iki kutuplu değildir –doğaya aykırılık Yunanlar açısından hiçbir şekilde ucubeliğe işaret etmez– ama tehlikeli bir bölgenin –*para phusin*– kapısı aralanmış olur. Doğanın işaret ettiği iç kurallar, nirengi noktaları elimizden kayıp gittiği oranda bu bölge tehlikeli olacaktır. Demek ki oğlanlarla aşkı, ancak doğaya dışsal olarak tanımlanabildiği bu kavrayış çerçevesinde düşünmek hiç de kolay değildir –kadınlarla aşk, aksine, ona içsel sayılacaktır–. Aslında yazarlar bu noktada her zaman hemfikir değildir. Bazıları şöyle der: Evet, oğlanlara duyulan aşk kesinlikle *para phusin*, doğaya dışsaldır. Bunu açıkça söyler ve oğlanlarla aşka değer katan bir neden olarak görürler. Bu [türden] yorumlara Platon'da⁸ ve Lukianos'ta rastlanır. *Amours*'un [Aşkılar]

7 “Genç ve becerikli bir ruha bağlanan aşkın yolu, dostluktan geçerek (*dia philias*) erdemde son bulur (*eis aretên*)” (a.g.e., 750d, s. 52). “Aşka (*erôs*) gelince, karşısındakinde sevgi uyandıracığı umudunu kaybettiğinde, çiçek açmış genç kadının gelip geçici ışığını ihtimamıyla kuşatmaktan vazgeçecektir – [özellikle de] bu genç kadın, kendine özgü ve dostluğun ve erdemin (*philian kai aretên*) teminatı olan meyvesini vermeyecekse” (a.g.e., 750d, s. 52).

8 Oğlanlara yönelik aşk konusunda bkz. Platon, *Le Banquet*, 181a ve devamı ve 192a-b, *Œuvres complètes* içinde, 4. Cilt, 2. Bölüm, çev. Robin, s. 15 ve devamı ve 34-35. *Para phusin* ifadesi Phaedrus'ta geçer ama olumsuz bir anlamda kullanılmıştır (bizzat eşcinsel ilişkiden ziyade pasiflik konumuna ait bir olumsuzluktur bu): “[Yakın zamanda hakikate adım atmamış biri] kendini hazza bırakır, dört ayaklı bir hayvan gibi davranır, çiftleşmeye ve gebe bırakmaya hazırlanır ve ölçsüz-lüğe aşına hale geldiği için, doğaya aykırı (*para phusin*) hazlar peşine düşmekten çekinmez, bundan utanç da duymaz” (Platon, *Phèdre*, 250e, *Œuvres complètes* içinde, 4. Cilt, 3. Bölüm, çev. Robin, s. 44). Ayrıca bkz. bkz. *L'Usage des plaisirs*, 4. Bölüm, “Érotique” [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver, “Erotizm Bilgisi”].

çok ilginç bir bölümünde Lukianos şöyle der: Bakın, aslında oğlanlarla aşk hiç de kötü sayılmaz. Hatta kadınlarla aşktan kat kat iyidir, öyle ki, birbirini seven aynı cinsten iki hayvan göremezsiniz. Hiç oğlancı bir aslan gördünüz mü?⁹ Burada, doğa-dışılığa (*para phusin* tarafı) olumlu bir biçim olarak işaret edildiği açıktır. [Nitekim] oğlanlarla aşkla doğa arasında sınır çizmek ve *para phusin* –doğaya yabancı– addedilen bir şeye yönelik tamamen olumlu bir kavrayış geliştirmek zorunluluğu, bu aşkın konumunu daha belirsiz, daha dolaylı hale getirmiştir. Protogenes şöyle der: Siz diğerleri, siz kadınlar, sizi arzuluyorsak eğer, bunun nedeni doğadır ve dolayısıyla bu durum ne bir değer ne de büyük bir önem taşır. Ama Protogenes hiçbir zaman [doğrudan] şöyle demeyecektir: Oğlanları sevdiğimizde *para phusin* bir edimi gerçekleştirmiş oluruz. Yine de, Protogenes’in biraz taraflı sözleri veya ortaya koyduğu nüanslar ne olursa olsun, oğlanlara duyulan aşkla kadınlara duyulan aşk arasındaki ilk büyük fark, onları heterojen kılan ilk büyük işaret –bütün bu düşünce akımı boyunca– erkeklerin kadınlara duyduğu aşkın doğaya dahil ve erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkilerin doğaya, onun sınırlarına yabancı, doğaya aykırı olarak nitelendirilmesi olmuştur.

Bu iki aşk arasında Protogenes’in vurguladığı ikinci fark, –ki bu ilk farktan doğar– şudur: Kadınlara duyulan aşk, doğal olduğu için ve doğal olduğu ölçüde, sonludur – bu aşkın, doğanın belirttiği, işaret ettiği açık bir amacı vardır. Bu amaç, gerçekten de doğa tarafından sunulmuştur. Kadınlara duyulan çekimin amacı, hedefi haz ve zevktir [*jouissance*] ve vadesi bunlara bağlıdır: yani *hêdonê* ve *apolausis*’e.¹⁰ Doğanın kadına yönelik bir *hormê* (bir hareket, bir itki) yerleştirmiş olması, *hormê*’nin hedefinin haz ve zevk olması, şu türden bir dizi tesis etmemizi [mümkün kılar]: doğa, doğanın naksettiği itki, hazza yönelen itki – o anda hazza yönelik bir hareket biçimini alan ve arzu olarak adlandırılabilir itki, yani *epithumia*. Doğa, itki, haz, arzu. [*Phusis*],

9 “Eğer herkes Tanrı’nın bize buyurduğu yasalara sadık kalsaydı, kadınlarla birlikte olmakla yetinirdik ve yaşamımız her tür ahlâksızlıktan azade olurdu. Hayvanlara bakınız: Kötü yönelimleri nedeniyle herhangi bir şeyi bozmaları mümkün değildir ve [böylece] doğanın yasaları arı kalır. Bir erkek aslanın başka bir erkek aslan için yandığı görülmemiştir” (*Les Amours*, 22, Samsatlı Lukianos, *Dialogues des courtisanes*, devamında *Amours* ve *Toxaris* metinleri ekiyle, çev. P. Maréchaux, Paris, Arléa, 1998, s. 85). Bu alıntıya göre, oğlanlara duyulan aşk söz konusu olduğunda, Lukianos’un diyalogu –Foucault’nun burada söylediği kadar– lehte değildir (tam aksine), bu diyalog hakkında bkz. *Le Souci de Soi*, s. 243-261 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: Kendilik Kaygısı), çev. Tanrıöver].

10 “Kadınlara duyulan bu arzular (*epithumiai*), en iyi koşullarda bile, ancak geçici bedensel hazların ve şehvetin tadına varmamıza izin verir (*hêdonen periesti karpousthai kai apolausin hōras kai sōmatos*)” (Plutarkhos, *Dialogue sur l’amour*, 750d, s. 52). “Arzunun (*epithumiai*) yegâne hedefi haz (*hêdonê*) ve zevktir (*apolausis*)” (a.g.e., 750e, s. 52).

hormê, epithumia, hêdonê. Oğlanlara bağlılık ise, doğadan hareket etmediği ve sonuç olarak hazza yönelmediği için bambaşka bir dizi boyunca gelişecektir – zira bu aşkın aradığı, oğlanın peşine düşen kişinin hazzı değildir. Oğlanlara yönelik aşk –bunu daha önce vurgulamıştım– ancak hazzı değil erdemi aradığında meşrudur, gerçek doğasına ve gerçek özüne ancak bu şekilde kavuşacaktır. Kimin erdemi? Seven kişinin erdemi, fakat aynı zamanda ve özellikle de, sevilen kişinininki. Böylece, oğlana duyulan aşktan bizzat oğlanın erdemine geçebilmek için, âşığın kendisini vakfetmesi, söz konusu oğlana yönelik ve onu hedef alan bir dizi etkinlik geliştirmesi gerekecektir: Ona göz kulak olmalı, onu gözetim altında tutmalı, ona ihtimam göstermeli, onun için kaygılanmalı, ona bağlanmalıdır vs. Bütün bu etkinlik dizisi zamanla pedagoji içinde şekillenecektir. Bu kavrayış dahilinde, oğlanlarla aşka temel teşkil eden bu kaygıya, bu ötekine yönelik kaygıya *epimeleia* denecektir.¹¹ *Epimeleisthai*, kaygılanmak, öteki için kaygılanmaktır.¹² Demek ki artık elimizdeki doğa-itki-arzu-haz dizisi yok. Bu, doğadan hareket etmek yerine, *philia* şeklini alan bir dizedir. *Hormê* yoktur, *philia* (dostluk) vardır. *Epithumia* (arzu) yoktur, *epimeleia* (ötekine yönelik kaygı, ihtimam) vardır. Öznenin *hêdonê*'si (haz) yoktur ama ikisinin ve özellikle [sevilen] tarafın *aretê*'si (erdem) vardır. Gördüğünüz gibi iki dizi tümüyle heterojendir ve aynı öğeleri içermez.

Son olarak, iki aşk arasındaki üçüncü fark, kadınlara duyulan çekimin –yani itki ve arzudan geçerek doğadan hazza giden hareketin– aşırılığa açık olmasıdır. Bir iç sınırı yoktur ve aşırı hale gelerek bir çeşit dönüşümden geçer. Bu dönüşümden size daha önce söz etmiştim: Kadınlara duyulan aşk, aşırılıştığında bizzat kadınsı bir nitelik kazanır. Kadınları fazla seven, onlardan fazla haz alan biri kadınsılaşır. Neden? Tam da haz, bireyin davranışının yasası haline geldiği için. Birey kendi hazzı karşısında aktif olmaktan çıkar ve pasif hale gelir. Plutarkhos'un bu tespiti doğruladığını düşündüğüm bir metinde dediği gibi, kadınlarla görüşe görüşe, onlarla yaşaya yaşaya nemli –*hugros*– ve ev yaşamına yatkın –*oikouros*– hale geliriz. Başka bir deyişle, nemli olduğunu

11 “[Oğlanlara yönelik aşkı (*paidikos erôs*)] her zaman basit görececek, gösterişsiz bulacaksınız; bu genç adamların peşine düşecek, ihtimama şayan [bulduğunuz bu kişileri] (*tois axiois epimeleias*), erdemli olmaya (*pros aretên*) yüksek ve soylu bir sesle çağırmak üzere, sık sık filozof toplantılarında veya kimi zaman *gymnasium* ve *palestrium*'larda bulunacaksınız” (a.g.e., 751a, s. 53).

12 *Epimeleisthai* (kişinin kendisi ve başkalarıyla ilgilenmesi, kendisine ve başkalarına ihtimam göstermesi, kendisi ve başkaları için kaygılanması) mefhumu için, bkz. *L'Herméneutique du sujet* derslerinin bütünü, Türkçe *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin. Hoca [*maître*] figürü ile oğlan âşığı figürünü bağdaştıran Foucault şöyle der: “Hoca, öznenin kendisi için duyduğu kaygı için kaygılanan ve çırağı için taşıdığı sevgide çırağın kendisi için duyduğu kaygı için kaygı duyma imkânı bulandır” (s. 55).

bildiğimiz kadın bedeninin niteliklerini kazanır; *oikos* yani ev etrafında gelişen kadınsal varoluş biçimini ediniriz.* [...] Plutarkhos, çok ilginç ve net bir pasajda –doğrudan bir aracılık tesis etmese bile, iki şeyi yan yana koymakta ve bunları kabaca aynı gördüğü hissedilmektedir– kadınlarla aşk hakkında şöyle söyler: Madem ki insanı nemli ve ev yaşamına yatkın hale getirir, kendini ona bırakmak çok kötüdür; [bu aşk] bir kölenin özgür bir oğlana verebileceği aşk kadar çirkindir.¹³ Başka türlü ifade edecek olursak, kadınları sevmek kendini pasifleştirmektir, aynı bir köle tarafından seilmeyi kabullendiğimizde pasifleştirdiğimiz gibi. Fakat, eğer kadınlara duyulan aşkın bir iç sınırı yoksa ve eğer yöneldiği *hêdonê*, aşırılığın iç yasası aracılığıyla kişiyi kendini pasifleştirmek noktasına getiriyorsa, buna karşılık açıktır ki, oğlanlarla ilişki bir iç düzenlemeye sahiptir, çünkü tam da *hêdonê*'den feragat edileceği, hazzın, nihai bir hedef adına –ki bu hedef erdemdir– reddedileceği varsayımına dayanır.

Bütün bunlar yeni değil. Söz konusu metin açısından da yeni olmaları beklenmiyor, zira Plutarkhos'un yaptığı [ortak bir kavrayışı] yeniden ele alıp görünür kılmaktan fazlası değil. [Yine de] şimdi, yöntemle dair küçük bir hatırlatma yapmak istiyorum: Oğlancılık pratiğinin ardında bu türden bütün bir kavrayış bulunduğunu ve bu kavrayışın Yunan oğlancılığının hakikatini gösterdiğini söylüyor değilim. Söylemeye çalıştığım şu: Yunanların oğlancılık hakkında düşünmesini mümkün kılan koşullar bunlardı ve kendi oğlancılık pratiklerini, akılcı ve kuramsal bir söylem kapsamında ancak böyle kabul edilebilir kılabilirlerdi. İşte ön kabulleri buydu: Oğlancılığı söylemlerinde, düşüncelerinde kabul etmeleri, onun bilincine varmaları, hesabını vermeleri için iki tür aşk olması gerekiyordu. Oğlancılığın düşünülebilme koşulları burada yatıyordu. Daha sonraları, çok daha sonraları, erkeğin erkekle, erkeğin oğlanla ilişkisini kabul edilebilir kılmak için şöyle denecektir: Bildiğiniz gibi, o aşkla bu aşk bir ve aynıdır. [Oysa]** Plutarkhos'un tanıklığı şunu açıkça gösterir: Yunanlar için oğlancılığa hak vermek, iki aşk arasındaki farkı spesifik biçimde tanımlayabilmekten geçecektir.

(*) Kayıtta kopukluk var, sadece şu kadarı duyuluyor: ev yaşamına yatkın ve nemli.

13 Bizi yumuşak ve ev yaşamına yatkın hale getiren (*hugron douton kai oikouron*), her daim şehvet ve yakışıksız erkek hazları peşindeki, kadın entarisi, kadın yatağı peşindeki bu diğer aşkın, dostluktan mahrum (*aphilois*), coşkudan yoksun bu aşkın yasaklanması uygun olacaktır. Solon şöyle yapıyordu: Kölelere oğlanlarla aşkı ve *gymnasium*'u yasaklamış fakat onların kadınlarla birleşmelerine izin vermişti; aslında dostluk (*philia*) pek güzel ve ortak bir şeydir; fakat bir kölenin oğlanlara duyduğu aşk ne soyludur ne de dürüst, zira bu aşk, tıpkı kadınlara duyulan aşk gibi, tensel (*sunousia*) bir birleşmeden ibarettir" (Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 751b, s. 53-54).

(**) M.F. şöyle diyor: "ama bunu 19. yüzyıldan önce görmüyoruz, en azından Proust'a kadar, diyelim ki en azından Plutarkhos'tan Proust'a kadar; veya şöyle diyelim, Plutarkhos'un tanıklığı..."

Oğlancılığın Proust döneminde, en azından 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyılda yeniden entegre edilmesi, aksine bambaşka bir işleme tabidir ve tam da aşkın bir ve tek olduğunun gösterilmesine dayanır. Ama eğer oğlancılığı, iki tarafta da karşımıza çıkan aşkın bir ve aynı olduğu gerekçesiyle olumlamayı isteyecek noktaya geldiysek, bunun nedeni, aradan geçen zaman diliminde, yeni bir fikrin –ki bu fikri gerçekdışı da bulabilirsiniz– inşa edilmiş olmasıdır: Bu, aşkın gerçekten de bir ve tek olduğu ve her birinde farklı bir biçim alsa da, iki ilişki türünde de karşımıza çıktığı yönündeki fikirdir. Nitekim, bir ve tek aşk fikrini Plutarkhos'ta bulursunuz. Kesinlikle bu fikri Plutarkhos'un inşa ettiğini söylüyor değilim. Ama her halükârda, mevcutta tek bir aşk ve bu aşka özgü mükemmel bir zincir olduğunu ifade eden ilk kişilerden biri olduğunu sanıyorum – en azından kendi dönemi için bunu en açık şekilde dile getiren kişi odur. Bu, tarihsel olarak kesinlikle çok önemli bir andır – tekrarlamak gerekirse, burada söz konusu olan cinsel davranışların veya pratiklerin tarihi değil, cinsel pratikler üzerine düşüncümün, cinsel pratiklerin kültürel ve normatif bir bilinç dahilinde nasıl ortaya çıktıklarını tarihidir. Oğlanlarla aşk taraftarlarından farklı olarak, Plutarkhos aşkın biricikliğini nasıl gösterecek, bunu nasıl ispat edecektir?

İşte aşk üzerine düşüncümün tarihindeki büyük yol ayrımı burasıdır. Hıristiyanlıkla gelmez, daha öncedir ve Plutarkhos da buna tanıklık eder. Mükemmel ve biricik bir büyük aşk zincirinin mevcudiyetini Plutarkhos bir dizi argüman üzerinden gösterir. Bunların ilki, biraz anakronik bir ifadeyle oğlancılığın ikiyüzlülüğü diyebileceğimiz şeyin maskesini düşürmeye yarayacaktır – bu tema, bu çıkış noktası, bu başlangıç cümlesi son derece klasiktir. Nitekim kadınlarla aşkın taraftarlarından ve Plutarkhos'un temsilcisi olan kişi –ki bu Daphne, yani Plutarkhos'un babasıdır, çünkü diyalog Protogenes'in tezlerine bizzat Plutarkhos'un değil babasının cevap vermesini öngörür–¹⁴ oğlancılara şöyle diyecektir: Sevdığınız oğlanlarla cinsel ilişkiye girmediğiniz için (*sunousia*, *koinônia* veya fiziksel birleşme olmayacaktır) aşkınızın kadınlara duyulan aşktan farklı olduğu iddiasındasınız ve bu sayede, yani hazzın ve cinsel birleşmenin yitimi nedeniyle kurduğunuz bağın doğası itibarıyla farklılaştığını, bunun bir *philia* (dostluk) bağı olduğunu söylüyorsunuz. Oysa ki, der Plutarkhos, bunun doğru olmadığını çok iyi biliyorsunuz, eğer oğlanların

14 Nitekim Plutarkhos bu diyalogda anlatıcı olarak kendi oğlunu (Autobule) sahneye çıkarır, Autobule babası (Plutarkhos) ve diğer kahramanlar (ki aralarında tıpkı babası gibi oğlanlarla aşka şüpheyle yaklaşan Daphne, yani Archimados'un oğlu da vardır) arasındaki bir sohbeti aktarır. Foucault bu hatayı dersin geri kalanında kendiliğinden düzeltecektir.

peşine düştüyseniz, bunun nedeni gerçekten de bu *koinônia*'ya, *sunousia*'ya ulaşmak istemenizdir.¹⁵ İkiyüzlü olmayın. Madem ki her şeye rağmen ve ne dersanız deyin oğlanlarla fiziksel bir haz peşindediniz – veya fiziksel bir bağın bulunduğu yerde dostluğun (*philia*) olamayacağı yönündeki kuramsal iddia-nın arkasındasınız ve o noktada, madem ki, gerçekten de bu fiziksel ilişkilere giriyorsunuz, aşkınızın dostluğa meydan veremeyeceğini, dostlukla bağdaşmayacağını kabul edin; dolayısıyla aşkınızın *philia*'ya elverdiği ölçüde bizimkinden farklı olduğunu söylemeyi bırakın. Veya peşine düştüğünüz genç erkeklerle cinsel ilişkilere girdiğinizi ama bu ilişkilerin dostlukla bağdaşmaz olmadığını, nitekim âşıklarınıza, sevdiklerinize dostluk beslediğinizi –onlarla cinsel ilişkiye girdiğiniz halde– kabul edin. Öte yandan, oğlanlara duyduğunuz dostluğun, onlarla cinsel ilişkiye girme ihtimalini dışarıda bırakmadığını kabul ettiğiniz andan itibaren, neden bizim –yani kadınları sevenlerin– de benzer şekilde, bu iki şeyi bir arada yaşayabileceğini reddedesiniz? Gerçekten de hazza, *koinônia*'ya, *sunousia*'ya, cinsel ilişkiye yönelen kadınlarla aşkın, *philia*'ya yabancı olmasını neden isteyesiniz? *Koinônia*'nın, *sunousia*'nın, cinsel ilişkinin mevcudiyeti neden *philia*'yı dışarıda bıraksın? Madem ki sevdiklerinizle yatıyor ve onlara dostluk besliyorsunuz, eşlerimizle yatan bizlerin onlara besleyebileceğimiz dostluğu elimizden almayın. İki aşk arasında en azından ortak bir nokta var – hiçbirinde dostluk cinsel ilişkiyle bağdaşmaz değil. Cinsel ilişkileri dışarıda bıraktığı ölçüde dostluğu barındıranla cinsel ilişkileri barındırdığı ölçüde dostluğu dışarıda bırakan arasında bir ayrım yapmayın.

Plutarkhos için iki aşkı birbirine yaklaştırmamanın ve biricik bir zincir biçimi ortaya koymanın ikinci yolu, aşkın kökeni ve teşekkülü noktasında ayrılığa işaret etmektir. Şöyle söyler: Bu konuda yanılmayın, birine nasıl âşık olduğunuzu göstermeye yarayan, aklınıza gelebilecek tüm mekanizmalar zorunlu olarak aynıdır – ister bir kadın ister bir oğlan söz konusu olsun. Çok açık olduğu için, metni alıntılarla yetiniyorum: “Aşkın kökeninde yattığı söylenen nedenler belirli bir cinsiyete özgü değildir, aksine iki cinsiyet için ortaktır.”¹⁶ Burada Plutarkhos sırasıyla iki büyük, iki uç öğretiye –isim zikretme de– açıkça atıf yapar. Bunlar Epikürosçuluk ve Platonculuktur. Şöyle söyler: “Sevilen nesnenin imgesi uyarınca oluşan zerreciklerin ondan yayıldığı, âşıkların bedenine sızdığı ve onu kat ettiği, böylece atom kütlelerini uyarak harekete geçirdiği, onu kendileriyle birlikte kaymaya ve böylece sperm

15 Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 751b-c ve 752a, s. 54-55.

16 A.g.e., 766e, s. 95.

üretmeye ittikleri iddia edilir.”¹⁷ Bu açıkça Epikürosçu kavramsallaştırmanın yeniden üretimi ve özetidir. Buna göre aşkın ortaya çıkma sebebi, bedenim gesinden yayılan zerreciklerdir. Bu zerrecikler sevenin bedenine sızacak, onu harekete geçirecek ve bu hareket spermin oluşmasına neden olacaktır. Eğer Epikürosçu mekanizma buysa, der Plutarkhos, âşğın bedenine girerek onu harekete geçiren ve böylece sperm akışını doğuran bu meşhur zerreciklerin bir oğlan bedeni kadar bir kadın bedeninden de yayılabileceğİ açık değıl midir? Epiküros mekaniğı oğlanlar kadar kadınlar için de geçerli olmalıdır. Platoncu açıklamaya gelecek olursak, onun için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Burada yine Plutarkhos Platon’a açıkça atıf yapmaz ama Platon’un varlığını hissetmek mümkündür. Metne kulak verelim: “Öte dünyanın hakiki, tanrısal ve Olympos’a özgü güzelliğine bizi alıp götüren ve ruhumuzu kanatlandıran bu güzel ve kutlu anılar”.¹⁸ Eğer ruhumuzu güzelin tefekkürüne sürükleyen bu anıları oğlanlar veya genç adamlar tetikliyorsa, neden genç kadınlar da aynı şeye neden olmasın? Demek ki ilk argüman şudur: *philia* cinsel ilişkilerle bağdaşmaz değıldir, ve ikinci argüman: aşka neden olan şeyler aynıdır.

Üçüncü argüman, size sözünü ettiğim gibi, aşka yönelik muazzam övgüdür. *Erôs*’un doğası üzerine genel görüşler ve *erôs* ile *Aphrodite* arasındaki ilişkiler, ikisinin hakikaten de ayrılamaz olduğunu gösterir. Nitekim, der Plutarkhos, *erôs* –oğlanlara aşk duyanların kendi bağıllık biçimlerine özgü olduğunu iddia ettikleri şu meşhur aşk– *koinônia*’ya, *sunousia*’ya, fiziksel birleşme noktasına varmadığı sürece tamamlanmamış sayılır. Eğer *koinônia*’da sonlanmayan aşk hareketi *erôs* olarak adlandırılıyor ve *koinônia*, yani fiziksel birleşme *Aphrodite*’nin etkisi altında gerçekleşiyorsa, *Erôs*’u tamamlamak *Aphrodite*’nin görevi olacaktır. *Erôs*’un *Aphrodite*’ye görev devri yapması pekâlâ mümkündür. *Aphrodite* tarafından tamamlanmadığı ve bir sonuca ulaştırılmadığı takdirde *Erôs* askıda kalacaktır. *Aphrodite* yoksa, der Plutarkhos, *Erôs* şarapsız sarhoşluk gibidir.¹⁹ Bu biraz tuhaf ve merak uyandırıcı ifadeyle söylemek istediğı büyük ihtimal şudur: *Aphrodite*’nin yokluğunda *erôs* şarap tüketmenin hazzına dahi varamayacağımız bir sarhoşluğa benzer. Şarabın hazzının eşlik etmediğı bir sarhoşluk, beyhude, boş bir sarhoşluktur ve askıda kalmaya mahkûmdur – tıpkı *Aphrodite*’nin sunduğı zevklerle [*jouissance*] tamamlanmayan bir *Erôs* gibi. Yine şöyle der

17 A.g.e.

18 A.g.e.

19 “Demek ki eğer *Aphrodite*’den (*khôris Aphroditês*) mahrum bir Aşk (*Erôs*) varsa, bu şarapsız sarhoşluğa benzeyecektir” (a.g.e., 752b, s. 56).

Plutarkhos: Bu ilişki meyve vermez, *akarpon*'dur. Felsefi kodlara daha uygun, bu açıdan daha açık ve kuvvetli bir şekilde ise şöyle diyecektir: *Aphrodite*'nin yokluğunda *erôs*, *atelês*'tir.²⁰ Ereği yoktur, nihayete ermez; demek ki özünün, doğasının gerektirdiği şeyi tamamlayamayacak, varoluşunun hizmet ettiği ereğe kavuşamayacaktır. Bu şekilde kaldığında, tamamlanmamış bir edimdir. Böylece fiziksel haz bu kavramsallaştırmaya her tür aşkın ereği, tamamen ermesi için gereken şey olarak dahil edilmiş, bu şekilde işaretlenmiş olur. Demek ki *telos* (fiziksel haz olan bu son, bu erek) yoksa *erôs* da yoktur. Tersinden, cinsel birleşmeyi *Aphrodite*'nin etkisine bağlıyorsak eğer, *Erôs*'un eşlik etmediği, tek başına kalan *Aphrodite* de küçücük bir haz anından fazlasını veremeyecektir. Bu, son kertede, fahişelerle deneyimlenecek türden bir şeydir.²¹ Anlık bir hazdır ve derhal uçup gider. Ama *Aphrodite*'nin sunduğu hazlar zamana yayılsın, devam etsin; *Aphrodite* bir ilişki kipi olarak karşımıza çıksın istiyorsak, işler değişecektir. Biriyle, –madem ki kadınlarla aşk *Aphrodite* yıldızına tabidir, diyelim ki bir kadınla– girilen ilişkide, taraf bireyler yani kadınla erkek arasında sürekli ve dayanıklı bir bağın kurulması gerekecektir – ve işte bu bağ da *erôs*'a tabi olacaktır. Nasıl ki *erôs*'un ereği, nihayete ermesi *Aphrodite*'nin güvencesi altındaysa, *Aphrodite*'nin ömrünün teminatı da *erôs*'tur. Plutarkhos'un diyalogu açısından bakarsak, bu *pseudo*-Platoncu ya da yarı-Platoncu tarzda yazılmış, uzunca aşka övgü de, gerçekte, Platoncu tezi tersine çevirmek için bir araçtır – zira Platon için *erôs*'a övgü tam da oğlanlarla aşkı yalıtmanın, bu aşkın ne kadar özgün olduğunu, kendisi için ne anlama geldiğini, –ve kadınlarla ilişkiyi tümüyle dışarıda bırakmak suretiyle– nasıl bir felsefi değer taşıdığını göstermenin bir biçimidir. Buna karşılık, buradaki *erôs* övgüsü, kadınlarla ilişkileri bir anlamda yeniden *erôs*'a dahil etmeye imkân tanıyacaktır. *Erôs* kimilerinin –oğlanları sevenlerin– ayrıcalığı olmaktan uzaktır, aksine doğanın bütününe hükmeder. Bu, bir anlamda, Platoncu övgüyü tersine çeviren, başka bir *erôs* övgüsüdür. Demek ki, uzun ve biricik bir aşk zinciri olduğunu kabul etmek gerekecektir: Bu zincir kadınlar için de erkekler için de aynıdır. Bu biricik, kadın-erkek ayırt etmeyen zincirin kökenleri, nedenleri, onu tetikleyen öğeler aynıdır. Aynı zamanda görebileceğiniz gibi, bu zincir, kendi akışı içinde elbette ki arzuyu –*epithumia*'yı– ve yanı sıra dostluğu –*philia*'yı– hiçbir ayırtırmaya gitmeden barındırır. Nihayet bu zincir, doğal vadesini tamam-

20 “Ki bu [*Aphrodite*'den mahrum bir Aşk] meyve vermeyen ve tamamen erememiş bir tasadan başka bir şey değildir (*akarpon autou kai atelês*)” (a.g.e.).

21 “*Aphrodite*'nin eseri –eğer Aşkta mahrumsa– bir drahmiye satın alınır” (a.g.e., 759e, s. 76).

lamalı, yani zevke [*jouissance*] ulaşılmalıdır. Aynı nedenler, aynı akış, aynı son. Demek ki, mükemmel aşk zinciri tektir. Sanıyorum ki bu, kesinlikle temel ve tarihsel açıdan dikkate değer etkileri olan bir tezdur.

Nitekim Plutarkhos'un metni hayli sapkındır – ve üzerinde durmak istediğim üçüncü nokta da bu olacak. İlk olarak oğlanlarla ve kadınlarla aşk arasındaki karşıtlık, buna mukabil ve ikinci olarak, biricik aşkı oluşturan zincirin tanımı ve düzeni, üçüncü olarak da bu: Kadınlarla ve oğlanlarla aşk arasında bir ayniyet tesis ettikten, her birinin niteliklerini, işaretlerini, özelliklerini birbiri içinde erittikten ve zincirin biricikliğini gösterdikten sonra, şimdi de Plutarkhos'un bu bütüncül, eksiksiz ve biricik aşk zincirine, kuralı oluşturacak bu zincire kıyasla oğlanlarla aşkı nasıl gördüğüne bakalım. Plutarkhos bir yandan iki aşkın bir ve aynı olduğunu söylerken, diğer yandan bu yegâne aşk zincirinden bir kural, ölçek, ölçü çıkaracak ve oğlanlarla aşkın uygunluğunu buna göre tartacaktır. Beklendiği üzere, oğlanlara duyulan aşkın bu ölçüyle bağdaşmadığını gösterecektir. İki aşktan hareketle biricik bir aşk zinciri inşa etmiştir fakat şimdi, oğlanlarla aşkı bu zincirden çekip çıkarmakta ve onun bu zincire hiç de uygun olmadığını göstermektedir. Oğlanlarla aşk uygun değildir, eksiktir – neden? İki nedenle. Bunların ilki, oğlanlarla aşka atfettiği ve mitik-tarihsel diyebileceğimiz kökenle ilgilidir. Burada klasik bir temayı yeniden ele alır fakat onu kullanma biçimi ilginçtir. Şöyle söyler: Doğa, aşkı ilk olarak kadınlar ve erkekler için tesis etmiştir. Çıkış noktası burasıdır ve bu durum uzun süre devam etmiştir. Sonra belirli bir an geldiğinde, oğlanlarla aşk devreye girmiştir. Kendisinden önce sıkça rastlanan ve sonrasında da rastlanacak olan bir fikre başvurarak der ki, ne zaman ki *gymnasium*'larda ve *palestrium*'larda oğlanları tümüyle soyma kötü âdeti baş gösterdi, onları sevmeye, onların peşine düşme alışkanlığı da böylece peyda oldu, bu çirkin alışkanlık çirkin bir salgına dönüştü ve her yere yayıldı.²² İşte burada, cinsel salgın fikrinin fazlasıyla eskiye dayandığının ve zaman zaman iddia edilenin aksine, kesinlikle 13. yüzyılda ortaya çıkmadığının kanıtını buluruz. Pratikte, cinsel kabahatlere yönelik büyük ihbar faaliyeti Yunan Antikçağı'ndan beri mevcuttur: Buna göre bu kabahatler, yayılmakta olan yeniliklerdir, bu yenilik salgına dönüşmüştür ve tehlikelidir. Oğlanların stadyumlardaki çıplaklığının Yunan toplumları açısından nispeten geç bir tarihe denk düştüğü tarihsel olarak doğrudur. Bu olgudan hareketle Plutarkhos, oğlanlarla aşkın tarihsel olarak sonra geldiğini, bu anlamda ikincil olduğunu söyler. Bu tür analizler-

de, mitik-tarihsel soybilimlerinde her zaman olduğu gibi, ikinci gelen daha değersizdir. Ama Plutarkhos ilginç bir şekilde şöyle söyler: Bu şekilde sonradan geldiği için, bu aşk kendinden utanmış, saklanmış, kendisini olduğu gibi göstermekten kaçınmıştır.²³ Siz diğerlerinin, yani oğlan âşıkalarının bu kadar ikiyezlü olmanızın nedeni budur, öyle ki cinsel bir arzu duymadığınızı, *epithumia*, *koinônia* ve *sunousia* peşinde olmadığınızı iddia edersiniz. İşte oğlan aşkının ikiyezlülüğü bu şekilde tarihsel bir temele oturmuş olur. Bu aşk, saklanma ihtiyacı duymuştur çünkü ikincildir, sonradan gelmiş ve belirli bir tarihsel konjonktürü müteakip tarihe sızmıştır.

Demek ki oğlanlara duyulan aşk mitik-tarihsel kökeni itibariyle eksiktir. Ama aynı zamanda, kesinlikle temel başka bir nedenden ötürü de eksiktir. Bu gerçekten de temel bir nedendir ve Plutarkhos'un *Erôtikos*'unda bu anlamda çok belirleyici iki bölüm vardır. Bunlar görece kısa bölümler ama ikisi üzerinde de biraz durmak gerekiyor. Bu bölümlerin ilki, *erôs*'a büyük övgüden hemen önce gelir. Kadın aşkına taraftar Daphne (bu kez Plutarkhos'un babası değildir) şöyle söyler: Kadınları sevmenin yine de olumlu bir yönü vardır. Şöyle ki, kadınlara duyulan aşk, hazzı ve fiziksel ortaklığı imlese de, metinde *kharis*²⁴ olarak geçen bir şey aracılığıyla dostluğa götürebilir. * *Kharis* "inayet" [*grâce*] olarak çevirebileceğimiz o meşhur kavramdır. Elbette burada bu anlama gelmez, çevirmen onun yerine "hoşnut etmek" [*complaisance*] der. Gerçekte söz konusu olan nedir? Bu kelime o kadar önemlidir ki, Plutarkhos'un bu bahsi açtığı konuşmacı, ne demek istediğini kendisi tarif edecektir. Şöyle söyler: *Kharis*, *hupeixis*'tir, yani boyun eğme, kadının erkeğe rıza göstermesi. Nitekim *hupeikhô* boyun eğmek, ödün vermek, rıza göstermek demektir.²⁵ Demek ki *kharis* erkek karşısında kadının boyun eğmesi anlamına gelir. Ama bu, gönüllü bir boyun eğştir; kadın şevkle kabullenir. Burada Plutarkhos yine bir dizi atıf yapar – ki bu da söz konusu mefhumun ne kadar aydınlatması zor ve önemli olduğunu göstermektedir. Özellikle Pindaros'a ve Sapho'ya atıflar önemlidir. Pindaros'un metninde –ikinci Pythia şarkısının 42. dizesi, Plutarkhos metni biraz değiştirmiştir ama bu önemli de-

23 "Eğer oğlan aşkı şehveti yadıyorsaydı, utanç duyduğu ve cezadan çekindiği içindir" (a.g.e., 752a, s. 56).

24 "Madem ki erkeklerle doğaya aykırı şekilde birleşme aşktan doğan sevecenliği yok etmiyor, hatta ona zarar bile vermiyor; o halde erkeklerle kadınlar arasındaki doğaya uygun aşkın, hoşnut etme isteğinden geçerek dostluğa götürmesi (*eis philian dia kharitos*) daha da kuvvetle muhtemeldir" (a.g.e., 751c-d, s. 54).

(*) M.F. ekliyor: Size az önce sözünü ettiğim tema bu [bkz. yukarıda s. 164].

25 "Zira Eskilerin, Protogenes'in "hoşnut etmek" dedikleri şey, kadının erkeğin arzusuna boyun eğmesidir" (a.g.e., 751d, s. 54-55).

ğil²⁶ şöyle der: Ixion'un Hera'nın üzerine atılmak ve ona sahip olmak istediğini anlayan Zeus, Hera'nın yerine Nephele'yi* geçirmiştir, Ixion Nephele'ye ona [Nephele'ye] rağmen sarılmıştır, yani *aneu kharitôn*²⁷ – tam olarak *kharis* olmaksızın sarılmıştır. *Kharis* denen bu gönüllü boyun eğiş, bu hoşnut etme isteği, bu tatlı rıza olmaksızın. Yine Sapho'nun bir dizesinde de *akharis* bir kız çocuğundan söz edilir. Bu kız çocuğu haz alarak kendini sunmaktan henüz acizdir, daha doğrusu hoşnut etme isteğiyle demeliyim, zira “haz” sözcüğü burada geçmez.²⁸ Bu *kharis* mefhumunun önemi nereden gelmektedir? Neden bu kadar başat bir kavramdır bu?

Yunanların hazlar etiği çerçevesinde haz nesnesi sorununun nasıl ele alındığını size hatırlatmak isterim. Bana öyle geliyor ki,** Yunanlar hazlar etiği meselesini yalnızca aktif tarafın, yani erkeğin, haz alan erkeğin bakış açısından [ele almışlardır]. Ötekinin hazzına gelince, onun herhangi bir dahli yoktur, bu haz üzerine konuşmaya değmez. Bu nedenle, kadının hazzı ne tıbbi ne de ahlâki açıdan sorunsallaştırılmıştır. Buna mukabil, haz nesnesi olmak eşbiçimlilik ilkesi uyarınca kadının toplumsal statüsü, toplumsal işlevi olduğu ölçüde, kadının –hazzın nesnesi olmakla birlikte– rıza göstermesi, doğrudan haz almıyorsa da bir anlamda iyilik bilmesi, tatmin olması, bunu seve seve kabullenmesi, rolünün gereği olacaktır. Bu *kharis* mefhumu ya “hoşnut etme” olarak karşılanabilecektir, ya da “tatlılıkla razı gelme” olarak. Bu anlamıyla *kharis*, kadının özne olarak haz nesnesi rolüyle özdeşleşmesinin bir biçimidir. Bir kadın için tümüyle sıradan ve kabul edilebilir bir biçimdir bu. Gönüllü olarak haz nesnesi rolünü oynamanın, bu rolü kabullenmenin bir yolu olan *kharis*, böylece, cinsel etiğin temel ögesi olan erkek hazzıyla kadının bu saklı, söylenmeyen, görülmeyen hazzını birbirine bağlayabilecek, kabul gören tek bağ haline gelir. *Kharis*, özne-olarak-kadının kendisini, tümüyle erkek etkinliği etrafında belirlenen bir alanda tanıyıp kabul etmesidir. Belki Plutarkhos'un metnini yorumlarken biraz aşırıya kaçıyorum. Her

26 Bkz. Belles Lettres baskısında editörün notu, s. 135: “Nitekim bu ifadeye Pindaros'ta rastlanır, *Pythia*, 2, 42, fakat Ixion Hera'yı sıkıştırmak istediğinde Zeus'un tanrıçanın yerine koyduğu bulutla ilgilidir”. Foucault'nun söylediği tam da budur, halbuki Plutarkhos diyalogda şöyle yazar: “Pindaros der ki, Hera Hephaistos'u “hoşnut olmaksızın” dünyaya getirmiştir” (*Dialogue sur l'amour*, 751d, s. 56).

(*) Zeus'un Hera'ya tıpatıp benzeyecek şekilde yarattığı bulut – ç.n.

27 A.g.e., 751d, s. 55.

28 “Henüz evlilik yaşına ermemiş bir genç kıza Sapho şöyle hitap etmiştir: “Benim gözümde yalnızca küçücük bir kızdın // Hoşnut etmek nedir henüz bilmeyen” (*smikra moi pais emmen ephaineo kakharis*)” (a.g.e.).

(**) M.F. şöyle diyor: Daha önce söylediğim noktaya geri geliyorum [bkz. yukarıda s. 172].

halükârda bana öyle geliyor ki, Plutarkhos'un söylemeye çalıştığı şudur: Kadınlara yönelik aşta, onlarla girilen aş ilişkisinde *kharis* vardır ve bu *kharis* bir dostluk ilkesidir, çünkü bu hoşnut etme isteği, bu tatlılıkla razı oluş, kadına kendisine biçilmiş rolü oynama ve böylece erkek için *philia* besleme imkânı tanır – erkeğin de, kadının kendisini hoşnut etmeye yönelik bu çabasına karşılık ona *philia* duyması mümkün olacaktır. Demek ki *kharis* tam olarak hazla dostluğu birbirine bağlamaya yarayan bağ dokusudur. Kadını, kendisinden haz alan erkeğe dostluk duymaya iten odur. Aynı zamanda erkeğin de, kadının kendisine dostluk beslediğini ve böylece, son kertede haz nesnesi olan birine dostluk duyulabileceğini anlamasını sağlayan da *kharis*'tir. İşte *kharis*'e atfedilen yer bu.

Şimdi, neden oğlanlarla aş *kharis*'e yol açmaz? Bir kez daha, önceki derslerden birinde söylediğim bir şeyi hatırlatmak istiyorum:²⁹ Oğlan, tam da kendisine atfedilen haz nesnesi konumuyla özdeşlemeyecek kişidir, zira bir oğlan olarak özgür yurttaş olması beklenmektedir. Günün birinde aktif bir özne, bir asker, bir politikacı, aile babası ve aynı zamanda hatip olacağına göre, haz nesnesi olamaz. Zira, haz nesnesi olduğunda, ne olur? Bu ancak, oğlana rağmen mümkündür, zira rıza göstermek oğlan için, yaratılışına uygun olmayan bir şeyi kabullenmek demektir. Oğlan, haz nesnesi olmak için yaratılmamıştır. Böylece oğlanın paradoksu diyebileceğimiz şey ortaya çıkar: Haz nesnesidir ama bu duruma razı gelmesi imkânsızdır.³⁰ Nitekim, bir erkek onu ele geçirdiğinde, ona sahip olduğunda oğlanın [karşı karşıya kaldığı iki alternatif şunlardır]: Rıza gösterirse saf ve basit bir fahişeye dönüşür; karşı koyarsa, karşı koyduğu andan itibaren, onu zorlayan kişiye karşı sadece düşmanca duygular besleyebilecektir.³¹ Her iki durumda da *philia* gibi toplumsal olarak değer gören bir bağın kendisine yer bulması mümkün değildir. Ya oğlan rıza göstermiştir ve artık fahişeden başka bir şey değildir, artık kendisine *philia* beslenemez. Ya da oğlan zorla ele geçirilmiştir, artık kendisine sahip olan ki-

29 Bkz. yukarıda 28 Ocak tarihli dersin sonu ve 4 Şubat tarihli dersin başı.

30 Bu noktayla ilgili bkz. Foucault'nun *L'Usage des plaisirs*'de geliştirdiği iddialar, "L'honneur des garçons" bölümü, s. 225-236 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver, "Oğlanın Onuru"].

31 "İşte bu türden bir sefahate kendi rızasıyla alet olan genç adamlar en düşük varlıklar kategorisi içinde değerlendirilir; onlara en ufak bir güven veya saygı duymaz, bir nebze olsun dostluk ihsan etmeyiz (*oute pisteôs moiran out'aidous oute philias*). [...] Doğalarında sapkınlık bulunmayan fakat boyun eğmeye ve bedenlerini teslim etmeye zorlanmış genç adamlara gelince, hiç kimse onlarda kendilerinden faydalanan kişilerin uyandırdığı nefretten daha büyüğünü uyandıramaz ve daha fazla uzaklaşmak istedikleri kimse yoktur, öyle ki, fırsat bulduklarında korkunç bir intikam almayı ihmal etmezler" (Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 768f, s. 100).

şiye *philia* besleyemez. Demek ki bir erkekle oğlan arasındaki aşta, *kharis*'e yer yoktur.

Burada erkek-oğlan ilişkisinin, Plutarkhos'un tarif ettiği biricik aşk zincirinden, o büyük zincirden nasıl dışlandığını anlayabileceğimiz temel bir noktaya geliyoruz. Yegâne aşkı oluşturan, dostlukla arzunun, hazla erdemin vs. ortaklaştığı bu büyük zinciri ayakta tutan nedir? İşte bu tam da *kharis* olgusudur, yani kadının bu hoşnut etme isteği, tatlılıkla rıza göstermesi. *Philia* ile *epithumia*'nın, dostlukla arzunun, hazla erdemin sentezini sağlayan [odur]. Oğlana gelince, onun *kharis* [duyması] mümkün değildir. Oğlanla erkek arasındaki ilişkide bu rızaya yer yoktur. Dolayısıyla zincirin ayakta kalması mümkün değildir, artık *epithumia* ve *philia*, *hêdonê* ve *aretê* bir arada değildir. İkisinden birini seçmeleri gerekmektedir. Eğer erdemi tercih ederlerse, aşkları *atelês* olacak, nihayete eremeyecektir. Buna karşılık eğer *koinônia* noktasına kadar gelirlerse, Platon'a atıf yapan Plutarkhos'un dediği gibi bu, dört ayaklıların aşkına benzeyecektir.³²

Demek ki Yunanların, oğlanlarla aşkı, hangi cinsiyeti muhatap alacağı tasasına düşmeyen bir büyük aşk figürü çerçevesinde hoş karşıladıklarını da düşünmemek gerekir. Gördüğünüz gibi *aphrodisia* merkezli klasik anlayışta, oğlanlarla aşkın felsefi ve ahlâki düşünümün parçası olabilmesi için oğlanlarla aşk ile kadınlarla aşkın birbirinden net olarak ayrılması gerekmiştir. Yunanlar için –klasik dönemde yaşayanlar için bile ve hatta özellikle onlar için– oğlanlarla aşk, ancak tamamen farklı, başkaca bir aşk türü sayılması koşuluyla kabul edilebilmiş; üzerine düşünülebilen, kafa yorulabilen bir şey haline gelmiştir. Bu aşk türünün nasıl kuramsallaştırılabileceği üzerine düşünmek; onu kuramsallaştırmak gerekmiştir. Ortaya çıkan kuram doğayı, arzuyu ve hazzı tümüyle dışarıda bırakmıştır. Plutarkhos'un tanıdığı olduğu bu Helen ve Roma uygarlığı, mükemmel addedilen büyük ve biricik bir aşk tesis ettiği, dostluğun ve arzunun, hazzın ve erdemin bir araya gelebileceği yeni bir kavrayış inşa edilebildiği andan itibaren de, oğlanlarla aşk bertaraf edilmiştir. Oğlanlarla aşk *aneu kharitos* hale gelmiş, mecburen gözden düşmüş [*disgracié*] ve o günden itibaren, bütün Hıristiyan uygarlığı boyunca inayetten [*grâce*] (*kharis*) mahrum kalmıştır.

Burada bitireceğim, çünkü bundan sonra işler kolaylaşacak. Anladığı-

32 “Oğlanlar, itibarları zorla ellerinden alındığında bir saldırının kurbanı sayılırlar ve eğer norm tanımazlıkları veya eşcinsellikleri nedeniyle rıza gösterirlerse, Platon'un dediği gibi “kendileriyle tıpkı dört ayaklı hayvanlar gibi” ve doğaya tümüyle aykırı bir şekilde “çiftleşmesine ve gebe bırakılmalarına izin verirler” – bu hiç de “hoşa gitmeyen”, uygunsuz ve rezilce bir hoş tutma biçimidir” (*a.g.e.*, 751e, s. 55).

mz üzere, aşkın yegâne ve büyük zinciri kurulduğu ve oğlanlarla aşk gözden düşerek ondan dışlandığı andan itibaren, Plutarkhos için, bu büyük, bütüncül ve biricik aşk zincirini tamamlayacak tek aşkın eşler arasındaki aşk olduğunu göstermek kolaylaşacaktır. Metin bunu bizzat söylüyor zaten, alıntılama ile yetiniyorum: “Eşlerin fiziksel birliği dostluğu doğurur, sanki büyük bir esrarı birlikte atlatmışlar gibi. Şehvet (*hêdonê*) kısa sürer, ama bir tohum gibidir [...].”³³ Neyin tohumu? Eşler arasında günbegün büyüyecek olan *timê*’nin (saygı), *kharis*’in (tatlılıkla rıza gösterme), *agapêsis*’in (hem aşk hem dostluk) ve son olarak *pistis*’in (güven) tohumu.³⁴ Böylece, erkekle kadın arasındaki bağ, erkekler arasındaki bağın ayırıcı niteliklerini oluşturan ve öncesinde oğlan aşkını kadınların aşkından ayırmaya yarayan tüm bu öğeleri (*timê*, *philia*, *pistis* vs.) barındırır hale gelmiştir.

Madem ki bu noktadan itibaren bütün bu erdemler, evliliğin erkekle kadın arasında ortaya çıkardığı aşka miras kalır, tanrıların Bacchon’un evliliğini kutsaması da, söz konusu durumun bütün çelişkilerine; dul, zengin, güçlü vs. kadının genç ve çekici oğlanı rızası dışında elde etmiş olmasına rağmen anlaşılır hale gelecektir. Üstelik bu evlilik tanrılar tarafından kutsanmakla kalmaz, aynı zamanda, Plutarkhos, evliliğin nasıl oğlancılığın pozitif diyebileceğimiz etkilerinden yararlanan pedagojik bir matris işlevi görebileceğini de açıklar. Öyle ki, eskiden erkekle oğlan arasındaki ilişkiye atfedilen bütün pedagojik görevler artık erkekle kadın arasındaki duygusal bağlarla iç içe geçecektir. Bu yaş almış, zengin, deneyim sahibi kadın, genç kocasına yol gösterebilecektir.³⁵ Bütün bilgeligi; düşünüm, bilgi, deneyim itibariyle kocası karşısında sahip olduğu bütün öncelik, biraz fazla genç kocasına –bir skandala neden olmaksızın– kılavuzluk edebilmesini sağlayacaktır – ta ki, roller yavaşça ve fark ettirmeden değişene; ve nihayetinde, gerekli deneyimi kazanan, otoriteyi ele geçiren koca öne geçene kadar. Fakat Plutarkhos şunun da altını hemen çizer: Bu deneyim ve otorite ister istemez ölçülüdür çünkü koca, uzun süre karısının ahlâki vesayeti altında kalmış olacaktır. O buyurgan ve otoriter, karısına kötü davranan, onu yalnızca bir nesne gibi gören ve eşler arasında kurulması gerekli ortaklığın hakkını teslim edemeyen, gerçek bir *sumbiosis* ([ortak] yaşam) kurmaktan aciz kocalar, elbette ki ilk *aphrodisia* ahlâkının parçasıdır. Buna karşılık, madem ki artık bir kadın kocasına nasıl davranacağını öğretebilecektir, elbette ki, söz konusu koca da karısına artık kötü

33 A.g.e., 769a, s. 100.

34 “... karşılıklı saygı, hoşnutluk, sevgi ve güven (*time kai kharis kai agapêsis allêlôn kai pistis*)” (a.g.e.).

35 A.g.e., 754d, s. 62.

davranmayacaktır. Madem ki, ilk başta ona bu otoriteyi öğreten karısıdır, o zaman karısı üzerinde kurduğu otorite de her zaman ölçülü olacaktır. Böylece, yaşça büyük kadın-genç koca durumunda pek ihtimal verilmeyen *sumbi-osis*, aksine bu durumda daha da kuvvetle teşekkül edecektir. Diyalog bu şekilde son bulur. Ailenin birliğini teminat altına alacak kutlama için çelenkler hazırlanmaktadır. Diyalogun tartışmacıları, kutlamaya katılmak üzere harekete geçer. Bir yandan da Bacchon'un peşinde koşan fakat artık oynayacak bir rolü kalmamış, saçları kırışmış yaşlı adamla dalga geçmektedirler.

11 Mart 1981 Dersi

Yeni evlilik etiği. – Evlilik pratiklerinin evrimi: tarihçilerin bakış açısı. – Kurumun kamusallaşması, topluma yayılma, eşler arası ilişkinin dönüşümü. – Yazarların tanıklığı: Statius'un şiirleri ve Plinius'un mektupları. – Hakikat oyunları ve pratiklerin gerçekliği.

İlk iki asırdan kalan bir dizi metinden hareketle, hayli önemli şeyler tespit ettik. Öncelikle tabii, –Yunanların *aphrodisia* dediği– cinsel hazlar ve edimler noktasında son kerte hayli kısıtlayıcı bir ekonominin gelişmesi. İkinci olarak, *aphrodisia*'nın meşru kullanımı için, yalnızca evlilik konumuna işaret eden yeni bir rejimin tanımlanması. Üçüncü olarak, bu evliliğe içsel yeni bir etiğin tesisi. Bu etik dahilinde, karı-kocanın geleneksel rolleri (eşlerin karşılıklı ekonomik ve toplumsal rolleri), duygusal bağlar (düşünce ortaklığı, şefkat, sevgi vs. yani Stoacıların evliliğin *krasis*'i dedikleri şeyler) ve aynı zamanda cinsel ilişkiler kuvvetli bir şekilde iç içe geçmiştir. Bu cinsel ilişkiler, bir yandan belirli ahlâk kurallarına ve yoğunluk biçimlerine tabi kalmalı, diğer yandan söz konusu duygusal bağlar için bir hareket noktası teşkil etmeli ve onları ifade etmenin bir aracı olmalıdır.

Böylece geleneksel rolleri, duygusal bağları ve cinsel ilişkileri birbirine bağlayan bu yeni evlilik etiğinden hareketle ve Yunanların *kharis* dedikleri şey aracılığıyla genel ve kanonik bir aşk biçimi tanımlanmıştır.* *Kharis*, yani bu hoşnut etme, razı gelme, birbirinin hazzından karşılıklı haz alma biçimi aracılığıyla *erôs*'u ve *aphrodisia*'yı birbirine bağlayabilen –Yunanlar için düşünülmesi zor bir sentezdir bu– genel bir aşk biçimi şekillenmiştir. *Erôs*'u ve *aphrodisia*'yı *kharis* aracılığıyla birbirine bağlayan bu yeni tanımın etkisi şu olmuştur: Bu tanıma göre, yalnızca kadın-erkek aşkı –daha doğrusu eşler ara-

(*) M.F. ekliyor: “Size geçen sefer en azından Plutarkhos gibi biri üzerinden göstermeye çalıştığım şey buydu” [bkz. yukarıda 4 Mart dersi, s. 173 vd.].

sındaki aşk- kabul edilebilmiş, hoş görülmüş ve eksiksiz, uygun ve nizami sayılmıştır; buna mukabil eksik ve yetersiz görülen erkek-oğlan aşkı dışlanmış- tır. Bu aşk eksik ve yetersizdir, zira *kharis*'ten (hoşnut etme) zorunlu olarak mahrum kalması nedeniyle, *erôs-aphrodisia* sentezini (aşk ve cinsel hazlar arasındaki sentezi) tamamlayamayacaktır. Bir yandan *aphrodisia*, diğer yan- dan evlilik karşısında sergilenmesi gereken davranışların temsilinde ve tanı- mında meydana gelen bu dönüşüm, iki soruya meydan verir.

İlk olarak, bu teknikler* ve içinde ortaya çıktıkları, tanımlandıkları gerçeklik arasındaki ilişki nedir? Bu bir eşzamanlılık sorunudur. İkinci ola- rak, ilerleyen günlerde ele alacağım diğer soru şudur: Bu tekniklerin, yaşam rejimlerinin, varoluş kiplerinin Hristiyanlık içindeki akıbeti ne olacaktır? Bu- gün size ilk sorudan söz etmek istiyorum: Bundan böyle evliliğe ve erkek-ka- dın ilişkisine böylesine temelden bağlı hale gelen bu yeni *aphrodisia* rejimi ne- reden gelmektedir? Bu tür bir düşünceyi, bu tür bir talimat modelini tetikle- yen ne olabilir? Soruyu özellikle muğlak ve naif bir şekilde formüle edeceğim: Bu yeni *aphrodisia* rejiminin gerçeklik diyebileceğimiz şeyle, bireylerin somut davranışıyla nasıl bir bağı olabilir? Bu yönde biraz ilerledikten sonra, bu so- ru üzerinde elbette ki durmamız gerektiğini göreceksiniz. Nihayetinde bu so- runun ne dereceye kadar uygunsuz veya yanlış addedilebileceğini görmemiz gerekiyor. Ama şimdi biraz aceleci davranarak tarihçilere dönebilir ve onlar- dan Helen ve Roma İmparatorluğu döneminde Yunan ve Roma halklarının veya Akdeniz halklarının gündelik ve toplumsal hayatı hakkında neler öğre- nebileceğimize bakabiliriz.¹

Bu konu hakkında bilebileceklerimiz fazlasıyla parçalı, coğrafi anlam- da parçalı, çünkü Roma ve Yunan dünyası veya Mısır gibi özellikle veya gö- rece iyi aydınlatılmış kısımlar dışında, geri kalanlar hakkında fazla bir şey bil- miyoruz. Son kertede tarihçilerin ışık tutabildiği yerler, yalnızca coğrafi böl- geler anlamında değil, aynı zamanda toplumsal tabakalar itibariyle de son de- rece sınırlı. İster istemez seçkinlerden oluşan tabakalar bunlar, konuşan ve kendilerine konuşulan seçkinler, bir yerlerde varoluşlarının izini bırakabilen seçkinler. İşimize yarayabilecek birkaç bilgi kısıntısı var, onlar da bu seçkin- lere ait. Demek ki tarihçilerin kullanabildiği veriler ister istemez parçalı olu- yor. Bu parçalı bildirimlerden, cinsel davranışların ve evliliğin genel veya glo- bal evrimi olarak düşünebileceğimiz şeye ilişkin neler çıkarabildiklerine hızlı-

(*) M.F. ekliyor: "Size belki de biraz fazla detay vererek göstermeye çalıştığım bu teknikler".

1 Bu noktayla ilgili olarak bkz. *Le Souci de soi*, "Le rôle matrimonial", s. 90-100 ["Evliliğin Rolü", *Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*) içinde, çev. Tanrıöver, s. 364-371].

ca bakmayı denersek, vardıkları sonuçları fazla zorlamadan burada üç nokta tespit edebileceğimizi sanıyorum. Bunlar sırasıyla, evlilik kurumunun dönüşümü, evlilik pratiğindeki ve uzantılarındaki dönüşüm ve son olarak, evlilik kurumu dahilinde, eşler arasında ortaya çıkan ilişki türünün dönüşümüdür.

Tarihçilerin tespit edebildikleri dönüşümlerin ilki bizzat evlilik kurumuna ilişkindir. Şunu akılda tutmamız gerekiyor: Klasik Yunan dönemi kadar Cumhuriyet Roma'sında da, ve cumhuriyetin sonuna dek, evlenmek özel alana mahsus bir edimdi – yalnızca söz konusu aile, yani o ailenin yetkisi dahilinde; ailenin kendi içinde veya kendine benzer ailelerle arasında ortaklaşarak kabul ettiği kurallar ve bu ailelere özgü ekonomik ve toplumsal stratejiler dahilinde şekillenen bir edim. Başka bir deyişle evlilik, iki aile reisi arasında gerçekleşen bir işlemdi: Bu iki kişi, bir yandan evlenecek kadının babası diğer yandan potansiyel aile reisi sayılan, gelecekteki eşidir. İşte evlilik akdi bu iki aile reisi arasında –veya aile arasında– gerçekleşen özel bir işlemdir, kamu gücünün bu işleme herhangi bir dahli yoktur. Zaten kamu gücü bu konuya o derece ilgisizdi ki –burada Paul Veyne'in bu konudaki çalışmalarına atıf yapıyorum– evlilik hukuki bir edim olarak bile görülmemiştir.² Bireyler üzerinde hukuki etkileri olan fakat kendi başına hukuk edimi sayılmayan, özel bir edimdi. Fakat şimdi işler değişmiştir. İsa'dan önceki son birkaç asır ve esasen İsa'dan sonraki birkaç asır boyunca değişime uğramıştır. Bunu, örneğin Mısır'da görürüz³ – burada yaptığım* bir dizi tarihçinin çalışmaları üzerine,⁴ biraz sentetik sayılabilecek bir bakış açısını size aktarmaktan ibaret. İ.Ö. 3. yüzyıl ile İsa'dan sonraki birkaç asır arasında, Mısır'ın Romalılaştırıldığı bu ara dönemde evlilik bir çeşit kamusal kurum halini almıştır. Evliliğin kamusal bir kurum halini alması, yani kamusallaştırılması önemli bir aracılık faa-

2 “Roma'da evliliğin kamusal bir edim olmadığını kısaca hatırlatalım, hatta bu, hukuki bir edim bile değildir. Bir törenle işaret edilen, olgusal bir durumdur” (P. Veyne, “L'amour à Rome”, *La Société Romaine* içinde, s. 96).

3 C. Vatin'in kitabı dışında (bkz. müteakip dipnot) Foucault'nun *Kendilik Kaygısı*'nın bu konuya ayrılmış bölümünde (“Le rôle matrimonial”, s. 90-100 [“Evliliği Rolü”, s. 364-371]) zikrettiği kaynaklar şunlardır: J.-P. Broudehoux, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne & Fils (Théologie historique dizisi, 11), 1970; J. A. Crook, *Law and Life of Rome*, 90 B.C.-A.D. 212, Londra, Thames and Hudson, 1967; J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press, 1980 / yakın tarihli çev. Alain Tachet, *Christianisme, Tolérance sociale et Homosexualité*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des histoires” dizisi), 1985; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, Schocken Books, 1975.

(*) M.F. ekliyor: “Burada, genel olarak en açık, en belirleyici birkaç noktaya işaret ediyorum, detaya girmiyorum”.

4 C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, (yukarıda s. 93, dipnot 4).

liyetinden geçer. Bu, dinin aracılığıdır. Elbette, evlenmenin ve meşru evlatlar sahibi olmanın nedenlerinden biri ataların kültünü ayakta tutmak olduğu ölçüde, evlilik de –her ne kadar özel bir edim sayılıyorduyse da– dinî bir boyut taşıyordu. Ama evliliği gerektiren aile diniydi ve evlilik anlamını, bu ailevi strateji, bir anlamda aileye mahsus bu dini strateji dahilinde buluyordu. Oysa ki, Roma öncesi Mısır'ın Yunan cemaatlerinde, evliliğin kamusal bir kurum haline geldiğini görüyoruz. Artık evlilik, özel hayatın bir bölümüdür ancak kamusal ritüellerin bir parçası olan dini törenler dahilinde kayda geçer ve tescil edilir. Nikâhı tescil eden kamusal dindir. Böylece evliliğin gittikçe kamusallaşıp kurumsallaştığını, sonunda da resmi kurumlar tarafından tescil edilir hale geldiğini görüyoruz.

Roma örneğini ele alalım. Biraz daha geç bir dönemde, yani Augustus döneminde evlilik önemli bir dizi yasaya konu olmuştur. Bu yasalar, örneğin ahlâksızlık, yani tecavüz ve aynı zamanda zinayla ilgiliydi. Geleneksel olarak Augustus döneminde çıkan bu yasalara ahlâkçı bir anlam atfedilmiştir. Augustus'a göre mesele, etik açıdan, temel ahlâki ilkeleri takip açısından fazlasıyla gevşemiş bulunan Roma toplumunu ahlâklı hale getirmek olmuş olmalıydı. Ama meseleye biraz daha farklı bakmak gerekir, özellikle zina karşısı olarak bilinen şu meşhur yasa (*lex de adulteriis*)⁵ örnek olarak alındığında. *De adulteriis* yasası [kocasını dışında kim olursa olsun] bir erkekle ilişkiye giren her kadını mahkum eder. Buna karşılık bir erkek –evli olup olmamasının bir önemi yoktur– yalnızca evli bir kadınla cinsel ilişkiye girdiğinde mahkûm edilir. Demek ki zinaya yönelik bütün bu yasaların merkezinde yine evli kadın meselesi vardır. Evli bir kadın, [kocasından] başka hiçbir erkekle birlikte olamaz ve bir erkek evli bir kadınla birlikte olamaz. Aslında *aphrodisia* döneminin, klasik düşünce dahilinde yer bulan ahlâk algısından söz ettiğimizde de, tümüyle aynı kuralların işlemekte olduğunu gördük. Başka bir deyişle, zinanın ancak ve yalnızca evli kadının statüsünden hareketle mahkum edilmesi, o dönemin toplumsal ahlâkı diyebileceğimiz şeyin getirisiidir. Augustus yasalarının bu şekilde formüle edilmesi, aslında geçerli ahlâki gündemin yeniden ele alınmasından başka bir şey değildir. Aileler kendi ahlâklarına karşı işlenmiş bu kabahatleri bizzat cezalandırmakta –en azından bir dereceye kadar– özgür oldukları oranda, bunun pratik sonuçları da olmuştur. Öyleyse

5 Bu noktayla ilgili olarak bkz. E. Caillemer ve G. Humbert'in yazdıkları "Adulterium" maddesi, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* içinde, C. V. Daremberg & E. Saglio, Paris, Picard, 1877, 1. Cilt, s. 54-55. Yakın tarihli bir sentez için, bkz. G. Rizzelli, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce, Ed. del Grifo, 1997.

Augustus yasalarını, zina bahsini yeni bir biçimde ahlâkileştirmek yönünde atılmış bir adımın işareti saymak uygun değildir. Bunlar daha ziyade, ahlâken, dönemin ahlâkı tarafından zaten tümüyle tanınmış bir etik ilkeler kümesini, yasal yaptırıma tabi hale getirmenin bir biçimini oluştururlar. Augustus yasaları, ahlâken ve bizzat bu ahlâkın ilkeleri uyarınca uzun süredir tanınmış bir kabahati, kamu gücü tarafından cezalandırılabilir bir suça dönüştürmüştür. Demek ki Augustusçu yasamanın işlevi veya en azından etkisi, bir tutumun ahlâkileştirilmesinden ziyade –bu perspektif, bu niyet belirli bir dereceye kadar altta yatıyorsa da–, özel bir işlem olan evliliğin ve onunla ilişkili pratik ve alışkanlıkları yöneten ahlâki ilkelerin kamusallaştırılması olmuştur.

Evliliği gittikçe kamusal bir edim haline getiren bu dönüşüm bir dizi değişiklikle bağlantılıdır. Bir anlamda bu dönüşümlerin yalnızca ifadesi veya aynı zamanda, aracı ve aracısidir. Bundan öncelikle, evlilik pratiğinin yayılması- nı anlıyorum. Neden bu kamusallaşmanın evliliğin yayılmasıyla bağlaşık, bu iki sürecin bağlantılı olduğunu anlayacaksınız. Nitekim, aileler arasındaki özel bir edim olduğu sürece evliliğin neden pratikte ve son kertede hayli sınırlı kaldığını anlamak zor değildir. Evlilik esasen aileler arasındaki özel bir edim olarak görüldüğü, algılandığı, düzenlendiği için insanlar evlenmeye fazla da ihtiyaç duymuyorlardı. Çünkü aileler arasında özel bir edim olduğu sürece, özel hedeflere, taktiklere, stratejilere cevap veriyordu. Mesele aileler arasında ittifaklar kurmak; mülkü aileden aileye veya daha ziyade kuşaktan kuşağa aktarmaktı. Aynı zamanda bir adı, diğer kastlar karşısında bir kastı sürekli kılmak gerekiyordu. Size az önce söylediğim gibi, ailevi kültürleri ayakta tutmak gerekiyordu. Bu tür bir hedefin, bir evlilik stratejisinin neden aktarılacak mülkü olanlar için; güçler arasında toplumsal ittifaklar kurmak kimin için anlam ifade ediyor, kim açısından sonuçlar içeriyorsa, onlar için anlamlı olduğunu anlamak hiç de zor değildir. Bir tek ailevi stratejileri olanların evlenmekten çıkarı vardı ve bu stratejiler çok sınırlı sayıda insan için anlam taşıyor, çok sınırlı sayıda insana olanaklar [sağlıyordu]. Evlenmek seçkinlere özgü bir pratikti. Ancak çok küçük –toplumsal bedenin en eğitilmiş, en güçlü, en etkili ama aynı zamanda en sınırlı kesimini oluşturan– bir yurttaş tabakası için anlam ve değer taşıyan, son derece seçkin bir pratikten ibaretti. Böylece evliliğin, özel bir kurum olmaktan çıktığı, kamusal bir kurum haline geldiği andan itibaren ailevi stratejilerden nasıl kurtulduğunu görüyorsunuz. Tersinden bakarsak, evlilik pratiği bu stratejilerden kurtulduğu andan itibaren, evlilik de aileler arası özel bir edim olarak onaylanmayı talep etmekten vazgeçmiştir. Evlenen kişiler, artık, aileler arasındaki bir kurumsallık oyununun değil, kamusal bir kuru-

mun evliliklerine kefil olmasını, onu teminat altına almasını talep eder; evliliklerini kamusal bir kurumun parçası kılmak isterler.

Evliliğin pratik olarak yayılması ve evliliğin kurumsal biçiminin kamusallaşması bağlaşıklık iki süreçtir. Evlilik günden güne daha az seçkin bir pratik haline gelmiş, sıradan ölümlülere günden güne daha fazla açılmıştır. Evlilik lüksünü göze alabilmek için gereken ailevi veya toplumsal hedeflere artık ihtiyaç yoktur. Evlilik kurumunun kamusallaşmasından ve eş zamanlı olarak evlilik pratiğinin yaygınlaşmasından müteşekkil bu çifte hareket, elbette ki bir dizi görüngüyle ve ekonomik, politik, toplumsal vs. süreçle ilişkilidir. Diyebiliriz ki Helen döneminde monarşilerin ve Roma döneminde otokratik iktidarın gelişmesi, veya site hayatında, politik yaşamda ailelerin rolünün azalması aile içi ve aileler arası stratejilerin önemlerini gittikçe kaybetmelerine neden olmuştur. Eğer meseleyi toplumun üst tabakaları değil de nüfusun geneli yönünden yeniden ele alırsak, bütün bir kentsel gelişmeyi de dikkate almak gerekecektir: Helenistik Yunan coğrafyasında ama aynı zamanda Roma'da da şahit olduğumuz bu gelişme çerçevesinde kırsal nüfus kentlere akmıştır. Bu dalgayla Roma'ya gelen kırsal nüfus için evlilik çok daha geleneksel bir uygulamadır, zira evliliğin kırsal bölgelerde –yoksullar için bile– çok daha açık ekonomik bir işlevi vardır. Bu kentlileşmiş, yoksul nüfus için evlilik yapısının sunduğu varoluş koşulları da, bekârlıktan çok daha uygundur. Bir kez daha tarihçilerin başvurabildiği belgelere inanacak olursak, gerçek evlilik pratiğinde bir [artış] olduğunu ve bununla bağlantılı olarak, evliliğin kamusal bir edim olarak kurumsallaştığını kabul edebiliriz.

Fakat bizim için şu çok daha önemli: Evlilik pratiğinin yayılmasına bağlı olarak eşler arasındaki ilişki de dönüşmüştür. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla bu dönüşüm iki biçimde gerçekleşiyor: İlk olarak evlilik, erkeğin ve kadının, yani iki eşin özgür rızasını gittikçe daha fazla içerir hale gelmiştir. Hukuki ve kurumsal açıdan, Yunan evliliğinin meşhur *ekdosis* edimi, yani, babanın bir değiş tokuş sistemi aracılığıyla kadını müstakbel eşine takdim ettiği edim yok olmuş, veya en azından yok olmaya yüz tutmuştur – bu edim bir yandan babanın kızı üzerindeki otoritesine, diğer yandan müstakbel kocanın müstakbel otoritesine işaret ediyordu. Mısır'daki Yunan topluluklarından [kalan], bugüne kadar –tamamen maddi sayılabilecek nedenlerle– korunabilmiş sözleşmeler sayesinde görebiliyoruz ki, evlilik anında çeyiz alan kadın, giderek, evlilik sırasında da bu çeyizin mülkiyetini ve serbest kullanım hakkını korur hale gelmiştir. Yine aynı sözleşmeler –çünkü evlilik sözleşmeleri boşanma durumunda neler olacağına dair de ibareler içerirdi– evlilik son-

landığında genç kadının çeyizi muhafaza etmesini de öngörüyordu. Hatta zaman zaman evlilik kazanımları denebilecek şeyleri de saklamasına olanak tanıyordu, ki bu durum kadını, hukuki ve ekonomik olarak önceye göre daha avantajlı bir konuma getiriyordu. Yine eşlerin, özellikle de kadının daha otonom hale gelmesi çerçevesinde, Roma döneminden kalan Mısır belgeleri arasında, burada yaşayan Helen topluluklarından kalma çok ilginç mahkeme kararları vardır. Örneğin, babaya genç kadının evliliğini işine gelmediği veya işine artık gelmediği için bitirme yetkisi veren o eski hak ortadan kalkar; mahkeme kararları kadının istencini dikkate almaya başlar ve boşanmaya ancak kadın da babasının görüşünü paylaşıyor ve evliliğini bitirmek istiyorsa izin verir. Demek ki günden güne karı-koca, gittikçe kamusal hale gelen bu hak sözleşmesi çerçevesinde, her birine özgü istencin bu sözleşmenin temel ögesini teşkil ettiği eşler haline gelmiştir.⁶

Şu nokta üzerinde biraz daha durmak istiyorum:* Bizzat bu evlilik sözleşmeleri içinde –ki her bir eşin istencinin nasıl dikkate alındığını çok iyi göstermektedirler– karı-koca arasındaki ilişkileri, onların gündelik, hatta cinsel hayatlarını hedefleyen net ve titiz bir kodlamanın ortaya çıktığını görüyoruz. Nitekim Mısır belgeleri arasında, elimize geçen çok detaylı evlilik sözleşmeleri var. 3. yüzyıldan, yani Helenistik dönemin başından Roma dönemine uzanan zaman dilimine ait bu türde birçok sözleşme bulundu. Bu dönemin başına ait belgelerle sonuna ait belgeleri karşılaştırdığımızda, ilginç bir dönüşüme, ilginç bir evrime tanıklık ediyoruz. İ.Ö. 3. yüzyıla ait evlilik sözleşmelerinde karı-koca ilişkileri görece titiz bir şekilde kodlanmış olsa da, görüyoruz ki, bu kodlama sonraki dönemlere oranla yine de zayıftır. 3. yüzyıldan kalma bu sözleşmelerde, örneğin, kadına ve erkeğe düşen zorunlulukları buluruz. Bunlar elbette ki simetrik değildir, aynı da değildir [ama] belirli bir oranda birbirlerini tamamlarlar. Bu sözleşmelerde kadından açıkça istenen, elbette ki kocasına itaattir. İkinci olarak, kadının kocasının izni ve rızası olmadan evden çıkması yasaklanmıştır, ister gece olsun ister gündüz. Üçüncü olarak, yine bu sözleşmelere göre kocası dışındaki herhangi bir erkekle cinsel ilişkiye girmesi mümkün değildir. Kadına verilen bir diğer talimat da hanesini iflasa sürüklememesi, yani evinin, ailesinin ekonomik durumunu tehlikeye atmayacak şekilde onu idare etmesi veya onun idaresine katılmasıdır. Son

6 Bu noktayla ilgili olarak bkz. C. Vatin'in *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*'teki açıklamaları, 4. bölüm, "L'évolution du droit matrimonial", alt-bölüm, "Actes juridiques", s. 145-179.

(*) M.F. ekliyor: "Çünkü bu noktada, sonunda benim ele almak istediğim konuya varıyoruz."

olarak da, kocanın onurunu lekelememek* yönündeki genel emir gelir. Buradan [evlilik dışı her tür cinsel ilişkiye yönelik yasak kadar] genel anlamda, kadının evli birinden beklendiği şekilde davranması yönündeki talimatı da anlıyoruz. Peki, erkeğe düşen zorunluluklar ve getirilen yasaklar nelerdir? Sözleşmeler ilk olarak şunu belirtmektedir: Erkek karısına bakmakla, yani kadının yaşamını sürdürmesi için gereken maddi koşulları sağlamakla yükümlüdür. İkinci olarak, erkeğin evde bir metresi olmamalıdır. Üçüncü olarak, karısına kötü davranmamalıdır. Son olarak, evlilik-dışı ilişkilerden çocuk sahibi olmamalıdır. Bizi ilgilendiren alanlar itibariyle, demek ki elimizde iki yasak var: evde metres yasağı ve evlilik-dışı çocuklara yönelik yasak. Gerçekte ikinci yasak, ancak çocuklar –yasal tanıma olmaksızın bile– en azından fiiliyatta babaları tarafından bakılıyor olduklarında anlam kazanır. Demek ki sonuçta, babanın karısıyla birlikte temelini attığı, kurmakta olduğu ailesi dışında, başka bir ailesi olmamalıdır. Dışarıda bir ailesi, evde bir metresi bulunmamalı, yani fiili bir iki-eşliliğe düşmemelidir. İşte [İ.Ö.] 3. yüzyılda kadına ve erkeğe düşen zorunluluklar bunlardır.

Daha geç sözleşmelerde fark ederiz ki, bazı şeyler değişmiştir. Fakat bunlar, kadına değil –ona düşen zorunluluklar hemen hemen aynıdır– erkeğe düşen zorunluluklarla ilgilidir. Bu zorunluluklar çok daha kesin bir hal almıştır. Her şeyden önce, erkeğin –serveti ölçüsünde ve ödediği çeyiz miktarına uygun olarak vs.– karısı için temin etmesi gereken maddi, ekonomik bakımın koşulları açısından daha fazla kesinlik içermektedirler. Yani ekonomik bir titizlik. Diğer taraftan, Roma döneminin başlarına tekabül eden bu evlilik sözleşmelerinde, kocanın genel olarak metres tutmamayı taahhüt ettiğini görüyoruz. Bu tabii, evlilik dışı tüm cinsel ilişkilerin kocaya yasaklanmış olduğu anlamına gelmiyor, fakat en azından, artık koca karısı dışındaki hiçbir kadınla daimi bir cinsel ilişkiye giremeyecektir. Bir *paidikon*'u olamaz – ve bu tür bir ibare elbette ki daha eski sözleşmelerin hiçbirinde bulunmamaktadır. Hayatında genç, tatlı bir erkek [*mignon*], yine devamlı ve daimi ilişkiler sürdürdüğü bir oğlan olması mümkün değildir. Son olarak, kendi evi dışında başka bir eve sahip olamaz; yani tasarrufunda, erkek, kadın aşıklarıyla vs. buluştuğu başka bir yer bulunması mümkün değildir. Görüyorsunuz ki, bu tür bir sözleşmede hâlâ evlilik [dışı] ilişkiler kocaya yasaklanmış değildir. Elbette ki bunlar, kadına her zaman yasaktır ama erkeğe değil. Ama bu cinsel ilişkiler ancak daimi hiçbir nitelik taşımadıkları –öylesine, adeta geçerken yerine geti-

(*) M.F. "lekelemek" diyor.

rilmiş cinsel edimler olarak kaldıkları– ölçüde sessizce geçirilmiş, dolayısıyla hoş görülmüşlerdir. Şüphesiz ki aralıklarla ortaya çıkan ama yine de görece daimi bir konumu olan bu kişilerin –cinsellik bağıyla bağlanan metres, oğlan vs. gibi kişilerdir bunlar– kesinlikle evlilik yaşamı içinde boy göstermemeleri, ona gölge düşürmemeleri gerekir. Bu kavrayışta, ne şu anda anladığımız, ne de Stoacıların size geçen seferlerde sözünü ettiğim yaşama sanatları çerçevesinde düşündükleri anlamda bir cinsel sadakat zorunluluğu vardır. Demek ki mesele, cinsel sadakat değildi. Öte yandan varoluş itibariyle bir sadakat söz konusuydu ve cinsellik boyutu bunun içinde önemli bir yer tutuyordu. Kişinin cinsel ilişkileri dahil olmak üzere, varoluşu itibariyle karısına sadık olması gerekiyordu, öyle ki, oğlan, metres vs. gibi ikinci bir eşi olmasın. Demek ki cinsel etkinlik yalnızca evliliğe özgü değildir, fakat bunun koşulu ortada tek bir daimi cinsellik bağı bulunmasıdır. Birinin karısı dışında biriyle hem cinsel bir bağı sürdürmesi, hem de bir tür varoluş ortaklığı içinde bulunması imkânsızdır. Bu yeni ahlâkın oluşumundaki yeni öge, cinsel etkinliğin ve varoluş ortaklığının birbirlerine ait olduğu düşüncesidir. Önemli olan, cinsel sadakatin kendisi değildir.⁷

Bütün bunlardan ve aynı türden başka belgelerden hareketle –burada yine tarihçilerin gerçekleştirmiş olduğu araştırmaları zikretmekten fazlasını yapıyor değilim– söz konusu dönemde, Paul Veyne’in “yeni bir fikir” dediği türde bir şeyin doğmakta olduğunu görebiliriz: Bu, “çift” fikridir.⁸ Veya yine, biraz daha farklı bir ifadeyle diyebiliriz ki, bireylerin aile bağları, kast bağları, oturdukları yere aidiyetleri ve farklı arkadaşlıklar üzerinden bir araya geldikleri karmaşık bir toplumsal alanda, elbette ki evlilik kesinlikle o döneme özgü bir icat, bir keşif sayılamaz. Paul Veyne “çift olmaktan” söz ettiğinde, kastettiği evlilik değildir. Evlilik bir keşif değildir ama pratiği itibariyle genelleşmiştir ve aynı zamanda gittikçe daha yoğun, daha özgün, diğer toplumsal bağlara indirgenemez bir bağ haline gelmiştir. Aynı zamanda evlilik bağıyla cinsel ilişki, cinsellik bağı arasındaki ilişki çok kesindir. Nitekim çifte özgü yenilik de budur.

Çiftin bu dönemde yeni bir gerçeklik haline gelmesinin başka işaretleri de vardır. Tarihçilerin inceledikleri bu kurumsal işaretler dışında, aynı döneme özgü edebiyat da bize bazı işaretler ve deliller sunabilir. Söz konusu sürece

7 Bkz. *a.g.e.*, 4. bölüm, alt bölüm, “Devoirs réciproques des époux”, s. 200-206.

8 “İmparatorluk döneminde, eşler arasında anlaşmazlık olabileceğini ima etmek artık mümkün değildir, zira bundan böyle bizzat evliliğin işlerliğinin iyi anlaşmaya dayandığı ve kalbin yasasına tabi olduğu kabul edilmiştir. Böylece yeni bir fikir doğmuştur: ev sahibinden ve sahibesinden müteşkil ‘çift’ (P. Veyne, “La famille et l’amour...”, *La Société romaine* içinde, s. 108).

yönelik incelemeyi biraz daha ilerletmemize imkân tanıdıkları için bu metinlerin birkaçı üzerinde duracağım. Bu metinler özellikle de, size nihayet açıklayabileceğim bu şeyi, yani yaşama sanatlarının, az önce sözünü ettiğim toplumsal süreçler içindeki rolünü daha iyi konumlandırmamızı sağlıyor. Çifte, haneye özgü bu yeni gerçekliğin ortaya çıkışıyla ilgili incelememi iki edebi metin grubuna dayandırıyorum: Bir yandan Plinius'un hayli iyi bilinen mektupları, diğer yandan Statius'un biraz daha geç yazılmış birkaç şiiri.⁹ Bu metinlerde (Plinius'un mektupları, Statius'un şiirleri) ne buluyoruz? İlk olarak, büyük bir heyecan. Daha önce Stoacıların ve diğer filozofların yaşama sanatlarında karşımıza çıkan bir mefhumun, yani uyum (*concordia*)* mefhumunun, evliliğin temel, belirleyici ögesi olması karşısında duyulan büyük heyecan. Plinius örneğin, adı Makrinus olan bir arkadaşı hakkında yazarken, Makrinus ve eşinin hiçbir tartışma veya kavga yaşamadan birlikte otuz dokuz yıl geçirdiklerini kaydeder.¹⁰ Karısına hitap ederken, onun bütün tavrının, kendisine, aralarındaki uyumun (*concordia*) “sona ermeyeceği ve günden güne büyüyeceği” yönünde “güven ve umut” aşıladığını yazar.¹¹ Bu kez Plinius'a değil de Tacitus'a ait başka bir metne bakalım. *Agricola'nın Hayatı* isimli bu metinde Tacitus Agricola ve karısı Domitia ile ilgili olarak şöyle diyecektir – ki bu çok ilginçtir çünkü Stoacılar da karşımıza çıkan mefhumların, buraya tamı tamına aktarıldıklarını görüyoruz: Agricola ve karısı bütün hayatlarını *mira concordia*, dikkate ve takdire değer bir uyum içinde geçirmişlerdir ve bu *concordia*'nın teminatı *mutuam caritem* olmuştur – bu, “hayırseverlik” [*charité*] demek değildir, esasen burada karşımıza çıkan sözcük *kharis*'tir: yani, bir çeşit karşılıklı sevgi bağı.¹² Tacitus'taki bu *caritas* mefhumu, bana öyle geliyor ki, hemen hemen bir aracıdır; size daha önce sözünü ettiğim *kharis* mefhumu ile kişilerin karşılıklı iyi niyetini ifade eden *eunoia* mefhumu arasında aracılık eder. Demek ki

9 Bu metinlerin *Kendilik Kaygısı*'nda ele alınma biçimleriyle karşılaştırmız: *Le Souci de soi*, s. 97-99 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

(*) El yazmasında “derin uyum” olarak geçer.

10 Genç Plinius, *Lettres*, VIII, 5, yay. haz. ve çev. Anne-Marie Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1967, s. 56.

11 “Bu tutum, karşılıklı sevgimizin sona ermeyeceği ve günden güne büyüyeceği yönünde (*perpetuam nobis majoremque in dies futuram esse concordiam*) bana güven ve umut veriyor” (*a.g.e.*, IV, 19, 2. Cilt, s. 38-39).

12 “Memurlukta yükselmek için Bretonya'dan Roma'ya geldiğinde, parlak bir aileden gelen Domitia Decidiana ile evlendi; bu evlilik sayesinde, –daha büyük hedefler için gerektiği şekilde– görünür-lük kazandı ve sağlam bir konum edindi; takdire şayan bir uyum içinde yaşadılar, birbirlerini bütün kalpleriyle sevmekten vazgeçmediler (*vixeruntque mira concordia, per mutuam caritem*) ve her biri diğerini kendisinden önde tuttu” (Tacitus, *Vie d'Agricola*, VI, der. ve çev. Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2003 [1. baskı 1942], s. 4).

eşler karşılıklı olarak bu *caritas*'ı taşıır, diğerini kendilerinden önde tutarlar. Karşılıklı aşka özgü ve tarafların karşılardakini onun kendilerini düşündüğünden daha fazla düşünmelerine neden olan bu türde bir rekabet fikrine Stoacı metinlerde rastlamıştık. Demek ki özveride rekabet, *caritas*, birbirini hoş tutma. İşte Tacitus için *concordia*'nın ayırt edici özellikleri bunlardır.

Bu metinlerde şu tür bir fikirle de karşılaşırız: Erkekle kadını bağlayan bu bağ, yani *concordia* bağı, elbette ki, çift olmanın gerektirdiği türde bir tamamlayıcılık boyutu taşıır, ama aynı zamanda barındırdığı ilişkiler aşk ilişkileridir. Nitekim Statius, Abascantius'un karısı Priscilla'nın ölümünü anlattığı bir şiirinde, evliliklerinin, birlikteliklerinin ve aralarındaki uyumun tasvirini yapmıştır.¹³ Şematik bir şekilde ele almak istersek, metnin üç tür bağa veya tamamlayıcı boyuta işaret ettiğini söyleyebiliriz. İlk olarak, kırsal tamamlayıcılık diyeceğim ve Statius'un çokça takdire değer bulduğu şey: Priscilla ve Abascantius büyük ailelerden gelmektedir ve ikisi de çok zengindir; buna rağmen Priscilla kocasının yemeklerini hazırlar ve tıpkı kanaatkâr çiftçi Apuleius'un karısı gibi onunla ilgilenir.¹⁴ Demek ki, köye özgü bu model –erkeğin dışarıda çalıştığı ve kadının da yemekleri hazırladığı, eşlerin birbirini ekonomik anlamda tamamladığı bu eski kırsal model, yani Hesiodos'tan bu yana bildiğimiz şey–¹⁵ Statius'un sözünü ettiği kadar zengin bir ailede dahi geçerlidir. Geçerlidir ve erkekle kadın arasındaki ilişkileri kodlar. Kadınsa, ne kadar zengin olursa olsun, bedensel olarak hazırlıklara katılarak, erkek karşısındaki rolünün bu kırsal modelde gerektirdiği tamamlayıcılık görevini temin etmiş olur.

Aynı zamanda politik anlamda bir tamamlamadan da söz edilebilir. Statius'un çizmiş olduğu portrede, kadın doğrudan politikayla ilgilenmez, [nitekim] bu Romalı bir ev sahibesi için hiç de anormal değildir. Ama burada ilginç olan, Statius'un kadının, kocasının politik kariyeriyle ilişkisini sunma biçimidir. Kadın, kocasının politik kariyerine doğrudan katılmaz; ona yardımcı olmaz; kocasının politik yaşamını kendi adı veya serveti, toplumsal veya ailevi statüsü üzerinden desteklemez. Burada bahsi geçen, o eski Romalı ev sahibesi modeli, yani büyük bir aileden gelen genç bir kadının biriyle evlen-

13 Statius, *Silves*, V, I, der. Henri Frère ve çev. H. J. Izaac, Paris, Les Belles Lettres, 1944, CUF, s. 173-183.

14 “Yemekleri basit, kadehleri ölçülüdür, onları [kocasına] bizzat kendi elleriyle sunar; onu, hocayı [maitre] örnek almaya davet eder – tıpkı azla yetinen çiftçi Apuleius'un karısı gibi, öğlen güneşinin esmerleştirdiği, yıldızların belirmesiyle birlikte, kocasının tarlada geçirdiği günün bitmekte olduğunu fark ederek, aceleyle yatağı ve yemeği hazırlayan ve kulağını yaklaşımakta olan sabana diken o kadın gibi” (a.g.e., V, I, 121-126. dizeler, 178).

15 Hesiodos, *Les Travaux et les Jours*, der. ve çev. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002 (ilk baskı 1928).

mesi ve böylece iki ailenin güçlerini çoğaltması değildir. Statius durumu şöyle tanımlar: Çokça endişeli Priscilla –Abascantius’un karısı–, der Statius, büyük politik yükümlülükler üstlenen kocasının kaygılarını dindirmektedir. Gayretini daha etkin hale getirir, işini hafifletir.¹⁶ Demek ki işlevi, sevgisi, yani kocasına karşı taşıdığı bütün bu sevgi bağları sayesinde, tatlılıkla ve şefkatle kocasının yanında olmak, böylece kocasının politik yaşamını sürdürmesini mümkün kılmaktır. Kadının dostluğu, şefkati, sevgisi bu anlamda kocasının aile ocağında bulabileceği bir telafi, bir denge mekanizmasıdır. Demek ki, burada karşımıza bir yanda sevgi bağları, diğer yanda politik yaşam olmak üzere iki taraf arasında bir çeşit doğrudan bağlantı çıkıyor. Kadın burada doğrudan katılımcı değilse de, sevgisi üzerinden mevcuttur.

Kırsal ve politik olarak adlandırdığım bağların ardından üçüncü bağ türünü, veya karı-kocanın birbirlerini tamamlamalarının üçüncü biçimini aşk bağı oluşturur. Statius, karısının Abascantius’a *castissimus ardor* beslediği konusunda ısrarcıdır.¹⁷ Bu, son derece iffetli bir ateştir [*ardeur*]. Burada iffet, hem kadının evlilik dışı her tür ilişkiye karşıt olarak konumlandığı erdeme,¹⁸ hem de kocasına duyduğu aşkın kendi kendini, iffet sayesinde, içsel olarak düzenliyor olmasına işaret eder. Kadın kocasını sever ama iffetiyle sever. İşte Statius’un metniyle ilgili söyleyeceklerim bunlar.

Bana öyle geliyor ki, Plinius’ta da benzer bir tasvir bulabiliriz. Aristokrat bir çevreden gelen bir ailenin yaşamını konu alan bu tasvir, evlilik ilişkileriyle toplumsal etkinlikler arasında işaret ettiği ilişki tipi açısından ilginçtir. Dördüncü kitabın on dokuzuncu mektubunda (bir arkadaşına hitaben yazılmış bir mektuptur bu) Plinius kendi karısının portresini çizer. Burada da, aşk-siyaset bağlantısı konusunda, daha sonraları Statius’ta bulacağımız türde bir öğeye rastlarız. Plinius karısını, kendisini sevdiği için över. Ama karısı, kendisini gençliği veya güzelliği için değil, şanı [*gloire*] için –*gloria*– sever.¹⁹ Plinius’u *gloria* için sevmek ne demektir? Plinius bunu mektubun devamında açıklar. Şöyle yazar: Benim söylevlerimi okur, bana tavsiyelerde bulunur ve birileri benim söylevlerimi alkışladığında mutlu olur. Burada yine Plinius’un karısının, onun politik kariyerine büyük bir ailenin temsilcisi olarak katılma-

16 “Kocasının kaygıları karşısında endişe (*anxia*) duyar; kocasını işi konusunda hem yüreklendirir hem de onu ölçülü olmaya davet eder (*hortaturque simul flectitque labores*)” (Statius, *Silves*, V, I, 119-120. dizeler, *a.g.e.*, s. 178).

17 “İşte bütün bağlar içinde en arı olanı budur (*hic est castissimus ardor*)” (*a.g.e.*, V, I, 41. dize, s. 175).

18 “Tek bir yatağı tanımayı seçerek, en büyük ışığı bulan sensin” (*a.g.e.*, V, I, 55. dize, s. 176 (ayrıca Priscilla’nın sadakati üzerine bkz. *a.g.e.*, 56-63. dizeler)).

19 “Zira bende sevdiği ne gençlik ne de güzelliiktir – bunlar zamanla solup giderler. Şan[ım]dır beni sevmesine sebep (*sed gloriam diligit*)” (Genç Plinius, *Lettres*, IV, 19, 5, adı geçen baskı, s. 39).

diğını görmek ilginçtir. Artık kendi serveti kocasının servetini tamamlamaya-
caktır; buna mukabil, Plinius politik bir kariyer sürdürdüğü ölçüde –ki Ro-
ma’da bunun karşılığı şan sahibi olmaktır– ona toplumsal bir birey sıfatıyla
değil [ama] kişisel olarak, politika yapmak ve söylev vermek işine doğrudan
bağlanan bu daimi ve şefkatli mevcudiyeti üzerinden yardım edecektir. Onun
söylevlerini okur, onu tasdik eder, alkışlar ve diğerlerinin alkışlamasından
mutluluk duyar.²⁰ Evlilik içi aşk böylece politik yaşama bağlanır, ancak bu
süreçte kadın karakter politik yaşama müdahil değildir.

Plinius doğrudan karısına hitap ettiği başka bir mektupta –yedinci ki-
tabın beşinci mektubunda– ona kendisini özlediğini anlatır. Karısına yazma-
sının sebebi elbette onun yanında olmamasıdır. Karısını özlemektedir ve bu
özlem hissini ifade etmek için Plinius –bu çok önemli– *desiderium* kelimesini
kullanır.²¹ Bu *desiderium*’u neye borçluyuz? İki şeye: Bir taraftan, sana duy-
duğum ve seni özlememe neden olan aşka.²² İkinci olarak: Hiç ayrılmamış
olmamız,²³ varoluşlarımız arasındaki ebedi bağlantı, her zaman birlikte ve
bütünlük içinde yaşamamız – öyle ki, yokluğun bende bir arzu [*désir*], bir *de-
siderium* doğuruyor. Bu arzunun temeli, fiziki olarak, cinsel anlamda senin
eksikliğini hissetmemdir. Ayrıca, ortak varoluşumuzun kesinkes daimi gün-
deliği içinde de yokluğunu duyuyorum. Peki Plinius’un tasvir edeceği bu *desi-
derium* nasıl tezahür edecektir? Uyumak yerine, der Plinius, geceleri uyanık
geçiriyorum. Uyumuyorum ve düşünüyorum. Neyi düşünüyorum? Seni, se-
nin bedenini, senin yüzünü bir *imago* (imge)* olarak gözümde canlandırıyor-
rum [...]. Gün içindeyse, zamanımı sana yeniden kavuşmayı istemekle geçiri-
yorum. Seni genelde odanda bulduğum veya seni odanda bulmaya alıştığım
saatlere gelince, orada olmadığını unutuyor ve sanki sen oradaymışsın gibi
odana gidiyor, yokluğunla yüzleşmek zorunda kalıyorum. O zaman, sanki
sen beni odana almayı reddetmişsin, kapıyı yüzüme kapamışsın gibi, son de-
rece üzgün ve kederli bir şekilde odama dönüyorum. Bütün bunlar, bütün bu
uykusuzluklar, sana dönük düşünceler, senin bedenini gece boyunca gözüm-

20 “Eserlerim devamlı elindedir, onları tekrar tekrar okur, hatta ezberler. Savunmaya çıkacağım za-
man ne kadar endişelidir ve her şey bittiğinde nasıl da sevinç duyar! Her şeyi öyle bir ayarlar ki,
bu arada insanların beni tasvip ettiğinden, bana lütfedilen alkışlardan, elde ettiğim başarıdan ha-
berdar olur. Kamuya açık derslerimi yakın bir yerden, bir perdenin arkasından dinler ve doymak
bilmez bir iştahla aldığım övgülere kulak misafiri olur” (a.g.e., IV, 19, 2-3, s. 38).

21 “Sizi ne kadar özlediğimi tahmin edemezsiniz (*incredibile est quanto desiderio tui tener*)” (a.g.e.,
VII, 5, s. 11).

22 “[Bunun] nedeni, her şeyden önce aşkımdır (*in causa amor primum*)” (a.g.e.).

23 “Birbirimizden uzak kalmaya alışık değiliz (*non consuevimus abesse*)” (a.g.e.).

(*) Kayıtta boşluk var, duyulan bölüm şöyle: “Evet, işte onun yerine bir imge koyuyorum”.

de canlandırmama neden olan bu hayal gücü, gün boyunca yokluğun etrafında gidip gelmem, bütün bunlar benim için bir işkence [*supplice*].²⁴

Bu pasajda, aynı dönemde –veya evveliyatında– yazılmış aşk ağıtlarında karşımıza çıkan şeyi kelimesi kelimesine buluyoruz: Âşığın davranışının tasvirini. Gece, yoksunluk, imge, yalnız düşler, [yine] yoksunluk, gidiş gelişler, kapanan kapı vs. bütün bunlar, erotik metinlerde veya aşk metinlerinde [tasvir edilen] klasik âşık davranışının öğeleridir. Ama şimdi, bu öğelere, evlilik tutumu dahilinde yeni bir yatırım yapılmaktadır, artık, karısı yanında olmayan bir kocanın ilişkisini nitelerler. Bana öyle geliyor ki, âşık davranışının geleneksel, tipik, klasik tasviri ile evlilikte eşin yokluğu arasındaki bu birleşme, arzu (*desiderium*) mefhumunun ayrıcalıklı özelliğidir. Bu kavram elbette bu sırada ortaya çıkmış değildir ama eldeki metin açısından büyük bir önem taşır, çünkü birçok şey için matris görevi görecektir. Öyleyse bu *desiderium* mefhumunu ele alalım ve Plinius'un ona dahil ettiği öğeleri görelim: yokluk, yoksunluk, hayal gücünün ürünü olan temsiller, gecenin ve gündüzün oyunları, gidiş gelişler, kapının kapanması, dışlanma vs. Burada, bütün edebiyat, bütün düşünce, –şöyle demeliydim– Avrupa'nın bütün deneyimi içinde, arzuyu oluşturacak temel öğelerin önemli bir bölümünü buluruz. Plinius'tan Proust'a, Plinius'un karısından Albertine'e [tekrar eden] bir dizi öge vardır, bunlar *desiderium* ile *supplicium* arasındaki bağlantıyla birlikte, arzu adını alırlar.²⁵ Arzu bir işkencedir. Peki bu arzu, eksik içinde ve eksik üzerinden, nasıl bir işkence halini alır? Plinius arzunun bu şikeste deneyimi içinde nasıl teselli bulacaktır? İşte, der, ancak foruma giderek, hukuki ve politik etkinliklerimi sürdürüp savunarak teselli bulabilirim. Ve mektubunu şöyle bitirir: Ancak çalışarak dinlenebildiğim (*requies in labore*) ve kaygıda teselli bulabildiğim bir hayatın neye benzediğini gözünün önüne getirmeye çalış.²⁶ Teselliyi işinde ve kamu yaşamının kaygılarında bulmaya yönelik bu fikir ilginçtir; çünkü böylece, bu mektu-

24 “İşte bu yüzden, gecelerimin önemli bir kısmını uyanık, imgenizi gözümde canlandırmakla geçiriyorum; ve bu yüzden gün ortasında, gelip size görmeye alışık olduğum saatlerde, ayaklarım –tam da söylendiği gibi– kendi kendilerine odanıza yöneliyor; son olarak bu yüzden, üzgün ve kederli, sanki kapı yüzüme kapanmış gibi, boş [bulduğum] odanızdan geri dönüyorum” (a.g.e., s. 11-12).

25 Plinius'un burada kullandığı kelime *tormentum*'dur, (büyük ihtimal *tormentum*'un Fransızca çevirisinin (“torture” [Fransızca işkence, eziyet demektir – ç.n.]) Foucault'ya çağrıştırdığı) *supplicium* değil (bkz. müteakip dipnot).

26 “Bu işkenceden [*torture*] muaf olduğum tek bir an var: Forumda geçirdiğim, tüm dikkatimi arkadaşlarımla davalarına verdiğim zaman. Ancak çalışarak dinlenebildiğimde ve ancak sıkıntılarda ve kaygılarda teselli bulabildiğimde hayatımın neye benzediğini gözünüzün önüne getirmeye çalışın (*aestima tu quae vita mea sit, cui requies in labore, in miseria curisque solacium*)” (Genç Plinius, *Lettres*, VII, 5, s. 12).

bun tasvir ettiği yaşamda –bütün bu *desiderium*, işkence vs.* [...] üzerine analiz dikkate alındığında– mutlu yaşamın, mutluluğa dair o dönemde edinilmiş imgenin tümüyle tersine çevrilmiş olduğunu görürüz. Mutlu bir yaşamda, insanın karısı vardır, daima birlikte yaşadığı, kendisini teselli eden, mevcut olmadığı bir kamu yaşamını özeldeki sevgisiyle bir anlamda destekleyen bir kadının – fakat erkek bu kadına, ancak özelde kendisine sunduğu bu teselliye sırtını dayadığı oranda dayanabilecek/destek olacaktır. İşte iyi yaşam, güzel yaşam, mutlu yaşam budur. Kadının yokluğu ise bu yaşamı tümüyle tersine çevirir; erkek artık *supplicium*, kaygı, istediğine sahip olamadığı için duyduğu mutsuzluk içine sürüklenmiştir. Dışarıda başka bir teselli bulmak zorundadır, fakat bu, elbette ki sahte bir teselli olacaktır. Demek ki Plinius’un bu mektubu, iyi yaşamın negatif imgesini ve temel önemdeki bu *desiderium* mefhumunun tersinden tanımını içermesi itibariyle ilginçtir. Yokluk, arzu. Batı’nın büyük arzu sorunsalı, ideal evliliğe dayalı aile imgesi ve o dönemde tanımlandığı şekliyle erkekle kadın arasındaki ilişki dahilinde doğmuştur. Tarihin o noktasında arzu, kişinin ailesinden kaçmasına neden olan değil, aksine ailenin sağlamlığını ve gücünü sağlayan, ona kazınmış olan şeydi.

Aile dahilindeki bu arzu, bu sevgi bağının, hem şefkat hem cinsellik ifadesi olan bu bağın üçüncü özelliği, çözülemez olarak algılanmış olmasıdır. Evliliğin uzunluğu, *concordia*’nın sürekliliği, Plinius’un ve Statius’un size sözünü ettiğim metinlerinde, çok temel bir düzeyde değer atfedilmiş öğelerdir. Örneğin Plinius, Macrinus ve karısının evliliğinin otuz dokuz yıl sürdüğünün altını çizer.²⁷ Statius’un bir şiiri Priscilla [ve] eşi [arasındaki] uzun uyumdan söz eder.²⁸ Şimdi, Statius’un kendi karısından söz ettiği bir başka şiirini ele almak istiyorum, çok ilginç bir şiir bu da.

Demek ki burada Statius kendi karısından söz ediyor. Ona hitap ediyor ve nitekim birlikteliklerinin sağlamlığından dem vuruyor. Şöyle diyor: Yaşama başlarken bize iyiliğini ihsan eden Venüs, “[bu yaşam] sona ererken de bizden onu esirgemeyecektir” (demek ki sonuna kadar baki kalan, insanın karısıyla arasındaki sevgi bağları ama aynı zamanda, yoğun aşk bağlarıdır), “her gün daha da sıkı sarıldığım bir bağı [asla] koparmam”.²⁹ Öyleyse ne ka-

(*) Bu bölüm pek duyulmuyor, anlaşılabilen kısmı şöyle: “ve teselliyi bulduğu yer...”

27 “[Kadın] onunla otuz dokuz yıl geçirdi, ne bir tartışma, ne bir dargınlık yaşandı (*sine iurgio, sine offensa*)” (a.g.e., VIII, 5, s. 56).

28 Burada söz konusu olan Statius’un 44. dizesidir: *iunxit inabrupta Concordia longa catena* (*Silves*, V, 1).

29 “Venüs bizi yaşam çiçek açarken birleştirdi, sona ererken de bizden iyiliğini esirgemeyecektir. Senin yasaların Claudia, senin yasaların önünde (Zira ilk aşk yarasından beri, çiçekten çiçeğe konan gençliğimi, evlilik boyunduruğu altında evcilleştiren sen değil misin?) ben uysal ve mut-

dar yaşlanırsak o kadar eşimize bağlanırsınız – Venüs’e rağmen değil, onun sayesinde; Venüs bu süreçte yaşamı terk etmeyecek, aksine bütün bu varoluş boyunca varlığını gittikçe daha fazla hissettirecektir. Statius doğduğu topraklardan –yani Napoli’den– dem vurarak, şöyle der: Bu topraklar beni, uzun yıllar boyunca senin olmam için yarattı, sana *socius*, sana yoldaş yaptı.³⁰ Bu metinde ilginç olan şudur: * İki eşin birbirine sadakatini tarif eden bu büyük bölümden sonra, veya bu bölümün orta yerinde, Statius karısının bütün nitelikleri, bütün iyi edimleri arasında şunu zikreder: “Hâlâ sevdiğin ilk nesnenin küllerini ve ruhunu ziyaret ediyor, ahengi yakaladığın bu dostun kalıntılarını kucaklıyorsun; şu an tümüyle benim olduğun halde, kalbinin derinlikleri hâlâ feryat figan”.³¹ Burada 19. yüzyılda yapılmış bir çeviriyi zikrediyorum,³² biraz tumturaklı bir çeviri ama ne demek istediğini hemen anlıyorsunuz. Statius’un kendisini doğduğu andan son günlerine değin bağlı hissettiği bu şahane kadın, kaderin onu bütünüyle bağladığı bu *socia*, aslında başka biriyle evlenmiş ve bu ilk kocasının ölümünden sonra dahi, ona hürmet etmeye ve sevgisini göstermeye devam etmiştir. Demek ki ikinci evlilik, kadının ilk evliliğine sadakatini hiçbir şekilde kesintiye uğratmamıştır. Burada işaret edilen san-ki şudur: Evlilik bağı öyle temel, öyle esaslı, o kadar çözü[l]emez** bir bağıdır ki, ikinci bir evlilik bile onu ne dışarıda bırakabilir, ne ortadan kaldırabilir, ne de silebilir. Olması gerektiği gibi bir kadın, iyi duygular taşıyan bir eş, aynı zamanda, hem mevcut eşini tümüyle ona bağılıymış gibi sevmeli, hem de eski eşini her zaman ona bağılıymışçasına sevmeye devam etmelidir.*** Buradan, söz konusu bağların yaşam boyu sürecek değil de, ölümü aşan, sonu olmayan bir ruhani birlik oluşturacak şekilde tasarlandıkları fikrine varırız.**** Aslında

lu oldum ve her gün daha da sıkı sarıldığım bir bağı [asla] koparmam” (Statius, *Silves*, III, V, 23-29. dizeler, *Stace, Martial, Manilius, Lucilius junior, Rutilius, Gratius Faliscus, Némésianus et Calpurnius: œuvres complètes, avec la traduction en français, publiées sous la direction M. Nisard* içinde, J. J. Dubouchet & C^e, 1842).

30 A.g.e., 106-107. dizeler: “Bu topraklar beni, senin olmam için yarattı, kaderim sonsuza dek seninkine zincirlendi (*creavit me tibi, me socium longos adstrinxit in annos*)” (a.g.e., s. 52).

(*) M.F. ekliyor: “Bu şiiri zikretmemin nedeni bu”.

31 A.g.e., 51-55. dizeler, s. 51.

32 Çevirinin tarihi 1842’dir.

(**) M.F. “çözünemez” diyor.

(***) Elyazmasında şöyle belirtiliyor: “İyi gözle bakılmayan fakat yine de yaygın bir pratik olarak kalan boşanmanın değersizleştirilmesi”.

(****) Elyazmasında şöyle bir ek bulunuyor: “Bu sonsuz ruhani bağın bir ifadesine de mezar taşı yapımında rastlarız. Eşlerin çift olarak temsiline veya resmine (ki bu Hristiyanlıkta ortadan kalkacak bir pratiktir) şu tür yazıtlar eşlik eder: ‘Maervius, onunla yirmi iki yıl, üç ay, on üç gün kavgasız yaşamış olan karısı için yazıt. Tanrılardan, öldüğü güne kadar onunla bu derece uyum içinde yaşayan karısını ona iade etmelerini ister. Size yalvarıyorum, ondan daha fazla uzak kalmayayım’”.

Statius'un metni bizim için biraz gizemlidir. Kuşkusuz o dönem için öyle de-ğildi, yine de, ikinci evliliğin sorun olmasının önüne geçemeyeceğimizi hisset-meye başlarız. Sorun olmaması imkânsızdır ve olacaktır da. Marcus Aure-lius'un ilk eşini kaybettikten sonra yeniden evlenmek konusundaki kuvvetli tereddütleri buna örnektir.³³

Bütün bunları hızlıca geçiyorum – edebi bir dizi metne yönelik bu hız-lı incelemeyi bitirmek için, diyebiliriz ki, yaşamdan taşan ve zamanın sonsuz-luğu boyunca baki kalan, ebedi ruhani bir birlik olarak evlilik fikrini bu me-tinlerde çok net bir şekilde görüyoruz. Bu bağlar, karı-koca arasındaki bu sevgi bağları dinî bir teminat altındadır. Karısını yeni kaybeden Abascan-tius'a Statius şöyle yazar: "Jüpiter acının tanıdığıdır, senin kalbinin ta içini okur ve kendisine [Jüpiter'e] yönelik duygularını, bir gölge için taşıdığın şef-kate, ölümler kültüne duyduğun sadakate göre tartar".³⁴ *Castissimus ardor* ifa-desine rastladığımız yer burasıdır: Bu ziyadesiyle iffetli ateş, [dünyanın] hü-kümdarı tarafından onaylanmaya değer bulunacaktır. Jüpiter, yani Tanrı, tanrısal güç, yalnızca kurumsal boyutuyla evliliği değil, fakat aynı zamanda, bizzat bu duyguyu da kutsar. Eşler arasındaki bu daimi bağlılık, bu daimi sevgi duygusu, onlar için Tanrı'ya saygılarını sunmanın bir biçimidir. Demek ki evlilik-içi bir ilişkinin dinselliğinden söz edebiliriz.

İşte o dönemin edebiyatından dikkat çeken birkaç tema. Böylece şu so-nuca, veya daha doğrusu, şu sahte-sonuca geliyoruz: Madem ki son kertede aynı temalara veya en azından benzer birkaç forma rastlıyoruz, elde, çok ge-nel anlamıyla tek bir evlilik modeli bulunduğunu teyit eden bir devamlılık var. Bir taraftan, kurumsal düzlemdeki tanıklıklar evliliğin toplumun bütünü içinde, veya en azından kurumsal düzeyde iz bırakabilmiş toplumsal tabaka-lar arasında önem kazandığını, daha değerli hale geldiğini, yayılıp yoğunlaş-tığını gösteriyor. Demek ki evlilik modeli [tabakalar arasında]* yayılıp yo-

33 Marcus Aurelius 145 yılında Antoninus'un kızı Faustina ile evlendi. Bazı tarihçilere göre, Fausti-na sefih bir yaşam sürmüş ve onu aldatmıştır (bkz. Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXI, ve *Histoire Auguste*). Yine de bazı kişisel tanıklıklar aşklarının özgünlüğünden ve yoğunluğundan dem vurur (*Pensées*, I, 17; *Correspondance avec Fronton*). Faustina'nın 165'teki ölümünün ardından, Marcus Aurelius çok derin bir acı duymuş gibidir ve Senato etkileyici bir cenaze töreni hazırlan-masına onayak olmuştur. Marcus Aurelius tekrar evlenmeyi reddetmiştir, belki aşktan, belki de, ilk oğlu Commodus'un tahta çıkma sürecini karmaşık hale getirmemek için. Ernest Renan'ın şu güzel takdimine bkz. "Examen de quelque faits relatifs à l'impératrice Faustine, femme de Marc-Aurèle - Lu dans la séance publique annuelle des cinq académies, le 14 août 1867", E. Renan, *Mélanges d'histoire et de voyage* içinde, Paris, Calmann, Lévy, 1906.

34 Statius, *Silves*, V, I, 39-41. dizeler, Nisard baskısı.

(*) M.F. "onlarda" diyor.

ğunlaşıyor. Aynı zamanda bu edebiyat içinde (Plinius ve Statius) ve felsefede, yaşam kuralları bahsinde de evlilik modeli yoğunluk kazanıyor.*

* * *

Dolayısıyla bütün bunlar, kendi içinde gayet tutarlı ve ilk bakışta tatmin edici bir resim oluşturuyor. Elimizde bir çeşit uyum var: İşte gerçek hayatta olan budur, edebiyat bunu böyle yansıtır ve felsefe böyle söyler. Bir kez olsun filozoflar gerçeği söz konusu ettikleri için mutlu olmalıyız. Ama anladığınız üzere, sorun tam olarak burada ortaya çıkıyor. Zira “Filozoflar bundan söz ediyorlar ve böyle söylüyorlar çünkü gerçekte böyle gerçekleşiyor” demek, ne demektir? Tahmin ettiğiniz üzere burada sorunu kaçırıyoruz, ilgi çekici bir sorunu, her halükârda benim ilgimi çeken sorunu. Bana öyle geliyor ki, kaba hatlarını çıkarmaya çalıştığım bu sözde devamlılık, sorunu çözmekten, bizi çözüme taşımaktan uzaktır; “Eğer filozoflar böyle dedilerse, gerçekte böyle gerçekleşmiş olduğu içindir” diyebilmemiz için yeterli değildir. Yine bana öyle geliyor ki, aksine durup mesele etmemiz gereken yer tam olarak burasıdır ve filozofların olup biteni naklettikleri fikri kabul edilemez.

Bu fikri kabul edilemez bulmamın iki nedeni var. Bunların ilkinin, şu an ele aldığımız sorun etrafında ve daha tikel terimlerle, ikincisini ise daha genel bir şekilde formüle edebiliriz. Tikel örnekte durum şudur: Eğer bu yeni cinsel ahlâk ve evlilik ahlâkı hakikaten de gerçeklik kazanmış, her şey hakikaten de böyle olup bitmiş olsaydı; eğer Stoacı filozofların ve diğerlerinin duyurduğu, tavsiye ettiği, işaret ettiği, derslerde tekrar tekrar ele aldığı bu evlilik ahlâkı hakikaten de gerçeğe dönüşseydi, onu konu etmek, üstelik talimatlara konu etmek gerekir miydi? Gerçek davranışlar boyutunda zaten edinilmiş olan bir şey, neden davranış kuralı haline getirilsin, neden iyi bir yaşam için öğütler şeklinde sunulsun? Filozoflar gerçekte olanı neden buyruk şeklinde yeniden ifade etme ihtiyacı duysun? Gördüğünüz gibi, ciddi ve gerçekçi gibi görünen ve felsefi modeli, gerçekte böyle yaşanıyor olması üzerinden açıklamaktan ibaret olan bu sosyolojik-tarihsel açıklama anlamlı değildir. Bir şeyin gerçeklik kazanmış olması, tam da filozofların onu talimatlarına konu etmelerini açıklanmaya muhtaç kılan şeydir. Veya filozofların talimatlarında bir şeye yer vermesi, olup bitenin tam da bu yönde gerçekleşmediği şüphesini uyandıracaktır. Her halükârda ortada bir sorun var. Burada daha genel olarak [şunu] söyleyeceğim: Bunu, genel bir metodolojik mesele olduğu için söylüyo-

(*) M.F. ekliyor: “size geçen sefer sözünü ettiğim” [bkz. yukarıda 4 Mart dersi, s. 169].

rum – hatta metodolojiden de öte, sanıyorum herkesi ilgilendiren bir konu, en azından benim için önemli bir mesele.

Sanıyorum ki, bir söylemin atfı yaptığı gerçek –bu, ne tür bir gerçek olursa olsun– söz konusu söylemin varlık nedeni olamaz. Bunun malumu ilam olduğunu söyleyebilirsiniz. Kural koyucu bir söylem söz konusu olduğundan itibaren durum budur. Elbette ki elde kural koyucu bir söylem varsa, bir yasa dile getirilmiş, “işte yapılması gereken budur” denmişse, söz konusu şeyin “yapılması gerektiği” sorusunun cevabını halihazırda yapılanda aramak gerekir. Her halükârda, eğer bunun yapılması gerektiği söylenmişse, hakikaten de gerçekte olup biten, söylenenle aynı düzlemde değil demektir. Ama burada da aynı sorunun, aynı zorluğun belirdiğini söyleyeceğim. Dahası bu sorun ve zorluk, yalnızca emir verme, henüz var olmayanı var kılma iddiası taşıyan söylemler karşısında değil, aynı zamanda mevcudu dile getirme, hakikati söyleme iddiasındakiler söz konusu olduğunda da ortaya konmalıdır. Bir hakikat söyleminin, doğrucu, doğrulama işlevi gören bir söylemin varlığını gerektiren, hiçbir zaman söze döktüğü şeylerin gerçekliği değildir. Bir söylemin gerçekliği, var olması, doğruyu söyleme iddiasındaki bir söylem olarak var olması ile söylediği şeyin gerçekliği arasında temel bir ontolojik aydinet yoktur. Hakikat oyunu, her zaman, uygulamaya konduğu alana nazaran tekil bir tarihsel olaydır, son kertede sözünü ettiği şeye oranla pek de ihtimal dahilinde olmayan bir olay. İşte saptamaya çabalamamız gereken şey, bir hakikat oyununun ortaya çıkışına dayanak teşkil eden bu tekil olaydır. Her halükârda bir hakikat tarihi projesinden söz edeceksek, bu projenin bağlantı noktaları burada yatacaktır. Hakikatin, hakikat oyunlarının tarihini yapmak, doğrulama pratiklerinin, ekonomilerinin ve politikalarının tarihini yapmak, bütün bu tarihi yapmak şunu söylemekle hiçbir şekilde yetinemeyeceğimiz varsayımına dayanır: Bir hakikatten söz ettiysek eğer, bunun nedeni söz konusu hakikatin gerçek olmasıdır. Aksine söylenmesi gereken şudur: Gerçek nasıl olursa olsun, bu gerçeğe nazaran bir hakikat oyunu ortaya çıkararak uzak ihtimaller, tekil koşullar nelerdir? Bu hakikat oyunu, kendine özgü nedenler, kendine özgü gereklilikler etrafında gelişmişse de, bu nedenler ve gereklilikler asla basitçe gerçeklik atfedilen şeylerin varlığından ibaret değildir. İşte doğruyu söylemenin kökeni, yalnızca doğru olduğu söylenen şeyin gerçekliğinde aranamaz – doğruyu söylemek için ne tek başına yeterli bir açıklama, ne de tek başına yeterli bir gerekçedir bu. Hakikat ve gerçeklik, ancak belirli bir hakikat oyunu dahilinde şu soruya cevap aradığımızda birbiriyle bağlantılı hale gelir: Bir önermenin doğru olduğunu hangi koşullar altında

söyleyebiliriz? Kuşkusuz o noktada “eğer bu önerme doğruysa, bunun nedeni gerçekliğin şu şekilde olmasıdır” demek meşru hale gelir. Gök mavi olduğu için “gök mavidir” demek doğrudur. Buna karşılık, bir hakikat söyleminin nasıl ortaya çıktığı sorulduğunda, göğün mavi olması, hiçbir zaman benim göğün mavi olduğunu söylememe yeterli bir gerekçe teşkil etmez.

İşte genel olarak cinsellikle, fakat aynı zamanda *aphrodisia* ile ilgili, tartışmaya açmak istediğim mesele tam olarak burada konumlanıyor: Bizim için hayli gizemli olan ama Yunanların kendi deneyimlerinin bir parçası olarak gördükleri bu *aphrodisia*, bu cinsel edimler ve hazlar karışımı nasıl oldu da, onu nesneleştiren, ona bir çeşit analiz çerçevesi dayatan ve onun deneyimlenme biçimlerini dönüştüren bir hakikat oyununun parçası haline geldi? *Aphrodisia*’yla ve daha genel anlamda, cinsel davranışla ilgili ortaya atmak istediğim mesele işte bu: Nasıl oldu da Batı’da cinsel davranışlar –yalnızca bir dizi söyleme yol açmakla kalmayan, ama aynı zamanda ve sürekli olarak cinsel davranışlara dair deneyimi dönüştüren– bir hakikat oyununun parçası haline geldi? Bu hakikat oyunları nasıl tezahür etti? Gördüğünüz gibi bu, delilik, suç vs. hakkında sorduğum sorunun aynısı: Hakikat oyunları gerçek pratiklere nasıl bağlanıyor? İşte, kimilerine çokça gerçekçi gelen ve hakikat oyunlarını gerçekliğe yapılan gönderme üzerinden açıklamaya çalışan analizlerin –“gerçeğin böyle olması, hakikat oyununu açıklar”– bana fazlasıyla yetersiz ve savunulmaz gelmesinin nedeni budur. Gerçeklik, hiçbir zaman gerçeklik içindeki hakikat oyununu, bu tikel, tekil ve önceden kestirilemeyen gerçekliği açıklayamaz. Yakalanması gereken, hakikat oyununun gerçeklik içinde nasıl köklendiğidir. Hierokles, evlilik üzerine incelemesine şu şekilde başlıyordu: *Ho logos peri gamou anagkaiotatos*, “Evlilik söylemi, bütün her şey içinde, bize en gerekli şeydir”.³⁵ Demek ki mesele şu: Gerçekte evlilik hakikaten de filozofların olması gerektiğini söylediği şeyse, ondan bu derece ve böylesine uzun uzun söz edilmesi neden gereksin? Neden bu *logos* ihtiyacı; neden evlilik hakkındaki *logos* her şey içinde en gerekli, yani *anagkaiotatos* olsun?

Biraz fazla oyalandım. Burada duracağım ve bu soruya gelecek derste cevap vermeye çalışacağım. Teşekkürler.

35 *Anagkaiotatos estin ho peri tou gamou logos* (Stobaeus, *Florilegium*, 22, a.g.e., s. 7).

Söylemin fazlalığı sorunu. – Helen ve Roma dönemine özgü evlilik kodunun Hristiyanlık tarafından temellük edilmesi. – Söylem ve gerçek[te olan] arasındaki bağlantıyı sorunsallaştırmak. – Birinci açıklama: temsilde ikileşme. – Gerçek karşısında doğrulama oyununun dört niteliği: tamamlayıcı, gereksiz, çokbiçimli, etkili. – İkinci açıklama: ideolojik yadsıma. – Üçüncü açıklama: Evrenselleştirici rasyonalleştirme.

Bugün, geçen hafta tosladığım söylemin fazlalığı sorunu üzerinde biraz daha durmak istiyorum.* Bu sorunun hem tarihsel hem de metodolojik bir yönü var. Şunu kastediyorum: Bana öyle geliyor ki, Stoacıların önerdiği bu davranış kurallarından ve sanatlarından davranış kodu veya cinsel davranış kodu sayılabilecek bir şeyi kolayca ve suiistimale kaçmadan çekip çıkarabiliriz. Bu tür bir kodu, aynı zamanda, Helen ve Roma dönemi belgeleri içinde, ilgili metinler ve pratikler kümesinde de bulmak mümkündür. Bu belgeler, evlilik pratiğinin en azından Akdeniz'in belli bölgelerinde geçirdiği evrimi, kısmen de olsa yansıtabilmektedir. Nitekim bu kodu tasvir etmek oldukça kolaydır. İlk olarak bu cinsel davranış kodu, –cinsel davranışa izin verilen tek yer haline gelen– evlilik etrafında düzenlenmiştir. Elbette bu evlilik tekeşlidir ve ilkesel olarak, karı-koca arasındaki dışında, her tür cinsel ilişkiyi dışarıda bırakır. Bununla birlikte, evlilik içi cinsel ilişkiler de özgür değildir ve tehlikeli, tehditkâr, saf olmayan vs. bir yön taşırlar. Bizzat evlilik içinde dahi, bu ilişkilerin ikinci bir kez kodlanması gerekir. İki gereksinim nedeniyle: Bir yandan, cinsel ilişkinin ereği üreme şeklinde ortaya konmalıdır; diğer yandan cinsel ilişkiler, karı-koca arasındaki evlilik ilişkisinin temel eksenini oluşturan

(*) M. F. şöyle ekliyor: “Biliyor musunuz, haftada bir ders yapmak çok da kolay değil. Fazla bir şey değilmiş gibi duruyor ama hiç kolay bir iş sayılmaz, ve bazen öyle anlar geliyor ki insan biraz durmak, biraz daha düşünmek ve size bir ay sonra veya altı ay sonra görüşelim, demek istiyor. Bunları size şunun için söylüyorum: Eğer bugün ortaya atacağım görüşler biraz bağlantısız ve dağınık görünürse lütfen beni mazur görün. Ortaya atmaya karar verdiğim sorunları tümüyle ve gerektiği gibi çözemediğimin farkındayım”.

sevgi bağlarının bilhassa yoğun bir ifadesi olmalıdır. Metinlerden ve pratiklerden çıkarabildiklerimiz özetle bunlar.

Dikkatimizi çeken ilk şey şu: İyi cinsel davranışa işaret eden bu kodu kuşkusuz kolayca hatırlayacaksınız. Size söz ettiğim meşhur fil modelinden hareketle incelemeye başladığımız tam da tüm bu sorundu. İ.Ö. 1.-2. yüzyıl Natüralistlerinde, hatırlayacağınız üzere, mesela Yaşlı Plinius'ta, veya biraz daha geç bir dönemde Aelianus'ta, filin gösterdiği iyi halin bir yandan natüralist ama öte yandan ahlâkçı bir tasvirini buluyoruz. Fil –ki tek eşlidir, sadece eşile ve üreme amacıyla çiftleşir, ve dışisine bağlılık, sevgi vs. duyar– insanlara, iyi evliliğin ve iffetin simgesi olarak önerilmiştir. Demek ki bu fil modeli, açıkça, bir yandan pratiğin, diğer yandan metinlerin işaret ettiği bu cinsel davranış kodunun, doğa tarihine masalsı bir aktarımıdır. Bu modelin Antik dönem anlatılarından Hristiyanlığa nasıl geçtiğini görmüştük. *Physiologus*'ta –ki geç antik dönemde yazılmış bu metin, Ortaçağ sonuna dek hayvanlar dünyasını konu alan ahlâk mesellerinin ana kaynağı, ana havuzu olarak kalmıştır– karşımıza çıkmıştı. Bu fil meselini aynı zamanda, Aldrovandi gibi 16. yüzyıl Natüralistlerinde de buluyoruz. Nihayet, Sales'li Aziz François'nun *Sofu Yaşama Giriş*'inde ele alınıyor. Öyleyse pagan diyebileceğimiz düşünüm ve pratik içinde, İ.S. 1.-2. yüzyıllardan itibaren temel bir dönüşüm geçirmeden nakledilen bir cinsel davranış modeli olduğunu söyleyebiliriz. Bu model daha sonra 17. yüzyıla ve nihayet, modern döneme intikal etmiştir.

Bir miktar marjinal kalan bu fil meseli üzerinden hızlıca aktardığım bu naklin nasıl geliştiğini, bu modelin bir yerden başka bir yere nasıl geçtiğini, ilk Hristiyan metinlerinde –örneğin evliliği konu alanlarda– çok daha ince-likli bir şekilde tespit edebiliyor olmamız ilginçtir. Hristiyanların cinsel davranış sorununa, en azından başlangıçta çok da büyük bir önem atfetmediklerini unutmamak gerekir. Cinsel davranış sorununun Hristiyanlık içinde tartışmaya açılması için düalizmin, gnostik düşüncenin Hristiyanlığa meydan okuması gerekmiştir. Ama örneğin ilk Apolojistlerin metinlerini, diyelim ki *Didakhê*'yi¹ veya Iustinus gibi birinin metinlerini² alırsanız, bu metinlerin

1 *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, V, 1, der. ve çev. Willy Rordorf ve André Tuilier, Paris, Éd. du Cerf ("Sources chrétiennes" dizisi 248), 1978. Foucault bu metni *Canlıların Yönetimi*'nde vaftiz ve töbne meselelerinden hareketle inceliyor, *Du gouvernement des vivants*, s. 101-106 ve 171-173.

2 Iustinus, *Apologie pour les chrétiens*, der. ve çev. Charles Meunier, Éd. du Cerf ("Sources chrétiennes" dizisi, 507), 2006; evlilik sorunu üzerine bkz. 15. Bölüm, s. 167-169. Iustinus'un kitabı Foucault tarafından *Canlıların Yönetimi*'nde vaftiz sorunu üzerinden inceleniyor, *Du gouvernement des vivants*, 6 Şubat 1980 dersi, s. 101-106.

tam da pagan ahlâkına özgü biçimleri yeniden ele aldığını görürsünüz. Apolojistler, toplumdan ayrıışmış bir mezhep oluşturmaktan imtina ederek, evlilik ve cinsellik karşısında benimsedikleri tutumun tam da nitelikli herhangi bir felsefi görüşün barındıracağı türde olduğuna dikkat çekmişlerdir. Evlidirler, elbette ki tek bir eşleri vardır, eşleriyle yalnızca çocuk sahibi olmak için cinsel ilişkiye girerler ve dul kaldıklarında, ellerinden geldiğince yeniden evlenmemeye gayret ederler. Bütün 2. yüzyıl Hristiyan külliyyatında karşımıza çıkacak olan şey budur. Aynı vurgulara, cinsel davranışın değilse de evlilik yaşamının ilk büyük kuramcısı sayılan İskenderiyeli Klement'te de rastlarız – büyük ihtimal bunlara önümüzdeki derste geleceğiz.³ Şimdilik Klement'in tavrını şekillendiren üç büyük ilke olduğunu söyleyebiliriz: İlk olarak, üremeye her şekilde karşı olan ve diyelim ki Marcionist⁴ veya Valentinci⁵ öğretilerde gördüğümüz türde düalist, gnostik bir yaklaşımın reddi ve bu yaklaşımla girilen polemik. Bu mezhepler kendi içlerinde cinsel ilişkiyi tümüyle reddetmeseler de, üremeye karşıdırlar – çünkü üreme, tam da kurtulmaları* gerektiğini düşündükleri maddi dünyanın devamını sağlayan araçtır. Bu düalistlere, gnostik bir ilhamla hareket eden bu kişilere karşı İskenderiyeli Klement

3 Bir kez daha Foucault Hristiyanlığın evlilik öğretilerine dair daha gelişmiş bir analiz öneriyor, fakat bu noktayı açmaya vakti olmayacak.

4 Marcionist öğretisi, ilk Hristiyanlığın heretik akımlarından biridir. Marcion'un fikirlerinden doğmuştur (İ.S. 1. yüzyıl sonu, 2. yüzyıl başı). Gnostisizmle, özellikle de onun düalist çileliliğiyle birçok ortak nokta barındıran Marcionist öğretisi, iki tanrısal ilkenin var olduğu ön kabulüne dayanır: Eski Ahit'in Tanrısı (öfkenin ve Yasanın kötü Tanrısı, maddeyi var eden *demiurgos*) ve İsa, Yeni Ahit'in Tanrısı (sevginin ve özgürleşmenin Tanrısı). Tenin/bedenin kötü ilkede temellendiği bu düalist ontoloji nedeniyle Marcionizm, İsa'nın vücut bulması [*incarnation*] ve bedenlerin dirilişi dogmalarını reddeder, evliliği ve üremeyi yasaklar, iffet ve sakınım vazeder (et yemekten, şaraptan imtina etmek, gösterilerden kaçınmak vs.). Bkz. Tertullian, *Contre Marcion*, çev. René Braun, Éd. du Cerf ("Sources chrétiennes" dizisi ve "Cerf-Histoire" dizisi), 5 cilt, 1990-2004.

5 Valentinus İ.S. 2. yüzyılda yaşamış, Mısır kökenli gnostik bir filozof ve teologdur. Resmi Kilise tarafından heretik olduğu gerekçesiyle mahkûm edilen öğretisi karmaşıktır; neo-Platoncu kavramsallaştırmaları gizemci kavramsallaştırmaları, Eski Mısır kurtuluş teolojisiyle (soterioloji) Antik Yunan kozmolojisini, gnostik tezlerle Pavlusçu teolojiyi bir araya getirir. Bu öğretiye göre bütün evren, kendinde barındırdığı dişil ilkeyle (Düşünce veya Sükût) birleşen, gayri-maddi ve tanrısal yegâne ilkedendir (Baba veya Dipsiz Derinlik [*Abîme*]), *aeon* çiftlerinin yayılmasıyla doğmuştur. Madde bu yayılım zincirlerinin en aşağı noktasında oluşur. Bunun nedeni, Bilgelik'in "düşüşü"dür; zira Bilgelik, bu yegâne ilkeyi doğrudan tefekkür etmek isterken –kendi gücünü çok aşan bir şeydir bu– ondan uzaklaşmış, kötülüğün ve tutkuların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Yaratıcı *demiurgos* Eski Ahit'in Tanrısıdır. İsa ise insanlara *gnosis*'i göstermiş, onların bilgelik ve özgürleşme yolunu bulmalarını, ilksel Monadla birleşmelerini mümkün kılmıştır. Valentinciler İsa'nın vücut bulması [*incarnation*] ve bedenlerin dirilişi görüşünü yadsırlar. Ruhani yaklaşımları nedeniyle, bedensel yaşamı ve dolayısıyla –maddenin ve kötülüğün yayılmasına aracılık eden– üremeyi reddeder, kendilerini aскетik bir yaşama vakfedebilirler. Bkz. Tertullian, *Contre les Valentiniens*, der. ve çev. Jean-Claude Fredouille, Paris, Éd. du Cerf ("Sources chrétiennes" dizisi, 280-281), 2 cilt, 1980-2081.

(*) Elyazması şöyle diyor: "tenden kurtulmaları".

bütün bir polemik başlatmıştır. Bu polemik [başka] iki şeyin daha ortaya çıkmasını sağlamıştır: Bir yandan mutlak cinsel sakınma ve ruhani gelişimin en azından son safhasını* oluşturan iffet haline özgü ruhani değerlerin teyidi. Diğer taraftan *Le Pédagogue*'un ikinci kitabının onuncu bölümünde hakkında bir dizi bilgi verdiği evliliğe yönelik kabul. Buradaki bilgiler şu soruları da kapsayacaktır: Evlilik ne olmalıdır? Karı-koca arasında ilişkiler nasıl olmalı, cinsel ilişkiler nasıl vuku bulmalıdır?⁶ Burada,** İskenderiyeli Klement'in evlilik yaşamını formüle etme biçimi, Stoacılar, Plutarkhos'ta, 1.-2. yüzyılların ahlâk filozoflarında rastladığımız formülasyonlara neredeyse kelimesi kelimesine benzer. Değişiklikler, yalnızca Yahudi, semitik kökenli oldukları belli birkaç yasağın eklenmiş olmasından kaynaklanır. Fakat bu yasaklar kesinlikle söz konusu kodlama ekonomisini değiştirmez – örneğin gebe veya âdet gören bir kadınla cinsel ilişkiye girmeme gibi.⁷ Bu iki yasak Antikçağ ahlâkında veya kodlarında yoktur, Yahudilikten gelir. İskenderiyeli Klement bunu yansıtır, yeniden gündeme getirdiği budur, ama ortaya çıkan bütünlük aynı türdedir. Demek ki burada Antipatros'tan, Musonius Rufus'tan, Seneca'dan ve Plutarkhos'tan itibaren izini adım adım sürebileceğimiz devasa bir nakil söz konusudur. [Antikçağ'ın cinsel davranışı kodlama biçimi] Apolejistler ve İskenderiyeli Klement aracılığıyla bizzat Hıristiyanlığın içine intikal eder. Öyle ki, bu kodlama düzeyinde, Hıristiyanlığın halihazırda teşekkül etmiş, yerleşik bir sistemi miras aldığı söylenebilir.

Eğer cinsellik etiğini, neyin yasak neyin mübah olduğunu [belirleyen] kodlayıcı bir iskelet üzerinden tanımlayabilseydik, yani başka bir ifadeyle, cinsellik etiği bir yasaklar ve hoşgörüler sisteminden ibaret olsaydı, o zaman Antikçağ'ın cinsel ahlâkının, cinsel etiğinin –geride neredeyse hiçbir şey bırakmadan– Hıristiyanlığa geçtiğini söyleyebilirdik. Ama burada ortaya atmak istediğim mesele, tam da neyin geride bırakılmış olabileceği – yani bu kodlamayı çevreleyen, ona eşlik eden söylem meselesi. Zira, kodlayıcı iskelet –tekrar edelim– hakikaten aynıysa da, Musonius Rufus veya Stoacıların metinleriyle Aziz Augustinus'un üç-dört asır sonra yazdıkları karşılaştırıldığında, bu kodlamayı çevreleyen söylemde dikkate değer farklar ortaya çıkacaktır. Aynı yasak-mübah sistemi, felsefi veya teolojik diyebileceğimiz, her ha-

(*) Elyazmasında şöyle belirtilmiş: “üçüncü”.

6 İskenderiyeli Klement, *Le Pédagogue*, 2. Kitap, 10. Bölüm: “Distinctions à faire à propos de la procréation”, der. ve çev. Claude Mondésert (Henri-Irénée Marrou'nun notlarıyla), Paris, Éd. du Cerf (“Sources chrétiennes” dizisi, 108), 1965, s. 164-219.

(**) Elyazmasında şöyle belirtilmiş: “üçüncü”.

7 A.g.e., 10. Kitap, 92, s. 176-179.

lükârda birbirinden tümüyle farklı iki söz dağarcığı, iki analiz biçimi, iki söylem arasında, birinden diğerine aktarılmıştır. Bir örnek vermek ve meseleyi kavramanızı sağlamak açısından, Stoacılarda karşımıza çıkan iki büyük ilkeyi ele alalım: Cinsel ilişki, bir yandan üreme hedefi taşımalıdır, diğer yandan karı-koca arasındaki yoğun sevgi bağlarını yansıtmalıdır. Aziz Augustinus'un 5. yüzyıl başında, 401 yılında yazdığı *De bono conjugali*'ye bakacak olursak, yine bu iki ilkeye rastlarız – nitekim Hristiyanlık bu ilkeleri yeniden gündeme getirecek, geliştirecek, yeni bir şekilde formüle ederek ve farklı bir gerekçeyle asırdan asra aktaracaktır. İlk olarak üreme zorunluluğunu alalım⁸ – Aziz Augustinus'a göre, bu zorunluluk ne sitenin çıkarları gereğidir, ne de, hatta, bireyin tam anlamıyla insan türüyle dayanışmasının sonucu. İnsan türü, elbette ki meseleye dahildir ama ancak şu şekilde: Üreme, insan türünün tamamlanışa ve mükemmeliyete erişebilmesi için gerekli olduğu ölçüde önemlidir; İsa'nın ahir zamanda geri dönüşünü hazırlayan gelişmişlik düzeyine ancak üremeyle ulaşıldığı ölçüde. İkinci olarak, cinsel ilişki Stoacıların evliliğin *krasis*'i olarak adlandırdıkları şey, yani bireyleri hem bedensel hem ruhsal anlamda bağlaması gereken, bedensel, fiziksel asli birlik içinde kendine özgü bir rol oynar. Aziz Augustinus'a göre ise, evlilik içi cinsel ilişkinin gerekçesini, *debitum conjugale*, yani evlilik borcu oluşturacaktır ki, bu mefhumun ne ifade ettiğini de ayrıca sorgulamak gerekiyor.⁹ Bu borcun temeli Tanrı sevgisi/hayırseverliktir [*charité*]. Kişi, karşısındakini günah işlemekten alıkoymak istediği için, cinsel ilişkiyi borç bilir, sanki karşısındaki dünyevi ve bedensel zevkleriyle baş başa bırakılırsa günah işleyecekmiş gibi. Öyleyse elimizde aynı kodlayıcı çekirdek var (sevgi bağları ve üreme hâlâ iki temel öğeyi oluşturmaktadır) ama bu çekirdeğe eşlik eden söylemler aynı değil.

Demek ki şöyle bir soru ile karşı karşıyayız: Cinsellik etiğinin tarihini yapmak istersek eğer, kodlamanın kendi başına yeterince önemli bir öge teşkil ettiğini düşünebilir miyiz? Öyle ki ona eşlik eden söylemi dikkate almaksızın yalnızca bu kodlamanın naklini, aktarımını, geçirdiği dönüşümleri takip edelim. Veya ona eşlik eden söylemin, cinsel deneyimin tam olarak neye benzediğini anlamak açısından gerçek bir önem taşımayan kuramsal bir sistem dahilinde iş gördüğünü, bu kapsamda, bir çeşit teolojik, felsefi, kavramsal lojistik-

8 “Ölümlülerin üremesi – ki evliliğin ereğidir (*ista generatio propter quam fiunt nuptiae*)” (*Le Bien du mariage*, VIII, 8, *Œuvres de Saint Augustin, Opuscules II: Problèmes moraux*, der. ve çev. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, s. 43); ayrıca bkz. “evliliğin tek hedefi üremedir” (a.g.e., XXIV, 32, s. 79).

9 *De bono conjugali*, VI ve VII, 6: “Hiçbir neden evlilik ödevinin (*debitum conjugale*) aksatılması için gerekçe teşkil etmez” (*Œuvres de Saint Augustin* içinde, s. 37).

ten, bir çerçeveden, bir kisveden, bir yeniden yazımdan ibaret olduğunu varsa-
yalım. Oysa size aksine göstermek istediğim, bu eşlikçi söylemlerin bir kodla-
manın büründüğü kuramsal bir kisveden ibaret olmadığıdır – biraz zor ilerle-
yen bu analizlerin bütün anlamı aslında bu. Nitekim bütün bu söylemlerden
bir deneyimin [özgün] biçimini –ki kavramaya çalıştığım şey bu– çekip çıkara-
biliyor olmalıyız: Öznellik ve davranışların kodlanması arasında nasıl bir iliş-
ki mümkün olabilir? Öznenin, davranışlarının kodlanmasıyla ilişkisi üzerin-
den kendisiyle kurduğu hakikat ilişkisi neye benzer? Öznellik, hakikat ve dav-
ranışların kodlanması arasındaki ilişki: İşte yalnızca kodlamanın ve geçirdiği
dönüşümlerin seyri değil de, kodlayıcı iskelete eşlik eden söylemler de dikkate
alındığında ortaya çıkan budur. Şimdi kodlama, eşlikçi söylemler, deneyim ve
öznellik arasındaki bu ilişki üzerinde biraz daha titizlikle durmak istiyorum.

Ortaya çıktığı haliyle bu meseleye temel teşkil eden verileri ve geçen se-
fer takılıp kaldığım yeri hatırlıyorsunuz. Bir ilk veri olarak elimizde evliliği sa-
lık veren bir külliyat vardı (felsefi bir külliyat, ahlâkçıların ve vicdan yöneti-
cilerinin külliyatı) ve bu külliyat evlilikte erkekle kadın arasındaki ilişkiler,
sevgi bağları ve cinsel ilişkiler üzerine titizce belirlenmiş bir tutumlar kümesi
öngörüyordu. Demek ki ilk veri, bir söylem olgusudur. Meseleye temel teşkil
eden ikinci veri, –ki tespiti biraz daha farklı bir belgelemeyle mümkün ola-
caktır– bir pratiğin, veya daha ziyade pratiklerdeki bir evrimin, bir dönüşü-
mün varlığı idi – elbette tespit edilebildiği oranda: Evlilik pratiğinin, en azın-
dan Helen ve Roma dünyasının büyük kısmında gerçek yayılımı ve bizzat bu
pratik içinde, davranış kuralları açısından rehber metinlerde adı geçenlere
hayli benzer türde evlilik bağlarının gelişmesi. Dikkate alınması gereken
üçüncü veri, bu gerçek evlilik pratiğinin –ki söz konusu metinlerde okuyabil-
diğimiz talimatlarla çokça uyumludur– hiçbir şekilde bu talimatlar kümesinin
sonucu, etkisi veya tamamen benimsenmesi şeklinde düşünülmemesi gerekti-
ğidir. Gerçek pratiği bu talimatların bir sonucu olarak düşünemeyecek olma-
mızın birçok nedeni vardır, fakat esas nedeni şudur: Filozoflar herkese ve ge-
nel olarak insanlığa hitap ettiklerini iddia etseler de, verdikleri bu yaşam
öğütlerini ancak çok küçük bir toplumsal grup, bir kültürel elit duyabiliyor
ve takip edebiliyordu. Oysa ki evlilik pratiklerine ilişkin elimizdeki belgeler,
hayli büyük grupların bu yeni evlilik pratiklerini benimsediklerini, üstelik bu
grupların yalnızca sayıca kalabalık değil, aynı zamanda –öyle sanıyorum ki–
toplumsal, politik ve kültürel seçkinlere indirgenemeyecek farklı sınıflardan
müteşekkil olduklarını göstermektedir. Evlilik davranışı söz konusu olduğun-
da, halka, köye vs. ait modellerin kendini küçük küçük dayatmasının ardın-

da, aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir hareketin yatıyor olması –ortaya çıkarabildiklerimiz oranında– kuvvetli bir ihtimal gibi görünmektedir. Demek ki, kuramsal bir söylem dahilinde tanımlanmış felsefi bir modelin, toplumun üst kesimlerinden başlayarak aşağılara doğru kendini yavaş yavaş kabul ettirdiği fikri tartışmaya açıktır. Bu noktada evlilik yaşamını kuramsallaştırmaya yönelik, felsefi metinlerde rastladığımız türde bir çabanın izlerini, aslen İ.Ö. 1. yüzyılda, ama özellikle de [İ.S.] 1. ve 2. yüzyıllarda tespit edebildiğimizi hatırlamak gerekir. Oysa öyle görünüyor ki, size sözünü ettiğim süreçler (evlilik pratiğinin yaygınlaşması, bağların kuvvetlenmesi) daha önceki dönemlerde, İ.Ö. 2. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. Demek ki, felsefi metinlerin yeni davranışların kökeninde yattığını, bu davranışlar açısından bir matris teşkil ettiklerini düşünmek mümkün değildir.

Bu noktada ortaya metodolojik bir sorun çıkıyor: Fazlalık oluşturan bir söylemin varlığını nasıl değerlendireceğiz? Evlilik etrafında gelişen bu spekülasyonu ne yapacağız? Bu söylemleri nasıl düşüneceğiz? Tekrar etmek gerekirse, bu söylemlerin birbirine kökten bağlı en az iki yönü vardır: Bir yandan, bir kodlama ilkeleri kümesi ve diğer yandan, bütün bir spekülasyon; en azından, evliliğin ne olduğu, eşler arasındaki hakiki bağı neyin oluşturduğu, gerçek aşkın nasıl olması gerektiği vs. üzerine, hakikat terimleriyle konuşan bütün bir analiz. Bana öyle geliyor ki, söylemden önce gelen bir pratiğin ve bu pratiğin çiftini oluşturur gibi duran bir söylemin ikili varlığı karşısında, üç tür yaklaşım, üç farklı yöntem tanımlamak mümkündür. Gerçek bir pratiği, kodlama biçiminde yeniden kuruyor gibi görünen; halihazırda kazanılmış gibi duran davranışları hakikat terimleriyle yeniden dile getiren ve dolayısıyla bir çeşit fazlalığa işaret eden bu söylemi konumlandırmanın ve açıklamanın üç biçimi ortaya konabilir.

Mümkün ilk analiz biçimi, ilk açıklama, temsili ortaya çıkaran ikileşme dayanacaktır. Bu en basit yaklaşımdır. Şöyle denilebilir: Aslında ahlâkçıların, filozofların yaptığı, gerçek bir oluşumu kayda geçirmekten, talimatlar biçiminde yazıya dökmekten ibarettir. İşte Helen dünyasında, özellikle de Mısır'da ve İskenderiye'de evlilik sorununu çalışan bir tarihçi olan Claude Vatin böyle bir inceleme yürütmüştür. Bu incelemeyi eleştiriyor değilim, aksine ilginç buluyorum. Yine de, bir pratikler tarihi yapmak açısından geçerli olsa da, benim ortaya atmak istediğim sorun açısından bu yöntem uygulanabilir değildir. Ben şunu sormak istiyorum: Hakikat söylemlerinin tarihi nasıl yapılabilir? Claude Vatin'in, toplumsal bir pratiğin ve onu yansıtır veya basitçe yeniden üretir görünen müteakip bir söylemin varlığı karşısında yaptığı şudur: Evlilik

üzerine iki büyük felsefi söylem modeli bulunduğunu söyler. İlk olarak Platoncu model – zaten bazı Kiniklerde rastladığımız ve kadın ve çocuk topluluklarına özgü model de budur. [Vatin’e göre] felsefeciler bu modeli çizmiş, ilan etmiş, açıklamış ve haklı çıkarmıştır fakat model tümüyle etkisiz kalmıştır. Buna karşılık, size son derslerde sözünü ettiğim Stoacı model –evlilik cinselliği vs.– gerçekte karşılık bulmuştur. Bir ütopya olarak kalmaktan, etki edemekten uzaktır; aksine gerçeklik, söz konusu modelin hakikatte yapılarına ne kadar yakın olduğunu göstermekte, açığa vurmaktadır. Bunun nedeni nedir, diye sorar Claude Vatin. Basitçe bu, filozofların gerçekliği belirlemeye muktedir olmadıklarının ispatıdır. Felsefi kuramlar, der, gerçekliğe müdahale edecek araçlara sahip değildir¹⁰ ve eğer Stoacı modelin gerçek dünyada bir karşılığı varsa, bunun nedeni basitçe bu gerçekliği takip etmiş olmasıdır. Yeni evlilik etiği, “felsefi spekülasyondan doğmuş değildir, ilgili külliyat yalnızca âdetlerdeki değişimi yansıtmaktan başka bir şey yapmaz. Ailenin otonom ve temel bir birim olduğu fikri, gerçeklerle temasın bir sonucudur; aile kurumu ve politik kurumlar kademeli olarak çözülürken, karşılıklı bir aşkın birlikte yaşamaya ittiği iki kişinin istencinin, onları aşan bir ahenk yaratacağına dair kırılğan bir umudu beraberinde getirmiştir.”¹¹ Özetle, felsefi talimatlar, zaten edinilmiş bir pratiği tercüme edecek ve halihazırda teşekkül etmiş bir zihniyeti, bir duyarlılığı dile getirecek, açığa çıkaracaktır. Sanıyorum bu tür analizlere haksızlık etmemek gerekiyor. Öncelikle, çok büyük oranda doğruluk payı taşıdıkları için. Stoacılarla birlikte bu felsefi külliyat, kendisini yaşam için bir istikamet, nasıl davranılması gerektiğini göstermenin bir biçimi olarak ortaya koymuştu ve kuşkusuz ki bu nispette, varlığını bireylerin gerçek pratiklerinin tümüyle dışında sürdüremeyecek, bu pratikler dışında korunamayacaktı. Zaten edinilmiş bir pratik içinde en azından bir biçimde köklenmiş olmasaydı, kabul edilmesi hiçbir şekilde mümkün değildi. Ama üzerinde düşünmek istediğim nokta bu değil. Bana öyle geliyor ki, tarihçi bir yöntemin,* felsefi düşünümü, mevcut bir pratiğin kuramsal bir söylem dahilinde yeniden üretimi şeklinde kavramsallaştırması gayet haklıdır. Gayet haklıdır çünkü tarihçinin sorusu, insanların gerçekte nasıl davrandıkları ve evlilik pratiğini nasıl icra ettikleri, kadınlarla erkekler arasında nasıl ilişkiler kurulmuş olabileceği vs. olduğu oranda, çıkış noktası olarak, en azından izleyeceği yolda takip edeceği başlangıç öğeleri ola-

10 C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique*, s. 275.

11 A.g.e.

(*) M.F. ekliyor: “tarihsel bir yöntemin”.

rak, yaşamın az çok kuramsal, spekülâtif, programlayıcı temsillerine başvurusu son derece meşrudur. En azından bu yaklaşım dahilinde meşrudur. İnsanların gerçekte nasıl davrandıklarını araştırmak için önce buralara bakacak, sonra, bu metinlerden hareketle ve başka türlü belgelerde izini süreceği bir dizi doğrulama sayesinde, söz konusu temsillerin gerçekte bir karşılığı bulunup bulunmadığını araştıracaktır. Bir anlamda kuramsal, spekülâtif bir formülasyondan, bir söylem olgusundan hareketle pratiğe varmak, pratik söylemden önce bile gelse, mümkündür, çünkü söylem bir dereceye kadar pratiğin izini taşıyacaktır. Demek ki, analiz istikametimiz buysa, bu gayet meşru bir yol.

Ama meseleyi başka bir istikamette ele alacaksak, bu yöntemin –ki yinelemek gerekirse, bu yönetime başvuran, bireylerin gerçekte nasıl davrandıklarını anlamayı hedefleyen bir tarihçi olduğu sürece, eleştirinin gereği yoktur– artık meşru olmayacağını gayet iyi anlıyorsunuz. “Felsefi, kuramsal veya spekülâtif söylemin nakledebileceği veya izini taşıyabileceği gerçek nedir?” diye değil de, “Bizzat söylemin gerçekliği nedir?” diye sorduğumuz zaman, artık bu yöntem uygun olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, söylemi, sözünü ettiği veya atıf yaptığı gerçeği keşfetmeye yönelik belgeleyici bir araç olarak aldığımızda, az önce bahsettiğim tarihçi yöntem tümüyle kabul edilebilir olacaktır. Ama söylemi bizzat kendi varlığı içinde, belgeleyici işlevi değil de anıtsal¹² varoluşu üzerinden (var olması, hakikaten de telaffuz edilmiş olması olgusu içinde) sorgular, söylemin gerçekliği nedir diye soracak olursak durum değişir: Artık kimi şeylerin söylenmiş olmasını, söylenmiş şeylerin bizzat kendi varlığıyla açıklamakla yetinemeyiz. Söylemin gerçekliği üzerinde durmak, fakat bunu, söylemin işlevinin gerçeği temsil etmek olduğu yönündeki ön kabalardan vazgeçerek yapmak gerekiyor.

* * *

Gerçeklik, bir söylemin varlık nedenini kendi başına ihtiva etmez. En azından, bir söylemde bahsi geçen gerçeklik, kendi başına onu konu eden söylemin varlığını açıklamaz. Bunu varsaymak mantıkçı geçiştirme diyebileceğimiz şeyi yapmaktır, yani doğrulama kriterini varoluşu açıklamak için kullanmak.* Bir önermenin doğruluğuna, ancak önermenin tespit ettiği şey-

12 Foucault burada ilk olarak *Bilginin Arkeolojisi*'nde sorunsallaştırdığı bir ayrımı yeniden ele alıyor. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des sciences humaine” dizisi), 1969, s. 13-15 [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı, 2014].

(*) Elyazması, bu önemli metodolojik sorunlarla ilgili olarak, Foucault'nun derste kurduğu söyleme göre çeşitlenmekte ve ek yorumlar içermektedir. Bu nedenle burada elyazmasını bütünüyle alıntılarıyoruz:

lerin gerçekten de öyle olduklarını tespit ettiğimiz zaman karar verebiliriz. Ama şeylerin öyle olması, önermenin dahil olduğu söylemin gerçek olduğunu göstermez. İşte söylemin gerçekliği üzerine odaklanan bir soruşturmada, size az önce söz ettiğim türde belgelemeye yönelik bir takibin yeri yoktur; yinelemek gerekirse, tarihçi için meşru olan bu tarzda bir belgeleme, söylemin gerçekliğini tartışmaya açan bir tarih biçimi söz konusu olduğunda meşruiyetini kaybeder. Kendimize şunu sormamız gerekiyor: Şeylere ek söylemler olması ne demektir? “Gerçeğe” ek olarak, neden bir de “doğru” var? Eğer ontolojik düzeyde bizi şaşırtan soru “neden hiçlik yerine varlık var?” sorusu ise, episte-

“Bu yöntem soruna fazlasıyla takılıp kaldığını düşünüyor olmalısınız, hem de sonuçta hayli bilinen şeyler söylemek uğruna. Bunun nedeni şudur: Size sözünü ettiğim ve büyük ihtimal ancak tarihselcileşmiş bir sonucunu aktarabildiğim araştırmaların çıkış ve varış noktalarını (ilki yeterince saklı, ikincisi her zaman uzaktır) ve etrafında dönüp durdukları odağı bir kez daha teşhis etmek istiyorum.

Şematik olarak şöyle söyleyebiliriz: Bizi ontolojik açıdan hayrete düşüren, hiçliğin değil varlığın mevcut olmasıdır; epistemik açıdan beklenmedik olan ise elde bir hakikat bulunmasıdır – yani bir hakikat ve hata oyunu olduğunu söylemeye çalışıyorum, sadece arzulama-sırtını dönme, aşk-nefret, faydalı-zararlı, etkili-etkisiz oyunu değildir bu.

Bu hakikat ve hata oyunu neden gerçeğe eklenir?

Peki bu soru kritiğin sorusuyla aynı değil midir?

Hayır, hiç de değil.

Zira kritiğin sorusu, bir hakikat olması ihtimali ve her tür veri için hakikati sağlayacak koşulların neler olabileceği üzerinde durur.

Buradaki epistemik sürpriz ise hakikati bilme ihtimali üzerinde değil, doğru/yanlış oyununun varlığı ve devam eden, yeniden başlayan, dönüşen, yer değiştiren o belirsiz tarihi üzerinde durur.

Burada sadece birkaç yönünü not etmek istiyorum:

(1) Bu doğru/yanlış oyunu, kuvvetle muhtemel değildir – şu anlamda: Bu oyunun uygulandığı gerçeğin onu dolaysız bir şekilde gerektirdiğini hiçbir zaman düşünmemek gerekir. Bu oyun fazladan gelir ama başka bir dünyanın veya gerçeğe yabancı bir ruhun ürünü değildir; her defasında tespit edilmesi gereken bir dizi karşılaşmadan ve buluşmadan doğar. Delilik hakkında neden bir doğru/yanlış oyunu vardır? Neden bedenlerin hareketi hakkında bir doğru/yanlış oyunu ve ruhumuzun gizli arzuları hakkında bir hakikat oyunu vardır? Bu sürprizin ötesine geçmeye çalışmamak ve bir şeyin varlığının onu ilgilendiren D[ogru]/Y[anlış] oyununu açıklamaya yeteceğini hiçbir zaman düşünmemek gerekir.

(2) Bu doğru/yanlış oyunu gereksizdir. Yani bu oyunun gereklilik endeksinin son derece düşük olduğunu söylemeye çalışıyorum. Sadece şunları hatırlamak yeterli: Gerçeğin içinde doğru/yanlış oyununa dahil olamayan çok fazla şey var; [ve] doğru ve nihai ve bir daha değişmemek üzere ele geçirilmiş bu az biraz hakikat [ise] bu doğru/yanlış oyunu tarafından üretiliyor. Üstelik bu oyun için harcanan olağanüstü çabalar da unutulmamalı, ve bu oyun dahilinde elde edilen bireysel başarılar, onları düzenlemek için oluşturulan normatif sistemler –dogmalar, bilimler, kamuoyu; onlara göz kulak olmakla (onları üretmekle, yeniden üretmekle, dayatmakla) görevli kurumlar– eğitim, bilimsel kurumlar, Kilise; ekonomik, toplumsal, politik maliyetler. Hakikat için neler yapıldığını (din savaşlarından ana okullarına kadar) ve buna karşılık ne kadar az doğrudan söz edebildiğimizi ve bu doğrular içinde ne kadar daha azının gerçek üzerinde etki etmemize izin verdiğini düşündüğümüzde, bu D[ogru]/Y[anlış] oyununun insanlık tarihi boyunca korkunç bir harcamaya yol açtığını söyleyebiliriz. Sadece koca bir israf.

mik düzlemde de bizi hayrete düşüren ve her zaman mümkün olduğu kadar canlı tutulması gereken sorunun da şu olduğunu söyleyebilirim: Neden “gerçeğe” ek olarak, bir de “doğru” var? Kendi başına gerçeğin hiçbir zaman tam olarak açıklayamayacağı bu ek nedir? Öyle ki doğrunun, gerçeğin yüzeyinde, içinde, ta derinliklerinde girdiği bu oyunlar, söz konusu gerçeğe içsel bir mantık veya gereklilikten değil de, başka bir şeyden kaynaklansın. İşte bu, hakikatin ekidir, dünyanın gerçeğine eklenir. Çünkü dünyanın gerçeği, kendi

- (3) Bu doğru/yanlış oyununun büyük bir israftan ibaret veya gereksiz olduğunu söylemek, etkileri olmadığı anlamına gelmez; daha net olarak ifade edecek olursak, bu oyun şu anlamda gereksizdir: Gerçeğe ya hiç kapı açmaz ya da çok küçük bir erişim sağlar. Buna mukabil gerçek içinde doğru/yanlış olarak [okunamıyor] oranda, etkisiz değildir. Daha açık söyleyelim ve örneklerle başuralım: Bilindiği üzere ekonomik bilme [*savoir économique*] açığa çıkardığını iddia ettiği gerçeğe son derece sınırlı bir etki etme imkânı tanır ve bu şekilde açığa çıkarılan gerçeğin ne olduğunu bile tam bilemeyiz; buna rağmen bu şeyler ve pratikler düzeni içinde bir D[oğru]/Y[yanlış] oyununun işliyor olması, kayda değer sayıda şeyi değiştirmiştir; “stratejik bir bilmenin” ortaya çıkışının askeri pratik ve insanların öldürülme biçimleri üzerinde sayısız etkisi vardır. İnsanın bütün pratiği hakikat oyunlarıyla bağlantılıdır, demek ki söz konusu etkilere sebebiyet veren bu hakikat oyunlarının gerçeğe açılması değil, insan pratiğine dahil olmasıdır.

Bir tarafta örtük bağlantı ilişkisi, diğer tarafta kat edip geçen [*sagittal*] temsil ilişkisi.

- (4) Bu doğru/yanlış oyununun pratik alanlarıyla ilişkisi her yerde analog değildir; doğrulama rejimi, örneğin geçiştirme işlevi görebilir veya işaretlemeye, yer değiştirmeye yarayabilir; bağlı bulunduğu bu gerçeği –size az önce söz ettiğim gibi– rasyonalleştirici bir rol oynayabilir; ama genel ve tek biçimli bir işlevi yoktur; hiçbir zaman genel bir kurala uymaz. Buna karşılık, aynı doğrulama rejimi farklı işlevler üstlenerek birden çok pratikle bağlantıya geçebilir; doğrulamalar çokişlevlidir.

İtiraz: Bilimleri zikretmiyorsunuz.

- (5) Mesele, bu hakikat oyunlarının fazlasıyla çokbiçimli olmasıdır; gayet iyi biliyoruz ki, “bilim” başlığı altında yer alsalar da, genetiğin hakikat oyunları cebrin veya partikül fiziğinin hakikat oyunlarına tekabül etmeyecektir. Ama daha önemlisi, bilimden başka hakikat oyunları da olmasıdır: “Bilimi” diğer hakikat oyunları karşısında bir çeşit kutup haline getiren tekil bir tarihsel koşuldur; demek ki hakikat oyunları arasında mütakabiliyet aranmaz.

- (6) Demek ki bu doğrulama rejimlerinin hakikat oyunları çok farklı şekillerde analiz edilebilir.

Gerçekle ilişkileri sorulabilir: Gerçeği hakikati içinde açığa çıkarıyorlar mı? Ama şunun farkına varmak gerekecektir: Bu soruyu sormak, aslında onları doğrulama kriterlerine ve diğer doğrulama oyunlarına tabi tutmak demektir. Mesele şunu sormaktır: Belirli pratiklerle, kendisi de belirlenmiş bir D[oğru]/Y[yanlış] oyunu, bir doğrulama rejimi arasındaki bağlantının ortaya çıkardığı etkiler –zorunluluklar, zorlamalar, kışkırtmalar, sınırlamalar– nelerdir? Demek ki hakikatin politik bir tarihinden söz edebiliriz. Ama şunu anlamak gerekiyor: Burada kastedilen kesinlikle bilimsel bilginin, onu var eden ve ortaya çıkardığı sonuçları çıkarları uyarınca çarpıtan politik iktidar sahibi bazı kurumlara bağlı bulunması değildir. Mesele bir pratiğin aldığı biçimlerle [okunamıyor] arasındaki çakışmanın sonuçlarını ve etkilerini gösterebilmektir. D[oğru]/Y[yanlış] ayrımı işlerlik kazandığı andan itibaren, bu pratiğin öznesi hangi zorunluluklarla malul hale gelir? Belirli bir pratik söz konusu olduğu andan itibaren hangi D[oğru]/Y[yanlış] zorunluluk, doğru söylemin öznesini bağlamaya başlar?”.

başına onun hakikati değildir. Her halükârda şöyle diyebiliriz: Doğru şeyin gerçekliği, bu şeyin doğruluğunun bir hakikat söylemi dahilinde dile getirilmesi için yeterli bir neden değildir. “‘Gerçeğe’ ek olarak, neden bir de ‘doğru’ var?” sorusundan hareket eden bu epistemik hayretten söz ettiğim zaman, bir önermenin doğruluğu anlamında doğruluktan değil; gerçeğe eklenen, onu başkalaştıran, onu dönüştüren bir doğru/yanlış oyunundan, bir doğrulama oyunundan söz ediyorum.

Elimden geldiğince üzerinde düşünmeye çalıştığım bu doğrulama oyunuyla ilgili, sanıyorum ki en azından iki veya üç şeyi hatırlamak gerekiyor. İlk olarak bu doğrulama oyunu gerçeğe nazaran bir ektir. Doğru/yanlış oyununu gerçekten çıkarsamak peşindeki mantıkçı ön kabul ortadan kaldırılmalıdır. İkinci olarak, bu doğru/yanlış oyunu yalnızca bir ek değildir, aynı zamanda gereksizdir, diyeceğim. Şu anlamda: Bu doğru/yanlış oyunu, onu, üzerinde oynadığı bu alana nazaran işe yarar kılan basit bir ekonomiden çıkarsanamaz. Doğru/yanlış oyununun ne boyutlarda kullanıldığını ve buna karşılık insanlığın bu oyundan çekip çıkarabildiği etkili, işe yarar ve yararlı hakikatin ne kadar az olduğunu düşündüğümüzde, bu doğrulama oyununun nelere mal olduğuna, bütün o ekonomik, politik, toplumsal, insani maliyetlerine, ne çok özveri, ne çok savaş –gerçek anlamda savaş da dahil olmak üzere– gerektirdiğine baktığımızda ve bu oyun sayesinde erişebildiğimiz ekonomik veya politik hakikatin neye yaramış olabileceğini gördüğümüzde, arada öyle büyük bir fark vardır ki, şöyle demek mümkündür: İnsanlık tarihi ölçüt olarak alındığında, doğrulama oyununun maliyeti, mümkün kıldığı kazanımlara oranla çok daha büyüktür. Öyleyse bu oyun bir ek niteliği taşır, demek ki mantıkçı ön kabul geride bırakılmalıdır. Gereksizdir, demek ki faydacı ve ekonomik ön kabuller askıya alınmalıdır.

Bu oyun aynı zamanda çokbiçimlidir. Şu anlamda: Tek bir doğru/yanlış oyunu, tek bir doğrulama oyunu yoktur. Son kertede bilim, mümkün doğru/yanlış oyunlarından yalnızca biridir. Hatta bilime özgü doğruluk ve yanlışlık oyununun bile bir bütünlük olarak tanımlanamayacağını; bir bütün olarak bilimden söz edilemeyeceğini, buna mukabil her zaman tespiti çok zor ve değişken sınırlar dahilinde “bilimsel” denilen farklı doğru/yanlış oyunlarından söz etmek gerektiğini biliyorsunuz. Öyleyse, ek niteliği taşıyan bir oyun, gereksiz bir oyun ve bütünlüklü addedilemeyecek bir oyun – demek ki, bu oyunu inceleyebilmek için bilimsellik ön kabulünü de askıya almak gerekiyor.

Nihayet, doğrulama oyununun dördüncü niteliği: Bu oyun her ne kadar ek niteliği taşısa, gereksiz ve bütünlükten yoksun olsa, temelde ve özünde

bilimsellik taşımasa da, yine de etkisiz değildir. Bu hakikat-hata, doğru/yanlış oyununun, bu doğrulama rejimlerinin, gerçek üzerinde etkisi vardır. Bu etkiler, hakikatin bu doğrulama oyunları tarafından üretilmesinden kaynaklanmaz. Doğrulama oyunu ile dile getirdiği doğru şey arasındaki kat edip geçen [sagittal] ilişki değildir önemli olan. Önemli olan, doğrulama oyunları, doğrulama rejimleriyle içine sızdıkları veya atıf yaptıkları gerçek arasındaki bağlantıdır. Hakikat ve hata oyunları, doğrulama rejimleri ve gerçek arasında bağlantılar vardır. Hakikat-hata oyunlarının gerçek etkilerinin okunur hale geldiği yer burasıdır. Nihayet doğrulama rejimleri analizi, insanların pratikleri ile bu pratiklerin bağlı bulunduğu doğrulama rejimleri arasındaki bağlantının iki taraflı etkilerini göstermeyi amaçladığı oranda, hakikatin politik analizi olarak adlandırılabilir. Cinsel davranışlar söz konusu olduğunda, incelemek istediğim tam olarak budur: Cinsel davranışa uygulanan doğrulama oyunlarının gerçekte bıraktığı izler, yarattığı, yol açtığı etkiler nelerdir? Bana öyle geliyor ki –ve incelememin odağı bu– doğrulama oyununun cinsel davranışta yarattığı gerçeklik üreten etkiler [effets de réel], elbette ki, hakikatini kendinde ve cinselliğinde bulan öznenin kendi(lik) deneyiminden doğacaktır. Doğrulama rejimlerinin cinsel davranış üzerindeki etkilerinin görünür hale geldiği yer, bu öznellik-hakikat ilişkisidir. Ama delilik, hastalık, suç söz konusu olduğunda da mesele buydu. Tıpkı paganlıkta olduğu gibi Hristiyanlıkta da, cinsel davranışın kodlanma biçimlerine eşlik eden bu ek söylem soruna ilgi duymama, takılıp kalmama neden olan genel perspektif budur.

Bu genelleyici parantezden sonra incelememizin ana eksenine geri dönelim. Size göstermeye çalıştığım şuydu: Madem ki, basitçe atıf yaptığı gerçeğe işaret eden bir öge, bir belirti olarak ele alınamaz, o zaman koda eşlik eden söylemin bizzat varlığı bir sorun olarak hesaba katılmak durumundadır. Şimdi, şöyle diyen başka bir analiz türü daha bulunuyor: “Filozofların söyleminin gerçek pratiği yansıttığını gösterdiğimiz andan itibaren bu mesele üzerinde düşünmeyi bırakabiliriz” diyen biraz naif tarihçiler gibi yapmayalım! Biraz daha ince düşünen bu insanlar, tarihçilere uymayalım derler, söylemin gerçeği yansıtmaktan tümüyle ayrı, başka bir işlevi olduğunu düşünelim. [Onlara göre] söylemin işlevi gerçeği yansıtmak değil, –doğruyu söylemek gerekirse– yansıtmamaktır. Başka bir ifadeyle, bahsettiğim bu ikinci tür analiz, söylemin gerçeğini, bu söylemin, söze dökmesi, dile getirmesi, ifade etmesi gerektiği varsayılan gerçekten ayrıldığı yerde arar. [Bu analiz] söylemin gerçeğini, söylem gerçek hakkında ne söylemiyor, neyi yadıyorsaydı, orada konumlandırır. Yani ilk yöntem, söylemin varlığını, gerçeğin temsile geçişi diyebileceği-

miz şey içinde eritmekten geçiyorken, aksine bu ikinci yöntem –ve onu kolayca tanıyacaksınız– söylemi, gerçeğin temsil-edilmeyişi [*non-représentation*] olarak kurar. Filozofların ve ahlâkçıların evlilik üzerine söylemlerinin bu tür bir perspektif içinde nasıl inceleneceğini tahmin etmek kolaydır. Söylemi gerçeğin söylenmeyeceği öge haline getiren bu perspektifte, bunun nasıl yapılabilirliğini ve nitekim yapılmış olduğunu açıkça görürüz. Şöyle denebilir: Tarihsel gerçeklik gösteriyor ki, evlilik pratiği düzeninde karmaşık bir süreç yaşanmıştır: Aileyle ilgili kurumlar parçalanmış, sitenin sıkı hiyerarşik ve toplumsal yapıları zayıflamış, yurttaşların en azından bir kısmı tarafından paylaşılan politik iktidar zayıflamış, Helen İmparatorluğu dünyasında, Roma dünyasında vs. yeni bir türde, monarşik, otokratik bir politik iktidar şekillenmiştir. Bi-reylerin, sitelerin görelî otonomisi olmaksızın yaşatılabilecek ve hâlâ istikrarlı tek toplumsal form olarak evlilik hayatına kapanmalarının, bunun sonucunda evlilik hayatının güçlenmesinin, aslında eski toplumsal dokunun parçalanmasından başka bir nedeni yoktur. Öyleyse bu gerçek süreç karşısında, ahlâkçıların söylemi neye tekabül eder? Bu söylem, gerçek süreci öyle bir şekilde temsil edecektir ki, bizzat gerçek burada savuşturulmuş olacaktır. Nitekim, 1.-2. yüzyıl ahlâkçıları, yalnızca ve basitçe halihazırda edinilmiş bir pratiği kod şeklinde tekrar ediyor görünüyorsa, bunun nedeni, bu tekrarda –gerçekten de– hayati bir şey bulunmasıdır. Bu hayati şey şudur: Böylece gerçek hakikaten de dile getirilmemiş ve edinilmiş bir gerçekliğin kod biçiminde ayan beyan tekrarı ardında, gerçeğin esası, en önemli, en canlı noktası, stratejik, merkezi ögesi geçiştirilmiş olur. Başka bir deyişle, sitenin ekonomik-politik yapılarını parçalayan tüm bu süreçler, analiz başka yerde konumlandırıldığı için maskelenmiştir. Bu söylem dahilinde evlilik, hiç de toplumsal yapılardaki gerçek bir parçalanmanın gerçek bir etkisi gibi ortaya konmaz; bir olgu değil, bir zorunluluk olarak düşünülür ve bu zorunluluk ideal düzleminde tezahür eden bir dizi mecburiyetle bağlantılıdır. Diğer bir ifadeyle, evlenmeyi gerekli ve zorunlu kılan, her birimizin tüm insan türüyle, insan türü olan bu ideal gerçeklikle arasındaki ideal bağdır. Böylece, ideal düzlemine geçilir, gerçek pratik bir zorunluluk olarak yeniden teşekkül ederken, gerçeğin canlı ve keskin yönü de atlanmış olur* [...].

İdeolojik yadsıma biçimindeki bu analiz, sanıyorum ki, yine de birçok zorlukla maluldür ve faydası ne olursa olsun, bu analize tutunmak mümkün değildir. [Bunun] iki nedeni var – ilki tikel, ikincisi daha genel: Tikel düzlem-

(*) Kayıta boşluk var. Sadece şu kadarı duyuluyor: “halihazırda edinilmiş bir pratiğin gerçekliğine demir atar.”

de, bu tür bir analiz hakikaten de ne olup bittiğini, felsefi söylemle söz ettiği gerçek arasındaki ilişkiyi açıklamaktan uzak görünüyor. Nitekim biraz daha yakından bakacak olursak, filozofların söyleminde saklı olan nedir? Somut pratiğe özgü gerçekte saklı olan nedir? Filozoflar evliliğin yaygınlaştığını saklamış mıdır? Hiç de değil. Evliliğin nasıl olması gerektiğini, dayattığı gereksinimleri, bireyleri karşı karşıya bıraktığı zorunlulukları saklamışlar mıdır? Kesinlikle hayır. Filozofların yaptığı, bunları herkese oranla daha tumturaklı şekilde vurgulamaktan ibarettir. Peki filozoflar, cinselliğe hasredilmiş tek yer haline gelen bu tekeşli evliliğin ne tür feragatler anlamına geldiğini saklamış veya bu meseleyi geçiştirmişler midir? Tam aksine, şunun üzerinde ısrarla dururlar: Bu tür bir evlilik insanın kendine hâkim olmasını, arzularını denetim altına almasını, hazlardan feragat etmesini vs. gerektirir. Filozofların söylemi bütün bu gerçeği gözler önüne sermiştir ve ideolojik analiz, bu gerçeğin mevcudiyetini yadsıyamaz. İdeolojik analizin nasıl ilerlediğine bakarsak, şunu fark ederiz: Filozoflarınki gibi bir söylemde saklı kalan aslında nedir? Pratiğin kendi gerçekliği değil. Bu tür bir analize göre, saklı kalan, evliliğin yayılmasının ailenin parçalanması gibi bir nedenden kaynaklanmasıdır. Yine bu ideolojik analiz, karı-koca arasındaki özel ve ikili ilişkilerin yoğunlaşması toplumsal bağlardaki zayıflamadan kaynaklandığı oranda, filozofların söyleminin bu zayıflamayı maskelediğini göstermeye çalışır. Öyle ki, bu tür bir analizi takip ettiğimizde, şunu fark ederiz: Söylemin ideolojik reddi, söylemin söz konusu ettiği gerçeği değil; ideolojik analizin gerçeğe –geriye dönük ve hipotetik olarak– atfettiği nedeni hedefler. Söylemin söylemeyişi ifşa eden, ondaki ideolojik işleyişi ortaya koyan bu analize göre, ideolojik bir söylemi tanımaya yarayan ölçüt şudur: Eğer söylemin dile getirdiği nedenlerle söylemi analiz edenin dile getirdikleri aynı değilse, bir söylem ideolojiktir. Böylece yine şu fikre varırız – fakat bu sefer tersten işlemektedir: Bir söylemin varlığı, her zaman söylemle hakikat arasındaki ilişkinin bir fonksiyonudur. İdeoloji terimleriyle yürütülen analiz, söylemi, her zaman gözden düşmüş, yabancılaşmış ve yanıltıcı gibi gösterir: Yani “doğru” addedilen, kendi varlığına sadık söylemin özü, işlevi, bir anlamda kökensel ve sahih doğası karşısında gözden düşmüş, yabancılaşmış ve yanıltıcı olarak. Nihayetinde ideolojik söylem, her zaman doğruyu söyleyen, hatasız [*juste*] söyleme oranla yabancılaşmıştır. İdeolojik analiz, yanıltma mekanizması aracılığıyla iki şeyi diyalektik içine sokar. Bunlar, bir yanda yanlışın hareketi, diğer yanda o eski ve inatçı mantıkçı ilkeyi saklama gereğidir – yani söylemin gerçekliğini, söylenmiş şeyin hakikatiyle açıklamak gerektiği yönündeki ilkeyi. Böylece söylemin gerçekliğini,

söylenmiş olanın hakikat-olmamasıyla açıklamak mantıkçı ilkenin alt edildiği anlamına gelmez, aksine bu ilke, ideolojik analizin derinliklerinde yatmaya devam eder.

Gerçek ile bir anlamda gelip ona eklenen bu söylemsel ilave arasındaki ilişkileri incelemenin üçüncü bir yöntemi daha vardır. Analiz bu defa yansıma, yansıma kuramına dayanmayacak, veya ideolojinin terimleriyle konuşmayacak, fakat rasyonelleştirme diline başvuracaktır. Bunun anlamı şudur: Elbette ki, söylemin gerçeği yalnızca ve basitçe temsil etmekten veya savuşturmadan bambaşka bir görevi vardır. Söylem bilfiil gerçek üzerinde ve onu dönüştürerek işler. Peki onu nasıl dönüştürür? Bizzat *logos*'un işleyişi üzerinden, yani rasyonelleştirme üzerinden. Şöyle diyebiliriz – ki bir anlamda bu hayli muhtemeldir ve kuşkusuz fazla düşünmeden yönelmeye meyledeceğimiz istikamet de burasıdır: Onları önceleyen ve bir anlamda yalnızca tekrar ettikleri bu pratik karşısında filozofların yaptığı son kertede nedir? Filozoflar ne onu temsil etmek ne de saklamak istemişlerdir. İstedikleri onu dönüştürmektir. Muhtemelen farklı toplumsal sınıflardan, belki de coğrafi olarak ayrı bölgelerden başlayarak, toplumsal bünyeye adım adım yayılmakta olan, neredeyse adacıklar şeklinde ortaya çıkmış, süreksiz bir pratiği almış ve onu bir çeşit evrensel davranış kuralına dönüştürmeyi denemişlerdir. Veya bazen kadınların hukuki statüsünü, bazen kadınla kocası arasında biraz daha eşit bir ilişki kurulmasını, bazen de evlenme zorunluluğunun yayılmasını vs. ilgilendiren birçok farklı davranışı tutarlı bir sistem şeklinde birbirine bağlamaya çalıştılar. Stoacı filozoflar, birbirine tam da bağlı olmayan, birbirini imlemesi hiç de gerekmeyen bütün bu öğeleri, sanki mantıklı, ayrılmaz, sarsılmaz bir birlik oluşturuyorlarmış gibi göstermeyi denediler. Evlenirseniz, sadık olmanız gerekir. Cinsel anlamda sadık olmak zorundaysanız, bu cinsel sadakat aynı zamanda duygusal bir sadakate dayanmalıdır. Kısacası, farklı davranışlardan hareketle, kendi içinde [sistematik],* tutarlı bir mantık resmettiler. Niha yet diyebiliriz ki, Stoacı filozoflar, evliliği bu şekilde kavramsallaştırarak, davranışlardaki bazı eğilimleri –biraz daha sadakat, biraz daha sevgi, biraz daha sağlam bir evlilik yönünde eğilimlerdi bunlar– neredeyse radikal, mutlak bir model gibi sundular. Bunları radikal bir model gibi resmettiler: Evlenmen gerekir, hayatta ancak bir kez evlenebilirsin ve evlendikten sonra ancak eşin olan kadınla cinsel ilişkiye girebilirsin vs. Kısacası yerel ve dağınık olguları sistemleştirdiler ve eğilimleri radikalleştirdiler.

(*) M.F. “mantıklı” diyor.



Bütün bunlar davranışın rasyonelleşmesi diyebileceğimiz şeyi oluşturur. Demek ki şöyle ifade edebiliriz: Bir fazlalık olan söylemin rolü, ne gerçeği yansıtmak, ne de onu saklamak, fakat onu rasyonelleştirmektir. Burada biraz durmak, yine biraz duraklamak ve “kuşkusuz bu tam tatmin edici değil” demek gerekiyor. Elbette ki öncelikle, bu tür bir kavramsallaştırma –diyelim ki Weberci söylem analizi yöntemindeki gibi– aklın ne olduğuna dair son derece keyfi ve sorunlu bir kabulden hareket ettiği için. Nihayetinde, eşe sadakatin mutlak olarak dayatılması, neden görece dayatılmasından daha rasyonel olsun? Eşleri bu mutlak, kesin ve zorlu sadakate mecbur etmektense, gevşek, göreceli ve geçirgen sadakat kuralları koymanın toplumsal düzeni çok daha kolayca güvence altına alacağını düşünmek için yeterince nedenimiz var. Neden tekeşlilik modeli ve evlilikte sadakat modeli rasyonel olsun? İnsanlara, yalnızca evlenmeyi yararlı veya vazgeçilmez buluyor, veya gerçekten istiyorlarsa evlenmelerini öğütleyen (fakat onları asla mecbur hissettirmeyen), yalnızca bu koşullarda evlenmelerini mümkün kılan bir kural, yani koşullara bağlı bir kural koymak dururken, evliliği herkes için akılcı bir zorunluluk haline getirmek neden rasyonel olsun? Sonuçta, bu genel ilkelerin rasyonel ilkeler olduğunu söylemek, bir yandan evliliği diğer yandan akıllı, belki de ikisini birden, çok ilginç bir şekilde kavramsallaştırmak anlamına geliyor. Her halükarda şunu da sormak gerekiyor: Gerçeği ve pratiği rasyonelleştirmek neden rasyonel olsun? Söylemin (hakikat söylemi, bilme söylemi vs.), gerçek pratikler karşısında edindiği rasyonelleştirici işlevlerden söz ederken, sorulması gereken genel soru budur: Bir pratiğin, rasyonelleştirildiği andan itibaren, öncesine göre daha akılcı hale geldiğine gerçekten de inanabilir miyiz? Gerçeği rasyonelleştirmek dünyanın en saçma teşebbüsü değil mi? Yasalar, talimatlar, görüşler, evlilikle ilgili varoluş öğütleri, duygusal bağlar, cinsel sadakat... Bunların hiçbiri etki etmedi, bunu gayet iyi biliyoruz ve eğer her şey yolunda gittiyse, bunun nedeni, kesinlikle bu tür buyrukların veya öğütlerin verilmesi değil. Çünkü rasyonelleştirme usullerinin işe yararlık endeksleri çok düşüktür. Her halükarda –ister evlilik söz konusu olsun, ister başka şey– gerçek, rasyonel bir şekilde işlemez. Gerçek –en azından eğer [bundan] insanların pratiklerini anlıyorsak– her zaman uygun olmamakla, kötü intibakla maluldür. Her şey her zaman bir tarafta yasalar ve ilkeler, diğer tarafta ötekinin gerçek davranışları ve fiili tutumları arasındaki aralıkta gerçekleşir; kural ve kuralı hiçe sayan arasındaki oyunda vuku bulur, burada ayakta kalır. Ezkaza eğer gerçek hakikaten de rasyonel

olsaydı, veya tutumların, pratiklerin ve davranışların rasyonalizasyonu bu tutumları, kendilerine reva görülen rasyonellik şemasına uygun hale getirecek şekilde etki edebilseydi, gayet iyi biliyorsunuz ki, söz konusu tutumlar derhal gerçeklikten çıkardı.* Gerçeğe var olma, ayakta kalma imkanı tanıyan, insanların pratiklerinin “kendilerine özgü bir ekonomi”** içinde idamesini mümkün kılan, tam da bu pratiklerin rasyonel olmaması, veya onlara sunulan rasyonellik şeması ile bizzat varoluşlarının gerçekliği arasında zorunlu olarak aşılabilir kalan bir mesafe bulunmasıdır. Rasyonelleşmeden aşikar bir gereklilikmiş gibi söz etmek elbette ki bir cevap değildir. Gerçeğin gerçek olması, onda bir *logos* bulunmasını gerektirmez ve söyleme ihtiyaç duymamızın nedeni, onu rasyonelleştirmek değildir.

Demek ki, İ.S. ilk iki asır boyunca cinsel davranışa yönelik büyük kodlamaya eşlik eden, onu sarıp sarmalayan bu doğru/yanlış oyunu; kodun yargılama rejimine [*régime de juridiction du code*] eşlik eden bu doğrulama rejimi; bu hakikat rejimi, ne yansıma, ne ideoloji ne de rasyonelleşme terimleriyle düşünülemez. Demek ki sorunu ve malzemeyi bir kez daha, yeniden ele almayı denemek gerekiyor. Son kertede basit ve yeterince “işe yarar,”*** en azından –İskender, Helen veya Roma döneminden, günümüze kadar asırlardır, bin yıllardır nakledilmiş olduğuna göre– yeterince sağlam olan bu kodlama, bu yargılama rejimine bir doğrulama rejiminin, bir doğru/yanlış oyununun neden ve nasıl eşlik ettiğini ancak böyle bilebiliriz. İşte anlaşılması gereken mesele budur. Kendimize şunu söylemeliyiz – ki bence üzerinde durulması gereken nokta da bu: Söz konusu yargılama rejimi, kodlama sistemi aynı kaldıysa da, Stoacıların formüle ettiği doğrulama rejimi dönüşmüştür; bu dönüşüme sebep Hıristiyanlığın ortaya çıkması değil, 4. yüzyılda karşılaştığı iç süreçlerdir. O halde son derslerde size, paganlıkta rastladığımız doğrulama rejiminin işlevini ve etkilerini, Hıristiyanlıktaki doğrulamanın etkileriyle karşılaştırarak anlatmaya çalışacağım. Şimdilik bu kadar, teşekkürler.

(*) Elyazmasında önerilen formülasyon şöyle: “Rasyonelliğin gerçek üzerinde bu kadar az etki edebiliyor olması bir şanstır: Aslında gerçeğe var olma imkanı tanıyan belki de budur”.

(**) M. F. “tırnak içinde” diye özellikle vurguluyor.

(***) M. F. “tırnak içinde” diye özellikle vurguluyor.

25 Mart 1981 Dersi

Evlilik modelinin Helen ve Roma döneminde yayılması. – Evlilik üzerine söylemlerin doğası: *tekhnnai peri bion*. – *Tekhnê*'nin ve *bios*'un tanımı. – Üç yaşam. – Hristiyan (veya modern) öznellik ve Yunan *bios*'u. – Paganlıktan Hristiyanlığa: kopuşlar ve süreklilikler. – Eski değerlendirme sistemiyle yeni davranış kodu arasındaki bağdaşmazlık. – Özneleştirme [*subjectivation*] prosedürleri aracılığıyla intibak: cinsellikte kesinti, kendiliğin denetimi.

G eçen sefer üzerinde durduğum sorun az çok şuydu: Helen ve Roma döneminde, bir çeşit cinsel davranış modelinin gerçekten de yayıldığını tespit edebiliyoruz –bu cinsel davranış modeli, esasen evlilik ekseninde– elbette tekeşlilik ve eşe sadakat ilkeleri etrafında düzenlenmişti. Söz konusu cinsel davranış modeli aynı zamanda, bu eşe sadakat ilkesi çerçevesinde, üremeye ve eşler arası duygusal bağlara öncelik tanınması anlamına geliyordu. Antikçağ ahlâkıyla ilgili edindiğimiz bildik fikirlerle karşılaştırdığımızda şaşırtıcı derecede ahlâkileştirici gibi duran bu modelin Hristiyanlık tarafından neredeyse olduğu gibi benimsendiği düşünüldüğünde, bu modeli fazlasıyla ileri görüşlü saymamız da mümkündür. “Neredeyse olduğu gibi” derken, elbette ki, “neredeyse” üzerinde duruyorum. Zira arada hatırı sayılır farklar var; örneğin tam cinsel sakınımaya veya bekârete Hristiyanlıkta çok daha büyük bir değer atfedilmiştir. Ayrıca, şunun da altını çizmek gerekiyor: Hristiyanlıkta cinsellik, evlilik ilişkilerine –en azından Stoacı modele oranla– daha az kısıtlayıcı, daha az katı bir şekilde entegre edilmiştir. Son olarak, fazlasıyla ileri görüşlü gibi duran bu model, aynı zamanda, dikkate değer derecede dayanıklıdır, çünkü toplamda, yayılmaya başladığı Helen döneminden geleneksel olarak burjuva ahlâkı [dediğimiz şeyin ortaya çıktığı döneme] kadar ayakta kalmıştır –ki bu durumun, cinsellikte evlilik modelini ya bizzat Hristiyanlığa, ya da kapitalizme, burjuva ahlâkına vs. atfedenleri, tarih ve yöntem konusunda kendilerini sorgulamaya itmesi beklenir. Ama bu tartışmayı bir kenara bırakalım.

Üzerinde durmak istediğim sorun şu: Elimizde Helen ve Roma toplumlarında genel bir birey davranışına işaret etmeksizin, canlılığına ve bu toplumlar boyunca nasıl geliştiğine dair izler, işaretler bırakan bir model var. Bu modele, evliliğin içsel değeri, evlenmenin gerekliliği, evlilikte nasıl davranılması ve *aphrodisia*'ya nasıl bir yer ayrılacağı, evlilikte *erôs*'un gerçek doğası vb. konular üzerinde ısrarla duran uzunca bir söylem eşlik eder. Söz konusu model kendisini, bu söylem dahilinde ikilemiş, yeniden üretilmiş bulur. Özetle, gerçeği talimatlar halinde yeniden dile getiriyor gibi görünen bir söylemdir bu. İşte gerçeğe onu yeniden üretir, yeniden tesis eder gibi [görünen] bu söylem arasındaki ilişkiden hareketle bir tarih sorunu ve bir yöntem sorunu ortaya koymaya çalıştım: Söylem ile yeniden üretir gibi görüldüğü gerçek arasında bir temsil ilişkisi mi görmeliyiz? Yoksa mesele gerçeğin ideolojik araçlarla savuşturulması mıdır? Gerçeğin bilfiil veya bir program dahilinde rasyonalizasyonu mudur? Bana öyle geliyor ki,* bu yöntemlerin veya bu hipotezlerin hiçbirisi tatmin edici değildir, ister onları söz konusu soruna uygulamaya çalışalım, ister bizzat ve kendi ön kabulleri çerçevesinde değerlendirelim. Madem ki yalnızca iki dersimiz kaldı, size en azından bizi çözüme götürebilecek genel ilkeyi göstermek, bu sorunu biraz olsun aydınlatmak için ne yönde ilerlememiz gerektiğini düşündüğümü açıklamak istiyorum.

Burada atılacak ilk adım, veya bu süreçte asılmamız gereken ilk iş (bu söylemlerin ne söylemek veya yapmak istediklerini, nasıl bir rol oynadıklarını sorgulamadan önce), elbette ki onları biraz daha ciddiye almayı [denemektir]: Bu söylemler nedir veya en azından ne olma iddiasındadır? Biliyorsunuz –bunu size başta söyledim– evlilik yaşamını [öven], hem evlenmek gerektiğini, hem de evlilikte nasıl davranılması gerektiğini göstermek [isteyen] bu söylemler, hiçbir şekilde –veya en azından tam olarak– kurallar veya kodlar şeklinde ortaya çıkmazlar. Zaten bunlar, evliliğin özünün ne olduğu, *aphrodisia*'nın veya doğru tutumun özünün veya doğasının ne olduğu üzerine tümüyle teorik söylemler de değildir. Bunlar ne kodlar, ne tam anlamıyla talimat sistemleri, ne de teorik kümelerdir. Daha ziyade *tekhnai peri ton bion*, yani nesnesi yaşam olan tekniklerdir. Bu “yaşam için teknikler” mefhumu üzerinde durmak gerekir. Bunlar “davranış kuralları”** veya davranış kodları değildir. Bunlar teknikler, kurala bağlanmış prosedürlerdir; üzerine düşünülmüş ve belirli bir nesneyi bir dizi dönüşümden geçirmek üzere kurgulanmış yapıp

(*) M.F. şunu ekliyor: “Ve size göstermeye çalıştığım şey buydu” [bkz. yukarıda 11 Şubat dersi, s. 111 vd.].

(**) El yazmasında tırnak içinde.

etme biçimleridir. Bu dönüşümler, kendileri aracılığıyla ulaşılması gereken belirli ereklere göre düzenlenir. Belirli ereklar çerçevesinde ve belirlenmiş bir nesne üzerinde dönüşümler meydana getirmek – işte *tekhnê*'nin, yani tekniğin, Yunanlar tarafından ve genel olarak yapılan tanımı budur. *Tekhnê* yasak-mübah tasnifine yönelik bir kod değil, bir çeşit sistematik eylemler kümesi, belirli bir eyleme kipidir.

Tekhnê'yi tanımlamak çok zor değildir. Buna karşılık, *bios* (yaşam) mefhumunun tam olarak neye işaret ettiğini anlamak bizler için çok daha zordur. Yunanlar *bios*'tan, bir *tekhnê*'nin nesnesi olması gereken bu *bios*'tan (yaşam) söz ettiklerinde, elbette ki “yaşamın” biyolojik anlamını kastetmezler. Bu, su götürmez.¹ Ama kastettikleri nedir? Sanıyorum ki Yunanların *bios*'la, yani *tekhnai* kullanımını gerektiren bu yaşamla neyi kastettiklerini tam olarak kavrayamamamıza neden olan iki tür zorluk vardır. Bir yandan Hristiyanlığın bu dünyadaki yaşamı* öteki dünyadaki yaşamdan** ayırmış olması (bu temel bir duraktır) Yunan *bios*'una özgü birliği ve içkin anlamı kaybetmemize neden olmuştur. [Öte yandan,] bizim için yaşam toplumsal ayrışmalar, meslek ve statü farkları üzerinden tanımlanmıştır. Yunan *bios*'u ne iş, ne meslektir. Ne selamet etrafında, ne de bu dünya ile öteki dünya arasındaki ilişki ve karşıtlık etrafında şekillenir. Selamet kadar statü mefhumu da bizim açımızdan *bios*'a Yunanlar tarafından atfedilen anlamı aşındırma riski taşır.

Bu kelimenin ne ifade ettiğini biraz olsun kavrayabilmek açısından –elbette çok hızlı bir şekilde, yoksa devasa bir çalışma yapmamız gerekirdi– çok temel olduğunu düşündüğüm bir metni hatırlatmak istiyorum. Bu, Pontuslu Heraklides'e ait; yalnızca Cicero, Diogenes Laertios vb. tarafından yeniden yazılmış kopyalarına sahip olduğumuz bir metin.² Bu metinde Pontuslu Heraklides yaşamın üç biçimini tanımlamaya çalışmıştır. Nitekim bu fikri Pythagoras'a atfeder ama ne bizzat bu atfın ne de bu Pythagoras referansının önemi vardır. Pontuslu Heraklides şöyle der – Diogenes Laertios'un tam da Pythagoras'a ayırdığı bölümde (8. kitap) naklettiği versiyonu alıntılıyorum: Yaşam *panegyris*'e benzer, kimileri rekabete katılmak üzere gelir, kimileri ticaret [*marché*] için, ve kimileri [de] gösteri yapmak için. Yaşamda (*bios*) da

1 *Bios* ve *zôê* arasındaki fark için, bkz. yukarıda 14 Ocak dersi.

(*) M.F. şöyle diyor: “bu dünyanın yaşamını”.

(**) M.F. şöyle diyor: “öteki dünyanın yaşamından”.

2 Bu karşılaştırma üç metinde karşımıza çıkar: Cicero (*Tusculanes*, V, 9), Diogenes Laertius (*Vie et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 1, 6 –bu, Foucault'nun atıf yaptığı ve Festugière'in çevirdiği metindir) ve Iamblicos (*Vie de Pythagore*, 58).

durum budur; bazıları şanın kölesi olarak doğar, bazılarının zenginlik karşısında gözü doymaz, ama filozoflar, yalnızca hakikatin peşindedir.³

Bu [bölüm] ilginçtir çünkü Yunan düşüncesinde geleneksel olarak kabul gören üç büyük yaşam biçimini tanımlamaya yönelik, neredeyse temel, neredeyse kanun-benzeri bir metni [oluşturur]. Politik yaşam, şanın kölesi olanlar tarafından [yürütülmektedir] – ki bunlar, oyunlara, *panegyris*'lere mücadeleye girmek, rekabet etmek için gelirler. Yaşamda zenginlik karşısında gözü doymayanlar, *panegyris*'lere ticaret yapmak üzere gelenlere tekabül eder. Bir de hakikatin peşine düşmüş filozoflar vardır – ki onların da *panegyris*'lere geliş sebebi, elbette ki gösterinin tadını çıkarmaktır. Mücadele, pazar yeri, gösteri. Politika, zenginleşme,* felsefe: işte bunlar, üç yaşam kipidir. Bu mefhumların anlamları arasındaki farklar ve aralarındaki ilişkiler üzerinde durmayacağım. Benim sorunum, ister politik, ister zenginleşmeye dair, ister felsefi olsun, bu biçimlerin her birinde “yaşamın” ne anlama geldiği. Pontuslu Heraklides'in yaptığı bu analizde, ortaya koyduğu bu tanımda ve söz konusu üç yaşamın anlamını belirlemek, saptamak üzere kullandığı bu *panegyris* metaforunda bana ayırt edici gelen özellik şu: Burada yaşamı tanımlayan şey, uğraşların doğası olmaktan ziyade, neyin arzulandığı, neyin yapılmak istendiği, neyin arandığı. Birinin örneğin avukat, stratejist veya yargıç olması, onun politik bir yaşam sürdüğü anlamına gelmiyor. Pontuslu Heraklides'in metninde politik insanı tanımlayan şey, onun kariyeri değil. Aynı şekilde, birinin *bios chrêmatistikos* yani bir zenginlikler yaşamı sürmesi, onun zengin olmasından, hatta zamanını iş yaparak geçirmesinden kaynaklanmamaktadır. Bu kişi bütün zamanını iş yaparak geçirse bile, bu, ancak zenginliğin peşine düşmüş olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde filozof olmak, felsefe mesleğini icra ediyor olmak değildir. Hatta hakikate sahip olmak anlamına bile gelmez. Daha ziyade, onu aramak, hakikati kendine erek olarak koymuş olmak gerekir. Sonuç olarak, *bios*'un ayırt edici özelliği –ister bildiğimiz bu üç biçimde ister genel anlamda, içinde tanımlanabileceği bu biçimlerden bağımsız olarak düşünölsün–, ne statü, ne etkinlik, ne neyin yapıldığı,

3 Foucault burada Festugière'in çevirisini ele alır: “Yaşam, derdi [Pythagoras] *panegyris*'e benzer. Nasıl ki, kimileri rekabete katılmak üzere, kimileri ticaret yapmak için, kimileri de –ki en iyileri bunlardır– gösterinin tadını çıkarmak için gelir; yaşamda (*bios*) da durum budur – bazıları şanın kölesi olarak doğar, bazılarının zenginlik karşısında gözü doymaz, ama filozoflar yalnızca hakikatin peşindedir” (A.J. Festugière, “Les trois vies”, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, “Bibliothèque d'histoire de la philosophie”, 1971, s. 118).

(*) *Chrêmatistikos*, Aristoteles'in özellikle *Nikomakos'a Etik* eserinde, paranın *oikos*'un ihtiyaçları dışında biriktirilmesine dair eleştirel olarak geliştirdiği terim – yhn.

ne de hatta nelerin elde tutulup işletildiğidir. Bu özellik, insanın şeylerle kendisi arasında nasıl bir ilişki kurmaya karar verdiği, kendini onlara nazaran nasıl konumlandığı ve bu şeyleri kendisi için nasıl bir erek olarak tarif ettiği. Aynı zamanda bizzat kendi özgürlüğünü, kendi ereklərini, kendi projesini bu şeyler arasına nasıl dahil ettiğİ, bir anlamda, bu şeyleri nasıl bir bağlama oturttuğİ ve kullandığıdır. Bu çok ilginç *panegyris* metaforunu yeniden ele alalım. *Panegyris* birçok insanın biraraya geldiğİ veya birçok şeyin olup bittiğİ bir kutlamadır. Herkes için aynı kutlamadır bu. Ama *bios*'u tanımlayacak olan, oraya gelen kişinin kendisi için nasıl bir erek belirlediğİ; herkes için ortak olan ve *panegyris*'i oluşturan tüm bu farklı şeyleri nasıl bir bağlama oturttuğİ, nasıl algıladığıdır.

Yunanların öznelliğİn ne olduğunu bilmedikleri, bu mefhumla sahip olmadıkları söyleniyor.⁴ Bizim haiz olduğumuz türde bir öznellik anlayışının elbette ki Yunanlarda tam bir karşılığı yok. Ama bizim öznellikten anladığımızı en yakın şey, bu *bios* mefhumudur. *Bios*, Yunanlara has öznellik biçimidir. Burada yine, *bios*'un tam olarak ne anlama geldiğİni kavramamızın önündeki engel, öznelliğİ kodlamak ve düşünmek için Hristiyanlığa özgü diyebileceğİmiz bir çerçeveye sahip olmamızdır. Her şeye rağmen –hatta Hristiyanlık açıkça zikredilmediğİ zamanlarda bile– büyük bir öznellik modeline sahibiz. Bu büyük öznellik modelini oluşturan şeyler şunlardır. İlkin, öteki dünya ile ilişki; ikinci olarak, bir dönüşüm, ihtida [*conversion*] harekâtı; ve üçüncü olarak da öznelliğİn temelini, tabanını, zeminini oluşturacak bir sahihliğİn, derin bir hakikatin varlığı. Hristiyanlığın çağlar boyunca inşa ettiğİ şey kuşkusuz budur. Bugün hâlâ, öznelliğİ nasıl kavradığımıza bakacak olursak, yine kuşkusuz bu model karşımıza çıkacaktır. İnsanın kendi öznelliğİyle ilişkisi düşünüldüğünde, diyebiliriz ki, dini öne çıkaran yaklaşımlar, öteki dünya kutbu üzerinde daha fazla dururlar; oysa ki biz, kendimizle kurduğumuz epistemolojik bağlar çerçevesinde, öznelliğimizle ilişkimizi daha ziyade sahihliğİn keşfinde ararız. [Demek ki üç belirlenim vardır:] Öncelikle, öteki dünyanın varlığı, yani, her birimizi[n bireysel varoluşunu], tarihimizi aşan, buna mukabil varoluşumuzu kendinde odaklaması beklenen, herkes için geçerli bir çeşit erek. İkinci olarak, asli olan bu şeye dönmek uğruna, olmuş olduğumuz şeyden kendimizi koparma gereğİ. Son olarak, bizi öteki dünyaya yönlendiren ve şu an olduğumuz şeye oranla dönüşmemizi sağlayan bu hareket sayesinde, kendimizi

4 Foucault'nun burada öznellik metafiziğİni ve özne olarak dünyada-olmaklığın belirlenimini başlatan Heidegger'e; Kartezyen *ego*'ya (*res cogitans*) atf ettiği düşünülebilir –ki Nietzsche ve güç istenci bu metafiziğİn son aşamasını oluşturur.

keşfetme, aslında olduğumuz şeyi kendimizde keşfetme imkânı. Burada, [bu üç belirlenimde] Batılı ve Hristiyan özneliliğin genel matrisini buluruz.

Yunan *bios*'u –veya bu öznelilik, bir dereceye kadar kendi özneliliğimize benzetebildiğimiz bu şey– [ilk olarak,] ne bir öteki dünya, ne de mutlak ve ortak bir varış noktası çerçevesinde düşünölmüştür. Burada söz konusu olan, herkesin kendi için belirlediği ereklerdir. İkinci olarak, Yunan *bios*'u, Batılı ve Hristiyan özneliliğinden farklı olarak, bir ihtida imkânı veya buyruğu üzerinden değıl, kendilik üzerinde sürdürölen daimi bir çalışma üzerinden tanımlanmıştır. Son olarak, Yunan *bios*'unu tarif eden şey, saklı bir sahihlikle –ki bu sahihliğin, bizzat yolda, mutlak varış noktasına doğru kat edilen bu yolda, bu ihtida hareketinde keşfedilmesi gerekecektir– kurulan ilişki değıldir. Onu tanımlayan şey, bir yakınlaşma veya daha doğrusu bir arayıştır. Bu, belirsiz ve varoluşun kendi sınırları dahilinde, sonlu bir arayıştır; ereğı hem erişilebilir hem de erişilemezdir. Demek ki şöyle diyebiliriz: Bizi ilgilendiren ve yaşam teknikleri (*tekhnai peri ton bion*) biçimini alan bu söylemler, son kertede bir özneliliğı ve bir özneleşmeyi tesis etmeye yönelik prosedürlerdir ve bu şekilde anlaşılmalrı gerekir. Bir kodu maskelemeye çalışan ideolojiler değıldirler. Veya bir kodun rasyonalizasyonu anlamına gelmezler. *Bios*'un dahil edilebileceğı, bireyin özneliliğinin bir kod içine yerleştirilebileceğı koşulları tarif ederler. Ne ideoloji, ne rasyonalizasyon: Bunlar, bir koda özgü özneleştirme prosedürleridir.

Genel olarak belirtmek istediğim ikinci şey şu: Bu sanatlarda, bu *tekhnai*'de, bu özneleştirme prosedürlerinde ne söylenmeye çalışıldığını biraz kavramak istiyorsak, sanıyorum en iyisi onları Hristiyanlıkta olup bitenlerle karşılaştırmaktır. Çünkü Hristiyanlığın da kendine özgü yaşam teknikleri (*tekhnai peri ton bion*) vardır. Burada tarihsel açıdan küçük bir hatırlatma yapmak istiyorum. Yola çıktığım sorunu ve Yunan dönemine özgü *aphrodisia* ve yaşam tekniklerini incelerken benimsediğim biçimi doğru konumlandırabilmemiz için bu gerekiyor. Sanıyorum ki esasen *aphrodisia*'nın yargılama yönünü, yani bu çerçevede yasak ve mübah şeyleri tarif edip çerçeveleyen kod benzeri öğeleri vurguladığımızda bazı şeyler ortaya çıkacak ve tarihsel anlamda bir duraktan söz etmek mümkün olacak.

İlkin, bu söylemler –Stoacı söylem ve daha genel olarak, İ.Ö. son birkaç asır ve İ.S. Antikçağ medeniyetinin parçası sayılan ilk birkaç asır boyunca ortaya çıkan söylemler– Hristiyanlığın ten doktrinini kuşkusuz çok açık ve aşikâr bir şekilde öngörmüş gözökmektedir. En azından şunu söyleyebiliriz: Burada bir süreklilik vardır ve bu süreklilik, minör değışiklikler üzerinden, Helen döneminden Hristiyanlıktaki bilinmeyen X bir tarihe uzanan bir

duraktan söz etmemizi mümkün kılar. Her halükârda, kurallar, kodlara odaklanan bu felsefi söylem düzeyinde, Hristiyanlığın getirdiği yeni bir şey yoktur. Filozofların ahlâki doktriniyle Hristiyanlığın ahlâki doktrini arasındaki sürekliliği tarihçiler en azından bir asırdır tespit etmiş bulunuyorlar.*

İkinci olarak, felsefi doktrinlere değil de toplumsal, kurumsal vs. fenomenlere odaklanan tarih doktrini, son yirmi-otuz yıldır, toplum dahilinde de bir çeşit süreklilik bulunduğunu, yani Helen döneminde beliren, gelişen bir çeşit davranış modelinin Hristiyanlıkta da devam ettiğini, ayakta kaldığını göstermiştir.** Demek ki burada da bir süreklilik var. [Bu anlamda] Hristiyanlığın ortaya çıkışı kesinlikle bir kopuş anlamına gelmiyor. Daha yakın bir tarihte, Bailey'nin yaklaşık on yıl önce basılan kitabı⁵ ve özellikle Boswell'in ABD'de geçen yıl yayımlanan kitabı⁶ sayesinde biliyoruz ki, Hristiyanlık ve paganlık arasında başka türlü bir süreklilik bulmak veya sürekliliği tesis etmenin başka bir biçiminden söz etmek mümkündür. Bu sürekliliğin nedeni, Hristiyanlığa atfedilen ahlâkileştirici modelin izinin, Hristiyanlığın ortaya çıkışından bir hayli önce, Antikçağ medeniyeti içerisinde sürülebilmesi değildir. Bunu iddia etmek, meseleye tersinden yaklaşmak; Antikçağ ahlâkına özgü ve Hristiyan ahlâkına karşıt sayılan birçok şeyin aslında Hristiyan ahlâkında bulunduğunu söylemek anlamına gelirdi. Eşcinselliğe gösterilen hoşgörü gibi. Boswell [bu hoşgörünün,] bir anlamda temel bir değişikliğe uğramaksızın, yüksek Ortaçağ boyunca ve fiilen 11.-12. yüzyıllara kadar karşımıza çıktığını göstermiştir.

Demek ki bütün bir işaretler kümesi, Helen döneminden Hristiyanlığın kendisini kabul ettirdiği, dayattığı, evrensel değilse de resmî bir din haline geldiği ve derinlere kök saldıgı daha yakın bir döneme uzanan bu uzun tarihi, bir bütün, bir küme, bir süreklilik olarak değerlendirmemiz gerektiğini gösterir gibidir. Son kertede Hristiyanlık ne davranış modellerini ne de kuramsal söylemleri gerçekten dönüştürmüştür. Öyleyse sorun, kopuşu nereye yerleştirmemiz gerektiğidir. İ.Ö. 1.-2. yüzyılları atmak mı gerekir, yoksa Roma İmparatorluğu'nu beklemek mi? Alt kopuşu 7.-8. yüzyıllarda, Karolenj İmparatorluğu zamanında mı aramalıyız? Yoksa Boswell'in önerdiği gibi, 11.-12. yüzyılları mı beklemeliyiz? Sonuçta, bu bambaşka bir sorun. Fakat bize kalan şu: Tarihçiler, bu tür bir süreklilik bulunduğuna dair fikir birliğine varmış görünüyor.

(*) Elyazmasında şöyle bir ek bulunuyor: "Hristiyanların yapacaklarını Stoacılar söylemişlerdir. Doktrin açısından öngörü".

(**) M.F. şunu ekliyor: "On beş gün veya üç hafta önce size bunu hatırlatmıştım"

5 D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londra, Longmans, Green, 1955.

6 J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, (yukarıda s. 181, dipnot 3).

Sanıyorum ki, eğer kendimizi kodlar, yargılamalar, yasak ve hoşgörü sistemleri tarafında konumlandırırsak, gerçekten de bu türden bir şemanın varlığını kabul edebiliriz. Ama işte *tekhnai peri ton bion*, yani yaşam teknolojileri, kendilik teknolojileri, öznellik teknolojileri tarihinden hareket ettiğimiz andan itibaren, bu şemayı dönüştürmek zorunda kalıyoruz. En azından, tarihçilerin kodlardan hareketle oluşturdukları bu şemayı başka duraklara işaret eden başka bir şemayla çaprazlamamız gerekiyor. Burada [özellikle] söz konusu olan durak, Hristiyanlığın ortaya çıkışına değil de, kendi içinde geçirdiği bir dönüşüme tekabül ediyor. Bu dönüşüm, 3. veya 4. yüzyılda, yani Hristiyanlık, klasik veya geç Antikçağın geliştirdiği kendilik teknolojilerini veya öznellik teknolojilerini yeni özneleşme teknolojileri, yeni bir *tekhnai peri ton bion* kümesi ile ikame etmek zorunda kaldığında gerçekleşmiştir. Tam da bu noktada, yeni bir şeyin, Hristiyanların “ten” dedikleri şeyin belirişine işaret eden önemli bir fenomenle karşılaşyoruz. Bu, yeni bir cinsel davranış kodu değil ama yeni bir deneyim matrisi oluşturuyor. Şimdi, kalan zamanımı bu iki büyük yaşam teknikleri, özneleşme teknolojileri kümesini karşılaştırmaya ayırmak istiyorum.



Bugün, özgün bir çeşit öznellik veya özneleşme teknolojisinin nasıl ortaya çıktığını, incelemiş olduğum bu söylemler üzerinden takip etmek istiyorum. Kısa bir süreliğine çıkış noktasına geri dönelim. Artemidoros’un bir metninden yola çıkmıştım; bu bir rüya analizi metniydi, rüyaları yorumlamak ve anlamlarını çözümlemek için bir yöntem öneriyordu. Artemidoros’un analizi, bir anlamda *aphrodisia*’nın etik açıdan nasıl algılandığını saptamamıza olanak sağlıyordu. *Aphrodisia*’ya neye göre değer atfedilebilir? *Aphrodisia*’nın iç hiyerarşisi nasıldır? Bunları belirleyen, özetle, hangi *aphrodisia*’nın iyi hangilerinin kötü, hangilerinin diğerlerinden daha değerli veya değersiz olduklarını tarif etmemizi mümkün kılan iki büyük ilkenin tespitine izin veriyordu bu metin. Artemidoros’un analizinde işlemekte olan bu iki kriter şunlardı: İlkin, toplumsal-cinsel eşbiçimlilik olarak adlandırdığım ilke, ki bu ilke şu kriter uyarınca işliyordu: İki kişi arasındaki cinsel ilişkinin değeri, en azından bir açıdan, bu iki kişi arasındaki toplumsal ilişki biçiminin bir fonksiyonudur. Örneğin, özgür bir erkekle bir fahişe arasındaki toplumsal ilişki bizzat kabul edilebilir olduğu oranda, bu erkeğin bir fahişe ile gerçekleştirdiği cinsel edim de tümüyle kabul edilebilir olacaktır. Cinsel ilişki gelip toplumsal ilişkinin içine yerleşir. Aynı şekilde, erkek veya kadın bir köleyle girilen cinsel iliş-

ki de [aynı kriter uyarınca] kabul görecektir. Çünkü toplumsal ilişkinin şeklini bozmaz, onu göz ardı etmez, tersine çevirmez. Onun içinde barınır ve işte cinsel ilişkiyi kabul edilebilir kılan, toplumsal ilişkiyle arasındaki bu eşbiçimliliklerdir. İkinci olarak, dikkatimizi çeken diğer büyük ilke etkinlik ilkesiydi. Başka bir deyişle, burada da cinsel edimin değeri, önemli oranda, ilgili öznenin etkinliğinin bir fonksiyonudur. Özne ne kadar aktifse, cinsel edim o kadar değerlidir. Aktif kutup cinsel edim açısından olumlu bir değere işaret ederken, pasif kutup olumsuzluğu tanımlar.

Bu iki kriter, ayrıcalıklı eril edimde buluşuyordu. Esasen duhul ve boşalma biçimini alan eril edim, kendi başına bütün *aphrodisia*'nın doğasını, özünü oluşturmaya yetmiştir. Öyle ki Yunan düşüncesi (sadece ahlâk düşünceleri değil, aynı zamanda doktorlar da) dişil edimi ve kadının hazzını, tam olarak bu eril edim modeline göre algılamış, incelemiş ve tasavvur etmişlerdir. Cinsel edimin tek bir özü, tek bir doğası vardır; o da eril cinsel edim tarafından tanımlanmıştır. Bir yandan hakkı olanı uygulamaya koyan erkeğin toplumsal ayrıcalığı, diğer yandan mükâfatı haz olan, haz tarafından tasdik edilen bir edim – işte cinsel edimlere değer atfedilmesini mümkün kılan buydu.

Şimdi size sözünü ettiğim, evliliğe özgü bu yeni *aphrodisia* koduna geri dönelim. Gördüğünüz gibi bu değerlendirme şemasıyla bu kod arasında farklılık, hatta bağdaşmazlık vardır. Nitekim, yeni tesis olan bu kodda, artık toplumsal-cinsel eşbiçimliliğin yeri yoktur. Neden? Basitçe, evlilik artık genel toplumsal ilişkiler alanını oluşturan parçalardan yalnızca biri olmadığı için. [Bir yandan,] evlilik artık mutlak anlamda özgül, tüm diğer ilişkilerden farklı türde bir ilişkiye işaret etmektedir ve özgün yoğunluğu, onu diğer bir toplumsal ilişkiyle –hangisi olursa olsun– üst üste bindirilemez kılar. Evlilik öyle bir şekilde yalıtılmıştır ki, artık herhangi bir toplumsal ilişki değildir: Mutlak anlamda ayrıcalıklı bir ilişkidir ve tüm diğer ilişkiler onun etrafında sıralanacaktır, bu ilişkiler yalnızca evlilik ilişkisinden daha az yoğun değil, aynı zamanda doğaları itibarıyla ondan farklı kabul edilirler. Diğer yandan, tesis olan bu yeni davranış kodunun evlilik içinde işaret ettiği üzere, *aphrodisia* artık yalnızca ve yalnızca bu ilişki içinde konumlandırılmalıdır. Anladığınız üzere, bu, şu anlama gelir: Cinsel ilişkiler, artık, genel toplumsal ilişkiler yelpazesine göre değerlendirilemeyecektir. Artık, toplumsal olanla cinsel olan arasında bir eşbiçimlilikten değil, çok net bir ikibiçimlilikten söz edilebilir. Bir tarafta evlilik vardır –*aphrodisia*'nın kendisine yer bulduğu tek özgül ilişki olarak evlilik– diğer tarafta *aphrodisia*'dan azade olması gereken bütün öteki ilişkiler. Diyebiliriz ki toplumsal alan, tek başına evlilik ilişkisi lehine, bir

çeşit “aphrodisia-sızlaştırılmadan”* geçmektedir. Gördüğünüz gibi, bu yeni kodla eski, geleneksel toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesi arasında bir bağdaşmazlık vardır.

İkinci değişiklik, ikinci bağdaşmazlık cinsel ilişkileri değerlendirmekte kullanılan diğer ilkede ortaya çıkar. Nitekim bu yeni davranış kodunda, bu yeni cinsel davranış şemasında, erkeğin etkinliği yani erkek veya kadın partneri üzerindeki fiziksel ve toplumsal tahakkümü olarak anlaşılan etkinlik ilkesi, artık geçerli olamayacaktır; zira, cinsel ilişkiler ve *aphrodisia* noktasında hak sahibi tek merci haline gelen evlilik ilişkilerinde, kocanın hak ve yükümlülükleri kadınlarla bir çeşit eşitlik noktasına meyledecektir. Her halükârda, karı-koca arasında bir çeşit mütekabiliyet olabilmesi için bu hakların ve yükümlülüklerin katı bir şekilde sınırlandırılması gerekir. Diyebiliriz ki, bu yeni kod dahilinde evliliğin asıl hazları ve yararları, kocanın ayrıcalıklı ve tümüyle asimetrik etkinliğinden ziyade, ikili yaşamın mutabakat ve getirilerine ve bu ikili yaşamı paylaşan iki partner arasındaki mütekabiliyete –hala asli birçok eşitsizlik yürürlükteyse de– bağlıdır. Dolayısıyla, aynı değerler sisteminin artık ikamet edemeyeceği bir davranış kodunun ortaya çıktığını ve yayıldığını görüyoruz. Şöyle de diyebiliriz: Artemidoros’un 2. yüzyıl sonunda hâlâ tanık olduğu bir değerler sistemi vardır ve bu değerler kodunun, bir diğer yanda tanık olunan davranış koduyla bağdaşır kabul edilmesi mümkün değildir.

Durum bu olduğu için, felsefi söylemlerin, veya daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, filozofların, ahlâkçıların, vicdan yönlendiricilerinin, varoluş hocalarının geliştirmeye çalıştığı bu yaşama sanatlarının, bu *tekhnai peri ton bion*’un nasıl bir rol oynayacağını daha iyi anlayabileceğimizi sanıyorum. Bu davranış sanatları, bu yaşam teknikleri yayılmakta olan davranış kodu ile sağ kalan değerler sisteminin arasına yerleşirler. [...]** Bu davranış sanatları neye [yarayacaktır]? Kodu uyarlamaya, onu hafifletmeye mi? Onun, size az önce sözünü ettiğim büyük değerler dizgesi içinde yine de barınabilmesine olanak tanıyacak tavizler vermesine mi? Bu son derece mümkündür. Örneğin 16. ve özellikle 17. yüzyıllarda Hıristiyanlık içindeki vicdan tartışmalarına baktığımızda, Kazuistlerin, doğmakta olan ve mevcut kodun yapısına [uymayan] bir değerler sistemini bu koda uyarlamak için nasıl bütün bir sanat geliştirdiklerini çok iyi görebiliyoruz. Ama filozofların, özellikle de Stoacı filozofların *tekhnai peri ton bion*’da yaptıkları bu değildir, zira kodu hafifletmedikleri gibi, onu bir değerler sistemine mümkün mertebe uyarlıyor da

(*) El yazmasında tırnak içinde.

(**) Kayıta boşluk var.

sayılmazlar. Yaptıkları aksine kodu daha radikal hale getirmektir. Bir çeşit tekeşlilik eğiliminden evlilikte sadakate, eşler arasında bir tür eşitlik vs.'ye kadar kesinlikle titiz bir sistem geliştirirler. Bir kodu bir değerler sistemine uygun değil, aksine daha radikal hale getirirler. Diğer yandan, felsefi söylemin ve yaşama sanatlarının rolünün, öncelikle [mevcut] değerler sistemini biraz değiştirmek, onu hafifletmek, renklendirmek olduğu da düşünülebilir, öyle ki, belirtmekte olan kodu entegre edebilsin. Bunlar da sıkça karşılaşılan süreçlerdir. Örneğin, yüksek Ortaçağ Hristiyanlığında, değerler sistemini hedef alan bir dizi ince çalışma ve değişiklik sayesinde, ne Hristiyanların, ne de Romalıların ve Yunanların bildiği, tümüyle Germenlere özgü enest kodunu entegre etmek mümkün olmuştur. Ama yaşama sanatlarının, size sözünü ettiğim dönem ve biçim kapsamında yapmayı önerdikleri şey bu da değildir. Bu yaşama sanatları için mesele, kesinlikle [mevcut] değerler sistemini değiştirmek değildir. Aksine, eşbiçimlilik ve etkinlik ilkelerine, Stoacılar kadar, bu yaşama sanatlarını kaleme alan yazarlar kadar bağlı kimse yoktur. Örneğin, Stoacıların evli bireyin bir dünya yurttaşı olduğu üzerinde nasıl ısrarla durduklarına, aynı zamanda bireyin yaşamında *pathos* olarak nitelendirilebilecek her şeyi nasıl dört elle reddettiklerine bakalım. Göreceksiniz ki bu kişiler, eşbiçimlilik ilkesine olduğu kadar etkinlik ilkesine de sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Nitekim bana öyle geliyor ki bu davranış sanatlarının rolü, bizzat öznenin dönüşümü için prosedürler öngörmektir; bu dönüşüm prosedürleri özneye kodda barınma, onu uygulamaya koyma, kabullenme ve aynı zamanda size sözünü ettiğim iki büyük değerlendirme eksenini (eşbiçimlilik ve etkinlik) koruma imkânı tanır. Kişinin kendisiyle ilişkisi, bir özne olarak teşekkül etme biçimi – işte kişiye bir kod uyarınca, esasen bağdaşmaz değerler uyarınca davranma imkânını tanıyan bunlardaki değişiklik olacaktır.

Bu noktada akla gelen iki soru var. İlkin, bu yaşama sanatlarının öznenin dönüşümü için fiilen önerdiği prosedürler nelerdir? İkinci olarak, neden bu iki kümeyi birbirine uyarlamak, bir yandan kodu kabullenirken diğer yandan bu değerler sistemini ayakta tutmak gerekmiştir? Öyleyse ilk grup sorulara bakalım: Bu kodların öznenin dönüşümüne, kişinin kendi üzerindeki incelikli çalışmasına yönelik önerdiği prosedürler nelerdir? Sanıyorum ki, özne üzerinde yürütülecek incelikli çalışma ve öznenin dönüşümü söz konusu olduğunda, üç büyük çizgiden söz etmek mümkündür. İlkin, bireyle cinsel kimliği arasındaki bağlantıda bir kesinti tarif edilmesi, veya bireyin kendi cinselliğiyle ilişkisinin iki modalitesinin tanımlanması. İkinci olarak, *aphrodisia*'nın, yani cinsel hazların kişinin kendisiyle ilişkisinin ayrıcalıklı nesnesi

olarak teşekkülü – ki bu, arzu biçimini alacaktır. Üçüncü olarak, cinsel hazla bağlantılı duygusal bir alanın teşekkülü.

Bu üç çetrefil formül aracılığıyla söylemek istediğim şunlar: İlkin, bireyin kendi cinsiyetiyle ikili bir ilişki içine girmesi. Evlilik yaşamına odaklanan bu analizlere baktığımızda, şu çarpıcıdır: Birinin bir yandan evli, eşiyle mahrem bir ilişki, bir sembiyoz, bir *krasis* ilişkisi içindeyken, diğer yandan bir yurttaş olabileceği, hem bir sitenin, hem de genel anlamda dünyanın, insan türünün bir yurttaşı, insan türünün bir üyesi olabileceği tekrar tekrar dile getirilmiştir. Bu genel olumlamaya, iki düzlemli bu varoluşa yönelik bir dizi öğüt ve titiz mütalaa eşlik eder. Bir tarafta eşle yaşam düzlemi, sembiyoz düzlemi, bireyin özel iç dünyası rejimi bulunur. Diğer tarafta, kamusal, kolektif rejim, dışarının rejimi. İkili ilişki ve çoklu ilişkiler bu evlilik sanatlarının iyi tanımlanmış, daimi nesnelerini oluşturur. Denilebilir ki, genel olarak Stoacılarla birlikte, veya her halükârda bu türden yaşam felsefeleri ve öğütleriyle birlikte, kamusal yaşam ile özel yaşam, [dış]* dünya ile özel dünya arasındaki ayrım ilk defa bu kadar belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bana çarpıcı gelen, yalnızca veya tam olarak bu iki düzlemli varoluşun kendisi değil; daha ziyade, tüm bu yaşama sanatları aracılığıyla bireye hem o hem bu düzlemde durabileceğini göstermek üzere ortaya konan çabadır. Bu çaba, bireye tam olarak evliliğe özgü ikili ilişki ile toplumsal yaşama özgü çoklu ilişkilerin kesişim noktasında nasıl durabileceğini veya durması gerektiğini göstermek için harcanır. [...]**

Ksenophon'da, Aristoteles'e atfedilen *Oikonomikos*'ta vs. bir tamamlayıcılık şeması vardı. O sırada bile tümüyle edinilmiş olan bu şema, kadının, ailenin, içsel ve özel yaşamın, kamusal yaşamı bir anlamda tamamlaması gerektiğini söylüyordu. Bir de eski şema vardı, Roma aristokrasisine özgü bu eski modelde kadın erkekle birlikte kamusal yaşama katılıyordu. Yeni yaşama sanatlarıyla birlikte, ortaya yeni bir şema çıkmıştır. Buna göre, erkeğin karısıyla ilişkisi, kamusal yaşamdaki durumun yalnızca tersi veya tamamlayıcısı değildir; aynı zamanda kadınla bu ilişki (özel ilişki, ikili ilişki) –ondan köklü biçimde farklı olsa da– kamusal yaşamın var olmasının koşuludur. Tersinden bakılırsa kamusal yaşam da, özel yaşamdan farklı ve onu tamamlayan bir şey gibi değil, fakat bizzat özel yaşam içinde dahi kendi biçimi ve etkisi olan bir şey gibi görünür. İkisi arasındaki eklemleme noktası ve aralarında konuşmayı mümkün kılan öge tam da, her iki düzlemde bulunan erkek, koca, yurttaşdır. Onun kamusal yaşamının koşulu özel yaşamıdır ve özel dünyasındaki

(*) M.F. "iç" diyor.

(**) Kayıtta boşluk var.

otoritesini oturtmaya ve olumlamaya yarayacak öğeleri kamusal yaşamında bulacaktır. Hatırlayacağınız gibi, Plinius'un karısıyla ilişkilerini tasvir ettiği mektubu üzerinde biraz durmuştum.⁷ Karısı onu, –bu özel ilişki, bu sembiyoz ilişkisi dahilinde, aynı zamanda duygusal bir nitelik taşıyan bu mahrem bağ, kocasına duyduğu bu aşk bağı dahilinde– kamusal bir insan olması habesiyle seviyordu. Plinius'un bir kariyeri, verdiği söylevler vardı; karısının hakkında fikir yürüttüğü, hayranlık duyduğu, aynı zamanda yardımı ve öğütleriyle desteklediği bir etkinlik sahibiydi vs. Demek ki, Plinius kamusal yaşamını, bu özel ilişkiye, özel yaşama yaslanarak, özel bir birey sıfatıyla sürdürüyordu. Aynı şekilde, kamusal yaşamı da hanedeki yaşamı, karısıyla ikili ilişkisi içinde bilfiil mevcuttu. Burada bana esas çarpıcı gelen bu iki düzlem arasındaki ayrışmadan ziyade onların eklemelenmesidir ve erkek, bu iki ilişkiler sisteminin kesişiminde yer alır.

Fakat bu erkek, koca, özgür yurttaş vs. bu iki ilişki demetinin her biri dahilinde, bir erkek olmasıyla, erkekliğiyle farklı türde bir ilişki kurmak zorunda kalacaktır. İkili ilişkide erkekliği, karısıyla cinsel ilişkiye girme imkânı –daha doğrusu ödevi– anlamına gelir. Demek ki bu ilişki dahilinde bu kişi, cinsel bir etkinlik sahibi olduğu ölçüde eril bir birey haline gelecektir. Toplumsal alana gelince, burada da bir erkek, eril bir bireydir, fakat erkeklikle, erillikle özdeşleşmesi artık cinsel etkinliğini ifa etmesine değil; basitçe toplum içinde, [cinsel] etkinliğinin ifasından bağımsız veya onu dışarıda bırakan bir erkeklik statüsünü bilfiil taşımasına bağlıdır. Başka bir deyişle, bireyin cinsiyetiyle ilişkisinde, erkeğin etkinliği ile erkeklik statüsü arasında temel bir çatlağın belirmeye başladığını söyleyebiliriz. Nitekim eğer erkek toplumsal olanla ailevi olan arasındaki sürekliliği garanti altına alabiliyor, bu iki ilişki türü (ikili ilişki ve çoklu ilişkiler) arasında size sözünü ettiğim şekilde bir süreklilik sağlanabiliyorsa, bunun nedeni, arada menteşe görevi gören bir bireyin bulunmasıdır. Bu bireyin menteşe görevi görmesinin, aileyle toplum, toplumsal olanla cinsel olan arasındaki sürekliliği taahhüt altına alabilmesinin koşulu bir anlamda iki tür cinsiyeti haiz olmasıdır: statü olarak cinsiyet ve ilişkisel cinsiyet; statü-cinsiyet ve etkinlik-cinsiyet. Toplumsal-cinsel sürekliliğinin koşulu bu yarılmadır; ailevi ilişkilerle toplumsal ilişkilerin bütün heterojenliklerine rağmen tek bir ilişkisel süreklilik teşkil etmelerinin, artık hem bir statü cinsiyeti hem de bir ilişkisel cinsiyeti olan erkek etrafında tek bir ilişkisel alan oluşturmalarının koşulu bu yarılmadır. Bana bunların son kertede oldukça basit olduğunu söyle-

7 Bkz. yukarıda 11 Mart dersi, s. 188.

yebilirsiniz.* Elbette öyle ama bunun mümkün olması için tam da bireyin bizzat kendi cinsiyetiyle ilişkilerinin ince bir şekilde çalışılması gerekmiştir. Eski davranış sisteminde ve size sözünü ettiğim bu çalışma gerçekleşmeden önce, toplumsal-cinsel sürekliliği niteleyen şey tam olarak ne idi? Bireye, erkek olduğu, toplum içinde erkeklik statüsünü haiz olduğu andan itibaren ve bizzat bu nedenle, bu statüyü cinsel etkinlik biçiminde uygulamaya koyma imkânı ve hakkı tanınması. Madem ki etrafında köleler, fahişeler, genç oğlanlar vs. bulunuyordu, bu noktadan itibaren, erkek olması, toplumsal alan dahilinde erkek bir birey sayılması, derhal ve doğruca cinsel etkinliğini ifa edebileceği anlamına geliyordu. Size sözünü ettiğim dönemde (1.-2. yüzyıllar) ortaya çıkan yaşama sanatlarının tesis etmeye çalıştığı şey, bizzat özne içinde cinsel kimliğin ikili anlamının tanınmasıdır. Erkek olmak, toplumsal alanda erkeklik statüsünü haiz olmaktır ama bu, erkeğin cinsel bir etkinlik içinde bulunduğu veya kendisine bu tür bir hakkın tanınmış olduğu anlamına gelmez. Erkeklik statüsünün, öncelikle ve daha baştan cinsel etkinlik anlamına gelmesi, ancak evlilik dahilinde ortaya çıkan bir durumdu – ki zaten evlilik içindeki erkeklik statüsü de bu cinsel etkinlikten doğmaktaydı. Bu yarılma, erkeklik statüsüyle eril, cinsel etkinlik arasındaki ilişkilerdeki bu tersine dönüş – yaşama sanatlarının temel amaçlarından birisi bunu sağlamaktı.

Bu yaşama sanatlarının giriştiği ikinci büyük harekât, *aphrodisia*'yı (cinsel hazları, etkinlikleri) kişinin kendisiyle ilişkisinin ayrıcalıklı bir nesnesi haline getirmektir. Bu, arzu biçiminde olmuştur. Neyin söz konusu olduğunu hızlıca anlamanız için, Musonius Rufus'un zina türleri arasındaki simetriyi ele aldığı metne geri dönmek istiyorum.⁸ Karısı ona sadık olduğu için erkeğin de ona sadık olması gerektiğini –ilk kez olmasa da, çünkü bu türde bir formülasyon daha önce gündeme gelmiştir, ama bunun çok da önemi yok– mümkün en katı biçimde tesis eden bu temel metni hatırlayacaksınız. Musonius Rufus'un argümanını hatırlayın: Bir kadının kölesiyle cinsel ilişkiye girmesi –ki bu dünyanın en utanç verici şeyi olacaktır– mutlak olarak yasaklandığı sürece, kocasının hizmetçisiyle birlikte olmasına nasıl göz yumulabilir?

(*) El yazması şu noktaları netleştirir: “Çok basit gibi görünüyor. Ama hem önemli, hem de kavraması zor. Kadınların başına gelene bakın: Erkinlik-cinsiyet [ile] statü-cinsiyet arasındaki kopuş hemen gerçekleşmemiştir. Bu durumun sonuçları özellikle eşcinsellik açısından önemlidir: Erkinlik-cinsiyet statü-cinsiyetten ayrılmadığı sürece, statü-cinsiyet, gündeme geldiği her durumda (örneğin orduda, pedagoji alanında, politik yaşamda) erkinlik-cinsiyete bağlı kalmıştır. İkisi iç içe geçmez ama statü-cinsiyet erkinlik-cinsiyetin çifti gibi işler, ona eşlik eder, ondan ayrılmaz. Bu ikisi birbirinden ayrıldığı andan itibaren ise, statü-cinsiyetin her tür yönünü temizlemek (veya görünmez kılmak) gerekmiştir.

8 Bkz. yukarıda 25 Şubat dersi, s. 146 vd.

Kadın adına utanç kaynağı olan bu şey, kocasını de aynı derecede utandırıcaktır. Demek ki, erkeğin hiçbir şekilde zina yapmaması gerekir. Hatta Musonius Rufus'un bizzat zina mefhumunun kapsamını kaydirdığı bile söylenebilir. Önceden başkasının karısını ele geçirmek anlamına gelen zina, artık her tür evlilik dışı cinsel ilişkiye işaret eder hale gelmiş ve mümkün olmaktan çıkmıştır. Musonius Rufus bu simetriyi nasıl tesis eder? Bunu bir anlamda tümüyle hukuki terimlerle yapması mümkündür – Stoacı doktrin buna izin verir: İnsanlar arasında doğal bir eşitsizlik bulunmadığı ölçüde bazılarına (yani, bu örnekte genel olarak kadınlara) zorunlu kılınan şeyler diğerlerine de zorunlu kılınmalıdır. Musonius Rufus ve genel olarak Stoacılar, biçimsel ve hukuki bir simetri tesis etmek için gereken teorik araçlara sahiptir. Ama Musonius Rufus'un metinlerine baktığımızda, söylediğinin hiç de bu olmadığını fark ederiz.⁹ Daha doğrusu şöyle diyebiliriz: Zorunluluklardaki simetri ilkesini tesis ederken bu argümanlardan hareket etmez. Diyelim ki, bir erkek, karısından farklı olarak, erkek veya kadın bir köleyle cinsel ilişkiye girme hakkını kendine tanır. Böyle bir durumda, kendine hâkim olamadığını göstermiş olacaktır. Cinsel ilişki arzusu öyle yoğun ve şiddetlidir ki, onu denetleyemez, kendisinin hâkimi değildir. Zira evlilik bağı dahilinde, karı-koca arasındaki bu ikili ilişkide, kadınlara erkeğin hukuki açıdan eşit konumlarda bulundukları doğrudur; öte yandan kocanın gerçek rolü karısına kılavuzluk etmek, ona doğru yolu göstermek, nasıl yaşaması gerektiğini öğretmek, uygun yaşam biçiminin canlı bir örneğini sunmaktır. Musonius Rufus [onu] “pedagoji konusu yapmak” der: Koca karısını *paidagôgein* yapmalıdır.¹⁰ Oysa ki erkek, eğer kendisi üzerinde hâkimiyet kuracak yetkinliğe sahip değilse, karısı üzerinde nasıl bu tür bir hakimiyet ilişkisi tesis edebilir? Musonius Rufus zorunluluklar noktasında kadınlara erkek arasında bir eşitlik ve mütekabiliyet olması gerektiği ilkesini, tuhaf bir şekilde, hukuki eşitlikten değil, ahlâki eşitsizlikten hareketle kurar.¹¹ Madem ki erkek bir dereceye kadar karısının hayatına kı-

9 25 Şubat dersinde (bkz. yukarıda s. 151-153) Foucault'nun sözünü ettiği, hukuki çerçevedeki bir eşitlik yorumuydu, artık bu yorumdan vazgeçmiştir.

10 *Paidagôgein* fiili hakikaten de Musonius Rufus tarafından kullanılmıştır ama nesnesi, bizzat erkeğin kendi arzularıdır: “Sanıyorum ki, erkeklerin kadınlardan beter, veya arzularını disipline etmekte (*paidagôgein*) daha başarısız oldukları düşünülemez.” (*Prédications*, XII, 8, s. 95; *Reliquiae*, XII, s. 66).

11 “Eğer erkekler kadınları yönetmenin iyi olduğunu gerçekten de düşünüyorlarsa, onlardan üstün olmaları uygun kaçacaktır. Buna karşılık, kendilerini daha zor tutmaları, aynı zamanda daha ahlâksız olacakları anlamına da gelir. Zira bir efendinin kölesiyle yatması, kendisini tutamıyor olması dışında neye delalet edebilir? Bunu ispatın gereği bile yoktur.” (*a.g.e.*); bkz. *Soucis de soi*, s. 201-202 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*) içinde, çev. Tanrıöver].

lavuzluk etmeli, onun hocalığını [*maître*] üstlenmelidir, o zaman erkeğin biz-zat kendine de hâkim [*maître*] olması gerekir. Musonius Rufus'un inceleme-sinde hukuki eşitlik ilkesinin, son kertede hayli kurgusal, pek önem arz etme-yen niteliğini en iyi gösteren şey budur. Yine, kadınla erkek arasındaki eşitsiz ilişkinin bu incelemenin ne derece kalbinde yattığını görmek de ilginçtir.

Ama asıl ilginç olan şudur: Kişinin kendisi üzerindeki hâkimiyet ilişkisi, başka birisi üzerinde uygulaması gereken hâkimiyet ilişkisi açısından temel, daha doğrusu kurucu hale gelmiştir. Başkası üzerindeki hâkimiyetinin koşulu, kendisi üzerindeki hâkimiyetidir. Burada, Platon, Sokrates vs.'de karşımıza çı-kan, tümüyle klasik, eski kendine hâkimiyet temasıyla kıyaslandığında, tama-men yeni bir şey vardır. Nitekim, Ksenophon'un Sokrates'ten hareketle tanımladığı veya Platon'da tanımına rastladığımız bu eski sistem veya pratik dahilinde kendine hâkimiyet, bir anlamda gerçekleştirilebilir arzularla gerçekleştirilemez arzuları birbirinden ayırmaya yarayan bir çeşit sınır veya ölçü gibi işler. Kişi, özgür ve aktif yurttaş sıfatıyla kendisine hakim olduğu andan itibaren de, hakikati, nasıl yaşaması gerektiğini vs.'yi öğrettiği bir oğlan karşısında da hâkimiyetini koruyabilecektir/hocalığını gösterebilecektir. Bu hâkimiyet/hocalık ilişkisine ve bir anlamda onun varabileceği yere bir sınır çizmek gerekecektir ve bu sınır kişinin kendisi üzerindeki hâkimiyeti tarafından tarif edilecektir. Demek ki kendilik üzerindeki hâkimiyet, bir anlamda, başkaları üzerindeki hâkimiyetin büyük oranda asimetrik niteliğini sınırlandırmaya yarar. Başkaları üzerindeki hâkimiyet, kendilik üzerindeki hâkimiyet tarafından sınırlandırılmalıdır. Buna karşılık, size sözünü ettiğim sistem dahilinde –ki bu kabaca Stoacı bir sistemdir ama özel olarak Stoacı sayılmayan birçok yazarda da karşımıza çıkar– bu hâkimiyet ilişkisi,* başkası üzerindeki hâkimiyetin varabileceği yeri sınırlandırmaya, onun suiistimallerinin ve aşırılıklarının önüne geçmeye yaramaz. Kendilikle ilişki, kişinin başkaları üzerinde hâkimiyet kurabilmesinin ön koşulu haline gelir. Dolayısıyla kendine hakim olmak ve özellikle de arzusuna hâkim olmak –bu konuya geri geleceğim– temel koşuldur. “Arzusuna hâkim olmak” diyorum çünkü aradaki fark tam olarak buradan kaynaklanıyor. Eski kendilik üzerinde hâkimiyet sisteminde veya eski ahlâkta, eski kendilik tekniğinde mesele kişinin arzusuna hâkim olması değildi. Daha doğrusu, kişiden istenen, kendisi üzerinde hâkimiyet kurmasıdır, öyle ki sahip olduğu arzu onu kabul edilemez şeyler yapmaya sürüklemesin. Stoacıların ve daha sonraları bütün Kilise Babaları literatürünün üzerinde düşüneceği örnek, meşhur Sok-

(*) El yazmasında “*sôphrosunê*” olarak belirtilmiştir.

rates ve Alkibiades örneğidir. Sokrates Alkibiades ile cinsel ilişkiye girmez, onunla herhangi bir fiziksel ilişkiye girmekten imtina eder; fakat bunun nedeni onu arzulamaması değil, fakat arzuladığı halde, onunla dilediği türde pedagojik ilişkilere girmek istiyorsa, bu cinsel hazdan el çekmesi gerektiğine inanmasıdır.¹² Ama arzu baki kalır. Burada söz konusu olan, Sokrates'in arzusunu içinden söküp atması değildir. Arzu öylece oradadır; fakat Sokrates, söz konusu arzunun –*epithumia*'nın– ona yaptırabileceği şeyler karşısında, kendine hâkim olabileceğini hem kendine hem de başkalarına göstermek durumundadır. Ksenophon'un özellikle Sokrates söz konusu olduğunda başvurduğu kelime *egkrateia*'dır;¹³ yani düşman karşısında sağlam durmamızı sağlayan cesaret. Platoncu anlamıyla *egkrateia*, tam da arzuya –her nasılsa öyle– direnmektir.¹⁴ Buna karşılık, varoluş kitaplarının, varoluş incelemelerinin, davranış incelemelerinin önerdiği yeni kendilik teknolojisi tümüyle farklıdır. Burada mesele, kendine hâkimiyeti ilk ve temel koşul haline getirmektir. Soru artık “Arzumun beni istediğimden öteye sürüklemesinin önüne nasıl geçebilirim?” değil; fakat şudur: “Arzulamamayı nasıl başarabilirim, nasıl *epithumia*'yı içimden söküp atabilirim?” Bu durum Epiktetos'un direnmeyi başaran bilge fikrini yeniden ele aldığı metinlerde çok açıkça görülür. Epiktetos'un sunduğu bilge, Sokrates'ten farklı olarak, arzu duyan, arzusuna direnen biri değildir. Epiktetos, güzel bir kadın veya hoş bir oğlan gördüğünde, hiçbir arzu duymaz.¹⁵ Kendine hâkimiyet tam olarak *aphrodisia*'ya kökten müdahil olduğu, yani bizzat *epithumia* düzeyinde, *epithumia*'nın kökünü kazıyabileceği bu yerde tezahür eder. İşte Stoacıların veya bu varoluş kuramcılarının, yönlendiricilerinin, etkinliğin değerli olduğu yönündeki ilkeyi bu yeni kod dahilinde koruyabilmelerinin yolu budur. Bu ilke tam olarak, bir şeye veya bir edime olumlu bir değer atfedilmesini mümkün kılacak temel kriterin hâlâ etkinlik olması anlamında korunacaktır; yine de etkinlik artık ilişkisel bir şekilde, birinin diğeri üzerindeki etkinliği (diğeri üzerinde süregiden etkinliği ve tahakkümü) olarak tanımlanmaya-

12 Bu sahne Platon tarafından *Şölen*'de anlatılır (217a-219e). Foucault'nun Sokrates'in “sınanması” dediği şeyle ve anlamıyla ilgili olarak bkz. *L'Usage des plaisirs*, s. 265 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

13 “Kendiliğin yönetimini temel erdem addeden (*tên egkrateian aretês einai krêpida*) her erkeğin ödevi, onu önce kendi ruhunda pekiştirmek değil midir?” (Ksenophon, *Mémorables*, I, 5, 4, der. ve çev. Louis-André Dorion, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2000, s. 41); “bana öyle geliyor ki, konuşmak üzere söze başladığında, yoldaşlarını yeme, içme, cinsel ilişki ve uyuma arzuları üzerinde denetim kurmaya (*egkrateian pros epithumian*) teşvik ediyordu” (*a.g.e.*, II, 1, 1, s. 1).

14 Bu mefhum üzerine bkz. “Enkrateia” bölümü, *L'Usage des plaisirs*, s. 74-90 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver], s. 166-178.

15 Epiktetos, *Entretiens*, III, 3, 14-19, çev. Souilhé, s. 18.

cak, fakat kişinin kendi üzerindeki, kendi parçası olan arzu üzerindeki tahakkümü ve etkinliği haline gelecektir. Dolayısıyla bana öyle geliyor ki, filozofların 1.-2. yüzyıllarda ortaya attığı bu *tekhnhai peri ton bion*'un, bu yaşama sanatlarının ana amaçları arasında, ne bir kodu olumlamak veya teyit etmek; ne de bir anlamda onu süsleyecek, gerekçelendirecek bir değerler sistemi geliştirmek vardır. Yapmak istedikleri, halihazırda teşekkül etmiş ve geleneksel olarak korunmuş bir değerler sistemi ile gelişmekte olan bir kod arasındaki oyun, mesafe, bağdaşmazlık dahilinde, özneye dönüşme imkânı tanıyacak temel öğeleri tesis etmektir – öyle ki, özne bu evlilik kodunu, bu evliliğe özgü *aphrodisia* kodunu mesken tutarken, aynı zamanda toplumsal-cinsel sürekliliğe atfedilen değeri ve etkinlik ilkesi üzerinden işletilen değerlendirme prosedürlerini korusun. Demek ki ana konu, kendiliğin dönüşümüdür – öyle ki, koddan barınmak ve bu kodu bir değerler sistemi içinde işler hale getirmek mümkün olsun.

Çözülmesi gereken iki küçük sorun daha var. Bir dahaki sefere hızlıca onlardan söz edeceğim: ilkin, bağlantılı bir hazlar rejiminin teşekkülü ve ikinci olarak, neden hem kodun kabullenilmesi hem de değerler sisteminin korunması gerektiği. Bu soruları hızlıca ele alacağım ve devamında, Hristiyanlığın size sözünü ettiğim bu varoluş tekniklerini, bu özneleşme tekniklerini nasıl ele alıp dönüştürdüğünü göstereceğim.*

(*) Ders el yazmasında, 1 Nisan'daki gelişmeleri bildiren şu satırlarla sonuca bağlanıyor:

“Davranış sanatları, kişinin kendisini haz öznesi olarak kurmasının bir başka biçimini tarif ediyor. Hazzın, artık bir etkinliğin diğer yüzü veya etkisi olarak düşünülmemesi veya yaşanmaması gerekiyor. Ölçü dayatmanın gerekli ve yeterli olduğu tehlikeli bir etki olarak. Evlilik *aphrodisia*'sında mesele, hazzı (en azından bir erek veya olumlu bir öge olarak) iptal etmek; *aphrodisia* yerine başka türden bir duyumsama –teveccüh, hoş tutma, iyi niyet, minnettarlık vs.– ikame etmek; basit arzu-haz şemasına değil de, evlilik *erôs*'u denilen yeni bir deneyim tipine entegre olmuş bir ruhsal hareketler kümesine kapı aralamaktır. Sonuçta üç işlem söz konusudur: İlkin, özneyi, kendine dair temel işaret saymaya çağırıldığı toplumsal-ailevi statüsünden kurtarmak; onu, kendine dair temel işareti yine kendinde aramaya itmek; onu, kendini, heterojen ilişkilerin sınırında, biricik bir öge olarak tanımaya itmek. İkinci olarak, kendilik üzerindeki hâkimiyet ile başkaları üzerindeki hâkimiyet arasındaki bağı kaydırmak ve kendilik üzerindeki hâkimiyette, başkaları üzerindeki hâkimiyetin münasip sınırını değil de, ahlâki koşulunu bulmak. Son olarak, kendilikle bir çeşit ilişki tarif etmek.

Sorular: Kod onlarla bağdaşmaz görüldüğü halde, bu eşbiçimlilik ve etkinlik ilkelerine atfedilen değerlerin korunması neden gerekmiştir? Bu değerleri korumak isteniyorsa neden kodu kabul etmek gerekmiştir?

Bu model kendisini aşağıdan yukarı doğru dayatmıştır (kentleşme, kırsal seçkinlerin rolü). Değerlere gelince, onlar geleneksel aristokrasilerin değerleriydi. Filozofların rolü –elbette ki aristokrasie hitap ediyorlardı– mevcut değerleri koruyarak kodu uygulamaya koymanın hangi kendilik teknolojileri aracılığıyla mümkün olabileceğini göstermekti. Hem evli olabilir, hem de toplumsal alan içinde, özgür insan, erkek vs. olmasından kaynaklanan üstünlüğünü koruyabilirdi – yeter ki, ilişkisel cinsiyetle statü-cinsiyet kesintisi devreye girsin. Kendisi üzerindeki etkinliğin başkaları üzerindeki etkinliği geçerli kılması koşuluyla, etkinlik ilkesini ayakta tutabilirdi. Kendi içinde yeni bir duyarlık alanı açmak koşuluyla, erkeğe özgü etkinliklerinin karşılığında haz alabilirdi.

1 Nisan 1981 Dersi

Yaşama sanatlarının konumlandırılması: bir değerlendirme sistemiyle bir davranış modelinin eklenme noktası. – Kendilik tekniklerinin hedef kitlesi: Rekabetçi aristokrasiler. – İktidarın dağılımına yön veren prosedürlerdeki tarihsel dönüşüm: saray ve bürokrasi. – Etkinlik ve toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkelerinin evlilik içinde yeniden ele alınması. – Cinsiyetin ikileşmesi ve kendiliğin ikiye katlanması. – Kültürel sonuç: prensin sefihliği fantezisi. – Prensın kendisini yönetmesi sorunu. – *Aphrodisia*'nın özneleşmesi ve nesneleşmesi. – Arzunun doğuşu.

Demek ki yılın son dersine geldik. Geçen sefer, evlilik yaşamına özgü ve önceki derslerde incelediğim davranış sanatlarını yorumlamaya; onları, kendilerine biçtikleri yönelimi ciddiye alarak yorumlamaya çalıştım. Bu yönelim, *tekhnai peri ton bion* (yaşama özgü teknikler, yaşam teknikleri) olarak iş görmek şeklinde ifade edilebilir. Söz konusu teknikler, iki şey arasına yerleşmişti: Bir yanda bir davranış modeliyle diğer yanda, Artemidoros'un, dersin en başında çözümlediğim metni gibi metinlerde tespit edebildiğimiz türde değerlendirme ilkeleri vardı.¹ Bu ilkeler, yani toplumsal-cinsel eşbiçimlilik ilkesi ve asimetrik etkinlik ilkesi, *aphrodisia*'nın değerlendirilmesini ve her birine bir değer atfedilerek kendi aralarında hiyerarşiye sokulmalarını mümkün kılıyordu. Demek ki bir yanda değerlendirme ilkeleri vardı ve Artemidoros'un metni, İ.S. 2. yüzyılda bu ilkelerin hâlâ tümüyle tanınmış, geçerli, uygulanmakta ve işlemekte olduklarının ispatıydı. Diğer yandaysa davranış modelleri bulunuyordu ve bunlar basitçe kuramsal modellerden ibaret değildi. Tarihçilerin inceleyebildikleri belgeler, bu modellerin gerçek pratiklere tekabül ettiğini düşündürmüştür.

Bu davranış modelleri, evliliğin tüm toplumsal ilişkiler içindeki yalıtılmışlığına, özgünlüğüne, tekilliğine işaret ediyordu. Bu modeller aynı zamanda, *aphrodisia*'nın, mümkünse yalnızca evlilik ilişkisi içinde konumlandırılması anlamına geliyordu. Son olarak bu modeller, tümüyle eşitsiz oldukları halde, zorunluluklar noktasında eşler arasında bir çeşit karşılıklık gerekti-

ren bağlar demektir. Demek ki elimizde bu davranış modelleri ve bu eski değerleme ilkeleri kümesi var. Bana bu yaşama sanatlarının –incelemiş olduğumuz bu felsefi, ahlâki, tıbbi talimatlar kümesinin– rolü, söz konusu davranış modellerini yaymak, dayatmak, saklamak veya rasyonel hale getirmekmiş gibi gelmiyor. Bu sanatlar, söz konusu değerleme ilkelerini değiştirme işlevi de görmüyorlardı. Sanıyorum ki, bunları kendiliği değiştirmeye imkân tanıyan teknolojiler olarak tanımlamak mümkündür – bu değişiklik, bir yandan bu davranış modellerini kabullenirken, diğer yandan da davranışları ve *aphrodisia*'yı değerlemekte kullanılan eski şemayı bütün canlılığı içinde koruyabilmenin gerekli ve yeterli koşuluydu. Dolayısıyla kendilik teknolojileri, bir davranış modeliyle bir değerleme sistemi arasında [bulunuyordu].

Fakat şu soru ister istemez gündeme gelmiştir – ki geçer sefer burada kalmıştım: Neden bir davranış modelini bir değerleme sistemine bu şekilde uyarlamak gereksin? Bu uyarlamayı zorunlu kılan gereklilik nedir? Bu değerleme sisteminin ve davranış modelinin birlikte korunması neden kaçınılmaz olsun? Aralarında bir tür bağdaşmazlık bulunduğu, onları bir arada tutmak bu kadar zor olduğuna göre, neden bu ikisinin birlikte korunmalarında ısrar edilsin? Eğer size sözünü ettiğim davranış modeli hakikaten de belirli toplumsal tabakalar arasında yayılmış, gerçek pratik içinde kendine günden güne daha fazla yer açmışsa, bu değerler sistemini, size bahsettiğim bu eski sistemi korumak neden gereksin? Neden bu eski değerler sistemi, yeni davranış modelinin gerçek pratikler içindeki yayılımı tarafından basitçe sökülüp atılamamış olsun? Bu soruyu tersinden de sorabiliriz: Eğer bu eski değerleme sistemi bu kadar sağlam ve sabitse, 2. yüzyıl sonuna dek ayakta kalmasını sağlayacak kadar güncelliğini korumuşsa, nasıl olmuş da bu yeni davranış modeli fiilen yayılmıştır? Bu sistem, mevcut değerler sistemiyle ters düşüyor veya onunla bağdaşmaz kalıyorsa, nasıl fiilen gelişmiştir? Demek ki, bu yaşama sanatlarını, bu kendilik teknolojilerini bir değerler sistemi ve bir davranış modeli arasına yerleştirebiliyorsak da, açıklanmaya muhtaç kalan bir nokta vardır: Hem birini hem diğerini, yeni bir kendilik teknolojisi pahasına ayakta tutmaya çalışmanın neden gerektiğini anlamaya çabalamak gerekir. Şimdi, bu sorunu tarihsel olarak açıklayabileceğini düşündüğüm bir hattan –burada zaten Paul Veyne'in² çalışmalarına atıf yapacağım– ilerlemek istiyorum. Daha sonra bu sene ortaya koyduğum incelemeden bir dizi sonuç çıkaracağım.

Öncelikle, genel bir açıklama ilkesi. Bir dizi olguyu akılda tutmamız

2 Bkz. P. Veyne, "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *a.g.e.* (yukarıda, s. 43, dipnot 16).

gerekiyor. Evlilik yaşamı modelinden söz ettiğimiz sırada,³ bu olguların [ilki-ni] dile getirmiştım – kuramsal modelden değil de, tarihçilerin incelediği belgelerde, evlilik pratiğinin evriminde bir çeşit düşüş gibi görünen şeyden bahsediyorum. Evlilik yaşamına biricik, ayrıcalıklı bir nitelik atfeden, eşler arasında yoğun ve değişmez bir ilişki öngören, çift olmayı bireyler için temel bir çeşit ilişki biçimi, bir yaşam biçimi haline getiren bu evlilik yaşamı modelini işler gördüğümüz yer, büyük aileler değildir. Aristokrasinin büyük aileleri – ister Yunan, ister Romalı olsunlar– evliliği tümüyle başka bir şekilde düşünüyor ve aynı derecede farklı bir şekilde uygulamaya koyuyorlardı. Evlilik, bu büyük aileler için, politik, ekonomik, toplumsal vs. amaçlara hizmet eden karmaşık bir harekâttı. [Onlar için] evliliğin temel varoluş nedeni, ittifak sistemleri oluşturmaktı. Buna karşılık, ikili ilişkiye, çift ilişkisine tanınan ayrıcalık etrafında tanzim edilen evlilik ise, yoksul, en azından daha az ayrıcalıklı sınıfların davranışına [tekabül ediyordu]. Dolayısıyla, ikili ilişkiye dayalı bu evlilik modelini aşağıdan yukarı doğru yayılır şekilde düşünmek gerekir. Bu, karmaşık, kültürel açıdan nadir, belirli bir seçkinler grubu içinde doğmuş, üstten şekillendirilmiş ve zamanla gelişerek, yavaş yavaş daha fazla sayıda sınıf tarafından benimsenmiş bir model değildir. Aksine, kırdan şehirlere, taşradan metropollere, imparatorluğun taşrasından başkentine, ayrıcalıksız sınıflardan seçkinlere yayılan merkezci bir modeldir. Demek ki elimizde aşağıdan yukarı yayılan merkezci bir hareket var.

Aynı zamanda şunu da akılda tutmak gerekiyor: İzlerini, ifadelerini Musonius Rufus, Seneca, Plutarkhos gibi yazarların metinlerinde bulduğumuz bu felsefi eğitim ve yaydığı kuramsal evlilik modeli, elbette ki halk tabakalarına seslenmiyordu. Kimi zaman *diatribe* havası taşısı da, temelde geniş bir halk tabakasına [yönelik] değildi. Aslında bu eğitim modelinde filozoflar, pedagoglar, vicdan veya yaşam yönlendiricileri elbette ki okuma yazma bilen, kentli, hem ekonomik hem politik bir seçkinler grubuna hitap ediyorlardı. Bu seçkinler, tam da, yeni evlilik yaşamı modelinin doğrudan kazanamadığı kişilerdi. Bu tür bir dersin, bu toplumsal sınıf için ve özellikle de onun için neden gerekli olduğunu anlamak kolaydır. Bu toplumsal sınıf, bu geleneksel aristokrasi, eski değerlendirme sistemine –bir anlamda yapısal, politik, kültürel açıdan– en bağlı kesimdi. Nitekim bu aristokratlar, geleneksel olarak “rekabetçi aristokrasiler”⁴ denilen (ki Paul Veyne’in çalışmalarına atıf yaptığım yer bura-

3 Bkz. yukarıda 11 Mart dersi, s. 182 vd.

4 P. Veyne “rekabet aristokrasi”sinden “hizmet aristokrasi”sine geçişten söz ediyor (“La famille et l’amour...”, *a.g.e.*, s. 91).

sıdır) grubu oluşturunuyordu. Başka bir deyişle, toplumsal statü o dönemde, politik iktidarın dağılımı ve toplumsal yaşamdaki önem, klanlar, aileler, klanların şefleri ve aile reisleri arasındaki daimi rekabet çerçevesinde, hareketli bir biçimde belirleniyordu. İktidar –politik iktidar, ekonomik iktidar, genel olarak toplumsal iktidar– aile üyeleri veya onları temsil eden çok sınırlı sayıda birey arasındaki daimi bir yarış süreci aracılığıyla uygulanıyordu. Çok sınırlı sayıda birey arasında süregiden bu yarış, Yunan sitelerinin ve Roma Cumhuriyeti'nin politik, kültürel, toplumsal, ekonomik yaşamına damgasını vurmuştu – öyle ki, kurumlar yer yer halka veya demokratik makamlara/mercilere bir çeşit hakemlik veya seçim imkânı tanısa da, bu imkân, yine iktidarın bütün biçimleri için yarışan, daimi bir rekabet ve çekişme içine giren sınırlı sayıda aile ve birey arasında kullanılıyordu. Eğer, Yunan veya Roma seçkinlerini, Yunan ve Roma aristokrasisini esasen bir rekabet aristokrasisi olarak tanımlamak gerektiği doğruysa, bu koşullarda, –bir rekabet aristokrasisi olarak– bu seçkinlerin, neden hem cinsel davranışlarında, hem de yaşam tarzlarında [toplumsal-cinsel]* eşbiçimlilik ve asimetrik ekinlik ilkelerine [tekbül eden] değerlendirme prosedürlerine ve bir değerler sistemine bağlı kaldıkları anlaşılacaktır.

Bu aristokrasinin genelde bağlı kaldığı değerlendirme prosedürleri, toplumsal hiyerarşilerden; bireylerin, ailelerin veya klanların genel toplumsal alan [içindeki] üstünlüklerinden; ve bireysel davranışları düzenleme, modelleme ve değerlendirme ilkesi olarak görülen statü farklılıklarından faydalanıyordu. Aynı aristokrazi –yine rekabet aristokrasisi olarak– etkinlik haklarına, otoritenin ve iktidarın uygulanmasına, toplumsal ve statüye bağlı üstünlüklerin faaliyete geçirilmesine dayalı bir değerlendirme ilkesine de bağlıydı. Gördüğünüz gibi, –bir rekabet aristokrasisi olduğu için– bu aristokrasinin yaşam tarzının, size ilkelerini sunduğum ve geleneksel *aphrodisia* etiğinde karşımıza çıkan türde bir değerlendirme sistemine bağlı kalmaması düşünülemezdi.

Fakat şüphesiz ki bu rekabet aristokrasisi, ilkin İskender-sonrası dünyada gelişen Helenistik monarşiler, daha sonra Roma'nın imparatorluk sistemi tarafından tehdit edilmiştir. Bu aristokrasinin durumunu dikkate değer şekilde değiştiren [bu gelişmeler] onun iktidarını ve bu iktidarı uygulama imkânını azaltmıştır. İktidar ve iktidar uygulaması görece kesin bir şekilde sabitlendiği; monarşik, diktatöryel bir iktidarın veya bir imparatorluk iktidarının vs. varlığı tarafından sınırlandırıldığı ölçüde, rekabetin alanı, rekabet imkânları da bir şekilde daralmış, rekabetin gerçek etkileri hafiflemiştir. Demek ki, re-

(*) M.F. sadece “toplumsal” diyor.

kabet alanı belirgin biçimde sınırlandırılmıştır, etkileri hafiflemiş, rekabete konu olan şeyler [*enjeux*] azalmıştır; buna mukabil, iktidarı uygulamanın yeni bir kipi, bireylerin statülerini, işgal ettikleri yerden hareketle belirlemenin yeni bir biçimi tanımlanmıştır. Bireylerin kurumlardaki yeri, onlara tanınan statü –ki bunlar artık ne Yunan sitelerinin ne de Roma Cumhuriyeti’nin tanıdığı saray kurumlarıydı– bundan böyle hükümrana oranla tarif edilmiştir. Demek ki saray, bireylerin statüsünün, hükümranın şahsından, onun tercih ve kararlarından hareketle belirlendiği [yeni bir] prosedür demektir. Saraydaki çekişmeler, çatışmalar ve sürtüşmeler, elbette ki, biçimleri, etkileri, oyun kuralları itibarıyla, bir Yunan sitesinde veya Roma Cumhuriyeti gibi bir örgütlenmede göreceğimiz türde bir rekabetten veya politik yarıştan çok farklıdır. Bireyler arasındaki farklılaşma, onlara atfedilen değer, artık hükümrandan, saraydan hareketle tayin edilir. Daha doğrusu şöyle diyebiliriz: İdari mekanizmalara (kendi söz dağarcığımız dahilinde bürokrasi dediğimiz şeye) oranla, onlar sayesinde veya onlar aracılığıyla yapılır – ki özellikle Roma dünyasında gelişecek olan elbette ki, bu ikinci formüldür.

Demek ki artık iktidarın dağılımı; bireyler arası hiyerarşi; bireylerin yeri; onlara, davranışlarına vs. atfedilen değerler ya saraydan, ya da bürokratik örgütlenmeden hareketle belirlenecektir. Böylece eski örgütlenme de –rekabet alanı; iktidarı dağıtan, bireylerin toplum içindeki yerini ve her birinin bireysel değerini, davranışlarına atfedilen değeri belirleyen prosedürlerin ayırt edici niteliği olarak çekişme ve yarış– kendisini tümüyle değişmiş bulacaktır. Bu koşullarda evlilik de, evlilik ilişkisi ve özel yaşam da, sarayın ve bürokrasinin yeni mekânlarında [yeni şekillerde] birleşmek, dağılmak ve yayılmak durumunda kalan bu eski rekabet aristokrasisi açısından özgün bir rol üstlenecektir. Nitekim bu eski aristokrasi, aşağıdan, kırsaldan gelen, idari kadro ve mekanizmaları oluşturup dolduran ve kırdan gelen imparatorlarla birlikte, sarayı mesken tutmaya başlayan bu yeni toplumsal tabakaların önerdiği davranış modelini kabullenmek zorunda kalacaktır. [Diğer yandan,] evlilik –toplumsal, ailevi evlilik, klanlar arası evlilik, “ittifak-evlilik”– anlamını, elbette ki ekonomik kıymetini ve özellikle de politik değerini kaybettiği andan itibaren, bu davranış modeli eski aristokrasi açısından tümüyle vazgeçilmez hale gelecektir.

Önceden karmaşık bir toplumsal strateji ögesi olan bu eski ittifak evliliği, bir erkekle kadın arasındaki ikili varoluşa, ikili ilişkiye indirgendiği andan itibaren, artık davranışların geri kalanını düzenlemekten aciz eski değerlendirilme ilkelerinin (etkinlik ve toplumsal-cinsel korelasyon) değerlendirilebileceği, korunabileceği, pratiğe geçirilebileceği ve uygulamaya konabileceği yer haline gele-

cektir. Fakat bazı koşullar pahasına:* [Bir yandan,] toplumsal-cinsel korelasyonunun tamamen karı-koca, özel yaşam-kamusal yaşam ilişkisi etrafında yeniden tanzim edilmesi gerekmiştir, öyle ki çift olmak yoğun, kişisel ve duygusal açıdan yüklü ikili ilişkiyle toplumsal yaşamın eklemlenme noktasını oluştur- sun. Diğer yandan, etkinlik ilkesinin, bir asetizm ilkesi değilse de, kendini de- netleme ilkesi olarak tezahür etmesi lazım gelmiştir. Böylece filozofların gerçek bir davranıştan hareketle yaydıkları –veya: formüle ettikleri, detaylandırdıkları– ve fiilen yayılmakta olan bu yeni yaşama sanatları, varoluş nedenlerini bul- muş olur. Bu sanatlar, çok belirli bir tabakaya hitap etmektedir ve bu tabaka- nın kendisini, kendi bilincinde yaşatmaya ve tanımaya devam etmesinin koşu- lu şudur: Davranışlarını, –o ana dek uygulandığı toplumsal alana, yani politik- toplumsal farklılaşmalar alanına artık uygulanamasa da– fiilen ayakta kalabi- len bu eski değerler sisteminden hareketle yargılayabilmeli, tartabilmelidir. Bu değerlendirme sisteminin yalnızca evlilik dahilinde faaliyete geçirilmesi gerekir ve bunun koşulu da, –gerekli olan budur– kişinin kendisiyle ilişkisinin yeni baştan tanzim edilmesidir. Felsefi söylemin bu şekilde sunulan teknikler önermesinin, onları yaymasının nedeni, tam da yaşamı sürdürmek, dışarıdan gelen ve daya- tılan davranış kiplerinin kabulünü mümkün kılmaktır. Bu teknikler, söz konusu davranış kiplerini kelimenin tam anlamıyla yaşanabilir kılıyordu.

Tam olarak bir kodu özneleştirmeye yarayan bu teknikler, kendi üze- rine kapalı evlilik kurumunu toplumsal yaşamda mümkün en yüksek erek ha- line getirerek, ona değer atfedilmesine imkân tanıyor; kadınla erkek arasında- ki eşitlik, en azından müteakiliyet ilişkisini, bireyin kendi üzerinde uygula- yabileceği en yüksek etkinlik sayarak, bu ilişkiyi kıymetli hale getiriyordu. Fakat bunun için iki şey** gerekliydi: İlkin, bireyin kendi cinsiyetiyle ilişki- sinde, –toplumsal ilişkileri dahilinde basitçe eril öge olarak kendini gösterme- sine vesile olan– statü-cinsiyetin, –artık ancak evliliğin özel ve ikili ilişkisi da- hilinde tezahür edebilen– etkinlik-cinsiyetten, yani ilişki-cinsiyetten veya öte- kiyle fiili bağ olarak cinsiyetten kesin olarak ayrışması. Etkinlik düzleminde nötrale olan statü-cinsiyet ile tümüyle ikili ilişki içine yerleşen etkinlik-cin- siyet arasındaki bu kesinti; bir anlamda erkekliği (zira her durumda harekete geçirilen yine bir erkek ahlâkıdır), Yunanların söz ettiği *androsunê*'yi ikiye kesen bu kesinti, artık kaçınılmaz olmuştur. Yaşama sanatı ve kendilik tekno-

(*) M.F. ekliyor: "Size geçen sefer açıklamaya çalıştığım koşullar" [bkz. yukarıda, 25 Mart dersi, s. 217 vd.].

(**) M.F. ekliyor: "Size geçen sefer söz ettiğim noktaya geri dönüyorum" [bkz. yukarıda, 25 Mart der- si, s. 230].

lojileri dahilinde, davranış kipleriyle değerlendirme sisteminin intibakını mümkün kılan şey bu kesintidir. Toplumsal alanda erkek [*masculin*] ve evliliğin ikili ilişkisinde eril [*mâle*] olmak gerekmektedir.* İkinci koşul, etkinlik-cinsiyetin yalnızca bir üstünlüğün, bir statünün, bir partner –bu, ister kişinin karısı olsun, ister bir köle, ister bir oğlan veya bir fahişe– üzerindeki hâkimiyetin bir hakmış gibi uygulanmasından ibaret olmamasıdır. Etkinlik-cinsiyet artık herhangi bir birey üzerindeki hâkimiyet anlamında, genel bir etkinlik olarak tezahür edemez. Yine bir hâkimiyet olarak yaşama geçmelidir, fakat bu sefer söz konusu olan kendilik üzerindeki hâkimiyettir. Bu cinsiyetin, bireyin kendisi üzerinde uyguladığı bir hakimiyetin; bir denetim, bir sınırlama etkinliğinin nesnesi olması gerekir.

İki kelimeyle şunu söylemek istiyorum:** Kabaca dönemin toplumsal-kültürel seçkinlerini oluşturan belirli bir toplumsal sınıf söz konusu olduğunda, davranış kodunun eski değerler sistemi içinde entegrasyonunu, birbirinden farklı iki öğenin bütünleşmesini, aynı yaşam tarzı dahilinde mümkün kılan, filozofların, yaşam yönlendiricisi, yaşam hocası veya vicdan yönlendiricisi sıfatıyla tanımladıkları bir kendilik teknolojisi olmuştur. Bu teknoloji, ilkin cinsiyetin ikileşmesi, daha doğrusu, öznenin kendi cinsiyetiyle ilişkisinin ikileşmesi; ikinci olarak, kişinin kendi etkinliğinin nesnesi olması hasebiyle, kendiliğin [kendi üzerinde] ikiye katlanması anlamına gelir. Cinsiyetin ikileşmesi ve kendiliğin ikiye katlanması: Filozofların sunduğu bu tekniklerin bahis konusu, amacı, sanki bu gibi görünmektedir ve bu, bir koda ideolojik bir kılıf geçirmekten veya bir pratiğin rasyonalize edilmesinden bambaşka bir şeydir.

* * *

Sanıyorum ki artık, hem sonuçlara geçmemiz, hem de meseleyi mümkün olduğunca bir sonuca bağlamamız gerekiyor. Sonuçlar arasında, en tali olanından başlayacağım. Yaşama sanatları hakkında, kendiliğin katlanması ve cinsiyetin ikileşmesini sağlayan teknoloji hakkında size sunmaya çalıştığım bu yorumu, bu incelemeyi teyit etmemizin yolu, sanıyorum ki, şuradan geçiyor: *Aphrodisia* sorununu yeniden ele alıp konumlandıran, doğru cinsel davranış hakkındaki bu felsefi teknolojiler [yalnız değildir]; onların karşısına veya yanına, kontrpuan gibi yerleştirilebilecek bir tema vardır. Bu artık felsefi değil; tarihsel, tarihyazımına özgü bir temaydı ve Roma İmparatorlu-

(*) El yazması şu şekilde netleştirir: “Artık iki cinsiyet vardır, daha doğrusu cinsiyetin özneleşmesinin iki kipi, yani kişinin bir cinsiyeti olduğunu tanımasının iki yolu”.

(**) M.F. ekliyor: “Elbette bu şemayı kelimesi kelimesine almanızı istemem, sadece özetlemek açısından”.

ğu'nda, özellikle imparatorluk tarihinin ikinci yarısı boyunca çok önemli bir yer tutmuştu. Bu eski, büyük tema, prensin sefihlidir. Bu tema, hem tarih hem de politika külliyatı içinde yayılmıştı. Suetonius'un,⁵ elbette Tacitus'un,⁶ daha sonraları *Histoire Auguste*'ün⁷ ışıltılı örneklerini oluşturduğu bu külliyat, unutmayalım ki, imparatorluk iktidarını hedefleyen politik bir muhalefetten kaynaklanıyor, ondan ilham alıyor veya az çok (ki çoğunlukla çok) doğrudan bir şekilde onun tarafından hayata geçiriliyordu. Bu, senatörlerin muhalefeti idi. Roma İmparatorluğu'nun son döneminde senatörler sınıfı, si-ze sözünü ettiğim davranış teknolojilerinin hedefini, oluşum yerini, her halükârda uygulama alanını oluşturduğunu düşündüğüm aristokrasiyi temsil ediyordu. Bu senatörler sınıfı, yani söz konusu kendilik teknolojisinin dayatıldığı –veya yeni kodu kabullenebilmek için onu kendine dayatan– bu toplumsal-kültürel seçkinler, tümüyle kural dışı cinsel etkinlik fantezisini, hülyasını veya korkusunu imparatora (ki bizzat kendi varlığı ve imparatorluk sisteminin varlığı [senatörler sınıfının] bu kendilik teknolojisini kendisine uygulamasının nedenini oluşturmuştu) yansıtmıştı. Aynı zamanda prensin sefihliliği fantezisi, hülyası veya korkusuydu bu. Elbette ki bu, iktidarı uygulayan kişinin [cinsel] etkinliğinin ilk konu oluşu değildi, ne ahlâken, ne politik olarak. Sonuçta iktidar uygulayıcısının cinsel etkinliğinin konu olmaktan çıkması –ki bunun tam olarak sağlandığından da emin değilim– çok kısa süre öncesine dayanır. Her halükârda Yunanlarda, size sözünü ettiğim dönemden, yani bu kendilik teknolojilerinin gelişiminden çok önce bile bu kaygı sezilmekteydi. İktidarın uygulanması ile onu uygulayanın cinsel etkinliği arasındaki ilişki sorununu daha o zamanlar önemliydi. Bunun izlerini bulmak kolaydır. İ.Ö. 4. yüzyıldan itibaren belirlemeye başlayan ve Lukianos,⁸ Plutarkhos,⁹ Surlu

5 Bkz. Suetonius, *Vies des douze césars*, Cilt 2 (3.-4. kitaplar), der. ve çev. Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1957 içinde, Tiberius, Caligula, Claudius ve Neron'un yaşamları.

6 Özellikle bkz. Tacitus, *Annales*, çev. Pierre Willeumier, Paris, Les Belles Lettres, 1974-1994 içinde, Julio-Claudian hanedanı imparatorlarının tasvirleri. Burada Tacitus, örneğin Tiberius'un sefihliliğini şu şekilde betimler: “[Suçlarının ve sefahatinin] yakıcılığı onu öyle bir ele geçirmişti ki, tıpkı krallar gibi, özgür doğmuş gençleri ahlâksızlığıyla kirletiyordu. Mesele yalnızca bedensel güzellikleri veya zarafetleri değildi; onun tutkusunu harekete geçiren, kimilerinde çocukluğun basitliği, diğerlerinde ataların imgesi olabiliyordu” (4. Kitap, 1, Cilt 2, s. 86).

7 Bkz. “Vie d'Héliogabale”, *Histoire Auguste* içinde, der. ve çev. Robert Turcan, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

8 Bkz. “La traversée ou le tyran”, *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, çev. Eugène Talbot, Paris, Hachette, 1912.

9 Bkz. özellikle Plutarkhos, *Les Vies des hommes illustres*, Cilt 1: *Vie de Romulus*, çev. Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1957, s. 47-105 ve Cilt 6: *Vie de Sylla*, çev. R. Flacelière ve Émile Chambry, 1971, s. 215-291. Plutarkhos Sulla hakkında şöyle yazar: “Sulla örneği [...] mutlak iktidardan haklı olarak şüphe etmemize izin verir; onun, uygulayıcılarını kaprisli, kibirli ve aci-

Maximus'a¹⁰ kadar [pek çok yazarda] karşımıza çıkan çok geleneksel tiran figürü bunlardan biridir. Bu tiran, iktidarını suiistimal eder, amacı, üsttenci bir şekilde ve bu iktidardan hareketle, şiddetli, gayrimeşru, kelimenin tam anlamıyla tecavüzcü bir cinsel etkinlik yürütmektir. Tiranın özgür genç oğlana veya özgür genç kıza tecavüzü teması, Yunan literatüründe sabit ve asırlara yayılan bir temadır. Fakat bu, meselenin tek yönü değildir. Yunan yasamasında bile, bu konuda çok kesin şeyler vardır. Örneğin, gençliğinde sefih bir yaşam sürmüş, özetle fahişelik yapmış birinin –kuşkusuz “fahişeliğe” burada çok geniş bir anlam atfedilmesi gerekse de– politik iktidarı ifası, hem fiili hem de yasal olarak yasaklanmıştı. Bu yasanın uygulanmasının çok ilginç bir örneği, Aiskhines'in *Timarkhos'a Karşı* başlıklı söylevinde, savunmasında karşımıza çıkar.¹¹ Timarkhos onun politik rakiplerinden biri ve Philippos'un yanında önemli bir elçilik görevinde bulunan Demosthenes'in arkadaşıdır. Görevini halk meclisine onaylatmak üzere geldiğinde, Aiskhines ona [sözlü olarak] saldırır. Timarkhos'un görevinin elbette ki onaylanamayacağını açıklar. Hatta artık politik iktidarı kullanabileceği her tür imkândan mahrum bırakılması gerekmektedir. Neden? Çünkü, yüz kızartıcı bir gençlik yaşamıştır. Gençken bir dizi erkeğin elinden geçmiş; onlarla yaşamış, onlar da ona yaşamakta yardımcı olmuş; adeta onu metres tutmuşlardır. Demek ki mesele, fahişelik mesleğini icra etmesinden çok, erkeklerle arasında, tam da size başka bir derste sözünü ettiğim türde, gözden düşmüş ilişkiler vuku bulmuş olmasıdır. Yani bir kadınsılık, pasiflik vs. durumunda kalmıştır. Demek ki, tümüyle alenen ve bir açıdan statü itibarıyla de başka birinin arzusuna boyun eğen pasif bir nesne haline gelmesi; herkesin görüp bildiği bir biçimde, bu kadınsılık, veya da-

masız hale getirerek, eski kişilik ve âdetlerini korumaktan aciz kıldığını göstermemizi sağlar” (30, s. 276).

- 10 Bkz. Maxime de Tyr [Surlu Marximus], *Dissertations*, çev. Jean-Isaac Combes-Dounous, Paris, Bossange, Masson & Besson, 1802, özellikle “Qu'est-ce que l'amour de Socrate” (Cilt 2, *Dissertation XXIV*, s. 41-58): “Ambrakia tiranı Periandros, Ambrakia'lı bir gençten haz alıyordu. Bu alışverişin gayrimeşru olmayan hiçbir yönü yoktur. Bu, aşk değil, utanç verici bir tutkuydu. İktidarın kör ettiği Periandros, sarhoşluk anlarında tedbiri tümüyle elden bırakmış ve Ganimedes'iyile çılgınca hareketler yapmıştır. Öyle ki, kimi zamanlar sarhoşluk Periandros'un aşk duygusunu etkisiz kılacak ve bu durum genç adamı tiranın katili yapacaktır: gayrimeşru bir tutkunun meşru cezası. [...] Genç bir Atinalı hem basit bir yurttaş hem de Atina tiranı (görünüşe göre Pesistratos'un oğlu Hipparkhos) tarafından sevilmektedir. Koşulların eşitliği bu tutkuların birine izin verir. Diğer, tiranın gücü nedeniyle şiddette temellenmiştir. Genç adam zaten çok hoştur ve seilmeyi fazlasıyla hak eder. Tiranı hor görerek reddetmiş ve sevgisini diğer adama vermiştir. Öfkeyle dolan tiran her ikisine de acılar çektirmekten başka bir şey düşünmemiştir” (s. 41-42).
- 11 Bkz. Aiskhines, *Contre Timarque*, der. ve çev. Victor Martin ve Guy de Budé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973. Bu diyaogla ilgili olarak bkz. *L'Usage des plaisirs*, s. 239-241 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

ha genel olarak bu pasiflik konumunda fiilen bulunmuş olması, yasanın gö-
zünde onu her tür politik etkinlik için uygunsuz hale getiriyordu. Yalnızca ik-
tidarı uygulama hakkından mahrum değildi, aynı zamanda söz hakkı, politik
anlamda söz hakkı da yoktu. Bu durum, klasik dönemde de, klasik dönem
Atina'sında da iktidarı uygulayan kişinin cinsel etkinliği sorununun temel bir
sorun olduğunun açık kanıtlarından biridir.

İktidarın uygulanması ile cinsel edim arasındaki ilişki meselesini, Ro-
ma İmparatorluğu'nun tarih külliyyatında da –burada bambaşka bir biçim al-
mış olsa da– buluruz. İmparatoru bir kuşku nedeni olarak gören senatörler sı-
nıfının gözünde kötü imparator, iktidarı ancak kötü ve temelden kirli olabi-
len bu imparator, –özellikle izlediği politika bu sınıfın [ilkelerine] ters düştü-
ğü zamanlarda– size sözünü ettiğim ve artık erdemli yaşama işaret eden ken-
dilik teknolojisini kendisine uygulamaktan aciz kişidir. İmparator –ki iktidar
uygulayıcısıdır; tam da toplum üzerinde, mutlak ve tümüyle asimetrik bir hâ-
kimiyet konumundadır; bu iktidarını bütün toplumsal alan üzerinde mutlak
biçimde uygulamaya koyar ve zaten kendisini tanrılaştırmıştır, insan olmadı-
ğı iddiasındadır– aynı zamanda, özne teknolojilerini reddeden, onlardan ka-
çan, feragat eden kişidir. Demek ki bir tarafta iyi imparatorlar vardır ve Mar-
cus Aurelius, filozof-imparator bunlara örnek teşkil eder. İktidarını uygular-
ken, aynı zamanda kendine denetim uygulayacak ve politik konumu, iktida-
rı, otoritesi, kendisi üzerinde uyguladığı hâkimiyet aracılığıyla, daima, kendi
özneliği dahilinde denetim altına alınmış olacaktır.¹² Tam karşı tarafta ise,
kötü imparatorlar vardır ve bu kişiler, kendilerini asıl olarak cinsel sefahatte
açık ederler.

Sefih imparatorun, prensin –Roma politik tarihinin bu ortak noktası-
nın– eşkâlini tam da size sözünü ettiğim özne teknolojisinin iki veçhesinden
hareketle deşifre etmek mümkündür. Kötü imparator, ilkin, bireyin kendi
cinsiyetiyle ilişkisindeki ikiye ayrışmayı pratiğe geçirmeyen kişidir. Onu bir
erkek birey haline getiren statü cinsiyetiyle eril cinsel etkinliğini hiçbir şekilde
birbirinden ayıramaz. İmparatorlukla ilgili işlevlerini yerine getirir, politik ik-
tidarını başkaları üzerinde uygularken cinsel etkinliğini devreye sokar ve po-
litik otoritesiyle cinsel etkinliğini sürekli olarak birbirine karıştırır, birbirine
geçirir. Kötü imparator, senatörlerin eşlerine şiddet uygulayan, bakanlarını
gözdeleri haline getiren kişidir. Bu ayırıştırılamama hali, onu –dolayısıyla ve
aynı zamanda– hem davranışlar düzeyinde evlilikte sadakat ilkesini çiğneme-

12 Marcus Aurelius'la ilgili olarak, imparatorun kendini denetlemesi ilkesi üzerine bkz. *L'Herméneu-
tique du sujet*, s. 192-193 [Öznenin Yorumbilimi, çev. Keskin].

ye (eşlerini öldürür, sürekli olarak boşanır vs.), hem de eski toplumsal eşbiçimlilik değerini, ilkesini ters yüz etmeye götürür. Nitekim politik ve toplumsal üstünlüğünü, cinsel etkinliğini beslemek için suiistimal etmekle yetinmeyen imparator, bir anlamda kendi politik ve toplumsal üstünlüğünü çığnemiş, ayaklar altına almış olacaktır. Sirkte görünecek, sık sık yüz kızartıcı yerlere gidecek, sefihliğini pratiğe dökmek için fahişe kılığına girecektir. Kötü imparatorun, kendilik teknolojisinde tanımazlıktan geleceği, ayaklar altına alacağı, itip kakacağı diğer veçheye gelince, o da, kendilik üzerinde hâkimiyettir. Kötü imparator, bu hâkimiyeti kurmaz ve bu nedenle de, kendisi üzerinde ikiye katlanmaz. Elbette ki, tutkularının kendisini sürüklemesine ama aynı zamanda, çok daha fazlasına izin verir: Herkesin gözü önünde pasif bir özneye dönüşerek etkinlik ilkesini tersine çevirir – gönüllü, göz alıcı, tiyatrovari bir pasifliktir bu. Karısının oyuncağıdır: Claudius gibidir.¹³ Özellikle de cinsel açıdan pasiftir: Neron gibi azat ettiği kölesiyle evlenir.¹⁴ Elbette bütün bunların zirvesinde, en kötü imparator olarak Heliogabalos figürünü görürsünüz – onda, politik açıdan canavarsı bir iktidarla, doğaya aykırı bir erkek doğası sıkı bir biçimde iç içe geçmiştir.¹⁵ İktidarı canavarsıdır zira Heliogabalos Ro-

- 13 “Azatlılarına ve kadınlarına [...] kendini teslim eden Claudius, bir prens gibi değil de bir uşak gibi davranıyordu: Ayrıcalıkları, orduları, iyilikleri ve işkenceleri onların çıkarları veya hatta duydukları yakınlıklar ve hevesler uyarınca dağıtıyor, daha da kötüsü bunu ne bilerek yapıyor, ne de yaptığında farkına varıyordu” (Suetonius, *Vies des douze césars*, V, 29, 1, çev. Ailloud, *a.g.e.*, Cilt 2, s. 137-138).
- 14 “O kadar fahişelik yaptı ki, sonunda, bedeninin neredeyse her köşesini kirlettikten sonra, şu tür yeni bir oyun icat etti: Vahşi bir hayvan postuna bürünmüş şekilde, bir kafesten dışarı fırlıyor; bir direğe bağlı erkeklerin ve kadınların mahrem yerlerinin üzerine atlıyor ve nihayetinde şehvetini doyurduktan sonra kendini azatlısı Doryphoros’un kollarına bırakıyordu; hatta onun kendisine sahip olmasına sağlıyor –tıpkı kendisi Sporüs’a sahip olduğu gibi– ve kendilerine karşı zor kullanılan bakirelerin bağırış ve iniltilerini taklit edecek kadar ileri gidiyordu” (*a.g.e.*, VI, 29, 1, Cilt 2, s. 173-174).
- 15 Bkz. “Vie d’Héliogabale”, *Histoire Auguste* içinde, V-VII: “Hem kadınlarla hem de erkeklerle birlikte olan Heliogabalos’un davranışları her açıdan alçakçaydı. [...] Nihayetinde, bedenindeki her deliği sefih zevklerine açan bir prene kim müsamaha gösterebilir? Bir hayvanda bile kabul görmeyecek bir davranış! [...] Ayrıcalıkların, görevlerin ve mevkilerin satılmasına yalnız kendisi değil, tüm köleleri ve hazlarına hizmet eden herkes de aracılık ediyordu. [...] Magna Mater (tanrıların Annesi) mistisizmine katıldı ve boğa kurban etti. [...] Kafasını coşmuş iğdişlere doğru sallıyordu. Cinsel organını kendisine bağladı” (çev. Turcan, *a.g.e.*, Cilt 3-1, s. 84-86). Ayrıca bkz. başka antik kaynaklar: Herodianus, *Histoire des empereurs romains. De Marc-Aurèle à Gordien III*, Kitap 5, 5-8, çev. Denis Roques, Paris, Les Belles Lettres, 1990; Dion Cassius, *Roman History*, Kitap 80, çev. Earnest Cary, Londra-New York, W. Heinemann - G. P. Putnam’s Sons, 1927: “[Heliogabalos] gerçekten de cinsel organını tümüyle kesmeyi planlıyordu, ama bu arzuyu doğuran yalnızca kadınsılığıydı” (Cilt 9, s. 457). Foucault belki de, Antonin Artaud’nun (tarihsel olarak eksik fakat) şaşırtıcı eseri *Héliogabale ou L’anarchiste couronné*’yi okumuştur; *Oeuvres complètes*, Cilt 7, Paris, Gallimard, 1967.

ma'da doğulu monarşi modelini temsil eder; denetimsiz, yasadışı bir monarşi modelidir bu; haklara dayalı bir politik sistem yerine dinî mistisizmlere yaslanır. Zira Batı için Doğu, yalnızca en derin bilgeliği değil, aynı zamanda en kötü iktidarı da temsil eden bir kutup gibi işlemiştir. İşte Heliogabalos da iktidarın en kötüsünü [temsil eden] kutuptur. Doğaya aykırı bir erkek doğasına işaret eder, zira burada söz konusu olan, rahip olduğu için hadım edilen birinin tümüyle yanlış hâkimiyetidir – kendi erkekliğinden feragat etmiştir ama ondan sefahatin dibine vurmak, erkekliği tarafından yönlendirilmeyen, denetlenmeyen ve buyurulmayan cinsel etkinliklerde bulunmak için yararlanır. Sefihliği katkısız bir pasifliği vücuda getirir ve sonuçta toplumsal yaşamın tümüyle alt üst olduğunu görürüz çünkü Heliogabalos sokaklarda fahişelik yapar. Doğu dinlerinden birinin rahibi olan bu –iğdiş ve fahişe– mutlak prens figürü (tarihsel gerçekliği ne olursa olsun – ki bu bambaşka bir meseledir) doğrudan olmasa da çok açık bir şekilde, size sözünü ettiğim bu “olması gerektiği” gibi yaşama sanatlarının** etik ve politik değerini ortaya koymuştur.

Bana bütün bunların çok da önemli olmadığını söyleyebilirsiniz. Bunları size hatırlatmamın iki nedeni var. Bir yandan, bana öyle geliyor ki, bu kötü imparator, sefih prens temsilinde, aynı dönemde kendini dayatan veya dayatmakta olan bu kendilik teknolojilerinin tersten yansımaları bulabiliyoruz. Bu imparatorluk-karşıtı külliyat, prensin sefahatini konu alan bu külliyat çok açık, çok görünür ve çok kesin bir şekilde senatörler, aristokratlar arasında doğduğu oranda da,¹⁶ bu kendilik teknolojisi sorununun özellikle toplumun belirli bir sınıfı tarafından ne kadar yoğun bir şekilde hissedildiğini anlamış oluyoruz. Prens sefihliği, bu nedenle beni bir süredir meşgul eden bir konu. Bu prens sefihliği temasının altında yatan kuramsal, politik ve tarihsel açıdan önemli bir soru var: Bireysel bir özne olarak prens, hükümran kimdir? Kendisi olması, kendisiyle bir ilişkisi olması sıfatıyla prens kimdir? Tahmin

(*) El yazmasında tırnak içinde.

16 Roma tarih yazımında sefih imparator, “cumhuriyetçi” bir yönetimin nasıl görünmesi gerektiğini dikkate almayan, Senato’nun devletin yönetimine (en azından şekilsel olarak) katılmasını sağlayarak ona saygı ve dikkat göstermekten imtina eden prenştir. Augustus’un reformlarından başlayarak, imparatorluk iktidarı mutlak bir iktidar olarak teşekkül eder ve böylece kademeli olarak senatörler sınıfının politik eylemini anlamsızlaştırır. Buna rağmen, *senatus populusque Romanus*’a ait yönetimin politik “kurgusu” ayakta kalır. Nitekim cumhuriyetçi özgürlüklere duyulan özlem, İ.S. ilk birkaç asır boyunca, Latin edebiyatını ve tarih yazımını kat etmiş –ki bu yazarların hemen hepsi senatördür– ve etkili bir isyana neden olamamışsa da (devlet darbeleri askerlerin, özellikle de imparator muhafızlarına tanınmış bir imtiyaz haline gelmiştir) en azından “kötü prenslerin” öldükten sonra *damnatio memoriae* [hatıranın lanetlenmesi] ile cezalandırılmalarını tetiklemiştir. Bu konuda bkz. P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005.

edilmesi kolay bir dizi tarihsel nedenle, politik düşüncemizde özellikle 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren ortaya atılan mesele, prensin bir birey olarak, kendisinin öznesi [*sujet*] ve nesnesi olarak ne olduğu değil, fakat tam tersinden sorulmuş bir soru olmuştur: Tebaa (politik anlamıyla “tebaa” [*sujet*]) ile hükümlanlık arasındaki ilişki nedir? Birey, bireyler, ben ve sizler, nasıl, ne ölçüde, nereye kadar ve neye dayanarak politik bir hükümlanlığın temelini veya ilkesini oluşturabiliriz? Hükümlanlık ilkesinin kökünü bireysel öznedele aramak, 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren Batılı politik düşüncenin temel felsefi, hukuki ve politik sorunu olmuştur. Ama bundan önce ve bağımsız olarak ortaya çıkan, hem tarihsel hem de ahlâki nitelikli bütün bir külliyyat –bugün biraz hikâyeye kabilinden ya da kendini tekrar edip duran bir ahlakçılık örneği gibi okuduğumuz, ama kendi döneminde hakikaten de “politik” (tırnak içinde, zira bu adlandırmanın bu alana böyle kabaca uygulanması ne kadar geçerlidir, emin değilim) addedilmiş ciddi bir külliyyat– vardır; bu külliyyat inatla hükümlanı özne sıfatıyla, yani kendisiyle ilişki içinde biri olarak ele almıştır. Bu meselenin Roma’nın tarih külliyyatı içinde ortaya çıkışı, çok açıkça, mutlak hükümlan mefhumunun –yeni de olsa– belirlediği döneme denk düşer.* Prenslere ahlâki portreleri üzerinden ortaya çıkan bu tür, kanımca son derece ciddi ve öyle kalması gereken bir tür olmuştur. Prenslere dair bu hikâyeveri, bireysel, biyografik tasvirlerde, ahlakçılıktan veya kimilerinin imparatora dış bilemesinden mütevellit, biraz naif bir hükümdar-merkezcilik görmek, tümüyle yetersiz bir tespit olacaktır. Burada temel bir sorun ortaya atılmaktadır: Prens in ötekiler üzerindeki iktidarı ve kendilik teknolojisi sorunudur bu; yani bir özne olarak prens, başkalarını yöneten ve kendisini yönetmesi gereken biri sıfatıyla prens sorunu.

Sanıyorum ki yönetimsellik sorunu –kendinin ve başkalarının yönetimi– bütünlüğü içinde ve tüm boyutları, iki büyük veçhesi itibarıyla bu külliyyatta yeterince açık şekilde karşımıza çıkmaktadır. Tekrar etmek gerekirse, bu ahlâkileştirici bir külliyyat değildir. Elbette hepiniz Marc Bloch’un kral figürü üzerine gerçekleştirdiği önemli çalışmayı biliyorsunuz. Bu çalışma kralı, Ortaçağ’da, özellikle Fransa’da ve İngiltere’de dinî bir iktidarla donatılmış bir birey olarak; iktidarını uygulayarak kutsallaşan, insanlığın ve insanların üzerinde, onlarla Tanrı arasında çok özgün ve aracı bir konuma sahip bir birey olarak ele alır. Tanrı’nın yetkili kıldığı kral, İsa-kral, İsa-vari kral figürü.

(*) El yazması şöyle diyor: “Sanıyorum ki bu mesele, Roma İmparatorluğu döneminde, size az önce söz ettiğim nedenlerle ortaya çıkmıştır. Buradaki iki büyük figür Heliogabalos ve Marcus Aurelius’tur (onun için bu, hakikaten ele almak istediği gerçek bir soruydu).”

Marc Bloch bütün bunları çok iyi incelemiştir.¹⁷ Ama kendime şunu sormadan edemiyorum: Acaba kral karakterini tersi bir açıdan ele almak mümkün değil midir? Kralı insanların üzerinde konumlandırıldığı, onlarla tanrılar arasında İsa'nın yaptığı türde bir aracılık yapan veya bu tür bir iktidar uygulayan biri olarak; örneğin veremi [dokunarak] sağaltma veya mucizeler gerçekleştirme [kabiliyetinde]* gördüğümüz türde dinî güçler ihsan edilmiş biri (bir büyücü kral) olarak incelemek yerine, kralın eksik-iktidarım, kendisini hâkimiyet altına alamayışını araştıramaz mıyız? Prensın kendisiyle ilişkisindeki pasifliğe odaklanamaz mıyız? Bu pasiflik bir dizi durumda tezahür edebilir – kralın hastalığında olduğu kadar (yaralı kral, mutsuz kral –Arthur, Parsifal teması vs.– aynı zamanda deli kral, elbette 6. Charles) tutkularına yem olu-şunda, sefihliğinde de ortaya çıkabilir. Elbette bir dizi İngiltere ve Fransa kralı da, bu çerçevede, tam olarak aşağı-insan olarak değilse bile, iktidarı uyguladığı ve başkalarını yönetmekle yükümlü olduğu halde kendisini yönetmekten aciz kişi olarak karşımıza çıkacaktır. Tutkular prensi olarak.

Şimdi not düşmek istediğim birkaç şey, yöntem açısından çok daha önemli. Kendilik teknolojisine odaklanan ve belki de size yerinde sayıyor veya çok yavaş ilerliyor gibi görünmüş olabilecek bu incelemede, sanıyorum ki yine de tarihsel açıdan önemli bir an vardır. Bu, özelliğin tarihi diyebileceğimiz şey açısından önemli bir andır – öznellik derken, bireylerin tabi kılındığı veya kendilerinde yaşama geçirdikleri özneleşme süreçleri kümesini kastediyorum. Nitekim bana öyle geliyor ki burada, farklı fakat birbirine bağlı iki sürecin eklemlendikleri kesişim noktasını buluyoruz. İlkin, cinsel hazlarla, yani *aphrodisia*'yla ilgili olarak size sözünü ettiğim kendilik teknolojisinde, bireyle etkinlik ilkesi olarak kendi cinsiyeti arasında tekil, daimi, öznel bir bağ oluştuğunu görüyoruz. Daha açık ifade etmek gerekirse, bizim için bir miktar gizemli, anlaşılması güç *aphrodisia* mefhumundan yola çıkmıştık. Bu mefhumu cinsel edimler, aşk hazları vs. şeklinde çevirmek mümkündür. Bu *aphrodisia* mefhumunun esas ayırt edici niteliği, hakikaten de Yunan düşüncesinde, cinselliğe veya Hristiyanların ten dedikleri şeye benzer herhangi bir şeyin tanımlanmasına izin veren, yekpare ve sürekli bir kategori bulunmamasıydı. Yunanlar ne cinselliği ne de ten [deneyimini] biliyorlardı. Yalnızca *aphrodisia* denilen, aynı kategori altında kendine yer bulan, aynı tür davranışları, aynı beden pratiklerini vs. yaşama geçiren bir dizi edimden haberdardılar.

17 Bkz. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, ("Tarih Kitaplığı"), 1961.

(*) M.F. "iktidarı" diyor.

Fakat her halükârda bunlar, yalnızca cinsel edimlere, yani *aphrodisia*'ya işare ediyor, tene veya cinselliğe benzer bir şey oluşturmuyorlardı. Yunan düşüncesinde, bu kategorilerin dengine rastlamak mümkün değildir. Yunanlar da *aphrodisia*, Latinlerde *veneria*, bir etkinliktir.¹⁸ Doğanın bir özelliği veya özgün bir niteliği olmadığı gibi, bir öznellik boyutu da değildir. *Aphrodisia* bir edim türü, bir edim dizisidir; bu edimleri niteleyen aldıkları şekil, onları kat eden arzunun şiddeti, alınan hazzın yoğunluğudur. Burada, arzunun şiddeti ve hazzın yoğunluğu nedeniyle kendi elinden kurtulma, kontrolünü kaybetme riski taşıyan bir etkinlik söz konusudur. İşte Yunan kültüründe ve düşüncesinde *aphrodisia*'nın tahayyül edilme biçimi budur. Ama öznenin, kendi cinsiyetiyle ilişkisinin iki modalitesini –toplumsal ilişkilerle eş-yayılımlı bir statü modalitesi ve yalnızca evlilikle eş-yayılımlı bir ilişkisel modalite– tanımlamak durumunda kaldığı bir kendilik teknolojisi [belirlendiği] andan itibaren; yani [iki cinsiyet arasındaki] bu kesinti, uygulamaya konduğu, korunur ve yenilenir hale geldiği andan, kısacası, erkeklik statüsü uyarınca boy gösteren öznenin, artık eril etkinliği uygulamaya koymaktan imtina etmesi gerektiği andan itibaren, bireyle bu kesinti arasında, bireyle cinsiyetinin iki veçhesini ayıran bu bölünme arasında daimi bir ilişki oluşur. Artık bireyle kendi cinsiyeti arasında sürekli olarak yeniden etkinleştirilen bir ilişki vardır. Elbette ki 1.-2. yüzyıllara özgü Yunan ve Roma felsefesinde bu daimi bağ, henüz, Hristiyanların ten, modernlerinse cinsellik diyecekleri şeye benzer bir şekilde tanımlanmamıştır. Henüz kavramsallaştırılmadığından, bu daimi bağın henüz bir adı da yoktur. Bununla birlikte, bu kesintide ve bu kesintinin korunmasında, özneyle cinsel etkinliğinin [ilkesi]* arasındaki daimi ve temel bağın imkânını bulmak mümkündür. Cinsel etkinlik, bu vesileyle, öznenin de, başka bir deyişle kişinin kendisiyle ilişkisinin de daimi bir boyutu haline gelmiştir. Kabaca ve şematik olarak şöyle diyebiliriz: Yunan *aphrodisia*'sı kişinin esasen başkalarıyla ilişki içinde olduğu bir dizi edimdir – toplumsal alanın önemi de tam olarak buradan kaynaklanır. Şimdi, bu teknoloji vasıtasıyla, *aphrodisia*'nın (cinsel edimlerin veya ait oldukları kategorinin) yalnızca bir edimler kümesi olarak değil; bireyin bir veçhesi, bir boyutu, onun kendisiyle kurduğu daimi [bir ilişki] biçimi olarak ortaya çıkacakları bir ilişki ihtimali ve gereği doğmuştur. Önceden *aphrodisia*'yı niteleyen şey (başkalarıyla ilişkiler) artık içselleştirilecek veya özne üzerine yansıtılacak, böylece esasen

18 *Aphrodisia*'nın dinamik olduğu saptaması için bkz. "Aphrodisia" bölümü, *L'Usage des plaisirs*, s. 47-62 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

(*) Bu kısım duyulmadığından el yazmasına göre düzeltilmiştir.

kendilikle ilişki haline gelecektir. Demek ki, cinsel etkinlik özneleşmiş veya edimler şeklindeki bir özneleşme yerini kendilikle daimi ilişki biçimindeki bir özneleşmeye bırakmıştır.

Size sözünü etmek istediğim ve bu kendilik teknolojilerinin yerleşmesinden ve gelişmesinden doğduğunu düşündüğüm ikinci süreç, yine biraz şematik bir şekilde, nesneleş(tir)me diyeceğim süreçtir. Yunan kültüründe ve düşüncesinde görüldükleri haliyle bu *aphrodisia*, demek ki, ilk olarak bir dizi doğal edimdir. Ama size az önce hatırlattığım gibi, bu edimlerde aynı zamanda bir tür şiddet, çelişkili biçimde hem doğal hem de aşırı bir hareket bulunur ve onları bir anlamda aşındırır, içeriden tehdit eder. Demek ki bu edimler, bu *aphrodisia*, niceliksel bir ölçüyü, belirli bir kullanım rejiminin tayin ettiği bir ölçüyü gerektirir. Burada elimizde iki önemli mefhum var: kullanım mefhumu ve rejim mefhumu. Burada söz konusu edimler olduğu için, onları ancak zaman zaman hayata geçiririz – ki bu *khṛêsis aphrodisiôn*'dur.¹⁹ Söz konusu edimleri niteleyen doğal aşırılık, içsel bir tehdit oluşturduğu ölçüde, edime geçişin, *aphrodisia*'nın *khṛêsis*'inin yani kullanımının sınırlandırılması gerekmiştir. Bu sınırlandırmanın aracı, beden gereklilikleri ve bir dizi başka şey tarafından tanımlanan bir perhizdir.

Aphrodisia'nın yaşama geçirilmesi gereken edimler olduğu ve bu geçişin bir perhiz dahilinde ölçüye tabi kılınması gerektiği fikri, elbette ki, yeni kendilik teknolojisinde kendine yer bulamayacaktır. *Aphrodisia*'nın yaşama geçirilmesi fikri, *aphrodisia*'nın kullanımını belirleyen bir rejim fikri, artık ayakta kalamaz. Buna karşılık, başka türlü bir düzenleme biçimi ortaya çıkacaktır. Artık mesele, statü-cinsiyetle etkinlik-cinsiyeti özenle birbirinden ayırmaktır; etkinlik-cinsiyeti ikili bir evlilik ilişkisiyle sınırlandırmak gerekecek ve etkinlik-cinsiyetle [statü]*-cinsiyet arasında daimi bir bağ bulunacaktır. Demek ki, mesele artık bu edimlerin yaşama geçirilirken, niceliksel bir rejim uyarınca sınırlandırılmaları değildir. Kişinin kendisini sürekli olarak dikkate alması; cinsel etkinliği –daha doğrusu cinsel etkinlik ilkesini, onun kökünü– kendi içinde, sürekli bir denetim ve gözlem nesnesi olarak kurması gerekir – size sözünü ettiğim yarılmanın teminatı budur. Burada söz konusu olan, kişinin yalnızca etkinliğini ölçmesi değil; kendisi üzerinde eylemde bulunması, kendini bu ayrımı ve denetimi özenle sağlayacak şekilde, nesnesi haline getirmesidir. İşte nesneleş(tir)me diyebileceğimiz ilke budur. Aynı özneleşmeden söz ettiğimizde olduğu gibi, burada da aceleci davranmaktan, fazla ileri git-

19 *Khṛêsis aphrodisiôn*: hazların kullanımı, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin 2. cildine verdiği isim.

(*) M.F. "özne-cinsiyet" diyor.

mekten imtina etmeliyiz. Bu kendilik teknolojilerinde ortaya çıkan, henüz gelişmiş bir bilgi ilişkisi değildir. Nitekim şu oldukça belirgindir: Size geçen sen sözünü ettiğim, İ.S. ilk iki asırda geliştiklerine şahit olduğumuz ve Seneca'da, Marcus Aurelius'ta vs.'de karşımıza çıkan vicdan muhasebesi teknolojilerinde, bu kendilik bilgisi biçimlerinde, örneğin Hristiyanların ten deneyimini deşifre etmek için başvurdukları ince ve kuşkucu yöntemlere benzer hiçbir şey yoktur.²⁰ [Bu yazarların sunduğu] vicdan muhasebesi örneklerinde –ve bu çok belirleyicidir– cinsiyet neredeyse hiçbir zaman fiilen mesele edilmez. Bunlara konu olan, daha ziyade hırs, öfke, davranışsal tepkilerdir. Cinsiyet sorununun, cinsel arzu sorununun vicdan muhasebesinin esas ve merkezi meselesi haline gelmesi, ancak 4.-5. yüzyıllarda, Hristiyanlığın ruhani teknikleriyle ortaya çıkacak bir gelişmedir. Seneca'da, Marcus Aurelius'ta mesele, hiçbir zaman bu değildir. Buna mukabil, örneğin öfkedir,²¹ yani [bu örneklerde] vicdan muhasebesinin temel nesnesi, tam olarak bireyin başkaları karşısındaki statüsü ve iktidarını başkaları üzerinde uygulaması sorunudur. Ama bir nesneleş(tir)meden veya kişinin kendisiyle ilişkisinde cinsiyeti merkeze alan bir bilgi ve analiz ilişkisinden söz edemiyorsak da; kendiliğin denetimi, statü-cinsiyetle etkinlik-cinsiyet arasındaki ayrımı etkili bir şekilde işletmenin gerekli koşulu olarak tanımlandığı; bireyden bizzat kendiyse, kendi cinsel etkinlik ilkesini temel alan daimi bir ilişki geliştirmesi talep edildiği andan itibaren, *aphrodisia* kullanımına odaklanan niceliksel bir rejimden tümüyle başka bir şeyle karşı karşıyayız demektir. Artık elimizde, kişinin kendisiyle kurduğu yeni türde –ve aynı zamanda bir nesneleştirme ilişkisi olan– bir ilişkinin çekirdeği, temel ve ilkesel biçimi vardır.

Bir bilgi nesnesi olarak gelişmeden önce, bu nesneleş(tir)me noktası nasıl bir biçim altında ortaya çıkar ve nasıl bir tanıma kavuşur? Bir bilgi ilişkisinin çekirdeğini veya matrisini oluşturan bu ilişkide, hâkimiyetin uygulanması gereken öge hangisidir? Mesele nedir? Kuşkusuz cinsellik değil, Yunanlar ve Romalılar bunun ne olduğunu bilmiyorlardı. Bu mesele, ten de değildir, zira ten tümüyle farklı bir deneyime tekabül eder. Burada denetlenmesi gereken öge hangisidir? Cinsel etkinliğin çıkış noktasını oluşturduğu için, kendisiyle bir bilgi ilişkisinin en azından ilkesel düzeyde tesis edilmesini gerektiren bu öge nedir? Üzerinde hâkimiyet kurulması gereken etkinliğin konusu, ilke-

20 Bkz. *Du gouvernement des vivants* [Canlıların Yönetimi], 12 Mart 1980 dersi, s. 232-240 ve *L'Herméneutique du sujet*, 27 Ocak 1982 dersi, s. 157-158 ve 24 Mart 1982 dersi s. 461-464 [Özenin Yorumbilimi, çev. Keskin].

21 Bkz. yukarıda dipnot 10.

si ve nesne olarak tanınması gereken ögesi hangisidir? Bu öge, elbette ki, *epithumia*'dır, arzudur. Bu arzu, cinsel etkinliğin öznesi sıfatıyla beni, sürekli olarak, cinsel etkinliğimi, bir cinsiyetle donatılmış bulunan birey statüm üzerine taşırmaya iter. İşte denetlemem ve üzerinde hâkimiyet kurmam gereken, gözlemlemem ve kaynağından itibaren hesaba katmam gereken şey bu arzu, bu *epithumia*'dır. Cinsiyetimle ilişkim noktasında gerekli olan kesintiyi, bütün davranışlarım dahilinde tesis edebileceğimden, koruyabileceğimden ve [sürekli] yenileyebileceğimden ancak böyle emin olabilirim. *Aphrodisia*'nın özneleşmede demirlemesini sağlayacak öge olarak arzu, böylece yalıtılmış olur: Kendi cinsiyetimle daimi ilişkimi arzu biçiminde tesis ederim. Aynı şekilde bende, denetlenmeyi, hâkimiyet altına alınmayı ve bilinmeyi talep eden şey de *epithumia*, yani arzu biçiminde nesneleşecektir. Bana, bütün Yunan felsefesinde, en azından Sokrates ve Platon'dan bu yana, *epithumia*'nın merkezi bir sorun gibi görüldüğünü, buna mukabil benim onun temel bir öge olarak ortaya çıkışı için çok geç bir tarih verdiğimi söyleyebilirsiniz. Ama Platon'da ve Yunan felsefesinde *epithumia*, tam da benim pasif olduğum bir ruh durumudur.²² *Epithumia*'nın cinsel etkinlik ilkesinin bende *par excellence* tezahür biçimi haline gelmesi, yeni ve 1.-2. yüzyıllardan itibaren gelişen kendilik teknolojilerine özgü bir durumdur. Nitekim bu kendilik teknolojilerinin yaptığı şey, bu arzu ögesini, bu arzu anını, *aphrodisia*'dan hareketle ve ayrıcalıklı şekilde onların içinden olmak üzere çekip çıkarmaktır. *Aphrodisia* beden ve ruhun hareketlerinin, krizler veya nöbetler biçiminde ortaya çıkan bir çeşit bütünlük içinde birbirine bağlandığı, bağlı hale geldiği edimlerden oluşuyordu. Arzu, organik bir mekanizmanın harekete geçmesiyle ortaya çıkan veçhelerden yalnızca biriydi: vücut sıvılarının birikimi [mekanizması]. Bu arzu, hazza bağlıydı ve haz da bizzat spermin atılmasıyla sonuçlanan işleyişin, etkinliğin, ruh yakasındaki karşılığıydı. Bütün bu model sıkı bir bütünlük oluşturuyordu. Beden, ruh, haz, arzu, duyumsama, beden mekanizması, bütün bunlar *aphrodisia*'yı niteleyen nöbet blokunu oluşturuyordu. Kendilik teknolojisinin, size söz ettiğim *tekhnai*'nin yaptığı, bir anlamda *epithumia*'yı (arzu-yu) bu kümeden (*aphrodisia*'yı oluşturan bu nöbet blokundan) çekip çıkarmak, yalıtımdır –burada yine fazlasıyla şematik hale getiriyorum–. Bunu, edimin önemini dikkate değer şekilde azaltarak yaparlar, öyle ki edim artık

22 Bkz. Platon, *La République*, IV, 439d ve devamı, (*Œuvres complètes* içinde, VII-1, çev. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989 [birinci baskı 1933], s. 37 ve devamı; *Œuvres complètes* içinde, VIII, 558d-559c, Cilt VII-2, 1982 [1934], s. 28-29; *Phèdre*, 237d-238c ve 246a ve devamı, *Œuvres complètes* içinde, Cilt IV-3, 1985, s. 18-19 ve s. 33 ve devamı.

aphrodisia'nın ifadesi, tezahürü, özü olmaktan çıkar. Artık önemli öge, edim değil, ondan önce gelen arzudur. Artık edimin önemi indirgenmiştir. Keza hazzinki de – zira artık sonuçta görece önemsiz bir erekten, bir varış noktasından fazlası değildir.

Böylece *aphrodisia* bloku da dağılmış olur. Tarif ve tasvir edilmiş bu sağlam bütünlük (bir bütün oluşturan arzu, edim, haz) dağılmış, meselenin odağı sanki daha başa kaymış ve bütün *aphrodisia* sorunu arzu etrafında yeniden düzenlenmiştir. Bu merkez kayması Epiktetos'ta, Marcus Aurelius'ta çok açık şekilde görülür. Bu yazarlar, cinsel tutumdan gerçekten söz açtıkları birkaç ögede *epithumia*'ya odaklanırlar: Arzu duyuyor muyum? Epiktetos veya Marcus Aurelius için kendime gerçekten hâkim olduğumun, hakikaten arı olduğumun, *egkrateia*'nın bende gerçekleşmiş olduğunun kanıtı, Sokrates gibi Alkibiades'i arzuladığım halde onunla cinsel ilişkiye girmekten feragat edebilmem değil, ister kadınların ister oğlanların en güzelini göreyim, yine de arzu duymamamdır.²³ Demek ki bütün denge değişmiş, *epithumia* tarafına, arzu tarafına kaymış ve arzu da esas, temel, kurucu öge haline gelmiştir. Cinsel etkinliğimle kurduğum daimi ilişkinin biçimi artık arzudur.*



Bütün bunlar kısa bir süre sonra ilk Hıristiyanlığın ruhani tekniklerinde karşımıza çıkar. Bu teknikler çerçevesinde arzu, temel öğedir ve her tür çaba da, –kökünden, ortaya çıktığı andan itibaren kavranabildiği ölçüde– arzuya odaklanacaktır. Hıristiyanlığın her tür cinsellik teknolojisinin temel ögesi, hedefi ve gerçek nesnesi olarak dünyevi/bedensel zevkler [*concupiscence*] mefhumu da böyle ortaya çıkar. Artık mesele *aphrodisia*, yani bu [giderek zirveye ulaşan] nöbet şeklindeki edimler değil; arzunun doğumu, filizlenmesi, ilk kez baş vermesi, iğnesini ilk batırışıdır. Bundan böyle mesele, dünyevi ve bedensel zevkler, baştan çıkma/günaha girmedir [*tentation*]. Devamında elbette *aphrodisia* blokunun dağılışı ve arzunun belirişi gelecektir. Ne pahasına? Edimin ve hazzın, beden ve hazzın ekarte edilmesi veya görece etkisiz kılınması pahasına.

23 Epiktetos, *Entretiens*, III, 3, 14-19, çev. Souilhé, a.g.e., s. 18.

(*) El yazması şöyle devam ediyor: "Tertullianus'tan Freud'a Batı'yı kat edecek mesele, işte bu arzu öznesi meselesidir. [...] Geriye şunu göstermek kalıyor: Nasıl *aphrodisia* Hıristiyanlık dahilinde özneleşirken, aynı zamanda arzu öznesi de nesneleşmiştir? Böylece Batı'da arzu öznesi aynı zamanda bilgi nesnesi olarak ortaya çıkmıştır. Eski sorunsal –beni hazza taşıyan ve bağlayan arzunun hareketinin beni esir almasına nasıl engel olabilirim?– yerini başka bir sorunsala bırakmıştır: Kendimdeki arzu öznesini nasıl kendim ve yakınımdakiler için bulup çıkarabilirim?"

Gördüğünüz gibi, “Arzu nasıl ve hangi koşullar altında bastırılmıştır?” sorusundan hareketle bir cinsellik tarihi yapmaya çalışmak oldukça ihtiyatsız bir yaklaşımın ürünüdür. Aksine gösterilmesi gereken şudur: Nasıl olmuştur da arzu, –baskılanmaktan ziyade– bir hazlar ve bedenler ekonomisinden peyderpey çekip çıkarılmıştır? Nasıl peyderpey belirmiştir? Nasıl bilfiil ortaya çıkarılmıştır? Cinsellikle ilgili bütün bu olumlu veya olumsuz işlemler, değerler nasıl ve ne şekilde onun etrafında kristalleşmiş, onu konu edinir hale gelmiştir? Arzu, öncesinde arzular, hazlar ve bedenlerden müteşekkil бүтүnlүк içinde birleşmiş bulunan her şeye tek başına el koymuştur. *Aphrodisia*, yani cinsel edimler sorunu, hakikaten de arzu biçiminde nesneleştiği ve özneleştiği (aynı anda, hem nesneleştiği için özneleştiği, hem özneleştiği için nesneleştiği) ölçüde de, bu temel arzu ve arzu öznesi meselesi yavaş yavaş ortaya çıkmıştır.

Arzu hakikaten de, tarihsel transandantal diyebileceğimiz şeydir. Cinselliğin tarihini ondan hareketle düşünebiliriz ve düşünmeliyiz de. Demek ki, elimizde cinsel edimlerin özneleşmesi/nesneleşmesi ilkesi olarak arzunun ortaya çıkışı var. Sanıyorum burada bitirebilirim. Sadece şunu hatırlatmak istiyorum: Bu koşullarda, sorunların kapsamı ve karmaşıklığı düşünüldüğünde, cinselliğin tarihini yalnızca arzunun bastırılması üzerinden yapmak biraz uygunsuz ve tümüyle yetersiz görünüyor. Aksine yapılması gereken, –bana kavrayış açısından görece verimli bir nokta gibi görünen– kendilik teknolojileri tarihinden ve yönetimsellikler tarihinden –kendinin ve başkalarının yönetimselliği– hareketle, arzu anının nasıl yalıtılıp yüceltildiğini ve bu noktadan itibaren, kendilikle bir tür ilişkinin nasıl şekillendiğini göstermektir. Nitekim bizzat kendilikle kurulan bu ilişki de, bir dizi dönüşümden geçmiş; önce ten, çok daha sonraları ise, cinsellik dispozitifleri dahilinde gelişmiş, tanzim edilmiş ve dağıtılmıştır. İşte bu kadar, teşekkürler.*

(*) El yazması şu şekilde sona eriyor: “Davranış sanatları, kişinin kendisini haz öznesi olarak kurmasının bir başka biçimini tarif ediyor. Hazzın, artık bir etkinliğin diğer yüzü veya etkisi olarak düşünülmemesi veya yaşanmaması gerekiyor. Ölçü dayatmanın gerekli ve yeterli olduğu tehlikeli bir etki olarak. Evlilik *aphrodisia*’sında mesele, hazzı (en azından bir erek veya olumlu bir öge olarak) iptal etmek; *aphrodisia* yerine başka türden bir duyumsama –teveccüh, hoş tutma, iyi niyet, minnettarlık vs.– ikame etmek; basit arzu-haz şemasına değil de, evlilik *erôs*’u denilen yeni bir deneyim tipine entegre olmuş bir ruhsal hareketler kümesine kapı aralamaktır”.

Dersin Özeti*

(*) İlk olarak şurada yayımlanmıştır: *Annuaire du Collège de France, 81^e année, Histoire des systèmes de pensée, année, 1980-1981*, 1981, s. 385-389. Daha sonra şurada tekrar basılmıştır: *Dits et Écrits, 1954-1968*, der. D. Defert ve F. Ewald (J. Lagrange işbirliğiyle), Paris, Gallimard (Sciences Humaines [İnsan Bilimleri] Kitaplığı), 1994, 4 cilt: Cilt 2, sayı 131, s. 213-218. *Dits et Écrits* daha sonra “Quarto” dizisi dahilinde yeniden derlendiğinde, ders özeti şurada yer almıştır: Cilt 2, s. 1032-1037.

Bu genel “Öznellik ve Hakikat” başlığı altında yapmaya çalıştığım, kendilik bilgisinin kurumsallaşmış kipleri ve onların tarihleri üzerine bir araştırma başlatmaktır: Özne nasıl farklı zamanlarda ve farklı kurumsal bağlamlarda, mümkün, istenir ve hatta vazgeçilmez bir bilgi nesnesi olarak kurulmuştur? Kişinin kendisini deneyimleyebilme ve bilme biçimleri nasıl çeşitli şemalar tarafından düzene konmuştur? Bu şemalar nasıl tanımlanmış, değerlendirilmiş, önerilmiş veya dayatılmıştır? Açıktır ki, ne kökensel bir deneyime geri dönmek, ne de ruha, tutkulara veya bedene odaklanan felsefi teorileri incelemek, bu tür bir araştırmanın temel eksenini oluşturamaz. Bu temel eksenlerin, bu tür bir sorgulama açısından en faydalısı, “kendilik teknikleri” olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Kendilik teknikleri bireylere, kimliklerini, belirli amaçlar uyarınca sabitlemeleri, korumaları veya dönüştürmeleri için önerilen veya buyurulan prosedürlerdir. Kuşkusuz hemen her uygarlıkta karşımıza çıkan bu prosedürlerin uygulanmasını mümkün kılan, kişinin kendisiyle kurduğu hâkimiyet veya bilgi ilişkisidir. Özetle mesele, bu denli uygarlığımıza özgü gibi görünen “kendini bilmek” yönündeki emri, onun için az çok belli bir çeşit bağlam görevi gören, daha geniş bir sorgulama içine yerleştirmektir: Kendimi ne yapmalıyım? Kendim üzerinde nasıl bir çalışma sürdürmeliyim? Hem eyleme geçen öznesini, hem de hedeflerini, uygulama alanlarını, araçlarını bizzat oluşturduğum edimlerde bulunarak, nasıl “kendimi yönetebilirim”?

1 Dersin özeti şu cümleyle başlıyor: “Bu yılki ders yakında basılacak bir yayının konusunu oluşturuyor. Dolayısıyla şu anda, bu dersin kısa bir özetini vermekte yetineceğim”.

Platon'un *Alkibiades*'i bu mesele için bir çıkış noktası olarak düşünülebilir.² “Kendilik kaygısı” yani *epimeleia heautou* meselesi, bu metinde, kendini bilmek zorunluluğuna anlam kazandıran genel çerçeve olarak karşımıza çıkar. Buradan hareketle tasarlayabileceğimiz araştırmalar dizisi, böylece, bir “kendilik kaygısı” tarihi oluşturabilir. Burada “kendilik kaygısı” hem bir deneyim, hem de bu deneyimi işleyen ve dönüştüren bir teknik olarak anlaşılmalıdır. Bu tür bir tasarı, daha önce ele alınmış iki temanın kesişim noktasında yer almaktadır: bir öznelilik tarihi ve “yönetimsellik” biçimlerinin bir analizi. Özneliliğin tarihini yapmaya, delilikten, hastalıktan ve suça eğilimden hareketle, toplum içinde işler kılınan ayrımları ve bu ayrımların akılcı ve normal bir öznenin kuruluşu üzerindeki etkilerini ele aldığımızda teşebbüs etmiştik. Bu tarihi yapmaya, aynı zamanda, öznenin, dili, çalışmayı ve yaşamı konu alan bilme biçimleri içinde nesneleştirilme kiplerini tespit etmeyi denediğimizde de girişmiştik. “Yönetimsellik” meselesine gelince, bu konudaki çalışmamız ikili bir hedefe hizmet ediyordu: Bir yandan “iktidar” (ki, az çok karmaşık bir şekilde, aynı zamanda kaynağını oluşturan bir merkez etrafında örgütlenmiş ve kendi iç dinamiği sayesinde devamlı yayılmaya meyleden bütünlüklü bir sistem olarak düşünülmeye devam ediyordu) üzerine mevcut kavram-sallaştırmaları gereğince eleştirmek; diğer yandan ve buna mukabil, iktidarı bireyler ve gruplar arasındaki stratejik ilişkiler alanı olarak incelemek. Bu ilişkilerde bahse konu olan şey başkasının veya başkalarının tutumu/tutumlarıdır ve duruma, bu ilişkilerin içinde geliştikleri kurumsal yapılara, toplumsal gruplara veya dönemlere bağlı olarak, farklı prosedürler ve teknikler devreye girer. Kapatılma ve disiplinler üzerine daha önce yayımlanmış çalışmalar; devlet aklı ve “yönetim sanatı” üzerine dersler; A[rlette] Farge ile birlikte hazırlamakta olduğumuz, 18. yüzyılda kralın kaşeli mektuplarıyla [*lettres de cachet*] ilgili kitap³ bu “yönetimsellik” incelemesinin öğelerini oluştururlar.

Kendilik “kaygısı” ve “teknikleri” tarihi, demek ki, özneliliğin tarihini yapmanın bir biçimini oluşturur. Buna mukabil bu tarih, artık deli ve deli-olmayan, hasta ve hasta-olmayan, suça eğilimli ve suça eğilimi olmayan arasındaki ayrımlardan hareket etmeyecektir. Aynı şekilde, yaşayan, konuşan, çalışan özneyi oluşturan bilimsel nesnellik alanlarının kuruluşundan da yola çıkamayacaktır. Bu tarihin hareket noktası, “kendilikle ilişkilerin” ve bu ilişkilerin teknik iskeletleriyle bilme etkilerinin, bizim kültürümüzde tesis edilme ve

2 Platon, *Alcibiade*, çev. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres (“Universités de France” dizisi), 1925.

3 M. Foucault ve A. Farge, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet de archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard (“Archives” dizisi, 91), 1982.

dönüştürölme biçimleri olacaktır. Böylece “yönetimsellik” meselesinin de başka bir açıdan yeniden ele alınması mümkün olur: kendiliğin –başkalarıyla ilişkilerle eklemlenmesi dahilinde– kendi tarafından yönetimi olarak (pedagojide, tutumlara yönelik tavsiyelerde, ruhani yönlendirmede, yaşam modellerinde olduğu gibi).

* * *

Bu seneki dersler, bu genel çerçeveyi iki açıdan sınırlamıştır. İlk tarih-sel açıdan: Helen ve Roma kültüründe, İ.Ö. 1. yüzyıldan İ.S. 2. yüzyıla uzanan dönemde, filozoflar, ahlâkçılar ve hekimler tarafından “yaşam tekniği”, “varoluş tekniği” oluşturması amacıyla geliştirilen şeyi inceledik. İkinci olarak, incelediğimiz alan da sınırlıdır: Bu yaşam teknikleri, yalnızca Yunanların *aphrodisia* dedikleri edimlere uygulanma biçimleri üzerinden göz önüne alınmıştır. Açıkça görüyoruz ki, bizim “cinsellik” mefhumumuz, bu edimleri adlandırmak için hiç de uygun bir çeviri değildir. Demek ki, ortaya atılan mesele şudur: Bu felsefi ve tıbbi yaşam teknikleri, cinsel edimlerin pratiğe geçirilme sürecini, yani *khôsis aphrodisiôn*’u Hristiyanlığın şafağında nasıl tanımlamış ve düzenlemiştir? Eski, meşhur baskı hipotezi ve ona eşlik eden bilindik sorular (arzu neden ve nasıl bastırılmıştır?) etrafında örgütlenmiş bir cinsellik tarihinin ne kadar uzağında olduğumuzu görebilirsiniz. Burada söz konusu olan edimler ve hazlardır, arzu değil. Kendiliğin yaşam teknikleri aracılığıyla şekillendirilmesinden söz edilir, yasak ve yasa vasıtasıyla bastırmadan değil. Cinselliğin nasıl dışarıda tutulduğuna değil, bizim toplumlarımızda cinsiyetle/cinsellikle özneyi birbirine bağlayan uzun tarihin nasıl açığa çıktığına bakmak gerekir.

Cinsel edimleri konu alan ilk “kendilik kaygısının” ortaya çıkış tarihi olarak herhangi bir noktaya işaret etmek tümüyle keyfi olacaktır. Fakat burada önerilen (ve Hristiyanlıktan hemen önceki ilk birkaç asırda kendilik teknikleri etrafında şekillenen) kesintinin kendince bir gerekçesi vardır. Nitekim açıktır ki, “kendilik teknolojisi” –yaşam tarzları, varoluş tercihleri, kişinin tutumunu düzenleme biçimi, kendisi için erekler ve araçlar belirlemesi– Helen ve Roma döneminde çok gelişmiştir; öyle ki, felsefi etkinliğin önemli bir kısmını massetmiştir. Bu gelişmeyi kentli toplumun genişlemesinden, politik iktidarın yeniden dağıtımından ve Roma İmparatorluğu’nun hizmet bürokrasisinin önem kazanmasından ayrı düşünemeyiz. Kendiliğin bu şekilde, kendine özgü tekniklerle yönetimi, pedagojik kurumlarla selamet dinleri “arasında” yer alır. Burada kastedilen kronolojik bir ardışıklık değildir. Müstakbel yurttaşların oluşturulması meselesi daha ziyade klasik Yunan’da ilgi

uyandırmış, düşünceyi tetiklemiş; buna mukabil beka ve öte dünya meseleleri daha geç dönemlerde kaygı konusu olmuşsa da, buradan bir ardışıklık anlamı çıkarmamak gerekir. Aynı zamanda pedagojinin, kendiliğin yönetiminin ve selametın farklı mefhumlar ve yöntemlerle çalışan, birbirinden tümüyle farklı üç ayrı alan oldukları da düşünülmemelidir. Aslında aralarında birçok değiş tokuş vuku bulmuştur ve kesin bir süreklilik vardır. Buna mukabil, yetişkin bireyi muhatap alan kendilik teknolojisinin, o dönemki özgünlüğü ve kapsamı içinde incelenmesi yine de mümkündür – yeter ki, pedagojik kurumlara ve selamet dinlerine atfedilen prestijin geriye dönük olarak bu teknoloji üzerine düşürdüğü gölgeden kurtulabilelim.

Zira Helen ve Roma döneminde geliştiği haliyle bu kendiliğin yönetimi sanatı, cinsel edimleri konu alan etik ve bu etiğin tarihi açısından önemlidir. Nitekim uzun bir tarihe sahip meşhur evlilik şemasının ilkeleri, Hristiyanlık içinde değil, bu dönemde teşekkül etmiştir: Eşler arası ilişki dışında kalan tüm cinsel etkinliğin reddi; bir erek olarak haz aleyhine bu edimlerin üremeyi hedefler hale gelmesi; cinsel ilişkinin evlilik bağı içindeki duygusal işlevi. Fakat burada daha da fazlası söz konusudur: Yine bu kendilik teknolojisi dahilinde, cinsel edimler ve etkileri konusunda bir çeşit kaygının gelişmekte olduğunu görüyoruz – bu kaygıyı daha ziyade Hristiyanlığa (veya kapitalizme veya “burjuva ahlâkına”) atfetmeye fazlasıyla meyletsek de. Elbette ki bu cinsel edimler meselesi, daha sonraları, Hristiyanlığın ten ve dünyevi/bedensel zevkler sorunsalı gündeme geldiğinde ona atfedilecek önemi taşımaktan henüz uzaktır; yine Helen ve Roma ahlâkçılarının yazdıklarında, öfke veya talihin tersine çevrilmesi meselesi cinsel ilişkilerden çok daha fazla yer kaplar. Cinsel ilişkiler, o dönemde zihinleri en çok meşgul eden şey değilse de, söz konusu kendilik tekniklerinin, cinsel edimler rejimini varoluşun bütünlüğüne nasıl bağladıklarını fark etmek bana önemli görünüyor.

* ❁ *

Bu seneki derste *aphrodisia* rejimi ile ilişkileri bağlamında dört kendilik tekniği üzerinde durduk.

1/Rüyaların yorumu. Artemidoros'un *Düşlerin Anahtarı* kitabı,⁴ özellikle birinci kitabın 78-80. bölümleri, bu alandaki temel belgeyi oluşturmaktadır. Burada mesele, doğrudan cinsel edimlerin pratiğe dökülmesinden ziyade, temsil edildikleri rüyaların nasıl kullanılacakları etrafında gelişmiştir.

4 Artemidoros, *La Clef des songes. Onirocriticon*, çev. A. J. Festugière, 1. Kitap, 78-80. Bölümler, Paris, Vrin, 1975, s. 84-93.

Artemidoros'un metninde söz konusu olan, bu edimlere gündelik hayatta nasıl bir öngörü değeri atfetmek gerektiğini tespit etmektir: Şu veya bu türde bir cinsel edim, rüyada nasıl temsil edildiğine bağlı olarak, hangi olumlu veya olumsuz olaylara işaret ediyor olabilir? Bu tür bir metin elbette herhangi bir ahlâk buyurmaz, ama [mevcut ahlâkı], rüyalarındaki imgelere atfettiği olumlu veya olumsuz anlamlar oyunu, (cinsel edimler ve toplumsal yaşam arasındaki) bütün bir korelasyonlar oyunu ve (cinsel edimleri kendi aralarının da hiyerarşi içine sokan) bütün bir değerlendirme sistemi vasıtasıyla açık eder.

2/ Tıbbi rejimler. Bu rejimlerin doğrudan maksadı, cinsel edimlere bir "ölçü" tayin etmektir. Bu ölçünün neredeyse hiçbir zaman cinsel edimin biçimiyle (doğal veya değil, normal veya değil şeklinde) değil de, sıklığı ve gerçekleşme anıyla ilgilenmesi dikkat çekicidir. Yalnızca sayısal ve bağlamsal değişkenler dikkate alınır. Gaeanus'un büyük kuramsal yapıtı, tıbbi ve felsefi düşüncenin cinsel edimlerle bireylerin ölümü arasında nasıl bir bağ kurduğunu açıkça göstermiştir (Her canlı ölüme yazgılı olduğu, buna mukabil insan türünün sonsuza dek yaşaması gerektiği için doğa cinsel üreme mekanizmasını icat etmiştir). Bu yapıt aynı zamanda cinsel edimle bu edimin yaşamsal ilkede neden olduğu, büyük, şiddetli, nöbetler halinde ortaya çıkan, tehlikeli harcamadaki bağı da ortaya koymuştur. (Efes'li Rufus, Athenaios, Galenus, Soranus'ta) bu rejimleri incelediğimizde, önerdikleri sonsuz sayıda tedbirin, cinsel edimlerle bireyin yaşamı arasındaki ilişkilerin karmaşıklığına ve inceliğine işaret ettiğini görürüz: cinsel edimin, onu zararlı kılacak her tür dışsal ve içsel koşul karşısındaki hassasiyeti; her bir cinsel edimin, bedenin parçaları ve bileşenleri üzerindeki etkisinin devasa yayılımı.

3/ Evlilik yaşamı. Söz konusu dönemde, evlilikle ilgili incelemeler sayıca çoktur. Musonius Rufus'tan, Tarsus'lu Antipatros'tan veya Hierokles'ten kalanlar kadar Plutarkhos'un yapıtları da, yalnızca evliliğin değer kazandığını değil (ki bu, tarihçilere göre toplumsal bir görüşe tekabül eder), aynı zamanda evlilik ilişkisine dair yeni bir kavramsallaştırmanın ortaya çıktığını da ortaya koymuştur. "Hanenin" düzeni açısından iki cinsiyetin birbirini tamamlaması gerektiği yönündeki geleneksel ilkeye, eşlerin yaşamlarının tüm veçhelerini sarmalayan ve kişiler arasında kesin biçimde duygusal bağlar tesis eden, ikili bir ilişki ideali eklenir. Cinsel ilişkilere ayrılan tek yer işte bu ilişkidir (dolayısıyla zina Musonius Rufus⁵ tarafından mahkûm edilmiştir; zira artık yalnızca kocanın ayrıcalıklarına değil, eşlerin ikisini de aynı derecede bağ-

5 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, "Sur les *Aphrodisia*", der O. Hense, Leipzig, B.G. Teubner ("Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum" dizisi, 145), 1905, s. 65-67.

layan evlilik ilişkisine halel getirdiği düşünülmektedir). Bu ilişkilerin üremeye hizmet etmesi gerekir, zira doğanın evliliğe bahsettiği erek budur. Son olarak, bu ilişkiler utanma, karşılıklı şefkat ve ötekine duyulan saygının gerektirdiği türde bir iç düzenlemeye tabi olmalıdır (Bu son noktayla ilgili en kesin ve sayıca fazla tavsiyeyi Plutarkhos vermiştir).

4/ Aşk biçimleri arasındaki tercih. İki aşk –kadınlarla aşk ve oğlanlarla aşk– arasındaki klasik karşılaştırma söz konusu dönemde iki önemli metinde karşımıza çıkar: Plutarkhos’un *Aşk Üzerine Diyalog*’u⁶ ve Lukianos’a atfedilen *Aşklar*.⁷ Bu iki metnin analizi, klasik dönemin iyi bildiği bir sorunun devam ettiğini göstermektedir: Oğlancılık dahilindeki cinsel ilişkilere nasıl bir statü verileceği ve bu ilişkilerin nasıl gerekçelendirilebileceği sorunu. Bu pseudo-Lukianos diyalogu, ironik bir şekilde, oğlan erotizminin dostluk, erdem ve pedagoji adına silmeye çalıştığı bu edimleri hatırlatarak son bulur. Plutarkhos’un çok daha ayrıntılı metniyse, hazza karşılıklı olarak rıza göstermenin *aphrodisia*’nın temel öğelerinden biri olduğunu ortaya koyar ve hazda bu tür bir karşılıklılığın ancak kadınla erkek arasında, daha doğrusu evlilikte bulunabileceğini gösterir – ki evlilik sözleşmesini düzenli olarak yenileyecek olan da bu karşılıklılıktır.

6 Plutarkhos, *Dialogue sur l’amour*, 769b, *Œuvres morales* içinde, Cilt 10, der. ve çev. R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1980.

7 Pseudo-Lucianus, *Amores. Affairs of the Heart*, 53, çev. M. D. MacLeod, *Works* içinde, Londra (“Loeb Classical Library”, 432), 1967, s. 230-233.

Derslerin Bağlamı

FRÉDÉRIC GROS*

(*) Frédéric Gros Doğu Paris Créteil Üniversitesi'nde Felsefe profesörüdür. Foucault'nun Collège de France'taki son derslerini yayına hazırlamıştır (*Öznenin Yorumbilgisi, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi, Hakikat Cesareti*). Basılan son çalışması *Le Principe Sécurité* (Gallimard, 2012) isimli kitabıdır.

Michel Foucault'nun 1981 yılında verdiği ders, Yunan ve Roma Antikçağı üzerine yapacağı ve *Hakikat Cesareti*'ne kadar uzanacak bir dizi dersin ilkinin oluşturur.¹ Yine de Collège de France'ta verilen ilk dersin (1971) arkaik Yunan'daki adli prosedürlere ayrıldığı da hatırlanacaktır.² Antikçağ'a bu atıf, Hristiyan yönetimselliklerinin analizine basit bir kontrpuan oluşturmak dışında bir daha dile getirilmeyecektir (pastoral yönetimselliğe karşı sistemin yönetimselliği (1978);³ Antikçağ'ın varoluşu yönlendirilmesine karşı Hristiyanlığın vicdanı yönlendirmesi (1980).⁴ Ta 1981 yılına kadar: Foucault bu dönemde, klasik Yunan, Helen ve Roma dönemlerine ait metinler içerisinde, öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiyi yeni bir şekilde kavramsal-laştırmasına olanak tanıyacak kuramsal bir dayanak noktası bulacaktır.

BİR KENDİLİK TEKNİKLERİ VE DEĞERLEME İLKELERİ TARİHİ

Aslında dönemselleştirmedeki bu önemli değişikliğe, öznellik sorunsalına doğru belirleyici bir merkez kayması eşlik eder. Ne var ki bu merkez kayma-

1 *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*, der. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil ("Hautes Études" dizisi), 2009.

2 *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, der. D. Defert, Paris, Gallimard-Seuil ("Hautes Études" dizisi), 2011 [*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014].

3 *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, der. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil ("Hautes Études" dizisi), 2004, 15 Şubat 1978 dersi [*Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014].

4 *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, der. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil ("Hautes Études" dizisi), 2012, 12 Mart 1980 dersi.

sı, sıkça dile getirildiği gibi, Foucault'nun "özneye geri döndüğü" anlamına gelmez. Daha ziyade, Batılı öznenin soybilimini yapma çabası biçiminde ortaya çıkar. *Canlıların Yönetimi* üzerine ilk ders, genel sorunsal çerçevesi olarak, "iktidarın uygulanması" ile "hakikatin tezahürü" arasındaki bağa işaret etmiştir.⁵ Bununla birlikte, Foucault'nun analizleri, kısa süre sonra, Hristiyanlığın kefaret tekniklerinin irdelenmesi üzerinden, "hakikat edimlerine,"⁶ yani öznenin kendisiyle ilgili hakikati dile getirme zorunluluğuna odaklanmaya başlar. Hristiyanlığa özgü bu itiraf pratikleri, kuşkusuz öznenin inisiyatif almasını gerektiriyorsa da (özne onların "aktif eyleyicisi/aracısı [*agent*]" idi),⁷ yine de bu pratikler, genel bir ötekine itaat ve kendini adama zorunluluğu içinde kendilerine yer bulmuştur.⁸

1981 yılında Foucault, araştırmalarını bu kez "kendilik teknikleri" dediği şeye odaklayarak, doğrudan "insanların yönetiminden" çıkarsanamayacak spesifik bir düzlem tanımlamıştır. Bu ifade 1980 yılında yaptığı derslerde bulunmaz – bu derslerde yalnızca "yönlendirme", "ruhu sınaama" veya "felsefi yaşam" teknikleri söz konusudur.⁹ Bu terim ilk kez, Collège de France derslerini takip eden sonbaharda ortaya çıkmıştır (1980 Ekim ve Kasım aylarında Berkeley ve Dartmouth'ta gerçekleşen konferanslarda).¹⁰ Üretim, iletişim ve tahakküm teknikleriyle farkları sıkça ortaya konmuş olan bu teknikler,¹¹ Foucault'ya özneyi yeni bir şekilde sorunsallaştırma imkânı tanır. Artık yalnızca dışsal yöneltimsellikler tarafından kat edilip şekillendirilmeyen, düzenli talimler aracılığıyla kendisiyle tanımlanmış bir ilişki inşa edebilen bir öznedir bu. Böylece özne, kendine özgü etik bir kıvam kazanır, ki bu kıvam, modernlerin psikolojik mahremiyet olarak anladıkları şeyden çok farklıdır. Bu katman baştan sona tarihseldir ve bireyin kendisine dair deneyimini –ki bu deneyimi onun bedenle, başka-

5 *Du gouvernement des vivants*, s. 6.

6 Daha kesin olmak gerekirse, "düşünülmüş hakikat edimlerine" (*Du gouvernement des vivants*, s. 79-80).

7 *Du gouvernement des vivants*, s. 79.

8 1980'de ortaya atılan mesele, tam olarak şudur: "İnsanların, hakikatin öznellik biçiminde tezahürü üzerinden yönetimi" (*a.g.e.*).

9 *Du gouvernement des vivants*, s. 223, 226, 253, 256, 258.

10 Konferanslar H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini tarafından yayına hazırlanmıştır, *L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* içinde, Paris, Vrin ("Philosophie du présent" dizisi), 2013.

11 Bkz. örneğin *L'Origine de l'herméneutique de soi*, s. 37-38; *Mal faire, dire-vrai. Fonction de l'aveu en justice*, der. F. Brion ve B.G. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presse universitaire de Louvain, 2012, s. 12-13; "Sexualité et solitude", *Dit et Écrits, 1954-1988* içinde, der. D. Defert ve F. Ewald (J. Lagrange işbirliğiyle), Paris, Gallimard, 1994, 4 cilt [bundan sonra *DE*]: 4. Cilt, sayı 295, s. 170-171 // *Dits et Écrits* daha sonra "Quarto" dizisi dahilinde 2 cilt olarak yeniden derlenmiştir, Cilt 2, s. 989-990.

larıyla, dünyayla ilişkisini belirleyecektir– belirli bir şekilde yapılandırır. Foucault’nun, etik bir çalışma tarafından yapılandırılan ve kendine özgü bir hacmi olan bu kendilikle ilişkiye işaret etmek için tercih ettiği terim, klasik olarak *zôê*’den ayrıştırılan *bios*’tur. Yunan *bios*’u, belirlenmiş bir biçim almaya elverişli ve pratik hedefler doğrultusunda şekillenen bir içkinlik düzlemidir.¹² Foucault, Antikçağ’ın cinselliği sorunsallaştırma biçimi üzerine çalışmasının, kendilik teknikleri alanını keşfini kolaylaştırdığını kabul eder.¹³ Nitekim modernlerin aksine Eskiler* için cinsellik, psişik bir kimliğin, bir tür içebakış çabası aracılığıyla veya pozitif bilme biçimleri tarafından nesneleştirilebilir gizli temeli değildir. Bu dönemde cinselliğin kullanım kuralları ve düzenli bir perhiz bilgisi tarafından çerçevelenmeyi gerektiren doğal bir dinamik olarak düşünülmüştür.

Eskilerin cinselliğini incelemek, özneyi yeni bir şekilde, bir etik dönüşüm çekirdeği olarak düşünmenin yolunu açmanın yanı sıra, şuna da imkân tanımıştır: Daha önce [*Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildi olan] *Bilme İstenci*’nde de olduğu gibi, burada da, yasaklamanın [cinselliğin] okunma çerçevesi üzerindeki mecburi ipoteğini kaldırmak, “baskı hipotezini” tersine çevirmek böylece mümkün olmuştur.¹⁴ 1976’da bu hamlenin amacı, kesinlikle olumsuz işlevlere (aldatma veya boyun eğdirme gibi) indirgenmemesi gereken iktidarın üreticiliğini ve olumluluğunu vurgulamaktı. 1981’de ise artık başka bir mesele vardır. Bu mesele, öznenin karşısına bir tercihler oyunu tarafından yapılandırılmış etik bir sistem çıkarmaktır. Cinselliğin klasik tarihi, verili bir dönem için, bir yandan kültürel yasaklara (yasak ve mübah şeylerin kodlanması), diğer yandan ise pratikteki hoşgörüyü (fiili davranışlarda yaşama geçirilen uyarlamalar) bakmış; böylece yapılması gerektiği söylenenle hakikaten yapılanın tasvirini yan yana getirmiştir. Ama Foucault için yasaklama, uygun bir okuma çerçevesi oluşturmaz; çünkü tarihsel açıdan, cinselliğin yapılandırılma biçiminin ancak belirli bir dönemine tekabül eder (insan davranışlarının “genel olarak hukukileştirilmesi” Ortaçağ’da gerçekleşmiştir)¹⁵ ve bu nedenle, Foucault’nun “kanun/kod yanılısaması”¹⁶ dediği şeye kurban gitmeden, tarih-ötesi bir şekilde kullanılmaya elverişli değildir.

12 Bkz. yukarıda 14 Ocak (*zôê/bios* ayrımı) ve 25 Mart (Yunan *bios*’u/Hristiyan özneliliği karşıtlığı) dersleri.

13 Bkz. *L’Origine de l’herméneutique de soi*, s. 38.

(*) “Les Anciens” Yunan ve Roma Antikçağı’nda yaşayanları ifade eder – ç.n.

14 *Histoire de la sexualité*, 1. Cilt: *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 2. Bölüm [*Cinselliğin Tarihi* (1. Cilt: *Bilme İstenci*), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2003].

15 Bkz. yukarıda 28 Ocak ve 4 Şubat dersleri; aynı zamanda *Mal faire, dire vrai*, 13 ve 20 Mayıs 1981 dersleri.

16 Bkz. yukarıda 4 Şubat dersi, s. 91.

Demek ki, Eskilerin cinsel deneyimi üzerine 1981’de sürdürülen çalışma, cinsel temsiller veya davranışlar üzerinden hoşgörü alanlarının nasıl sınırlandırıldığını veya yasakların nasıl dağıtıldığını araştırmakla vakit kaybetmez. Daha ziyade “değerleme ilkelerini”, “etik algıyı”¹⁷ yapılandıran hatları tasvir etmeyi dener, zira koda benzer öğeler, kademeli bir tercihler sisteminin, her zaman biraz gevşek varış noktalarından ibarettir. Mesele yasak veya mübah şeyleri tespit etmek değil, hangi genel sistemden hareketle, bir cinsel davranışın başka bir cinsel davranış aleyhine değerli bulunduğunu anlamaktır. *Öznellik ve Hakikat*’te bu araştırma, öncelikle 2. yüzyıldan kalma bir metne dayanır (Artemidoros’un *Rüya Tabirleri*).¹⁸ Bu metin, İmparatorluk dönemi Stoacılığı’nın tartışmaya açacağı iki ana ilkenin tespitini mümkün kılmıştır. Tartışmaya açılmaları öznellik tarihini alaşağı edeceğinden, Foucault bu iki ilkeyi tarihselliğin sahil vektörleri olarak görür. Bununla birlikte, bu cinsel etiğin, münhasıran yetişkin, evli ve özgür erkeğin bakış açısından kurulduğunun da altını çizmek gerekir. Bu ilkelerin ilki “etkinlik/aktiflik [*activité*] ilkesidir” ve cinsel edimde pasif konumun büyük oranda gözden düşmesine neden olur. “İyi” kabul edilen cinsel haz, yetişkin erkeğin etkinliği dahilinde ve bu etkinlik içindeki yetişkin erkek tarafından duyulan hazdır. Foucault 28 Ocak dersinde, etkinlik/aktiflik anına odaklanan bu cinsel ahlâkın “ilişkisel-olmadığını” söyleyecektir. Yine de bu durum, söz konusu etik çerçevenin, zevke –bir etkinlik/aktiflik konumundan çıkarsandığı andan itibaren– hiçbir sınır getirmediği anlamına gelmez. Bununla birlikte, bu sınırı dayatan cinsel partnerin haysiyeti değil, kişiden kendisi üzerindeki hâkimiyetini korumasını talep eden içsel gerekliliktir. Burada, bir kez daha, Yunanların *aphrodisia* ve Latinlerin *veneria* dedikleri ve Foucault’ya göre uygunsuz bir şekilde “cinsellik”¹⁹ olarak tercüme edilen şeyin doğasını dikkate almak gerekir. “Cinsellik” bizi doğrudan gizli bir kimliğin mahremiyetine gönderecektir. Oysa Eskiler için *aphrodisia*, öncelikle doğal bir mekanizma anlamına gelir. Bu mekanizmanın içsel ve yine de tehditkâr şiddeti ve aşırılığı, herkesin kendine bir ölçü ve kullanım kuralları dayatacağı bir perhiz benimsemesini gerektirir.²⁰ İşte sınırları gerektiren, öte-

17 Bkz. yukarıda 28 Ocak dersi, s. 69 vd.

18 Bkz. yukarıda 21 ve 28 Ocak, 4 Şubat, 4 ve 25 Mart dersleri.

19 “Bu *aphrodisia* mefhumunun ayırt edici niteliği, hakikaten de Yunan düşüncesinde, cinselliğe veya Hristiyanların ten dedikleri şeye benzer herhangi bir şeyin tanımlanmasına izin veren, yekpare ve sürekli bir kategori bulunmamasıydı. Yunanlar ne cinselliği ne ten [deneyimini] biliyorlardı.” (yukarıda 1 Nisan dersi, s. 249).

20 *Aphrodisia*’nın doğası için bkz. yukarıda, 25 Şubat ve 1 Nisan dersleri ve daha genel olarak *Histoire de la sexualité*, 2. Cilt, *L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2003].

kinin hazzının dikkate alınmasındansa, bu tehlikeli dinamiğe hâkim olmak gerekliliğidir.

Her ne kadar Foucault Eskilerin cinsel etiğini “ilişkisel-olmayışı” üzerinden tanımladıysa da –zira bu etik, cinsel ilişkiyi bir armağan ve terk diyaletliğinden hareketle bedenlerin karışımında paylaşılabilecek bir şey olarak düşünmez– yine de onun gözünde bu etik, tümüyle toplumsal hiyerarşiler uyarınca belirlenmektedir. Hatta cinsel edim, tahakküm sistemlerini bedenler tiyatrosunda yeniden sahneye koymanın bir biçimidir. Dile getirilen ikinci ilkenin anlamı budur. “Toplumsal-cinsel eşbiçimlilik”²¹ adı verilen bu ilkeye göre, “iyi” cinsel edim, hem biçimi itibarıyla hem de partnerin toplumsal statüsü dikkate alındığında genel toplumsal ve politik kademelenmelere ters düşmemelidir. Bu sistemden hareketle, özgür bir erkeğin –evli olduğu halde– erkek bir köleyle cinsel ilişkiye girmesinin, özgür erkek aktif konumunu koruduğu sürece neden değerli sayıldığını; buna mukabil başka birinin mülkü gibi görülen evli bir kadınla zina yapmasının neden değersiz bulunduğunu anlayabiliriz. Edime atfedilen değerdeki bu farklılık, yasakların kodlanmasından çıkarsanamaz, ancak Foucault’nun Ocak ayında verdiği derslerde açığa çıkardığı “iki ilke” sisteminden hareketle anlaşılabilir. Yine de şunun altını çizmek gerekir: Her ne kadar bu zorlama, hukuki yasaklar değil de, farklılaşmış değerler şeklinde ortaya çıksa da, söz konusu sistem zorlayıcıdır, zira toplumsal-zihinsel bir iskelet oluşturmaktadır. Son olarak, bu klasik etik dahilinde, evli eşler arasındaki cinsel ilişkinin değerler hiyerarşisinin zirvesini oluşturduğunu da belirtmek gerekir. Zira bu ilişki, aile ocağının ve bunun ötesinde tüm sitenin refahını temsil eder ve pekiştirir; yine de hiçbir zaman evliliğe münhasır bir zorunluluğun ifadesi olmayacaktır.

ÇİFTİN İCADI

Artemidoros’un detaylı bir şekilde incelenen metni (özellikle 1. kitabın 78, 79 ve 80. bölümleri), Foucault’nun, klasik Yunan kültürünün bütününe özgü *aphrodisia* sistemini ele verdiğini düşündüğü iki ilkenin ortaya çıkarılmasına imkân tanımıştır (söz konusu metin M.S. 2. yüzyılda yazılmış olsa da).²² 1981 yılı Şubat ve Mart aylarına gelindiğinde Foucault, Stoacıların evlilik üzerine yazdığı küçük incelemelerden müteşekkil, ikinci bir dizi metni daha irdeler (Musonius Rufus’tan, Hierokles’ten, Tarsuslu Antipatros’tan kalan

21 Bkz. yukarıda 28 Ocak, 4 ve 25 Mart derslerinde çeşitli bölümler.

22 Foucault bu çelişkiyi, Artemidoros’un bu metinde, her şeyden önce, asırlardır ayakta kalan etik bir geleneğin bilançosunu çıkardığını öne sürerek çözmüştür.

fragmanlar).²³ Foucault'ya göre bu metinler, Helen-Roma dönemine özgü, klasik etikten farklılaşmış bir evlilik davranışı modelini görünür kılmaktadır. Bu noktada Paul Veyne'i²⁴ takip eden Foucault, "çiftin icadı" adını verdiği (11 Mart dersi) şeyi tasvir etmeyi önerir. Bu ifadenin işaret ettiği şey, evlilik bağının, evlilik kurumu içinde ahlâken yeniden yapılandırılmasıdır. Bu yön-deki yeni talimatlar nelerdir? İlk olarak, cinselliğin evli çift tarafından tümüyle temellük edilmesi: Bundan böyle cinsel etkinliğin vuku bulabileceği tek yer evliliğdir (ayrıcılık yer tayini/konumlandırma ilkesi). Devamında, üremenin cinsel edimin ereği olarak tespiti: Cinsel etkinliğe yön veren, haz arayışı değil, üreme mecburiyetidir (cinsel edimin *aphrodisia*-sızlaştırılması ilkesi).²⁵ Son olarak bu Stoacı incelemelerde, uzun süre paylaşılan bir yaşamın hem dayanağı hem de sonucu olan ve basit tensel arzulardan mülhem hisler gamından fazlasıyla taşan bütün bir duygular yelpazesinin (karşılıklı güven, şefkat, sevgi) işe koşulduğunu görürüz (karşılıklı duygular ilkesi).

Bu mükemmel evlilik modeline aşinayız. Bununla birlikte bu model, Hıristiyan geleneğinin veya burjuva ideolojisinin acı meyvesi sayılmış ve bu nedenle çoğu zaman hor görülmüştür. Zira, ister ilk günahla lekelenmiş tenin murdarlığı motifi etrafında gelişen bir hazlar ekonomisine dayansın, ister gereksiz harcamalara düşman, kapitalist bir üretkenliğin peşine düşsün, bu model mecburen kısıtlayıcı olacaktır. Foucault, 1981 dersinde, bu modelin, kültür ve pratikler dahilinde formüle edilmesi ve oturtulması sürecinin –ki bu, Stoacı ahlâkçılar tarafından büyük oranda devralınmış ve desteklenmiş bir süreçtir– daha İmparatorluk Roma'sı sırasında başladığını göstermek istemiştir. Sales'li Aziz François'ın, *Sofu Yaşam*'ında fillerin cinsel âdetlerini nasıl saygıyla andığının daha ilk derste anlatılmasının anlamı budur. Fillerin evlilikte erdem ve utanma konusunda model teşkil ettikleri düşünülmüş ve pagan Natüralistler de, benzer nedenlerle onları övmüştür.²⁶

23 Bu inceleme 11 Şubat dersinin konusudur. Bu dersin daha etraflı bir versiyonu *Cinselliğin Tarihi*'nde bulunabilir: *Histoire de la sexualité*, 3. Cilt: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, "La femme" bölümü, s. 173-216 ["Kadın", *Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 420-450].

24 "İmparatorluk döneminde, eşler arasında anlaşmazlık olabileceğini ima etmek artık mümkün değildi, zira bundan böyle bizzat evliliğin işlerliğinin iyi anlaşmaya dayandığı ve kalbin yasasına tabi olduğu kabul edilmiştir. Böylece yeni bir fikir doğar: ev sahibinden ve sahibesinden müteşekkil 'çift' fikri" (P. Veyne, "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales ESC*, sayı 1, 1978; P. Veyne, *La Société romaine* içinde tekrar basılmıştır, Paris, Seuil, 1991, s. 108).

25 Bu ifade yukarıda 25 Mart dersinde geçmektedir, s. 226. *Kendilik Kaygısı*'nda Foucault daha ziyade "hêdonê-sizleştirmeden" söz edecektir. *Le Souci de soi*, s. 213 [*Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*), çev. Tanrıöver].

26 Cinsel açıdan erdemli bu fil örneğini *Hazların Kullanımı*'nda da buluruz. Bkz. *L'Usage des plai-*

Demek ki [çıkarılması gereken] ilk ders, paganlığın ve Hıristiyanlığın cinsel etikleri arasındaki sınırların bulanıklığıdır. Yine de aralarındaki ince ayrımı hemen vurgulamak gerekir. Nitekim, Hıristiyanlığın ten deneyimi, gerçekten de bir kopuş yaratmıştır. Fakat bu kopuşu ortaya çıkaran, [Hıristiyanlığın] katı bir evlilik modeli ve hazzı dışarıda bırakan bir cinsellik vaz etmesi değil; özne, hakikat ve [öznenin] cinselliği arasındaki bağın bu süreçte yeniden yapılandırılmış olmasıdır. Bununla birlikte, Foucault'nun 1981'de özellikle yapmak istediği, Stoacıların çift modelinin temsil ettiği etik devrimden hareketle, şu üç büyük sonucu açığa çıkarmaktır: cinselliğin toplumsal yönünden arındırılması [*désocialisation*]; eşcinselliğin gözden düşürülmesi; arzusun "doğuşu".

Bu sonuçların ilki, evlilik ilişkisinin ve dolayısıyla cinselliğin toplumsal yönünden arındırılmasıdır – bu, Foucault'nun "toplumsal-cinsel süreklilikteki" "kesinti" dediği şeydir.²⁷ Nitekim bu evlilik incelemelerinin öngördüğü evlilik bağı, dışsal toplumsal ilişkilere indirgenemez. Bu dışsal toplumsal ilişkiler ya hiyerarşik ve asimetrik yapılar (toplumsal tahakküm mantığı), ya da hep biraz uzak ve gevşekmiş gibi duran *philia* [bağı] (genel toplumsallık) tarafından şekillendirilirler. Oysa ki çift, sağlam, tamamlanmış, kurulu toplumsal ilişkilerden daha eşitlikçi ve *philia*'dan daha yoğun bir tür birlik/bütünlük teşkil etmelidir. Böylece evlilik bağı, Helen ve Roma dönemine özgü şeklini aldığı anda, toplumsal ilişkilerden tümüyle farklı-biçimli hale gelmiştir. Cinsellik "toplumsallığın bir metaforu"²⁸ olmaktan tümüyle uzaklaşmıştır. Üstelik Stoacılar için, bu indirgenemez evlilik adacığını [toplumsal ilişkiler içinden] oyup çıkaran bizzat doğanın kendisidir. Birbirine bağlı ve sadık eşlerden müteşekkil çiftlerin oluşumunu teşvik eden doğadır. Fakat Klasiklerdekinin aksine (karş. Ksenophon'un *Oikonomikos*'u)²⁹ burada amaç, geçişli bir biçimde, politik yaşama daha fazla dayanak oluşturmak değil; kendi etik içeriğine sahip ve ereği de bizzat kendisi olan bir varoluş ortaklığı kurmaktır. Çift içinde cinsellik şu dönüşümlerin etkisi altındadır: Kadın artık cinsel ilişkiye pasif bir şekilde maruz kalmaz; onu "razı geline" ³⁰ bir haz çerçevesinde alır ve ka-

sirs, s. 23-24 (ayrıca bkz. "Sexualité et solitude", *Dits et Écrits*, s. 172-173 / s. 991-992) [*Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*), çev. Tanrıöver].

27 Bkz. yukarıda 4 Şubat dersi, s. 94.

28 Bkz. yukarıda 21 Ocak dersi, s. 59.

29 Bu metin, 11 Şubat dersinde takdim ediliyor, s. 113 (ayrıca bkz. *L'Usage des plaisirs*, "La maison-née d'Ischomaque", s. 169-183 ["Ishomakhos'un Hanesi", *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*) içinde, çev. Tanrıöver, s. 231-241]).

30 Eşin "rızası" (*kharis*) fikri üzerine bkz. yukarıda, 4 Mart dersi, s. 174.

bul eder. Ek olarak, evlilik yaşamının felsefi yaşamla arasında bağdaşmadığı yönündeki eski kabul de geçerliliğini kaybeder: Evlilik artık herkes için bir gerekliliktir.³¹

Tamamlanmış bir evlilik fikrinin Stoacılar tarafından teşvik edilmesi- nin ikinci sonucu, eşcinselliğin kökten bir şekilde gözden düşmesidir. Görmüş olduğumuz gibi, eski sistemde partnerlerin toplumsal konumu cinsiyetlerinden daha önemliydi. Eşcinsellik, ancak yetişkin erkeğin cinsel partneri iyi aileden gelen, dolayısıyla gelecekte site içinde aktif bir özneye dönüşecek genç biri olduğunda bir sorunsal teşkil ediyordu. [Bu durumdaki bir gencin] mevcut pasifliğini gelecekteki statüsüyle uzlaştırmak nasıl mümkün olabilirdi? Yunanların bu çelişkiyi çözmek için buldukları yöntem, eşcinsel ilişkiyi pedagojik bir erotika içinde tanzim etmek; oğlana, onun yapabildiklerini ve yeteneklerini dikkate alan ve oğlanın yetişkin-oluşunu ve eğitimini kendi ereği olarak sahiplenen bir ilişki sunmak olmuştur. Böylece, oğlanın karşılıklı güven ve saygı çerçevesinde hakikate ve otonomiye giriş yapması, itirafı imkânsız okşamaları meşrulaştırabilmiş, maskeleyebilmiş veya onlardan cayılmasını sağlayabilmiştir. Bu yol, yani Eros'a özgü bu eşcinsellik yolu, yalnız cinsel nitelik taşıyan haz arayışının silinmesini öngörüyordu, öyle ki, Platoncu erotikada olduğu gibi, kimi durumlarda cinsel hazzın tümüyle reddi tasavvur edilebilirdi.³² Karşı tarafta ise, Afrodit'in karşı cinsle cinselliğe daha yakın yolu belirliyordu ve burada bedenlerin birleşmesi ve arzuların doyurulması, partnerin toplumsal statüsünü dikkate almak gerekse bile, [son kertede] basitçe doğal bir itkidenden doğuyordu. Oysa Roma'da kazandığı özgün biçimi içinde evli çift, Foucault'nun "biricik aşk zinciri"³³ olarak nitelendirdiği, biricik bir iplikle, bir karşılıklı uyuma ve bedensel hazlar ilişkisi içinde dokunmuştur. Sadakatini gururla taşıyan evli çiftin yüceltilmesi, Afrodit'le Eros arasındaki eski ikiliği yok etmiş; bu sırada, eşcinsel ilişkiyi de, iğrenç bir sahtekârlık olarak teşhir etmiştir. Zira sahîh, simetrik ve karşılıklı saygıya dayalı uyumla utanç verici bir pasiflik anlamına gelmeyen gerçek cinsel haz ancak kocayla meşru karısı arasında vuku bulabilecektir. O andan itibaren eşcinsellik, artık evli çift tarafından el konulan Eros üzerinde hak iddia edemez hale gelir ve iki yüzlü ve aşağılık olduğu ithamıyla karşı karşıya kalır. Fou-

31 "Mutlak" bir ödev olarak evlilik üzerine bkz. yukarıda 4 Şubat dersi.

32 Bu iddialar 28 Ocak dersinde (yukarıda) ortaya konmuş ve *Hazların Kullanımı*'nda, "Erotizm Bilgisi" ve "Hakiki Aşk" bölümlerinde daha uzun bir şekilde tekrar ele alınmıştır. Bkz. *L'Usage des plaisirs*, "Érotique" ve "Le véritable amour" (s. 205-269) ["Erotizm Bilgisi", "Hakiki Aşk", *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*) içinde, çev. Tanrıöver, s. 256-286, s. 287-301].

33 Bkz. yukarıda, 4 Mart dersi, s. 172.

cault'nun Plutarkhos'un *Erôtikos*'unda izini sürdüğü ilerleyiş işte budur.³⁴

Üçüncü sonuç, –ki bu, sonuçların kuşkusuz en gizemlisidir– arzunun doğuşu olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Foucault Mart'ın son dersleriyle Nisan'ın ilk dersinde, sonradan hiçbir yerde yankısını bulamayacağımız sıradışı ve güçlü bir iddia geliştirir. Bu iddiaya ne *Kendilik Kaygısı*'nda, ne de 80'lerde verdiği konferanslarda, yaptığı konuşmalarda tekrar rastlarız. Evli erkek, diye açıklar Foucault, mutlak sadakati ödevi saydığı andan itibaren, erkekliğinde bir “kesinti” de mecburen ortaya çıkacaktır. Eski sistemde erkeklik ayırt edilemez bir şekilde toplumsal ve cinseldi ve bu da, her tür kaymaya imkân tanıyordu: Özgür erkeğin daha yüksek bir statüye sahip olması, cinselliğini madun kesimlere dayatmasına izin veriyor ve çift dahilindeki cinsel zevki, her zaman bir tür toplumsal tahakküm duygusundan beslenebiliyordu. Oysa ki yeni sadakat ödevi ve kadınla erkek arasında daha eşitlikçi bir ilişkinin inşası, her evli yurttaşı erkeklik “statüsü” ile “aktif” erkekliğini birbirinden ayırmak zorunda bırakmıştır. Her bir yurttaş, kamusal içinde, hiyerarşik açıdan üstün olduğu herkesi yönetmek ve onlara hükmetmek [*domination*] zorundadır, fakat bu toplumsal ilişkiyi cinsellikten arındırması gerekir. Diğer yandan cinsel erkekliğini eşine saklamalı, yine de bu sırada onun rızasını almalı, etkinliğinin asimetrik bir tahakküm haline gelmediğinden emin olmalıdır. Evli erkeğin içindeki, “iki cinsiyeti” arasındaki bu bölünme –artık iki aşk arasındaki eski bölünmenin yerine geçmiş, onun yerini almıştır–, özel ve kamusal arasındaki bölünmeyi hem düşünülebilir hem de vazgeçilmez kılar. Bundan böyle bu ikisi, aynı etik ekonomisine bağlı kalamayacaktır.³⁵ Erkeklikteki bu kesinti, aynı zamanda, evli erkeği kendisi üzerinde daimi bir denetim uygulamak zorunda bırakır, bu denetim Klasiklerin (Platon, Ksenophon) “kendine hâkimiyet” şeklinde konu ettikleri şeyden çok farklıdır. Evli erkek, der Foucault, yeni evlilik koduna uymaya çabaladığı oranda, erkekliğindeki bu kesintiyi, erkek [*masculin*] ve eril [*mâle*] kutuplar³⁶ arasında daima yeniden çizmek zorunda kalacak ve bu nedenle de, kendilik tekniklerini “arzunun iğnesini ilk batırışına”³⁷ yönelterek, arzuyu öngörmeye ve mümkün olduğunca etkisiz hale getirmeye çalışacaktır. Klasikler için *aphrodisia*, doğal, nöbetler şeklinde ortaya çıkan ve ayrıştırılamaz bir arzu-haz blokudur; zamanı geldiğinde bedenlerden yayılır ve onları kat eder; bu sırada, kendine

34 Bkz. *a.g.e.*, s. 174.

35 Bkz. yukarıda 25 Mart dersi, s. 230.

36 Bkz. yukarıda 1 Nisan dersi, s. 241.

37 Bkz. *a.g.e.*, s. 253.

hâkimiyeti getirecek ve bu yoğunlaşma anlarının düzenli bir dağılımını sağlayacak özgün kendilik tekniklerini göreve çağırır. Evli erkeğin kendilik teknolojisi ise, arzunun bundan böyle “filizlenme”³⁸ aşamasında ele geçirilmesini gerektirir; bu arzu artık hazzı önceleyen mekanizma olarak düşünülmemekte, fakat bir “baştan çıkma”³⁹ biçiminde kristalize olmaktadır. Böylece *aphrodisia* bloku parçalanmış olur ve sadık kocanın kendi üzerindeki denetimi bu bloktan arzu kütlesini çekip çıkarır. Son olarak, “cinselliğin” otonom bir anlamlandırma tabakası olarak düşünülebilmesi, ancak yeni evlilik kurallarına tabi, evli Romalı yurttaştan hareketle mümkündür. Klasik çağın Yunanları, *aphrodisia*’yı ya –tıpkı susama veya acıkma gibi– perhiz gerektiren doğal bir ihtiyaçtan hareketle, ya da toplumsal bölünmeleri bedenler tiyatrosunda yeniden sahneye koymanın bir biçimi gibi düşünüyorlardı. Hipokrat veya Ksenophon için cinsel bir ahlâk geliştirmek, ya doğal bir mekanizmayı ya da toplumsal bir mantığı, bedenlerin etik grameri dahilinde yeniden kodlamak demektir. Stoacılarla birlikte ve evli erkeklere önerilen, kendiliği hedefleyen bu titiz kontrol tekniği aracılığıyla cinsellik, özneliliğin daimi bir boyutu olarak yeniden yapılandırılmış ve ikili bir biçim kazanmıştır: Bundan böyle hem imkânsızlıkla malul bir baştan çıkma, hem de haz içermeyen bir ödevdir.

SÖYLEMİN FAZLALIĞI SORUNU

Evliliğe odaklanan ve gelenek dahilinde önemsiz ve ikincil sayılan bu Stoacı incelemeleri titizlikle ele aldıktan sonra Foucault, özneliliğin tarihinde, denge-lerin değiştiği belirleyici bir nokta tespit eder. Zira katı evlilik içi cinselliği yücelten bütün bir külliyyatın (Statius’un şiirleri veya Genç Plinius’un mektupları)⁴⁰ gösterdiği gibi, bu felsefi tanıklık yalıtılmış değildir. Tarihçiler *gerçeklik içinde* de evlilik pratiklerinin yayıldığını ve evliliğe dair katı hukuki normların tesis edildiğini –bunlar, evli kadına yeni haklar tanımakta, zinayı daha sert biçimde mahkûm etmektedir– saptar. Foucault burada, dolaysız formülasyonu içinde neredeyse naif görünen şu soruyu ortaya atar: Filozofların evlilik ödevini göklere çıkaran söylemleriyle toplumsal pratiklerin, evlilik kurallının yayıldığını teyit edebildiğimiz gerçekliği arasında tam olarak nasıl bir ilişki kurulabilir? Felsefi söylemin gerçeğe ideolojik bir gerekçe sağladığını ve evlilik birliğine yönelik övgünün, –siteler silinir, İmparatorluk tesis olurken– eski politik dayanışmaların da kaybolduğunu maskeleyemeye yaradığını mı

38 A.g.e.

39 A.g.e.

40 Bkz. yukarıda 11 Mart dersi, s. 188.

söylemeliyiz? Yoksa söylemin, daha ziyade, bu vesileyle evrensel bir değere kavuşacak bir pratiğe, rasyonel bir temel sağladığını mı iddia etmeliyiz? Veya daha basitçe söylemin, nihayetinde, mevcut toplumsal pratiklerin tanığı, yansıması veya imgesi olmaktan fazlasına işaret etmediğini kabullenmeli miyiz?

İşte Foucault tarafından mütevazı ve dolaysız bir şekilde ortaya atılan bu tartışma, onu doğru söylem ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi nasıl kavramsallaştırdığını uzun uzadıya açıklamaya itecektir. Collège de France'taki dersleri içinde bu meseleyi en kapsamlı şekilde ele aldığı yer burasıdır (11 ve 18 Mart dersleri). İlk olarak Foucault, gerçekliği doğru şekilde dile getiren söylemin varlık sebebini gerçekliğin kendisinde bulan açıklamayı reddettiğinin altını çizerek. Hakikat, verili bir gerçeklik karşısında aniden ortaya çıkan bir "olaydır".⁴¹ Ama gerçeklik içinde, bir doğrulama oyununun ona eklemelenmesini; bu oyunun, dilsiz gerçeklik içinde gizlice dokunan şeyin hesabını *hakikat dahilinde* vermesini gerektiren hiçbir şey yoktur. Doğru söylemin gerçekliğe *uygun* hale getirilmesi çabası, yeterli bir gerekçe teşkil edemeyeceği gibi, etmemelidir de. Hele bizi kendimizi sorgulamaktan hiç alıkoymamalıdır. İşte "epistemik sürpriz"⁴² doğru söylemin, gerçeklik üzerinde, bu gerçekliğin hiç talep etmediği oranda yayılması karşısında şaşırabilme kabiliyetimize işaret eder.

Delilerin varlığı, bizi, psikiyatrik bilimin doğuşu karşısında hayrete düşmekten alıkoymamalıdır. Modern dönemde politik iktidarın merkezileşmesi, Devlet biliminin doğuşunu sorgusuz sualsiz kabullenmemiz anlamına gelmez. Aynı şekilde, Roma İmparatorluğu döneminde evlilik pratiğinin yayılması da, evlilik incelemelerinin çoğalması karşısında hayrete düşmekten bizi alıkoymayacaktır. Doğrulama oyunu –hakikat adına dile getirilen söylemler bütünü kapsayan bir terimdir bu (ve Foucault bu söylemlerin epistemolojik kesinlikleri konusunda hüküm vermeyi mesele etmez)– *gerçeğin* ve daha net olmak gerekirse, Foucault'nun daha ilk dersinde dile getirdiği gibi, *öznenin başına gelen şeydir*.⁴³ Basit bir uygunluk ilişkisinin yeterli gerekçe sayılamayacağının bir diğer göstergesi, doğrulama oyunlarının Foucault'nun dile getirdiği iki büyük niteliğidir: gereksizlikleri ve etkileri. Doğrulama oyunları genel olarak gereksizdir, çünkü bilme biçimlerindeki yayılmayla –yinelemek gerekirse, doğa bilimleri, toplumsal olarak "doğru" kabul edilen söylemler kümesinin ancak küçükük bir parçasını oluşturur– bu bilme biçimlerinin gerçeklik üzerinde yapmamıza

41 Bkz. *a.g.e.*

42 Bkz. yukarıda 18 Mart dersi, s. 208, not (a).

43 "Bir kültürde, özne hakkında doğru[luk değeri taşıyan bir] söylem olduğu andan itibaren, öznenin kendilik deneyimi neye benzer? [Özne] kendisi hakkında doğru bir söylemin varlığını dikkate aldığında, kendisiyle nasıl bir ilişki kurar?" (yukarıda 7 Ocak dersi, s. 15).

izin verdiği zayıf etki arasında hiçbir makul orantı yoktur. Yine de, doğrulama oyunlarının bu gereksizliği, Foucault için, etkisiz oldukları anlamına gelmez; zira bu oyunların hakikat etkileri, daha doğrusu özneleştirme etkileri vardır. Derste zikredilen örnekten devam etmek gerekirse,⁴⁴ ekonomi biliminin, krizleri çözmeyi başaramadığı ortaya çıkmışsa da, bu bilim, kendi adına alınan ve hemen herkesi etkileyen birçok karara temel teşkil etmeye devam etmektedir. Benzer şekilde, psikiyatri bilimi deliliğin daha iyi tedavi edilmesini sağlamıyor olabilir, ama yargı kararlarını, idari ve tıbbi kararları besler ve herkesi, kimliğini [psikiyatrinin] kendi sözcelerinden hareketle kurmak zorunda bırakır. Demek ki Heidegger gibi Foucault da, doğru-söylemenin kökeni itibarıyla bir uygunluk ilişkisi olarak inşa edilmesine tümüyle karşıdır.⁴⁵ Ne var ki bu ret, Varlığın gizemli mırıltısına kucak açmaya yönelmez; daha ziyade, bütün bir doğrulama oyunları kalabalığının ortaya çıkardığı gürültüye alkış tutar. Bu oyunlar, her ne kadar gerçek üzerinde sınırlı bir etkide bulunsalar bile, öznenin kendilik deneyimini ondan hareketle inşa edeceği tarihsel gerçekliği oluştururlar.

TEN UFKU VE POLİTİKANIN DAİMİLİĞİ

Foucault'nun 1981'de yaptığı ders, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde (*Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*) büyük oranda yeniden ele alınacak bir dizi tespit ortaya çıkarmıştır. İster Artemidoros'un *Rüya Tabirleri*'nin⁴⁶ veya Plutarkhos'un *Erôtikos*'unun⁴⁷ titiz bir şekilde irdelenmesi olsun, ister cinsel edimin Hipokratçı yaklaşımla tasviri,⁴⁸ veya yine, Ksenophon'un *Oikonomikos*'unun, Musonius Rufus'un, Hierokles'in, Tarsuslu Antipatros'un evlilik incelemelerinin zikredilmesi, bu tür örnekler çoktur. Buna mukabil, 1984 tarihli yayınlar, daha sistematik bir şekilde (bedenle ilişki, kadınla ilişki, oğlanla ilişki olmak üzere üç bölüm halinde) düzenlenmiş ve özneliliğin yapılandırılmasına yarayan genel kavramlar önermiştir (tam olarak "kullanım" ve "kaygı" kavramları). Kitaplar atıf yapılan yeni metinlerle kayda değer şekilde zenginleştirilmiş, ama aynı zamanda, büyük kuramsal veya

⁴⁴ Bkz. yukarıda 25 Mart dersi, s. 208, not (a).

⁴⁵ Daha 1971 yılının, Arkaik Yunan'a odaklanan *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'i bile, Heidegger'in *adaequatio* olarak hakikat üzerine tezlerini masaya yatıran sıkı bir tartışma olarak düşünülebilir (Bu nokta üzerine bkz. D. Defert'in Dersin Bağlamı'nda meseleyi netleştirdiği bölümler, *a.g.e.*, s. 273-275) [*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012].

⁴⁶ Bkz. *Le Souci de soi*, "Rêver de ses plaisirs" bölümü, s. 13-50 ["Hazların Düşlenmesi", *Cinselliğin Tarihi* (3. Cilt: *Kendilik Kaygısı*) içinde, çev. Tannöver, s. 309-335].

⁴⁷ Bkz. *a.g.e.* 224-242.

⁴⁸ Bkz. *L'Usage des plaisirs*, "L'acte, la dépense, la mort" bölümü, s. 141-156 ["Edim, Sarfıyat, Ölüm", *Cinselliğin Tarihi* (2. Cilt: *Hazların Kullanımı*) içinde, çev. Tanrıöver, s. 212-223].

tarihsel perspektiflerin bir kısmından da mahrum kalmıştır. Örneğin, iki büyük klasik değerlendirme ilkesi üzerine, evli erkeğin iki “cinsiyeti” üzerine veya doğrulama oyunları üzerine hiçbir şey yoktur. Demek ki, 1984’te okuyucuya sunulan Antikçağ incelemeleri, bir yandan daha eksiksiz, bir yandan da daha temkinlidir; sanki Foucault belki de fazla iddialı, maceracı veya genel bulduğu iddiaları silmek istemiş gibi. Yayımlanmış kitaplar, titizlikleri ve bilgi düzeyleri itibariyle mükemmeldir ama zikrettikleri metinlerin kılı kırk yaran okumasından öteye pek az gitmişlerdir.

Öznellik ve Hakikat esasen Antikçağ’ın kendilik tekniklerini evlilik ve cinsellik filtrelerinden geçirerek inceler. Bu ders, Stoa-Roma dönemine özgü bir bükülmeyi sorunsallaştırmıştır. Bu bükülmenin, ertesi sene (1982’de *Öznenin Yorumbilgisi*) “kendilik kaygısının” sorunsallaştırılmasıyla artan önemi, Foucault’yu, daha sonraları, Eskilerin cinsel etiği üzerine –ilk başta öngörüldüğü gibi bir değil– iki eser yayımlamaya götürecektir.⁴⁹ Başka bir açıdan, 1981 dersi, Hristiyan deneyimini şekillendiren kalın çizgilerin taslağını çıkarmaktan da geri durmamış; böylece cinselliğin tarihinin son cildi olması planlanan *Tenin İtirafı*’nın habercisi olmuştur. Üstelik Foucault düzenli bir şekilde, şu veya bu dersi bitirirken, bir başka ders kapsamında dünyevi/bedensel zevkler kavramını [*concupiscence*] ve Hristiyanlıktaki kopuşu inceleyeceğini bildirmiş, fakat Antikçağ zemininden uzaklaşmayı başaramamıştır.⁵⁰ Evlilikte katılığın salık verilmesi ve cinsel hazzın murdar niteliğinin reddi – bunların hiçbirinin Hristiyanlığın icadı olmadığını daha önce söylemiş-tik. Kopuşu başka yerde, cinselliğin öznesini hakikate bağlayan ilişkiyi ikileştiren bir itiraf tekniğinin gelişiminde aramak gerekir. Antikçağ’ın ruh dünyası, cinsel hazzın kişiyi üst hakikatlere vakıf olmaktan alıkoyacağını tümüyle kabullenmişti (*ya cinsellik ya hakikat*). Hristiyanlık, bir ufuk şeklinde koruduğu asetizm yoluyla arınma arayışını, kuşkucu bir yorumbilgisine ve saklı arzuların eksiksiz şekilde söze dökülmesine bağlı kılarak, bu ilişkiyi ikileştir-

49 1983 Mart’ında bile Foucault hâlâ adı *Hazların Kullanımı* olan tek bir ciltten söz eder (Antikçağ cinsellik tarihinin bu ilk versiyonuyla ilgili olarak –ki el yazması Fransa’daki Milli Kütüphane’de korunmuştur– bkz. D. Defert, “Chronologie”, *DE*, 1994 baskısı, 1. Cilt, s. 61/ “Quarto”, 1. Cilt, s. 86).

50 Örneğin Bkz. 11 Şubat dersinin sonu: “İşte evliliğin diğer ilişkilerle bağı bu noktada kopacak, evliliği toplumsal ilişkiler bütünü içinde ayrı kılan biçimsel farklılık [*hétéromorphisme*] burada başlayacaktır. Daha sonra göreceğimiz gibi Hristiyanlık bu farklı-biçimliliği kendi hizmetine koşacaktır” (yukarıda s. 130), veya 25 Şubat dersinin sonu: “Öznellik, hakikat ve arzu: Yunanların *aphrodisia* deneyiminden Hristiyanlığın ten deneyimine geçildiği sırada, birbirine sıkıca bağlanan üç şey bunlardır. Ama bu, toplu bir hareket, içinde bulunduğumuz dersler dizisinin sonunda size göstermek istediğim varış noktasıdır” (yukarıda s. 142).

miştir (cinselliğin hakikati). Demek ki Foucault'nun Stoacı evlilik incelemeleri üzerine 1981'de gerçekleştirdiği bu okuma ışığında şunu söylemek mümkündür: Bireyleri münhasıran evlilik içi bir cinselliğe ilk mecbur bırakan Hıristiyanlık değildir. Buna karşılık Hıristiyanlık, onlara yeni bir kendilik deneyimi dayatmıştır; öyle ki bundan böyle bireyler, arzularının hakikatinin ne olduğunu bir başkasına söylemek zorunda hissetmişlerdir.

1980 derslerinde olduğu gibi, *Öznellik ve Hakikat* de, dönemin politik gelişmeleri karşısında geçirimsiz görünmektedir. ABD'ye baktığımızda, Tahran'da rehin tutulan Amerikalılar Ocak ayında özgürlüklerine kavuşmuş, diğer yandan Foucault'nun 1979 derslerinde ele aldığı neoliberalizmi uygulamaya koyacak olan Reagan başkan seçilmiştir. Fransa'daysa, Mayıs ayında François Mitterrand'a zaferi getirecek olan kampanyanın hazırlıkları sürmektedir. Yine de, Antikçağ yaşama sanatları üzerine yürütülen bu çalışma, Foucault'nun güncel politikadan ve militan eylemden uzaklaştığı anlamına gelmez.⁵¹ 1980 Kasım'ında, kendilik tekniklerine duyduğu ilgiyi duyuran Foucault, bu tekniklerin hiçbir zaman yalnızca bir "kendilik politikası"⁵² programı tasarlamak anlamına gelmediğini belirtmiştir. Demek ki, aslında yine bir "yönetimsellik" analizi söz konusudur – yeter ki yönetimselliği, kendiliğin yönetimiyle başkalarının yönetimi arasındaki tarihsel bir eklemlenme noktası, bir temas yüzeyi olarak anlayalım.⁵³

1981 dersinin transkripsiyonu Jacques Lagrange'ın gerçekleştirdiği ve Collège de France kütüphanesine teslim ettiği bir kayıt üzerinden yapılmıştır. Kasetler değiştirildiği ve arka yüzleri çevrildiği anlarda ortaya çıkan birkaç kesinti vardır. Seyrek olarak birkaç bölüm zor duyulmaktadır. Foucault'nun derse hazırlık mahiyetinde hazırladığı el yazması ile dersin anlatımı arasında çok az fark bulunmaktadır. Buna mukabil, özellikle derslerin bitişine denk gelen bazı açıklamalar, [anlatım sırasında] dışarıda bırakılmıştır. Burada bu bölümler ek olarak verilmiştir.

51 Daniel Defert yazdığı kronolojide, Foucault'nun 1981 Mart'ında "François Mitterrand'ın Devlet Başkanlığına seçilmesi lehine biraz geç yazılan bildirilerle ilişkilennemekten imtina ettiğini", bunu da "entelektüelin seçmenler açısından bir bilinç yönlendiricisi olmadığı yönünde sıkça tekrar ettiği ilkedeki hareketle" yaptığını yazmıştır. Diğer yandan, Haziran ayında "Cenevre'de, Bernard Kouchner ve Yves Montand ile birlikte korsanlığa karşı kurulan uluslararası komitenin kuruluşuna, *boat people*'in savunusu adına iştirak etmiştir. 'Yönetilenlerin hakları' adına uluslararası politikaya müdahale hakkını savunmuştur" ("*Chronologie*", *a.g.e.*, s. 59/s. 82).

52 *L'Origine de l'herméneutique de soi*, s. 91.

53 "Bireylerin başkaları tarafından yönlendirilme [biçimlerinin] kendi tutumlarını belirleme biçimleriyle eklemlendiği temas noktası, sanıyorum, benim "yönetim" olarak adlandırabileceğim şeydir" (*a.g.e.*, s. 39).

İsim Dizini

- Aelianus 200
Aiskhines 243
Aldrovandi 4, 5, 19, 20, 200
Alexandros Trallianos 141
Antipatros 42, 67, 126, 127, 130, 157,
202, 261, 269, 276
Antisthenes 136
Apollonius, Tianalı 145
Aretaeus, Kapadokyalı 140
Aristoteles 3, 11, 12, 13, 82, 97, 111, 117,
119, 121-125, 129, 130, 147, 149,
220, 228
Artemidoros 45, 47-67, 69-74, 76-79, 81,
87, 89, 90, 93, 146, 161, 224, 226,
235, 260, 261, 268, 269, 276
Aziz Ambrosius 7
Aziz Augustinus 19, 39, 145, 153, 202,
203
Aziz François, Salesli 3-5, 9, 10, 19, 20,
36, 37, 200, 270
Aziz Hieronymus 149

Büyük Albertus/ Albertus Magnus 6

Caelius Aurelianus 139
Celsus 140
Chrysippus 43, 117
Claudius 242, 245
Crates 136

Demokritos 104, 139
Descartes, R. 46
Diogenes Laertios 104, 105, 135, 136,
219
Elianus 10-12, 19, 26
Epiktetos 33, 34, 42, 67, 89, 97, 99, 100,
102, 103, 105-109, 145, 163, 233,
253
Epikuros 104, 129, 136, 170
Eustathius 7
Feuerbach, L. 41
Freud, S. 47, 153, 253

Galeanus 53, 136, 139, 140, 261
Gessner, C. 6
Gregorius, Nyssalı 97

Hegel, G. W. F. 40
Heliogabalos 245-247
Heraklides, Pontuslu 219, 220
Herodotos 12, 151
Hesiodos 189
Hesychius, İskenderiyeli 133
Hierokles 42, 67, 102, 103, 106, 111, 119-
122, 127, 130, 157, 198, 261, 269, 276
Hipokrat 79, 137, 138, 139, 141, 274
Homeros 53

Ioannes Hrisostomos 97, 112

Juba, II. 11
Justinus 7, 22

Kant, I. 14, 46
Klement, İskenderiyeli 7, 22, 104, 201,
202
Ksenophon 97, 111-116, 118-120, 129,
130, 151, 228, 232, 233, 271, 273,
274, 276

Libanios 97
Lukianos, Samsathı 164, 165, 242, 261

Macrobius 139
Marcus Aurelius 37, 117, 195, 244, 247,
251, 253
Maximus, Surlu 243
Musonius Rufus 42, 67, 97, 102, 103,
115, 117, 118, 120-122, 125, 127,
130, 146-148, 157, 202, 230-232,
237, 261, 269, 276

- Neron 242, 245
Nietzsche, F. 40, 46, 221

Origenes 7, 109
Ovidius 134

Paulus Aegenita 141
Philon 7, 117
Philostratus 145, 146
Pindaros 173, 174
Plinius, Genç 188, 190, 192, 274
Plinius, Yaşlı 10, 11, 140, 200
Plutarkhos 28, 43, 86, 97, 102, 127-130,
133, 146, 149-151, 155-157, 159,
161-163, 165-177, 179, 202, 237,
242, 261, 273, 276

Rufus, Efesli 139, 144

Sabinus 139

Sapho 173, 174
Schopenhauer, A. 46
Seneca 28, 31, 42, 43, 67, 146, 149, 202,
237, 251
Sextius 43
Solinus/Iulius Solinus 10
Solon 150, 167
Statius 179, 188-190, 193-196, 274
Suetonius 242, 245

Tibullus 134

Vincentius, Beauvaisli/Vincentius
Bellocensis 6, 7

Weber, M. 41, 42

Yates, F. A., 28

Zenon, 42, 43

Kavram Dizini

- Afrodit/Aphrodite 10, 170, 171, 272
agapêsis 150, 177
akarpon 171
androsunê 240
aphrodisia 67, 69-74, 76-81, 83, 87, 89, 92, 93, 101, 102, 111, 131-135, 137, 139, 142-144, 153, 155-157, 159, 161, 176, 177, 179, 180, 182, 198, 218, 222, 224-227, 230, 233-236, 238, 248-254, 259-261, 268-270, 273, 274, 277
aphrodisia-sızlaştırılma 226, 270
apolausis 165
Apolojistler 200, 201
aretê 161, 166, 176
arzu 5, 6, 9, 18, 19, 29, 57, 61, 62, 67, 92, 101, 111, 116-118, 125, 136, 142-145, 148, 149, 151-153, 158, 159, 163, 165, 166, 171, 173, 176, 191-193, 208, 213, 220, 228, 230-234, 243, 245, 249, 251-254, 259, 270-274, 277, 278
arzunun doğuşu 253, 235
askêsis 25, 33
Aşk Üzerine Diyalog 129, 155, 156, 261
atelês 171, 176
baştan çıkma/günaha girme 253, 274
bios 33, 34, 103, 135, 137, 217, 219-222, 267
bios chrêmatistikos 220
bios theôrêtikos 135, 137
biyopoetika 34
biyopolitika 34
caritas 188, 189
cinsellik 3-6, 17-21, 25, 26, 36, 38, 49, 50, 59, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 72-78, 86, 89-92, 95, 101, 131, 133, 139, 142, 143, 145, 155-157, 161, 187, 193, 198, 201, 202, 206, 211, 213, 217, 227, 248, 249, 251, 253, 254, 259, 267, 268, 270-274, 277, 278
cinsiyetin ikileşmesi 235, 241
concordia 188, 189, 193
çiftin icadı 270
debitum conjugale 203
desiderium 191, 192, 193
doğru/yanlış oyunu 208, 210, 211, 216, 277
doğrulama oyununu 199, 209-211, 275
dünyevi/bedensel zevkler 18, 19, 253, 260, 277
Düşlerin Anahtarı 57, 260
egkrateia 21, 136, 137, 233, 253
ekdosis 184
Enkratit akımlar 21, 22
enupnia/enupnion 52, 53
Epikuroşçular 43, 67, 89, 105, 106, 110
epimeleia 166, 258
epimeleisthai 106
epistemik hayret 210
epithumia 117, 165, 166, 171, 173, 176, 233, 252, 253
erkeklik statüsü/statü olarak erkeklik 229, 230, 249, 273
eros/erôs 85, 86, 151, 152, 163, 164, 166, 170, 171, 173, 179, 180, 218, 234, 254, 272
erotika 85, 86, 272
etkinlik ilkesi/aktiflik ilkesi 80-82, 84, 89, 101, 161, 162, 225-227, 234, 235, 240, 245, 248, 250, 251, 252
etkinlik-cinsiyet 229-241, 250, 251
eunoia 126, 188
evliliğin kamusallaşması 181, 182, 184
hakikat 3, 13-19, 23, 25, 26, 31-33, 35, 45-49, 51, 53, 54, 57, 59, 67, 73, 79,

- 86, 87, 91, 96, 100-102, 104, 106-109, 119, 131, 134, 135, 137, 138, 141-144, 152, 153, 156, 164, 167, 170, 196-198, 202, 204-216, 220, 221, 231, 232, 236, 247, 248, 253, 254, 265-268, 271, 272, 275-278
hakikat oyunu/hakikat söylemi/
hakikat-hata oyunu 26, 86, 152, 197, 198, 208-210, 215
Hayvanların Tarihi 11, 12, 119
hêdonê 149, 150, 165-167, 176, 177, 270
Hıristiyanlık 7, 21, 22, 26, 37-42, 47, 51, 83, 130, 142, 143, 149, 151, 153, 155-157, 180, 199, 200, 203, 217, 221, 223, 224, 226, 253, 260, 277, 278
Hıristiyan ahlâkı 20, 23, 223
Hıristiyanlığın ten deneyimi 67, 142, 143, 222, 260, 271, 277
homilia 71, 117, 118
hormê 163, 165, 166
ideolojik yadsıma/ideolojik analiz/
söylemin ideolojik reddi 199, 213
Jüpiter 195
kanun/kod 89-93, 267
Kapadokyalı Babalar 22
kapitalizm 25, 40-42
katastaz 89, 108, 109
kendiliğin (ikiye) katlanması 235, 241
kendilik teknikleri/teknolojileri 34, 48, 87, 96, 224, 233, 236, 240-242, 245-252, 254, 257, 259, 260, 266, 273, 274, 277, 278
kharis 150, 173-177, 179, 180, 188, 271
khêsis aphrodisiôn 250, 259
Kinikler 43, 67, 89, 104, 105, 108, 110, 206
kodlama 78, 90-92, 142, 148, 151, 152, 185, 202-205, 216, 221, 274
koinônia 105, 110, 113, 114, 117, 118, 122, 125, 168-170, 173, 176
krasis 127-129, 131, 179, 203, 228
logos 198, 214, 216
mantıkçı ön kabul 210
Marcionist öğreti 201
mathêsis 25, 32, 33, 46, 67
meletê 25, 33
natüralistler 7, 10, 19, 21, 25, 26, 119
neo-Pythagorasçılar 43, 146
Nikomakos'a Etik 220
oikonomikos 97, 111, 112, 147, 228, 271, 276
oikos 122, 130, 167, 220
oeneiros/oneiroi (düş/düşler) 52
orexis 163
Orpheusçuluk 135
özneleştirme 217, 222, 276
paganlık 10, 21, 25, 26, 37, 38-41, 47, 156, 223
pagan ahlâkı/pagan etiği 23, 36, 37, 66, 93, 201
paidopoiia 149
pedagoji 27, 85, 86, 166, 230, 231, 259-261
Phaedrus 86, 126, 156, 164
philia 122-124, 126, 150, 164, 166-171, 175-177, 271
phusis 57, 58, 164
Physiologus 3, 7-9, 19, 200
Politika 117, 121, 130, 149, 220
prens 245-247
prens sefihliği 235, 242, 246
proêgoumenon 103, 109, 112
Pythagorasçılar 12, 135
rasyonelleştirme 214, 215
rekabetçi aristokrasiler 235
Sofu Yaşama Giriş 4, 200
sôphrosunê 10, 232
statü-cinsiyet 229, 230, 234, 240
Stoacılık/Stoacılar 33, 37, 42, 43, 67, 71,

- 89, 102, 104-106, 110-112, 115, 117,
122, 124, 126, 127, 130, 146, 149,
150, 163, 179, 187, 188, 199, 202,
203, 206, 216, 223, 227, 228, 231-
233, 269, 271, 272, 274
- sunousia* 72
- sürrealistler 55
- Şölen* 86, 156, 233
- tekhnai peri bion/teknê peri bion* (yaşam
teknîği/teknikleri) 34
- temsil 9, 37, 41, 49-51, 53, 54, 57, 58, 60,
67, 70, 75, 77, 89, 98, 106, 108, 128,
155, 207, 209, 212, 214, 218, 238,
242, 246, 260, 261, 269, 271
- timê* 150, 177
- toplumsal-cinsel süreklilik/toplumsal-cinsel
eşbiçimlilik ilkesi 45, 94, 96, 111, 224,
226, 229, 234, 235
- Valentinci öğreti 201
- veneria* 249, 268
- Venüs 134, 136, 193, 194
- Yahudi-Hıristiyanlık 25, 39-41, 142
- zôê* 219, 267

Öznellik ve Hakikat

Collège de France Dersleri **1980-1981**

Michel Foucault'nun 1970-1984 arasında Collège de France'taki "Düşünce Sistemleri Tarihi" başlıklı kursüsünde verdiği bu derslerde, düşünürün elindeki tarihsel materyalleri nasıl işlediğine, felsefeyle tarih arasındaki bağları nasıl ördüğüne tanık oluyoruz. Bu derslerde Foucault, Antik Yunan'da paranın tesisinden 18. yüzyıl Fransa şehirciliğine, psikiyatrik iktidardan modern devlet aklına, Hristiyan öznellik biçimlerinden neoliberalizmin insan kavrayışına uzanan tarihsel araştırmaları, hakikat ile özne arasındaki ilişkinin biçimlerini sorgulayarak ortaya koyuyor. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Fransa'da 1999'dan itibaren yayınlanan, birçok yeni araştırma için çıkış noktası oluşturan ve Foucault'nun düşüncesinin alınılmasında bir dönüm noktası haline gelen bu dersleri, Türkçe baskısı için yazılan yeni önsözlerle birlikte yayınlıyor.

1980-81 yılındaki dersinde Foucault, daha önceki senelerden farklı bir araştırmayı başlatır: Klasik Yunan ve Roma dönemlerinde öznellik ve hakikat arasındaki ilişki. Bu araştırma Foucault'yu, öznenin kendisiyle kurduğu ilişkiyi şekillendirmesini sağlayan tekniklerle ve esas olarak Antikçağ'ın cinselliği sorunsallaştırma biçimleriyle ilgilenmeye sevk edecektir. Foucault'ya göre bu dönemde cinsel pratikler bir yasak formundan ziyade bir "tercihler sistemi" içinde ele alınıyor, bir perhiz ve yaşam biçimi dahilinde değerlendiriliyordu. Peki, bir cinsel davranışın başka bir cinsel davranış aleyhine değerli bulunması hangi etik sistem ve algılardan hareketle meydana geliyordu? Foucault, Cinselliğin Tarihi eserinin ikinci ve üçüncü ciltlerine temel teşkil eden bu çalışmasında, Helen-Roma döneminde ve özellikle Stoacılarla tek eşlilik, evlilik ve çift modellerinin bir gereklilik olarak ortaya çıkışını inceleyerek, modernlerin "cinsellik" ve "arzu" adını verecekleri alanların başka bir tarihini çiziyor. Aynı zamanda, kitabın çevirmeni Sibel Yardımcı'nın önsözünde belirttiği gibi, kendilikle ve hakikatle başka bir ilişkinin, "başka bir aşkın" mümkün olduğunu vurguluyor.

KAPAK FOTOĞRAFI: MICHELE BANCILHON, CENTRE MICHEL FOUCAULT

ISBN: 978-605-399-507-4



www.bilgiyay.com



Avec le soutien du



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI