

*Araştırma Makalesi*

**Etnomüzikoloji Dergisi**  
*Ethnomusicology Journal*  
 Yıl / Year: 6 • Sayı / Issue: 2  
 (2023)



# Rice'in Foucault Okuması Üzerine Kısa Bir Kritik\*

İsmail GÜNGÖR\*\*

## Özet

1960'lı yılların Fransa'sında, hem politik bir aktivist hem de bir yazar olarak ön plâna çıkan Michel Foucault, 1961-1984 yılları arasında kaleme almış olduğu bir dizi yapıtla, 20. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuş sıra dışı bir filozoftur. Şüphesiz ki hâlâ güncelliğini koruyan ve birbirinden farklı meselelere odaklanan tüm bu yapıtların en temel motivasyonu; öznesi olduğumuz kimlikleri ve onları tanımlayan öznel deneyimleri, evrensel, kaçınılmaz ve de zorunlu niteliklerinden arındırabilmek ve söz konusu aidiyet biçimlerinin, tarihsel ve olumsal olduklarını ifşâ etmektir. Bilhassa Anglo-Amerikan akademide ve de felsefe bölümlerinin dışında popülerlik kazanmış olan bu yapıtların en çarpıcı yanı ise tarihin verili bir anından itibaren, Batı kültürü içerisinde bir sorun olarak görülmeye başlanan belli varlık ve davranış biçimlerinin, spesifik bir öznel deneyime ve kimliğe nasıl dönüştürüldükleri hususunda, çok derinlikli birer tarihsel-siyasal analiz içermeleridir. Ne var ki koyu bir nominalist olan ve yapıtlarında hem anti-pozitivist hem anti-idealist hem anti-fenomenolojik bir tutum sergileyen Foucault, ekseriyetle yanlış anlaşılmış ve tıpkı Amerikalı etnomüzikolog Timothy Rice'in yapmış olduğu gibi (2003: 175); 'bilen-eyleyen' öznenin fâilliğini görmezden gelmekle ve hâttâ öznenin ölümünü ilân

\* Makale Geliş Tarihi: 3 Eylül 2023 Makale Kabul Tarihi: 24 Ekim 2023

\*bicz\_sirto@hotmail.com, ORCID: 0009-0004-0050-3051.

\*\* Bu makale, İstanbul Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Doktora Programı'nda, Prof. Songül KARAHASANOĞLU danışmanlığında hazırlanan "Alevi Müziği: Bilgi, İktidar ve Etik Eksenleri Üzerinden İnşâ Edilen Bir Müzikâl Kimlik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

etmekle suçlanmıştı. Oysa Foucault, yapıtlarında, ne bilen-eyleyen öznenin fâilliğini göz ardı etmiş, ne de öznenin ölümünü îlân eden etmiştir. Nitekim konuyla ilgili birincil ve ikincil kaynaklardan ve aynı zamanda görsel-işitsel içeriklerden hareketle kaleme alınan bu makâlenin nihâf amacı; Foucault'yu, Rice'in çizdiği kurgusal portreden çıkarmak ve müzikâl kimliklerin ve de onları tanımlayan öznel deneyimlerin nasıl inşâ edildikleri bahsinde, etnomüzikoloji câmiasına son derece derinlikli bir analiz çerçevesi sağlayabilecek olan 'Foucault'diyen tarihyazımı anlayışını', kendi bağlamına yeniden yerleştirmektir. Hâsılı bu doğrultuda, öncelikli olarak Foucault'diyen tarihyazımı anlayışının düşünsel arka plânı ve temel kavramsal setleri kısaca serimlenmiş ve daha sonrasında, söz konusu tarihyazımı anlayışının yöntemsel araçları ana hatları itibarıyla irdelenmiştir. Nihayet, ampirik veriler ışığında ortaya konulmuş olan belli bulgulara referansla, Rice'in, Foucault hakkındaki spekülâtif eleştirileri tekrar gözden geçirilmiş ve son kerte bu yöntemsel araçların kullanımına dair bazı önerilerde bulunulmuştur.

*Anabtar Kelimeler:* Etnomüzikoloji, Timothy Rice, Müzikâl Deneyim, Michel Foucault, Tarihyazımı

## **A Short Critique on Rice's Reading of Foucault**

### **Abstract**

Michel Foucault, who rose to prominence as a 'political activist' and a 'writer' in France in the 1960s, was a striking philosopher who left his mark on the second half of the 20th century with a series of innovative works written between 1961 and 1984. Undoubtedly, the main motivation for all of these works, which focus on different issues and which are relevant even today, was to purify the 'identities' of which we are the subjects and the 'subjective experiences' that define them from their universal, inevitable, and necessary qualities. And, the objective was also to reveal that these forms of belonging are already historical and contingent. The most distinguishing characteristic of these works, which have gained popularity especially in 'Anglo-American' academia and even outside philosophy departments, is that they contain an in-depth historical-political analysis of how certain ways of being and behaving, which from a given moment in history and came to be seen as a serious problem within Western culture, were transformed into a 'singular' subjective

experience and identity. However, Foucault, who was a staunch nominalist and who took an anti-positivist, anti-idealist, and anti-phenomenological stance in his works, was mostly misunderstood and accused of ignoring the agency of the 'knowing-acting' subject and even proclaiming the 'death' of the subject just as the ethnomusicologist Timothy Rice (2003: 175) did. But, in his works, Foucault did neither ignore the agency of the knowing-acting subject nor did he announce the death of the subject. So the aim of this article, which draws on both primary and secondary sources as well as some audiovisual content, is to remove Foucault from the fictional portrait of him that Rice manufactured and re-insert the Foucauldian historiography into its own context. In short, it is of great importance in providing the ethnomusicology community with an in-depth framework of analysis on how musical identities and the subjective experiences that define them are constructed. Accordingly, at first, the philosophical background and basic conceptual sets of Foucauldian historiography have been briefly laid out; thereafter the methodological tools of this historiography have been briefly examined. Second, concerning the findings based on empirical data that have been presented here, Rice's speculative criticisms of Foucault have been revisited. Finally, some suggestions have been made concerning the use of these methodological tools.

**Keywords:** Ethnomusicology, Timothy Rice, Musical Experience, Michel Foucault, Historiography

## Giriş

İngiliz edebiyat eleştirmeni, tiyatro yazarı ve şair Thomas Stearns Eliot, Gelenek ve Bireysel Yetenek başlıklı makalesinde şu tespitlere yer veriyor (1920 [1919]: 43-45):

(...) bir şairin yapıtını, başka yapıtlardan farklı olan yönleri için övdüğümüzde, söz konusu yapıtta neyin bireysel olduğunu ve neyin insan doğasına özgü olduğunu bulmuş gibi yaparız. Şairin, bilhassa kendisinden öncekilerden, yâni bir önceki kuşaktan farkını vurgulayarak tatmin olmaya; onu diğerlerinden ayıran şeyleri bulmaya çalışarak yapıttan keyif almaya yöneliriz. Oysa bir şaire önyargısız yaklaşırsak çoğu zaman, yapıtının sadece en iyi değil, en bireysel bölümlerinde bile, atalarının, yâni ölü şairlerin ölümsüzlüklerini en güçlü şekilde ön plâna çıkardığını görürüz. (...) bir yazarı geleneksel kılan ve zaman

içerisindeki yerinin, yâni kendi çağdaşlığının en keskin bir biçimde bilincine varmasını sağlayan asıl şey; tarihsellik idrakidir. Hiçbir şair, hiçbir sanatçı, kendi anlamını tek başına yaratamaz. Önemini ve değerini, ölü şairlerle ve sanatçılarla olan ilişkisi belirler. Ona, tek başına bir değer veremezsiniz. Zira onu, benzerlikleri ve farklılıkları ile ölüler arasına koymanız gerekir. Bunu, yalnızca tarihsel değil, estetik bir eleştiri ilkesi olarak öne sürüyorum. Çünkü onun uyumlu ve tutarlı olması gerekliliği, tek taraflı değildir. Yeni bir sanat eseri yaratıldığında, ortaya çıkan şey, kendisinden önceki bütün sanat eserlerini etkiler. Mevcut eserler kendi aralarında ideal bir düzen oluşturmuşlardır. Fakat aralarına gerçekten yeni bir sanat eserinin katılmasıyla birlikte bu düzen dönüşüme uğrar. (...) böylece, her sanat eserinin bütün içindeki ilişkileri, konumu ve değeri, yeniden tesis edilmiş olur. İşte bu, yeni ile eski arasındaki uyumdur. [Kısacası,] (...) şimdinin geçmiş tarafından şekillendirilmiş olması kadar, geçmiş de şimdi tarafından dönüşüme uğratılmaktadır.

Elbette, bu makalenin en çarpıcı yanı; sadece gelenek hakkındaki ‘tek yönlü’ zamansallık teorilerinin (Eisenstadt, 1973; Hobsbawm ve Ranger, 1983; Handler ve Linnekin, 1984) tutarsızlığını değil, aynı zamanda gelenekle bireysel yetenek arasındaki gerilimli ilişkinin mahiyetini çok sofistike bir şekilde ortaya koymasındadır. Nihayet, Eliot’ın da ifade etmiş olduğu üzere; “Hiçbir şair, hiçbir sanatçı, kendi anlamını tek başına yaratamaz.” Ne var ki Eliot’ın burada göz ardı ettiği en mühim husus; tarihsellik idrakini haiz olan ve şimdiyle geçmiş arasında bir köprü vazifesi gören ideal şairin, yazarın ve/veya sanatçının yâni sıra dışı meziyetlere sahip modern bir bireyin nasıl ele alınıp irdelenmesi gerektiğidir. Çünkü onun “Önemini ve değerini”, yalnızca “ölü şairlerle ve sanatçılarla olan ilişkisi” tayin edemez. Başka bir deyişle; buradaki en öncelikli mesele, tıpkı Eliot gibi, gelenekle bireysel yetenek arasındaki gerilimli ilişkiyi lirik bir biçimde betimlemeye çalışmak ya da bir şairin, yazarın veya sanatçının nasıl gelenekselleşebileceğini teorize etmekle uğraşmak değil; bilâkis Fransız filozof Michel Foucault’nun da ifade ettiği gibi, onu, kendisine atfedilen yaratıcı özne rolünden mahrum bırakmak ve son kertede, söylemin değişken ve karmaşık bir fonksiyonu olarak ele alıp analiz etmektir (1984 [1969]: 118).

Kuşkusuz ki bu durum, sadece bir şair, yazar ya da ressam için değil, bir müzisyen için de geçerlidir. Dolayısıyla, bu noktada tercih edilmesi gereken yöntemsel çerçeve, tıpkı Amerikalı etnomüzikolog Timothy Rice’in, *Time, Place, and Metaphor in Musical Experience and Ethnography* başlıklı bir makalesinde tasarladığı gibi (2003: 156-175); bir çeşit ‘yorumsamacı fenomenolojiye’ dayanan ve esasen kurucu bir özne nosyonunu referans alan özne-merkezli bir müzik etnografisi modeli değildir. Zira Mikhail M. Bakhtin’in (1990 [1919]) diyalojizminden, Hans-Georg Gadamer’in (1992 [1975]) hermenötiğinden, Martin Heidegger’in (1985 [1927]) ontolojisinden ve bilhassa Maurice Merleau-Ponty (1989 [1945]) ve de Paul Ricœur’ün (1981 [1978]) fenomenolojik yaklaşımlarından hareketle tasarlanmış olan bu özne-merkezli

etnografik model; her ne kadar bireylerin modern dünyada müziği nasıl deneyimlediklerini açıklığa kavuşturmak iddiasında olsa da (Rice, 2003: 152) odağındaki en temel meselenin, yâni müzikâl deneyimin ne olup olmadığını bile tam anlamıyla izah edememektedir. Ancak, daha da önemlisi, bu modelin en problemlî vechesi; müzikâl deneyim denenen fenomenin gerek bilimsel ve gerekse siyasal pratikle olan ilişkisini büsbütün manipüle etmesi ve onu, en nihayetinde fenomenolojik bir içsellik alanına ve de otonom bir kurucu öznenin mutlak fâilliğine indirgemesidir.

Oysa ne modern dünyada ne de pre-modern dönemlerde, bu tür bir kurucu öznenin mevcudiyetinden söz edebilmek mümkündür. Nitekim Rice'ın vakâ çalışması olarak ele alıp irdelediği gayda sanatçısı Maria Stoyanova da (2003: 168-170) böylesine bir kurucu-özne değil; bilâkis 'tarihsel-siyasal' bir sorunsallaştırmaya binâen inşâ edilmiş belli bir deneyimin, yâni Bulgar halk müziğinin öznesidir ve bu yönüyle bizâtihi o deneyimi kuran pratiklerin bir ürünüdür. Hâsılı kökenleri 19. yüzyılın sonlarına kadar dayanmakla birlikte, II. Dünya Savaşı'nın ardından çok farklı bir boyut kazanan ve esasen millî bir Bulgar müziğinin nasıl yaratılabileceği meselesine odaklanan bu tarihsel-siyasal sorunsallaştırma, Stoyanova'yı da kapsayan ve çoğunlukla Sovyet etkisi altındaki Bulgaristan'ın resmî kurumlarında yetişen 'yeni' bir icracı profilinin inşâ edilmesine de ilk elden kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla, Rice'ın müzikâl deneyim kavramı altında tanımladığı söz konusu fenomen, sadece kendisine ya da Stoyanova gibi sıra dışı bir gayda sanatçısının mutlak fâilliğine indirgenmek suretiyle analiz edilebilecek tözsel bir şey değil; bilâkis özne ile nesne arasındaki ilişkiyi tersine çeviren ve bu yönüyle modern bireyin ve toplumun inşâsına büyük ölçüde yön veren '*Aydınlanmacı-milliyetçi*' pratiklerin bir tezahürüdür.

Nihayet, bu tür eleştirilerin önünü kesmek isteyen Rice (2003: 157); deneyimin, yalnızca o deneyimi yaşayan kişi tarafından iç gözlem yoluyla erişilebilecek içsel bir fenomen olmadığını, daha ziyade, dış dünyayla ve başkalarıyla etkileşimle başladığını öne sürse de sözünü ettiği etkileşimin mâhiyetini ne Stoyanova özelinde ne de Bulgaristan-merkezli diğer vakâ çalışmaları dâhilinde açıklayabilmıştır. Buna karşın, Rice'ın eleştirilerine konu olan isim, makâlesinin ana metninde hiç bahsetmediği, fakat çok şaşırtıcı bir biçimde, henüz ilk dipnotunda değinme gereği duyduğu, Foucault'dur (2003: 175):

Michel Foucault'nun, burada önerilene benzer fenomenolojik projelere bir saldırı düzenlemiş olduğu aşikârdır. Zira Foucault, fâillerin kendilerinden ziyade pratiğin fâilleri nasıl belirlediğiyle ilgileniyordu. Yine de özne, onun için gerekli ama paranteze alınmış bir varlık olarak kaldı. Şayet söylemler birer "mücadele alanı" ise ve her iki taraf da aynı söyleme farklı anlamlar yüklüyorsa bu iddia, hem hâkimiyet kurmak, hâkimiyete karşı çıkmak ve kendi hakları adına mücadele etmek üzere aynı söylemsel araçları muhtelif şekillerde kullanan özneleri hem de öznelerarasılığı varsayar. (Crossley, 1994: 120; akt. Rice, 2003) Elbette, söylemlerin ve söylemsel kategorilerin jenealojisine ilişkin Foucaultcu

araştırmalar, özneye ve öznelarasılığa ihtiyaç duymayabilir. Fakat tıpkı burada yaptığım gibi, bu söylemlerin bugün nasıl konuşlandırıldığını ve onlara nasıl direndiğini anlamak istiyorsak bir benlik nosyonuna ihtiyacımız var demektir. “Konumlandırılmış öznellik ve öznelarasılık, Foucault’nun ön plân veya figüratif kaygıları için gerekli ama açıklanmamış bir arka plân sağlar. Tıpkı herhangi bir görüntünün arka plânı gibi, onlar da resmi değiştirmeden figüratif hâle gelebilirler.” (Crossley, 1994: 159-160; akt. Rice, 2003)

Ne var ki Rice’ın İngiliz sosyolog Nick Crossley’ye referansla eleştirmeye çalıştığı ve tıpkı Anglo-Amerikan akademinin kâhir ekseriyeti gibi, neredeyse bütün yönleriyle yanlış yorumladığı Foucault, yapıtlarında, ne bilen-eyleyen öznenin fâilliğini görmezden gelmiş ne de söylem kavramına yukarıda bahsi geçen hâliyle işlerlik kazandırmıştır. Zira Foucault’nun karşı çıktığı şey; bilen-eyleyen öznenin fâilliği değil; ona atfedilen tarih-üstü kurucu-özne statüsüdür. Üstelik son derece koyu bir nominalist olan Foucault için söylem kavramı, tözsel nitelikleri haiz verili bir şeye ya da Rice’ın öne sürdüğü üzere, bir mücadele alanına değil; bilâkis tıpkı onun terminolojisindeki tüm diğer kavramlar gibi, bir ilişkiler bütüne atıfta bulunur. Velhâsıl Rice’ın Foucault okuması, bilhassa Foucault’nun yapıtlarında merkezî bir konumda yer alan ve aynı zamanda onun tarihyazımı anlayışı açısından stratejik önemi haiz olan özne ve söylem kavramlarının içerimlerini idrak etmek noktasında baştan ayağa sorunludur.

Nitekim konuyla ilgili birincil ve ikincil kaynaklardan ve görsel-işitsel içeriklerden hareketle kaleme alınmış olan bu makalenin nihaî amacı; Foucault’yu, Rice’ın çizdiği kurgusal portreden çıkarmak ve müzikâl kimliklerin ve onları tanımlayan ‘öznel deneyimlerin’ nasıl inşa edilmiş oldukları bahsinde, etnomüzikoloji câmiasına son derece derinlikli bir analiz çerçevesi sunabilecek olan Foucault’diyen tarihyazımı anlayışını, kendi bağlamına tekrar yerleştirmektir.

Buna göre; bir sonraki bölümde, öncelikli olarak Foucault’diyen tarihyazımı anlayışının düşünsel arka plânını ve temel kavramsal setleri kısaca serimlenmiş, ardından söz konusu tarihyazımı anlayışının yöntemsel araçları, ana hatları itibarıyla ele alınarak irdelenmiştir.

### **Analitik Bir Tarihyazımı Anlayışı [Foucault]**

1961-1984 yılları arasında kaleme aldığı bir dizi yapıtla yalnızca felsefe alanına değil, aynı zamanda sosyal ve beşerî bilim alanlarındaki birçok disipline ve de akademisyene (Said, 1978; Bennett, 1988; Spivak, 1988; Butler, 1990; Asad, 1993; Agamben, 1995; Rose, 1999; Faubion, 2011) katkı sağlamış olan Foucault, 20. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuş sıra dışı bir politik aktivist ve filozoftur. Kuşkusuz ki hâlâ güncelliğini koruyan ve birbirinden farklı meselelere odaklanan bütün bu yapıtların en temel motivasyonu; bireyleri kendisine tâbi kılan ve bu bağlamda, insan özgürlüğünün mümkün eylemler alanını sınırlandıran ‘normatif kategorileri’, başka bir deyişle; öznesi olduğumuz kimlikleri ve onları tanımlayan öznel deneyimleri,

evrensel, kaçınılmaz ve de zorunlu niteliklerinden tümüyle arındırmak ve nihayet, söz konusu aidiyet biçimlerinin tarihsel ve olumsal olduklarını ifşâ etmektir. Bilhassa 'Anglo-Amerikan' akademide ve felsefe bölümlerinin dışında popülerlik kazanmış olan ve bazı etnomüzikolojik çalışmalara (Sugarman, 1997; Wong, 2004) da referans oluşturan bu yapıtların en çarpıcı yanı ise tarihin verili bir anından itibaren Batı kültürü içerisinde bir sorun olarak görülmeye başlanan belli varlık ve/veya davranış biçimlerinin, spesifik bir 'özel deneyime' ve 'kimliğe' nasıl dönüştürülmüş oldukları hususunda son derece derinlikli birer 'tarihsel-siyasal' analiz içermeleridir.

Eser Adı	Yayın Yılı	Konu
<i>Klasik Çağda Deliliğin Tarihi</i>	1961	Aklıl hastalığının inşası
<i>Kliniğin Doğuşu</i>	1963	Hastalığın inşası
<i>Kelimeler ve Şeyler</i>	1966	Yaşam, emek ve dil nosyonlarının inşası
<i>Hapishânenin Doğuşu</i>	1975	Suç eğilimin ve suçlu profilinin inşası
<i>Cinselliğin Tarihi I</i>	1976	Cinselliğin inşası
<i>Cinselliğin Tarihi II</i>	1984	
<i>Cinselliğin Tarihi III</i>	1984	

Tablo 1: Foucault külliyâtını teşkil eden belli başlı yapıtlar.

Ne var ki bazı çevreler tarafından (Fraser, 1981: 272-287; Habermas, 1987: 276; Honneth, 1997: 176-202), tematik, metodolojik veyahut da teorik açıdan tutarsızlık arz ettiği ve hâttâ birbiriyle tamamen çeliştiği öne sürülen bu yapıtlar, konuyla ilgili literatürde çoğu zaman kategorik bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiş ve üç farklı başlık altında, yâni sırasıyla; 'arkeolojik', 'jenealojik' ve 'etik' dönem çalışmaları olarak tasnif edilmiştir. Buna göre; 1960'lı yıllarda salt olarak arkeolojik analizler yapmış olan Foucault, 1970'li yıllarda arkeolojiyi bir kenara koyup iktidara dair jenealojik analizler yapmış, ancak söz konusu analizler üzerinden özne deneyimlerin ve de kimliklerin nasıl inşâ edildiğini izah edemediği için, 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren bu kez de jenealojiyi bir kenara koyup bir tür özne felsefesine yönelmiş ve etik analizler yapmaya başlamıştır. Oysa 1960'lı yılların Fransa'sında, hem politik bir aktivist hem de bir yazar olarak ön plâna çıkan Foucault, felsefe ve klinik psikoloji ihtisaslarının yanı sıra, aynı zamanda tarih, sanat, edebiyat, lengüistik, ekonomi-politik, antropoloji, biyoloji, kriminoloji, hukuk ve psikiyatri gibi alanlarda derin bilgi birikimi olan oldukça spesifik bir entelektüeldir. Öyle ki tüm bu niteliklerinden ötürü, 1969'da, Fransa'nın en köklü üniversitelerinden Collège de France'ın akademik kadrosuna tayin edilen ve 1970 yılından yaşamını yitirdiği 1984 yılına kadar aynı kurum bünyesindeki *Düşünce Sistemleri Tarihi* adlı kürsüsünde sözleşmeli profesör



olarak çalışan Foucault (Eribon, 1991: 218-223), gerek Collège de France derslerinde, gerek kitaplarında ve makâlelerinde ve gerekse mülâkatlarında ortaya koymuş olduğu çarpıcı analizleriyle sadece Fransa ölçeğinde değil, dünya çapında birçok düşünüre ve de akademisyene ilk elden referans oluşturmuştur. Velhâsıl 1970'li yıllardan itibaren, bilhassa Japonya, Brezilya, Amerika ve Kanada gibi ülkelerin en prestijli üniversiteleri tarafından hususî olarak davet edilen Foucault, geniş katılımlı kitleler önünde verdiği çeşitli dersler, seminerler ve sunumlar aracılığıyla aynı zamanda uluslararası akademide de oldukça önemli bir yer edinmiştir (Eribon, 1991: 310-314). Dolayısıyla, 1961-1984 yılları arasındaki yirmi üç senelik bir zaman zarfında, birçok metin üreten, sayısız seminer, sunum ve mülâkat vermiş olan ve Collège de France'da anlattığı derslerin transkripsiyonları da dâhil olmak üzere, geride devasa bir külliyat bırakan Foucault gibi bir entelektüelin, her on yılda bir farklı metodolojik arayışlara girip bütün kariyeri boyunca tutarsız bir felsefî faaliyet sergilediğini ve bilhassa 'özne' meselesini henüz 1970'li yıllarda keşfettiğini iddia edenler, en hafif tâbiri ile onun yazdıklarını ve/veya söylediklerini, yüzeysel bir şekilde ele alıp değerlendirenlerdir. Nitekim ölümünden iki yıl önce, Amerikalı felsefeci Hubert Dreyfus ve de antropolog Paul Rabinow tarafından yazılan ve kendisini ve çalışmalarını konu edinen bir kitabın *Özne ve İktidar* başlıklı son sözünde, Foucault, şu ifadelerle yer verir (1983: 208):

Bu metinde tartışmak istediğim düşünceler, ne bir teoriyi ne de bir metodolojiyi temsil ediyor. Öncelikli olarak son yirmi yıldır yaptığım işlerle neyi hedeflediğimi ifade etmek isterim. Hedefim, ne iktidar fenomenini analiz etmek ne de bu tür bir analizin temellerini atmaktır. Bilâkis, Batı kültüründe insanları özneye dönüştüren farklı kiplerin tarihini yazmaya çalıştım. Nitekim çalışmalarım, insanları özneye dönüştüren üç farklı nesneleştirme kipini ele aldım. Bunlardan birincisi, kendilerine bilim statüsü izâfe etmeye çalışan araştırma kipleridir. Örneğin; genel dilbilgisi, filoloji ve dilbilim alanlarında; konuşan öznenin nesneleştirilmesi veya bu ilk kiple ilgili olarak refah ve ekonomi analizinde; emek harcaııp üreten öznenin nesneleştirilmesi veyahut da üçüncü bir örnek olarak doğa tarihi ya da biyoloji alanlarında; bizzat yaşam olgusunun nesneleştirilmesi. Çalışmalarımın ikinci kısmında ise öznenin, "bölücü pratikler" ile nesneleştirilmesini inceledim. Bu bağlamda, özne, ya kendi içinde bölünmüş ya da başkaları tarafından bölünmüştür ki bu süreç onu nesneleştirir. Bunun örnekleri; deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile "iyi çocuklardır". Nihayet şu anki çalışmalarımda yöneldiğim şeyi, insanların kendilerini özneye dönüştürme biçimlerini incelemeye odaklandım. Meselâ; cinsellik alanını ve insanların kendilerini nasıl birer "cinsellik" öznesi olarak tanımayı öğrendiklerini araştırdım. Kitaplarımın ana teması, iktidar değil; öznedir.

Yukarıdaki beyanatlardan da anlaşılacağı üzere, Foucault'nun özne meselesini



henüz 1970'li yılların ikinci yarısında keşfetmiş olduğu iddiası, âdeta bir tür şehir efsanesidir. Ancak, muhtemel bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için, burada son derece önemli bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekir. Şöyle ki her ne kadar daha önceki yazılarında, mülâkatlarında ve söyleşilerinde, bu metinde yer alan; "çalışmalarımın ana teması öznedir" gibi ifadeler kullanmışsa da 1960'lı yılların başlarından itibaren Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey; insanların, hangi deneyimleri nasıl tecrübe ettiklerine odaklanan 'fenomenolojik' ve/veya 'antropolojik' bir 'özne felsefesi' oluşturmak değil; bilâkis Batı kültüründe insanları özneye dönüştüren belli 'nesneleştirme' kiplerini tarihsel-siyasal bir analize tâbi tutmaktır.

Bu bağlamda, Foucault'nun fenomenoloji ve felsefî antropoloji geleneklerine getirdiği temel eleştiri, öznel deneyimleri mümkün kılan şeyin ne olup olmadığı bahsinde, fenomenolojinin, insan zihninde var olduğunu iddia ettiği birtakım transandantal mekanizmaları; felsefî antropolojinin ise dış dünyada mevcut olan empirik verileri referans alması ve her iki geleneğin de son kertede, evrensel nitelikleri haiz verili bir insan nosyonuna, yâni kısacası 'özne-merkezli' bir düşünsel arka plâna dayanmasıdır. Zira Foucault için, ne evrensel nitelikler izâfe edilebilecek verili bir 'insan doğasından' ne tarih-üstü bir konumda yer alan otonom bir 'kurucu-öznenin' mevcudiyetinden ne de 'antropolojik tümellerin' gerçekliğinden bahsedebilmek mümkündür (1998 [1984]: 461-462). Dolayısıyla, Foucault'ya göre bir öznel deneyimi mümkün kılan şeyin ne olup olmadığını tartışabilmek için izlenmesi gereken tek yol, fenomenoloji ve felsefî antropolojinin tam tersine hareket etmek, diğer bir deyişle; belli bir bilgi alanının içkinliği içinde, söz konusu deneyimi ve o deneyimin öznesini inşâ eden somut pratikleri irdelemeye doğru geri gitmektir (1998 [1984]: 461-462). Ancak, bu noktada Foucault'nun kurucu-özne nosyonuna getirmiş olduğu güçlü itiraz, öznenin varlığını reddetmek ve/veya salt nesnellik adına onu soyutlamaya çalışmak gibi beyhude bir gerekçeden kaynaklanmaz (1998 [1984]: 462). Bilâkis, bu itirazın asıl gerekçesi; 'özne' ile 'nesnenin' karşılıklı ilişki içerisinde nasıl oluştuklarını ve de nasıl dönüştüklerini, yâni belli bir deneyime özgü özneleşme ve nesneleşme süreçlerini ortaya çıkarmaktır (1998 [1984]: 462). Velhâsıl Foucault'nun yapıtları, öznenin nasıl inşâ edildiğini değil; iç içe geçen bu 'özneleşme' ve 'nesneleşme' süreçlerinin nasıl işlerlik kazandığını, başka bir deyişle; kimliklerin ve onları tanımlayan öznel deneyimlerin nasıl inşâ edilmiş oldukları meselesini konu edinmektedir.

Öte yandan, burada izah edilmesi gereken bir diğer önemli husus; Foucault'nun, tıpkı 1978 yılında, İtalyan gazeteci Duccio Trombadori'ye verdiği bir mülâkatta ifade etmiş olduğu gibi, kendisini neden bir teorisyen değil de deneyci olarak addettiği (2000 [1980]: 240), yâni yapıtlarını ve de analizlerini, neden belli bir teorik çerçeveye indirgemediğidir. Bunun için, Foucault'nun *Özne ve İktidar* başlıklı metnine tekrar odaklanmak gerekir (1983: 209):

Bir teori, daha öncesinde belli bir nesnelleştirmeyi varsaydığından, analitik bir çalışma için bir temel olarak öne sürülemez. Fakat analitik bir çalışma, devam

eden bir kavramsallaştırma olmadan da ilerleyemez. Nitekim bu kavramsallaştırma, eleştirel düşünceyi, yâni sürekli bir denetlemeyi gerektirir. Burada denetlenmesi gereken ilk şey; esasen “kavramsal ihtiyaçlar” olarak adlandırmış olduğum şeydir. Yâni, kavramsallaştırma, nesneyle ilgili bir teoride temellenmemelidir. Zira kavramsallaştırılmış nesne, iyi bir kavramsallaştırmanın tek ölçütü değildir. Bu noktada bilmek zorunda olduğumuz husus, kavramsallaştırma faaliyetimizi hangi tarihsel koşulların motive ettiği ki bunu bilmek için ihtiyacımız olan asıl şey; şüphesiz ki içinde bulunduğumuz duruma ilişkin tarihsel bir farkındalıktır. O hâlde, burada denetlenmesi gereken ikinci şey; karşı karşıya olduğumuz gerçeklik türüdür.

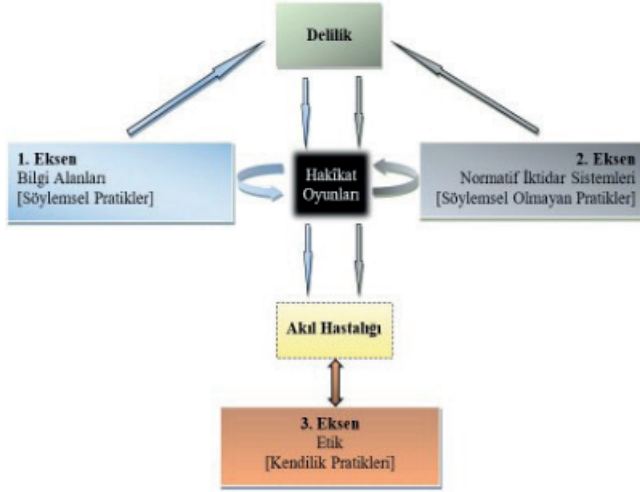
Yukarıdaki tespitlerden de görüleceği üzere, Foucault'nun tarihyazımı anlayışı, esasen her tür nesne teorisinin total reddini savunan marjinal bir düşünsel arka plâna sahiptir. Dolayısıyla, Alman sosyolog Thomas Lemke'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin tam tersine (2016, s. 99); Foucault, yapıtlarında irdelediği hiçbir varlık ve davranış biçimini, bir nesne olarak değerlendirmemiştir. Bununla birlikte, Foucault'nun nesne teorisyenlerine getirdiği temel eleştirisi; kavramları, sanki hiç tarihsel bağlamları yokmuş gibi kullanmalarından kaynaklanır. Zira koyu bir nominalist olan Foucault için, kavramların altında toplanan şeylere bir ‘töz’ izâfe etmek ve o tözün ‘özel’ nitelikler taşıdığını ileri sürmek ya da belli bir varlık ve/veya davranış biçimini, en baştan itibaren verili bir biçimde ele alıp nesneleştirmek, yâni teorize etmek ve nihayet, söz konusu nesnenin tezahürlerini yine o teoriden hareketle irdelemek, bütünüyle problemlili bir yaklaşımdır (Keskin, 2011: 14-15). Buna karşın, Foucault'nun yapıtlarındaki tarihyazımı anlayışı, her bir varlık ve/veya davranış biçimini kendi tarihsel tekillliği içinde ele alıp bir ilişkiler bütünü olarak gören ve onlara atfedilmiş mevcut hakikat çerçevesinin hangi tarihsel-siyasal ihtiyaçlara cevaben nasıl inşâ edildiğini olaysallaştıran, ‘analitik’ bir düşünsel perspektife dayanır.

Ne var ki 20. yüzyıldan Helenistik döneme kadar uzanan ve oldukça zengin bir veri setinin işlenmesi neticesinde ortaya konulan söz konusu yapıtları, burada teker teker ele alıp serimlemek, bu makâlenin kapsam ve sınırlılıklarını tümüyle aşmaktadır. Dolayısıyla, bu noktada söz konusu yapıtların yüzeysel bir dökümünü yapmak yerine, Foucault'nun, 1970'li yılların sonlarından itibaren rafine ettiği ve sıkça işlerlik kazandırdığı sorunsallaştırma kavramına odaklanmak, çok daha efektif olacaktır. Zira bizâtihi kendisinin de ifade etmiş olduğu üzere; önceki yıllarda yeterince net bir tanımını yapamamış olsa da *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi* adlı doktora tezinden itibaren onun tüm yapıtlarına ortak bir yön vermiş olan bu anahtar kavram (1990a [1984]: 257); hem Foucault'nun terminolojisindeki temel kavramsal setleri serimleyebilmek hem de Foucault'diyen bir perspektif doğrultusunda ‘özel deneyimlerin’ ve ‘kimliklerin’ nasıl inşâ edildiklerini ortaya koyabilmek için, oldukça stratejik bir düşünsel tasarımdır:

Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin söylemde temsil edilmesi ne de daha önce hiç var olmamış bir nesnenin söylem üzerinden yaratılmasıdır. Bilâkis, sorunsallaştırma, bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu ister ahlâki bir tefekkür ister bilimsel bir bilgi isterse siyasi bir analiz biçiminde olsun, bir düşünce nesnesi olarak inşâ eden söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler silsilesidir (Foucault, 1990a [1984]: 257).

Nitekim Foucault'nun sorunsallaştırma kavramına kazandırdığı bu sıra dışı tanım, Batı düşüncesini teşkil eden, birbirine karşıt 'iki' büyük felsefi geleneğin de total reddine dayanır. Foucault külliyatı hakkındaki derin bilgi birikimi, akademik yayınları ve çevirileri ile tanınan felsefeci Ferda Keskin'e göre; bunlardan ilki; dil ile gerçeklik arasında dolaysız bir tekâbüliyet ilişkisi olduğunu varsayan ve bu nedenle gerçekliğin dilde, yâni klâsik anlamıyla söylemde temsil edilebileceğini savunan ampirist-pozitivist gelenek; ikincisi ise daha önce var olmayan bir şeyin söylem üzerinden yaratılabileceğini öne süren idealist gelenektir (Bkz. Url 2). Fakat herhangi bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için, bu noktada Foucault'nun sorunsallaştırma kavramı üzerinden sergilemiş olduğu anti-pozitivist ve anti-idealist tutumun mâhiyetini kısaca açıklığa kavuşturmak gerekir. Şöyle ki Foucault'ya göre; öznel deneyimler, nâmevcut bir şeyden değil, tam tersine, daha öncesinde zaten mevcut olan ve Batı dünyasının farklı tarihsel dönemlerinde ve farklı coğrafyalarında çeşitli kavramlar altında tanımlanan, ancak, tarihin verili bir anından itibaren ve birtakım ihtiyaçlara cevaben sorunsallaştırılmış olan belli varlık ve/veya davranış biçimlerinden hareketle ve onların çevresinde kurulmuşlardır (1984a: 333). Dolayısıyla, Foucault, öznel deneyimlerin merkezinde yer alan varlık ve/veya davranış biçimlerinin, örneğin; deliliğin, sorunsallaştırılmadan önce 'mevcut olmadığını' iddia etmez (1997 [1984]: 297). Bilâkis, Foucault'nun irdelediği asıl hâdise; çok kadim bir varlık ve davranış biçimi olan deliliğin, tarihin verili bir anından itibaren Batı kültürü içinde neden bir sorun olarak görülmeye başlandığı ve daha da önemlisi, kendisine verilen belli tanımlar altında, kurumsal bir alana nasıl dâhil edildiği ve tekil bir öznel deneyime, yâni akıl hastalığına nasıl dönüştürüldüğüdür (1997 [1984]: 297). Nihayet, 17. yüzyılda ortaya çıkan bu köklü dönüşümü, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi* adlı doktora tezinde çok derinlikli bir tarihsel-siyasal analize tâbi tutan Foucault (2006 [1961]: 44-77), bir öznel deneyimin ve kimliğin nasıl inşâ edildiğini, delilik ve akıl hastalığı özelinde ortaya koymuş olsa da söz konusu meseleye ilişkin en rafine izahatı, 1984 yılında, *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtının ikinci cildinde yapar. Bu bağlamda, öznel deneyimlere ve kimliklere dair inşâ süreçlerinin ancak ve ancak karşılıklı iliş-ki içerisindeki üç ana eksen üzerinden gerçekleşebileceğini vurgulayan Foucault, bu eksenlerden ilkinin, bilgi alanları, ikincisinin, normatif iktidar sistemleri, üçüncüsünü ise etik kavramı üzerinden tanımlar (1984a: 333-334). Hâsılı bunlardan ilki, Foucault'nun aynı zamanda söylemsel pratikler, ikincisi, söylemsel olmayan pratikler, üçüncüsü ise kendilik pratikleri olarak adlandırdığı eksenlerdir.

Nitekim söz konusu eksenleri, 'delilik' ve 'akıl hastalığı' özelinde, aşağıdaki gibi şematize etmek müm-kündür:



Görsel 1: Deliliğin sorunsallaştırılması ve akıl hastalığı öznel deneyimine dönüştürülmesi örneği.

Buna göre; herhangi bir varlık ve/veya davranış biçiminin sorunsallaştırılabilmesi için, ilk olarak o varlık ve davranış biçimi hakkında belli hakikatler üreten bilgi alanlarının, yâni söylemsel pratiklerin ortaya çıkması gerekmektedir. Dolayısıyla, bu şemada yer alan birinci eksen; 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve hangi varlık ve de davranış biçiminin 'akla', hangisinin 'akıl dışına' dâhil edilmesi gerektiğine yönelik preskriptif hükümler üreten ve aynı zamanda tıp, hukuk, kriminoloji, istatistik ve ekonomi-politik gibi bilim alanları ile ilişkili olan psikiyatri, psikopatoloji ve psikoloji söylemleridir. Bu şemadaki ikinci eksen ise psikiyatri, psikopatoloji ve psikoloji söylemlerine koşut olarak ortaya çıkan ve kendine özgü mimârisi, mekânsal örüntüsü, uzman kadrosu, hiyerarşisi, hukukî statüsü ve yönetmelikleri ile birlikte 'akıl dışı' davranışlar sergileyen bireylerin nasıl tecrit ve tedavi edileceğini belirleyen tımarhâne kurumudur. Ancak, deliliğin akıl hastalığına dönüştürülmesi açısından stratejik önem arz eden bu ilk iki eksen arasındaki ilişkiyi daha analitik bir biçimde ortaya koyabilmek için, burada, Foucault'nun terminolojisindeki söylem ve hakikat kavramlarını ayrıca serimlemek gerekir.

Şöyle ki Foucault'nun yapıtlarında son derece merkezî bir konumda yer alan 'söylem' kavramı, ne psikanalizde olduğu gibi, 'öznelerarası ilişkilere' ve 'toplumsal bağlantılara' yön veren psikolojik bir faktöre, ne de yapısalılık ve semiyolojide kullanıldığı gibi, sadece dil içinde gerçekleşen sembolik bir temsil biçimine atıfta bulunur. Zira Foucault'ya göre; "söylemsel ilişkiler", dil dışında gerçekleşen ve kurumsal/

maddî pratikler üzerinden dolayımlanan birincil ilişkiler ile dil içindeki unsurlar, yâni kavramlar, cümleler ve ifadeler arasında gerçekleşen ve dedüktif önermeler ve retorik yapılar kuran ikincil ilişkilerin kesişim alanında ortaya çıkar (1972 [1969]: 44-46). Dolayısıyla, Foucault açısından “söylem”; belli bir şeyi gösteren ya da sadece bazı içeriklere ve temsillere göndermede bulunan bir simgeler grubu değil; bilâkis kendisine eklemelendirdiği nesnelere sistematik bir biçimde inşâ eden ve bu yönüyle ne dile ne konuşmaya indirgenebileceği olan bir pratikler silsilesidir (1972 [1969]: 49).

Öte yandan, Foucault'ya göre; “hakikat”; belli önermelerin üretimini, düzenlenmesini, dağıtımını, dolaşımını ve işlevini mümkün kılan bir prosedürler sistemidir ve daha da önemlisi, kendisini üreten ve sürdüren normatif iktidar sistemleriyle karşılıklı bir dairesel ilişki içindedir (2000 [1977]: 132). Bu dairesel ilişki içerisinde, bilgi alanlarının ve normatif iktidar sistemlerinin dahli ile gerçekleştirilen “oyun” ise bir tür eğlence aracı değil; belli ilkelere ve prosedürlere dayanmak suretiyle geçerli ya da geçersiz kabul edilebilecek bir sonucu, yâni bizâtihi hakikati inşâ eden bir kurallar manzumesidir. (Foucault, 1997 [1984]: 297). Nitekim Foucault'nun aynı zamanda “episteme” adını vermiş olduğu bu kurallar bütünü; belli bir tarihsel döneme ve kültüre ait tüm bilgi dağıtımının olanaklılık koşullarını tayin eder (2005 [1966]: 183). Başka bir deyişle; epistemeler, geçerli oldukları tarihsel döneme ve kültüre ait bütün olası söylemleri, bilinç dışı (unconscious) bir boyutta düzenleyen ve aynı zamanda onları ortak bir epistemolojik zeminde birbirleri ile ilişkilendiren ve en nihayetinde, hangi söylemin doğru, hangi söylemin yanlış olduğunu belirleyen a priori kurallardır.

Dolayısıyla, bu noktada Foucault diyen bir perspektif uyarınca elde edilebilecek en temel çıkarımlar şunlardır: (1) Tarih, kendi içinde süreklilik arz eden ve belli bir anlam ve/veya erek (telos) taşıyan ve tıpkı Kartezyen felsefede öne sürüldüğü üzere, doğrudan doğruya ‘tarih-üstü’ bir ‘kurucu-öznenin’ mutlak fâilliğine indirgenilecek olan bir şey değil; bilâkis epistemik düzeydeki birtakım kırılmalar eşliğinde şekillenen çok boyutlu ve çok katmanlı bir süreçtir (2) Deliliği akıl hastalığına dönüştüren hakikat çerçevesi, evrensel nitelikleri haiz bir şey değil; belli pratiklere eklemelendirilmek suretiyle inşâ edilen, yâni belli bir epistemenin tezahürü niteliğinde olan tarihsel bir varsayımlar manzumesidir.

İşte tam da bu evrede, yukarıdaki şemada yer alan üçüncü ve son eksen devreye girer. Zira Foucault tarafından ‘etik’ olarak nitelendirilen bu eksen, bireylerin, kendileri ile kurdukları bir bilinç ilişkisi uyarınca, akıl hastalığına izâfe edilmiş mevcut ‘hakikat’ çerçevesinin sınırları dâhilinde kalmayı bir şekilde kabul etmesidir ki bu kabullenme süreci, esasen akıl hastalığı öznel deneyiminin ve kimliğinin inşâsını mümkün kılan asıl merhaledir. Nihayet, bu sürecin çıktısını; aynı zamanda, ‘özneleşme’, ‘öznellik’, ‘kendilik’ ve de ‘kimlik’ gibi spesifik kavramlar üzerinden tanımlayan Foucault; “özne” kelimesinin; (1) denetim ve bağlılık yoluyla bir başkasına tâbi olan; (2) inanç veya kendini tanıma yoluyla kendi kimliğine bağlanan özne olmak üzere, iki farklı anlam taşıdığını, ancak, her iki anlamın da nihayetinde, boyun eğdiren ve tâbi

kılan bir iktidar biçimini telkin ettiğini vurgular (1983: 212). Bu nedenle, burada ele alınıp serimlenmesi gereken ve Foucault'nun terminolojisinde oldukça önemli bir yere sahip olan en marjinal düşünsel tasarımlardan biri de kapsamı ve içerimleri itibarıyla bilhassa 'pro-Marksist' geleneğin ekonomik determinizminden bâriz bir biçimde ayrılan 'iktidar' kavramıdır. Şöyle ki Foucault'ya göre; "iktidar"; ne modern devlet aygıtının, ne belli bir yönetici sınıfının ya da ideolojik grubun, ne de bir üstyapı kurumunun elinde bulundurup kullandığı mutlak ve sınırsız bir tahakküm aracıdır (1996 [1977]: 78-79; 1983: 226). Çünkü iktidarın olduğu her yerde direniş vardır ve direniş, iktidarla kurmuş olduğu bu karşılıklı ilişki içerisinde asla bir dışsallık konumunda değildir (Foucault, 1978 [1976]: 95). Kısacası, taammüden gerçekleştirilen etik bir pratik olarak özgürlük; iktidarın kullanılmasının ontolojik ön koşuludur ve bu yönüyle iktidar ile özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi arasındaki karşılıklı ilişki, kaçınılmaz bir mâhiyettir (Foucault, 1983: 221). Nitekim iktidarın kullanılmasını, belli eylemlerin diğer olası eylem alanlarını şekillendirmesi, yâni bir bireyin, grubun, topluluğun ve/veya toplumun, bir diğeri tarafından yönetilmesi olarak tasvir eden Foucault, iktidar hakkındaki tespitlerini, kölelik fenomeni üzerinden açıklığa kavuşturur (1983: 221):

İktidar, sadece özgür özneler üzerinde ve sadece özgür oldukları ölçüde uygulanır. Şüphesiz, burada kastettiğim özneler; çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların gerçekleştirilebileceği bir olasılıklar alanıyla yüz yüze gelen, bireysel ya da kolektif öznelerdir. Zira belirleyici etkenlerin bütünü doyurduğu yerde, hiçbir bir iktidar ilişkisinden bahsedilemez. Hâsılı kölelik, insan zincire vurulmuşken bir iktidar ilişkisi değildir. Böylesine bir durumda söz konusu olan şey; esas itibarıyla maddî bir kısıtlama ilişkisinin dayatılmasıdır. Sonuç olarak iktidar ile özgürlük arasında birbirini tümüyle dışlayan bir karşılaşmadan, yâni iktidarın uygulandığı yerde özgürlüğün yok olduğundan söz edilemez. Bilâkis, bu iki unsur arasında çok daha karmaşık bir etkileşim vardır.

Görüldüğü gibi, Foucault'nun iktidar hakkındaki bu sıra dışı tespitleri, esasen 'pozitif' nitelikteki bir özgürlük anlayışı üzerine temellenmiştir. Zira Foucault'ya göre; iktidar ilişkileri, sanıldığına aksine, radikal bir tamamlayıcı unsur olarak toplumu yukarıdan aşağıya doğru yapılandırmaz (1983: 222). Dolayısıyla, Foucault açısından, insanların; öznesi konumuna geçtikleri deneyimlerin ve kimliklerin normatif sınırlarını tarihsel-siyasal bir analize tâbi tutabilmesi, bu analiz neticesinde birtakım karşı-özneleşme pratikleri sergileyebilmesi ve kendi önlerindeki mümkün eylemler alanını genişletebilmesi her zaman ihtimal dâhilindedir. Nihayet, Alman filozof Immanuel Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* (1784) metnine ithâfen kaleme almış olduğu aynı adlı makâlesinde, Foucault, bu alanı genişletebilmek için, bireylerin tarihsel bir ontolojiden hareketle kendi söylediklerine, düşündüklerine ve yaptıklarına

dair eleştirel bir felsefî karakter (*ethos*) geliştirmesi gerektiğini vurgular (1984b: 45):

Bu felsefî *ethos*, bir sınır-tutum olarak nitelendirilebilir. Elbette, burada bir reddetme ediminden bahsetmiyoruz. Bilâkis, bahsettiğimiz şey; dış-ıç alternatifini aşmak ve sınırlara çıkmak zorunda olduğumuzdur. Çünkü eleştiri, esasen sınırlar üzerine düşünmek ve onları analiz etmektir. Ancak, Kantçı soru, bilginin hangi sınırları aşmaması gerektiğini bilmekle ilgili olsa da bence bugünkü eleştirel soru, pozitif nitelikteki bir soruya dönüştürülmelidir: Bize, evrensel, zorunlu ve kaçınılmaz olarak verilenlerin içerisinde, tikel, olumsal ve keyfî kısıtlamaların ürünü olanın işgal ettiği yer nedir? Kısacası, bu noktada önem arz eden asıl mesele; şimdiye kadar zorunlu sınırlılıklar üzerinden yürütülen eleştiriyi, mümkün bir sınırları aşma biçimini alan pratik bir eleştiriye dönüştürebilmektir.

Nitekim yukarıdaki tespitlerden de anlaşılacağı üzere, Foucault'nun sınırlar üzerine düşünmek ve onları analiz etmekten kastettiği şey; tıpkı Kant'ın Saf Akılın Eleştirisi'nde şematize etmiş olduğu gibi (2000 [1781/1787]: 271-278), hakîkatin analitiği ile yâni, doğru bilgiyi mümkün kılan ve düşünsel anlamda aşılması gereken evrensel ve zorunlu sınırların ne olduğu ile uğraşmak ve bu sınırlara dair epistemolojik bir tartışma yürütmek değil; bilâkis bizi biz kılan tarihsel-siyasal koşulların, yâni şimdinin ve kendimizin ontolojisi biçimini alabilecek pozitif nitelikteki bir pratik eleştiri yapmaktır (1990b [1984]: 95). Velhâsıl Foucault'ya göre; bu eleştiri doğrultusunda cevap aranması gereken üç temel soru, sırasıyla şunlardır (1984b: 49): “Kendi bilgimizin özneleri olarak nasıl inşâ edildik?” “Bizâtihi iktidar ilişkileri uygulayan veyahut da onlara boyun eğen özneler olarak nasıl inşâ edildik?” “Kendi eylemlerimizin ahlâkî özneleri olarak nasıl inşâ edildik?” Nihayet, Foucault, bu sorulara yanıt vermek için, yapıtlarında, birbirinin tamamlayıcısı niteliğindeki iki farklı tarihyazımı yöntemine, yâni ‘arkeolojiye’ ve ‘jenealojiye’ işlerlik kazandırır.

Kısaca izah etmek gerekirse Foucault'nun, Kant'a referansla “arkeoloji” (1971: 60) adını verdiği yöntem; esasen bilgi alanlarını, yâni birinci soruyu analiz etmek üzere tasarlanan ve Fransa özelinde, bilhassa Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve de Louis Althusser gibi filozofların katkılarıyla şekillenmiş olan bir tür tarihsel epistemolojidir. Foucault'ya göre; Grekçedeki *arkhé* kelimesinden türetilen “arkeoloji” terimi, “Kant tarafından, belli bir düşünce biçimini zorunlu kılan şeyin tarihine göndermede bulunmak için kullanılmıştır” (1971: 60). Ancak, Kant'ın felsefî bir felsefe tarihi nasıl mümkündür sorusuna yanıt vermek üzere bahsetmiş olduğu bu a priori nitelikteki zorunluluk ilkesi (2002 [1804]: 417), Foucault'nun zorunluluk ilkesinden kategorik bir şekilde ayrılmaktadır. Zira Foucault için, belli bir düşünce biçimini zorunlu kılan şey; Kant'ın iddia etmiş olduğu üzere; evrensel nitelikleri haiz verili bir ‘insan aklı’ değil (2002 [1804]: 417); bilâkis hangi söylemin doğru, hangi söylemin yanlış olduğunu tayin eden a priori nitelikteki bir dizi tarihsel kurallar



manzumesidir.

Hâsılı *Bilginin Arkeolojisi* (1969) başlıklı yapıtında, Foucault'nun teferruatlı bir şekilde serimlediği arkeolojik yöntem; esasen onun "episteme" adını vermiş olduğu bu tarihsel kurallar manzumesinin ve o kurallara binâen üretilmiş olan söylemlerin analizine odaklanır. Fakat daha önce de vurgulamış olduğum üzere, Foucault için "söylem"; yalnızca dile ve/veya konuşmaya indirgenebilecek olan bir simgeler grubu değil; bilâkis kendisine eklemledirdiği nesnelere sistematik bir biçimde inşâ eden bir pratikler silsilesidir ve bu yönüyle Foucault'diyen söylem analizi, klâsik bir metin analizinden ziyade; belli bir söylemi mümkün kılan tarihsel-siyasal koşulların ve o söylemin nüfuz ettiği maddî unsurların (örn. *metinlerin, eylemlerin ve de kurumlarının*) bütünlüklü bir analizidir (Foucault, 1972 [1969]: 7). Dolayısıyla, bir örnek olarak 'akıl hastalığı' özelindeki Foucault'diyen bir söylem analizi, yalnızca akıl hastalığı hakkındaki belli metinlerin ve önermelerin değil, aynı zamanda tımarhâne kurumunun tarihsel-siyasal bir analizidir.

Öte yandan, Foucault'nun Alman filozof Friedrich W. Nietzsche'den devralıp rafine ettiği ve bilhassa *Nietzsche, Jenealoji, Tarih* başlıklı makâlesinde (1984 [1971]: 76-100) son derece farklı bir boyut kazandırdığı "jenealoji", 'bilgi alanlarına' da odaklanıran, ancak, daha ziyade, yukarıdaki sorulardan ikincisini ve üçüncüsünü, yâni iktidar ve etik eksenlerini analiz etmek üzere tasarlanmış olan bir çeşit tarihsel ontoloji hüvi-yetindedir. Kısacası, Nietzsche'nin önce *İnsanca Pek İnsanca* (1996 [1878]) ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1966 [1886]) adlı yapıtlarında ilk nüvelerini attığı ve daha sonrasında, *Ahlâkın Jenealojisi Üzerine* (1998 [1887]) adlı başyapıtında daha analitik bir şekilde serimlediği bu ontolojik perspektif, onun, Hristiyan ahlâkını ve Batı düşüncesini (metaphysics) teşkil eden belli başlı ön kabûlleri, kavramları, değerleri ve iktidar ilişkilerini, hem kökenleri itibarıyla irdelemek hem de apaçık hakikatlerinden arındırmak için geliştirmiş olduğu eleştirel bir tarih yazımı biçimidir. Nihayet, tözcü ontolojilerin, antropolojik tümelerin ve de otantik köken arayışlarının total reddine dayanan bu ontolojik perspektife göre tarih, Platonik anlamda orijinal bir kökenden zuhûr eden ya da Aristotelyen bir bağlamda nihaî bir varış noktasına doğru ilerleyen ve her iki felsefi geleneğin de iddia ettiği gibi, kendi içinde süreklilik arz eden rasyo-nel bir süreç değil; bilâkis maddî pratiklerin, iktidar ilişkilerinin ve farklı mihraklar arasındaki güç çatışmalarının etrafında şekillenen ve muhtelif rastlantısallıklardan ve kırılma noktalarından oluşan çok yönlü bir mücadele alanıdır. Hâsılı Nietzsche'nin ana argümanı; Hristiyan ahlâkını ve Batı düşüncesini şekillendiren belli ön kabûllerin, kavramların, değerlerin ve de iktidar ilişkilerinin, tarihsel olarak belli bir güç istenci (*will to power*) biçiminin tezahürü olduğudur. Zira Nietzsche'ye göre; ontolojik anlamda hiçbir ahlâkî olgunun mevcudiyetinden söz edebilmek mümkün değildir ve bu bağlamda, sadece olgular hakkındaki bazı ahlâkî yorumlardan bahsedilebilir (1966 [1886]: 85). Dolayısıyla, bu noktada Nietzscheci bir perspektiften hareketle görülebilecek en somut şey; Hristiyan ahlâkının, esasen İsa'nın yaşamına getirilen farklı yorumlardan ve bu yorumlar arasındaki çatışmalardan ortaya çıktığı, başka bir

deyişle; belli bir 'güç istenci' uyarınca inşa edilmiş 'tarihsel' bir 'hakikat çerçevesinden' ibaret olduğudur.

Nitekim 1950'li yılların ortalarından itibaren, Nietzsche külliyâtındaki eserlerden feyzalan Foucault (1996 [1984]: 470), 'iktidar' ve 'etik' hakkındaki jenealojik analizlerini, son kertede, Nietzsche'nin Hristiyan ahlâkı özelinde işlerlik kazandırmış olduğu bu eleştirel ontolojiden hareketle temellendirir. Kuşkusuz ki Foucault'nun çok farklı bir boyut kazandırdığı bu sıra dışı jenealojik perspektif, onun yapıtlarında, insan zihninin ve bedeninin modernite ile birlikte siyasal stratejilerin nesnesi hâline nasıl dönüştürüldüğü meselesine (1978 [1976]: 143), daha da önemlisi, bizi biz kılan ve ontolojik olarak açıdan hiçbir öze sahip olmayan 'kimliklerimizin' nasıl inşa edildikleri sorununa projekte edilmiştir. Zira Foucault'ya göre; jenealojik bir tarihsel analizin amacı; öznesi olduğumuz kimliklerin kökenini bulmaya çalışmak, yâni metafizikçilerin geri döneceğimizi vâdettikleri eşsiz ortaya çıkış eşliğimizi keşfetmekle uğraşmak değil; bilâkis onları sistematik bir biçimde ayırıştırıp (*dissociation*) dağıtmak (*dissipation*) ve nihayet, bizi kateden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaktır (1984 [1971]: 94-95).

Fakat burada açıklanması gereken en önemli hususlardan biri; Foucault'nun kullandığı "ayırıştırmak" ve "dağıtmak" kavramları ile Fransız filozof Jacques Derrida'nın işlerlik kazandırdığı "yapısöküm" (*de-construction*) (1997 [1967]: 10) kavramının, içerimleri itibarıyla birbirleri ile taban tabana zıt düşünsel tasarımlar olduklarıdır. Şöyle ki Derrida ile anılan ve gerek beşerî ve gerekse sosyal bilim alanlarında çok popüler bir hâle gelmiş olan yapısöküm, esasen 'metin-merkezli' bir analiz biçimidir. Ancak, Derrida'nın, "metnin dışında hiçbir şey yoktur" (1997 [1967]: 158) ifadesi ile çerçevelediği bu analiz biçimi, sanıldığı aksine, yalnızca yazılı metinlere odaklanan ve dil dışında hiçbir şeyin var olmadığını imâ ve/veya iddia eden fantastik bir felsefî anlayıştan kaynaklanmaz. Zira Derrida'nın metinden kastı, salt olarak yazılı materyaller değil, aynı zamanda görsel-işitsel nitelikteki unsurlardır (*örn. resimler, afişler, filmler*). Öte yandan, Derrida'nın "metnin dışında hiçbir şey yoktur" sözü ile vurguladığı şey, dil dışında hiçbir şeyin var olmadığı değil, tüm deneyimlere ve anlamlara, bağlamın ve yorumun aracılık ettiği'dir. Bununla birlikte, Derrida için, hakikatın var olup olmadığını bilebilmek nâmümkündür ve hiçbir metin, kendi içerisinde 'mutlak' bir 'hakikati' ve de 'tutarlılığı' haiz değildir. Kısacası, Derrida için bir metnin 'anlamı', o metindeki kavramların açık ve/veya örtük içerimlerine gömülüdür ve bu yönüyle anlam, daima ötelenen ve hiç ulaşılamayacak olan bir şeydir. Yapısökümün amacı ise kavramlara gömülü olan açık ve/veya örtük içerimleri, metnin bütünlüğü içerisinde ele alıp irdelemek, bu içerimlerin tutarsızlıklarını serilemek ve aynı zamanda, onların hangi kavramları ve anlamları dışladıklarını tespit edebilmektir. Dolayısıyla, yapısökümün hedefi; bir metnin ve o metne anlam kazandıran kavramsal setlerin, tarihsel düzlemde nasıl inşa edilmiş olduklarını yorumlamak ve onları yeniden inşa edip anlamlandırmaktır. Buna karşın, Foucault'den jenealoji, ne metin-merkezli bir analiz biçimi ne yorumsamacı (*hermeneutics*)

bir metodolojidir. Üstelik Foucault'ya göre; anlam, gizemli derinliklerde değil, yüzeysel pratiklerde aranması gereken bir olgudur ve yorumlama denen düşünsel faaliyet, bir kökünde saklı olduğu farz edilen belli bir anlamın usulca gün ışığına çıkarılması değildir (1984 [1971]: 86). Bilâkis Foucault'ya göre yorumlama, bir yön dayatmak, yeni bir iradeye boyun eğdirmek, çok farklı bir oyuna katılmaya zorlamak ve tâli kurallara tâbi kılmak amacıyla kendi içerisinde hiçbir özel anlamı olmayan spesifik bir kurallar sistemini şiddetle ve/veya gizlice temellük etmektir (1984 [1971]: 86). Jenealojinin görevi ise ahlâkların, ideallerin, özgürlüğün, çileci yaşamın ve metafizik kavramların tarihini, farklı yorumların tezahürü olarak görmek ve onları birer olay olarak irdelemektir (Foucault, 1984 [1971]: 86). Velhâsıl Foucault'diyen jenealojiyi yapısökümden farklı kılan en ayırt edici husus; analiz ettiği kavramları, örtük içerimleri itibarıyla yorumlayıp yeniden inşâ etmeye ve anlamlandırmaya çalışmaması, bilâkis onları, ait oldukları söylemler ve aynı zamanda o söylemleri mümkün kılan tarihsel-siyasal koşullar dâhilinde bağlamsallaştırmasıdır.

Nihayet, bu yönüyle arkeolojik bir veçheyi de ihtiva eden Foucault'diyen jenealoji, sanki hiç tarihsel bağlamları yokmuş gibi düşündüğümüz şeyleri tarihselleştiren, analitik bir yöntemdir. Arkeolojiyi ve jenealojiyi ortaklaştıran en temel hususiyet ise geleneksel tarihyazımı anlayışlarına içkin ontolojik ön kabûlleri ve onlara kaynaklık eden evrensel hakikat nosyonlarını total olarak reddetmiş olmalarıdır. Öyle ki her iki yöntem de bir ucu Platon'un kökencililiğine, diğer ucu ise Aristoteles'in erekselliğine kadar uzanan ve son kertede, tarihsel süreklilik varsayımlarına, otantik bir köken arayışına, zorunlu bir nedensellik ilişkisine ve de tarih-üstü bir kurucu-özne nosyonuna dayanan geleneksel tarihyazımı anlayışlarını âdetâ temellerinden sarsmıştır. Nitekim yapıtlarında, hem 'arkeolojik' hem 'jenealojik' perspektiflere işlerlik kazandırmış olan Foucault, her ne kadar 1960'lı yıllarda yayımlanan kitaplarını birer "arkeolojik" çalışma olarak tanımlamış olsa da söz konusu kitapların, tıpkı 1970'li ve 1980'li yıllarda yayımlanan *Hapishânenin Doğuşu* (1975) ve de *Cinselliğin Tarihi I-II-III* (1976-1984) gibi, aynı zamanda birer "jenealojik" çalışma olduğunu vurgular (1984c: 351-352):

**Soru:** Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildinden sonraki iki cilt, yâni sırasıyla, *Zevklerin Kullanımı ve Tenin İtirafı* alt başlıkları ile yayımlanan kitaplarınız, jenealoji projenizin plânına nasıl oturuyor?

**Foucault:** Üç jenealoji alanı mümkündür. Birincisi, kendimizi hakikatle olan ilişkimiz üzerinden bir bilgi nesnesi olarak inşâ etmemizin tarihsel ontolojisi; ikincisi, kendimizi iktidarla olan ilişkimiz üzerinden başkalarına etki eden özneler olarak inşâ etmemizin tarihsel ontolojisi; üçüncüsü ise kendimizi zihnimizle kurduğumuz etik ilişki üzerinden birer ahlâkî fâil olarak inşâ etmemizin tarihsel ontolojisi. O hâlde, jenealojik bir çalışma için üç ana eksen mümkündür. Biraz karışık bir biçimde de olsa Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi'nde, söz konusu eksenlerin üçü de mevcuttur. Buna karşın, hakikat ek-

senini, *Kliniğin Doğuşu ve Kelimeler ve Şeyler* başlıklı kitaplarımda, iktidar eksenini, *Hapishânenin Doğuşu*'nda ve nihayet etik eksenini ise *Cinselliğin Tarihi*'nde ele alıp irdeledim.

Hâsılı Foucault'nun kendi yapıtlarına ilişkin bu son derece açık ve anlaşılır tespitlerini dikkate alacak olursak onun; arkeoloji ve jenealoji adını verdiği yöntemleri kategorik olarak birbirinden ayırmadığı, bilâkis her iki yönetime de bütünlüklü bir perspektif dâhilinde işlerlik kazandırdığı sonucuna ulaşırız. Dolayısıyla, Foucault külliyatını sınıflandırmak noktasında, tıpkı özne meselesi gibi, bilhassa Anglo-Amerikan akademide kabul gören bir diğer şehir efsanesini, yâni arkeoloji, jenealoji ve etik ayrımını da bir kenara bırakmak ve Foucault'nun da ifade etmiş olduğu üzere; 1960'lı yıllardan itibaren kaleme almış olduğu tüm kitapları, esasen özneleşme ve nesneleşme süreçlerinin tarihsel analizine odaklanan aynı genel projenin farklı parçaları olarak ele alıp değerlendirmek gerekir (1998 [1984]: 460-461).

## Sonuç

Kuşkusuz ki sosyal ve beşerî bilim alanlarındaki derin bilgi birikimi ve kendine has terminolojisi ile geride devâsa bir külliyat bırakan Foucault gibi sıra dışı bir filozofu okumak, çok meşakkatli bir iştir. Bu noktada referans alınması gereken en temel kaynak ise tıpkı Rice'in atıfta bulunmuş olduğu gibi, onun hakkında yazılan ikinci derece literatür değil; bilâkis bizâtihi 'Foucault külliyatının' kendisidir. Çünkü Foucault gibi bir filozofu, ikincil kaynaklardan okumak, tıpkı Rice'in yapmış olduğu üzere, onun söylemediklerini ona söyletmeye çalışmakla sonuçlanabilir. Nihayet, Rice'a göre; yapıtlarında, bilen-eyleyen öznenin fâilliğini bütünüyle görmezden gelmiş olan Foucault, âdeta öznenin ölümünü ilân etmiş ve ayrıca, söylem kavramını, bir mücadele alanına göndermede bulunmak için kullanmıştır.

Ne var ki yalnızca Rice özelinde değil, Anglo-Amerikan akademinin kâhir ekseriyetinde karşılaşılan bu son derece spekülâtif Foucault okuması, bilhassa Foucault'nun terminolojisindeki özne ve söylem kavramlarının içerimlerini idrak etmek noktasında, baştan ayağa sorunludur. Nitekim burada, ampirik veriler ışığında açıklığa kavuşturmuş olduğum üzere, Foucault, yapıtlarında ne bilen-eyleyen öznenin fâilliğini göz ardı etmiş ne de söylem kavramına yukarıda bahsi geçen hâliyle işlerlik kazandırmıştır. Öyle ki Foucault'nun terminolojisinde oldukça merkezî bir konumda yer alan ve aynı zamanda onun tarihyazımı anlayışı açısından stratejik önemi haiz olan bu iki temel kavram, yukarıdaki varsayımlarla tezat teşkil eden spesifik içerimlere sahiptir. Hâsılı ikinci bölümde de ortaya koymuş olduğum üzere, Foucault için, ontolojik olarak tarih-üstü bir konumda yer alan otonom bir kurucu öznenin varlığından bahsedebilmek nâmümkündür. Zira Foucault'ya göre özne; 'tarihsel-siyasal' bir 'sorunsallaştırmaya' binâen inşâ edilmiş tekil bir deneyimin öznesidir ve bizzat o deneyimi kuran pratiklerin bir ürünüdür. Dolayısıyla, Foucault açısından, bir öznel deneyimi mümkün kılan şeyin ne olup olmadığını tartışmak için, izlenmesi gereken

yegâne yol, fenomenoloji ve felsefi antropolojinin tam tersine hareket etmek, diğer bir deyişle; belli bir bilgi alanının içkinliği içinde, söz konusu deneyimi ve o deneyimin öznesini inşâ eden somut pratikleri irdelemeye doğru geri gitmektir (1998 [1984]: 461-462). Ancak, burada Foucault'nun kurucu-özne nosyonuna getirdiği itiraz, öznenin varlığını reddetmek ya da salt nesnellik adına onu soyutlamaya çalışmak gibi beyhude bir gerekçeden kaynaklanmaz (1998 [1984]: 462). Bilâkis, bu itirazın asıl gerekçesi; özne ile nesnenin, karşılıklı ilişki içinde nasıl oluştuklarını ve nasıl dönüştüklerini, yâni belli bir deneyime özgü özneleşme ve nesneleşme süreçlerini ortaya çıkarmaktır (1998 [1984]: 462). Velhâsıl Foucault'nun yapıtları ve analizleri, öznenin nasıl inşâ edildiğini değil; iç içe geçen bu özneleşme ve de nesneleşme süreçlerinin nasıl işlerlik kazandığını, başka bir deyişle; kimliklerin ve onları tanımlayan öznel deneyimlerin nasıl inşâ edilmiş olduğu meselesini konu edinir. Nihayet, söz konusu inşâ sürecinin, karşılıklı ilişki içindeki üç eksen üzerinden gerçekleşebileceğini vurgulayan Foucault, bu eksenlerden birincisini, bilgi alanları, ikincisini, normatif iktidar sistemleri, üçüncüsünü ise etik kavramı üzerinden tanımlamıştır (1984a: 333-334). Kısacası, bunlardan birincisi, Foucault'nun aynı zamanda söylemsel pratikler, ikincisi, söylemsel olmayan pratikler, üçüncüsü ise kendilik pratikleri olarak tanımladığı eksenlerdir. Nitekim bu eksenleri analiz etmek için, yapıtlarında hem arkeolojik hem jenealojik perspektifleri benimseyen Foucault, öznel deneyimlerin ve kimliklerin nasıl inşâ edilmiş oldukları bahsinde, her iki yönetime de bütünlüklü bir şekilde işlerlik kazandırmıştır. Ancak, burada vurgulanması gereken en çarpıcı hâdise, Foucault'nun; yapıtlarını kullanmak isteyen kişilere sınırsız bir özgürlük alanı tanıdığı olmasıdır. Hâsılı 1970'li yıllardaki bir mülâkatta, Foucault, bu özgürlüğü şu sözlerle ifade eder: “Kitaplarımın, başkaları için, kendi alanlarında diledikleri gibi kullanabilecekleri” [ve] “bir araç bulmak adına karıştırabilecekleri, bir âlet kutusu (tool-box) olmasını isterim.” (...) [Zira] “okuyucular için değil, kullanıcılar için yazıyorum.” (1994 [1974]: 523-524).

Dolayısıyla, müzikâl kimliklerin ve onları tanımlayan öznel deneyimlerin nasıl inşâ edilmiş oldukları hususunda, etnomüzikoloji câmiasına oldukça derinlikli bir analiz çerçevesi sunabilecek olan tüm bu yapıtlar ve yöntemsel araçlar, özgürce, fakat tıpkı Foucault gibi bütünlüklü bir şekilde kullanılmalıdır. Şüphesiz ki Foucault'diyen tarihyazımı anlayışını teşkil eden birbirinin tamamlayıcısı niteliğindeki bu iki yöntemsel araca, Rice'in 'Bulgaristan-merkezli' vakâ çalışmaları olarak irdelediği gayda sanatçısı Stoyanova ve diğer icracılar özelinde de işlerlik kazandırmak mümkündür. Burada izlenmesi gereken en temel prosedür ise Foucault'diyen bir perspektif dâhilinde hareket edip Rice'in tasarladığı özne-merkezli etnografik modeli olduğu gibi baş aşağı çevirmek, başka bir deyişle; Bulgar halk müziğini, kurucu bir öznenin mutlak fâilliğinden arındırmak ve daha da önemlisi, söz konusu müzikâl kimliği, fenomenolojik bir içsellik alanından somut bir dışsallık alanına taşımaktır. Kısacası buradaki en kritik mesele; Bulgar halk müziği hakkındaki mevcut 'hakikat' çerçevesini inşâ eden maddî ve gayrî-maddî pratikleri, tarihsel-siyasal bir analize tâbi tutmak

ve nihayet, söz konusu çerçevenin dayattığı normatif sınırları, olabildiğince kırılğan bir hâle getirmektir. Elbette bu analiz kapsamında, tıpkı Foucault gibi, bilen-eyleyen öznenin fâilliğini tümüyle dışlamamak, fakat söz konusu özneyi belli ihtiyaçlara binâen inşâ edilmiş tekil bir deneyimin ve kimliğin öznesi olarak paranteze almak gerekir. Zira bu analizden hareketle elde edilebilecek en somut bulgu; 'Bulgar halk müziği' kavramı altında tanımlanan öznel deneyimler kümesinin ve kimliğin, her hâlükârda taammüden düşünen ve eyleme geçebilen otonom bireyler tarafından değil; bilâkis söz konusu bireyleri Bulgar halk müziğinin öznesi hâline dönüştüren ve bir kısmı bizâtihi onların dahilî ile şekillenen belli başlı pratikler tarafından inşâ edilmiş olduğudur.

### Makâle Notları

1. Geleneğin nasıl tarihselleştirilmesi gerektiği bahsinde, öne çıkan üç görüş mevcuttur. Bunlardan ilki (Eisenstadt, 1973); geleneğin uzak geçmişten bugüne 'aktarıldığı', ikincisi (Hobsbawm ve Ranger, 1983); geleneğin yakın geçmişte 'îcat' edilip bugüne taşındığını; üçüncüsü (Handler ve Linnekin, 1984) ise geleneğin retrospektif bir biçimde, yâni bugünden geçmişe dönük uzun bir erimli perspektifle 'inşâ' edildiğini savunur. Birbirleriyle tamamen tezat teşkil eden bu üç farklı gelenek tahayyülünün en temel ortak paydası ise geleneği, ya geçmişten bugüne ya da bugünden geçmişe doğru ilerleyen, fakat her iki koşulda da çizgisel bir tarih anlatısı teşkil eden 'tek' yönlü bir zamansallık nosyonuna indirgemiş olmalarıdır. Ne var ki bilhassa yukarıda bahsi geçen bu tahayyüllerden son ikisini çok daha net bir şekilde ayırtılabilmek için, 'îcat' ve 'inşâ' kavramlarının 'teorik içerimlerini' son derece dikkatli bir biçimde göz önünde bulundurmak gerekir. Zira 'îcat' kavramı, esasen, daha öncesinde mevcut olmayan herhangi bir şeyin sıfırdan üretilip dolaşıma sokulmasına atıfta bulunur. Burada ortaya çıkan en önemli sorun ise neyin otantik neyin sun'î olduğuna, hangi mercî tarafından nasıl karar verileceği meselesidir ki İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın yayınladığı *The Invention of Tradition* (1983) başlıklı kitap, tam da bu nedenle, yâni geleneği, otantik ve sun'î olmak üzere iki karşıt kategori üzerinden teorize etmesi hasebiyle oldukça ciddi eleştirilere mâruz kalmıştır (Bkz. Handler, 1984: 1025-1026; Burke, 1986: 316-317; Plant, 2008: 175-179). Öte yandan, Amerikalı antropolog Richard Handler ve Jocelyn Linnekin'in (1984) benimsediği üçüncü tahayyül ise başka bir sebeple, yâni geleneği, tarihsel kökenlerinden mahrum bıraktığı gerekçesi ile tenkit edilmiştir (Bkz. Plant, 2008: 184). Geleneğin tarihselleştirilmesi hakkındaki bütün bu tartışmalar çerçevesinde, özellikle Handler ve Linnekin'in ve İsraili sosyolog Shmuel Noah Eisenstadt'ın (1973) çalışmalarından haberdar olmamı sağlayan fikirlerinden büyük feyzaldığım kıymetli hocam Doç. Dr. Levent Soysal'a, burada bir kez daha teşekkür etmek isterim.

2. Kelimeler ve Şeyler adlı kitabında, Batı medeniyetinin tarihini; ekonomi-politik, lengüistik, biyoloji ve de doğa tarihi alanlarındaki iki büyük epistemik kopuştan hareketle dönemselleştiren Foucault (2005 [1966]: xxiv); 17. yüzyılın ikinci

yarısından itibaren ortaya çıkan süreci “Klâsik Çağ”, 19. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan süreci ise “modernite” olarak tanımlar. Anglo-Amerikan akademinin teamüllerinden bâriz bir biçimde ayrışan ve koyu bir süreksizlik vurgusu taşıyan bu dönemselleştirmeye göre modernite; 19. yüzyılın başlarında zuhûr eden ve insan bedenini ve zihnini siyasal stratejilerin nesnesi hâline dönüştüren oldukça köklü bir ‘epistemik yarılmanın’ ve aynı zamanda söz konusu yarılmanın tezahürü niteliğindeki yaklaşık son iki yüzyıllık ‘tarihsel-toplumsal formasyonun’ adıdır (Foucault, 1978 [1976]: 143). Nitekim modernite kavramını, bu makale boyunca Foucault’nun dönemselleştirme fikrine referansla kullanıyor ve sonraki paragraflarda karşınıza çıkacak olan ‘pre-modern dönemler’ tâbiri ile kabaca, 19. yüzyılın öncesine atıfta bulunuyorum.

3. Etnomüzikoloji literatürünü çok daha derinlikli bir biçimde okumama vesile olan ve ‘analitik’ bir perspektif kazanmamı sağlayan kıymetli hocalarım Prof. Songül Karahasanoğlu ve 2017 yılında vefat eden Prof. Şefika Şehvar Beşiroğlu’na, bu vesile ile burada bir kez daha teşekkür etmek isterim.

4. Foucault küllîyatı hakkındaki derin bilgi birikimi ile bana her daim rehber olan kıymetli hocam Doç. Dr. Ferda Keskin’e, bu noktada bir kez daha teşekkür etmek isterim. Nitekim buradaki ‘özel deneyim’ terimini, tıpkı Keskin’in tanımlamış olduğu gibi, bir bütün olarak insan bilgisine (theoria) ve eylemine (praxis) atıfla kullanıyorum (Bkz. Url 1).

5. Foucault’nun terminolojisindeki “etik” kavramı; insan davranışına rehberlik eden ahlâkî bir kurallar bütününe değil; bilâkis tıpkı Helenistik felsefede kullanıldığı gibi, insanın, kendi varlığı ve de davranışı ile kurduğu bir bilinç ilişkisine göndermede bulunur (Keskin, 2014: 14). Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken en önemli şey ise söz konusu bilinç ilişkisinin, belli söylemlere ait kavramlar üzerinden kurulduğudur.

6. Foucault’nun yapıtlarına ve analizlerine yönelik bu tür eleştirilerden biri için, bkz. Karademir (2015).

7. 1961 yılında yayınlanan Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi adlı doktora tezi, Foucault’nun ilk kapsamlı eseridir. Nitekim bu eser, spesifik bir özneleşme ve nesneleşme sürecini, yâni kadim bir varlık ve davranış biçimi olan deliliğin, 18. yüzyılın sonlarından itibaren akıl hastalığına nasıl dönüştürüldüğünü konu edinir (Bkz. Foucault, 2006 [1961]: xxvii-xxviii).

8. Cinselliğin Tarihi adlı kitabının ikinci cildi için kaleme aldığı önsözde, Foucault, fenomenolojiye ve felsefi antropolojiye getirdiği eleştiriyi, “akıl hastalığı” özeline serimler (Bkz. Foucault, 1984a: 334).

9. Foucault’nun terminolojisindeki “olaysallaştırma” kavramı (1996 [1980]: 277); esas itibarıyla tarihsel bir değişmeze, dolaysız bir antropolojik özelliğe ya da kendisini herkese aynı şekilde dayatan bir apaçıklığa müracaat etme temayülünün karşısında, tarihsel bir tekilliği görünür kılmak anlamına gelir. Dolayısıyla, Foucault’ya göre; “olaysallaştırma” kavramı; aynı zamanda, tarihin verili bir anından itibaren, muhtelif



bağlantılar, karşılaşmalar, blokajlar, stratejiler ve güç oyunları vesilesiyle belirlenen ve apaçık, evrensel ve zorunlu olduğu varsayılan şeyleri yeniden keşfetmek anlamına da gelir. Bu bağlamda, Foucault'nun 'tarihsel bir tekilliği görünür kılmaktan' kastettiği şey ise herhangi bir tarihsel olayı, örneğin; hapsetme pratiğini; kendisine izâfe edilen apaçık, evrensel ve zorunlu niteliklerden total bir biçimde arındırmak ve nihayet onu kendi tarihsel-siyasal bağlamına ve olumsuzluğuna tekrar yerleştirmektir (2014: 79).

10. Foucault'nun bu üç eksenini nasıl adlandırdığına dair başka bir referans için, ayrıca bkz. Foucault (1984b: 48).

11. Bkz. Lacan (2007: 13).

12. Yukarıda bahsi geçen bu spesifik kavramlar, Foucault tarafından eş anlamlı bir biçimde kullanılmıştır.

13. Foucault'nun, "arkeoloji" terimini, Kant'ın hangi metnine referansla ve de nasıl kullanmış olduğuna yönelik teferruatlı tespitler için, bkz. McQuillan (2010: 41). Ayrıca, bkz. Kant (2002 [1804]: 417).

14. Arkhé terimi; Türkçede "başlangıç noktası", "ilke" ve "nihaî temel töz" anlamlarına gelir (Peters, 1967: 23).

15. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (2000 [1781/1787]: 141-148), yargı türlerini "analitik" ve "sentetik" olmak üzere iki alt başlığa ayırır. Buna göre; analitik yargılar, yalnızca kavramları açıklayan ve deneyime ve gözleme gerek kalmaksızın mantıksal olarak doğru olduğu kabûl edilen a priori nitelikteki yargılardır (örn. Cisim uzamlıdır). Öte yandan, sentetik yargılar, kavramları açıklamayan, bilgiyi genişletip çoğaltan ve son kertede, deneyime ve gözleme dayanan a posteriori nitelikteki yargılardır (örn. Cisim ağırdır). Fakat bu noktada Kant'ın odaklandığı asıl problem; a priori sentetik yargıların olanaklılık koşullarıdır (örn. Her olayın bir nedeni vardır). Zira Kant'ın transandantal felsefesi; bilimsel/doğru bilginin, ancak nesnel kesinliği ve de evrensel geçerliliği haiz "sentetik a priori" yargılarla mümkün olabileceği fikrine dayanır. Nitekim Kant'a göre; bu tür yargılar, salt olarak dış dünya hakkındaki deneyimlerden ve gözlemlerden elde edilen empirik verilere değil, aynı zamanda insan zihninde doğuştan mevcut olan birtakım a priori formlara ve kategorilere/kavramlara dayanmak zorundadır. Hâsılı Kant için belli bir düşünce biçimini zorunlu kılan şey; esas itibarıyla insan zihninde mevcut olduğunu iddia ettiği bu a priori unsurlardır. Foucault'nun Kant'tan farkı ise Kant'ın nihaî olarak evrensel bir insan aklına indirgelediği bu a priori zorunluluk ilkesini, "tarihsel a priori" (2005 [1966]: xxiii) kavramı ile tasfiye etmesi ve evrensel bir insan aklının sınırları dışına taşıyıp tarihselleştirmesidir.

16. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (1976) adlı yapıtının ilk cildine, Nietzsche'nin ilk kez Böyle Buyurdu Zerdüşt adlı eserinde kullandığı ve daha sonraki çalışmalarında merkezi bir önem atfettiği "güç istenci" (will to power) (1961 [1883]: 136) tâbirine nazireyle Bilme İstenci alt başlığını vermiştir.

17. Derrida'nın *Gramatoloji* adlı yapıtında kullandığı ve daha sonraki çalışmalarında stratejik bir önem atfettiği bu kavram, esasen Alman filozof Martin Heidegger'in

terminolojisinde yer alan “destruction” (Ger. destruktio) (1985 [1927]: 44) kavramından türetilmiştir. Heidegger’in “destruction” kavramı ile ifade ettiği şey ise geleceğin dayattığı kategorileri ve kavramları, tarihsel arka plânları ve ontolojik statüleri açısından irdelemektir (1985 [1927]: 43-47). Nitekim Derrida, Heidegger’in terminolojisindeki bu kavrama farklı bir boyut kazandırmış ve metin-merkezli analizlerine projekte etmiştir.

18. Foucault’nun Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi (1961) adlı yapıtı, arkeolojik yönetime göndermede bulunan herhangi bir alt başlık içermez. Ancak, Foucault, bu kitabın önsözünde, arkeolojik bir çalışma yaptığını son derece bâriz bir biçimde beyan etmiştir (2006 [1961]: xxviii). Öte yandan, Foucault’nun 1960’lı yıllarda yayımlanan diğer kitapları, arkeolojik yönetime direkt olarak referans veren bazı alt başlıklara sahiptir. Örneğin; Kliniğin Doğuşu (1963) adlı kitabın alt başlığı, Tıbbî Bakışın Bir Arkeolojisi; Kelimeler ve Şeyler (1966) adlı kitabın alt başlığı ise İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi’dir.

### Kaynakça

- Agamben, G. (1995). *Homo Sacer: Sovereign Power And Bare Life*. Trans. D. Heller-Roazen. Stanford, Ca: Stanford University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies Of Religion: Discipline And Reasons Of Power In Christianity And Islam*. Baltimore And London: The John Hopkins University Press.
- Bakhtin, M. M. (1990 [1919]). *Art And Answerability: Early Philosophical Essays*. Ed. M. Holquist & V. Liapunov. Austin: University Of Texas Press.
- Benett, T. (1988). *The Exhibitionary Complex*, *New Formations* 4, (Pp. 73-102).
- Burke, P. (1986). *Review Of The Invention Of Tradition*, By E. Hobsbawm & T. Ranger. *The English Historical Review*, 101(398), (Pp. 316-317).
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism And The Subversion Of Identity*. Abingdon: Routledge.
- Crossley, N. (1994). *The Politics Of Subjectivity: Between Foucault And Merleau-Ponty*. Brookfield: Avebury.
- Derrida, J. (1997 [1967]). *Of Grammatology*. Trans. G. C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eisenstadt, S. N. (1973). *Tradition, Change, And Modernity*. New York: Wiley.
- Eliot, T. S. (1920 [1919]). *Tradition And The Individual Talent*. In *The Sacred Wood: Essays On Poetry And Criticism* (Pp. 42-53). London: Methuen.
- Eribon, D. (1991). *Michel Foucault*. Trans. B. Wing, Cambridge: Harvard University Press.
- Faubion, J. D. (2011). *An Anthropology Of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1971). *Monstrosities In Criticism*. Trans. R. J. Matthews, *Diacritics*.

- Vol. 1. No. 1. (Pp. 57-60).
- Foucault, M. (1972 [1969]). *The Archaeology Of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1973 [1963]). *The Birth Of The Clinic: An Archaeology Of Medical Perception*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1977 [1975]). *Discipline And Punish: The Birth Of The Prison*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1978 [1976]). *The History Of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. Trans. R. Hurley, New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1983). *The Subject And Power*. In H. Dreyfus & P. Rabinow (Ed.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics*, 2nd Ed., (Pp. 208-226). Chicago, Il: University Of Chicago.
- Foucault, M. (1984 [1969]). *What Is An Author?* In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (Pp. 101-120). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984 [1971]). *Nietzsche, Genealogy, History*. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (Pp. 76-100). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984a). *Preface To The History Of Sexuality, Vol. Ii*. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (Pp. 333-339). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984b). *What Is Enlightenment?* In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (Pp. 32-50). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984c). *On The Genealogy Of Ethics: An Overview Of Work In Progress*. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (Pp. 340-372). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1990a [1984]). *The Concern For Truth*. In L. D. Kritzman, (Ed.) & A. M. Sheridan Smith, Et All., (Trans.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews And Other Writings, 1977-1984* (Pp. 255-267). New York: Routledge.
- Foucault, M. (1990b [1984]). *The Art Of Telling The Truth*. In L. D. Kritzman, (Ed.) & A. M. Sheridan Smith, Et All., (Trans.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews And Other Writings, 1977-1984* (Pp. 86-95). New York: Routledge.
- Foucault, M. (1990c [1984]). *The History Of Sexuality, Vol. 2: The Use Of Pleasure*. Trans. R. Hurley, New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1990d [1984]). *The History Of Sexuality, Vol. 3: The Care Of The Self*. London: Penguin Books.
- Foucault, M. (1994 [1974]). *Prisons Et Asiles Dans Le Mécanisme Du Pouvoir*. In *Dits Et Écrits Ii*. (Pp. 521-525). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1996 [1977]). *Intellectuals And Power*. In S. Lotringer, (Ed.), L. Hochroth & J. Johnston, (Trans.), *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)* (Pp. 74-82). New York: Semiotext(E).
- Foucault, M. (1996 [1980]). *The Impossible Prison*. In S. Lotringer, (Ed.), L. Hochroth & J. Johnston, (Trans.), *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)* (Pp. 275-286). New York: Semiotext(E).

- Foucault, M. (1996 [1984]). *The Return Of Morality*. In S. Lotringer, (Ed.), L. Hochroth & J. Johnston, (Trans.), *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)* (Pp. 465-473). New York: Semiotext(E).
- Foucault, M. (1997 [1984]). *The Ethics Of The Concern Of The Self As A Practice Of Freedom*. In P. Rabinow. (Ed.) & R. Hurley, Et All., (Trans.), *Ethics, Subjectivity, And Truth: Essential Works Of Foucault, 1954-1984. Vol.1* (Pp. 281-301). New York: The New Press.
- Foucault, M. (1998 [1984]). *Foucault (Maurice Florence)*. In J. D. Faubion, (Ed.) & R. Hurley, Et All., (Trans.), *Aesthetics, Method, And Epistemology: Essential Works Of Foucault, 1954-1984. Vol. 2* (Pp. 459-463). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2000 [1977]). *Truth And Power*. In J. D. Faubion, (Ed.), *Power: Essential Works Of Michel Foucault, Vol. 3* (Pp. 111-133). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2000 [1980]). *Interview With Michel Foucault*. In J. D. Faubion, (Ed.), *Power: Essential Works Of Michel Foucault, Vol. 3* (Pp. 239-297). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2005 [1966]). *The Order Of Things: An Archaeology Of The Human Sciences*. London And New York: Routledge.
- Foucault, M. (2006 [1961]). *History Of Madness*. Ed. J. Murphy & J. Khalfa, Trans. J. Khalfa, London And New York: Routledge.
- Foucault, M. (2014). *On The Government Of The Living*. In M. Snellart, (Ed.) & G. Burchell, (Trans.), *Lectures At The Collège De France 1979-1980*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Fraser, N. (1981). *Foucault On Modern Power: Empirical Insights And Normative Confusions*. In *Praxis International*, Vol. 1, No. 3, (Pp. 272-287).
- Gadamer, H. G. (1992 [1975]). *Truth And Method*. New York: Crossroad.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse Of Modernity*, Trans. F. Lawrence, Cambridge, Ma: Mit Press.
- Handler, R. & Linnekin, J. (1984). *Tradition Genuine Or Spurious*, *American Folklore Society* 97, (Pp. 273-290).
- Handler, R. (1984). *Review Of The Invention Of Tradition*, By E. Hobsbawm & T. Ranger. *American Anthropologist*, 86(4), (Pp. 1025-1026).
- Heidegger, M. (1985 [1927]). *Being And Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Hobsbawm, E. J. & Ranger T. O. (1983). *The Invention Of Tradition*. Cambridge Cambridgeshire: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (1997). *Foucault's Theory Of Society*. In *The Critique Of Power: Reflective Stages In A Critical Social Theory*. 3rd Ed., (Pp. 176-202). Cambridge Mass: Mit Press.
- Kant, I. (2000 [1781/1787]). *Critique Of Pure Reason*. Trans. & Ed., P. Guyer & A. Wood, New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1784). *Beantwortung Der Frage: Was Ist Aufklärung?* In *Berlinische Mo-*

- natsschrift 4, (Pp. 481-494).
- Kant, I. (2002 [1804]). What Real Progress Has Metaphysics Made In Germany Since The Time Of Leibniz And Wolff? In H. Allison & P. Heath, (Ed.), H. Allison, (Trans.), Immanuel Kant: Theoretical Philosophy After 1781, (Pp. 337-424). New York: Cambridge University Press.
- Karademir, A. (2015). Foucault Ve Cinsellik Deney(İm)İ Kurgusu. *Kilikya Felsefe Dergisi*, No.2, (Ss. 86-100.)
- Keskin, F. (2011). Felsefe Sahnesi. Michel Foucault: Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5, 2. Baskı İçinde, (Ss. 14-15). Ed. Ferda Keskin. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, F. (2014). Özne Ve İktidar. Michel Foucault: Özne Ve İktidar, Seçme Yazılar 2, 4. Baskı İçinde, (Ss. 11-24). Ed. Ferda Keskin. Çev. Işık Ergüden Ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lacan, J. (2007). Production Of The Four Discourses. In J. A. Miller, (Ed.) & R. Grigg, (Trans.), The Seminar, Book Xvii, The Other Side Of Psychoanalysis. New York: W. W. Norton & Company.
- Lemke, T. (2016). Foucault, Governmentality, And Critique. London And New York: Routledge.
- Mcquillan, C. (2010). Philosophical Archaeology In Kant, Foucault, And Agamben. *Parrhesia* 10, (Pp. 39-49).
- Merleau-Ponty, M. (1989 [1945]). Phenomenology Of Perception. London: Routledge, Humanities Press.
- Nietzsche, F. W. (1961 [1883]). Thus Spoke Zarathustra: A Book For Everyone And No One. Trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, F. W. (1966 [1886]). Beyond Good And Evil: Prelude To A Philosophy Of The Future. Trans. W. Kaufman, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. W. (1996 [1878]). Human, All Too Human: A Book For Free Spirits. Trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. W. (1998 [1887]). On The Genealogy Of Morality. Trans. M. Clark & A. J. Swensen, Cambridge, Ma: Hackett Publishing.
- Peters, F. E. (1967). Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. New York: New York University Press.
- Plant, B. K. (2008). Secret, Powerful, And The Stuff Of Legends: Revisiting Theories Of Invented Tradition. *The Canadian Journal Of Native Studies*, 28(1), (Pp. 175-194).
- Rice, T. (2003). Time, Place, And Metaphor In Musical Experience And Ethnography. *Ethnomusicology* 47, (Pp. 151-179).
- Ricœur, P. (1981 [1978]). The Metaphorical Process As Cognition, Imagination, And Feeling. In M. Johnson, (Ed.), Philosophical Perspectives On Metaphor. (Pp. 228-247). Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Rose, N. (1999). Powers Of Freedom: Reframing Political Thought. Cambridge:

Cambridge University Press.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Spivak, G. C. (1988). Can The Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg, (Ed.), *Marxism And The Interpretation Of Culture* (Pp. 271-313). Urbana: University Of Illinois Press.

Sugarman, J. C. (1997). *Engendering Song: Singing And Subjectivity At Prespa Albania Weddings*. Chicago: Chicago University Press.

Wong, D. (2004). *Speak It Louder: Asian Americans Making Music*. New York And London: Routledge.

#### İnternet Kaynakları

Url 1 <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=B1cedtewtum> Adresinden Elde Edildi.  
Erişim Tarihi: 23.07.2021

Url 2 <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=3zth8pkcvoy> Adresinden Elde Edildi.  
Erişim Tarihi: 18.02.2017