

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

KİMLİK VE ÖZGÜRLÜK BAĞLAMINDA
CHARLES TAYLOR VE MICHEL FOUCAULT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Merve TAN

Danışman




Doç. Dr. Koray TÛTÛNCÛ

BOLU 2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Merve TAN'a ait "Kimlik ve Özgürlük Bağlamında Charles Taylor ve Michel Foucault" adlı çalışma, jürimiz tarafından **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle / ~~oy çokluğuyla~~ kabul edilmiştir.

20.05.2019

Ünvan, Adı, Soyadı	İmza
Üye(Tez Danışmanı): Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ	
Üye : Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ	
Üye :Doç. Dr. Ateş USLU	

Sosyal Bilimler Enstitü Onayı



Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum **“Kimlik ve Özgürlük Bağlamında Charles Taylor ve Michel Foucault”** başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Merve TAN

20.05.2019

ÖN SÖZ

Modern anlamda ortaya çıkan birey düşüncesinin temelinde yatan kendi varlığını ifade etme ve her koşulda “ben kimim?” sorusunun gündeme geldiği tartışmalar, günümüz sorunsallarını destekleyecek nitelikte kuramsal ve kavramsal zenginliklerle doludur. Çalışmanın ortaya çıkışında temel alınan ilişki, kendimizi ifade etme tarzımızın üzerinde duran bir kimlik problematiğinin, özgürlükle düşünülme çabasıdır. Bu çaba etrafında düşünmek fikirler tarihi içerinden düşünürlere atıfta bulunmayı gerekli kılmaktadır.

Hazırlanan bu çalışma, böylesi bir problematik üzerinden farklı düşünsel çalışmaları bir araya getirme üzerine kuruludur. Bu bağlamda “**Kimlik ve Özgürlük Bağlamında Charles Taylor ve Michel Foucault**” başlıklı yüksek lisans tezimin yazım aşamasında kıymetli bilgi birikimi ve tecrübeleriyle katkı ve desteğini esirgemeyen sevgili Tez Danışmanım Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ’ye;

Aynı zamanda ilgilerinden ve tavsiyelerinden dolayı tez savunma jürimde yer alan Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ ve Doç. Dr. Ateş USLU’ya teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmanın her aşamasında manevi desteklerini her zaman derinden hissettiğim arkadaşlarım Pevrül Erdi ALTIN, Ersel ERTÜRK, Ezgi KARACA ve Tolga ÇELİK’e,

Maddi ve manevi her türlü zorluklarla başa çıkarak benden desteğini esirgemeyen, güçlerini her daim hissettiğim aileme ve dostlarıma;

Sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Merve TAN

20.05.2019

ÖZET

KİMLİK VE ÖZGÜRLÜK BAĞLAMINDA CHARLES TAYLOR VE MICHEL FOUCAULT

Merve TAN

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Koray TÛTÛNCÛ

Mayıs 2019, 132 + xii Sayfa

Kimlik sorunsalı, Antik Yunan'dan modern dünyaya kadar farklı açılardan tartışılmış, üzerine düşünölmüş ve sayısız çalışmaya konu olmuştur. Bunun arkasında yatan temel motivasyon kişinin esasen 'ben' olma ve kendini içsel olarak tanımlama isteğidir. Herhangi bir kişi kendini tanımlarken, kendini var ettiğini düşündüğü kodlarla tanımlamaktadır. Bu kodlar ahlaki, dini, kültürel değerler olabileceği gibi tarihsel ya da toplumsal da olabilmektedir.

Kişinin kendini tanımladığı bu kodlar "iyi yaşam ideali" olarak kavramsallaştırılmaktadır. Kimlik iyi yaşam idealine ulaşmak için sadece nasıl yaşamamız gerektiğini sorusuna cevabı değil, aynı zamanda belli değerlerin sürdürölmesinin ne kadar önemli olduğu düşüncesi ve pratiğini de içinde barındırır. Tam da bu noktada "özgürlük" sorunu kimlik sorunsalı ile çakışmaktadır. Charles Taylor gibi düşünürler kimliğin sadece bizi özgür kılmasındaki rolünü iddia etmekle kalmaz aynı zamanda bizleri modernliğin belli sıkıntularından da özgürleştirdiği vurgular. Tamamen karşıt bir perspektiften, Michel Foucault kimliklerimizi özgürlüklerimiz önünde bir engel olarak nitelemekte ve olumlu katkısını reddetmektedir. Bu da bizi çalışmanın ana konusunu ve sorusunu verir: Kimlik ve

özgürlük bağlamında Taylor ve Foucault'ın düşüncelerini karşılaştırmak ve kimliğin bizi özgür kılıp kılmadığına cevap aramaktır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Özgürlük, Charles Taylor, Michel Foucault.



ABSTRACT

CHARLES TAYLOR AND MICHEL FOUCAULT IN THE CONTEXT OF IDENTITY AND FREEDOM

Merve TAN

Master Thesis

Department of Public Administration

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

May 2019, 132 + xii Pages

The issue of identity is a fundamental subject of study that has been carefully deliberated and taken into consideration from a wide variety of perspectives ever since its origination in Ancient Greek times. The main motivation for this insight is the desire to be “first-person singular” and define oneself inwardly. When a person defines themselves, they have the tendency to do so by regarding certain codes as an essential part of their existence. These codes may be moral, religious, cultural as well as historical and social.

These codes through which persons define themselves are conceptualized as “the ideal good life”. Identity involves not only answering the question of how we ought to live in order to reach out the ideal good life, but also the ideas and practices which are inevitable for us to maintain certain values. On this aspect, the problem of “freedom” coincides with the issue of identity. Some philosophers, like Charles Taylor, not only claim the role of identity in making us free but also emphasize identity’s function in emancipating us from certain modern malaises. On the exact opposite end of this perspective lies Michel Foucault, who regards identity as an obstacle to freedom and rejects its having any positive contribution. The conflict in opinion is what gives us the main problem and thereby, what the study aims to pursue: To compare and contrast

Taylor and Foucault's ideas in the context of identity and freedom, and to seek an answer to the question of whether identity makes us free or not.

Key Words: Identity, Freedom, Charles Taylor, Michel Foucault.





Annem ve Babama

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İTHAF SAYFASI	ix
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
1. KİMLİK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN SORGULANMASI	6
1.1. Antik Yunan	7
1.1.1. Yunan Uygarlığı İçinde Kimliğin Polise İçkinliği	7
1.1.2. Öznenin Yokluğu, Nesnenin Varlığı	10
1.1.3. Sofizm ve Her Şeyin Ölçüsü İnsan	13
1.1.4. Kendini Bilmek ve İyi Hayat Düşüncesi	17
1.2. Helenistik Felsefe	21
1.2.1. Stoa Öğretisi: Kimlik ve Kozmopolit Özgürlük	22
1.3. Hıristiyanlık ve Augustinus: Tanrı Devleti	26
1.4. Ortaçağ Felsefesinde İnsan ve Kimliğin Belirleyicisi: Kilise	30
1.4.1. Skolastik Düşünce	31
1.5. Aydınlanma Felsefesi: Öznenin Bilinç ve Özgürlükle Varlığı.....	31
1.5.1. Immanuel Kant: Ahlakın Ön Koşulu Özgürlük ve Özne	34
1.5.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ahlaki Değerler ve Özne	37
1.6. Bireysel Haklar ve Grup Hakları Arasında Özne	39
1.6.1. Liberal- Cemaatçi Tartışmalar: Kaygan Zeminde Özgürlük.....	39

1.6.1.1. Liberal Özgürlük ve Bireysel Özerklik.....	40
1.6.1.2. Cemaatçilik ve Grup Hakları Ekseninde Kimlik	42

II. BÖLÜM

2. CHARLES TAYLOR: KİMLİKLERİMİZ EN TEMEL

ÖZGÜRLÜĞÜMÜZDÜR	46
2.1. Kimliğin Oluşum Süreci.....	47
2.1.1. Kimliğin Tarihsel Gelişimi.....	48
2.1.2. “Ben” Olma Sürecinde Diyalojik Oluşum	55
2.2. Kişinin Var Oluşunda Sahicilik İdeali.....	57
2.3. Bir Ahlak Düşüncesi Olarak Eşit Haysiyet Politikası	61
2.4. Modernliğin Yarattığı Kaygılar.....	65
2.4.1. İyi Yaşam Pratiğinin Kaygısı: Bireysellik	65
2.4.2. Faydanın Maksimizasyonu Sürecinde Araçsal Akıl	67
2.4.3. Özgürlüğün Kısıtlanması.....	69
2.5. Postmodern Söylemler.....	70
2.5.1. Niteliksel/ Niceliksel Ayrım Temelinde Hak ve Özgürlük Tartışması ...	70
2.5.2. Bireysel Kimlikten, Kolektif Kimliğe Doğru.....	71
2.5.3. Çokkültürcülük ve Tanınma Siyasetinde “Kimlik”	72
2.5.3.1. Tanınma Siyasetinde Kimlik ve Özgürlük İlişkisi.....	73

III. BÖLÜM

3. MİCHEL FOUCAULT: KİMLİĞİN REDDİ.....	79
3.1. Öznenin Kurulumu	80
3.1.1. Kendini Tanı Düşüncesinden Vicdan Muhakemesine	81
3.1.2. Bireyin Tarihsel Var Oluşunda Aydınlanma.....	84
3.2. Öznelik ve Hakikat Arasındaki İlişki	87
3.3. Kimliğin Oluşumunda İktidarın Rolü.....	89
3.3.1. Bir Tutum Olarak Pastoral İktidar.....	94
3.3.2. Siyasi Rasyonalite ve Bireyin İlişkisi: “Kendilik Teknikleri”	96
3.3.3. Var Olmanın Tabiatı: Kimliğin Yansımaları	98
3.3.4. İktidarın Bireyselleştirme Aracı: Disiplin.....	100

3.4. Foucault'da Özgürlük Düşüncesi	103
3.4.1. Kendilik Kaygısı ve Özgürlük Etiği	105

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ	110
4.1. Kimlik mi? Kimliksizleşme mi? Arasındaki İkilem.....	110
4.1.1. Kimliğin Oluşumunda Değerler	111
4.1.2. İyi Yaşam İdealinin Doğası	115
4.1.3. İktidar ve Özgürlük İlişkisinde Bir Karşılaştırma	117
4.1.4. Taylor'ın Otantikliği Üzerinden Foucault'yu Okumak.....	120
KAYNAKLAR	126

GİRİŞ

Kimlik sorunu özellikle son yirmi yılı aşkın süredir çokça tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bunun esas nedeni kimlik kavramının çok boyutlu bir tarafı olmasıdır. Kimliklerimiz kimileri için vazgeçilemez bir önem taşımaktadır. Çünkü kimlik, bireylerden söz ederken benlik ve bizi oluşturan bütün değerlerin yanında onu tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bireyin kendini tanımlama isteği bir yere ait olma duygusuna olan bağ ile ilişkilidir. Bunun yanı sıra kimliklerin varlığı özgürlüklerinde başladığı bir nokta olarak da kabul edilebilir. Kimliklerimiz, özgürlüklerimizi oluşturan ve özgürlüklere ulaşmada bir yol olarak da görülebilmektedir. Fakat bazı durumlarda ise 'ben'i oluşturduğunu düşündüğüm ahlaki kodlar yani genel bir ifadeyle kimliklerimiz, özgürlüklerimiz için tehdit oluşturabilmektedir.

Charles Taylor'a göre kimliklerimiz; geleneksel, dini, kültürel değerlerle ilişkilidir ve bu değerler 'ben'i oluşturur. Kimliklerimiz, bütün değerlerimi, bağlantılarımı ve beni var ettiğini düşündüğüm kodlarla meydana gelmektedir. Bu kodlar, sadece bireyin varoluşuna katkı sağlamakla kalmaz, bireyin şu an olduğu niteliksel durumunun ötesine geçebilmesine, kendi var oluşunun bütün pratiklerine doğru bir yönelim oluşturabilmesine katkı sağlar. Bu açıdan düşünüldüğünde, Taylor'a göre, yaşam pratiklerinin oluşmasını sağlayan ve bu pratiklerin gelişmesinin en önemli noktası kimliklerimizdir. Taylorcu bir çizgide yaşam pratiklerinin bir yansıması olan kimliklerimizin ifade bulduğu bir ortamda özgür olabiliriz. Bu bağlamda Taylor, kimlik çözümlemesine odaklanırken, özgürlük üzerinden bir yaklaşımla karşımıza çıkmaktadır. Temelde ele almak istediği mesele negatif özgürlüklerin varlığından ziyade pozitif özgürlüklerin pratikteki varlığıdır. Yaşam pratiklerinin içselleştirmesi gereken kimlik sorunsalı, kamusal alanda tanınma düşüncesini de içine alacak şekilde düşünülmelidir. Genel bir ifadeyle, Taylor, kimlik üzerinden yola çıktığı düşünsel temellerini, özgürlük ve tanınma siyasetiyle bütünselleştirmiştir.

Bir başka açıdan ise, Michel Foucault bağlamında konuya yaklaşıldığında kendimiz olma zorunluluğu reddedilmeli ve kendi kendini yaratma idealiyle yer değiştirmelidir. Kısaca belirtmek gerekirse, bizi var ettiğini düşündüğümüz fakat iktidar ve bilgi aracılığıyla oluşturulan kimliklerimizin reddi, özgürlüğümüzün varlığı için temel teşkil etmektedir. Çünkü ona göre kimliklerimiz, toplumsal ağlar aracılığıyla iktidarın bıraktığı boşluklar arasında yine iktidarın şekillendirdiği, denetlediği mekanizmalar yoluyla oluşmaktadır. Kimliklerimiz sadece doğuştan kazanılmış bir şey değildir, iktidar ağları tarafından bize verilen ve biz olma duygusuyla bilinç kaybı yaşamamıza neden olan şeydir. Bu bağlamda, Foucaultcu anlamda bir kimlik çözümlenmesi, hem var olan hem de edinilmiş bütün değerlerin, denetimi vasıtasıyla devamlılık gösterir. Böylesi bir denetim, kültürel, toplumsal ve geleneksel olarak oluşan bütün değerleri de kapsayacak bir niteliğe sahiptir.

Tezin Konusu ve Amacı

Çalışmanın konusunu oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisinin sorgulanması, yıllardır süregelen sorunsallardan, ait olma, kişinin kendini tanımlama isteği ve bunların bir seçim meselesi olup olmamasıyla birlikte yaratılan karmaşanın cevaplanma çabasıdır. Modern anlamda ortaya çıkan kimlik meselesi, postmodern düzlemde daha çok çoğulculuk, çokkültürcülük üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda postmodern söylem olarak daha da farklılaşan sorunsallaştırmalar çerçevesinde, kimlik ve özgürlük ilişkisinin birlikte ele alınması, bireysel düzlemde kolektif düzleme doğru bir düşünce sistematiği oluşturmayı gerekli kılmaktadır. Fakat bu çalışmanın kapsamı yer yer liberal-komüniteryen (cemaatçi) tartışmalara kapı aralamayı gerekli kılsa da asıl ele alınmak istenen mesele, öznenin kuruluşu süreci ve bu sürecin oluşumundaki kimliklerimizin yarattığı/yaratamadığı özgürlük düşüncesine yakından bakmak olacaktır.

Genel bir ifadeyle ise, çalışmanın amacı kimliklerimiz, özgürlüklerimiz önünde bir engel mi? yoksa kimliklerimiz, özgürlüklerimiz için vazgeçilemez bir değer mi? sorusunu analiz etmek olacaktır.

Tezin Yöntemi ve Metin Yapısı

Kimlik ve özgürlük ilişkisi çerçevesinde her bir bölüm, metinsel analizler ve niteliksel bir araştırmayla ortaya konulmuştur. Çalışmanın düşünürler üzerinden anlamlandırılma çabası ile Charles Taylor'ın *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası* ve Michel Foucault'nun *Özne ve İktidar* eserlerine odaklanılmıştır.

Çalışma temel olarak dört bölümden oluşmaktadır;

Çalışmanın birinci bölümünde, kimliklerimizi oluşturan değerler ile özgürlüklerimiz arasındaki ilişki, felsefi ve tarihi bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kimlik ve kendini bilme kavramları Antik Yunan'dan günümüze kadar halen tartışılmaktadır. Bu kavramın bu kadar çok tartışılmasının nedeni ben kimim? sorusunun her zaman diliminde sorulacak bir niteliğe sahip oluşudur. Bu soru bağlamında Antik Yunan dünyası, Sofizm, Stoa öğretisi, Hıristiyan öğretilerden Aydınlanma düşüncesine ve son olarak modern anlamda ortaya çıkan liberal-cemaatçi tartışmalarla konuya yaklaşılmaya çalışılmıştır. Kimliklerimiz; dini, kültürel, geleneksel değerlerle ilişkilendirebilir. Bunun yanı sıra kimliklerimiz; baskı ya da yaşam tecrübelerinden edinilmiş olarak da ele alınabilir. Her iki kimlik çözümlemesine özgürlük açısından bakıldığında farklı yanıtlarla karşılaşılır. İlk kimlik çözümlemesi özgürlükleri, kimliğin varlığıyla özdeşleştirirken, diğer bakış açısı kimliklerimizi, özgürlüklerimizin önünde bir engel olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda ilk bölüm tartışmaları fikirler tarihi içerisinde, konunun amacı çerçevesinde kısaca ele alınmaktadır.

İkinci bölümde ise, kimlik tartışmaları bağlamında akla gelen isimlerin içinde yer alan Charles Taylor'ın fikirlerine yer verilerek, özgürlüklerimiz açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Taylor açısından kimliklerimiz, diyalojik ağlarla kurulmaktadır. Başkalarıyla olan ilişkimiz, dil yoluyla edinilen şeylerin tümü bu ağları kapsamaktadır. "Karşılıklı konuşma ağları", niteliksel olarak bireyin varlığına katkıda bulunurken, aynı zamanda bireyin kimliğinin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bu ağlar, bireyin doğduğu geleneksel, kültürel, tarihsel vb. bir toplumun tümünü

kapsamaktadır. Karşılıklı olarak oluşturulan bütün ilişkilerin, bireyin yaşam pratiğine katkısıyla gelişen önemli bir tarafı da bulunmaktadır. Bireyin, iyi yaşam ideali olarak adlandırılan şu an ki konumunun niteliksel değerini artırma çabası, kimliğinin yön verdiği özgürlükler alanı ile doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında, kimliklerimiz, Taylorcu bakış açısıyla, en temel özgürlüklerimiz arasındadır. Fakat modern ahlaki kodlar özgürlüklerimizi kısıtlamakta ve kimliklerin varlığını tehlikeye sokmaktadır. “Modern ahlak düzeninin” dayatmaya çalıştığı ahlaki temeller üzerinden şekillenen kodlar, bireye yarattığı özel alan kavramsallaştırmasıyla, bireyi farkında olmadan kendine bağlamakta ve toplumsallığı dışlamaktadır. Taylor ise, modernliğin yarattığı bireyselleştirme çabasını oldukça tehlikeli görür ve eleştirir. Ona göre; birey yalnızca toplumsallık içinde değerleriyle bir bütündür. Kendi içerisinde oldukça tehlikeli olan bireyselleşme kavramı esasen hem özgürlükler alanı yaratırken hem de bu alana farkında olmadan sınırlamalar getirmektedir. Bu bağlamda Taylor, modernitenin yaratmış olduğu ahlaki kodlar üzerinden kimlik çözümlemesinde, özgürlüğün kaybına ayrı bir parantez açmıştır.

Üçüncü bölümde ise, Michel Foucault’nun düşüncelerine yer verilecektir. Foucault’ya göre kimliklerimiz, iktidar ağları tarafından oluşturulan bir nitelik taşımaktadır. İktidar ağları ise, temelde yaşamın her alanına yerleşmiş bütün ilişkilerin bir toplamıdır. Onun iktidara yüklediği anlam bir güç ilişkisinden öte, herhangi biri üzerinde yaratılan etkidir. Bu etki, bireyin olduğu konumunu tersi yönde etkilemesi bakımından olumsuz bir anlamı içinde barındırmalıdır. Çalışmanın konusunu oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisi bakımından, Foucault’nun iktidar kavramı önemli bir yere sahiptir. Fakat Foucault, eserlerinin büyük bir bölümünde hakikat, anlam, özne ve iktidar üzerine yoğunlaşmıştır. İlk eserleri delilik, sapkınlık ve cinsellik üzerinden şekillenmiş, son dönem eserleri ise daha çok hakikat, özgürlük ve özne üzerine odaklanmıştır. Foucault’nun temel sorunsallaştırması iktidar alanının genişliğinin yarattığı özgürlüğün sınırlarıdır. Özne ve iktidarın geçişken varlığının arasında kalmış kimlik düşüncesi ise, özgürleşme açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında hem ret hem kabul düşüncesini içinde barındıran fikirleriyle Foucault, kimlik ve özgürlük temelinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde, konunun amacını oluşturacak şekilde her iki düşünürün düşüncelerinin birbirine nasıl yaklaştığı ve nasıl uzaklaştığı tartışılmaya çalışılmıştır. Kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında, her iki düşünürü bir araya getirme çabası, konuyu daha farklı ele alma çabasına dönüşmüştür. Bu açıdan bakıldığında günümüzün sorunsallarından biri haline gelen kimlik konusu özgürlükle bir ikilem olarak değil, birlikte ele alınması şart olan bir hal almıştır. Sonuç yerine ise, her iki düşünürün görüşleri bağlamında ilk olarak özgürlüklere ulaşmada kimliğin rolü üzerinde durulacak daha sonra ise baskı yoluyla oluşturulan ya da oluştuğunu düşündüğümüz kimliğin reddinin bizi daha özgür kılıp kılmadığı tartışılmaya çalışılacaktır. Oldukça kaygan bir zeminde olan konu, bir sonuca ulaşma amacından ziyade, farklı tartışmaları bir araya getirme üzerine kuruludur. Son olarak, çalışmanın sorunsalını oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisi, seçim özgürlüğü ya da seçim özgürlüğüne verilen niteliksel değer çatışması bağlamında düşünölmeye çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

1. KİMLİK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN SORGULANMASI

Kimlik, bireyden söz ederken onu tanımlamak ve ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Daha genel bir ifadeyle ise bireyin değerlerini, bağlantılarını, ilişkilerini, geçmişini, bugününü içerir. Kimliklerimiz Antik Yunan'dan itibaren farklı kodlarla irdelenmeye başlanmıştır. Her ne kadar tarihsel süreç, kimliğin ya da öznenin keşif süreciyle başlamasa da, ahlak felsefesinin iyi ve kötü, doğru ya da yanlış kavramlarının ifade bulma şeklinden, doğada her şeyin bir anlamı ve açıklaması olduğu düşüncesine doğru yönelim, insan odaklı çalışmalara zaman içerisinde kapı aralamıştır.

Siyasal düşünce tarihi içerisinde Antik Yunan uygarlığını ve bu süreçte kimliğin *polis*¹'e ilişkin yapısını görmek adına Atina ve Sparta uygarlığı önemli bir mihenk taşı olarak oluşturmaktadır. Bu çerçevede polisteki eşitlik ya da eşitsizlik fikri mekânsal bağlamda ele alınan bir yapının ötesinde düşünülmelidir. Her iki kent devleti de farklı tarihsel süreçlerle bir bakıma hem eşitliğin doğuşuna katkıda bulunmuş, hem de eşitsizliğin merkezine yerleşmiş bir yapılanmayla çelişkilerle doludur. Tarihsel süreci takiben, bilenin kendisine değil, varlığın doğasına odaklanan, evrendeki ilk nedeni araştırmaya koyulan doğa filozofları konunun seyri açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bir başka açıdan ise, her şeyin ölçüsünün insan olduğu düşünceleriyle, hümanizme yaptığı katkılarla karşımıza çıkan Sofistlerin konuya katkısı oldukça büyüktür. Genel itibariyle bakıldığında, poliste haklara sahip yurttaş ve polis oluşturduğu, seçim odaklı olmayan, verili bir kimlik çözümlemesine paralel bir gidişat karşımıza çıkmaktadır.

¹ *Polis* sözcüğü, sıklıkla kent devleti ya da şehir devleti olarak ifade edilir. Şehir, siyasal, toplumsal ve ekonomik bir birimken, kent, mekânsal anlamda sosyo-ekonomik ilişkilerin özel bir bileşimidir. Antik Yunan uygarlığı açısından konuya yaklaşıldığında polis karşılığı olarak kent devletini kullanmak daha doğrudur. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler / Ağaoğulları vd. 2011: 22.

1.1. Antik Yunan

1.1.1. Yunan Uygarlığı İçinde Kimliğin Polise İçkinliği

Sparta, polislin kökenlerini ve bu yapının eşitlikçi görünen fakat eşitsizliği içinde barındıran bir hale nasıl dönüştüğünü görmek adına önemli bir kent devletini oluşturmaktadır (Ağaoğulları vd. 2011: 29). Sparta'ya niteliğini kazandıran esas nokta, kabilesel ilişkiler açısından toprakla birlikte, üzerinde yaşayan herkesi ortak mülk saymalarıdır. Toplum üç farklı katmandan oluşmaktadır: *Spartiatlar* (spartanlar), *perioikoslar* ve *helotlar*. Bu sınıflar sırasıyla hakim sınıf, çevredekiler ve toprağa bağlı kılınmış bir grubu meydana getirmekteydi (Ağaoğulları vd. 2012: 31-32). Bu toplumsal olarak oluşturulmuş her katman kimliğin ifadesinin, statüyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Toplumsal statü ve kimlik kavramı birbirine içkin bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimliği oluşturan bütün değerler varoluşun birer temsili olarak düşünüldüğünde, toplumsal anlamda içine doğulan grubun bir parçası ve değişmeyen gerçekleriyle bir bütündür. *Helotlar*, hâkim sınıfın sahip olduğu toprak üzerinde çalışan, statü değiştirmeye hakkı olmayan kimliğin şekillenmesi sadece statüyle ele alınabilecek bir katman olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgür atalarının toprakları üzerinde var olan bu sınıf, düzenin varlığı açısından ve özgür sahiplerinin özgürlüğünün devamında önemli bir yere sahiptir (Cartledge 2013: 13). Toplumsal olarak bir düzenin parçası olan böylesi bir sınıf eşitliğinin yanı sıra eşitsizliğin varlığının da ifadesini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra hâkim sınıf ise, yine şan ve şeref ile bağdaştırılabilecek, saygınlığın bir birey olarak değil sadece zaferlerle belirlendiği bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Atina nüfusu da toplumsal katmanlara ayrılmıştır. Özgür nüfus, *eupatrides* (soylular), *geomores* (küçük çiftçiler), *demiurgos* (zanaatkârlar) ve *thetes*lerden oluşmaktadır. Bunların dışında ise yerleşik fakat ticaret ya da zanaatkârlıkla uğraşan, yurttaşlık haklarından yoksun köle olmayan *metoikoslar* (yabancılar) ve özgür olmayan bir toplumsal sınıf olarak köleler bulunmaktaydı (Ağaoğulları vd. 2011: 36). Atina, tarihi boyunca çeşitli iç karışıklar yaşamış bir kent devleti olarak, yasalar önünde yurttaş

sayılanların eşitliğini içeren bir siyasal düzen anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır. Konuşmada eşitlik yani kendini ifade özgürlüğü olarak ifadesini bulan *isogoria*², siyasal düzenin devamlılığını sağlamak için ortaya atılmış adımlarlardan biri olarak görülebilir. Kendini ifade özgürlüğü her ne kadar kişinin varoluşunu ifade şekline dönüşme kapasitesini içinde barındırsa da Atina'daki şekliyle toplumsal statü ve kimliğin dönüşümü birlikte oluşmuş ve dönüşmüştür.

Gerek Atina'da gerekse Sparta'da yurttaşlığın öncelikli koşulu özgür olabilmekten geçmektedir. Bu özgürlük fikri, köle olmamaktan ziyade istediğini istediğin an yapabilme hakkı ve başına buyrukluğa gibi bir anlamı içinde barındırmaktadır (Ağaoğulları 2011: 43). Özgürlüğün nitelediği şey tam anlamıyla yurttaş sayılan insanları içermekteydi (Ağaoğulları vd. 2011: 43). Böylesi bir özgürlük fikri, Sparta uygarlığı açısından köleler gibi bir toplumsal katmanın varlığıyla eşitlik fikrini zedelemektedir. Fakat genel itibarıyla, özgürlük fikri, efendisizlik fikriyle doğrudan bağlantılıdır. İstedikini istediğin an yapabilme hakkı, yurttaşlık esasına göre belirlenirken, kimliğin yapısı da bu hakkın taşıdığı niteliğe göre belirlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Yunan uygarlığı içerisinde özgürlük fikri, yurttaş olmaktan ve efendisizlikten geçmekteydi. Merkezi anlamda bir devletin olmayışı, filozoflara yaşadığı yerle herhangi bir anlaşmazlığa düşmesi durumunda, başka bir şehir devletine geçme imkânı veriyor ve felsefenin Yunan dünyasında gelişmesine katkı sağlıyordu (Arslan 2011: 56). Fakat, Sokrates'in yargılanmasının ifade özgürlüğünün önünde aksi bir durumu oluşturduğu görülmektedir. Sokrates'in yargılanması ve düşünce sistematığının siyaset üzerinden şekillenmesi, Yunan dünyasının eşitlik ve özgürlük düşüncelerini zedelemekteydi. Sokrates'in yargılanması ve sürecin infaza kadar gitmesi, hoşgörüsüz, cahil bir kesimin elindeki demokrasinin sonucu olarak da görülmüştür (Cartledge 2013: 100). Sokrates örneği, demokrasinin filizlenmeye başladığı Antik Yunan dünyasında, konuşmada eşitlik veyahut kendini ifade şeklindeki özgürlüğün önünde bir olumsuzluk olarak tarihte yerini almıştır.

² *Isogoria*, konuşmada eşitlik ya da ifade özgürlüğü. Atina demokrasisi açısından düşünüldüğünde doğrudan siyasal hak taleplerini içeren bir özgürlük fikri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler / Ağaoğulları vd. 2011: 40.

Özgür olan yurttaş, toplumsal statüsü bağlamında yaşamına yön verme eğiliminde polise içkindir. Bu bağlamda, yurttaş olan özgür bireyler, yine polisin belirlediği yasa önünde eşitlik fikriyle de beslenen eşit konuşma düşüncesine sahiptirler. Yunanlılar eşitlik konusunda kendi içerisinde olumlayıcı bir kelime sistematiğine sahiptirler (Cartledge 2013: 11). Yasa önünde eşitlik fikri-*isonomia*-, en genel durumları kapsamayan fakat kendi içinde siyasi anlamda eşitlik fikrinin bir yansımasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda kanunlar karşısında eşitlik ve kişiler arasındaki saygı eşitliği olarak ifade edebileceğimiz bu eşitlik fikri önemli bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Cartledge 2013: 81-82). Kişiler arası saygı eşitliği düşüncesi, yasal olarak önemli bir yere sahipken, sembolik bir anlamı da içinde barındırma eğilimi içerisindedir. Kişilerin saygınlığı, şan ve şerefle doğru orantılı bir yapı olarak ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, konuşmada eşitlik, yasa önünde eşitlik fikri özgürlüğün birer tamamlayıcısı olarak yine polise içkin yapısıyla, kimliğin de varlığına kaynak teşkil etmektedir.

Antik Yunan'da kendini ifade özgürlüğü, bir noktada yurttaşın kimliğinin de bir ifadesi olarak, yurttaşın tanınan bir hak olarak kamusal alanda söze eşit katılma hakkını içermektedir. Bu hak kendi içinde ne eşitliği barındırmakta ne de belli bir kamusal taşımaktadır. Sadece ortak alan olarak nitelenen yerlerde söze eşit bir biçimde katılma hakkını içerir. Kimliğin bir ifadesi olarak yorumlanabilecek bu ifade özgürlüğü fikri, Antik Yunan uygarlığında demokratik kamusal katılıma ilişkin bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Kolektif anlamda ifade edilen haklar, bireysel olarak hak düşüncesinin ya da Atik Yunan'da birey kelimesini karşılayabilecek bir değer düşüncesini karşılamamaktadır (Cartledge 2013: 25).

Kimliğin cinsiyet üzerinden bir tanımıyla yola çıktığımızda ise, kadınların insan olarak bile sayılmayışı, kimliğin polise içkin olduğu, sadece yurttaş olan erkekleri kapsayacak şekilde özgürlüğün var olduğu karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar, Antik Yunan uygarlığında özgürlük açısından, köle değillerdir hatta ev kölelerini de dâhil bütün *oikos*³u çekip çeviren fakat herhangi bir hakka sahip olmayan bir şekilde varlığını

³ *Oikos*, hane alanı. Antik Yunan dünyası için, insanın biyolojik ve iktisadi anlamda varlığını yeniden ürettiği alan olarak tanımlanabilir. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler / Ağaoğulları vd. 2011: 44.

devam ettirmeye çalışan bir nüfusu oluşturmaktaydı (Ağaoğulları vd. 2011: 44). Ekonomik ve kültürel sebeplerden dolayı, özel alan yani *oikos*, kadına özgü bir alan olarak, *polis*'e zıt bir şekilde ifade edilebilir (Cartledge 2013: 25). Bu bağlamda, kimliğin ifade bulma şekli yine *polis*'in belirlediği toplumsal alanın sınırlarına göre belirlendiği görülmektedir.

Kimlik ve özgürlük ilişkisi açısından bakıldığında, Antik Yunan uygarlığı, toplumsal statü ve cinsiyet bağlamında ele alınabilecek bir yapıdadır. Kimliği ve özgür olup olmama durumunu belirleyen temel yapılar, en genel ifadeyle toplumsal alanda ya da zorunluluklar alanında olup olmamaya göre şekillenmektedir. Kimliğin özgürlük ile ilişkisi bağlamında, Antik Yunan dünyası, konuşmada özgürlük, yasa önünde eşitlik düşünceleriyle de *polis*'in varlığının devamlılığın bir yönünü oluşturmaktadır. Her ne kadar, eşitlik fikirleri özgürlükle anlamını tamamlasa da, kimliğin ifade bulma şekli zorunluluklar alanına ait ve ahlaksal bir temelden yoksundur. Statü ve toplumsal roller vasıtasıyla, özgürlüğün sınırları, kimliğin sınırlarını içerirler.

Son olarak, Antik Yunan düşüncesi içerisinde kimlik ve özgürlük ilişkisi açısından değerlendirilebilecek temel koşullar, toplumsal alandaki başarılar ile ait olunan toplumsal role göre belirlenmekteydi. Toplumda sahip olunan rol, *polis* içerisinde toplumsal statüye eş değer bir şekilde kimliğin de bir ifadesini oluşturmaktaydı. Özgürlüğün sınırları, *polis*'e içkin yapısıyla var oluşun bir toplamı olarak ifade ettiğimiz kimliğin sınırlarına eşdeğerdi. Fakat her iki sınırda öznenin yorumu açısından ele alınamayacak yüzeysellikte bir yapıya sahipti.

1.1.2. Öznenin Yokluğu, Nesnenin Varlığı

İlk Yunan düşünürleri olan İyonyalılar, “doğa filozofları” olarak adlandırılırlar. Bunun esas nedeni, bilenin kendisi yani bir bakıma özne üzerine değil, bilmenin kendisine ya da bilinen nesne üzerine, tanrısal bilgi düzeninden, var olanın bilgisine insanın gözlem ve deneyiyle ulaşabileceğinin farkındalığına odaklanıyor olmalarıdır. Doğanın bilgisine ulaşma çabası her ne kadar nesnel veriler alanına özgü bir yapıyı içinde barındırsa da ilk neden düşüncesi, Tanrısal olanın bilgisinin göz ardı edilmesini

içermez. Bu bağlamda Tanrısal olanın bilgisi göz ardı edilmeden nesnenin bilgisine, bu bilgiye ulaşma noktasında ise insanın bilgisine ihtiyaç vardır. Nesnenin bilinebilirliği noktasında insan ve Tanrı ilişkisi oldukça önemli bir yere sahiptir. Tanrısal bilgi düzeninden, doğanın bilgisine doğru yönelim, ilk neden çalışmalarıyla özgürlükler alanının doğasını, nesne üzerinden açıklama çabasına dönüşmüştür.

İyonya'da, refah seviyesi en yüksek kentlerden biri olan Miletos'un (Milet) önemli bir yeri bulunmaktadır. Felsefe tarihinin başlangıcına yerleştirilen üç doğa filozofu, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes bu bakımdan önemli bir yere sahiptir. Evrendeki bütün var olanların kendinden türediği bir ana madde ya da ilk neden (*arkhe*⁴) üzerine odaklanan Thales, aslında bunu yaparken nesne üzerinden, özneye dönüşebilecek çıkarımlarda bulunmuştur. "...en zor şeyin kendini tanımak, en kolay şeyin başkalarına akıl vermek" gibi özlü sözler ve hatta "kendini tanı" sözü bile öncelikle Thales'e atfedilir" (Ağaoğulları 2011: 56). Bilmenin kendisine ulaşabilmek adına ilk olarak öznenin kendisini tanınması gerektiği fikri net olmamakla birlikte, odaklanılan temel evrenin var oluşuna neden olan ilk maddeyi çözümlenmiş olmuştur. Bir başka deyişle, Eski Yunanlılar kendini bilmek sözünü, fail bir insan düşüncesinin ötesinde, belirsiz bir ifadeyle kullanmışlardır (Taylor 2012: 180).

İlk nedenin bilgisine ulaşma fikri, kendini bilmenin ötesinde, temel olarak özgürlükler alanı olarak niteleyebileceğimiz değişime odaklanmayı gerekli kılmaktadır. Antik Yunan dünyasında, değişim bir nesnenin karşıtına dönüşmesi ya da bir nesnenin kayıpla yeni bir nesnenin varlığına zemin oluşturması noktasında gerçekleşir (Denkel 2011: 32). Fakat böylesi bir tanım, yine Antik Yunan uygarlığının temel düşünce sistematiğinde yer alan sürekli bir karşıtına dönüş fikri, hiçbir şey yoktan var olamaz düşüncesiyle çelişir (Denkel 2011: 32). İşte bu noktada, doğa filozofları değişim ve dönüşümün nedenini sorgulama girişimiyle bu çelişkiyi ortadan kaldırma çabasına girmişlerdir. Hiçbir şeyin yoktan var olmaması ve değişimin varlığının kabulü edilebilirliği düşüncesi, hem Tanrısal olanın bilgisini hem de deney ve gözlemin yarattığı alanın tanımlanmasını gerekli kılar.

⁴ *Arkhe*, ana madde, ilke-madde, asli neden gibi, çeşitli biçimlerde çevrilen bu kavram evrenin kendisinden oluştuğu, başlangıçta bulunan şey olarak kullanılmaktadır. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler/ Ağaoğulları vd. 2011: 55.

Her şey bir değişim ve dönüşümün içinde varlık bulabilir. Bu noktada, düşünsel temeller, her şeyin bir nedeni olduğu ve yine her şeyin bir bilgisi olduğu fikrinde birleşir, fakat her şeyin bilgisine ulaşan özne, nesneyi ararken bir bakıma özgürlükler alanının sınırlarında kaybolmuştur. Bir başka deyişle, Miletos okulu, felsefedeki yerini doğa üzerinden evreni oluşturan ilk neden çalışmalarıyla nesne üzerine odaklanmış, bunu yapan özneyi bir bakıma göz ardı etmiştir. Her ne kadar Thales, evrenin asli nedenini bulmaya çalışırken, kendini tanımanın gerekliliğinden bahsetmiş olsa da genel olarak temel kaygısı varlıkla ilgili olmuştur. Kendini tanımanın gerekliliği, Tanrısal olanın bilgisine sahip olmak ve bu alanda yaratılan özgürlük fikrinin, doğa üzerindeki çalışmalara zemin hazırlaması bakımından önemlidir. Kendini tanımanın yaratacağı mutlak özgürlük düşüncesi, Tanrısal olanın varlığının kanıtını oluşturacak şekilde sınırlıdır. Bu açıdan bakıldığında, insan ve sahip olduğu değerler ve doğanın bilgisi, Tanrı'nın düzeninin bir karşılığı olarak ifade bulmalıdır. Fakat, Thales'i önemli kılan esasen doğayı anlamlandırma konusunda dinsel bir bilgi sistemi yerine gözlem ve deneye dayalı bir sistemi kullanarak düşünsel özgürlüğün ilk adımını atmış olmasıdır (Özkan 2014: 226). Düşünsel özgürlüğün adımıyla insan doğanın farkına varmaya ve nedenlerin bilgisine ulaşmaya çalıştıkça doğanın yasalarının farkına varmış, tanrısal bilgi düzeninden kopmalar başlamıştır. Bu kopuş insanın kendinin farkına varmasına, özgür iradenin varlığına doğru bir çizgide ilerlemiştir. Fakat buradaki özgür irade tamamen tanrısal olandan kopuşu simgelememekte, aksine özgür olanın tanrı olduğu fakat insanın yaratıcısından özgür irade gibi bir pay aldığı gerçeğidir. Özgür irade düşüncesi, doğanın bilgisine ulaşma noktasında, Tanrısal bir sezginin insana atfedilmesi olarak ifade edilebilir. Bu noktada, özgür irade sahibi, kendini tanımanın gerekliliğine sahip insan düşüncesi, nesnenin *-arche-* bilgisine odaklanmalıdır. Böylesi bir bilgiye odaklanmak ise özgürlükler alanının nesnel araştırmalar düzeyinde ele alınmasını gerekli kılar. Nesne üzerinde herhangi bir çıkarımda bulunma düşüncesi ise, öznel yapıların ele alınmasını gerektirir. Bu açıdan bakıldığında gözlem yoluyla nedenlerin bilgisine ulaşma çabası, öznenin bir toplamı olan bilgi birikimine göre farklılık gösterecektir. Nesnenin onu algılayan ve ifade eden özneye göre farklılık göstermesi, insanın içinde bulunduğu duruma göre şekillenir (Denkel 2011: 85). Bu bağlamda, bilenin, bilinen üzerinde özgür iradesiyle hareket ettiği düşüncesi, ahlaki iradenin yani tanrısal olanın bir sonucu olmasından dolayı, etik olarak insanın kurulumuna değil, doğa

üzerinden insanın özgür iradesi ve nedenlerin sorgulanmasına yönelik bir özgürleşme söz konusudur. Özgürlükler alanı nesnenin bilgisine ulaşma noktasında yaratılan bütün yapıların varlığına bağlıdır. Özgür irade düşüncesi ise, ilk nedenin bilgisine ulaşma noktasında yaratılan, öznenin ifadesidir.

Genel bir ifadeyle, kendini tanımanın gerekliliği noktasında, özgür irade/istenç düşüncelerinin oluşumu, doğanın bilgisine ulaşmak adına verilen çabaların bir sonucudur. Doğa filozofları temelde, nesnel bilgiler alanı üzerinden yola çıkarak, bilinen şeylerin doğasına yoğunlaşmıştır. Özgürlükler alanı ve bu alanın varlığı, deney ve gözlem yoluyla ulaşılan bütün niteliklerin ve evrenin sürekli değişim içinde olmasının ifade bulmuş halidir.

1.1.3. Sofizm ve Her Şeyin Ölçüsü İnsan

Sofistlerin önemleri temelde, araştırmalarını ve düşünce yapılarını doğadan insana, insanın insan olarak hakikatine ve özüne yönelmeleri üzerine kuruludur. Bunun yanı sıra Yunan dünyası açısından kendi içinde bir Aydınlanma hareketi başlatmışlardır (Arslan 2011: 76). Genel bir anlatıyla, Sofistler, insanı konu almaları bakımından, doğa filozoflarından ayrılırlar. Bilinenin araştırılmasından ziyade bilen üzerine kısaca insan üzerine odaklanılmış bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilginin göreceliğinin yarattığı özgürlükler alanı üzerinden insan düşüncesi, nesne üzerinden yola çıkan doğa filozoflarından farklılaşır.

Sofistler, insana verdikleri değerle ön plana çıkmış, felsefe tarihinde önemli bir yer işgal etmiş, düşünce tarihi içerisinde iki ayrı dönem olarak ele alınmıştır; birinci ve ikinci kuşak sofistler gibi. Bunun esas nedeni her iki kuşağın görüşlerinde benzerliklerle birlikte farklılaşmalar olmasındandır. İkinci kuşak sofistler, tıpkı birinci kuşak sofistler gibi hümanizm ve bireycilik üzerinde odaklanmışlardır. Bu noktada, insan üzerinden yapılan çalışmalar, bireycilik tartışmalarına yol açmıştır. Fakat her iki kuşağı birbirinden ayıran temelde “aşırılıktır” (Türe 2006: 33). Bu aşırılığı ortaya koyan temel ise bilginin göreceliği konusunda ikinci kuşak sofistlerin etik alanına da uygulamalarıyla ortaya çıkmaktadır (Türe 2006: 33-34).

Birinci kuşak sofistlerden konunun seyri açısından Protagoras önemli bir yere sahiptir. Protagoras'ın mitosuna⁵ göre birlikte yaşamayı sağlayan temel koşul, insanların hem içsel hem de dışsal ahlak alanında göstermiş olduğu adalet ve utanma duygusudur (Ağaoğulları vd. 2011: 70). İçsel ve dışsal ahlak alanında gösterilen adalet ve utanma üzerine kurulu anlayış, özgürlüklerin zeminini oluşturma noktasında önemli bir yere sahiptir. İnsanın Tanrı'dan aldığı her iki duygu biçimi, insana nitelik kazandıran, var oluşunun devamlılığını sağlayan ahlak alanının, özgürlükler alanıyla ilişkisi bakımından karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ahlak düşüncesinin içerdiği böylesi duygular, insanın özgürlüğü ve bu özgürlüğün sınırlarının belirlenmesi noktasında önemli bir yer işgal eder. İnsanın, toplumsal olarak birlikte yaşama gerekliliği ile birlikte, adalet ve utanma duygusu bir bakıma ahlaklılığın bir parçası olabilmek ve toplumsallığın devamlılığının sağlanması açısından da önemlidir.

Her iki duygu bir bakıma birlikte yaşamının temelini oluştururken, bütün insanlar için belirtilmiştir. Bütün insanlara belirtilmesi Atina yurttaşı olmak gibi bir ölçüyü barındırmadığı için toplumsal anlamda sınıflandırma da yapılmaz (Ağaoğulları vd. 2011: 71). Bu adalet ve utanma duygusu hem birlikte yaşamının koşullarını sağlar, hem de kişinin içsel ve dışsal olarak ahlakını oluşturmasına, kendi amaçlarını belirlemesine neden olmaktadır. İnsan, bir araç değil artık bir amaç olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanı, toplumsal anlamda belirli statülere koymadan, devletin ortak iyiyi gerçekleştirmesindeki amaç olarak nitelenmesi felsefe tarihinde insan odaklı çalışmalar arasında sayılabilir. Bu bağlamda, insanı belirli toplumsal rollerin dışında bırakan veyahut toplumsal rollerin dışında bir tanımlama karşımıza çıkmaktadır. Özgürlüğün görecelilik üzerinden bir tanımının da yapılabileceği böylesi bir dönem, sınırların sorgulanabilirliği üzerinden ele alınmasını gerekli kılar. Buna göre, özgürlüğün sınırları, bilginin yarattığı göreceliliğin sınırlarında aranmalıdır. Kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde ise, bireyin içinde bulunduğu veya tahayyül ettiği özgürlük düşüncesinin beslendiği kaynağın, Tanrı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

⁵ Protagoras mitosuna, Tanrıların, hayvanlar ve insanları yarattıktan sonra, onların hayatta kalmaları için çeşitli yetilerle kuşanması için iki genç kardeş Tanrı'ya, Epimetheus ile Prometheus'a görev verilmesini içerir. Bu mitosa göre hayatta kalmaya yarayan birçok özellik hayvanlara dağıtıldıktan sonra insana verilecek hiçbir yetinin kalmadığının fark edilmesi üzerine, tanrılardan zanaat bilgisi ve ateşi çalıp insana verilir. İnsan ise elde ettiği zanaat ve ateş ile kentleri kurup, hayatta kalmayı başarır. Fakat insandaki kibir yüzünden kaos ortamı yaşanır ve Tanrı insana utanma ve adalet duygusunu gönderir. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler / Ağaoğulları vd. 2011: 71.

İnsanı merkeze yerleştirebilmek için ise insanın üstünde herhangi bir varlığın yokluğunu gerekli kılmak mı gerekir? sorusu önemli bir hal almaktadır (Ağaoğulları vd. 2011: 73). Fakat böyle bir sorudan öte insanı insan yapan özelliklerin Tanrılar tarafından verilmesi, insanı merkez haline getirirken bunun sağlayıcısının insanın üstünde yer alan Tanrılar olduğu göz ardı edilmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Sofistlerin insanı tekil bir bireyden öte, insan olarak ele alma çabası ortaya çıkmaktadır. Yani birey olarak insan fikrinden öte, toplumsal olarak bir insan göreceliliğiyle karşımıza çıkmaktadır (Ağaoğulları vd. 2011: 75). Önemli olan varlığı bilmeye ve anlamaya odaklı çalışmaları yapan özne üzerine çalışmalarını yöneltmiş olmalarıdır. “Protagoras’ın açık seçik ifadesiyle, insanı “her şeyin ölçüsü”(homo-mensura) olarak ilan edeceklerdir: “Var olan şeylerin varlıklarının ve var olmayan şeylerin yoklukların ölçüsü” (Ağaoğulları vd. 2011: 74). Fakat burada tek tek insanlardan öte ele alınan bireysel anlamda siteler, iyinin, ahlaki olanın ve doğrunun belirleyicisi ve ölçüsü olarak ele alınmaktadır (Arslan 2010: 35). İnsanı her şeyin ölçüsü olarak düşünme girişimi, yasalar karşısında aklın öncelenmesi düşüncesiyle ilişkilidir (Şenel 2017: 141). Bu açıdan bakıldığında, insan üzerine odaklanan Sofist düşüncenin yasa, site ve birey üzerinden öte, akıl ve aklın bilginin göreceliliği noktasında yarattığı özgürlükler üzerinden yola çıkmıştır. Bilgi, nesnel olarak ortaya atılan bir toplamda ziyade, her bir insan için ifade oluşturan şeydir. Bu bağlamda erdemin, bilginin ve ahlaklılığın statüsel olarak ifade edilmiş tarzına karşı, akli önceleyen Sofist gelenek insanı odak noktası haline getirmiştir.

Birinci kuşak Sofistler, insan odaklı çalışmalarla her ne kadar nesnenin dışında çalışmalara kapı aralamış olsalar da, tam olarak bir özne kurgulaması ortaya koymamışlardır. Birey olarak bir özne fikrinden ziyade, toplumsal anlamda insan kavramsallaştırmasıyla, Antik Yunan uygarlığının yurttaş insanından öte sadece bir tür olarak insanı ele almışlardır. Sofist gelenek, hümanizmin oluşmasına her ne kadar katkı sağlamış olsa da kendi kendini kontrol eden, rasyonel bir özne fikrine ulaşamamıştır. İnsan olarak ele aldığı tür sadece herkesi kapsayan fayda eksenli bir yapılanmayla ifade edilebilir.

İkinci kuşak Sofistlerden Antiphon, yurttaş-yurttaş olmayan ayrımını reddeder ve insanların doğa bakımından benzerliğini ve eşitliğini vurgular. Bu eşitlik fikri uzun bir dönem devam edecek olan köleler ve kadınlar için açıkça ifade edilmeyen bir yapıdadır. İnsanlar arası eşitsizlikler doğadan değil, insan yapımı yasalardan kaynaklıdır. Doğal yasa, yasaklamak veyahut kısıtlamak üzerine değil, özgürlük üzerine kuruludur (Ağaoğulları vd. 2011: 76). Antiphon –“Stoacılar önceki ilk gerçek dünya vatandaşı” (Arslan 2011: 58)-, insanların doğal eşitliği üzerinden bir özgürlük fikri inşa eder. Toplumsal yaşam içinde adil olan şey, yasanın yap dediklerini yapmak, yapma dediklerini yapmamaktan geçmektedir. Doğal adalet ise yapıp, yapmamının ötesinde bir anlayışıyla özgürlük düşüncesinden beslenmektedir. Bu bağlamda, özgürlük düşüncesi, yasanın sınırlarının belirlediği noktalar üzerinden şekillenmektedir. Antiphon’un ortaya koyduğu böylesi bir ayrımın reddi, vatandaş düşüncesinin varlığı, özgür ve eşit insan düşüncesinin temeline dayanmaktadır. İnsanların doğal eşitliği düşüncesi, özgürlük temelinde, kimliğin oluşumuna da katkı sağlamaktadır.

Birinci kuşak Sofistler daha çok bilginin göreceliliği üzerine odaklanmış, ikinci kuşak Sofistler ise bunu daha da ileri götürerek doğru ve yanlış kavramlarının arasındaki ayrımı ortadan kaldırmışlardır. Her iki kuşakta daha önce söylenen birçok şeyden daha farklı şeyler söyledikleri, hümanizme kapı araladıkları için çok fazla eleştiri almışlardır. Kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, bilginin göreceliliğinin yarattığı özgürlükler alanı, birey olarak olmasa da insanı ele alma çabasının bir ürünüdür. Bu bağlamda ahlaksal ağırlığın da ele alındığı bir insan tanımlaması, Sofist düşünce de yerini almaktadır.

Sofizm, genel itibariyle daha fazla insan odaklı çalışmalar ile karşımıza çıkmıştır. Doğuştan gelen birçok özelliğin toplumsal anlamda eşitsizliğe sürükleyen bir tarafının olması, eşitlik tartışmalarını ortaya çıkarır. Eşitlik, dönem itibariyle yurttaş ve yurttaş olmayan üzerinden ölçülen bir değer olarak, böylesi bir ayrımın reddiyle daha da belirginleşmektedir. Bununla birlikte, bilginin bilinebilirliği veyahut öğrenilebilirliği noktasında yaratılan görecelilik düşüncesi, dönemi, hem eşitlik hem de bilginin göreceliliği üzerinden yaratılan özgürlükler alanı üzerine düşünmeye yöneltmiştir. Bu açıdan bakıldığında her iki kuşak dönemi içinde, insan odaklı eşitlik ve özgürlük

düşüncelerinin varlığı hissedilen, insanın varoluşunu temsil eden bir kimlik şeması karşımıza çıkmaktadır. Kimliği insanı var eden bütün değer yapıların bir yansıması olarak ele aldığımızda, Sofist düşüncede özgürlüğün önemiyle birleşince karşımıza insan odaklı bir yapı çıkmaktadır. Hem özgürlük hem de insanı var eden değerler bağlamında bir kimlik kavramı, Sofist düşüncede çıkarımda bulunabileceğimiz, silikte olsa varlığını düşünebileceğimiz bir yapıdadır.

1.1.4. Kendini Bilmek ve İyi Hayat Düşüncesi

“Antikçağ etiğinde iki temel görüş hâkimdir: zorunluluk felsefesi ve ahlak felsefesi” (Özkan 2014: 228). Zorunluluk felsefesi temelde, nedensellik yasasını temel alan determinist görüş ile özgür iradeyi reddeder, bireysel özgürlük fikrini tanımaz (Özkan 2014: 228). Bu görüş, doğal olayların ortaya koyduğu nedensellik ilkesiyle, insanın seçimleri ile olayları değiştiremeyeceği düşüncesini bağdaştırır. İnsan kesinlikle düşüncelerinde ya da seçimlerinde özgür olamaz. Zorunluluklar alanı, esasen bireyi göz ardı eden, insanın herhangi bir seçiminde özgür olamayacağı düşüncesinde ifadesini bulur. Bunun yanı sıra ahlak felsefesi ise temelde özgürlükler alanına aittir. Doğru ve yanlış kavramlarının ötesine uzanan, bireyin özerkliği⁶ fikriyle ortaya çıkar. Ahlaki olanın kendi kendini yönetme gücü üzerine odaklanılan amaç, Sokrates ve Platon ahlakının temelinin oluşturmaktadır.

Sokrates’in felsefesi çizgisi genel anlamda nesne üzerine değil, nesne üzerinde çıkarımda bulunabilene yani özne üzerine ya da bilinenden öte bilen üzerine kısaca insan üzerinedir. Sokrates ile Sofistlerin benzerliği aynı felsefi gelenek üzerinden hareket etmeleri yani insanı her şeyin ölçüsü kabul edip, araştırılması ya da doğru okunması gereken asıl şeyin insan olduğudur (Ağaoğulları vd. 2011: 80). İnsanın ereği mutluluk olmalı ve bu mutluluk tikellikten uzak bir tümellik içermelidir. Yani herhangi bir davranış ölçüsü üzerinden tikelden değil, bir amaç olarak tümele doğru bir mutluluk arayışı olmalıdır (Ağaoğulları vd. 2011: 81). Bu açıdan bakıldığında Sokrates’e göre, mutluluk bir amaç olarak ele alındığında, insan kendi benliğinin amacını bilmeli ve onun bilgisine göre hareket etmelidir. Kendini bilmenin yolu ise, insan yaşamının

⁶ Antikçağda bireyin özerkliği fikri akla uygun davranma anlamında ifadesini bulmaktadır. Modern anlamda karşımıza çıkan rasyonel tercihlerde bulunan, bağımsız bir özne fikri olarak ifade edilemez.

amacının ne olduğunu bilmekten ve özgürlüğe kapı aralamaktan geçmektedir. Sokrates, insan yaşamının en başına bir erek (*telos*⁷) koymakta ve bu erek doğrultusunda mutluluğa erişilebileceğini ifade etmektedir. Bu haliyle Sokratesçi düşünce, teleolojik düşünce yapısının en önemli halidir. Her şeyin varlığının bir nedeni olduğu ve bu neden doğrultusunda mutluluk amacına ulaşılacağı yaklaşımı, kendini bilmek üzerinden hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Kendi benliğinin amacına odaklanmak, var oluşuna tanıklık eden bütün değerlere odaklanmak olduğundan, Sokrates'in öğretisi içimizin derinliklerine eğilmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sokrates'in çözümlemesini, kendini bilmek üzerinden bir kimlik tanımlamasıyla başlattığı çıkarımında bulunmak mümkündür. Mutluluğun bir amaç olarak varlığı yani iyi bir hayat erişme isteği açısından özgürlük eksenli bir yaklaşıma kapı aralamıştır.

Platon, hocası Sokrates'ten devraldığı felsefi geleneği, insan odaklı çalışmalarla devam ettirmiştir. Bunun en tipik örneğini *Alkibiades*'de görmek mümkündür. Ona göre, kendimizi bilmek, ne olduğumuzu bilmekten geçmektedir (Platon 2010: 85). Ne olduğumuzu bilmek bizi tanımlayan bütün değerlerin bir toplamı olarak nitelenebilir. Değerlerin toplamı olarak nitelediğimiz kültürel, dini, ahlaki bütün kodlar kendimizi bilmek için önemli yapı taşlarını oluşturmaktadır. Fakat Platon'a göre bizi özgürlükten alıkoyan şey temelde arzular ve tutkulardır. Aklın değil, isteklerinin kölesi olan bir insan için özgürlük fikrinden bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden Platon'un özgürlük düşüncesi tam olarak, akıl ve arzu ikileminde kendine hâkim olabilme, özgür olup olamama üzerinde şekillenmektedir. Kendine hâkim olabilme kapasitesi ise devletin içinde yer alan rolüne göre ve akıl ekseninde şekillenmektedir.

Platon, devleti organik bir birlik gibi kurgulanmış ve devletin içinde yaşayan her bir insanı sınıfsal farklılıklar esasına göre ayırmıştır. Bu ayırımın ortadan kalkması ya da her bir kişinin kendi rolü ve kimliğinin dışına çıkması durumunda devletin ortadan kalkacağını dile getirmekteydi (Ağaoğulları vd. 2011: 101). Kendimizi bilmek, Platoncu anlamda devletin varlığını devam ettirmesi için, her bir insana verilen kimliğin devamlılığına bağlıdır. Genel itibariyle bakıldığında, Platon'un ortaya attığı filozof-kral,

⁷ *Telos*, Antik Yunan düşüncesinde tamamlanma, sona ulaşma, amaç anlamında kullanılan bir terimdir.

Bkz. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü / Petters 2004: 369.

koruyucular ve ailenin ortadan kaldırılması gerekliliği devletin varlığının devamlılığı içindir. Her ne kadar kendimizi bilmek üzerinden bir çıkarımla insan odaklı çalışmalara yer verse de temel sorunsalı kurulacak olan ideal bir devlet düzenine ulaşma çabasıdır.

Platon'un, Antik Yunan düşüncesinden ayrıldığı temel noktalardan birisi ise, erdemın şan ve şeref üzerinden elde edilemeyeceği anlayışıdır. Ona göre, erdem, akıl yoluyla, en yüce hayata erişme isteğiyle elde edilebilir. Bu bağlamda elde edilmeye çalışılan iyi hayata ulaşma çabası, arzularının kölesi olmayan, akıl yoluyla hareket eden, değerlerinin bilincinde olan bir şemayla karşılanır. Bu şema doğruluğu da içinde barındıran -erdem- ve insanın iç eylemlerine uyması gereken bir yapıda olmalıdır (Platon 2011: 145). Bununla birlikte, erdem, akıl yoluyla oluşturulan bilgelik, adalet, doğruluk ve ölçülülük gibi niteliklerin bir toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır (Platon 1989: 6). Makul ve bu doğrultuda kendini denetleyebilen, dürtülerini ve bu dürtülerin yol açtığı tutkuyu ölçülülük esasına göre şekillendirebilen kişi, akıl aracılığıyla hareket etmektedir. Bu bağlamda erdemli insan, kendi içindeki huzur vasıtasıyla özgürlüğe ulaşabilmelidir. Erdem ve özgürlük, aklın yön verdiği şekilde birbirleriyle doğru orantılıdır. İnsanın içsel fikirleriyle hareket etmesi noktasında ulaşılan şey mutluluk ise, bilgelik ve akıl yoluyla elde edilmiş demektir (Platon 1989: 41). Bu bağlamda erdem ruhun bir koşulu olmakla birlikte, Tanrı'dan alınan tüm tinsel niteliklerin bir yansımasıdır. zgrlk ise, erdemın içinde barındırdığı niteliklerin –lllk, yiğitlik, cesaret, bilgelik, adalet gibi-, bir sonucudur.

Platoncu gelenek, teleolojik bakış açısıyla, kendimizi bilmenin içsel derinliklerine ulaşmamızı ister. Bu açıdan benliğin oluşumuna yönelmek, aynı zamanda iyi hayata erişme isteğindeki, iyi hayatın ne olduğunu belirlemek için bir önemli bir adımdır. Toplumsal roller ve statüler her ne kadar kişinin kendinin belirleyebileceği bir alan gibi görünse de Platon'a göre devletin varlığı için roller belirlidir ve değermemelidir. Kimlik ve özgürlük ilişkisi açısından Platon, önemli bir çizgide yer almaktadır. Kendinin bilmenin öneminin yanı sıra, özgürlükler alanı bir o kadar sınırlıdır. Sağlanan zgrlk hissi sadece toplumsal rolün sınırlarına ve akılla arzular arasında durduğun noktaya bağlıdır. Akıl ile arzular arasında durduğun nokta ise, erdemli olma ya da olmama arasında aldığın pay ile ilişkilidir. Bu bağlamda akıl egemen

veyahut ağır bastığında iyi, arzularımız ağır bastığında ise kötüyüzdür. Akıl vasıtasıyla kendine hâkim olma, kendini tutma ise ölçülülük olarak ifade edilmelidir (Platon 2011:129). Taylor'a göre, Platon, akıl-arzu ikileminde bir ahlak kaynağı görüşünü temellendirmektedir (Taylor 2012: 183). Akıl aracılığıyla insan, kendine hâkim olma yeteneğini elde eder. Kendisinin efendisi olma düşünesi ise aklın, dürtüleri kontrol edebilme yeteneğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında akıl aracılığıyla kendine hâkim olma düşüncesi-Platon'a göre ölçülülük-, Taylor'a göre üç ayakta gerçekleşir: " kendisiyle birlik, sükûnet ve akli başında bir kendine hâkimiyet" (Taylor 2012: 184).

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise, felsefesini daha çok gözlem ve deneyden yola çıkan ampirist bir yöntemle gerçekleştirmiştir. Bireysel yaşamın en büyük amacını, *polis*in iyiliğinde yani kamusal anlamda yarar düşüncesinde görür (Ağaoğulları vd. 2011: 125). Aristoteles, doğa filozofu olarak nitelenen Thales gibi, bilgeliğe ulaşmanın tek yolunun ilk nedenine gitmek olduğunu dile getirir. Fakat, ilk nedenin bilgisine ulaşmanın yeterli olmadığını farkındadır ve var olan şeyler üzerinden oluş problemini açıklamaya çalışır (Aristoteles 1996: 86-99). Bunu ifade etmeye çalışırken, kavramların insanlara bir şey ifade edebilmesi için hayatın içinde, kavramın imge olarak varlık göstermesi gerektiğinin bilincindedir (Aristoteles 1996: 77). Bunun yanı sıra Aristoteles'e göre her varlık oluşu gereği sadece formdan oluşmaz, her varlığın bir maddede vücut bulması gerekir. Aristoteles, maddenin içinde yer alan form sayesinde gerçekleşen dönüşümü ereksel neden ile açıklar (Aristoteles 1996: 83). Bu şekilde aslında doğanın bir dönüşüm, devinim içinde olduğunu ve bir ereğe doğru hareket ettiğini dile getirmektedir. Doğanın dönüşümünü kendi içerisinde teleolojik nedenlerle açıklayan Aristoteles, bireyi de bu şekilde ele alarak açıklama çabasına girer. Bunun yanı sıra, Aristoteles, ebedi düzen bilinci ve iyi bir hayata erişme bilincinin arasında bir ayrıma gitse de⁸, Taylor'a göre, iyi bir hayatın varlığı noktasında her ikisi de oldukça önemlidir (Taylor 2012: 197). Fakat, Aristoteles böylesi bir ayrım ile, iyi hayat düzeni noktasında rasyonel davranmanın gerekliliğine odaklanır. Hedefler ve arzular, insanın

⁸ Aristoteles, Platon'un doğru düzen bilinci ve kozmik düzen arasında yaptığı sıkı bağlantıya karşı çıkar. Ona göre, kozmik düzen değişmeyen bir tür bilimdir. Bu yüzden doğru düzen kavrayışı, bu türden bir bilgi veyahut ebedi bir tür olarak ifade edilemez. Bkz. Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası/ Taylor 2012: 196.

hayatı noktasında, doğru amaç olarak nitelediği düzenin bir parçasıdır (Taylor 2012: 197).

Aristoteles'e göre çevresel koşulları her an değiştirme imkânımızın olmaması, seçimlerimizin değişemeyeceği anlamına gelmemektedir. İçsel seçimlerin varlığını bilen yani kendi iradesiyle seçimlerini düşünebilen, değiştirebilen ve bunların sorumluluğunu alabilen kişi özgürdür (Özkan 2014: 230). Bireyler için ise en iyi olanın, en yüksek amacın ne olduğu konusunda hocalarıyla hemfikirdir. En iyi, en yüce amaç, mutluluktur. Fakat buradaki mutluluk sadece akılla erişilebilecek, iyi bir hayat erişme isteğiyle donatılmış, erdemli bir amaç olmalıdır. Erdemli olup olmamak ise kişinin seçimleriyle alakalıdır. Kişinin seçimleri eğer akıl yoluyla elde edilen ve sadece iyi bir hayat düşüncesiyle şekilleniyorsa erdemlidir. Aristoteles düşüncesinde, döneminin ve ondan önce gelen çoğu düşünür gibi sınıfsal farklılıklara dayalı bir toplumsal yapılanma ortaya koymaktadır. Özgürlük fikri ise özgür irade düşüncesiyle şekillenen, akılla seçmenin ötesinde değildir.

1.2. Helenistik Felsefe

Antik Yunan felsefesine genel itibariyle bakıldığında siyasal düzen ve yurttaşın mutluluğu odaklı bir arayış söz konusuysa, bu dönem arayışların farklılaştığı, yurttaş üzerinden birey tanımından ziyade, siyasal olarak birey üzerine değil, ahlaki anlamda bir birey çözümlemesine yaklaşıldığı görülür (Ağaoğulları vd. 2011: 153). Dönemin felsefesi, daha çok yurttaş olarak bireyin değil, insan olarak bireyin mutluluğuna odaklanmıştır. Bu dönem tarihsel olarak da yaşanan kargaşaya bir cevap bulma niteliğini içinde barındırır. Yunan uygarlığının krallıklarla sarsılması sonucunda ortaya çıkan siyasal düzenin henüz yaratmadığı bireysel inşa sürecinde, bireysel mutluluk arayışı felsefi düzlemde kendini göstermiştir.

Bu dönem felsefe tarihinde iki önemli yere sahip olan Epikurosçuluk ve Stoacılığı içerir. Epikurosçuluk, tam anlamıyla iyi yaşam felsefesi üzerine, bireyler üzerinden korkulardan arınıp, mutlu bir hayatın mümkün olduğu bir düzlemde ifadesini

bulur (Ağaoğulları vd. 2011: 154). Korkulardan arındırılmış bir hayatın mutluluğa erişmede en büyük etken oluşu, Epikuros'u doğa üzerinden soruların yanıtlarını bulmaya yöneltmiştir. Ona göre, evren, boşluk ve atomlardan oluşur. Bu boşluk ve atomları sonsuz devinim içinde düşünmesi, cisimlerin nasıl meydana geldiğini açıklama çabasıdır. Yani onun felsefesinin temelini oluşturan mutluluğun kaynağını, korkulardan arınmak olduğu yönündeki yaklaşımını bu şekilde temellendirir. Bu nedenle evrenin ve bununla birlikte insanın yazgısı önceden belirlenmiş bir yapıya sahip değildir (Şenel 2017: 193). Epikuros'a göre, olayların bir kısmı zorunlulukla, bazıları rastlantısal, bir kısmı ise kendi elimizde yani özgür istencimize bağlı olarak gerçekleşir (Ağaoğulları vd. 2011: 155). Özgür istenç düşüncesiyle, Epikuros, bireylerin istemlerinin özgür olarak seçebileceği fikrini göz önüne almaktadır. Erken dönem Stoa düşüncesi ise, imparatorluk dönemine de uygun bir şekilde "eşit olan bireylerin evrensel yurttaşlığına" doğru bir fikirle tarih sahnesinde yerini almıştır (Ağaoğulları vd. 2011: 153). Her iki felsefi düşüncenin, insan odaklı çalışmalar üzerinden şekillenmesi bir yana, yine doğa üzerinden yapılan çıkarımlar ve ahlakın sorgulanması, eski dönem düşünce yapısıyla paralellikler içermektedir. Bu da felsefe tarihi açısından, bir önceki dönemin izlerini taşıyan, bir sonra ki döneme de zemin oluşturan bir geçiş dönemi olarak nitelenebilir (Ağaoğulları vd. 2011: 154).

Her iki felsefi gelenek içerisinden, konunun seyrine daha çok katkıda bulunması bakımından Stoacılık düşüncesine yakından bakmak daha faydalı olacaktır.

1.2.1. Stoa Öğretisi: Kimlik ve Kozmopolit Özgürlük

Stoa felsefesinde mutluluk, tanrısal olarak insana verilen yazgının bilinciyle şekillenen, insan olmanın yazgıya boyun eğmekle ölçüldüğü bir hal almaktadır. İnsan olmanın en önemli amacı olarak görülen mutluluğa erişme kapasitesi, verili olan yazgıyı doğru anlamak ve uygulanmaktan geçmektedir. Bunun yanı sıra yazgı odaklı bir felsefe üzerinden doğrunun ne olduğuna ilişkin bir ahlak felsefesi oluşturma çabası ilginçtir (Ağaoğulları vd. 2011: 161). Tanrının verili yazgısı üzerinden yola çıkıp, ahlaki olarak doğruya ulaşma çabasına dair sorular sorma kendi içerisinde sorunludur. Fakat, Stoa düşüncesine göre, insanın yapması gereken en önemli sorumluluğu, kendi yazgısını

kavramak ve ona uygun davranmaktır. Bu açıdan bakıldığında Stoa öğretisi evrendeki bütün zorunlulukların dışında kalan ve özgür iradenin şekillendirdiği özgürlük kavramıyla yakından ilişkilidir (Özkan 2014: 227).

İnsanları birbirinden ayıran en önemli ayırım erdemli olup, yani kendi ödevinin bilincinde olup olmamasına bağlı olarak şekillenir. Toplumsal anlamda özgür- köle gibi bir ayırmadan ziyade, insanlar, erdemli olup ödevini yerine getirenler yani yazgısına uygun yaşayanlar ya da ödevini yerine getirmeyip yazgısına uygun yaşamayanlar noktasında eşitlenirler. Bu noktada, Stoa felsefesinde geliştirilen özgürlük fikri içsel bir özgürlükten öte değildir (Ağaoğulları vd. 2011: 163). Bu özgürlük düşüncesi verili olan değerlerin, yazgının ötesine geçmeyen, kişiyi içsel derinliklere hapseden, sonunda mutluluk amacına ulaşmayı hedefleyen birbirine oldukça zıt, özgür irade fikrini ortadan kaldıran bir yapıdadır. Esasen, özgür irade fikrinden her ne kadar uzak bir yapı olarak karşımıza çıksa da, özgürlük doğal olmanın yanı sıra kendi kendine yetme düşüncesiyle bağdaşır. Modern anlamda ele alınan özgür iradenin içsel bir özgürlük fikriyle karşılandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutluluğu insanın dışarıda ya da özgürlük fikrinde aramasından ziyade, içine yönelip bu fikrin farkına varması gerekmektedir.

İçsel bir özgürlük düşüncesi, temelde rasyonel bir insanın akıl yoluyla aldığı bir düzen görüşüdür (Taylor 2012: 197). Bu açıdan bakıldığında Taylor'a göre, Stoacılar, "kozmetik düzen anlayışının, gerçek erdem ve pratik aklın temel koşulu haline dönüşmesinde Aristoteles'e karşı Platon'un tarafında yer alırlar" (Taylor 2012. 198). Erdem ve akıl, insanın ödevlerini yerine getirme, düzenin bir parçası olabilme noktasında oldukça önemlidir. İçsel olarak erişilmek istenen, düzenin tamamlayıcı tarafında, iyiliğin sevgisine ulaşabilmektir. Bu açıdan bakıldığında, Stoa öğretisi, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı bir duygudaşlık ve bununla birlikte, Tanrı sevgisi ve bu sevginin insana yansması olan iyiliğin bir toplamıdır (Brun 2003: 91). Bu toplam içerisinde vicdan muhakemesi, insanın görevlerini veya sorumluluklarını yerine getirirken aldığı iyi ya da kötü bütün karşılıkların gözden geçirilmesi eğilimini içinde barındırır (Foucault 2014: 39).

Yaşam, akıl vasıtasıyla ortaya konulan şeylerin bir ifadesi olarak, iyi şeylerin erdem ile yetkinlik kazanılmış halidir. Bu bağlamda Stoacılık, Tanrı'nın iyiliğinin, insana yansımış halinin, erdem ile tamamlanmış ussal bir ifadesidir. Yine Stoacılar için, yalnızca bireyler var olur ve bireysellik dış ahlaksal şeylerin ortak noktası olarak değerlendirilemez (Brun 2003: 87). Birey üzerinden yola çıkan bu öğreti, ahlaksal olarak ifade edilebilen dışsal dayatmaların ötesinde düşünülmesi gereken, içsel derinliklerin farkına varılmasını içerir. İçsel derinlikler ise, Tanrı'nın lütfu olarak görülen bütün şeylerin ifadesi olarak sınırsız özgürlükler alanı yaratır.

Bir öğreti olarak Stoacılık, erken dönem halinden zaman içerisinde sıyrılmış ve toplumsal yaşama daha da uygun bir hal alarak, Roma döneminde varlığını sürdürmüştür. Roma'da siyaset, kişinin kendi benliği ile kurduğu ilişki, kişinin kendisini ve isteklerini yönetme üzerinden daha çok benlik ve bunun tamamlayıcısı olan kimliği üzerinden şekillenmektedir (Ağaoğulları vd. 2011: 191). İnsanın mutluluğunu bireyin içe dönüklülüğünde arayan Roma Stoası, bu içe dönüklülüğü yazgı üzerinden değil, daha çok bireyin istekleri üzerinden şekillendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Roma Stoası, bireyi kendi içine döndürür ve mutluluğu kendi içerisinde aramasını ister. Kendi içine yönelme ise, benliğe ulaşma ve kimliğin oluşumundaki özgürlük fikrini beslemekte, kimlik ve özgürlük ilişkisini birbirine paralel bir şekilde geliştirmektedir.

Roma Stoası'nın büyük temsilcilerinden biri olan Epiktetos (M.S. 50-130), bir köle olarak hem içsel özgürlüğe ulaşma hem de nasıl erdemli bir insan olunabilir üzerine yazdıklarıyla önemli bir yere sahiptir. Epiktetos'a göre, iyi bir yaşam, temelde arzularımızı ve isteklerimizi doğa ile uyumlu hale getirilmesiyle elde edilebilir (Epiktetos 2017: 2). Yine ona göre özgürlük fikri, her istediğini yapma hakkında ziyade insanın sınırlarının farkına varıp, bu sınırlarla ortak hareket etmesi halinde ortaya çıkar (Epiktetos 2017: 24). Bu sınırlara ulaşmada ise, önce kendini bilmenin gerekliliği ve hakiki kendiliğinin⁹ farkına varmanın paralelliği oldukça önemlidir.

Roma Stoası açısından en önemli olan içsel özgürlük fikrinin zarar görmemesi için özgürlüğün kendi içinde barındırdığı anlam kargaşasını önlemek adına iki farklı

⁹ Hakiki kendilik (true self), kişinin kim olduğu ve ne yapabileceğinin ötesine geçmemesi gereken bir sınır olarak düşünülebilir. Bkz. İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Aralar / Epiktetos 2017: 71.

özgürlük tanımı öne sürmüşlerdir. İlk olarak, içsel özgürlüğü hiçbir dışsal neden ortadan kaldıramaz. İçsel olarak sağlanan özgürlük bireyin benliğindedir. Dışsal özgürlük ise, daha çok düzene uyum sağlamak anlamında oluşan akılcı bir yapıdadır (Ağaoğulları vd. 2011: 192). Stoa öğretisi, içsel bir deneyim ile bireyin dışsal dünyaya hazırlığının bir ifadesi olarak hem ahlaki hem de ontolojik deneyimin bir karşılığıdır (Brun 2003: 40-41). Hem içsel hem de dışsal ahlak alanında oluşturulan bütün deneyimlerin, bireyin varoluşuna katkısı açısından, akıl önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Akılcı bir düzene uyum sağlamak, kişinin uymayı akıllıca bulduğu düzene uymayı gerektirmektedir. Birey ve özgürlük arasında kurulan bu ilişki, özgürlüğün varlığının benliğin tam anlamıyla değer görmesiyle kurulduğunu göstermektedir. Her ne kadar, bireyin ön planda tutulduğu, toplumsal olarak ortak bir iyi üzerinden, bireyin içsel mutluluğuna önem verilse de Roma Stoasının varlığı, siyasal düzenin meşruluğuna, imparatorun tek bir siyasal özne konumuna evrilme çabasına dönüşmüştür (Ağaoğulları vd. 2011: 194).

Stoa felsefesi, genel itibariyle, erken dönemlerinde daha çok tanrısal bir lütuf olarak görülen her bir bireyin yazgısıyla mutluluğunu içeren, ahlaklılığı ve ölçülülüğü bu yazgıya uymak ya da uymamak üzerinden şekillendiren bir yapıdayken, Roma Stoası daha çok, bireyin içsel derinliklerinde bulunan, benliğiyle olan ilişkisine göre şekillenmektedir. Stoa felsefesinde özgürlük fikri, Epikürosçu geleneğin -her ne kadar doğa üzerinden özgür istenç düşüncesiyle yola çıksa da- özgür irade fikrine yakın bir çizgide bulunmaktadır. Özgür irade düşüncesi, bireyin benliğiyle birleşince ortaya insan odaklı kimlik çözümlemesinin adımları çıkmaktadır. Bireyin kimliği, erken dönem Stoa düşüncesinde yazgının verili değerlerinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Roma Stoasında ise, bireyin kimliği tam olarak, içsel özgürlük fikrinin varlığına ve gelişmesine katkısı bulunan mutluluk düşüncesine göre şekillenmektedir. Genel bir ifadeyle, Stoa öğretilerinde asıl mutluluk, doğayla uyum içerisinde olup kendini bilmek ve özgür olmak düşüncesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda, Stoa öğretisi, hem yazgıya uymak hem de içsel özgürlüğe erişme noktasında, evrensel bir duygudaşlığı içinde barındırma eğilimi içerisindedir (Brun 2003: 107). Bilge olan kişi sadece ussal olanın bilgisini Tanrı'nın bilgisiyle birleştirmekle kalmaz, aynı zamanda dünyanın vatandaşı olarak yazgının gücünün yansımalarını erdem ile bütünleştirir. Bu felsefe, bireyi kendi içsel ahlak alanının sınırlarına hapsetmekten öte, kozmopolit bir özgürlük

düşüncesiyle, dışsal ahlak alanının sınırlarından yararlanır. Son olarak, Stoa felsefesinin temel amacı şudur: “bilgi öznesi ile irade öznesini kuralların daimi bir hatırlatılmasıyla birbirine eklemek” (Foucault 2017: 70). Bir başka açıdan ise, kendimizi incelemekten ziyade, akıl, tabiat ve bu açıdan kendine yetebilme noktasına odaklanmaktır (Taylor 2012: 268).

1.3. Hıristiyanlık ve Augustinus: Tanrı Devleti

İlk günah söylencesi ve Hıristiyanlığın bir din olarak, insanın doğal kötülüğü, kadının ikincilliği, çalışmanın erkeğin cezası olduğu şeklinde ilerleyen tarihsel süreç, tam olarak bireyi kendi içene hapseden, özgürlük fikrinin hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın yokluğu durumuyla yani tanrısal iradeye boyun eğmekle ifadesini bulmuştur (Ağaoğulları vd. 2011: 214). İnsanın kurtuluşunun amacı, ilk günahın cezasından kurtulma çabasından ibarettir ve bu ise Hıristiyanlığa uygun davranmakla mümkündür. İnsanın doğasına karşı duyulan kuşku, teolojik temelli olup, bundan kurtuluş ise yine dinsel anlamda gerçekleşebilir.

Hıristiyanlığın evrensel anlamda yayılmasında Tarsuslu Pavlus’un katkıları oldukça büyüktür. Pavlus, Yahudi olmayan halklara açılan görüşleriyle dinin evrenselleşmesinde ve ondan sonra gelen çoğu din adamını kapsayacak şekilde tarihte yerini alan Patristik düşünceye ortam yaratmıştır (Ağaoğulları vd. 2011: 210). Patristik düşünce, Hıristiyan öğretisini, Antik Yunan ahlak kavramlarıyla sentezleyerek oluşan vahiy ve akli aynı zeminde buluşturma girişiminin bir ürünüdür (Ağaoğulları vd. 2011: 217). Bu düşünce içerisinde Aurelius Augustinus’un fikirleri, hem Hıristiyan öğretiyi beslemiş hem de insan aklı ve iradesinin tam anlamıyla reddini içeren bir süreçle ömrünü Hıristiyanlığı savunmaya adanmıştır. Ona göre; günahkâr bir varlık olarak insanın, bilgiye tam olarak ulaşması mümkün değildi. İnsanın ulaşabileceği bilginin sınırları ise iman ile doğru orantılıydı. Tanrı korkusu, insanın kendisini ve kendini oluşturan yansımaları bilmesini sağlayan ve bilmenin ilk koşulunu oluşturmaktaydı ve insan ancak daha sonra hakikati bilebilirdi (Ağaoğulları vd. 2011: 218). Bunun yanı sıra ‘ben’in kişiliğine şekil veren ayırt edici temel, Tanrı hakikatiyle alakalıdır (Çüçen 2000:

49). İnsanın kendi varlığını ortaya koyması ve bunu ifade edebilecek kavramsal veyahut anlamsal zenginliğe ulaşması ancak Tanrı'nın sınırlarıyla bellidir. Bu yüzden insan kendi kişiliğini ve kişiliğini de kapsayan kimliğini kendisi belirleyemez ve kavrayamaz.

Augustinus'a göre, insanın konumu, beden ve ruh üzerindeki farktan beslenmektedir (Augustinus 2010:252- 253). İnsan bir taraftan görünen, var olan dünyaya bedeniyle aitken diğer taraftan ruhsal bir varlıktır. Bu ayrım, bireyin kimliğinin oluşumunda içedönük bir yapılanmanın olduğunu göstermektedir. Bu dünyaya ait olan bir ben ve öte dünyaya ait olan bir ruhun toplamından ibaret olan insan, Tanrı'nın yolundayken kendinin farkına varabilir. İnsan iç benliğinde Tanrı'nın yasasına uygun davranırsa bile, aklın yasasına uygun davranmak dürtülerin veyahut merakın yol açacağı günahlar karşısında savunmasız kalmaya neden olabilir (Augustinus 2010: 221). Bu açıdan bakıldığında Augustinus, Platon'un akli önceleyen yaklaşımının aksine, aklın yasasına uymayı yeryüzü yasalarının yanlıya yönlendirme ihtimaliyle karşılar.

Tarihsel bağlamda Platon'un etkileri, evren ve Tanrı ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde Plotinosçuluk¹⁰ üzerinde -Augustinus'da olduğu gibi- önemli bir etkiye sahiptir. Plotinosçuluk temelde evren ve Tanrı üzerinden yola çıkarak insanın kendini yeniden var etme düşüncesinden ve hakikate ulaşma noktasından öte, kurtuluş amacı olarak ortaya çıkan bir öğretilerdir (Arslan 2010a: 54). Bu bağlamda, hakikate ulaşmak yeterli değildir. Hakikate ulaşmanın ötesinde, ulaşılan hakikatle birleşme noktasında akılla bir olan şey, Tanrı'nın kendisidir. Ruhun kendi özüne ulaşma çabası, akılla erişilebilecek bir yapı olarak düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında, hakikati kendinde oluşturma ve Tanrı'nın gösterdiği yolun ışığına ulaşmak, Hıristiyan öğretinin yapısında vardır (Foucault 2017: 64).

Akıl üstü bir varlıkla birleşme noktasında kurtuluşun amacını oluşturmak, sezgisel bir yapının parçası haline gelmeyi gerekli kılar (Arslan 2010a: 56). Bu yüzden varlığın özü itibarıyla akılsal bir varlık olma ihtimali yoktur ve duygulardan arındırılmış

¹⁰ Plotinosçuluk ya da Yeni-Platonculuk olarak adlandırılan bu öğreti, ruhun iç hayatına tam anlamıyla uymayı ve kurtuluşun, hakikatle birleşme noktasında gerçekleşeceği noktasına odaklanır. Bunu yaparken, Platon'un evren ve Tanrı ilişkisi göz önüne alınarak ve bazı noktalarda ondan farklılaşarak varlığın içsel tabiatına, ruha ve bütün var olan şeyler noktasında tin üzerine odaklanır. Bkz. İlkçağ Felsefe Tarihi 5/ Arslan 2010a: 55-63.

bir hayat iyi hayata erişme noktasında önemlidir (Taylor 2014: 330). Plotinosçuluk, bu açıdan bakıldığında, akıl, evren ve Tanrı ilişkisi bağlamında hem Platon hem de Augustinus felsefiyle farklılıklara sahiptir. Bu öğretiyi, bireyin kendini oluşturma çabasında içe dönük bir yapının varlığı ve varlığın özünün akılsallığının reddi noktasında Augustinus ile örtüşür.

Bir başka açıdan Augustinus, ontolojik olarak insanın konumunu belirlemenin yanı sıra, ahlaki bir varlık olarak insanın yani özne olarak insanın konumunu belirlemenin gerekliliğini ele almaktadır (Ketenci ve Topuz 2013: 9). Augustinus'da ahlaki bir varlık olarak özne fikri, temelde insanın özgürlüğü fikrinden hareket etmektedir. Bu özgürlük fikri insanı zevklere doğru yöneltmekte ve tanrısal güce karşı çıkmaya yönlendirmektedir. Tanrı'nın gücü ve inayeti esasen, insanın özgürce isteme gücünü yani günah işleme kapasitesini azaltmaktadır. Özgür seçim veya özgür irade insan yanlış yapmaya ve günah işlemeye yönlendirebilir. Bu açıdan bakıldığında, temel olarak günahın nedeni yaratılan özgürlükler alanının sınırsızlığında yer almaktadır. Augustinus, temelde özgür iradeyi kötülüğün kaynağı olarak görmektedir (Augustinus 2010: 193). Nesnelere veyahut bunun birer temsili olan bütün şeyler, insanı hakikatten uzaklaştırır ve ruhani olanın güzelliğini göz ardı eder (Augustinus 2010: 124). Bu yüzden Augustinus, Tanrı'nın yani yaratıcının dışında var olan şeylerden uzak durmayı amaç edinir. Ona göre; akıl ve irade önemsiz olmakla birlikte, dünyevi zevklerin karşı konulamaz duruma gelmesine yol açar. Diğer bir taraftan Plotinos, insanların eylemleri üzerinde etkide bulunan en önemli şeyin ruh olduğunu düşünür (Arslan 2010a: 214). Özgür eylem ise, kendi seçimlerimizin bir sonucu olarak, kaynağını kendi irademiz ve arzumuzdan alan eylemdir (Arslan 2010a: 216). İrade ve bilgi arasında bulunan doğrudan ilişki, eylemlere yön verme noktasında önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda insanın özgür irade sonucu yaptığı bütün eylemler ruhun bir yansıması olarak özgürlük getirirken, tutkular aracılığıyla gerçekleştirilen eylemler özgür olmayan eylemleri ortaya koyar (Arslan 2010a: 217). Her iki bağlamda düşünüldüğünde, Augustinus, özgür olarak eyleyen bireyleri günahın eşliğinde olarak ifade eder, fakat Plotinosçu öğretiyi, özgürlük ve özgür iradeyi ruhun taşıyıcısı olarak niteler. Bedenden ayrı, ruhun özgürlüğü noktasında tartışılan böylesi bir özgürlük akılsaldır.

Augustinus'un anlayışı temelde Tanrı'nın inayetine dayansa da, felsefesini oluşturmasında kişi ve bireyin ayrı bir önemi vardır. Tarihsel anlamda ilk defa bireyin yani öznenin felsefesi yapılmaya başlanmış, Tanrı'ya giden yolun bireyden geçtiği anlayışı önem kazanmıştır. İçe dönüklük fikriyle, bireyin içini aydınlatabilmesi noktasında, yine bireyin içine yönelmesi yani Tanrı'nın yoluna girmesi fikri birlikte düşünülmelidir. Radikal olarak ortaya koyulan kendine dönüşlülük düşüncesi bir bakıma, eylemlerin, düşüncelerin edimi noktasında, başkalarıyla olan farklılığın bir yansıması olarak düşünülebilir (Taylor 2012: 204). Bu bağlamda, Augustinus'un bireye dönüşü, Taylor'a göre, radikal bir dönüşlülüğün ifadesidir (Taylor 2012: 205). Bir başka ifadeyle, bir nedeni veyahut var oluşun koşulunu araştırmanın ötesine uzanan, bireyin içsel derinliklerinde yatan özün evrilmesi gereken yöne doğru bir açıklama girişimi radikal bir dönüşümü gerekli kılmaktadır. Bu radikal dönüşüm, bireyi kendine döndürürken ulaşmak istenilen nokta, Tanrı'nın varlığının yarattığı huzura tam anlamıyla ulaşmaktır.

Diğer taraftan Augustinus'a göre, insan kim olduğunu bilemez, fakat kendini bilmek ve tanımak için içsel hakikate erişmeye çalışmak gerekmektedir (Augustinus 2010: 297). Bu bağlamda ele almak istediği mesele bireyin, Tanrı'nın karşısında, ruhani olanın içselleştirmesidir. Augustinus her ne kadar Tanrı devleti anlayışıyla karşımıza çıksa da ortaya attığı toplamın ana eksenini birey ve özne fikri oluşturmaktadır. Tanrı'ya ulaşmak adına birey en makul başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu başlangıcın farkında olan birey ise bunu dönüştürmek için aklının, bireyi kendi içinde olanaklı kılmasıyla mümkündür. Fakat Augustinus, akıl düşüncesini bilmenin imkânsızlığı ve Tanrı'ya ulaşma noktasında kullanılabilir bir şey olarak niteler. Zihin, irade üzerinden hareket ettiği noktada yanlışın eşiğindedir ve bu yüzden irade, seçim özgürlüğüyle bütünleşmeden, Tanrı'nın varlığından alınan ruhani pay ile özdeşleşmelidir. Bu bağlamda en yüksek iyi ve en yüce erdeme sahip bir hayat Tanrı sevgisi ile gerçekleşir.¹¹ Bir başka açıdan ise Plotinosçu düşünce de Tanrı sevgisinden öte, sevginin sezgisel güç ile birleşip, bireyi kurtuluş yönünde ilerlemeye sevk etmesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda birey bir bütün olarak beden ve ruhun toplamı

¹¹ Augustinus ve Platon felsefesi, Tanrı sevgisi noktasında da benzerdir. Her iki düşünür, en iyi, en yüce hayata erişme noktasında Tanrı sevgisi ve Tanrı'nın yolunda olmanın getirebileceği içsel huzurun ve hakikatin farkındadır. Bkz. İlkçağ Felsefe Tarihi 5/ Arslan 2010a: 360.

yaşamına değil, ruhun derinliklerinde akıl üstü bir ideale yönelmelidir. Bireyin var oluşu ve kendini var etme serüveni, ruhunun derinliklerine inmeyi ve dünyevi şeylerden öte kendisiyle içselleşmeyi gerektirir.

Son olarak, içe dönük kimliğin oluşumunda Augustinus, tam anlamıyla aklın hakikate ulaşmada önemsizliğinden bahsederken, Tanrının sonsuzluğunu kutsamış ve bireyin acizliğini, kendinde değerinin yokluğunu dile getirmiştir. İnsan ilk başta iyi yaratılmıştı, fakat ilk günah sebebiyle içi kötülükle dolup, iradesini kontrol edemez hale geldi. Bu yüzden Augustinus, tanrısal irade karşısında insanın duruşunun acizliğini ve kurtuluşun yalnızca iman yoluyla olduğunu savunmaktadır. Bunu savunurken ele aldığı temel her ne kadar tanrı karşısında özerkliğini yitirmesi gereken bir birey anlayışına yönelse de modern anlamda karşımıza çıkan kimlik çözümlemesinin, Platon'un kendini bilmek anlayışından sonra Augustinus ile içe dönük bir kimlik çözümlemesiyle adımları oldukça yavaşta olsa atılmıştır.

1.4. Ortaçağ Felsefesinde İnsan ve Kimliğin Belirleyicisi: Kilise

Ortaçağ, genel olarak 5. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar olan tarihsel süreci yani, Roma İmparatorluğunun çöküşüyle kapandığı kabul edilen Antik Çağ ile Rönesans'la birlikte açıldığı kabul edilen kültürel ve toplumsal anlamda ilerleme çağının arasındaki dönemi kapsar. Bu dönem, siyasal ve toplumsal düzen bakımından feodal yapılanmanın varlık bulunduğu tarihsel kesit olarak da ifade edilebilir. Bu dönemde özellikle 10. yüzyılda Batı Avrupa'nın en önemli kurumu haline gelen kilise hem ekonomik hem de siyasal anlamda belirleyici rol üstlenmişti. Bunun en önemli nedeni ise toprakların büyük bir bölümünü kilisenin bir kurum olarak elinde tutmasıydı (Ağaoğulları vd. 2011: 245). Batı Avrupa'da merkezi bir otoritenin giderek güç kaybetmesi ve bununla birlikte feodal bir yapılanmanın giderek genişlediği siyasal coğrafyada Roma Kilisesi, ilahi anlamda kabul ettirdiği egemenliğin yanı sıra ekonomik gücüyle de hem yeryüzünün hem de ilahi olanın merkezine yerleşmişti. Dünyevi iktidar ile ruhani iktidarın bir toplamı olma özelliğini elinde bulundurmanın gücüyle kilise, Orta Çağ boyunca giderek artan otoritesini kullanmıştır. Kilisenin bu egemenliği toplumsal anlamda kendini

tanımanın ötesinde, bu iktidarın esiri olma yönünde ilerlemiş, inanmanın ölçütünü sınırsız kiliseye güvenle belirlemiştir.

1.4.1. Skolastik Düşünce

Antik Yunan felsefesinden farklı olarak Orta Çağ felsefesi, teoloji-felsefe bütünlüğünün ortaya çıktığı tarihsel bir süreçtir. Bu süreçte esasen varlığın özü ve hakikate erişmede inancın gücü üzerine sorunsalları cevaplamaya çalışan, Patristik düşünce Ortaçağın bir kısmına egemen olmuş ve Skolastik felsefeye zemin hazırlamıştır. Patristik düşünce, kaynağını kilisenin dogmalarını felsefenin yarattığı kafa karışıklığından arındırma düşüncesinden almaktadır. Dinin evrenselleşmesi noktasında önemli bir yere sahip olan bu dönem, felsefi olarak ortaya koyulan bilgeliğin karşısına, dinin ve imanın felsefesini yerleştirir. Skolastik felsefe ise temelde bir okul öğretisi olarak, Aristotelesçi felsefeye daha yakın bir yaklaşım çizmiş ve Aristoteles'in öğretileri yoluyla bilgiye ve olgular dünyasına yönelmiştir (Çüçen 2000: 157).

Skolastik felsefenin temel amacı, kilisenin ortaya attığı dogmaları ve vahiyle gelenleri akıl yoluyla açıklamak ve felsefi anlamda kavramlar geliştirmeye çalışmaktır. Bu dönemin insan anlayışı, birey ve özne fikrinden oldukça uzak, sadece inancın ve Tanrı temelli düşünce yapısını geliştirmek ve devamlılığını sağlamak için araç niteliğine sahiptir. Bireyler bütün yaptıklarını kendileri için değil Tanrı için yaparlar ve bu açıdan bireyin araçsallığı ve önemsizliği karşımıza çıkmaktadır.¹²

1.5. Aydınlanma Felsefesi: Öznenin Bilinç ve Özgürlükle Varlığı

Aydınlanma¹³, temelde 18. yüzyılın entelektüel ve kültürel bir hareketi olarak görülse de, felsefi anlamda ben-bilinciyle donatılmış insan fikriyle iç içe geçmiştir.

¹² Bunun en önemli örneği olarak bu dönem eserlerinin çoğunda yazarlar ve düşünürler, isim kullanmadan ya da alıntı yapmadan eserler vermişlerdir. İnsanlar veyahut düşünürlerin temel meselesi ortaya yeni bir şey koyup kendini değerli kılmaktan öte, Tanrı'ya ve topluma hizmet etmekten geçmektedir. Bkz. Orta Çağ Felsefe Tarihi / Çüçen 2000: 161.

¹³ Aydınlanma felsefesi, aklın ön plana alındığı bir süreç olarak 17. yüzyıl sonları 18. yüzyıl başlarında gelişmiştir. Bu süreçte Aydınlanma felsefesi iki ayrı şekilde ifade edilmektedir. Kit'a Avrupası ve İskoç Aydınlanması olarak iki ayırım bulunmaktadır. Bu iki ayırım iki farklı felsefi oluşumu da beraberinde getirmektedir. Ancak burada konunun seyri açısından dine ve geleneğe karşı aklı önceleyen Kit'a Avrupası Aydınlanması ele alınmaktadır.

Modern anlamda bir ben-bilincinin oluşumu birkaç tarihi olayın gelişmesine paralel bir şekilde ilerlemektedir. Coğrafi anlamda keşifler, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte, dünyevi iktidarın varlığında özgürlüğün gelişimi gerçekleşmiş, Avrupa'nın sosyal ve kültürel hayatındaki dönüşümü başlatmıştır. Sanatçılar ve mimarların tapınak ve heykelleri taklit etmeleri ile birlikte, tanrısal olandan daha çok, insani yetilere önemin artmasıyla hümanizmin gelişmesine katkıda bulunmuştur (West 1998: 23). İnsan yetilerinin sınırları değil, bu yetilerin genişliğine doğru olan bu dönüşüm, ben-bilincinin gelişiminin temelini oluşturmaktadır.

Aydınlanma düşünürleri için akıl, mantık ve bilim aracılığıyla varlık göstermelidir. Skolastik felsefenin yerleştiği kanonik bilgi sistematığının, ortaçağın son yansımalarının da yavaş yavaş yerini aklın hür iradesine bıraktığı bir süreç olarak Aydınlanma, aklın zaferinin dönemidir. Aydınlanma düşünürlerine göre, akli normal işleyişinden alıkoyan birtakım faktörler vardır ve bu faktörlerin başında kurumsal ve kültürel çevre gelmektedir (Cevizci 2002: 9). Temelde bu kültürel çevrenin başında kilise ve onun batıl inançları, dogmaları yer aldı. Bütün bunların karşısında ise insani yetilerin genişliği ve bunun bir sonucu olan ben-bilincinin doğuşu gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra o zamana kadar karşı konulamaz şekilde var olan kilisenin üstünlüğünün karşısında insani yeteneklerin ve değerlerin gün yüzüne çıkması kilisenin değer kaybetmesine yol açmıştır.

Kurumsal olarak yerleşmiş bir kilise düşüncesinden öte, araştıran, düşünen bir insan fikrinin filizlenmeye başlaması Augustinuscu anlamda içe dönük bir kimlik çözümlenmesinden ziyade, kendini bilen, hem içsel hem dışsal değerlerle bir bütün olarak kendini ifade etme yetisine sahip insan anlayışına doğru bir dönüşümü başlatmıştır. Bu şekilde gelişmekte olan hümanizmin filizleri ile kilisenin dinsel doktrinlerinin çatışması, insani değerleri daha da ön plana çıkarmış, bilimsel keşiflerle birlikte kilisenin egemenliği aşmıştır. Bir başka açıdan, Skolastik düşünce, ruhun işlevsel yapısı üzerinden, zihinsel olanın gerçekliğine odaklanmış, anlama ve tümellerin kavranması noktasında bir ayrıma başvurmuştur (Cahoone 2001: 64). Bu düşünce sistematığında, hissetme ve algılama ussal eylemler olarak görülmez. Skolastik düşüncede zihin, herhangi bir eylem karşısında, anlama ve bu eylemi tümellerin

varlığıyla birleştirme noktasında farklılaşır. Bu bağlamda René Descartes, zihin ile fikri özdeşleştirir ve Skolastik düşünceden oldukça farklı bir düşünce sistematığı geliştirir. Ona göre; insan ruhu ve zihni birlik içinde bilincin yansımaları oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, sezgi ve anlama gücü, bireysel bilincin bir ifadesi veyahut koşulunu oluşturur (Cahoone 2001: 65). Tarihsel olarak ‘ben-bilincine’ sahip kartezyen özne, maddi ve ruhani varlığı ile toplam bir töz olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda, Skolastik düşüncenin, bireye ve zihne bakış açısı olan, bir şeyin varlığı ile formu arasındaki ayrımın yerini, ruhun ve zihnin birlik içinde olmasına bırakmıştır. Diğer taraftan, kartezyen öznenin oluşumunda “ben” bilinci, zihinsel olarak varlığının da ortaya konmasıyla, insani yetilerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. İnsani yetilerin farkına varılması ve bireyin ben bilincine sahip oluşunun farkındalığı, öznenin oluşumu sürecinde de önemli bir etkiye sahiptir. Kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, bilincin farkında olan birey, yetileriyle bir bütün olarak nesnel dünyasındaki özne haline gelmeye başlamıştır.

Descartes’ın düalist felsefesi tam da bu dönemin felsefesini dile getirir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Zihin- beden düalizmi mekansal olarak yer kaplayan bir dünya yani ampirik gözlem yoluyla ifadesini bulan bir model ve maddesiz bir zihin düşüncesini bir araya getirmektedir (West 1998: 26). Doğada her şeyin varlığının bir sebebi oluşunun açıklanma çabası basite indirgenemeyecek düzeyde değişikliklere yol açmıştır. Bunlardan en önemlisi, öznenin oluşumunda, bilincin varlığına odaklanmasıdır. Bu bağlamda ahlakın kaynağı veyahut kaynakları içimizde bir yerlerde konumlanmıştır (Taylor 2012: 221). Öznenin oluşumunda bilincin varlığı ve bireyin içine dönüp ahlak değerlerini kendinde araması fikri, inşa edilen bir sürecin ifadesidir. Genel bir ifadeyle ise, nesnel dünyasının bilgisine, içimdeki bilgiler aracılığı olmaksızın ulaşamayacağı fikrinden beslenen Descartes, bağımsız bir bilinçle zihin ve beden arasındaki ilişkinin önemini vurgular.

Descartes’ın zihin ve beden üzerine düşünceleri ile birlikte, doğada olan her şeyin sebebinin doğada aranması gerekliliği üzerine odaklanılmasına neden olmuştur. Doğa dünyasına ait oluşan yeni görüşler sadece doğayı anlamlandırırken kullanılan yöntemlerde farklılığa yol açmamış, öznenin oluşumuna yani ben bilincinin varlığının

farkındalığını oluşturmuştur. Burada karşımıza çıkan ‘ben’ temelde tarihsel olarak belli bir ereği yerine getirmekten öte bilincinde farkına varıldığı bir yapıdadır. ‘Ben’in sadece fiziki olarak varlığından öte, zihinsel olarak da varlığının ortaya konması birbirinin bir toplamı olarak öznenin varlığına ilişkin temellerdir. Descartes’ın felsefesi, teolojik değil, felsefi açıdan ele alınabilecek, “ben”in artık özsel bir amacı yerine getirmek noktasında düşünülemeyecek bir yapı olarak ifade edilebilir. Birey, kendi içerisinde bir amaca yönelme noktasında değil, zihni ve bedeniyle ele alınmalıdır. Bu bağlamda, tek bir töz olarak değil, iki ayrı töz ve bunların birleşimi olarak varlık bulmalı ve düşünülmelidir.

1.5.1. Immanuel Kant: Ahlakın Ön Koşulu Özgürlük ve Özne

Modern felsefe tarihi açısından öznenin bilincin varlığıyla okunması gerekliliği tam anlamıyla Aydınlanma dönemi felsefesinin ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında Immanuel Kant’ın Aydınlanma üzerine düşünceleri temelde öznenin oluşumuna geniş bir perspektiften bakmamıza yardımcı olmaktadır. Kant, Aydınlanmayı ‘çocukluk ve bağımlılıktan kurtuluş ve özerkliğe, bağımsızlığa geçiş’, ‘kişinin aklını başkalarının müdahale ve sınırlaması olmadan kullanabilmesi’ olarak tanımlamıştır (Kant 1984: 213). Bu tanımlama bir noktada kilisenin öğretilerine ve bilimsel anlamda bilginin kanonik haline yani akıl dışı bütün tanımlamaları bağımlılık ve sınırlama olarak atfeder.

Dogmalar ve kurallara bağlı müdahaleler, insanın doğal yetilerinin akla uygun değil, yanlış kullanışlarının mekanik araçlarıdır (Kant 1984: 214). Bu yüzden, kişinin aklını kullanmayı ya da aklını başkalarının müdahalesiyle kullanımından kurtarma çabası insanlık tarihi açısından oldukça önemlidir. Aydınlanmanın temelde oluşturduğu şey, dogmalardan ve kanonik hale gelmiş bilgi sisteminin reddini içeren, aklın temellendirdiği özgürlük düşüncesidir. Bu özgürlük fikri, kişinin kendi aklını kitleler önünde açıkça kullanmasını içermelidir. Fakat bu düşünce özünde, Antik Yunan düşüncesinde karşımıza çıkan kendini ifade edebilme özgürlüğünden öte bir anlayışı içermektedir. Söze eşit katılma hakkından ziyade, kişinin düşüncelerini aklı aracılığıyla kitlelere ifade edebilmesini de içinde barındırır.

Kant'a göre özgürlük fikri sadece düşünceleri aktarmak değil, insanın istemesine bağlı olacak şekilde saf aklın koşulsuzca pratik olduğunu da ortaya koyar¹⁴ (Kant 2009: 17). İstemenin kendi içinde özerk olması fikri Aydınlanma felsefesinin de temelini oluşturan özgürlük fikrinin temelini oluşturmaktadır. Ahlaklılığın ilkesi, yinede yasanın bir yasa koyucu tarafından belirlenmesi ve bu yasanın her türlü içerikten bağımsız olmasından ibarettir. Bu bağlamda böylesi bir bağımsızlık fikri negatif anlamda bir özgürlüktür, fakat aklın buyrukları doğrultusunda yasa koyması pozitif anlamda bir özgürlüktür (Kant 2009: 38).

Kant'ın eleştirel felsefesi, insan aklının felsefi ya da metafiziksel sorularla olan ikilemi içinde hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar barındıran bir yapısı bulunmaktadır (West 1998: 32). Bunun yanı sıra bilgi türüyle ilgili olan saf aklın eleştirisi ise empirizm ve rasyonalizmin bileşiminden meydana gelmektedir (West 1998: 33). Her ikisi de barındırdığı düşünce yapısına göre, insan bilgisini şüphe edilemeyecek temeller üzerine oturtmaya çalışır. Hem aklın hem de duyuların bir toplamı olan bilgiyi açıklama yönteminin bu sentezi, Aydınlanmanın ortaya koyduğu temellerle aynı doğrultudadır. İnsan bilgisinin son çözümlemede tecrübelerle dayalı olduğu yani *a posteriori* bir şey olduğunu empiristler ortaya koymaktadır. Kant ise hem bilginin *a priori* yani bilginin tecrübelerden önce ya da tecrübelerden bağımsız olarak erişilebileceği fikriyle, hem de empiristlerin ortaya koyduğu fikirleri bağdaştırmaya çalışır. Fakat bunu yaparken, hem empiristlerin hem de rasyonalistlerin görüşlerini tek yanlı olmakla eleştirir (West 1998: 34). Tecrübeye formunu sağlayan zihnimiz olduğu için, bu forma sahip *a priori* bilgiye sahip olmamız mümkün olur. Kant bu bilgi türüne transendental bilgi adını verir. Bu bilgi türü temelde ne tecrübeden bağımsız ne de zihni göz ardı eden bir yapıdan oldukça uzaktır.

Kant'ın felsefesine yön veren temel ödev, ortaya çıkan metafiziksel karışıklığın dini dogmalarını ve bu dogmaların yarattığı sistematiği yok etme girişimini içermektedir. İnsan bilgisi temelde, insani öge ve yetilerle anlaşılmalıdır (West 1998:

¹⁴ Kant'a göre saf akıl kendi içerisinde pratiktir ve insana ahlak yasası olarak adlandırılan genel bir yasa verir. Temelde ahlak yasası iyi ve kötü kavramlarını tanımlamamızı ve anlamamızı sağlar. Kant'ın ortaya koyduğu saf akıl ve pratik akıl düşüncesi ahlak yasasının yani özgürlüğün ön koşulunu oluşturan yasayı olanaklı kılar. Bkz. Pratik Aklın Eleştirisi./ Kant 2009: 70-71.

38). Bunun yanı sıra ahlaki anlamda tecrübenin olmazsa olmaz postülası olarak Kant, özgürlüğü yerleştirmektedir. Özgür olmadığımız zaman, eylemlerimizde sorumlu tutulamaz ve hatta eylemlerimiz üzerinden ahlaki yargılamalarda bulunulamaz. Bununla birlikte, özgürlük, nedensel zorunluluklarla uzlaştırılmalıdır. Bunu yaparken ise numenal dünya ile fenomenal dünya arasındaki ayırmadan yararlanmaktadır. Özgürlük temelde, nedenlerin empirik yolla anlaşılabilirliği fenomenel bir dünyadan ziyade, zihin yoluyla ulaşılabilecek numenal ya da akılla anlaşılabilir bir benin özelliğidir (West 1998: 42). Aklın buyrukları doğrultusunda hareket eden bu ‘ben’in otonomisi, en genel ifadesiyle özgürlüktür.

Hem ahlaki hem de özgür bir eylem, bireyin çıkarı ya da faydasından öte evrensel olarak belirlenmiş bir ahlak yasasına uygun olmalıdır. Buradan Kant, Avrupa felsefesini sonraki yıllarda etkileyecek olan ünlü ‘kategorik buyruğu¹⁵’, ahlaki olan özneleri, eylemlerinin evrensel ahlak yasasına uygun olmasına doğru ifadesini bulan bir yapıya ulaştırmaktadır. İnsan ve her akıl sahibi varlık Kant’a göre, kendi başına bir amaçtır ve bunun sağladığı özgürlüğün özerkliği sayesinde ahlak yasasının öznesidir (Kant 2009: 96). Kendi başına amaç olma ilkesi temelde hem nesnel hem de öznel bir ilkedir. Nesnel olması, her ahlaki varlık için geçerli kendinde amaç olma ilkesini kapsamıyla karşımıza çıkmaktadır (Cevizci 2002: 262).

İnsanın kendi başına bir amaç olduğu düşüncesi, ahlaki bir özne olmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü herhangi bir insan kendi çıkarları, arzuları ve istekleri doğrultusunda davrandığı değil, evrensel bir ahlak yasasına uygun, çıkar gözetmediği sürece ahlaki ve özgür bir öznedir. Bu bağlamda Kant’ın öznesi, kendini bilmenin ötesinde, kendini bilen ve amaçlarını isteklerinin dürtülerinden arındırmış ahlaki bir öznedir. Özne, özgür olduğu noktada ahlaki ve kendinde amaçtır. Akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine sahip, dışsal nedenlerden ve dayatmalardan uzak, aklın ve evrensel yasanın buyruklarına uyan rasyonel failin otonomisi temelde özgürlük adını almaktadır (Cevizci 2002: 263). Dışsal olarak ahlaki dayatmalardan öte oluşan evrensel

¹⁵ Kategorik buyruk, Kant’ın evrensel bir ahlak yasasının temelini oluşturan, eylemlerin bu buyruğa uygunluğuyla, arzu ve isteklerin değil evrensel yasayla şekillenen ünlü bir ifadedir. Kant’a göre, “kesin buyruk bir tanedir, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”. Bkz. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi / Kant 2013: 38.

bir yasanın varlığına uygun özneler olma fikri, özgürlüğü temel alan bir yaklaşımın sonucudur. Kant'ın özgür ve ahlaki özne düşüncesi kendinde amaç olma düşüncesiyle, kendini bilmekle, kişinin kendini var ettiği toplamın ahlaki tarafıyla iç içe geçmiş durumdadır. Başka bir deyişle ise özgürlük kendimizi, bir tarafta dünyadaki failer olarak diğer taraftan da ben-bilincine sahip kişiler olarak düşünme yöntemimizin bir özelliğidir (West 1998: 42).

1.5.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ahlaki Değerler ve Özne

Hegel, modernitenin bireysel özgürlük fikri, anayasal devlet, sivil toplum ve öznenin aklını kullandığı bir süreci tam anlamıyla koruma ve geliştirme niyetindedir. Bunu yaparken Kant'ın akılla salt anlama yetisi arasındaki ayrımından yola çıkarak başka sonuçlar elde etmeye çalışır. Yapmaya çalıştığı şey, pratik aklın sentez yapma kapasitesinin farkına varmak ve bunun alanını akılla anlama yetisinin ötesine taşımaktır (West 1998: 54).

Hegel, somut çıkarımların ya da daha açık bir ifade ile değerlerin, soyut hatta evrensel olan ahlaki çıkarımlarla elde edilebilme düşüncesine şüphe ile yaklaşır (West 1998: 55). Bireylerin, sübjektif özgürlüğe erişme hakları ancak objektif özgürlük ve ahlak alanıyla bağlantıyı gerekli kılmaktadır (Hegel 2015: 171). Bireylerin özgür olduklarının bilincine ulaşmaları, kendi bilincinin farkına varmaları ve bu bilinci toplumsal değerlerle bütün olacak şekilde, Hegel'in kendine has kavramları olan sübjektif¹⁶ ve objektif ahlakın¹⁷ birleşimiyle mümkündür.

Bunun yanı sıra bireysel özgürlük fikriyle beslenen modernitenin, var olan cemaatlerdeki -sivil toplumun bir parçası- ahlaki değerlerin ve buna bağlı toplumsal yaşayışların ihmali özgürlük fikrinin zedeler. Ona göre, Aydınlanma felsefesi, yeni arayışlar, bireysel özgürlük ve özerklik fikirleriyle, toplumun yerleşik düzenine, olması gereken adına olanı zedeleyerek, bütün pratikleri göz ardı etmekte ve Aydınlanma

¹⁶ Sübjektiflik, Hegel'e göre, özgürlük kavramının gerçekleşme alanını oluşturmaktadır. Bu alan, objektif ahlaki gerçeklikle birleştiğinde hakikate ulaşılabilir.

¹⁷ Objektif ahlak ise, kendilik bilinci tarafından bilinen bir özgürlük idesidir. Kendilik bilinci, amacını, ulaşmak istediği noktayı, iyilik ekseninde objektif ahlaklılıkta bulmaktadır. Bkz. Hukuk Felsefesinin Prensipleri / Hegel 2015: 165.

rasyonalizminin karakteristiğini ortaya koymaktadır (West 1998: 56-57). Bu yüzden Hegel'e göre etik hayat, varolan cemaatin yaşam kültürüne saygı ve değerlerin korunması yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın felsefesinin temelini oluşturan bireysel özerklik fikrini, Hegel daha çok ahlaki değerler fikriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken bireysel özgürlüğü ihmal etmekten öte, var olan cemaatin içine bu özgürlük fikrini yerleştirmeye çalışmaktadır. Gerçek özgürlük, hem bireysel özgürlük hem de var olan toplumsal değerlerin ve pratiklerin yaşatılmasının bağdaştırılmasıyla doğru orantılıdır. Hegel için, birey yalnızca kendini dâhil ettiği cemaatler içinde var olabilir ve varlığını devam ettirebilir (West 1998: 57). Bu açıdan bakıldığında, birey, toplumsal olanının bir ürünü, bir sonucudur. Yani, temelde bireyin varlığı değil bireyin içinde var olan toplumsal alanın hakikati ve özgürlüğü önemlidir. Eylemlerin belirleyicisinin, verili tabiat değerlerinin ötesine geçen, yaşamımızı yönlendiren formların bağımsız bir şekilde üretilmesi gerekir (Taylor 2012: 551). Hegel bu noktada, bireyin var oluşuna katkıda bulunan tarihsel, geleneksel veyahut tabiatın bağımsızlığından bahseder. Birey kendini tanımlarken kullandığı bütün değerlerin farkına varmalı ve toplumsallığı içerimlemelidir.

Genel itibariyle bakıldığında Hegel, bireysel özgürlük fikriyle beslenen liberal kuramı çoğu yönleriyle eleştirmektedir. Toplumsal pratiklerden sıyrılmış bir özne fikri oldukça tehlikelidir. Bireylerin iyiliği ve hakikate erişme kapasitesi bağlı olduğu cemaate ve toplumsal role göre gerçekleşmektedir (Kymlicka 2006: 293). Bu bağlamda özne, nesnel ahlak alanı –Hegel'in kendi terimiyle Moralitat- ve etik hayat -Sittlichkeit- arasında sıkışıp kalmıştır. İnsani gereksinimler yoluyla ortaya çıkan bireysel özgürlük fikrini oldukça soyut bulan Hegel, nesnel ahlak alanından öte etik ahlak alanıyla öznenin kendini gerçekleştirebilme kapasitesine vurgu yapmaktadır. Bunu yaparken ise, “radikal otonomi ve dışavurumcu birliği uzlaştırma” girişimindedir (Taylor 2012: 584). Bireyin kendi içsel tabiatının farkına varması ve ahlaki temellendirmelerden beslenmesi adına, toplumsallığın içinde var olması gerekir. Bu bağlamda Hegel de, Taylor gibi, bireyin kendi kişiliği ve kimliğini oluşturma noktasında, tarihsel, geleneksel ve toplumsal değerlerin ve bu değerlerin iletilebilmesi noktasında diyalojik ağların gerekliliğine odaklanır.

Bir başka açıdan ise, Hegel, tanınma politikası noktasında, kimliğin diyalojik yolla oluşan ve tanınma gereksinimin inşa sürecinde önemli bir etken olduğunu kabul etmektedir (Fraser 2014: 262). Özneler arasında veyahut öznelerin dâhil olduğu toplumsallığın içerisinde karşılıklı tanınma ilişkisinin tarafları olmak, otonomi ve dışsallığın birliğini gerekli kılar. Bu bağlamda Hegel, bireysel otonomi noktasında, ahlaksallığın ön planda tutulduğu bir çizgide yer almaktadır.

1.6. Bireysel Haklar ve Grup Hakları Arasında Özne

1.6.1. Liberal- Cemaatçi Tartışmalar: Kaygan Zeminde Özgürlük

Çağdaş siyaset felsefesi bağlamında kimlik-özgürlük ilişkisi içerisinde liberal tartışmalar her zaman temel hak ve özgürlükler üzerinden şekillenmektedir. Fakat cemaatçi -komüniteryen- yaklaşım daha çok grup hakları üzerinden özgürlük tartışmalarına kapı aralar. Bu bağlamda, bireysel ve kolektif özgürlük talepleri, her ne kadar birbirini tamamlayan bir özgürlük alanı olarak ifade bulsa da, liberal düzlemde her ikisinin karşılığı eşit düzeyde karşımıza çıkmamaktadır. Liberal anlayış, bireysel hak taleplerini ele almakta ve bu bağlamda bireyselliği beslemektedir. Geleneksel, kültürel ve toplumsal değerler açısından, temel hak ve özgürlüklerin varlığı tarafsızlığı gerekli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, cemaatçi bakış açısı liberal ilkelerin bireyselci yanını eleştirmekte ve kimlik üzerinden özgürlük talepleriyle gündeme gelebilmektedirler.

Cemaatçi anlayış, liberal felsefede yer alan benliğin ve bunun bir yansıması olan kimliğin, kişinin kendi iyi yaşam pratikleri oluşturma anlayışına tümüyle karşı çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında cemaatçi yaklaşım, liberal anlayışta yer alan bireyselci tutumu tamamen reddetmekte ve böyle bir tutumun oldukça tehlikeli olan bireysel bir atomculuğa sürüklediğini ifade etmektedir. Liberal bir tutumla, John Rawls benliği, onun tarafından onaylanan, planlanan amaçlardan önce ve adaletin verdiği yollar aracılığı doğrultusunda tanımlar (Rawls 2017: 591). Benliğe ilişkin bu tutum, bireyin seçimlerini sorgulama olanağı olduğu konusunda, seçimlerini değiştirebilmesi

açısından bir kimlik ve toplumsal rol inşa etmektedir. Bu noktada cemaatçi anlayış ise, tam aksine benliğin ve bunun yansıması olan kimliğin verili olduğu konusunda karşı durmaktadır.

Kymlicka'ya göre ise cemaatçi anlayış içerisinde çok az bir kesim olsa da liberal anlayışı ciddiye alanlar bulunmaktadır. Bu anlayışı savunan cemaatçiler, liberal düşünce sisteminin birçok yurttaş için çekici olduğunu kabul etmektedirler. Fakat cemaatçi anlayış içerisinde köktenci dini gruplar ya da kültürel azınlıklar gibi güçlü gelenekçi gruplarda liberalizmin bireysel özerklik fikrini bir tehdit olarak görme eğilimi bulunmaktadır. Sonuçta böyle gruplar bireysel özerklikle birlikte dağılma tehlikesi yaşayacağı endişesine kapılabilirler. Bir başka açıdan ise bazı gruplar kız çocuklarının eğitimini sınırlama ya da onları kendi geleneklerine göre yaşatmak isteyebilirler. Bu gibi durumlarda liberalizmin en önemli ilkelerinden biri olan bireysel özerklik düşüncesine verilen önem göz ardı edilmiş olmaktadır (Kymlicka 2006: 321-322). Bu gibi azınlık gruplar ile bireysel özerklik ve bireyin özgürlüğü fikrinin aynı zeminde buluşması oldukça zor görünmektedir.

1.6.1.1. Liberal Özgürlük ve Bireysel Özerklik

Liberal özgürlük düşüncesi, temelde insanlara eşit davranma yoluyla ortaya çıkmakta ve hakların korunmasını gerektirmektedir. Hangi hak ve özgürlüklerin bu kapsama alınacağı yönündeki tartışmalar ise liberal düşüncede daha çok bireysel özerklik ve özgürlük üzerinden şekillenmektedir. Bu fikir üzerinden, Rawls, liberal özgürlük düşüncesinden yola çıkarak bir adalet teorisi oluşturma çabasına girmiştir. Rawls'un adalet teorisi, her bir birey için, en geniş eşit özgürlükler içinden eşit hakka sahiptir. Yani temel hak ve özgürlükler her bir birey için eşit bir şekilde vardır. Özgürlükler ise yalnızca daha büyük bir özgürlük için sınırlandırılabilir (Rawls 2017: 279). Bu açıdan bakıldığında Rawls'un adalet anlayışı liberal siyaset içerisinde, temel hak ve özgürlüklerin herkes için eşit olduğu, fırsat eşitliği ve toplumsal eşitsizliklerin en aza indirgenmesinden öte, dezavantajlı olanların yararına olacak bir yapıdan oluşmaktadır.

Liberal siyaset içerisinde, cemaatçi anlayışın kendi gelenek ve kültürünü koruma girişiminden ziyade, bireyin hak ve özgürlüklerinin hedef alınması, son yıllarda yetersiz görülmektedir. Çünkü bireyin elde ettiği temel hak ve özgürlüklerden öte, kendini tanımladığı değerlerin varlığının da hakları içerisinde ele alınmasını talep etmektedir. Bu noktada, Rawls'un ele aldığı uzlaştırma girişimi -siyasal liberalizm- önemli bir adımdır. Bu girişim temelde Rawls'un iki adalet ilkesiyle yola çıkar: birincisi, her bir birey, temel hak ve özgürlükler açısından eşit hakka sahip olacak, ikincisi ise ekonomik ve sosyal eşitsizlikler üzerinden şekillenmektedir. Bu ilke herkese açık memurluklar yani fırsat eşitliği ve dezavantajlı olanın en fazla yararlanacağı bir sistemi öngörmektedir (Rawls 2017: 90). Bu sistem içerisinde temel hak ve özgürlüklerin herkes için eşit olması ilkesi, Rawls'un ele aldığı şekliyle "örtüşen bir görüş birliğini"¹⁸ yansıtmaktadır (Kymlicka 2006: 327). Bu açıdan bakıldığında liberal siyaset ve cemaatçi anlayış içerisinde çoğunlukla kabul gören bir anlayıştır. Fakat kendini liberal olarak tanımlamayan gruplar açısından sadece çerçeve özelliği taşıyabilecek bir yapıdan öteye gidemeyebilir. Bu yüzden Rawls'un siyasal liberalizmi her iki adalet ilkesini temel alan, grupları ise liberal bir devlet dâhilinde, kendi içerisinde kültürlerini korumaya yönelik alanlar bırakan bir çizgide durmaktadır. Fakat Rawls'un ele aldığı bu liberal çizgi, bireysel özerklik fikrini zedelemeye izin vermeyecek şekilde olduğu için, dini değerleri sorgusuz bir şekilde kabul eden dini gruplar açısından anlaşmazlığa düşülebilecek bir yapıdadır (Kymlicka 2006: 329).

Bireyin kendini gerçekleştirme kapasitesi ve iyiye doğru olan yönelimi Rawls'un önem verdiği temel meseledir. Bu yüzden cemaatçi anlayışla uzlaşma çabası ikincil bir çaba olarak yorumlanabilir. Bu ikincil çaba kamusal hayatta liberal, özel hayatta ise cemaatçi yaşamayı doğru yorumlayabilen bireyler için geçerlidir. Rawls'un öne sürdüğü liberal anlayışın, bireyler ya da gruplar açısından kabul görüp görmeyeceği ise yine bireyin iyi kavrayışı ve yaşadığı toplumun değerlerinin 'sınırlarına' bağlıdır. Kymlicka'ya göre ise Rawls'un liberal ve cemaatçi anlayışı uzlaştırma girişimi başarılı değildir. Çünkü cemaatçi grupların her bir üyesi kamusal hayatta liberal davranmayı kabul etmeyebilir, bunun sınırlarını iyi hayat kavrayışına uymadığı gerekçesiyle reddedebilir (Kymlicka 2006: 332-333).

¹⁸ "Örtüşen görüş birliği ilkesi", toplumda bütün bireyler ve gruplar açısından temel hak ve özgürlükler konusunda vardıkları uzlaşmayı temsil etmektedir.

Son olarak, liberal özgürlük ve özerklik düşüncesi, bireyin kendini gerçekleştirme kapasitesi ve bunun sınırsızlığa üzerine odaklanır. Bu kapasitenin sınırsızlığı ise temelde, bireyin sorgulama ve istediği düşünce yapısını kabul edip etmeme hakkını içinde barındırır.

1.6.1.2. Cemaatçilik ve Grup Hakları Ekseninde Kimlik

18. ve 19. yüzyılda sosyalizm, muhafazakârlık, liberalizm ve milliyetçilik gibi ideolojiler kendi özgürlük ve kimlik ilişkileri açısından farklı bakış açıları geliştirmişler, İkinci Dünya Savaşından sonra ise cemaat ideali ya da cemaatçilik olarak adlandırılabilen, liberalizmin bireyselci tarafını hedef alan bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Cemaat kavramı temelde eşitlik fikrinden beslenmekte grup eksenli özgürlük talepleriyle karşımıza çıkmaktadır. Liberal toplumda kendini birey üzerinden değil, grup ya da toplum içinde özgür hissedenler cemaatçi anlamda özgürlük idealine yakın bir çizgide durmaktadır. Liberal siyaset tam anlamıyla bireyin temel hak ve özgürlükler üzerine odaklanmakta ve etnik köken, milliyet ya da kimlik, tarihsel bağ gibi konularını ele almamaktadır. Fakat modernizm sonrası dönem bireyi kendi içine bağlayan bir haklar döngüsüne dönüşmüştür. Bireyler kendilerini tanımladıkları bütün değerlerin varlığını yasalar altında da talep etmekte ve yalnızlaşan bireysellik toplumsallaşmayı talep etmektedir.

Cemaatçi yaklaşımlar içerisinde, Amy Gutman(1985)'in belirttiği gibi “yeni” cemaatçiler yüzlerini Hegel’e ve onun insanları dünyayla uzlaştırma isteğine çevirirler” (Aktaran: Kymlicka 2006: 292). Bunun yanı sıra cemaatçi yaklaşımın eleştirdiği modern liberal siyasete karşı, Hegel’in ahlaki değerler üzerinden şekillendiği düşünce yapısının içerdiği klasik liberal eleştiri birbirine benzer taraflarıyla karşımıza çıkmaktadır (Kymlicka 2006: 292). Hegel, daha önce de belirtildiği gibi bireysel bir yaklaşımdan öte, cemaate duyarlı bir yaklaşım benimsemektedir. Bu duyarlılık daha çok ortak değerler üzerinden yükselmekte ve bireyselci yönü eleştirmektedir. Bunun yanı sıra liberal felsefenin ortaya attığı evrensel adalet düşüncesinin, cemaatçi yaklaşımda karşılığı bulunmamaktadır. Bu konuda Michael Walzer, evrensel bir adalet kuramının olamayacağı hatta bireylerin toplumsal olanın ötesine geçemeyeceği bir yaklaşımla

karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bireyleri tam anlamıyla var eden tarihin, kültürün dışına çıkma olasılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Walzer' a göre, "hoşgörü farklılığı mümkün, farklılık da hoşgörüyü zorunlu kılmaktadır" (Walzer 1998: 10). Hoşgörü ve farklılık konusunda karşılıklı bir etkileşim bulunmaktadır. Fakat tarihsel süreç içerisinde her ikisinin de algılanışı değişmiştir. Tarihin bazı dönemlerinde farklılıklar kültürel bir çeşitlilik olarak nitelendirilirken, bazı dönemlerinde ise başlıca tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında Kymlicka'nın belirttiği şekliyle, "Walzer'ın kuramı bir tür kültürel göreliliktir" (Kymlicka 2006: 296).

Cemaatçiler, kültürel anlamda değer siyaseti yaparken bunu ortak yarar düşüncesiyle¹⁹ şekillendirmekte ve özgürlük- kimlik ilişkisiyle ortaya koymaktadır. Ortak yarar siyaseti temelde, toplumun yaşam biçimlerini içeren, şuan bulunan konumdan daha iyi bir hayata doğru evrilmesi beklenen, bütün iyi yaşam kavrayışlarını kapsamaktadır. Cemaatçi bir devlet, toplumu oluşturan her bir birey konusunda tarafsız kalmaktan ziyade, toplumsal ortak yarara yönlendiren her tür davranış karşısında yönlendirmelidir (Kymlicka 2006: 310). Bununla birlikte liberal bir toplumda birey yaşam pratiklerini belirleme ve istediğinde bu pratikleri değiştirme konusunda özgürdür, fakat cemaatçi bir yaklaşımla yaşam pratikleri verili bir yapıdadır ve bireyin bunu istediği şekilde değiştirebilme hakkı bulunmamaktadır. Cemaatçi bir anlayışta, kendi kaderini belirleme, bireye verilen toplumsal rollerin içinde yer alarak ve bunu kabul ederek yaşam pratiğine yansıtılarak gerçekleşmiş olur (Kymlicka 2006: 311). Taylor(1975)'a göre, insanlar kendilerini sadece bir birey ya da insan olarak tanımlayamazlar; insanlar kendilerini bağlı oldukları, ait hissettikleri dilsel, kültürel, toplumsal, dinsel, tarihsel gibi özelliklerle tanımlayabilirler (Aktaran: Rosen ve Wolff, 2006: 444-445).

Bir başka açıdan ise Michael Sandel, toplumdaki her bir bireyin, topluluğa bağlılığından ziyade, toplumsal olana içkinliği üzerinde durmaktadır. İnsanın içinde yaşadığı topluluk, neye sahip olduğunu değil, kim olduğunu ifade etmektedir. Sandel'e göre, insanın içinde yaşadığı grup ya da topluluk kendi kurduğu bir ilişkiden öte, keşfettiği bir bağlılıktır. Aslında burada keşfedilen bağlılık, bireyin kimliğinin

¹⁹ Cemaatçilik ve ortak yarar düşüncesi. Bkz. Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş / Kymlicka 2006: 309.

ifadesinden başka bir şey değildir (Rosen ve Wollf 2006: 451). Bireyin kimliği ve bunun üzerinden özgürlük düşüncesi, keşfedilen bağlılığın ortaya koyduğu bütün değerleri kapsar. Bu açıdan Sandel’de kimliğin verili toplum değerlerinin ötesinde düşünülmemeyeceği, kendi kaderini belirleme isteğinin ise bireyin kimliğinin sınırlarının ötesine geçemeyeceği fikri hâkimdir. Bununla birlikte her ne şekilde olursa olsun amaçlar ve bağlılıklar kimliğin ötesine geçebilecek kavramlar değildir.

Cemaatçi bir toplum anlayışında, kendi kaderini belirleme isteği belirsiz ve boş bir uğraştır. Birey verili değerler arasında bulunan kaderini yaşamalı ve toplumsal rolüne uygun bir hayat sürmelidir. Bunun ötesine geçmeye çalışan bütün uğraşlar bireyi büyük bir boşluğa sürüklemekte ve kimliğinin dışına çıkaran bütün davranışlar bireyi özgürlüğünden uzaklaştırmaktadır. Taylor’ın da ifade ettiği şekliyle herhangi bir konu üzerinde seçme özgürlüğünün verilmiş olması seçilen şeyin yapmaya değer olduğu anlamına gelmemektedir. Birey bazen seçme özgürlüğünün kendisine odaklanmakta, seçilenin niteliği göz ardı edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında cemaatçi yaklaşım, seçme özgürlüğünün kendisine değil, seçilen şeyin değeri ve öznenin kimliğine uygunluğuna odaklanmaktadır. Kimliğe uygunluk tam olarak bireyin yarattığı bir uygunluk değil, toplumsal değerlere uygunluk bağlamında düşünülmelidir.

Son olarak bir başka açıdan son yıllarda kimlik, kimliğin incelenmesinden ziyade bir tanınma, tanınma mücadelesi ya da bir yeniden dağıtım politikası ile anılmaktadır. Yeniden dağıtım politikası bağlamında Fraser, kimlik politikasının yeniden dağıtım mücadelelerini yerinden etmeye doğru giden noktalara odaklanmaktadır. Ona göre kimlik modelinin çoğu destekçisi ekonomik eşitsizlik konusunda büyük ölçüde sessiz kalmakla, yanlış tanınmayı toplumla ilişkisiz bir kültürel hasar olarak görmektedir. Fraser’e göre tanınma mücadeleleri, iktidarın yeniden dağıtım ve refaha yardım edebilir. Farklılıklar karşısında işbirliğine teşvik edebilir (Fraser 2014: 261). Bu açıdan bakıldığında tartışmalar daha çok ekonomik boyut üzerinden tanınma ve özgürlük talepleriyle şekillenmektedir. Fakat konunun ana amacı özgürlük-kimlik ilişkisi olduğundan bu konu irdelenmeyecektir.

Carol C. Gould'a göre ise, farklılıkların kamusal alanda yeterince tanındığı ve fiilen dikkate alındığı alternatif bir kuramsal çerçeve henüz geliştirilmemiştir. Hangi farklılıkların tanınması gerektiği ya da hangi farklılıkların göz ardı edilebileceği gibi konular tartışmalı ve bir sonuca ulaşılması güç konulardır.

Gould'a göre karşılıklı tanınmanın amacı, çeşitliliği artırmak değil, anlaşmaya varmaktır. Günümüz toplumları açısından konuya bakıldığında ise birlikte yaşama düşüncesinin altında yatan temel neden budur. Gould'un önerdiği alternatif kamu görüşü, küresel ve toplumsal çapta olması gerekmeyen ortak ilgiler üzerine odaklı, daha çok farklılaşmış etkinlikleri hedef alır (Gould 1999:247). Gould, toplumsal ve siyasal alanda farklılıkları önemli görmenin hakları ciddiye almaktan geçtiğini savunmaktadır. Ona göre bunu ele almanın yolu da klasik liberal anlayıştan farklı bir hak ve adalet anlayışından geçmektedir. Klasik liberal anlayış farklılıkları görmez buna karşılık Gould'un önerdiği alternatif model ile adalet ilkesi, farklılığın tanınmasını ve bireyselleştirilmiş ihtiyaçlara duyarlılığı, farklılık haklarının korunmasını modelini içine yerleştirir (Gould 1999: 258). Bu adalet modelinde ele aldığı özgürlük şeklini, eşit olumlu özgürlük olarak adlandırmaktadır. Bu bakımdan Gould için "adalet her ayrı kişi için aynı koşulları değil, farklılaşmış ihtiyaçların belirlediği denk koşulları gerektirir" (Gould 1999:258).

II. BÖLÜM

2. CHARLES TAYLOR: KİMLİKLERİMİZ EN TEMEL ÖZGÜRLÜĞÜMÜZDÜR

Modern siyaset felsefesinde kimlik sorunsalı açısından akla gelebilecek ilk isimlerden biri olan Charles Taylor'ı diğerlerinden ayıran esas nokta çokkültürlülüğe farklı bir bakış açısı katmış olmasıdır. Taylor'ın çoğulculuk anlayışı, farklı yaşam pratiklerinin içinde oluşan kültürel farklılıkların da kamusal düzende tanınmasını da içeren bir boyut taşımaktadır. Başka bir deyişle, Taylor için çoğulculuk, kültürel kimliklerin tanınmasını içermektedir. Kültürel kimliklerin tanınma gereksinimindeki değişimi, herkesin eşit saygıyı hak ettiği fikrinin toplumsal veyahut kolektif olarak saygı fikrine dönüşümünü zemininde aranmalıdır. Taylor, bu anlamda her bir bireyin var oluşuna, toplumsallığı eklemleyerek, özel alanın sınırlarını, kamusal alanın sınırlarına yaklaştırma eğilimindedir.

Çalışmanın amacını oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında ise, Taylor, kimliklerin taşıdığı değerleri ve bu değerlerin oluşturduğu toplumsallık, geleneksellik içerisinde hem bir kimlik sahibi olabilme hem de bu yolla özgürlüğe erişme de önemli olarak görmektedir. Kimliğin oluşumu noktasında ise, Hegel'in etik hayat kavramsallaştırmasından yola çıkarak bireyin hayatına anlam katan niteliksel bütün değerlerin önemi üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Taylor, kimlikleri ele alırken odaklandığı temel, bireyin hayatındaki atıf yapabildiği bütün bir toplamdır. Bu toplam bireyin kendini ifade ediş tarzına nüfuz eder ve bir kişilik sahibi olmasına katkı sağlar. Bu açıdan düşünüldüğünde, Taylor, kimliğin oluşumunda ahlaki bir temel üzerinden şekillenen sezgiler, bu sezgilerin tarihselliği ve oluşan kimliğin "modern ahlak

düzeni”²⁰ üzerindeki dönüşümüne odaklanmıştır. Değerlerin toplum içerisinde kabul edilebilirliğinden ziyade kamusal anlamda bir kabul edilme düşüncesi -tanınma gereksinimi- ise bu dönüşümün en önemli göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Taylor’ın düşünce yapısının odak noktasını oluşturan esas mesele, sadece bireylerin ya da grupların yaşamayı tercih ettiği özel alanda özgürlüğü değil, kamusal alanda da bu özgürlüğün var olması ve bu özgürlüğün tanınmayı da içeren bir boyut kazanmasıdır. Çokkültürlülük ve tanınma siyaseti üzerine oldukça derin düşünceleri olan Taylor, çalışmanın da amacını oluşturan kimlikleri, en temel özgürlüğümüz olarak nitelendirmektedir. Bizi var eden bütün değerlerden oluşan kimliğimiz, özgürlüğün varlığı ve devamı için olmazsa olmaz bir niteliğe sahiptir. Herhangi biri kimliğini özgürce dile getirebildiği, bunun yanı sıra kamusal alanda da tanınabildiği sürece özgürdür.

2.1. Kimliğin Oluşum Süreci

Charles Taylor, kimlik çözümlemesini tarihsel açıdan ele alıp benliğin oluşumunu ve bireyin içinde yer alan özün, tabiatın kaynaklarını irdelemiştir. Bunu yaparken ahlak felsefesinin temel sorunlarından biri olan nasıl olmanın bizi daha iyi olacağı ya da iyi yaşamın doğası gibi temel meseleler üzerinden bir kimlik oluşum süreci inşa etmiştir. Taylor, “modern kimlik” olarak adlandırdığı olguyu anlamak için ilk olarak iyilik anlayışının nasıl evrildiği konusunda detaylı bir bilgiye sahip olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Günümüz ahlak felsefelerinin çoğu, Taylor’a göre, dar bir kavramsal veyahut sınırlı bir alanda konuya yaklaşır. Bu felsefi tarafı Taylor, kavramsal yapıdan yoksun olarak nitelendirmektedir (Taylor 2012: 19). Onun ele aldığı şekliyle, böylesi bir ahlak felsefesi, nasıl olmanın daha iyi olacağından ziyade, nasıl davranmanın daha doğru olacağına yoğunlaşır ve bu anlamda sağlam bir temel bakımından eksiktir. Bu bağlamda Taylor’a göre, nasıl olduğun ve olduğun şeyin ötesine geçebilen bütün iyi kavrayışları ahlak alanında oluşturulan yapıyla alakalıdır. İnsan hayatına saygı duymak

²⁰ Taylor, “modern ahlak düzeni” kuramıyla, önceki medeniyetlerden daha farklı bir biçimde ahlak kavramsallaştırmasının taşıdığı anlamsal derinliğin değişmesini kasteder. Ona göre, ahlaki olarak neyin daha iyi olabileceğinin ötesinde neyin daha doğru olduğu üzerine odaklanan bu değişim, bireyselliği temel alan bir yapıdır. Bkz. Modern Toplumsal Tahayyüller / Taylor 2006: 37-38.

ve bu hayatın ortaya koyduğu ahlaki temel, başkalarına da saygıyı gerektirir (Taylor 2012: 35). Bu açıdan bakıldığında ahlak anlayışına sahip olmak ve ahlaklı olmak, hem kendine hem de başkalarına karşı oluşan toplam bir saygıdır ve bu saygı iyiye doğru olan yönelimimizde yol gösterici bir hal almaktadır.

Taylor, *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*'nda modern kimliğin inşa sürecini “ahlaki sezgiler” üzerinden bir yorumlamayla temellendirmiştir. Bu sezgiler üzerinden kimliğin inşası kimi zaman neyin iyi ve yapmaya değer olduğu, neyin diğerlerinin karşısında bir değere sahip olduğuyula ya da başkaları üzerinde yarattığı etki ile alakalı olabilmektedir. İnsanların bazıları kendi kimliklerini, ahlaki bir temelde veyahut inançlar ya da değerler üzerinden belirlemiş olabilir. Bazıları ise kendini milliyeti, kültürel değerleri, geleneği ya da toplumsal statüsü üzerinden tanımlamayı tercih edebilir. (Taylor 2012: 52). Birey kendini sadece bir toplum ya da gelenek çizgisi içinde tanımlamaktan ziyade bu tanımlamayı kabul görmek adına da yapabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Taylor'a göre, “kim olduğumuzu bilmek neyin iyi neyin kötü olduğu, neyin yapmaya değer olduğu neyin olmadığı, sizin açınızdan neyin anlamlı ve önemli olduğu ve neyin de önemsiz ya da ikincil olduğu konularında soruların gündeme geldiği bir alan olan ahlak alanında bir istikametimizin olması demektir” (Taylor 2012: 53). Bu bağlamda, kimliğin oluşum süreci, bir eylem ya da herhangi bir olay üzerinden tanımlanamaz. Kimlik, ahlaki bir toplamın yansımasıdır. Bu toplam ise ahlakın ön planda tutulduğu, sezgisel fakat bir o kadar da gerçekçi yönelimleri de içinde barındırmalıdır. Niteliksel olduğu noktada sezgisel, geleneksellik veyahut toplumsallık içerisinde ise gerçekçidir.

2.1.1. Kimliğin Tarihsel Gelişimi

Kimliğin tarihsel olarak gelişimine bakıldığında Antik Yunan uygarlığı ve bu uygarlığın yarattığı ahlak anlayışı ve ahlakın kaynakları önemli bir tarihsel dönemi kapsamaktadır. Bu dönem, toplumsal olarak sahip olunan rol, kimliğinde bir ifadesini oluşturacak şekilde ifadesini bulur. Bununla birlikte, genel bir ifadeyle, bireyin var oluşu ve ahlak alanında yaratılan var oluş problemi, Platon'un “kendine hâkim olma

anlayışı”, Augustinus’un içe dönük kimlik çözümlemesi ve nihayet Descartes’in özne modeliyle “modern kimlik” anlayışı gelişme göstermiştir.

Ahlak felsefesinin temel sorularından biri olarak ifade edebileceğimiz, eylemleri anlamlandıran değerlerin nasıl ifade edilebileceğidir. Bu soru Taylor’ın temel tezini yani “ahlaki sezgiler” üzerinden şekillenen tarihsel bir kimlik çözümlemesini oluşturur. Kimlik, bir insanın kim olduğunu, kendini tanımlayan özelliklerin neler olduğunu da beraberinde getirmektedir. Bunun yanı sıra bireyin özünde var olan ve toplumsal kültürle birlikte değişen, dönüşen ve gelişen bir süreçle ilgilidir. Bir insanın kendini tanımlarken kullandığı bütün ifadeler kimliğinin bir toplamıdır. Taylor, bu toplamı *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*’nda çatı olarak nitelemektedir. Taylor’a göre “herhangi bir çatıya sahip olmamak, tinsel bakımdan anlamsız bir hayata sahip olmaktır” (Taylor 2012: 40). Bireyin kendini içinde var ettiği, kendini ifade edebildiği bütün alanlar anlam ve değerler dünyasının bir toplamıdır. Bu açıdan Taylor, kendini herhangi bir çatı altında tanımlamayan her bir bireyi “kimlik bunalımı”nda görmektedir. Anlamını yitirmiş bireyler ilk olarak kimliğinden kopmuş, kendini var eden değerlerden uzaklaşmış demektir (Taylor 2012: 40). Kendini var eden değerler ise belli bir tarihsellik gerektirmektedir. Kimlik, belli bir süreci içinde barındıran, tarihsel anlamda bir toplamın ifadesinin, saygı fikriyle beslendiği bir yapı olarak ifade edilebilir.

İnsanların yüce ve saygıya değer bir hayata erişme kapasitelerinin var oluşu fikri, onların hayatlarının değerli oluşu fikrinin temelini oluşturmaktadır. Değerli bir hayatın varlığının bahsedildiği nokta da ise, saygı duyulması gereken birçok niteliğin varlığından söz etmek mümkündür. Bu bağlamda yüce bir hayata erişme fikrine, modern anlamda sadece ben kimim? sorusuna verilen yanıtlarla ulaşılamaz. “Ben kimim?” sorusu, basite indirgenemeyecek düzeyde bir toplamın, anlamın ifadesi olmalıdır. Taylor’a göre, bu soru akıl yoluyla ulaşılabilecek, nerede olduğum ve ne istediğimin bilgisiyse alakalıdır. İyi bir hayata erişme isteği, var olan hayatın daha da iyi bir düzeye çıkmasına yardımcı olan, hayata yön veren bütün anlamların yönlendirdiği bir sezgidir. Bu sezgi ise ne istediğimin bilgisinin varlığıyla ortaya çıkmaktadır (Taylor 2012: 55).

Taylor'a göre ise, "iyi hayat düşüncesi", duyuşsal ve tinsel duygular arasındaki tam anlamıyla bir kaynaşmaya dayanmaktadır (Taylor 2012: 565). İyi bir hayata erişme isteğine şekil veren şey ise bu kaynaşmanın karşılığı olan tarihsel bir kimlik çözümlemesidir. Kimlik ve bunun yansımasıyla şekillenen iyi hayat fikri, tarihsel bir süreçle başlar. Bu tarihsel süreçle hayatlarımız, Taylor'a göre, bir amaca sahip olduğunda ya da bu amaçtan yoksun olduğunda, bir anlama sahip olabilir ya da bu amaçtan mahrum olabilir. Kimlik, tarihsel bir sürecin dilsel ve anlamsal yansımasını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında kimliğin oluşum süreci, tarihsel bir süreç ve tinsel anlamların bir ifadesidir. Bu süreç kişinin kendisi ve kendisi dışında oluşan, fakat kişi için anlam ifade eden tarihsellikleri kapsar. Bu tarihselliğin reddi, Taylor'a göre, kişiyi "kimlik bunalımı"na sokar ve kim olduğumun bilgisine erişmemi engeller (Taylor 2012: 52). Bu yüzden 'ben'i tanımlayan bütün kavramlar, tarihselliğin ve devam eden bir sürecin sonucudur.

Taylor'a göre, "bizim kendi kendimizi anlamamızla ilgili belirli gelişmeler meseleyi kimlik bağlamında değerlendirmemizin bir önkoşuludur ve tarihseldir" (Taylor 2012: 54). Bunun yanı sıra kendi kendimizi anlamamız, güçlü bir tercih hissini de içinde barındırır. Bu kim olduğumun değil, güçlü bir bağ ile şekillenen bir tercihtir. Bu yüzden toplumsal çerçevelerden bağımsız bir kimlik tanımı yapmak olanaksızdır. Bu toplumsal çerçeve ise etkileşimde olduğum bütün insanları, değerleri ve anlamları kapsamaktadır. Modern insan, hayatının içinde yer alan bütün anlamları ifade edebildiği sürece bir kimliğe sahip ve özgürdür. Yani bireyin kendini ifade edebildiği ve bu ifade edilişin toplumsal bir değere sahip olduğunun farkındalığı kimliğin oluşumuna ortam sağlamaktadır. Bu bağlamda Taylor'a göre, medeniyetin en eski *çatı*larından biri olarak ifade edebileceğimiz şan ve şeref ahlakıyla ilgili olan, toplumsal statü ile ilişkilendirilebilen, bireyin kendini ifade ediş tarzına yüklenmiş *çatı*dır (Taylor 2012: 43). Yüce ve değerli hayatın sınırları bu hayatın içinde yer alan zaferlerle belirlenir. Bir toplum içindeki saygınlığınız Eski Yunan düşüncesinde, toplumsal statünüz ve savaşlarda elde edilen başarılar ile ilişkilidir. Toplumsal roller aracılığıyla birey, kendini ve anlam dünyasını ifade ediş tarzını, kabul görmek ve statü sahibi olmak adına gerçekleştirmektedir.

Şan ve şeref üzerinden statü ve toplumsal bir değere sahip olmanın karşısında ise Platon'un öne sürdüğü bir yaklaşım bulunmaktadır. Buna göre erdem, sosyal hayatta ya da savaşçı yarışmalarında zafer elde etmekle aranmaz. Üstün hayat, eylemlerin zaferle sonuçlandığı değil, akıl yoluyla elde edilen hayattır ve yüce hayat, aklın arzularımızı yönettiği hayattır (Taylor 2012: 43-44). Aklın dürtülerinden arındırılmış hali, bireyin kendine hâkim olabilme kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında, kimliğin ifade ediliş tarzı, kendine hâkim olabilme ve aklın belirlediği yolda ilerleyebilme yeteneğine bağlıdır. Bununla birlikte, aklın yönlendirdiği bir hayata sahip olma düşüncesi, durduğu noktadan daha iyi bir noktaya doğru bir yönelimi de içinde barındırır. Aklın yönetebildiği veyahut yönlendirebildiği bir hayata sahip olma düşüncesi, toplumsal olarak kabul görmenin ötesinde, kendin üzerinde söz söyleyebilme yeteneğine sahip olmayı da gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında, Antik Yunan dünyasında toplumsal katmanların belirlediği sınırların bir karşılığı olarak nitelenebileceğimiz kimliğin sınırları, Platon ile birlikte aklın sınırlarında, erdem varlığında aranmalıdır. Taylor'a göre, kendine hâkim olabilme, herhangi bir şey üzerinde uğraşırken duygulardan sıyrılmış bir şekilde işi yapabilmek veyahut "rasyonel olmak" olarak da ifade edilebilir (Taylor 2012: 185). Aklın hâkimiyeti yoluyla erişilen dinginlik hissi, iyi hayatın kapılarını aralamak için önemli bir etkidir ve Platoncu anlamda ahlakın önemli olarak ifade ettiği şey bir başarı değil, ruhun ne durumda olduğudur (Taylor 2012: 191).

Bir başka açıdan ise, iyi düşüncesi Platon'un erdem üzerinden oluşturulabilecek bir düzenin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Taylor 2012: 193). İyi bir hayata kavuşma isteği sadece ruhsal anlamda ifade edilmekle kalmamalı, bütünü içerisinde yer alan bir ifade tarzının akıl ile yönlendirilmesini de içermelidir. Oluşturulan veyahut oluşturulmaya çalışılan "iyi idesi", aklın doruklarında aranmalı ve rasyonellikle beslenmelidir (Taylor 2012: 195). Fakat hem ruhun ne durumda olduğu hem de dünyevi olarak niteliklerin varlığının farkındalığının var oluşu henüz ikili bir dikotomi olarak karşımıza çıkmaz. Böylesi bir teori –dünyevi olanın niteliğinin karşısında ruhun niteliği- Augustinus ile karşımıza çıkmaktadır (Taylor 2012: 191-192).

Taylor'a göre, Augustinus, rasyonel bir düzen anlayışının karşısına, Platoncu bir düzen-evren anlayışını koyar (Taylor 2012: 200). Bu bağlamda yaratılmış dünya belli bir düzen aracılığıyla Tanrı'nın varlığına ve bu varlığın ortaya koyduğu düzene itaati gerekli kılar. Her bir varlık, Tanrı'nın ifadesi olarak düzenin varlığının kanıtıdır. Bu açıdan bakıldığında, kimliğin tarihsel gelişiminde Augustinus'un, Platon'dan beslenen fakat bir o kadar da ayrılan tarafıyla bizi sürekli olarak içimize yönelmeye yönlendirir. Bu yöneliş Tanrı'nın ortaya koyduğu her bir yasanın içselleştirilmesi ve her bir bireyin bu düzenin sahici bir parçası olabilmek adına kendi içine yönelmesini gerekli kılar. Her bir bireyin kendi üzerinde farkındalık sahibi olması bu noktada önemlidir, çünkü birey bedeninden öte ruhunun durumunu, acısını ve huzurunu daha da derinden hissetmeye başlar. İşte burada Taylor'ın "radikal dönüşlülük" olarak adlandırdığı durum ortaya çıkar. "Radikal dönüşlülük", dünyevi olanın huzuruna, başarısına odaklanmanın yerine, bireyin ruhuna yönelişi eğer bir amaç uğruna gerçekleştiriyor ise tam olarak sağlanmış olur (Taylor 2012: 204). Bu amaç, bireyi birinci şahıs olarak ifade edebilmemizi sağlayan, her bir bireyin, her bir olayı tecrübe ediş şekline verdiği cevabının da farklılığına neden olur (Taylor 2012: 204).

Taylor'a göre, Augustinus'un içimize yönelmemizi gerekli kılan Tanrı'nın düzeni, "radikal dönüşlülüğe" doğru bir yönelimdir. Bu yönelim, kendimiz olma yolunda önemlidir, çünkü beni birinci şahıs haline getiren kendime yönelmemi sağlayan şeydir. Taylor, Platon'dan Descartes'a geçmeden Augustinus'un düşüncelerini ele alma çabasını şöyle dile getirir; "...modern maddeleşmiş ve ben merkezli subjektivist yaklaşımlar vasıtasıyla meydana gelen dönüşümüze karşı tepki olarak bunu küçümseyebilir ya da modern subjektivizme hapsolmuşluğumuzda bunun farkına varamayabiliriz.²¹ Fakat Augustinus hem halefleri hem de saleflerine referansla yapılan özdeşleşmelerden kurtarılmalıdır" (Taylor 2012: 206). Çünkü hakikat olarak nitelediğimiz bütün yargılarımız, hiçbir şey bilmediğimiz ispatlanması durumunu yerinden oynatacaktır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın varlığına ve hakikatine olan inanç ve güven, hiçbir şey bilmediğimiz anlayışının karşısına gönderme yapar. Bu durumda,

²¹ Taylor, ahlak kaynakları anlayışında meydana gelen dönüşümünde, Augustinus'un önemi üzerinde durur. Batı kültüründeki önemli dönüşümün farkına varmak adına Augustinus'u iyi anlamının gerekliliğine vurgu yapar. Bkz. Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası/ Taylor 2012: 206.

“Augustinus can alıcı proto-Kartezyen bir inisiyatif sergiler: muhatabına kendi mevcudiyetinden şüphelenmeyeceğini gösterir” (Taylor 2012: 207).

Augustinus’a göre ben varlığımdan şüphe edemeyecek şekilde eminimdir. Bu mevcudiyetin mutlak olarak kesinliği ise, bilen ile bilinenin tek bir şey olduğu gerçeğine gönderme yapar. Bu bağlamda Taylor’a göre Augustinus, birinci şahıs olarak ifade edebileceğimiz ‘ben’i, hakikat arayışına temel teşkil eden ilk kişidir (Taylor 2012: 207). Augustinus, bütün dikkatimizi nesnelere ve dünyevi hayatın çıkmazlarından alır ve Tanrı’nın hakikatine bütünüyle erişmemizi sağlayacak idrak duygusuna erişmemizi sağlar. Son olarak, Augustinus’un bütün bu çabası kendimizi birinci şahıs olarak algılamamızın en temel yolu olarak ortaya çıkar. Taylor için ise en önemli mesele, Augustinus’un, Descartes’ı öngörebilmesidir. Ona göre, ruhun kendisine, duylardan ve hissedilebilen şeylerin ötesinde bir ben düşüncesinden vazgeçmesi gerekliliği tam anlamıyla Kartezyen usa vurumu içerimler (Taylor 2012: 220).

Taylor, Augustinus üzerinden bir kimlik çözümlemesi yaptıktan sonra tarihsel açıdan önemli olan Aydınlanma çağını dikkate değer bir şekilde ele almaktadır. Taylor’ın ele aldığı Aydınlanma felsefesiyle birlikte, akıl, irade ve rasyonel kontrol fikri, kimlik kavramının gelişmesine neden olmuştur. Bağımsızlaşma ve rasyonel kontrol fikri Aydınlanma felsefesiyle daha da gelişmiştir. Ruh-beden düalizmi yani kendi kendini kontrol modeli Descartes’ın “bağımsız özne” modeliyle kimliğin tanımının şekillenmesine olanak sağlamıştır. Bu model, kendine dönüşlü bir tutumu içinde barındırır. Taylor’a göre, içimize dönmek ve bizi şekillendiren bütün bu sürecin farkına varmamız gerekmektedir (Taylor 2012: 268). Kendi kendimizi temsil etme, kendimizi ifade edebilme anlayışı temelde, bireyin kendine döndüğü ve anlam dünyasının farkına vardığı bir yapıdır. Platon ve Augustinus’un yanı sıra, Descartes’ın modern anlamda ortaya atılan içselleştirme düşüncesi, kendimizi herhangi bir dışsal ahlak kaynağıyla ilişki içerisinde görmediğimiz şeklindeki dönüşümü başlatır (Taylor 2012: 222). Bu açıdan bakıldığında Descartes, modern anlamda bireysellik fikrini ele almaktadır. Descartes, düşünen bireyi tekrar kendine döndürür ve kendini tanımlanmak için belli bir bağımsız alan ile kendi kendini kontrol yetisinin farkına varmasını ister. Bu düşünce Locke ile gelişerek, bağımsızlaşma fikri kendimizi yorumlayan bir özne

şekline dönüşür (Taylor 2012: 246). Locke, Aydınlanma ve sonrasında “her şeyi yerli yerinde yapan birey” anlayışıyla bir benliğe sahip olduğumuz fikrini yerleştirir (Taylor 2012: 249). Rasyonel bir kendini kontrol fikri, makul olanın ötesinde, insanın kendine yetebilirliği ve bunun farkındalığıyla ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında, Locke, Descartes’ın ötesine geçerek doğuştan gelen bilgiler ve bunların yansıması olan niteliklerin reddine odaklanır (Taylor 2012: 253). Bu bağlamda Locke, doğuştan gelen bilgilerin veyahut niteliklerin varlığının reddiyle, ahlaksal olarak teleoloji karşıtı bir görüş beyan etmiş olur (Taylor 2012: 253).

Tam anlamıyla bireyin bir bağımsızlaşma öznesi haline gelmesi ise, anlayışların hem duyuşsal hem de düşüncelerin bir araya getirilme düşüncesinde aranmalıdır (Taylor 2012: 254). Locke’un yöntemi, zihni olağanüstü bir şekilde ifade etme tarzıyla bütünleşmiştir. Duyuşsal ve düşüncesele bütün niteliklerin birlikteliğinin doğuştan olmadığı varsayımı temelinde, radikal bir bağımsızlaşma düşüncesini doğurur. Bu açıdan bakıldığında, radikal bir bağımsızlaşma düşüncesi ise, kendi kendini yeniden ifade etme ve kendi kendini yeniden oluşturma ihtimalinden beslenir (Taylor 2012: 261). Kendini yeniden ve sürekli bir yapılandırma girişiminde olan birey ise, Taylor’un ifade ettiği şekliyle; “her şeyi yerli yerinde yapan birey”dir. Son olarak ise, “kendine dönmek artık zorunlu bir şekilde birinci şahıs perspektifinde kendine dönmektir –bir birey olarak kendine dönmek” (Taylor 2012: 270).

Bir başka açıdan ise Taylor’a göre Montaigne, her insanın kendi benzersizliğine yönelik bir arayışta olduğunu dile getirir. Bir başka deyişle, her bir birey kendi varoluşunun eşsizliğinde var olabilir. Evrensel bir tabiat arayışından ziyade, kendini, kendi özel var oluşunu arama çabası, ne olduğumuzu kabul etme çabasına benzerdir (Taylor 2012: 276-277). Fakat burada ele alınan bireyin kendine dönüş fikri, Descartes’ın ortaya koyduğu modern özne fikrinden ayrılır. Montaigne, kartezyen özne düşüncesinde yer alan evrensel bir arayışın aksine, her bir bireyin var oluşuna tanıklık eden öznel değerler üzerinde yoğunlaşır (Taylor 2012: 277). Şöyle ki, her bir bireyin evrensel olarak ortaya konulan değerler üzerinden pay alma çabası, her ne kadar kendine dönmeyi içerimlese de, bireyin eşsizliğinin farkındalığına da ortam

yaratmalıdır. Bu bağlamda Montaigne, birey anlayışının oluşmasında önemli bir katkıda bulunmuştur.

Buradan hareketle, her bireyin kendine özgü bir yapısı olduğu fikri Taylor'a göre Herder'in, "her insanın kendisine ait bir ölçüsü vardır, bu adeta birbirine karşı bütün duyguları hakkında kendisine ait özel bir akord aleti gibidir" fikriyle bambaşka bir boyut kazanmaktadır (Taylor 2012: 569). Herder'in düşünce yapısında birey bir özne fikriyle yakından ilişkilidir. Birey artık kendi kendini ifade edebilen, kendi benzersizliğinin farkında olan bir formülasyon ile tanımlanmaktadır (Taylor 2012: 569). Genel olarak bakıldığında, Taylor tarihsel açıdan, kimlik kavramının nasıl geliştiğini tarihsel bir çizgide ele almıştır. Modern anlamda kimlik anlayışı ise, kendi kendini keşfetme ve kendi kendini kontrol edebilme yöntemleriyle şekillenmektedir.

2.1.2. "Ben" Olma Sürecinde Diyalojik Oluşum

Kimliğin oluşum sürecinde "ahlaki sezgiler" üzerinden yükselen bir kimlik çözümlemesiyle Taylor, ben kimim? sorusuna verilen yanıtları yetersiz görmektedir. Bu soruya adını ve soyunu belirterek verilen bütün yanıtlar yetersizdir. Sadece ırkın ya da herhangi bir değer üzerinden kendini tanımlama istediği yetersiz olmakla birlikte yanlıştır. Çünkü bizi var eden, etkileşimde olduğum bütün değerlerin bir bileşimidir. Bunları birbirinden ayırmak anlam eksikliğine yol açmakta ve iyiye doğru olan yönelimimize zarar vermektedir. İyi hayata, yüce bir hayata ulaşma isteği, anlam dünyamızla iç içe geçmiştir. Taylor'a göre, anlam dünyamızla, somut değerleri birbirinden koparan bütün anlayışlar bizi yanlış bir tanıma ulaştırmaktadır.

Kim olduğumu bilmek nerede olduğumun, durduğumun ve nereye gideceğim konusunda bilgiye sahip olmayı gerektirir (Taylor 2012: 52). "Benim kişiliğimi her olayda neyin iyi, neyin değerli olduğu, neyin yapılması gerektiği ya da neyi reddetmem gerektiğine karar vermeyi deneyebileceğim çatıyı ya da ufku temin eden inançlar ve özdeşleşmeler belirler" (Taylor 2012: 52). Bizim kendimizi anlamamız ve ifade etmemiz ise tarihsel ve dilsel bir süreci içerir. Kimliğimiz, bizim için neyin değerli olduğunu belirlememizi sağlayan şeydir. Bu yüzden Taylor'a göre, kimliğimiz güçlü bir

bağ içerir, sadece fiili durumlarda tanımlanmış herhangi bir kimlik anlayışı kendi içerisinde yetersiz ve anlamsızdır (Taylor 2012: 56). Bir kimse ancak başka kişiliklerin varlığıyla var olabilir. Yani başkası üzerinden kendini tanımlayabilir. Bir dille tanışmaksızın, başka birine atıf yapmaksızın kişilik oluşturabilmemiz imkânsızdır. Bu açıdan bakıldığında Taylor'ın temel tezi, kimliğin ifade bulduğu durumlar ile kişinin hayatını anlamlandıran, hayatına yön veren değerler arasında yakın bir ilişki olduğudur (Taylor 2012: 91).

Taylor'a göre, ahlaki düzeyde kendimizi oluşturacak ve ifade edecek dili öncelikle bizi yetiştiren kişilerle aralıksız bir diyalog ortamına girerek öğrenebilir ve kendimiz olma yolunda kullanabiliriz (Taylor 2012: 64). Ona göre; bir birey sadece *karşılıklı konuşma ağları*²² olarak adlandırdığı şey içinde mevcuttur. İyilik anlayışımızla kişilik anlayışımız birbiriyle iç içe geçmiş ve bir dili diğerleriyle paylaşan kişiler olarak birbirleriyle bağlantılıdır (Taylor 2012: 74). Bu bağlamda kimliğin oluşumu başkalarının da süreci var ettiği diyalojik bir yolla oluşmaktadır. Benim varlığım beni oluşturan değerlerin varlığı için yeterli değildir. Beni var den bir toplama yani benim dışımda bana anlam veren bütün değerlere ihtiyacım vardır. Hayatlarımıza anlam verebilmek, bir kimliğe sahip olabilmek için ise iyiye doğru bir yönelimimiz olması gerekir. İyiye doğru bir yönelimin oluşması için, nerede olduğumu, nerede durduğumu ve nereye gittiğim konusunda bir fikrin oluşması gerekmektedir. Taylor'a göre, ise bu fikir benliğimizin derinlerinde yatan birtakım değerlerin, “ahlaki sezgilerin” dışavurumundan başka bir şey değildir. Hayatlarımızı anlamlı kılacak ifadesi iyi bağlamında en iyiye ve en gerçekçi yönelimi ve bu doğrultuda oluşturulan bütün değerleri, yorumlamamızı ve anlamamızı sağlamayı ifade eder (Taylor 2012: 99). Seçtiğimiz terimler, her türlü kullanım alanımızda bizim ona yüklediğimiz anlamlar ile sınırlı değildir. İfade ettiğimiz her anlam, karşımızdaki kişinin anlam dünyasına göre şekillenir ve ulaşır. Kişi kendi varoluşunu temsil eden, diyalojik ağlar vasıtasıyla edindiği terimler ve bu terimlerin anlam dünyasıyla ile konuşur. Bu terimlere ise etkileşimde olduğu bütün ağlar sayesinde ulaşmaktadır.

²² Taylor'ın ifade ettiği şekliyle çevremizle kurduğumuz bütün ilişkiler “karşılıklı konuşma ağları” yoluyla gerçekleşmektedir. Bu ilişkilerin her biri bireyin anlam dünyasına katkıda bulunmakta, kimliğinin oluşmasını sağlamaktadır. Bkz. Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası /Taylor 2012: 65-66.

Birey kendi kendine bir kişilik sahibi olamaz. Kişiliği başkaları var olduğu sürece oluşur. Herhangi birinin kimliğinin tanımı sadece ahlaki duruşuyla değil, başkalarına yapılan atıflarla da ilgilidir. Bu yüzden kimlik tanımı ahlaki, toplumsal, tarihsel bir sürecin ifadesidir. Kendimizi açıklayabilmek, bu nedenle de kimliklerimizi tanımlayabilecek insanlar olma durumuna zengin dilleri edinerek ve bunları aktararak ulaşabiliriz. Bu anlamda Taylor'un ele aldığı kimlik tanımı diyalojik bir yapıda oluşmaktadır (Taylor 2014a: 53). Bu diyalojik kimlik çözümlemesi sadece “ben”i oluşturan ve “ben” olma idealiyle şekillenen bir sahicilik idealinden ziyade “ben”i var eden süreçte etkileşimde olduğum diller aracılığıyla gelişmektedir. Taylor'ın kimlik çözümlemesi etkileşimde olduğum bütün değerleri kapsamaktadır. Bu da ahlaki değerlerin, tarihsel bir sürecin sonucudur. Genel bir ifadeyle Taylor'a göre, modern kimliği; kendimize yönelik “iyi anlayışlarımız”, “birey anlayışlarımız”, “yaşamlarımızı anlamlandırdığımız her türlü anlatı türleri” ve “toplum anlayışlarımız” oluşturur (Taylor 2012: 172). Bunlar iç içe geçmiş ve birbirinden koparılması imkânsız bağlamlardır.

2.2. Kişinin Var Oluşunda Sahicilik İdeali

Taylor'a göre kimlik kavramı bir idealle birlikte, kendine ve kendi varoluşuna, değerlerine, değerlerinin ifade ettiği bütün anlamlara sadık kalma ideali ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Lionel Trilling'in (1969) kullanımı izleyerek Taylor'da bu idealden *sahicilik ideali*²³ olarak söz etmektedir (Aktaran: Taylor 2014a: 49). Sahicilik ideali en genel ifadeyle, kişinin kendi varoluşunu ifade etme şekli ve bunu hayatına aktarımıyla ilgilidir. Bu ideal bireyin kendinin ve değerlerinin farkında olduğu, anlam dünyasıyla var olduğunun bir ifadesidir. Sahicilik ideali, Taylor'ın da üzerinde durduğu şekliyle kişinin kendine karşı sorumluluklarının olduğu, kendini değerli kılan seçimlerinin olduğu fakat benmerkezcilikten uzak bir yapılanmadır.

Sahicilik ideali yeni ve modern topluma özgü bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Taylor 2011: 28). Sahiciliğin gelişmesi, neyin doğru neyin yanlış olduğuna

²³ Sahicilik, “kişinin kendi kendisine karşı doğru, hakiki ve içten olması niteliği, kendi kendini aldatmaması durumu...” olarak ifade edilebilir. Bkz. Felsefe Terimleri Sözlüğü/ Cevzci 2003:348.

dair ahlaki bir sezgiyle ilgilidir. Fakat doğruyu ya da yanlışı bilmek her birey için anlam dünyasının da katkısıyla gelişmektedir. Ahlak, hem içsel hem de dışsal seslerin bir bileşenidir. Bu açıdan bakıldığında sahicilik ideali ahlak anlayışındaki değişimlerle ortaya çıkmaktadır. İçimizden gelen ses ile kendini belirleme özgürlüğü arasındaki ahlaki değişim bu ideale yön vermektedir. Descartes ile ortaya çıkan, herkesin kendine karşı sorumlulukları olması anlayışını içinde barındıran, neyin doğru ya da yanlış olduğu fikrinin temelinde kişiyi kendine döndüren bireyci anlayışa dayanır. Kişinin varoluşunu kendi üzerinden tanımlaması ahlaki vurgunun yerini değiştirmektedir. Sahicilik ideali, kendini gerçekleştirmenin ahlaki gücünü temel almaktadır. Bu ideal John Locke'un siyasal anlamda ele aldığı bireyini de içine alacak şekilde kişinin varoluşuna yönelir. Siyasal anlamda yükümlülüklerle sahip olmak bu değerlerin yansımalarının bir koludur. Esas nokta ise kişinin varoluşunun, kendini değerli kılan değerlerinin yansımalarıdır (Taylor 2011: 28).

Taylor'a göre sahicilik kuramı, ahlaksal ağırlığın yer değiştirmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, içimizden gelen ses önemliydi, çünkü bize yapılması gereken şeyi olduğu gibi söylemekteydi. Yani doğru ile yanlış kavramlarının ötesine geçen bir ahlak tanımlaması yoktu. Taylor'a göre şimdi ise temasa geçmemiz gereken kaynak, benliğimizin derinliklerinde, yani anlam dünyamızda yatmaktadır. Ahlaksal ağırlığın yer değiştirmesi bireyin içinden gelen sesteki, anlam dünyasına kayışın bir ifadesidir. Bu kayma esasen bireyin kendini var eden bütün değerlerin aktarımı yoluyla gerçekleşmiştir. Bu genel değişikliğin ortaya çıkmasında Rousseau'nun *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı çalışması önemli bir yer tutmaktadır. Rousseau, ahlak sorununu içimizden gelen ses ile bağdaştırmış ve ahlak alanında bu ideale yön vermiştir. İçimizden gelen, tabiatımızı ifade eden bu ses genellikle tutkular ya da gurur nedeniyle susturulur. Bu yüzden Rousseau, ahlaksal kurtuluşumuzu kendimiz ile kurduğumuz gerçek bir ahlaki temasta görmektedir. Bu ahlaki temas tutkuların ötesinde kişinin kendi varoluşuna yakınlık kurması, bu varoluşa sadık kalması ile elde edilebilir. Rousseau'ya göre içsel sesimizle yani tabiatımızla kurduğumuz uyum kendimiz olma yolunda en önemli adımdır. Rousseau'ya göre, "insanın tek doğal tutkusu kendine olan sevgisi ya da özsaygıdır" (Rousseau 2011: 91). Bu bağlamda tutkuların kaynağı temelde öz-sevgidir ve merhamet tarafından yumuşatıldığı için erdemi oluşturan doğal bir duygu

olarak ifade edilebilir (Rousseau 2011: 284). Öz-saygı ve bunun nereden geldiği noktasında öz-sevgi, mutlak bir duygu olmaktan öte, gururun veyahut kendini beğenmişliğin sınırlarındadır (Rousseau 2011: 287). Bu sınırlar, birer tutku olarak doğuştan var olmaz, her bir birey için sonradan ifadesi bulur. Şöyle ki, insanlar benlik sevgisiyle başkalarına karşı nefret düşüncesine sahip olsalar bile, yine başkaları için iyi görünmeye çalışırlar. Bu noktada kişinin kendini başkalarıyla kıyaslama isteği kendini sevmenin, benlik sevgisine evrildiği bir aşamayı oluşturur (Rousseau 2011: 285). Bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun kendini sevme (*amour de soi*) ve benlik sevgisi (*amour-propre*) arasındaki ayrım önemlidir. Öz-sevgi yani kendini sevme düşüncesi, her bir insan veya hayvan için kendini koruma düşüncesiyle şekillenen diğer bir taraftan da aklın öncülüğünde merhametin de etkisiyle şekillenen erdemin varlığının temelini oluşturur. Öz-saygı ise, toplumsallaşma ve başkalarının etkisiyle ortaya çıkan bir bilinçtir. Sevgi ve iyilik dolu tutkular öz-sevgiden, kin ve nefret dolu tutkular ise özsaygıdan kaynaklanır (Rousseau 2011: 285). Her bir bireyin kendine yönelmek ve kendini sevme noktasında başkalarıyla kendini kıyaslamama çabası, insanı özünde iyi yapan şeye dönüşmektedir. Bu yüzden kendi kendini ifade edebilmek, kendi iç sesiyle uyum içerisinde olabilmek ve kendini sevebilmek en yüce erdemdir.

Taylor'da "içsel tabiat fikri"²⁴ konusunda Rousseau'ya katılır. Ona göre; varlığımızın köklerine yalnızca tabiatın içimizdeki sesi aracılığıyla ulaşabiliriz (Taylor 2012: 590). Bu yüzden sahicilik idealine yalnızca kendi iç sesimizin dışavurumsal bir yansıması yoluyla, başkalarıyla iletişime geçerek ve kendimizi ifade ederek ulaşabiliriz. Bu kendini ifade ediş tarzı başkalarıyla olan, Taylor'ın ifade ettiği şekliyle "karşılıklı konuşma ağları" ile gerçekleşmektedir. Bireyin kendini ifade edişinde kullandığı her kavram, bu ideale ulaşmak için önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Fakat bu ifade ediş tarzı bireyin kendini tanımladığı bütün değerleri kapsayacak ve şuanın bilgisine sahip olacak şekilde olmalıdır. Şuanın bilgisine sahip olmak ise durduğu yeri ve ne istediğini bilmekten geçmektedir. Bu yüzden sahicilik ideali, ahlaksal bir ağırlığı da içinde

²⁴ Rousseau'ya göre mutluluk ve kişinin kendi varoluşunun farkına varması, tabiatın sesiyle uyum halinde olma durumunda gerçekleşebilir. Tabiatın sesi, kişinin içsel bir rehberlikle kendini ifade etmesi halinin bir ifadesidir. Tutkuların kaynağı ve insanla doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak, özsevgidir. Herkes özellikle kendi varlığını korumakla yükümlü olduğundan, yapılacak işlerin en önemlisi bu varlığını korumak ve farkına varmaktır. Bkz. Emile ya da Eğitim Üzerine/ Rousseau 2011: 284-285.

barındıran, bireyin kendini var ettiği bütün süreçlerin akılcı bir açıklamasıdır. Bu bağlamda bireyin kendi varlığını içsel tabiatıyla tanımlama isteği dışavurumculuk²⁵ anlayışının gelişmesine ortam yaratmıştır. Bu anlayış yeni bir bireyleşmenin temelini oluşturmaktadır. Dışavurumculuk anlayışının bireyselleşmeyi kolaylaştırdığı açıktır, fakat Taylor'a göre varlığımızın köklerine ulaşmak için içsel tabiatımızla bağımızın derin olması gerekmektedir. Tabiatı kaynak olarak gören dışavurumcu yaklaşımlar da bireysel bir hayatın kendi kendine keşfe nasıl dönüştüğünü kendi tarih anlayışlarıyla geliştirdiler (Taylor 2012: 589). Taylor'a göre modern, post-dışavurumcu özne, içsel derinliklere sahiptir ve kendi anlam sistemini içinde barındıran bir özne, dışavurumcu güce sahip bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır (Taylor 2012: 590-591). Sahicilik idealine şekil veren bütün bu anlayışlar, çok yönlü değişimlere neden olan tarihsel gelişmeler ile bağımsız akıl anlayışından, kendini ifade edebilen dışavurumcu bir anlayışa dönüşür. Bu dışavurumcu anlayış yaratıcı imgeleme atfedilen bir güç olarak tanımlanmaya başlamıştır. Taylor, bu ifadeyi Romantik dönemin bir ürünü olduğunu, sahicilik ideali anlayışında önemli dönüşümlere neden olduğunu belirtmektedir (Taylor 2012: 591).

Taylor, sahiciliğin bir ideal olarak ciddiye alınması gerektiğini, akılcı bir tarafının olduğunu dile getirir. Bu yüzden sahicilik ideali önemli olduğu kadar, akılcı bir yöntemle tartışmaya açıktır. Bu tartışmalardan en önemlisi sahiciliğin, derin bir öznelik içerdiği yönündeki eleştiridir. Sahicilik ideali, kendini belirleme özgürlüğünü içeren ahlaki anlamlılıkla, öznelcilikten daha öte bir idealdir. Bu yüzden Taylor ulaşılmaması gereken bir ideal olarak nitelediği sahiciliği liberalizmin içinde barındırdığı bireyselci tutumdan ayırır. Sahicilik ahlaki bir boyut taşımaktadır. Liberal siyasette, öznelik ise, kendini belirleme konusunda tarafsız kalınan ve ahlaki tarafı irdelenmeyen bir yapıdır.

Kendini belirleme özgürlüğü, kendim hakkında karar verirken dışsal etkilerden uzak bir özgürlük fikrini de içinde barındırır. Bu fikir toplum tarafından biçimlenmiş toplumsal yasalara uygunluk fikrine dayanan negatif özgürlük fikrinden daha öte bir ölçüt sunmaktadır. Modern sahicilik ideali, tüm dışsal dayatmalardan uzak bireyin kendi kararlarıyla biçimlenen bir kendini belirleme özgürlüğü sunmaktadır. Taylor, sahicilik

²⁵ Dışavurumculuk, 19. yüzyılda gelişen her bir bireyi farklı ve özgün olduğu fikrinin bir ifadesidir. Bkz. Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası /Taylor 2012: 569.

kültüründen yumuşak bir göreceliğe kayışın olduğunu ifade etmektedir (Taylor 2011: 37). Ona göre bireyler bazen seçme hakkının kendisine değer verebilmektedir. Seçim öncesinde bizi o seçime yönlendiren anlam dünyası göz ardı edilmektedir. Bu nedenle modern dönem sahicilik anlayışı sadece seçimin kendine değer vermekte, seçimin arkasında yatan bütün değerleri ortadan kaldırmaktadır. Taylor'ın esas eleştirdiği sahicilik idealindeki bu kayıştır (Taylor 2011: 38). Seçme özgürlüğüne verilen değer, kendini belirleme idealinin bir sonucu olarak da görülebilir.

Taylor'a göre sahicilik ideali, kendi varoluşunu keşfin yanı sıra özgünlük ve toplumun normlarına ve kurallarına hatta ahlak dediğimiz şeye karşı bir tavır oluşturmayı gerektirir. Ama sahicilik yine de anlam ufuklarına ve bu anlam ufuklarının birey için değer açıklığı ve diyaloga dayalı bir kendini ifade etmeyi de gerektirir (Taylor 2011: 59). Sahicilik ve kendini belirleme özgürlüğü arasında hem bir yakınlık hem de çekişme bulunmaktadır. Sahicilik kendi içerisinde bir özgürlük fikridir fakat kendini belirleme özgürlüğü kolaylıkla ben-merkezciliğe dönüşebilmektedir (Taylor 2011: 60). Sahicilik etiğinin, kendini belirleme özgürlüğü ile yakınlığı bu idealin anlam dünyasına verdiği önemin göz ardı edilmesine neden olabilmektedir. Modern dönem sahicilik anlayışındaki en önemli sorunlarından birisi bu etiğin, ben-merkezci çizgiye kayması ve seçimin kendine odaklı bir hale gelmesidir.

Taylor'a göre modern anlamda özgürlük ve özerklik düşüncesi, kendimizi birincil amaç olarak ele almamıza neden olmakta, sahicilik ideali de kendi kimliğimizi ve bu kimliği oluşturan bütün anlayışları kendimiz keşfedip ifade etmemizi gerektirmektedir (Taylor 2011: 70). Bu yüzden sahicilik etiği, kimliğin oluşumu ve gelişimi açısından önemli bir aşamayı oluşturmaktadır.

2.3. Bir Ahlak Düşüncesi Olarak Eşit Haysiyet Politikası

“Eşit haysiyet politikası”, bütün insanların eşit olarak saygıyı hak ettiği fikriyle ortaya çıkmaktadır (Taylor 2014a: 61). Bu fikir ise modern dönem ahlak algısının kayda değer bir şekilde saygı üzerinden şekillenmesiyle alakalıdır. Taylor'a göre ahlak

düşüncesi, başkalarına karşı saygı ve onlara karşı sorumluluklarımız, iyi ve tatmin edici bir hayat konusundaki anlayışımız ve son olarak saygınlığımız ekseninde şekillenmektedir (Taylor 2012: 36-37). Bunun yanı sıra modern dönemde çoğu insan, en yüce nitelik olarak, ırk, sınıf, cinsiyet ve dine bakılmaksızın eşit bir şekilde saygı gördükleri evrensel bir adalet fikrini kabul ederler. Taylor'a göre, bu politika erken modern dönemdeki hiyerarşik yapılanmanın sadece olumsuzlanması olarak tanımlanamaz (Taylor 2012: 111). Hiyerarşik yapılanmanın çözülmesine de sebep olan herkesin eşit derecede saygıyı hak ettiği fikri üstün bir nitelik olarak tarihte yerini almıştır. Eşit saygı fikri Rousseau'nun ifade ettiği şekliyle genel iradenin sağladığı koruma altında bütün erdemli vatandaşların eşit derecede saygı görmesi fikrinden yola çıkmaktadır. Genel irade, eşitlikten yanadır ve bu eşitlik fikri herkesin eşit saygıya değer olduğu fikrinden gelişmektedir. Bu irade, herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalı ve ortak yarar fikrinden beslenmelidir (Rousseau 2010: 29).

Bu bağlamda da Taylor, tanınma düşüncesini başlatanlardan biri olarak Rousseau'yu görmektedir. Eşit saygının önemi üzerine Rousseau'nun düşünmeye başlamış olması, aslında eşit saygıyı özgürlük açısından vazgeçilmez bir nitelik olarak görmüş olması nedeniyle önemlidir (Taylor 2014a: 65). Rousseau'ya göre özgürlük insan yaradılışının bir sonucudur. Bu yüzden insanın yapması gereken ilk şey kendi varlığını korumak ve kendine özen göstermektir (Rousseau 2015:4). İnsanlar özgür olarak doğarlar ve hiç kimsenin onu kullanma hakkı yoktur. Bu bağlamda Rousseau'ya göre herkesin eşit olarak doğması ve varlığını devam ettirmesi ahlaki bir nitelik taşımaktadır. Özgürlükten vazgeçmek insan olma niteliğinden vazgeçmek anlamına gelmektedir (Rousseau 2010: 9). "Eşit haysiyet politikası" herkesin aynı değere sahip olması ve saygı görmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan Rousseau, Aristoteles'in²⁶ aksine insanların özgür olduğu fikrinden yola çıkar. Bu özgürlük fikri bireylerin bir toplamı olarak nitelendiği genel iradeye, herkesin eşit katılımının sonucudur. Bu eşit katılım fikri, modern dönemde sürekli dile getirilen kendi kendini ifadenin bir yorumu olarak nitelendirilebilir. Rousseau, modern kültürün çok önemli bir niteliğinin, kendi

²⁶ Aristoteles'in düşünce yapısında sıradüzensel bir yapılanma bulunmaktadır. Ona göre insan siyasal bir varlık olmakla birlikte bazı insanlar yöneten bazıları ise yönetilen bir konumdadır. Aristoteles'in devlet sistemi; aile işleri, zanaatkârlar, tüccarlar ve köleler gibi düzensel bir yapıdan oluşmaktadır ve eşit haysiyet politikasının aksine kölelik sistemi mutlaklıdır. Bkz. Politika / Aristoteles 2010: 11.

kendini keşif süreci ve bu sürecin bir sonucu olarak düşünülebilecek, kendi kendine karar verme yetisini erdem haline getiren inançların merkezinde yer almaktadır (Taylor 2012: 549).

Eşit saygı ilkesi açısından bir başka okumayı da John Stuart Mill üzerinden yapmak mümkündür. Mill, genel bir ifadeyle *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*'da, toplumun birey üzerinde meşru bir biçimde kullandığı iktidarın niteliği ve sınırları üzerinde durmaktadır. Özgürlük ve otorite arasındaki mücadele tarihin en eski çağlarından itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bu mücadele bireyin kendi başına saygıya değer olduğu, topluma ve iktidara karşı sınırlamalar koyabilme kapasitesiyle alakalıdır. Kişinin öz varlığını koruma ve bu varlığın toplumda bir değere sahip olması fikri, mücadelenin ana hedeflerini oluşturmaktaydı. Mill'e göre, insanların mutluluğu, eşit saygıyı gördükleri bir bireyselleşme fikrini temel almaktadır (Mill 2005: 77). Başkalarının sınırlarına müdahale etmediğin alanlar dâhilinde yaşadığın özgürlük, bireyin mutluluğunun temelini oluşturmaktadır. "Eşit haysiyet politikası" açısından Mill, bireyselleşme üzerine odaklanmaktadır. Onun anlayışı tam olarak bireyin kendini ifade edebildiği bir düşünce ve tartışma özgürlüğüne dayalı bir toplum ve toplumun birey üzerindeki otoritesinin sınırları olması gerektiği üzerinedir. Otoritenin sınırları ve kişinin kendini ifade edebileceği bir alan bulabilmesi ise eşit bir saygınlık ahlakıyla bağlantılıdır.

Kant'a göre ise ahlaklı bir insanın her şeyde önce istediği şey eyleminin ahlak yasasına uymasındır. Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur, yalnızca akıl sahibi bir varlığın, eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır (Kant 2013: 29). Kant'a göre bu istem eylemde bulunanın maksimidir²⁷ ya da istemenin öznel ilkesini içermektedir. Ona göre ahlaki davranmak, gerçekte ne olduğumuza, rasyonel failler oluşumuza göre davranmaktır. Ahlak yasası dışarıdan dayatılmaz, yasa aklın kendi tabiatı yoluyla emredilir. Bu yasaya uymak ahlak anlayışımızın bir göstergesidir. Eylemlerimin ifadesi yalnızca verili tabiat gerçekleri değil, akıl yoluyla oluşturduğum bir yapıdadır. Ahlaksal

²⁷ Maksim, istemenin öznel ilkesidir ve pratik yasadan ayrı düşünülmelidir. Öznenin ona göre eylemde bulunduğu ilke olarak ifade edilebilir. Akıl sahibi her insanın Kant'a göre bir maksimi bulunmaktadır. Bu maksim pratik yasadan hariç, öznenin içsel tabiatıyla da ilişki içinde olan istemenin öznel ilkesini oluşturmaktadır. Pratik yasa ise, nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunulması gereken ilkedir, yani buyruktur. Bkz. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/ Kant 2013: 38.

olarak eşsiz iyiyi, ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının kendisi oluşturmaktadır (Kant 2013: 16). Bütün akıl sahibi insanlar için gerçek olarak nitelendirilebilecek bir amaç vardır, bu da mutluluk amacıdır. Bu amaç doğrultusunda insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır. Kant'a göre "kesin buyruk bir tanedir, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant 2013: 38). Kant'ın ahlak görüşünün temelinde insanın saygınlığı anlayışı yer almaktadır. Numenal bir rasyonel fail²⁸ anlayışıyla, varlıklar benzersiz bir saygınlığa sahiptir. Kant, ahlak kaynaklarının öznelleştirilmesi gerekliliğini, tabiatın sesi fikri ve aklın yansıması fikrini bir temel üzerinden inşa etmeye çalışır. Bu ifade Rousseau'nun ele aldığı kendi kendini keşif sürecindeki "içsel tabiat fikri"nin daha da gelişerek, akıl ile bağlantı kurularak yapılan ifadesini oluşturmaktadır.

"Eşit haysiyet politikası", felsefi düzlemde içsel bir fikir üzerinden akıl, eşitlik ve özgürlük tartışmalarıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Eşit saygı üzerine düşünce yapısı liberal anlayıştaki bütün insanlar eşittir yapısının zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Taylor'un tanımladığı şekliyle eşit saygı günümüz toplumlarının sorunlarına çare olamamaktadır. Taylor'un liberalizme yönelttiği ilk suçlama farklılıklara yeterince kucak açamaması ve farklı kültürlerin buluşma noktası olamamasıdır. Bu bağlamda Taylor, liberalizm yerine çoğulculuk anlayışıyla tanınma siyasetini anlamlandırmaya çalışmıştır. Bireyi odak noktası yapan liberalizme eleştirilerinin yanı sıra Taylor, Batı modernliğinin yaratmış olduğu ve ortak menfaat fikrine zarar veren yanları eleştirmektedir.

Taylor'a göre, Batı modernliğinin bir sonucu olan "modern ahlak düzeni", bireysel hakların savunulması esasına dayanmaktadır. Özgürlük ise bu hakların merkezine yerleştirilmiştir. Fakat burada özgürlük Taylor'un da eleştirdiği gibi bireysel düzeyde nitelendirildiğinden sınırlandırılmıştır. Ortak menfaat düzeni ise Taylor'a göre kurulacak bir idealdir. İstikrarlı bir barış ortamı sağlamak ve sonrasında toplumu ve bu düzen normlarına daha uygun hale getirmek isteyenler için bir yol göstericidir. Genel

²⁸ Kant'a göre, numenal rasyonel fail aklın ürünü olan evrensel bir ahlak yasasına uygun olarak eylemde bulunduğu özgür ve ahlaklıdır. Bu rasyonel fail akılla anlaşılabilir bir ben'i meydana getirir.

bir ifadeyle söylenecek olursa “modern ahlak düzeni” fikri, bireyler arasında ortak bir menfaat düzeninin hüküm sürmesini içerir. Menfaatin en önemlileri hayatı sürdürmek için gerekenlerdir ve düzen özgürlüğü güvenceye almak demektir. Özgürlük ve ortak menfaatler herkes için eşit olarak güvence altında olmalıdır (Taylor 2006: 29-30).

Taylor’a göre toplumsal tahayyüller, insanların kendi toplumsal varoluşlarının tahayyül etme biçimleri, diğerleriyle nasıl uyum sağladıkları, çevreleriyle ilişkileridir. Bu bağlamda da “modern ahlak düzeni” kuramı, toplumsal tahayyülümüze nüfuz eder ve onu dönüştürür. Başlangıçta bu dönüşüm bir idealleşme görünümü alırken, kabul görüp dönüşmüş olan toplumsal uygulamalarla birleştirilerek karmaşık bir tahayyül halini almaktadır (Taylor 2006: 37). Son olarak “modern ahlak düzeni” kuramı, Taylor’un eşit haysiyete verdiği değerden uzak bir yapılanmadır. Çünkü Taylor bu politikayı birey düşüncesinden ziyade toplumlar açısından ele almıştır.

2.4. Modernliğin Yarattığı Kaygılar

Batı modernliğinin bir sonucu olan “modern ahlak düzeninin” yarattığı olumlu yapılardan ziyade, genel itibariyle konuya bakıldığında modernliğin yarattığı sıkıntılar da bulunmaktadır. *Modernliğin Sıkıntıları*’nda Taylor bu sıkıntıları üç başlık etrafında toplamaktadır. Bu sıkıntılar; bireysellik, araçsal aklın egemenliği ve bu araçsal akıl etrafında şekillenen yapıların özgürlük yitimini gerçekleştirmesidir. Her bir sıkıntı ahlak düzeni çerçevesinde düşünüldüğünde birbirinden ayrılması imkânsız bir haldedir. Çünkü bireysellik, araçsal aklın fayda ekseninde gelişmesine önemli bir rol oynar. Bunun bir sonucu olan seçeneklerin daralması ya da değerler üzerinden düşünülmemesi de özgürlüğe verilen zararı gerekçeler. Bu açıdan bakıldığında Taylor’ın oluşturmaya çalıştığı, bireysellikten öte, kolektif bir iyi kavramına ulaşmak adına her bir kaygıyı ele almak kaçınılmazdır.

2.4.1. İyi Yaşam Pratiğinin Kaygısı: Bireysellik

Modernliğin sıkıntıları bağlamında ele alınabilecek ilk kaygı olarak Taylor bireyciliği ele almaktadır (Taylor 2011: 10). Bireyciliği bir kaygı ve sıkıntı olarak gören

düşünürlerden ziyade birçok kazanımlarının olduğunu söyleyenlerde çoğunluktadır. Taylor ise, bireyciliği kaçınılmaz bir tehdit olarak görmekte ve bireysel bir idealin oluşmasını önlemek adına, kolektif bir iyi etrafında şekillenen idealin gerekliliğini dile getirmektedir.

Bireycilik, temel anlamda bireyin kendi hayat standartlarını belirleme ve bu standartları kendi iyi kavramının peşinde yükseltme gibi oldukça olumlu görünen bir tarafı da içinde barındırmaktadır. Taylor'ın temel kaygısı bireyin kendini; bir kimlik, daha geniş bir perspektifte ise kültürü, geçmişi, kendini oluşturduğu bütün faktörlerin dışında tanımlamaya başlamasıdır. Çünkü ona göre, kimliğinin ötesine geçen, kendini belli bir toplumsallık dışında tanımlamaya çalışan her bir birey, “kimlik bunalımı”ndadır. “Kimlik bunalımı”, daha açık bir ifadeyle, boşluk halidir. Bireyi yalnızlaştıran, sürekli olarak içine dönmesini sağlayan köktenci bir hal alabilmektedir.

Taylor'a göre, esasen bireycilik, ahlaki bir tanımlamayla hem bir ideal, bir başka şekliyle de ahlaki bir tarafı olmayan bir kavram olarak ifade edilebilmektedir (Taylor 2011: 25). Ahlaki olmayan bu taraf bireyselliği daha çok bencillik üzerinden kurgulamayı gerekli kılar (Taylor 2011: 25). Fakat Taylor'ın ele aldığı şekliyle bireysellik, ahlaki olarak bir ideal halini alan tarafın eleştirisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ahlaki bir düzenin parçası olarak nitelenen bireysellik, kolektif bir iyi oluşturmayı gerekli kılmaktadır.

Bireyin sürekli olarak kendini tanımlama isteği, değerlerinin ötesine geçen bir kendini kanıtlama halini alıyorsa tehlikelidir. Bu yüzden bireysellik, iyi yaşam idealimizi belirleme konusunda kaygı yaratmalıdır. Bireyin dâhil olduğu toplum dışında kendini belirleme çabası boş bir uğraştır. Birey -her ne kadar kavramın kendisi tekillik barındırda da-, çoğulluk içinde var olabilir ve varlığını devam ettirebilir. Taylor'a göre, birey bütün bu faktörler ile vardır ve kendini bunlardan soyutlayamaz. Birey, eğer “kendini” bulduğu temel değerlerin dışında kalırsa “iyi yaşam ideali”nden uzaklaşmış olur. Bu da bireyin yaşamının anlamını azaltır. Bu yüzden bireysellik, kaygıyla yaklaşılması gereken, modernliğin yarattığı temel sıkıntılardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysellik kaygısı, araçsal aklın kullanımı yoluyla topluma

daha da nüfuz etmektedir. Kendi kararlarını kendi alan bireyinde ötesinde geçerek, seçimlerin fayda eksenine bağlanması, bireysel atomculuğa doğru kayışın en temel göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4.2. Faydanın Maksimizasyonu Sürecinde Araçsal Akıl

Taylor'ın modernliğin sıkıntıları olarak nitelediği diğer kaygı ise araçsal aklın öncelik kazanmasıdır. Taylor'ın araçsal akıl ile kastettiği şey, belirli bir amaca ulaşmada kullanılacak araçların ekonomik olarak nasıl kullanılacağı konusunda başvuru olan akılcılık türüdür (Taylor 2011: 12). Bu akılcılık seçimin kendisine verilen değer ötesine geçen, fayda temelli seçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey böyle bir akılcılık türüyle, değerlerinin izinden gitmekten ziyade, akılcı yaklaşımlarla, iyi yaşam idealini, belli bir ideale ulaşmak için kullanmaz. Bu akıl türü, kendi içinde kendini ikincilleştirerek, pragmatik bir kullanım göstermektedir.

Taylor'a göre, değerlerin bir toplamı olan kimliğin, iyi yaşam idealine ulaşmak adına aldığı bütün kararlar, bu değerlerin bir yansıması olmalıdır. Bu yüzden böyle bir akılcılık türü değerlerin ötesine geçen bir hal alıyorsa tehlikelidir. Böyle bir akıl türü, bireyi, kendinden soyutlayarak, en iyiye ulaşmayı fayda üzerine kurgular. Bu şekilde ön plana çıkan akılcılık türü, daha fazla denetleyen ve teknolojik ilerlemelerle bunu geliştiren bir hal almaktadır. Fakat Taylor bu konuda oldukça iyimserdir. Çünkü ona göre, teknoloji üzerinden şekillenen kurumlar, böyle bir akılcılık türünü kaçınılmaz bir şekilde dayatmamaktadır (Taylor 2011: 91). Burada önemli olan mesele bireyin bu akılcılık şekline cevap verme biçimidir. Birey, benliğinin, kimliğinin ve bunu ifade edebilmek adına her ne tanımlamayı kullanıyorsa onu yönlendirme, geliştirme biçimini değerler üzerinden yapmalıdır. Daha genel bir ifadeyle, teknoloji üzerinden kurulan günümüz toplumlarının, fayda maksimizasyonu sürecine dâhil olup olmama bireyin seçiminin ötesine geçen bir yapı olarak görünse de, halen seçimler üzerinde kanıksanmayacak derecede özgürlük alanı bulunmaktadır.

Araçsal akıl üzerinden şekillenen kaygı, bireylerin yaşamlarını yönlendirme isteklerinin yerini faydayı maksimize etme isteğinin almasıdır. Bireyin varlığı

değerleriyle değil toplumsal anlamda yer aldığı statü bağlamında öncelik kazanmaktadır. Araçsal aklın doğası ve teknolojik gelişmelerle birlikte değerlerim, hedeflere dönüşmektedir. Fakat bu hedef iyi yaşam idealinden uzaklaşmış, sadece bireyin kendini var etme isteğini fayda eksenine bağlamıştır. Taylor açısından, bu mesele tamamen ümitsizliğe kapılacak bir ortam ya da düşünce yaratmamalıdır. Ona göre araçsal aklın ön plana çıkışını bireylerin bakış açısını değiştirmekle aşamayız. Kökten ya da bütüncül değişiklikler yapmakta mümkün değildir. Bu konudaki değişmeyi Taylor açısından kurumsal olarak ele almak gerekmektedir (Taylor 2011: 15).

Araçsal akıl etrafında şekillenen toplumların ve bireylerin seçenekleri ile bu seçeneklerin seçimleri konusunda azalmalar olmaktadır (Taylor 2011: 16). Bu azalmalar hem bireysel hem de toplumsal anlamda hissedilen özgürlüğün de daralması anlamı taşıyabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında araçsal bir akıl türü, hem kendini hem de değerleri ikincilleştirmekle kalmaz, özgürlüğünde göz ardı edilmesine yol açar. Burada kullanılan özgürlük kavramının içerdiği anlam önemlidir. Buradaki özgürlük kaybı, niceliksel bir azalmadan ziyade, niteliksel olarak seçeneklerin azalmasıdır. Bunun yanı sıra, örneğin, bisiklet kullanarak bir yerden başka bir yere gitmek isteyen herhangi bir kişi, kentin mekânsal düzenlemesine ayak uydurmak zorunda kalıp tren tercih etmek zorunda kalabilir. Seçenekler, teknolojik ve fayda eksenli ilerlemelere paralel şekilde azalabilmektedir. Bu yüzden faydanın en üst düzeye çıkarılma sürecinde ortaya çıkan araçsal akıl, ekonomik olarak şeylerin kullanımı üzerindeki değer yapılarını görmezden gelir.

Son olarak, Taylor'ın deyişiyle, “araçsal akıl, hayal gücümüzde büyük yeri olan, bağlantısız bir özne olarak insan modeliyle birlikte gelişti. Araçsal akıl, saf, kendi kendini doğrulayan bir akılcılık haline gelebilmek için, bedensel varoluşumuza, diyalojik durumumuza, hislerimize ve geleneksel yaşam biçimlerimize karmaşık gömülüştünden bağımlı koparan insan düşüncesinin ideal bir görüntüsünü sunuyor” (Taylor 2011: 85). Bu ideal görüntü var olan bağların koparılması yoluyla varlığını devam ettirmektedir. Bu yüzden, özne haline gelen bireyin tarihsel her aşaması araçsal aklın kullanımının artışıyla doğru orantılıdır. Kendi kendine yetebilen, tercihlerini kendi

belirleyen bir özne olabilmek, araçsal aklın kullanımı gerçeğini göz ardı etmemeyi gerekli kılmaktadır. Modernliğin bir gerçeği olan bu akılcılık türünü reddetmek yerine bu akılcılık türünün kendi içinde yarattığı sorunlarla yüzleşmek gerekmektedir. Kolektif bir iyi çerçevesinde şekillenmesi gereken birey, araçsal aklın egemenliğinin kaçınılmaz olmayan dayatmalarına karşı bir tavır sergilemek zorundadır.

2.4.3. Özgürlüğün Kısıtlanması

Bir başka modernliğin yarattığı sıkıntı ise özgürlük kaybıdır. Modern anlamda ele alınan özgürlük kavramsallaştırması, bireyi merkez olarak alan bir yaklaşımla karşımıza çıkmaktadır (Taylor 2011: 70). Fakat özgürlük, iki farklı anlamda kullanılabilir. Bunlardan ilki bireysel haklar ve özgürlükler olarak nitelenir. Diğer anlamıyla ise grup hakları ve özgürlükleri olarak ortaya çıkmaktadır. Grup hakları Taylor'ın ileri sürdüğü şekliyle göz ardı edilmekte ve bizi oluşturan en temel özgürlüğümüz olan kimliğimizi de zedelemektedir. Bireysel haklar üzerine özgürlük talepleri, kimliğin göz ardı edildiği bir biçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden "modern ahlak düzeni"nin temel yapısından biri olan bireysel haklar, eksik bir özgürlük alanı yaratır. Özgürlük alanının kısıtladığı tek nokta bireysel ve grup hakları ekseninde gerçekleşmez.

Taylor'a göre, özgürlük kaybının bir başka biçimi de bulunmaktadır: Alexis de Tocqueville'in de tartıştığı, insanların kendi içine kapanmış bireylere dönüşme ihtimali (Taylor 2011: 16). Bireyler zaman içerisinde kendilerini ifade etme şeklinde kısıtlamalar üzerine yoğunlaşırsa, kendi içine dönecek ve özgürlük kaybının bir başka boyutu olan bir travma halini alacaktır. Bunun yanı sıra yönetim, bireyin, özel yaşamında gereklerini -bireyin kendi değerlerini kendinin düşünüp şekillendirmesi-, olması gerekenin üstünde bir yapılanmayla karşılaşıyorsa birey zamanla özel yaşamına gömülecektir. Bu ise zamanla özgürlükten uzak hatta özgürlüklerin fark ettirilmeden kısıtlandığı bir sürece doğru evrilecektir (Taylor 2011: 17).

Genel itibariyle bakıldığında Taylor'ın ele aldığı üç mesele birbirleriyle iç içe girmiş, birbirinden koparılması mümkün olmayan kaygılardır (Taylor 2011: 100).

Bireycilik sorunu, araçsal aklın hâkimiyetinde de yer alırken, bir başka modernliğin sıkıntısı olan özgürlük sorununun da içinde yer almaktadır. Temel olarak özgürlük sorununun ortak bir siyasi proje yokluğu ve bunun bir sonucu olan siyasal katılımın azalmasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda Taylor sahibilik idealini bir özgürlük ideali olarak ele almıştır. Bu ideal benmerkezcilikten uzak olmalı ve kişinin kendini gerçekleştirerek özgürleşme isteğinin temelini oluşturmalıdır.

Çalışmanın ana çerçevesini oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında Taylor her iki kavramında birbiriyle ilintili olduğu üzerinde durmaktadır. Hatta daha ileri giderek modernliğin yarattığı kimlik kargaşasında özgürlük sorununa daha iyimser yaklaşmaktadır. Kimlikleri en temel özgürlüklerden biri olarak niteleyen Taylor, özgürlüğün grup hakları ekseninde tanımlayan tarafında yer almaktadır.

2.5. Postmodern Söylemler

2.5.1. Niteliksel/ Niceliksel Ayırım Temelinde Hak ve Özgürlük Tartışması

Modern kimliğin oluşumu sürecinde bir başka açıdan Taylor, içinde yaşadığımız ve hayatımızı anlamlı kılan ufukların niteliksel/niceliksel ayırımının önemi üzerinde durmaktadır. Herhangi biri için bir anlama sahip olan değer, başka birisi için bir anlam ifade etmeyebilir. Tam da bu nokta Taylor'ın önemle üzerinde durduğu niteliksel ayırımdır. Örneğin, ibadet özgürlüğü hakkı inanmayan biri için bir anlam ifade etmezken, dini değerlerine bağlı biri için öneme sahiptir. Hayatımıza anlam kattığını düşündüğümüz değerlerin varlığı bizi biz yapar. Bu açıdan bakıldığında herhangi biri için niceliksel açıdan sağlanan çok fazla hak ve özgürlük, eğer niteliksel olarak bir anlam ifade etmiyorsa önemsiz olabilmektedir. Liberal düzlemde, herhangi bir konu üzerinden seçimin kendisinin bir hak olarak tanınmış olması yeterlidir. Taylor ise, bu noktada verili hak ve özgürlüklerin var olması değil, niteliksel olarak bir anlam ifade etmesi noktasına odaklanır. Negatif özgürlük taleplerinden ziyade, pozitif özgürlük savunusuyla, karşımıza çıkan Taylor, hak ve özgürlüklerin anlam dünyamızla da ilgili olması gerektiğini öne sürmektedir.

Taylor'a göre, "niteliksel farklılıklar ahlaki ve etik inançlarımızın gerekçelerini oluşturur" (Taylor 2012: 93). Bu farklılıklar her bireyi var eden değerlerin farklılığının bir sonucudur. Birey odaklı temel hak özgürlükler günümüz değerlerine yetememekte ve Taylor'ın ele aldığı niteliksel ayrımı karşılamamaktadır. Ona göre temel hak ve özgürlükler gerekli fakat yeterli değildir. Bireye anlam katan değerlerinde göz önüne alındığı niceliksel değil, niteliksel hak talepleri göz önüne alınmalıdır. Niteliksel hak talepleri ise kolektif bir kimlik tanımlamasını göz önüne almayı gerektirir.

2.5.2. Bireysel Kimlikten, Kolektif Kimliğe Doğru

Kişiyi var eden ya da kişinin var olduğu topluluğun içinde kendini ifade edişi kimliğinin de bir parçasıdır. K. Anthony Appiah bu noktada kolektif dille modern ben kavramının bireyci tavrı arasındaki ilişki üzerine odaklanmıştır. Appiah, Taylor'ın çalışmasının odak noktası olan bireysel kimlikle, kolektif kimlikler arasında olduğunu düşündüğü bağı şöyle dile getirir:

" her kişinin bireysel kimliğinin iki ana boyutu vardır kolektif kimliklerin kesişimi olan bir kolektif boyut ve kolektif kimliğin temelini oluşturmayıp, toplumsal ve ahlaki olarak önemli diğer özelliklerden -zeka, cazibe, hurs, akıl- oluşan kişisel bir boyut" (Appiah 2014: 164).

Liberal birey kavramı sadece kimliğin bireysel oluşumu üzerine odaklanmış, kolektif kimlik çözümlemelerini göz ardı etmiştir. Taylor'ın temel çabası, her iki kimlik düzeyinin iç içe geçmiş ve birbiriyle bağlantılı olduğunu göstermektir. Her iki düzey kişiyi var eden bir toplamdır. Sadece bireysel bir kimlik tanımlaması bizi radikal anlamda bireysel atomculuğa sürüklemektedir. Bireysel bir kimlik ile var olma çabası ötekileştirmenin bir gerekçesini oluşturur. Bu tartışmalar ise modern birey kavramından, çoğulculuk anlayışına geçişin temeli oluşturmaktadır.

Bireysel olarak oluştuğunu düşündüğümüz, hem verili hem de kazanılmış kimlikler, daima bir toplam içinde ifade edilme ihtiyacı yaratmaktadır. Hakların kullanımı üzerine değil, hakların sağlanması noktası üzerine yoğunlaşan liberal siyasetin, bir sonucu olan bireysel kimlik çözümlemeleri, bireyselleşmeyi daha da

derinleştirmektedir. Bu bağlamda her iki yaklaşım açısından düşünüldüğünde, herhangi bir birey kendini tanımladığı, herhangi bir kimliği üzerinden, kültürel, toplumsal değerler ile birlikte var olma gereği duyabilmektedir. Aynı anda hem bireysel hem de kolektif bir kimlik düzeyini içinde barındıran bir siyasetin temel sorunsalı da bu ihtiyaç temelinde ortaya çıkmaktadır.

2.5.3. Çokkültürcülük ve Tanınma Siyasetinde “Kimlik”

Tanınma gereksinimi üzerinden ortaya çıkan siyaset, genel itibariyle bakıldığında liberal siyasetin odaklandığı bireyselci yanın, çoğulculuk anlayışı karşısında yetersizliğinin bir sonucu olarak görülebilir. Bireyin varlığına katkı sağlayan, bütün değerlerinde ele alınmasını gerekli kılan bir toplum düzeninin varlığı söz konusudur. Bu bağlamda liberal demokratik devletler, bünyesinde yer alan bütün gruplara karşı kültürlerini, geleneklerini, değerlerini koruma ve devam ettirebilme noktasında sorumluluklara sahiptir. Taylor’ın yaklaşımın odak noktası olan tanınma siyasetinin diğerlerinden ayrılmasındaki neden esasen daha farklı bir model önermesidir. Buna göre temel haklar bazı koşullar altında, yok olmak üzere veyahut olumsuz etkilenmiş kültürel yaşam biçimlerinin devamlılığını amaçlayan bir şekilde kısıtlanabilecektir (Habermas 2014:129). Bu açıdan bakıldığında Taylor için en önemli mesele, herhangi bir etnik, dini, kültürel ya da bireyin kendini var ettiğine inandığı değerlerin devamlılığıdır. Bu değerlerin devamlılığı, özgürlüklerin tam olarak kazanımı için gereklidir. Temel hak ve özgürlüklerin varlığı önemli olmakla birlikte modern dönemin olmazsa olmazları arasında sayılması gereken grup haklarının yokluğu bizi bireysel bir atomculuğa sürüklemektedir. Bu açıdan liberal siyasetin eksiklikleriyle ortaya çıkan, bireyselci tutumun karşısında, grup eksenli hak ve özgürlük talebinde bulunun cemaatçi-komüniteryen- bir bakış açısı bulunmaktadır.

Liberal siyasetin karşısında olarak nitelendirebileceğimiz cemaatçi-komüniteryen- bakış açısı Taylor’ın çokkültürlülük üzerine düşünceleriyle farklı bir boyut kazanmıştır. Taylor, ulusalcılık tartışmalarından daha çok kimliklerin kamusal düzende tanınmasını tarihsel bilgiler ışığında incelemiştir (Gutman 2014: 28). Taylor’ a göre, çokkültürcülük, grupların kültürlerini koruma ve kamusal alanda tanınmayı da

içeren bir süreç olmalıdır. Habermas'a göre ise, çokkültürcülük, tek bir siyasal toplum içinde farklı kültürlerin varlığını onaylamanın yanı sıra, ortak bir kültürün varlığını da gerekli kılmaktadır. Tüm kültürel grupların üyeleri, ortak siyasal alanda bireysel çıkarlar kadar grup çıkarlarının da korunması için yapılan rekabete etkin biçimde katılabilmek amacıyla ortak bir siyasal dil ve üzerinde uzlaşmış tutumlar edinmelidir (Habermas 2004: 54). Habermas'a göre, çokkültürlü bir politika, kendi vatandaşlarına kendi kültürlerini sorgulama, geleneklerine göre kültürlerini sürdürme ya da değiştirme fırsatını vermelidir (Habermas 2004:131-132).

Taylor, bu düşünceler arasında bireysel kimlik ve kolektif kimliklerden öte çokkültürcülük bağlamında tanınmaya verdiği değerle anılmaktadır. Herhangi bir kimse ya da topluluk, diğer insanlar ya da topluluklar karşısında tanınma gereksinimi yaşamaktadır. Özellikle 18. yüzyıl sonunda bireysel kimliğin yeni bir biçimde anlaşılmasıyla tanınmanın önemi gitgide artmıştır. Diyalojik yollarla kurulan kimlikler, son yirmi yılı aşkın süredir tanınmanın gerekliliğini gitgide artırmaktadır. “Tanınma söylemi ise iki düzeyde tanınır duruma gelmiştir. İlk olarak kimliği ve benliği, bizim için önem taşıyan öbür kişilerle sürekli diyalog ve savaşım içinde oluşan şeyler olarak algıladığımız kişisel düzeyde. Daha sonra da eşit tanınma politikasının giderek daha büyük bir rol oynamaya başladığı kamusal düzeyde” (Taylor 2014a: 57). Her iki tanınma gereksiniminin doğması, tanınmanın ya da yanlış tanınmanın doğurduğu bir sonuçtur. Bu gereksinim kimi zaman tanınma mücadelesine dönüşebilmektedir.

2.5.3.1. Tanınma Siyasetinde Kimlik ve Özgürlük İlişkisi

Kamusal anlamda eşit tanınma birbirinden farklı ve önemli değişikliklerle bağlantılı olarak Taylor'a göre iki anlama gelmeye başlamıştır. İlk olarak Taylor'ın nitelediği şekliyle şereften haysiyete geçiş ile birlikte, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik politikası ortaya çıkmıştır. İkinci olarak ise, “modern kimlik” kuramının gelişimi, farklılıklar politikasının ortaya çıkmasına yol açmıştır (Taylor 2014a: 58). Her iki düzlemde belli bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak, bireylerin statüsüyle var oluşundan öte “ben” olma ihtiyacı ağır basmış, herkesin eşit saygıyı hak ettiği fikriyle günümüzde eşit düzeyde tanınma

ihtiyacı olarak gelişmiştir. İkinci olarak ise, modern anlamda ortaya çıkan kimlik tartışmaları, “ben” olma idealinin de ötesine geçerek, toplumsal varlık ve kültürlerinde içselleştirildiği tanınma siyasetlerine dönüşmüştür (Taylor 2014a: 58).

Toplumsal olarak oluşturulan bütün yapılar arasında ise liberal veyahut cemaatçi anlayış arasındaki gerilim sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. İkisi arasındaki gerilim Taylor’a göre ise iki farklı sorunun aynı anda incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunları Taylor, “ontolojik sorun” ile “pozisyon alma” sorunu olarak nitelendirir. “Pozisyon alma” sorunu bu sorunlar karşısında edinilen tavır, davranış üzerinden oluşturulan ahlaksal yapıyla ilintilidir. Burada söz konusu olan bireysel haklar ve özgürlükler alanından, toplumsal yaşama ve grup haklarına kadar uzanan bir pozisyon sorunudur (Taylor 2006a: 78). Bunun yanı sıra kuramsal bağlamda ele alınan liberal devlet, Tanrıya inananlar ve inanmayanlar veya kendini herhangi bir değer üzerinden tanımlayanlar veyahut tanımlamayanlar arasında tarafsız kalmak zorunda olmasına rağmen, ulus devlet sınırlarında kendini o ulusa ait hissedenerler ya da hissedemeyenler arasında aynı tarafsızlığı gösterememektedir (Taylor 2006a: 97). Bu sorun tam anlamıyla konuya yaklaşma noktasında ortaya koyulan düşünce sistematığıyla alakalıdır. Bireysel bir temel üzerinden yapılan hak talepleri, bireysel bir düzlemde özgürlük taleplerinin önünü açacaktır. Taylor’ın tam da bu noktada ele aldığı mesele, modern toplumların hak ve özgürlük taleplerinin bireysel bir zeminden öte, kolektif bir düşünce yapısıyla ele alınması gerekliliğidir. Bu noktada Taylor’ın çoğulculuk anlayışıyla kimliklerin siyasal düzlemde tanınması, sembolik bir tanınmanın ötesinde kolektif hak ve özgürlük talepleri de içeren bir yaklaşım halini almıştır.

Tanınma gereksinimi temelde, saygı fikriyle ilgili olsa da, zaman içerisinde değişen niteliksel ve anlamsal farklılıklar ile birlikte kültürel, geleneksel bir boyutla içselleştirilmiştir. Connolly’ye göre insan, kimlik ve farklılığın birlikte düşünüldüğü bir alanda, kolayca ötekinin değerinin düşürülmesi yoluyla kimliğini korumayı amaçlayan, olduğu durumu tersi yönde değiştirmek isteyen biri haline gelerek, tanınma düşüncesini içerimlemektedir (Connolly 1995: 67). “Ben” ve “öteki” düşüncesi, farklılıklar alanının yarattığı kültürel bir toplam olarak değil, dışlama ve kendini kanıtlama düşüncesine eğilimini daima içinde taşır. Bu yüzden liberal demokrasilerin ön planda tuttuğu

“bireysel hak talepleri”, modern toplumlara yetememektedir. Bu bağlamda, modern kimlik ve tanınma gereksinimi açısından, liberal demokrasi ve komüniteryen bakış açısının ayrı ayrı değerlendirilmesinden ziyade, bakılması gereken en önemli mesele, liberal demokrasilerin komüniteryen bakış açısı içinde ele aldığımız çokkültürlülüğü nasıl değerlendirdiğidir.

Taylor’ın çözümlemesine dayanan Walzer, bu bağlamda, tek bir evrenselci bakış açısıyla yola çıkmaz, liberal demokrasileri farklı siyasal taraflara çeken iki ayrı bakış açısının olabileceğini ileri sürmektedir. Liberal demokrasilerde eksik biçimde yerleşmiş olan tek bir evrenselci ilke bulunmaktadır : “ Bütün insanlara eşit ve özgür varlıklar olarak davranılır” (Gutman 2014: 32). Bu ilkenin iki yorumu bulunmaktadır. İlk olarak çoğulcu bir toplumun üyesi olan vatandaşların taşıdığı farklı ve genellikle çatışan düşünceler arasında siyasal bir yansızlığı gerektirmektedir. İkinci olarak ise kamu siyasalarının sonuçları ya da bu sonuçların sebepleri için tarafsız olmakta ısrar etmez. Walzer, bu iki evrenselci olarak nitelenen bakış açısının farklı iki liberalizm düşüncesini belirlediğini kabul eder ikincisi birincisinden daha demokratiktir (Gutman 2014: 32). “Walzer’in “liberalizm 2” dediği şey bireysel haklara karşı duyulan saygının geniş sınırları içinde demokratik toplulukları kamu siyasasını belirlemekle yetkili kıldığı ölçüde, onları özgül kimlikler arasında az ya da çok yansız olan siyasaları seçmeye de yetkili kılar” (Gutman 2014: 32). Temelde Walzer’ın yaptığı seçim liberalizm 2 içerisinden liberalizm 1’dir. Başka bir deyişle ise, her bir kültürel veyahut geleneksel toplumun kendi değerlerini yaşatabilme noktasında özgür olduğu fakat böylesi her bir grubun kamusal anlamda bir tanınma düşüncesi noktasında devletin zorlanamayacağına odaklanır (Gutman 2014: 33). Bu noktada Taylor’ın farklı nedenlerle yaklaştığı tanınma gereksinimi, Walzer’ın liberal demokrasiler için önerdiği modeli, kültürel değerlerin yaşatılması ve korunması noktasında birleştirir.

Bir başka açıdan çoğulculuğun, toplumsal bir olgu olduğu yerde, bazı gruplar bağlı olmayan ya da kendini herhangi bir grubun üyesi gibi hissetmeyen bireyler arasında yeni yakınlıklar kazanmak için ötekilerle rekabet içine girecektir (Walzer 1998: 25). Bu rekabet ise tanınma savaşımına dönüşecektir. Tanınma ihtiyacı bu çerçevede, yaratılan özgürlükler alanının her bir tarafın, grupların kendi lehine döndürme çabasına

dönüşecektir. Özgürlükler alanı, farklılıklardan beslenen ve yine farklılıkların kamusal hak taleplerini de kapsayan bir hal alması gerekirken, tanınma gereksiniminin sınırlarında kaybolabilir. Bu bağlamda tanınma gereksinimi, bireysel özgürlüklerin sınırlarından değil, kolektif anlamda ortaya koyulabilen özgürlük taleplerinden beslenmektedir.

Steven C. Rockefeller'a göre ise, tanınma gereksinimi, etnik bir kimlikle kendini tanımlama veyahut kimliğini etnik olarak ifade etme anlayışından öte, bir yere ait olmanın getirdiği çeşitliliğe saygıyı gerektirir. Bu bağlamda herhangi bir bireyi etnik kimliğiyle tanınma gereksinimi bağlamında değerlendirmek veyahut bu yolla insan olmanın verdiği bir yere ait hissetme düşüncesinin üstünde düşünmek, liberal ilkeleri göz ardı etmek demektir (Rockefeller 2014: 106). İnsanın hem etnik özelliğinin hem de evrensel bir biçimde paylaşılan kendi var oluşunun tanınmasını içeren bir kabul edilme duygusu, güçlü bir kimlik duygusu taşınmalıdır. Taylor'ın da belirttiği gibi, kişinin kimliğinin biçimlenmesi çevresinden, geçmişinden izlerle gelişir ve bu bir yere ait olma duygusuyla pekişir. Kimlik duygusunun gelişmiş hali ise bundan daha fazlasını gerektirmektedir. Bir yere ait olma hissi zamanla saygı görmeye ve tanınma isteğine ulaşmaktadır (Rockefeller 2014:115). Bu bağlamda liberal demokrasilerin içerisinde yer alan bir kısım görüş, iyi bir hayatın ne olduğu konusunda tarafsız kalma eğilimi göstermektedirler. Bu görüş üzerinden "işlemsel liberalizm", herkesin eşit ve aynı ölçüde değere sahip olarak işlem görmesine ahlaksal bir anlayışla yaklaşmıştır. Herkesin eşit muamele ve eşit değere sahip oluşu, özgürlükler alanının herkes için eşitlenebileceği noktasında evrensel bir kültür anlayışı oluşturulabilmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte, liberalizmin iyi bir hayata erişme noktasında bireyler üzerinde tarafsız kalabileceği noktasında çokkültürcülerin bir kısmı olumsuz bir tavır sergilemektedirler (Rockefeller 2014: 108). Bu bağlamda Rockefeller, Taylor'ın çokkültürlülük üzerinde düşünceleri noktasında kaygılıdır. Ona göre; Taylor'ın önerdiği model ile toplumların veyahut grupların kültürlerini yaşatma noktasında, tanınma ihtiyacının zaman içerisinde evrensel değerlerin aşınmasına yol açabileceği karışık bir durum ortaya çıkarabilir (Rockefeller 2014: 107). Bu yüzden liberal demokrasiler, farklılıkların yol açabileceği sorunlar karşısında, bir kültürün varlığını

devam ettirebilmesi ve bireysel özgürlüğün azalabilmesi arasındaki kaygan zemine dikkat etmek zorundadır (Rockefeller 2014: 110-111).

Bunun yanı sıra tanınma sorunu bazı düşünürler tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bunun esas nedeni insanın kendini bir kültürel varlık olarak tanıtmaya ve siyasal anlamda ise kimliğiyle varolma düşüncesi içinde olmasıdır. Taylor'ın düşünceleri üzerinden gelişen tartışmaların odak noktası kimlik siyaseti ve tanınma sorununun çözümüne ilişkindir. Her bir kültür arası farklılıkların tanınması gerekliliği, değerlerin geçerliliği veyahut kabul edilebilirliği noktasında sekteye uğrayabilir. Bu konu özelinde Susan Wolf, tanınma sorununa daha çok kadın kimliğinin tanınması noktasında odaklanmıştır. Bunun yanı sıra Wolf, farklı kültürlerin ya da bunlara bağlı olanlara, soyundan gelenlere eşit düzeyde saygı gösterilmesi talebi, bu kültürlerin katkılarının eşit derecede değerli olarak tanınması istemi, bunun yerine getirilmesi talebini ele almıştır. Fakat ona göre bu istem yerine getirilmesi olanaksız bir istem olarak kalacaktır (Wolf 2014: 97). Son olarak tanınma politikası Wolf'a göre, her bir birey için kendini, değerlerini ve anlam dünyasını geliştirebildiği her bir niteliksel değerini dışavurumuyla ilgilidir ve kim olduğumuzun bilincine varmak bu anlamda oldukça önemlidir.

Genel bir ifadeyle, Taylor'ın tanınma politikası, farklı kültürel yaşam pratiklerinin devam ettirilebilmesi ve her bir birey özelinde kendini dâhil ettiği her bir grubun tanınabilirliği noktasında önemlidir. Kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde ise, tanınma gereksinimi, her bireyin anlam dünyasının ifadesini oluşturan kimliğin, toplumsal ve özellikle kamusal olarak tanınması, özgürlük alanının, grup hakları çizgisinde genişlemesine olanak sağlamaktadır. Bir başka deyişle Taylor, liberalizmin yaratamadığı kültürel genişliği şöyle ifade eder;

“liberalizm, bütün kültürlerin olası buluşma alanı değildir; liberalizm, bir kültürler yelpazesinin siyasal açıdan dışavurumudur ve başka türden bir kültürler yelpazesine bağdaştırılması oldukça güçtür”(Taylor 2014a: 82).

Son olarak, liberalizmin temel ilkeleri üzerinden şekillenmesi mümkün olmayan tanınma gereksinimi, özgürlükler alanının genişletilebilmesi noktasında oldukça elzem bir politika olarak karşımıza çıkmaktadır.



III. BÖLÜM

3. MİCHEL FOUCAULT: KİMLİĞİN REDDİ

20. yüzyıl post-modern düşünce tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Michel Foucault, oldukça bağımsız ve özgürlükler açısından ele alınması gereken bir düşünürdür. Birçok konu üzerine eserleri ve yazıları olan Foucault, düşünceler tarihi içerisinde, özne ve iktidara ayrı bir anlam yüklemiş ve iktidarın yarattığı “özne” düşüncesine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Foucault, sabit bir kimliğe bağlanmamak için sürekli başka biri haline gelmek ve iktidarın öznesi olmamak için yazmayı tercih etmiştir (Gutting 2010: 26). Genel itibariyle bakıldığında Foucault’nun ilk dönem eserleri daha çok delilik, sapkınlık, cinsellik gibi konular üzerinden tarihsel çözümlemelerdir. Fakat son dönem eserleri daha çok özne, iktidar ve hakikat üzerine geniş çaplı tartışmaları da beraberinde getiren bir nitelik taşımaktadır.²⁹

Foucault’ya göre toplumsal süreçlerle gelişen kimliklerimiz faydalıdır fakat sapkınlık haline gelmiş kimliklerimizden kurtulmayı içeren bir süreç özgürleşme açısından önemlidir. Bizi var ettiğini düşündüğümüz ilişkiler, kültürel bağlar esasen “iktidar ağları” tarafından örülmüş bir sistemin parçalarıdır. Bu açıdan bakıldığında Foucault’nun disiplin, cezalandırma, delilik ve sapkınlık üzerine yazdığı ilk dönem eserleri iktidarın biçimlerini ve iktidarın uygulanma şeklini anlatmak için birer örnek

²⁹ Foucault’nun ilk dönem eserleri arasında, *Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi, Hapishanenin Doğuşu ve Cinselliğin Tarihi* örnek olarak gösterilebilir. Bu eserlerin çoğu delilik, cinsellik üzerine ele alınmış olup, *Kelimeler ve Şeyler* ise daha çok dil ve anlam üzerinden yola çıkarak insanın modern anlamda yaratılan haline karşı bir eleştiridir. Son dönemlerinde ise; *Collège de France’de* verdiği derslerin içeriğini oluşturan yazılarının derlenmesiyle oluşan daha çok özne, öznellik, iktidar ve iktidar biçimleri, bunun yanı sıra hakikat üzerine birçok kitabı bulunmaktadır.

niteliği taşımaktadır. *Özne ve İktidar*³⁰ ise daha çok öznenin kurulumu sürecini ve bu süreçte ele alınması gereken tutumları gözler önüne sermektedir. Genel bir ifadeyle ise, Foucault'nun özne ve iktidar ilişkisinde kimlik sürecini nasıl ele aldığı konunun seyri açısından önem arz etmektedir. Kendi kendini yaratmanın bir çıkmazı olan kimliğin, reddini içeren bir süreçle karşımıza çıkan Foucault, yirminci yüzyıla damga vuran tartışmalara da kapı aralamıştır. Bu bağlamda tezin konusunu oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisinin incelenmesi açısından, Foucault'nun *Özne ve İktidar* kitabı derinlemesine ele alınacak olup, özne, iktidar, hakikat ve özgürlük temeliyle ilişkilendirilebilecek diğer eserleri de ele alınmaya çalışılmıştır.

3.1. Öznenin Kurulumu

Foucault, öznenin kurulumunu, öznenin zihinsel süreçle kendini var ettiği bir toplamın dışında, tarihsel bir çizgide anlaşılmaya değer görmüştür. Bunu yaparken temelde ele aldığı tarihsel süreç derinlemesine Antik Yunan dünyası, Roma dönemi ve bu dönem itibariyle ortaya çıkan Hıristiyan görüşlerdir. Foucault'ya göre, tarihsel sürecin yanı sıra Descartes ile birlikte başlayan özne felsefesinin, kendiliğin yorumlanması ve bu yorumsamacı tavrın başka bir boyutta daha da geniş olduğudur (Foucault 2017: 108). Descartes'in ele aldığı özne modeli-kartezyen özne-, her ne kadar kendiliğin düşünce yapısını ortaya koysa da, daha derinlerde yatan bir özne kurgulaması yapmak gereklidir. Bu bağlamda, öznenin kurulumu süreci, *soykütüksel*³¹ bir çözümlenmeye dayansa da Foucault'nun ulaştığı esas nokta tahakküm ilişkisinde ya da iktidar ilişkisinin ortasında kalmış öznenin varlığıdır³². Tarihsel olarak var olan bir

³⁰ *Özne ve İktidar*, Foucault'nun makale, verdiği derslerin içeriği ve söyleşilerinden bir bölümü bir araya getirilerek oluşturulmuştur.

³¹ *Soykütüksel* anlam bakımından tekil bir tarihsel dönemde veyahut durumda olmayı içermez. Daha geniş bir ifadeyi içinde barındıracak şekilde, olduğumuz şeyin ötesine geçmeye yarayacak tarihsel söylemlerin karşısında oluşturulan bir mücadele şeklidir. "Foucault insan bilimlerinin arkeolojisine ilişkin projesini yapısalci bir eser olmaktan daha çok "Nietzscheci bir soykütüğü" olarak nitelendirir". Bu bağlamda Foucault'nun *soykütüksel* bir çözümlenme ile öznenin kurulumunu oluşturma çabası, hakikat, etik ve iktidar alanında çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bkz. Foucault Sözlüğü/ Revel 2012: 111-112.

³² Tahakküm ilişkisi ve iktidar ilişkisi anlam olarak birbirinden farklı tutumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault'ya göre, iktidar ilişkisi, insan ilişkilerinde çok geniş bir alana yayılmaktadır. En az iki insanın olduğu her yerde iktidar ilişkisinden söz etmek mümkündür. İktidar ilişkisinin alanı ya da etkisinin azaltabiliyor ya da hareketinin tersi yönde değişebilmesini engellenmeyi başarabiliyorsa iktidar ilişkisi, tahakküm ilişkisine dönüşmektedir. Bkz. *Özne ve İktidar*/ Foucault 2014: 224.

zaman diliminde herhangi bir özne kurgulaması yapmaktan ziyade, bilgi, söylem ve bunların uygulanma alanlarını açıklama kapasitesine sahip bir özne kurgulaması oluşturmak Foucaultcu anlamda *soykütükseldir* (Foucault 2011: 67). Bu bağlamda, Foucault öznenin kurulumu sürecinde, tarihsel bir çizgide, kendiliğin oluşması yolundaki hakikatin dönüşümünü ele almış, bu kendiliğin her an iktidar ilişkileriyle nasıl sınırlandırıldığı, dönüştürüldüğü üzerine odaklanmıştır. Öznenin kurulumu süreci, her ne kadar verili birtakım değerlerin yansımasıyla oluşsa da, Foucault'nun ulaşmak istediği nokta iktidar ilişkilerinin ortasında kalmış öznenin eleştirisidir. Bir bakıma böylesi bir eleştiri, Descartes ile başlayan özne felsefesinin-kartezyen öznenin-katkılarının yanı sıra eleştirisini içermektedir.

3.1.1. Kendini Tanı Düşüncesinden Vicdan Muhakemesine

Foucault, hayatının büyük bir bölümünü özne kavramının nasıl kurulduğu, ne gibi süreçlerden geçtiği ve kurulumu aşamasında oluşan birtakım tutumların varlığının üzerine odaklanarak geçirmiştir. Foucault, öznenin kurulumu sürecini Antik Yunan döneminde "*parrhesia*³³" bağlamında ele almış ve modern öznenin oluşumuna kadar süreci getirmiştir (Foucault 2005: 10). Sözcük genel itibariyle bakıldığında her şeyi söylemek gibi bir anlam taşımaktadır. Her şeyi söyleyebilme hakkı, öznenin kendini ifade ediş tarzının bir ifadesi olarak dönemin önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Her şeyi söyleyebilme özgürlüğü üzerine kurgulanan böylesi bir terim, kendini ifade özgürlüğünün bir başlangıcı olarak gösterilebilir. Fakat her şeyi söyleyebilme hakkı Antik Yunan dünyasında kadınlar ve köleler dışındakiler için geçerli bir haktır.

³³ *Parrhesia*, doğruyu söylemek konusundaki dürüstlük anlamında kullanılan bir terimdir. *Parrhesia*, kelime anlamı bakımından eşitlik ve kamusalılık vurgusunun olmadığı bir konuşma özgürlüğünü ifade etmektedir. Bu bağlamda terimin kendisi ifade etme üzerine kuruludur, fakat bu ifade herkes için eşit veyehut siyasa önünde olmak zorunda değildir. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler / Ağaoğulları vd. 2011: 47. Foucault, AntikYunan'da kullanılan her şeyi söyleyebilme yetisini yani öznenin kendi kendini yaratma sürecini bu kavramla birlikte tarihsel bağlamda ele almıştır.

Her şeyi söyleyebilme hakkı, Antik Yunan dönemi içerisinde *agora*³⁴ içinde yapılmaktadır. Fakat Foucault, *parrhesia* teriminin geldiği noktayı, aslında öznenin dile getirdiği söylemlerin nasıl ve ne boyutta değişikliğe uğradığını ifade etmektedir. Bu bağlamda asıl ele almak istediği mesele her şeyi söylemenin de altını dolduracak nitelikte kendini tanı düşüncesinin anlam kargaşasıdır. Etik olarak özneye ulaşma noktasında Antik Yunan ve Roma dönemi, Foucault'ya göre kendini tanı öğretisinin ötesine geçemeyen, öznenin varlığı ve yorumlanması açısından eksik olduğu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault 2017: 20).

Kendini tanı düşüncesinin altında yatan temel, Antik Yunan ve Roma Uygarlığı için vicdan muhakemesinin değil, efendi-köle ilişkisinin devamlılığı için gereklidir. Kendini tanımak modern anlamda ortaya koyulan etik bir öznenin ziyade, statü ilişkisinin yansımasıdır. Foucault'nun, Yunan ve Roma Uygarlığı temelinde irdelemeye çalıştığı eksen öznenin dönüşümünü ele almaktan ibarettir. Kendini tanı düşüncesinin bir aşaması olarak nitelenebilecek kendini ifade özgürlüğü ise sınırları ile vardır. Bu sınırlara rağmen, "*parrhesia*", Atina demokrasisi bağlamında iyi vatandaşa özgü etik ve kişisel bir tutumun yanı sıra, demokrasi için olmazsa olmaz bir koşuldur (Foucault 2005: 19). Fakat *parrhesia* bir sivil hak olarak görülebilir mi? Bunun yanı sıra herkes bu hakkı elinde bulundurabilir mi? gibi Antik Yunan dönemi için cevap verilmesi güç olan bu sorunsallar günümüzde de farklı boyutlarda karşımıza çıkmaktadır.

Foucault'ya göre, her şeyi söyleyebilme, başkaları üzerinde herhangi bir hak ihlaline yol açmıyorsa bir sivil hak olarak nitelendirilebilir. Fakat bireylerin kendini ifade etme özgürlüğünü elinde bulunduruyor olması, bunu sivil bir hak olarak eline alabilmesi Foucaultcu bir bakış açısıyla mümkün değildir. Foucault, öznenin kurulumu sürecini kendini ifade etme yoluyla başlatsa da ulaştığı esas nokta iktidarın yarattığı geçişken varlığıdır. Bu nedenle Foucault'ya göre, kendimizi ifade etme olasılığımız zamanla değişikliğe uğramıştır. Bu ifade şekli ilk başlarda toplumsal role bağlı kalma

³⁴ *Agora*, Antik Yunan şehirlerinde ticari, kültürel, dini anlamda halka açık bir pazaryeri olarak nitelendirilebilir. *Agora*'ya gelmiş bir yurttaş buradaki gruplar arasında şehirde neler olup bittiğini genel anlamda her şeyi öğrenme ve tartışma olanağına sahiptir. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler / Ağaoğulları vd. 2011: 46.

şekli olarak orta çıkmış, zamanla vicdan muhakemesiyle bireyi kendine bağlayan bir hal almıştır.

Bunun yanı sıra Foucault, Platon'un *Alkibiades*'nde yer alan kendilik fikirlerine yer vermiştir. Foucault'nun kendilik ve özne üzerine tartışmaya çalıştığı en önemli soru, kendimizi tanımladığımız her bir değer veyahut kendimizi tanımlamak adına kullandığımız her bir terimin dışında bırakarak "iyi yaşam ideali" olarak adlandırdığımız, şuan ki konumundan daha iyi bir amaca ya da başka bir şekilde, eğer kendimizi bu değerlerle sınırlandırdığımızı düşünüyorsak, bunları reddederek daha özgür olabilir miyiz? sorusudur (Foucault 2003: 21-32). Başka bir deyişle, Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey, her birimizin kendimizi tanımlama şeklinin beslendiği kaynağın farkına vararak ortaya çıkan bir 'ben'in, sınırları üzerine düşündürmektir. Bu sınırlar bir bakıma kendine dönmeyi gerekli kılmakta ve kendi içerisinde bir red düşüncesi taşınmalıdır. Alkibiades üzerinden yapılan bu tartışmaya göre, kendimizi tanımlamaya çalışmaktan ziyade, kendimizi bilememenin veyahut kendimiz üzerine düşünmemenin yaratabileceği sorunlar üzerine odaklanmaktadır.

Foucault'nun ele aldığı temelin, tarihsel tarafı Yunan dünyasında hâkim olan, "kendine hâkim olma öğretisi"dir. Bu öğreti temelde kişinin kendine gösterdiği özen üzerinden şekillenmekte ve bu özen bireyin "kendine hâkim olma" tutumunun temelini oluşturmaktadır. Platon'un "kendine hâkim olma öğretisi" her ne kadar yönetici olmanın önemli bir ilkesi olarak karşımıza çıksa da özneliliğin temelleri bakımında önemlidir. İnsanın kendine hâkim olmasını, Foucaultcu bir sıralamayla, beden, cinsellik ve özgürlük üzerinden ele almak mümkündür (Foucault 2014: 90). Bunu yaparken döneminin öne çıkan özne felsefesinden –nesnel bilgi kuramı³⁵ ve anlam sistemleri³⁶- yola çıkmaz ve Foucault'nun yapmak istediği şey tam olarak öznenin *soykütüğünü* tarihsel bir çizgide oluşturma çabasıdır (Foucault 2017: 38). Öznenin *soykütüğünü* belirleme çabasıyla birlikte Foucault, insanı yavaş yavaş nesneleştiren bilimlerinde bir

³⁵ Nesnel bilgi kuramı daha teorik bir adlandırılmayla mantıksal pozitivizm, nesnel gerçekliğin insan zihni ile kavranması yoluyla elde edilmesidir. Bkz. İki Farklı Siyaset / Köker 2013: 23.

³⁶ Anlam sistemleri ise Foucault'nun ifade ettiği şekliyle yapısalılık temelinde dilbilim, antropoloji ve psikanaliz okulun izlediği yol üzerinden özneyi açıklama çabasıdır. Foucault, bu sistemlerin ötesini aşan daha çok tarihsel olarak nitelenebilecek bir özne şemasıyla çağdaşlarından farklı bir yol izlemiştir.

incelemesini yapmaktadır. Bunu yaparken daha çok Antik Yunan dünyası üzerinden durmuş, etik öznenin oluşumunu sürecinde Hıristiyanlığın özneyi nasıl içine döndüren bir hal aldığına altını çizmiştir.

Foucault'nun önemle üzerinde durduğu Yunan dünyası ve bu dünyanın kendini tanıma ve "kendine hâkim olma öğretisi"nden, bireyi içsel huzuruna yönelten ve kendini sürekli olarak kanıtlama, ifade etme arasında yol alan Hıristiyanlık öğretilerine geçişin temelidir. Hıristiyan öğretinin erken dönemleri daha çok insanları günahın tam ortasına yerleştirme ve bu günahı arınmayı öğretinin temelinde yerleştirilen sistemler zincirine tanıklık etmektedir. Bireyin kendine aitmiş gibi görünen kimliği, temelde bu öğretinin dogmaları esasına göre şekillenmekte ve bireyi dönülmez bir günahkâr, sürekli kendini kanıtlama çabasında öğretiyi köleleri haline getirmiştir. Bireyin kendini tanıması ve kendine özen göstermesi esastan tamamen uzaklaşıp, dönemin egemenliğindeki kilisenin öğretilerine günahlarını itiraf etme yoluyla içsel kimliğin sınırlarına hapsedilmiştir. Bununla birlikte günah çıkarma temelde günahla ilişkili bir eylem gibi görünse de Foucault'nun deyişiyile, "bir statü, varoluştaki genel bir statüdür" (Foucault 2017: 66). Bu statü günah çıkarmanın yarattığı temelde hakikatini gösterme ve bu yükümlülüğü kabul etme şeklinde kendini göstermektedir. Öznenin kendi hakikatini gösterme herkesin tanık olacağı şekliyle günahları karşılığında çilecilik olarak da adlandırılan acı çekme/kefarete gibi öznenin kimliğini şekillendiren yapılar gibi görünse de esasen kendinden vazgeçiş temel alan bir sistem söz konusuydu (Foucault 2017: 69). Hakikati kendinde oluşturma çabası ve içsel olarak Tanrıya ulaşma çabası, Hıristiyan öğretilerde ön plana çıkar. Öznenin hakikat ve Tanrıya ulaşma çabası zamanla kendinden kopuşa neden olmuş, öznenin kimliği günah çıkarmanın yarattığı acı çekmeyle sürekli itiraf halinde olmanın arasına sıkışmıştır.

3.1.2. Bireyin Tarihsel Var Oluşunda Aydınlanma

Bireyin tarihsel anlamda var oluşuna tanıklık eden süreçler, kendini tanı düşüncesinden, vicdanlı insan olup kendinden vazgeçmeye kadar evrilmiş ve nihayet kendi düşüncelerini ortaya koyabilen, kararlarını kendi alabilen ve en önemlisi tercihlerini kendi yapabilen bir özneye yaklaşıma başlamıştır. Fakat Foucault, bu

süreci “ben kimim?” sorusuyla özdeşleştiren çoğu düşünürün aksine, *hakikatin formel ontolojisi*³⁷ olarak adlandırmıştır. Kendimizin hakikati üzerine düşünmek sadece şuan kim olduğum sorusunu düşünmekle aynı şey değildir. Bu açıdan bakıldığında Foucault’nun Aydınlanma düşünürlerini eleştirdiği temel mesele, sorunsalların şimdiki zaman üzerinden şekilleniyor olmasıdır (Foucault 2014: 163). Biz kimiz? sorusu Foucault’ya göre ise kültürel anlamda ortaya konan bir bütünselliğe dahil olma sorunudur. Toplumsal olarak bir yere ait olma, bir yere ait hissetme, bütünün parçası olma şeklinde ifade edilebilecek bu süreç, nesneleştirme üzerine kuruludur. Kendimizin bilgisine sahip olmak, belli bir tarihsel var oluşu içinde barındırmalıdır. Foucault’nun deyişiyle ise, *soykütüksel* bir çözümlemenin eseri olmalıdır.

İnsanın kendi kendisiyle belirlemesi gereken ilişki, bireyin kendi eylemlerinin sorumluluğunu alan “ahlaki özne”³⁸ ile olan ilişkisinden meydana gelmektedir (Foucault 2014: 205). İnsanın şimdiyle ilişkisi ise tarihsel bir sürecin evriminin sonucudur. İnsanın kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştırması Aydınlanma dönemi ile başlamıştır. Foucault, Aydınlanma ile başlayan böyle bir sorunsalın, tutumun, felsefi bir *ethos*³⁹,un sürekli olarak canlı tutulması gerekliliğiyle ele almaktadır (Foucault 2014: 184). Yine ona göre, Aydınlanma, hakikatin gelişmesi ve bunun alanını daima oluşturan özgürlük tarihi açısından oldukça önemlidir (Foucault 2014: 185). Bu *ethos*, sürekli olarak tarihsel varlığın eleştirisine içkin olmalı ve kendi içinde ret düşüncesini barındırmalıdır. Kendimize karşı takındığımız geçmişte, şimdi ya da gelecekte ne olduğumuzu ya da ne olacağımız üzerine oluşan bu tutum, sürekli canlı kalmalıdır. “Aydınlanma Nedir?” yazısıyla Kant, bu tutumu akıl üzerinden aşılması gereken sınırlar ve aklın ulaşabileceği noktalar üzerinden şekillendirirken, Foucault’da sınırları aşabilmeyi hedefleyen bir hal almaktadır (Keskin 2014: 744). Bu bağlamda öznellik,

³⁷ *Hakikatin formel ontolojisi*, Foucault’ya göre modern felsefenin temel sorularından biri olan ben kimim? ya da biz kimiz? sorusuna ilaveten düşünmemiz gereken kendimizin tarihsel olarak inceleme alanı olarak ifade edilebilir. Bkz. Özne ve İktidar / Foucault 2014: 107.

³⁸ Foucaultcu anlamda ahlak ve etik arasında anlamsal olarak farklılıklar söz konusudur. Ahlak, herhangi bir şey üzerinde davranışta bulunurken toplumsal olanın gerçekliğine uygun davranma biçimiyken, etik her birey için ahlak yasasından alınan pay ile ilişkilidir. Başka bir deyişle, etik herhangi bir eylem üzerinde bireyin kendi kendine oluşturduğu biçimleri ifade eder. Bkz. Foucault Sözlüğü / Revel 2012:73-74.

³⁹ *Ethos*, genel itibarıyla ahlak, kültür, kişilik gibi anlamları içinde barındıran bir kavram olarak nitelendirilebilir. Foucault ise daha çok özerk öznenin kurulumunda etik anlamında ele almakta ve özgür varlıklar olarak kendimiz üzerinde yürüttüğümüz çalışmalar olarak nitelemektedir. Bkz. Özne ve İktidar / Foucault 2014: 189.

üzerinden yapılan eleştiri Foucault'nun deyişyle artık transandantal değil, tarihsel bir eleştiridir (Foucault 2014: 188).

Foucault'ya göre kendimize yönelik süreklilik içinde olan bu eleştiri ya da tutum, Aydınlanma ve hümanizm arasında yaşanan anlam geçişliliğine dikkat etmeyi gerekli kılmaktadır. Hümanizm, değer yargıları üzerinden ele alınabilecek bir yapıdır ve bu *ethos*'u anlamlandırabilmek için Aydınlanma ile arasındaki farkları keşfetmek gerekmektedir. Foucault'nun temelde anlatmak istediği Aydınlanmayı savunmak ya da Aydınlanma karşıtlığından öte, yapılması gereken şeyin kendimize ilişkin bilincin farkına varmaktır.

Kendi içinde eleştiri fikrini barındıran bu *ethos*, evrensel değerlerden öte, öznenin kendisini oluşturması, söylediğimiz ya da yaptığımızın eylemlerin öznesi olmayı tarihsel çizgide geliştirmelidir. Foucault'ya göre “bu eleştiri, ereksel olarak soybilimsel, yöntemiyle arkeolojik niteliklidir” (Foucault 2014: 188). Etik öznenin kurulumunda ahlaki eylemlerin evrenselliği üzerinden değil, bu eylemlerin, yaptığımız ya da söylediğimiz şeyleri birbirine bağlayan söylemleri bakımından tarihsel yani arkeolojik bir temele dayanmalıdır. Öte taraftan ise bu eleştiri, yapabileceklerimiz ya da yapamayacaklarımız gibi bir ayrıma dayanmadan, bizi olduğumuz gibi ifade etme tarzına yaklaştıran ölçüde soybilimsel olmalıdır (Foucault 2014: 188). Kendimizin ontolojik olarak ifade şekli olarak ele alınabilecek bu *ethos*, kısaca kendimiz üzerinde yürüttüğümüz bütün çalışmalar ve bir tutumdur (Foucault 2014: 189).

Genel olarak bakıldığında Aydınlanma dönemi Foucault için, insanın tarihsel var oluşunu açıklama çabasını, özerk öznenin kurulumu aşamasını, felsefesi düzlemde bir *ethos*'u ifade etmektedir. Aydınlanma, hakikatin gelişmesi ve kendimizin kendi içinde özgürlük tarihi açısından oldukça önemlidir. Temel olarak Aydınlanma, bize olduğumuz şeyin eleştirisi ya da bize dayatılmış olan sınırların birer analizi ve sınırların aşılması için içimizde oluşan bir tutumun farkına varılmasını sağlamıştır (Foucault 2014: 192). Foucault'nun esasen yapmak istediği şey, bize dayatılan kimliklerin ya da toplumsal olarak belirlenen rollerin aşılamaz nitelikte olmadığını ele alma çabasıdır. Bu yüzden

*sınır-tutum*⁴⁰ ilişkisi dayatılan sınırların belli bir tutum vasıtasıyla, bireysellik ve kimliklerin aşılabilme direnişidir.

3.2. Öznellik ve Hakikat Arasındaki İlişki

Foucault, bir özne kuramı geliştirmenin aksine, özne kuramları ya da felsefesi üzerinden hareket eden bütün yaklaşımları reddetmiştir. Bu yüzden öznenin oluşumu sürecini ele alırken ilk olarak öznellik, hakikat ve iktidar ilişkilerinin analizini yapmak oldukça önemlidir. Foucault, bu bağlamda ortaya atılmış herhangi bir *a priori* özne kuramını reddiyle konuya yaklaşmıştır (Foucault 2014: 234). Öznellik⁴¹, kişinin kendini gerçekleştirme kapasitesinde oluşturduğu bir bilinç ilişkisi olduğundan, öznenin hakikat oyunları, iktidar ilişkilerindeki konumu oldukça önemlidir. Böylesi bir özne biçimi ise, var olan bütün özne söylemlerinin reddini içermeli ve tarihsel bir kurgudan beslenmelidir (Foucault 2014: 234). Her bir bilginin ve bu bilginin ifade ediliş tarzının öznesi olan insan, hiçbir yere ve hiçbir alana ait olamaz. Bu bağlamda ortaya koyulan herhangi bir insan bilimleri üzerinden bir yasanın varlığı, öznenin kurulumu sürecini anlamamız açısından yetersizdir (Foucault 2001: 433).

Foucault'nun geliştirdiği analizler, temel olarak, bireysellik, kimlik, öznellik ve bunların beslendiği deneyimlerimizi oluşturan hakikat oyunlarıdır. Öznesi olduğumuz bütün deneyimler, bu deneyimleri oluşturan hakikat oyunları, bu oyunlar üzerinden şekillenen kimlik ve bireyselleşme ve bu kimlik üzerinden dayatılan sınırlar -toplumsal ya da kendine ait olma- birbirine içkin olduğu kadar birbirlerini dışlamalıdır. Hakikat oyunları, Foucault'ya göre, önceleri kişinin içine kapanmasına ve acı çekmesine, kendi varlığını temsil edememe gibi bir anlam taşıırken, artık insanın kendini geliştirmesi,

⁴⁰ *Sınır-tutum*, Foucault'nun dayatılan kimlikler ya da bireysellik temelli, içinde olduğumuz sınırların aşılabilceği bir tutum yaratabilmeyi kendi içinde gerekli kılan bir ilişki olarak ifade etme tarzıdır. Bkz. *Özne ve İktidar*/ Foucault 2014: 188.

⁴¹ Öznellik, Foucault'ya göre evrensel değil, tekil bir kavramsallaştırma. Foucault'nun tam olarak eleştirmek istediği nokta, bütün evrensel özne kuramlarıdır. Tarihsel olarak ele alma çabası ise, tarihin belli bir döneminde gerçekleşen, insanın özneye dönüşme ya da dönüştürülme kipine yapılan vurgudur.

kendini tanımlayabilen değerlerinin farkına varması ve kendini oluşturma pratikleri⁴² gibi bir anlam değişimine uğramaktadır. Bu açıdan bakıldığında öznellik ve hakikat arasındaki ilişki öznenin oluşumu açısından oldukça önemlidir. Fakat Foucault'nun, hakikat oyunları olarak adlandırdığı, öznenin kendinin farkına varması ve sınırlarını aşma serüveninin, iktidar ilişkilerinin var olduğu her noktada sekteye uğrayacak olması gerçeği göz önüne alınmalıdır.

Hıristiyanlık ile birlikte, öznenin içselleştirmesi ve kendinden vazgeçiş fikri, özনে bir hakikat olduğu ve bu hakikatin ise ruh olduğu şeklindeki yaklaşım zaman içinde, öznenin kendini gerçekleştirme sınırsızlığı üzerindeki bir tutuma dönüşmüştür. Foucault'nun bu süreci ele alışı, kendiliklerimizi tarihsel birer oluş olarak ele alma çabası ve modern anlamda oluşturduğu *ethos* düşüncesiyle dönemine damga vurmaktadır (Bernauer 2005: 286-287). Hakikat ve öznellik arasındaki vazgeçilemez bu ilişki zamanla değişime uğramıştır. Foucault'nun hakikat oyunları adını verdiği deneyimler ise, kendiliğin sürekli olarak kendini tanımlaması şeklinde varlığını devam ettirmektedir. Foucault'ya göre hakikat, özgür olan ya da ilişki içinde olan bütün insanlar arasında iktidar pratiklerinin oluşturduğu bir yapıdır (Foucault 2014: 242). Modern anlamda ortaya çıkan hakikat söylemi, öznenin kendini tanımlaması ve tanımlamayı yapan değerlerin kabul ya da reddine içkindir. Son olarak, öznellik ve hakikat arasındaki ilişki Foucault'nun çoğu değerlendirmesinde olduğu gibi iktidar ilişkileri ekseninde de düşünülmelidir. Hakikat her ne kadar öznenin içsel tabiatının dışa vurulmuş halinin deneyimlenmiş şekliyse de iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Foucault hakikati şöyle ifade eder:

“Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi ve kendi hakikat siyaseti vardır” (Foucault 2011: 49-50).

Hakikat her bir tecrübenin toplumsal veyahut bu alanın her bir biçiminin içerisine yerleşmiş olarak ifade edilmelidir. Bu bağlamda iktidar ilişkilerinin sınırsızlığı

⁴² Kendini oluşturma pratiğine, Foucault, aetik bir pratik adını vermektedir. Bu pratik önceleri ahlaki anlamda çilecilik gibi bir anlam taşıırken, Foucault'nun kullandığı anlamıyla insanın kendini geliştirmesi adına aldığı kararlar ve olmak istediği şeye ulaşma adına kendisinin üzerinde çalışması anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Özne ve İktidar / Foucault 2014: 222.

noktasında, hakikat ve öznellik ilişkisi oldukça önemlidir. Böylesi bir ilişkinin ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü ona göre; hakikat, iktidarın biçimlerinin bir yansıması ve tamamlayıcısı olduğu ölçüde dışlanamaz. Hakikatin her türlü iktidar ilişkilerinden kurtarma çabası boş bir uğraş olmakla birlikte, yapılması gereken şey hakikatin şuan etkili olduğunu düşündüğümüz toplumsal, kültürel alanlardan kurtarmanın gerekliliğidir (Foucault 2011: 52). Bu gereklilik esasen evrensel olmayan tikel bir özne düşüncesinin içerisine yerleştirilmiş bağlamların, özgürlük fikriyle desteklenmesini içerirler. Bu yüzden hem hakikat hem de öznellik deneyimi birlikte düşünülmesi zorunlu fakat bir o kadar da düşündürücüdür. Her iki pratik alanı içerisinde “özgürlüğün” sınırsızlığı noktasında sınırlayıcı olmakla birlikte bir mücadele alanının varlığı açısından önemlidir. Bu bağlamda hakikat kendisinin varlık bulması açısından iktidarın her bir biçiminin içerisine yerleştirilmiş olan ilişkiler bütünüdür (Foucault 2011: 83). Son olarak, hakikat tecrübe edilen her bir olay karşısında gösterilen tepkinin veyahut bir kimlik üzerinden özne kuramı geliştirmenin ortasına yerleştirilmiş sistemsel ilişkilerin varlığına tanıklık eder.

3.3. Kimliğin Oluşumunda İktidarın Rolü

İçgüdü ve baskı yoluyla oluşturulduğu düşünülen iktidar kavramının analizi, Freudçu çizgide psikanalizlerle anlaşılmaya çalışılmıştır (Foucault 2014: 140). Psikanalistlerin iktidarı temellendirdiği esas nokta, karşılıklı herhangi bir ilişkide bir tarafın diğer taraf üzerinde yarattığı baskı ve bunun sonucu oluşan anlayıştır. Foucault, iktidar üzerine geliştirilen bu anlayışı yetersiz bulmaktadır. Ona göre, iktidar, sadece bir tarafı etkileme gücünden öte, ilişkileri anlamlandırarak daha derin bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar. İktidar sadece kural koyan, yasaklayan değil, sınırları belirleyen ve oluşan hareketi tersine çevirebilen bir döngüdür. Foucault, iktidarın sınırlarına değil, sınırsızlığına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda da öznenin oluşumu sürecine, iktidarın sınırsızlığıyla olan ilişkisi çerçevesinde yaklaşmaktadır. Foucault, iktidarın sınırsızlığını şöyle dile getirir:

“İktidar her yeredir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yeredir. Ve iktidar, sürekli, tekrara dayalı, cansız, kendi kendini

yeniden üreten her şeyiyle, tüm bu hareketliliklerden yola çıkarak beliren, bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitleştirmeye çalışan genel bir sonuçtur” (Foucault 2007: 72).

Foucault'nun iktidar analizinde, üç farklı düzey yer almaktadır; “stratejik ilişkiler, yönetim teknikleri ve tahakküm durumları” (Foucault 2014: 245). Stratejik ilişkiler, özgür özneler üzerinde iki taraftan birinin davranışlarını belirleme durumudur. Bununla birlikte tahakküm durumları ise, yine özgür bireyler üzerinde güç ilişkisine dönüşmüş bir iktidar şeklidir. Yönetim teknikleri ise, stratejik ilişkiler ve tahakküm ilişkileri arasında kullanılmak ve tahakküm durumunun devamlılığını sağlamaya yöneliktir (Foucault 2014: 245). Üç farklı düzey birbirinden bağımsız düşünülemez. Her biri birbirini etkilemekte ve devamlılığının sağlanması için birbirini desteklemektedir. İktidarın uygulanma biçimi ise, ilk olarak iktidar ilişkilerinden ne anladığımızla ilgilidir. Foucault'nun kullandığı şekliyle iktidar kavramı belli bir yasa ya da ideoloji üzerinden değil, bireylerin ilişkileri üzerinden şekillenmektedir. Bu yüzden iktidarın nasıl uygulandığı sorusu, iktidar yapıları ve kurumlar aracılığıyla şekillenmekte, fakat bireysel ilişkiler üzerine değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Foucault'nun deyişiyle, “*“iktidar stratejisi”, “iktidar dispozitifini”ni etkili biçimde uygulamak ya da korumak amacıyla devreye sokulan araçların toplamı diye niteleyebiliriz”.* (Foucault 2014: 80). Bu bağlamda James Bernauer, Foucault'nun nesneleşme sürecini ele alırken kullandığı *dispozitif* kavramının, askeri düzeyde bir anlamı da içinde barındıran *“konuşlan(dır)ma (deployment)”* olduğunu şöyle dile getirir:

“Dispozitif, Foucault'nun düşüncesinde de izlediği stratejik düşünce modelinden doğan bir kavramdır. Yöntembilimsel anlamda bu kavramla tanımlanmak istenen şey, söylem alanından ya da söylemsel olmayanın alanından daha genel bir araştırma düzlemidir. Yani dispozitif, söylemlerden kurumlardan, mimari düzenlemelerden, idari prosedürlerden vb.'den oluşan heterojen bir kümedir ” (Bernauer 2005: 254).

İktidar *dispozitive*, iktidarın uygulamak istediği strateji olarak, hem söylemsel hem de mekânsal anlamda kurguladığı bütün araçların toplamıdır. İktidar ilişkisi ya da stratejisi bu araçlara karşı yürütülmesi gereken mücadele biçimlerini yine kendi

içerisinde geliştirmek zorundadır. Bu mücadele stratejisi de, iktidar stratejisine bir sınır oluşturmaktadır (Foucault 2014: 81). Bütün bu stratejiler, tahakküm yapılarının üzerinde kurulu bilgi ve iktidar biçimidir. Bu yüzden bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin farkına varmak, yine tarihsel bir çizgide bireylerin nesneleşirken özneleşen yapısına gönderme yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda iktidarın her bir birey üzerinde karşılıklı olarak birbirini etkileme ve yönlendirme gücüne yapılan vurgu nesneleştirme üzerinde önemli bir etkiye sahiptir (Foucault 2011a: 354).

Çağdaş siyasetin temeli, Foucault'nun ele aldığı şekliyle modern anlamda üretilen bilgi ve iktidar arasındaki güç dengesi ve bu dengeyi oluşturan bütün biçimlerin kaynağındadır (Bernauer 2005: 221). İktidar ilişkisi kuruluşu bakımından bir güç ilişkisi ve bu güç ilişkisinin devamlılığını gerektiren bir yapı olarak bireyler üzerinden yola çıkar. Bu bağlamda modern zamanların soruları birey ve bireyin hakları üzerinden şekillenmekte, zaman içerisinde ise haklar siyasetinin ötesine geçmektedir. Foucault, kimliğin ve bu kimliğin oluşturduğu sınırların oluşumunu iktidar ilişkileri aracılığıyla açıklamaktadır. Ona göre; iktidar tarihsel bağlamda derinlemesine düşünülecek bir yapıdan öte, bireyler arasındaki bütün ilişkileri kapsamaktadır. Bu ilişkiler, herhangi iki insan arasındaki birbirlerini az ya da çok etkileme biçimleridir. Foucault'nun ifade ettiği şekliyle iktidar, karşılıklı güç uygulama alanı olarak da düşünülmemelidir. Bu yüzden Foucault, iktidar kavramından çok, iktidar ilişkilerini kullanmayı tercih eder. Bu açıdan bakıldığında, insanın olduğu her yerde iktidar ilişkisinden söz etmek mümkündür.

İktidar ilişkisinin varlığını gösteren en önemli gösterge ise özgürlüktür. İktidar ilişkileri, özgür bireyler üzerinde, özgür oldukları sürece devam edebilir. Bunun yanı sıra, rasyonelleşme iktidar üzerinde durmadan varlığını hissettiren bir başka etken olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault 2014: 55). İktidar, kimler arasında olursa olsun belli bir rasyonaliteyi içinde barındırır. Foucault için ise esas soru şudur; "...iktidar ilişkileri nasıl rasyonelleştirilir?" (Foucault 2014: 56). Önemli olan bu sorunun cevabına ulaşabilmektir. Çünkü iktidar ilişkilerinin oluşturduğu sınırlar ya da kurumsal rasyonalite üzerinde belli bir direnişten bahsedebilmek, her iktidar ilişkisinde kullanılan rasyonelleştirme biçimlerini anlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden, Foucault, iktidar ilişkilerini anlayabilmek için, ilk olarak direniş biçimlerini anlamamız gerektiğini ileri

sürmektedir. Bu direniş biçimleri temelde, özneyi nesneleştiren, bireyi kendine bağlayan, bireyi birey haline getirirken aynı zamanda onu kendinden koparan, kendi kimliğine zorlayan her şeyi ayrı ayrı ele almaktadır (Foucault 2014: 62). Bu mücadeleler, bireyselleşmenin, belli bir kimliğe bürünmenin karşısında duran mücadelelerdir. Mücadelenin ana teması, ‘ben’in şu ya da bu şekilde herhangi biri üzerinden ya da bir topluluk üzerinden tanımlamaya karşı yürütülen, ‘ben’in kim olduğu üzerine şekillenen bütün biçimlerin reddini içermektedir.

Genel itibariyle bakıldığında bu mücadeleler, bireyselleşmenin yönetilmesine karşı yapılan mücadelelerdir. Bu mücadeleleri Foucault üç grupta toplamıştır. Ona göre; tahakküm biçimlerine karşı yürütülen mücadeleler, bireyleri ürettiklerinden ayıran sömürüye karşı verilen mücadeleler son olarak da bireyi kendisine bağlayan duruma yönelik mücadelelerdir (Foucault 2014: 63). Foucaultcu anlamda kendimizi adlandırmaktan ziyade ya da ben kimim? sorusuna cevap aramaktan öte, olduğumuz ‘şeyi’ nasıl adlandırırız adlandırılmı reddetmeliyiz. Bir iktidar ilişkisini tanımlamak doğrudan biri üzerindeki etkisinden öte, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylemden bahsetmeyi gerekli kılar (Foucault 2014: 73). Bir ilişkinin iktidar ilişkisi olarak devamlılığını ise, herhangi bir eylem üzerinden eylem geliştirebilme kapasitesiyle sağlar.

Foucault’ya göre, iktidarın kendini devamlı kılma istenci, bireyselleşme yoluyla sağlanmaktadır. Bireyselleşme yoluyla iktidar herkesi gözetim altında tutacak ve özgürlük alanını yok edecektir. Yine ona göre; iktidar bireyler arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin bir bakıma sebep olduğu kimliği de ortaya çıkarır. Zaten iktidarı ayırmak ya da toplum dışı bir varlık olarak görmek imkânsızdır. İktidar her yeredir ve iktidarı bir ilişkiler ağı olarak tanımlamak mümkündür. “İktidar yalnızca ‘özgür özneler’ üzerinde ve onlar ‘özgür’ oldukları sürece uygulanır”. Kısaca iktidar, özgürlüğü belirleme eğilimi içerisindedir. Özgür olarak nitelenen öznelerin mücadeleleri ise iktidarı devamlı kılar (Foucault 2014: 75-76). İktidar ilişkileri toplumsal alanda derinlemesine yerleşmiştir. Bu yüzden radikal olarak ortadan kaldırılabilecek bir yapı olarak düşünülmemelidir.

Foucault'ya göre bireylerin içinde etkinlik gösterdikleri kavramsal çerçeve, bireyleri farkında olmadan çeşitli yollarla belirlemekte ve sınırlamaktadır. İktidar bilgisel bir role sahiptir ve bunu ortadan kaldırmakla kalmayıp aynı zamanda da onu üretir. 'Ben'im inandığım her şey, 'ben'i oluşturan bütün değerler, iktidar ağları tarafından belirlenebiliyorsa 'özgür' olduğumu söylemem imkânsız gibi görünse de Foucault açısından özgür olduğumuz sürece devam edebilen bir süreçtir. Her bir birey, kendi anlam sistemleri üzerinden yola çıkan bir kavramsal zenginliğe sahip olmak veyahut bu kavramsal zenginliğin sağlayıcısı veya belirleyicisi olarak herhangi bir ilişkiler bütünü görmek noktasında çelişkiye düşebilmektedir. Bu noktada ele alınması gereken temel mesele, Foucaultcu anlamda kavramsal zenginliğin sağlayıcısına-iktidar ilişkileri ve bu ilişkiler oluşturan her bir yapı- odaklanmaktadır.

Foucault'ya göre iktidar ve bilgi mantıksal olarak birbirine paralel işlemektedir. Bu nedenle her birimiz çeşitli yollardan modern erke tabiyizdir. Bilgi ve iktidarın paralel olarak işlenmesini özellikle tarih yazımında görmek mümkündür. Tarih yazımı genellikle iktidarın elindedir ve egemen iktidar kendi tarihini, tüm toplumun tarihi olarak kodlar. Ancak tarih iktidarlara yeniden üretirken boşluklar bırakır ve bu boşluklarda yeniden tarih üretilir (Çoban 2002: 536). Bu bağlamda Foucault'da, çalışmalarında toplumda yaşanan iktidar ve bunun yeniden üretim süreçlerini özne üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bilgi ve iktidarın modern erk üzerinden çeşitli kodlarla belirlenme ve bu kodlar üzerinden ifade bulma şekli her koşulda özne üzerinde etkiye sahip olacaktır.

Foucault için önemli olan, bir grup içinde ya da herhangi bir toplumsal alan içinde iktidarın yarattığı alanın neresinde olduğunu bilmektir. Her bir bireyin iktidar ağlarının neresine, ne konumda yerleştiği bilmesi, ona karşı yürütülen mücadelenin biçimi açısından oldukça önemlidir (Foucault 2014: 161). Son olarak, Foucault, gerçek olan, iyi olan, doğru olan her şeyi hareketsiz ve dokunulmaz hale getiren bütün yapıları iktidar olarak tanımlamaktadır (Foucault 2017: 127-128). Bu iktidar biçimine karşı yürütülebilecek mücadeleler ise, yine iktidar ilişkisinin neresinde olduğunu bilmek ve bir direniş etiği oluşturmakla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Foucault kendi ahlakını temellendirme noktasında üç ayrı unsuru dile getirir: bize herhangi bir şekilde sunulan

şeyleri reddetme, ikincisi herhangi bir şey üzerinde düşünebilme ve çıkarım yapabilme ve son olarak ise, şimdiye kadar ele alınmamış şeyler üzerinde düşünme ve bu şeyleri kendimizin tutumları üzerinde arama çabası. Sırasıyla her biri ise Foucault'ya göre, “reddetme, merak ve yenilik” olarak ifade edilebilir (Foucault 2017: 128).

Modern özne ve öznenin reddetme, bu ret düşüncesinden beslenen merak tutumu ve merakın yol açacağı bir yenilik istemi tam olarak Foucault ahlakının bir yansıması olarak nitelenebilir. Fakat Foucault, modern anlamda ortaya konulan özne kuramlarının teorik anlamda bir ifade oluşturduğu, pratik olarak ise yeterli olmadığına odaklanır. Ona göre; özne kuramları farklı değerlerin pratiğe aktarımı noktasında yeterli değildir. Bu yüzden bir özne kuramı teorik olarak ifade edilebilme noktasından öte pratik olarak ele alınması gereken bir iktidar ilişkisinin ortasında veyahut başrolünde düşünülmelidir.

3.3.1. Bir Tutum Olarak Pastoral İktidar

İktidar teknikleri zaman içerisinde artan bir şekilde bireylere yönelmiş, bireyleri sürekli denetleme ve sınırlama çabasına girmiştir. Foucault, merkezileşmiş bir iktidar biçiminden bahsetmek üzere, bireyselleştirici iktidar olarak pastorallik⁴³ kavramını kullanmıştır (Foucault 2014: 28). Foucault'nun kullandığı şekliyle, pastorallik bir tutum olarak Antik Yunan dünyası ya da Romalıların bilmediği, uygulamadığı bir yapıdır. Foucault, pastorallığı ele alırken her zaman yaptığı gibi tarihsel bir çizgide, pastorallığın kullanımına ve bunun modern hale gelme aşamalarını sırasıyla işlemiştir. Foucault'ya göre pastorallik, ilk olarak İbranilerde gelişmiştir. İbrani halkının çobanı Tanrı inanişinden yola çıkan bu tutum, yol göstericinin tek bir kişiye ait olma ilkesiyle karşımıza çıkmış, iktidarın kullanımını Tanrı'nın eli çoban ile gerçekleştirmiştir (Foucault 2014: 29). Bu anlamıyla çoban, halkın üzerinde iktidar uygulayan, yol gösteren bir hal almaktadır. Yunan dünyası açısından temel fark ise, yönetici-çoban olanın toplumsal çokluk üzerinde kurduğu bireyselleştirilmiş bir tutumdur.

Yunan dünyası üzerinde çoban metaforuna rastlansa bile, Foucault'nun ele aldığı şekliyle bir pastorallik tutumu söz konusu değildir. Platon'un ele aldığı şekliyle insan

⁴³ Pastorallik, Foucault'nun kullandığı şekliyle yol gösterici gibi bir anlam taşımaktadır.

çobanı, insan sürülerini yöneten, onları kontrol eden bir önder olarak karşımıza çıkmaktadır. İyi bir yönetimin ilkelerinin nasıl olması gerektiği üzerine yazdığı *Devlet Adamı*, pastoral iktidar biçimine benzer örneklendirmeler bulunmaktadır. Platon'un kurduğu şekliyle devlet adamı, hayvanlara göz kulak olan bir çoban, ya da başka bir deyişle sürü şeklinde yaşayan insanların yöneticisidir (Platon 2014: 42). Fakat, Foucault'nun ele aldığı pastorallik, iktidar uygulayan bir yapıdadır. Antik Yunan dünyası açısından daha çok belirlenmiş bir yasaya, kurallara uyma üzerinden şekillenen iktidar anlayışında farklılıklar bulunmaktadır.

Pastoral iktidar genel bir ifadeyle, bireyler üzerinde yol gösterici bir tutum olarak, herkesin yaşamını güvence altına almak gibi bir erikle karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan dünyasındaki pastoralliğin yansımalarından sonra, erken dönem Hıristiyan öğretilerde de pastoralliğin göstergelerini bulmak mümkündür. Foucault'nun aktardığı şekliyle, Hıristiyan anlayışa göre, çoban hesap verme yükümlülüğüne sahiptir (Foucault 2014: 37). Bunun yanı sıra Hıristiyan anlayışta, çoban sürüsündekilerden tek tek sorumludur. Kendisinin selameti, sürüdeki herkesin selameti ve sevaplarına göre belirlenir (Foucault 2014: 37). Foucault, pastorallik tutumunda, Antik Yunan dünyası ve Hıristiyanlık üzerine bir karşılaştırmada yapmaktadır. Ona göre, her iki tarihsel dönem arasında pastorallik açısından temel fark, itaattir. Yunan dünyasında, itaat düşüncesi çoban üzerinden belli bir yasa ya da irade üzerine yapıyordu. Bu irade çobanın iradesinin üzerinde bir iradeydi. Fakat, Hıristiyan öğretilerde, itaat bireysel düzeyde, çobanın iradesine itaat şeklinde gerçekleşmekteydi (Foucault 2014: 38). Bu açıdan bakıldığında itaat sorunu, Hıristiyanlıkta itiraf ederek bireyselleşen bir pastorallik modeli yaratmıştır. Bu modelin amacı öbür dünyadaki selameti garanti altına alma üzerine kurulu bir iktidar üzerine kuruludur. Bununla birlikte, bu selamet uğruna her bir birey için, kendini fedaya hazır bir iktidardır (Foucault 2014: 65). Esasen, pastoral iktidarın varacağı en son nokta, itaat erdemidir ve bu erdem kendi içinde bir amaç olarak varlığını devam ettirecektir (Bernauer 2005: 284).

Modern anlamda, kendini hazırlayan pastorallik, bireyselleştirici gücünü yeni bir biçimiyle ortaya koymaktadır: devlet. Bu yeni pastoral iktidar -devlet-, tarihsel sürecin inşa ettiği şekliyle, bireylerin üstünde, onları görmezden gelerek değil, bütün

kapsayıcılığıyla oldukça geniş bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault 2014: 66). Bu iktidar, bireylerin öbür dünyadaki selametlerinden öte, bu dünyadaki selametleri ve huzuruyla ilgilenmektedir. Bu iktidarı kapsamı tek bir merkezden değil, aksine birçok kurum üzerinden uygulanmaktadır. Böyle bir iktidar, tüm toplumsal çokluğa yayılmış, bir iktidar düzleminin aksine bir dizi iktidarın bireyselleştirici gücünü içinde barındırmaktadır (Foucault 2014: 67). Modern pastoral iktidarın birleştirici bir o kadar da ayırt edici temel özelliklerin bir tanesi herkesi bir birey olarak ele alma çabasının ürünü olarak görebileceğimiz bir kimliğe büründürme şeklidir. Modern iktidar ilişkileri bireyi karakterize eden her türlü kimlik söylemine sokmakta ve sınırları belli alanlar yaratmaktadır. Yol gösterici bir tutumun yanı sıra yolun kendisi de olan böylesi bir modern iktidar ilişkisi, bireyin her alanında varlığını gösterir.

3.3.2. Siyasi Rasyonalite ve Bireyin İlişkisi: “Kendilik Teknikleri”

Foucault, geçmişten günümüze kadar gelen sayısız sorunsalın içerisinde biz kimiz? sorusuna kendi kimliğimizi nasıl kurduk? bağlamında yaklaşmıştır. Bu soruyu açıklamaya girişirken ise “kendilik teknikleri” olarak adlandırdığı bir yolu kullanmıştır. “Kendilik teknikleri” esasen bireyin oluştuğu ve sonrasında bireyin benliğini, kimliğini ortaya koyarken kullandığı bütün içeriği kapsamaktadır (Foucault 2014: 107). Bu içerik, insanın kendisinin, kendi yaşamını güzelleştirmek ve daha iyiye doğru bir yönelim oluşturma açısından sürekli olarak geliştirilmelidir. Foucault, belli kendilik pratikleri oluşturulmadan ahlaklı olabilme ihtimalinin olmadığı dile getirir (Foucault 2014: 88). Kendilik pratikleri, ahlaki temelli kendilik sanatına dönüşmelidir. Fakat kendilik bilgisi ile kendine dönmek ya da kendini özgür kılmak mümkün değildir. İktidarın kullandığı “kendilik teknikleri” karşısında siyasi bir mücadele olarak bir kendilik etiği oluşturmak gerekmektedir. Kendilik etiğini oluşturabilmek için ise, öznenin kendinin farkına varmış ve bu süreçte kendini ifade edebilen ahlaki değerler üzerinden şekillenen bir kendilik sanatının olması gerekmektedir. Öznenin kendinin farkına varma süreci ise siyasi rasyonalite ve bireyselleşme aracılığıyla yönetilmektedir.

Foucault'nun, özne üzerinde tarihsel çalışmasının, “kendilik teknikleriyle” vücut bulan, “siyasi teknoloji” gibi bir ayağı da bulunmaktadır. Bireyleri nesneleştirme

sürecine dâhil eden bu “siyasi teknoloji”, öznenin kurulumu aşaması ve daha sonrasında özneyi yine dönüştüren aşamalarda toplumsal ve kurumsal kullanılan bütün araçların bir toplamıdır. Bireyin nesne haline gelme sürecinin altında yatan temel neden, belli bir ideolojinin esiri olmaktan öte, kullanılan “siyasi teknolojinin” varlığıyla ilişkilidir. Bu bağlamda “siyasi teknolojiler”, toplumsal bir varlık olarak birey ve bireyin kendini gerçekleştirme kapasitesine değil, bu kapasitenin sınırlarına odaklanan bütün teknik ve pratik süreçlerdir (Foucault 2014: 114).

“Kendilik teknikleri”, iktidar ile bireyler arasındaki ilişkilerin tarihsel değişimiyle farklılık göstermiştir. İktidar ve birey arasında ele alabileceğimiz ilişkiler bütünü toplumsallığın içerisinde varlık bulma ve bu varlığın farkındalığı üzerinden kendini ifade edebilme şeklinden öte yasal düzlemde varlığının olup olmasına göre şekillenmekteydi. Modern anlamda “kendilik teknikleri” ise, hukuksal olarak tanımlanan öznenin ötesine geçip, insan olan özne yani bilen, toplumsal anlamda kendi yeri olan, çalışan canlı varlıklar halini almıştır (Foucault 2014: 116-117). Toplumsal statü ve hukuki özne üzerinden, çalışan, kendi varlığından haberi olan özne konumuna geçiş, “kendilik tekniklerinin” içerdiği rasyonel araçları da değişime uğratmıştır. Siyasi rasyonalite, kurumlar ya da hukuk düzeni üzerinden uyguladığı teknikler ile birlikte her an her yerde -evde, okulda, ibadet yerlerinde vb.- araçlarını kullanır. Yaşamın ahlaki niteliği üzerinden de şekillenen bu teknikler, öznenin her alanında özneyle birliktedir. Bu yüzden kendiliğin, kendilik üzerinde söz sahibi olması, öznenin kendilik etiği oluşturması açısından oldukça önemlidir.

Bireyler için cevaplanması gereken sorulardan biri ise bir devletin, bir cemaatin, herhangi bir toplumun parçası olmaya karar verme şeklimizdir. Bireyin herhangi bir gruba kendini ekleme süreci, rasyonelleşme süreçleriyle doğrudan bağlantılıdır. Devlet akli⁴⁴, bunu yaparken yani bireyi kendine bağlarken siyasi rasyonalite ve bireyselleşme fikrinden yola çıkmaktadır. Siyasi rasyonelliği analiz etmek, ekonomik, kültürel ve toplumsal rasyonellik biçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Siyasi rasyonellik, her zaman için kurumlarda ve planlarda varlık gösterir. Modern anlamda rasyonelliğin temeli, devletin varlığı ve bireyciliğinin ortaya çıkışıyla doğrudan ilişkilidir (Foucault

⁴⁴ Devlet akli, devletin doğası ve rasyonelliği ile ilgili bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Devletin gücü bu rasyonellik biçimiyle varlık bulur. Bkz. Özne ve İktidar / Foucault 2014: 111-112.

2014: 122). Yaratılan bu bireysellik hem kendi içinde bireyi yalnızlaştırmakta ve karşıt bir şekilde bir cemaate, bir topluluğa, bir role ya da bir statüye bağlamaya çalışmaktadır. Bu karşılıklı bağlantı içindeki birey, hukuksal değerlerin ve yargıların da vücut bulmasıyla siyasi rasyonelliğin esiri olmaktadır. Siyasi rasyonelite, hukuksal olarak koruma ve içselleştirme düşüncesiyle, bireyi kendine ve değerlerine bağlama noktasında önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, tarihsel olarak da bireyselleşme ve bunun yaratıcı olan siyasi rasyonellik, kimliğin kurulumu noktasında önemli birer araç niteliği taşımaktadır. Kimliğin kurulumu ve her bir birey açısından kimliğinin ifadesini oluşturacak idealler üzerinden vazgeçiş fikri siyasi rasyonelitenin işleyişinin-bir ayağı siyasi teknolojiler olan- önünde bir etik oluşturma düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında, Foucault'ya göre, siyasi rasyonelliğin en önemli aracı, bireylerin herhangi bir bağlam üzerinden kendini bir yere ait hissetmeyle, daha da derinleşen bireysellik düşüncesi arasındaki devamlı bir bağlantının var oluşudur. Öznenin kendini nesneleştiren bütün süreçleri, siyasi teknolojiyi göz önüne alarak anlamlandırma çabası, ideolojiler üzerinden değil toplumun içselleştirdiği bir yere dâhil olma noktasında oluşan bireyselleşmenin derinliğinde aranmalıdır (Foucault 2014: 122).

3.3.3. Var Olmanın Tabiatı: Kimliğin Yansımaları

İktidar biçimleri ve ilişkileri bireyi karakterize eder ve istediği şekilde yönlendirmeye tabii tutabilir. Bireyi kimliğine bağlar, doğrudan gündelik yaşamına dâhil olur, sınırlar belirler ve bu sınırlara müdahale eder. Böyle bir iktidar biçimi de, insanı nesneleştirirken özne yapan bir konumdadır. Foucault'da özne sözcüğünün iki anlamı vardır: “Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabii olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabii kılan bir iktidar biçimini telkin ediyor.” Özne her iki anlamıyla da tabii olma ilişkisi etrafında konumlandırılmıştır (Foucault 2014: 63). Tabii olma ilişkisi, iktidar ilişkileri aracılığıyla, sadece başkaları üzerinde gerçekleşmez. Bu ilişki öznenin kendi içinde yaşadığı sürece dâhil olmuş ve içselleştirilmiş şekilde bireyin yaşamına müdahil olmuş bir hal alabilmektedir. Foucault'nun “*kendimizin tarihsel bir*

*ontolojisi*⁴⁵,ni yapmak fikrinden, modern zamanların kendi içinde sınırları ve sınırsızlığı aynı anda yaşayan özne fikrine geçiş oldukça derin yarıklar açmaktadır. Birbirine oldukça zıt duran hem sınır hem de sınırsızlık fikri temelde bireyin özgürlüğünden beslenip, bireyin kendi içinde kendinden uzaklaşmasına yol açmaktadır.

Öznenin var olma serüveni ve bu serüvenin kendine has tabiatı, doğuştan gelen kimliğin verili yansımasıyla son halini almaktadır. Özne, hem kendi içerisinde kendine ait olma gibi bir döngüyle var olmaya çalışırken, hem de belli bir grup, cemaat ya da toplumsal değerler üzerinden var olma çabasına girmektedir. Bu aidiyet sorunu herhangi bir cemaate ya da toplumsal gruba dâhil olma sorunu değil, kültürel olarak kendini ortaya koyabilen öznenin, bu süreçte kendini kültürel bütünlükle ilişki içinde yapabilme sorunudur. Modern devlet mekanizması, bireylerin üstünde onları görmezden gelen bir yapılanma değil, bu süreçte bireylerin dâhil olduğu bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault 2014: 66). Bunun bir sonucu olarak da birey, sürekli olarak kendi varlığını kanıtlama ve aidiyetinin gerektirdiklerini yerine getirme çabasına girecektir.

Genel olarak bakıldığında öznenin kendini var etme çabası ve süreci hem kendi içinde, kendine karşı hem de başkaları üzerinde yer edinme savaşına dönüşecektir. Öznenin kendisini kendilik pratikleri aracılığıyla kurma çabası-Foucault'nun ele aldığı şekliyle etik-, bu pratiklerin özne tarafından kurulduğu anlamını taşımamaktadır. Bu pratikler, öznenin çevresi vasıtasıyla kurulmuş ya da dayatılmış, sınırları belli olan kalıplardan meydana gelmektedir (Foucault 2014: 235). Kendilik, insanın özne olarak kendini kurma sürecinin bütününe ifade eden bir kavram olarak var olma çabasıyken, dayatılan kalıplar ve değerler, bu sürece karşı geliştirilmesi gereken taban tabana zıt bir çabayı da gerektirir. Kişinin kendi kendisiyle olan ilişkisini, Foucault, bir kimlik ilişkisi olarak yorumlamaz (Foucault 2017: 118). Kimlik, kişinin kendi kendisiyle olan ilişkisinden öte, toplumsal, kurumsal vb. bütün değerlerinde eklemlendiği bir süreçtir. Bu süreç sadece kişinin kendisiyle olan ilişkisi olarak düşünülemez, kişinin kendisiyle olan ilişkisi, kendi üzerine düşünme ve yenilik üzerine olacaktır.

⁴⁵ *Kendimizin tarihsel ontolojisi*, Foucault'nun, etik özneler olarak nasıl kurulduğumuzu anlama çabasının ifade şeklidir. Bu ifade şeklini oluşturmak ve anlamak, karşısında belli bir mücadele biçimi kurgulamayı ve gerçekleştirmeyi zorunlu kılar.

Son olarak, birey, kendini var ettiğini düşündüğü kimliğinin, siyasi rasyonalitenin ve bireyselleştirme araçlarının yansımaları üzerine kurulu olduğunun farkına varmalı ve bunu reddeden bir tavır içine girmelidir. Foucault, ahlakın ve temelde etik öznenin kurulumu sürecini reddetme süreciyle başlatır. Bu süreç, belli bir direniş etiği oluşturmak ve yenilik üzerine devam eder. Dayatılan kalıplar üzerinden oluşturulan özne, var olduğu şeyi reddetmeli ve bu sürecin de devamlılığı için kendine bir direniş etiği oluşturmalıdır.⁴⁶

3.3.4. İktidarın Bireyselleştirme Aracı: Disiplin

Eski Yunan dünyası boyunca beden ve zihin, iktidarın bir nesnesi olarak keşif sürecinden geçmiş ve bunu yaparken bedenin zindeliği ve sağlığı üzerinden hareket edilmiştir. Hıristiyan öğretilerde ise, bedenin nesneleşmesinden öte, ruhun disiplin altına alınması ve bunun itiraf mekanizmasıyla gerçekleştirilmesi yoluyla, iktidarın araçları kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, geçiş dönemi olarak niteleyebileceğimiz Stoa felsefesi ve Epikürosçuluk açısından erdemli olmanın yolunun ödevini bilip yerine getirip ya da getirmeme üzerinden şekillendiği bir disiplin sistemiyle karşımıza çıkmaktadır. Her bir felsefi düzlem kendi içerisinde farklı yaklaşımları barındırır da, disiplin adı altında toplayabileceğimiz, öznenin oluşum şekilleri bulunmaktadır. Foucault ise, öznenin oluşumunu ele alırken verdiği çabanın ilk kısımlarını deliler, sapkınlık ve cinsellik gibi temalar üzerinden ele almaktadır. Fakat çıkış noktası her ne kadar bu temalar olsa da Foucault'nun ulaşmak istediği nokta, öznenin kurulumunun tarihsel bir ontolojisini yapma çabasıdır. Bu çabayı açıklamak ise, iktidarın bireyselleştirme araçlarından biri olan disiplin düzenini anlamayı gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, bireylerin nasıl birer gözetlenen haline geldiğini ele almaktadır. Tarihsel bağlamdan bakıldığında hapishanelerde ilk fiziksel anlamda cezalandırmadan zorunlu çalışmaya, ileriki aşamalarda ise sadece hapis cezası olarak devam etmektedir (Foucault 2000: 49). Beden üzerinden kurulan tahakküm ilişkisi zamanla yerini kurallar üzerinden işler duruma

⁴⁶ Foucault'nun kullandığı şekliyle öznellik ve bu öznelğin kendilik üzerinde oluşturduğu bir toplam, etik olarak da ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında Foucaultcu çizgide, öznellik ve etik birbirinin yerine kullanılacak kavramsal temellendirmelere dayanmaktadır.

getirmiştir. İktidarın nesnesi olma üzerine şekillenen süreç, beden üzerinden başlayıp zihin üzerinden devam etmektedir. İnsanların kullanılmaları ve bunun üzerinden denetlenmeleri, bedeni üzerinden kendine özen temalı bütün söylemler, kullanılan bütün yöntemler ile modern insan, küçük gibi görünen önemsiz şeyler ile şekillendirilmiş veyahut oluşturulmuştur (Foucault 2000: 215). Foucault, bunun örneklerine yaşamın her alanında rastlanabileceğini ile sürer fakat askeri ve eğitsel kurumlar üzerinden örneklendirme yapar. Ona göre; disiplin ilk olarak herhangi bir eylemin, tutumun, mekân içerisinde dağıtılmasıyla devreye girmektedir (Foucault 2000: 215). Örneğin, kışlalar, orduyu sabitlemek ve mekâna bağlı birer nesne haline getirebilmek adına önemli bir disiplin alanını oluşturmaktadır. Foucault, bu mekâna bağlı disiplin hareketine “çitleme” adını vermektedir. “Çitleme” ilkesi disipline yönelik yeterli bir araç olarak görülmemelidir. Disipline yönelik kurumların, mimari özellikleri, gözetim altından tutma ilkesini göz ardı etmeyecek şekilde kurulmuştur. Yönetimsel ve siyasal anlamda bireyselleştirme üzerine kurulu mekânlar, tehlikeli olarak ifade edilen insan topluluklarını, düzenli birlikler, çoğulluklar haline getirmektedir (Foucault 2000: 224).

Foucault’ya göre, “disiplin, bedenin kullandığı nesneyle sürdürmek zorunda olduğu ilişkilerin her birini tamamlar” (Foucault 2000: 230). Bu disipline edici bütün işlevler, bedenin nesneyle eklemleme sürecine katkı sağlamaktadır. Yine ona göre; disiplinin denetlediği bedenler ile birlikte dört farklı nitelikte donatılmış bireysellik ortaya çıkmaktadır: ilk olarak, disiplin hücresel bir özelliğe sahiptir yani mekâna göre şekillenir. İkincisi, disiplin organik bir yapıya sahiptir -“faaliyetlerin şifrelenmesi sayesinde”- üçüncü olarak, oluşumsaldır -“zamanın birikimli hale getirilmesiyle”-, ve son olarak birleştiricidir -“güçlerin birleştirilmesi sayesinde”- (Foucault 2000: 250). Disiplinin oluşturduğu birey, taktikler üzerinden şekillenmekte ve toplumun herhangi bir parçasına dâhil edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Foucault’nun, öznenin kurulumu ilişkisinde disiplin aracına önem atfetmesi hiçte şaşırtıcı değildir. Çünkü birey, -her ne kadar disiplin örneklerini askeri ya da eğitsel aşamalarla ifade etse de devamlılığı olan bir disiplinler sisteminin parçasıdır. Bunu özgür olan her birey, hayatının her alanında belli koşullar altında yaşamaktadır.

Disiplin, iktidar ve birey ilişkisini daha derinden anlayabilmek adına, Jeremy Bentham'ın Panopticon'u önemli bir örnektir:

“çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkum, bir işçi ve ya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır. Görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekansal birimlerden oluşturmaktadır” (Aktaran: Foucault 2000: 295-296).

Foucault'nun yaptığı alıntıyla anlaşılacağı üzere iktidar geçişken bir yapı, disiplin aracıyla işlemiş ve bu düzeni toplumsal yapının bir örneği olarak göstermeye çalışmıştır. İktidarın bütün kurumları her alanda özne üzerinde etkiye sahiptir. Foucault'ya göre bir başka tanımlamayla disiplin, toplumsal alandaki, en derin unsurlara ulaşmaya yarayan, bireylere ulaşmayı sağlayan en önemli iktidar aracıdır. Başka bir ifadeyle yine disiplin, toplumsal alanda bütün unsurlar üzerinde denetleme mekanizması olarak kullanılabilen, toplumun en ufak parçası olan bireylere ulaşmayı sağlayan oldukça önemli bir mekanizmadır (Foucault 2014: 149). Bu mekanizma kontrol altına almaktan çok, iktidar ilişkisinde daha fazla verimi nasıl alabilirim üzerine yoğunlaşmaktadır. Disiplin, çoğulluk içinde bireyi bireyselleştiren ve hem topluma hem de kendine bağlayan bir iktidar mekanizmasıdır.

Herhangi biri üzerinde davranışsal bir etkide bulunmak, bu davranışı yönlendirip, yönetebilme aracı disiplin ile gerçekleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında yine birey, toplumsallık içinde yalnızlaşmakta -bireyselleşme-, ve bireylerin bedenleri ve davranışları üzerindeki sınırlayıcı ya da değiştirici etkide bulunmaktadır. İktidarın bu

bireyselleştirme aracı, Foucault'nun deyimiyle “*anatomo-siyaset*⁴⁷”, bireyleri anatomikleştirmeyi hedeflemektedir (Foucault 2014: 151). Bu açıdan bakıldığında, Foucault'nun bireyselleştirme aracı olarak gördüğü disiplin mekanizması, davranış belirleme ya da denetlemenin ötesine geçen, öznenin kimliğine şekil veren bir hal almaktadır. Disiplin, kullandığı taktiklerle birlikte bireyi, birey yapan değerlerin sınırlarını belirlemekte ve bu sınırlara göre yaşamayı öğrenilmiş birer değer haline getirmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra davranışların dönüştürülmesi ve değiştirilmesi süreci, kendi içerisinde bireyin “bedeni” üzerinde söz sahibi olma hakkına kadar götürülebilmektedir. Hukuksal olarak bireylerin hayatına müdahale eden iktidar mekanizması ve bunun aracı olan disiplin, bireyin bedeni üzerinden de kontrol mekanizması oluşturmaktadır. Foucault, bireyin bedeni üzerinden yapılan siyaseti *biyo-siyaset* olarak adlandırır. Foucault, iktidar mekanizmasında, yaşam ve beden üzerinden geliştirilen, on sekizinci yüzyıldan itibaren daha da derinleşen disiplin ve bu mihvalde ortaya çıkan *anatomo-siyaset* ve *biyo-siyaset*'i cinsellik noktasında buluşturmaktadır (Foucault 2014: 152-153). Cinsellik her ikisini içinde birleşme noktasıdır, disiplinin kullanılma aracının bir parçasıdır. Beden disiplinleri ve bunun başka bir boyutu olan nüfus düzenlemeleri, toplumsal ve siyasal olarak yaşamın içine yerleşmiş ve asıl hedefi bireyi köreltmek değil, geliştirmek ve devamlılığını sağlamak üzere kurulmuş bir iktidarın araçlarıdır.

3.4. Foucault'da Özgürlük Düşüncesi

Foucault'nun özgürlük problemine verdiği önem esasen onu özgürlük pratikleri üzerine düşünmeye yöneltmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Foucault'ya göre özgürlük pratikleri de kendi içerisinde özgürlüğü barındırmalıdır. Bu özgürlük pratiklerinin bir derece taşınması gereken özgürleşme eylemini ise, Foucault, tahakküm ilişkileriyle açıklar. Tahakküm ilişkisi, herhangi bir grup ya da en az iki birey arasında, bir tarafın davranışlarını, ya da yapmakta olduğu şeyi tersi yönde, istediğinin tersi doğrultusunda yapması halinde ortaya çıkan durumdur. Böyle bir tahakküm ilişkisinin ortaya çıktığı

⁴⁷ *Anatomo-siyaset*, bedenden çok davranışların, iktidar ilişkileri aracılığıyla yönlendirilmesini ifade eden bu kavram, 18. yüzyıldan itibaren yaşamın ve beden, iktidarın odak noktası haline gelmesiyle önemli bir hal almıştır. Bkz. Özne ve İktidar / Foucault 2014: 152-153.

durumda, özgürlük pratiğinin olmadığı ya da oldukça yetersiz kaldığı ortadadır (Foucault 2014: 224). Bu bağlamda özgürleşme, Foucaultcu bir analizle, özgürlük pratiklerin bir koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özgürleşme genel itibariye, eylemsel bir davranış olarak oldukça önemlidir fakat Foucault'nun ele almak istediği temel mesele, bireylerin kendi var oluşlarını belirlemeleri için özgürlük pratikleridir (Foucault 2014: 223). Çünkü özgürlük ve iktidar arasında koparılması imkânsız bir bağ bulunmaktadır. İktidar, özgürlüğün olduğu her noktada varlık bulmakta, özgürlüğe karşı taban tabana zıt bir konumda durmasına rağmen, özgürlüğe içkin yapısıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden Foucault, özgürlükten, özgürleşmeden çok özgürlük pratiklerini ve bu pratiklerin toplumsal ve tarihsel dönüşümlerini ele almaktadır. Foucault'ya göre, iktidar bireyler arasındaki bir ilişkiden ibarettir. İktidarın temel özelliği ise bazı insanların diğer insanların davranışlarını belirleyebilmesidir. Ona göre; herhangi bir birey özgür kalabileceyse, iktidar onu yönetime tabi kılmayı o denli başarabilir. Özgürlük alanımız ne kadar genişse iktidar bu alanda daha çok yönetim, gözetleme ve denetime başvuracaktır. Bu açıdan bakıldığında Foucault, son dönem eserlerinde özgürlük pratiklerindeki değişiklikler üzerine odaklanmıştır.

Foucault'ya göre, özgür varlıklar olarak kendimizin üzerinde yürüttüğümüz çalışmalar olan *ethos*'un, özelliklerinden bir tanesi hakikatin gelişmesi ile özgürlük tarihinin birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde olmasıdır. Bunun yanı sıra evrensel değerlere sahip yapılardan ziyade, bizi, kendimizi oluşturmaya yönelten şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel olarak sorgulanması gerekmektedir. Bu açıdan tüm bilgi ve ahlaki eylem türlerinin evrensel yapılarını ortaya koymaktan öte, düşündüğümüz, yaptığımız şeylere eklemlenen söylem pratiklerini tarihsel olarak ele almak Foucault'ya göre arkeolojik olacaktır (Foucault 2014: 188). Öznenin kurulumu süreci tarihsel olarak anlaşılan ve bir yaşama sanatı olarak özgürlük pratiğine dönüşecektir. Tarihsel olarak, Foucault, toplumda dezavantajlı ya da dışlanmış bireyler üzerinden yola çıktığı özne siyasetinde, “evrensel zorunlulukların” ötesine geçebilen ve sahip olunan özgürlük alanlarının değiştirilebilir yapısını ele alma çabasıdır (Foucault 2014: 100).

Kimliklerimiz, Foucaultcu anlamda doğuştan, daha sonra da verili toplumsal ve tarihsel olarak kurulan bir değer olarak kabul edilir. İktidarın devamlılığını sağlamak için, kimlik siyaseti ve özgürlük olmazsa olmaz bir yapıdır. Bu nedenle bir özgürlük pratiği oluşturabilmek için tahakküm ve baskı yoluyla oluşturulan ya da bireyi karakterize eden kimlik çözümlerini yeniden ele almak gerekmektedir. Bu yüzden Foucaultcu anlamda özgür olmak istiyorsak bizi belirleyen daha doğrusu iktidarın “biz”i belirlediği kimlikleri ve kimlik üzerinden şekillenen şey’leri reddetmemiz gerekmektedir. Foucault’nun ele alındığı şekliyle, baskı ve tahakküm yoluyla kurulduğunu düşündüğümüz kimlikleri belirleme noktası oldukça tartışmaya açık bir alandır. Çünkü her bir bireyin, kimliğini seçme kriterini neye göre belirleyeceği, hangi kimliğinin zor yoluyla ona dayatılan bir yapıda olduğunu keşif süreci oldukça karmaşık bir yapıdır. Bunun yanı sıra, Foucault’nun her yerde olduğunu ifade ettiği iktidar ağlarının oluşturduğu ilişkiler yumağı, özgürlüğün varlığının önünde hem bir engel hem de özgürlüğün varlığı için olmazsa olmaz bir koşul olmayı başarabilmesinde yatan çelişki oldukça ilginçtir. Foucault, “...iktidar her yerdeyse, özgürlük yoktur” sorusunu cevaplamayı reddeder (Foucault 2014: 236). Bu sorudan öte, anlamamız gereken önemli nokta özgür olduğumuz için iktidar ilişkilerine maruz kaldığımızdır.

3.4.1. Kendilik Kaygısı ve Özgürlük Etiği

“*Epimeleia heautou*”, kişinin kendine dönmesi ve kendine özen göstermesi üzerine olan bu buyruk, Antik Yunan kültürünün temelini oluşturmaktadır (Foucault 2007: 341). Bir başka ifadeyle ise, “*epimeleia heautou*, Yunancada, herhangi bir şey üzerinden çalışma uygulama, didinme anlamına gelen çok vurgulu bir sözcüktür” (Foucault 2014: 210). Bu ifade basit bir anlamdan öte, daha derin ve güçlü bir anlamı içinde barındıran herhangi bir şey üzerinde derinlemesine çalışma şeklini ifade etmektedir. Bu yüzden kişinin kendine dönmesi, kendine özen göstermesi basit bir etkinlik değildir. Kendine özen gösterme düşüncesi, kendini tanı düşüncesinden farklı bir şekilde, kendine, bedenine veyahut varoluşsal doğasına ilgi ve alakayı gerekli kılar. Modern anlamda ortaya çıkan bir kendilik kaygısı düşüncesi ise, Antik Yunan’da kullanılan kendine özen fikriyle taban tabana zıt bir şekilde düşünmelidir. Modern bir kendilik kaygısı ve bu kaygıdan doğan kendilik kültürü, insanın kendisi üzerinde

kendine yabancılaştıracak şeylerin farkına varması olarak daha çok psikolojik bir bilme üzerine gelişmektedir (Foucault 2014: 212). Yunan kültüründe bir başka açıdan kendilik düşüncesi, kendi içerisinde etik olmakla birlikte, başkaları için endişe etmeyi de kapsar (Foucault 2014: 229). Modern anlamda ise, kendine özen gösterme düşüncesi yerini daha çok kendinin farkına varma ve kendini kendinden uzaklaştıracak her türlü tutum ve söylemleri uzaklaştırma çabasına dönüşmüştür.

Temelde kişinin kendine dönmesi ve kendine özen göstermesi, Foucault'ya göre, kişinin kendi için kaygı duymasını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kendilik kaygısı, esasen öznenin var oluşuna anlam katan, kendinin oluşmasına yardım eden bütün tecrübeleri kapsar (Revel 2012: 87). Foucault, kendilik kaygısının, öznenin oluşumunda öneminin farkındadır ve tarihsel bir süreçle bu kaygıdaki dönüşümü ele alır. Kendilik kaygısı, insanın sadece kendisi için endişesi olarak algılanmamalı, kendi kendine yeterli olana doğru bir pratik olarak değerlendirilmelidir. Bu kaygı, Antik Yunan kültüründe daha çok bireyin, kendine, bedenine, akıl sağlığına özen göstermesiyle yakından ilgiliydi. Kendi kendine özen gösterme, kendi hakikatine ulaşma konusunda oldukça önemliydi. Yine Yunan kültürü içerisinde, kendilik kaygısı, bilgi ve irade arasına sıkışmış bir kendiliği yaratıyordu (Foucault 2017: 81). Bu esasen varlığın bilgisi ve kendimiz bilgisi arasında gidip gelen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayrım, Helenistik felsefe ile doğa ikilemi arasında yapılan tartışmalar üzerinden, ahlak ve bireysel mutluluk temelli düşünme tarzına dönüşmüştür.

Kendilik kaygısı, hem Yunan hem de Roma dünyası için, bireysel anlamda özgürlüğün etik olarak düşünme tarzıyla yakından ilişkiliydi (Foucault 2014: 225). Foucault, Yunanlılara özgü olan bu kendilik kültürünü, *gnomik kendilik*⁴⁸ olarak adlandırır. *Gnostik kendilik*⁴⁹ ise, ruhun ve varlığın aynı anda bilinmesi ve araştırılması çabasını içinde barındırmaktadır. Foucault'ya göre, bu iki ayrım üzerinden yola çıkılırsa, Hıristiyan öğretinin kendilik etiği daha karmaşık bir tutum halini almaktadır.

⁴⁸ *Gnomik kendilik*, belleğin biçiminde bilgi öznesi ve irade öznesinin çakışmasıyla ortaya çıkan Antik Yunan kendilik kültürüne ilişkin bir kavramdır. Bkz. Hermenötiğin Kökeni / Foucault 2017: 83.

⁴⁹ *Gnostik kendilik*, ontolojik bir birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu birliği oluşturan temelde varlığın, doğanın bilgisiyle birlikte ruhun anlamlandırma çabasını ayırmadan öte birleştirerek ifade etme çabasıdır. Bkz. Hermenötiğin Kökeni / Foucault 2017: 83.

Ona göre; Hıristiyan öğreti, irade ve hakikatin belirlenmesi ya da her ikisinin de aynı anda cevap bulmasından öte, öznel veriler alanı olarak adlandırılan düşüncelerin oluşumunda biçimlenir (Foucault 2017: 83). Düşüncenin daima dile getirilmesiyle anlam bulan bu kendilik, “Hıristiyan kendiliğin gnoseolojik kendiliğidir” (Foucault 2017: 83). Bu kendilik türü, daima düşüncelerin dile gelmesi ve bu düşünceleri oluşturan, kurumsallaşmış kilise öğretilerinden beslenmektedir.

Yunan felsefesindeki kendilik kültürünün de yansımalarını bulabileceğimiz Hıristiyan öğretilerde, hakikate ulaşma çabasında farklılıklar söz konusudur. Foucault’ya göre, “kendiliğin hermenötüğü, kendiliğin kurban edilmesini içerir” (Foucault 2017: 82). Yani ona göre; kendilikten vazgeçilmediği sürece kendimizin hakikatine ulaşma konusunda başarısızlığa uğrarız. Hıristiyan öğretilerdeki kendilik kaygısı daha çok, hakikate ulaşmak için ortaya dökülen günahlarla ilgilidir. Genel bir ifadeyle ise, hem Antik kültürde hem de Hıristiyan öğretilerde, kendin için kaygı duymak farklı şekillerde de olsa karşımıza çıkmaktadır.

Çağdaş anlamda bir kendilik kültürü ise, Foucault’ya göre, insanın hakikati kendinde araması ve onu kendinden uzaklaştıracak bütün sınırlara karşı donanımlara sahip olmasıdır (Foucault 2014: 212). Hakikati içinde aramak ve bu hakikati dilediği şekliyle yönetmek, değiştirmek ve en önemlisi hakikatini dışarı yansıtabilmek modern özneye özgüdür. Öznenin kendi içerisinde verdiği psikolojik dönüşümler ve bunun yansıması olan hakikat arayışı ret düşüncesiyle kendini gösterir. Kendiliğin yorumlanması, kendilikten vazgeçilmeyle değil, kendiliğin kendine özgü bir kimliğin teknolojisine bağlı olarak gerçekleşir (Foucault 2017: 84). Foucault’ya göre bu antropolojizm⁵⁰, tarihsel bir çözümlemeyle, kimlik teknolojisine dönüşmektedir. Son olarak, kendilik kaygısı, hakikat arayışı, özgürlük düşüncesi ve etik öznenin kurulumu bir bütün halinde vardır. Bunlar birbirinin tamamlayıcısı ve sonucu olarak birbirinden doğar ve birbirine eklenir. Bu yüzden her bir düşünce yapısı birbirinden ayıramaz niteliklere sahiptir.

⁵⁰ Antropolojizm, kelime anlamı olarak, insanın bütün özelliklerini ve niteliklerini doğal kökenine yani hakikatine dayandırarak açıklayan felsefi bir görüştür. Foucault ise antropolojizm kavramını, kendiliğin kökenini oluştururken, özneliğin kökenini oluşturma çabası olarak, Batı kültürünün pozitif kendiliğinin ifadesini ele alırken kullanır. Bkz. Hermenötüğün Kökeni / Foucault 2017: 83.

Kendine saygı duymak, kendi içinde etiği barındıran bir özgürlük pratiğidir. Foucault'ya göre “özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir” (Foucault 2014: 225). Hem özgürlük hem de etik birbirini içerimler, çünkü özgürlük, etik olarak hayata aktarılmalı, etik ise özgürlüğün düşünülmüş hali olarak gerçekleştirilmelidir. Etik ve özgürlüğün vazgeçilemez yapısı, özgürlük üzerine ele alınan bütün söylemlerin etik olana içkin olması açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan bakıldığında kendilik kaygısı pozitif bir özgürlük olarak kişinin kendi varoluşuna odaklanır. Diğer bir deyişle, pozitif bir özgürlük olarak niteleyebileceğimiz kendilik sanatı, kişinin kendisi üzerinde çalışmasını gerekli kılar. Bu yüzden böylesi bir kaygı, birey için hissedilenin ötesine geçen, varlığının oluşsal tabiatını da dâhil eden bir pratikte de yer almalıdır. Foucault'ya göre, verili birer değer olarak nitelenen kimliğin reddi ise, soybilimsel bir çözümlemenin varlığında pozitif özgürlüğün gelişmesine katkı sağlar. Kendimiz üzerinde düşünmek ve birtakım çalışmalar yapma düşüncesi özgürlüğe yapılan katkı açısından yadsınamaz derecede önemlidir.

İnsan kendisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadan kendisi ve idealleri üzerinden kaygı duyma düşüncesine sahip olamaz. Bu noktada Foucault'ya göre, kendisinin bilgisine sahip olmak, bir noktada hem kendisini belirleyen bilgi sistematığıne dâhil olmayı, hem de hakikat oyunlarının bir parçası olmayı gerekli kılar (Foucault 2014: 227). Bu bağlamda etik öznenin kurulumu süreci, kendin için kaygı duyma ve hakikat oyunlarının içerisinde kendine ait bir ahlak sanatı oluşturma noktasında birleşir. Kendini ve kendi değer yapısını oluşturma üzerine kurulu dışarıdan bir göz gibi kendine bakmak ve dönmek yeterli değildir. Kendine yönelmek kendin için endişe etmeyi ve kendi “*ethos*”unu oluşturmayı gerektirir. Böylesi bir *ethos* düşüncesi ise Antik Yunan kültüründe tam olarak doğru, iyi ve hoş bir davranış biçimi gerçekleştirme noktasında ve özgürlüklerin ifadesi için önem teşkil ediyordu. Bu noktada Antik Yunan kültüründe özgürlük bütün davranış biçimlerini ortaya konulabilmesi noktasında önemli bir *ethos* olarak sorunsallaştırılmaktaydı (Foucault 2014: 228).

Modern düşüncede kendilik kaygısı ise kendine ve hayatına yön verebilen bir özne kavramsallaştırılmasını içerimlemelidir (Foucault 2014: 236). Bireyin kendini diğerlerinden ayırma noktasında kendini tanımlamak için kullandığı bütün değer yapıları kendiliğin kaygısını taşır. Bu bağlamda, modern bir kendilik kaygısı ve buradan ortaya çıkan bir kendilik etiğinin, Antik Yunan'daki hakikat ve özne arasındaki ilişkinin yeniden ifade edilme tarzına gönderme yapar. Modern anlamda bir özne, hem Antik Yunan hem de Roma kültürünün aksine, estetik ve sanatsal kendilik kaygısının etiğini oluşturmanın ötesine geçen bir kendiliğin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Bernauer 2005: 301). Böylesi bir özne, sanatsal kaygılardan öte hakikatin kendisine ve kendin üzerinde derinlemesine düşünmeye yönelir fakat etik olarak kendimizi ifade etme tarzımız, estetik ve sanatsal olarak bir yaratıcılık fikrinden beslenmelidir, hakikat üzerinden değil. Bu bağlamda, bir özgürleşme pratiğinden bahsetmek istiyorsak Foucaultcu anlamda kendi hakikatimiz üzerinden düşünmeyi değil, kendimizi yeniden kurmanın sanatsal olana içkinliğine odaklanmamız gerekmektedir.

Son olarak ise, kendini tam anlamıyla idare edebilen bir özne olabilmek ilk olarak kendin için kaygı duymayı gerektirir (Foucault 2014: 237). Sokratesçi bir çizgide, Foucault'da, kendine özen göstermenin önemini, kendine gösterilen özenin saygı yarattığı ve bu saygısında özgürlükle geliştiği fikrini savunmaktadır. Kendilik kaygısı, her ne kadar kendine özen göstermenin bir başlangıcı olarak nitelenirse nitelensin, bireye pozitif özgürlük alanında bir yer açar. Kendin için kaygı duymak, kendin için derinlemesine çalışmayı gerektirdiğinden, özgürlükler alanının genişliği noktasında varlık bulabilir. Bu bağlamda böyle bir kaygı, modern anlamda ortaya çıkan bir kimlik tanımlamasını da içerimler. Kendin için endişelenmek ve özen göstermek etik bir öznenin oluşumunda önemli bir yere sahiptir.

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ

4.1. Kimlik mi? “Kimliksiz”leşme mi? Arasındaki İkilem⁵¹

Charles Taylor ve Michel Foucault çağdaş siyaset felsefesi açısından kimlik siyaseti konusuna farklı iki bakış açısı getirmiş düşünürlerdir. Her iki farklı düşünce yapısı içerisinde kavramsal zenginliği de beraberinde getirmektedir. Çalışmanın da ana hatlarını oluşturan kimlik-özgürlük ilişkisinin birbirine zıt gibi görünen iki farklı boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki kimliğin, bireylerden söz ederken benlik ve bizi oluşturan bütün değerlerin yanında onu tanımlamak için kullanılan bir kavram oluşudur. Bu ilk yaklaşıma göre, kimliklerimiz, olmazsa olmaz bir parçamızı, hayata yönelik bakış açımızı da derinden etkileyen bir yapıyı oluşturmaktadır. Hatta kimliklerimiz, özgürlüklerimizi belirleme noktasında en önemli bir değer, yapı veya kriter olarak bile nitelendirilebilir. Diğer bakış açısına göre ise kimliklerimiz, verili bir değer yapılanma düşüncesiyle baskı yaratır. Biz olma duygusundan ziyade, iktidarın bizi yönetebilmesi ve dilediği gibi şekillendirebilmesi için olmazsa olmazdır. İktidarın varlığını devam ettirebilmesi bu bağlamda bireylere bağlıdır. Başka bir ifadeyle ise, iktidarın varlığının bireylere bağlılığıyla birlikte, bireylerin varlığının devamlılığı da iktidara bağlıdır. Bu birbirine her ne kadar zıt gibi görünen iki farklı düzey, birbirini içermlediği sürece varlık bulmaya devam edebilir.

Her iki kimlik çözümlemesine özgürlükler açısından bakıldığında farklı sonuçlara ulaşılmaktadır. Taylor, modern kimliği, hem sezgiler hem de tarihselliğin

⁵¹ “Kimliksiz”leşme, Foucault’nun, baskı ve tahakküm yoluyla oluşturulan kimlik çözümlemelerini nitelenmek için kullanılmış olup, ‘biz’i var eden bir toplam olarak düşünülen kimlik kavramının anlamı dışında kullanılmıştır.

içinde ifade ederken, Foucault ise modern kimlikleri şekillendiren, baskı yaratan ve birer tahakküm ilişkisinin odak noktası haline getirebilen iktidar biçimlerine ve bu biçimlerin sınırsızlığına odaklanır. Bu iki düşünce yapısı, modernliğin açmazlarında, yön bulma çabasının bir yansıması olarak farklı ve tartışılmaya son derece değerlidir.

4.1.1. Kimliğin Oluşumunda Değerler

Kimliğin oluşumunda değerler ve bu değer yapılarının oluşturduğu anlam sistemleri⁵², bireyi, farkında olmadan veyahut bireyin kabullenişine uygun bir şekilde belirleme eğilimi içerisindedir. Fakat birey, bu belirleme durumunu, doğal bir süreç olarak benimsemiş ve varlığının oluşsal doğasına özgü olduğunu ileri sürebilmektedir. Burada esasen bireyin tercih meselesinden önce, anlam sistemlerine verdiği önem ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sadece bireye ait gibi görünen bütün süreç, toplumsallık içinde tanımlandığında anlam kazanmaktadır. Toplumsallık, kültürel yapılarında varlığıyla derin anlamlar kazanıp, bireyin kendini ifade ediş tarzına yerleşir. Bu sürecin içselleştirilmesi yoluyla ise değerlerin doğası gereği doğuştan ve toplumsallıkla şekillenen gelenekselleştirilmiş hali karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kimlik çözümlemesi, kimliğin kabullenilişinden öte, varoluşuna odaklanır. Var olan şeylerin bir toplamı olarak nitelenen bu kimlik tanımlaması, derin anlamların yüklendiği, seçim meselesinin değil, seçimin değer yapısının ön plana çıktığı bir yapıdadır.

Diğer bir tanımlanma ile ise, kimliğe yüklenen her bir değer yapısının varlığının aksine bu değer yapılarının doğuştan olmakla birlikte verili yapısına odaklanılmaktadır. Burada kastedilen, verili olarak nitelenen kimlik tanımlaması, bireyi birey yapan değerleri değil, bireyi kendinden uzaklaştıran zorunlu ilişkiler ağına dönüştürmektedir. Zorunluluklar ve müdahaleler alanında oluşan böyle bir kimlik tanımlaması, bireyi var ettiğini düşündüğü bütün yapılanmaların çıkmazlarına sokmaktadır. Böyle bir düzlem içerisinde, kimliğin değerler üzerinden ifade bulma çabası, kendi değerinin kölesi haline gelen bireyin varlığını oluşturma sahnesinde bireyin yokluğuna dönüşmektedir. Bireyin

⁵² Anlam sistemleri, bireyin kendini ifade ediş tarzında kullandığı bütün yapılar ile toplumsal, kültürel, dilsel farklı altyapılarla beslenir. Bireyin içsel dünyasının varoluşuna katkıda bulunan bütün şeylerin bir toplamıdır.

kendi içerisinde kendini oluşturma çabası, boş bir uğraş olarak varlığının iktidara teslimini içermektedir. Bununla birlikte iktidar, bireyin kendini var etme çabası ve bireyin bu çabayı uygulama alanında boşluklar bırakarak, bireyin özgür seçimler yapabilme, bu seçimleri kendi seçimiymiş gibi hissettirme şeklini de elinde bulundurmaktadır.

Değerler üzerinden yola çıkarak yapılabilecek kimlik çözümlenmeleri, özel alanda bulunduğu konumunu ve temellendirilmesini kamusal alana da yerleştirme içeriğine de sahip olabilmektedir. Bu bağlamda, Taylor'ın anlayışı farklı yaşam pratiklerinin ve toplumsallıkların içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit düzeyde saygı görmesine⁵³ dayanmaktadır. Böyle bir kimlik siyaseti üzerinden yola çıkan Taylor, değerlerin oluşturduğu bir kimliğin, ifade edilemediği bir ortamda var oluyor olmasını eksik kabul etmektedir. Bireyin kendini değerleri üzerinden toplumsallaştırma çabası başkaları nezninde kabul görme, değerli hissetmeyle yola çıkarak, değerlerini yaşatma çabasına dönüşebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, tanınmamak ya da yanlış tanınmak bir kimseyi aşağı konuma itilmiş, değersiz, dışlanmış, ötekileştirilmiş gibi hissettirebilir ve bu bir baskı biçimi halini alabilmektedir. Böyle bir baskı biçimi bireyin kendini ifade etme biçiminde belirsizlikler de yaratabilmektedir. Kendi içinde baskıya dönüşen, kimliğin kendisi değil, kimliğin üzerinden tanınmamanın getirdiğidir.

Foucault açısından ise, tanınmak ya da tanınmamaktan öte var olan kimliklerimizin kendisi başlı başına baskıyı dayatmak için bize verilen ve iktidarın kullandığı bir araçtır. Böylesi bir araç, hakikate⁵⁴ ulaşmada bireyin bütün doğasını da içine katacak şekilde kendini göstermektedir. Hakikate ulaşma noktasında, Foucaultcu anlamda esas önemli olan hakikati kimin söylediğidir. Bu bağlamda hakikat temelli

⁵³ Eşit saygı ilkesi, herkesin eşit derece de saygı görmesi gerektiği düşüncesiyle bireyselliğin temelinde yatan bir yapıda olmasına rağmen, Taylor'ın ele almak istediği anlamda, toplumsallığı da barındıran bir hal almalıdır. Bireyselliğin içinden doğan eşit saygı ilkesi, toplumsal olanın içinde toplumsallaşmalı ve bireyi kendine bağlayan bir yapı değil, iyi yaşam idealine ulaşması için gereken bir hal almalıdır.

⁵⁴ Foucaultcu anlamda, hakikat, kendi içimize dönmemizi gerektiren, söylemsel ve varlıksal iktidar ilişkilerinden oluşan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Taylor'da ise, bunu tam olarak karşılamasa da iyi yaşama ideali olarak adlandırdığı, bireyi kendine döndüren ve şuan olduğu konumundan daha iyisine doğru bir yönelim sunan bir yaklaşım bulunmaktadır.

özneye ulaşma çabası, özgür olan ve belli bir toplumsallık içinde kendini ifade etme çabasına giren, bununla birlikte kendini iktidar pratiklerinin içerisine yerleşmiş bir konumda tanımlayan bireyler ile ilintilidir. Hakikate ulaşma noktasında bireyler özgür olmak durumundadır. Temelde bunu besleyen ana etken, iktidarın yarattığı belirleme özgürlüğünün sınırlılığı içinde yaratılan sınırsızlık haliyle doğrudan bağlantılıdır. Bu açıdan bakıldığında hakikat-öznenin ifade bulma şekli- bireyin kendini belli bir konsensüs içinde var olma noktasında ifadesiyle de ilişkilidir.

Genel bir ifadeyle kimliğin oluşumunda değerler üzerinden bir karşılaştırma yapıldığında, Taylor'a göre kimliklerimiz doğuştan gelen ve bunun yanı sıra toplumsal olarak da gelişen bir yapı içindeyken, Foucault'ya göre iktidarın bize verdiği ve bilinç kaybı yaşamamıza neden olan şeydir. Yaşanılan bilinç kaybı iktidarın bizi şekillendirebilmesi için fırsatları da beraberinde taşımaktadır. Bunun yanı sıra, doğuştan olmakla birlikte kimliğin verili birer yansıması olarak nitelenmesi düşüncesi her iki düşünürü birbirine yaklaştırma konusunda oldukça önemlidir. Kimliğin oluşumunun değerler üzerinden tartışılma çabası, bu değer yapılarının içerimlediği bütün anlam sistemlerinin doğuştan olmakla birlikte, toplumsallık içinde geliştiği yaklaşımı yadsınamaz bir gerçektir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken esas mesele-her ne kadar iki düşünürün ifadeleri birbirine benzese de- böyle bir yaklaşımın doğasının ve gerçekliğinin farklılığıdır. Taylor, doğuştan ve toplumsallık içinde kendini bulan kimliği olmazsa olmaz, bireyin varlığının temeli olacak şekilde, tercih meselesinin de öncesinde bir ifade yoluna gitmiştir. Foucault ise, kimliğin yani bireyin özneleşme serüveninde yer alan bütün kodların, toplumsallık temelli olduğunu kabul etse de, bu kodları, iktidar pratiklerinin birer aracı olarak niteleme eğilimi içerisindedir.

Anlam sistemlerinin bir başka kolunu oluşturan dilsel sistem üzerinden bir tartışmayla ise, bireyi var eden kimliği Taylor'a göre diğer insanlarla konuşmalarımız dâhil, kurduğumuz ilişkilerle diyalojik yolla kurulmaktadır. Bu yol doğuştan başlayan ve sürekli etkileşimde olduğumuz kişilerle birlikte işlemektedir. Dil aracılığıyla edinilen bütün değerler, toplumsallığın içinde var olabilir. Birey edindiği her bir değeri başkalarına aktaramadığı, değerlerin etkileşimi sağlanamadığı sürece kendini ifade etme özgürlüğüne tam anlamıyla erişemez. Birey, muhatabı olmadığı ve kendini ifade

edemediği sürece, kimliğinin varlığının ifade bulma şekli her daim yetersiz kalacaktır. Bu açıdan bakıldığında dil, yani aktarım aracı, anlam sistemlerinin ifade şeklini oluşturmaktadır. Doğuştan var olduğunu düşündüğümüz her bir ahlaki kod, ilk olarak dil aracılığıyla bireye aktarılmakta ve birey hayatına anlam katan yönelimlere ulaşma noktasında da bu aracı kullanmaktadır.

Kimliğin oluşumunun başladığı nokta, Taylor açısından, diyalog yoluyla kurduğumuz zengin diller aracılığıyla. Bu yaklaşıma göre dil yani insanlarla kurulan ilişki, farklılığın ve farklılığın yarattığı kültürel zenginliğin başlangıcını oluşturmaktadır. Bireysel kimlik kısmen toplu diyaloglarla oluşturulur. Diğer açıdan ise, Foucault, kimliklerin oluşumunu iktidar ağları aracılığıyla ifade etme çabasına girmiştir. İktidarın toplumun bütün alanlarına yayılmış bir yapıda olması bizim diğerleriyle olan ilişkilerimizi de etkilemektedir. İktidar bir ilişkiler bütünü olarak bireyin, toplumsallaştığı alan da dâhil olmak üzere, derinlemesine nüfuz eden bir yapıdadır. Bireylerin birbirleriyle kurduğu ilişkiler dil vasıtasıyla aktarıldığı ölçüde yine iktidarın bütün alanlarının hizmetindedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, her dil bizlerin nasıl konuşması gerektiğini de içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Bu açıdan bakıldığında iktidarın elinde olan “biz”lerin kimlikleri iktidar ağları tarafından oluşturulmuş olup, sadece diyalojik yolla oluşan bir kimlikten söz etme olasılığımızı azaltmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, dil aracılığıyla oluşturulan etkileşimlerin kaynağındadır. Taylor açısından bu kaynak etkileşimde olunan bütün toplumsallığın kimliğin oluşumundaki büyük yeri iken, Foucault’ya göre, dil aracılığıyla oluşturulabilecek ya da oluştuğunu düşündüğümüz bütün kimlik çözümlenmeleri iktidarı beslemekte, kısaca aynı kaynaktan doğup aynı kaynağı beslemektedir. Yine Foucault’ya göre, bireyler her ne kadar kendi söylemlerini oluşturabilecek kapasiteye sahipken kamusal alanda vehayut özel alanda iktidar ağlarının örmüş olduğu kurallara göre konuşmaktadır. Bu yolla yani diyalojik yolla kurulan bir kimlikten söz ediyorsak iktidarın kurduğu ve şekillendirdiği bir kimlikten bahsediyoruz demektir. Her dil bizlerin nasıl konuşacağını dikte eden zengin bir kavramsal yapıya sahiptir. Foucault’ya göre, dil bizleri öznelliğin ötesine götürmek zorundadır ve dilin öznel benliklerimizin ötesinde bir gerçekliği ise biz farkına varmadan yapmaktadır (Gutting 2010: 33).

Son olarak kimliğin değerler üzerinden yorumlanması bakımından Taylor, var olan ve var olması gereken ahlaki bütün kodların varlığı ve devamlılığının bireyin anlam dünyasının bir yansıması olduğu düşüncesiyle, bireyin kendini tanımlamak için kullandığı bütün değerlerin önemi üzerinde durmaktadır. Bütün bu değerlerin yokluğu, tercih meselesi yapılması veyahut reddini içeren bütün yaklaşımlar esasen bireyi kendinden uzaklaştıran bir yapıyı içinde barındırmaktadır.

Foucault'ya göre ise kendi kendimiz olma zorunluluğunu reddetmeli ve değerler üzerinden yola çıkan bir kimlik çözümlemesinin kaynağının iktidar ilişkileri olduğunun bilincinde olunması gereklidir. Temelde kendi kendimiz olma üzerinden oluşturulan bütün zorunluluklar, bireyin kendi kendini gerçekleştirme ideali oluşturma çabasına dönüşmelidir.

4.1.2. İyi Yaşam İdealinin Doğası

İyi yaşam ideali olarak adlandırılan bireyin şuan ki konumundan daha iyi bir konuma doğru yönelimi ve isteği olması durumunu ifade eden böylesi bir kavramsallaştırma, her iki düşünür açısından oldukça farklı yorumlanabilecek ve konunun seyrine katkı sağlaması bakımından iki düşünüre ortak bir alan yaratma noktasında oldukça önemlidir.

Taylor'a göre eğer bir aidiyet yani kimlik fikrinden vazgeçiyorsak, hayatın anlamını oluşturan iyi yaşam idealimizden vazgeçmiş oluruz. İyi yaşam olarak nitelenen ideal bizi daha iyi yapan koşulları sağlamada başvuracağımız bütün süreçleri kapsamaktadır. İyi yaşam ideali bugün olduğumuz konumdan gelişerek daha iyi bir yeri hedefleyen bir ideal olarak nitelendiğinde her ne kadar oldukça olumlu anlamları içerse de olumsuz olarak ifade edebileceğimiz fikirleri de içinde barındırabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bireyin bir ideal olarak kavramsallaştırdığı yöneliminin belirlenmesi noktasında değerle ilintili bir yapının göz ardı edilmesi gibi bir durumu da hesaba katmak gerekmektedir.

Taylorcu bakış açısıyla bizi oluşturan ve var eden kimliklerimiz, iyi yaşam ideali ile birlikte değişir ve dönüşür. Taylor'ın ele aldığı şekliyle kendimiz olmamızı sağlayan anlamlar, Foucaultcu çizgide iktidarın yarattığı kurallara uymamızı ve ona göre yaşamamızı sağlamaktadır. Foucault'ya göre, kimliğin ötesine ne kadar geçebilirsek o kadar özgürlüğü bulabiliriz. Çünkü benliklerimizi ve bizi oluşturduğu, anlamlarımızın toplamı olduğu düşünülen kimliklerimiz, sınırları belli ve bu sınırları kontrol mekanizmasına sahip bilgi/iktidar rejimleri aracılığıyla belirlenmektedir. Fakat burada tartışılmaya değer oldukça ilginç bir yan karşımıza çıkmaktadır. Foucault, özgürlüğün artması noktasında kimliğin reddi gibi bir süreçle karşımıza çıkarken, özgür olan bireylerin iktidarın birer nesnesi olduğu konusundaki çelişkiyi görmezden gelmektedir. Hem özgür olan ve özgür olduğu için iktidarın nesnesi olarak karşımıza çıkan bireyin özgürlüğe ulaşma noktasında ret ve mücadele süreçleriyle bir direniş gösterecek olması oldukça kaygan bir zemine dayanmaktadır. Bu noktada Foucault, böyle bir ifade şeklinden uzaklaşmak adına böylesine önemli bir noktayı yanıtsız bırakmayı tercih etmektedir. Bireyin, iyi yaşam ideali veyahut her ne şekilde adlandırırırsak adlandıralım, kendine özgü bir direniş etiği oluşturmak ve şuan olduğu konumu reddetmek gibi bir niteliğe sahip olmalıdır. Bu yüzden insan kendi terimleriyle yaşamak ve direnmek için sürekli olarak mücadele etmelidir. Dahası özgürlük, kendi kendini yaratma ve gerçekleştirme gibi bir sürecin varlığıyla ilintilidir. Bu yüzden Foucaultcu anlamda özgür olmak istiyorsak sürekli ben kimim? sorusunu kendimize sormalı ve yaşama sanatı olarak nitelendirdiği, kendimizi daha özgür kılacak şekilde ben'i sınırlayan bütün şey'leri reddetmeliyiz.

Taylor ve Foucault modern kimliklerin toplumsal olarak inşa edildiği konusunda hemfikirlidir. Fakat ayrıldıkları nokta oluşan kimliğin toplumsal açıdan beslenirken oluştuğu kaynaktır. Toplum Foucaultcu anlamda iktidarın oluşturduğu niteliklerle şekillenmektedir. Bu açıdan bakıldığında kimliğin toplumsal olarak belirlendiğini kabul etmesi yine bizi iktidar ağlarına ulaştırmaktadır. Farklı bir yorumlamayla Taylor'a göre ise kimliklerimiz sadece iktidar ilişkilerinin bir sonucu değil, bizi ve çevremizi de kapsayan bağlantılarımızdır. Esasen Taylor, bu konuda Foucault'dan tam olarak ayrılmaz. Her ikisi içinde ahlaki kodlar olarak nitelenen yaşayış biçimlerimiz, bizi makineler haline getirebilmektedir. Fakat bu ihtimal Taylor'a göre bağlantılarımız ve

aidiyet duygumuzdan daha geride durmaktadır. Bunun yanı sıra ise, modernitenin büyük bir sorunu olarak nitelendirdiği bizi makineler haline getiren araçsal aklın kullanımı kimlikleri zedeleme konusunda ayrı bir yere sahiptir. Daha çok fayda eksenli bir niteliğe sahip olan araçsal aklın kullanımı, bizi değerlerimizden uzaklaştırır ve fayda çizgisinde iyi yaşam idealini oluşturmamızı sağlar. Bu bağlamda özgürleşme bir ideal olarak ele alınacaksa araçsal aklın kullanımına karşı çıkılmalıdır. Özgürleşme doğrultusunda bir idealden bahsedilmelidir. Taylor, açısından modernitenin getirdiği bir sorun olan özgürleşme sorunu, diğer modernliğin sıkıntıları olarak nitelediği yani bireyselleşme ve araçsal aklın kullanımına nazaran daha ılımlı bakılabilecek bir konudur. Çünkü özgürleşme, kimliklerimiz var olduğu sürece devam eden bir süreç olarak nitelendirilmektedir. Fakat kimliklerimizin varlığı özgürlük için yeterli bir değer olmayabilir. Kimliğinin ta derinlerden gelen bağlantılarla kurulan bir yapıda olduğunu düşünen herhangi biri için kimliğini ifade edebilecek bir ortamında gerekliliği oldukça açıktır.

Genel olarak bakıldığında, iyi yaşam ideali olarak ifade edilen bir bakıma yaşama sanatı, her iki düşünürün düşüncelerini uzlaştırma girişimine zemin olabilecek bir niteliğe sahiptir. Böylesi bir ideal, Taylor'a göre, ulaşılması gereken, iyiye doğru bir yönelimken, Foucault'ya göre, kişinin kendine yönelebilmesi ve kişiyi belirleyen baskıya dayalı ilişkilere karşı direnişin bir sonucu olarak yorumlanabilir.

4.1.3. İktidar ve Özgürlük İlişkisinde Bir Karşılaştırma

Bir güç ilişkisi bağlamında ele alındığında iktidar kavramının, baskı ve tahakküm durumlarını da kapsayacak şekilde geniş bir ifade ağına sahip olduğu görülmektedir. İktidar ve özgürlük ilişkisi bağlamında kimlik sorunsalı, karşılıklı güç ilişkisinin tarafları olan herhangi biri için özelde düşünülebilecek bir karakteristiğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, kimlik ve özgürlük ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir konu olarak iktidar –güç-, oldukça önemli bir yere sahiptir.⁵⁵ Kimlik, bireyin varlığını keşfetmesi, anlaması ve kendini ifade tarzına yerleştirmiş olması gereken bir kodlar toplamı olarak düşünüldüğünde, bir güç ilişkisinin varlığı da

⁵⁵ İktidar kavramı, bir güç ilişkisini içinde barındıran, bir şeyi yapma gücüne atıfta bulunan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Siyasetin Temel Kavramları / Heywood 2012:44.

ortadadır. Burada ele alınan güç veyahut iktidar ilişkisi, Taylorcu anlamda, kamusal alan-özel alan ayrımıyla tanımlanması gereken, Foucaultcu anlamda ise, iktidar ilişkilerinin bir yansıması olarak ele alınması gereken farklı fakat benzer niteliklere sahiptir.

Taylor'a göre kendi kimliklerimizi keşfetme, anlama ve yaratma bağlamında özgürleşme önemli bir yere sahiptir. Toplumsal olarak oluşan kimliklerimiz, özgürlüklerimiz sayesinde gelişir ve dönüşür. Fakat bu her zaman gelişme çizgisinde ilerlemeyebilir. Herhangi bir topluluk kamusal alanda kendi kimliğinin tanınmasını ve geleneksel değerlerini yaşatmak isteyebilir. Özel alanda kimliğin yansımalarını yaşatmaya veyahut kimliğin değerleri ile davranma noktasında gördüğü saygıyı, kamusal alanda da görmek isteyebilir. Geleneksel bağlam içerisinde yer alan herhangi bir değer kamusal alanda değer görmeyişi ise özgürlüklerin kısıtlanması olarak nitelenebilir. Bu açıdan bakıldığında Taylor'ın genel olarak ele aldığı şekliyle birey toplumsal olarak var olduğu için, değerleriyle yani kimliğiyle bir bütündür. Bu yüzden, birey kimliğin yansımalarına göre yaşama niteliğine sahip olmalıdır. Fakat burada görülmesi gereken esas nokta, her bireyin ya da toplumun değerlerini yaşatma istediğinin bir kaosa yol açma ihtimalidir. Bu noktada Taylor'ın ele aldığı şekliyle, bireyler açısından temel hak ve özgürlükler önemlidir fakat toplumsal olarak ifade bulma şeklide modern zamanların karşılaması gereken önemli bir husustur. Pozitif özgürlük temelli bir kavramsallaştırma çizgisinde Taylor, iktidar ve özgürlüklerinde ötesine geçen, kimliğin özgürleştirici değer yapısına vurgu yapmaktadır.

Foucault ise, iktidar ve özgürlük ilişkisi bağlamında, iktidarın özgür bireyler üzerinde sadece ve sadece özgür oldukları sürece uygulanabileceği noktasına odaklanmaktadır. Bu bağlamda, bir güç ilişkisinin karşılıklı olarak uygulanabilme alanının özgürlükler alanıyla doğru orantılı olması gerekmektedir. Böylesi bir özgürlük ilişkisi, güç ve tahakküm ilişkisi arasındaki farkı ayırt etmeyi gerekli kılmaktadır. Fakat Foucault, Taylor'ın da eleştirdiği gibi bu ikisi arasında ayrım konusunda anlam kargaşasına neden olmuştur. İktidar ilişkisi ve tahakküm ilişkisi arasındaki farkı negatif özgürlük üzerinden şekillendirme çabası güç kavramının tanımını tutarsız hale getirmektedir (Patton 1989: 270). Temelde insanlar arası ilişkilerin her bir boyutunda

görülebilen iktidar ilişkisi, Foucault'ya göre, baskı ve yönlendirme şeklini alıyorsa tahakküm ilişkisine evrilmektedir. Fakat buradaki tanımlamayı, Taylor eleştirir ve Foucault'nun böylesi bir tanımlama üzerinden tutarsız olduğunu ifade eder çünkü her ne kadar her ikisi de özgürlük üzerinden bir güç ilişkisi tanımlaması yapsa da Taylor özgürlük sınırlarının keşfine odaklanmazken, Foucault, özgürlüğün sınırları ve bu sınırlar üzerinden, sınırların kaynağı noktasına odaklanır. Bu bağlamda ele alınması gereken nokta, her iki düşünür özelinde özgürlüğün sınırlarının keşfine nasıl yaklaştığına bakmak olacaktır. Taylor, özgürlüğün sınırlarının keşfinden öte, özgürlüğün nasıl ve ne boyutta artırılabilirliği noktasına odaklanmaktadır. Bunu yaparken temelde, bireyin hem ferdi hem de toplumsal var oluşunun temsili olarak nitelediği kimlik çözümlemesini özgürlükler temeline dayandırmaktadır. Fakat, Foucault, özgürlük ve özgürlüğün sınırların keşfi karşısında oluşturulabilecek bir direniş kültürüyle esas özgürlüğe ve bir özgürlük etiğine sahip olunabileceği noktasına ulaşır. Her iki düşünür açısından bakıldığında, özgürlük birer kaynak noktası oluştursa da, özgürlüğün sınırları ve bunun keşfi noktasında aynı zeminde birleşmezler.

İktidar ve özgürlük arasındaki zorunlu ilişki devamlılığı olan bir yapıya sahiptir. Her ne kadar birbirine zıt iki kavram olarak düşünülse de, birbirinin varlıklarına ya da yokluklarına oldukça etkileri bulunmaktadır. İktidarın uygulanabilmesi için mutlak bir özgürlük alanının varlığı gerekliken, özgürlüğe ulaşma noktasında da bir iktidar ilişkisinin etkisi olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Foucault, iktidar ilişkilerinin varlığının, etkisinin oldukça geniş kapsamlı olduğu yönündeki yaklaşımıyla özgürleşme noktasına odaklanır. İktidar ilişkisi tanımının “her yerde” gibi bir genellemeye bağlı oluşu ise, kavramsallaştırılmanın anlam kargaşasına neden olmaktadır. Taylor, bu nokta da Foucault'yu eleştirir çünkü böylesi bir kavramsallaştırma ‘biz’in ‘biz’ olma ihtimallerini de beraberinde götürmektedir. İktidarın her yerde olduğunun kabulü, bireyin kendi varoluşunun farkına varma, bu varoluşu geliştirme veyahut keşfetme düşüncesinin reddini içermeyi gerekli kılmaktadır.

Son olarak, iktidar ve özgürlükler arası bir ilişkinin varlığı yadsınamaz bir gerçektir ve böylesi bir ilişkinin devamlılığı gerekmektedir. Her iki düşünür açısından da olmazsa olmaz bir niteliğe sahip iki kavramsallaştırma, kaynağı ve odaklanılan nokta

konusunda farklılıklara sahiptir. En önemli farklılık ise, özgürlüğün sınırlarının keşfi noktasındadır. Özgürlüğün sınırlarının keşfi, bu sınırların yaratmış olduğu muğlaklıkla birleşince iktidar ilişkilerinin, kimlik çözümlerinin üzerindeki etkisi de farklılaşmaktadır. Bu noktada, Taylor özgürlüğün sınırlarından öte özgürlüğe, Foucault, özgürlükten öte özgürlüğün sınırlarının keşfine odaklanmaktadır.

4.1.4. Taylor'ın Otantikliği Üzerinden Foucault'yu Okumak

Taylor'a göre Foucault, klasik ve modern arası tarihsel bir dönemdeki değişiklikleri ve dönüşümleri ele alma çabasında bambaşka bir felsefe geliştirmektedir (Taylor 1984: 152). Ona göre, Foucault'nun yapmak isteği temel şey, incelenen, ölçülerek kategorize edilen ve normalleşme politikalarının hedefi haline gelen varlık olan modern bireyi (*modern individual*) tanımlamaktır (Taylor 1984: 157). Taylor'a göre, Foucault'nun ele aldığı şekliyle bir belirlenim ve dayatılan sınırlar içerisinde yer alıyoruz fakat bir ideal olarak kendimizi ele aldığımız sürece güç ilişkilerinden bir bakıma sıyrılmış hale gelebiliriz (Taylor 1984: 158). Bu açıdan bakıldığında Taylor için önemli olan temel mesele, Foucault gibi sınırlar değil, otantikliğin oluşturduğu kimliğin varlığı ve bu kimliğin ifade edilebilirliği noktasındadır.

Bu bağlamda modern birey, Foucaultcu anlamda geleneksellikten değil, zorunlulukların meydana getirdiği sınırlamalarda kurulur. Taylor ise, temelde otantikliğinden koparılmış modern bireyin eleştirisini yapar. Taylor'a göre insan, içerisinde yaşadığı toplumsal gerçeklikler vasıtasıyla varlık bulabilir. Bu bağlamda Hegel'in geleneksellik olarak ifade ettiği etik hayat –*sittlichkeit*–, Taylor'ın felsefesinin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Evrensel olarak ortaya atılan herhangi bir yöntem, düşünce yapısı, Taylor'ın beslendiği geleneksellik ve toplumsallık kavramının yarattığı yerellik düşüncesine oldukça terstir. Ona göre; evrensel birtakım değerler, bireyin yaşamına yön verme ideali üzerine kurduğu değer yapılarını ifade edemez. Bu yüzden Taylor'da Foucault gibi, evrensel olarak oluşturulan bir insan bilimlerinin yetersizliğinden ve geçersizliğinden bahseder. Bunun yanı sıra, belli bir toplumsallık içerisinde var olma düşüncesi değerler üzerine düşünmeyi gerekli kıldığından hem Taylor hem de Foucault açısından önemlidir. Fakat her ikisinin ele alma çabasının nedenleri

farklılaşır. Taylor'da toplumsallık veyahut geleneksellik herhangi bir bireyin kendini, ideallerini oluşturma ve aktarma biçiminde oldukça önemlidir fakat Foucaultcu anlamda her iki yapı, “biz” olma duygusu yaratan, bireyi kendine ve sözde doğasına sıkıştıran bir hal almaktadır.

Tarihselliğin getirdiği toplumsallık içerisinde kimlik ve özgürlük, hakikat noktasında bir başka ifade tarzına dönüşmektedir. Taylor, kendi hakikatimiz üzerinde düşünme çabasını yine otantiklik üzerinden ele alır. Herhangi biri hakikate ulaşma noktasında kendi ve değerleriyle evrensellik üzerinden değil daha minimal ölçekte varlık bulmak ister. Bir başka açıdan Foucault ise, hakikat ve özgürlük arasındaki ilişkinin tarihsel herhangi bir an üzerinden düşünülmesi gerekliliğine odaklanır. Toplumsallıktan beslenen ve yine toplumsallığa dönen bir ilişkiden ziyade, iktidar ve güç ilişkilerinden yani herhangi bir rejim üzerinden hakikat iddiası vardır. Siyasal teoride de ayrı bir parantez açılacak derinlikte bir konu olan iktidar kavramının anlamsal değişimleri, egemenin boyun eğdirenenden öte, kucaklayan ve insanın hayatına saygı duyan bir hal alması, Foucault'nun ele aldığı şekliyle, hakları olan birey anlayışına dayanmaktadır. Bu bağlamda hakikat, siyasi rasyonalite üzerinden bireyselleştirici gücüyle ortaya çıkan bir yapı olarak, hem Taylor hem de Foucault açısından önemlidir. Taylor bu noktada modernliğin ortaya çıkardığı bireyselleştirici gücün bireyi anlamsızlaştıran bir hal almasını eleştirirken, Foucault için böylesi bir bireysellik düşüncesi iktidarın devamlılığı açısından varlık gösterir.

Bir başka açıdan ise, Taylor'a göre özgürlük, ideallerimizin hayal kırıklığına uğramasıyla ortaya çıkan bir sorun olarak ifade edilebilir. Kendi isteklerimizin gerçekleşip gerçekleşmeme durumunu deneyimlemek, özgürlük üzerinden düşünmeyi gerekli kılar. Bu yüzden bir insanın özgürlük hissi içsel veyahut dışsal etkenler tarafından değişiklik yaşayabilir (Taylor 1985: 227). Modern anlamda ortaya çıkan birey anlayışının özgürlük tanımlaması da daha çok negatif özgürlük olarak nitelendirilen haklar üzerinden şekillenmektedir. Taylor'a göre, bireysellik üzerinden değil toplumsallık üzerinden kendini gerçekleştirme ve özgür hissetme ihtimalimiz vardır. Bu bağlamda ortaya çıkan özgürlük ideali, otantikliğin içerisinde oluşan kimlik düşüncesiyle değerlidir. Foucault'ya göre ise, bireylerin özgür olması durumunda bir

iktidar ilişkisinin tarafı olabilme ihtimali doğar. Bu yüzden ona göre; kimlikler özgürlüğün varlığında bir etken değildir aksine özgürlüğün varlığı iktidar ilişkilerin gerçekleştirilebilmesi noktasında yer alır. Özgürleşme bir ideal olarak ele alındığında, dayatılan yapılar karşısında bir kendilik etiği oluşturabilmeyi gerekli kılar.

Genel bir ifadeyle, Taylor'a göre, Foucault üzerine düşünmek iki tür sorun üzerinden şekillenmelidir; ilk olarak gerçekten kimliğin dışına çıkabilir miyiz? ve bunu bir kenara koyabileceğimizi kabul edersek ortaya çıkan şey "varoluşun estetiği midir? (Taylor 1984: 181). İlk olarak Taylor kimliğimizin dışına çıkma olasılığımızı bile düşünmenin yarattığı dayanılmaz bir bunalımın varlığına odaklanır. Ona göre; kimliklerimiz dayatılan herhangi bir norm veyahut kurallar bütünü olarak ifade edilme tarzına indirgenemeyecek bir değer yapısına sahiptir fakat Foucault'ya göre, verili olarak niteleyebileceğimiz kimlikler, bireyi kendine bağlayan iktidarın bir aracıdır. Böylesi bir red düşüncesi, kendilik kaygısıyla ortaya çıkan varoluşsal bir sonuç olarak ifade edilebilir fakat Foucault'nun çabası temelde iktidar ilişkilerinin öznesi olan bireyi, kendisine has bir kendilik etiğiyle buluşturmazdır.

Son olarak kimlik-özgürlük ilişkisi çalışmanın her aşamasında iki farklı görüş üzerinde şekillenmiştir. Bu görüşlerden ilki kimliğin bizi daha da özgürleştirdiği yönündeki yaklaşımdır. Diğer görüş ise kimliklerimizin özgürlüklerimizi kısıtladığı ve kimliğin reddinin bizi daha özgür kıldığı bir yaklaşımdır. Her iki görüş içerisinden baskı yoluyla kurulmuş kimliğin reddini içeren bir yaklaşım bizleri daha özgür kılmaya bir adım yaklaştırabilir. Kimliklerimizin bir kısmı iktidar ağları tarafından bizi daha iyi yönetebilmek için kullanılan birer araç niteliği taşımaktadır. İktidar kimlik yoluyla kişiyi kendine daha çok yaklaştırma ve yönetme politikasını elinde bulundurabilmektedir. Kimliklerimiz çoğu zaman aidiyet duygusuyla yararlı gibi gözüktense de çoğunluğa çoğunluğunu devam ettirmede azınlığı da azınlık statüsüne bırakmaya devam etmede önemli bir rol oynamaktadır. Her ne kadar kimlikleri ile kendini tanımlamaya çalışan insanlar bu yolla kendini ne kadar özgür hissetse de özgürlükleri yine de kimliğinin izin verdiği ölçüde olacaktır. Takıntı haline gelmiş kimliğin reddini içeren fakat iyi yaşam idealinden vazgeçmeden özgürlüklere

ulaşılabilir. Bu yüzden bireyleri sürekli denetleyen, şekillendiren iktidar ağlarının oluşturduğu kimlikleri reddetmek gerekmektedir.

Bir başka açıdan ise kimliklerimiz çoğu zaman özgürlüklerimizi kısıtlamaktadır. Herhangi bir grup içerisinde, bu grup ister kültürel ister dini bir grup olsun, kimliklerini yaşatmak uğruna bireysel özerklik fikrine zarar gelebilmektedir. Bu da özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelir. Fakat her kişinin kendi kendini belirleme özgürlüğü de dâhil olmak üzere kimliğini değiştirme ya da tanımlama noktası her ne kadar bireyin elinde gibi görünse de bizi var ettiğini düşündüğümüz geçmişimizle, ahlaki değerlerimizle şekillenecektir.

Örnek olarak Quebeciler için en önemli şey, Fransız dili ile yaşamak ve bu dili var etmektir. Bu bağlamda, Kanada'da 18. yüzyılda ilk olarak bu dilin konuşulması ve bu dilin yaygınlaşmasının önlenmesi üzerinde kurumlar kurulması yasaklanmış ve liberal demokrasinin ulus fikrine zarar gelmemesi noktasına dikkat edilmiştir. Liberal demokrasiler, ulus düşüncesine zarar gelmemesi ve azınlık grupların uluslaşma eğilimlerinin önüne geçmek adına bu gibi örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Kanada içinde yer alan bu topluluk için kendi dillerini kullanma hakkı ve bu dili yaşatma hakkını vermek, diğer gruplar açısından bakıldığında nasıl bir görünüm sergileyecektir. Bunun yanı sıra herhangi bir gruba kendi varlıklarını istedikleri gibi devam ettirme hakkı verilse, bu durum ulus devlet sınırları içinde nasıl gerçekelecektir. Bu sadece Quebecilere ötekilerden farklı davranmayı gerektiren basit bir yoruma indirgenemez (Walzer 1998: 60). Çokkültürlü dediğimiz toplumlarda bu kaçınılmaz bir gerçektir.

Kendi dilini konuşma hakkı istemesi herhangi bir ulus devlet sınırları içinde yaşayan azınlık için olası bir durumdur. Çünkü her topluluk kendini ifade etme şeklini doğduğu ve büyüdüğu dille yapmak isteyecektir. Taylor'ın tam olarak diyalojik yolla kurulan kimlik çözümlemesi bunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre; kimlik, diyalojik bir yolla kendini ifade ediş tarzımızın genişliğinde varlık bulabilir. Herhangi bir birey, kendi dilini kullanmak ve bu yolla hayatına devam etme noktasında özgür olmayı, kimliğinin geleneksel, kültürel ve toplumsal olarak belirlediği ölçüde yaşama hakkına sahip olmayı bir ideal olarak niteleyebilmektedir. Quebecilerin kendi dillerini konuşma

istemi ulus devlet açısından sağlanmış fakat geleneksel bağlamda bu yeni taleplerin önünü de açabilir. Örneğin kendi geleneklerine göre herhangi bir topluluk kız çocuklarını okula göndermeme ya da erken yaşta evlendirmek isteyebilir. Bu durumda kimlik-özgürlük ilişkisini nasıl konumlandırabiliriz? Böyle bir durumda geleneksel yaşamına saygı duyulan bir toplumun herhangi bir üyesinin özgürlüğüne yapılan kısıtlamayı göz ardı mı etmek gerekmektedir? Ya da daha geniş bir çerçeveden bakıp gelenekleri sürdürmenin yarattığı özgürlüklerin daha önemli mi olduğunu söylemeliyiz. Bunlar cevaplanması güç sorulardır. Fakat tek bir kişinin bile özgürlüğünün kısıtlandığı bir toplumda özgürlüklerin tam anlamıyla var olduğunu söylemek yanlış bir yorumlama olacaktır.

Genel bir anlatıyla kimliklerimiz her ne kadar kendimizi ifade eden, bağlantılarımızı, ilişkilerimizi niteleyen bir kavram olarak nitelenirse nitelensin baskı ve tahakküm yoluyla kurulduğunu düşündüğümüz bizi iyi yaşam idealimizden uzaklaştıran kimlik pratiklerinin reddini içeren bir süreç bizi daha özgür bireyler haline getirecektir. Fakat kimliğin tamamen reddedilişini içeren bir süreç bizi başta olduğumuz konumdan daha kötü bir konuma gelmemize neden olabilir ve süreç yabancılaşma ile sonuçlanabilir. Kimliğin tamamen reddi, bağlantılarımızdan ve bizi var ettiğini düşündüğümüz anlamlarımızdan bir kopuşu da içeriyorsa yabancılaşmış bireyler haline gelebiliriz. Bu yüzden Taylor'ın ele aldığı biçimden biraz farklı bir boyutta, bağlantılarımız bizi var eder, fakat bu bağlantıları, anlamları kendime nasıl eklediğim oldukça önemlidir. Bu yüzden iktidarın ya da toplumsal yapıların dayattığını veyahut belirlediği düşünülen kimlikler reddedilmelidir.

Son olarak, iyi yaşam ideali olarak yani kendimi şuan olduğum konumdan daha özgür kılacak pratikleri keşfetmeli ve özgürlük ideali için mücadele edilmelidir. İyi yaşam idealimizi kimlikleri yaşatmaktan ziyade, özgürlükleri elde etme uğruna şekillendirmeyi öncül olarak ele aldığımızda, şuan olduğumuz durumdan daha özgür bir niteliğe ulaşma noktasında önemli bir adım atılmış olabilir.

Çalışmanın temelini oluşturan kimlik ve özgürlük ilişkisi, her iki düşünür üzerinden birbirine tamamlanabilecek düşünceler sistematığıyla düşünölmeye çalışılmış

olup, Taylor'ın iyi yaşam ideali ve Foucault'nun özgürlük etiğinin birleşimi noktasında daha özgür bireyler haline gelme olasılığımızın olduğu ele alınmaya çalışılmıştır. Her iki düşünce yapısı hem ret hem de kabul düşüncelerinin birlikte var olmasını öngörmektedir. Doğduğumuz ve yaşadığımız toplumsal, kültürel ve geleneksel çevrenin bütün değer yapıları hayatımızın herhangi bir noktasında “ben” olma düşüncesine katkıda bulunan, öte yandan da “ben” düşüncesine katkısının olmadığı dayatılan kalıplardan kurtulmak daha özgür bireyler haline gelebilmemize neden olabilir.



KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, M. Ali vd. (2011). *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*. Ed. M. Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2010). *Politika*. Çev. M. Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, Ahmet (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2010a). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2011). *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Appiah, K. Anthony (2014). "Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma". Çev. N. Ökten. *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. Haz. Amy Gutman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 162-175.
- Augustinus (2010). *İtirafılar*. Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bernauer, James W. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Brun, Jean (2003). *Stoa Felsefesi*. Çev. M. Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Cartledge, Paul (2013). *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*. Çev. K. Tanrıyar. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Aydınlanma Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet (2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çoban, Barış (2002). “Özne ve İktidar ilişkisinin Sorgulanması”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi 13*: 535-556.
- Connolly, William E. (1995). “Kimlik ve Farklılık”. Çev. F. Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çüçen, Kadir (2000). *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Denkel, Arda (2011). *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayımcılık.
- Epiktetos (2017). *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*. Çev. C. Erengil. İstanbul: Beta Yayınları.
- Foucault, Michel (2000). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara İmge Yayınevi.
- Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi
- Foucault, Michel (2003). “Kendini Bilmek Ruhunu Bilmektir Alkibiades I’dan Seçmeler”. *Kendini Bilmek*. Çev. G. Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınları. s.21-32.
- Foucault, Michel (2005). *Doğruyu Söylemek*. Çev. K. Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. H. U. Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011). “Entelektüellerin Siyasi İşlevi”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.s. 45-52.
- Foucault, Michel (2011). “Hakikat ve İktidar”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s.58-84.
- Foucault, Michel (2011a). “Foucault”. *Felsefe Sahnesi*. Çev. I. Ergüden, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s.349-354.
- Foucault, Michel (2014). “Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”. *Özne ve İktidar*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s.25-56.
- Foucault, Michel (2014). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 57-82.
- Foucault, Michel (2014). “Hakikat Kaygısı”. *Özne ve İktidar*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 83-97.
- Foucault, Michel (2014). “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”. *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 106-122.
- Foucault, Michel (2014). “İktidarın Halkaları”. *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 140-161.
- Foucault, Michel (2014). “Aydınlanma Nedir?”. *Özne ve İktidar*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 173-192.
- Foucault, Michel (2014). “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”. *Özne ve İktidar*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 193-220.

- Foucault, Michel (2014). “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. *Özne ve İktidar*. Çev. O. Akınhay, F. Keskin (yay. haz.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 221-247.
- Foucault, Michel (2017). *Hermenötiğin Kökeni Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980*. Çev. Ş. Ç. Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, Nancy (2014). “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”. Çev. F. Mollaer. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. Ed. F. Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 259-274.
- Gould, Carol C. (1999). “Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili”. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Haz. S. Benhabib. Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. s. 244-267.
- Gutmann, Amy (2014). “Giriş”. Çev. Ö. Kabakçıoğlu. *Çokkültürlülük Tanınma Politikası*. Haz. A. Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 25-45.
- Gutting, Gary (2010). *Foucault*. Çev. H. Gür. Ankara: Dost Yayınevi.
- Habermas, Jürgen (2004). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. Çev. İ. Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (2014). “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”. Çev. Mehmet H. Doğan. *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. Haz. Amy Gutman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 125-161.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çev. C. Karakaya. İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. Çev. H. Özler. Ankara: Adres Yayınları.

- Kant, Immanuel (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İ. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar: Aydınlanma Nedir?*. Çev. N. Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, Immanuel (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Keskin, Ferda (2014). “Michel Foucault”. *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizék’e*. Cilt 2. Ed. A. Tuncel ve K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 736-753.
- Ketenci, Taşkın ve Topuz, Metin (2013). “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 20*: 1-18.
- Köker, Levent (2013). *İki Farklı Siyaset*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kymlicka, Will (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. E. Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mill, John Stuart (2005). *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*. Çev. A. Ertan. İstanbul: Belge Yayınları.
- Özkan, Elif Burcu (2014). “Stoa Ahlakında ve Seneca’da Özgürlük Anlayışı”. *Eskiçağ Yazıları 6-Akron 8*. Ed. A. V. Çelgin ve N. E. Akyürek Şahin. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. 225-270.
- Patton, Paul (1989). “Taylor and Foucault on Power and Freedom”. *Political Studies XXXVII*. 260-276.
- Petters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. H. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon (2010). *Alkibiades I-II*. Çev. F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

- Platon (2014). *Devlet Adamı*. Çev. F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (1989). *Menon*. Çev. A. Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayıncılık.
- Rawls, John (2017). *Bir Adalet Teorisi*. Çev. V. A. Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Revel, Judith (2012). *Foucault Sözlüğü*. Çev. V. Urhan. İstanbul: Say Yayınları.
- Rockefeller, Steven C. (2014). “Yorum”. Çev. İ. Özdemir. *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. Haz. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 105-116.
- Rosen, Michael ve Wolff, Jonathan (2006). *Siyasal Düşünce*. Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi.
- Rousseau, Jean Jacques (2015). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. V. Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques (2011). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. Çev. Y. Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Taylor, Charles (1984). “Foucault on Freedom and Truth”. *Political Theory* 2 (12): 152-183.
- Taylor, Charles (1985). *Philosophy and The Human Sciences Philolophical Papers 2*. USA: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Çev. H. Koyukan. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Taylor, Charles (2006a). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”. Çev. B. Demir. *Liberaller ve Cemaatçiler*. Der. A. Berten vd. Ankara: Dost Kitabevi. s. 77-104.

- Taylor, Charles (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. U. Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, Charles (2012). *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*. Çev. S. A. Baş ve B. Baş. İstanbul: Küre Yayınları.
- Taylor, Charles (2014). *Seküler Çağ*. Çev. D. Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Taylor, Charles (2014a). *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. Haz. Amy Gutman, Çev. Y. Salman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türe, Fatih (2006). “Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?”. *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 6 (11) : 22-49.
- Yalçınkaya, Yalçın (2011). “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. Ed. M. A. Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları. 23-91.
- Walzer, Michel (1998). *Hoşgörü Üzerine*. Çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. Çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wolf, Susan (2014). “Yorum”. Çev. R. Urgan. *Çokkültürlülük Tanınma Siyaseti*. Haz. Amy Gutman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 94-104.