



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

BİYOPOLİTİKA KAVRAMINA DAİR BİR SORUŞTURMA

Utku Özmakas

Doktora Tezi

Ankara, 2016

BİYOPOLİTİKA KAVRAMINA DAİR BİR SORUŞTURMA

Utku Özmakas

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Utku Özmakas tarafından hazırlanan "Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma" başlıklı bu çalışma, 14.06.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



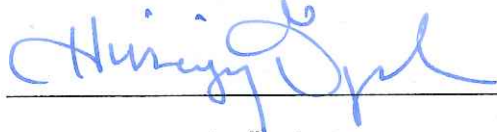
Prof. Dr. Cemal Güzel (Başkan – Danışman)



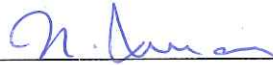
Prof. Dr. Ertuğrul R. Turan



Prof. Dr. Harun Tepe



Prof. Dr. Hüseyin Özel



Prof. Dr. Ş. Halil Turan

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel Bozbeyoğlu

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 (üç) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

14.06.2016

Utku Özmakas

TEŞEKKÜR

“En değerli vakitlerinizi bana ayırdınız / sağolunuz efendim”. İşte böyle başlıyor Turgut Uyar’ın “Sonsuz ve Öbürü” şiiri. Hayatımın her aşamasında en değerli vakitlerini bana ayırıp destek olan ve *sonsuz sevginin* anlamını öğreten Hacer Özmakas ve Yavuz Özmakas’a; tez çalışmamda beni özgür bırakarak *sonsuz düşüncenin* ufkunda keyifle kaybolmayı öğreten danışmanım sayın Prof. Dr. Cemal Güzel’e; sadece bu çalışma bağlamında değil, hayata dair elinde avucunda ne varsa bunları her daim benimle paylaşma cömertliğini göstererek *sonsuz dostluğu* öğreten Bora Erdağı, Savaş Ergül ve Kansu Yıldırım’a teşekkür ederim. Sonsuz olmayanları bulmaksa bana kaldı Uyar ustanın dediği gibi, onlar için de “size teşekkür ederim.”

ÖZET

ÖZMAKAS, Utku. Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma, Doktora Tezi, Ankara, 2016.

Felsefe tarihinin en başından beri insanların yönetimi ya da nasıl yönetileceği başlıca sorunlardan biri olarak belirmiştir. Politikanın alanının neresi olduğuna, sınırlarının nerede başlayıp bittiğine, hangi kurumları kapsadığına, kimin hangi gerekçeye dayanarak yönetebileceğine ilişkin sayısız soru ve sorun ortaya konmuştur. Bunlara verilen yanıtlarsa özellikle son yıllarda reel politika alanında yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan krizlerle bağlantılı olarak daha da çeşitlenmiştir.

Bu çerçevede, Michel Foucault'nun son dönem çalışmalarının yarattığı etkiyle siyaset felsefesi bağlamındaki tartışmalarda merkezî bir rol üstlenmeye başlayan “biyopolitika” kavramı, farklı düşünürlerce çeşitli anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Ne var ki, kavramın anlam hazinesi genişledikçe kullanım şekli de bir ölçüde muğlaklaşmaktadır. Bu nedenle kavramın neliğine dair felsefece bir soruşturma yürütmek kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bu çalışmanın amacı, söz konusu kavramın tarihsel temellerinden başlayarak günümüz felsefi düşüncesi içerisinde nasıl bir yere konumlandırılabilceğini ortaya koymaktır. Bunun için öncelikle Giriş bölümünde siyaset felsefesi geleneğini oluşturan ve ilerleyen bölümlerdeki tartışmaları çeşitli açılardan etkileyen kimi temel isimlerin siyaset anlayışları ele alınacaktır.

Daha sonra birinci bölümde, kavramın bugünkü önemini kazanmasında en büyük pay sahibi Michel Foucault'nun düşünsel çerçevesi ele alınacak ve “iktidar” ile “özne” kavramlarına dair yürüttüğü soruşturmanın kendisini nasıl biyopolitika kavramına vardırıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda kavramla ilişkisi içerisinde ele aldığı “nüfus”, “pastoral iktidar”, “tutum”, “rekabet”, “insan sermayesi” gibi kavramlar da çözümlenecektir.

İkinci bölümde, Foucault'ya yönelik eleştirilerle yola çıkan ancak daha sonra özgün bir hat oluşturan Giorgio Agamben'in düşünceleri ele alınacaktır. Biyopolitikayı tarihsel olarak antik dönemlere kadar geri götüren düşünürün “zoē” ile “bios” arasında yaptığı ayrımla kavrama yeni bir temel kazandırırken, aynı zamanda etik ve politikanın kesişim bölgelerindeki belirsizlik mntıklarının nasıl ortaya koyduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise yine Foucault'nun eleştirisinden hareket eden Michael Hardt ile Antonio Negri'nin biyopolitika anlayışı ele alınacaktır. Düşünürlerin, önceki isimlere kıyasla kavramın eleştirel potansiyeline kurucu bir güç katma çabası ele alınarak, günümüzün reel politika alanına dair tespit ve çözüm önerileri de kavramsal çerçeveleri dahilinde incelenecektir.

Sonuç olarak, günümüz düşünce dünyasında “biyopolitika” kavramına yönelik üç temel yaklaşımın kendine has özellikleri ve sorunları gösterilerek eleştirisi yapılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın asli amacı, “biyopolitika” kavramı etrafında kümelenen düşünme çabalarını farklı temsilcileri üzerinden açımlayarak geleneksel “politika”dan bir kopuşu temsil edip etmediğini, siyaset felsefesi çerçevesinde bir katkı sayılıp sayılmayacağını göstermek ve kavramı genel olarak günümüz felsefesinin genel bağlamı içerisinde konumlandırmaktır.

Anahtar Sözcükler

Biyopolitika, siyaset felsefesi, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Michael Hardt, Antonio Negri, hayat.

ABSTRACT

ÖZMAKAS, Utku. An Enquiry About Concept of Biopolitics, PhD. Dissertation, Ankara, 2016.

Government of people or how to govern people has been manifested as one of the principal matters in the history of philosophy. Countless questions and problems have been put forward as to the extent of the field of politics, where the boundaries of politics start and where they end, which institutions the politics cover, who can be governed with which justification. The answers proposed to these have been diversified recently in connection with the developments and emerging crises in the field of real politics.

In this framework, the concept of “biopolitics” starting to gain a central position in the discussions in the context of political philosophy by the influence of Michel Foucault’s recent works, has started to be used in various meanings by different scholars. However, the larger the meaning range of the concept gets, the more ambiguous its use becomes. Therefore, it has become inevitable to carry out a philosophical investigation into what this concept is.

The purpose of this study is to put forward how this concept could be positioned from its historical bases to today’s philosophical thought. For this purpose, the introduction chapter deals with the understandings of politics of some critical figures, who constitute the tradition of political philosophy and thus affected following discussions.

Later in the first chapter, intellectual framework of Michel Foucault, who has the greatest share in terms of the concept’s recent importance, is discussed; and the question of how his investigation on the concepts of “power” and “subject” leads itself towards the concept of “biopolitics” is tried to be clarified. In this context, concepts such as “population”, “pastoral power”, “conduct”, “competition” and “human capital” will be analyzed.

In the second chapter, the ideas of Giorgio Agamben, who had started with criticisms to Foucault but then constituted a genuine way, will be tackled. The fact that he brought in a new basis for the concept through his distinction between the concepts of “zoē” and “bios” is revealed while how he presents the fields of uncertainty in the intersection between ethics and politics is tried to be demonstrated.

In the third chapter, the understanding of biopolitics of Michael Hardt and Antonio Negri, who had started with the criticism of Foucault, is tackled. Considering their effort to empower the critical potential of the concept unlike the previously mentioned philosophers, their

findings and solution offers in the field of today's real politics is examined within their own conceptual framework.

Consequently, specific characteristics and problems of today's three main approaches to the concept of "biopolitics" are revealed, and these approaches are criticized. In this context, the principal purpose of this study is to show whether the concept of biopolitics represents a break from traditional "politics", whether it could be deemed as a contribution to political philosophy and to position it in the overall context of today's philosophy by anatomizing the contemplation efforts surrounding the concept through its different representatives.

Key Words

Biopolitics, political philosophy, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Michael Hardt, Antonio Negri, life.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: MICHEL FOUCAULT: MOBIUS ŞERİDİNDEN BİYOPOLİTİKAYA .	38
1.1. Tarih, I: Dışlama ve Norm	41
1.2. Bedenler: “Politik Anatomi” ve “İktidarın Mikro-fiziği”	55
1.3. Tarih, II: Süreksizlik ve İnsanın Yeniden İcat Edilmesi	66
1.4. Hakikat: Keşif Değil, İcat	75
1.5. Yöntem-Olmayan-Yöntemler: Arkeoloji ve Soykütük	78
1.6. İktidar ve Özne: Birleşik Kaplar	90
1.6.1. Özne	91
1.6.2. İktidar	95
1.6.2.1. “Hukuksal-Söylemsel” iktidar	96
1.6.2.2. “Kralın kellesini içurmak”	99
1.6.2.3. Savaş modeli	105
1.7. Biyopolitika, I: Giriş	108
1.8. Hükümranlıktan Çıkış: Bir Arayüzey Olarak “Oyun”	116
1.9. Biyopolitika, II: Yönetimsellik, Güvenlik ve Nüfus	128
1.10. İstatistik ve Risk: Nüfusu Haritalandırmak	143
1.11. Biyopolitika, III: Aile Modelinin Terk Edilmesi, Pastoral İktidar, Tutum	150

1.12. Yönetimsellik ve Kapitalizm: Politik Ekonomi, Liberalizm, Rekabet-Girişimcilik, İnsan Sermayesi	162
2. GIORGIO AGAMBEN: BELİRSİZLİĞİN POLİTİK TOPOLOJİSİ	178
2.1. Çıplak Yaşam ve Kutsal İnsan	179
2.2. Etik ve Politikanın Kesişiminde Kamp: Tanık ve <i>Muselman</i>	202
2.3. Olağanüstü Hal: Belirsizlik Eşiği ve Boşluk	212
2.4. “Oikonomia”nın Soykütüğü	220
3. MICHAEL HARDT VE ANTONIO NEGRI: BİYOPOLİTİK ÜRETİM VE ÇOKLUK	234
3. 1. Postmodern Eşik: Kriz Olarak Modern Egemenlik, Kriz Olarak Ulus Devlet	235
3. 2. Vampir Rejim Olarak İmparatorluk	248
3. 3. Biyopolitika: Giriş	257
3. 4. Biyopolitik Üretim: Maddi Olmayan Emek, Duygulanımsal Emek ve Öznelliğin Yeni Biçimleri	262
3.5. Adlar Katalogu: Çokluk, Yeni Proletarya, Yoksul	272
SONUÇ	292
KAYNAKÇA	315

GİRİŞ

Felsefe tarihinin başından beri politikanın neliği başlıca sorunlardan biri olarak belirmiştir. Politikanın ne olduğuna; alanının neresi olduğuna, sınırlarına; egemen, otorite veya iktidar gibi kavramların kapsamına; kimin/kimlerin ve ne hakla yönettiğine bağlı olarak meşruiyet sorununa; iktidarın tarzlarına ilişkin sayısız soru ortaya konup araştırma cehdine girilmiştir. Dünyanın hal-i pür melalinden ötürü bu soruya verilen yanıtlar özellikle son yıllarda daha da artmış ve politika ile toplumsal olan arasındaki ilişkiye dair soru işaretleri daha da dallanıp budaklanmıştır. Bu türden düşünme girişimleri, toplumsalı politik olana veyahut politik olanı toplumsal olana indirgeyerek iki farklı soruna yol açar. Bunun yanı sıra söz konusu yanıtların bazıları yalnızca iktidar figürüne odaklanırken, bazıları da mutabakatçı bir tarzı da el altından yaygınlaştırmayı, hatta açık bir destek vermeyi politikanın kendisi gibi sunmaya başlamıştır.

Son yıllarda politikanın çerçevesini belirleme yolundaki çalışmaların hepsi aynı kapıya çıkan birkaç kötücül eğilim tarafından sekteye uğratıldığını görülür. Bunlardan ilki, söz konusu tartışmanın kendi içine doğru sonsuzca kıvrılan bir sarmala dönüşüp içinden çıkılmaz hale geldiğini dile getiriyor ve bu eğilimin doksografları vaat ile gerçek arasındaki ikiliği öne sürerek, ütopyacılıkla gerçekçilik arasındaki sahte ikiliğin yanaklarına kan götürüyorlar. Böylelikle “ideal olanı” bildiklerini ima edip ondan sahte bir özürle vazgeçiyor ve “kirliliği” “beyaz”a döndüren kuramları yeniden canlandırıyorlar. Perde arkasındaki sinizmi kolaylıkla görülen bu tavır, politikaya ilişkin düşünceyi ne dediği anlaşılmayan bir infiale terk ediyor.

Bunun yanı sıra postmodernist çizginin kötü taklitlerinin yarattığı bir başka eğilimse düşünmek için eline gelen her nesne gibi –felsefe başta olmak üzere– politikaya da bir “imkânsız” veyahut “son” etiketi vurarak onu görme alanının dışına itiyor. Alain Badiou’nün ifadesiyle söylessek, “Felsefenin sonu fikri epey zamandır tipik felsefi bir fikre dönüşmüş durumdadır” (2013: 13). Hakikatin tek olmasına karşı çıkarken, hakikatlerin hepsini elden kaçıran kötü taklitler, farka odaklanarak ufuklarında kaybettiği politikayı kurucu bütün niteliklerinden boşaltılarak tartışılabilir. Böylelikle bu sefer elimizde kalan, iktidarın sadece kötü olduğu, tırnakları sökülmiş, evrensellik

ve güç talebinden tümünden vazgeçmiş bir politika “oyunu” oluyor. Sahne bir kez daha “politikanın sonu” sloganlarına bırakılıyor.

Başka bir kötücül eğilimse politika içi bir hamle yapıyormuş gibi görünse de sahte bir talep ve vaatle ortaya çıkıyor: Politikanın karşı kutbuna yerleştirilen şeytanlaştırılmış bir hasım olarak terör, modern politikanın gün yüzüne çıktığı andan itibaren kendisi politik bir terim olarak dayatan korkuyla birleşerek mutabakatçı kavrayışın güç kazanması için işe koşuldu. Oysa –sadece politik değil, toplumsal ya da sınıfsal bir otoritenin de menşei olabilen– korkunun küresel alanda yalnızca terörle birlikte düşünülebilen bir terim olarak ileri sürülmesi, politikayı güvenlik çerçevesine hapsedmeye mahkûmdur. Böylelikle bir kez daha “politikanın sonu”yla karşı karşıya kalınıyor; yerine gelense “güvenliğin başlangıcı” oluyor.

İşaret edilen birkaç örnekte görüldüğü üzere, farklı dip akıntılarını aynı akıntının kudretine ekleyen bu tutumlar, politikanın sonunu ilan etmeye dünden hazır. Böylelikle “siyasal *potestas*’ı (erk) herhangi bir fikrin *imperium*’unun (egemenlik) ya da bir grubun *telos*’unun içine yedirmekten vazgeçmek; bunun yerine siyasal *potestas*’ı çalışma, mübadele etme ve keyif alma türü sekülerleşmiş etkinliklerin gücüne yaklaştırmak; dünyanın ritmleriyle, şeylerin akışıyla, enerjilerin, arzuların ve enformasyonun dolaşımıyla eşzamanlı bir siyaset pratiği tasarlamak” (Ranci re 2007: 20), güçten düşürülmüş bir politikanın “yeni adı”, anlamdan boşaltılmış boş bir tabela oluyor.

Ortaya çıkan bu tablo, politikayı esastan yeniden düşünme gerekliliğini gözler önüne sermekle kalmıyor; aynı zamanda bunu “şimdi ve burada” yapmayı da gerektiriyor.

1. BÖLME İŞLEMİ: POLİTİKANIN DOĞUŞU

Politika ve felsefe: İki kopuş. “Kopuş” söz konusu edildiğinde doğal olarak bir süreklilik ya da bütünlük veya nesne ima edilmiş olur. Ne var ki, kopuş ya da süreklilik söz konusu edildiğinde Jonathan Crary’nin uyarısını bir tür eşik olarak düşünmek gerekir: “Dönemleri nasıl ayırdığımız ve nereye kopuşlar koyup hangilerine karşı çıktığımız, şimdinin kuruluşunu belirleyen siyasal tercihlerdir hep” (Crary 2010: 19). Politika ve felsefe de doğal olarak bu anlamda, yani şimdii kurma tarzıyla ilgili olarak iki gelenekten kopuş vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Birisi Tanrılar düzeninden yasalara, ötekiyse mitostan logosa geçildiği terk ânının şiddetiyle kendisini kurmuştur. Bu

kopuşların arkasından gerçekleştirilen bütün kurumsallaştırma çabaları, bizatihi bu alanların kendi yıkıcı gücü karşısında zayıf kalmış ve bu durumda vaka-ı adiyeden sayılmıştır. Bu nedenle siyasetin tanımını yapmak için gerçekleştirilen bütün sınır belirlemeleri bir noktada boşa çıkmış; siyasetin çeperi tam da tanımlandığı yerden, kendisi inşa edecek bir körlük olmaksızın düşünülemez hale gelmiştir. Elbette gri alanların süreğenliği ya da düşünme çabalarının zaman zaman boşa çıkması, sinik bir biçimde felsefeden ya da siyasetten geri çekilmek manasına gelmez. Aksine, siyaseti tanımlanmaya direndiği yerden tanımlamanın mümkün olduğunu gösterir. İster böylesi bir negatif epistemoloji marifetiyle ister kendi körlüğünü karnında taşımaya yazgılı bir modern yordamla bu işe kalkışılırsa, yolu kaybetmemek için birtakım levhalara ihtiyaç duyulur.

Siyasetin ne olduğunu belirlemede birtakım yol işaretlerine ihtiyaç duyulmasının başka bir temel nedeniyse –yukarıda kısaca değinilen– günümüzdeki bazı düşünsel çabaların her şeye vurdukları “son” etiketini siyasete de vurmaya kalkmalarıdır. Böylesi bir düşünme tarzının tipik bir örneği olan Jean Baudrillard’ın şu sözleri bu bakımdan şaşırtıcı değildir:

Türlerin karışımı yasası dayatılıyor bize. Her şey cinseldir; her şey politiktir, her estetikdir; hem de aynı zamanda. Her şey politik bir anlam kazandı, özellikle de 1968’den bu yana sadece gündelik yaşam değil; delilik, dil, medya ve hatta arzu bile politik bir anlam kazandı. Her şey özgürleşme ve kolektif kitlesel süreçler alanına girdiği ölçüde politikleşiyor. (...) Her şey politik olduğunda artık hiçbir şey politik değildir ve politika sözcüğünün de anlamı kalmaz (Baudrillard 2004: 15-16).

Verili olanı onaylama tutumunun bir örneği olan ve hiçbir eleştirel nitelik taşımayan bu düşünce tarzı, siyasetin anlamını tamamıyla boşaltarak, gücünü kültür ve estetiğe dağıtmakta; böylelikle de felsefenin mıntikasını başka alanların ilgasına açarak felsefi düşünmenin altını oymaktadır. Bu kısa örnek bile göstermektedir ki, düşünmenin sınırını daraltmaktan başka hiçbir işe yaramayan bu türden sözde eleştirel betimlemeler, içeriğinin gücüyle değil, yarattığı gürültü patırtının önünü kestiği sözlerin sesinin kısılmış olmasından güç alırlar. Marshall Sahlins’in dediği gibi “Hegemonya, yalnızca neyin düşünüleceğini değil, aynı zamanda neyin düşünülmemeyeceğini de belirler” (2002: 76).

Politikanın tanımına ilişkin olarak biraz dolanarak önüne varılan tablo şunu göstermektedir: Özellikle son yıllardaki kuramsal çabalara bakıldığında, felsefe ile politika arasındaki ad, tanım ve ilişki sorununu basit bir şekilde aşkınsallığın alanına havale eden bütün çabalar aslında reel politika alanındaki birtakım çalkantıları ve indirgeyici adımları felsefi bir örtüyle maskeleymeyi amaçlamaktadır. Burada asli problem, felsefenin politikanın dışına atılarak değil, dışarıdan içeriye doğru dayatılması vasıtasıyla ele alınmasından ortaya çıkmaktadır.

Böylesi bir belirsizlik evreninin içinde çıkış yolunu bulmak için yapılacak ilk adım *başlangıçlara* dönmektir. Bulanık suda nesneye temas etmek için bir kerteriz noktası bulmak ya da kısacası, Marc Abélès’in dediği gibi “siyaset kadar karmaşık alanları ele almak için entelektüel mihenk taşlarıyla donanmış” olmak gerekir (2012: 7).

Kısacası siyaseti kurumsallaştıran aygıtların ortaya çıkmasından önce siyasetin alanını ve adıyla çağırıldığı kavramlar kümesini belirtmek için bir başlangıç noktasını işaret etmek gerekecektir. Bu noktada siyasal antropoloji devreye girerek “kurban” sorununu ve “kan bağından toprak bağına” geçişi işaret eder. Aslında bu kopuşlar, hem toplumsalın hem de buna bağlı olarak zaman içerisinde siyasalın tebarüz etmesinin ilk fitilidir. Kan bağından toprak bağına geçiş *kalabalıktan toplumsala* geçiş ve bunun ardından da *siyasal bir ilişkinin* kurulması anlamına gelecektir. Şu noktaya dikkatlice işaret etmek gerekir ki, kalabalıktan ya da başka bir deyişle yığından toplumsala geçmek basit bir faz değişiminden ibaret değildir; Platon’dan bu yana bildiğimiz üzere *ilksel çokluk* olarak kalabalık (onun verdiği adla *okhlos*) Bir karşısında belirsiz, sayılamayan, ulaşılamayan ve tekinsiz bir pozisyonu temsil eder. Kalabalık, Bir’in belirleyiciliği altına girmeden önce, nesnelere ve şartlardan azade olan bir gruhun kendi sınırları karşısındaki bilgisizliğini taşıyan tehlikeli bir keyfiyetten ibarettir.

Bu tehlikeli keyfiyetin bir “bağ”a dönüştüğü ilk yerin adıdır politika. Bunun için de geleneksel görüş, politikanın öncelikle Bir’in çatısı altında yürütüldüğünü, bu bakımdan asıl meselenin saf kalabalığın Bir’in koşumlarına göre şekillendirilmesini sağlamak olduğunu ileri sürer. Ne var ki bu tutum, çokluk sorununa yönelik hakiki ve çözüm sunan bir yüzleşme olmaktan çok, politikanın kendi içindeki incelikli ayrımları göz ardı etmesiyle yerini almıştır düşünce sahnesinde. Politika, böyle anlaşıldığı için ortadaki durum hızlı bir biçimde bir *kurum sorunu* haline gelecek ve *politeia*’yı Bir’in

boyunduruğu altında şekillendirebilecek kurumların yapısı incelenecektir. Bu haliyle elimizde kalan politikayı keyfiyetin egemenliğinin tehlikesizleştirilmesinden ibaret gören, bunu yapmak için de anayasal ya da geleneksel kurumlara başvuran bir tepeden bakıştır. Söz konusu yolun sonu ise yukarıda değindiğimiz üzere politikaya ya “son” damgası vuran ya da “güvenlik”in alanına terk eden örgütlü bir kötümserliktir. Sürecin mahiyetini unutturmak için denklemin sonucuna odaklanan bu kuramlar, düşüncenin potansiyelleri yerine gerçekçi adını verdiklerini bir noktadan sürecin zararlarına odaklanırlar.

Bu bağlamda felsefe tarihine bakıldığında çoklukların idaresi sorunu genellikle Bir’in belirlenmesi marifetiyle aşılmaya çalışılmıştır. Rancière’in “politikanın bir birlikte yaşama sanatı ve bir ortak iyiyi arama işi olduğunu; bu arayışın ve bu sanatın ilkesinin, ortak ilişkiler alanı ile özel hayatın ve aile çıkarlarının çıkarıcı ve egoist hükümlerliği arasında açık bir ayırım yapmak olduğunu” (2014: 29) anımsatan eski usul filozoflar arasında saydığı Platon’dan bu yana –tarzlar ve usuller değişiklikler gösterse de– *polis*’i idare etme işi olarak politikanın asli amacı, *çok olanları bir araya getirmedir*.

Bu çalışmanın giriş kısmında *toplama* olarak anılacak söz konusu işlem, bir dizi girift felsefi protokolün devreye girmesiyle olanaklı olabilmiştir: Bu felsefi protokoller “toprak”, “iyi yaşam”, “korku”, “akrabalık”, “toplumsal bağ”, “bireysel refah” vd. gibi kavramsal varyantlarla birlikte düşünülebilecek bir ağın ilmek ilmek örülmesi vasıtasıyla varılan bir *polis*’i icat eder. *Toplama* işlemine geçmeden önce kısaca –bu işlemin mekânı olan– *polis*’ten söz etmek gerekir.

Yunanlıların temel olarak iki tür toplum tasarımı vardı: Birincisi, *ethnos*; ikincisiyse *polis*. *Ethnos*, “Yunan toplumlarının ‘barbarlar’ gibi yaşadıkları bir dönem için kullanılan kavramdı” (Baker 2012: 80). *Polis* ise “kabile devletinden, yani *ethnos*’tan farklı olarak kent toplumunu, daha doğrusu kentli bir çekirdek içeren bir yapıyı temsil etmekteydi” (Baker 2012: 80). Kısacası, antik Yunan dünyasında toplumsalı işaret eden iki farklı modelden söz edilebilir. Bu iki modelden ilki, merkezine akrabalık ilişkilerini alırken, ikincisi bunun büyük oranda reddedilmesine dayanır. *Ethnos*’un varlığı ve yıkılışı üzerindeki karanlık nedeniyle taban tabana bir zıtlıktan söz edilemeyecek olsa da, ayırıcı bir ilke olarak böylesi bir farktan söz edilebilir: *Ethnos*’ta belirleyici olan akrabalık, *polis*’te tümünden yok olmamış; aksine özel olanın alanına çekilerek görünmez

hale getirilmiş, daha doğrusu politikanın alanından evin alanına sürülmüştür. Söz konusu fark, başka ve asli bir kopuşun şafağını işaret eder.

Yukarıda söz edildiği üzere, *kalabalıktan topluma* geçişin asli mekânı *polis* olmuştur. Kısacası *ethnos*'tan *polis*'e geçişte, yani politikanın doğuşunda asıl etkili olan, kan bağının veyahut diğer adıyla akrabalığın toplumsal süreci belirlemede sahip olduğu gücün törpülenmesidir. Bu sayede toplumu şekillendirmekte olan kan/akrabalık bağlarına dayanan örgütlenme tarzlarının gücü azaltılmış; coğrafi ve ekonomik belirleyenlerin etkisiyse artmıştır. Akrabalık özel olanın alanına çekilirken, *polis* “ortak iyi”nin bireylerin gözünde bir öncül olarak konumlandırarak aynı anda hem mekânsal hem de bireysel bir örgütlenme işlemi devreye sokmuştur. Tüm bunların sonucunda “yurttaş” figürü politikanın asli öznesi olarak siyaset felsefesi ve tarih sahnesindeki yerini almıştır. Sıklıkla göz ardı edilse de *polis*'in ortaya çıkmasında birtakım ekonomik etkenler de rol oynamıştır. Kent-devletlerin nüfusu arttıkça idare sorunları ortaya çıkmış, zaruri kaynakların başka yerlerden getirilmesini ve bu süreçte gerçekleşen işlemlerin düzenlenmesini sağlayacak kimi figürler gün ışığına çıkmıştır.

Ortaklığın mekânı olarak *polis* “bileşenlerinin matematiksel toplamına indirgenemeyeceği gibi, ondan da soyutlanamaz bir varlıktır. (...) Tüm bileşenlerinin toplamı olarak kendini sunabildiği ölçüde de *polis* aslında, bileşenlerinden ayrı bir siyasal birim olarak *yoktu* ve özgüllüğünü de tam bu yokluğundan alıyordu” (Ağaoğulları vd. 2012: 29). *Polis*, bu anlamda *toplamanın* her türünü içermekle birlikte bu işlemin öğeleri olmaksızın da düşünülebilecek Bir mekânı anlamına gelir. Bu mekânın asli amacı “ortak iyi”ye ulaşmak ve bunun vasıtasıyla bireysel refah ve mutluluğunu garanti altına almaktır. Ne var ki, kısa bir süreliğine geriye çekilip bakıldığında tablonun ardında başka bir görüntüyle karşılaşılır: Hans Blumenberg’in dediği gibi “Kök, ağaca be bitkiye asıl canlılığını verecek olan ışığa ulaşabilmek için, toprağın nüfuz edilebilir ve geçirgen olmasını talep eder[se]; insan elinden çıkma bina ise, tersine kaya gibi yoğun ve sert bir temele oturmak ister” (Blumenberg 2014: 88). O halde *polis*'in meydana çıkışının altında yan etki gibi görünen; ancak sapsağlam ve bir temel olan bir şey durur: İnsanın yeniden üretimini güvence altına almak.

(...) hükümrânlığın amacına temel niteliğini veren şey, yani bu ortak fayda, bu genel fayda, nihai olarak yasaya itaatten başka bir şey değildir. Bu da, hükümrânlığın amacının dögüsel olduğu anlamına gelir: Bu amaç

hükümranlığın işleyişine gönderme yapar; fayda, yasaya itaat etmektir, yani hükümranlığın kendine koyduğu fayda, insanların hükümranlığa itaat etmesidir. (Foucault 2013: 89).

Görüldüğü üzere, bu türden bir yönetimin amacı kapalı bir çevrim kurmak, döngüsellik vasıtasıyla iktidarın sürekliliğini garanti altına almaktır. Böylece başlangıç sorunu, politik kurum yıkılsa da kendi planını ardında bırakan bir *mimari* sorunu haline gelecektir: Zemin, bir kez sağlam atıldıktan sonra binanın farklı yol ve yordamlarla kurulması sorun olmayacaktır. Bu noktada bir kez daha Blumenberg'e kulak verilebilir: "Temeller, bir kez tamamlandıktan sonra, örtülü işlevlerinin altında kaybolurlar; ancak binada çatlaklar oluşursa yeniden açılırlar" (2014: 88). Kısacası *polis*'in taşıyıcı temeli, aslında tek başına "ortak iyi" değildir; aksine bu "ortak iyi"nin bir parçasıymış gibi görünerek kendini gizleyen bir *yeniden üretim sorunu*dur. Bu bakımdan politikaya ilişkin olarak yukarıda özetlenen tartışmalar binada oluşan çatlağın giderilmesini amaç edinirler; oysaki "başlangıçlara dönmeden" bunun yapılması olanaksızdır.

Asıl hatta geri dönülürse, elbette tarihsel açıdan Bir'i icra etmenin farklı tarzları ve süreçleri söz konusudur. Siyasal alanın kurumsallaşması çerçevesinde bakıldığında Sparta ve Atina, Bir'in icra edilme tarzları bakımından *polis*'te nasıl farklı yollar izlenebildiğinin iyi birer örneğidir. Farklı tarzlar izlenebilse de *polis*'in bugünkü çerçeveden bakıldığında politik anlamını kazanmasında etkili olan temel felsefi işlem yukarıda söz edildiği üzere *toplama*dır. Elbette bu durumda toplama işlemini mümkün kılan öge(ler)den söz etmek gerekecektir. Şüphesiz ki, söz konusu işlemin temel ögesi *demos*, yani halktır. "*Poliste* siyaset *demos* üstünde, *demos* hakkında, *demosla* ve *demosla* karşı, *demos* içinde ve dışında bitmek bilmeyen bir mücadeleden başka bir şey değildir" (Ağaoğulları 2012: 47). Tabii, burada *demos*'un kim ya da ne olduğunun belirlenmesinin içkin bir ölçütü olmadığını, aksine Jacques Derrida'nın dediği gibi, felsefe Yunan kaynağı temelinde düşünüldüğünde "her Yunanlı kökenin içerisinde Yunan-olmayan'a yaklaşan"a (Derrida 1978: 81) bir öge olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir. *Demos*'un sınırları çizen ama bunu -içi ve dışı ayırdığı kadar bu ayrımın silinmesi de olan- *sınırın dışında* kalmakla ödeyen "yabancı" figürü sayesinde adını kazanmıştır bu kavram. *Demos*'un kurulabilmesi için tam da *demos-olmayan*'ın (belki de *okhlos*'un) varlığına ihtiyaç duyulur. Felsefe ve politika tarihini baştan sona yarıp geçen bu ikilik, başka adlar altında çoğalarak alanların hem dağılımını hem de

tarzlarını belirleyen bir ilke haline gelir.¹ Bu ilke, *polis*'i dışlama pratiğine dayanan mekânsal örgütlenme haline getirir.

Ne var ki politika, *yalnızca* toplum içindeki ayrımların Bir potasında öğütülmesi ve toplumlar arasındaki ilişkinin yürütülmesini sağlama olarak anlaşıldığında, *ilişki* mefhumunu büyük oranda göz ardı eder. Böylesi bir anlayış politikanın bütün felsefi işlemlerini *toplama* olarak belirler ve diğer işlemleri de bunun üzerinden şekillendirmeye çalışır. Eğer “siyaset sanatı, modern terimlerle, ‘- ile’ yaşama sanatı”ysa (Rancière 2007: 28) bu durumda yalnızca *toplama* işlemine dayanan bir siyaset anlayışı toplumsalı tamamen politik kurumlara indirger. Daha önce kısaca ele alındığı üzere, bu türden sözde eleştirel girişimler, düşünsel bir el çabukluğuyla günümüzde politikayı “ya hep ya hiç” ilkesi ışığında görmeye çalışmakta; böylelikle de ona tayin edilmiş bir alana bakmayı önermektedirler. Oysaki aşağıda göstermeye çalışılacağı üzere, politikanın kendine has bir yeri yoktur.

Politika en geniş ve ideal anlamıyla *logos*'un belirleyiciliğinde ortak olana dair bir yönetme işlemini ifade ediyorsa bu durumda onu yalnızca bir toplamanın uygulaması olarak düşünmek yetersiz kalacaktır. Politikanın zemininin olanaklılığını sağlayan, bizatihi toplumsal alanda özneler arasındaki *ilişkileri* dönüştürülebilme kudretidir. Bu bakımdan politikayı düşünmek demek, hemen her yerde türeyebilecek olan *politik ilişkiyi* düşünmek demeye gelecektir. Politikayı yalnızca bir hükmetme, yani negatif bir belirleme merciinin kendi dışında kalanlara güç uygulaması olarak düşünme hatasına düşmemek için *politik ilişkinin* iki uçlu yapısını göz önünde bulundurmak gerekecektir. Bu bakımdan Bir'in toplama işleminin düşünüldüğü her yerde bir *bölme işleminden* söz etmek gerekir. Siyaset öncelikli olarak *bölmedir*; *toplama* ancak bu *bölmeden* sonra gelebilir. Aslına bakılırsa, bu bölme işlemi doğrudan doğruya bir başlangıcı çağırır: *Demos*'un ilksel çokluk olarak kalabalıktan (*okhlos*'tan) ayrıldığı ve siyaseti düşünmeyi imkânlı bir kılan bir başlangıcı.

¹ Bu ikiliğin bir ilke haline gelmesinden şu kast ediliyor: Yunan-olmayan'ın dışlanması, yalnızca politik değil aynı zamanda epistemolojik bazı sonuçları da vardır: Özel/kamusal, erkek/kadın, kültür/doğa vd. ikilikler bu dışlama mantığının başka alanlarda çıktılarıdır kabaca. Foucault'nun “Dışlama yoluyla felsefi söylemin dışarısını tanımlamış ve felsefeyle hakikati belli bir tarzda birbirine bağlamış olan hareket, hiç şüphesiz ki bizim bilme istencimizi de şekillendirmek durumundadır” ifadesi tam da bunu anlatır (2012: 39).

İlksel kalabalığın tehlikeli keyfiyetini, tekinsizliğini ve de belirsizliğini *siyaset* adı altında yutan bu ayırma gücü olarak bölme, aynı zamanda bir tür eşitliği de temele alır. Rancière'in işaret ettiği üzere, "Bölmenin iki'si, kolektif kaynaşmanın Bir'inin değil, herhangi bir bir'in herhangi bir başka bir'e eşitliğinin Bir'e geçtiği yoldur" (2007: 46). Kısacası, bölme olmaksızın Bir'i oluşturan bir'ler arasında eşitlikten söz edilemez ve bu eşitlik olmaksızın da *demos*'tan. Bölme işlemini öncelememiş her toplama işlemi *demos*'u kendisi olarak değil de, "bir-olarak-halk" (Lefort 1986: 266) şeklinde kavrar ve bu kavrayış da siyasal ilişkiyi yalnızca bir tabiiyet ilişkisine dönüştüren totalitarizmden başka bir şey değildir. Kısacası, politikanın kendine has bir yeri olmadığı için bölme işlemi terimlerini sürekli olarak ve polemik bir biçimde yeniden dağıtarak politikayı yeniden başlatır.

Bölme işleminin gölgesinde duran *başlangıç* sorunu burada ortaya çıkar. Tabii, başlangıç kavramını iki bakımından daima çoğul düşünmek gerekir: Birincisi, Louis Althusser'in işaret ettiği üzere, "politikanın alanında noktalar yoktur, politika alanı ancak mecazi anlamda bir alandır: olsa olsa insanların ilişkilere göre topladığı yerlerden söz edilebilir. Yerin bir nokta olduğu varsayılsa bile, bu nokta sabit değil hareketli olacaktır, hattâ kendi varlığı gereği istikrarsız olacaktır" (2010: 37-8). İkinci olaraksa, siyasetin kendine has bir yeri olmamasından ve bölme işleminin gerçekleştiği toplumsalın yüzeyinde kendine tutunma mevzileri bulunduğu sürece bir başlangıcın daima başka bir başlangıcı gerektirmesinden ötürü. Kendi başına *başlangıç* diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir; işte tam da bu nedenle bir çoğulluktan söz etmek gerekir. Kısacası, bölme işleminin gerçekleştiği alan kendisine ait olmadığı için, daha en baştan itibaren Heideggerci onto-nostaljik bir belirlemeye izin vermeyen, kaynağın daima başka bir süreci parçası olduğu bir sarmalın uç noktasında konumlanılabilir. Her bölme, şimdinin kuruluşu açısından siyasal bir değer taşıyan başka bir kopuş noktasıyla anlamlandırılabilir ve bu nedenle her kopuş, konumlandırıldığı yerin dışında başka bir kaynağa daha sahip olabilir.

Bu başlangıçlar arasında bariz farklar olsa da bazı müşterek noktalar ve tarzlar olduğu da göz ardı edilemez. Söz konusu olan en temel ortaklık, farklı yöntemler izlemiş olsalar da sonuçta hepsinin Bir'in kuruluşunu sağlayan bir toplama işlemi gerçekleştirmesidir. Şimdi, biyopolitika olarak adlandırılan tarihsel uğrağa değin felsefe

tarihindeki farklı politika başlangıç yordamlarını ve buradan hareketle ortaya konan çerçeveleri kısaca ele alacağız. Böylelikle felsefe tarihini biyopolitika eşiğine getiren birikimi görmeye kalmayıp aynı zamanda bu çalışmada ele alınacak –biyopolitika üzerine kalem oynatmış olan– Michel Foucault, Giorgio Agamben, Antonio Negri ve Michael Hardt’ın geleneği hangi bakımlardan eleştirdiğini, yeni ne önerdiklerini veyahut neyi eksik bıraktıkları da gösterilebilecek.

2. ÇOK’U BİR’E DOKUMAK: PLATON

Antik Yunan’ın *ethnos*’tan *polis*’e geçtiği an, Platon’un metaforları, mitleri ve kavramlarında kayıt altına alınmıştır. Ne var ki, politikayla alakalı ancak ondan başka bir kavram daha damgasını vurmuştur bu kayıta: Adalet. Platon’un toplama işlemi, insanın yeniden üretimini güvence altına almak için başlangıca adalet kavramını yerleştirir; çünkü şehirdeki asıl amaç, “birkaç mutlu kişiyi seçerek, onları göstermek değil; bütün şehri mutlu kılmaktır.” (1997b: 1053).

Platon, *Devlet* adını taşıyan kitabında öncelikli olarak adaletin ne olduğunu araştırarak işe başlar. Bilgelik, yiğitlik, ölçülülük erdemlerini tamamlayan son erdem olarak adalet, “şehirdeki herkesin doğal olarak kendisine en uygun olan işi yapmasıdır” (1997b: 1064). Platon, toplum doğal bir yapı olduğu için devleti de böyle görür. Bu bağlamda *polis*’te yaşayanlar da üçe ayrılacaktır: Koruyucular, zanaatkârlar ve yöneticiler. Tabii “*Devlet*’te ise yurttaşlık ne bir meslek ne de bir niteliktir; bir olgu durumudur, kişi cemaate (*communauté*) aittir” (Rancière 2013a: 26). Söz konusu yurttaşlar arasındaki ayırım da bu çerçevede bir tür işbölümüne dayanır ve bunun gerçekliği bir mitos, bir “soylu yalan” vasıtasıyla sağlanır. Bu mitosa göre insanları yaratan Tanrı, yöneticilerin ruhuna altın, koruyucuların ruhuna gümüş ve zanaatkârların ruhuna da demir ve bronz koymuştur (Plato 1997b: 1050). Platon, “soylu yalan”ında en değerli madeni yöneticilerin ruhuna yerleştirerek bir yandan onları hiyerarşik olarak daha değerli kılarken, öte yandan onların mala mülke tenezzül etmemesi için bir uyarıda bulunmuş olur. Ne var ki, Platon’un bu ayırımı, *Politeia*’da yöneticinin yerini hazırlayıp aynı zamanda ideal yöneticiyi tarif etme yolunda atılan bir adım niteliğindedir, bir yandan da *bölme* işleminin eşitliksiz bir dağılımla sonuçlanmasına neden olur.

Bu eşitsiz dağılımın ortaya çıkmasının temel nedeni, Platon'un işbölümü modelini doğadan almasıdır. Tıpkı sıfır noktası kendisi olan hiçbir başlangıç olmadığı gibi, Platon'un *Politeia*'sının başlangıç noktası da kendisi değil, doğadır. Doğal yatkınlıkların zorunlu toplumsal işlevlere indirgenmesi ve yurttaşların ruhundaki madenlerin başka madenlerle karışarak saflığının azalması tehlikesinin ortadan kaldırılmaya çalışılması, Platon'un *Politeia*'sının model olarak doğayı aldığını gösterir. Kısacası ilahi düzen, yeryüzünün düzenini belirlemektedir; çünkü doğal olarak herkes yatkın olduğu işi yapıyorsa ve herkesin ruhundaki madenin saf kalması, başkasınınkıyla karışmaması gerekiyorsa zaten yurttaşların konumu daha en başından belirlenmiştir ve değiştirilmesi mümkün değildir. Burada dikkati çeken ikinci nokta ise şudur: *Çok* içindekiler hiçbir surette eşit değildir ve tam da eşit olmadıkları için birileri diğerlerini yönetmelidir; adaletten anlaşılan söz konusu bölme işlemi olunca kendi kuyruğunu yiyen yılan misali bir döngüsellığe mahkûmdur. Platon, bu eşitsiz dağılımın bir sonucu olarak "Felsefeyi her türlü sanatın dışına ve üzerine yerleştirmek" zorunda kalır (Ranci re 2013a: 43). Böylece filozof ikili bir rol oynayacaktır: Filozof-kral. *Polis*'te herkesin bir işi varken ve adalet de herkesin doğal olarak uygun olduğu bu işi yerine getirmesiyken, kural daha en başta bozulacak, filozof hem kendisi hem de yönetici olmak zorunda kalacaktır. Böylece Platon'un toplama işlemi, yöneticileri başından itibaren istisnai bir mevkiye yerleştirmeden gerçekleştirecektir. Y neticilerse bu düzeni yasa koyarak değil, Tanrı'ların yasalarına uyarak sağlayacaklardır. Bozuk düzene yasa koymaya kalkmak, Hydra'nın bin başından birini kesmekten farksızdır (Plato 1997b: 1059). Bu nedenle ideal bir devlet, bireyleri tek tek yasalarla yönetmeyi amaçlamaz; aksine herkesin mutluluğunu temele alarak herkesin kendiliğinden buna uygun hareket etmesini sağlar.

Daha önce değinildiği üzere, Platon *polis*'teki birkaç mutlu kişiyle ilgilenmez; asıl amaç herkesin mutlu olmasıdır.² Bunun için de devletin yapısı meselesini ele aldığında organizmacı bir model önerir: "En iyi yönetilen Şehir, tek bir insan gibi olandır" (Plato 1997b: 1090). Doğadaki eşiisizliğin yansımaları aynı Şekilde toplumda da gören düşünürün toplama işleminin sonucu, her organın yalnızca kendi görevini yerine getirmesiyle ortaya çıkan "sağlıklı" bir devlettir. Platon'un önerdiği organizmacı modelde, hekim ve gemi kaptanı ile politikacı, beden ve gemi ile toplum arasında sık

² Bu tema *Devlet* boyunca farklı bağlamalarda birkaç kez geçer: 420b-421c, 462a-466c, 520a-520d.

sık benzerlikler kurulur. Böylece Platon, bölme işleminin eşitsizliğinden doğan durumu doğal bir hiyerarşi olarak sabitler.

Platon'un doğayı model aldığı işbölümüyle gerçekleştirdiği eşitsiz bölme işlemi, devletin bütün özelliklerini belirleyen bir niteliği haizdir. En başta *değişime*, üç sınıf arasındaki *geçişlere* karşı duran bu tasarı, toplama için temel olarak “dokuma modeli”ni önerir. “Dokuma modeli”, organizmacı anlayışın başka bir açıdan yeniden önerilmesinden ibarettir. Farklı iplikler bir araya gelecek, başka başka renklere boyanacak ve sonuçta kendisinden başka ve fazla olan yeni bir şey ortaya çıkaracaktır. Platon “dokuma sanatı modelinin şehirdeki her türden şey için de izlenebileceğini” söyleyerek, yöneticisine yine ayrıcalıklı bir konum verir (Plato 1997c: 351). Ne var ki, Platon dokumacılık metaforunu bir anda bulmaz; bu aslında Pisagorcucu bir model önerisinin ortadan kaldırılmasının ardından çıkan boşluğu işgal eden bir *toplama* işlemidir. Bu işlem için aranan cevap soruya direndiği için “dokuma modeli”yle karşılaşırız kısacası; geçersiz yanıtta “çoban modeli”dir.

Çoban metaforu Platon'un politikaya ilişkin temel metinlerinde pek çok kez kullanılmıştır: *Devlet*'in daha birinci kitabında çobanın kendisini sürüsüne adayan kişi olduğundan bahsedilir (Plato 1997b: 987). *Yasalar*'da ise çobandan ilk kez beşinci kitapta hekim metaforuyla karışmış bir halde, sürüsündeki sağlıklıları sağlıksızlardan ayıran (Plato 1997a: 1417); daha sonradan onuncu kitaptaysa sürüsünü aşırılıklarından uzak tutan bir yönetici olarak söz edilir (Plato 1997a: 1562). Çobanlık olarak politika teması ise en açık şekilde, iktidarın gökyüzünden yeryüzüne indiği *Devlet Adamı* diyalogunda gözler önüne serilecektir. Çoban metaforu burada ilk kez benzetmenin kıyılarını aşacak, kitapta çobanlığın yöneticiliğin modeli olarak alınıp alınamayacağı doğrudan doğruya masaya yatırılacaktır.

Devlet Adamı'nda öncelikle politikacının kim olduğu sorgulanır ve onun sanatının “buyurma, emretme” olduğuna hüküm getirilir (Plato 1997c: 300). Mimarlar gibi cansız nesnelere emredenler bir yana bırakılırsa bir de canlılara, daha doğrusu insanlara emredenler vardır. İşte, yöneticiler bunlardır. Bu bağlamda da politikacının insanların çobanı, yani nüfusu denetim altında tutan, sürüsünün her bir üyesinin selametini hem tek tek düşünen hem de sürünün tamamının selametini düşünen kişi olduğu ileri sürülür Yabancı tarafından (Plato 1997c: 301). Ne var ki Genç Sokrates'le konuşmaya devam

eden Yabancı, bunun bir “yanlış bölme” olduğunu söyleyecektir (Plato 1997c: 302). Böylece geçersiz yanıt, soruya daha fazla direnmeyecek, Platon da işbölümünü göreve çağıran “dokuma modeli”ne geçerek toplama işlemini şekillendirecektir.

Politikacının Çok’u Bir’e dokuyabilmesi, Çok olanların işbölümü vasıtasıyla hazırlanması (yünün kırılması, ipin örülmesi vb.) gerekir. Böylece politikacı farklı boy ve renkteki iplikleri bir araya getirerek onları birbirine ayrılmaz bir biçimde dokuyacak, onlardan yepyeni bir Bir meydana getirebilecektir. Politikacıya model olarak dokumacının seçilmesi sayesinde “bütün dokumaların en güzeli ve en muhteşemi (...) kralın uzmanlığıyla (...) en cesur ve ılımlı insanların yaşamlarını anlaşma ve dostlukla bir araya getirerek onlarda ortak olanı ortaya çıkarır” (Plato 1997c: 357-8). Toplama işleminin metaforu olarak dokumacılık böylece Platon’un Çok’u Bir’e çevirmesinin temel yordamı olarak ortaya çıkar. Böylece, yönetici bir kez daha yalnızca kendi sanatının bilgisine sahip olmanın ötesinde başka bir sanatın daha bilgisiyle donatılır: Bir’i vurgulayarak farklılıkların kendi doğaları içinde soğurulmasının ve bölmenin eşitsizliğinin doğal ama gerçek olduğunun bilgisiyle. Çok’tan Bir’e geçmek için gereken bilgi, Çok’un değil, Bir’i dokuyacak olan filozof-kralın elindedir.

3. İKİ KÖKEN: ARİSTOTELES

Platon’un tilmizi olan Aristoteles, nesnesi politika olduğunda onu farklı açılardan kuşatmış, etik ile bağlantısını hiçbir zaman gözden yitirmemiş ve teleolojik düşünüş tarzını terk etmemiştir.

Aristoteles için politika “en yüksek iyi’yi amaç edinecektir” (2011b: 7). Bu en yüksek iyiye ulaşmak içinse tıpkı Platon gibi doğaya başvuracak ve hemen hemen aynı yolu izleyerek organizmacı bir görüşe varacaktır. Aristoteles’e göre siyasal bir yaşama halinin “hem doğal hem de bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü bir birey nasıl bir parçası ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçaları bütün’le ilişki içindedir” (Aristoteles 2011b: 10). Bu ifadede açık bir biçimde görüldüğü üzere, organizmacı anlayış Aristoteles’in düşüncelerine de damgasını vurmuş; böylece toplumun siyasal bir hayat sürmesi “doğal bir içgüdü”ye bağlanmıştır (2011b: 10). Buna göre insan, doğası gereği politik bir canlıdır; bu nedenle de *polis*’in temelleri de doğada yer alır (Aristoteles 2011b: 9). *Polis*’in temelleri bir anlamda insan doğasında yattığı

için o da tıpkı insanlar gibi, en iyiye yönelir; bu bakımdan “toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyi’yi amaç edinecektir” (Aristoteles 2011b: 7). Buradan hareketle Aristoteles’e göre politikanın amacı, her şeyin ona yöneldiği en iyi olan mutluluğu (*eudaimonia*) gerçekleştirmektir.

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te bir durumu değil, bir etkinliği işaret eden mutluluğu gerçekleştirmenin dört ayrı yaşam tarzından geçtiğini ifade eder: “Haz yaşamı”, “siyaset yaşamı” ve “*theoria* yaşamı” ve “ticaret yaşamı” (Aristoteles 2011a: 12-13). Ne var ki, bu sonuncusu birkaç sayfa içinde ortadan kaybolacak ve elimizde mutluluğu getirebilecek sadece üç tür yaşam kalacaktır. Haz yaşamında kişi bedeninin hazlarını temele alırken, siyaset yaşamında *polis*’in idaresi önemli hale gelecektir; kişileri mutluluğa en çok yaklaştıran *theoria* yaşamında ise düşüncenin düşünülmesini esastır. Bu bakımdan *theoria* yaşamı, insanın kendisi olanaklarının farkına varıp bunları geliştirebilmesi için gereken “boş zaman”ı yaratmalıdır.

Mesele başka bir açıdan daha kuşatılmaya çalışıldığında yine aynı tabloyla karşılaşılır: Toplum yaşamının şekillendirilmesinde pusula rolü oynayan ortak yararın belirlenmesi ancak konu hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür. Bu bakımdan da politika bir tür bilimdir. Düşünür, bilimi konularına göre üçe ayırır: Teorik, Pratik ve Poetik. Eylemin amacının eylemi gerçekleştirene dönük olduğu, yani “ilke[nin], yapanda bulun”duğu (Aristoteles 1996: 294) pratik bilimlerden biri olan politika, tıpkı Platon’un çizdiği çerçevede olduğu gibi Aristoteles’te de etik ile birlikte düşünülmelidir. Bunun temel nedeni, politikanın nesnesinin zorunlu olmaması, aksine *seçime* tabi olmasıdır.

Aristoteles’in *polis* ve yurttaş hakkındaki düşüncelerini ele alırken, ontolojik bir bakış açısının belirleyiciliğini de göz ardı etmek olanaklı değildir: “Varlığı (*ousia*), olanak halindeki maddenin (*hyle*) biçim (*eidōs*) kazanarak etkinlik haline geçmesiyle açıklayan Aristoteles, ülke (*khōra*) ve insanları/nüfusu (*anthropoi*) madde, yönetim şeklini de biçim olarak belirliyor gibidir” (Kalaycı 2013: 51). Bu bağlamda üçü sapma olmak üzere altı farklı yönetim şekli³ belirlemiştir düşünür: “Krallık”, “aristokrasi” ve

³ Aristoteles, *Politika*’nın ilerleyen satırlarında altı yönetim biçimini dörde indirecektir: “Nasıl rüzgârlar bazen kuzey ve güney rüzgârları diye sınıflanıp geri kalanları bunlardan sapmalar sayılıyorsa, onun gibi anayasalar da iki türdür – demokratik ve oligarşik. Çünkü aristokrasi bir çeşit oligarşidir, bizim siyasal yönetim dediğimiz de bir çeşit demokrasi; tıpkı batı rüzgârının kuzeyle, doğu rüzgârının güneyle birlikte sayıldığı gibi.” (Aristoteles 2011: 113).

“*politeia*” doğru yönetim biçimleriyle, “tiranlık”, “oligarşi” ve “demokrasi” ise sapma biçimlerdir. Bunların sapma olmasının nedeni, ilk üçünün aksine ortak yararı göz etmemeleridir. Bu yönetim biçimleri arasında Aristoteles’e göre en iyisi *politeia*’dır; çünkü yurttaşların çok farklı niteliklerinin Bir’in belirleyiciliği en benzer hale geldiği yönetimdir. Yurttaş ise farklı yönetim biçimlerinde farklı nitelikler ve konumlar edinmekle birlikte en geniş anlamıyla “görüşme (yasama) ya da yargılama yetkesine katılmaya hak” kazanmış olan kişidir (Aristoteles 2011b: 71).

Aristoteles, yurttaşı yani insanı, “politik bir canlı” olarak belirleyerek, onu bir vasfıyla öteki canlılardan ayırmıştır: Konuşmak. Ne var ki, bu basit bir biçimde gündelik anlamıyla konuşma değildir; burada kast edilen “akla dayalı” bir konuşmadır. Aristoteles, akla dayalı konuşmayı politika yapmanın ölçütü olarak belirleyerek haklı ile haksız, yararlı ile yararsız, doğru ile yanlış birbirinden ayırma becerisini başlangıca yerleştirir. Rancière’in işaret ettiği üzere bu politik olanın ilk kökenidir; ancak ikinci bir köken daha vardır:

Politika böylelikle bize siyasalın iki kökenini sunmuş oluyor: Bir yanda, Birinci Kitap’ın başında serimlenen iyi köken: hayvani *phoné* (ses) ile insani *logos* (söz) arasındaki ayırım ve *logos*’a özgü kudret, yani fayda (*sumpheron*) ve zarar (*blaberon*) duygusunu cemaatin dairesi içinde izdüşümleyebilme ve böylece adil olan ile olmayanın ortak kabulünü açma kudreti. Diğer yanda, Dördüncü Kitap’ta serimlenen kötü köken: çelişme ilkesinin mantığını şeylerin belli bir halinin olgusallığı ile bağlantılandıran köken (Rancière 2006: 27).

Konu Aristoteles’in politika kavrayışı olduğunda genellikle ilk köken dikkati çekse de ikinci köken olmaksızın ilkinden söz etmek olanaklı değildir. Aristoteles, *Politika*’nın dördüncü kitabında anayasaların “ya (yönetime) katılanların erk ve etki gücüne göre bir eşitsizlik temeli üstünden” ya da “bir eşitlik temeli üstünden, yani varlıksızlarla varlıklılardan eşit sayılmasına göre” yapıldığını işaret eder (2011b: 113). Aristoteles, bu kökenlerden birini göz ardı ederek diğerini temele almanın mümkün olmadığını işaret ederek politikanın başlangıcını bu iki köken arasındaki çatlağa yerleştirmiştir. Politikanın evrensel olarak eşitlik temeline dayanması gerektiği savı, Aristoteles’in politika hususundaki düşüncelerindeki eksik temel olarak “canlı olma”yı tamamlayan bir parantezdir. Eşit olmayanlar arasındaki bir yönetimin eşitlik yaratması mümkün değildir; ancak eşit olmayanları eşitlik parantezine almak mümkündür. Bunun için de yoksul ile zengin arasındaki ortak mevcudiyeti sağlamak gerekir ve bunun için ortak

olandan pay almayanların payını önerebilen bir bölme işlemini sağlayan bir politik rejimi hayata geçirmek gerekir.

Aristoteles'in politika için işaret ettiği iki köken, birbirinin üzerinde yükselecek, birbirine basamak olacak bir başlangıç noktasını işaret eder. Ne var ki, bu başlangıcın devamı olan politika, daha önce işaret edildiği üzere kendine has bir mevkiye sahip değildir; bu nedenle de toplumsalın yüzeyine tutunduğu ve somutlaştığı her yerde, yani sadece kamusal alanda değil, aynı zamanda bu alanın hareketini sağlayan ve bu alanda üretilen ilişki biçimlerinde, bu ilişkilerin işlevsel uzantılarında eşitliği sağlayacak bir dizi eylemi içermelidir. Aksi takdirde, toplama işleminin ve hatta politik bir canlı olmanın anlamı olmayacaktır. *Praksis*, politik ilişkide eşitliğin tesis edilmesine dönük olmalıdır.

4. YARIM BİR BAŞLANGIÇ: MACHIAVELLİ

Rönesans politik düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan Machiavelli, pek çok düşünür ve felsefe tarihçisine göre politika felsefesinin de kurucusudur. Dahası, modern bir düşünür olup olmadığı dahi başlı başına bir tartışma konusudur. Machiavelli'yi bir sıfır noktası olarak görme alışkanlığı, bir yandan ortaçağdaki feodalitenin ve buna bağlı olarak kilisenin kazandığı politik gücün ölümünü ilan etme heyecanından, öte yandan da düşünürün kendine özgü politik mitolojisinden ileri gelir. Skolastik egemenlik kuramı, iktidarın kaynağı olarak Tanrı'yı işaret ederken, Pico della Mirandola'nın esaslı saldırısıyla yer ve gök arasındaki yönetsel ayrımın altı çizilmeye başlanmış; Mirandola'nın hazırladığı ortamda Machiavelli politikayı düşünmek için geleneksel kuramın oldukça dışında duran araçları kullanmıştır. Bu nedenle Machiavelli'nin düşüncesinin yarattığı sarsıntıyı anlamak için iki noktaya bakmak gerekir: Bunlardan ilki, politik mitolojisine ve bunun önümüze bıraktığı metaforlar ile kavramlara; ikincisiyse bunlara bağlı olarak bu düşüncenin modern olup olmadığına bakılmalıdır.

Ne var ki, önümüzdeki tek engel bu değildir. Machiavelli sayfası açıldığında karşımıza daha en başta çatallanan bir yol çıkar: *Prens ve Söylevler*. İlki prenslikleri ele alan, ikincisiyse cumhuriyetleri irdeleyen bu iki kitabın, hem niyet hem de yöntem bakımından farklı mı, yoksa benzer mi olduğu sıkça tartışılmıştır. Burada ise Leo Strauss'un yolu izlenerek, söz konusu iki kitabın "yalnızca asıl meseleleri bakımından

değil, aynı zamanda nihai amaçları bakımından da uzlaştığı” ileri sürülecektir (Strauss 1958: 21). Strauss’a göre prenslikler şöyledir:

Bütün prenslikler, ister karma ister miras yoluyla edinilmiş olsun, aslında yeni prensliklerdir. Hatta bütün cumhuriyetler, en azından en büyük olanları, olağanüstü bir güce sahip olan sıra dışı insanlar, başka bir deyişle yeni prensler tarafından kurulmuşlardır. O halde, yeni prensleri tartışmak, bütün devletlerin ve bütün toplumsal düzenlerin kökenlerini ya da temellerini ve bununla birlikte toplumun doğasını tartışmak demektir (Strauss 1958: 70).

Bu nedenle Machiavelli’nin politik düşüncesinin asıl çekirdeği olan ve *Söylevler*’e de asıl rengini veren *Prens*’i temele alarak, düşünürün bölme ve toplama işlemlerini nasıl gerçekleştirdiğini gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Ne var ki, burada da bir engel çıkar: Machiavelli, geleneksel düşünürler gibi, önceden tanımladığı kavramların üzerine bir sistem inşa etmemiştir. Düşüncesi metaforların suyunu politikaya taşır. Bunların en bilineni “tilki ve aslan” metaforlarıdır.

Bir prens hayvan doğasını nasıl kullanması gerektiğini iyi bilmeli, hayvanlar arasından tilki ve aslanı seçmelidir; çünkü aslan kendisini tuzaklardan koruyamazken, tilki de kendisini kurtlardan sakınamaz. O halde, tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir (Machiavelli 2008: 60).

Ne var ki, bir metafor üzerine kavramsal bir alan kurmak her zaman dikkatlice gerçekleştirilmesi gereken bir operasyondur. Bu nedenle Leonidas Donskins’in şu uyarısını dikkate almadan hareket etmemek gerekir: “Machiavelli üzerine ciddi yorumlar yapmaktan aciz olanlar tarafından sıklıkla başvuru alan aslan ve tilki metaforu görüldüğü kadar basit ve açık değildir” (2011: 55). Kısacası, bunları işleve dair basit birer analogi olarak görmek, Machiavelli’nin düşüncesinin derinliğini anlamaya engel olur. Bu nedenle daha geniş bir açıdan bakarak, düşüncesinin omurgasını oluşturan ikilikleri ele almak gerekir.

Leo Strauss’un dikkati çektiği ikilikler, Machiavelli’nin bütün düşüncesine sirayet etmiştir ve en kolay şekilde de kullandığı metaforlarda görülebilir. *Prens*’in ithafından İtalya’nın birliğine giden son tümcesine kadar izi sürülebilecek bir dizi ikilik metaforların kıvrımlarına saklanmıştır: Dağ-ova, hükümdar-halk, *virtù-fortuna*, insan-hayvan, aslan-tilki vd. Ne var ki, bunlar basit bir biçimde bir dizi ikili karşıtlık değildir. Machiavellici politika, bu ikili terimleri birbirinin içine dağıtarak düşünür, “sınır durumlarının içine yerleşir veya bu konuları diyagonal olarak kesen bir işleyişi

uygulamaya sokar” (Ergül 2014: 85). Bu anlamda Machiavelli, “farklı ontolojik, ahlaki ya da öteki tözcü tanıtlamaların ‘radikal bir reddi’ni temsil eder” (Lahtinen 2009: 147). Bunun temel nedeni, Machiavelli’nin “bağlam içinde düşünme”sidir (Althusser 2010: 33). Bağlam içinde düşünmek, “önce tüm belirlenimleri, var olan tüm somut *koşulları* hesaba katmak, bunların dökümünü yapmak, bazılarını hesaptan düşmek ve tümünü birbiriyle karşılaştırmak”yı içerir (Althusser 2010: 34).

Kısacası, Machiavelli geleneksel anlamıyla genelgeçer bir politika felsefesi oluşturamamış, güç ilişkilerini temele alan bir düşünme tarzı geliştirmiş, “*teorik ve pratik alanın kendine özgü yerleşme düzenini*” belirlemiştir (Althusser 2010: 33).

Machiavelli’in genel kuralları kuramsal bir sistem içindeki yasalar değildir; daha ziyade bir durumdan diğerine doğru yineleyen *sabitler*dir; bunların ne olduğunu bilen bir politik aktör bir eylem stratejisi planlarken bunları kullanabilir. Sabitler, şimdinin ya da geleceğin geçmiş gibi olacağına körü körüne inanan birisi için engel teşkil edebilir; böylelikle politik aktörü bir felakete sürükler. Bunun nedeni, “sabitler”in konumunun durumdan duruma çeşitlilik göstermesi; yani her bir durumda “genel” ile “tikel” olanın birbiriyle konjonktürüne göre biricik bir yolla biçim almasıdır (Lahtinen 2009: 9).

Althusser’e göre Machiavelli “başlangıç” ile “yenilik”in teorisini yaptığı ve Strauss’a göre “bütün prenslikler (...) aslında yeni prenslikler” olduğu⁴ için bu *yerleşme düzeni* “yeni prens”i temele alır.

O halde, yeni bir prensin söz konusu olduğu tamamen yeni prenslikler hakkında şunu söyleyeceğim: Yeni prensler, yeni prenslikleri elde tutarken edindikleri az veya çok beceriye [*virtue-virtù*] göre az veya çok güçlüklerle karşılaşır. Çünkü sıradan bir yurttaşın prens olması ya becerisine ya da Talihiine [*Fortune-fortuna*] bağlıdır. Bu ikisinden ya biri ya ötekisi, pek çok sorunu azaltacaktır. Yine de Talihiine daha az güvenen prens, konumunu daha iyi koruyacaktır (Machiavelli 2008: 21).

Bu pasajda görüldüğü üzere Prens’in, yeni Prens’in *virtù* ile *fortuna* arasındaki diyagonal bir kesişme ilişkisini denetim altında tutması gerekir. Bu nedenle söz konusu düzeni daha iyi kavramak için *virtù-fortuna* kavramlarına değinmek gerekir. Machiavelli’ye göre tarihteki örneklere bakıldığında iyi bir prensin “talihten fırsat dışında bir şey almadığını görürüz” (2010: 21); ayrıca “tamamen Talihe güvenen bir

⁴ Strauss’un başlangıç meselesiyle ilgili tespiti dikkati çekicidir: Strauss’a göre Machiavelli’de “temel, (...) sürekli bir temeldir; yalnızca başlangıçta değil, aksine ‘her gün’, devlet ‘yeni düzen’leri gereksinir” (Strauss 1958: 44). Bu anlamda, *Prens*’te ve *Söylevler*’de “temel” ve “kurulma” temaları sayfasının ortasına gömülmüş saklı birer öznedir. Bunun sağlamlasını Wayne Rebhorn tersinden yapmıştır. Rebhorn, Machiavelli’nin sürekli olarak kullandığı “rovinare” ve “ruinare” (yıkma) fiillerinin, isim hali olan “ruina”yla birlikte *Prens*’te kırktan fazla kez geçtiğini tespit etmiştir (Rebhorn 2010: 89).

prens, talih değişir değişmez yıkıma uğrayacaktır” (2010: 85); çünkü “Talihin eylemlerimizin yalnızca bir yarısını belirler; diğer yarısını ya da yarısına yakını da yönetmeyi bize bırakır” (2010: 84). Yine de “son sözü Talih söyler” (Parel 1993: 72). Lakin, burada da karşımıza daha önce değinilen sorun çıkar:

Sorun, *fortuna*'nın *Prens*'te pek çok farklı anlamda kullanılan bir kavram olmasıdır. Bunlardan bazıları mitolojiktir; mesela tanrıça *Fortuna* ve kadın olarak *Fortuna*. Machiavelli, kavramı dört farklı biçimde kullanıyormuş gibi görünür: Kaynak, kader ya da yazgı, şans ve belirsizlik (Airaksinen 2011: 3).

Kısacası, Machiavelli’de metaforların dansı bir kez daha başlamıştır ve kavramsal alanı sabitleyip ele geçirmeye çalışıldığında elimiz boş döneriz masaya. Söz konusu *virtù* kavramı olduğunda da benzer bir durumla karşılaşılır. *Virtù* en genel anlamıyla “hem *Prens*’te hem de *Söylevler*’de, kişinin iktidarını koruması için gerekli olan neyse, onu yapabilmesidir” (Lemetti 2011: 86). Yani, “Machiavellian *virtù*, sürekli teyakkuz haline karşılık gelir” (Zelyüt 2012: 57). Kısacası, Machiavelli’nin prensi, *virtù* ile *fortuna* arasındaki karşılıklı hamlelerle gerçekleşen bir güç oyununun kahramanıdır. Althusser’in vurguladığı gibi “Machiavelli’nin prensinin hiçbir ‘özü’” yoktur; “‘iyi’ ya da ‘kötü’ değildir; daha ziyade, prensin ‘özü’, istediğini başarmak için her durumda görünmesi gereken şekilde oluşunda yatar” (Lahtinen 2009: 14).

Machiavelli’nin politik düzeni içerisinde metaforların ve kavramların da sabit bir yeri yoktur ve birini dışarıda bırakarak diğerini düşünmek olanaksızdır; çünkü “insani olan her şey, değişmez adalet ilkelerine tabi kılınamayacak ölçüde değişkendir” (Strauss 2011: 277). Bu nedenle Machiavelli düşüncesi *bölme* işlemini daima polemik bir biçimde yapar. *Bölme*, Machiavelli için sonuca etki eden; ancak işlemin her an tersine çevrilebileceği bir karşı-bölmeyi içinde saklar. Ortada son kertede ona dayanılabilecek deneyışı bir gösterilen, bir merkez, bir ilke yoktur; böylece bugün Prens ve halk arasında gerçekleşen bölme işleminin eşitsizliği, yarın tam da aynı yol kat edilerek eski haline getirilebilir. Bu anlamda Machiavelli –bir Rönesans kavramı olan– “devlet aklı”nın kurucusudur.⁵ Mark Neocleous’a göre “Devlet aklı doktrini, devlet iktidarını her biçimde meşru kılabilme için çok önemli olmuştur” (2012: 29).

⁵ Gianfranco Poggi, “devlet aklı” kavramının iki boyutu olduğuna dikkat çeker: Birincisi, “ahlak ve yasaların kısıtlamalarının dışında duran özgül politik çıkarların gözetilmesi”, ikincisiyse “yöneticilerin davranışlarının ussal olmaktan ziyade etkili olması” (Poggi 1990: 44). Bu bakımdan Machiavelli’nin

“Machiavelli’nin çalışmasını, uygun bir bağlılık ile iktidarın özerkliği arasındaki çatışma şekillendirir” (Holler 2011: 37). Bu bakımdan Machiavelli, adeleti daima değişmez bir ilkeye tabi kılan geleneksel siyaset felsefesinden kopmuş; siyasette mesafenin etik tercihlerin değil, zorunlulukların belirleyiciliğiyle kat edildiğini görmüştür.

Bu kısmın başında söz edildiği üzere Machiavelli’nin politika düşüncesine vakıf olabilmek için ikinci bir tartışmayı daha irdelemeyi göze almak gerekir. Bu da düşünürün modern olup olmadığıdır. Strauss, Machiavelli’yi modern bir düşünür olarak görürken (1958: 12), Lahtinen bir karşılaştırma yaparak Althusser’in bunun tam aksini düşündüğünü ortaya koyar: “Althusser, Machiavelli’nin modern siyaset biliminin kurucusu olduğunu kabul etmez: birisinin ‘modern’ nitelemesini hak etmesi için kendi durumuyla öncelikli ve ‘utkulu’ olarak ilgilenmiş olması yetmez. *Modern siyaset bilimi* ölçütünü karşılamak için kişinin *her* durumda ya da her durumu *birleştirmede* uygulanabilecek kuramsal yasalar öne sürmesi gerekir. (...) Bu anlamda Aristoteles de modern sayılabilir” (Lahtinen 2009: 117-118). Donskins ise “Antik olduğunu düşünen Modern” ifadesiyle tanımladığı düşünür için “Marx’ın açık bir biçimde koyutladığı üzere Machiavelli, politika ve iktidarı gizeminden arındıran ilk modern politik düşünürdü” der (2011: 54). Aslına bakılırsa tüm bu tartışmanın iki temel nedeni vardır: Birincisi, Machiavelli’nin politik mitolojisinin zemininde yer alan astrolojik tartışmayı iktidarın kaynağını gökyüzünden yeryüzüne indirerek bitirmeye çalışırken, bir yandan da –başta *fortuna* olmak üzere– kavramsal setinin büyük oranda kendisinden önceki astronomik çerçeveye tabi olmasıdır (Parel 1993: 25). İkinci nedense Skolastik egemenlik kuramına savaş açan bu düşünürün ikili reddine karşın meşruiyet problemini çözmemiş olmasıdır. “Geleneksel politika kuramı, ahlak kuramından türemekte ve ona dayanmaktayken, Machiavelli, politika kuramını ahlak kuramından özgürleştirir” (Donskins 2011: 63). Bu radikal hamlesini bir adım daha ileri götürerek “hem devletin kutsal kökenlerini hem de kralın ilahi haklara sahip olduğu düşüncesini reddeder” (Donskins 2011: 55). Foucault’nun Machiavelli karşıtı literatürü özetlemek için kullandığı betimlemeyle,

düşüncesinin bu kavramın hakiki bir somutlaşması olduğu söylenebilir; elbette, Strauss’un *Prens*’te aslında “ortak iyi”nin gözetildiği uyarısı dikkate alınarak (1958: 80).

Prensi prensliğine bağlayan şey gelenek ya da şiddet ilişkisidir; ya da belki anlaşmaların düzenlenmesi ve diğer prenslerin oluru veya işbirliğiyle oluşmuş bir bağıdır. Her durumda, bu tamamen yapay [*synthétique*] bir bağıdır: Prens ile prensliği arasında temel, öze dair, doğal ve hukuki bir aidiyet yoktur. (Foucault 2013: 82).

Machiavelli bunu yaparak prensi özerkleştirir; ancak “Skolastik meşruiyet perdesini kaldırırken, modern meşruiyet perdesi de dahil, tüm perdeleri kaldırmış”tır (Akal 2012b: 28). *Nomos*’u kendi sözü olan kral, elbette meşruiyetin kaynağını açıklayamayacaktır. Sonuç olarak, Machiavelli düşüncesi siyasette devlete giden yolun zeminini düzlemiştir. Meşruiyet ve egemenlik arasındaki ilişkiye dair tartışma, ondan yola çıkan ancak bir adım daha atabilen başka isimlerin işidir artık.

5. EGEMENİN DOĞUŞU: BODİN

Machiavelli’nin açtığı yola ilk büyük katkıyı “egemenlik” kavramını armağan eden Jean Bodin yapmıştır. Siyaset alanını, hiçbir meşruiyet kaygısı gütmeksizin Prens’in sözlerine ve doğal olarak iktidarına ayıran Machiavelli’nin aksine Bodin, iktidar alanını “egemen”e tahsis etmiştir. Bodin’in bu bakımdan öncelinin açtığı yolu genişlettiğini ve daha da önemlisi kurumsallaştırdığını söylemek yerinde olacaktır.

Machiavelli, her ne kadar toplumsal formasyonu ve yönetme işlevini doğal olanın boyunduruğundan kurtardıysa da organizmacı kavrayışı bir anlamda sürdürmüştür; ancak bu sefer devletin kendisini bir organizma metaforu vasıtasıyla açıklamak yerine doğrudan doğruya devleti bir organizma olan Prens’e dönüştürmüştür. İşte Bodin, tam da bu noktada öncelinden ayrılmaktadır. Bodin, *Devletin Altı Kitabı* başlıklı çalışmasında öncelikle ahlaki bir eleştiri yaparak, “Devlet, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla yönetilmesidir” der (aktaran Ağaoğulları vd. 2012: 404-405).

Böylelikle Bodin, bir anlamda siyasetin temel bölünmesini Machiavellici bir tarzla gerçekleştirmiş olsa da, dağılımın taraflarından birisini canlı bir varlık olmaktan çıkarmıştır. Böylelikle “egemen” denilen bir kurum ortaya çıkmış olur. “Bodin, egemenliğin iki temel özelliğinin bölünmezlik ve süreklilik olduğunu söyler” (Akal 2012a: 65). Böylece Bir, daha önce ele alınan örneklerde olduğu üzere kutsal ya da doğal çerçevesini terk ederek, zamandışı bir alanda kurulmuş olur. Ortaçağ boyunca hüküm süren ve Machiavelli’nin ilk darbeyi vurduğu “bütün iktidarın menşeinin Tanrı

olduğu” düşüncesi, “egemen” kavramıyla birlikte siyasetin gökyüzünden yeryüzüne indirilmesi süreci tamamlanmış olur.

Bu durum, iktidarın “dışsallaştırılması” sayesinde gerçekleşmiştir. Egemenlik kavramının doğuşuyla birlikte siyasi iktidar soyut ve dışsal bir nitelik kazanarak kurumsallaşmıştır. Bu kurum, kendi amacını, gerekçesini ve çerçevesini belirlemesi bakımından “dışsallığı içselleştirmiştir” (Akal 2012a: 72). Böylece Machiavelli’nin yanıtı bıraktığı meşruiyet sorunu, Bodin tarafından egemenliğin kendi kendisinin nedeni ve amacı olan bir kurum olarak ortaya çıkmasıyla yanıtlanır.

Bodin için egemenlik, en yüksek yönetme erki olması bakımından mutlaklıdır. Bu bakımdan da gücü bölünemezdir. Egemenin gücü, yurttaşların onu her seferinde destekleyip desteklememesinden bağımsız olarak karar verebilmesinde açığa çıkar. Tam da bu noktada Bodin’in adaletten bağımsız bir egemenlik düşünmediği için bir tür monarşi önermediğini dile getirmek gerekir. Bodin’e göre egemen, “ortak iyi”yi düşünerek karar alacaktır. Bu nedenle de egemenin kararları adaletin sınırlarını aşmayacaktır; ancak bu noktada bir paradoks vardır. Bu yasaları belirleyen de egemenlik olduğu, kısacası egemenin sözü yasanın üzerinde olduğu için aslında adil olanın sınırlarını çizen yine bizzat egemenin kendisidir.

Bodin’e göre egemenliğin bir başka önemli özelliği de sürekli olmasıdır. Aslına bakılırsa Bodin’in Machiavelli’den ayrıldığı temel noktalardan birisi de burasıdır. Bodin, egemenliğin sürekli olması gerektiğini, aksi takdirde bunun geçici (ve bu nedenle geri alınabilir) bir yetkeden başka bir şey olmadığını söyler. Bu, Bir’i kalıcı olarak öne sürme düşüncesi sayesinde siyaset felsefesi geleneği yeni bir hatta geçiş yapacak, kişiden bağımsız olarak da düşünülebilecek bir iktidar fikrinin kapısı açılmış olacaktır.

6. SÖZLEŞME VE DEVLET: HOBBS

Pek çok yorumcuya göre modern siyaset felsefesinin kurucusu olan Hobbes, Bodin’in “egemenlik” kavramıyla geleneğe yaptığı katkıya “sözleşme” kavramını ekleyerek, devlete dair bugünkü modern düşüncenin kökenlerini oluşturan bir düşünme tarzını ortaya koymuştur. Ne var ki, Hobbes bunu siyaset felsefesinin kendinden önceki verimlerini aynen izleyerek gerçekleştirilmemiş; başlangıç noktasını bilimsel bir yöntem

sorunu üzerine verdiği yanıtta konumlandırmıştır. Aslına bakılırsa, Hobbes’un zihninde bilim ile felsefe arasındaki ayrımın çok net olduğunu söylemek de mümkün değildir.⁶ Hobbes bir yandan skolastik düşüncenin dinsel otorite fikrini alaşağı etmeye çabalarırken, öte yandan da –özellikle Öklid’in etkisiyle– bilimsel olarak yeni bir yol izlemek gerektiğini ileri sürmüştür. Tabii, bu bilimsel yöntem sorunu, aslında cisimlerin hareketlerini açıklamada basitten karmaşığa, doğaldan yapaya doğru hareket eden bir düşünme tarzıyla alacaktır yanıtını. Yöntem sorununun öncelenmesi, düşüncenin vardığı yeri de tümünden değiştirecektir. Strauss bunu şöyle dile getirir:

Hobbes açık bir biçimde, devasa geleneğin yaptığı gibi, doğal “yasa”dan, yani nesnel düzenden başlamaz; aksine doğal “hak”tan, yani daha önceki herhangi bir yasa, düzen ya da zorunluluğa dayanma düşüncesinden uzak durarak, bütün yasa, düzen ve zorunluluğun kökeni kendisinde olan mutlak olarak meşrulaştırılmış bir iddiadan başlar. (...) Hobbes, “hak”tan başlayarak ve böylece “yasa”nın (ya da temelde aynı şey olan ‘erdem’in) öncelliğini ret ederek idealist geleneğe karşı durur” (Strauss 1952: viii).

Hobbes’u “doğal hak” kavramından hareket etmeye yönelten, Machiavelli’nin girişiminin asıl sorusuna yanıt verme çabasıdır. Machiavelli, geleneksel siyaset felsefesinin ütopyacı çizgisini ve buna bağlı olarak etik temelini terk ederek, şeylerin fiili durumuna gitmeyi önermiştir. Bu anlamda Hobbes da, Machiavelli’nin kendinden önceki ütopyacı geleneğe yönelttiği itirazı sahiplenmiş; ancak onun getirdiği çözümü yadsımış ve “insanın yetkinliği düşüncesinden ayrılmış haliyle tabii yasaya” sarılmıştır (Strauss 2011: 278).

Hobbes’a göre “yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür” (2004: 96). Kısacası hak, “yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur” (2004: 97). Hobbes’un başlangıcı “hak” kavramında konumlandırmasının nedeni ise açıktır. Ona göre “*insanlar doğuştan eşittir*” (2004: 92). Bu eşitlik hali, yalnızca fiziksel güçleri değil aynı zamanda zihinsel vasıfları da işaret eder. Kısacası, insanlar zihinsel açıdan da eşittirler; “çünkü, bir şeyin eşit pay

⁶ Bu ayrımın bulanıklığını Leo Strauss sarıh bir biçimde gösterir: “Hobbes’un bilimler sınıflaması, varolan şeyleri doğal ve yapay olarak ayırdığı sınıflamaya dayanır. Ne var ki, bu sınıflama düşünürün niyetine tam olarak denk düşmez; çünkü sanatla üretilmiş pek çok şey, özellikle de makinelerin hepsi, doğal bilimin konusudur” (Strauss 1952: 7).

edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır” (2004: 93). Böylelikle, herkes aynı şeyleri isteme ve ele geçirme “hakkına” sahiptir. İşte, Hobbes sorunun tam da bu noktada baş gösterdiği ifade eder.

Tabii yasanın temelini insanın yönelmiş olduğu amaçta değil, insanın köklerinde, yani ilk tabiatında aramak gerekmektedir. İnsanların çoğunda etkin olan unsur genelde mantık değil tutkudur. (...) Tutkular içinde en güçlüsü ölüm korkusu, özellikle de başkası tarafından şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusudur: En iyi kılavuz tabiat değil, “tabiatın düşmanı olan ölüm”dür (Strauss 2011: 278).

Düşünüre göre herkesin her şeyi yapmada eşit olması, yani eşitliğin bizatihi kendisi, güvensizlik yaratır ve güvensizlikten de savaş doğar; çünkü herkes kendi bedensel bütünlüğünü korumaya çalışır ve “Hayatını koruma, akıl tarafından ve yalnızca akılla onaylanan en temel iyidir” (Strauss 1952: 15). Strauss’un da işaret ettiği üzere uç örneklere giderek düşünme alışkanlığı olan Hobbes için şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu, en temel tutku olan yaşamını sürdürme arzusunun dönüşümüdür.

Hobbes’un burada geleneğin rayını değiştiren müdahalesi dikkati çeker: Daha önce siyasal birliğin gerekçesi olarak “mutluluk” öne çıkarılırken, güvenlik kaygısının işaret ettiği yeni bir çerçeve kurulmuş olur. Platon ve Aristoteles’in düşüncesinde görüldüğü üzere, siyasal alanı tesis etme gereksinimi mutluluğa dayanan bir “doğal ödev” kuramını somutlaştırırken, Hobbes’un düşüncesi “doğal ödev”den “doğal hak”ka doğru yaşanan bir değişimi işaret eder. “Doğal ödev” düşüncesi, insanın doğası gereği mutluluğa vardığını söyleyen etik bir çerçeveyi siyasetin sınırlarına örerken, Machiavelli’nin bu etik kirişi kırmasıyla kendisine uygun zemin açılan Hobbes, “bir tabii hakkı tüm tabii hakların kaynağı haline getiren ve dolayısıyla sadece ödevlerin koşula bağlı olduğu” düşüncesini ileri sürer (Strauss 2011: 279).

Herkeste aynı derece var olan kendi yaşamını sürdürme arzusu, insanlar arasında bir güvensizliğe ve savaşa yol açmaktadır. Bu savaşın nedeni ise “insan doğasında[ki] üç kavga nedeni”dir: “Rekabet”, “güvensizlik” ve “şan ile şeref” (Hobbes 2004: 94). Herkesin herkese karşı girdiği kavgaya geçmeden önce bir noktayı işaret etmemiz gerekiyor:

Rousseau’yla Hobbes’un polemiklerinin kanıtladığı üzere insanın doğasının iyi (daha doğrusu, masum) olduğu ve insanın doğasının kötü (haris) olduğu iddiaları arasında bir zıtlık vardır. Hobbes’un ikinci görüşü –ki, bunu benimsememiş olsaydı politik felsefesi bütün karakterini yitirirdi– benimsemesi, bir yöntemden

ziyade bir köken sunar ve sonuç olarak politik felsefesi yöntemden ziyade daha dolaysız ve somut bir kökene kavuşur (Strauss 1952: 3).

Peki, söz konusu “köken” nerede aranmalıdır? Dahası bu “köken”, Nietzscheci bir anlamda bir “icat”la karşı karşıya mı konumlanmıştır, yoksa bunların bulunduğu bir orta nokta mıdır?

Bu soruya iki farklı yanıt verilmiştir: Hobbes’un politik felsefesinin yapısının bizi zorladığı açık olan yanıt, Hobbes’un bu kökeni –sistemdeki politik felsefeyi önceleyen– mekanistik psikolojiden çıkan bireysel irade niteliğinden ve amacın somut tanımından devşirdiğidir” (Strauss 1952: 3).

Hobbes’un felsefesinin altında yatan psikolojik varsayımları göz ardı etmek mümkün değildir; ancak Strauss, Hobbes’un politik yaklaşımının kökeni olan insan doğası kavrayışının bu psikolojik tutumun yanı sıra bir kaynağı daha olduğunu ileri sürer: Ahlaki yaklaşım. Söz konusu ahlaki yaklaşım, Hobbes’un düşüncesine kaynak oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda da bu düşünceye asıl rengini veren paradoksu ayakta tutmaya yarar. Bu noktaya daha sonra değinilecek; ancak şimdi yeniden asıl hatta dönerek “sürekli savaş durumu”na değinmek gerek.

Hobbes’a göre insan doğasındaki üç temel kavga nedeni olan rekabet, güvensizlik ve şan ile şeref “herkesin herkese karşı savaşı”na neden olur. Hobbes buna “doğa durumu” diyecektir:

Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında zaman kavramı havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, bir çok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine, bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimlerden oluşur (Hobbes 2004: 94).

Doğa durumundaki saf kalabalık “Bir’in parçası olamaz; kendi içinde bölünmeyi reddettiği gibi, kendi Yasa’sına bağlı kalmak, Bir’leştirici bir dış Yasa’ya boyun eğmemek ister” (Akal 2012a: 125). Doğa durumunda insan istediği her şeye yapmaya kadirdir ve böylesi bir savaş durumunda adalete aykırı olan bir durum yoktur; çünkü “Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur” (Hobbes 2004: 96). Tabii burada, Hobbes’un “rastgele insanların bir diğerine

karşı savaş durumunda buldukları bir dönem hiç” (2004: 95) olmamıştır diyerek değindiği önemli bir noktaya açıklama getirmek gerekir:

Doğa durumu Hobbes için tarihsel bir olgu değil, zorunlu bir inşadır. Bununla birlikte, tarihsel bir anlamı olan doğa durumunun kuramında görünmesi tümünden temelsiz de değildir. Doğa durumunun tanımıyla başlaması ve Devlet’i doğa durumundan gün yüzüne çıkarması, politik felsefesi için zorunluydu (Strauss 1952: 104).

Kısacası, Hobbes tarihsel olarak “doğa durumu” adı verilen bir dönem yaşanmadığını biliyordu. Doğa durumu, insanların akıl yetilerini kullanmadıkları halde ne olacağını gösteren bir kurguydu ve bu sahnenin tertibi bir tür negasyonla sağlanmıştı. “Doğa durumu”, süreklilik taşıdığından ötürü, bu güvensizlik ve tehlike halini tersine çevirecek bir cisim gerekiyordu. Bu cisim de doğal olarak var olmadığından dolayı yapay bir şekilde onu vücuda getirmek gerekmektedir. Bu bakımdan Hobbes’un yukarıda doğa durumunu yine doğal bir olay olan hava durumuyla analogi kurarak açıklaması dikkat çekicidir. Sonuç olarak, bu kötü havadan korunmanın tek yolu “devlet” adı verilen şemsiyenin altına girmektir.

Devletin amacı, bireysel güvenlidir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerine tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece mutlu bir hayat sürmek; (...) insanları (...) doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır (Hobbes 2004: 125).

Bu anlamda Hobbes’a göre “devlet”in kurulması gereksinimi sağlayan temel motif güvenlidir: “İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu” (2004: 96). Temel doğa yasasına göre herkesin her şeye hakkı varsa bu durumda yukarıda anıldığı üzere “bütün insanlar savaş durumundadır” (2004: 97). İşte, bu savaş durumunu aşmanın yegâne aracı devlettir:

İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve, böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. (...) Bu yapıldığında tek bir kişilik hakkında birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA’nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur (Hobbes 2004: 130).

Güvenlik maksadıyla kurulan devlet, doğa durumundaki eşitliği bozar; çünkü herkesin herkese eşit olduğu durumda herkesin her şeyi yapmaya hakkı olacaktır ve bu insanların birbirinin malına, canına kast etmesine neden olur. Hobbes, güvenliği temele alarak, daha önce sözü edilen doğal ödev kuramını doğal hak kuramına doğru kaydırıldığı ekseni tamamlar; çünkü ona göre insanları bir arada tutan, doğal ödev kuramında olduğu gibi akıl veyahut bilgelik vasıtasıyla konmuş yasalar değil; aksine otoritenin zorudur. Hobbes'a göre devlet de ikiye ayrılır: Sözleşme yoluyla kurulan devlet ve edinilmiş devlet.

Hobbes'un katkısı tam da bu noktada adını bulur: "Sözleşme". "Karşılıklı hak devredilmesi" olarak sözleşme, doğa durumundan sivil duruma geçişin anahtarıdır (Hobbes 2004: 99). Sözleşme, her şeyi yapmakta eşit olan insanların kendi rızaları vasıtasıyla "devlet" şemsiyesinin altına girmelerini sağlayacaktır. En başından beri Hobbes'un temel kaygısı olan güvenlik, sözleşme vasıtasıyla kurulacak bireyüstü bir kurum olarak "devlet" in varlığı sayesinde sağlanacaktır. Böylece doğa durumundan çıkılacaktır.

Hobbes, eşitlik noktasından başladığı bölme işlemini, tam da eşitlik, toplumu güvensizliğin "şiddetli ölüme" açık bağına götürdüğü için "sözleşme" adı verilen bir katlama noktası olarak yeniden şekillendirir. Bu katlama işleminde doğa durumunun terk edilerek sivil durumun bir başlangıç noktası haline getirilmesi söz konusudur. Böylece bölme işlemi, eşitliğe yol açan bir pratiğe değil, hakların karşılıklı devrini içeren sözleşmenin yapay bir *başlangıç* noktası olarak kabul edilmesiyle Bir'in kurulmasını sağlayan bir toplama işlemine dönüşecektir.

7. DOĞAL HAKKIN EŞİTLİĞİ: SPİNOZA

Hobbes ile benzer bir yoldan giden ancak başka bir yere varan bir filozof olarak Spinoza, insan doğasına dayanan bir politik kavrayışa sahiptir. Ne var ki Spinoza, insan doğası söz konusu olduğunda geleneğin dışına düşer. Negri'nin ifade ettiği üzere bu durum, "dini ve metafizik bir temelin, hümanist ve devrimci bir projeye devredilmesi"dir (2005: 345). Spinoza'nın siyaset felsefesi genellikle *Tractatus Theologico-Politicus* ve *Tractatus Politicus* başlıklı kitapları temele alınarak tartışılır. Ne var ki bu tutum bir bakıma eksiktir. Spinoza'nın siyaset alanındaki sözleri, ortaya

koyduğu ontolojik çerçeveye raptiyelenmiştir ve bu nedenle gerçekteki metin, Hobbes'un çizdiği manzaranın aksini gösterecektir.

Spinoza ontolojisinin merkezindeki kavram *conatus* yani *çabadır*. Ne var ki bu çaba, nesnesiz değildir; Spinoza'ya göre "Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar" (2011: 137). Yani, insan eylemini yönlendiren temel nitelik aslında akıl değil, kendi varlığını sürdürme çabasıdır (*conatus*). Bu anlamda "Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar" ve "bu nedenle, her insanın tabii hakkı, sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir" (Spinoza 2010: 231) Spinoza, hak ve güç (kudret) kavramlarını birbirine teğeller.

Her kudret (*potentia*) edimdir, aktiftir ve edim halindedir. Kudret ve edimin özdeşliği şu şekilde açıklanır: Hiçbir kudret duygulanma gücünden ayrılamaz, ve duygulanma gücü onu gerçekleştiren duygulanışlarla sürekli ve zorunlu olarak doldurulur (Deleuze 2005: 76).

İşte, Spinoza politik hayatı tam da bu noktadan başlayarak örgütleyecektir. Ona göre her insanın kendi varlığını sorunsuzca sürdürüp kendini geliştirmesi ve yaşamının doğal sınırlarına varabilmesi için kamu işlerini bunlara uygun olarak düzenlemek gerekir (Spinoza 2007: 14). Bunun için de herkesin doğal hakkı sınırında davranması ve bu doğal hak toplamının politikanın gövdesini oluşturması gerekir:

Doğal hak ile, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve, o halde, bir insan kendi doğasının, yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır" (Spinoza 2007: 16).

Burada açıkça görüldüğü üzere Spinoza, geleneğin akıl ve tutkular konusundaki düşüncelerini tersine bükmüş; aklın tek belirleyici olmadığını, aksine tutkuların yanılıcı değil, şekillendirici olduğu ileri sürmüştür.

Bundan başka, her şey, kendinde olduğu sürece, varlığını korumaya çabaladığına göre, eğer aklın buyruklarına göre yaşamak kadar kör arzular tarafından sürüklenmek de bizim iktidarımız içinde olsaydı, hepimizin aklın kılavuzluğu doğrultusunda ve bilgece kurulmuş kurallara göre yaşayacağımdan hiçbir biçimde şüphe edemeyiz. Ancak işler hayatta böyle yürümez, aksine, herkes peşinden koştuğu zevkin çekiciliğine boyun eğer (Spinoza 2007: 17).

Kısacası insan doğası sadece aklın buyruklarını temele alacak şekilde tasarlanmamıştır. Bu nedenle de *conatus* söz konusu olduğunda işin içine tutkular girecektir. "Yine de

aklımızın yasaları ve belirli uyrukları uyarınca yaşamak insanlar için çok daha yararlıdır ve bu kimsenin kuşku duyamayacağı bir gerçektir” (Spinoza 2010: 232). Bunun temel nedeni ise özgürlüğe varmaktır. Spinoza’ya göre “özgürlük gerçekte bir edimdir, yani bir etkinliktir. Böylece insanda güçsüzlüğü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez” (2007: 18). İnsan kendi özgürlüğünü inkâr edecek, kısıtlayacak bir çabaya kalkışamaz. Tabii, insanın kendi kısıtlılığını fark etmesi de bu nedenle uzun zaman almaz ve bunu aşmak için başka insanlarla bir araya gelmeye çabalar.

Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarlara olacaktır ve, dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar (Spinoza 2007: 20).

Hak ve güç kavramlarını birbirine teğelleyen Spinoza’ya göre politik yaşamı var eden, doğa üzerindeki haklarını arttırmaktır. Elbette, bu kolaylıkla varılabilecek bir amaç değildir.

Burada üç fikir birbiriyle yakından bağlantılıdır (güçlü ve özgün olan da bağlantıdır): *özdeşleşme*, yani bir bireyin duygularını bir başkasına imgeleri üzerinden ileten temel ruhsal mekanizma. *İkirciklilik*, yani başından itibaren Sevinç ve Üzüntü duygularını, dolayısıyla da sevginin ve nefretinkileri tehdit eden ve herkesin ruhunu (ya da kalbini: animus) dalgalandıran mekanizma. Son olarak da herkesin bunu kullanarak bu dalgalanmanın üstesinden gelmeye çalıştığı ve bunun karşılığında insanı belirsiz olarak o durumda tutmaya yarayan *farklılık* korkusu (Balibar 2004: 95-6).

Balibar’ın bu çözümlemesi, Spinoza’nın düşüncesinin iki bakımdan Hobbes’tan ayrıldığını gösterir: Birincisi, Hobbes sözleşmeden önce bir toplumdan ve siyasal ilişkiden söz edemezken, Spinoza için bu söz konusudur. Hobbes, toplumun varlığını ancak doğa durumundan çıktıktan sonra kabul eder; Spinoza ise bunun tam aksine ötekinin, “dayanışma”nın olduğu yerde, bir bireyin başka bir bireye duygularını iletebildiği yerde toplumun da olduğunu dile getirir:

Toplum çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama birçok zahmetten de kurtulmak için... Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkânlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceriye ve zamana sahip olamazlar” (Spinoza 2010: 110).

Sözleşme yalnızca siyasal ilişkiyi tesis etmek için gereklidir. İkinci noktaysa Hobbes için sözleşme bölünemez, akamete uğratılamaz ve bir kez başladıktan sonra değiştirilemez bir konumsallığın yerleştirilmesini, eşitsiz bir bölünme ilişkisini ifade

eder. Oysaki Spinoza için “çokluğun gücü uyumun gücü olduğu kadar uyumsuzluğun da gücüdür” (Balibar 2004: 75). Kısacası toplumsal bağ, tutkuları törpülemekle veyahut kışkırtmakla değil, bunları dengelemekle mümkün olacaktır. Hobbes ve Spinoza’nın yolu burada ayrılmıştır: Hobbes, sözleşme vasıtasıyla yarattığı eşitsiz bölünmeyi dışsal bir destek noktasına (Leviathan) dayandırırken, Spinoza için bölünme bizatihi toplumsal ve politik bir yaşamın temelidir. Spinoza’nın bu durumdan çıkardığı sonuç şudur: “Öyleyse, tabii hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü antlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir. Böylece yalnızca toplum her şey üzerinde tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır” (2010: 234).

Spinoza da, tıpkı Hobbes gibi sözleşme önerir; ancak sözleşmenin tarafları, mahiyeti ve niteliği tümünden farklıdır. İkisi de güvenlik kaygısından yola çıkan iki farklı sözleşme kuramı, kalkışmalarındaki benzerlikleri adım adım bir yana bırakarak sonuçta çok farklı yerlere varırlar. Spinoza’nın “dayanışma” vurgusu başta olmak üzere, taşıdığı başkaca felsefi kaygılar sözleşmesinin eşitliği temel almasına yol açar:

İlk olarak, tüm toplum, mümkünse, siyasi bütünü ortaklaşa elinde tutmalı ve böylece, kimsenin eşitine hizmet etmesi gerekmeden, herkes kendine hizmet etmek zorunda kalmalıdır. (...) Siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı toplumda gerçekte itaat diye bir şey yoktur (Spinoza 2010: 111).

Burada açık bir biçimde görüldüğü üzere, Spinoza bölme işlemini bir eşitliği tahsis edilmesi yolunda kurgular. Ona göre sözleşme, doğal hakkın tek bir kişiye ya da kuruma devredilmesiyle bir eşitsizliğin yolunun açılması değil, aksine bütün siyasal topluluğa eşit davranmanın bir imkânıdır ve bu sözleşme vasıtasıyla itaatın olmadığı, herkesin eşit ve dolayısıyla özgür olduğu bir siyasi *corpus* kurulmalıdır.

8. MARX: SİYASET OLARAK SINIF MÜCADELESİ

Siyaset felsefesi tarihinde başlı başına belirleyici bir rol oynayan Karl Marx’ın verimli düşünce ve yazı hayatını bir özet olarak sunmak neredeyse imkânsız görünür. Bunun temel nedeni Marx’ın hukuktan sansüre, ontolojiden tarihe kadar pek çok entelektüel alanda müthiş bir iç tutarlılıkla yazması; ancak aynı zamanda da evrimleşerek gelişen bir düşünsel serüven yaşamış olmasıdır. Çağdaş siyaset düşüncesi açısından vazgeçilmez bir referans noktası olduğu çok açıktır. Marx’ın düşüncesi, kendisinden

sonraki pek çok ismi etkilemiş ve dönüştürmüştür. Elbette, bu olgunun altında Marx'ın siyaset düşüncesinin temellerinin siyasal pratiklere aktarılabilirliği ve çağdaş kapitalizm eleştirisine yaptığı esaslı katkı yatmaktadır. Ne var ki, Marx'ın bu kadar temel bir düşünür olması onu eleştiriden azade kılmamış; aksine zengin düşüncesi eleştirel katkılarla yeni boyutlara açılmaya olanak sağlayan bir liman görevi görmüştür. Stuart Hall'ün, kendinden sonraki eleştirel kuramcılarının Marx ile girdiği diyalogu “Marksizmin sınırları içinde bir kol mesafesinde çalışmak, Marksizm üzerine çalışmak, Marksizme karşı çalışmak, Marksizmle birlikte çalışmak, Marksizmi geliştirmeyi denemek için çalışmak” (1992: 279) şeklinde tanımlaması bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir. Bu nedenle biyopolitika üzerine kalem oynatan ve bu çalışmada ele alınacak düşünürlerin Marx'ın düşüncesiyle verimli ama eleştirel bir diyaloga girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Marx'ın siyaset felsefesindeki merkezi ağırlığını hissettirecek bir özetleme oldukça güçtür; fakat bu güçlüğü altında ezilme duygusu pek de anlamlı değildir. Ne de olsa her özet daima indirgeyicidir ve kısmi bir iskalamaya mahkûmdur. Buradaki amacımız, biyopolitikaya giden yolu göstermek olduğu için bu bakımdan bazı kavramsal haznelerin potansiyeline kör kalmanın olağan olduğunu söylenebilir. Bu nedenle Marx'ın çağdaş kapitalizme dair eleştirilerini kısmen devre dışı bırakarak daha ziyade – şimdiye değin olduğu gibi– siyaset alanını kurarken nasıl bir bölme işlemine başvurduğu ve bu işlemin yordamları ele alınacak.

Marx'ın siyasal düşüncesi de tıpkı kendisinden önceki geleneğin yaptığı gibi insanın ne olduğuna ilişkin bir soruyla yola çıkar. Marx, insanın “doğadan ayrı bir şey olarak kabul edildiği takdirde anlamı” olduğunu düşünür (2004: 51). Düşünür *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda insanı toplumsal, üretici ve yaratıcı bir varlık olarak betimlerken, *Alman İdeolojisi* ve “Feuerbach Üzerine Tezler”de ise insanın tarihsel toplumsal varlığına vurgu yapar:

İnsanlar, hayvanlardan, bilinçle, dinle, ya da herhangi başka bir şeyle ayırdedilebilir. İnsanlar kendi geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırdetmeye başlıyorlar, bu, onların kendi fiziksel örgütlenişlerinin sonucu olan bir ileri adımdır. İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler (Marx 2004: 39).

Bu tablonun tamamlanması için Marx'ın şu tespitini göz ardı etmemek gerekir: “Demek ki, sözkonusu olgu şudur: belirli bir tarza göre üretici faaliyette bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler” (2004: 44). Görüldüğü üzere, Marx'a göre insanın doğası sabit değildir, aksine toplumsal ve siyasal ilişkiler içerisinde şekillenir, dönüşür, değişir. Elbette, söz konusu toplumsal ve siyasal ilişkiler de gökten zembille inmemiştir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker” (Marx 2011b: 30).

Marx'a göre maddi ilişkiler doğrudan doğruya insan faaliyetinin çıktıları olarak ortaya çıkarlar ve bu bakımdan tarih de bundan azade değildir:

Toplumsal yapı ve devlet, durmadan belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu olarak meydana gelmektedir; ama bu bireyler kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, gerçek bireyler, yani etkide bulunan maddi üretim yapan, dolayısıyla belirli maddi ve kendi iradelerinden bağımsız sınırlılıklar, verili temeller ve koşullar altında faaliyet gösteren bireylerdir.

Fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (*Verkehr*), gerçek yaşamın diline bağlıdır. (Marx 2004: 44).

Kısacası, Marx'ın insanın neliğini belirlemek üzere çıktığı kuramsal yolculuk, onu sabit ve değişmez bir insan özü tanımlamaktan uzaklaştırmış; aksine “onu tarihsel ve toplumsal ilişkiler içindeki ilişkiselliklerin bir bütünü olarak görme eğilimi”nde olmuştur (Erdağı 2013: 443). Bu bakımdan da Marx'ın düşüncesinde bir “insan doğası” kavramından ziyade, bir *tür varlığı olarak insandan* söz etmek daha yerinde olacaktır. Bu tutumu sırasıyla hem “Feuerbach Üzerine Tezler”de hem de *1844 Elyazmaları'nda* görülebilir:

Feuerbach, dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür. (...) O nedenle, bu öz, olsa olsa, “tür” olarak, birçok bireyi *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kavranabilir (Marx 2004: 23).

Ama insan sadece doğal bir varlık değildir, *insanal* bir doğal varlıktır da; yani kendi için varolan bir varlık, öyleyse varlığı ve bilgisi içinde kendini *cinsil* varlık olarak doğrulayıp göstermesi gereken *cinsil bir varlıktır* da (Marx 2005: 226).

Bu iki kitaptan yapılan alıntılarda da görüldüğü üzere, Marx'a göre "ne önsel olarak tanımlanmış bir insan özü sözkonusu olabilir, ne de yeniden bulunması gereken yitlik bir ülkü" (Bottigelli 2005: 57). Kısacası, Marx'ın dolayimsız olarak bir doğa varlığı olan "insanı", tarihsel ve toplumsal ilişkilerin değişimiyle değişen bir varlıktır. Ne var ki, bu anlamda insanın özsel bir niteliği haiz olmadığı manasına gelmez; aksine toplumsal ve tarihsel koşullar insanın en temel, özsel niteliğinin "emek" ("çalışma") olduğunu göstermiştir:

Çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilir bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Böylece, doğada uyulamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır (Marx 2011a: 182).

Ne var ki, burada bir hatırlatma yapmak gerekir: "(...) çalışma sürecinde doğanın da zorunlu olarak rol oynaması, bu süreçte etkin olan ögenin doğa olduğu anlamına gelmez" (Türkyılmaz 2004: 50). Aksine, burada belirleyici olan insandır:

Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur (Marx 2011a: 182).

Kısacası, insanın özgül vasfı olan emek/çalışma, hayvaninkinden "amaç" bakımından ayrılmaktadır. Tabii, burada emek burada yalın bir varoluşa sahip değildir; onun ortaya çıkışını, şekillenişini belirleyen başka öğelerden de söz etmek gerekir. Bu anlamda emeğin nesnesi ve araçları, emek sürecinin en basit unsurları olarak anılır (Marx 2011a: 182). Marx'a göre "emek aracı, bir şeyin ya da şeylerin bir bileşimidir; işçi onu kendisiyle emek nesnesi arasına sokar ve emek aracı, emek nesnesi üzerindeki faaliyetin yöneticisi olan işçiye hizmet eder" (2011a: 183). Emek nesnesi ile emek araçları arasında bu bakımdan bir farklılık vardır: Emek nesnesi, doğadan edinilebildiği için

işçinin tabiiyetine geçemez; oysaki işçinin doğrudan doğruya denetimi altına alabildiği emek araçlarıdır.

Emek araçlarının kullanımı ve yapımı, belirli hayvan türleri arasında da embriyo haliyle görülmekle beraber, insanın özgül emek sürecinin belirleyici niteliğidir ve bundan dolayı, Franklin insanı “a toolmaking animal”, aletler yapan bir hayvan diye tanımlar. (...) İktisadi çağları ayırt eden, nelerin yapıldığı değil, nasıl, hangi emek araçlarıyla yapıldığıdır. Emek araçları, insan emek gücünün geçirmiş olduğu gelişmenin derecesini ölçmekle kalmaz, aynı zamanda, bu emek gücünün hangi toplumsal koşullar altında kullanılmış olduğunu da gösterir (Marx 2011a: 183-184).

Marx, tam da bu noktada üretim araçlarını elinde tutanlarla ayıranlar arasında bir ayrıma gider. Bunun için de eski bir kavramı ele alarak, onu günceller ve yeni anlamlarla donatır: Sınıf. Ne var ki, burada felsefi açıdan karşımıza bir güçlük çıkmaktadır: “Marx ortaya koyduğu bütün bir yapıtın genelinde sınıfla neyi kast ettiğini hiçbir zaman tanımlamaz” (Dworkin 2012: 55). Bu ancak yapıtlarından çıkarsanabilir. Genel kabul, düşünürün sınıfı mülkiyet araçlarına sahiplik bakımından tanımladığı fikrini esas alır ve bu bağlamda Marx, *Komünist Manifesto*'da iki sınıftan söz ederken, Engels tarafından hazırlanan *Kapital*'in üçüncü cildinde üç sınıfın var olduğunu ifade eder. Ne var ki, bu noktada P. Y. Hayes'in Marx'ın sınıfı sadece mülkiyet ilişkilerinin kodlarına göre düzenlemediği uyarısına dikkat etmek gerekir: “P. Y. Hayes, Marx'ın sınıf ‘kategorileştirmesini’ şöyle düzenler: i) mülkiyet ilişkileri bakımından, (...) ii) üretkenlik bakımından (...) iii) diğer kültür kodları bakımından” (Aktaran Erdağı 2013: 449). Kısacası, “sınıf” söz konusu olduğunda karşımızda çokkatmanlı bir tablo vardır:

Bir yandan sınıf, toplumsal üretim ilişkilerinden doğan, bireylerin kendi iradelerinden bağımsız olarak girdikleri nesnel ilişkilere gönderme yapar. Öte yandan sınıf, öteki belirlenimlerin kendi rollerini oynadıkları gündelik yaşam dünyasının belirsizliğini ve düzensizliğini içerir. Politik ekonominin kategorilerinin yeniden şekillendirildiği ve tarihsel özgüllüğün önemli açılardan askıda tutulduğu *Kapital*'de, Marx sınıfa ilişkin bu ikinci kavrayışı “önemsiz” bulmuştur (Dworkin 2012: 57-58).

Bu bakımdan bu çalışmada birinci yaklaşım esas alınarak, bölme işlemini görmek üzere *Komünist Manifesto*'ya odaklanılacaktır. Marx'a göre “Varolan bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelesi tarihidir” (Marx ve Engels 2002: 219). Bu bağlamda içinde yaşadığımız burjuvazi çağı şu ayrıcı niteliğe sahiptir: “Sınıf çatışmalarını basitleştirmiştir. Bir bütün olarak toplum giderek iki büyük düşman kampa, karşı karşıya duran iki büyük sınıfa ayrılıyor: Burjuvazi ve Proletarya” (Marx ve Engels

2002: 220). Burjuvazi, üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfı işaret ederken, proletarya ise bunlara sahip olmayan sınıfın adıdır. Marx, “Proletaryayı mutlak *Bir* olarak, eski dünyanın tüm güçlerine karşı duyulan nefret sayesinde *Bir* olarak kurulmuş halde temsil eder. Ama aynı zamanda bu *Bir*’in çözünmesidir, sınıfa içeriden saldıran sınıf-olmayandır” (Rancière 2013a: 112). Marx’a göre bir anlamda proletarya kendi sonunu isteyen tek sınıftır.

Bu iki sınıf arasındaki bölünme, Marx’ın pratiğe uzanan kuramına asıl rengini veren işlemlerden birisidir. Rancière’in işaret ettiği hususa dikkat etmek gerekir: “Emek değildir proleteri biçimlendiren, mülksüzleştirilmesidir. (...) Proleter tarihin faili olacaksa, ‘her şeyi yarattığı’ için değil, her şeyden yoksun bırakıldığı için olacaktır” (2013a: 105). Burjuvazi, proletaryayı mülksüzleştirerek, sınıf mücadelesinde kendi cephesine “düşeni” yapar; proletarya da bunun tam aksini yapar; çünkü “Proleter *yapacak bir tek şeyi olandır –devrim– ve ne olduğuna bağlı olarak bunu yapmadan edemeyecek olandır*. Zira ne olduğuna bakarsak, tüm sıfatların yitimi, olma ile olmamanın (*être et non-être*) özdeşliğidir” (Rancière 2013a: 105).

Kısacası, “her sınıf mücadelesi politik bir mücadele” olduğu için burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadele de politik bir niteliği haizdir (Marx ve Engels 2002: 230). Bu bakımdan da özel mülkiyeti ortadan kaldırmak için “devrim” yapmak gerekmektedir. Marx bu noktada sözünün muhatabını açıkça belirtir: “Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi yok. Kazanacakları bir dünya var. Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!” (Marx ve Engels 2002: 258). İşte bu çağrı, Marx’ın düşüncesinin politik özünü ifade eder. Ona göre bu iki sınıf, proletarya ile burjuvazi, arasındaki bölünme devrim vasıtasıyla ortadan kaldırılacak; böylece fiili olarak yaşanan bölünme hali, eşitliğin lehine yeniden bükülecektir.

9. BİYOPOLİTİKANIN DOĞUŞU

George Bataille, bir keresinde felsefeyi betimlerken “Bir düşünce başkasının düşüncesini temele alır. Düşünce bir duvarın çimentoyla tutturulmuş tuğlasıdır. (...) Bir felsefe asla ev değildir, bir şantiyedir (...) düşüncenin birleştirilmesi için gayret edilirken, tamamlanmamışlık sadece düşüncedeki boşluklarla sınırlı değildir, düşüncenin tüm noktalarını, her noktasını içerir, son halin olanaksızlığıdır” demişti

(Aktaran Marin 2013: 9). Bu açık uçluluk ve sonsuz bir inşa hali aslına bakılırsa Hegelci tarih anlayışına yönelik esaslı bir polemik olmakla kalmaz; aynı zamanda her şeyin sonunu ilan etme heveslilerinin felsefe ve politikaya koymak istediği sınırı da yerle bir eder.

Siyaset felsefesi tarihinin ana kırımlarını konumlandırmaya, enginlikleri ve derinlikleri altında ezilmeme gayretiyle en azından fiziksel görüntüleri itibariyle genel bir manzara betimlemesi yapmaya çalışan bu özetten sonra elinizdeki çalışmanın ana eksenini oluşturan “biyopolitika” kavramını ele alabiliriz.

Günümüzde sıklıkla ne anlama geldiği ve farklı düşünürler tarafından ne bağlamda kullanıldığı tam olarak bilinmeksizin adı anılan “biyopolitika” kavramı, üzerinde yürütülen tartışmaların çeşitliliğine bakılırsa hayli kapsamlıdır. Bu kavram vasıtasıyla – özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya konan– nüfus politikalarından genetik alanındaki gelişmelere, istatistiğin bir yönetimsellik aracına çevrilmesinde bedenin bir sermayeye dönüştürülmesine, biyoteknolojik müdahalelerden ölüm orucu ve canlı kalkan olmaya kadar çok farklı meselelerin tartışılması, aslına bakılırsa kavramın ışık tuttuğu alanın genişliğini göstermektedir. Ne var ki, bu güncel politik ile teknolojik tartışmaların saçtığı ışığın kaynağını oluşturan felsefi dayanaklar pek detaylı şekilde ele alınmamıştır. Bu bakımdan öncelikle kavramın *başlangıçlarına* dönmek gerekmektedir.

“Muhtemelen kavramı kullanan ilk kişi” olan İsveçli düşünür Rudolf Kjellén, devleti bir organizma olarak ele alıyordu (Lemke 2013: 26). Yukarıda da görüldüğü üzere, devleti canlı bir varlık olarak düşünme yaklaşımının kökleri, Platon’a kadar dayanmaktadır. Bu bakımdan Kjellén’in kavramın adını sesli söylemek dışında özgün bir katkısı olduğunu söylemek güçtür. Thomas Lemke’ye göre kavrama ilişkin ilk tartışma anlamına ilişkindir. İlk elde göz atıldığında kavramın anlamı açıktır. Biyopolitika şöyle tanımlanabilir:

Hayatla (Yunancası: *bios*) uğraşan politika anlamına gelir. Ne var ki sorun tam da burada başlar. Bazılarının önemsiz bir olgu (“Politika zaten hayatla uğraşmıyor mu?”) olarak gördüğü, başkaları için dışlamayı açık hale getiren ölçütü işaret eder. İkinci grup için politika biyolojik hayatın ötesinde konumlanır. Böyle bir bakış açısından “biyopolitika” bir tezat, çelişen iki terimin bir araya getirilmesi gibi görülür. Bu konumun savunucularıysa geleneksel anlamdaki politikanın ortak eylemler ve karar vermeyle ilgili olduğunu ve tam da bedensel deneyimin zorunluluklarıyla biyolojik olguların ötesine geçenlere ve özgürlükle insan müdahalesine alan açtığını iddia eder (Lemke 2013: 16).

Biyopolitikanın anlamına ilişkin yukarıda anılan tartışmanın yanı sıra tarihine ilişkin de bir tartışma vardır. Kavramın normatif evrimi ve ampirik nesnesiyle ilgili görüşler genellikle çeşitlilik gösterdiği ve birbiriyle çatıştığı için aynı anda birkaç tartışmaya birden kapı aralanmıştır. Bir grup uzman, kavramı hayat ile politika arasındaki ilişkilerin şeklini değiştiren biyoteknolojik gelişmeleri açıklamakta kullanırken, başka bir grup ise ırkçılık tartışmaları çerçevesinde kavrama müracaat etmiştir. Tarihsel tanımlar ve sınırlar konusundaki belirsizlik bununla da kalmaz. Başka bir grup da biyopolitikanın antik döneme kadar uzandığını dile getirir. Kavramın tarihi ve kapsamıyla ilgili soruların yanıtlarındaki çeşitlilik, elimizde müphem bir alan olduğu izlenimini yaratmaktadır. Ne var ki, felsefe şantiyesinde sorular yanıtlara direnir ve bu bakımdan da ancak direndiği yerden tanımlanabilir. Bunun için de yanıtlara yakından bakmak gerekir.

Siyaset felsefesi tarihi içerisinde bu kavramı temele alan farklı bakışlar, beden, organ transferi, ölüm, cinsellik, nüfus, hukuk gibi pek çok alanı kuşatmaya çalışmaktadır. Bu kavramın imkânları vasıtasıyla yapılan tartışmaların daha da genişleyeceğini tahmin etmek pek de zor değildir. Bu nedenle bu çalışmada *başlangıçlara dönerek* kavramın fitillerini yakan ama bunu üç farklı alanda ve şekilde yapan şu isimlere odaklanılacaktır: Michel Foucault, Giorgio Agamben, Antonio Negri ve Michael Hardt.

1. MICHEL FOUCAULT: MOBİUS ŞERİDİNDEN BİYOPOLİTİKAYA

Belki de, eninde sonunda bir düşünce tarihçisiyim
(Foucault 2002a: 152).

Yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Michel Foucault, oldukça özgün ve yoğun bir düşünce çerçevesi kurarak felsefe tarihindeki pek çok temel taşı yerinden oynatmıştır. Özneden deliliğe, bilgiden iktidara, hapisneden cezaevine kadar pek çok farklı alanı içeren düşünme cehdi, “hareket eden” düşüncesini haritalandırmayı güçleştirmiştir. Ne var ki, yirminci yüzyıl düşüncesi tam da Edward Said’in dediği gibi “seyahat eden” bir niteliğe sahiptir (Aktaran Dworkin 2012: 17). Bu nedenle Foucault’nun düşüncesini sabitlemeden kuşatmak, belki de Blanchot’nun dile getirdiği gibi ancak “hareket halindeyken”, “slalom yaparken” yakalamak mümkündür:

[Foucault] Kendini ne sosyolog ne tarihçi ne yapısalcı ne düşünür ne de metafizikçi kabul ettiği için (geleneksel felsefe ile her tür ciddi zihniyetin terk edilmesi arasında aralıksız bir “slalom” halindedir) onun nerede bulunduğunu biliyor muyuz? Tıp bilimine, modern ceza usulüne, mikro-iktidarların son derece farklı uygulamalarına, bedenlerin disiplinsel yatırımına ya da son olarak suçluların ifadelerinden doğrudan ayrılmayanların itiraflarına veya psikanalizin bitimsiz monologuna kadar uzanan alana ilişkin ayrıntılı incelemesini yaptığında *paradigma* değerine sahip bazı olguları mı seçtiği, yoksa insan bilgisinin çeşitli biçimlerinin açığa çıkacağı tarihsel süreklilikleri mi tekrar çizdiği, yoksa son olarak (bazıları onu bununla suçlar) aslında her tür nesnel bilginin kuşkulu kaldığını ve öznelliğin iddialarının aldatıcı olduğunu bizlere hatırlatmak için bilinen ya da tercihinin değeri bilinmemiş olaylar arasında büyük bir beceriyle seçerek rastgele mi gezindiğini kendimize sorabiliriz (Blanchot 2005: 90-91).

Ne var ki, bu hareketlilik çoğu zaman yanlış anlaşılmiş ve düşünürün konumunu sık sık değiştirdiği eleştirisine yol açmıştır. Bu bağlamda Blanchot’nun vurgusuna uygun bir kuyruk sorusu Foucault’nun düşüncesini hiç terk etmemiştir. 1982 tarihli bir söyleşisinde söz konusu duruma şöyle yanıt verir: “Ayrıca insanlar, ‘Evet, birkaç yıl önce şöyle düşünüyordunuz, şimdi böyle söylüyorsunuz,’ dediği zaman, cevabımın ‘Yoksa benim yıllarca aynı şeyi söyleyip hiç değişmemek için mi böyle çalıştığımı sanıyorsunuz?’ şeklinde olmasının nedeni de bu. İnsanın bilgisiyle kendi kendisini dönüştürmesi, bence estetik deneyime çok yakın bir şey. Bir ressam kendi resmiyle dönüşüme uğramıyorsa niçin çalışsın ki?” (Foucault 2011d: 136). Kısacası, Foucault’ya bu manada yöneltilen tutarlılık eleştirisi yanlış bir eleştiri olmakla kalmaz; aynı

zamanda düşüncesinin hareketini kavramaktan da hayli uzaktır. Bu hareketi en iyi anlayan isimlerden birisi olan Deleuze, Foucault'nun düşüncesinin evrim geçirmedeğini, “*krizlerle hareket*” ettiğini ileri sürer (2006b: 118).

Foucault'nun düşüncesinin verimlerini tek bir çatı altında toplayacak en genel ad, yıllarca yöneticiliğini üstlendiği kürsünün adıyla aynıdır: “Düşünce Sistemleri Tarihi”. Tabii bu bakımdan yaptığının basit bir düşünce tarihçiliği olmadığını eklemek gerekir hemen. Kendi tabiriyle yaptığı iş şudur: “Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli özellikleri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi öznenen nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde– oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir” (Foucault 2004e: 352). Burada da görüldüğü üzere Foucault, yalnızca ampirik olguları ele alıp tarihyazımının daha önce girilmemiş koridorlarında dolaşmamaktadır; tavrında aynı zamanda “eleştirel” bir müdahalenin belirleyiciliği söz konusudur.

Bu “slalom düşünürü”nün düşünsel çabasını baştan sona kat etmek hayli güçtür.¹ Ne var ki, çalışmamız açısından burada daha ziyade temel kimi kavramlarına değineceğiz ve esas olarak biyopolitika kavramı üzerine yazdıklarını ele alacağız. Bunun için öncelikli olarak Foucault düşüncesinin dönemlerine değinmemiz gerekiyor. Ne var ki, Foucault'nun düşüncesinin dönemlere ayrılması hususunda farklı yaklaşımlar görülür. Düşünür üzerine biriktirilen muazzam ikincil literatür, bu konuda farklı ölçütlere dayanan farklı dönemselleştirmeler yapar. Bu farklılıkları ele alan David Garland'a göre “Tek bir Foucaultcu kuramdan, –her biri özgül bir araştırma sürecindeki belli bir fenomeni hedef almak üzere tasarlanmış– pek çok Foucaultcu kuramsallaştırma vardır” (2014: 366).

Tüm bunlar arasında iki yaklaşım daha çok öne çıkmıştır. İlk yaklaşım, düşünürün kullandığı yöntemleri temele alarak bir ayrıma gitmeye çalışırken, başka bir yaklaşım da ele aldığı konuları esas alarak dönemselleştirir. Birinci yaklaşım, genellikle Foucault'nun temel iki yönteminin “arkeoloji” ve “soykütük” olduğunu ileri sürer. Ne

¹ Foucault'nun düşünsel veriminin izlerini derinlikli bir biçimde süren klasik bir çalışma için bkz. (Dreyfus ve Rabinow 1986). Siyaset felsefesine yoğunlaşan derli toplu ve güncel bir çalışma için bkz. (Kelly 2009). Benzer nitelikte ancak tarihçiliğini öne çıkaran daha güncel bir çalışma için bkz. (Veyne 2014). Son olarak da düşünürün felsefi verimini özgün bir tarzla değerlendiren klasik bir çalışma için bkz. (Deleuze 2013).

var ki, –ileride ele alacağımız üzere– bu analiz tarzları arasında çok derin bir farklılık olmadığı gibi, bunların “yöntem” olduğunu ileri sürmek de hayli sorunlu bir iddiadır. Bu nedenle söz konusu iki kavrama dayanan ayırmadan uzaklaşarak, Foucault’nun temel araştırma nesnesi olan “iktidar” kavramını ele alışı açısından dönemselleştirmek daha doğru görünmektedir.

Bu bakımdan, düşünürün iki temel dönemi olduğunu söyleyebiliriz: Birinci dönem, *Deliliğin Tarihi ve Hapishanenin Doğuşu* gibi kitaplarda ileri sürüldüğü üzere, iktidarın “baskıcı” olduğu ve panoptik mimarinin söz konusu baskıyı görünmez kılmak üzere tercih edildiği tezinin odağa yerleştiği dönemdir. Bu çalışmada “Mobius Şeridi Modeli” olarak adlandırılacak olan dönemin kuramsal iddiasının çekirdeği *Hapishanenin Doğuşu* kitabındadır. Ne var ki, hemen bu noktada Stephen Collier’in bir uyarısına dikkati çekmek gerekir. Collier’e göre Foucault üzerine kalem oynatan ikincil literatür, bu kitaba ayrıcalık atfederek “Foucault’nun yöntemi ve teşhis üslubundaki önemli bir değişimi gözlerden kaçırır” (2009: 79). Collier’e has olmayan bu yaklaşım, Thomas Lemke veyahut Mitchell Dean gibi Foucault’nun son dönem düşüncesi üzerinde önemli eserler vermiş isimlerde de görülür. Bu nedenle elinizdeki çalışma *Hapishanenin Doğuşu* kitabının önemini azaltmadan ancak lüzumundan fazla da değer vermeden Foucault’nun iktidara yönelik düşüncelerini iki döneme ayıracak; ancak bu iki dönem arasında sanıldığı gibi tümenden bir kopuş olmadığını, bağlantılar olduğunu ileri sürerek.

İkinci dönemse *Cinselliğin Tarihi* ile başlayan dönemdir ve bu dönemin verimleri düşünürün Collège de France’taki –yayımlandığını göremediği– derslerine kadar uzanır. İkinci döneminde Foucault daha ziyade iktidar ve benlik *teknolojilerine* eğilmiş, insanın ne pahasına kendisini bilgisinin nesnesi haline getirdiği sorusundan uzaklaşarak insanın ne pahasına kendisi olduğunu sorgulamaya başlamıştır. Bu esnada da “iktidar” kavramına yönelik düşüncelerinde birtakım değişiklikler gözlenir. Özellikle *Cinselliğin Tarihi*’yle yakın dönemli olarak verdiği derslerde “iktidar” kavramı yavaş yavaş kaybolmaya başlar ve yerini “yönetimsellik” ve onunla bağlantılı olarak “biyopolitika” ve “biyoiktidar” kavramları alır. Bu değişiklik bir kopuşun alameti değildir; aksine bu bölümün sonunda göstermeye çalışacağımız üzere “biyopolitika dönemi Foucault’nun çalışmalarında bir ‘sapma’yı değil, bir ‘kırılma’yı temsil eder” (Özmkas 2012: 79). Yani, genel olarak iddia edildiğinin aksine Foucault’nun çalışmasına atfedilen dönemler

ve farklar *nesnenin* değil, *analiz yordamının* değişmesinin bir sonucudur. Foucault aynı çizgi üzerinde yürümeye devam etmiş; ancak çalışmasının hattını başka bir yöne doğru kaydırarak önceki verimlerini şimdinin politik kuruluşunu anlamak bakımından genişletmiştir. Bu kırılmayı gözler önüne sermek için Foucault'nun düşüncesini tarihsel dönemler şeklinde ele alarak, temel kavramlarının çerçevesini çizmeye çalışacağız.

1. 1. TARİH, I: DIŞLAMA VE NORM

Foucault'nun ilk yapıtları Friedrich Nietzsche'nin Batı aklına yönelttiği eleştirilerin farklı yönlerde çeşitlendirilerek derinleştirilmesini içerir. Bu bakımdan öncülünü izleyerek bir kriz saptamasında bulunur. Tabii, söz konusu krizin temel nesnesi “bugün”dür. Foucault, amacının “şimdinin tarihini” yazmak olduğunu söyleyerek “geçmiş”e bir dizi eleştiri yöneltir (1979: 31). Foucault “şimdinin tarihi” ifadesiyle ne demek istediğini hiçbir zaman açıkça söylemez; ancak bütün felsefi çabası bunun somutlaşmış halidir: Şimdiye *mesafe* olarak şimdiyi düşünmek. Bunu yapmak için de hem geleneksel tarihyazımının alanını hem de alışlageldik felsefi yaklaşımları terk edecektir.

Foucault, entelektüel kaynakları arasında Nietzsche, Freud ve Marx isimlerini sayar (2004d: 49).² Bu isimler, hem Batı düşüncesinin narsisizmine ilk darbeyi vuranlardır hem de araştırmalarında geçmiş bir hesaplaşma nesnesi olarak yer alır. Bu bakımdan düşünürün entelektüel bagajının şimdiyi odağa alması şaşırtıcı değildir. Foucault'nun ilk dönemini oluşturan çalışmalarının temel amacı “şimdinin tarihi”ni yazmaktır (1979: 31). Ne var ki bu ifadedeki ikinci terim Foucault açısından çapaklı bir niteliğe sahiptir. Bunun temel nedeni, Foucault'nun geleneksel, başka bir deyişle bütüncül tarih anlayışına karşı olmasıdır. Ona göre “Tarih ancak bir tarih yokluğu arka planında, sessizliğin görev ve hakikat olarak yolunu gözlediği o büyük mırıltılar mekânında mümkündür” (2005ç: 25). Bu mekân da, verili ve sabit değildir; aksine her inşada olduğu gibi zemninin yeniden keşfini gerektirir: “‘Gerçek’ [*effective*] tarihi tarihçilerin

² Allan Megill, –Dreyfus ve Rabinow’u dışarıda bırakarak– Foucault yorumcularının bu düşünür ile Martin Heidegger arasındaki ilişkiye dair “sağır edici bir sessizlik” içerisinde olduğunu ifade eder (Megill 2008: 273). Ne var ki, ona göre bu sessizlik normaldir; çünkü iki düşünür arasındaki ilişki bir tür “karşıtlık”tır. Megill, her iki düşünürün de radikal bir kriz fikrinden hareket ettiğini; ancak ikisinin de Nietzsche'nin (birisi nostaljik, ötekisi icatçı olan) iki farklı yanına ağırlık verdiğini ifade eder. Megill'in kitabından çok sonra yayımlanan; Foucault ve Heidegger arasındaki ilişkinin layıkıyla incelenmesinin bir örneği için bkz. (Nichols 2014).

tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile– diğer insanları tanımamasını ve onlarda kendisini tanımamasını sağlayacak kadar sabit değildir (Foucault 2004ç: 243). Förlüdüğü üzere, tarihçilerin şimdiyi ve şimdideki çalışma nesnelerini kerteriz alarak geçmişi bir meşruiyet ve mecburiyet alanı olarak kurguladıkları tarih anlayışı, düşüncenin *kampfplatz*'ını göz ardı eder. Bu nedenle, bugünün tarihini yazdığı için Foucault'nun “ilk filozof-gazeteci” dediği Nietzsche'nin şimdiyi geçmişten ayırarak “şimdinin meşruluğu”nu ortadan kaldırmaya yönelik çabası düşünür açısından oldukça değerlidir (Sarup 2004: 89).

Nietzsche'de ideal derinliğin, bilinç derinliğinin eleştirisi vardır, Nietzsche buna filozofların uydurması der; bu derinlik, hakikatin katışıksız ve içeriden araştırılmasıydı. Nietzsche bunun boyun eğmeyi, ikiyüzlülüğü, maskeyi nasıl içtiğini gösterir; öyle ki, yorumcu, göstergeleri gözler önüne sermek için aralarında dolaştığında, düşey çizgi boyunca inmek ve bu içeriğin derinliğinin gerçekte söylediği şeyden farklı olduğunu göstermek zorundadır. Sonuç olarak, yorumcunun aşağı inmesi gerekir, Nietzsche'nin deyişiyle, “iyi bir çukur araştırmacı” olmalıdır (Foucault 2004d: 50).

Foucault'ya göre “iyi bir çukur araştırmacı”nın yaklaşımı “arkeoloji”dir. Ne var ki, –ileride ele alınacağı üzere– arkeoloji alışlageldik yöntemlere benzemez. Ne var ki, bu konuya gelmeden önce düşünürün tarih kavrayışıyla ilgili birkaç not düşmek gerekir. Birincisi, Foucault, düşüncenin tarihini ortaya koymaya çalışan pek çok düşünürden “köken” noktasında ayrılır. İlk dönem analizleri antik Yunan'a uzanmayacaktır:

Birkaç yıl önce “Heidegger tarzı” diyebileceğim bir alışkanlık vardı: Düşüncenin veya bir bilgi dalının tarihini yapan her filozof en azından antik Yunan'dan yola çıkmalıydı ve özellikle öteye gitmemeliydi. Platon, her şeyin kristalleşmeye başladığı dekadans olabilirdi ancak. Platon'la bir kere yerleşmiş ve burada, Fransa'da Derrida tarafından yeniden başlatılmış bu metafizik kristalleşme biçimindeki tarih türü bana üzücü geliyor. Üzücü, çünkü Yunan'dan sonra bir yığın eğlendirici ve ilginç şey meydana gelmiştir, öyle ki, polemik hedeflerimden biri yakın bir geçmişin arkeolojisini yapmaktır (Foucault 2005h: 145).

Burada dikkati çeken, Foucault'nun “şimdinin tarihi” yapma çalışmasında eleştirdiği Heidegger tarzını, son dönem çalışmalarında benimsemiş olmasıdır. Özellikle *Bilme İstenci* ve *Doğruyu Söylemek* çalışmaları doğrudan doğruya antik Yunan'daki pratiklerin arkeolojik tarzdaki dökümünden ve bu dökümün tartışılmasından oluşmaktadır. Bu bakımdan son dönem çalışmalarında tam da kaçındığını ileri sürdüğü “Helenik arkaizm tuzağı”na (2005h: 145) düştüğünü söyleyebiliriz. Buna karşın, Foucault'nun bilhassa birinci dönemdeki metinleri gerçekten de Platon'un veyahut

Aristoteles'in metinlerinden uzak durur. Çalışmaları, nesnesine göre bazen on beşinci yüzyılı, bazen de on yedinci yüzyıldan başlar.

İkincisi, Foucault'ya göre “Her dönemlendirme tarihte belli bir olay düzeyini kesip ayırır ve tersi yönde, her olay tabakası kendi dönemlendirmesine çağrıda bulunur” (2004a: 66). Bu bakımdan, şimdinin hükümlerliği pek çok nesneyi tarihin dışına itmiş, bu vesileyle üzerine düşünmenin imkânlarını kaldırmıştır. Tabii, bu durum doğal olarak şimdiiyi kuran güçlerin göz ardı edilmesine ve ne pahasına kendisini oluşturduğunu söyleme imkânını ortadan kaldırmasına yol açmıştır. Böylelikle dışlama, bilme istencimizi ve sistemimizi belirlemiştir: “Dışlama yoluyla felsefi söylemin dışarısını tanımlanmış ve felsefeyle hakikati belli bir tarzda birbirine bağlamış olan hareket, hiç şüphesiz bizim bilme istencimizi de şekillendirmek durumundadır” (Foucault 2012: 39). Foucault'nun bu sözlerini 1972 yılında verdiği bir söyleşiyle karşılaştırabiliriz: “Sorun model hapishane veya hapishanelerin ortadan kalkması değil. Günümüzde, bizim sistemimizde, marjinalleşme hapishane tarafından gerçekleştiriliyor. (...) Sorun şudur: Günümüz toplumunun nüfusun bir bölümünü dışarıya itiş sürecini açıklayan bir sistem eleştirisi sunmak” (Foucault 2005f: 115). Foucault'nun hem bilme sistemimizi hem de toplumsal sistemimizi aşağı yukarı aynı mantıkla anlaması oldukça dikkat çekicidir. İster bilme düzeyinde ister pratikler/kurumlar düzeyinde olsun, Foucault için kurucu figürün olduğu yerde daima bir *dışlama* vardır. Bilme istencimizi kuran bu dışlama pratikleri, dolaylı olarak toplumu da kurar. Örneğin, cezaevi kurumun amacı, “‘Ceza’ olarak adlandırılan şeyin bir cezalandırma değil, toplumu savunma mekanizması olması gerektiği kabul ettirmek”tir (Foucault 2007i: 202). Dahası, “Hapishanenin ıslah etmediği, tersine suç işleme eğilimini ve bu eğilime sahip kişileri yarattığı bilinmektedir” (Foucault 2007c: 29). Yani, dışlama sadece tarihyazımı söz konusu olduğunda değil, aynı zamanda toplumsal inşa söz konusu olduğunda da en temel edimlerden birisidir.

Foucault'ya göre özellikle on dokuzuncu yüzyıl sosyologları “bir toplumu o toplum yapan nedir?” sorusuna neredeyse istisnasız bir biçimde bir tür “pozitiflik” temele olarak yanıt vermişlerdir. Toplumsal pozitifliklerin bilimi olarak sosyoloji, Janus'un öteki yüzüne bakmamıştır. Foucault'nun itirazı bu mahalde şekillenir. Ona göre toplumu kurduğu ve ayakta tuttuğu iddia edilen pozitiflikler yerine, değer sistemlerini,

bilgi ve hakikat rejimlerini kuran negatifliklere bakmamız gerekmektedir. Foucault, böylelikle olanaklı olanların olanaklılık sınırı neyin belirlediğini ortaya koymaya çalışmıştır: Dışlanan. Dışlanan ne hakla, hangi söylemsel dayanaklar temele alınarak, neden ve nasıl dışlanmıştır? İşte bu sorunun yanıtını bulmak, yani fenomeni tersine kat etmek toplumsal “unutma oyunu”nun örtük yakasını kaldıracaktır. Bu bağlamda Foucault’ya göre dört tür dışlama sisteminden söz edilebilir: 1) “Çalışma karşısında, ekonomik üretim karşısında dışlama sistemi”; 2) Aile sistemi karşısındaki dışlama sistemi; 3) Söylem sistemi ya da simge üretim sistemi karşısında dışlama sistemi; 4) Oyun karşısında dışlama sistemi (2007j: 216-217).

İşte, Foucault’ya göre yukarıda sözünü edilen dışlamanın kurulmasının asli yollarından biri akıl/akıl-dışı karşıtlığı olmuştur. Böylelikle bilgi rejiminde ve toplumsal değerlerde, bu ikili karşıtlıktaki ilk terimin merkeze oturtulduğu bir düşünme tarzının somutlaştığı görülür. Söz konusu ikili karşıtlık, kendisini kurabilmek için bir dizi başka karşıtlığa ve totalde bu karşıtlığın toplumsal temas yüzeyinde kendisini evrensel olarak sunmaya gereksinim duyar. Akıl/akıl-dışı, erkek/kadın, iyi/kötü vb. ikili karşıtlıklar üzerinden kurulan bütüncül tarih anlatıları, birtakım odak noktaları ve sorun bölgeleri saptayarak bunların dışında kalanları “önemsiz” adını verdiği çöp sepetine sürükler. Ne var ki, Foucault’nun itirazı tam da bu noktada başlar. Foucault’ya göre tam da önemsiz olarak adlandırılıp tarihin dışına itilenlerin “mırıltılarını” dinlemek, “bir kültürün kendisi için Dışarısı olacak bir şeyi reddetmek için kullandığı bu karanlık edimlerini tarihi”ni (2005ç: 23) yazmak gerekir.

1961 yılında yayımlanan *Deliliğin Tarihi* adlı kitabı, tarihin dışına sürülmüşlerin izini sürdüğü ilk yapıtıdır. Foucault, yukarıda sözünü ettiğimiz dört tip dışlama sisteminin ortak kurbanı olarak “deli” ve onun kurumsallaştırılmış hali olarak “delilik” hakkındaki kitabında “sessizliğin arkeolojisi”ni (2005ç: 22) yapmak istediğini ileri sürer. Ne var ki, Adorno ve Horkheimer’in başka bir bağlamda dediği gibi “Akıldan yoksunluğun sözcükleri yoktur” (2010: 327). Bu nedenle sessizliği tam da sesin bittiği yerde izlerinden, yokoluşuyla bir boşluk oluşturan olguların ardında bıraktığı ekmek kırıntılarından saptamak gerekir. Foucault bu kitapta öncelikle ortaçağ boyunca aman vermeksizin Avrupa’yı boydan boya ele geçiren cüzam hastalığı nedeniyle kurulmuş olan evlerin çağın sonunda bıçakla kesilmiş gibi ortadan kalkma sürecini anlatır. Bu

bulaşıcı hastalığın tedavisi bulanamadığı için –Tanrı tarafından lanetlendiği düşünülen– cüzamlılar, bu evlere kapatılarak ölüme terk edilmekteydiler. Bu anlamda cüzamlı kişiler, “Ortaçağ dünyasının *Öteki*’si ve saygıyla karışık bir korkuyla muamele edilmesi gereken temel bulaşıcı hastalık kaynağıdır” (Boyne 1990: 6). Ne var ki, cüzamlılar yavaş yavaş sahneden silinmesiyle, kapatıldıkları evler de kendi kaderine terk edilir.

Foucault’nun tabiriyle “tuhaf bir yokoluş” (1988a: 6) yaşayan cüzam hastalığı, arkasında yanıtlanmamış bir soru bırakmıştır: Cüzamlıların toplumdaki işlevini ne olacaktır? Foucault’nun yapısalcı yaklaşıma daha yakın durduğu ilk dönemindeki bu soru, düşünürü “düzen”in meydana getirilmesinde kullanılan “dışlama” uygulamalarının yapısını düşünmeye götürecektir. On altıncı yüzyıl boyunca yaşanan birtakım gelişmeler “deliliğin siyasal iktisadı”nı gözler önüne serecek ve cüzamlıların yerini artık –üretim katılmayan ve bu bakımdan toplum düzeni için “yararsız” kategorisinde sayılan– evsizler, suçlular, yoksullar ve deliler alacaktır: “Hemen hemen aynı yerlerde, iki ya da üç yüzyıl sonra dışlama formülleri garip bir biçimde yeniden görülecektir. Yoksullar, serseriler ve ‘akli sorunu olanlar’, cüzamlının rolüne soyunacaktır” (Foucault 1988a: 7). Ne var ki, bu durum hemen gerçekleşmemiştir. Yaklaşık iki yüzyıllık bir süreçten sonra cüzamlı korkusunun ve ona uygulanan dışlamanın yeni öznesi “deli”ler olacaktır. Bu bağlamda Foucault, gözünü çeşitli simgelere ve dışlanmış figürlere çevirir. Rönesans çerçevesinde karşısına çıkan en önemli simgesel olgu, “deliler teknesi”dir. Delilerin toplanıp suya salındığı böylelikle kader ve tedavinin aynı çizgide buluşturulduğu bu çözüm, delilere bir “fırsat” sunuyordu. Dahası, aynı dönemde delilerin suyun merhametine bırakılmadığı başka örnekler de görülmektedir. Foucault, delilerin tedavi edilmediği ama aynı zamanda kovulmadığı da bir örnek olarak Nurenberg kentini gösterir (1988a: 8-9). Foucault, delilik hususunda sanat yapıtlarına da başvurarak, bu dönemde deliliğin bir yandan giderek bir tehlike unsuru, öte yandan da bir tür özel bilgiyi işaret eden bir simge olarak yorumlandığını gösterir. Sonuç olarak, birbirini etkileyen, birbirine karışmış bu girift kültürel akışlar delinin “norm”un dışında olduğu hususunda uzlaşır. On yedinci yüzyılın başında deli teknelerinin yerini kapatma kurumları alacaktır. Tabii, bu basitçe gerçekleşen bir süreç değildir. Burada birden fazla dönüşüm aynı anda izlenecektir. On beşinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla uzanan bu süreçteki dikkati çeken ilk olgu, dışlama pratiğinin maliyetinin denetlenebilir hale gelmesidir. Ayrıca on yedinci yüzyılın ortasından itibaren yukarıda andığımız

dönüşümlerin en etkili olanlarından biri gerçekleşmiştir: Ekonomik durgunluk. Öte yandan, bu iki yüzyıl arasında düşünsel olarak kat edilen mesafe de başlı başına bir etkendir: Bir yandan *cogito* vasıtasıyla *bene* duyulan güven kendine yeni kanallar açıp yerini sağlamlaştırırken, öte yandan da *toplum*, etkisini her bireyden alıp yine onlara ileten bir ayna olarak güvenin altını oyan figürleri dışlamanın yeni yollarını icat etmektedir. Böylelikle “insan” kavramı toplum tarafından perdahlanarak şekil almakta; bu şekle uymayanlar ise yeniden şekillendirilmek üzere çeşitli kurumlara kapatılmaktadır.

Bu noktada Foucault, sürecin içerisindeki bir noktayı *özel* olarak işaretler: 1656 yılındaki bir fermanla Paris’te Genel Hastane’nin kurulması. Birçok kurumun bir araya gelmesiyle oluşturulan bu hastanenin özelliği, “iki cinsiyetten de, her yaştan ve her bölgeden, soyu ya da niteliği ne olursa olsun, hangi durumda olursa olsun, sağlam ya sakat, hasta ya da nekahat halinde, tedavi edilebilir ya da edilemez” (Foucault 1988a: 39) bütün Parisli yoksullara tahsis edilmiş olmasıdır. Ne var ki, Foucault uyarı levhasını bu satırlara iliştiirmekten geri durmaz: “Daha en başından itibaren bir şey açıktır: Genel Hastane tıbbi bir kurum değildir” (1988a: 40). Bunun nedeni, Genel Hastane’nin bünyesinde barındırdığı kurumların ve işlevinin hiç de tıbbi olmamasıdır: Hapsetme ve işkence aletleri Genel Hastane’de vaka-i adiyedendir. Burada dikkati çeken ikinci bir öge de Genel Hastane’nin kurulmasından bir yıl sonra her türlü dilencilığın yasa dışı ilan edilmesidir. Kolluk kuvvetleri bu fermana dayanarak sokaklardaki dilencileri, yoksulları, düşkünleri toplayıp Genel Hastane’ye kapatmıştır. Yukarıda değindiğimiz çok katmanlı dönüşümün önemli başka bir uğrağıysa sadece yirmi yıl gibi kısa bir süre içerisinde, yani 16 Haziran 1676 yılında Kral’ın her şehre bir Genel Hastane kurulmasını emretmesiydi. Sonuç olarak kısa sürede pıtrak gibi sayısı artan bu kurumların her şehirde kendisine bulduğu fiziksel mekân bir zamanlar cüzamlıların kapatıldığı kurumlardır.

Kısacası, Genel Hastane’nin kurulmasıyla başlayan süreç, “hasta” kavramının toplumsal anlamının dönüşmesiyle bambaşka bir boyuta geçmiştir. Sokakta yaşayanların ya da yoksulların toplumsal bünyesindeki birer “hastalık” olarak görülmeye başlanması, dışlama pratiğini yeni bir hale getirmişti: “Bu kurumların sakinleri, hem fiziksel hem idari olarak sivil ve siyasal toplumdaki dışlanmış oluyorlardı. Deliler yeni evleri olarak

bu mekânları bulmuşlardı; ancak bunun nedeni, hasta olmaları değil, üretici olmamalarıydı” (Boyne 1990: 8-9). Tabii burada bir noktaya dikkati çekmek gerekir. Düşünürün izah ettiği üzere, üretici olma yekpare değildir. Foucault’ya göre “Çalışmanın üçlü işlevi her zaman mevcuttur: Üretici işlev, sembolik işlev ve terbiye işlevi ya da disipline edici işlev” (2007ç: 101). Bu anlamda akıl hastaneleri “bir taşla üç kuş” vuruyor, çalışmanın bütün anlamlarını kapsayarak dışlama pratiğine pratik ve toplumsal bir meşruiyet kazandırıyor. Foucault’ya göre burada büyük kapatılmayı ve ona bağlı olarak dışlamayı belirleyen “tehlike” nosyonudur: “‘Tehlikeli’ olan kapatılır. Tehlikeli olarak görülme olgusunu suç olarak tasnif etmeye kadar varmışlardı” (2007h: 12). Bu “tehlike” teması, biyopolitika döneminde yeniden karşımıza çıkacaktır.

On beşinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla gelirken, kapatmanın anlamı değişmiştir. Bunun en temel nedeni, isyanları bastırmada eskiden kullanılan tekniklerin artık işe yaramaz hale gelmesidir. Başta bir önlem olarak gerçekleşen tecrit etme işlemi, zaman içerisinde yerini yurdunu bulmuş, kurumsallaşmış ve bunun da ötesine geçerek işlevini tümünden değiştirmiştir:

Ne var ki, kriz dönemleri dışında, kapatma başka bir anlam edinir. Baskıcı işlevi, yeni bir kullanımla birleşmiştir. Artık mesele yalnızca çalışmayanları kapatma sorunu değildir; aksine kapatılmış olanları işe koşmak ve böylelikle onların herkesin refahına katkı yapmasını sağlamaktır. Dönüşüm açıktır: Tam istihdam ve yüksek ücretlerin ödendiği dönemlerde ucuz işgücü sağlamak; işsizlik dönemlerinde ise serserileri işe koşmak ve ayaklanma ve galeyanlara karşı toplumsal güvenliği sağlamak (Foucault 1988a: 51).

Burada görüldüğü üzere kapatma kurumlarının barındırdığı “öteki”ler, artık toplumun bünyesinde boşuna yer tuttuğu ve bu nedenle de aslında topluma zarar verdiği düşünülen “üretici olmayan” tüm bireylerdir. Bunların ıslah edilmesi ve topluma yeniden kazandırılması da elbette yine toplumun yararına olacaktır: “Merkantilist ekonomide, ne üretici ne de tüketici olan Yoksul’a yer yoktur: Aylak, serseri ve işsiz olduğu için Yoksul, yalnızca kapatılmalıydı; kapatma, onun toplumdan sürgün edilmesini ve soyutlanmasını sağlayan bir önlemdi” (Foucault 1988a: 230-1). Burada toplum ve birey arasında girift ilişkinin bir varyasyonu karşımıza karşılık karşımızdır. Foucault’ya göre kendi “kusurlarını” onararak birey üzerinden yeni işlev ilişkileri tanımlamaya ve oluşturmaya çalışan iktisadi ve ekonomik düzen, böylelikle itaatkâr

işgücünü³ bulamadığı yerde onu icat etmeye yönelir. Bu bağlamda en önemli kaynağı da yoksulluktur.

Bir yanda *Yoksulluk* vardır: metaların ve paranın kıtlaşması, ekonomik durumun ticaretle, tarımla ve endüstriye olan bağlantısı. Öte yandan *Nüfus* vardır: Refahın dalgalanmalarına tabi olan edilgin bir öge değil de, aksine ekonomik duruma, refahın üretimine doğrudan katkıda bulunan bir güçtür; çünkü refahı üreten –ya da en azından aktaran, yerini değiştiren ve çoğaltan– insan emeğidir (Foucault 1988a: 231).

Görüldüğü üzere, yoksulluk ile nüfus arasında paradoksal bir ilişki bulunmaktadır. Yoksullar bir yandan nüfus için gereken zenginliği sağlayacak asli işgücünü oluştururken, öte yandan, tam da nüfusun bağrından temizlenmesi gereken hastalıklar olarak görülür. Foucault için “hayati bir ekonomik ve toplumsal kaynak olan nüfus kavramı, hesaba katılmalı, düzenlenmeli ve öne çıkması için üretken hale getirilmelidir” (Dreyus ve Raninow 1986: 7). Burada ileriye dönük bir bağlantının birinci ayağı işaret edilebilir: Daha sonra değineceğimiz üzere, Foucault’nun düşüncesinde “nüfus” kavramının edilgin değil, etkin bir öge olarak ortaya çıkması –pek çok yorumcunun göz ardı ettiği üzere– Collège de France derslerinde olmamıştır. “Nüfus” daha en başından beri Foucault düşüncesi için hayati bir kavramdır.

Nüfusun “a(r)tık” parçası olarak dışlanan deliyken, bir simge ve yüzey olarak delinin isminde dışlanan aslında bir “işlev bozukluğu”ydu.

Dönemin ruh doktorları akıl hastalıklarının organik ya da psişik kökeni üzerinde sonsuza dek tartışabildiler, fiziksel ya da psikolojik terapiler önerebildiler: Aralarında fikir ayrılıklarına rağmen, ya deliliği sağlıklı yaşam koşullarına bağlı gördüklerinden (aşırı nüfus, sıkışıklık, şehir yaşamı, alkolizm, sefahat), ya da deliliği tehlikelerin kaynağı olarak gördüklerinden (delinin kendisi için, başkaları için, çevre için, kalıtım yoluyla da gelecek kuşaklar için tehlike olması), hepsi de toplumsal bir “tehlike”yi tedavi ettiklerinin bilincindeydi. XIX. yüzyıl psikiyatrisi, en azından kişisel ruhun tıbbi olduğu kadar, kolektif bedenin de tıbbıydı (Foucault 2007i: 193-194).

Bu bakımdan “deli”nin saf bir biçimde kendisi için dışlandığını düşünmek büsbütün yanlış olacaktır. Kapatılma kurumlarının inşası, toplumsal gözetim sisteminin kör noktalarına ulaşma arzusunun mimari yansımasıydı. Bu bakımdan iktidarın maddi etkileri olarak kapatma kurumlarının asıl işlevi, yalnızca akli merkeze almak için simgesel olarak akıl-dışı olanı kuşatmak veyahut kapatmak değildir; aynı zamanda

³ Foucault, “itaatkâr işgücü”nü daha sonra *Hapishanenin Doğuşu* kitabında da ele alacaktır. Bunun için bkz. “Bedenler: ‘Politik Anatomi’ ve ‘İktidarın Mikro-fiziği’” ve “Biyopolitika I” altbaşlıkları.

ekonomik bir müdahale de söz konusudur: “Diğer yandan, bir duvarlar sisteminin gerçekleştirdiği maddi dışlama, delinin kapatılması, XVII. yüzyılda bu yeni ekonomik normların ortaya çıkmasıyla başladı. Fakat, dışlanan delinin, deli diye dışlanmadığını belirtmek ilginçtir: Dışlanmış olan şey, çalışma normuna tabi tutulamayan tüm bir kitledir” (Foucault 2007j: 229-230). Kısacası iki yüzyıllık süreçte, ihtiyati bir tedbir olarak başlayan kapatma, yalnızca işlev değiştirmekle kalmadı, aynı zamanda toplumsal düzenin bir parçası haline de geldi. Simmel’in dediği üzere “Tahakküm arzusunun amacı tabi kılınan kişinin iç direncini kırmak”sa (2009: 109) kapatma kurumları tam da *verimsiz* görünenleri bir tür *normalliğe* davet etmeye, hatta zorla yöneltmeye yarıyordu; ancak bunu sadece direnci kırmak maksadıyla gerçekleştiriyordu. Asıl mesele, şehirlerde çirkin görüntülere neden olan yoksul ve evsizlerin barındırılması ya da beslenmesi, yani *yararsız ötekinin* normalleştirilmesi olmaktan çıkmış; aksine *toplumsal peyzajı* bozan öğelerin kurumlara kapatılarak işgücünün bir parçası haline getirilmesi, bu sayede de peyzajın istenildiği gibi düzenlenmesi olmuştu. Paul Patton, aynı bağlamda disiplin kurumlarının kapitalizmin işleyişini anlamakta önemli bir veri sunduğunu ileri sürer. Ona göre kapatma kurumları doğrudan doğruya hiyerarşikleşmiş ve otokratikleşmiş birere kapitalist işletme değildir; ancak disiplinci üretim bir anlamıyla kapitalisttir (Aktaran Mills 2003: 44).

Foucault’nun tarihsel verilere dayanarak ortaya koyduğu çerçevenin çok ciddi birtakım felsefi sonuçları olmuştur. İnsanın delilik *deneyimini*⁴ tarihin karanlıklarına, sır perdesi arkasına itmesi, öncelikli olarak hakikate yönelik bir müdahale manasına geliyordu. Dahası, deli (ve sonraki çalışmalarında ortaya koyduğu üzere –deliyle bir tür eşdeğerlilik dizisi içinde anlaşılabilir olan– hasta) karşısında ayrıcalıklı bir konum inşa ederek, daha en baştan hiyerarşik bir yapılanmayı doğal bir durummuşçasına sunma fırsatı yaratıyordu. Foucault tam da bu karşılıklı meşrulaştırmaya karşı çıkıyordu: “Deliliğin desisesi ve yeni zaferi: Psikoloji aracılığıyla deliliği ölçüp meşrulaştırdığını düşünen dünya, delilikten önce kendisini meşrulaştırmalıdır” (Foucault 1988a: 289). Bu meşrulaştırma vasıtasıyla iktidar etkileri olarak ortaya çıkan normlar, temeli sorgulanamaz evrensel hakikatler olarak sunuluyor; tarihsel yüklerinin

⁴ Foucault *Deliliğin Tarihi*’nde sıklıkla “deneyim” kavramını kullanılır; ancak daha sonradan kendisi bu yaklaşımını eleştirecektir: “Genel olarak konuşursam, *Deliliğin Tarihi*’nde ‘deneyim’ dediğim şeye gereğinden fazla ve çok gizemli bir yer ayırdım” (2002a: 18).

yanı sıra tarihsel pürüzleri de törpülenerek göz ardı ediliyor; sonuç olarak “bilincin içindeki kaçak gölge” (Foucault 2005ç: 28) haline gelen delilik, yalnızca psikoloji biliminin meşruiyetini sağlamıyor, aynı zamanda “bilinç” kavramına duyulan güveni de alt üst ediyordu.

Elbette Foucault’nun çalışmasının tarihsel ve felsefi çıktılarının yanı sıra bir de politik çıktısından söz etmek gerekir. Roy Boyne, Foucault’nun çizdiği tablonun felsefe ve politika açısından temel bir sonucu olduğunu dile getirir. Felsefe açısından bakıldığında “Makul davranış sistemimizin, insani ilişkilerde aklın ve akıl sağlığının kesin bir ifadesi olduğu iddiasının hiçbir temeli yoktur” (Boyne 1990: 32). Politika açısından bakıldığında “Bizi yönetmekte olan ‘akıl’ sistemi –askeri çatışmalar, cinsiyet ve ırk ayrımcılığı, açlık ve sömürü, tecavüz, cinayet ve çocuk istismarı gibi– öylesine korkunç sonuçlar doğurmaktadır ki, aklımıza ve onun temsilcilerine duyduğumuz olağanüstü güven, belki de insan ırkının başına musallat olmuş bir bela ve lanetten başka bir şey değildir” (Boyne 1990: 32). Bu karamsar tablo, Foucault’nun iktidarın tamamen “baskıcı” olduğu varsayımının üzerine bina ettiği kitabının zorunlu bir sonucudur. Düşünür, tarihsel bir dışlama pratiğinin nasıl adım adım toplumsal düzenin güçleri lehine gerçekleştirilmeye çalışıldığını izah ederken, bir yandan da Aydınlanma’nın akıl tasarımının ve *farkı ayının* potasında eritmeye çalışan Batı düşüncesinin eleştirisini yapmaya yönelir.

Deliliğin Tarihi’ne özellikle tarihçilerin cephesinden pek çok itiraz gelir; ancak bunlar daha ziyade tarihsel gerçekliklere ilişkindir ve alanımız dışında kalmaktadır. Ne ki, felsefenin sularından gelen en güçlü itiraz Jacques Derrida’nınkidir. Derrida, Foucault’nun –Descartes üzerine yazdıklarından yola çıkarak– girişiminin sorunlu olduğunu ifade eder: Ona göre, Foucault’nun yapıtı dışlamanın ekonomik ve politik sonuçlarını göstermek bakımından başarılı bir çalışma olsa da *delilik deneyimini* aktarmak hususunda başarısızdır; çünkü Derrida’ya göre bu deneyim akıl vasıtasıyla aktarılamaz.

Genel olarak, akıl tarafından fethedilemeyecek trojan atı yoktur. Aklın düzeninin onu yalnızca başka bir gerçek düzenden ya da yapıdan (belirlenmiş tarihsel bir yapıdan, olanaklı yapılar arasındaki bir yapıdan) ayıran; aşamaz, biricik ve devasa azameti, kimsenin onun dışına çıkıp da ona karşı konuşamayacağı, onu yalnızca sınırları ve alanı içerisinde karşı çıkabileceği bir şeydir (Derrida 1978: 36).

Foucault'nun delilik deneyimini sahici bir biçimde aktarmadığı için bu deneyimi – Foucault'nun kitabın önsözünde dile getirdiği “suskunluğun arkeolojisi” ifadesine gönderme yaparak– sessizlik gibi başka deneyimlerle eşdeğer hale getirdiğini söyleyen Derrida, asıl eleştirisini deliliğin dile getirilemez bir deneyim olduğunu söyleyerek yapar.⁵ Böylece, Derrida'ya göre Foucault'nun betimlediği delilik deneyimi bir yandan suskunluğun deneyimi olurken, kitabın bazı yerlerinde de kendi adına ve kendi başına konuşan bir dil olarak görülür.

Sonuç olarak Foucault, deliliğin akıl yani insan tarafından maskelendiğini dile getirir. Bu maskeleyi sağlayan asli söylem de “tıp”tır. Bu bağlamda Foucault, 1963 yılında yayımladığı *Kliniğin Doğuşu* başlıklı kitabında “Tıbbi Algının/Bakışın Arkeolojisi”ni yapmaya yönelir. Aslına bakılırsa bu kitap –kendisinden iki yıl önce yayımlanan– *Deliliğin Tarihi*'nin bir eki olarak düşünülebilir.

Foucault önsöze “Bu kitap zaman, dil ve ölüm hakkındadır; görme edimi, bakış hakkındadır” sözleriyle başlar (1973: ix). Kitabın başlangıcında düşünür, Pomme adlı bir doktorun sıra dışı bir tedavi örneğini betimleyerek Klasik Çağ'da doktorların “bilginin iktidarını” nasıl kullandığını gözler önüne serer. Foucault, “doğumunun on sekizinci yüzyılın sonlarında” gerçekleştiğini dile getirdiği modern tıba yönelik bir arkeoloji çalışması yapar bu kitabında (1973: xii). Söz konusu çalışma iki koldan birden yürümektedir; bir yandan tıp eğitimini, öte yandan da tıbbi pratikleri ele alır. Foucault, böylelikle daha bilginin üretilme ve aktarılma aşamasından başlayarak uygulanmasına geçilmeden bir tür “tıbbi iktidar”ın varlığını sezdirir okuruna. Tıbbın modernleşme sürecini ele alan bu yapıt, aynı zamanda kurulan yeni bir bakışı da işaret eder. Daha önce *Deliliğin Tarihi*'nde delilerin kapatılması vasıtasıyla gözetlenip üzerlerinde iktidar kurulması sürecini ele alan düşünür, bu sefer de hastaneler vasıtasıyla “hasta”nın yatağında kolayca denetlenebilir bir hale getirilme sürecini inceler.⁶ Bu bağlamda “bakış” ve “beden” Foucault'da büyük önem taşır.

⁵ İki düşünür arasındaki Descartes ve delilik polemiklerinde Foucault'nun yanıtları için bkz. (Foucault 2005d) ve (2005e). Ayrıca bu tartışma üzerine detaylı bir değerlendirme için bkz. (Boyne 1990).

⁶ “Tıbbi iktidar” kavramı Foucault'nun gündeminden hiç uzaklaşmaz. Son dönem çalışmalarında kullandığı –“Biyopolitika, II” başlığı altında ele alınacak olan– “tıbbi polis” (Foucault 2013: 53) kavramının da buraya eklenildiğini düşünmek gerekir. Ayrıca, *Hapishane Haberleşme Grubu*'nu [Groupe d'information sur les prisons - GIP] model olarak kurulmuş olan *Sağlık Haberleşme Grubu* [Groupe d'Information sur la Santé - GIS] için Alain Landau ve Jean-Yves Petit ile birlikte kaleme alıp

Kliniğin Doğuşu, tıbbi bakışı temele alır. Kitap, tarihsel olarak hekimin bakışının nasıl bir iktidar imal etmeye yaradığını incelerken, felsefi olarak da Foucault'nun daha sonradan yöneleceği alanlar olan “beden”, “bakış” ve “iktidar” arasındaki ilişkiler hususundaki fikirleri için bir zemin görevi görür. Aslına bakılırsa düşünür söz konusu kitaptaki araştırmasını şu ifadeyle açık hale getirir:

Burada, basit bir biçimde tıpla ve birkaç yıl içerisinde bireysel hastaya ilişkin tikel bilginin nasıl yapılandırıldığıyla ilgilenmiyoruz. Klinik deneyimin bir bilgi biçimi, hastane alanının yeniden düzenlenmesi, toplumda hastanın statüsüne dair yeni bir tanım ve kamusal yardım ile tıbbi deneyim, yardım ile bilgi arasındaki belli bir ilişkinin tesis edilmesi ve mecburi hale gelmesinin olanaklı olabilmesi için hasta kolektif, homojen bir mekânda kuşatılmalıdır. Aynı zamanda dile büsbütün yeni bir alan açmak da gereklidir: Daimi ve nesnel olarak görünür ve duyulur arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanır. Bilimsel söylemin mutlak yeni bir kullanımı böylelikle tanımlanmış olur (Foucault 1973: 196).

Foucault'nun bu kitaptaki temel iddiası, klinik deneyim içerisinde normun “tıbbi bakış” dediği kavram aracılığıyla üretildiğini göstermektir:

Tıbbi düşünceden kastım, norm etrafında örgütlenen şeyleri algılamamanın bir biçimidir, yani normal olanı anormal olandan ayırmaya çalışan bir şeyi kast ediyorum, ki bu, meşru olanla meşru olmayanı ayırmakla tam olarak aynı şey değil; hukuksal düşünce meşruyu ve gayri meşruyu ayırt eder, tıbbi düşünce normal ve anormali ayırt eder; tam anlamıyla cezalandırma araçları değil kişiyi dönüştürme araçları olan hizaya getirme araçları ve buna bağlı olarak insan varlığının davranışıyla ilgili tüm bir teknolojiye sahip olur tıbbi düşünce, sahip olmaya çalışır (Foucault 2007b: 156).

Foucault, tıbbi bakış kavramı üzerine yaptığı arkeoloji çalışması sonucunda on sekizinci yüzyıl itibariyle kliniğin hasta bedene bakışını değiştirdiğini ifade eder. Burada yaşanan değişimlerin kaynağı, büyük oranda anatomi alanındaki çalışmalardır. Foucault'ya göre aralarında otuz yıl gibi kısa bir süre olan Morgnani ve Bichat gibi isimler, tamamen farklı görme biçimleri içerisinde hareket etmektedir. Ne var ki, görme biçimleri değişirken, tıbbın iktidar pozisyonu çeşitli vasıtalarla tahkim edilmiştir. Bu bağlamda “Tıp, genel bir toplumsal işlev haline geldi: Hukuk kuşatmaktadır, hukuka eklenir; ona işlev kazandırır. Günümüzde iktidarın temel biçimi olan bir tür hukuki-tıbbi kompleks olarak ortaya çıkar” (Foucault 2007f: 78).

Foucault'nun henüz biyopolitika alanındaki temel çalışmalarının yayımlanmadığı bu dönemdeki düşüncelerine en iyi örnek Didier Fassin'in çalışmasıdır. “Biyomeşruiyet”

yayımladıkları, kürtaj hakkını savunan bir kitapçıktan sonra gelen mahkeme celbine verdiği kamusal yanıtta da (Foucault 2000b) bu kavrama müracaat eder.

kavramını ortaya koyan Fassin, Fransız göçmen politikalarının yirmi yıl içerisindeki değişim ve dönüşüm uğraklarına bakar:

Fassin'e göre 1990'lar boyunca bu politikalarda karşıt ancak birbirini tamamlayan iki eğilim gözlemlenebilir. Bir yandan sığınma hakkına dair yorumun giderek kısıtlayıcı bir şekilde ele alınmasından ötürü sığınma hakkı talep edenlerin sayısı 1990'ların rakamlarına bakıldığında altı da bir oranında düşmüştü; öte yandansa anavatanlarında yakalandıkları tedavi edilemez bir hastalıktan mustarip olan ve geçici ikamet hakkı kazanan göçmenlerin sayısı aynı dönemde tam yedi kat artmıştı. Fassin bu çelişkili gelişmelerin meşruiyetin toplumsal anlamlarındaki sistematik bir değişimi gösterdiğini savlamaktadır (Lemke 2013: 118).

Söz konusu değişim, tam da Foucault'nun hukuki-tıbbi iktidar dediği durumun bir örneğini gözler önüne sermektedir. Politik olanın sınırları, bu örnekte açık bir biçimde tıp tarafından belirlenmektedir; böylelikle bireyin bedensel bütünlüğü başta olmak üzere yaşama hakkına yönelen her türlü tehdit, bir onay mekanizması olarak tıbbın karar tokmağını hangi karar yönünde indireceğine bağlanmıştır. Hayat hakkı, politik bir tartışma olmaktan çıkarılmaya çalışılmış ve politik bir sorun, “nesnel” bir alan olarak tıbbın sularına itilmiştir.

Ne var ki, Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* başlıklı çalışması aslında *Deliliğin Tarihi*'ne bir ek olmaktan fazla ileri gidemez. Hatta Alan Megill'e bakılırsa “Aslında, yapıt *regard médical* –‘tıbbi bakış’– kavramı etrafında inşa edilmiştir. Ama Foucault bu metaforlara hiçbir biçimde saldırmaz: Onun derdi, bu metaforların oluşturduğu varsayılan bilgi alanının anahatlarını çıkarmak gibi pek de devrimci olmayan bir derttir” (2008: 349).

Bu kitabın asıl özelliği, söz konusu tıbbi bakışın dil düzeyinde nasıl bir iktidar inşa edebildiğidir. Tabii, bu noktada fikrin yüzeye vurabilmesi için gereken temel kaldırma kuvvetinden söz etmek gerekir: Foucault, bu çalışmasında “bilginin figürleri ile dilinkiler aynı derin yasaya boyun eğmek zorundadır” (1973: 198) diyerek, gerçekliği tamamen dil düzeyinde kurar. Aslında Foucault'nun ilk dönem çalışmalarının “yapısalcı” damgasını yemesine neden olan en önemli unsurun da bu olduğu söylenebilir.

Somut biçimi altında tıbbi bilginin edimini tanımlayan, doktor ile hasta arasındaki bir karşılaşma olmadığı gibi, bilginin esas yapısı ile algı arasındaki bir çatışma da değildir; birbiriyle aynı cinsten ancak yabancı olan iki bilgi dizisinin sistematik keşişimidir. Bu iki dizi ayrı olanların sonsuz düzenlenişleriyle su yüzüne vurur;

ancak kesişimi gözler önüne seren, yalıtılabilir bağımlılığı içerisindeki *bireysel olgudur*. Bilginin oksu [*saggital*] figürüdür.

Bu harekette tıbbi bilinç ikiye katlanır: “vahşi” gözlemlerin düzeninde, dolaysız düzeyde hayatını sürdürür; ancak –kurumları, çatışmaları tanıdığı ve kendiliğinden biçimlerine döndüğü, yargısını ve bilgisini dogmatik olarak dillendirdiği– daha yüksek bir düzeyde de çalışmaya devam eder. Tıbbi bilgi yapıda merkezileşmeye başlar (Foucault 1973: 30).

Burada görüldüğü üzere, “tıbbi bilgi” yalnızca hasta ile doktor arasında, özel bir mekândaki karşılaşmada türetilen sınırlı bir bilgi olmaktan çıkmış; en basit gözlem düzeyinden karmaşık kurumların merkezi ögesi olduğu noktaya kadar yayılarak, toplumda itiraz kabul etmez bir otorite kazanmıştır. Bu sayede tıbbi bilginin ve tıbbın manası da değişecektir: “Tıp, hastalıkları iyileştirme tekniklerine ve bunun için gereken bilgiye sınırlanamaz artık; aynı zamanda *sağlıklı insana dair bilgi, yani hasta-olmayan insana dair bir çalışma ve model insana dair bir tanımı* olarak benimsenecektir” (Foucault 1973: 34). Tıbbi bakışın ürettiği bilgi, artık basit bir biçimde hasta ile sağlıklı insan arasındaki bir ayrımın ifadesi olmaktan çıkarak, yavaş yavaş sağlıklı insanı belirleyen bir *norm* üreticisi haline gelmeye başlamıştır. “Tıbbi tedavi bir baskı biçimidir. Günümüzde psikiyatr ‘normalliği’ ve ‘deliliği’ kategorik olarak belirleyen kimsedir” (Foucault 2005: 130). Kısacası, tıbbi bilginin iktidarı norm yaratma kabiliyetinde yatmaktadır. O halde, kısaca “norm” kavramına bakmak gerekir.

Foucault’ya göre norm ikili bir işleyişe sahiptir. İlk işleyiş düzeyinde iktidarın bireyleri belli şekillerde sabitlemesine yarar. Böylelikle toplumu istenilen amaçlara doğru yöneltecek bir kutup noktası olarak işlev görür. Bireyleri ayırır, tasnif eder ve onlara nüfuz etmeyi kolaylaştırır. İlk işleyiş düzeyinde norm, iktidarın yerini tahkim etmesini de sağlar. Bu nedenle normların yarattığı en temel sorun, özgürlük pratiklerinin ve alanlarının daraltılmasıdır. İktidarın ürettiği normlar içkin olarak baskıcıdır: “Normalleştirici normlar potansiyel olarak baskıcıdır; çünkü aslına bakılırsa kişilerin kapasitelerini azaltırlar ve bu azaltma, öteki olası düşünme ve eyleme kipleri pahasına gerçekleşir” (Taylor 2009: 58). Yani normlar, toplumsal alanı şekillendirmek için iktidar tarafından icat edilir ve bunu yaparken de eylem seçeneklerinin altını oyarlar. Elbette, norm koymaktaki temel amaç iktidarın elini güçlendirme çabasıdır.

Foucault, modernliğin doğuşuyla birlikte, hükümler iktidarın gitgide daha çok giriftleşen toplumların dört bir yanını etkin bir biçimde denetleyemez halde bulduğunu ileri sürer ve bunun sonucunda yalnızca dinsel bağlamda kullanılan

belli iktidar tekniklerinin toplumun çok daha kaplamalı bir kesimine doğru genelleştirildiği çıkarımını yapar. Foucault, normun söz konusu modern iktidar biçimlerinin merkezinde yer aldığını düşünür (Taylor 2009: 49).

Daha önce sözü edildiği üzere tıbbi bakış, iktidarını böylesi bir norm icadı vasıtasıyla kurar. Hatta Foucault bu duruma “varlığın genel olarak tıbbileşmesi” adını koyar (2007b: 155). İkinci düzeydeyse norm, iktidarın özneleşme biçimlerinin işleyebileceği bir kap görevi görür. Burada “Norm, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü halini alır. Oluşmakta olan toplum bir norm toplumu olduğu anda, normalin ve patolojik olanın en üstün bilimi olan tıp, bilimlerin kraliçesi olacaktır” (Foucault 2007f: 78).

Foucault açısından normun bu kadar hayati olmasının temel nedeni, iktidarın norm üzerinden işlemesidir. Ona göre “hak”, iktidarın basınçları vasıtasıyla yerini her geçen gün daha fazla “norm”a bırakmaktadır. Böylelikle yasal zemin kaybolmakta ve iktidar özneyi daha en başından itibaren meşruiyetin söz konusu olmadığı, sınırları zaten kendisinin çektiği alandaki bir “iktidar oyunu”na dahil etmektedir: “Yasanın iktidarının gerilemekte değil, çok daha genel bir iktidara dahil olmakta olduğu bir toplum türüne girdik: Kabaca, norm toplumu. (...) Esas olarak norma dayalı bir toplum haline gelmekteyiz” (Foucault 2007f: 77).

Hakkın yerine –iktidarın belirlediği kalıplar olarak– normun geçmesiyle iktidar oyununun çehresi değişir; çünkü normlar öncelikle hemen her yüzeyde işleyebilecek niteliğe sahiptirler. Dahası, normların haktan daha geniş bir çerçeveye ulaşma imkânına sahiptir: Hak, hukuksal ilişki biçimlerini, hukuksal kimlikleri belirleme imkânına sahipken, norm bu ufku katbekat aşar. Ayrıca norm, hukuku kuşatarak onu soğurma kapasitesine de sahiptir. Yukarıda anılan biyomeşruiyet kavramı, bu mantığı sergileyen iyi bir örnektir.

Foucault için söz konusu normların kurulduğu, üzerinde uygulandığı ve şekillendirmeye talip olduğu asli yüzeyse bedendir: “İktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer, işte onu bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir; yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir” (Foucault 2007a: 49). Bu nedenle beden analizi, çalışmalarında ciddi bir yer tutar. Düşünür, bu analizler vasıtasıyla normları en temelde bedene etkilerinden tanır ve yakalar.

1. 2. BEDENLER: “POLİTİK ANATOMİ” VE “İKTİDARIN MİKRO-FİZİĞİ”

Chris Shilling'e göre beden, uzun bir süredir farklı bağlamlar ve anlamlarda kullanılmış; ancak yine de genel olarak sosyal bilimlerin, özel olarak da sosyolojinin en önemli nesnelereinden biri olmuştur (2003: 1-4). Bu bağlamda "Foucault'nun çalışması, bize bedene dair derin içgörüler sağlayan bir çalışma olarak betimlenmiştir sık sık ve hiç şüphe yok ki Foucault sosyologların bedeni ciddiye alması hususunda çok ciddi bir katkı sunmuştur" (Shilling 2003: 14-15).

Foucault'nun beden hususunda yoğunlaşmasının asıl nedeni, iktidarın bedenler düzeyinde işlediğini ileri sürmesidir. Ona göre "büyük kapatılma"dan "denetim toplumu"na⁷ giden yol, bedenlerin şekillendirilmesi ilkesi üzerine inşa edilmiştir. İktidarın yeniden üretilmesindeki asli konak veyahut uzam, beden olmuştur. Beden, öznenin toplumsalın yüzeyine kendisini bir çizik olarak işaretlediği, böylelikle kendisini Bir'i oluşturan bir'lerden biri olarak kabul etmesini sağlayan fiziksel işaretidir.

Bedeni "olayların kaydolma yeri" (2004ç: 238) olarak gören Foucault'nun düşünsel haznesinde söz konusu kavram yalnızca bireysel düzeyde ele alınmamıştır. Bu nedenle Foucault'nun düşüncesinde *bedenlerden*, yani iki tür bedenden söz etmek gerekir: a) bireysel beden; b) toplumsal beden.

Foucault'nun bireysel bedenle ilgilenmesinin temel nedeni doğrudan doğruya iktidardır. Foucault'ya göre –daha sonra ele alınacağı üzere– iktidarı ancak etkilerinden tanıyabiliriz ve *Deliliğin Tarihi*'nden *Hapishanenin Doğuşu*'na kadar beden bu etkilerin en açık biçimde ortaya çıktığı yüzey olarak görülür. Örneğin, *Kliniğin Doğuşu* başlıklı kitabında düşünür, insanlık tarihi boyunca akıl karşısında ikinci sıraya konan bedeni şöyle tanımlar: "Bizim için insan bedeni, doğal bir ışık vasıtasıyla, hastalığın kökenine ve dağılımına dair bir uzamı belirtir" (Foucault 1973: 3). Yani beden ancak hastalığın kaynağı olarak ele alınır.

Klasik dönem, iktidarının nesnesi ve hedefi olarak bedeni keşfetmiştir. Dikkati bedene –manipüle edilmiş, biçimlendirilmiş, eğitilmiş; itaat eden, yanıt veren, becerikli hale gelen ve güçleri gelişen bedene– çeken işaretler bulmak oldukça kolaydır (Foucault 1979: 136).

⁷ "Denetim toplumu" kavramsallaştırması Gilles Deleuze'e aittir. Deleuze'e göre Foucault'nun analizinde temel bir yere sahip olan "disiplin toplumlari" terk edilmiştir; çünkü artık denetleme ve disiplin belli kurumlara sınırlandırılmaz. Bu nedenle disiplin toplumlarının yerini denetim toplumlari alacaktır (Deleuze 2006a: 198-204).

Beden, iktidarın etkilerinin gözler önüne serildiği bir uzamdır. Beden üzerine edilen her sözün yankısının altında bir iktidar etkisinin varlığı görülebilir; yeter ki uygun araçlarla bakılsın. Yani, iktidarın yeşerdiği en temel yüzey geleneksel siyaset felsefesinin varsaydığının aksine, ruh değil bedendir.

Sonunda, biraz basit bir Marksizm’de söylendiği gibi, siyasi iktidarın sadece ideoloji düzeyinde işlemediğini fark ettim. Siyasi iktidar, ideoloji üzerinde, kişilerin bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce çok daha fiziksel olarak bedenleri üzerinde işler. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel ve uzamsal dağılımı, bence, siyasi bir beden teknolojisine aittir (Foucault 2005h: 146).

Burada görüldüğü üzere Foucault için iktidar öncelikle ruhu değil, bedeni hedef alır; çünkü bedensel dönüşümler sanıldığı gibi aksine ruhsal dönüşümlerden ayrıksı değildir ve müdahalenin izlenmesine ve böylelikle normun tahkim edilmesine daha açıktır. Bunun için de yapılması gereken kuramı, bedene yönetilmiş bir gözlemevine dönüştürmektir. Foucault için disiplin toplumunun esas hedefi, kurumları vasıtasıyla itaatkâr bedenler yaratmaktır. Tabii, bunlar –daha önce *Deliliğin Tarihi*’nde ele aldığımız üzere– yalnızca iktidarın işleyiş kodlarını canlı tutan ve ona bir hareket alanı kazandıran bir işleyişe sahip değildiler; aynı zamanda üretim akışının yararlı bir parçası olmaları beklenir.

Tarihçiler beden tarihini yazmaya başlayalı çok uzun zaman oldu. Bedeni tarihsel demografi ya da patoloji alanı içerisinde incelemişlerdir; bedeni ihtiyaçların ve iştahların makamı, psikolojik süreçlerin ve metabolizmaların yeri, mikropların ya da virüslerin saldırılarının hedefi olarak görmüşlerdir; tarihsel süreçlerin, tamamen varoluşun biyolojik temeli olarak görülebilecek olan şeyle ne ölçüde ilişkili olduğunu; ve bakterilerin dolaşımı ya da hayat süresinin uzaması (krş. Le Roy-Ladurie) gibi biyolojik “olaylar”la toplumun tarihi içerisinde nasıl bir yer verilmesi gerektiğini göstermişlerdir. Ne var ki, beden doğrudan doğruya politik bir alanla da ilgilidir; iktidar ilişkileri doğrudan ona bel bağlamakta; ona yatırım yapmakta; işaretlemekte; eğitmekte; işkence etmekte, onu işe koşmakta, törenler düzenletmekte, ondan göstergeler çıkarmaktadır. Girift karşılıklı ilişkilerle uyumlu olan, bedene dair bu politik yatırım, bedenin ekonomik kullanımıyla bağlantılıdır; bedenin büyük ölçüde bir üretim gücü olması iktidar ve tahakküm ilişkileriyle donanmasına neden olmaktadır; ancak, öte yandan, bedenin emek gücü olarak kurulabilmesi yalnızca (gereksinimin titiz bir biçimde hazırlanan, hesaplanan ve kullanılan politik bir araç olduğu bu) özneleşme sistemi içerisinde yakalanmasıyla mümkündür; beden, hem üretici bir beden hem de boyun eğen bir beden olduğu sürece yararlı bir güç haline gelir (Foucault 1979: 25-26).

Burada görüldüğü üzere beden, düşünüre göre politik bir anlama da sahiptir. Daha önce kurucu bir aksın destek parçası olarak görülen beden, artık bizatihi bir kurucu unsur haline gelmiş, iktidar ilişkilerinin üzerinde ve üzerinden şekillendiği bir merkeze dönüşmüştür. Bu durumun sonucu Foucault'ya göre şudur:

Disiplinlerin tarihsel ânı, ne yalnızca insan bedeninin vasıflarının artmasını ne de bu bedenin boyunduruk altına alınmasının pekiştirilmesini hedef alan andır; aksine onu mekanizma içerisinde yararlı olduğu kadar itaatkâr, itaatkâr olduğu kadar da yararlı hale getiren bir ilişkiyi oluşturan insan bedeni sanatının doğduğu andır. (...) Aynı zamanda bir “iktidar mekânı” de olan bir “politik anatomi” doğmuştur; bu anatomi, yalnızca onlardan istenenleri yapmaları için değil, aynı zamanda canlarının istedikleri gibi davranabilecekleri, onların belirlediği hız ve etkinliğe göre belirlenen tekniklerle iş görebilmeleri için başkalarının bedenlerinin nasıl gasp edileceğini betimler. Böylelikle disiplin, tabi olmuş/özneleştirilmiş ve üzerinde çalışılmış bedenler, “itaatkâr bedenler” üretir (Foucault 1979: 137-8).

Foucault'ya göre disiplin kurumları işte bu itaatkâr bedenlerin yaratılmasına yarar. Bir ara not olarak belirtmeli ki, bu bağlamda hastane, akıl hastanesi, cezaevi ve okul arasında bir ayrım yoktur. Foucault'ya göre tüm bu kurumlar bir eşdeğerlilik dizisi içerisinde anılabilir: “Hapishanelerin fabrikalara, okullara, kışlalara, hastanelere – bunların hepsinin de hapishanelere– benzemesinde şaşılacak bir şey var mı?” (1979: 228).⁸ Sonuç olarak, kurumların adı veyahut disiplin mekanizmaları değişse de, geriye kalan daima iktidarın bireyin bedeni üzerinde incelikle çalıştığı gerçeğidir. Çeşitli kapatma kurumları vasıtasıyla işleyen disiplin teknikleri, her bireyin içselleştirdiği bir denetim ağı kurulmasına da yardımcı olur. Böylelikle modern toplumun kurulmasında ister “dışarı”nın icat edilmesi ister “içeri”nin canlı kalması çerçevesinde destek sunan birey, yalnızca duygularını ve arzularını denetim altında tutmaz; aynı zamanda zaman ve mekân kullanımı da disiplin tekniklerince belirlenmiştir.

Bedenin şekillendirilmesinde temel iki hat, zaman ve mekânın düzenlenmesidir. Ne var ki bunlar birbirinin aynası değildir. Daha ziyade birbirinin içine sabitlenmiş *kapı kolları* olarak düşünmek gerekir bu düzenlemeleri: Her biri diğerinin içinden yeni bir düzenlemeye olanak açan ama kendisi içerideki düzenlemeden bağımsız da olabilen *kapı kolları* olarak (Özmkas 2014: 201).

⁸ Foucault daha sonra bir söyleşisinde ilk kitaplarında iktidar analizinin eksik olduğunu vurgulayacaktır ve bu vurgunun fikri takibi olarak “Ceza sisteminin mevcut işleyişi içinde kabul edilemez olduğunu gerçekten düşünüyorsak, bu sistemin okulu, hastaneleri, vs. kapsayan bir iktidar sisteminin parçası olduğunu da kabul etmemiz gerekir” (2007a: 58) diyecektir. Kısacası, bu kurumları bir eşdeğerlilik dizisi içerisinde görmek demek, onları kendi iktidar işlevlerinin aynı iktidar rejimi altında incelemek manasına da gelecektir.

Disiplin tekniklerinin itaatkâr bedenleri yaratırken zaman ve mekân düzenlemelerini esas almasının nedeni “hareketlerin ekonomisi”ni (Foucault 1979: 137) belirleyebilmektir.⁹ Kısacası, disiplin teknikleri yalnızca bireyin duygularını, arzularını, eylemlerini koşullamakla yetinemez; aksine bunları koşullamasını sağlayacak temel faktörler olan zaman ve mekânı düzenleyebilmesi gerekir. Bu sayede, tıpkı normun inşa edilmesinde olduğu gibi, bireyin denetim altına alınmış kapasiteleri ve tercihleri ona “doğal” görünecek, olduğundan başka şekilde de olabileceğine dair bir emare aklının ucundan geçmeyecektir. Ne ki, bedeninin denetim altına alınması hiç de yeni bir mesele değildir; izi, belki de, antik Yunan’daki ölçülülük erdemine ilişkin tartışmalara değin sürülebilir. O halde, bedeni disiplin tekniklerinin temel hedefi ve nesnesi haline getiren nedir?

On sekizinci yüzyılın bu kadar çok ilgi gösterdiği itaatkârlık projelerinde böylesine yeni olan neydi? Bedenin bu kadar zorlayıcı ve baskıcı yatırımların nesnesi haline gelmesi kesinlikle ilk kez olan bir şey değildi; her toplumda beden, ona kısıtlamalar, yasaklar ve zorunluluklar dayatan bazı katı güçlerin pençesindeydi. Bununla birlikte söz konusu tekniklerde pek çok şey yeniydi. Başlangıç olarak, denetim ölçeğindeki yenilikler: Artık mesele, bedene *en masse*, “toptan”, sanki çözülmez bir bütünlükmüş gibi muamele etmek değil, aksine üstünde “tek tek”, bireysel olarak çalışmaktır, üzerinde ince bir uygulama tatbik etmek, bizatihi mekanizma –hareketler, jestler, tutumlar, serilik– düzeyindeki zapt etmeleri hesaba katmaktır: etkin beden üzerinde sonsuz küçüklükteki bir iktidar [kurmak] (Foucault 1979: 136-137).

Görüldüğü gibi, bedeni daha önce bölünmez bir bütün olarak kabul eden iktidar anlayışı düşünürce göre artık geçersizdir. Aksine, bedene işleyişi içerisinde farklı katmanlar halinde mesajlar gönderen ve onu böylelikle çeşitli uygulamalarının özgül gereksinimlerine göre düzenleyip denetleyebilen, şekillendirip dönüştürebilen bir iktidar uygulamasından söz etmek gerekir. İkinci değişiklik ise *denetim* düzeyindedir: “Bir de denetimin nesnesi [düzeyinde yenilikler] vardır: Artık bedeninin dilini ya da davranışlarını imleyen öğeler değil; hareketlerin ekonomisi, verimliliği, bunların içsel düzenlenişi söz konusudur” (Foucault 1979: 137). Görüldüğü üzere, bedeninin iktidarın asli hedefi haline gelmesinin ikinci temel nedeni denetim düzeyindeki değişikliklerdir. Böylelikle bedeninin taşıdığı iktidar imleri önemsizleşmiş, yerine hareketleri ve dolaşımı denetimin nesnesi haline gelmiştir. Bu bağlamda üçüncü yenilik ise *kiplik* düzeyindedir: “Son olarak, kiplik [düzeyinde yenilikler] vardır: Bu, sonuçtan ve olanaklı zaman,

⁹ Bu noktada Shilling’in bir hatasını işaret etmek gerekir. Shilling, “Foucault için beden anlamını yalnızca söylemde almaz; aksine tamamen söylem tarafından kurulur. Aslında, [burada] beden, biyolojik bir varlık olarak ortadan kalkar ve bunun yerine toplumsal olarak kurulmuş –son derece uysal ve hayli değişken– bir ürün haline gelir” (2003: 65) der. Ne var ki, Foucault için beden daima “biyolojik bir varlık”tır; ancak bu biyolojik varlığın bir tür kültürel/söylemsel inşa olduğunu ileri sürer. “Hareketlerin ekonomisi”ni belirlemek bu bakımdan önemlidir.

mekân, hareket gibi bölümlemeleri düzenleyen uygulamalardan ziyade bölünmemiş, sürekli baskı, etkinlik süreçlerinin gözetim altında tutulması manasına gelir. Bedenin işlemlerine dair titiz bir denetimi olanaklı kılan; itaatkârlık-yararlılık ilişkisini bedenlere dayatan ve bedenin güçlerinin sürekli boyunduruk altında tutulmasını garanti altına alan bu yöntemlere ‘disiplinler’ denebilir” (Foucault 1979: 137).

Foucault’ya göre “disiplin, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl boyunca tahakkümün genel formülü haline gelmiştir” (1979: 137). Bu tahakküm, kölelikten veya direnişsiz bir boyun eğmeden tamamen farklıdır; çünkü beden tamamen efendinin kullanımına tabi değildir.

Disiplinlerin tarihsel ânı, ne yalnızca insan bedeninin vasıflarının artmasını ne de bu bedenin boyunduruk altına alınmasının pekiştirilmesini hedef alan andır; aksine onu mekanizma içerisinde yararlı olduğu kadar itaatkâr, itaatkâr olduğu kadar da yararlı hale getiren bir ilişkiyi oluşturan insan bedeni sanatının doğduğu andır. (...) Aynı zamanda bir “iktidar mekaniği” de olan bir “politik anatomi” doğmuştur; bu anatomi, yalnızca onlardan istenenleri yapmaları için değil, aynı zamanda canlarının istedikleri gibi davranabilecekleri, onların belirlediği hız ve etkinliğe göre belirlenen tekniklerle iş görebilmeleri için başkalarının bedenlerinin nasıl gasp edileceğini betimler. Böylelikle disiplin, boyun eğdirilmiş ve uygulanmış bedenler, “itaatkâr” bedenler üretir (Foucault 1979: 137-138).

Foucault’ya göre disiplinlerin iktidar mekaniği çift yönlü olarak çalışır. Bedeni tamamen efendinin kullanımına sunmadığı gibi, istediği çerçeve dahilinde yönlendirebilmek adına belli an ve biçimlerde nesneleştirdiği bedenleri gasp eder. Bir başka önemli mesele de bedenin yalnızca itaat etmemesi, aynı zamanda bu itaatin bir tür “politik ekonomi” değer üretmesi gerekliliğidir. Bu “politik anatomi”ye göre bir beden, iktidara yalnızca boyun eğmez; aynı zamanda onun pozisyonu sürdürüp geliştirmesi için bir tür *toplumsal artı-değer* üretmekle yükümlüdür. Foucault’ya göre bu “politik anatomi” bir anda doğmamış, konjonktürel ve toplumsal gereksinimlerin okul, hastane ve ordu vb. kurumlar içerisindeki giderilme biçimleri çerçevesinde yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Bu nedenle düşünürü göre tek tek disiplin kurumlarının tarihini yapmaya gerek yoktur; bunun yerine disiplinlerin ortaya çıkmasını sağlayan değişimlerde izine rastlanan genel tekniklere bakılmalıdır. Sonuç olarak ortaya “iktidarın mikro-fiziği” çıkar.

Bunlar daima titiz, çoğunlukla ufacık tekniklerdir; yine de önemlidirler: Çünkü bedene ilişkin belli bir türdeki, detaylandırılmış bir politik yatırımı, iktidarın “yeni mikro-fiziği”ni tanımlarlar ve çünkü on yedinci yüzyıldan bu yana, sanki bütün toplumsal bedeni kaplama eğilimi taşıyorlarmış gibi, giderek daha geniş alanlara ulaşmaya çalışmaya ara vermemişlerdir (Foucault 1979: 139).

Burada açık bir biçimde görüldüğü üzere Foucault'ya göre disiplin teknikleri bireysel bedenden yola çıkarlar; ancak bütün toplumsal bünyeyi/bedeni kapsamaya çalışırlar. Böylelikle topluma yalnızca kamusal alanda değil, aynı zamanda bireysel ilişkilerin söz konusu olduğu alanlarda da müdahale şansına sahip olabileceklerdir. Bunun gerçekleşmesi içinse esas olarak gereken *norm*dur. İnsanın çeşitli bilimler aracılığıyla ve normlar üzerinden tasnif edilebilir bir varlık haline gelmesi, tahmin edilebilir, düzenlenebilir, şekillendirilebilir bir şekilde yeniden *icat* edilebilmesini sağlamıştır.

Kısacası, Foucault'nun temel olarak dile getirdiği söz konusu “politik anatomi”nin özneyi toplumsal, ekonomik ve politik açıdan dönüştürerek şekillendirdiği; bunu yaparken birtakım kurumları kullandığı; aile düzeninden uzaklaşan özne için önceden hazır bulunan öznelleşme kipleri üretmek yerine doğrudan doğruya her bireyin bedeni üzerine kendine has öznelleşme teknikleri icat ettiği. Böylelikle tablonun iki boyutu şöyle şekillenir: İtaatkâr bedenlere sahip özneler bir yandan kendi görelî serbestliklerini bir tür özgürlük olarak deneyimlerler; öte yandan da bedenlerinin düzenlenmesi için tek bir noktadan dağılan merkezi bir iktidara ihtiyaç kalmaz. Yani bireyin üstündeki baskı kalkmış gibi görünürken, iktidarın müdahale alanı genişlemiş oluyordu. Bu bakımdan artık “önemli olan, beden ve bedensel işlevlerin gerçekleştirilme biçimleri hakkında edinilen bilgi ışığında insan öznesinin yeni iktidar düzenlemelerine nasıl uyumlu kılınacağıydı: işçi, öğrenci, asker, tüketici, hasta, suçlu olarak beden” (Crary 2010: 160). Crary'nin söz ettiği üzere beden formasyonlarını belirlemeye talip olan “iktidarın mikro-fiziği” bir yandan bilgiyi bedene iliştiyor, öte yandan da bu bilgi sayesinde bedeni özgül amaç ve isteklerine göre dönüştürmeyi istiyordu. Artık beden üzerinde baskı kuran değil, aksine onu teşvik eden bir iktidar mekaniğine gereksinim vardır.

Ne var ki, bunlar [kapatma mekanizmaları –U.Ö.] oluşabildiler ve *episteme*'de pek çok kökten değişikliği üretebildilerse, bunun nedeni, bunların iktidarın özgül ve yeni bir kipliği tarafından yayılmış olmasıdır: Bedene ilişkin belli bir politika, bir grup insanı itaatkâr ve yararlı hale getirmenin belli bir yolu. Söz konusu politika, iktidar ilişkileri içerisindeki bilgi ilişkilerinin kesin bir tanımına ihtiyaç duyar; hem öznelleşmeyi hem de nesnelleşmeyi birbiriyle örtüşüren bir tekniğe çağrı yapar; yeni bireyleştirme prosedürlerini ortaya çıkarır (Foucault 1979: 305).

Bu öznelleşme kiplerine daha sonra değinilecek olsa da, bu yolla kurulan iktidarın temel işleyiş modeli ele alınabilir. Foucault'ya göre bu modelin adı “panoptikon”dur. “Bütün” anlamına gelen “pan” ile “bakış” anlamına gelen “optik” sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu terim, aslına bakılırsa Foucault'ya değil, Bentham'a aittir.

Bentham'ın Panoptikon'u bu kompozisyonun mimari figürüdür. İlkenin şuna dayandığını biliriz: Çevrede halka şeklinde bir bina; merkezde, bir kule; bu kulenin içerideki halkaya açılan geniş pencereleri vardır; çevredeki bina hücrelere ayrılmıştır, bunlardan her bir binanın bütün enine uzanmaktadır; iki penceresi vardır, kulenin pencerelerine denk düşen biri içeri bakan; diğeri ise ışığın hücreden hücreye geçmesine müsaade eden diğeri dışarı bakan [iki pencere vardır]. Bu durumda bütün gereken, merkezi kuleye bir gözetmen ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi ya da bir okul çocuğu yerleştirmektir (Foucault 1979: 200).

Bu panoptik iktidarın temel özelliği, gözetleyici sayısını azaltarak, gözetlenen sayısını arttırabilmektedir. Böylelikle yarar ilkesi bir kez daha göz önünde bulundurulmuş olur. Foucault'ya göre “Bentham'ın düşü olan ve bir kişinin herkesi gözleyebildiği *Panopticon*, özünde, burjuvazinin düşü veya düşlerinden biridir (çünkü burjuvazi çok düş kurmuştur). (...) Bu, elbette, mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir; zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir” (2005g: 135). Çünkü “Panoptikon, görme/görülme ikiliğini ayıran bir makinedir: Çevredeki halkada yer alan kişi tamamen görülürken görememektedir; merkez kuledeki kişi ise görülmeden her şeyi görmektedir” (Foucault 1979: 201). Böylelikle politikanın kalbindeki bölme işlemi, fiziksel bir bölmenin içine dağıtılmıştır.

Bu anlamda panoptikonu yalnızca mimari bir model olarak düşünmemek gerekir; panoptikon bir zihniyettir: “(...) Panoptizmin soyut formülü artık ‘görünmeksizin görmek’ olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır*” (Deleuze 2013: 53). Bu model çok hızlı bir biçimde yaygınlık kazanmış ve uygulamaya sokulmuştur.

Bentham'ın mimari düşü Napoléon devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline geldi, bu da on dokuzuncu yüzyıldaki bütün devletlere model olarak hizmet etti. Asıl değişimin, panoptizmin keşfi olduğunu söyleyebilirim. Panoptik bir toplumda yaşıyoruz. Mutlak anlamda genelleşmiş gözetim yapıları var; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçasıdır ve hapisane de parçalarından biridir, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji sonuçlarıdır. Hapishanenin doğuşunu toplumun bu genel panoptizmi içine yerleştirmek gerekir (Foucault 2005g: 135).

Bu değişim iktidar modelinin de değişmesi anlamına gelir. Bu nedenle Foucault'ya göre *büyük kapatılma* artık ölçek ve işlev değiştirerek yeni bir biçime bürünmüş; böylece sadece kapatma kurumları içerisinde değil, aynı zamanda toplum düzeyinde de itaatkâr ve yararlı bir beden üretmeye yarayan gözetim teknikleri geliştirilmiştir. Asıl istenen

şeffaf bir toplumdur: “Her bir parçasında hem görünür hem de okunur olan şeffaf bir toplum düşü” (Foucault 2007ç: 91).

Demek ki, bir, toplumla birey birbirinin karşısına iki güç gibi çıkar ve bireyi kendine tabi kılma işi, toplum tarafından kesintisiz bir kaynaktan çıkıyormuş ve kendini sürekli yeniliyormuş gibi görünen bir enerji sayesinde yürütülür; iki bu enerji tam da kendini toplumsal bir varlık olarak gören bireydeki psikolojik bir itkiye dönüşür ve bu yüzden de birey kendi “bencil” yanından gelen itkileriyle savaşıp bu itkileri bastırır; üç, insanın kendi üzerinde Olan kadar nesnel bir gerçeklik olarak bulduğu Olması Gereken’in içi, salt toplumsal hayatın koşullarıyla doldurulur (Simmel 2009: 128).

Panoptik modelin temel faydası iktidarı otomatikleştirip bireysellikten çıkarmasıdır. Gözetleyen ve gözetlenen arasındaki asimetri, bir anlamda kişiyi kendisine uygun olduğu düşünülen normu kendiliğinden uygulamaya çağırmaktadır. Kişi, kendisini gözetleyen birisi olup olmadığını bilmeksizin, bir anlamda hayali bir iktidar ilişkisi üretmekte ve bu ilişkide kendisine düşen rolü oynamaya mecbur edilmektedir. Bu formül, temele aldığı mimari anlayışı üreten her yerde, yani kapatma kurumları dışında da işlemektedir. Böylelikle “Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözetleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir” (Foucault 2007ç: 95).

Toplum, gözetleyen; birey gözetlenen olarak konumlandırılır ve böylelikle normun sürekliliği de ikisi arasındaki ilişkinin psikolojik bir taahhüdü olarak işler. Toplum, norm dayatırken; birey Simmel’in tabiriyle “itkileriyle savaşarak” normun dışına çıkmamaya çalışır ve böylelikle ikisinin de “zihnindeki” Olması Gereken’in içi aslında gözetleyen tarafından doldurulur. Artık söz konusu olan bir *gözetim toplumdur*. Bu anlamda Foucault’ya göre “Toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumdur. (...) Ne bir amfiteatr ne de bir sahnenin üzerindeyiz, bizler panoptik bir makine içindeyiz” (1979: 217).¹⁰

¹⁰ Tabii, düşünürün antik dönem ile modern iktidar düzenlerini karşılaştırırken dile getirdiği bu sözün doğrudan doğruya dönemin entelektüel polemikleriyle de bir ilgisi olduğunu göz ardı etmemek gerekir. “Gösteri toplumu” kavramı, Guy Debord’un aynı adlı kitabından gelmektedir. Debord’a göre “gösteri, sosyo-ekonomik bir oluşumun bütüncül pratiğinin *anlam*’ından, onun *zaman kullanımı*’ndan başka bir şey değildir. Bu, bizi içine alan tarihsel andır” (Debord 1996: 16). Ayrıca bu noktada Crary’nin tespiti de dikkate değerdir: “Ne var ki Foucault’nun gözetim ve gösteri karşıtlığı bu iki iktidar rejiminin uyguladığı etkilerin nasıl çakışabileceğini göz ardı ediyormuş gibi görünür” (Crary 2010: 31).

Foucault için bedenın ikinci anlamı, ilk anlamından bağımsız değildir, ne var ki basit bir biçimde bireysel bedenlerin bir araya gelişi de değildir. Zaten eğer böyle olsaydı, düşünürün adını bir anlamda sözleşme kuramcılarının yanına yazabilirdik; aksine, Foucault için sözleşme kuramları büyük oranda sorunludur. Bunun temel nedeni, sözleşme kuramlarının toplumsal bedeni homojenleştirmesi ve toplumsal dışlama pratiklerini göz ardı etmesidir. Ayrıca sözleşme kuramları, “eski” ve “yeni” arasındaki bir tür ikiliğe dayanır. Genellikle bir katlama çizgisi vasıtasıyla ayrılan iki durumdan birisi diğerinden soyutlama yoluyla çıkarılır. Ayrıca sözleşme kuramlarında beden ile akıl arasında –Foucault’nun benimsemeyeceği– bir tür ikili karşıtlık üretilir ve tercih akıldan yana kullanılır. Oysaki Foucault’nun öğrettiği, bireysel veyahut toplumsal bedenin bizatihi iktidar tarafından, özellikle de söylemsel olarak kurulduğudur. Bu anlamda Foucault, sözleşme kuramlarının toplumsal bedene bakarak ortaya koyduğunu iddia ettiği “iktidar” kavrayışının esaslı bir kurama dayanmadığını düşünür. Ona göre “(...) toplumsal bedeni ortaya çıkaran şey konsensüs değildir, bizzat bireylerin bedenleri üzerindeki iktidarın maddiliğidir” (2007d: 39).

Burada açık bir biçimde görüldüğü üzere Foucault’ya toplumsal beden, Hobbes’un düşündüğü gibi güvenlik kaygısına dayanan bir uzlaşıyla kurulmaz; aksine bireyler üzerinde işleyerek, onları şekillendirip eğiterek çalışan bir iktidar mekanizmasının maddiliğidir. Beden eğitimi, askerlik eğitimi, sağlık hizmetleri, dinsel pratikler vd. alanlarda toplumsal beden ortak kesişim çizgileri içerisinde şekillendirilir. Yani, ortada basit bir biçimde Hobbes’un “sivil durum”u ya da Rousseau’nun “genel irade”si gibi bir durum yoktur. Toplumsal beden, bireysel bedenlerin bir araya gelmesi değildir; ancak onlardan bağımsız da değildir. Toplumsal beden genel denetime açılan, iktidarın bilgi şebekelerini genişleten, yeni öznelleşme biçimlerini konumlandırıp işler hale getirmesini sağlayan *kanlı canlı* bir varlıktır.

Toplumsal “beden” (Leviathan’da bulunduğu biçimiyle) basit bir hukuksal-siyasi metafor olmaktan çıktı, biyolojik bir gerçeklik olarak ve tıbbi bir müdahale alanı olarak belirdi (Foucault 2007i: 193).

Toplumsal beden, kanlı canlı bir varlık olduğu için onun üzerinde işleyen hukuki-söylemsel iktidar fikrinin de yetersizliklerine de işaret etmek gerekecektir. Bu, Foucault’nun daha sonra ele alacağı bir sorundur.

Bu faslı kapatmadan önce Foucault düşüncesi için ister bireysel ister toplumsal olsun bedene ilişkin bir paradokstan söz etmek gerekir. Foucault, beden meselesini ele aldığı en önemli metinlerinden biri olan *Cinselliğin Tarihi*'nde şöyle der:

Eğer cinselliğin çeşitli mekanizmalarını taktik olarak devirmekle iktidarın etkilerine karşı, bedenlere, hazlara, bilgilere çoğullukları ve direnme olanakları çerçevesinde değer kazandırmak istiyorsak, cinsiyet düzleminden kurtulmamız gerekir. Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır (Foucault 2007m: 116).

Söz konusu, Foucault gibi politik bir program önermemiş veyahut hedef göstermemiş bir düşünür olduğunda bu satırlar oldukça dikkat çekicidir. Gilles Deleuze burada esaslı bir itiraz dile getirir:

Bana öyle geliyor ki, Michel'in yüzleştiği sorun, benimkiyle aynı statüye sahip değil. Zira, eğer iktidarın *düzenekleri* (*dispositif*) bir şekilde kurucuysa, onlara karşı yalnızca “direnış” fenomeni olabilir ve sorun da bu fenomenin statüsünü taşır. Aslına bakılırsa, bunlar ne ideolojik ne de baskı karşıtıdır. Bu nedenle Michel'in C.T.'indeki iki sayfasının önemi buradan gelir, her ne kadar bana bu fenomenlerin bir mücadele olduğunu söyletmeseler de... (...) (3) Üçüncü yönelim hazlar, bedenler ve hazları olacak. Burada bir kez daha aynı beklenti içerisindeyim. Hazlar karşı güçleri nasıl harekete geçirecek ve Michel bu haz kavramından ne anlıyor? (Deleuze 1997: 188).¹¹

Deleuze'ün haklı sorusu, Foucault'nun burada “beden” ve “haz” kavramına ne anlam yüklediğinin belirsiz olmasından ileri gelir. Margaret A. McLaren'a bakılırsa Foucault'nun düşüncesinde hazlar temel olarak üç anlama gelir: “arzuya dayanan cinsellik söylemine bir alternatif”, “Yunan *aphrodisiac* kavrayışının bir niteliği” ve “bir benlik pratiği” (McLaren 2014: 359). Ne var ki, ikinci ve üçüncü anlam, *Cinselliğin Tarihi* bağlamında bir yere oturmaz. Bu nedenle sadece birinci anlama odaklanmak gerekir. Foucault, “arzu”nun –ileride ele alınacak olan– hukuksal-söylemsel iktidar modelinin bir parçası olduğunu düşündüğünden, buna bir karşılık olarak “haz” kavramını öne sürmüştür. Ona göre “Haz ve iktidar birbirini götürmez; biri öbürüne karşı çıkmaz; birbirlerini izler, birbirlerine karışır ve birbirlerini kışkırtırlar; karmaşık ve olgusal uyarma ve kışkırtma mekanizmalarıyla birbirlerine bağlanırlar” (2007m: 43-44).

¹¹ Bu metnin Türkçe çevirisinde bir hata vardır. Mahir Ender Keskin ikinci tümceyi şöyle çevirmiştir: “Zira, eğer iktidar aygıtları bir şekilde kurucu iseler, bunlara karşı hiçbir ‘direnış’ fenomeni mevcut olamaz, ve benim sorum da bu fenomenler üzerine odaklanıyor” (Deleuze 2003: 135). Burada bir mantık hatası vardır. Eğer Deleuze için hiçbir direniş fenomeni mevcut değilse bunların soru konusu olması da mümkün değildir. Olumsuz olarak dile getirilen ikinci kısım (“bunlara karşı hiçbir ‘direnış’ fenomeni mevcut olamaz”) yanlış çevrilmiştir; doğrusu “onlara karşı yalnızca ‘direnış’ fenomeni olabilir” olmalıdır.

Bu duruma beden açısından yaklaşılsa ortaya şöyle bir soru çıkar: Normların uygulandığı yüzey olarak beden nasıl bir direniş noktası oluşturacaktır? Bu soruyu Hinrich Fink-Eitel bir adım öteye taşır. Ona göre bedeni bu şekilde kavramak, doğrudan doğruya –Foucault’nun daha birkaç sayfa önce terk ettiğini ilan ettiği– baskıcı iktidar kuramını tekrardan öne sürmek demektir:

“Beden ve haz”zın söylemsel-öncesi, anarşistçe dünyası, “söylemsel” iktidarın apaçık monizminin sessiz bir önkoşuludur. Eğer arzu ya da cinsiyet değilse, “beden ve haz”ın ne anlama geldiği bize kitabın hiçbir yerinde izah edilmez. (...) Bu, *Bilme İstenci*’nin, bilinçli hedefinin aksine, temelde baskıcı [iktidar] kuramı[nı] sürdürdüğü basit bir biçimde sürdürdüğü anlamına gelir (Aktaran Kelly 2009: 144).

Fink-Eitel önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Kitabın hiçbir yerinde bu kavramların ne anlama geldiği izah edilmez. Genel çerçeveye içerisinde burada doğal bir bedenin ya da eksikliğe dayanan bir arzu anlayışının söz konusu olmadığını anlarız; ancak tam da “cinsellik tertibatı ve söylemi” vasıtasıyla iktidar tarafından kuşatıldığını ileri sürdüğü “bedenler ve hazlar”ın nasıl dayanak noktası olacağı açık değildir. Özellikle de tarih hususunda konuşurken “beden”i örnek verdiği şu satırlar anımsanırsa: “Gerçek” [*effective*] tarihi tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile– diğer insanları tanınmasını ve onlarda kendisini tanınmasını sağlayacak kadar sabit değildir (Foucault 2004ç: 243). Bu ifade, Foucault’nun açık bir çelişkinin gözler önüne sermektedir. Yine de Foucault’nun bir söyleşisindeki şu sözleri bir anlamda bu eleştiriye –eksik bir– yanıt olarak görülebilir: “pantoptiğe karşı direnişlerin tümünü taktik ve strateji terimleriyle analiz etmek gerekir; bir yandan yapılan her saldırının diğer yandan bir karşı-saldırıya dayanak noktası olarak hizmet ettiğini kendimize söylememiz” gerekir (2007ç: 104). Foucault, bedenin hem bir saldırı alanı hem de bir karşı-saldırıya dayanak noktası olduğunu göz ardı etmemiştir; bu anlamda Fink-Eitel’in eleştirisine bir yanıt verir. Ne var ki, “bedenler ve hazlar” burada hiç de “taktik” ve “strateji” terimleriyle analiz edilmemiştir. Bu nedenle söz konusu yanıt eksik kalır.

1. 3. TARİH, II: SÜREKSİZLİK VE İNSANIN YENİDEN İCAT EDİLMESİ

Foucault, bütüncül tarih anlatılarının veyahut başka bir tabirle büyük anlatıların değişimleri saptamak için bir dizi “faydacı” kavramdan yola çıktığını düşünür.

Foucault, “bağlam etkileri”ni (2004b: 94) göz ardı eden söz konusu tarih anlatılarının yerine “süreksizliğin karmaşık yöntembilimi”ni (2004a: 66) önerir.

Ne var ki, genellikle yanlış anlaşıldığı üzere¹², Foucault süreksizliğin önemini göstermeye çalışmaz; aksine ileri sürmek istediği “sürekli” olarak nitelenen tarih anlatılarının gedikleri olduğudur ve buna bağlı olarak, bir durumdan diğerine geçişi sağlayacak dönüşümü tanımlamaktır. Foucault’ya göre klasik tarih anlayışı süreksizliği verimsiz, boğucu bir boşluk olarak düşünmüş; böylece onu istisnai bir uğrak gibi değerlendirerek teleolojik bir tarzı teminat altına almıştır. Foucault bu tabloyu tersine çevirmeyi önerir:

Görünüşe bakarak, bazı tarih disiplinlerinin sürekliden süreksize doğru gittiğini, diğer disiplinlerin ise –doğruyu söylemek gerekirse, kısaca tarihin– süreksizliklerin bolluğundan büyük kesintisiz birimlere doğru gittiğini hayal etmemeliyiz. Aslında statü değiştirmiş olan, süreksizlik nosyonunun ta kendisidir. Klasik biçimi altındaki tarih açısından, süreksiz olan hem verili olandı, hem de düşünülemez olandı: Olaylar, kurumlar, fikirler ya da dağılmış pratikler türü altında kendini sunan şeydi; ve birbirine bağlanmaların sürekliliğinin ortaya çıkması için, tarihçinin söyleminin sınırlandırması, indirgemesi, silmesi gereken şeydi. Süreksizlik zamansal dağılmanın iziydi, tarihçinin görevi de bunu tarihten kaldırmaktı. Şimdi, süreksizlik tarihsel analizin temel öğelerinden biri haline geldi (Foucault 2004c: 142).

Foucault’nun süreksizliği tarihsel bir olumsuzluk kategorisi olmaktan çıkartıp analizinin merkezine oturttuğu kitaplar *Bilmenin Arkeolojisi*, *Deliliğin Tarihi* ve *Kelimeler ve Şeyler*¹³ başlıklı yapıtlarıdır. Burada özellikle *Kelimeler ve Şeyler* süreksizliğin nasıl tarihsel bir analiz aracı olarak kullanılabileceğinin pek çok örneğini sergiler. Bu kitapta, Batı kültürünün içindeki iki büyük süreksizliği tespit eder: “Şimdi, bu arkeolojik araştırma, Batı kültürünün *epistemese* içerisinde iki büyük süreksizliği gözler önüne sermektedir: Birincisi, (aşağı yukarı on yedinci yüzyılın ortasına doğru olup) Klasik

¹² Paul Rabinow’a göre Foucault’nun bir “süreksizlik filozofu” olarak anılması bir hatadır; ancak bu “Hata kısmen kendisine aittir; *Bilginin Arkeolojisi* ile *Kelimeler ve Şeyler* gibi yapıtlarında insan bilimleri söyleminin yapılarındaki ani değişikliklere kesinlikle çok vurgu yapmıştır” (Rabinow 1984: 9).

¹³ Foucault’nun kitabının başlığı İngilizceye birebir çevrilirse *Words and Things* adıyla çevrilmelidir; ancak İngilizcede bu isimle hâlihazırda iki kitap olduğu için yazarın izniyle *The Order of Things*, yani *Şeylerin Düzeni* adıyla çevrilmiştir. Kitabın bir başka ilginç özelliği de İngilizce çevirmenin adının kitabın hiçbir sayfasında yer almamasıdır. Reiner Schürmann’ın *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* başlıklı kitabının kaynakçasında *The Order of Things*’in çevirmeni olarak Don Ihde’nin adı geçer (Schürmann 1987: 388). 1934 yılında doğmuş ve teknoloji, bilim felsefesi, fenomenoloji ve yorumbilgisiyle ilgili pek çok kitabı olan Don Ihde, aynı zamanda Schürmann’ın kitabının yayımlandığı Indiana University Press’in “Studies in Phenomenology and Existential Philosophy” dizisinin “danışman editör”lerinden birisi olduğu için muhtemelen bu bilgi doğrudur.

çağı başlatandır ve ikincisi de on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında olup modern çağın başlangıcını işaret edendir” (Foucault 2002b: xxiv).

Kelimeler ve Şeyler iki dönemin *episteme*'lerini tespit etmenin ve bunlar arasındaki yapısal dönüşümleri göz önüne dökmeye yönelik bir çabanın ürünüdür. Foucault'ya göre her tarihsel dönemin ortaya koyduğu *epistemeler* belli düzenleme rejimlerinin etkisi altındadır ve bu rejimlerin yordamını belirleyen de kendine has bir ilkedir. Bu anlamda örneğin Klasik Çağ ve Modern Çağ başka epistemelerle hareket etmenin ötesinde başka ilkelerce de belirlenmektedir. “Klasik Çağ epistemmesine göre tüm insan düşüncesi zorunlu olarak ‘temsil’ (*représentation*) biçimini taşır” (Keskin 2009: 262). Bu anlamda benzerlikler ve farklılıklar söz konusudur. Modern çağda ise insan bilimleri söz konusudur. Burada bu dönemleştirmeler ve *epistemeler* boyu boyunca ele alınmayacak; tarihsel tartışmanın aktarılmasından daha ziyade kavramsal bir ağ gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Bu nedenle de söz konusu *epistemeler* arasındaki geçişliliklerin genel adı olan “süreksizlik” kavramının kendisine yönelik bir soruşturma yürütülecektir.

Foucault'ya göre “Genel olarak tarih içerisinde süreksizlikleri kurmak kolay bir ödev değildir. Dahası düşünce tarihi içerisinde bunu yapmak daha güçtür” (2002b: 55). Bunun temel nedeniyse, benzerlik ilkesinin on altıncı yüzyıla gelinceye değin, dünyayı açıklamakta temel bir anahtar olarak görülmesidir. Benzerliğin temel biçimleri, yer yer tek başına yer yerse birbirinin üzerine binerek ortak bir benzerlik ve bunun üzerinden düşünme rejimi dayatmakta, bu sayede de “aynı” olanın kendine kilitlenmesi sağlanmaktadır. Bu sürecin “şimdi”nin meşruiyetini sağlamak bakımından iki temel faydası vardır: Birincisi, “aynı”nın sabitlenmesi vasıtasıyla “öteki”nin tarihin dışına itilmesini sağlamak; ikincisi, sistemin kapalı ve aşındırılmaz olduğu düşüncesini kalıcılaştırmak.

Foucault, bütüncül tarih girişimlerinin benzerlikler üzerinden kurduğu tarih anlatılarının temel varsayımlarını sorunsallaştırarak, bilginin yeni alanlara nasıl açıldığını sorgular. Asıl sorusu şudur: “Düşünce, nasıl olup da eskiden ikamet ettiği alanlardan –genel gramer, doğal tarih, refah– kopmakta ve yirmi yıldan kısa bir süre önce koyutlanmış ve olumlanmış kavrayışın aydınlık uzamından hataya, fantezinin alanına, bilgi olmayana doğru sürüklenmesine izin vermektedir?” (Foucault 2002b: 235). İşte, arkeoloji bu

kopuşun ve farklılaşmanın nedenini ortaya koyacaktır. Tabii, bunun tek bir neden veyahut ilkeye indirgenerek açıklanması düşünürü göre imkânsızdır. Yine de süreksizlikleri negatif bir ulam olarak düşünmekten çıkarmak, bu değişimi anlamaya başlamanın ilk koşuludur. Bu anlamda arkeolojinin görevi şudur:

Ne var ki arkeoloji, olayı kendi aşikâr düzenlemeleri bakımından incelemek mecburiyetindedir; her bir pozitifliğe uygun olan yerleşimlerin [*configurations*] nasıl değiştikleri açıklayacaktır (gramer örneğinde, isme ayrılan asli rolün yavaş yavaş kayboluşunu ve yeni çekim sistemlerine verilen önemi çözümlenecektir; ya da başka bir örnek verirsek, canlı varlıklardaki işlevin karakterin tabiyeti altına girmesini inceleyecektir); pozitifliklerde ikamet eden ampirik varlıkların değişimini açıklayacaktır (dillerin yerine söylemin, refahın yerine üretimin ikame edilmesi); pozitifliklerin birbirleriyle ilişkileri içerisinde yer değiştirmelerini ele alacaktır (örneğin, biyoloji, dil bilimleri ve iktisat arasındaki yeni ilişkiler); son olarak ve özellikle, bilginin genel alanının artık özdeşliklerin ve ayrımların, nitel olmayan düzenlerin, evrensel bir karakterizasyonun, genel bir *taksonominin*, ölçülemez bir *mathesis*'in alanı değil; aksine bütünlüğü bir işlevi yerine getiren öğeler arasındaki içsel ilişkilerden oluşan, yani organik yapılardan oluşan bir alandır; bu organik yapıların süresiz olduğunu, bu nedenle kesintisiz bir süreklilikler tablosu şeklini almadıklarını; ancak aynı düzeyde olmalarına karşın ötekilerin lineer sekanslar ya da diziler şeklini aldığını gösterir (Foucault 2002b: 236).

Foucault'nun önerdiği arkeolojik araştırma işte yukarıda adı geçilen süreksizlikleri saptamaya çalışır ve bu bakımdan benzeşmenin ilkeleriyle çalışmayan bir tarihyazımı yöntemi ortaya çıkmış olur. Tarihyazımındaki hâkim tutumun aksine ani sıçramaları temele alan bu yaklaşım, *epistemeler* arasındaki dönüşümlerin nedenlerini tek bir gerekçeye dayandırmaktan vazgeçer; böylece ortada girift ancak kültürün aynı anda birkaç katmanını birden kat ederek kendine alan açan birtakım değişimlerden söz etme imkânı olur. Foucault'yla birlikte süreksizlik, "İki pozitif figürü tek ve aynı boşlukla ayıran katışıksız ve tekbiçimli boşluk değildir artık; ona atfedilen alan ve düzeye göre farklı biçim ve işlevler edinir" (2004c: 142). Ne var ki, Foucault açısından asıl önemli olan bu kopuşların nasıl gerçekleştiği veyahut neden gerçekleştiğinden ziyade sonuç olarak insanın bu tarihte hiç de anlatıldığı gibi merkezi bir yeri olmadığını işaret edilmesidir; çünkü düşünürü göre "Kopuş (...) temel bir nosyon değildir, bir gözlem olgusudur" (2007ı: 180). Bu noktaya gelmeden önce "süreksizlik" bahsinde genellikle göz ardı edilen bir tartışmaya göz atmak gerekir.

Foucault üzerine düşünme cehdine giren ikinci el literatürün büyük bir çoğunluğu, düşünürün sürekliliğe karşı süreksizliğin tarafını seçtiğini ileri sürer. Bu baştan sonra

kusurlu bir tespittir. Foucault bunun aksinin söz konusu olduğunu defalarca dile getirmiştir: “Benim sorunum kesinlikle ‘İşte, yaşasın süreksizlik, süreksizlik içinde yaşıyoruz ve aman buradan çıkmayalım!’ demek değil, ‘Nasıl oluyor da belli anlarda ve belli bilgi düzenlerinde, ani kopuşlar, evrimde hızlanmalar, normalde sahip olduğumuz sakin, süreklilikçi imgeye denk düşmeyen dönüşümlerle karşılaşılıyor?’ sorusunu ortaya atmaktır” (Foucault 2005c: 63). Bu bağlamda düşünür, başka bir söyleşisinde de şöyle der: “Aslına bakılırsa *Kelimeler ve Şeyler*’le bağlantılı olarak ‘süreksizlik’ düşüncesi bir dogmaya dönüştü. Bunun sorumlusu, bir nebze olsun, ben miyim? Buna karşın kitabın tam da bunun aksini söylediği gerçeği yerini koruyor” (Foucault 1988b: 99-100). Kısacası, Foucault’nun amacı süresizlikleri tarih anlatısının odağına yerleştirmek değildir; zaten “Foucault burada bir ‘episteme’den öbürüne geçmeyi sağlayan ‘mutasyon’un açıklanamayacak ölçüde radikal olduğunda ısrar eder” (Megill 2008: 285). Bu bakımdan süreksizlikleri saptamak demek, kopuşun gerekçelerini çözmek demek değildir.

Foucault, tarihyazımı kapsamında teknik ya da yöntemsel bir tartışmaya girme amacında değildir. Süreksizlik, tıpkı süreklilik gibi analiz aracıdır ve ondan daha değerli değildir. Bu bakımdan düşünürün süreksizliğe vurgu yapmasının altında yatan nihai nokta, arkeolojik araştırmayı olanaksız kılan kimi sabitlerin yerlerinden kaydırılmasıdır. Bu sayede altında yatanlara, onların tarih ve insan bilimleri bölgelerine kök salmalarını sağlayan bağlantılar göz önüne çıkarılabilecektir.

Foucault için insan bilimleri alanı üç temel bilimin ya da modelin etkisi altındadır. Her birisi kendi içerisinde alt katmanlara ayrılan ve birbiriyle kesişen bu epistemolojik bölgeler, biyoloji, iktisat ve filoloji çatılarıdır. Bu çatılar, tıpkı güneşin hareketiyle bir evin gölgesinin farklı yerlere düşmesi gibi, yeri ve zamanı geldiğinde sadece altında kalan alanları etkilemenin ötesine geçerler ve başka alanlarda da epistemik etkilere sahip olurlar. Tabii, bu etkilerin yaratılmasını sağlayan modeller genellikle bir dizi karşılığı da barındırır. Üç modelin kendi arasındaki ilişkileri, her seferinde birinin diğer ikisine göre şekillenmesini; burada da bir “karşıtlıklar oyunu” ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Foucault 2002b: 391). Foucault’ya göre bu karşıtlıklar farklı şekillerde gözlense de bunlardan özellikle bir tanesi bizim için dikkat çekicidir.

İnsan bilimlerinde, süreksizlik bakış açısının (doğa ile kültür arasındaki eşik, her toplum ya da her bireyin bulduğu dengelerin ya da çözümlerin birbirine indirgenemezliği, aracı biçimlerin yokluğu, zaman ya da mekân içerisinde var olan bir sürekliliğin yokluğu) süreklilik bakış açısıyla karşıtlık içerisinde olduğunu biliriz. Bu karşıtlığın varlığı, modellerin bipolar karakteriyle açıklanabilir: Süreklilik kipindeki bir açıklama, (hayatın en derinlerinden itibaren birbirini izleyen uyarlamalara köken sağlayan ve izin veren bir kimlik/özdeşlik içerisinde bulunan) işlevlerin daimiliğine; çatışmaların birbirine bağlanmasına (çeşitli biçimler alabilirler; ancak daima geri planda varlıklarını sürdürürler); (birbirlerine bağlı olan ve sanki bir söylemin daimi örtüsünü inşa eden) anlamlandırılmaların dokusuna dayanır. Aksine süreksizliklere ilişkin bir analizde, anlamlandırma sistemlerinin içsel tutarlılığını, kurallar bütününe özgüllüğünü ve düzenlenmesi gerekenle bağlantılı olarak aldıkları kati karakteri ve işlevsel akıntılar düzeyinin üstünde yükselen normun gün yüzüne çıkışını ortaya koyar (Foucault 2002b: 391-392).

Burada açıkça görüldüğü üzere Foucault, süreksizliği, süreklilikten daha değerli bir analiz aracı gibi görmemektedir; aksine bu araçlar arasında hiyerarşik bir düzenlemeye gitmeden, vardıkları sonuçlar ve araştırma alanları bakımından bir ayrışmayı tercih etmektedir. Süreksizliğin yeni bir görme biçimi olarak süreklilik kipine dayanan açıklamalardan farkını dile getirmektedir. Kısacası Foucault, süreksizlikleri saptamaya çalışmanın peşinde değildir; onun insan bilimleri alanına getirdiği eleştiri, yöntemsel bir hata tespiti değildir. Ona göre, düşünce tarihinin benzerlikler üzerinden kurduğu “şimdi”nin ardında saklanan asıl gerçek, “insan”ın on altıncı yüzyıl ortasından itibaren kazanmaya başladığı kurucu pozisyonu çoktan terk ettiği. Bu bakımdan *Kelimeler ve Şeyler*’in meşhur sonuç kısmı düşünürün amacını gözler önüne sermektedir:

Bir tek şey, her halükârda kesindir: İnsan, insani bilgi tarafından konumlanmış olan ne eski ne de en değişmez sorundur. Nispeten kısa bir kronolojik örnek ve sınırlı bir coğrafik alan –on altıncı yüzyıldan sonra Avrupa kültürü– ele alınınca, insan bu alan içerisindeki yakın bir icattır. (...) Düşüncemizin arkeolojisinin kolaylık gösterdiği üzere, insan yakın tarihin bir icadıdır. Ve belki de sonuna yaklaşılmaktadır. (Foucault 2002b: 421-422).

Kısacası, Foucault’nun Batı’nın çağdaş bilimlerde olguları nasıl ele aldığı ve bunların tarihini nasıl yazdığına ilişkin araştırması, yani arkeolojik kazısı çok ilginç bir meyve vermiştir: İnsanın ölümü. Foucault’nun buradaki temel savı, araştırdığı alanların insana özgü bakma biçimini bir tür norm olarak belirlemiş olduğudur. Bu bakış açısı, insanın geçiciliğini göz ardı ederek, ona hakikati ancak ikili bir konum içerisinde vaat etmektedir: “İnsan, sonluluk analitiği içerisinde, garip bir ampirik-deneyasını çifttir; çünkü her türden bilgiyi olanaklı kılan bilginin onun sayesinde edinileceği varlıktır” (Foucault 2002b: 347). Yani, bir yandan insana ilişkin olanı ortaya koyabilmek için

yaşam, çalışma ve dil gibi insanı doğuşundan önce şekillendiren olguları bilmek gerekir; ancak öte yandan da bu gibi alanların dışında değişmez bir insan aklı varsaymak, insanı sanki bu alanların tarihselliğinden azadeymişçesine düşünmek gerekir. “Foucault, insan denen varlıkların hem bilen öznel olarak hem de aynı zamanda kendi bilgilerinin nesnel olarak yorumlanmaya başladığı on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren insan denen varlıklar üzerine yapılan çalışma kati bir dönüşüm yaşadığını düşünür” (Dreyfus ve Rabinow 1986: xv). Ne var ki, bu tespit hiç de yeni veyahut özgün değildir. Foucault da bunun farkında olduğu için Condillac örneğini verir. Tabii, örneğin geçersizliğini işaret etmek için bir kaydırma yaparak: Foucault’ya göre on sekizinci yüzyılda “insan doğası” kavramı da aynı işlevi görmüştür. Ne ki, bu dönemde insan doğası kavramı üzerinden asıl araştırılan aklın yapıları ve kategorileridir. Kant’ın yapısı bunun en açık örneğidir. Foucault, bu bakımdan insana dair bir araştırmanın artık bunlarla yetinemeyeceğini, “antropolojik uyku”dan uyanmak gerektiğini dile getirir; çünkü tarihsel bir inşa olan insan aklının kendisini referans alan sabit bir gönderge olarak tartışılması sorunludur.

Foucault’nun buradaki eleştirisi, insanın bilginin merkezine yerleştirilmesi bakımından yerinde olsa da “ampirik-deneyası çift” olarak nitelediği ikiliği aşmanın hakiki bir yolunu önermez. Descartes’tan fenomenolojiye kadar uzanan kapsamlı bir hattın eleştirisine soyunmuş olan bu sava *Kelimeler ve Şeyler*’de ayırdığı yer oldukça kısıtlı ve yetersizdir. Ne ki buradaki çıkışsızlık, düşüncesinin başka bir alana açılmasına sebep olacaktır. Paul de Man’ın terimleriyle söylersek, “bir icat olarak insan” gibi parlak bir *içgörüyü* ortaya koymak için Foucault’nun kendi bakışına *kör* kalması gerekmektedir ve bu körlükle hesaplaşmak için düşüncesinin taradığı hattı değiştirmesi.

Bu iddia, ilk ortaya atıldığı zaman büyük bir tepki ve yanlış anlaşılma silsilesiyle karşılaşmıştır. Aslına bakılırsa Foucault’nun tek yaptığı, Aydınlanma geleneğiyle doruk noktasına ulaşan bir anlayışın tarihsel sürtünmeler ve bilgi rejimlerinin değişmesi sonucunda kurucu alanını terk ettiğiydi. Bu çerçevede, ortadan kaldırılan fiziksel veya reel varlığıyla “insan” değildir; “(...) XVIII. yüzyıldan bu yana bazı insani özleri tanımlamakta kullanılan nitelermeler, özellikler ve çökelti bütünüdür” (Foucault 2007e: 75). Söz konusu iddia, dönemin hümanizm adına yapılabileceklerine karşı açılmış olan savaşta –Nietzsche, Freud ve Marx’ın mirasını sahiplenen– Foucault

tarafından vurulan son kılıç darbesiydi. Tabii bu noktada, “hümanizm”le ne kast edildiğini doğru işaretlemek gerekir:

Bu cümleyi yazdığım bağlamı hatırlamak gerekir. Savaş sonrası dönemde hümanist vaizlerin ahlakçılık batağına nasıl batmış olduğunu siz hayal edemezsiniz. Herkes hümanisti. Camus, Sartre, Garaudy hümanisttirler. Stalin de hümanistti. Hitler’in tilmizlerinin de kendilerine hümanist dediklerini hatırlatma bayağılığını göstermeyeceğim. Bu, hümanizmanın itibarını lekelemez, ama yalnızca, benim, o dönemde, bu kategorinin terimleriyle düşünemeyeceğimi anlamayı sağlar (Foucault 2007l: 275).

Burada görüldüğü üzere Foucault’nun hümanizme yönelik birinci itirazı doğrudan doğruya dönemin entelektüel iklimi ve tarihsel gerekçelerle ilişkilidir. İkinci itirazı ise daha kuramsaldır: “Hümanizmada beni ürküten şey, bize ait etiğin bir biçimini her tür özgürlük için evrensel bir model olarak sunmasıdır” (Foucault 2011c: 104). Tarihsellik vurgusu, Foucault’nun “evrensel” kavramından duyduğu şüphenin bir işaretidir.

Yukarıdaki tarihsel bağlamda doğan ve Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’ini sonlandıran bu savı, tıpkı Wittgenstein’in muhtelif yorumlarla bambaşka bağlamlara taşınan *Tractatus*’un son önermesinde olduğu gibi –ileride ele alınacağı üzere– sıklıkla yanlış kavrandı. Bu yanlış anlamadan bir başka tartışmaya uzanmak için bir kapı açılır.

Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler* kitabındaki insana dair görüşleri onun büyük oranda bir “yapısalcı” olarak adlandırılmasına neden olur. Foucault’nun en ünlü yorumcuları arasında yer alan Dreyfus ve Rabinow’un yanı sıra Allan Megill de Foucault’nun ilk çalışmalarında gözlenen tutumu 60’lar Fransa’sındaki yapısalcılık eğilimiyle açıklarlar.¹⁴ Aslına bakılırsa bunun yapısalcılıkla da bağlantısı olan bir başka gerekçesi vardır.

¹⁴ Foucault daha sonra farklı bağlamlarda defalarca yapısalcılıkla hiçbir ilişkisi olmadığını söylemiştir. Bkz. (Foucault 2004f: 124); (Foucault 2005c: 64-5); (Foucault 2005f: 103); (Foucault 2007i: 173) (Foucault 2007j: 227). Hatta bir söyleşisinde şöyle der: “Yalnızca şunu ekleyeyim ki, benim yapısalcı kitabım olarak görülen *Kelimeler ve Şeyler*’de ‘yapı’ sözcüğünün bir kez bile geçmediğini saptayacak tek bir yorumcu bile çıkmamıştır. Alıntı olarak belirtmemin dışında, ‘yapı’ sözcüğü de yapısalcıların tanımlamak için kullandıkları kavramlar da benim tarafımdan asla tek bir kez bile kullanılmadı” (Foucault 2007i: 168). Ne var ki, bu ciddi ölçüde yanlış bir iddiadır: *Kelimeler ve Şeyler*’de “yapı” ifadesi *sözcük* düzeyinde on (10) tanesi alıntı olmak üzere yaklaşık yüz yetmiş (170) kez geçer. Ayrıca kitabın “Sınıflandırmak” başlığının altında bir alt bölüm olarak “yapı” kavramı kullanılır. Peki, bu kadar çok geçmesine karşın Foucault’nun bu kavramı “tek bir kez bile” kullanmadığını söylemesinin nedeni nedir? Belli ki, Foucault çalışmasıyla yapısalcılık arasında bir çizgi çekmeye çalışmaktadır. Ünlü Foucault yorumcuları ise yapısalcılık hususunda birbirinden ayrılır. Dreyfus ve Rabinow, “atomistik” ve “holistik” (1986: 53) olmak üzere iki tür yapısalcılıktan söz ederek, Foucault’nun bu iki türden belirli noktalarda uzaklaştığını, bu bağlamda da yapısalcı veyahut postyapısalcı olmadığını ileri sürerler. Megill ise

İnsan bilimleri ifadesiyle aşağı yukarı kast edilen alanın söylemin özerk sistemleri olduğunu ileri sürer; ancak toplumsal kurumların söylemsel pratikleri etkilediğine dair önceki konumundan da asla vazgeçmez. Bununla birlikte, *Bilmenin Arkeolojisi*'nde insan bilimlerinin içsel bir biçimde kendi kendini düzenleyen ve özerkliği olan bir alan olarak analiz edilebileceğini göstermeye çalışır (Dreyfus ve Rabinow 1986: xx).

Dreyfus ve Rabinow'a göre Foucault'nun ilk dönem eserleri “özerk söylem yanılısaması” (1986: xii) içerisindedir. Bu kavramsallaştırmanın nedeni, Foucault'nun ilk döneminde yer alan eserlerinin ele aldığı nesnelere dil düzeyinde neredeyse kendi başlarına bir varlıkları varmış gibi ele almasıdır. Bir tür *ontolojik kavrayış eksikliği*, düşünürün epistemolojik anlayışını şekillendirmektedir. Megill'e göre “özerk söylem yanılısaması”nın arka planı şudur: “Öznenin bağımsız bir şey olarak nesne yok edilir ve nesnenin yok edilmesine öznenin de yok edilişi eşlik eder” (2008: 298). İşte, yukarıda sözü edildiği üzere *Kelimeler ve Şeyler*'deki insan anlayışı, düşünürün yapısalcı olarak adlandırılmasının temel nedenidir. Oysaki Foucault'nun düşüncesinde özne ortadan kalkmaz; yalnızca *yeniden icat edilir*.

Bu kısmı nihayetlendirmeden önce son bir hususa dikkati çekmek gerekir: Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de “iktidar” kavramını çok sınırlı bir anlamda kullanmıştır. Düşünürün bu kitabındaki asıl gayesinin üç temel söylemsel kutup noktasını oluşturan alanların, bu alanların özgül modellerinin, söz konusu modellerin ürettiği söylem biçimlerinin nasıl ortaya çıktığı gözler önüne sermektir. Tabii, daha sonradan görüleceği üzere bu söylemlerin iktidardan bağımsız olarak ele alınması olanaksızdır. Bu bakımdan *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilmenin Arkeolojisi* gibi yapıtlarda ortaya konan arkeolojik araştırmanın tamamlanması için düşünürün “iktidar” ile ilgili fikirlerini ortaya koymasına gerekecektir.

Kelimeler ve Şeyler'de bu farklı rejimleri saptayıp betimlemeye çalıştım ve o an için onların nasıl işlediğini açıklamaya çalışmadığımı, bu işi daha ilerideki bir çalışmada yapmak gerekeceğini net biçimde ifade ettim. Ama o çalışmamın eksik yanı söylem rejimi, sözceler arasındaki oyuna özgü iktidar etkileri sorunuydu (Foucault 2005c: 63).

Bu ifadede açıkça görüldüğü üzere, Foucault'nun eksik bıraktığı, bilimsel sözceler ve bir yandan bunların görülmesini olanaklı hale getiren öte yandan bu sözcelerden oluşan

“Foucault'nun hiçbir zaman kelimenin dar anlamıyla yapısalcı olmadığı doğrudur. Ama daha geniş anlamıyla, kesinlikle yapısalcıydı; hem de düşüncesi her zaman yapısalcılığa temelden karşı unsurlar da içermesine rağmen” der (2008: 280).

söylemlerin iktidarla nasıl bir ilişkisi olduğudur. Bu nedenle önce bu sözcelerin bir araya gelmesiyle ortaya bir “hakikat” konup konamayacağına bakmak gerekir.

1. 4. HAKİKAT: KEŞİF DEĞİL, İCAT

Bilginin iktidarla ilişkisi sadece uşaklıkla değil, hakikatle de ilgilidir (Adorno 2012: 61).

Bilgi öznesinin kendi tarihi vardır, öznenin nesneyle ilişkisinin veya daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihi vardır (Foucault 2005o: 164).

Foucault'nun düşüncesinin yöneldiği iki temel mesele vardır ve bu ikisi arasında da karşılıklı olarak dokunan bağlar: Özne ve iktidar. Foucault için bu iki terimin birbirinden ayrılması olanaksızdır. Bunun temel nedeni, Foucault'nun insanın kendisini ne pahasına bir bilgi nesnesi haline getirebildiği sorusuna verdiği yanıtında yatar.

Hatırlanacağı üzere, Renè Descartes'ın bu soruya verdiği yanıt, *saydam bir bilinç* anlayışına dayanıyordu. “Sağduyunun dünyada en iyi paylaştırılmış şey” (1994: 7) olduğunu söyleyen Descartes, her şeyden kuşku duymakla başlayan düşüncesinin sonunda geçici bir ahlaka dayanarak bilginin en temel ve sağlam kaynağı olarak “ben” bilincine varıyordu. Böylelikle içsel kesinliği, dışsal bir bilginin sağlamlığına payanda yapmış ve ben manivelası üzerinden felsefe tarihini yerinden oynatmıştı. Descartes, çıktığı yolun sonunda tereddüt duymaksızın kesinliğinden bahsedilebilecek en kesin bilginin “düşünüyorum o halde varım” (*cogito ergo sum*) olduğunu ilan etmişti (1994: 33). Felsefe tarihinde çığır açan bu motto temelde iki vafsa sahipti: Birincisi, dünyadaki her türden bilginin temeline değişmez bir kesinlikle bilinci koymas; ikincisi, özne ile nesne arasında dolayma dayanan bir yarık açması. Bu iki vasıf, benlik deneyimini şaşmaz bir temel olarak belirliyordu ve böylelikle insanın kendisini *nesnel bir şekilde* bir bilgi nesnesi haline getirmesi mümkün oluyordu. Ne var ki, Foucault için Descartes'ın –ve hatta ardından Rousseau, Kant, Hegel gibi düşünürlerin derinleştirip güçlendirdiği– bu özerk özne tasarımı ciddi sorunlar vardır. Tabii tam da burası Deleuze'ün uyarısını anımsamanın yeridir: “Büyük filozofların özne üzerinde yazdıklarında tarihin çöp sepetine giden hiçbir şey yoktur; ancak tam da bu nedenle ve onlar sayesinde bizi –onları izlemekteki beceriksizliğimizi gözler önüne seren– bir ‘geri dönüş’ten alıkoyan ve keşfetme mecburiyetinde olduğumuz başka sorunlarımız olur”

(Deleuze 2014). Yukarıda değinildiği üzere, Foucault, insanın ampirik-deneyasını çiftelik içerisinde algılanmasına itiraz eder.

İşte Foucault da bir geri dönüşten ziyade yeni bir keşfe doğru ilerler; bilhassa Freud ve Nietzsche'nin düşüncelerinden aldığı destekle geleneğin akıntısına karşı yüzer. Ona göre bir iktidardan bağımsız bir bilgi rejiminden veyahut hakikatten söz etmek olanaksızdır.

Kanımcıca burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: Tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgülürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. (Foucault 2005a: 50)

Foucault için insanın kendisini ne pahasına bilgisinin nesnesi kılabilirdiği sorusuna verdiği yanıt, bu bakımdan gelenekten ayrışır; ancak bununla kalmaz. Foucault'yu bu sonuca vardırın, bilginin tıpkı özne gibi iktidarın bir etkisi, efekti, icadı olduğu düşüncesidir. Bu bakımdan iktidar, özne ve bilgi arasındaki ilişkilere tarihsel açıdan yaklaşmak ve bunların arkeolojisini yapmak gerekir. Foucault bu temel yaklaşımı felsefesinin kat ettiği yollar boyunca hiç terk etmemiştir. Ona göre “bir felsefenin formel nedenini oluşturan şey, hakikatle kurulan belli bir ilişkidir” (2012: 33) ve bu ilişki de bir anlamda iktidarla kurulan bir ilişkidir; çünkü Foucault için bilgi, Platoncu bir *keşif* veyahut *anımsama* değil, bir *icattır* ve bu icadın iktidardan bağımsız olarak yapılması mümkün değildir.

Bilgi insan doğasına işlenmiş halde değildir ve insanın en eski itkisini teşkil etmez. Daha önemlisi, bilginin olanaklılığı bizzat sahip olduğu biçimle tanımlanmaz.

Bilginin olanaklılığı biçimsel bir yasa değildir; bilgi, olanaklılığını bir oyun alanı içerisinde bulur ve bu alanda kendisinden bambaşka bir şey söz konusudur, yani: Akıl, bilme [*savoir*] ya da deneyim değil, itkiler; olumlama, kesinlik, istila ya da dinginlik değil şüphe, olumsuzlama, çözüme, erteleme (Foucault 2012: 204).¹⁵

¹⁵ Bu pasaj Foucault'nun ilk döneminden yıllar sonra yazılmasına karşın, ilginç bir biçimde ilk dönemine ışık tutan bir niteliğe sahiptir. Mark G. E. Kelly, bu pasajın felsefi tonundan ötürü “*Discipline and Punish*’in bir parçası olabileceğini” ifade eder (Kelly 2013: 19). Ayrıca, bu pasajın Nietzscheci tonu da dikkat çekicidir. Foucault aynı yıl (1971) “Nietzsche, Soybilim, Tarih” (2004ç) başlıklı bir makale de kaleme alır. Bu makalede de Nietzscheyan bir üslup kullanan düşünür; normalde başvurmadığı kadar çok metaforik bir tarzı benimsemiştir. Örneğin, “sağlık” ve “hastalık” metaforlarından olabildiğince uzak duran ve “tıbbi bakış”ın sorunlarını işaret eden Foucault'nun bu yazıda gerçek tarih duyusunun “felsefeden çok tıbbı yakın” (2004ç: 245) olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Foucault için bilgiyi vücuda getiren “bambaşka şey” bizatihi iktidar ilişkileridir. Foucault’ya göre milattan önce yedinci ve altıncı yüzyıllarda bilginin statüsü değişmeye başlamıştır. Oidipusçu gelenek arzu düzleminde değilse de doğruluk düzleminde tarihin dizginlerini eline almıştır; ancak asıl belirleyici olan husus bu da değildir. Foucault için bilginin bugünkü statüsünün belirlenmesinde asıl etken, söz konusu geçiş esnasında siyasi iktidarın kapsamlı şekilde yeniden şekillendirilip dağıtılması sonucunda iktidar için boş bir saf yerin kurgulanmasıdır. Böylelikle, “söz konusu yerde iktidar sadece arılığın güvencesi altında erişebilen bir hakikat tarafından temellendirilmiştir” (Foucault 2012: 194). Foucault, felsefe tarihinin kadim görünüş-gerçeklik ayrımını anımsatan bir şekilde, saflık teminatı altındaki bir hakikatin ardındaki iktidar ilişkilerini görünmez kılmaya yaradığını ifade eder. Bu alanda hakikat, genelgeçer ve evrensel değil, ancak birtakım iktidar ilişkilerinin içerisinde ifadelere, söylemlere ve olgulara doğruluk veyahut yanlışlık değeri biçmeye yarayan bir menşedir: “Bir kere daha belirteyim, buradaki ‘hakikat’, keşfedilebilecek ve kabul edilebilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür” (Foucault 2005a: 52). Burada görüldüğü üzere iktidarın etkilerinden bağımsız bir hakikatten söz etmek mümkün değildir. Foucault için hakikat, bu saf boş yere konumlanmış ve bütün dünyanın ona göre konumlandırılabilmesi deneyişini bir gösterilen değildir; aksine hakikati iktidardan bağımsız olarak düşünmenin yol açtığı sonuçlar, hakikati politikadan ayırarak saf bir mücadele alanı kurgulamaya gider. Ne ki, böylesi bir alan olmadığı gibi iktidar talebinden bağımsız bir mücadele de yoktur.

Foucault, iktidar ile hakikat arasındaki kesintisiz ilişkinin döngüsel bir vafsa sahip olduğunu, bunların karşılıklı olarak birbirlerini örmeye çalıştıklarını dile getirir:

- “Hakikat”, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmazdır.
- “Hakikat”; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi (Foucault 2005a: 52).

Foucault’ya göre nesnel, değişmez bir alanda kurgulanmış bir “hakikat”ten söz edemeyeceğimiz gibi, verili “hakikatler”in konumlandığı düşünce bölgelerini de “iktidar”dan ayırarak düşünemeyiz. Foucault’ya göre “Hakikat üretilir. Bu hakikat terimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir; çünkü hem bu iktidar

mekanizmaları bu hakikat üretimlerini mümkün kılar, bunlara yol açar, hem de bu hakikat üretimlerini kendinde bize bağlayan, birleştiren iktidar etkileri vardır” (2007ı: 173). O halde iktidar ve hakikat arasında döngüsel bir ilişki vardır. Tabii, bu üretim “özneleşme” ve “nesneleşme”den de ayrılamaz; çünkü Foucault’nun tabiriyle “hakikat oyunları” bu ikisinin etkileşimi ve açınmasından doğar. Bu anlamda “‘Hakikat oyunu’, doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır” (Foucault 2004e: 352). Bu pasajda görüldüğü üzere hakikat oyunu, doğruluk ve yanlışlık oyununun yanı sıra özneleşme kipleriyle ilgili bir sorundur. Özneleşme de iktidarla ilgili bir sorun olduğu için düşünür burada iktidar, hakikat ve özneleşme arasında bir üçgen kurar. Her iktidar rejimi en az bir bilgi rejimi ve buna müteakbil olarak en az bir özneleşme rejimi yaratır. Bu döngüsellik, özne sorununun bilgi-iktidar bağlantısından ve sorunundan azade tartışılmayacağını ortaya koyduğu gibi klasik hakikat anlayışının da terk edilmesi anlamına gelir.

Foucault’nun hakikat tanımının “gevşekliği” bu noktada dikkat çekicidir. Hakikati “Doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünüdür hakikatten benim anladığım” (Foucault 2007ı: 177) diyerek tanımlar. Yani, Foucault için hakikat, görünüşün ardında yatan bir gerçeğin basit bir şekilde ortaya çıkartılması değil; aksine bu görünüşlerin ortaya çıkmasını sağlayan bilgi ve iktidar rejiminin bağlantı, kaynaşma ve kopma noktalarının tarihsel bir perspektifle ortaya konabilmesidir. Eğer, bu başarılabilirse bu durumda hakikatin olduğundan başka türlü de olabileceği gözler önüne serilmiş olur.

1. 5. YÖNTEM-OLMAYAN-YÖNTEMLER: ARKEOLOJİ VE SOYKÜTÜK

Şehre yeni bir arşivci atandı
(Deleuze 2013: 23).

Bu bölümün başında da değinildiği üzere Foucault’nun düşünsel serüveninin dönemsel farklılıkları ortaya koymak isteyen pek çok yorumcu temel uğraklar olarak “arkeoloji” ve “soykütük” yöntemlerini gösterir. Hatta “arkeoloji” o kadar baskın bir kavramdır ki, düşünürün üç kitabının adında da kendine yer bulur.¹⁶ “Arkeoloji Dönemi” ve

¹⁶ Kavram, *L’archéologie du savoir*’nın [*The Archeology of Knowledge*’ın] başlığında yer alırken, *Les mots et les choses*’ın [*The Order of Things*’ın] alt başlığı “une archéologie des sciences humaines” [“An

“Soykütük Dönemi”nden söz eden pek çok yorumcu vardır. Dahası, “arkeoloji” ve “soykütük” yorumcularca genellikle araştırma yöntemleri olarak görülmüştür. Örneğin, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*’nin “Foucault” maddesinde iki yaklaşım da “yöntem” adıyla anılmış ve Foucault kitaplarında zımnî ya da açık olarak kullanıldığı ileri sürülmüştür. Benzer bir hataya “(...) *Bilmenin Arkeolojisi*”inde Foucault metodolojisine dair genel bir açıklama sunmaya ve bu anlamda, kavramlarını sistematikleştirip ‘sabitlemeye’ çalışmıştır. Ne ki, bu girişim başarısız olarak görülebilir” diyen David Garland (2014: 366) da düşer. Foucault, bu kitabında bir metodoloji ortaya koymadığı gibi, kavramları “sabitlemek” gibi çabası da yoktur; çünkü Foucault kavramları verili bir alanı açıklayan kutup noktaları olarak düşünmez. Foucault için kuram –Deleuze’ün tabiriyle– bir “alet edevat kutusu”dur (2005I: 33). Yani, kavramlar onlar aracılığıyla bir şeyler inşa ettiğimiz aletlerden fazlası değildir.

Bu alt başlıkta söz konusu iki yaklaşıma da itiraz edilecektir. İlk olarak, Foucault’nun düşüncesinin bu kavramlara dayanarak dönemselleştirilemeyeceği; ikinci olarak da bunların standart araştırma yöntemleri olmadığı ileri sürülecektir.

1966 yılında yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler*’den üç yıl sonra düşünür *Bilmenin Arkeolojisi*’ni yayımlar. İki kitap arasında ciddi bir bağlantı vardır. Megill’e göre “(...) *Bilginin Arkeolojisi, Kelimeler ve Şeyler*’le sıkı sıkıya bağlantılı olmasına rağmen, aynı zamanda orada savunulan konumu önemli oranda revizyondan da geçirir” (2008: 321). Bu gözden geçirmede bir kavramın büyük oranda gözden kaybolup yerine başka bir kavramın geçtiğini görürüz. *Kelimeler ve Şeyler*’e neredeyse damga vuran “dil” kavramı, *Bilmenin Arkeolojisi*’nde yerini “söylem”e bırakır. Düşünür bu kaymanın iki temel nedenini şöyle açıklar: “Kısacası, yapmayı umduğumuz şey, ‘şeyler’den vazgeçmektir. Onları ‘temsilsizleştirmek’dir. [depresentify]” (2002a: 52). Böylelikle “‘şeylerin’ gizemli hazinesinin yerini, yalnızca söylem içerisinde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumu alacaktır” (2002a: 52-3). Foucault, “dil”den “söylem”e kayarak, *Kelimeler ve Şeyler*’de boylu boyunca eleştirdiği ve başarısızlığından söz ettiği “temsil” kavramının tuzaklarından kaçınmaya çalışır. Dahası, bu kayma düşünürün aynı

Archaeology of the Human Sciences”] ve *Naissance de la clinique*’in [*The Birth of Clinic*’in] altbaşlığı da “*une archéologie du regard médical*” [“An Archaeology of Medical Perception”]dir. Foucault’nun kitap isimlerinde “arkeoloji”den sonra en çok yinelenen terimler “doğuş” ve “tarih”tir: *Kliniğin Doğuşu, Biyopolitikanın Doğuşu, Deliliğin Tarihi, Cinselliğin Tarihi*.

zamanda yorum sorununa yönelik yeni bir yaklaşım geliştirdiğinin de işaretidir.¹⁷ Deleuze de bu noktaya dikkati çeker: “Arkeoloji bugüne kadar ‘arşivciler’ tarafından kullanılan iki temel tekniğe karşı çıkar: biçimselleştirme ve yorumlama” (2013: 36).

Foucault, yorum sorununu hiçbir zaman yapısalcılık tarzında, dipte yatan gizli gerçekliklerin ortaya çıkartılması olarak düşünmemiştir. Freud ve Nietzsche’nin yorumlama tekniklerini ele aldığı bir yazısında, *Kelimeler ve Şeyler*’de ortaya koyduğu temsil eleştirisini de devreye sokarak Nietzscheci bir noktaya varır: “Yorumlamanın tam anlamıyla başlangıcı olabilecek hiçbir şey yoktur, çünkü, aslında zaten her şey yorumdur” (Foucault 2004d: 53-4). O zaman “arşiv”de ne vardır ve “arşivci” ne iş yapar?

(...) benim yaptığım şey ne bir biçimselleştirme ne bir *metin yorumlama*. Bir *arkeolojidir*: Yani, adından açıkça anlaşılacağı gibi, *arşiv*’in betimlenmesidir. Arşiv sözcüğünden anladığım şey, verili bir dönemde derlenmiş ya da yokoluşun büyük serüvenleri arasında bu dönemden kalmış metinler yığını değildir. Benim kast ettiğim şey, verili bir dönemde ve belirli bir toplum için şunları tanımlayan kurallar bütünüdür: *Söylenebilirliğin* sınırları ve biçimleri (...), *korumanın* sınırları ve biçimleri (...), Farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle *belleğin* sınırları ve biçimleri (...), Yeniden etkin hale getirmenin sınırları ve biçimleri (...), Sahiplenmenin sınırları ve biçimleri (Foucault 2004f: 122-123).

Görüldüğü gibi, arşiv bir amaç ya da niyet incelemesi değildir; aksine bir söylemin oluşum koşulları içinde nasıl doğduğunu, onu şekillendiren ve söylenebilir hale getirenlerin sınırlarını incelemekle başlar. Daha sonra bunların insanın ve kültürün belleğinde nasıl korunduğunu; korunmayanların yeri geldiğinde nasıl yeniden etkin hale getirildiğini ve söylemin hangi grup ya da bireyler tarafından dile getirildiğini inceler. Bunun için de söylemleri temele alır. Peki, “söylem” nedir? Foucault, 1969’da yayımlanan *Bilmenin Arkeolojisi* kitabında “söylem” kavramını şöyle tanımlar:

Son olarak, “söylem” sözcüğünün dalgalanan anlamını azar azar indirgemektense, aslına bakılırsa, anlamlarına bir şeyler eklediğime inanıyorum: Bu kavramı kimi zaman bütün ifadelerin genel alanı, kimi zaman tek tek ele alınabilir bir ifadeler grubu olarak ve kimi zaman da –bir dizi ifadeyi açıklayan– düzenlenmiş bir pratik alanı olarak görüyorum (Foucault 2002a: 90).

Bu tanıma bakılırsa dil düzeyindeki bütün ifadeler ve bu ifadelerin düzenlenme biçimini belirleyen bütün kurallar bir biçimde “söylem” olarak adlandırılabilir. 1973’teki bir

¹⁷ Megill, “yorum” meselesindeki bu yaklaşımı çok başarılı bir biçimde özetler. Özellikle bkz. (Megill 2008: 324-327).

konferanstaysa aynı kavramı şöyle tanımlar: “Söylem, belli bir düzeyde, dilbilimsel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların bu düzenli toplamıdır” (Foucault 2005o: 165). Aralarında dört yıl olan bu iki tanım arasında dikkati çeken bir değişim olmuştur. İlk tanımda söylem kavramı, daha çok Madan Sarup’un “(...) üstüne konuşulan nesnelere dizgeli bir biçimde biçimlendiren uygulamalar” (2004: 97) şeklindeki tanımına yakınken, ikinci tanımda Foucault buna bir katman daha ekleyerek “polemik ve stratejik” olguları da göz önünde bulundurmaya çalışmıştır. Kısacası, ilk tanım daha ziyade dil içi bir alanı işaret ederken, ikinci tanım buna dil dışı pratikleri de katar. Daha çok ilk tanıma bağlı kaldığı görülen Alan Megill’e göre Foucault, söylem terimin anlamını genişleterek neredeyse bütün “(...) dünyaya sanki söylemiş gibi bakmaktadır. Bu önemli bir hamledir, çünkü eğer dünya söylemsel bir şeyse, o zaman mevcut düzenin tamamı da söylemseldir; ve eğer mevcut düzenin tamamı söylemselse o zaman söylemsel bir saldırıya açık demektir (Megill 2008: 344). Peki, söylem kavramı neden bu kadar merkezi ve önemli bir role sahiptir?

Daha önce ele aldığımız üzere –muhtemelen yinelemeye gerek yok–, bir oluşum sisteminden söz edildiğinde, heterojen öğelerin (kurumların, tekniklerin, toplumsal grupların, algı düzenlemelerinin, çeşitli söylemler arasındaki ilişkilerin) yalnızca bir araya gelmesi, birlikte varılması ya da etkileşimi değil; aynı zamanda bu öğeler arasındaki, söylemsel pratikler tarafından kurulan, –ve iyi belirlenmiş bir biçim altındaki– ilişki de anlaşılır (Foucault 2002a: 80-81).

Bu pasajda görüldüğü üzere söylemsel pratikler ilişkilerin yalnızca bir araya gelmesi ya da birlikte varolmasını değil, aynı zamandan ortaya çıkmalarını da sağlar. Kısacası, söylemsel pratikler “kurucu” bir role sahiptir. Tam da bu noktada Dreyfus ve Rabinow’un açtığı parantez hayli önemlidir: “Söylemsel pratiklerin, ilişkileri ‘kurdukları’ için öteki ilişki türleri arasında belli bir önceliğe sahip olduğu iddiası, *Bilmenin Arkeolojisi*’nin en önemli ancak en az tartışılmış iddiasıdır” (Dreyfus ve Rabinow 1986: 63). Foucault’nun kitabının belkemiği olan bu ögenin hakkıyla tartışılmamasının temel nedenlerinden biri, muhtemelen muğlaklığıdır. Söylemlerin nasıl bir öncelik-sonralık, bir tür hiyerarşi içerisinde konumlandığı ve bu konumlandırmanın hangi ölçüte göre yapıldığı açık değildir.

Kendi başına, konuşmacı ve dinleyiciden bağımsız olarak konuşan bir dilden dem vuran bu satırlar daha o zamandan yapısalci bir konumun benimsendiğini ima ediyor. Ama yapısalci kaygı ön plana ancak, Foucault’nun ünlü *episteme*’lerinin tam da bu tür öznesiz, nesnesiz, her şeyi kapsayan birer dil işlevi gördüğü *Kelimeler ve Şeyler*’de çıkar. Burada, en sonunda, hem özne hem de nesne

ortadan kalkar; burada, en sonunda, dünya dilden ibaretmiş gibi tasarlanır (Megill 2008: 299).

Söylem ve dil ilişkisine geri dönülürse, Foucault'nun her şeyin söylemden ibaret olduğunu söylemek gibi bir amacı yoktur; aksine bu, taktik bir hamledir. Laclau ve Mouffe'u bunu çok iyi açıklar:

Her nesnenin bir söylem nesnesi olarak oluşmuş olmasının, düşüncenin dışında bir dünyanın var olup olmadığıyla ya da realizm/idealizm karşıtlığıyla *hiçbir ilgisi yoktur*. Bir deprem ya da bir tuğlanın düşmesi, irademden bağımsız olarak burada ve şimdi vuku bulması anlamında, kesinlikle var olan bir olaydır. Ama nesnelere olarak özgüllüklerinin “doğal fenomenler” terimleriyle mi yoksa “Tanrının gazabı ifadeleri” terimleriyle mi kurulacağı, söylemsel bir alanın yapılanışına bağlıdır (Laclau ve Mouffe 2008: 173).

Kısacası, Foucault, söylem ile dil arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışmaz. Bu anlamda söylem kavramı da bildik söz edimlerinin bir parçası ya da tamamı değildir. Söylemler, dilde olduğu gibi temsil sistemi içerisinde çalışmazlar. Söz konusu temsil rejiminin sorunlarını aşmak üzere önerilmiş bir kavramdır. Söylem, gerçekliğin üzere dil yoluyla atılmış bir ağıdır; ancak burada dil kavramı çok geniş bir kapsamı içerir. Örneğin, mimari biçimler, sanatsal tercihler veyahut protesto tarzları da dil biçimleridir. Bu anlamda Foucault, bu ağın neden ve nasıl gerçekliğin üzerine atıldığını; neyi yakalamaya çalıştığını; neyi hapsedip neyi serbest bıraktığını; neyden yapıldığını analiz etmeye çalışır. Foucault için söylem, gerçekliğin bir temsili ya da betimleyicisi değildir; “gerçekliği algılama biçimimizi yapılandıran bir sistem”dir (Mills 2003: 55).

Bu bakımdan Foucault'nun söylemleri analiz etme çabası, sıklıkla yanlış anlaşıldığı üzere tarihsel belge ya da bilgilerin hakikiliğine ilişkin bir denetleme değil, aksine bunların ortaya çıktığı hakikat rejimi içerisindeki konumlarını tespit edebilmektir. Bu hakikat rejimi de daha önce değinildiği üzere iktidardan bağımsız olmadığı gibi, söz konusu konumlar da sabit değildir.

Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kabul etmek gerekir. Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar (Foucault 2007m: 77-78).

Bu anlamda söylem “taktik bir çokdeğerlilik”e sahiptir. Güç ilişkileri içerisinde konumlanma biçimlerine bağlı olarak değerlendirilmeleri gerekir.

Söylemler, güç ilişkilerinin alanında birer taktik öge ya da bloktur; aynı strateji içinde farklı, hatta karşıt söylemler olabilir; ya da tersine söylemler karşıt stratejiler içinde hiç biçim değiştirmeksizin gidip gelebilirler. (...) Asıl gereken onları iki düzlemde sorgulamaktır: taktik üretkenlikler (hangi karşılıklı iktidar ve bilgi etkilerini sağlıyorlar) ve stratejik bütünleşmeleri (ortaya çıkan çeşitli çatışmaların şu ya da bu evresinde onların kullanımı hangi konjonktür ve hangi güç ilişkisi gerekli kılar) düzleminde (Foucault 2007m: 78).

Tabii, Foucault'ya göre bir söylemin ortaya çıkış koşulları belirlenmek isteniyorsa, bu söylemi oluşturan “episteme”lerin, ifadelerin, kuramsal tercihlerin, kurumsal niteliklerin vb. eklemlenme biçimlerinin ortaya dökülmesi yetmez. Bunun da ötesinde bu “episteme”leri oluşturan, ifadeleri dile getiren ve güncel dolaşımını sağlayan, kuramsal tercihleri yapan, kurumsal nitelikleri seçip ayarlayan kişilerin kim olduğuna ve bunu hangi güce dayanarak yaptıklarına bakılması gerekir. Sonuç olarak da söylemsel pratiklerin, söylemsel olmayan pratikler içerisinde nasıl bir *işlev* gördüğüne, yani taktik üretkenliklerine ve stratejik bütünleşmelerine bakılmalıdır. Foucault, bu işlev ilişkisini pratiğe döken araçlara “düzenek” (*dispositif*) adını verir ve şöyle açıklar:

Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözcükler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden –kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden– oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir.

İkincisi, bu dispositifde saptamaya çalıştığım şey tam da bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. (...) Kısacası, söylemsel olan ya da olmayan bu unsurlar arasında kendileri de çok geniş bir biçimde değişebilecek konum değiştirmeler ve işlev değişiklikleri arasında bir oyun vardır.

Üçüncüsü, “dispositif” teriminden, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu anlıyorum. Demek ki dispositifin baskın bir stratejik işlevi vardır (Foucault 2005b: 119-120).

Söylemleri, söylemsel olmayan alanlara kaydeden düzenekleri ele aldıktan sonra, yeniden söylem ve arkeoloji kavramına dönebiliriz. Daha önce söz edildiği üzere, *Kelimeler ve Şeyler*'de “arkeoloji”ni işlevi şöyle açıklanır:

Ne var ki arkeoloji, olayı kendi aşikâr düzenlemeleri bakımından incelemek mecburiyetindedir; her bir pozitifliğe uygun olan yerleşimlerin [*configurations*] nasıl değiştikleri açıklayacaktır (gramer örneğinde, isme ayrılan asli rolün yavaş yavaş kayboluşunu ve yeni çekim sistemlerine verilen önemi çözümlenecektir; ya da başka bir örnek verirsek, canlı varlıklardaki işlevin karakterin tabiyeti altına girmesini inceleyecektir); pozitifliklerde ikamet eden ampirik varlıkların değişimini açıklayacaktır (dillerin yerine söylemin, refahın yerine üretimin ikame

edilmesi); pozitifliklerin birbirleriyle ilişkileri içerisinde yer değiştirmelerini ele alacaktır (örneğin, biyoloji, dil bilimleri ve iktisat arasındaki yeni ilişkiler); son olarak ve özellikle, bilginin genel alanının artık özdeşliklerin ve ayrımların, nitel olmayan düzenlerin, evrensel bir karakterizasyonun, genel bir *taksonominin*, ölçülemez bir *mathesis*'in alanı değil; aksine bütünlüğü bir işlevi yerine getiren öğeler arasındaki içsel ilişkilerden oluşan, yani organik yapılardan oluşan bir alandır; bu organik yapıların süresiz olduğunu, bu nedenle kesintisiz bir süreklilikler tablosu şeklini almadıklarını; ancak aynı düzeyde olmalarına karşın ötekilerin lineer sekanslar ya da diziler şeklini aldığını gösterir (Foucault 2002b: 236).

Burada görüldü üzere arkeoloji, açıklamaya çalıştığı olayın ortaya çıkmasına neden olan düzenlemelerin nasıl değiştiklerini açıklamaya çalışır.¹⁸ Bu anlamda arkeolojinin evrensel bir bilgi ya da hakikat dile getirme çabası yoktur; zaten yukarıda ele aldığımız üzere hakikat bir icat olduğu için arkeolojik araştırmanın bulguları ya da temele aldığı verileri üzerinde bir tür doğruluk değeri testi olmadığı da söylenmelidir. Aksine, bu icadın yapılmasını gerektiren tarihsel yerleşimlerin/düzenlemelerin nasıl şekillendiğini ve niçin ürünün başka bir şey değil de, *bu ürün* olduğunu açıklamaya yönelik bir çabadır arkeoloji. O halde artık “ciddi bir biçimde ‘arkeoloji’ adını verdiğim bu analizin ne işe yaradığını inceleyebiliriz” (Foucault 2002a: 151).

“Arkeoloji” kelimesini iki veya üç temel nedenden kullanıyorum. Birincisi, üstünde oynanabilecek bir kelime. Yunanca’da *Arche*, “başlangıç” anlamına gelir. Fransızca’da söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzını ifade eden “arşiv” kelimesi de var. Dolayısıyla, “arkeoloji” terimi söylemsel olayları bir arşivde kayıtlıların gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne gönderme yapar. Bu kelimeyi kullanmamın bir başka nedeni bağlı olduğum hedefle ilgilidir. Tarihsel bir alanı bütünlüğü içinde, bütün siyasi, ekonomik, cinsel boyutları inde yeniden kurmaya çalışıyorum. Benim sorunum analize uygun nesneyi, söylem olgusunu oluşturan şeyi bulmaktır (Foucault 2005k: 186).

Foucault, arkeoloji terimini söylem üzerinde biriken katmanları kaldırmak için kullanır; ancak burada önemli olan yalnızca “başlangıç”a dönmek değildir. “Başlangıç”ı başlangıç olarak konumlandırılmamıza neden olan katmansal etkileri de gösterebilmektir. Elbette, bunu yapmak iktidardan bağımsız değildir.

Foucault için “arkeoloji” hiç de yeni bir çaba değildir. Aksine “düşünce tarihi” dediğimiz sürecin kendisi de bir anlamda arkeolojik bir yolculuktur (ve bir anlamda değildir) ve her yolculukta olduğu gibi yalnızca varacağımız yerde ve o yere giderken

¹⁸ Foucault, “olay” terimini çok daha sonra şöyle açıklar: “*Olay* derken, herhangi bir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde zamansal ve mekânsal koordinatlar üzerinde konumlandırılacak bir birimi kast etmiyorum. Bir olay daima bir yayılma ve bir çoğulluktur. Burada ve orada meydana gelen şeydir; çok başlıdır” (2012: 195).

işimize yarayacakları yanımıza alırız. Bu bakımdan Foucault için varacağımız yer, vardığımız yerdir: “Şimdinin tarihi”. Bu bağlamda Foucault’nun arkeolojik yaklaşımı, şimdinin meşruiyetini ilan etmek üzere geçmişin tahrif edilmesi ya da geçmişin yeniden düzenlenmesi değildir; bunun yerine şimdinin zorunlu bir uğrak olarak şekillenmesinde etkisi olan söylemsel, kurumsal ve pratik aygıtların göz önüne serilmesidir. Bunun için de malzemenin sayım dökümüne dayanan arşivci bir tarzı benimsemek yerine felsefeden edebiyata, tarihten sanata kadar geniş bir alandaki geçişlilikleri, bağlantı ve ayrılma noktalarını göz önünde bulunduran arşivci bir yaklaşımı tercih eder. Bu yaklaşım, belli anlamlarda düşünce tarihinin dışına taşar: “Oysaki, arkeolojik betimleme tam da böylesi [doğuş, süreklilik ve bütünleştirme yaklaşımını benimseyen –U.Ö.] bir düşünceler tarihinin terk edilmesi; onun koyutları ve prosedürlerinin sistematik bir reddi; insanların söyledikleri şeylerin baştan sona yeni bir tarihinin gerçekleştirilmesi girişimidir” (Foucault 2002a: 154).

Arkeolojik yaklaşımın düşünce tarihiyle paylaştığı hususlara karşın ayrıldığı dört temel nokta vardır: “Yeniliği mal edildiği yer, çelişkilerin analizi, karşılaştırmalı betimlemeler ve dönüşümlerin haritalanması” (Foucault 2002a: 155) konularında iki yaklaşım birbirinden ayrılır. Peki, o halde arkeolojinin ayırt edici vasıfları nelerdir? düşünür bu soruya şöyle yanıt verir:

- 1) Arkeoloji, söylemlerin içerisinde gizlenen ya da açığa çıkan düşünceleri, temsilleri, imgeleri, zihinsel meşguliyetleri değil; söylemlerin kendisini, belli kurallara riayet eden pratiklerin olarak söylemleri betimlemeye çalışır. (...) Arkeoloji, yorumlayıcı bir disiplin değildir: Başka, daha iyi gizlenmiş bir söylemi aramaz. “Alegorik” olmayı reddeder.
- 2) Arkeoloji, nazik bir eğilimle söylemleri önceleyen, onları çepeçevre saran ve izleyen –söylemlerle bağlantı olan– sürekli, bilinçsiz dönüşümleri yeniden keşfetmeye çalışmaz. (...) Aksine, arkeolojinin sorunu söylemleri özgüllükleri içerisinde tanımlamaktır; işleme kondukları kurallar dizisinin biçimi içerisinde bir başka söyleme indirgenemeyeceklerini göstermektir; daha iyi vurgulayabilmek için onları bütün dışsal yükseltileri boyunca izlemektir.
- 3) Arkeoloji, *oeuvres*’nin [yapıtların] egemen figürüne uygun olarak düzenlenmez; *oeuvres*’nin anonim ufukta gün yüzüne çıktığı ânı yakalamaya çalışmaz. (...) Arkeoloji, bireysel *oeuvres*’lerde baştan sona işleyen, bazen onları tamamen, bazen de kısmen yöneten ve hiçbir şeyin yakasını kurtaramayacağı ölçüde onları tahakküm altına alan söylemsel pratiklerin kural türlerini belirler.
- 4) Son olarak, arkeoloji söylem içinde tam da insanın istediğinin ifade edileceği bir ânı düşüncenin, arzulayan, amaçlayan, deneyimleyen şeyi yeniden kurmaya çabalamaz; arkeoloji yazarın ve *oeuvre*’in kimliklerini takas ettikleri –düşüncenin

halen kendisine en yakın olduğu, aynının değişmemiş biçimi içinde olduğu ve dilin (*langage*) uzamsal, söylemin başarılı dağılımının içerisinde henüz konumlanmadığı– ele geçmez çekirdeği yeniden zapt etmeye çalışmaz. Başka bir şekilde söylesek, kendi özdeşliği/kimliği içerisinde söz konusu kimliğe/özdeşliğe ulaşması için söylenmesi gerekeni yinelemez (Foucault 2002a: 155-156).

Burada görüldüğü üzere arkeoloji, geleneksel anlamıyla yöntemle yakından uzaktan ilişkili değildir. Arkeoloji, söylemsel alana dair bir soruşturmadır ve kendi tekil nesnesinin olanak koşullarını ortaya koymak dışında bir işlevi yoktur. Kısacası nesnesi nedensel bir açıklamaya dayanarak ortaya koyan, şimdiki son telakki ederek başlangıcı saptamaya çalışan bir araştırma yöntemi değildir; aksine söylemsel dönüşümler arasındaki bağımlılıkların toplumsal alanda ve bu alanın felsefi ufkunda nasıl şekillendiğini göstermeye çalışır. Bu nedenle de amacı, “tüm bu bağımlılık oyununu nedensellik saptamalarının tekbiçimli basitliğini yerine koymak”tır (Foucault 2004f: 121). Böylelikle nedenselliğe dayanan açıklamaların yeri geldiğinde sonuçtan yola çıkarak nedeni yeri geldiğindeyse nedenden yola çıkarak da sonucu belirleyen tekyönlü çabasının yerine “karşılıklı bağıntıların çokbiçimli demeti”ni (Foucault 2004f: 121) koyar. Zaten Deleuze’e bakılırsa Foucault’nun tanımladığı anlamıyla “Bilgi, bir bilim ya da belirli bir bilgi [*connaissance*] değildir, nesnesi de (...) çokluklardır veya daha ziyade, tekil noktalarıyla, yerleriyle ve fonksiyonlarıyla bizzat tanımladığı o özel çokluktur” (2013: 40). Bu bakımdan söylem de, bu tekil noktaların bağlantısı olarak bilginin kendi formu içerisinde ortaya çıkmasını sağlayan söylemsel ağlar da ancak kendilerini kuran öğelerin karşılıklı bağları içerisinde anlaşılabilir. Düşünüre göre nedensel açıklamalarsa bu bağları *teke* indirmeye çalışır; oysaki burada bir bilgi ve söylem ağından, söylem içi ve söylem dışı bir dizi bağlantısallıktan söz etmek gereklidir. Kısacası arkeoloji, her nesneye uygulanabilecek, genelgeçer, evrensel, tarafsız ve arkeologun bakış açısından bağımsız bir “yöntem” değildir. Arkeoloji, nesnesini seçip onun üstüne “tatbik edilmez”; aksine nesnesi, arkeolojinin her bir katmansal *aralamayı* olanaklı kılacak araçlarını seçer. Foucault, tam da bu nedenle “*Bilginin Arkeolojisi* bir yöntembilim kitabı değil” (2007ı: 173) der.¹⁹

¹⁹ Allan Megill, *Bilginin Arkeolojisi*’nin bir “yöntem parodisi” (2008: 330) kitabı olduğunu söyler: “Foucault’nun saldırdığı geleneğin en önemli metinlerini bilmeyen okurlar, hattâ bu metinleri bilseler bile gereksiz yere her söyleneni bire bir yorumlamaya meyleden okurlar *Bilginin Arkeolojisi*’ni tamamen yanlış anlamaya mahkûmdur” (2008: 301). Ona göre Foucault’nun bu kitaptaki amacı, tıpkı Heidegger gibi, Kartezyencilığe saldırmaktır. “Bu bağlamda, Kartezyencilik mümkün olan en geniş anlamda;

O halde artık soykütük kavramına geçilebilir. Bilindiği üzere soykütük aslında Nietzsche'nin kullandığı bir kavramdır. Kendisini “Nietzscheci” olarak tanımlayan Foucault da bu terimi *Bilmenin Arkeolojisi*'nden sonra kullanmaya başlamıştır. Pek çok yorumcu, Foucault'nun bu kavramı arkeolojinin eksiklerini ya da yanlışlarını gidermek üzere ortaya koyduğunu dile getirir; ancak bu sağlam dayanakları olan bir iddia değildir. Bunu gösterebilmek için kavramı detaylı bir biçimde çözümlenmelidir.

Foucault'ya göre “Soybilim, felsefenin kibirli ve derin görüşünün bilginin köstebek bakışına karşıt olması gibi, tarihe karşı değildir; tersine, o, ideal anlamlara ve tanımsız erekselliklerin tarih ötesi açılımına karşıttır. ‘Köken’ arayışına karşıttır” (2004ç: 231). Görüldüğü üzere soykütük, arkeolojinin açtığı alanın genişletildiği bir patikadır. Foucault, burada yine –Nietzsche'nin “şiddet”inden payını alan bir kavram olan– “tarihsel” olana vurgu yaparak, soykütüksel bir araştırmanın asli amacının “köken” bulmak olmadığını dile getirir; çünkü “köken aramak” şimdiki meşrulaştıran bir kaynak aramaktan başka bir şey değildir: “(...) bir köken aramak, ‘önceden olmuş olanı’, kendine tamamen uygun bir imgenin ‘aynı’sını bulmaya çalışmaktır” (2004ç: 233). Bu nedenle soykütük araştırması kökenin ya da başlangıcın değil, oluşumun tarihini yapar ve her oluşum tarihi de ancak olası tarih anlatıları arasından birisidir. Dahası, oluşum tarihi ancak bir kesit olarak anlatılabilir; yani mecburi olarak bir başlangıç nişangâhı veyahut mahali olarak belirlediği alanın da özgül bir kesitin ortasında olduğunu bilir. Bundan ötürü de “başlangıçlarda kılı kırk yarmalı ve rastlantılara takılıp kalmalıdır soybilim” (2004ç: 235).

“Soykütük” çalışması, her şeyden önce teleolojik bir açıklamanın reddidir ve iktidarın analizin de ayrılamaz. Bu da soykütük araştırmasının nesnesini bir araya getiren ve canlı tutan kuvvetlerin analiz edilmesi anlamına gelir. Nesneyi kuran söylemlerin zuhur ettiği

modern bilim ve teknolojinin temelinde yattığı varsayılan bütün öznelci vurgu olarak anlaşılmalıdır” (2008: 331). Kitabın bu anlamda alınırca Kartezyencilik bir eleştirisini içerdiği açıktır; ancak Megill “parodi” ile ne kast ettiğini izah etmemesi bir yana, bu terimi olumlu bir anlamda kullanıyor gibi görünmektedir. Eğer Linda Hunchen’in dediği gibi, “Parodi, başka bir formülasyon içinde, benzerlikten ziyade farkı işaret eden eleştirel bir mesafeye yinelemek”se (1985: 6) *Bilginin Arkeolojisi*'nde üslup ya da yöntem olarak yinelenen bir şey yoktur. O halde bir parodiden söz etmek pek de mümkün değildir. Aslına bakılırsa “parodi” terimi, soykütük yöntemi söz konusu olduğunda çok daha yerinde olacaktır: “Fakat, 1874’te, Nietzsche, yüceltmeye adanmış bu tarihi, yaşamın ve yaratılarının fiili yoğunluklarına götüren yolu tıkamakla suçluyordu. Tersine, son metinlerinde söz konusu olan şey, bu tarihin parodisini yapmaktır, böylece bu tarihin kendisini de bir parodiden başka bir şey değilmiş gibi parçalamaktır. Soybilim, tasarlanmış karnaval olarak tarihtir” (Foucault 2004ç: 250).

mahalin yanı sıra bu uzamın oluşması için diğer alanlara gösterilen şiddetin ve uygulanan tahakkümün gözler önüne serilmesini sağlar.

“Soykütük” çalışması, “arkeoloji”ye kıyasla çok daha Nietzscheci bir ses tonuna sahiptir. Bu bakımdan arkeolojik araştırmada fazlaca vurgulanmayan “iktidar” terimi, soykütük ile birlikte kendisine Foucault terminolojisinde daha sağlam bir yer edinir. Örneğin, soykütük “olay”ın ortaya çıkarılması anlamında alınır, Foucault’ya göre “olay” kavramı buradaki anlamıyla bir dizi “muharebe”, “güç ilişkisi”, “iktidar” ve “tahakküm” terimiyle anlaşılabilir (2004ç: 244).

Olayların tekilliğini, her türlü tekdüze erekliliğin dışında saptamak; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi olan şeyin içinde –duygular, aşk, bilinç, içgüdülerde– bu olayların yolunu gözlemek; olayların döngüsünü, evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramak; hatta boşluk noktalarını, gerçekleşmedikleri anı tanımlamak (Foucault 2004ç: 230-231).

Foucault, “soykütük”ün tarihi meydana getiren olası olaylar dizisinin aşamalı bir biçimde açılması olmadığını, aksine buradaki geleneksel teleolojik bakışın devre dışı bırakarak, sahneyi işgal eden güçlerin yeni roller altında yeniden sahneye çıkarılması olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak burada iki noktaya dikkati çekmek gerekir. Birincisi, Foucault’nun “soykütük” analizi, tıpkı “arkeoloji”de olduğu gibi tarihsel bir izahatın yöntem cephanesi olarak görülemez; aksine bu yöntemlerin her ikisi de ancak “yöntem-olmayan-yöntemler” oldukları için, yani hakikat üstünde tarihdışı veyahut tarihötesi bir iddia sahibi olmadıkları, nesnelere yöntemin zorunlu şiddetini dayatmadıkları, nesnesini kendi tekilliği içerisinde kavradıkları, hakikatin bir icattan fazlası olmadığını düşündükleri için işlerler. Foucault, kullandığı analiz biçimlerinin herhangi bir yöntemsel dayatma içermediğini açıkça dile getirmiştir:

İşine geleni alıp kullanma tekniğini kullanmayı tercih ederim. Düşünceler, söylemler, sistemler halinde iyi örgütlenirler. Ama bu sistemleri iktidarın iç etkileri olarak kabul etmek gerekir. Bir söylemin hakikatini elinde tutan şey, onun sistematikliği değildir, tersine, o söylemi ayrıştırma, yeniden kullanma, başka yere yeniden yerleştirme olanağıdır (Foucault 2007f: 80-81).

İkinci nokta ise “arkeoloji”den “soykütük”e geçen Foucault’nun analiz kavramının adını değiştirmesinin içeriğini değiştirmediyi fark etmektir. “Arkeoloji” ile “soykütük”

arasındaki en temel fark, ikincisinin “iktidar”, “güç” ve “beden” terimlerini “daha çok” hesaba katmasıdır.

Bilmenin Arkeolojisi'nden sonra bir söylem kuramı oluşturmaya çalışmaktan hızla uzaklaşmış ve Nietzsche'nin soykütüğünü hakikat, kuram ve değerler ile bunların su yüzüne vurduğu toplumsal kuramlarla pratikler arasındaki ilişkileri tematikleştirmesine müsaade eden bir yöntemi geliştirmek için bir başlangıç noktası olarak almıştır. Bu durum ilgisini, insan bilimleriyle ilişkisi içerisinde iktidar ve bedene yöneltmesine yol açmıştır. (Dreyfus ve Rabinow 1986: xxi)

Foucault aradaki farkı şöyle izah eder: “Kısaca söylersek: Arkeoloji yerel söylemselliklerin analizine özgü bir yöntemdir ve soykütük, söz konusu yerel söylemselliklerin betimlendiği, bu söylemselliklerden yayılan boyunduruk altına alınmaktan kurtulmuş bilmelerin oyuna girdiği bir taktiktir” (2003: 10-11). Bu bağlamda soykütüğün çeğgerinin arkeolojininkinden bir adım daha geniş olduğu açıktır.

İki yöntem-olmayan-yöntemin ayrılmasında farklı bir yaklaşım izleyen David Garland ise “Bütün öteki farklılıklarına karşın, arkeoloji ve soykütüğün, şimdiyle bağlantısı içerisinde aynı eleştirel niyeti paylaştığını” ve “iki yöntemin de farklı tarihsel-eleştirel amaçları izlediğini” (2014: 371) dile getirir: “*Arkeoloji*, geçmiş ile şimdi arasındaki sınırı çizen süreksizlikleri yapısal farklılıkları ve yapısal düzeni göstermeyi ister. *Soykütük* ise daha ziyade ‘soy’u ve ‘meydana geliş’i, ayrıca söz konusu süreçlerin olumsuzluklarının şimdiyi şekillendirmeye nasıl devam ettiğini göstermeye çalışır” (2014: 371). Garland’ın bu iddiası yerinde ancak eksiktir.²⁰ Soykütük analiziyle birlikte “iktidar”, “bilgi” ve bir icat olarak “hakikat” arasındaki bağlantılar daha sıkı bir şekilde vurgulanmaya başlanmıştır. Foucault, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman tamamen göz ardı etmemiştir:

Yeterince incelenmemiş bir diğer şey de iktidar ile bilgi arasındaki ilişki, birinin diğeri üzerindeki etkileridir. Hümanizmanın bir geleneği uyarınca, iktidara erişildiğinde bilmenin sona erdiği kabul edilir. (...) Oysa, iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklenildiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesnelere yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. (...)

²⁰ Garland, ayrıca soykütük araştırması ile “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” arasında bir bağlantı kurar. Bu bağlantı önemli bir kuramsal iddia taşısa da “Kısacası, Foucault’nun soykütüğünün olanaklı kıldığı, çağdaş toplumsal bir pratik olarak hapsetmenin değerinin yeniden değerlendirmesidir” (Garland 2014: 376) iddiası hayli sorunlu görünmektedir. Nietzscheci anlamda “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” daha ziyade şeylere yeniden anlam vermeyi ve bunu yaparken de “iyinin ve kötünün ötesine” geçmeyi ifade eder.

İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar (Foucault 2007c: 35).

Soykütük bu anlamda köken arayışından vazgeçerek, şimdi içerisindeki iktidar etkilerinin göz önünde bulundurulmasını sağlar. Bu da bilginin ve ona bağlı olarak hakikatin statüsüne ilişkin başka bir sonucu doğurur. “Foucault bütün bilgi iddialarının onmaz biçimde iktidarla bağlantılı olduğunu düşünür. ‘Nesnel’ bilgi diye bir şey yoktur, Kartezyen *poêle*’e geri çekilmek mümkün değildir. Bütün nesnel bilgi, geçerli teori olma iddiaları, şu ya da bu türden bir iktidar uygulama girişiminden ibarettir. Bundan çıkan sonuç, teorinin teori olarak hiçbir statüye sahip olmadığı; aksine pratikten başka bir şey olmadığıdır” (Megill 2008: 282).

Bu anlamda iki analiz kavramına dayanarak, Foucault düşüncesi içerisinde bir dönemleştirmeye gitmek doğru değildir. Daniel Defert’in dile getirdiği üzere “Bir yöntem olarak arkeolojinin ve özellikle de *Kelimeler ve Şeyler*’in soybilime yönelik bir hazırlık olduğu açıktır. Dolayısıyla Foucault’nun bize takdim ettiği şekliyle soybilim, arkeolojinin girdiği kriz değildir; ikisi birbiri için dayanak oluşturur (Defert 2012: 282). Benzer bir biçimde Dreyfus ve Rabinow da “*Foucault’da arkeoloji öncesi ve sonrası ya da soykütük [dönemi] yoktur*” (1986: 104) der.

Bu kısmın başında ifade edildiği üzere Foucault için kuram bir “alet edevat kutusu” olduğundan ötürü, araştırma nesnesini değiştirdiği her kitabında nesnesini ele almasını sağlayan en iyi açığı bulmak için yeni yordamlar keşfetmekten geri durmamıştır.

1. 6. İKTİDAR VE ÖZNE: BİRLEŞİK KAPLAR

O halde felsefenin sorusu, kim olduğumuz sorusudur. İşe, çağdaş felsefenin tamamen politik ve tamamen tarihsel olmasının nedeni budur. Politika tarihe içkindir ve tarih de politikadan ayrı düşünülemez (Foucault 1988c: 121).

Foucault’nun çalışmasının temel öğelerinden birisi iktidar ise diğeri de öznedir. Ne var ki, söz konusu bir “slalom düşünürü” olunca bu iki kavramı birbirinden ayırarak düşünülemez. Bu nedenle iki kavramı birbirinin suretine düşen izleri göz önüne alarak, bir tür “çifte sarmal” olduklarını unutmadan, belirli bir ilişkisellik içerisinde düşünmek gerekir. Bu kapsamda öncelikle özne kavramına, sonra da iktidar kavramını ele almak

gerekir; tabii bağlantılarından ötürü karşılıklı geçişler ve ihlallere müsaade eden bir yaklaşımla.

1. 6. 1. Özne

Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir (Foucault 2011a: 68).

Böylece adını koyuyordu saf benlik denen o aldatıcı mit'in: Boşluk, hiçlik. Bir soyutlamadır bu. Kendini kökensel bir kendilik olarak, bir monad olarak sunan şey, toplumsal süreçteki yine toplumsal bir bölünmenin ürünüdür sadece (Adorno 2012: 161).

Foucault, Dreyfus ve Rabinow'un (1986) kitabına sonsöz olarak yazdığı meşhur "Özne ve İktidar" yazısının ilk yarısında şöyle der: "Yani benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir" (2011: 58).²¹ Ne var ki, 1975 yılındaki başka bir söyleşisinde de "Benim sorunum, toplum içindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmektir" (2007e: 70) der. Kısacası, hem iktidarın hem de öznenin araştırmasının odağında olduğunu söyler. Bu bir çelişki değildir. En başından beri vurgulandığı üzere Foucault'nun düşüncesinde bu iki kavramın özel bir yeri vardır. O halde burada bir çelişkiden ya da dönemsel olarak analiz nesnesinin değişiminden söz edemeyiz. Peki, bu iki ifade arasındaki *fark* nasıl anlaşılmalıdır?

Foucault, çalışmasının en başından beri, bir yandan insanın kendisini ne pahasına bir bilgi nesnesi kılabilmiş olduğunu sormuş, öte yandan da bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin niteliğini sorgulamıştır. O halde insanın kendisi hakkındaki bilgisinin de nesnel olmadığını, bir anlamda iktidar tarafından üretildiğini söylemek mümkündür. O halde, bu iki terim arasındaki ilişkiyi "birleşik kaplar yasası" içerisinde anlamak gerekir:

²¹ Bu alıntının kaynağı meşhur Foucault yorumcuları Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow'un kaleme aldığı *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* kitabı için düşünürün kaleme aldığı sonsözdür. Ne var ki, bu sonsözün ilginç bir özelliği vardır: Foucault, makalenin "İktidarın İncelemenin Nedeni: Özne Sorunu" üst başlıklı ilk kısmını İngilizce; "İktidar Nasıl Uygulanır" başlıklı ikinci kısmını ise Fransızca olarak kaleme almıştır. Fransızca kısım Leslie Sawyer tarafından İngilizceye çevrilmiştir (Dreyfus ve Rabinow 1982: 208-226); ancak buradaki asıl mesele basit bir çeviri ya da dil sorunundan fazlasıdır. Makale içerisinde Foucault'nun kuramsal açıdan pozisyon değiştirildiği gözlenir. Kolin Koopman, *Genealogy as Critique* başlıklı çalışmada bu makalenin bazı "parçalarının muhtemelen 1978 yılında yazıldığını; ancak 1982'de tamamlanmasına değin yayımlanmadığını" (2013: 152) dile getirir. Buna kanıt olarak da Arnold Davidson'ın "In Praise of Counter-Conduct" başlıklı makalesinde dile getirilen şu iddiaya dayanır: "Bu yazı 1982'de yayımlanmasına karşın, bazı kısımlarının yedi yıl önce yazıldığına dair göz ardı edilemez bir iç kanıt vardır" (2011: 39).

“Kendimizi durumun *dışına* yerleştiremeyiz, hiçbir yerde tüm iktidar ilişkilerinden bağımsız olamayız” (Foucault 2007n: 283).

Foucault “*Bilmenin Arkeolojisi* dönemi boyunca Foucault, özneyi söylemin bir işlevine indirgemiş” (Dreyfus ve Rabinow 1986: xxii) olsa da, daha sonradan bu konudaki tutumu değişecek, soykütük analiziyle birlikte işin içine “iktidar” kavramını da katacaktır. Foucault, iktidarın beden üzerinden işlediğini ve özellikle de normların bu süreçte etkili olduğunu söyleyerek zaten zımni olarak iktidardan bağımsız bir özne olamayacağını dile getirmiştir. Bu anlamda Foucault’nun çalışması iktidar ile özne kavramlarının kesişim kümesini kapsayan bir *etki alanı analizi* olarak adlandırılabilir. Bu bağlamda Foucault’nun analizi, *öznenin kendisinden ziyade özneleşme biçimlerine odaklanacaktır*. “Özneleşme, varoluş tarzlarının ya da yaşam stillerinin üretilmesidir” (Deleuze 2006b: 130). Zaten düşünür, geleneksel anlamı içerisinde bir öznenin veyahut insan doğasından söz etmez. Descartes ile başlayan felsefi özne tasarımı en genel manası içerisinde özneyi hem bir deneyim alanı hem bir analiz nesnesi hem de hakikatin temeli olarak kavrar. Ayrıca duyuların yanıltıcılığına yapılan vurgudan destek alan bir “ruh” anlayışı ileri sürülür. Kartezyen *cogito* ile birlikte özne yalnızca “bilinç” süreçleri içerisinde anlaşılabilir ve buna bağlı olarak yalnızca bilginin temeli değil, aynı zamanda olanaklı deneyimlerin bir taşıyıcısı olarak da konumlandırılmıştır. Foucault ise tam da Descartes açtığı ve Kant’ın zirve noktasına çıkardığı bu insan tasarımına itiraz eder. Ne var ki düşünür, çoğunlukla sanıldığı gibi aksine hiçbir surette “insanın (ya da öznenin) ölümü”nden söz etmez. Foucault için özne “kaybedilmiş bir dava”, yası tutulacak bir mesele değildir. Aksine, özne varlığını sürdürmektedir; ancak sorunlu bir kavram olduğu da gerçektir. Bu konuyu daha sonra değineceğiz; ancak önce geleneksel “özne” tasarımlarında merkezi bir yer işgal eden “ruh” kavramına Foucault’nun nasıl yaklaştığını ele alalım. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* metninde “ruh” kavramını iktidar ile bağımlı olarak şöyle ele alır:

Ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Aksine, ruh vardır, bir gerçekliği vardır; ruh, cezalandırılanlar –ve daha genel olarak, gözlem altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, okuldaki ve evdeki çocuklar, sömürgeleştirilenler, makine başında çakılı kalanlar ve hayatları boyunca denetim altında tutulanlar– üzerinde uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenin içerisinde, üzerinde, çevresinde sürekli olarak üretilir (Foucault 1979: 29).

Burada görüldüğü üzere Foucault için “ruh” iktidarın etkilerine açık bir alandır ve bu nedenle de değişmez, dönüşmez bir merkez değildir: “Bu gerçek, cisimsiz ruh bir töz değildir; belli türden bir iktidarın etkilerinin eklemeli olduğu ve belli bir tür bilgiye gönderme yapan bir öğedir; iktidar ilişkilerinin olası bir bilginin esasının doğmasına, genişlemesine ve bu iktidarın etkilerini tahkim etmesine yol açan iktidar ilişkilerindeki bir düzenektir” (Foucault 1979: 29).

Foucault’ya göre bir düzenek olarak ruh, düşünce tarihi içerisinde çeşitli kavramlarla kuşatılmaya çalışılmıştır. Aslında düşünceye göre ruhu merkeze almaya ve sabitlemeye yönelik tüm bu çaba, doğrudan doğruya hakikatin ontolojik taahhüdü olacak bir “meskûn mahal” aranmasının bir sonucudur. Böylelikle ruhun etrafında bir dizi *epistemolojik inşaat* mümkün olacaktır; ne ki, Foucault ruh üzerinden “özne”nin yerinin sabitlenmesi çabasına itiraz eder.

Bu gerçeklik-referans [ruh], çeşitli kavramlarla inşa edilmiş ve inceleme alanları oluşturulmuştur: psike, öznellik, kişilik, bilinçlilik,vb; öte yandan ruh üzerine bilimsel teknikler, söylemler ve hümanizmin ahlaki iddiaları inşa edilmiştir. Ne var ki, yanlış anlamaya mahal verilmemelidir: Teologların yanılması olan ruha ikame olacak felsefi düşüncenin ya da teknik müdahalenin bilgi nesnesi, gerçek bir insan değildir (Foucault 1979: 29-30).

Peki, ruh bir bilgi nesnesi değilse, aynı zamanda da “gerçek bir insan” değilse nedir? Düşününürün bu soruya yanıtı yine iktidar dolayımından geçecektir: “Ruh, politik anatominin bir aracı ve etkisidir; ruh, bedeninin hapishanesidir” (Foucault 1979: 30). Geleneksel kavrayışı tersine çevirmek isteyen Foucault’nun *felsefi provokasyonunu* bir yana bırakırsak *Hapishanenin Doğuşu*’na kadarki dönemi kapsayan çalışmalarında Foucault için özne, iktidarın bir etkisidir. Yani “Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir” (Foucault 2011a: 63).

İşte, Foucault için “öznenin nesneleştirilmesi”nin (Rabinow 1984: 7) üç hali vardır. Bunlardan birincisi, “bölücü pratikler” olarak adlandırılabilir. “Bölücü pratikler”e örnek olarak düşünürün *Deliliğin Tarihi* gibi kurum sorunu üzerine olan çalışmalarında ele aldığı kurumların “kapattığı” özneler gösterilebilir. Bunlar daha çok tahakküm tekniklerine gönderme yapar. İkinci biçimse “bilimsel sınıflandırma”dır. Buna örnek

olaraksa *Kelimeler ve Şeyler*'de insanın yaşam, emek ve dil gibi alanlarda nasıl “inşa” edildiği örnek verilebilir. Burada da özellikle insanın bir söylem alanı ve merkezi olarak kurulması söz konusudur. Sonuncusu ve en önemlisi ise “özneleşme”dir; çünkü “özneleşme” “bireyleri özne yapma”yı sağlar. Paul Rabinow’a göre “Bu süreç, öteki ikisinden önemli açılardan ayrılır ve Foucault’nun çalışmasında önemli yeni bir yönü temsil eder” (1984: 11). İşte, düşünürün son dönemine damgasını vuran söz konusu “özneleşme” teknikleri veyahut daha sonra alacağı isimle “benlik teknolojileri”ni ileride ayrıntılı olarak ele alacağız; ancak bir noktaya dikkat çekmeden geçmeyelim.

Hiçbir Yunan düşünür özneye dair bir tanım bulamamıştır, hiçbiri de bulmaya çalışmamıştır, basit bir biçimde diyebilirim ki özne diye bir şey yoktu. Bu, Yunanların deneyimin koşullarını tanımlamaya çalışmadığı manasına gelmez; aksine, öznenin deneyimi yoktu, daha ziyade kendisinin efendisi olarak kendisini inşa edebildiği ölçüde bireyin deneyimi vardı (Aktaran Kelly 2009: 85).

Foucault’nun son söyleşisinden alınan bu satırlar, özne konusunda daha önceki tavrının neredeyse tamamen dışındadır. Ne var ki, Mark Kelly, her söyleşisini yazılı olarak düzeltme alışkanlığı olan düşünürün bu söyleşiye müdahale edememiş olmasından ötürü bu ifadelerin veri olarak alınmaması gerektiğini işaret eder (Kelly 2009: 82-85).

Sonuç olarak, Foucault için “özne” “iktidar” ile birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. *Kelimeler ve Şeyler*'in son pasajının yanlış yorumlanmasına dayanan bir “vefat ilanı”yla Foucault’nun ilişkisi yoktur. Amy Allen, Foucault literatüründe adını “öznellik karşıtı hipotez” koyduğu bu tavrın oldukça yaygın olduğunu dile getirir:

Öznellik karşıtı hipotez, Foucault’nun söyleme ilişkin arkeolojik analizlerinin ve iktidar/bilgiye ilişkin soykütüksel analizlerinin insan özne kavramına saldırdığı, altını oyduğu ve eninde sonunda kökünü kazıdığı inancını içerir. Kısacası, öznellik karşıtı hipoteze katkıda bulununlar, Foucault’nun sözde “öznenin ölümü”ne dahil olduğunu, hatta bunu benimsediğine inanırlar (Allen 2000: 113).

Dahası, bu hipotez yalnızca Foucault’nun eleştirmenlerince dile getirilmemiş, aksine onu benimseyen isimlerce de savunulmuştur Allen’a göre “Öznellik karşıtı hipotezin Foucault’nun en sert eleştirmenlerinden en coşkulu destekçilerine kadar geniş bir çerçevede Foucault yorumlarını tarafından benimsenmiş olması ilginçtir. Onu eleştirenler öznenin ölümünden şikâyet ederlerken, destekçileri [öznenin ölümünü ilan ettiği için] alkışlar” (Allen 2000: 113). O halde, bu yaygın yanlış her iki kesimce nasıl bu kadar kolay benimsemiştir? Bunu yapmak için izlenen yolsa basit bir el çabukluğu

marifetiyle savın “insanın ölümü” olarak anılmasıydı. Ne var ki, “Giriş” bölümünde ifade edildiği üzere, bu türden “son” tespitlerinin veyahut “imkânsız” etiketlerinin felsefeyle bir alıp vereceği yoktur. Aynı şekilde, Foucault’nun düşüncesinde “insanın ölümü” tezinin yeri olmadığına Chauncey Colwell de dikkat çeker: “Foucault’nun öznenin ‘ölümü’nü ilan etmediğini hatırlamak önemlidir. Özne, Tanrı’nın, insanın ya da yazarın gittiği gibi gitmemiştir. ‘Ruhun bir yanılısma ya da ideolojik bir etki olduğunu söylemek yanlış olur. Aksine bir gerçekliği vardır’ (DP 29). Özne, Foucault için gerçek bir varlıktır [*entity*]; ancak sorunludur da” (Colwell 1994: 56).

Allen’in ve Colwell’in basit ancak önemli tespitleri, dikkati bir noktaya çekmektedir. Yukarıda anılan felsefi el çabukluğu, Foucault’nun kitabının gerçek amacını göz ardı etmektedir. Foucault, bu kitaptaki amacını şöyle açıklar: “*Kelimeler ve Şeyler*’de yapmak istediğim şey, Batı bilgisinin derinlerine inip genel bir arkeolojisini yapmak değildi. Esas olarak yaşamla, dille, emekle ve iktisatla ilgili bazı ampirik bilgi alanlarının doğuşunu görmek istiyordum” (Foucault 2007e: 64).

Bu nedenle Foucault’nun düşünsel çerçevesi içerisinde “insanın ölümü”nden söz etmek yerine “bir icat olarak insan”ın “yeniden icat edilmesi”nden söz etmek gerekir.²² Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’i nihayete erdiren bu savıyla bilginin öznesi olarak “insan”ı kaydedildiği bağlamın dışında yeniden yazmak gerektiğini işaret eder. İnsanı merkeze koymaksızın yazılacak bir tarih girişimidir sözünü ettiği. Yani, herhangi türden bir deneyimin merkezine oturtulabilecek; böylelikle bütün bilme ve eyleme biçimlerinin kendisine göre kullanılacağı aşkın bir *kurucu* öznenen söz edilemez. Bu çerçevede “insan” ölmemiş; yalnızca dönemin felsefi ve politik gereklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan hümanizm söyleminin onu kaydettiği merkezi nokta kaybolmuştur. Bu bakımdan Foucault’nun “arkeolojik ve soykütüksel çalışmaları, öznenin bizatihi bir bütün olarak ortadan kaldırılmasından ziyade, öznelliğe ilişkin olanaklı geçmiş deneyim [*background*] koşullarının incelenmesi olarak” görülmelidir (Allen 2000: 127).

1. 6. 2. İktidar

²² Michael Hardt ve Antoni Negri, Foucault’nun son dönem çalışmalarında özne kavramını yeniden ele almasını değerlendirirken, düşünürün hiç de kendisiyle çelişmediğini ileri sürerler; çünkü Foucault için “insanın ölümü” gibi bir şey söz konusu değildir. Onun yaklaşımını “anti-hümanist bir hümanizm” olarak nitelerler (Hardt ve Negri 2002: 112).

Foucault'nun iktidar kavramına ilişkin düşünceleri incelendiğinde, temel olarak iki dönemden söz etmek gerekir: Birincisi, 1970'lerin ortalarına²³ kadar olan dönemi kapsarken, ikincisiyse 1970'lerden sonraki dilimi içerir. Foucault, her iki dönemde de iktidarın mantıklarını anlamak üzere farklı iktidar modellerinden ve analogilerden söz eder. Biyopolitika düşüncesine nasıl vardığını kavrayabilmek için bunları tek tek ele almak gerekir.

1. 6. 2. 1. “Hukuksal-Söylemsel” İktidar

Foucault'nun iktidar kavramını ele alış biçimi oldukça ilginçtir; hatta o kadar ki Jon Simmons “Foucault'nun iktidar kavramını eleştirmek ve bu kavram üstüne yorum yapmak, kendi başına entelektüel bir endüstri haline geldi” der (Aktaran Kelly 2009: 33). Böylesi bir “Foucault endüstrisi” oluşmasının temel nedeni, düşünürün iktidar kavramını geleneksel anlayışın tamamen dışında kullanmasıdır. Giriş kısmında ele alındığı üzere geleneksel bakışa göre iktidar, bir kişi ya da bir kurumun üstlenebileceği verili bir pozisyondur. Ayrıca, Hobbes'tan ve sözleşme geleneğinden itibaren kendisi hukuksal bir teminat altındayken, bir yandan da hukuksal bir teminat sunar. Bu bağlamda söz konusu geleneksel yaklaşım, iktidarı “egemenliği tek tek çatışmaların dışında ya da üzerinde, her şeyi kuşatma kapasitesine sahip, bölünmez şekilde duran ve politik sorunları meşruiyet ve hukukilik bakımından ele alan bir mevcudiyet olarak” kavrar (Lemke 2011: 10; 2015: 14). Foucault, bu yaklaşıma “hukuksal-söylemsel” (2007m: 65) iktidar anlayışı der.

²³ Dönüşümün tarihlendirilmesi konusunda ilginç bir muğlaklık söz konusudur. Elbette böylesi düşünsel bir dönüşümün net bir tarihini vermek kolay değildir; ancak yorumcuların kerteriz aldıkları söyleşi ya da kitaplara göre görülen farklılıklar dikkati çekmektedir. Ünlü Foucault yorumcuları genellikle “1970'ler”i (Kelly 2009:31), “1970'lerin ortaları”nı (Lemke 2011: 11) ya da “1970'lerin sonları”nı (Collier 2009: 79) kırılma noktası olarak gösterirler; ancak düşünürün kendisi “Öyle ki, bu olguyu [iktidar] analiz ederken, tamamen negatif bir iktidar kavrayışını pek güçlük çekmeden kullanabildim. *Belli bir andan* itibaren bu kavrayışın *yetersiz* olduğunu düşündüm; 1971-1972 yıllarından itibaren, hapisaneler konusunda yaşayabildiğim somut bir deneyim sayesinde böyle düşünmeye başladım” (2007g: 107; vurgular bana ait.) demektedir. Söz konusu deneyim, muhtemelen düşünürün 1970 yılında “Proleter Sol” isimli Maoocu hareketin dağılmasının ardından hapishaneye atılan bazı üyelerinin siyasal mahkûm statüsünde sayılmak için açlık grevi yapmalarıyla başlayan ve sonunda Foucault'nun yanı sıra pek çok Fransız entelektüelin dahil olduğu Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun (G.I.P.) kurulması oldu. Bu grubun entelektüel desteği, yaklaşık otuz beş (35) hapishanede isyan çıkmasında etkili oldu. Foucault, “mahkûmlar militan eyleminin spekülatif bir amacı olduğunu düşünmesin diye ‘cezalar üzerine kitap’ını yazmayı iki yıl geciktirdi; ve kitabının temelleri bu militan eylem üzerinde yeniden şekillendi” (2005i: 101). Sözü edilen “cezalar üzerine kitap”ın yeniden şekillenmiş hali, muhtemelen 1975 yılında yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu*'dur.

Bu iktidar temsilinin temel özellikleri şunlardır: “Olumsuz bağlantı”, “kural düzlemi”, “yasak döngüsü”, “sansürün mantığı” ve “tertibatin birliği” (Foucault 2007m: 65-6). “Olumsuz bağlantı” iktidarın sınırlama ve eksiklik etkilerini şekillendirirken, “kural düzlemi” iktidarın yasa koyma vasfına gönderme yapar. “Yasak döngüsü”yse salt bir yasaklama işlevini adlandırır. “Sansürün mantığı” yasaklamanın farklı üç katmandaki üç uygulanma biçimine gönderme yapar. “Tertibatın birliği” ise iktidarın üzerinde işlediği bütün kurum ve ilişkilerde aynı boyut ve tarzda yasaklamaları devreye soktuğunu ifade eder. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*’na (1975) kadarki dönemine etki eden bu anlayışın çeşitli açılardan sorunlu olduğunu dile getirir. Bu nedenle “Fakat, gelecekte, bugünün disiplinci toplumundan ayrılmamız gerektiği açıktır” (Foucault 2007k: 247). Düşünüre göre “hukuksal-söylemsel” iktidar anlayışı üç bakımdan sorunludur.

Birincisi, “hukuksal-söylemsel” yaklaşım iktidar kavramını negatif bir öge olarak kavrar. Foucault’ya göre iktidarın yalnızca baskı olduğunu düşünmek, üretici niteliğini göz ardı etmek manasına gelir: Baskı kavramına abartılı bir rol biçen Marcuse gibi Marksizm yanlılarından da uzak durmak gerekir. Çünkü, iktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst-ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu” (Foucault 2007d: 42). Bu bakımdan Foucault’nun geleneksel anlayışa karşı geliştirdiği iktidar analizinin ilk sonucu, iktidarın yalnızca bastırmadığı, aynı zamanda üretici de olduğudur. Dahası, “Cezalandırma konusu, [iktidar anlayışının] hukuk terimleriyle değil, teknoloji terimleriyle, taktik ve strateji terimleriyle olması gerektiğine ikna etti beni ve *Gözetleme ve Cezalandırma*’da [*Hapishanenin Doğuşu*’nda] ortaya koymayı, sonra, *Cinselliğin Tarihi*’nde kullanmayı denediğim şey, hukuksal ve negatif bir şifrenin yerine teknik ve stratejik bir şifrenin ikame edilmesi oldu” (Foucault 2007g: 107). Bu anlamda baskıcı yaklaşımın kaynağı olan hukuksal-söylemsel iktidar modeli, tek yönlü ve tahakkümcü bir anlayışa neden olur. Oysaki iktidar bundan çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir: “İktidar mekanizmalarının basit hukuksal, yasal aygıttan çok daha geniş olduğu ve iktidarın çok daha fazla sayıdaki tahakküm prosedürleriyle uygulandığı kanısındayım” (Foucault 2007b: 161). Baskı söyleminden vazgeçilmesiyle birlikte sözleşme, rıza, meşruiyet gibi iktidar araçlarına dayanan bir analizden de vazgeçilmesi gerekir. Foucault bu terimlerin yerine strateji, teknoloji gibi terimleri geçirecektir.

Foucault'nun "hukuksal-söylemsel" yaklaşıma yönelik ikinci eleştirisiyse iktidarı tözelleştirmesidir.

İktidar" diye bir şey yok. Demek istediğim şu: "İktidar" diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu –ya da bir noktadan yayıldığı– fikri bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir. (Foucault 2005b: 124)

"İktidar, doğumundan itibaren iktidara sahip olan ya da onu işleten bir kişiyle artık maddi olarak özdeş değildir; yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir" (Foucault 2007ç: 96).

Belli bir iktidar biçimi toplumsal beden içinde uygulandığı andan itibaren hükümler mitolojisi artık mümkün değildi. Hükümler, hem canavarca hem arkaik, fantastik bir şahsiyet halini alıyordu (Foucault 2007c: 23).

İktidar tözelleştirildiğinde belli bir merkezden, yani hükümler veyahut egemenin sözünden/elinden yayılarak belli bir alanı, bilhassa da kamusal alanı istekleri doğrultusunda tedhiş edebilir. Oysaki Foucault'nun iktidar analizi, bu dar kapsamın ötesine geçer ve iktidarın daha önce düşünülmeyen alanlarda da işbaşında olduğunu ileri sürer.

Toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasından, bir kadınla bir erkek arasından, aile içinden, öğretmenle öğrenci arasında, bilenle bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümler olan büyük iktidarın düpedüz bir yansıması değildir; bu iktidar ilişkileri, daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldırdığı hareketli ve somut topraktır (Foucault 2007g: 110).

Foucault'nun bu analizinin temel katkısı, toplumdaki rol ve statüleri yeni bir iktidar matrisi içerisinde düşünebilmeyi sağlamış olmasıdır. Örneğin, kadın bir gardiyan hapisane içerisinde iktidarı temsil ederken, evinde tam aksi pozisyonu temsil ediyor olabilir. Bu anlamda iktidar analizi, tekil ilişkinin içerisinde her seferinde yeniden yapılmalıdır. İktidarın sabit bir yeri ya da taşıyıcısı yoktur. Bu nedele Foucault'ya göre iktidar tözsel değildir, aksine bir tür ilişkisellik ve ancak bu ilişkisellik içerisinde anlaşılabilir. Foucault bu tutumu *nominalizm (adıcılık)* olarak adlandırır: "Şüphesiz adcı olmak gerekir: İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır" (Foucault 2007m: 72).

Üçüncü eleştirisiyse iktidarı negatif, hukuki ve tözsel bir şey olarak düşünmenin iktidar sorununu devlet (veyahut kurum) sorununa kapatmak olduğudur: "İktidarın işleyişinden

söz ettiğimde yalnızca devlet aygıtı sorununa, yönetici sınıf, hegemonik kastlar sorununa gönderme yapıyor değilim, bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, giderek daha da incelen, tüm mikroskobik iktidarlar dizisine gönderme yapıyorum” (Foucault 2007a: 48).

Bu anlamda iktidar sorunu devlet (kurum) sorunundan daha kapsamlıdır; çünkü kurumlar iktidarın ortaya çıktığı köken ya da kaynak değildir, yalnızca araçlarıdır. Foucault, geleneksel iktidar ve siyaset anlayışlarının devleti (kurumu) asıl mesele haline getirerek, iktidarın işleyiş alanlarının genişliği görmezden geldiğini iddia eder.

Devlet, her zaman hazır ve nazır bir nesne olmadığı gibi, hegemonik pratiklerin yanıltıcı ya da ideolojik etkisine de indirgenemez. Devlet, daha ziyade “etkileşimsel bir gerçeklik” [*réalité de transaction*] (Foucault 2008: 297) olarak, yani –devletin kurumsal yapısının yanı sıra devlete ilişkin bilgiyi de üreten– dinamik bir ilişkiler ve sentezler bütünü olarak kavramsallaştırılır (Lemke 2011: 27; 2015: 47-48).

Düşünüre göre devlet hususunda da nominalist bir tavır almak gerekir:

Adli, askeri ve diğer kurumlarıyla birlikte devlet, bu temel yollardan farklı, başka kanallardan geçen tüm iktidar ağının garantisini, temel çatısını temsil eder yalnızca. Benim sorunum, toplum içindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmektir. (Foucault 2007e: 69-70)

“Modern devlet”i bireylerin üstünde, onların ne olduğunu hatta varlıklarını görmezden gelerek gelişmiş bir şey olarak değil; tam tersine bireylerin tek bir koşulla dahil edilebileceği –bu bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi ve bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınması koşuluyla– çok gelişkin bir yapı olarak görmeliyiz (Foucault 2005b: 66).

Sonuç olarak, Foucault iktidarı “hukuksal-söylemsel” bir kip içerisinde düşünmenin “hukukun iktidarın gerçek biçimi olduğu ve iktidarın hep hukuk biçimine bürünerek kullanılması gerektiği ilkesini” (2007m: 69) sorgulamadığını dile getirir. Bu nedenle yapılması gereken “(...) yavaş yavaş başka bir iktidar anlayışına doğru ilerlemektir. Yani hem cinselliği yasa olmaksızın, hem de iktidarı kral olmaksızın düşünmek...” (2007m: 71).

1. 6. 2. 2. “Kralın Kellesini Uçurmak”

Foucault “hukuksal-söylemsel” iktidar anlayışının karşısına baskıcı değil üretici; tözsel değil ilişkiyel bir iktidar analizi koyar. Ne var ki, bu *eskisinin* yerine *yeni* bir iktidar anlayışı koymak değildir; çünkü düşünürün amacı şudur: “Ayrıca, bu iktidar ilişkilerini,

dönemlere ve yüzeylere bağlı olarak, birbirlerinden çok çok farklı yöntemler ve teknikler kullandıklarını ortaya çıkarmak istiyorum” (2007ı: 176). Bu çerçevede yaptığı iş, ortaya yeni bir iktidar kuramı koymak değildir. Aksine, Foucault’nun genel bir iktidar kuramı yoktur. “Şimdinin tarihi” içerisindeki sekanslardan alınan her kesit, farklı bir tabloyu gözler önüne serecektir. Bu anlamda Foucault, genel bir iktidar kuramı ortaya koymak yerine “iktidar ilişkileri analitiği”nden söz eder:

Ne zaman bir iktidar teorisi kurulmaya çalışılsa, daima iktidarın belirli bir yerde ve zamanda belirlediği değerlendirmesini yapma zorunluluğuyla yüz yüze gelinecek, dolayısıyla onun ortaya çıkışından söz etmek, çıkarsamak gerekecektir. Oysaki iktidar gerçeklikte açık, az çok koordine edilmiş (kuşkusuz daha çok kötü biçimde koordine edilmiş) bir ilişkiler yumağıysa, o zaman geriye kalan tek sorun iktidar ilişkileri analitiğini mümkün kılacak bir analiz aracı edinmek olur (Foucault 2005b: 124).

Global ve genel bir iktidar kavrayışım yok. Kuşkusuz ardından gelecek birileri bunu yapacaktır. Benim yaptığım bu değil (Foucault 2007ı: 171).

Foucault’nun *iktidar analitiği* her yerde hazır ve hazır, her durumda geçerli olacak, evrensel bir açıklama sunmaktan ziyade özel bir yönetim teknolojisine özgü bir şematizasyon biçimi” (2008: 319) oluşturmayı dener. Bu anlamda “hukuksal-söylemsel” ve evrensel bir modelden vazgeçen “Foucault’nun amacı, hukuk ve siyaset filozofları tarafından koyutlanmış olan kuramsal eşitliğin altında yatan ve altını oyan politik teknolojiler tarafından kurulmuş olan eşitsiz ilişkiler ağını yalıtma, tanımlama ve analiz etmektir” (Dreyfus ve Rabinow 1986: 185). Kısacası, önemli olan bir iktidar kuramını vücuda getirmek değil, iktidarın analizini yapmaktır. O halde iktidar nedir?

Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin, bir zincir ya da sistem, ya da tersine onları birbirlerinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak; ve nihayet, genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri –söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar– anlamak (Foucault 2007m: 71-2).

Bu durumda iktidarın kaynağı nedir? Foucault’ya göre bu yanıltıcı bir sorudur: “Genel anlamda, bence iktidar ne (bireysel ya da kolektif) istençlerden yola çıkarak oluşur ne de çıkarılardan türer. İktidar, iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden yola çıkarak oluşur ve işlev görür” (2007g: 111). Foucault’ya göre iktidar bir etkidir; onu üreten ve ürettiği ilişkiselliklerin bir etkisi. Bu anlamda Heidegger vari bir biçimde

kaynağa gitmeye çalışmak, nostalji tuzağına düşmenin öteki adı olur. Foucault, bir sıfır noktası belirlemenin önemli olmadığını, aksine böylesi bir sıfır noktasının her tarihsel analizde bugünü meşrulaştırmaya çalışan güçler tarafından yeniden icat edilebileceğini düşünür. Ona göre önemli olan etkisinden tanıyabileceğimiz iktidarların işleyişi stratejilerini, tahakküm durumlarını ve şekil verme tekniklerini çözümleyebilmektir.

Mark G. E. Kelly, Foucault'nun iktidar analizine ilişkin temel düşüncelerin *Cinselliğin Tarihi*'nde olduğunu; ancak bu düşüncelerin çekirdeğinin bu kitaptan bir yıl önce Şubat ayında yayımladığı *Hapishanenin Doğuşu*'nda bulunabileceğini söyler. Ne var ki, iki kitap arasındaki fark, *Cinselliğin Tarihi*'nin genel olarak iktidara ilişkin konuşurken, ötekisinin disiplinci iktidarın bedenleri nasıl etkilediğiyle ilişkili olarak iktidarı ele almasında yatmaktadır. Kelly, iki kitabı iktidar kavramı bakımından karşılaştırarak beş ortak noktayı sıralar:

- 1) İktidarın kişilerüstülüğü ya da öznesizliği, bireysel öznelerin iradesi tarafından idare edilmediği manasına gelmez (DP 26; SD 29; WK 94)
- 2) İktidarın ilişkiselliği, iktidarın insanlar tarafından temellük edilen bir cisim [*quantum*] olduğu düşüncesinin aksine insanlar arasındaki güç ilişkileri olduğu anlamına gelir. (DP 27; WK 94)
- 3) İktidarın merkezsizliği, tek bir bireye ya da sınıfa yoğunlaşmadığı anlamına gelir (DP 27; PK 142; SD 27; WK 94)
- 4) İktidarın çokyönlülüğü, yalnızca az ya da çok her yerden geldiği değil, aynı zamanda “eşitlikçi olmasa” dahi “aşağıdan geldiği” anlamına gelir (DP 27; PK 142; WK 94)
- 5) İktidarın *stratejik* doğası, iktidarın kendine has dinamikleri olduğu, yani “yönelimsel” olduğunu manasına gelir (DP 26; PK 142; WK 94) (Kelly 2009: 37-8).

Kelly ayrıca çıkardığı iktidar haritasında *Hapishanenin Doğuşu*'nda yer almayan ancak sonradan *Cinselliğin Tarihi*'nde karşımıza çıkan noktaları da ekler:

- 1) Direnişle birlikte varolma (WK 95; PK 142)
- 2) Üretici olma, pozitif etkiler üretme (WK 94)
- 3) Her yerde hazır ve nazır, her türden ilişkide varolma, her türden ilişkinin olanaklı koşulu olarak olma (WK 94; PK 142) (Kelly 2009: 38).

Tabloya bir bütün olarak baktığımızda Foucault'nun ikinci dönemine damgasını vurmuş olan iktidarın analizinin birtakım temel niteliklerinden söz edebiliriz. Birincisi, iktidar artık hukuksal vasıflarla donatılmış bir egemen tarafından temsil edilmemektedir. Foucault bunu –daha sonradan Foucault yorumcuları arasında ikinci döneminin bir parolasına dönüşecek olan– “kralın kellesini uçurmak” metaforuyla izah eder: “Bizim

ihtiyacımızsa, hükümlerlik sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kellesini uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor” (2005c: 72).²⁴

Kralın kellesinin uçurulması, yöneten ile yönetilen arasındaki en geleneksel *bölme* işleminin taraflarını yeniden konumlandırmayı gerektirmez; çünkü “iktidar ilişkileri eşitsiz ve görece istikrarlı bir kuvvetler ilişkisi olduğu sürece, bunun bir yukarıya bir de aşağıya olduğu ve potansiyel bir farklılık içerdiği açıktır” (Foucault 2005b: 126). Bu fark da zaten iktidar ilişkilerine içkindir: “İktidar aşağıdan gelir; yani iktidar ilişkilerinin kökeninde ve genel kalıp olarak, egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisi gösteren o ikilik yoktur” (Foucault 2007m: 73). Yani, kuramda iktidarın merkeziliğini ortadan kaldırmak, iktidar uygulanan ve uygulayan arasındaki farklılığı yitirmek manasına gelmez. Foucault, burada daima potansiyel ve çoğu zaman da fiili bir dengesizlik olduğunun farkındadır. Bu bakımdan iktidar analizinin daima “aşağıdan” bir perspektife sahip olması gerekir. Bunun nedenini en iyi şekilde James Scott’ın şu sözlerinde bulabiliriz: “Stratejik eylem her zaman yukarı doğru bakar, çünkü genellikle duyulmasının tek yolu budur” (1995: 136).

İktidar analizinin ikinci özelliği, iktidarın artık bir ilişkisellik içerisinde düşünülmesidir: Yani belli kurumlar içerisinde yalnızca bedenlere müdahale eden bir yapıya sahip değildir, aksine bu kurumların dışına taşarak kişilerin hal ve tavırlarına kadar sirayet edebilir. Üçüncü özelliği ise yalnızca baskıcı olmaktan çıkıp üretici de olmasıdır. Yani, iktidar artık bir rıza sorunu olarak düşünülemez gibi, iktidarın uygulanması da yalnızca şiddet uygulanması değildir. İktidar analizinin dördüncü özelliği ise iktidarın yalnızca yurttaş ve yönetici ya da yöneten ve yönetilen arasındaki bölünmede değil, her türden ilişkide türeyebilmesidir:

İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir (Foucault 2007m: 72).

²⁴ Foucault’nun bu ifadesi basit ve çarpıcı bir metafor olarak görülmüştür. 1793 yılında XVI. Louis’in gerçekten kellesi uçurulmuştur. XVI. Louis, literatürde “ancient regime”in (eski rejimin) bütün kötülüklerinin simgeleştiği kişidir. Foucault’nun aklında muhtemelen Fransız Devrimi esnasında öldürülen bu kral vardır.

Beşinci özelliğiye iktidarın artık sadece negatif olarak, yani bir baskı aygıtı olarak düşünölmeye başlamasının terk edilmesiyle birlikte “direnif” kavramından söz edilebilmesidir. Foucault’ya göre “Aslında, iktidar ilişkileri güç ilişkileridir, her zaman tersine dönebilen çatışmalardır. Tamamen muzaffer olan, dolayısıyla tahakkümü sınırlandırılmayan iktidar ilişkileri yoktur” (2007ı: 176). Elbette direniş de tıpkı iktidar gibi bir etkidir; “ne niyetler ne de eylemler ‘hareket etmeyen hareket ettiriciler’dir” (Scott 1985: 38) ve bunları sonsuz bir hareket döngüsü içerisinde kavramak gerekir. Burada bir köken ya da kaynak aramanın anlamı yoktur; çünkü şimdinin kuruluşu bakımından bu başlangıçlar, başka başlangıçları bünyesinde barındırmaktadır.

Direnifin iktidara içkin olduğu düşüncesi, Foucault için tamamen yeni olan bir iddiadır. Daha önce pek çok kapatma ve disiplin kurumunu inceleyen, majör iktidar yerine iktidarın mikro-fiziğini gözler önüne sermeye çalışan düşünür ilk kez düşüncesinde bir “direnif” perspektifine yer açar. Bu nedenle Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nden önceki çalışmaları “Mobius Şeridi Modeli” olarak adlandırabiliriz. Bilindiğı üzere Mobius Şeridi tek yüzlü bir şerit olduğu için içinden çıkmak imkânsızdır; bir noktadan başka bir nokta doğru hareket ettiğinizde tek yaptığınız bütün bir yüzeyi yenide taramaktan ibarettir. İşte Foucault’nun 1976 yılına kadarki iktidar fikri de bu şekilde tekyönlüdür ve içinden çıkılması, iktidar karşıtı güçlerin birikmesi ve bu birikim bir karşı iktidar perspektifi yaratması mümkün değildir.

İktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar, her an direniş çağrısı yapar, direnişe imkân tanır ve direniş imkânı olduğu için, gerçek direniş olduğu için, tahakküm uygulayanın iktidarı çok daha fazla güçle, direniş ne kadar büyükse o kadar büyük daha fazla kurnazlıkla tutunmaya çalışır (Foucault 2007ı: 176).

Bu durumda iktidar ilişkileri tersine çevrilebilir ilişkilerse ve “her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerde”yse (Foucault 2007m: 72) bu durum da direniş de her yerdedir:

İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. (...) Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red’din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur (Foucault 2007m: 73-4).

Foucault, böylelikle iktidar karşıtı hareketlerin bir sınıf siyasetine veyahut devlet karşıtlığına dönüştürölmesinin altını oyar. Dahası, böyle bir yaklaşım, gündelik direniş

ve “alt-politika” [*infrapolitics*] (Scott 1995: 16) imkânlarını da açık tutar. Foucaultcu anlamda mikro direniş diyebileceğimiz bu imkânlar Scott’ın terminolojisinde alt-politika adını alır. James Scott’a göre protesto, gösteri ve isyan gibi kamusal açıdan görünür protestoların yanı sıra özellikle güç dengesizliğinin çok açık ve potansiyel sonuçlarının çok sert olabileceği durumlara yönelik –kaçak avlanma, ayak sürüme, aşırma, kaçma gibi– doğrudan görünmez direniş imkânları vardır (1995: 248-271). Scott’a göre bu tür eylemler, dikkatimizi daha kolay çeken büyük çaplı politik eylemlerin “kültürel ve yapısal temelini” (1995: 249) sağlamaktadır.²⁵ Scott, dikkati bu tür eylemlerin rolünü büyütmemek gerektiğine çeker; ona göre “direnişin bu biçimi yalnızca bir seçenektir” (1985: 33) ve “altpolitikanın ilksel biçimleri güçsüzlerin derinlemesine bir savunması olarak kalır” (1995: 271). Bu anlamda tabi olanın güç dengesizliği karşısında hayatta kalmasından fazlasını amaçlamaz; bir gelecek öngörüsü yoktur.

Mikro-direnişler zorunlu olarak daha büyük çaplı direnişleri veyahut devrimi örgütlediği gibi, aksine böyle bir direnişin ya da devrimin zemini de olabilir. Foucault’ya göre mikro-direnişlerin birikmesiyle, çeşitli alanlarda yürütülen mücadelelerin bir araya gelmesiyle zorunlu olarak bir makro-direniş ortaya çıkmaz. İki direniş biçimi arasındaki ilişki tamamen olumsuzdur. Ne var ki buradaki kuramsal boşluk, pek çok yorumcunun odaklandığı üzere mikro-direnişlerin nasıl makro-direnişlere ya da devrimlere dönüştürüleceği sorunu değildir. Asıl sorun, Foucault’nun “mikro- ve makro-direnişler arasındaki söz konusu ayrımı açık bir biçimde ortaya koymamış” (Kelly 2009: 110) olmasıdır.

Bu meseleyle ilgili ikinci önemli noktaysa şudur: İktidarın bir kurum sorunu olmaktan çıkarılışı, direnişin de bir *yok-yerde* gerçekleşmesi anlamına gelir. Eğer iktidar bu şekilde analiz edilirse “böylece uzun süre siyasal düşüncenin gözünü kamaştırmış olan Hükümdar-Yasa sisteminden kurtulunabilir” (Foucault 2007m: 74-5).

²⁵ James C. Scott özellikle köylü direnişleri üzerine yürüttüğü zihin açıcı çalışmalarında Foucault’ya neredeyse hemen hiçbir referans vermeksizin benzer bir kavrayıştan hareket eder ve direniş kavramının iktidarla nasıl karşılıklı işlediğini pratik ve gerçek örnekler üzerinden gözler önüne serer. Ona göre sınıf bilincine dayanmayan, gündelik ilişkilerin doğurduğu birtakım direniş biçimleri vardır. Scott, bunlara “gündelik direniş biçimleri” der: “Gündelik direnişin direnişin öteki biçimlerinden ayrıldığı en çarpıcı nokta, kamusal ve simgesel amaçlarını üstü örtülü bir biçimde inkâr etmesidir. Kurumsallaşmış politikanın biçimsel, aleni olduğu, sistematik olma endişesi duyduğu, *de jure* [*yasal olarak*] değiştiği yerde; gündelik direniş enformal, genellikle aleni olduğunu, büyük oranda dolaylı olma endişesi duyduğu ve *de facto* [*fiili olarak*] kazandığını” (Scott 1985: 33) dile getirir.

Peki, iktidarı bu modelin dışında durarak düşünme cehdine giren Foucault'nun önerdiği iktidar modeli nedir? Bunun tek bir yanıtı yoktur.

1. 6. 2. 3. Savaş Modeli

Foucault'nun düşüncesinde birden fazla iktidar modeli vardır. Bu modeller arasındaki fark, Foucault'nun düşüncesindeki önemli bir dönüşümün dışavurumudur aynı zamanda. Direnişe yer tanımayan ve iktidarı sadece baskıcı niteliğiyle kavrayan “Mobius Şeridi Modeli”nin terk edilmesiyle birlikte karşımıza ilk önce “Savaş Modeli” çıkar: “İnsanlık, savaşımlardan geçerek, kuralların ebediyen savaşın yerini alacağı evrensel bir mütekabiliyete doğru ağır ağır ilerliyor değildir; insanlık, bu şiddetlerin her birini bir kurallar sistemine dahil ederek tahakkümden tahakküme gider” (Foucault 2004ç: 241). 1971 tarihli bu yazı, Foucault'nun Nietzsche'nin tezlerini andıran savaş modeli, Hobbes'un tezinden ayrı olarak bir doğa durumundan bahsetmediği gibi, savaşı başlı başına bir sivil durum olarak konumlandırır. Sonuç olarak ortada sözleşme gibi kopuş ya da katlama noktası yoktur.

Dolayısıyla, iktidar mekanizması temelde ve özünde baskıdır diyen birinci hipotezin karşısında, iktidarın savaş, başka araçlarla sürdürülen savaş olduğu söylenecektir.

Bu üç anlama gelir. İlk olarak: bizimki gibi bir toplumda işlev gördükleri biçimiyle iktidar ilişkilerinin verili, savaşta ve savaş yoluyla kurulmuş belli bir güçler arası ilişkiye dayandığı. (...) Dolayısıyla Clausewitz'in aforizmasının tersine döndürülmüş biçimine verilecek ilk anlam şu olurdu: Siyaset başka araçlarla sürdürülen savaştır; yani savaşta ortaya çıkan güç dengesizliğinin onaylanması ve sürdürülmesidir (Foucault 2005j: 98).

1976'da, yani *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlandığı yılda verilen bir derste dile getirilen bu “savaş modeli”, Carl von Clausewitz'in meşhur “savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir” (1989: 87) formülünün tersine çevrilmesidir; yalnız bu model, basit bir tersine çevirmenin ötesindedir. Bunun temel nedeni, bu modelin bir tür sürekli savaş önermesidir ve bu önermenin eteklerinin altında barışın dahi bir savaş konumu olarak anlaşılması yatar. Yani, siyasetin veyahut iktidarın sürekli bir savaş modeliyle anlaşılması demek, konular arası değişikliklerin, bölünmelerin ve duraksamaların yalnızca geçici olduğudur. Yine aynı yıl bir söyleşide şöyle diyordu düşünür: “Benim inancım odur ki buradaki referans noktası büyük dil (*langue*) ve göstergeler modeli değil, savaş ve mücadele modeli olmalıdır. Bizi ele geçiren ve

belirleyen tarih, bir dil şeklinden ziyade bir savaş şeklinde gerçeklik kazanır: Etkili olan anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileridir” (Foucault 2005c: 65) Burada açıkça görüldüğü üzere Foucault için iktidar açık bir biçimde “çatışma”dır. Bu yaklaşım, ortaya ilginç bir tablo çıkarmaktadır: Birincisi, Foucault iktidarın bir mücadele olduğunu söyleyerek siyaset kuramında “mutlak iktidar” figürü olarak kralın kellesini uçurma çabasını bir adım öteye taşır; ikincisi, politikanın “çatışma” olduğunu söylemek, yöneten ile yönetilen arasındaki bölünme ilişkisine fiziksel şiddet anlamında “güç” terimini katmayı gerektirir. Böylelikle saf bir cebir ya da zordan söz etmek mümkün olmadığı gibi, *karşı şiddeti* de meşrulaştıran bir direniş perspektifi açılmış olur.

Burada asıl dikkat çeken, Foucault’nun iktidarın bir mücadele veyahut savaş olduğunu söyleyerek tam da uzaklaşmaya çalıştığı Marksist modele bir anlamda yakınlaşmış olmasıdır. Her ne kadar Marx’tan ziyade Clausewitz’in adını ve mottosunu ansa da, Marksizm de siyaseti bir savaş/mücadele modeli içerisinde görür. Ne var ki, Foucault sadece baskıcı bir iktidar anlayışını benimseyen Marksist çerçeveyi genişletmeye çabalamaktadır.

Foucault, “savaşın toplumsal ilişkilerin daimi bir özelliği” (2003: 110) olduğunu söyleyerek, *bölme* ilişkisini yeni bir düzlemde tanımlamış olur. Artık, savaş ile siyaset arasında bir ayrım yoktur; aksine bunlar bir sürekliliktir ve sonuç ancak siyasetin tam da bir savaş halini alması olacaktır.

Bu durumda acaba bilinen formülü ters çevirip siyasetin başka yöntemlerle sürdürülen bir savaş olduğunu mu söylemek gerekir? Eğer savaşla siyaset arasında bir düzlem farkının korunması isteniyorsa, belki, bu güç ilişkileri çokluğunun ya “savaş” biçimi ya da “siyaset” biçimi çerçevesinde kodlanabileceğini –hiçbir zaman tam değil kısmen olmak üzere– ileri sürmek gerekecektir; böylece bu dengesiz, türdeş olmayan, istikrarsız, gergin güç ilişkilerini bütünleştirmek için iki farklı (ama hep birbirinin yerine geçmeye yatkın) strateji olacaktır (Foucault 2007m: 72).

“Model” ile “metafor” arasında yalnızca pratik alana dökülme ve detaylandırılma bakımından bir fark olduğunu kabul edersek, Foucault’nun politikaya bir model olarak savaşı/mücadeleyi önermesi şu bakımdan dikkat çekicidir: Foucault’nun önerisi bir *icat* değil, bir *keşiftir*. Politikayı bir savaş olarak görmek, tam da on yedinci yüzyıl düşüncesine aittir. Tabii, tarihsiz bir kafayla düşünmenin riski iki yönlüdür: Bir yandan, şimdideki her şeyin kökenini geçmişe atfederek olup biten her şeyi salt *keşfe*

indirmek; öte yandan da iki uğrak arasındaki farkları göz ardı ederek tutumları birbirine eşdeğer kılmak. Bu iki hataya da düşmemek için benzerlik kadar farktan da söz etmek gerekir: On yedinci yüzyılda söz konusu modelin tamamlayıcısı organik bir devlet anlayışıyken, düşünür bu destek bacağını kuramına yaklaştırmayacaktır bile. Ne var ki –daha sonra ele alınacağı üzere– Foucault, on yedinci yüzyıl düşünürlerinin klasik savaş modeli içerisinde olmadığını düşünür.

Bedenler üzerinde işleyen iktidarın mikro-fiziği anlayışı da, savaş modeliyle ilişkili olarak düşünülmelidir; çünkü “hukuksal-söylemsel” iktidar anlayışının terk edilmesiyle birlikte iktidarın kavranabileceği temel terimler etki, strateji ve teknoloji olmuştur. Filozofun analiz araçlarındaki bu değişim, aslında nesnesine bakışının değişmesiyle ilgilidir.

Artık, bu mikro-fiziğin incelenmesi, beden üzerindeki iktidarın bir mal değil de, bir strateji olarak anlaşılmasını; iktidarın tahakküm etkilerinin bir “temellük etmeye” değil de, aksine düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işlevlere mal edilmesini; bir kişinin elinde tuttuğu bir ayrıcalık olmaktan daha ziyade sürekli olarak gergin, etkinlik halinde, bir ilişkiler ağı içerisinde şifrelerinin çözülmesi gerektiğini; ona model olarak bir toprağın fetihle ele geçişinden veyahut bir mübadeleyi düzenleyen bir sözleşmeden ziyade sürekli savaşı almak gerektiğini varsayar (Foucault 1979: 26).

Foucault’nun 1971-72 yılları arasında hapishaneler üzerine yaşadıklarının ardından Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu’nun (G.I.P.) kurulmasıyla başlayan, 1975 yılında *Hapishanenin Doğuşu* ve de son olarak 1978 yılında *Toplumun Savunmak Gerekir*’in yayımlanmasıyla sona eren dönemi temel olarak iktidara ilişkin “Mobius Şeridi Model”inden “savaş modeli”ne gelişle özetlenebilir. Tabii, “Bir çalışma, aynı zamanda insanın düşündüklerini, hatta kendisini değiştirmeye yönelik bir girişim olmazsa, fazla eğlendirici bir yanı kalmıyor” (2011b: 83) diyen düşünür için burası da son durak olmayacaktır.

1977 yılında yayımlanan çok önemli bir söyleşisinde J.-P. Barrou’nun “Muharebe, etki ve tepki, saldırı ve karşı-saldırı: Bir strateji uzmanı gibi konuşuyorsun. İktidara direnişlerin temelde fiziksel özellikleri mi vardır? Mücadelelerin içeriği ve bu mücadelelerde ortaya çıkan özelemler ne olur?” sorusuna şöyle yanıt verecektir:

Burada önemli olan, aslında bir teori ve yöntem sorunudur. Bir şey bana çarpıcı geliyor: Bazı siyasi söylemlerde güç ilişkilerinin sözcük dağarcığı çok kullanılır; “mücadele” sözcüğü en sık karşılaşılardan biri. Oysa, kimi zaman, bundan

sonuç çıkarmakta ya da bu sözcük dağarcığının ima ettiği sorunu ortaya koymakta bile tereddüt ettiğimiz kanısındayım: Yani bu “mücadeleleri” bir savaşın beklenmedik olayları gibi analiz etmek gerekir mi gerekmez mi? Bunları strateji ve taktiğin şifresiyle mi çözmeliyiz? Siyasi düzlemdeki güç ilişkileri savaş ilişkileri midir? Bu sorulara, kişisel olarak, evet ya da hayır diye kesin biçimde cevap vermeye şimdilik kendimi hazır hissetmiyorum (Foucault 2007ç: 104).

Burada açık bir biçimde görüldüğü üzere Foucault, “savaş modeli”nin geçerliliği hususunda bir tereddüt veyahut çekince sergilemektedir. Bunun temel nedeni, düşünür için tarihteki olayların kendi tekliğini içerisinde anlaşılması gerekliliğidir. 1971-1972 derslerinde bu dile getirdiği şu ifadeler, bu konunun zihinsel gündeminde yer tuttuğunu göstermektedir: “Ve her yeni felsefe, her bir tekil eser karşısında bir başka felsefenin düşünülmemeyeni düşünmek zorunda olacaktır. (...) Her bir felsefenin yapması gereken, başkalarındaki düşünülmemeyeni düşündürmektir. Ve bu düşünülmemeyenden hareketle her bir felsefenin hakikatle olan tekil ilişkisi tanımlanacaktır (2012: 38). İşte bu *tekil ilişkiyi* anlama isteği, 1977 yılına kadar Foucault’nun düşüncesinde merkezi bir önemi olan “savaş modeli”ni terk etmesine neden olacaktır. İşte bu hamleyle birlikte Foucault’nun düşüncesinde yeni bir dönem açılır.

1. 7. BİYOPOLİTİKA, I: GİRİŞ

Foucault’nun daha önceki iktidar kavrayışını dönüştürmeye başladığı ikinci dönemi *Cinselliğin Tarihi* başlıklı kitabıyla başlatılabilir. Bu kitabın önemi, Foucault’nun yayımlandığını gördüğü son kitabı olmasıdır. 1976 yılında yayımlanan kitap yazarı tarafından başta altı cilt olarak planlanmıştır; ancak ilk üç cildin ardından Foucault’nun vefatıyla proje yarım kalmıştır. Davidson’ın işaret ettiği üzere “1976 yılının Aralık ayı ile Mayıs 1984 arasında Michel Foucault hiç yeni kitap yayımlamamıştır” (2011: 25). 1976 sonrasında yayımlanan ve bu kısımda ele alınacak temel metinler düşünürün Collège de France’ta verdiği derslerin notları ve ses kayıtlarından yola çıkarak hazırlanan kitaplarıdır.²⁶

²⁶ Bu dersler 1970’ten düşünürün vefat ettiği 1984 yılına kadar devam etmiştir; yalnızca 1976-1977 döneminde –Foucault, öğretim üyelerine yedi yılda bir verilen izni kullandığı için– ders yapılmamıştır. Bu dersler François Ewald ve Alessandro Fontana’nın genel editörlüğü altında (başta Ewald olmak üzere derste bulunan farklı kişilerin tuttuğu notların, düşünürün dersler için hazırladığı elyazmalarının ve derste alınan ses kayıtlarının karşılaştırılmasıyla) hazırlanmaktadır. Dersler 1999 yılından bu yana belli bir sıradüzen gözetilmeksizin yayımlanmaktadır. Örneğin, 2001 yılında yayımlanan *Öznenin Hermeneütiği* 1981-1982 döneminin dersiyken, 1971-1972 yılının dersi olan *Ceza Kuramları ve Kurumları* henüz yayımlanmamıştır. Bu dersin yayımlanmasıyla derslerin nihayetine erecektir. (Aynı şekilde bu derslerin İngilizce yayımında da belli bir sıradüzen gözetilmemektedir.) Ne var ki, Foucault’nun yayımına onay

Foucault, Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi'nde Ekim 1974 tarihinde “halk sağlığı” üzerine üç konuşma yapar. Bunlardan ilki “Tıbbın Krizi ya da Karşı-tıbbın Krizi” (2004g), ikincisi “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” (2000c), üçüncüsüyse “Hastanenin Modern Teknolojiyle Birleşmesi” (2007o) başlığını taşır. “Biyopolitika” kavramının ilk kez kullanıldığı yer, ikinci konuşmadır: “Foucault, kavramı ilk olarak on sekizinci yüzyıl boyunca gerçekleşen toplumsal tıbbın dönüşümüne ilişkin bir analiz bağlamında kullanmıştır” (Mendieta 2014b: 37). Bu yazının temel çabası “halk sağlığı” hususundaki yaygın kanıları sorgulayarak, asıl sorunun “tıbba karşı anti-tıp” (Foucault 2000c: 134) denkleminde yatmadığını göstermektir. Bu bağlamda on sekizinci yüzyıldaki tıp pratiklerinin bireyselleştirici bir boyutunun olmasına rağmen –sanıldığı gibi aksine– aslen toplumsal boyutunun çok daha ağır bastığını göstermeye çalışır. Foucault’ya göre tıbbın yaşadığı dönüşümleri anlamak için devlet ile toplum kavşağında gerçekleşen denetleyici ve düzenleyici pratiklere bakmak gerekir.

Bu bağlamda Foucault’ya göre üç temel ögeden söz etmek gerekir: “Biyotarih”, “tıbbileştirme” ve “sağlığın ekonomisi”. “Biyotarih”, biyolojik düzeydeki tıbbi müdahaleler vasıtasıyla insanın ekosistem üzerinde bıraktığı izleri içerir. Foucault’ya göre “(...) doktor ve biyolog, artık birey ve onun nesebinden gelen düzeyinde işgöremezler; aksine hayat ve hayatın temel olayları düzeyinde çalışmaya başla”dığı (2004g: 11) için biyotarih de bu toplumsal çerçeveyi anlamaya yarayacak bir kavramdır. “Biyotarih”le birlikte iki temel soru ortaya çıkar: “Yaşayan bir canlı olmak ne demektir?” ve “yaşam ne demektir?” Şurası açıktır ki, Foucault 1974 sonrasında bu soruya disiplinci teknikleri temele alan bireysel bir perspektiften yani *insan bedenin anatomo-politikası* perspektifinden bir yanıt vermemektedir. O halde biyotarihi bireyin değil, toplumun sapsmalardan, beklenmedik sonuçlardan ve tıbbın toplumsal bir denetleme mekanizması olarak ortaya çıktığında yarattığı etkilerden müteşekkil olan biyolojik tarihi olarak görmek gerekir.

“Biyotarih” teriminin yeniliği, ancak Foucault’nun biyolojik bilimler ve “yaşam” [*living*] hakkında sürdürdüğü ve dur durak bilmez düşüncü arka planında anlaşılabilir. Foucault’nun kuramsal projesi “düşüncenin eleştirel tarihi” olarak

vermediği bu metinlerin statüsüne ilişkin yanıt yine kendisinden gelecektir. 1975-1976 döneminde verdiği derslerde bu konuya ışık tutan şu sözleri dile getirir: “Her durumda, burada daima küçük mikrofonlar, kayıt makineleri olacak ve söz sonradan da dolaşımda olacak –bazen kasetlerde, bazen yazılı olarak ve bazen de kitapçılarda dolaşıyor–; öyleyse kendime söylediğim gibi, söz daima kendi başına buyruktur/dolaşır” (Foucault 2003: 3).

düşünüldüğü sürece, “biyotarih”i insan varlığını biyolojik yapısına müdahale eden politik teknolojilerin eleştirel tarihindeki eleştirel bir kavram olarak anlamak mecburiyetindeyizdir (Mendieta 2014a: 32).

Görüldüğü üzere, biyotarih ancak toplumsal düzeyde yapılabilir ve temel olarak biyolojik bir varlık olarak yaşayan canlının tarihi manasına gelir. Örneğin, belli bir hastalığın tedavisi için geliştirilen bir ilacın daha sonradan insanın biyolojik özelliklerine yönelik nasıl etkilere yol açtığı tarihinin yazılması, bu kavramın kapsamına girer.

Tıbbın toplumsallaşmasındaki iki düzey ise “tıbbileştirme”dir. Foucault, bu kavramla tıbbın yaşamın her alanına sirayet etmesini anlar. Bu durum öyle bir boyuta gelir ki, tıp artık “tıbbi olmayan” alanlara kadar uzanır ve burada da bir hâkimiyet elde etmeye başlar. Üçüncü ögeyse “tıbbın ekonomisi”dir; yani “ayrıcıklı toplumların ekonomik gelişimindeki sağlığın, sağlık hizmetlerinin gelişimi ile entegrasyonu ve sağlık tüketimidir” (Foucault 2000c: 135). Düşünür, bu üç öge temelinde toplumsal tıbbın gelişiminden temel mahiyetteki üç uğraktan söz eder: Almanya bağlamında “Devlet Tıbbı”, Fransa bağlamında “Kent Tıbbı” ve İngiltere örneğinde “Tıbbın Emek Gücü”. Üç uğrağın da farklı Avrupa ülkelerinden seçilme nedeni, on sekizinci yüzyılın topyekün tıbbın toplumsallaşmasının yaşandığı bir dönem olduğunu gösterebilmektir. Düşünür biyopolitika kavramını işte ilk kez bu bağlamda kullanır:

Toplumun bireyler üzerindeki denetimi, yalnızca bilinç veyahut ideoloji vasıtasıyla değil, aynı zamanda beden içerisinde ve bedenle birlikte gerçekleşir. Kapitalist toplum için her şeyden daha çok önemli olan biyopolitikaydı, biyolojik olandı, bedensel olandı, maddi olandı. Beden, biyopolitik bir gerçekliktir; tıp ise biyopolitik bir strateji (Foucault 2000c: 137).

Biyopolitika burada kapitalizmin beden üzerinde yürüttüğü bir kullanım, denetim ve tahakküm stratejisi olarak anlaşılmaktadır. Ne var ki, bu noktadan sonra söz konusu yazıda kavramı bir daha kullanmaz. Biyopolitikaya ilişkin esaslı ilk analize 1976’da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*’nde yer verecektir. Bu kitabın ilk cildi olan “Bilme İstenci”nin son kısmı “Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar” başlığını taşır. Foucault, burada egemen iktidarın ayırıcı niteliklerinden birisinin “yaşam ve ölüm üzerinde hak” (2007m: 99) olduğunu ileri sürer. Bu hakkın paternalistik kaynağına dikkat çektikten sonra iktidarı temsil eden kişinin birey olarak yurttaşlar üzerinde onları ölüme atabilecek bir güce sahip olduğunu dile getirir. Bu hak ister sözleşmeyle ister

rızayla kurulsun veyahut da doğal olduğunu düşünölsün, temelde *bölme* işleminin en klasik formunun tarafları arasındaki ilişkinin *asimetrik* doğasını gözler önüne serer.

Hükümdar, yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak kullanır: yaşam üzerindeki iktidarını ancak isteme hakkına sahip olduğu ölümlle belirtir. “Yaşam ve ölüm” üzerinde hak diye söze geçirilen, gerçekte *öldürme* ya da *yaşammasına izin verme* hakkıydı. Sonuçta bu hakkın simgesi kılıçtı. (...) İktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu (Foucault 2007m: 100).

Ne var ki, Foucault’ya göre “tasarruf” kavramıyla anlayabileceğimiz bu hak bir dönüşüme uğrar. İktidar mekanizmalarındaki dönüşümler artık iktidarı “disiplin toplumu” kavrayışıyla çözümlememize yeterli olmaz: “Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üremeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür” (Foucault 2007m: 100). Burada artık ölüm üzerindeki tasarrufun yerini yaşam üzerindeki tasarruf alır. Foucault’ya göre “Denebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşammasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır” (Foucault 2007m: 102). Burada önemli bir kuramsal dönüşüm vardır. Kralın ya da monarkın birisini ölüme göndermesiyle, yaşam üzerinde tasarrufta bulunması Janus’u iki yüzü gibidir. Birbirinden tam olarak ayrılamaz; ancak tamamen başka iktidar tekniklerini kullanıma sokar. Birisi, ölüm-politikası [*thanatopolitics*] olarak şekillenirken, diğeri yaşatmaya dayanan bir iktidar kuara. Bu çerçevede öncelikle “ölüm” ve “yaşam” terimlerinin anlamlarında bir kayma yaşanır. İktidar öldürebildiği için değil, aksine *öldürme hakkını* elinde tutarken yaşattığı için gücüne yeni bir nesne olarak “yaşam”ı seçmiştir.

Somutta, yaşam üzerindeki bu iktidar, XVII. yüzyıldan itibaren belli başlı iki biçimde gelişti; bu biçimler birer karşı sav değildirlir; daha çok bir ara bağıntı kümesinin birbirine bağladığı iki gelişim kutbu oluştururlar. Kutuplardan biri ve anlaşıldığına göre ilk oluşanı, bir makine olarak ele alınan bedeni merkeze almıştır: Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığın koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası* (Foucault 2007m: 102).

Foucault’nun “*insan bedeninin anatomo-politikası*” derken aklında daha bir yıl önce yayımlanmış olan *Hapishanenin Doğuşu* başlıklı kitabında anlattığı “disiplin” ve

“kurum” incelemesini merkeze alan kitabı olduğunu söylenebilir. Bu kitapta edilen “politik anatomi”, *Cinselliğin Tarihi*’nde yeni bir isim kazanır; ancak daha önce yer verilen şu alıntı hatırlanırsa aralarında bir fark olmadığı görülebilir:

Disiplinlerin tarihsel âni, ne yalnızca insan bedeninin vasıflarının artmasını ne de bu bedenin boyunduruk altına alınmasının pekiştirilmesini hedef alan andır; aksine onu mekanizma içerisinde yararlı olduğu kadar itaatkâr, itaatkâr olduğu kadar da yararlı hale getiren bir ilişkiyi oluşturan insan bedeni sanatının doğduğu andır. (...) Aynı zamanda bir “iktidar mekaniği” de olan bir “politik anatomi” doğmuştur; bu anatomi, yalnızca onlardan istenenleri yapmaları için değil, aynı zamanda canlarının istedikleri gibi davranabilecekleri, onların belirlediği hız ve etkinliğe göre belirlenen tekniklerle iş görebilmeleri için başkalarının bedenlerinin nasıl gasp edileceğini betimler. Böylelikle disiplin, tabii olmuş/özneleştirilmiş ve üzerinde çalışılmış bedenler, “itaatkâr bedenler” üretir (Foucault 1979: 137-8).

Bu bağlamda “politik anatomi” ile “*insan bedeninin anatomo-politikası*” arasındaki ortaklıklar şunlardır: Birinci olarak, ikisi de bedene dayanır; beden burada yalnızca üzerinde tahakküm kurulacak ve tam bir egemenlik kurulacak bir yüzey değil, aksine iktidarın gereksinimleri çerçevesinde yetenek ve vasıflarının geliştirilmesi, genişletilmesi gereken bir araçtır. İkinci olarak, beden *itaatkâr* olduğu kadar *yararlı* da olmalıdır. Yani, iktidarın taleplerine yanıt vermekle kalmamalı, aynı zamanda iktidarın kudretini ve müdahale olanaklarını arttıracak bir ve işlev ilişkisi verimlilik içerisinde olmalıdır. Kısacası bu iki kavram, Foucault için Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürleri de içerisine alan bir tarihsel dönemi işaretler. İkinci dönemse farklı özelliklere sahiptir.

Biraz daha geç, yani XVIII. yüzyıl ortasında oluşan iki kutup, tür-bedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır* (Foucault 2007m: 103).

“Biyopolitika” daha ziyade nüfusu temele alarak, “yaşam” içerisinde belirleyici niteliğe sahip olan bir dizi sürece dair bilginin denetlenmesine ve sonuç olarak düzenleyici önlemler alınmasına dayanır. Kısacası, biyopolitik yönetim teknikleri ciddi anlamda istatistiğe bağlıdır.

Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır. Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun

eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bitmesine tanık olunur. Böylece bir “biyo-iktidar” çağı başlar. Bu biyo-iktidarın geliştiği iki yön, XVIII. yüzyılda açık bir biçimde ayrılmış olarak göze çarpar. Disiplin konusunda, ordu ya da okul gibi kurumlar; taktik üzerine, öğrenme, eğitim, toplumların düzeni üzerine (...) düşünceler belirir. Nüfus düzenlemeleri yönünde ise, demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi, yani Quesnay, Moheau ve Süsmilch ortaya çıkmıştır (Foucault 2007m: 103).

Burada görüldüğü gibi, biyoiktidar nüfus üzerindeki bütün düzenlemeleri –daha sonra ele alınacağı üzere– istatistiğe borçludur. İstatistik bir bilme biçimi olarak, nüfus üzerinde gerçekleştirilecek düzenleyici denetimlerin ve müdahalelerin kaynağı haline gelir.

Burada bir parantez açmak gerekir: Foucault’ya göre “Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir.” Kısacası, iktidarın yönetim düzeyindeki tekniklerini değiştirmesinin asli nedeni birtakım sorunlarla karşılaşması ve bunları kontrol altına almaya çalışmasıdır. Buradan ikili bir sonuç çıkar: Birincisi, iktidarın sorunları önceden görmeye çalışması hiç de yeni bir mesele değildir. Foucault’nun “insan bedeninin anatomo-politikası” dönemi içerisinde saydığı Machiavelli *Prens*’te şöyle der:

Belalar önceden görüldüğünde kolaylık tedavi edilir; ama kapına dayanmalarını beklersen, hastalık artık iyileştirilemez hale geldiği için ilaç geç kalmış olur. Ayrıca, hekimlerin tüketici hastalık için söyledikleri burada da uygulanabilir: Başlangıçta, böylesi bir hastalığı teşhis etmek zor ancak tedavi etmek kolaydır; çünkü zaman geçtikçe daha en başında teşhis ve tedavi edilemediği için hastalığı teşhis etmek kolaylaşır ama tedavi çok güçtür artık. Aynı durum devlet ilişkilerinde de yaşanır: Gelecekte ortaya çıkacak belalar önceden görüldüğünde (bu ancak öngörülü bir yöneticiye bahşedilmiş bir yetenektir) çarçabuk tedavi edilebilirler; ancak bu hastalıkların görülmesinin, herkesin görebileceği kadar geriye bırakılması durumunda artık elde hiçbir deva kalmaz (Machiavelli 2008: 12).

Kısacası, iktidarın ya da bir iktidar kurumu olarak devletin sorunları önceden görmesi gerektiği tespiti hiç de yeni değildir; ancak burada yeni olan, bunu yapmak için “istatistik” bilimine başvurulmasıdır. Bu bakımdan Foucault’nun biyopolitikasını asli ayrıcı özelliklerinden birisi, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin somutlaştığı alanlardan olan “sayıların” denetim altına alınarak etkin biçimde kullanılmasıdır.

Buradan çıkan ikinci sonuçta şudur: İktidar ancak bir sorunla karşılaşınca ya da onu öngörünce bunu bastırmak, engellemek ya da düzeltmek maksadıyla müdahale eder. İktidarın oyun planının dışına çıkan durumlar, yönetimin müdahale nesnesidir. Hatta bir adım daha atarsak iktidar ancak kendi körlüğü sayesinde, görme alanının dışında kalan alanların serpilip kendi yasasını direktmesi sayesinde kendini yeniden üretebilir. “İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek ya da bir kavga için atılım rolünü oynarlar” (Foucault 2007m: 74). Kısacası, direniş iktidara önceldir.

“İnsan bedeninin anatomo-politikası” ile “biyopolitika”yı karşılaştırıldığında, daha önce ele alınan “bedenler”le karşı karşıya kalınır. “İnsan bedeninin anatomo-politikası” tekil olarak bireyin bedeni üzerinde dönüşüm sağlamayı amaçlayan disiplinci *iktidar mekaniğinin* en genel adyken, “biyopolitika” bir bütün olarak toplumsal beden üzerinde işleyen *iktidar teknolojilerinin* genel adıdır. Buradaki temel ayırım, “mekanik” ile “teknoloji” kavramlarında yatmaktadır: “Mekanik”, bir anlamda bireyin *hareketlerini* belirlemeye yönelik bir *denge* bilimine gönderme yaparken; “teknoloji” ise bireyin hareketlerini doğrudan belirlemekten ziyade, olanaklarını kullanmasına yönelik bir bilginin ve bu olanaklar alanının göz önünde bulundurulduğu bir dizi işleyişi işaret eder. Kısacası, “mekanik” bedeni veri alarak, onun üzerinde bir sonuçlara varmayı amaçlar; “teknoloji” ise toplumsal bedeni temele alarak, bütün bireylerin kendi bedenlerini iktidarın ereklerine uygun olarak şekillendirmesini ve istenen davranışa kendiliğinden yönelmesini sağlayan bir dizi süreci içerir. Kısacası, iki teknik arasında hem yüzey hem de işleme tarzı bakımından farklar vardır.

Foucault, biyopolitika kavramını birkaç anlamda kullanır; bu anlamlar arasında önemli bağlantılar vardır ancak birtakım farklılıklardan da söz edilebilir. Thomas Lemke’ye göre düşünürün “çalışmalarında söz konusu kavramı kullanımının üç farklı biçimini ayırt etmek olanaklıdır. İlk olarak, biyopolitika, egemen gücün yeni bir ifadesiyle nitelenmiş olan politik düşünüş ve pratikteki tarihsel bir kopuş anlamına gelir. İkinci olarak, Foucault biyopolitika mekanizmalarına modern ırkçılığın yükselişinde merkezi bir rol verir. Kavramın üçüncü anlamı, tarihsel olarak bireyin kendisini yönetmesinin ve toplumsal düzenlemenin liberal biçimleriyle birlikte ortaya çıkan ayrık bir yönetim sanatına gönderme yapar” (2013: 54). Kavramın temel olarak üç farklı anlama gelmesi

bir yana, Foucault “biyopolitika” ile “biyoiktidar” kavramları arasında da net bir ayırım çizmemiştir.

Burada Lemke’nin yanı sıra Maurizio Lazzarato ve Eduardo Mendieta’nın iki farklı yorumuna değinilebilir: Lazzarato biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının ayrıştırılmasının “Foucault’nun düşüncesinin hareketini izleme”nin (2010: 21) bir şartı olduğunu ifade eder; ancak detaylı bir inceleme bunun aksini göstermektedir. Foucault söz konusu iki kavram arasına hiçbir ayırım yapmazken, zaman zaman da eş anlamlı bir biçimde kullanır.²⁷ Mendieta ise biyopolitika söz konusu olduğunda tablonun temel olarak üç parçadan oluştuğunu ifade eder. “O halde biyopolitika kavramsal bir üçlemenin bir parçasıdır: Biyopolitika, biyotarihle sonuçlanan olaylar ve süreçler yaratmak için biyoiktidarı harekete geçirir” (Mendieta 2014b: 42). Başka bir deyişle, bu üç kavram bir arada düşünölmelidir.

Foucault’ya göre biyopolitika döneminde yaşanan dönüşümlerin başında ölüm ve yaşam arasındaki karşılıklı oyundaki pozisyonların değışmesi gelir. Daha önce yaşamı, iktidarın gücünün karşısında tehdit ve risk olarak anlayan insan bedeninin anatomo-politikasının aksine biyopolitika yaşamı iktidara yönelmiş potansiyel bir tehdit olarak görmez. Bunun için yaşam üzerinde bir dizi denetim sürecinin devreye girmesi gerekmiştir: “Yaşam üzerinde kurulan görelî bir denetim, ölümün aşırı yakınlığının bazı nedenlerini safdışı bırakıyordu. Böylece elde edilen oyun alanında, bu alanı düzenleyen ve genişleten iktidar ve bilgi yöntemleri, yaşam süreçlerini dikkate alıp onları denetlemeye ve dönüştürmeye girişirler” (Foucault 2007m: 105).

İktidarın yaşam üzerinde kurulan denetim ağları bir tür “oyun alanı”dır. İktidarın “oyun alanı”nında işleyen “bu alanı düzenleyen ve genişleten” bir ilişkisellik olarak anlaşılması, savaş modelinin eksik kaldığı alanları tamamlamakla kalmaz; aynı zamanda yaşam ile ölüm arasındaki dengeyi ölümden yana bozan hukuksal-söylemsel iktidar anlayışının da terk edilmesine olanak sağlar.

Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar. İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu

²⁷ Bu ayırım çok daha sonra –ileride ele alınacak olan– Michael Hardt ve Antonio Negri tarafından yapılacaktır.

hukuksal öznelerle değil canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi bizatihi yaşam düzeyine kaymak zorunda kalacaktır; iktidarın onların yanına kadar sokulma hakkını veren, öldürme tehdidinden daha çok yaşam sorumluluğunu yüklenmesidir (Foucault 2007m: 105).

İktidarın gücünü ölüme atmak yerine yaşama izin vermekten alması için istatistik gibi yardımcı niteliğe sahip bazı bilme biçimlerinin ortaya çıkmasının yanı sıra bir de kapitalizmin yeni bir aşamaya geçmesiyle birlikte iktidarın önüne çıkan engellerin ve denetlenemez öğelerin su yüzüne vurması da önemli olmuştur. Kısacası, “yönetimsellik”in ortaya çıkmasında on yedinci yüzyılda yaşanan bir dizi döngüsel sürecin etkisi olmuştur: “tarım, üretiminin artışı, buna bağlı olarak parasal bolluk, yine buna bağlı olarak nüfus artışı” (Foucault 2013: 93). Bu üç sürecin en önemlisi nüfus artışıdır; çünkü nüfus artışı –Hobbes’tan Marx’a kadar pek çok düşünür için temel siyasal birimlerden biri olan– “aile”nin ekonominin merkezinden çekilmesine neden olmuş; böylelikle ailenin boşalttığı alana nüfus yerleşmiş ve yönetimin nesnesinin değişmesiyle müdahale teknikleri de değişmiştir. Foucault, insanın bedeninin anatomo-politikası dönemindeki iktidar kavramını işaret etmek üzere “hükümlerlik” ifadesini seçer.

1. 8. HÜKÜMLERLİKTEN ÇIKIŞ: BİR ARAYÜZEY OLARAK “OYUN”

Foucault, biyopolitikaya geçişten önceki aşamaya konumlandığı hukuksal-söylemsel iktidar anlayışını –daha önce ele alındığı üzere– “savaş modeli”nde somutlaştırmıştır. Ne var ki, bu tutum, on yedinci yüzyılın klasik savaş modelinin tersyüz edilmesiyle başlasa da bununla sınırlı kalmaz. Foucault, Carl von Clausewitz’in “savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir” (1989: 87) önermesini yalnızca tersyüz etmekle kalır: “İkinci olarak, –isterseniz ikincisi doğaçlama bir yanıt olsun– eğer iktidar aslında bir güç ilişkisinin uygulanması ve konumlandırılmasıysa, onu teslimiyet, sözleşme ya da yabancılaşma bakımından ve hatta üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi olarak işlevsel terimler içerisinde analiz etmek yerine, her şeyden önce çatışma, savaşım ve savaş bakımından analiz etmek gerekmez mi? Bu, bize –iktidar mekanizmasını basit bir biçimde ya da temelde baskı olarak gören– ilk hipoteze bir alternatif ya da ikinci bir hipotez verir: İktidar savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir” (Foucault 2003: 15). Foucault, Clausewitz’in önermesini tersine çevirerek bundan üç temel sonuç çıkarır. Birincisi, iktidarın bir savaş vasıtasıyla kazanılabilecek belli bir tür

güç ilişkisi olduğu; ikincisi, politik iktidarın amacının bir tür “sessiz savaş” yürüterek bu güç ilişkisini sürekli yeniden üretmek olduğu; üçüncüsü, politikanın sonunu ancak bir “son muharebe”nin getirebileceğidir. Bunlardan özellikle ikincisi dikkat çekicidir. “Savaş”ı bir “sürekli savaş” olarak kavramak, ister istemez bu süreçteki her hamlenin savaşa dahil olduğunu, bundan azade bir pozisyon veyahut konum olmadığını dile getirmek anlamına gelir. Bu anlamda savaş modeli, tıpkı Machiavelli’nin *virtú* (erdem) kavramı gibi bir tür teyakkuz halini çağırır.

Foucault’nun savaş modelini öne sürmesindeki temel amaç, iktidarı “ekonomizm” anlayışla çözümlenmekten kaçınmaktır. Burada önemli bir hususa dikkat etmek gerekir: İleride ele alınacağı üzere Foucault, iktidar çözümlemesinin ekonomiden bağımsız olduğunu söylemez; aksine iktidarı *sadece* ekonomi terimleriyle anlamaya çalışmanın ekonomik indirgemeciliğe yol açtığından dem vurur. Elbette burada hedef alınan en başta Marx’tır; ancak bizzat Foucault’nun önerdiği savaş modelinin bir anlamda sınıf mücadelesini kapsadığı da göz ardı edilmemelidir. Foucault, 1977 yılında yaptığı bir söyleşide bu konuda önemli bir hususa dikkat çeker: “Benim çoğunlukla, Marx’ın metinlerinin değilse bile Marksistlerin metinlerinin çoğunda (belki Troçki’yi dışarıda tutabiliriz) çarpıcı bulduğum nokta, sınıf mücadelesinin sözü açıldığında *mücadele* sözcüğünden ne anlaşıldığı konusunda suskun kalınmasıdır. Burada ‘mücadele’ ne anlama gelmektedir?” (2005b: 134).

İktidarı ekonomi terimleriyle anlamaktan kaçınan Foucault, “iktidar-ilişkisinin temelini güçler arasındaki savaş benzeri bir çatışma” (2003: 16) olarak anladığı bu kavrayışa “Nietzsche hipotezi” adını koyar.

Öyleyse görüyorsunuz iktidarı analiz etme çabamızda ekonomiye dayanan [*economistic*] şemadan kurtulmaya çalıştığımızda doğrudan doğruya kendimizi iki büyük hipotezle karşı karşıya buluruz; bunlardan birine göre iktidar mekanizması baskıdır –kolay olması adına buna Reich hipotezi diyeceğim– ve ikincisine göre iktidar ilişkisinin temelinde savaş benzeri güçler çatışması yatar –kolay olması adına buna da Nietzsche hipotezi diyeceğim– (Foucault 2003: 16).

Foucault, Nietzsche hipotezi olarak adlandırdığı iktidar analiziyle ekonomi terimlerinin dışına çıkmakla kalmaz; aynı zamanda hukuksal iktidar anlayışının da eleştirisini yapma fırsatı bulur. Foucault’ya göre iktidarı ekonomiye dayanan bir şemayla çözümleneyen Marksizm hukukun gerçek bir eleştirisini yapma fırsatını geri tepmiştir. Aslına bakılırsa

Marksist literatür içerisindeki hukuk tartışmalarına bakıldığında bu alanın oldukça sınırlı kaldığı görülebilir. Hugh Collins çok az Marksist düşünürün hukuk tartışmasına girdiğini ifade ettikten sonra şöyle der: “(...) hukuk kurallarına sıklıkla toplumsal oluşumların evrimi ve politik mücadelelerin gidişatını açıklamanın bir aracı olarak başvurulur. Yine de hukuki kurumların kendisi keşfedilmemiş topraklar olarak kalır. Günümüze çok yakın zamanlarda yayınlanan eserleri bir kenara bırakırsak, özel olarak Marksist bir hukuk teorisine adanmış yalnızca iki eser vardır” (2013: 21). Sonuç olarak, bu eksikliği fark eden Foucault, hukuku yalnızca bir üstyapı kurumu olarak tanımlayıp rafa kaldırmanın yeterli olmadığını, hukuk ve iktidar ilişkisinin de analiz edilmesi gerektiğini ileri sürer.

1970-71’den [derslerinden] beri, iktidarın “nasıl”ına bakmaya çalıştım. “İktidarın nasıl”ını incelemek ya da bir başka deyişle iki işaretçi veya sınırı kuran iktidar mekanizmalarını anlamaya çalışmaktı [yaptığım]; bir yandan iktidarı biçimsel olarak sınırlandıran hukuk kuralları ve öte yandan da, öteki uçta, öteki sınır, iktidarın ürettiği, bu iktidarın yönettiği ve yeri gelince iktidarı yeniden üreten hakikat-etkileri var. Öyleyse elimizde bir üçlü var: İktidar, hukuk, hakikat (Foucault 2003: 24).

Bu üç kavram Foucault’nun analizinin üç işaret bayrağı, sınır çizgisi olacaktır. Foucault’nun amacı, bu üç alandaki geçişlilikleri, ayrışma noktalarını ve üretim prosedürlerini çözümlenektir. Böylelikle verili iktidar analizlerinin tıkandığı veyahut eksik kaldığı noktayı gözler önüne serebilme imkânı yakalayacaktır. Foucault bu anlamda sorununu şöyle özetler: “İktidar ilişkilerinin hakikat söylemlerini üretmek için uygulamaya soktuğu hukuk kuralları nelerdir? Veyahut: Ne tür bir iktidar, bizimki gibi bir toplumda böylesine güçlü etkileri olan hakikat söylemlerini üretme vasfına sahiptir?” (2003: 24).²⁸

İktidar, birtakım hakikat etkileri üretip bunları biriktirerek işler; ancak burada kalmayıp bir adım ileriye gider. Hakikatin teminatı olarak işleyecek çeşitli bilme biçimleri de inşa eder ve sanki hakikat üzerinde hiçbir etkisi yokmuş gibi bunların maskesi ardına saklanır. Böylelikle iktidar ile hakikat arasında doğrudan bir ilişki yokmuş gibi

²⁸ Burada David Macey’nin İngilizce çevirisine müdahale edilmiştir. Graham Burchell, *Toplumun Savunmak Gerekir*’in İngilizce çevirisinde tespit ettiği hataları karşılaştırmalı bir çalışma şeklinde yayımlanmıştır (Burchell 2014). Buradaki “hakikat söylemleri” (*discours de vérité; discourse of truth*) ifadesi, Macey tarafından yanlışlıkla “iktidar söylemleri” (*discourse of power*) olarak çevrilmiştir. Bundan sonra bu tür hataların söz konusu olduğu alıntılarda çeviriye müdahale edilerek Burchell’in yayımladığı düzeltme listesine uyulacak ve bu durum tekrardan belirtilmeyecektir.

görünmekle kalmaz; aynı zamanda bu bilme biçimlerinin denetlenmesi ve sürekli üretilmesi yoluyla iktidar ile hakikat arasındaki zorunlu ve şekillendirici ilişkinin varyantları tahkim edilir. Bu çerçevede hukuk da bir tür bilme biçimi ve buna bağlı olarak bir tür düzenek (*dispositif*) şeklinde düşünülmelidir: “Batılı toplumlarda orta çağdan bu yana hukuksal düşüncenin oluşumu temel olarak krallık iktidarını merkeze almıştı. Toplumlarımızın hukuki yapısı, krallık iktidarının bir aracı ya da meşrulaştırılması olarak hizmet etmek üzere, krallık iktidarının talebi üstüne olduğu kadar bu iktidarın yararına da oluştu. Batıda hukuk, kraliyet emrinin hukukudur” (Foucault 2003: 25). Foucault’ya göre hukuk kurumu en başından beri iktidarın taleplerine yanıt verecek “nesnel” bir alan olarak tasarlanmıştır; asli amacı da bu iktidarın meşruiyetini sağlamaktır. Bu kapsamda “hukuk kuramının etrafında şekillendiği temel ya da merkezi sorun, hükümlerlik sorunudur” (Foucault 2003: 26). Foucault’ya göre, “Hükümlerlik, öznenen özneye geçen, özne ile özne arasındaki politik ilişkiyi inşa eden bir kuramdır” (2003: 43). Ayrıca hükümlerliğin önemli bir özelliği de kendisini potansiyel yönetme yetkileriyle donatabilmiş olmasıdır. Elinin altında hazır bulunan ancak yalnızca gerektiğinde uygulamaya sokacağı bir dizi yetkeyi barındırır. Bu iktidar tek bir adda (örneğin “prens”te) bir araya gelebilir; ancak bu bir simgeden fazlası değildir. Önemli olan, bu yönetme yetkilerinin farklı durumlarda bölme işlemini ister saf şiddet ister düzenekler vasıtasıyla cari kuvvetini sahneye sokarak yeniden şekillendirebilme ve bunu yaparken de kendini konumunu koruyabilme gücüne sahip olmasıdır.

Hükümlerlik tarihte temel olarak dört rol oynar ve bu roller arasındaki geçiş izlerinin sürülmemesini sağlayan temel düzenek de hukuktur: Birinci, feodal monarşinin gerçek iktidar mekanizmasına gönderme yapmıştır; ikincisi, büyük idari monarşilerin kurulup meşrulaştırılmasında bir araç olmuştur; üçüncüsü, XVII. yüzyıldan itibaren kraliyet iktidarını hem sınırlamak hem de güçlendirmek için kullanılabilen bir silah olmuştur; dördüncü olaraksa otoriter ya da mutlakiyetçi monarşik idare modeline bir alternatif üretmektir: Parlamenter demokrasi modeli (Foucault 2003: 34-5). İşte tüm bu tarihsel momentlerde dönüşüp değişerek hukuk maskesi altında ayakta kalan hükümlerlik anlayışı, disiplinci iktidar teknikleriyle bir sınıra dayanmıştır. Bu sınırdaki yeni bir yönetim tarzının açığa çıkması kaçınılmaz olmuştur.

Disiplin mekaniği, hükümlanlık mantığının hukuksal işleyiş biçimi içerisinde bir parantez değildir. Yani disiplinci iktidar hükümlanlık içerisinde yabancı bir gövde gibi dolanmaz; aksine bunların alanları arasında bir ortaklık olsa da işleyiş mekanizmaları kesinlikle farklıdır. Buradaki fark en iyi şöyle özetlenebilir: “Disiplin söylemi, hukukun söylemine yabancıdır; kuralları egemenin iradesinin bir ürünü olarak üreten söyleme yabancıdır. Disiplinlerin söylemi kural hakkındadır: Hükümlanlıktan devşirilen hukuki bir kural değil, doğal kural ya da başka bir deyişle norm hakkındaki kuralın söylemidir” (Foucault 2003: 38).

Bu anlamda disiplinci iktidar hukukun merkezine yerleşmek yerine hareket alanını genişleten norm içine kaydolur. Buradaki en temel kuramsal kayma, iktidarın “hak” yerine “norm”u temele almasıdır. İşte bu sayede ortaya “normalleştirme toplumu” (Foucault 2003: 39) çıkacaktır. Foucault her ne kadar bu iki tekniğin giderek daha çok birbiriyle karşı karşıya gelmeye başladığını, iki farklı mekaniğin uyumsuzluğunun ayyuka çıktığını söylese de sonuçta bunların birbirlerine eklemlenerek iktidarın ağları arasındaki boşlukların daraltılmaya çalışıldığını kabul eder. Bu iki mekaniğe birden direnmek içinse disiplinci olmayan ancak aynı zamanda hukuksal anlayışa sığınmayan bir kavrayış gerekir. Bu kavrayışın mahiyetini anlamak için bir ayrıma daha göz atmak gerekir. Foucault, yalnızca hükümlanlıkla disiplinci iktidar arasına ayırım çizmekle kalmaz; aynı zamanda hükümlanlıkla tahakküm arasına da bir ayırım çizer.

Hükümlanlıktan devşirilen iktidarlardan ziyade, hem tarihsel hem de amprik olarak iktidar ilişkilerinden çıkan tahakküm operatörlerinden üretilen güçlere bakmalıyız. Bir egemenlik kuramından ziyade bir tahakküm, tahakkümler kuramı: Bu, özneye (ya da hatta öznelerle) başlayan ve ilişkiden de önce var olan ve yerleştirilebilir olandan başlamaktansa iktidar ilişkisinin kendisinden, gerçek ya da fiili tahakküm ilişkisinin kendisinden başlamak ve uygulandığı öğeleri belirleyen nasıl bu ilişkisinin kendisi olduğunu kavramak anlamına gelir (Foucault 2003: 45).

Foucault böylelikle tahakküm ilişkilerinin hükümlanlık anlayışını baştan sona kat etmediğini, bu ikisini birbirine dayanarak açıklamanın sorunlu olduğunu gösterir. Elbette tahakküm ilişkileri hükümlanlık çözümlemesinin bir parçasıdır ama tamamen ona indirgenemez. Bu kapsamda düşünür asıl sorunun tahakküm ilişkilerinin güç ilişkilerine dönüşüp dönüşmediğine bakmak olduğunu dile getirir. Bunun için de Nietzsche hipotezini veyahut “savaş modeli”ni kapsamlı şekilde ele alır: “Yani, tabiri caize bu yıl birazcık bakmak istediğim geçici sorun şu: Savaş gerçekten iktidar

ilişkilerinin geçerli bir analizini yapmayı sağlayabilir mi ve tahakküm teknikleri için bir anayapı [*matrix*] gibi davranabilir mi?” (Foucault 2003: 46).

Foucault, burada Clausewitz’in “savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir” (1989: 87) tezini ele alarak ortaçağdan itibaren savaş uygulamaları ve kurumlarının, yani şiddet tekelinin kademe kademe devletin elinde toplandığını ve sonuç olarak “günlük savaş”ın yani bireyler arasındaki “özel savaş”ın ortadan kalktığını dile getirir. Devletin savaş üzerindeki tekeli, savaşın teknikleşmesine neden olmuş ve böylelikle ordu diye adlandırılan kurum ortaya çıkmıştır. Ne var ki, bu durum Foucault’ya göre bir paradoksu içerir: Savaş bir yandan devletin merkezine gelmiş, bir yandan da kıyılarına itilmiştir. Bu anlamda karşı ve yeni bir söylem savaşı bir kez daha önümüze koyar: “Açık ki savaş, devletlerin doğumuna önderlik etmiştir: Hukuk, barış ve yasaların çarpışmasındaki kan ve çamurdan doğmuştur” (Foucault 2003: 50).

Savaş sona erdirilmesiyle barışın geleceği negatif bir öge değil; aksine tarihsel sürecin motoru olarak kavranmıştır. Ne ki, burada bir uyarıda bulunmak gerekir: Foucault, bu motorun “ilerleme”ye dönük olduğunu hiç söylemez; yalnızca tarih içerisindeki hareketlerin kaynağı olduğunu ifade eder. “Savaş, kurumların ve düzenin ardındaki motordur. Barışsa bu moturun en küçük çarklarında gizli bir savaş yürütür” (2003: 50) diyen düşünürü göre savaş ve barış, diyalektik olarak düşünülebilecek iki uğrak değildir; aksine yalnızca tek bir hat üzerinde gerçekleşen bir dizi mücadeleden söz edilebilir. Bu kapsamda “tarafsız” özne diye birisi yoktur. Herkesin savaşın bir kampında yer alır ve hukuksal söylemini bu kampın iktidar anlayışının bir etkisi olarak kavrar. Elbette savaş modeli söz konusu olunca akla gelen ilk iki isim Machiavelli ve Hobbes’tur; ancak Foucault, bu iki ismin hiç de savaş modeli içerisinde düşünülemeyeceğini ileri sürecektir (2003: 59). Bunun için de Hobbes’un “çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimler” ifadesinin altında nelerin saklı olduğunu göstermeye çalışır: “Hobbes’un ilk savaş durumunda karşılaşan, karşıtlaşan, çatışan silahlar, yumruklar ya da zincirinden boşanmış vahşi güçler değildir. Hobbes’ın ilk savaşında mücadele yoktur, kan yoktur ve de ceset yoktur. Sunumlar, sergilemeler, imler, empatik ifadeler, kurnaz ve yanıltıcı ifadeler vardır; tuzaklar, muarız kılığında gizlenen niyetler ve kesinlikler kılığında gizlenen endişeler vardır” (Foucault 2003: 92).

Bu anlamda Foucault'ya göre Hobbes bir “savaş”ı değil, “savaş durumu”nu temele alır. Hobbes'un kendi ifadesiyle söylessek, “Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında *zaman* kavramı havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, bir çok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine, bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimlerden oluşur” (2004: 94). Bu bağlamda Hobbes, devleti savaştan değil, “çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilim”lerden türetir; aslına bakılırsa bu eğilimlerin kökeninde de yatan psikolojik bir gerekçeden: “Hükümlerlik daima aşağıdan ve korkanlar sayesinde kurulur” (Foucault 2003: 96). İşte bu nedenle Foucault'ya göre Hobbes savaş modelinin dışında, hatta Hobbes hükümlerlik'in kurulmasında savaşı saf dışı bırakmaya çalışan bir isim olarak düşünülmelidir; çünkü savaşı kazananlar ve kaybedenler için de, devletin içinde ve dışında olanlar için de aynı mekanizma işleyecektir. Hepsinin kökünde yurttaşların özel ilişkilerini de barındıracak şekilde kurumsallaşmış bir “korku” vardır. Sözleşme, bu korkuyu istenç ve rızayla mühürlemenin adından başka bir şey değildir.

Ne var ki, tüm bu iddialar Machiavelli ve Hobbes'un savaş modelinin dışında görülmesini açıklayamaz. İki düşünür de politikayı bir savaş olarak algılamaktadır ve savaşı devre dışı bırakma araçları da savaştan başka bir şey değildir. Sözleşme kuramı, tam da doğa durumundaki herkesin herkese karşı savaşını sonlandırmak üzere tasarlanmıştır.

Bu tartışmayı sonlandırmadan önce Ansgar Allen ve Roy Goddard'ın bir uyarısını masaya yatırmak gerekir. İkili, Foucault'nun 1975-1976 dönemi derslerini kapsayan *Toplumun Savunmak Gereki*'in “disiplin-olarak-iktidar'dan yönetim-olarak-iktidar'a geçiş noktasından başka bir şey olmadığını” (Allen ve Goddard 2014: 34) düşünmenin hata olduğunu dile getirir. Onlara göre Foucault'nun bu derslerde öne sürdüğü savaş modeli yetersizdir: “Foucault görelilik olarak kısa analizinde savaş analitiğinin savaş-baskı şeması içerisindeki iktidara dair baskıcı kavramsallaştırmadan bağının nasıl koptuğunu açıklayamaz” (Allen ve Godard 2014: 35).

Tek sorun Allen ve Godard'ın değindiği bu mesele değildir; Foucault'nun Clausewitz'in önermesini tersine çevirerek meşruiyet ve rıza sorunlarını temele almayan bir iktidar analizi ortaya koyma çabası başka birtakım sorunlara da gebedir: İlk olarak, politika yalnızca savaş terimleriyle kavranırsa “rıza” ve “katılım” gibi politik kavramların izahı verilemez. Katı savaş modeli, iktidarın rıza üretme tekniklerini ve amacını büyük oranda göz ardı edip özneyi yalnızca iktidarın bir etkisine indirger. Oysaki Foucault'nun Mobius Şeridi Modeli'ni ortadan kaldırmaktaki amacı, öznenin politika sürecine etkin bir şekilde dahil olma yordamlarını ıskalamamaktır. Bu nedenle iktidar ile özne arasındaki ilişkiyi yalnızca bir kutuplaşma olarak kavrayan “Nietzsche Hipotezi” bazı iktidar ilişkilerini açıklamakta yetersizdir.

Ayrıca, Thomas Lemke'nin de işaret ettiği üzere söz konusu “savaş modeli”, Foucault'nun daha önce ele aldığı akıl hastanesi, okul, hapisane gibi kurumlarda üretilen tikel iktidar ilişkilerinin “yönetmenin özgül biçimlerini ayakta tutan çok daha genel mekanizmalara nasıl uyum sağlayıp eklemlendiği sorusunu” (2011: 11; 2015: 18). göz ardı eder. Tüm bu sorunlar Foucault'nun “Nietzsche hipotezi”ni gözden geçirmesine neden olur. Foucault, Clausewitz'in önermesini tersine çevirmenin, tıpkı aynı işlemi yapmaya kalkan Schmitt'te olduğu gibi, çözmeye çalıştığı soruna tersinden dahil olduğunu anlayınca bu anlayışı terk etmek gerektiğini ifade edecektir:

Size geçtiğimiz yıllarda söylediğim her şeyin bu mücadele-bastırma şemasına kayıtlı olduğu açıktır. Kullanmaya çalıştığım şema gerçekten de buydu. Artık, kullanmaya çalıştıkça eninde sonunda bu şemayı gözden geçirmek mecburiyetinde kaldım; çünkü birçok bakımdan hem yeterince incelenmemiştir – hatta hiç incelenmediğini söyleyecek kadar ileri gidebilirim– hem de söz konusu ikiz “baskı” ve “savaş” kavramları büyük ölçüde değiştirilmeli ve son kertede, belki de, terk edilmelidir (Foucault 2003: 17).

İşte, tam da bu noktada da devreye “oyun” kavramı girer.

Thomas Lemke ve Colin Gordon gibi önde gelen Foucault yorumcuları “savaş modeli”nin terk edilmesiyle “yönetimsellik”e (veyahut Lemke'nin ifadesiyle “Foucault hipotezi”ne ya da Allen ve Godard'ın ifadesiyle “yönetim-olarak-iktidar”a) geçildiğini iddia eder; ancak ne var ki burada ikincil literatürün genel eğiliminden ayrılarak başka bir patikayı izlemek de mümkündür. Foucault bir söyleşisinde savaş modelinin yetersizliği konusunda bir itirafta bulunur:

Bana öyle geliyor ki, bir “mücadele”nin basitçe olumlanması, iktidar ilişkilerinin analizine ne ilk ne de son açıklama olarak hizmet edebilir. Kimin mücadele içinde olduğunu, ne için mücadele ettiğini, mücadelenin nerede, hangi araçlarla ve hangi rasyonaliteye göre cereyan ettiğini tek tek her bir durum için somut olarak saptarsak bu mücadele teması işlemsel olabilir (Foucault 2007ç: 104).

Foucault, böylelikle mücadele ya da savaş modelinin ancak tek tek durumlarda incelenerek kullanılabileceğini dile getirmiş olur. Düşünürün bu metafora fazla güvenmemesinin nedeni, tartışmasının doğrudan doğruya on yedinci yüzyıldaki modele bağlanmış olmasından ileri geliyor olabilir. 1978 yılında kaleme aldığı *Toplumun Savunmak Gerekir*'de Hobbes ve Machiavelli'yi savaş modelinin dışına çıkartmaya yönelik kuramsal hamlesi bir anlamda yarım kalmıştır. Böylelikle bu yarım kalmışlığı, yeni bir kavramsal dayanakla tamamlamaya çalışır. Bunun için ihtiyaç duyduğu merdiven, Ludwig Wittgenstein tarafından uzatılacaktır.

Strateji sözcüğü bugün üç şekilde kullanılmaktadır. Birincisi, belirli bir ereğe varmaya çalışırken başvurulan araçları göstermek için; burada söz konusu olan, bir *amaca* ulaşmak için kullanılan rasyonalitedir. İkincisi, belirli bir oyundaki taraflardan birinin, başkalarının eylemlerinin nasıl olması gerektiği konusundaki düşüncelerine ve gene kendince başkalarının onun davranışlarını nasıl düşüneceğine ilişkin kanılara göre hareket etme biçimini anlatmak için; bu anlamıyla strateji, başkalarının karşısında avantajlı duruma geçmek için uğraş verme biçimidir. Son olarak, bir çatışma durumunda, rakibi mücadele araçlarından yoksun bırakmak ve onu mücadelede vazgeçmeye zorlamak için kullanılan yöntemleri anlatmak için; bu anlamıyla da strateji, zafer kazanmaya göre tasarlanmış araçlarla ilgili bir sorundur (Foucault 2011a: 80).

1982'de yayımlanan bu önemli yazıyla birlikte “oyun” terimi Foucault'nun söz dağarına *ciddi* bir biçimde girer.²⁹ Örneğin, kendisi hakkında takma isimle yazdığı bir ansiklopedi maddesinde “hakikat oyunu”ndan söz eder (2004e: 352). Aslında “oyun” metaforu çok uzun zamandır felsefe sahnesinde ve Foucault'nun zihninde vardır; ancak bir model halini almaya başlar. “Özne ve İktidar” bu modelin kristalleştiği ilk örnektir:

Dolayısıyla, özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ayırmak mümkün değildir. İktidarın merkezi sorunu gönüllü kölelik (yani, köle olmayı nasıl arzulanabiliriz sorunu) değildir. İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kıskırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. Özne bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir “çekişme”den (*agonisme*) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadele etmeyi içeren

²⁹ Örneğin, 1978 yılında Tokyo Üniversitesi'nde delilik, toplum ve dışlama temaları üzerine verdiği derste delilik ile toplum arasındaki ilişkiyi “bir dışlama sistemi ve bir unutmaya oyunu” (Foucault 2007j: 211) olarak betimler. Foucault'nun 1970-1971 derslerinin adı olan *Bilme İstenci Üzerine Dersler* de bu “oyun” metaforu ile açılır: “Derse gelince, oynamak istediğim *oyunun* ne olduğunu geçen sefer kısaca belirtmiştim” (Foucault 2012: 4; vurgu özgün metne ait.) Daniel Defert bu kitaptaki oyunun “Platoncu oyuna tarihle cevap vermek” olabileceğini ileri sürüyor (Defert 2012: 279).

bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kıskırtmadan söz etmek daha yerinde olur (Foucault 2011a: 76).

Mark Kelly'nin dikkati çektiği üzere Foucault'nun temel bir uzlaşmazlık (*antagonizma*) yerine etimolojik açıdan iki sözcüğü birleştiren, yani “aynı zamanda oyun olan bir kavga”dan (2009: 59) söz etmesi oldukça önemlidir. “Foucault bu dönemlerde çok ciddi bir biçimde antik Yunan metinlerini okuduğu için sözcüğün etimolojisi onun için apaçıktır” (2009: 169). Bu noktada *antagonizma* ile *agonizm* arasında bir ayırım yapmak gerekir:

Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisiyken, agonizm çatışan tarafların, çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra, karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir dizi biz/onlar ilişkisidir. Agonizmde, çatışan taraflar düşman değil, “hasım”dır (Mouffe 2010: 28).

Kısacası *agonizmde* taraflar arası bir “tanıma” ilişkisi söz konusudur. “Savaş” ve “oyun” arasında başka farklar da vardır: İlki korku, mücadele, şiddet ve cebri içerirken; ikincisi çekişmeyi ve eğlenmeyi de içerir. Kelly, bu ikisi arasında “düzey” açısından temel bir fark olduğunu işaret eder: “Savaş, büyük, toplumsal [*societal*] bir düzeyde meydana gelirken; oyun kişilerarası bir düzeyde gerçekleşir” (Kelly 2009: 59). Bu önemli fark, Foucault'nun düşüncesindeki bir değişimi işaret eder. Bu noktada Foucault, Carl Schmitt'in de izlediği savaş modelini terk eder.

Aslına bakılırsa “Savaş modeli, Foucault'nun yapmaya çalıştığını asla gerçekten kapsayamamıştır” (2009: 59) diyen Kelly, bu değişimi ‘68 sonrası hareketlerin zayıflaması, Fransa'daki dönemin entelektüel havası ve Foucault'nun ilgi alanının hapisane gibi bir kurumdan cinselliğin inşası gibi bir meseleye doğru kaymasına (2009: 59) bağlar; ancak modellerin değişimi hususundaki bu başarılı tespiti yapan felsefeciden bu noktada ayrılıyoruz. Kelly'ye kısmen katılmakla birlikte “Bu model kaymasının gerekçeleri nedir? sorusuna Foucault'nun düşüncesi içinden başka bir yanıt vermek mümkündür. Kelly'nin öne sürdüğü ilk iki neden, zayıf ve genelgeçer tespitlerdir; birincisi Foucault'nun bu metni kaleme aldığı dönemde '68 sonrası düşünceler zaten ziyadesiyle güç kaybetmişti ve “garp cephesinde yeni bir haber yok”tu. Ayrıca Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i dönemindeki yapısalcılıkla ilişkisi dışarıda bırakıldığı takdirde, düşünsel gündeminin ve yöntemlerinin zaten hiçbir zaman

entelektüel iklimin belirleyiciliğine tabi olmadığı görülür. Açıkçası üçüncü neden çok daha akla yatkın ve dikkat çekicidir. En başından beri dile getirildiği üzere, Foucault bir “slalom düşünürü”dür. Çok hızlı bir biçimde konu değiştirmekte ve de felsefi konumlara “yapışmamaktadır”. Bu bakımdan son döneminde özellikle “benlik teknolojileri”, “itiraf” ve “doğruyu söylemek” meselelerine yoğunlaşması, bu model değişikliğinin en temel nedenlerinden birisi olarak görünmektedir. Ayrıca savaş modeli son kertede bir tür egemen figürüne geri döner ve Foucault’nun bir süredir amacı siyaset kuramında “kralın kellesini uçurmak” olduğuna göre bu modelden uzaklaşması da anlamlıdır.³⁰

Burada bir yol ayrımı olduğu söylenebilirse de, politik ufukların tümünden ayrıştığı da iddia edilemez. Bunun nedeni, öncelikle “oyun” modelinin “savaş” modelinden tamamen ayrı olmayışıdır. İki model *agonizm* kavramında bir araya getirilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, *agonizm mücadeleyi* de içeren bir *oyundur*. Bunun tersinden bir sağlamasını yapmak için Foucault’nun Marksistlere yönelik eleştirisini anımsamak gerekir: Düşünüre göre Marksistlerin “mücadele” kavramıyla neyi kast ettiği açık değildir; ancak kendisi bu kavramla anlatmak istediğini şöyle açıklar: “Bu sadece bir varsayım, ama ben herkesin herkese karşı olduğunu söyleyeceğim. Mücadelenin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşır? Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz. Ve her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle savaşan bir şeyler vardır” (Foucault 2005b: 134). Bu satırlarda savaş modelinin oyun mantığıyla açıklanmasını görürüz. Foucault’nun nominalist tavrı, söz konusu “oyun” olunca da geçerlidir; oyunda pozisyonlar ve kurallar baştan verili değildir; dahası, kişinin kendi kendisiyle oyun oynaması da mümkündür. Bir an için Wittgenstein’in şu sözlerini anımsamak yeterlidir:

Oyun kavramı nasıl sınırlandırılır? Ne, oyun sayılırken, ne oyun sayılmaz? Sınırların nerede olduğunu söyleyebilir misiniz? Hayır. Bir sınır *çizebilirsiniz*, çünkü şimdiye değin hiç çizilmemiştir. (...) “O zaman sözcüğün kullanımı

³⁰ Foucault’da savaştan oyun modeline doğru bir yer değiştirme olmadığını, “olsa olsa bir bağlantı”dan söz edebileceğimizi düşünmesine karşın, bu husustaki iddiamı tartışan ve görüşlerini derinleştirmeme yardımcı olan Prof. Dr. Thomas Lemke’ye ve “oyun”la ilgili sorumu bu konudaki görüşünün değiştiğini belirterek, henüz yayımlanmamış kitabından ilgili kısmı bana göndererek yanıtlayan Dr. Mark G. E. Kelly’ye teşekkür borçluyum. Kelly, yayımlanmamış kitabında “oyun” kavramının bir dizi kurala bağlı olduğunu, bu nedenle “hukuksal” bir çerçeveyi andırıldığını söyler; ancak burada bir ekleme yapar: Foucault’nun “oyun”la [*game*] “oyun”u [*jeu*] kast etmediğini söyler. Fransızca da oyun daha çok “çocuk oyunu”na gönderme yapar. Bu nedenle de “jeu” daha serbest bir etkinliği işaret eder.

düzensizleştirebilir. Oynadığımız oyun düzensizleşir” – Oyun her yerde kurallarla sınırlandırılmaz; ancak teniste birisinin topu ne kadar yükseğe atacağına dair hiçbir kural yoktur, yine de tenis her şeye karşın bir oyundur ve kuralları da vardır (Wittgenstein 2009: 37).

Görüldüğü üzere oyun mantığı ile anlaşıldığında savaşın/mücadelenin sınırları belirsizleşir ve onu bir mücadele yapan temel ilişkisel nitelik değişmediği sürece kuralın olmadığı alanlarda dahi bir mücadele olarak kalmaya devam eder. Oyun mantığının bir başka sonucuysa hakikatin her türlü aşkınsallıktan kurtulmasıdır. İktidar, böyle anlaşıldığında “hakikati pratiğin akışkan, değişken alanına yerleştirir” (Hardt ve Negri 2011: 132).

Bu noktada Foucault’nun iktidar analizi yeni bir boyut daha kazanır. “Savaş” ve “oyun”un “agonizm” teriminde kaynaşması, iktidar ilişkileri arasındaki yapısal farklılıkları izah etmeyi olanaklı hale getirir. Wittgenstein’in kavramını ödünç alırsak, artık iktidar ilişkilerinin yalnızca “aile benzerlikleri” (2009: 36) taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan Foucault’nun düşüncesine iktidar kavramının girdiği günden beri ona musallat olan bir eleştiri hakiki bir yanıtı kavuşmuş olur. Özellikle Marksist eleştirmenleri tarafından yöneltilen bütün iktidar ilişkilerini eşitleme eleştirisi, bu model kaymasının getirdiği kuramsal imkânlar içerisinde bir anlamda yanıtlanmış olur. Dahası, “Oyun Modeli” “Mobius Şeridi Modeli”nin tekyönlülüğünü aşar; tanınma ilişkisi, bir direniş olasılığını da açık bırakır.

İkincisi noktaysa şudur: “Oyun” kavramı hukuksal bir çerçeveye gönderme yapmaz; aksine oyunun kuralları ancak oyunun içindekiler tarafından belirlenebilir, yeni bir oyun yaratılabilir, hatta verili bir oyun kuralları değiştirilerek oynanabilir. Foucault için savaş modelinden oyun modeline doğru yaşanan kuramsal kayma, iktidar ile özne arasındaki ilişkilerin gözden geçirilmesiyle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Foucault, öznenin yalnızca iktidarın bir etkisi olduğu düşüncesinden vazgeçip aynı zamanda öznenin eleştirel potansiyelini ve vasıflarını da incelemeye başladığı Collège de France derslerinde biyopolitik yönetim teknikleri ile öznenin karşılaşma alanını ve tarzını yeniden kurgulamak mecburiyetinde kalmıştır; çünkü artık öznenin bir direniş potansiyeli devreye girmiştir. Pek çok Foucault yorumcusunun göz ardı ettiği “oyun modeli”, ne önemsiz görülebilir ne de kendi başına saf bir model olarak ele alınabilir. Aslına bakılırsa tam da Foucault’nun dile getirdiği üzere “ikiz ‘baskı’ ve ‘savaş’

kavramları[nın] büyük ölçüde değiş”tirilmesinden (2003: 17) ibarettir. Kısacası, “oyun modeli” Foucault’nun “Nietzsche hipotezi”nden yani “savaş modeli”nden “yönetimsellik”e geçişinde bir *ara yüzey*dir ve sıklıkla göz ardı edilen bu kavram, yönetimselliğe geçişi imkânlı kılan bir anahtardır.

1. 9. BİYOPOLİTİKA, II: YÖNETİMSELLİK, GÜVENLİK VE NÜFUS

Yönetimsellik kavramı ilk kez 1978 derslerinde ortaya çıkar. Foucault, daha önceki derslerde bu adı doğrudan kullanmasa da “yönetim” ya da “yönetimsellik” veya “biyopolitika” diyerek hemen hemen aynı çerçeveye gönderme yapar. Lemke’ye göre “Foucault’nun ‘biyopolitika’ terimini kullanışı tutarlı değildir ve metinlerinde anlamı sürekli olarak değişir” (2013: 54). “Biyopolitika, *biyoiktidar* vasıtasıyla üretilip dağıtılır” diyen Eduardo Mendieta da benzer bir yaklaşım göstererek, Foucault’nun terimi en azından beş farklı anlamda kullandığını işaret eder: “(1) kapitalizmin yükselişyle birlikte tıpta yaşanan dönüşümlerin bir sonucu olarak, (2) kapitalizm tarihinin bir parçası ve parseli olarak, (3) egemenliğin yeni bir biçimi olarak, (4) neoliberal yönetimselliğin özgül bir iktidar biçimi olarak (5) biyotarih içerisindeki bir bölümün başlığı olarak” biyopolitika kavramından söz edilebilir (Mendieta 2014b: 37).

1975-76 dersleri olan *Toplumun Savunmak Gerekir*’den sonra Foucault çalışmasını büyük oranda “yönetimsellik” kavramının bir tarihini yapmaya odaklamıştır. Bu kapsamda 1977-78 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ve 1978-79 dersleri olan *Biyopolitikanın Doğuşu* özel bir önem taşır. Ne var ki, bu dersleri kronolojik bir sırayla takip etmek ya da isminin cazibesine yönelerek 1978-79 derslerinden başlamak doğru olmayacaktır; çünkü örneğin *Biyopolitikanın Doğuşu* adını taşıyan derslerde “yönetimsellik” kavramı çok sınırlı bir biçimde geçer ve ders daha ziyade “Biyopolitikanın ne olduğunu ancak liberalizm dediğimiz bu yönetsel rejimin ne olduğunu anladığımız zaman kavramaya başlayabiliriz” (Foucault 2008: 22) ifadesine uygun bir biçimde liberalizmin iki temel damarının (Chicago Okulu ve Alman Ordoliberallerinin) analizine ayrılır. Bu nedenle “yönetimsellik” kavramını ele alırken kronolojik değil, tematik bir hattı takip etmek gerekir.

Foucault, biyopolitika çözümlemesinin genel bir iktidar çözümlemesi olmadığı dile getirerek işe başlar: “İlk olarak, birkaç sene önce başladığımız ve bugün sürdürdüğümüz

iktidar mekanizmaları çözümlenmesi, hiçbir biçimde iktidarın ne olduğuna dair genel bir teori değildir” (2013: 3). Bu anlamda düşünür, yaptığı işi “hakikat politikası” (2013: 4) olarak niteler: “Fakat benim yaptığım, bir şekilde –ve tamamen olgusal nedenlerle– felsefeyle, yani hakikatin politikasıyla –zira “felsefe” kelimesinin bundan başka bir tanımını göremiyorum– ilgili olan bir şey” (2013: 4). Ne var ki, buradaki “politika” geleneksel anlamıyla “devlet işlerinin yürütülmesi” anlamına gelmez; aksine Foucault gündelik anlamıyla politika yapmamak gerektiğini dile getirir. Bu anlamda yönetimsellik dersleri “taktik anlamda yol gösterici” (2013: 5) olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Burada işaret edilmesi gereken ikinci nokta ise düşünürün analizinde “işlevin içsel bakış açısının yerine, strateji ve taktiklerin dışsal bakış açısını” (2013: 104) temele aldığıdır. Burada önemli bir fark söz konusudur: Lemke’nin dikkati çektiği üzere düşünür sözdağarını ciddi ölçüde değiştirmektedir: “Nesne yerine pratikler, işlev yerine stratejiler ve kurum yerine teknolojiler” (2011: 40; 2015: 71) geçmekte; Foucault’nun düşünsel slalomunda yeni bir aşamaya geçtiğini kullandığı kavramların değişmesinden anlamak mümkün hale gelmektedir.

Foucault, 1 Şubat 1978 tarihli dersinde bu yılki ders dizisine “daha kesin bir başlık vermek isteseydim, seçeceğim başlık kesinlikle ‘güvenlik, toprak, nüfus’ olmazdı” (2013: 97) uyarısıyla başlar. Yapmak istediği asıl iş, “yönetimsellik tarihi”dir.

Bu “yönetimsellik” kelimesiyle üç şey kastediyorum. “Yönetimsellik” derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümlenme ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kast ediyorum (Foucault 2013: 98).

Foucault, bu yılki ders izleğinin üç temel ögesinin konumunu böylece izah etmiş olur. “Yönetimsellik” olarak adlandırdığı idare tekniklerinin hedefi, biçimi ve aracı açıkça dile getirilir. Derslerin adında geçen “toprak” vurgusu ortadan kalkarken, bunun yerine –ileride ele alacağımız– “politik ekonomi” kavramı gelmiştir. Bu değişim önemli bir göstergedir. Foucault’nun “toprak” ve buna bağlı olarak “ortam” üzerine yürüttüğü analiz, “nüfus” kavramına içkindir ve ondan bağımsız olarak düşünülemez. Aslına bakılırsa asıl vurgunun politik ekonomi üzerinde olması beklenir; ancak Foucault, bu kavramı daha sonra ertesi yılın (1978-79) derslerinde detaylı biçimde ele alacaktır.

İkinci olarak, “yönetimsellik” derken, Batı’nın tamamında, “yönetim” olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini diğerleri (hükümrانlık ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kast ediyorum. Bu iktidar tipi beraberinde bir yandan yönetime özgü bir dizi aygıtın gelişimini, diğer yandan ise bir dizi bilmeyi getirmiştir (Foucault 2013: 98).

Foucault, “yönetim” ile “yönetimsellik” kavramları arasında hiçbir ayırım gözetmeksizin, ders boyunca çeşitli açılardan (güvenlik ya da norm gibi kavramlar bağlamında) hükümrانlık ve disiplin gibi iktidar tiplerinden ayıracaktır. Bu yönetimin kendine özgü aygıt, taktik ve stratejilerinin yanı sıra –istatistik başta olmak üzere– getirdiği yeni bilme biçimleri de vardır: “Nihayet, ‘yönetimsellik’ derken, Ortaçağ’daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş ‘yönetimselleştiği’ süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir” (Foucault 2013: 98).

Bir başka önemli etken de söz konusu tarihsel aralıkla birlikte yönetim sorununun devlet sorunu içerisine hapsedilmesidir. Foucault’ya göre devlet bu bakımdan gereğinden fazla önem verilen bir fenomeni işaret eder. Foucault, devleti “mitleştirilmiş bir soyutlama” (2013: 98) olarak görme eğilimindedir. Onu bu kadar önemli kılan, yönetimsellik biçimlerini bir anlamda tek çatı altında toplamış gibi görünmesidir veyahut Foucault’nun tabiriyle “düzenleyici fikir” (2013: 248) olmasıdır; oysaki neyin devlete ilişkin ya da kamusal olduğuna karar veren söz konusu yönetsel tekniklerdir. Düşünüre göre “(...) sınırları ve tarihi içerisinde devlet, ancak genel yönetimsellik tekniklerinden hareketle anlaşılmalıdır” (2013: 99). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*’ta daha sonradan “devlet akli” kavramı dolayımında “devlet” daha detaylı olarak ele alınacaktır: “Devlet, yönetsel akla komuta edendir, yani akılsal olarak ve zaruretlere takip ederek yönetebilmeyi sağlayan şeydir; devletin gerçeği kavrayabilme işlevi, onun akılsal olmasını sağlar ve yönetmeyi gerekli kılar” (Foucault 2013: 249).

Yani devlet, bir dizi ussal politik teknolojiyi devreye sokarak yönetmeye çalışan bir mekanizmadır ve bu yönetimin nihai hedefi de kendisini korumaktır. Foucault, ertesini yılıki derslerinde devlet meselesini çok keskin bir biçimde ele alır. Ona göre “Devletin bir özü yoktur. Devlet, ne evrensel ne kendi içinde ne de iktidarın özerk bir kaynağıdır. Devlet bir etkiden (...) başka bir değildir. (...) Kısacası, devletin kalbi yoktur; iyi bildiğimiz üzere, yalnızca bu anlamda duygusu, iyisi kötüsü olmamasından ötürü değil,

ancak iç uzamı [*interior*] olmadığı için kalbi yoktur. Devlet çoklu yönetimsellikler rejiminin hareketli bir etkisinden başka bir şey değildir” (Foucault 2008: 77).

Foucault’ya göre devlet bir dizi yönetimsellik etkisinin içeriksiz bir biçimi olmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle yönetim analizi bir devlet kuramı ortaya koymaktan kaçınır; çünkü bunu yapmak demek, nedeni sonuçla açıklamak anlamına gelecektir. Lemke’nin de işaret ettiği üzere “Devlet stratejilerin bir *etkisidir*; çünkü –politik eyleme öncel olan– homojen, sabit bir aktöre indirgenemez. Aksine, *devlet* çatışan ve karşıt yönetimsel pratiklerin boy göstermesi ve karmaşık bir sonucu olarak anlaşılmalıdır” (Lemke 2011: 31; 2015: 55). Foucault, devleti bu şekilde kavrayarak, sık sık vurguladığı hukuksal düşünme modelinin dışına çıkmış olur. Bu bakımdan analizi ziyadesiyle kıymetlidir; çünkü sözleşme kuramları ya da ortak iyiye dayanan etik temelli politik tasarımların açıklayamadığı bazı alanları izah etmeyi sağlar.

Yönetimselliğin temel teknik aracıysa güvenlidir. Mark Neocleous’a bakılırsa “Eğer herhangi bir fikir zamanımızın en belli başlı fikri olduğunu iddia edebilseydi, bu fikir ‘güvenlik’ olurdu” (2012: 15). “Barış” veyahut “düzen” adına iktidarın kullandığı en temel araçlardan/söylemlerden biri olarak güvenlik, bilhassa Hobbes’tan bu yana politikanın önemli bir parçasıdır. Foucault’ya göre güvenlik, temel olarak üç biçim altında incelenebilir: “İlk biçim –bunu biliyorsunuz– bir yasa koymak ve bunu çiğneyenleri cezalandırmaktır; bu da izin verilenle yasaklanan arasında ikili bir paylaşım sağlayan yasa sistemidir” (2013: 7). İkinci mekanizmayla “disiplinci mekanizma”dır (2013: 7). Üçüncüsü ise “yasal kodu ve disiplinci mekanizmayı değil, güvenlik düzeneklerini belirtir” (2013: 7). Foucault, son dönem derslerinde betimlediği bu üç ayrı güvenlik mekanizmasının üçüncüsüyle ilgilenir. Ona göre güvenlik artık bir sınır sorunu olmaktan çıkmıştır:

Devletin halka anlaşma olarak önerdiği şey: “Güvence altında olacaksınız.” Belirsizlik, kaza, zarar, risk olabilecek her şeye karşı güvence. Hasta mısınız? Sosyal güvenliğiniz var! İşiniz mi yok? İşsizlik ödeneğiniz var! Su baskını mı var? Bir dayanışma fonu kurulur! Suça eğilimliler mi var? Size onların ıslah edileceği ve sağlam bir polisiye gözetim güvencesi verilir! (Foucault 2005m: 167).

İktidar, artık güvenliği yalnızca bir toprak sorunu olmaktan çıkarmış; her türden sapmayı güvenlik söylemi ve aygıtları vasıtasıyla etkisizleştirmeye çalışmaktadır. Bu da geleneksel yasa penceresinin ötesine geçen bir güvenlik anlayışı gerektirir; çünkü yasa,

bireyleri yalnızca hukuki özneler olarak tahdit edebilir; oysaki Foucault'nun çizdiği biyopolitik güvenlik mekanizmaları perspektifi çok daha geniş bir dayanak yüzeyini işaret eder. Bu nedenle iki yaklaşım arasındaki farkları kısaca ele almak gerekir. Üçüncü anlamıyla “güvenlik” kavramı ilk kez *Toplumun Savunmak Gerekir*'de esaslı bir şekilde ele alınmıştır:

Öngörülerini, istatistik tahminleri ve etraflı önlemleri içeren biyopolitika tarafından şekillendirilen mekanizmalar vardır. Dahası, bunların amacı verili bir fenomeni dönüştürmek ya da bir birey olduğu sürece verili bir bireyi dönüştürmek değildir; aksine, temel olarak, söz konusu genel fenomenlerin belirlendiği düzeyde, genellikleri düzeyinde müdahale etmektir. Ölüm oranını değiştirmek ya da düşürmek gerekir; hayat uzunluğunu arttırmak gerekir; doğum oranını arttırmak gerekir. Hepsinden de önemlisi, düzenleyici mekanizmalar, bir denge kurmalı, bir ortalama tutturmalı, bir tür homeostaz kurmalı ve raslantısal alanının yanı sıra söz konusu genel nüfus içerisindeki varyasyonları idare etmelidir. Kısacası, güvenlik mekanizmaları, hayat durumunu en uygun hale getirmek için canlı varlıkların nüfusuna içkin olan rastgele öğenin etrafında kurulmalıdır. Tıpkı disiplin mekanizmaları gibi, söz konusu mekanizmalar güçleri arttırmak ve ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır; ancak farklı biçimlerde çalışırlar. Disiplinlerin aksine beden kendi düzeyinde gerçekleşecek bir çalışmayla bireyleri eğitmek artık söz konusu değildir (Foucault 2003: 246).

Şunu işaret etmek gerekir ki, disiplin mekanizmaları ile güvenlik mekanizmaları arasındaki ayrım tarihsel değildir; yani, “yasal olanın çağı, disiplin olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur” (Foucault 2013: 9). Zaten asıl sorun denetimi en ekonomik şekilde yapabilmektir; bir anlamda “itaatkâr beden”lerin maliyetini düşürmektir. Bu anlamda tarihsel açıdan üç temel biçim olan “yasa”, “disiplin” ve “güvenlik” arasında bir sıradüzen yoktur: “Güvenlik, kendisine ait olan mekanizmalara bir de eski yasa ve disiplin kalıplarını ekleyerek bunları işletmenin bir biçimidir” (Foucault 2013: 11).

Bu çerçeve içerisinde güvenlik, disiplin mekanizmalarının aksine boş bir mekânda ve katı bir biçimde işlemez; aksine verili bir dizi durumun kendi özerk gerekçelerini de hesaba katar. Foucault, disiplin mekanizmalarının nasıl işlediğini ve kurumsallaştığını göstermek için şehir ölçeğini/örneğini temele alır. Çeşitli imar planlarına yakından bakarak “kendisi de bir bina gibi düşünülen” (2013: 18) devletin toprak üzerinde nasıl müdahale kanalları kurduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda simgesel birtakım yapıların ötesinde bazı somut işlevlerin de gerçekleşmesini sağlayacak bir yapılanma kurulması gerekir. Bunun için de “hijyen işlevi”, “iç ticareti sağlama alma”, “şehrin gözetlenmesine olanak sağlama” gibi unsurların göz önüne alınması gerekir. Sonuç

olarak bunlar disiplinci mekanizmaların nasıl kurulduğunu en açık seçik şekilde gösteren unsurlardır.³¹ Ne var ki, yönetimselliğin getirdiği güvenlik mekanizmalarının toprakla ilişkisi hiç de hükümranlığınki gibi değildir.

Hükümranlılık, hükümetin merkezine dair temel soruyu sorarak bir toprağı kapitalleştirir; disiplin bir mekânı inşa eder ve kendisine ögelerin hiyerarşik ve işlevsel dağılımı sorusunu sorar; güvenlik ise, dönüşebilir ve çok işlevli bir çerçevede düzenlemeleri gereken olası ögeler ve olaylar dizisinden hareketle bir ortamı [*milieu*] oluşturmaya çalışır. Güvenliğe özgü mekân o halde olası bir olaylar dizisine bağlıdır, zamansal ve rastlantısal olana, verili bir mekâna yerleştirilmeleri gereken bir zamansallığa ve rastlantısallığa bağlıdır (Foucault 2013: 22).

Görüldüğü üzere, disiplin ve güvenlik arasındaki en temel fark, ilkinin mekânı ihtiyaçları doğrultusunda inşa ederken, ikincisinin verili ortamı ihtiyaçlar için rastlantısallıklar için alan tanıyarak dönüştürmesidir.

Foucault burada “ortam” kavramını su yüzüne çıkarır. Ortam, “Bir cismin diğeri üzerindeki mesafeli eylemini izah etmek için gerekli olan şeydir. Yani bir eylemin dayanağı ve dolaşım ögesidir” (Foucault 2013: 22). Bu anlamda ortam, dolaşımı olanaklı kılan bir müdahale alanıdır: Ortam “bireyleri, hükümranlılıkta olduğu gibi özgür edimde bulunabilecek hukuksal özneler bütünü olarak görmek yerine, ya da disiplinde olduğu gibi performans beklenen beden ve organizmalar çokluğu olarak görmek yerine, tam da bir nüfus olarak gören bir müdahale alanı teşkil eder” (Foucault 2013: 23).

Foucault, Freud’un fiziğin kavram ve metaforlarını psikanalizin deresine taşıması gibi, biyolojinin sularından getirir “ortam” kavramını. Kavram, düşünürün de işaret ettiği gibi, daha önce Newton tarafından kullanılmış olsa bile, biyoloji alanında çalışan Lamarck’tan gelir. Buradaki anlamıyla ortam, canlı bir varlığın içerisinde yaşadığı biyolojik, fiziksel ve çevresel şartları ifade eder. Bu bağlamda Foucault için ortam, nüfustan bağımsız olarak düşünülemez. Nüfusun dolaşımının ve nüfus üzerindeki “uzaktan” müdahalelerin olanaklı koşuludur. Ortam söz konusu olduğunda anahtar kavram “dolaşım”dır Foucault için; çünkü ortamın düzenlenmesinde temel nitelik, ister

³¹ Foucault’nun araştırmasıyla “kanbağı” olan James Scott’ın *Devlet Gibi Görmek* başlıklı yapıtında bu süreç sarıh bir biçimde özetlenip örneklenir. Scott şehir planlamacılığının devletin elinde nasıl bir tasnifleme aracına dönüştüğünü –Foucault’dan farklı bir kavramsal hazineye dayanarak– detaylı bir şekilde gösterir. (Scott 2008: 167-228). Ayrıca on dokuzuncu yüzyılda “dolaşım”, “hijyen” gibi kavramlar üzerinden tıbbın (ve dolayısıyla tıbbi iktidarın) biyopolitik güvenlik mekanizmalarıyla nasıl bir bağlantısı olduğunu ele alan bir metin için bkz. (Osborne 1996).

insan ister hava ister bitki olsun, söz konusu nesnenin dolaşımını olanaklı kılmaktır. Peki o halde dolaşım nedir? Foucault için “Dolaşım burada elbette çok geniş anlamda, hareket, değişim, temas, yayılma ve dağılım biçimi olarak anlaşılır” (2013: 58).

Dolaşımın bu kadar önemli olması, iktidarın yalnızca bastırıcı vasıflarıyla tanımlanamamasından ileri gelir; yani ortam, iktidar için olası bir eylemler alanı olduğu kadar özne için de bir dizi olasılığın söz konusu olması demektir. Bu durumda iktidarın başlıca hedeflerinden birisi, yalnızca “ortam”ın “hesaba katılması” değil, aynı zamanda onun dönüştürülmesi, gereksinimlere göre şekillendirilmesi ve sınırlandırılabilmesidir.

Foucault, ortam üzerinde yapılan düzenlemeleri güvenlik düzenekleri kapsamında çözümler ve on yedinci ile on sekizinci yüzyıllarda Fransız toplumundaki yönetim tekniklerinin yanı sıra politik ve ekonomik idare tekniklerinin yaşanan *azlığa* karşı nasıl harekete geçtiğini ele alır. Foucault’ya göre bu yüzyıllarda yönetim ve idare teknikleri temel olarak azlığa karşı harekete geçen bir dizi önlem ve usulden mülhemdir. Ne var ki, söz konusu tekniklerinin en önemli özelliği, Machiavelli’nin tabiriyle hastalığı daha ortaya çıkmadan teşhis etmeye çalışmalarıdır: “Bu azlık-karşıtı sistemin odak noktası, olası bir olaydır: Meydana gelebilecek bir olay, daha meydana gelmeden ve gerçekliğe dahil olmadan önce önlenmeye çalışılır” (Foucault 2013: 31). İşte bu “risk analizi” biyopolitik güvenlik teknolojilerinin önemli bir parçasını oluşturacaktır.

On sekizinci yüzyılda hakim olan “ekonomik yönetim” anlayışıyla birlikte artık bu “önceden görme” kısmen ortadan kaldırılarak, yerine “verili olanda düzenlemeye gitme” olarak şematikleştirilebilecek bir yordam devreye girecektir. Bu anlamda bir karşılaştırma daha yapılırsa disiplinci yöntem ile güvenlik teknolojileri arasındaki farklar açık hale gelir:

Disiplin esas olarak merkezci [centripète]. Yani disiplin ancak bir mekânı yalıtılabildiği, bir parçayı belirleyebildiği ölçüde işleyebilir. Disiplin sıkıştırır [concentre], merkezleştirir [centre], kapatır. Disiplinin ilk hareketi, iktidarının ve onun mekanizmalarının tam olarak ve sınırsızca işleyebildiği bir mekânın sınırlarını çizmektir (Foucault 2013: 43-44).

Disiplin ile yönetimsellik arasındaki ilk fark budur. Disiplin, merkezi bir kurum düzeyinde çalışır ve farklı disiplin kurumları farklı türden kapatmaları devreye sokar; ancak bunlar arasında bağlantı kurabilecek bir düzenek yoktur. Okul kurumunun özne düzeyinde gerçekleştirdiği işlemlerle, hapisane kurumunun aynı düzeyde ortaya

çıkardığı etkiler arasında bir *açı yakınlığı*ndan söz edilebilse de bunların iktidarın en genel mekanizması (bu mekanizma, elbette Foucault için devlet değildir) düzeyinde nasıl birbirine eklemelendiği muğlaktır. İki yönetim stratejisi arasındaki ikinci farksa şudur: “Disiplin, tanımı gereği, her şeyi kurala bağlar [*réglemente*]. Disiplin, hiçbir şeyin kendinden kaçmasına izin vermez. Yalnızca bir şeylerin yapılmasını engellemekle yetinmez; disiplinin ilkesi, tam da en küçük şeylerin bile kendi hallerine bırakılmaması gerektiğidir. Disiplinin en ufak bir ihlali, ne kadar ufaksa o kadar büyük bir titizlikle de ele alınmalıdır” (Foucault 2013: 44). İkinci fark, iktidarın müdahale mesafesi ve nesnesi üzerindedir. Disiplinci iktidar *boşluksuz* bir şekilde işlerken, yönetimsellik böyle çalışmaz. Disiplin bir anlamda yalnızca engelleyici, ket vurucudur; yani iktidarın yalnızca negatif tekniklerini işe koşar. Oysaki böyle bir sınır koyma işlevi, Foucault’ya göre belli körlük noktalarına sahiptir: Birincisi, özne düzeyinde; ikincisi iktidar karşıtı hareketler düzeyinde. Bunlar daha sonra ele alınacağı için disiplinci iktidar ile yönetimsellik arasındaki üçüncü farka geçilebilir:

Disiplin ve yasallık sistemleri temelde nasıl işler? Her şeyi, yasaklanana ve izin verilene dair bir kod uyarınca bölüşürler. Sonra da, yasaklananın ve izin verilenenin bu iki alanı içerisinde, yasaklanan ve izin verilen şeyleri, daha doğrusu zorunlu olan şeyleri tam olarak belirler ve belirtirler. (...) Düzen, yasak olan her şey fiili olarak engellendiğinde geriye kalandır (Foucault 2013: 45).

Bu anlamda disiplinci sistem kırmızı çizgiler koyarak işler; alan bırakmaksızın, fiileri tek bir ilke ve kurum çatısı altında şekillendirmeye çalışır. Bu nedenle de anahattı dışından gelen karşı tepkilere karşı zayıftır. Örneğin, hapishane gibi bir disiplin kurumunda kişinin kendi bedeni üzerindeki bir tasarrufu ve politik bir eylem olarak açlık grevi yapması, disiplinci mekanizmanın yanıt verme kabiliyetine sahip olduğu bir saldırı değildir. Kısacası “yasaklama”nın imkânsız olduğu hallerde disiplinci iktidar da olanaksızdır: “Başka türlü söylersek, yasa yasaklar, disiplin buyurur, güvenlik ise yasaklamaksızın ve buyurmaksızın, ancak yine de tali olarak yasa ve buyrukların kimi araçlarını kullanarak, gerçekliğe onu iptal edecek –iptal edecek, sınırlayacak, frenleyecek ya da kurala bağlayacak– bir biçimde cevap verme işlevine sahiptir” (Foucault 2013: 46).

Kısacası, güvenlik disiplinin aksine *verili olanın* içerisinde hareket eder ve bunu yaparken başvurduğu en önemli araç da “normlama”dır. Foucault, “normlama” [*normation*] ile daha önce dile getirdiği “normalleştirme” [*normalizing*] arasında bir

ayrım yapar. Bu ayrıma geçmeden önce kısaca norm, normalleştirme, normatiflik kavramlarına değinmek gerekir.

Foucault'ya göre normlar, –daha önce değinildiği üzere– özgürlük pratiklerini kısıtlarlar. Bu nedenle eleştirel akıl işbaşında olduğu zaman, “norm” kavramını daima göz önünde tutmalıdır. Norm vasıtasıyla gerçekleştirilen normalleştirme ise ziyadesiyle gündelik bir davranış halini almıştır. Öyle ki, çoğu kişi bir norm koyduğu düşünerek konuşmaz ya da eylemez: “Bu ‘normalleştirme’ lafının kötü talihini benden daha iyi biliyorsunuzdur. Normalleştirme olmayan bir şey mi var? Ben normalleştiriyorum, sen normalleştiriyorsun, vb.” (Foucault 2013: 49). Bu anlamda normalleştirme kaçınılmaz bir eylemdir. Peki o halde norma ve normalleştirmeye neden karşı çıkmak gerekir? Taylor'ın buna yanıtı şudur: “Doğal, zorunlu ve normal olarak sunulanları –tıpkı cinsiyet düşüncesi ve normun kendisi gibi– basit bir biçimde kabul etmeyi reddetmek, özgürlük pratiğiyle ilgili ve bu pratiği genişletici olanakları sahneye sürer” (2009: 46).

Normalleştirme, iktidarın özneleştirmedeki en temel araçlarından birisidir. Bu bakımdan normalleştirme pratikleri, önceden tayin edilen bir kalıbı toplumu dayatarak hem –daha önce ele aldığımız– belli dışlama pratiklerini meşrulaştırır hem de dışlamaya maruz kalmayan öznelerin de belli olanaklarını “kullanıma kapatır”.

Foucault'nun pek çok eleştirmeni, düşünürün herhangi bir normatif öğeye yer tanımayarak neden norma ya da iktidara direnmemiz gerektiğini açık hale getirmedeğini ifade eder:

Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Michael Walzer ve Charles Taylor gibi yazarlar Foucault'nun iktidar üzerine yürüttüğü çalışmasının “yekpare bir görecilik” (Taylor 1984: 179) tarafından şekillendirildiğini ileri sürerek itiraz ederler. İktidarın soykütüğünde “belirli bir normatif tekboyutluluk” (Fraser 1981: 286) olduğu yönünde teşhis koyarlar. Bu isimlerin yorumlarına göre Foucault, tahakküme neden direnmek gerektiğini, itaat etmenin nesinin yanlış olduğunu, neden belli pratiklere direnmemiz gerekirken diğerlerini benimsememiz gerektiğini açıkça belirtmeyi olanaksız hale getiren geniş çaplı bir iktidar kavramını benimsemektedir (Lemke 2011: 22; 2015: 37-38).

Oysaki Foucault'nun buna yanıtı belirgindir: İktidar bir töz olarak kavranamayacağı için aynı şekilde iktidar karşıtı normatif bir öğeden de söz edemeyiz. Her iktidar ilişkisi belli ölçüde *tanınma* içererek, zaten bir *olası eylem alanı* tanımlar. Asıl sorun, bireyin toplumun benimsediği ya da yasakladığı hangi normatif değeri sahipleneceği değildir;

aksine buna stratejik bir yanıtın nasıl verileceğidir. Dahası, Foucault'ya göre böylesi normatif bir öge saptamaya çalışmak tepeden tırnağa sorunludur; çünkü böylesi bir iddia, normların iktidarın dışında kurulduğu anlamına gelir. Oysaki normlar, gücünü zaten iktidar mücadelesinde tahkim etmeye çalıştıkları taraftan alırlar.

Foucault, Collégé de France derslerinin ilk yıllarında normu, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Kliniğin Doğuşu* kitaplarındaki gibi disiplinci iktidarla bağlantılı olarak tartışır. *Anormal* ve *Psikiyatrik İktidar* adını taşıyan dersleri, bu bakımdan itaatkâr bedenler yaratmada normun rolünün ve psikiyatrik iktidarın bundaki gücünün altını çizer. Ne var ki, 1976 yılından itibaren “norm” kavrayışında bazı değişiklikler gözlenir. Artık, norm yalnızca bireylerin bedenlerini hedef alan disiplinci ve hukuki mekanizma içerisinde düşünülemez.

Gene de burada önemli birkaç noktayı belirlemeye çalışalım. (...) Fakat ben, yasanın normla ilişkisinin, her yasa emrine için bulunan ve norm koyuculuk [*normativité*] olarak adlandırılabilir bir şeye işaret ettiğini, ama yasaya için, hatta belki de onun kurucusu olan bu norm koyuculuğun, burada normalleştirme usulleri, yordamları ve teknikleri adı altında ortaya koymaya çalıştığımız şeyle asla birbirine karışamayacağını göstermek gerektiğini düşünüyorum (Foucault 2013: 49-50).

Foucault'ya göre normatiflik, normalleştirme veyahut normlama ile aynı şey değildir. Daha sonraki rotayı işaret eden ilk yol levhası bu uyarıdır. Normalleştirme [*normalizing*] ile normlama [*normation*] arasında şöyle bir ayrım vardır:

Disiplinci normalleştirme önce bir model, bir sonuç uyarınca inşa edilmiş örnek bir model koyar ve disiplinci normalleştirme işlemi, insanları, hareketler, edimleri bu modele uygun hale getirmeye çalışmaktan ibarettir; burada normal tam da bu norma uymaya yetkin olandır, anormal ise buna yetkin olmayandır. Başka türlü söylenirse, disiplinci normalleştirmede temel ve birinci olan şey normal ve anormal değil, normun kendisidir (Foucault 2013: 51).

Norm, daha önce de ele alındığı üzere ikili bir işleyişi içerisinde kurulur. İlk aşıda bireyler iktidar tarafından belli kalıplara göre sabitlenirken, ikinci aşadaysa özneleşme biçimlerinin dayatılacağı hazır formlar olarak işler. Normlama ise bu şekilde önceden belirlenmiş kalıpları temele almaz: “Norm, normal olana göre birincil olma özelliğine sahip olduğu ve disipliner normalleştirme normal ve anormal olan arasındaki nihai paylaşım normdan hareketle vardığı için, disipliner tekniklerde olup bitenin bir normalleştirme değil bir normlama [*normation*] olduğunu söylemeyi tercih ediyorum”

(Foucault 2013: 51). Burada görüldüğü üzere “normlama”, “normalleştirme”nin aksine böyle bir işlemi devreye sokmaz.

Disiplinlerde bir normdan yola çıkılır ve daha sonra normal ile anormal olan, norm tarafından uygulanan bu terbiye sayesinde ayrıştırılır. Burada ise tersine, normal olan ile anormal olan saptanır, farklı normallik eğrileri saptanır ve normalleştirme işlemi, normalliğin bu farklı dağılımlarının birbirine göre hareketlendirilmesinden, en elverişsiz olanların en elverişli olanlara doğru çekilmesinden ibarettir. (...) Norm, diferansiyel normallikler içerisindeki bir oyundur (Foucault 2013: 57).

“Normlama”yla birlikte içeriksiz bir biçim olarak “normal”in kıyılarına çekilecek bir özneleştirme çabası yoktur; artık varolan öznenin “elverişli” olana doğru yöneltilmesi söz konusudur. Böylelikle norm, üzerinde işlediği alanı ikiye bölen bir sınır çizgisinin üzerinde işlemek yerine, bir *tayf* gibi hareket eder: Bütün farklar belli bir optimal noktada toplanabilir; ancak kendi içlerinde farklarını korumaya da devam ederler. Disiplinci iktidar *bir tek* normal belirleyerek, bilhassa belli kurumlar altında bireyleri buna uymaya zorlarken; biyoiktidarda *normallerden*, daha iyi bir ifade ile *normallerin çokluğundan* söz etmek gerekir.

Düşüncenin seyri içerisinde bir adım geri çekilerek durumu betimlenirse tablo aslında şöyledir: Foucault *Cinselliğin Tarihi*'yle başlayıp *Toplumunu Savunmak Gerekir*'le devam ettiği biyoiktidar/biyopolitika tezinin yerleşmesiyle birlikte norm kavramı düzeyinde de bir ayrıma gitmek zorunda kalmıştır. Tabii, “Normalleştirme ile normlama arasındaki bu ayrım, Foucault'nun artık disiplinci iktidarla ve onun ‘normalleştirici’ teknikleriyle ilgilenmediğinin bir göstergesi olarak görülemez” (Taylor 2009: 51). Bununla birlikte, normlama ile normalleştirme arasında ayrım olmasına karşın sonuç olarak amaçları çok da farklı değildir.

Kısacası: Foucault, normu modern iktidarın ortaya çıkması, meşrulaştırılması, yaygınlaşması ve dolaşımında oynadığı temel görev içerisinde konumlandırır. Norm, normal olanı kurar. Normlama ve normalleştirme teknikleri, hangisinin yeri gelirse gelsin, “normal elde etme” işlevini görür. Bir yandan, bireysel beden ve nüfusun belli toplumsal normlarla uyum sağlaması için hem bireysel beden hem de nüfus içerisinde müdahalede bulunurlar. Öte yandan, müdahalelerde bulunarak, normu kuran ve –sosyopolitik alan içerisinde onları tamam doğal ve zorunlu olarak görülecek hale getirinceye kadar yeniden üretirek– meşrulaştıran iktidar ilişkilerini çoğaltırlar (Taylor 2009: 52).

Kısacası ister normalleştirme ister normlama yoluyla olsun, “norm” kavramı çok önemli bir pozisyonu işgal eder. Norm yalnızca birtakım iktidar etkilerini üretmekle kalmaz;

aynı zamanda toplum için “risk” taşıyanların işaretlenmesini sağlayan bir elek görevi de görür. Bunun için devreye “tıbbi polis” (Foucault 2013: 53) girecektir. “Tıbbi polis”, söz konusu güvenlik tekniklerini devreye sokan iktidarın güvenlik ağı olarak çalışır. Normallerin çokluğunu tıbbi pratikler kapsamında denetleyip sabitlemeye ve farkları “normal”de soğurmaya çalışan “tıbbi polis” bir kişi değil, iktidarın politik usallığı çerçevesinde kurduğu bir dizi güvenlik teknolojisidir.

Normlamanın “dolaşım” mekânı şehirdir; Foucault’ya göre “bu farklı güvenlik mekanizması örneklerinin kalbindeki sorun, şehir sorunudur” (2013: 58). Burada şehir, hükümlanlıkta olduğu gibi, tebaa için toplanma uzamı olmaktan fazlasını içerir; şehir, nüfusun, asli uzamı ve güvenliğin nesnesidir. Bu nedenle Foucault’ya göre nüfusun yönetimi ekonomik gerekçelerle önem kazanır. Bu noktaya geçmeden önce biyopolitik ile ırkçılık arasındaki ilişkiye dair kısa bir hatırlatma yapmak gerekiyor.

Foucault’ya göre “Toplumunu Savunmak Gerekir” mottosunda cisimleşen sürekli savaş anlayışı, toplumun normlarının dışına çıkanların, düşmanların varlığına karşı bir sürekli *teyakkuz mantığını* örgütler. Bu mantıkta topluma yönelen her türden tehdidin bertaraf edilmesi, “hijyen” önlemlerine başvurulması ve önleyici denetim mekanizmaları kurulması “savunma”nın ana hatlarını oluşturur.³² Bu mantıkta “düşmanlar, politik hasımlar değil, biyolojik tehditler” (Genel 2006: 49) olarak görülür. Bu bağlamda Foucault’ya göre daha önce detaylıca söz ettiğimiz savaş modelinin biyolojik bir temeli vardır ve devletin “savunma” refleksiyle kuvveden fiile geçirdiği bütün arındırma veyahut soyarıtımı tasarıları aslında iktidarın biyolojiyle kurduğu ilksel bağıdır. Savaş modeli, on sekizinci yüzyıl boyunca ırk söylemi üzerinden genişleyip kendisine alan bulmuş ve kendisini “ırklar savaşı” anlayışında açığa vurmuştur.

Foucault’ya göre söz konusu tarihsel-eleştirel söylem 19. yüzyılda “iki transkripsiyon”ı [*transcription*] deneyimlemiştir (a.g.e., 60). “Irk savaşı” söylemi, Darwin’den bile önce maddeci anatomi ve fizyolojinin öğelerinden devşirilmiş “açıkça biyolojik bir transkripsiyon”du (a.g.e.). Bu tarihsel-biyolojik ırk kuramı toplumsal çatışmaları “varolmak için savaş” olarak kavıyor ve evrimci bir şemanın ışığında yorumluyordu. İkinci bir dönüşümde ise “ırk savaşı” sınıf mücadelesi olarak yorumlanıyor ve diyalektik ilkesine göre araştırılıyordu. Politik

³² Bu mantıkla düşünürün ilk dönemdeki eserlerinde gözler önüne serdiği bir başka mantık arasında bağlantı kurulabilir. “Toplumunu Savunmak Gerekir” sözünde yankılanan anlayış, Foucault’nun tam da *Deliliğin Tarihi* kitabında anlattığı delileri dışlama mekanizmalarını andırmaktadır. Bu benzerlik, pek çok Foucault yorumcusunca görmezden gelinmiştir

açından belirlenmiş “ırk” sorununun su yüzeyine çıktığı devrimci söylem, 19. yüzyılın başında yerini toplumsal sınıf temasına bırakıyordu (Lemke 2013: 61-2).

Böylelikle ırk savaşının yeniden formüle edilmesiyle “toplumun savunulacağı” yüzey ve araçlar da değişmişti. Politik açıdan başat olan savaş modeli ortadan kalkıyordu: “Katliam, zafer ve bozgunlarla dolu tarihsel-politik savaş temasının yerine hayat için mücadelenin evrimci-biyolojik modeli geçmiştir” (Lemke 2013: 62). Kısacası, Foucault ırklar savaşının on dokuzuncu yüzyılda yeni bir çehreye büründüğünü ve kendisine yeni bir hedef seçtiğini dile getirir: “Bana öyle geliyor ki, on dokuzuncu yüzyılın en temel fenomenlerinden birisi, yaşam üzerinde kurulan iktidar diyebileceğimiz şeydir. Bununla yaşayan bir canlı olarak insan üzerinde iktidar kurulmasını, biyolojik olanın Devlet denetimi altına girmesini, en azından biyolojik olanın devlet denetimine girmesine yol açan belli bir eğilimi kast ediyorum” (2003: 239-240). Bu eğilimin veyahut durumun adı “biyoiktidar”dır. Foucault’ya göre geleneksel hükümlanlık kuramında hükümlan yurttaş üzerinde bir öldürme ya da hayatta bırakma hakkına sahiptir; yani tabloyu tersine çevirirsek yurttaş kendi bedeni üzerinde hiçbir hakka malik değildir. Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılla birlikte ortaya çıkan biyoiktidar bu geleneksel hükümlanlık ilkesini başka bir açıdan daha kuşatarak yine bireyin bedenini ve yaşamını iktidarın kullanımına açmıştır.

Dahası, on dokuzuncu yüzyılda maruz kalınan en önemli politik hak dönüşümlerinden birisi, kesinlikle, eski hükümlanlık hakkının –öldürme ya da hayatta bırakma hakkının– yerini alacak yeni bir hakla (ona nüfuz eden, içine sinen yeni bir hakla) değil, eski hakkı tamamlayan bir yeni haktır. Hak budur veyahut tam tersi hak olacaktır. Bu “yaşatma” ve ölüme “bırakma” gücüdür. Hükümlanın hakkı, hayatını alma ya da hayatta tutma hakkıdır. O halde şu yeni hak ortaya çıkar: yaşatma ya da ölüme bırakma hakkı (Foucault 2003: 241).

Biyoiktidar artık yalnızca basit bir biçimde öldürme tasarrufunu elinde tutarak şekillenmez. Tabii, bu biyoiktidar ile daha önceki iktidar teknikleri arasında hiçbir bağlantı olmadığı manasına gelmez. Aksine, bunlar birbirlerine eklemlenir:

Şimdi, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından yeni yeni ortaya çıkan bir şey görüyorum: Yeni bir iktidar teknolojisi, ancak bu sefer disiplinci değil. Bu iktidar teknolojisi, eskisini dışlamayan, disiplinci teknolojiyi dışarıda bırakmayan; ancak kuyruğuna eklenen, onunla bütünleşen, bir ölçüde onu değiştiren ve bilhassa kendisini varolan disiplin teknikleri içerisine gömerek, sızarak onu kullanan bir iktidar teknolojisidir. Bu yeni teknik, disiplinci tekniği yürürlükten kaldırmaz; çünkü farklı bir düzeyde, farklı bir ölçüde varolur ve başka bir dayanak alanı vardır ve çok farklı araçları kullanır (Foucault 2003: 242).

Kısacası, biyoiktidarın ortaya çıkması, hükümrânın elindeki eski yetkileri kullanmayacağı anlamına gelmez; daha ziyade iktidarın işleyecek yeni bir dayanak yüzeyi bulduğu anlamına gelir. İki iktidar yaklaşımı belli noktalarda birbirine eklemlenir ve birbirini destekler, sürdürür; ancak bazı farklar da söz konusudur: Birincisi, iktidar on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına değin bireylerin bedenleri düzeyinde işlerken, buradan sonra yönetimin nesnesi nüfus olmuştur. İkincisi, iktidar bu döneme değin hukuksal varlıklar olarak (örneğin, “yurttaş” nitelemesi altında) bireylerle ilgilenirken, artık yaşayan bir bünye olarak nüfusun temele alındığı söylenebilir. Başka şekilde dile getirirsek disiplinci iktidar, son kertede bedeni temele alır; bedeni gözler, izler, şekillendirmeye çalışır; ancak biyoiktidar kullandığı tekniklerle tek tek bireylerin bedeni üzerinde çalışmaktansa çok daha geniş bir çerçeveyi radarına sokmuştur: Nüfus.

Foucault'nun biyopolitika kavramı çerçevesinde “nüfus”u nasıl konumlandığına geçmeden önce bir eşiğe değinmek gerekir: Foucault yorumcuları genellikle nüfus kavramını Collège de France dersleri kapsamında ele alırlar ve düşünürün yapıtlarında bu ögenin daha önce hiçbir özgül ağırlığı olmadığını ima ederler. Ne var ki, Foucault'nun düşüncesinde “nüfus” kavramının edilgin değil, etkin bir öge olarak ortaya çıkması –pek çok yorumcunun göz ardı ettiği üzere– Collège de France derslerinde olmamıştır. “Nüfus” daha en başından beri Foucault düşüncesi içerisinde bir “gölge fenomen” olarak varolmuştur. Örneğin, *Deliliğin Tarihi*'nde nüfus kavramının izi sürülebilir.

Yeniden “nüfus”a dönülürse biyopolitikanın ortaya çıkışıyla birlikte, öncelikli olarak bireyleri denetim altına almak isteyen iktidarın mekanizmalarını yeni bir ölçekte düzenlemesi gerekecektir. Böylelikle merkezsiz bir damlama etkisi misali çalışan “iktidarın halkaları” kendisine tutunacak yeni bir düzey bulmuş olur. Foucault “nüfus”u iki farklı metinde şöyle tanımlar:

Peki nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir (Foucault 2011b: 152).

Nüfustan kastım, içlerinde var oldukları maddiyata ancak özsel olarak, temel olarak, biyolojik olarak bağlı oldukları ölçüde var olabilen bireyler çokluğudur (Foucault 2013: 23).

Bu anlamda nüfus, artık politik bir *özne*dir ve tıpkı bireyin bedeninin şekillendirilmesi gibi, nüfusun da şekillendirilmesi mümkündür. Yalnızca bu işe koşulacak aygıtlar ve düzenekler farklılaşmıştır. “O halde nüfus, hükümrânın gücünden ziyade yönetimin aracı ve amacı olarak belirir: İhtiyaç ve özlemlerin öznesi, ama aynı zamanda da yönetimin ellerindeki bir nesne” (Foucault 2013: 95). Nüfusun politik bir özne haline gelmesi, yönetsellikle birlikte mümkün olmuştur. Daha önce “artıkları” çeşitli kurumlara kapatmaya çalışan hükümrânlığın yerinde, “nüfusu” artıkları ve sapmaları denetim altında tutarak şekillendirmeye çalışan bir biyoiktidar vardır.

Burada kısa bir parantez açmak gerekiyor. Foucault “nüfus” ile “halk” arasına bir ayırım çizer:

Politik özne olarak nüfus, önceki yılların hukuki ve politik düşüncesinin mutlak anlamda yabancı olduğu yeni bir kolektif özne olarak nüfus, burada bütün karmaşıklığı ve kırılmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Burada hem bir nesne olarak, yani mekanizmaların, belli bir etkide bulunmak üzere kendisine doğru yöneldiği şey olarak ortaya çıktığı gibi, kendisinden şu ya da bu şekilde davranması beklenen bir özne olarak da ortaya çıkar. Nüfus, eski halk kavramını kaplar, ancak bunu fenomenlerin kendisine göre sıralanacağı ve bazı düzeyler korunurken bazılarının eleneceği veya başka bir biçimde korunacağı şekilde yapar (Foucault 2013: 41).

Halk, hükümrânın üzerinde iktidar sahibi olduğu yurttaşlar topluluğunu işaret ederken, nüfus doğrudan doğruya politik ekonomik bir yaklaşımın sonucudur. Foucault’ya göre nüfusun yönetimi “hükümrânlığın bireysel davranışların en ince dokusuna kadar uygulanışından çok farklıdır. Burada, çok farklı olduğunu düşündüğüm iki iktidar ekonomisi söz konusudur” (2013: 60).

Nüfus, on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan bir fenomendir.³³ Foucault’ya göre bu yüzyılda nüfustan kasıt, “salgın hastalık, savaş ya da azlık gibi insanların şaşırtıcı bir hız ve yoğunlukla öldükleri bu büyük dramatik anlardan sonra, ıssızlaşmış bir toprağın yeniden iskân edilmesi [*peupler*] hareketiydi” (Foucault 2013: 61). Bu anlamda nüfus,

³³ *Güvenlik, Toprak, Nüfus*’un editörlerinin düştüğü not dikkat çekicidir: “M. Foucault burada belki de ‘nüfus’ kelimesini ortaya attığı söylenen Bacon’a gönderme yapmaktadır. (...) Aslında bu kelime Bacon’da bulunmaz ve ancak sonraki çevirilerde ortaya çıkar. İngilizce kelime ilk kez Hume’un 1751’de yayınlanan *Political Discourses*’unda ortaya çıkıyor gibidir. Fransızca terim ise ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında dolaşıma girer. Montesquieu 1748’de hâlâ bu terimden haberdar değildir, ‘insanların sayısından’ (...) veya bir yerin sakinlerinden, ‘türün yayılmasından’ söz eder” (Foucault 2013: 61).

topraktan bağımsız düşünülemez bir dizi istatistikî olayın gerçekleştiği temel alanı ifade eder.

Foucault için biyoiktidar özellikle nüfusların denetimini olanaklı kılan bir teknolojidir. Bu teknoloji, yönetimselliği çepeçevre saran nüfus sayımları, oylamalar, hidrografi ve sigorta politikaları gibi çeşitli teknikleri içerir. “Nüfus” bizzat biyopolitika tarafından inşa edilmiştir: Biyopolitikadan önce modern anlamıyla “nüfus” diye bir şey yoktur. Nüfus ancak on sekizinci yüzyılda görülür; bundan önce “nüfus” yalnızca belli bir alanda olan insanlara gönderme yapıyordu; “politik bir karakter”e değil (Kelly 2010: 4).

Foucault için nüfusun politik önemi şurada yatar: “Nüfus temel bir öğedir, yani tüm diğer öğeleri koşullayan öğedir” (Foucault 2013: 63). Bu anlamda, istatistikî veriye konu olan bütün hareketlerin temelinde yatar ve bunları olanaklı kılar. Her şeyi koşullayan temel öğe olarak nüfus canlı bir varlık olarak yaşamına “doğallığı” içerisinde ediyormuş gibi görünse de aslında durum bu değildir. Aksine, nüfus üzerinde “ayarlamalar” yapılabilecek ve “düzenlenebilecek” bir süreçler bütünüdür.

Başka türlü söylersek, nüfusla birlikte, konumları, yerleri, malları, vergileri, görevleri açısından farklılaşmış hukukî öznelerin/tebaanın birlikteliğinden çok farklı bir şey ortaya çıkar; bir yandan canlı varlıkların genel rejimine dahil olan, bir yandan da otoriter fakat düşünülmüş ve hesaplanmış dönüşümler için bir müdahale yüzeyi sağlayan bir öğeler bütünü ortaya çıkar (Foucault 2013: 70).

Burada görüldüğü üzere, nüfus artık bir müdahale yüzeyi olarak anlaşılmalıdır. Tabii, bu noktada şuna dikkati çekmek gerekir: Foucault, burada da bilme ile iktidar arasında bir bağlantı kurar. Nüfusun yönetilebilmesi için onun hakkında birtakım bilgilere sahip olunması gerekecektir. Müdahale ancak uygun bilme biçimlerinin nüfus üzerinde doğru şekilde örgütlenmesiyle mümkündür. İstatistik kavramı işte tam da burada devreye girer.

1. 10. İSTATİSTİK VE RİSK: NÜFUSU HARİTALANDIRMAK

Telefonlar şarzda, her şey yolunda
Doğal felaketler ajandalarda özenle işaretli
İstatistik tabloları mükemmel görünmekte
Çaresizlik eğrisi yükselerek sürmekte
Sayfalardan taşan çılgın bir eğri
Hızlı bir eğri, renkli, manyak, sapık bir eğri
Hiçbir noktada doğru olmayacak bir eğri
Adı şehvetle tekrarlanan bir eğri
Yükselen eğri
(Konuk 2006: 12).

Descartes ve ardından da Aydınlanma geleneğinin temel çabası, “akıl” ve “insan doğası” kavramları üzerinden bütün bir bilme sürecini ve dünyayı açıklayabilmektir. Ne var ki, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde bu durum değişmişti; Jonathon Crary’nin ifadesiyle “işçi, öğrenci, asker, tüketici, hasta, suçlu olarak beden” (2010: 160), yani bir normun etrafında anlaşılabilen bedenler çağına geçmişti. Bu süreçte “normal” ile “sapma” arasındaki bölünme, yalnızca sosyal bilimlere değil, aynı zamanda politika alanında da bazı yarıklara yol açtı. “Normal” olanı belirleyebilmek için on yedinci yüzyılın matematiksel mirasının dönüşmüş, evrim geçirmiş bir hale devreye girecekti; böylelikle “insanları saymak” ve “normal”i ve onun negatifi olarak “sapma”yı belirlemek imkânlı hale gelecekti. Tabii, insanları saymak için de bazı kategorilere, bu çalışmadaki adıyla normlara gereksinim duyuluyordu.

“İnsanları sayma” doğal olarak birtakım yineleyen fenomenlerin sıklığını veyahut seyrekliğini ölçmekle kalmayıp bunların denetlenebileceğine ilişkin bir perspektifi de ima eder. Kamusal kararların verilmesinde devreye giren risk analizi ve olasılık hesabı, olayların denetimini iktidarın hizmetine sunduğu iddiasındaydı. Aslında yapılan “Kanaati bir nesnellik örtüsüyle örterek, yargının yerine hesaplamayı” (Hacking 2005: 17) koymaktan ibarettir. “İnsanları sayma”ya dayanan ve kanaati bir nesnellik maskesi altında iktidarın hizmetine sunan bilme biçiminin adı ise “istatistik”tir. Bu sözcüğün etimolojik kökenine inildiğinde sıradan bir manzarayla karşılaşılır: Sözcük, Almanca “Statistik” sözcüğünden gelir. Alman siyasetbilimci Gottfried Achenwall “istatistik”i “bir devletin ya da toplumun durumu hakkındaki veriyle uğraşan bilim” olarak kullanmıştır. Sözcüğün kökeninde İtalyancanın tınıları da duyulur: İtalyancada “statista”, “devlet işlerinde vasıflı” olan kişi için kullanılır (Hacking 2005: 42). Foucault’ya göre “İstastik, devletin devlet hakkındaki bilmesidir [*savoir*]” (2013: 274). Kısacası, “istatistik” bir anlamda “devletin sayma bilimi”dir. Ne var ki, bu basit bir sayma değildir; istatistik, devlete bir görme biçimi verir ve bu görme biçimi daha önce hiçbir görme tarzının kapsamadığı kadar çok alanı sürekli bir denetime açar.

İstatistiğin iktidar kullanımına nasıl etki ettiğini görmek için pek çok örnek gösterilebilir. Ian Hacking, mahkemelerden hastanelere kadar pek çok kurumun istatistik verilerine dayanarak nasıl tutum alma ve karar mekanizmaları icat ettiğini detaylı bir biçimde anlatır (2005). Bu örnekleri tek tek ele almak yerine, konuyla

doğrudan bağlantılı tek bir örneğe değinmek yetecektir: On dokuzuncu yüzyılda istatistik alanının en önde gelen isimlerinden birisi Adolphe Quetelet’ydi. Quetelet, Paris’in adli istatistiklerini inceleyerek, “suçların nasıl bir kesinlikle yinelediğini” (Hacking 2005: 143) fark etmişti. İstatistikçi suçun önceden öngörülebileceğini, en azından suç türlerinin alanlara dağılımındaki düzenliliğe ilişkin bilginin, suça karşı mücadelede etkin olarak kullanılabileceğini düşünüyordu. Quetelet geliştirdiği “hata yasası”nı pozitif bilimler yerine biyolojik ve toplumsal fenomenlere uyarlamayı denedi. Böylelikle karşımızdaki resim, renkler yerine sayılar, tuval bezi yerine toplum bilimleri, zemin yerine nüfusu kullanan bir ressamın başyapıtıydı: “Ortalama insan”ın (Hacking 2005:145) resmi. Bu masum keşif, *zaten* sayıların söylediğini derleyip toplayarak yüksek sesle söylemekten ibaret gibi görünse de aslında “Quetelet işin içine yeni bir nesnel ve ölçülebilir halk anlayışını sokmuştur” (Hacking 2005: 146). “Kısacası ortalama insan, hem topluluklar üzerine yeni bir bilgiye, hem de onları denetleme yolunda yeni bir anlayışa yol açmıştı” (Hacking 2005: 146). Sonuç olarak, Quetelet’nin çalışmasının iki sonucu vardır: Birincisi, insanları kategorileştirerek, norm etrafında örgütlemek için gereken toplumsal zeminin bilgisine sahip olmanın olanaklı olduğunu; ikincisi, bu bilgi sayesinde yeni denetim ağları kurulabileceğini göstermesi.

Benzer bir biçimde istatistik ile yönetme arasındaki ilişkiyi ele alan James Scott’a göreyse devlete bir görme biçimi sunan istatistik, aslında “nüfusun okunurluğu”nu arttırıyordu. Scott’a göre “bir toplumun okunaklılığı büyük ölçekli toplum mühendisliğinin hayata geçirilmesi olanağını temin eder” (2008: 20). Scott, devletin soyadı kanunu, arazi kanunu, orman düzenlemesi gibi örnekleri kullanarak düzenleme ve denetleme çabasının arka yüzünü göstermeye çalışır. Bu anlamda devletin yaptığı ilk iş ölçmektir. “Ölçümler kesinlikle *belli bir amaca hizmet eder; yerel, bağlamsal ve tarihsel* olarak *spesifiktir*” (Scott 2008: 53). Doğum-ölüm oranları, ortalama yaşam süresi, suç türlerinin alanlara dağılımı, nüfus sayımı gibi ölçümlerinin kaydının tutulması, iktidarın üzerinde işlediği nüfusu haritalandırma çalışmasıdır. Quetelet’nin toplum bilimlerine ihraç ettiği istatistik, devletin nüfusu ve toprağı okunaklı kılmasını sağlayacak birtakım ölçüm işlemleriyle birleşerek “normal” olanı tespit eder Yani devlet sayma araçlarını optimal yönetme şartlarını yaratmak ve düzenlemek üzere kullanır. “Modern devlet, memurları vasıtasıyla tam olarak en kolay şekilde izlenecek, hesaplanacak, değerlendirilecek ve yönetilecek standart özelliklere sahip bir coğrafya ve

bir nüfus yaratmaya çabalar ve bu çabası değişen başarılarla sonuçlanır” (Scott 2008: 138). Ne var ki modern devletin amacı bununla sınırlı kalmaz: “Modern ulus-devletin kurucuları bir halkı ve coğrafyayı yalnızca tanımlamak, gözlemlemek ve onların haritasını çıkarmakla kalmaz; kendi gözlem tekniklerine uyacak şekilde onları şekillendirmeye de çalışır” (Scott 2008: 139). Bunun yapılabilmesi için de olası etmenlerin ve bir olanaklar alanının göz önünde bulundurulması gerekir. Yani “toplumu savunmak” için olasılıklar üzerinde çalışmak ve “risk” faktörü olarak görülenler tümünden ortadan kaldırılamasa bile en aza indirmek gerekir. Bu risk faktörleri arasında özellikle “tehlikeli kişi” figürü başı çeker; istatistiğin ilk hakiki uygulaması hukuk ve buna bağlı olarak kriminoloji alanlarında gerçekleşecektir.

XX. yüzyıl başında Prins’in sergilediği biçimiyle genel olarak *Toplumsal Savunma* fikri, yeni medeni hukuka özgü fikri hazırlıkların kriminal hukuka aktarılmasıyla oluşmuştur. İki yüzyılın kavşağında kriminal antropoloji kongreleri ile ceza hukuku kongrelerinin tarihi, pozitivist bilginlerle geleneksel hukukçular arasındaki çatışmanın kroniği ve Liszt, Saleilles, Prins döneminde meydana gelen ani yumuşama, bu andan itibaren İtalyan okulunun hızla silinmesi, ama aynı zamanda, hukukçular arasında kriminal psikolojiye direnişin azalması, hukukun rahatlıkla kullanabildiği bir kriminoloji ve kriminolojik bilgiyi dikkate alan bir ceza usulü etrafında görece bir uzlaşmanın oluşması; tüm bunlar ihtiyaç duyulan “takas maddesi”nin o and bulunmuş olduğuna işaret eder. Bu takas maddesi, temel önemdeki *risk* nosyonudur; hukuk hatanın olmadığı bir sorumluluk fikriyle buna yer açmıştır, antropoloji, psikoloji ya da psikiyatri de özgürlüksüz bir isnat edilebilirlik fikriyle bu nosyona yer açmıştır (Foucault 2007i: 206-207).

Foucault’ya göre hukuk ve kriminoloji kavşağında icat edilen “risk” faktörü, Hacking’e göre “yasa”nın geçerli olduğu sağlık ve hukuk gibi birkaç alanda birden yakın zamanlı olarak tarihe girmiştir. Burada Hacking ile Foucault, hukuk ve kriminolojinin önemi konusunda uzlaşmış gibi görünmektedirler. Hacking, özellikle İngiliz ceza sistemindeki jürinin karar verme sistemindeki hata hesaplarına bakarak, “olasılık”ın ortaya çıkışıyla birlikte insanın düşünme ve karar verme biçimlerinin değiştiğini ileri sürer.

İstatistik vasıtasıyla çizilen “ortalama insan”ın robot resminin negatifine bakıldığında karşımıza “tehlikeli kişi” figürü çıkar ve bu figür bir “risk” ögesi barındırır. Burada Foucault’nun “Bir tehlike kültürü olmadan liberalizm olmaz” (2008: 67) tespitini de akılda tutarak düşünmek gerekir. Elbette kriminoloji ve hukukun lehimlendiği rabitada ortaya çıkan bu figürlerin tek bir amacı vardır: Denetlemeyi kolaylaştırmak. Ne var ki, istatistiğe duyulan bu güvenin bir haklılık payı olmakla birlikte, Tacitus’un meşhur

“Örnek olsun diye verilen her cezada kamunun yararına ve bireyin zararına bir adaletsizlik vardır” sözünün de işaret ettiği bir adaletsizlik payı da vardır. Hacking’in tabiriyle bu “istatistiksel kadercilik”in sorunu da “metafiziksel değil siyasal”dır (2005: 163).

Üstüne politikanın gölgesi düşen sayılar, zamanla kamusal alanda kanaatleri şekillendirmenin bir aracına dönüşmüştür. Thomas Osborne’un dikkati çektiği üzere “On dokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren istatistikler kamuya açıldı; böylelikle, *basılı* sayılar çığı olarak adlandırılabilir durum üzerindeki vurgu arttı. Kamu istatistikleri aynı zamanda iktidarın alanını tahdit etme projesinin bir parçasıydı” (Osborne 1996: 103-104). İstatistik, iktidarın görme ve bilme alanının nerelere kadar uzandığının açık bir göstergesidir. İstatistiğe dayanan bilme biçimi, nüfusu ölüm-doğum, hastalık gibi çeşitli “sabit”lerin etrafında örgütler. Müdahaleyi en doğru biçimde nereden ve nasıl yapacağını hesaplamak için bu bilme biçiminin geliştirilmesi gereklidir. İstatistiğin yönetime ikinci katkısına bakarsak burada bir *maskeyle* karşılaşırız. İstatistiki verilere dayanılarak toplumsal dokunun yapısı “nesnelleştirilebilecek” ve bunun sonucu olarak da nesnel olduğu iddia edilen bir politik ussallık, hakiki bir yönetim yordamı kılıfına girebilecektir. Oysaki istatistikler daima belli bir daraltma işleminin sonucudur ve iktidarın perspektifini barındırır. Bu nedenle istatistiki veriye dayanan bir politik ussallığın nüfusun “doğallığı” adına uygulamaya koyduğu bir yasa veyahut normlama işlemi, daha en başından itibaren iktidarın hanesine kaydedilmeye yazgılıdır. İstatistik, bu anlamda bir bilme biçimi olduğu kadar politik bir körlük tercihidir de. Ayrıca burada başka bir husus daha vardır: “Polis, öznelere eşitleme eğilimindeyken, modern istatistik farklılaştırmaya başlar; bir bireyselleştirme teknolojisi haline gelir ve aslında istatistikler, basit bir biçimde toprağı denetim altında tutmanın [*policing*] değil, ayrıca bireysel farkın belirlenmesinin ve yurttaşlığın düzenlenmesinin bir aracı haline gelir” (Osborne 1996: 104). Yani istatistik, her ne kadar öznelere farklılaştırıyormuş ve herkesi hesaba katıyormuş gibi görünse de, Osborne’un da işaret ettiği üzere bireysel farkların hem kayıt hem de denetim altına alınmasını sağlar. Kısacası, normlama işleminin bir ek uzantısı olarak düşünülebilecek “istatistikleştirme”, bireyler arasındaki farkların dökümünü yapmanın ötesinde bu farkların güvence altına alındığı maskesi altında farkları eritmeye yönelir. “Sapma” ve “anormal” aslında bu veriler sayesinde “normal” olana davet edilir, hatta çoğunlukla da “normal” olana dahil

olmaya zorlanır; çünkü sapma, içerisinde iktidarı tehdit eden bir risk taşıma kapasitesine sahiptir.³⁴

Bu riskin saptanıp bertaraf edilmesinde “tıbbi polis” (Foucault 2013: 51) olarak adlandırılabilir bir dizi güvenlik mekanizması etkin şekilde rol alır. Foucault’nun aşılama örneğinde izah ettiği, azlık karşıtı önlem ve müdahaleler dizisini bünyesinde toplayan mekanizmalar öncelikli olarak tıbbi bir çerçeveye sahiptir. Bu çerçeve içerisinde “vaka” tespit edildikten sonra, istatistiki bilme biçimleri devreye sokulur ve söz konusu olgunun ölüm-doğum, yaş, yer, cinsiyet gibi gruplarda nasıl varyasyonlara sahip olduğu tespit edilir. Böylelikle “risk” somutlaştırılmış olur. Tüm bu tablo, “tehlikeli olanın saptanabileceği anlamına gelir” (Foucault 2013: 55).

Gelgelelim, tehlikeli olanın veyahut riskin saptanması sorunun çözümü için yeterli değildir. Scott’ın “okunaklılık” dediği iktidarın görme alanı daima boşluklar içerir. Burada çatal iki uca ayrılıyor. Birincisi, Scott’ın işaret ettiği daha geniş bir kapsama sahip: Scott, basit bir biçimde “formel düzen daima ve büyük ölçüde formel projenin kabul etmediği, o olmadan var olamayacağı ve tek başına yaratıp sürdürmeyeceği informel süreçler üzerinden varlığını sürdürür” (2008: 465) diyerek risk ve yönetim arasında karşılıklı bir bağ olduğunu ileri sürer. Yani, tehlike ya da risk faktörleri sistemiktir ve bu nedenle vazgeçilemez. Scott, bu noktayı iktidarın formel bilgisine karşı “mētis” adını verdiği yerel ve pratik bilgiyi açıklamaya çalışır. Ayrıca, “mētis” iktidarın formel bilme biçimine karşı yerel bir bilme biçimidir. Ona göre “mētis sürekli değişen bir doğal ve beşeri ortam karşısında geniş pratik yetenekleri ve kazanılan kavrayışı temsil eder” (2008: 469). Yani, iktidarın risk/tehlike olarak gördüğü öğeler, Scott’a göre pratik bir hayatta kalma becerisinin ve buna bağlı olarak varyasyon yaratma gereksiniminin bir sonucudur. Bu tür pratikler, büyük ve bin gözlü iktidarın nüfusun haritalandırma çabasını daima sekteye uğratar. Ne var ki, aslında daha kapsamlı bir tartışmanın parçası olsa da, burada kısa bir eleştiri sunmak gerekir: Scott, “mētis” adını verdiği bilgi türünün demokratik dağılmadığının ve kalıcılışmadığının farkında olsa da (2008: 501-502), yerel bilgiye aksiyolojik bir nitelik yüklemektedir. “Mētis” kendiliğinden olumlu ya da olumlu olamaz. Foucault’nun düşünce bağlamına tercüme

³⁴ Foucault’nun “süreklilik” kavramı üzerinden –iktidar bağlamına oturtmaksızın– “sapma”yı ele aldığı esaslı bir tartışma için *Kelimeler ve Şeyler* kitabının “Canavarlar ve Fosiller” başlıklı kısmına bakılabilir (2002b: 164-171). Bu kısmı işaret eden Doç. Dr. Nazile Kalaycı’ya teşekkür ederim.

ederek söylersek “mētis”ten doğan eylemler, daima nüfusun sapması veyahut “tehlike” ögesi olarak değerlendirilemez; aksine tam da azlık karşıtı niteliğiyle iktidarın görme biçimine olmasa da eyleme biçimine katkı sunabilir. Buna benzer bir yaklaşım Yair Aharoni’nin savunduğu şu düşüncedir: “Riskin hiçbir şekilde dünyanın yönetiminin daima kusurlu olacağına bir işaret, şeklinde anlaşılamayacağı” (Aktaran O’Malley 1996: 204) düşüncesi. Neo-liberalizm çerçevesinde düşünüldüğünde risk, “fırsatın kaynağı ya da koşulu” (O’Malley 1996: 204) olarak görülür. Kısacası riskin tümünden ortadan kaldırılmasının imkânsızlığı yine sistem içi bir sorun olarak görülür.

Çatalın ikinci ucuyusa çok daha dikkat çekicidir: David Campbell, “‘tehlike’ denen şey verili, nesnel bir durum olmaktan çok, kime ve neye karşı bir tehdit oluşturduğuna bağlı olarak değişen bir yorumdur” der (Aktaran Çalkıvık 2011: 25). Bu “tehlike” kavrayışı Foucault’nun düşüncesine daha yakındır. Farklı öğeler farklı durumlar ve bağlamlar altında tehlike veyahut risk ögesi olarak konumlandırılabilir. Bu bakımdan riskin/tehlikenin tüketilemezliği, sisteme içkinliğinden ziyade sistemin parçası olan öğelerin farklı durumlarda tehlike söylemine eklenerek kullanılabilmelerinden ileri gelir.

Risk/tehlike figürlerinin önemi bunların “suç” kavramı için birer *düşünsel iletken* olmalarından ileri gelir. Riskin olduğu yerde tehlike, tehlikenin olduğu yerde suçtan söz etmek, modern toplumun düşünsel yapısına nakşedilmiş bir klişedir. Ne ki, tüm bu öğeleri tespith taneleri gibi arka arkaya düşünme eğilimi, bununla da sınırlı kalmaz. Foucault’ya göre “suçun sadece ve esas olarak yasanın ihlal edilmesi değil, norma oranlar bir sapma anlamına geldiği bir toplumda yaşıyoruz” (Foucault 2011b: 159).

Burada bir saniyeliğine –elbette bireyi hedefe alan psikanalizle nüfusu hedef alan güvenlik mekanizmaları arasındaki bir analoginin daima sorunlu bir yanı olduğunu göz ardı etmeksizin– psikanalizin yardımına başvurmak yardımcı olabilir: Geleneksel psikanaliz kaygı ile korku arasında nesnesi bakımından bir ayrım yapar. “Korkunun nesnesi, kaygının ise ele geçirilemez bir mekânı vardır” (Phillips 1998: 75). Kaygının korkuya, korkunun kaygıya tercüme edilmesi gibi psikanaliz içi bir tartışma bir kenara bırakılırsa bu ayrımda tartışmanın kökenini gözler önüne seren önemli bir öğe vardır: Tekrarlar, klişeler, sabitler bir güvenlik repertuarı oluştururlar. Risk faktörleri ya da sapma öğeleri bu bakımdan toplumsal korkuların kaygıya dönüştürülmesinin

semptomları olarak okunabilirler. Kısacası, buradaki anlamıyla “Güvenlik, hükümrânın ve tebaasının korunmasıyla ilgili değil, nüfusun düzenli öğelerinin optimalleştirilmesidir” (Dean 2013: 36). Sonuç olarak, risk/tehlike/sapma figürleri istatistiki bir bilmenin de desteğini alarak güvenlik mekanizmalarının en temel nesnelere birine dönüşmüştür. Bu bakımdan Neocleous’un şu tespiti oldukça önemlidir: “Güvenlik, kendisi adına olduğu sürece devlet tarafında yapılan her türlü eylemi meşru kılan bir kavramdır” (2012: 45).

1.11. BİYOPOLİTİKA, III: AİLE MODELİNİN TERK EDİLMESİ, PASTORAL İKTİDAR, TUTUM

Foucault’ya göre on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar temel sorun “yönetim”dir. Ne var ki, bu kavramdan çok geniş bir çerçeveyi anlamak gerekir. Buradaki anlamıyla “Yönetim, yalnızca yönetim pratikleriyle değil, aynı zamanda benlik pratikleriyle de ilgilidir” (Dean 2010: 20). Yani kişinin kendisini nasıl yönettiği, yönlendirdiği sorunuyla da bağlantılıdır. İki anlamı da göz önünde tutulduğunda “yönetim” tematiğinin bu kadar merkezileşmesinin temel nedeni düşünür’e göre iki sürecin kesişmesidir: Feodal yapıları yıkarak sömürgeci devletleri kuran süreç ve kişinin ruhani yönlendirilme isteğinin aldığı biçimi sorgulayan süreç. İlk süreç devlet, ikincisiyse din üzerinde cisimleşmiştir. Foucault bu iki sürecin kavşağında yönetim kavramının nasıl olgunlaştığını ele alır.

On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyılın sonuna kadar uzanan yönetim literatürünün karşı kutup noktası olarak belirlediği bir metin, Foucault için başlangıç noktası görevi görecek: Machiavelli’nin *Prens*’i. Bu metnin karşı kutup olarak belirlenmesinin nedeni düşünür’e göre şudur: Machiavelli’nin düşüncesi “(...) o kadar güçlü ve sapkın, kendi çağının ötesindeki bir düşünce ki, bütün gündelik söylemler temel bir bastırma mekanizmasıyla onun önüne geçmek zorundadırlar” (2013: 81). Machiavelli karşıtı literatürde *Prens* bir ilkeyle tanımlanır:

Machiavelli için *Prens*, prensliğiyle bir tekillik ve dışsallık, bir aşkınlık ilişkisi içindedir. (...) Prens prensliğine bağlayan şey, gelenek ya da şiddet ilişkisidir; ya da belki anlaşmaların düzenlenmesi ve diğer prenslerin oluru veya işbirliğiyle oluşmuş bir bağdır. Her durumda, bu tamamen yapay [*synthétique*] bir bağdır: *Prens* ile prensliği arasında temel, öze dair, doğal ve hukuki bir aidiyet yoktur. İlke, dışsallık ve prensin aşkınlığıdır (Foucault 2013: 82).

İşte, bu dışsallık ve aşkınlığın ilk sonucu *teyakkuz* mantığıdır. Prens, sürekli olarak tehdit altında olduğu düşüncesini bir yana terk edemez; çünkü kendi prensliği ile ilişkisi yapaydır. İç ve dış düşmanların tehdidine karşı Prens sürekli olarak dikkatli olmak zorundadır. Bunun sonucu olarak, Prens biteviye prensliği üzerindeki güçlerini korumalıdır. Bu noktada Foucault iki temel sonuç çıkarır: “Bir yandan tehlikeleri saptamak söz konusudur. (...) İkinci olarak, Prens’in, tebaası ve toprağıyla bağı anlamında prensliğini korumasını sağlayacak güç ilişkilerini yönlendirme sanatı” söz konusudur (2013: 82). Bu iki sonuç, Foucault’ya gücü elinde tutmakla yönetim sanatının büsbütün ayrı şeyler olduğunu gösterir. Foucault’ya göre yönetim, hükümlanlığın tam karşıtıdır. Bu noktaya geçmeden önce Foucault’nun Machiavelli’ye yönelik analizindeki bazı sorunlara değinmek gerekir.

Bunlardan ilkinin Mitchell Dean işaret etmektedir: “Machiavelli ve çağdaşları, toprak kavramını bu kadar bariz bir biçimde kullanmamışlardır; çünkü o zamanlar toprak üzerindeki hükümlanlık temel bir kavram değildi” (2013: 75). Dean’ın işaret ettiği üzere, Machiavelli’nin metninde toprak/prensliğin uzamsal sınırları, hiç de Foucault’nun ona yüklediği anlamı taşımaz. Buradan bir başka sorun daha doğar: “Yönetici ile devlet arasındaki ilişki, toprak üzerindeki vurguyla birlikte ele alındığında, iktidarın ‘modern’ biçimleri olarak gördüğümüz şeylere aittir, Foucault’nun Machiavelli’nin sorununa atfettiği hükümlanlığın arkaik biçimine değil” (2013: 76). Bu bağlamda Foucault düşüncesi içerisinde üçüncü ama daha genel başka bir ortaya çıkmaktadır. Foucault, farklı nesnelere ele alırken bir dizi farklı ama ilişkili iktidar şablonu kullanmaktadır. Foucault yorumcuları genellikle bu şablonlar arasındaki geçişlilikleri ya da iç tutarlılıkları soru konusu etmişlerdir; ancak bu şablonlar üst üste oturtulduğunda çok daha ilginç bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Machiavelli’nin ele alınış biçimi bu kapsamda düşünüldüğünde ilginç bir örnek teşkil eder.

Foucault’ya göre biyopolitika değil de hükümlanlık içerisinde değerlendirilebilecek Machiavelli düşüncesi, amacı kendi içerisinde ve kendisi olan iktidarın elde edilmesine yönelik bir çabadan ibarettir. Foucault’nun hükümlan figürü ve hükümlanlık üzerine söylediği “hukuk kuramının etrafında şekillendiği temel ya da merkezi sorun, hükümlanlık sorunudur” (2003: 26) sözünü anımsamak hükümlan ile yasa arasındaki

ilişkinin mahiyetine dair yerinde bir hatırlatma olacaktır. Burada görüldüğü üzere hükümlerlik sorunu, ancak bir hukuk kuramı etrafında inşa edilebilir; ne var ki, “Giriş” bölümünde de vurgulandığı üzere Machiavelli’nin düşüncesinde hiçbir biçimde hukukun veyahut hukuki bir “meşruiyet” tartışmasının yeri yoktur. Evet, bir anlamda Machiavelli’nin Prensi de “araçlarını, yani yasaları, kendisinden” (2013: 89) alır; ancak iktidar sorununu hiçbir zaman hukuk terimleri içerisinde kavramaz. Zaten Foucault, daha sonradan başka bir açıdan Machiavelli’ye yaklaşımında bir sorun olduğunu itiraf etmiştir (2013: 215).

Artık, yönetim ve –daha önce ele alınan– hükümlerlik arasındaki karşıtlığa dönülebilir. Foucault’ya göre “Hükümlerliğin amacı kendisindeydi ve araçlarını, yani yasaları, kendisinden alıyordu; oysa yönetimin amacı yönlendirdiği şeylerdedir ve bu amaç, yönetimin yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesinde, yoğunlaştırılmasında ya da azamileştirilmesinde [*maximisation*] aranmalıdır. Yönetimin araçları da yasalar değil, çeşitli taktiklerdir” (2013: 89). Bu anlamda en temel fark işleme biçimi üzerindedir: Hükümlerlik, yasadan yola çıkarken, yönetimsellik veyahut yönetim taktikler ve stratejiler düzeyinde işler. Foucault için burada yönetimin sahneye çıkmasını sağlayan –daha önce ele aldığımız üzere– nüfusun politik bir özne olarak ortaya çıkışı, istatistiğin bir bilme biçimi olarak doğuşu ve “ekonomik idare”nin on sekizinci yüzyıl itibariyle kazandığı anlamdır: “Nüfus perspektifi ya da nüfusa özgü fenomenlerin gerçekliği, nihai olarak aile modelinin terk edilmesini ve bu ekonomi kavramının başka bir şey üzerine yoğunlaştırılmasını sağlamıştır” (Foucault 2013: 94). Aile modelinin terk edilmesinde bir başka önemli etken de istatistik bilme biçimidir:

İstatistik yine nüfusun, kendi hareketleri, yapıp etme biçimleri ve etkinliği üzerinden belirli ekonomik etkilere sahip olduğunu gösterir. İstatistik, nüfusa özgü fenomenlerin nicelendirilmesini sağlayarak, nüfusun ailenin küçük çerçevesine indirgenemeyecek olan özgüllüğünü ortaya koyar (Foucault 2013: 94).

İstatistik bilme için aile, küçük bir modül olsa dahi esas alınacak bir yüzey değildir; bu bakımdan aile artık bir model değil, ancak model için bir araçtır. Ayrıca devreye bir öge daha, yani “politik ekonomi” girer. “Ekonomi” ve “politik ekonomik” idare kavrayışları için de aile modeli yetersizdir. Bu “yeni anlayışla formülasyonda aile, nüfus için bir modelden ziyade nüfusun içsel bir ögesi haline gelir” (Nadesan 2008: 19).

Foucault, bunun için yeniden bir soykütük çalışmasına girer ve yönetim kavramının XIII. yüzyıldan XV. yüzyıla değin izini sürer. Burada karşısına çıkan manzarayı “pastoral iktidar” kavramında somutlaştırır: “Kralın, Tanrı’nın, şefin, onun sürüsü gibi olan insanlara nazaran bir çoban konumunda olması teması, bütün Doğu Akdeniz’de çok sık karşılaşılan bir temadır” (Foucault 2013: 110). Pastoral iktidar teması, yönetici ile yurttaşlar arasındaki ilişkiyi açıklamakta çoban ile sürüsü arasındaki bağlantıyı kullanır.³⁵ “Çobanın iktidarı, bir toprak üzerinde değil, tanımı gereği bir sürü üzerinde uygulanan bir iktidardır, daha doğrusu hareket halindeki bir sürü üzerinde, onu bir noktadan diğerine taşıyan harekette uygulanan bir iktidardır. Çobanın iktidarı, özü itibariyle, hareket halindeki bir çokluk üzerinde uygulanır” (Foucault 2013: 112).

Foucault’nun bu literatürde dikkatimizi çektiği ilk husus, pastoral iktidarın “toprak” üzerinde değil, daha ziyade “hareket” üzerinde olduğudur; yani geleneksel hukuki açıklama şablonları, işlev analizleri daha en baştan devre dışı bırakılmıştır. İkinci nokta ise “selamet” temasıdır; çoban sürüsünün selametini sağlamakla yükümlüdür: “Selamet, öncelikle ve temel olarak geçimle ilgilidir” (Foucault 2013: 114). Bu bakımdan sürünün selametini sağlamak, temelde canlı bir çokluk, bir anlamda “nüfus” olarak sürünün varlığını idame etmesini sağlamaktır. “Pastoral iktidar bir bakım ve ihtimam [*soin*] iktidarındır” (Foucault 2013: 114). Bir başka önemli noktaysa “pastoral iktidarın bireyselleştirici bir iktidar olmasıdır” (Foucault 2013: 115). Tabii, bu çobanın yalnızca tek tek sürüsüyle ilgilendiği anlamına gelmez; aksine burada bir “çoban paradoksu” söz konusudur.

[Çoban] Sürüsünün tamamı için her şeyi yapar, ama sürüdeki koyunların her biri için de her şeyi yapar. Burada, iki biçim alan bu meşhur çoban paradoksu ile karşılaşırız. Bir yandan, çobanın gözü bütünü ve her bir bireyin, *omnes et singulatum* [hem bireylerin her birine, hem de onlardan oluşan bütüne önem verilmesi] üzerinde olmalıdır; bu tam da, hem Hıristiyan pastorallığındaki iktidar tekniklerinin, hem de size sözünü ettiğim nüfus teknolojileri dahilinde düzenledikleri haliyle “modern” diyebileceğimiz iktidar tekniklerinin büyük sorunudur (Foucault 2013: 115).

Buradaki paradoks Foucault açısından yönetselliğin şekil almasında temel niteliğe sahip bir paradokstur. Yönetimin asıl sorunu, hükümlünlüğün aksine, bireylere hem nüfus düzeyinde hem de tek tek, yani benlik teknolojileri düzeyinde müdahale

³⁵ Bu noktada şuna dikkat etmek gerekir. Yunanca “yasa” sözcüğü (“nomos”), “çoban”dan (“nomeus”) gelir. Bu konu için bkz. Foucault 2013: 121.

edebilecek bir biyopolitik ağ kurabilmektir. Bu bakımdan hem nesnesi hem de hedefi hükümlerlikten tümünden ayrıdır. Hükümlerlik, belli bir toprak üzerindeki hukuki bir ilişkiyi (yönetici ve yurttaş) sürdürmeyi amaçlar; oysaki pastoral iktidarda hedef hukuki ilişkinin sürdürülmesinden çok, iktidar etkilerinin farklı kanallardan da olsa tahkim edilmesini sağlamaktır.

İbrani metinlerinin yanı sıra –çok daha nadir olsa da– Yunan metinlerinde de “çoban” figürüne ve “pastoral iktidar” temasına rastlanır. Ne var ki, bunun en bilinen istisnası Platon’un bazı metinleridir. Bunlar arasında özellikle *Devlet Adamı* dikkati çeker; çünkü söz konusu diyalog diğer metinlerdeki gibi birer metafor olmaktan öteye giderek, bu ilişkiyi açıklayıcı bir model olarak kullanmayı dener; sonunda Platon’un yanıtı olumsuz olsa da Foucault’nun analizi açısından dikkate değer bir ögedir. Bu modelde “Politikacı insanların çobanıdır, bir sitedeki nüfusu meydana getiren canlı varlıklar sürüsünün pastörüdür” (2013: 126). Ne var ki, bu model –“Giriş” kısmından da ele alındığı üzere– Platon açısından başarısız olacak ve yerini “dokuma modeli” alacaktır. Sonuç olarak Foucault, tüm bu soykütük çalışmasından “İnsanlar üzerindeki iktidarın belirli bir tipinin odak noktası olarak pastoralliğin gerçek tarihi”nin “ancak Hıristiyanlıkla birlikte” (2013: 131) başlatılabileceği sonucunu çıkarır. Tabii, bu başlangıç başka bir başlangıcı da heybesinde getirecektir.

Kısacası, pastorallik, politikayla, pedagojiyle ya da retorikle örtüşmez, onlardan tamamen farklı bir şeydir. Bu bir “insanları yönetme sanatı”dır ve 16. yüzyıl sonundan itibaren, 17. ve 18. yüzyıllarda politik sahneye giriş yaparak modern devletin doğuşuna damgasını vuran yönetimselliğin kökenini, oluşum, kristalleşme ve doğum anını burada aramak gerekir. Modern devlet, yönetimsellik hesaplanmış ve düşünülmüş bir politik pratiğe dönüştüğü anda ortaya çıkar (Foucault 2013: 144-5).

Yönetimselliğe giden yolu açan pastoral iktidar, temel olarak politika sahnesine çok daha sonradan çıkar. Davidson’a göre “eğer ‘insanların yönetimi’nden bireylerin tutum almasını sağlayan bir etkinlik anlaşılıyorsa, ‘pastoral iktidar’ bu etkinliği dinsel kurumlar içerisinde yoğunlaştırırken, yönetimsellik politik kurumlar doğrultusunda konumlanmıştır” (2011: 26). Bu durumda pastoral iktidar, aslında din içerisinde örgütlenmiş ve “selamet” sorununu kendisine çatı kılmıştır. Zamanla dinsel sorumluluk fikri, politik olanla kurduğu bağlantı üzerinden pastoral iktidarı politika sahnesine çıkarmıştır. Bu sahnenin arkasında ise düşünürü göre üç temel öge vardır: Selamet, yasa ve hakikat; yani selameti sağlama, yasaya riayeti denetleme ve son kertede bunları

tamamlayıcı bir öge olarak hakikatin serdedilmesi. Hıristiyan pastorallığının temel ögesi ise bunlar değildir: “Tersine Hıristiyan pastorallığı, selamet sorununu genel teması içinde ele alıp bu genel ilişkinin içerisine meziyetlerin dolaşım, nakil ve ters çevrilme tekniklerini, bunların tüm bir ekonomisini yerleştirir ve onun temel özelliği budur” (Foucault 2013: 163). İşte, pastoral iktidarın bireyselleştirici vasıfları burada ortaya çıkar. Hıristiyanlıkta itaat ve hakikatin üretimi, meziyet ve kabahatin üretimiyle at başı gider. Düşünür, tüm bu soykütükten şu sonuca varır:

Pastorallığın, benim “yönetimsellik” adını verdiğim ve 16. yüzyıldan sonra oluşacak olan şeyin bir öncülü olduğunu düşünüyorum. Pastorallık, yönetimselliği iki biçimde önceler. Bir kere selamet, yasa ve hakikat ilkelerini ancak yasanın, selametın ve hakikatin altında başka ilişki tipleri inşa etmek için kullanan, pastorallığe özgü usuller yoluyla önceler. Ayrıca pastorallık, meziyetlerinin analiz yoluyla saptandığı bir öznenin, itaatin sürekli ağlarında tâbi kılınan [*assujeti*] bir öznenin [*sujet*], kendisine dayatılan hakikatin damıtılması yoluyla özneleştirilen [*subjectivé*] bir öznenin bu son derece özgül inşasıyla da yönetimselliği önceler (Foucault 2013: 165).

Burada görüldüğü üzere, pastorallıkta de bir tür özneleştirme deneyimi söz konusudur; ancak iktidarın işleyişindeki aksine burada özne pasif bir konum içerisinde düşünülmez. Foucault, bu noktada yeniden Yunan dünyasına dönerek, pastoral iktidarın köklerine bakar. Yunan Azizler, özellikle de Nenzili Gregorius’un bu tekniğe verdiği isim bir başlangıç noktasını işaret eder: *Oikonomia psuchôn*. Foucault, bu ifadenin basit bir biçimde “ruhların ekonomisi” diye çevrilemeyeceğini, “ekonomi” terimi yerine “tutum” [*conduite - conduct*] terimini koymamız gerektiğini ileri sürer.³⁶ Burada “tutum” ikili bir anlama sahiptir: “*Conduite*, elbette yönlendirme [*conduire*], yani sürme etkinliğine verilen addır, ama aynı zamanda kişinin kendisine nasıl yön verdiğine [*se conduire*], nasıl yönlendirilmesine izin verdiğine, nasıl yönlendirildiğine de verilen addır” (2013: 169).

“Tutum” kavramı, davranışların ve eylemlerin tasarrufu anlamına gelir. Kavramdaki ekonomi vurgusunu kaybetmemek adına kullandığımız tasarruf ifadesini aynı zamanda kişinin kendisini sınırlayan bir yönlendirme olarak da düşünmek gerekir. Kişinin kendi eylemleri üzerindeki tasarrufunun yanı sıra başkalarının davranışlarını da yönlendirme bağlamı gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan pastoral mantığın ifadesini bulduğu motto “tutumların yönlendirilmesi”dir [*conduct of conduct*]. Elbette bu yönlendirme

³⁶ Bu kavramı daha sonra Agamben de ele alacaktır. Bunun için ikinci bölümün dördüncü altbaşlığına (“‘Ekonomi’ ile ‘Gurur’”) bakılabilir.

belli bir *ussallık dairesi* içerisinde gerçekleştirilecektir. Bu daire, gündelik çıkarların, anlık taleplerin, geçici duygu durumlarının dışındaki bir konuma yerleşir: Hesaplamanın evine. Aranan kan, istatistiki bilme biçimlerinden gelecektir. Foucault'ya göre neo-liberal ussallıklar, tutumları yönlendirilmesi de temel olarak “hesaplama”ya dayanır. Bu hesaplama ise “nasıl yönetileceğini” göz önünde bulunduran bir bakışın ürünüdür. Bir kez daha bilgi ile iktidar arasındaki ilişki vurgulanır. Biyopolitikanın diline çevirerek söylersek, yönetimsellik istatistiğe dayanan bilme biçimi içerisinde ölüm-doğum, yaşlanma gibi alanlara ilişkin risk ve tehlike öğelerini hesaplayarak bunları en aza indirecek bir boyuta ve sapma yaratmayacak bir hale getirmeye çalışır. Böylelikle tek tek bireylerle uğraşmaktan ya da onları ölümle tehdit etmeden “makbul/normal insanı” yeniden üretmenin yolunu bulur.

Gelgelelim, daha önce *Cinselliğin Tarihi*'ni ele alırken vurguladığımız üzere düşünür Mobius Şeridi Modeli'ni terk etmiştir ve artık iktidarın karşı kutbunda ama ona içkin bir direnişten söz etmek gerekir. Bu bakımdan pastoralliğin doğası içerisinde bir tökez, karşı işleme ya da karşı çıkış noktası, hatta karşı saldırı noktasından söz etmek gerekir. Foucault bunlara “tutum isyanları” (2013: 170) adını verir: “Bu hareketlerin hedefi başka bir tutumdur, yani başka türlü yönlendirilmek, başka sürücüler ve başka çobanlar tarafından yönlendirilmek, başka hedefler ve başka selamet biçimleri için yönlendirilmek, başka usuller ve yöntemlerle yönlendirilmektir” (2013: 170).

Düşünür, bu başka tutumlara “karşı-tutum” adını da koyar ve ona göre “Yani tutum ile karşı-tutum arasında dolaysız ve kurucu bir bağ vardır” (2013: 172). Bu durumda “tutumların yönlendirilmesi” pastoralliğin temel amacıysa aynı şekilde karşı şeritte de “tutumların (başka şekilde) yönlendirilmesi” vardır; ancak bu iki akış biçimi arasında hakikat düzeyinde bir fark yoktur. Foucault, normatif ya da aksiyolojik bir belirlemeden uzak durarak, bunlar arasında değersel bir fark koymaz. Daha önce ele alındığı üzere, Habermas gibi isimlerin eleştirilerine maruz kaldığı bu nokta, aslına bakılırsa Foucault'nun düşünsel sistemi içerisinde tutarlı bir pozisyonun sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Bir tutumu yönlendirmek maksadıyla devreye sokulan teknikler ve mekanizmaların, şimdinin kuruluşu açısından söylemsel bakımdan ürettiği bir hakikat vardır; ancak aynı durum karşı şeritte de geçerlidir. Burada iki hakikatten birini tercih etmek, kişinin –kendisi de bir tutum yönlendirmesi olan– eğitim, çevresel faktörler ve

toplumsal değerler vb. gibi özneleşme tutamaklarına bağlıdır. Yani, özne belli bir tutumu gerçekleştirirken, başka bir tutumu da gerçekleştirme imkânına sahiptir. Elbette, bu yaklaşım iktidarın yalnızca bastırma niteliğini haiz olmadığını dile getirmenin kuramsal bir uzantısı, sonucudur.

Burada yine bir parantez açmak gerekiyor: Düşünürün *Cinselliğin Tarihi*'nde söz ettiği “direniş” ile *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ele aldığı “karşı-tutum” kavramları arasındaki fark(lar) ne(ler)dir? Bu noktada Arnold Davidson, çok dikkat çekici bir tespitte bulunur: “Foucault iki durumda da hemen hemen aynı teknik ifadeyi kullanır: Direniş, iktidarın ‘*la marque en creux*’ü değildir, karşı-tutumlar, pastoralliğin ‘*les phénomènes en creux*’ü değildir” (2011: 27). Benzerlik yalnızca ifadeler düzeyinde değildir; aynı zamanda direniş iktidara, karşı tutumlar tutumlara içkindir. Yani, muarızıyla bağlantılı olarak düşünülebilir ancak. Burada görüldüğü üzere iki kavram arasında derin bir benzerlik vardır; ancak fark da: Birincisi, “karşı tutum kavramı, açık bir biçimde direniş kavramına etik bir öge ekler”; ikincisi, “bu kavram etik ve politik olanın kolayca birbirine taşınmasına olanak sağlar” (2011: 28). Görüldüğü, pastoral iktidardan yönetimselliğe geçen Foucault, yönetimsellik tekniklerinin çerçevesini politik olandan etik olana doğru genişletir. Böylelikle “tutum” kavramı, “benlik teknolojileri” kavramı için bir *geçit* görevi görecektir (Davidson 2011).

Bu kavramın bir *geçit* olarak nitelenmesinin nedeni, söz konusu kavramın felsefi potansiyeline karşın daha sonraki derslerde düşünür tarafından hiç ele alınmamış olmasıdır. Ertesi yılın dersi olan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda tutum kavramı bir kez dahi geçmez. Davidson'a göre bunun temel nedeni, iki kitabın nesnelere arasındaki farktan ileri gelir: “*Biyopolitikanın Doğuşu*'nda ele alınan ekonomik neo-liberalizm döneci [*armature*], karşı tutum kavramına alan bırakamaz; karşı tutum kavranamaz hale gelir; çünkü bu türden bir tutum, tamamen bilimsel-epistemolojik alanla birleşmiş bir kavramdır” (2011: 37). Oysaki, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ele alındığı biçimiyle kavram, etik-politik bir düzleme aittir. *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda irdelenen *homo oeconomicus* tamamen ekonomi merkezli bir düşünme sistemine sahiptir; bu durumda “karşı tutum” kapsamına girecek tüm eylemler onun için bir “sapma”dan ibarettir. Hayli isabetli yorumuna karşın Davidson'ın göz ardı ettiği nokta şudur: Foucault, söz konusu kitabında *homo oeconomicus*'un esaslı bir eleştirisini gözler önüne serer; ancak hiçbir

surette bir karşı figür önermez. Böylesi bir karşı figür, ancak *homo oeconomicus*'un salt olumsuzlanmasından, düşünürün son dönem çalışmalarında öne çıkan “eleştiri” ile *parrhesia* kavramları üzerine yapılacak özel bir incelemeden ve *Benliğin ve Başkalarının Yönetimi* (Foucault 2010) kitabının satır aralarında ortaya konan bazı ifadelerden devşirilebilir; ancak bu da bir “robot resim”den öteye geçmeyecektir.³⁷

Parantezi kapatırsak, Foucault'ya göre “Modern biçimiyle pastorallik, esas olarak tıbbi bilgi, tıbbi kurum ve pratikler üzerinden kendisini ortaya koy”muştur (2013: 177). Burada bir kez daha düşünürün eski temalarına geri döndüğünü görürüz; ne var ki bu sefer “dışlananlar” yerine benzer bir ses tonuna sahip “aykırılıklar”dan söz eder.³⁸ Bunlar yönlendirme biçimlerine direnen *çıkmalardır*; bu bakımdan “aykırılık adı altında toplanan politik mücadelelerin en önemli boyutu, yönlendirilmenin reddidir” (Foucault 2013: 179). Kast edilen saf bir olumsuzluk pozisyonu değildir; aksine, pastoralliğe karşı mücadeleyi örgütleyen başka bir yönlendirme biçimidir. Kısacası, “karşı-tutum, yani başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek”tir (Foucault 2013: 180).

Düşünür, ortaçağda temel olduğunu düşündüğü tutum isyanlarını ele aldıktan sonra yeniden yönetim(sellik) ile hükümlanlık arasındaki ayrımı ele alır. Bu kapsamda “devlet aklı” kavramını inceler. “Devlet aklı”nın anlamı, devletin işleyişi biçimi ve bu biçimin altında yatan mekanizmalarıdır. XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başında ortaya çıkan bu kavram, radikal bir yeniliği işaret eder. Bu yenilik dinle öylesine hemhal olmuştur ki, bir süre sonra dinsel kararlar üzerinde de bir pozisyon elde etmiştir. Foucault, dönemin vaizlerinin metinlere referanslar yaparak, devlet aklının zaman içerisinde din katında nasıl bir eleştiriye maruz kaldığını işaret eder ve bu eleştiri kümelerinin ortak alanında kalan üç ifadeye dikkati çeker: “Machiavelli”, “politikacı” ve “devlet”.

³⁷ Buna ilişkin kısa bir tartışma için bkz. (Özmkas 2012: 71-74).

³⁸ Michel Sennelart'a bakılırsa Foucault bu “aykırılık” teriminin hızla sıradanlaşmasından rahatsız olmuştur. 1 Mart 1978 dersindeki bir ifadeyi buna örnek gösteren Sennelart'a göre düşünür, aslında Klaus Croissant olayından etkilenmiştir (Sennelart 2013: 237). Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun (RAF) avukatı olan Croissant, bir dizi cinayetten şüpheli olan müvekkillerinin ortağı olmakla suçlandığında önce Almanya'da mesleğini icra etmesi yasaklanır ve ardından da Fransa'dan iltica hakkı talep eder. Foucault, Croissant'a iltica hakkı tanınması için eylem yapar, pek çok metin (2000a; 2005n) kaleme alır, söyleşiler (2005m) verir. Bu metinler bir kez daha Foucault'nun gerçeğin sert çekirdeğine “tosladığında” düşüncesinde ne denli gerçekçi ve esaslı sonuçlara yol açıldığının bir göstergesidir.

“Devlet aklı” kavramının soykütüğünü yapma çabası, düşünürü yeniden Machiavelli’ye döndürür; ancak daha önceki analizine ilişkin olarak işaret edilen sorun zerre kadar değişmeksizin yerini korur. Bastırılmış olanın geri dönüşü gibi, Machiavelli’nin *Güvenlik, Toprak, Nüfus*’taki rolü de ilkinden çok daha güçlüdür: Machiavelli’nin “Merkezde olmasının sebebi bütün bunları onun söylemesi değil, bunların onun üzerinden söylenmesidir. Bunlar onun tarafından söylenmez ve yönetim sanatının bulunacağı yer onun yazıları değildir. (...) Bizim Machiavelli’imiz de bu açıdan Marx’tır: ‘Onda’ olup bitmez olaylar, ama onun üzerinden söylenir” (Foucault 2013: 215). İşte bu ifade Foucault’nun –daha önce eksik olduğu için Marksistlerin eleştirisine maruz kaldığı– politik ekonomi analizinin en temel gerekçesini oluşturur; ancak hemen burada bir ayrıma işaret etmek gerekir. Tıpkı yönetimselliğin veyahut başka bir adla söylersek yönetim sanatının Machiavelli’de olmayıp ancak onun “üzerinden” mümkün olması gibi, yönetimsellik analizi de Marx’ta değil, Marx’ın “üzerinden” mümkündür. Buna benzer bir yaklaşım üçüncü bölümde ele alınacak olan Hardt ve Negri’de görülecektir.

Foucault, ikinci Machiavelli analizinde de Floransalıyı yönetim sanatının dışına iter; ancak *bir anlamda* devlet aklının merkezine oturtur; üstelik de hiç istemeden. Foucault, ısrarlı bir biçimde Machiavelli’nin temel meselesinin devletin bekası olmadığını ileri sürer ve onun açısından kurtarılması gerekenin devlet değil, “Prens’in üzerinde tahakküm uyguladığı şeyle arasındaki ilişki”, yani “Prens’in toprağı ya da nüfusu ile arasındaki iktidar ilişkisi anlamında prenslik” (Foucault 2013: 215) olduğunu söyler. Yine de, Foucault’nun Machiavelli dolayımında devreye soktuğu tüm bu kavramlar, tamamen modern bir perspektifin ürünüdür. Oysaki “Giriş”te ele alındığı üzere Machiavelli birçok açıdan pre-modern bir düşünürdür ve bu ayrımlar onun zihin dünyasında hiç de anlamlı değildir.

Foucault, devlet aklı analizinin ilk yarısını devletin yönetimsellik biçimlerinden yalnızca *birisi* olduğunu söyleyerek tamamlar ve bundan sonra “akıl”, “devlet”, “cumhuriyet” gibi kavramların ilişkiselliklerini ortaya koymaya çalışır ve sonuç olarak “devlet aklı” kavramının üç temel özelliği olduğunu dile getirir: Birincisi “(...) bu devlet aklı tanımının içerisinde hiçbir şey devletten başka bir şeye gönderme yapmaz” (Foucault 2013: 224). Yani devlet aklı, doğal ya da ilahi düzen fikrinin terk edildiği bir

eşiği işaret eder. İkincisi, devlet aklı “esas olarak öz ile bilme arasındaki ilişki içerisinde eklem”lenir (Foucault 2013: 224). Yani devlet zaten bu akla uygun bir bilme biçimidir; bu bilme biçimi olmaksızın pratiğe geçemez. Üçüncüsü de devlet aklının temel olarak “muhafaza eden” bir şey olduğudur. Yani, devlet aklı dönüşüm ve değişim önerirken bile bir koruma işlemini devreye sokar. Sonuç olarak, devlet aklı ortak iyi arama çabalarının bittiği bir yerde sadece “kendisi için” harekete geçer.

Düşünürün tüm bu analizde varmak istediği yer, aslında “devlet aklı” ile pastoralliğin selamet, itaat ve hakikat temaları arasındaki bağlantıyı gösterebilmektir. Bundan çıkan sonuç ise “(...) devlet aklı pastoralliğinin bir seçim pastoralliği, bir dışlama pastoralliği” (Foucault 2013: 230) olduğudur. Açıkça görüldüğü üzere Foucault, “dışlama” terimini bir kez daha devreye girmiştir.

Devletin muhafaza etmek istediği, aslında Foucault için “belli bir kuvvet ilişkisinin [*rappor de forces*], bir kuvvet dinamiği”dir (2013: 258). Bu kapsamda düşünür, “Avrupa” fikrinin oluşumunu ele alır. Burada üç temel moment vardır: İlki, savaş; ikincisi, diplomasi ve üçüncüsü de sürekli bir askeri düzeneğin oluşumudur. İşte, bu noktada “polis”in icadı devreye girer. XVII. yüzyıldan itibaren devlet düzenini koruyan aklın temel güvenlik mekanizması olarak polis, gün ışığına çıkacaktır. Foucault’ya göre polisin amacı, devletin kuvvetlerini korumak, kollamak ve –yeri geldiğinde– kullanmaktır. Bunun için de hukuk içerisindeki birtakım tüzükler etkili olacak ve sonunda *Polizeiwissenschaft* [polis bilimi] ortaya çıkacaktır. Ne var ki, bu bilim dört başı mamur bir bilme işlemine dayanmaz; aksine dönemin güvenlik mekanizmalarına ilişkin tüzüklerdeki görev tanımlarının aşırılaştırılması, muğlaklaştırılması, ve merkezileştirilmeye çalışılmasının, pratik sorunlara hızla yanıt verilmesi gereksiniminin bir sonucudur. “Polis bir anlamda idari pratiğin içerisinden tasarlanmış, ancak teorisiz, sistemsiz, kavramsız bir biçimde tasarlanmıştır, dolayısıyla birtakım tedbirlerle, kararnamelerle, fermanlarla pratik edilmiş ve kurumsallaşmıştır” (2013: 276). “Polis”in kurumsallaşması yönetimsellik sanatının yerleşmesi bakımından oldukça hayati bir uğrağı ifade eder; çünkü bu kurumsallaşma, ürettiği etki alanları ve kümeleri vasıtasıyla en başta gündelik hayat olmak üzere hayatın çeşitli alanlarının denetim altına alınmasının normalleştirilmesini sağlar. Polisin hayat üzerindeki belirleyici rolü, yani ona tahsis edilen ayrıcalık konum, ona bütün toplumsal dolaşımı denetimi altına alma

fırsatı sunar. Bu anlamda polis, “(...) bir arada yaşamının, iletişim kurmanın, bütün bunların devletin kuvvetine dönüştürülmesini sağlayan tekniklerin bütünü” (2013: 286) olarak işgörür.

Foucault, ertesini yılki *-Biyopolitikanın Doğuşu* başlığını taşıyan ve 1978-79 tarihli-derslerine devlet aklıyla ilgili analizinin özetini yaparak başlar ve orada polisle ilgili sözlerine şu önemli eklemeyi yapar: “Her ne olursa olsun, eğer *raison d’État*’nın [devlet aklının] polis devleti olarak şekillendiği ve gözler önüne serildiği, polis devleti içinde cisimleştiği, sınırsız amacı olduğu doğruysa, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda *raison d’État*’yı sürekli sınırlama girişimleri olduğu ve bu sınırlamanın nedeninin ya da ilkesinin hukuki akıl içerisinde bulunacağını aklımızdan çıkarmamız gerekir. Ne ki, bunun dışsal bir sınır olmadığını görebilirsiniz” (Foucault 2008: 9).

1977-78 dönemi derslerinde düşünürün ele aldığı temalar, aslında etkileri XVI. ve XVIII. yüzyıllarda görülen bir dizi dönüşüm ve değişimden ibarettir. Bu kapsamda dile getirilen yönetimselliğe ilişkin öğeler, tek bir çizgi üzerinde buluşmasa da birbirleriyle ilişkili, farklı dizilimlere sahip; ancak kesişen bir olaylar kümesi olarak görülebilir. Bu kümelerde olup süregiden temel süreçlerse şunlardır: “Devlet aklı ilkesine bağlı bir yönetim sanatının oluşması, Avrupa dengesi biçimini alan bir rekabet politikası, nüfusla malların üretimi arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini esas alan bir polis üzerinden devlet kuvvetlerini geliştirecek bir tekniğin aranması ve nihayet şehir-piyanın, devlet aklı ilkelerini takip eden bir iyi yönetimin titizliğine bırakılmış tüm bu birlikte oturma ve dolaşım sorunuyla birlikte ortaya çıkış” (Foucault 2013: 294). İşte, tüm bu süreçler aile modelinin terk edilmesiyle bağlayıp nüfus ve güvenlik daolayımından geçerek pastoral iktidardan yönetimsellik sanatına uzanan tarihsel oluşum hattının esas makaslarıdır. Bir dizi olumsal süreç sonucunda bu makasların yönlendirmeleri, XVI. yüzyılın “devlet aklı” denen kavramsal çerçevesinin “ekonomik akıl”la buluşmasına getirir. “Ekonomik akıl devlet aklının yerine geçmez, ancak devlet aklına yeni bir içerik kazandırır ve dolayısıyla devlet akılsallığına yeni biçimler verir” (Foucault 2013: 304). Foucault’nun yönetimsellik analizi bu anlamda *Güvenlik, Toprak, Nüfus* kitabıyla birlikte bir çatallanma yaşar. Analiz iki ayrı ama bağlantılı kutba doğru yönelecektir.

“Foucault etkisi”, iki tür yerel etki bakımından daha yerli yerinde nitelenebilir: Birincisi, –şimdiye dair bir çalışmaya yaklaşımları anlamında– genel olarak *ethos* üzerine yürütülen bir çalışmadır söz konusu olan. İkinci sıradaysa söz konusu

şimdinin politik sınırlarının şekillenmesinde liberalizmin iniş çıkışlarına yönelik bir kaygı vardır. (Barry vd. 1996: 4).

“Şimdinin tarihi”ni yapmak isteyen düşünürün izlediği iki kutup vardır: Bunlardan birincisi, “benlik teknolojileri” kavramı altında ele alınabilecek, benliğe yönelik bir dizi araştırmadır. Bu çalışma itiraf sorunundan özne sorununa kadar geniş bir kapsama sahiptir. Burada özellikle *Benliğin ve Başkalarının Yönetimi* (Foucault 2010) başlığını taşıyan 1982-83 dönemi dersinin adını anmak gerekir. İkinci çizgi içinse daha ziyade “devlet aklına yeni bir içerik” kazandırdığını söylediği “politik ekonomi” ve “liberalizm” analizine ayrılan ve *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığını taşıyan 1978-79 dönemi dersini temele almak gerekir. Daha çok etik bağlamı içerisinde düşünebilecek olan “benlik teknolojileri” kısmen bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için ele alınmayacak; ancak ikinci çizgiye daha yakından bakılacaktır.

1.12. YÖNETİMSELLİK VE KAPİTALİZM: POLİTİK EKONOMİ, LİBERALİZM, REKABET-GİRİŞİMCİLİK, İNSAN SERMAYESİ

Foucault’ya göre kapitalizm ile yönetimsellik arasında ciddi bir ilişki vardır; çünkü “kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır” (2007m: 103). Bu bakımdan daha önce ekonomi politiğe dayanan Marksist iktidar analizini ekonomik indirgemeci bulan ve bu nedenle başka terimlerle ele almaya yönelen düşünür için bu dönüşüm dikkat çekicidir; tabii şu hususu eklemek şartıyla: Foucault, yönetimsellik analizinde politik ekonomiyi temel alan bir incelemeye yönelir ancak “son kertede” ekonominin belirleyici olduğunu hiç söylemez.

Foucault’nun yönetimsellelikle bağlantılı olarak ortaya koyduğu “politik ekonomi” anlayışıyla Marksist “ekonomi” kavrayışı arasında pek çok fark vardır. “Marksizm, ekonomik üretim kipleri olarak devleti ve özel alanı temele almaktayken, Foucault ev içi hayatın özel alanının, devletin ve sermayenin işlemlerinin yönetimin paylaşılmış ussallıkları tarafından içsel olarak yapılandırıldığını düşünür” (Nadesan 2008: 45). Yani, Foucault’nun ekonomi analizi bir ikiliği temele almak yerine, ilişkili bir dizi sürecin nasıl karşılıklı birbirine dokunduğunu ve bunun farklı ussallık teknolojileri tarafından nasıl gerçekleştirildiğini işaret eder. Foucault’ya göre “Ekonomi, iktidarın yapılarının, mekanizmalarının ve meşrulaştırmalarının işlemlerini sağlayan politikayı

üretir” (2008: 85). Buradan bakıldığında yönetim sanatından söz etmek demek, öncelikli olarak ekonomik bir idareden söz etmek demektir. Burada ekonomi, *oikonomía* anlamında alınmalıdır; yani “evin idaresi”.

“Ekonomi” kelimesi 16. yüzyılda bir yönetim biçimini belirtiyordu, 18. Yüzyılda ise, tarihimiz açısından bence kesinlikle temel olan bir dizi karmaşık süreç üzerinden, yönetim için bir müdahale alanını, bir gerçeklik düzeyini belirtmeye başlar. İşte yönetmek ve yönetilmek budur (Foucault 2013: 86).

Foucault’nun amacı yönetim analizinde eksik kalan bir boyutu tamamlamak gibidir. Yani artık yeni hedefi, “politik ekonomi”nin yönetimselliğe nasıl etki ettiğinin gözler önüne serilmesidir: “O halde, artık ele alınması gereken konu, yaşam ve nüfus gibi özgül sorunların içinde konumlandığı, her zaman liberal olmasa da, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren liberalizm sorununun biteviye yakasından düşmediği bir yönetim teknolojisinin ortaya çıkma biçimidir” (Foucault 2008: 323-4).

Bu analizi de temel olarak *Biyopolitin Doğuşu* adlı derslerinde (1978-79) yapacaktır. Kitabın ilginç özelliği ise şudur: Düşünce tarihçisi, 10 Ocak 1979 tarihli ilk dersine “yönetim sanatı olarak adlandırılabilir olanın tarihi izini sürme” (2008: 1) niyetiyle başlar ve aynı dersin sonunda “bu yıl biyopolitika üzerine bir ders yapacağım” (2008: 21) der. Ne var ki, bütün yıl boyunca söz konusu iki kavrama da pek değinmez. Bunun yerine şu temaları ele alan bir ders izlencesini takip eder: Yönetimin ortaya konması, “devlet aklı” kavramına geçen yıl kalındığı yerden başlanarak yeniden değinilmesi, “politik ekonomi” kavramı, liberalizm, Avrupa’da liberalizmin şekillenmesi, özgürlük ile liberal yönetim arasındaki ilişki, “devlet” kavramı, Alman Ordoliberalleri ve Amerikan neo-liberalizminin incelenmesi, “rekabet” kavramı, “görünmez el” kavramı, devlet müdahalesi, “insan sermayesi” kavramı, “homo economicus” kavramı, “sivil toplum” kavramı. Görüldüğü gibi tüm bu temalara uzun uzadıya değinmek çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada temel birtakım kavramlar ele alınacaktır. Foucault, analizine yöntemsel bir belirlemeyle başlar:

Tarihsicilik evrenselden başlar ve evrensel olanı sanki tarihin bileme taşı gibi konumlandırır. Benim sorunumsa tam tersidir. Şunu söyleyen kuramsal ve yöntemsel bir kararla başlarım işe: Evrensellerin olmadığını varsayalım. Ardından da tarihe ve tarihçilere şunu sorarım: Devlet, toplum, hükümler ve özneler gibi şeylerin varlığını *a priori* kabul etmeden nasıl tarih yazabilirsiniz? (Foucault 2008: 3).

Başka bir bağlamda “Benim bütün analizlerim insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşıdır” (2011ç: 100) diyen düşünür, bu sefer de “evrensellerin olmadığını varsayalım” önermesiyle, bir anlamda ilk dönemdeki tarih araştırmasında izlediği yolu biraz daha belirginleştirir. Daha önceki arkeolojik yaklaşımında öne çıkartılan “süreksizlik” kavramının esas hedefi, tarih içerisinde *sabit* görülen bazı öğeleri tartışmaya açmaktır; burada da başka bir açıdan *tarihsel sabitlere* verilen önemin altı oyulur. Bu bakımdan biyopolitikanın nasıl doğduğuna yönelik inceleme, verili olan ve genelgeçer olarak kabul edilmiş bazı sabitlikleri göz ardı edecek, bunların yerine *somut pratiklere* odaklanacaktır. Bu bağlamda da ilk önce “politik ekonomi” kavramı ele alınacaktır.

Bir yönetim bilgisinin oluşturulması, geniş anlamda nüfusun etrafında dönen tüm süreçlerin bir bilgisinin, tam da “ekonomi” olarak adlandırılan bilginin oluşturulmasından asla ayrı düşünülemez. Size geçen sefer ekonomi politiğin, zenginliğin farklı öğeleri arasında yeni bir özne olarak nüfusun ortaya çıkmasıyla kendisini oluşturduğunu söylemişim. İşte hem “ekonomi politik” denen bilim, hem de yönetime özgü bir müdahale biçimi, yani nüfus ve ekonomi üzerindeki müdahale, tam da nüfus, toprak ve zenginlik arasındaki sürekli ağırlık ve çoklu ilişkilerin kavranmasıyla ortaya çıkar. Kısacası, bir yönetim sanatından politik bilime geçiş, hükümlerlik yapılarının hâkim olduğu bir rejimden yönetim tekniklerinin hâkim olduğu bir rejime geçiş, 18. yüzyılda nüfusun ve dolayısıyla ekonomi politiğin doğuşu etrafında meydana gelir (Foucault 2013: 95).

On sekizinci yüzyıl ortasında başlayan nedir? Açık ki, politik ekonomidir.

“Politik ekonomi” teriminin taşıdığı muğlaklıklar ve şimdi sahip olduğu anlamlar, tüm bu meselede temel olarak tartışılanın ne olduğunu gösterir; çünkü 1750 ile 1910-1820 arasında “politik ekonomi” ifadesi iki anlamsal kutup arasında salınmış durmuştur. Bazen bu ifade, refahın üretimi ve dolaşımına ilişkin katı ve sınırlı bir analizi hedefine alır. Ne ki, daha geniş ve daha pratik anlamıyla, “politik ekonomi” ulusun refahını sağlayabilen her türden yönetime gönderme yapar. Ve son olarak da, –Rousseau’nun Ansiklopedi’deki meşhur makalesinde kullandığı terim olan– politik ekonomi, toplumdaki güçlerin sınırlandırılması, düzenlenmesi ve dağıtımını üzerine bir tür genel düşünmedir. Yönetimsel aklın kendi kendini sınırlandırılabilmesini teminat altına almasını olanaklı kılan ekonomi politiğin temel olarak bu olduğunu düşünüyorum (Foucault 2008: 13).

Foucault, iki anlamsal kutuptan çok daha geniş olan ikincisinin hukuki sistem içerisinde gelişerek yönetimsel pratiklerin gerçekleşmesinde pay sahibi olmaya başladığını ileri sürer. Bu pay zamanla artar ve bir tür iç sınır olarak yönetimsel aklın önüne çıkar. Yani, yönetimsellik sanatı aslında yönetimsel aklın “nasıl daha az yöneterek yönetirim?” sorusuna verilmiş bir yanıttır. Bu anlamda söz konusu iç sınır, yönetmenin önünde bir engel değil, aksine daha az müdahale ederek daha çok sonuç almanın sağlanacağı bir

verimlilik ilkesini oluşturmaya başlar. Bu noktada hukuk içerisinde gelişen politik ekonomi, hukuksal bağlarını, hatta zincirlerini terk eder. Bu kopuş birtakım sonuçlara gebedir. Bunlardan ilki, hükümrânın yerinin değişmesidir.

Böylelikle, hükümrânın yerinin değişim geçirdiği görülür. Bu yer artık politik düzenin statüye dayalı hiyerarşisi tarafından belirlenmemektedir; ayrıcalıklı sınıflar arasındaki herhangi bir özsel ayrımla hiç belirlenmemektedir. Onun yeri, makinenin içerisinde meslek işlevlerinin karşılıklı yararlılığıyla belirlenmektedir. *Ontolojik* hükümrânlık anlayışından yönetimselliğin *işlevsel* anlayışına geçişi niteleyen budur (Dardot ve Laval 2012: 33).

Politik ekonomi, geleneksel hükümrânlığın uygulamaya soktuğu *bölme* işleminin yeniden tanımlanmasına neden olur. Artık kolektif Bir'i inşa etmeye yönelik hamlelerin yerini, Çok'un içerisindeki kolektif yarar işlevleri belirlemeye başlar. İşlevin statüye dayalı hiyerarşinin yerini ilga etmesiyle, kartlar yeniden karılıp sınırlar yeniden düzenlenir. Söz konusu kopuşun ikinci sonucuysa yönetimde hukuksal meşruiyet fikrinin ortadan kalkmasıdır: “Bir başka deyişle, ortada ya başarı ya da başarısızlık olacaktır; meşruiyet veyahut meşruiyetsizlikten başarı ya da başarısızlık vardır. Bu, artık yönetsel aklın ölçütü olmaya başlamıştır” (Foucault 2008: 16). Böylelikle işlevlerin evreninde toplumsal bağları ayakta tutan gereksinimlerin karşılanmasında meşruluğun hiçbir anlamı kalmaz.

Politik ve idari eylemin ölçütünün hukuki bir alandan çıkarak ekonomik bir alana doğru kaydırılması, düzenleyici iç sınırın yeni bir anlama kavuşmasına neden olacaktır. Politik ekonominin refahın üretimi ve dolaşımındaki yeni bir iç sınır olarak ortaya çıkması, fizyokratların despotik bir devlete duyulan gereksinimi işaret etmesinden doğal yararın temel bir ölçüt olarak ortaya çıkışına kadar bir dizi yönetsel tekniğin tortusundan türeyen yeni bir usallık türünün doğmasına neden olur ve adı da liberalizmdir. Bu nedenle Foucault'ya göre “Biyopolitikanın ne olduğunu ancak liberalizm dediğimiz bu yönetsel rejimin ne olduğunu anladığımız zaman kavramaya başlayabiliriz” (2008: 22).

Foucault, liberalizmden serbestiyeti değil, diğerleri arasından yalnızca bir yönetim rejimini anlar. Ona göre “liberalizm, devlet hükümrânlığının eleştirisi olarak özerk piyasa fikrinden doğmuştur” (Nadesan 2008: 51). Foucault, “Hem gerçeklik olarak piyasa hem de kuram olarak politik ekonomi liberal eleştiride kesinlikle önemli bir rol

oynar. Üstelik de (...) liberalizm bunların ne sonucu ne de gelişimidir” (2008: 320) der. Foucault için piyasa daha ziyade “aşırı yönetimselliğin etkilerinin ve ona karşı alınan önlemlerin yerinin işaret edilebileceği ayrıcalıklı bir deney alanı, bir test alanı” (2008: 320) görevini görmüştür.

Hiç şüphe yok ki, liberalizm ekonomik analizden doğmadığı gibi, hukuki düşünceden de doğmamıştır. Sözleşmeye dayanan bağlar temelindeki bir politik toplum fikrinden de doğmamıştır. Daha ziyade, liberal bir yönetim teknolojisi arayışı içerisinde yöneticilerin dengeliliği ve bilgeliğinden çok etkili bir düzenleme aracı olan hukuksal biçimden türemiştir (Foucault 2008: 321).

Geleneksel yaklaşım, John Locke’tan yola çıkarak, liberalizmin devletin yetkilerinin sınırlanmasından ileri geldiğini iddia eder; ancak Foucault’ya göre, liberalizm devlet aklına içseldir; ondan ayrı olarak düşünülemez. Foucault’nun çizdiği bu tablo, ilk etapta paradoksal görünür. Bir yanda sınırlayan ve tek amacı kendisi olan bir devlet aklı vardır, öte yanda da sınırlamanın ortadan kalkmasını ciddi anlamda destekleyen liberalizm. Düşünür, bu ikisi arasında paradoksal ya da çatışkılı bir ilişki olmadığını aksine, bunların birlikte işlediğini öne sürer. Dardot ve Laval’ın dikkati çektiği üzere bu süreçte “Devlet yok olmadığı gibi, hiç olmadığı kadar şirketlerin hizmetine girmiş, dahası şirket tarzında bir yönetime dönüşmüştür” (2012: 7). Oldukça girift ve çetin süreçlerden sonra eski devlet aklının yerini, neo-liberal bir usallık almıştır. Devlet, artık piyasadaki güçlerin üstünde yer alan, hukuki bir denge mekanizması olmaktan çıkmış, bizzat kendisi sistemik faktörlerin bekçisi olarak piyasayı düzenleyen piyasa içi bir unsura dönüşmüştür. Burada kullandığı en temel araçlardan biri hukuktur şüphesiz; ancak şunu unutmamak gerekir ki, devlet artık hukuksal-söylemsel bir modelle işlememektedir ve bu nedenle hukukun kör kaldığı alanlara müdahale edecek başka stratejik araçlara gereksinim duyar. Yani neo-liberal usallığın devreye girmesiyle, eski denge mekanizmasının en temel aracı olan hukukun sesi kısılmış; piyasa içi başka araçlarsa devlet desteğiyle tahkim edilmiştir.

Bu çerçevede Foucault, Adam Smith’in 1776’da yayımladığı *Ulusların Zenginliği*’nde ortaya koyduğu “görünmez el” metaforunu 28 Mart 1979 tarihli dersinde ele alır. Smith’e göre bir toplumda yaşayan bireyler öncelikli olarak kendi çıkarlarını düşünür ve ancak kendi çıkarını korumaya çalışırken hiç istemeden de olsa “kamu çıkarı”na da katkıda bulunur. İşte bu dengeyi sağlayan ilkenin adıysa “görünmez el”dir. “Görünmez

el” arz ve talep ilişkisini, fiyatların seviyesini toplumun yeniden üretimini sağlayacak şekilde düzenler. Foucault’ya göre “Söz konusu görünmez el nedir? Elbette, genellikle Smith’in düşüncesinde görünmez elin az çok iyi düşünülmüş ekonomik bir optimizm olduğu söylenir” (2008: 278). Gelgelelim, Foucault bu klasik tanımlamayla kalmaz ve organizmacı bir anlayışın somutlaştığı bir metafor olarak “görünmez el”i daha detaylı olarak çözümler. Ona göre “Görünmez el, çıkarları her türden müdahalenin yasaklanmasıyla kendiliğinden bir araya getirir ve hatta daha da iyisini yaparak bunları –ekonomik süreci totalleştirmeyi olanaklı kılan– her türden kapsayıcı bir bakışla buluşturur” (2008: 280). Bu anlamda görünmez el, bireylerin şahsi çıkarları ile kolektif refahın gereksinimlerini bağlantılandırır. Bunun da ötesinde düşünürü göre “görünmez el”in devreye girmesiyle hükümlerlik tipi iktidar da bir anlamda devre dışı kalır (2008: 283). Ute Tellmann, Foucault’nun “görünmez el” analizine esaslı bir itiraz getirir:

Görünmez el, Foucault’nun liberal hakikat politikasına ilişkin açıklamasında hayli önemli ve paradigmatik bir rol oynar: görünmez elin bu yönetsel yorumu şunları devreye sokar, –tahkim ettiği– epistemolojik otoriteyi dağıtır ve hükümlerinin otoritesinin altını oyan bir etkiye sahiptir. Ne var ki, Foucault’nun yorumu toplumsal beden içerisindeki görünürlük ve görünmezliğe ilişkin *politik sorunsal* tepeden tırnağa izah edemez; bu nedenle ortaya, görünmez ele ilişkin yalnızca tek yanlı ve kısmi, bu metaforun dayattığı sınırları küçümserken, eleştirel işlevinin ayrıcalıklarından yararlanan bir soykütük çıkar (Tellmann 2009: 14).

Tellmann, Foucault’nun politik ekonomi analizi için çıktığı yolda “görünmez el” metaforunun eleştirel vasıflarından faydalanırken, tam da bu metaforun sınırlılıkları tarafından düşüncesinin kısıtlandığını ve liberal bir perspektifi aşmadığını öne sürer.

Foucault’ya göre kamu hukuku ve politik ekonomi piyasanın hakikati adına yönetimi sınırlamanın yolu olarak ortaya çıkarlar. Bu bağlamda iki tür özgürlük kavramı olduğundan söz eden Foucault, ilk heterojen özgürlük kavramının insan haklarından, ikincisininse yönetilmekten bağımsız olmadan ileri geldiğini dile getirir (2008: 42). Bunlar heterojen olsalar da birbirlerinden tamamen bağımsız değildirler. Kamusal otoriteyi düzenlemekte hukukun yanı başında biten özgürlük kavramı, elbette iki anlamı da hesaba katıldığında, temel belirleyenler olarak görünür. Foucault, burada diyalektik bir mantık olmadığını, söz konusu olanın “strateji mantığı” olduğunu söyler (2008: 42). İşte bu mantık, az önce sözünü ettiğimiz “insan haklarının temel aksiyomatik” ile “yönetilmekten bağımsız olmanın yararlı hesabı”nı (2008: 43) bir araya getirir.

Liberal mantık, çıkarı temele alacak şekilde işler; ancak bu da eskiden olduğu gibi çıkarının olduğu alana el koyma ya da doğrudan müdahale etme şeklinde gelişmez. Yeni yönetsel akla göre “yönetim artık müdahale etmemelidir ve artık doğrudan şeylere ve insanlara el koymamalıdır. (...) Yönetim yalnızca çıkarla ilgilenir” (Foucault 2008: 45). Böylelikle devlet aklının geleneksel anlamı büyük oranda buharlaşmış olur; daha önce ele alındığı üzere devlet aklının tek amacı kendini yeniden üretmektir. Ne var ki, politik ekonominin su yüzüne çıkmasıyla burada kendisini “çıkar” üzerinden dolayımamaya başlar. Çıkar basit bir biçimde yalnızca devletin çıkarı değildir; hem tek tek bireylerin hem de kolektif olarak öznelerin ve son kertede yeniden devletin çıkarıdır. Kısacası, devlet aklı sığısında yavaş yavaş bireyin özgürlüğü ve çıkarına da yer açmaya başlamıştır. Bunun bir uzantısı olarak “yeni rejimi içerisinde yönetim, artık basit bir biçimde özneler üzerinde ve bu özneler vasıtasıyla tabi kılınmış öteki şeyler üzerinde işleyemez” (Foucault 2008: 46). Bu nedenle işleme için yeni bir referans alanı kurması gerekir. Bu referans alanının merkezinde ise yeni bir insan figürü yer alacaktır: “Liberal politikanın ufku ve referansı, kendi çıkarının peşinde koşan, özsevgisini tatmin etmeye çalışan ve kendisini harekete geçiren tutkulu motivasyonlarla tanımlanan bir yeni insandır” (Dardot ve Laval 2012: 22). Çıkara dayalı eyleme alışkanlığının yerleştirilmesi yeni bir özne tipinin ortaya çıkmasına da neden olur. Aşağıda ele alınacağı üzere “rekabet”in toplumsal bir değer haline getirilmesiyle aynı noktada buluşan bu çıkar yaklaşımı, kişinin benliğini ve eylemlerini haz ve acı arasındaki dar karşıtlıkta inşa etmesine neden olur. Bunun için de en başta “hesaplama” devreye girer.

Güvenlik, Toprak, Nüfus'ta başlayan Avrupa analizini *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda da sürdüren düşünür, sonunda “Avrupa dengesi” dediği kavramla liberalizm arasında bir ilişki kurar. Bu bağlantı liberalizmin üç temel özelliğinden sonuncusunda saklıdır: “Piyasanın doğrulanması [veridiction]³⁹”, “yönetsel yarar hesabına dayanarak konulan sınırlama” ve “dünya piyasasıyla bağlantısı içerisinde sınırsız bir ekonomik gelişim bölgesi olarak Avrupa'nın konumu” (2008: 61). Burada somut pratiklerden yola çıkan bir tarihyazımı çabası görülür.

³⁹ Bu terimin Foucault terminolojisinde özel bir anlamı vardır. Burada “doğrulama” evrensel bir hakikatin beyanından ziyade belli bir bilme biçiminin onayladığı ifadelerin doğruluk değerini ifade eder.

Foucault, “liberalizm” ile “özgürlük” kavramları arasındaki bağlantıyı izah etmeye yönelir. Ona göre “liberalizm özgürlüğü üretmek zorundadır; ancak bu edim, tehditlere, vb. dayanan zorunlulukları, zorlama biçimlerini, denetimleri ve sınırlamaların kurulmasıdır gerektirir” (2008: 64). Yani, liberalizm özgürlüğü üretir; ancak bu özgürlük bir dizi kısıtlama içerisinde anlamlıdır. İşte, yukarıda sözünü ettiğimiz stratejik mantık bir kez daha devreye girmiştir. Bu noktada Foucault, daha sonra *Benliğin ve Başkalarının Yönetimi*’nde (2010) ele alacağı etik temalarının altyapısını oluşturacak bir özgürlük analizi yapar.

Geniş çerçeveli bir şekilde konuşursak, liberal rejimde, liberal yönetim sanatında eylem özgürlüğü zaruridir, gereklidir, ona ihtiyaç duyulur ve bir düzenleyici olarak hizmet eder; ancak aynı zamanda üretilip düzenlenmelidir de. O halde liberalizm rejiminde özgürlük verili değildir, saygı duyulması gereken hazır bulunmuş bir bölge değildir (...) Özgürlük, sürekli olarak üretilmesi gereken bir şeydir. Liberalizm özgürlüğün benimsenmesi değildir; özgürlüğü sürekli olarak üretmeyi teklif eder (Foucault 2008: 65).

Foucault, geleneksel liberalizm anlayışından uzaklaşarak, liberalizmin baştan belirlenmiş bir özgürlük alanının korunması ya da genişletilmesi olmadığını, aksine sınırlar koyarak bunun dışında kalan alanlara serbestiyet tanıyan bir rejim olduğunu ileri sürer. Peki, “özgürlüğün üretilmesinin bedelini hesaplayan ilke nedir?” (2008: 65). Foucault, “bu hesaplama ilkesine güvenlik” der (2008: 65). Daha önce ele alındığı üzere güvenlik, bireysel çıkarlara karşı kolektif çıkarların, son kertesinde devletin çıkarlarının korunmasını sağlayan mekanizmalardan oluşur. “Tehlike” nosyonunun önemi bir kez daha açık hale gelir. Foucault’ya göre güvenlik adı verilen hesaplama ilkesi sayesinde risk veyahut tehlike faktörleri önceden belirlenerek bunların düzenlenmesine çalışılır. Yönetimsel akıl, riskin doğuracağı tehlikeye en az derecede maruz kalmayı teminat altına alan normalama ve güvenlik teknolojilerini devreye sokar.

Liberalizm bireylerin özgürlüğü ile güvenlik arasındaki denklemde sürekli olarak “tehlike” kavramını tetikte tutar. Böylelikle güvenlik mekanizmalarının meşruiyeti sağlanmış olur. İşte bu nedenle düşünürü göre liberalizmin mottosu “tehlikeli bir biçimde yaşa”dır (2008: 66). Yani “bireylerin sürekli olarak tehlikeye maruz kalması ya da kendi konumlarını, yaşamlarını, şimdileri ve geleceklerini tehlikeyi içerecek bir biçimde deneyimlemeye şartlanmasıdır. Bu türden bir tehlike uyarısının liberalizmin temel içerimlerinden birisidir” (2008: 66). Foucault, bu anlamda liberalizmin bir

“tehlike kültürü” yarattığını ileri sürer. Risk ve tehlike faktörlerinin söz konusu olması demek, yönetsel akıl açısından hesaplama ve denetlemenin işbaşında olmasını gerektirir.

7 Şubat 1979 dersinin ikinci yarısı, buradaki tartışma açısından büyük önem taşır. Düşünür, dersin başında İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Alman neo-liberalizmine göz attıktan sonra piyasanın artık kendisine sınır olarak devleti tanımadığını ortaya koyar. Bunun temel nedeni, on sekizinci yüzyıldan bu yana ekonominin giderek daha fazla belirleyicilik kazanması ve bu gücün önüne kendisinden başka bir güç çıkarılmasının ürettiği tehdide yanıt verebilecek kabiliyete kavuşmuş olmasıdır. “Bu nedenle devlet artık piyasaya müdahale edemez” (Foucault 2008: 118). Peki, o halde piyasanın düzenleyici ilkesi ne olacaktır? Neo-liberaller açısından yanıt hazır: Rekabet.

Rekabet özür. Rekabet *eidostur*. Rekabet, şekillenme ilkesidir. Rekabetin kendi içsel mantığı vardır; kendi yapısı vardır. (...) Bu, saf mücadelenin ilksel olarak verili olmadığı manasına gelir. Rekabet, yalnızca uzun çabaların bir sonucudur ve doğrusu, saf rekabete asla ulaşamaz. Saf rekabet, yalnızca bir amaç olabilir ve olmuştur; süresiz olarak etkin bir politikanın varsayıldığı bir amaçtır bu. Bu anlamda rekabet, yönetsel sanatın tarihsel bir amacıdır ve saygı duyulması gereken doğal, verili bir şey değildir (Foucault 2008:120).

Rekabetin yönetimin en önemli ilkelerinden birisi haline gelmesi neo-liberal mantığın en önemli hamlelerinden birisi olarak görünür; çünkü rekabetin bir tür içsel yasa olarak konumlandırılması demek, devletin müdahalesini en aza indirmesini sağlayacaktır.

Yönetim, toplum ile ekonomik süreçler arasındaki bir karşı ağırlık noktası ya da ekranmış gibi biçim almamalıdır. Böylesi bir topluma dokusunda ve derinliğinde müdahale etmek mecburiyetindedir. Temel olarak, rekabetçi mekanizmaların toplumda her an ve her noktada düzenleyici bir rol oynayabilmesi için topluma müdahale etmelidir ve bu şekilde müdahale ederek yönetimin amacı, yani piyasa vasıtasıyla topluma dair genel bir düzenleme olanaklı hale gelecektir (Foucault 2008: 145).

Açıkça görüldüğü üzere yönetim müdahalesini en aza indirir, ancak yine de topluma dokusunda ve derinliğinde müdahale eder; ne var ki, artık aygıtları değişmiştir. Baskıcı ve negatif bir dizi aygıt yerine, etkiler üzerinden işleyen ve sanki bir tür piyasa özerkliği mümkünmüş gibi bir tablo çizen bir müdahale tekniği söz konusudur artık. Böylelikle rekabet, toplumu düzenlemenin bir aracı ve yoluna dönüşecektir. Bunun için de bireylere rekabetin değeri ve önemi izah edilmelidir; hatta daha da ileri gidilerek rekabetin bir tür “doğa yasası” olduğu düşündürülmelidir.

Burada bir noktaya dikkati çekmek gerekir. Foucault’ya göre biyopolitik yönetim teknikleri her ne kadar liberal ve neo-liberal mantıkların içerisinde şekillenmiş olsalar da, söz konusu mantıklardan serbestliği, devletin temas etmediği bir piyasa alanını anlamamak gerekir. Hem liberalizm hem de neo-liberalizm politik bir usallıktır ve bunların uygulamaya konması için de devletin “müdahale” etmesi gerekir. Yönetimselliğin çalışma şekli müdahaleyi ortadan kaldırmak değil, yalnızca müdahale sıklığını ve yüzeyini en aza indirerek olabildiğince görünmez kılmaktır. İster güvenlik mekanizmaları vasıtasıyla olsun ister rekabetçi mekanizmaların yoğunlaştırılmasıyla olsun müdahalelerin amacı bir ve aynıdır: “Güvenlik mekanizmalarının ya da devlet müdahalelerinin esas işlevi, nüfusa içkin süreçlerden veya ekonomik süreçlerden oluşan bu doğal fenomenlerin güvenliğini sağlamaktır- yönetimselliğin temel amacı budur” (Foucault 2013: 308). Peki, o halde liberalizm gibi “*laissez-faire*” [“bırakınız yapsınlar”] diyen bir anlayışla bu müdahalecilik nasıl bir araya gelebilir?

Başka bir deyişle, hem on sekizinci hem de ondokuzuncu yüzyıldaki liberaller piyasa ekonomisi ilkesinden, *laissez-faire*’in zorunlu olduğuna dair aynı sonucu çıkarmışlardı. İlki, onu trampadan çıkarırken, ikincisi de rekabetten türeyiştir; ancak her durumda piyasa ekonomisinin mantıksal, politik sonucu *laissez-faire*’di.

Ordoliberallerin geleneksel on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl liberalizm geleneğinden ayrıldığı yer burasıdır. Ordoliberaller der ki: *Laissez-faire* piyasanın düzenleyici biçimi olarak rekabet ilkesinden çıkarılamaz ve çıkartılmamalıdır. Neden? Çünkü, *laissez-faire* ilkesini piyasa ekonomisinden çıkardığın zaman, temelde halen “naif doğalcılık” denebilecek olanın (...) denetimden çıkamamış olursun, derler (Foucault 2008: 119-120).

Görüldüğü üzere *laissez-faire* ilkesinin Ordoliberallerce terk edilmesi, bu ilkenin rekabetin yanı sıra piyasayı da verili ve doğal bir şey olarak görmeleriyle ilişkilidir. Oysaki bunlar, doğal olmadığı gibi, bizatihi devlet aklının yönetimselliğe dönüşme sancılarının politik ekonomideki yansımalarıdır. Aynı soruya Thomas Osborne ise şöyle yanıt verir: “Tarihçiler, müdahalecilikle *laissez-faire* arasındaki gerilimi işaret ederken hiç de yanılmazlar; aksine söz konusu gerilim, mücadele halindeki usallıklar arasındaki bir çatışkından ziyade, liberalizmin kendi içindeki, liberalizm tarafından üretilmiş bir gerilimi ya da uyumsuzluğu temsil eder” (1996: 117).

Liberalizm ile devlet müdahaleciliği arasında sanıldığı gibi bir çatışma yoktur; aksine liberalizmden neo-liberalizme geçiş uğrağında ortaya çıkan “rekabet” kavramı, “bırakınız yapsınlar”cı mantığı tarihin karanlıklarına gönderir. Tabii, bu basit bir

biçimde gerçekleşmemiştir. “Liberalizmin krizi” olarak adlandırılan süreç, toplumsal alanın şekillendirilmesinde politik ve ekonomik bir dizi müdahalenin kurgulanıp yeniden üretilmesini kapsar. Foucault 24 Ocak 1979 tarihli dersinin sonunda bu krizin nedenleri kısaca çözümlenmeye çalışır (2008: 68-70). Dardot ve Laval ise bu krizin “şirket olgusu, şirket örgütlenmesi, hukuksal biçimleri, araçlarının yoğunlaşması ve yeni rekabet biçimleri”nin (2012: 111) liberalizm tarafından içselleştirilememesinden doğduğunu iddia eder. Sonuç olarak Birinci Dünya Savaşı’nın ardından yavaş yavaş piyasaya dar gelmeye başlayan ve 1920’lerdeki endüstriyel patlamayla yetersizleşen liberalizm elbisesi, 1929’daki Büyük Buhran sonrasında küresel piyasalarda alınan önlemlerle çıkarılmış ve yerine de neo-liberalizm elbisesi giydirilmiştir.⁴⁰ Bu elbise değişikliğinin en temel etkisi, piyasadaki güçler arasında hukuki bir denge unsuru gören devletin eski rolünü terk etmesidir. Bu tabloda devletin rolü yalnızca piyasayı korumak ve piyasadaki güçler arasında dengeyi sağlamaktansa bu güçlerin kendi arasındaki mücadelesinin “illegal” alanlara kaymasını engellemektir. Bu kapsamda devlet kaynaklarının özelleştirilmesi de neo-liberal yönetsel aklın temel amaçları arasındadır: “O halde bu durum *laissez-faire*’in söz konusu olmadığı bir piyasa ekonomisi meselesidir; yani devlet denetimi olmayan etkin bir politika meselesidir. Bu nedenle neo-liberalizm, *laissez-faire* ile ilişkilendirilmemelidir; aksine neo-liberalizm sürekli bir ihtiyat, etkinlik ve müdahaleyle ilişkilidir” (Foucault 2008: 132).

Söz konusu müdahalelerin toplumun dokusu ve derinliğinde gerçekleşmesi için rekabetçi bir özne yaratılması gerekir; yani *homo æconomicus*’un. Foucault’ya göre artık “bir süpermarket toplumu değil, bir rekabet toplumu” (2008: 147) oluşturulmaktadır ve bunun en önemli öğelerinden birisi de rekabeti içselleştirmiş, serbest piyasanın “gereklerini” “özgürce” uygulamaya sokmuş bir öznedir: “*Homo æconomicus*’un peşinde olduğu bir alışveriş insanı ya da tüketim insanı değildir; girişim ve rekabet insanıdır” (2008: 147). Neo-liberal yönetimler altında rekabet bir tür temel davranış kodu haline gelir; yalnızca ekonomik alanda değil, aynı zamanda başka alanlarda da işlemeye başlar. “Birey artık kendini bir şirket olarak tahayyül etmek durumundadır” (Dardot ve Laval 2012: 1). Doğal olarak, “herkesin herkese savaşı” artık ekonomi bir anlam kazanmıştır.

⁴⁰ Bu sürecin özellikle Amerika’da nasıl gerçekleştiğine ilişkin detaylı bir açıklama için bkz. Nadesan 2008: 68-77.

Neoliberal müdahalecilik, nüfusun iyiliği için arzu edilir olarak değerlendirilen politik hedeflere bağlı olarak “piyasa yenilgileri”ni sistematik olarak düzeltmeyi hedeflememektedir. Öncelikle, en “yetenekliklere” ve en güçlülere avantaj sağlama iddiasında olan, rekabete geçirici durumlar yaratmayı ve bireyleri bütün iyiliklerin kaynağı kabul edilen rekabete uyarlamayı hedeflemektedir (Dardot ve Laval 2012: 332).

Girişim ve rekabeti toplumsal birere değer olarak kodlayan bu mantık, *sürekli bir toplumsal mücadeleyi* örgütler. Rekabet evreninde toplumsal ilişkiler piyasa modeline göre şekillendirilir ve burada zahiri bir eşitlik söz konusudur. Dominique Schnapper’ın dile getirdiği üzere “Bütün ilişkilere aynı ve tek bir modelle, yani ‘hizmeti sağlayan ile müşterisi arasında *temelden eşit* bir ilişki modeli’yle (Aktaran Rancière 2014: 15) yaklaşan bu yönetim tarzı, girişimde bulunmada bireyler arasında bir tür “denge”yi korusa da iş kaynaklarına ulaşmaya, eğitim fırsatlarına, sağlık hizmetlerine geldiğinde tablo değişir.

Dardot ve Laval’ın da vurguladığı üzere burada iki kademeli bir müdahale mantığı vardır. Birincisi nüfus düzeyinde gerçekleşir. Piyasa içindeki olası risk ve tehlike faktörleri, krize yol açmadan bertaraf edilmeye çalışılır. Böylelikle nüfusun biyolojik varlığını riske atacak her türden öge denetim altına alınmış olur. İkincisi ise birey düzeyindedir. “Rekabet” bütün iyiliklerin kaynağı olarak vurgulandığı için sistemi sarsmayacak düzeydeki bireysel başarısızlıklar kişinin kendi sorunu olarak kabul edilir. Yani “bu neoliberal çerçevede içerisinde riskin toplumsal ve ekonomik yükü işverenlerden ve devletten alıp –ussal bir risk yönetiminden sorumlu olması gerektiği varsayılan– bireylerin sırtına yüklenir” (Nadesan 2008: 33). Böylelikle bireysel başarısızlıklar, sistem içi sorunların tartışılmasına neden olmaz; aksine rekabette başarılı olan örnekler üzerinden başarısızların hatayı kendisinde araması gerektiğine ilişkin iddianın bir kez daha altı çizilir.

Rekabet ve girişimcilik, neo-liberalizmin belki de en önemli taşıyıcı eksenlerinden ikisidir. Bunlar öznelar arası ilişkileri yeniden tanımladığı ve şekillendirdiği gibi, piyasada bir özerklik yanılması da yaratır. Bu kapsamda rekabet, girişimciliğin bir “yaşam tarzı”, bir kişilik özelliği ve toplumsal bir değer olarak yerleşmesinde önemli bir rol oynar; çünkü doğrudan doğruya bireyin kendi kapasitesini harekete geçmeye çağırır. Kısacası, *homo oeconomicus*’un iki temel özelliği, ekonomik alanda değer taşıyan ya da değer taşıyabileceği düşünülen hemen her konuda rekabete girmeye hazır ve

girişimciliği bir değer olarak benimsemiş olmasıdır. Bu anlamda bu iki eksen, kişinin benliğini yönetmesiyle bağlantılı olarak düşünülmelidir.

Girişimciliğin, yani ticari fırsat yakalamak için uyanıklığın saf boyutu, müdahale eleştirisinin dayandığı ilke olan *kendi kendiyile ilişkidir*. Biz hepimiz girişimciyiz, daha doğrusu hepimiz girişimci olmayı öğreniyoruz; yalnızca piyasa oyunu sayesinde, kendimizi girişimci gibi yönetmeyi öğreniyoruz. Bu demektir ki, eğer piyasaya girişimciler için serbest bir alan olarak bakılırsa, bütün insani ilişkiler, insanı oluşturan bu girişimcilik boyutundan etkilenebilir (Dardot ve Laval 2012: 209).

Girişimciliğin bir piyasa ilkesi olmaktan çıkıp bir “kişilik özelliği”ne dönüştüğü bu uğrak, toplumsal alanda da birtakım etkilere sahiptir. Denge durumunu piyasaya sokulan bir yenilik üzerinden kendi lehine bozmayı bir hayatta kalma stratejisi olarak geliştiren neo-liberal özne bunu diğer alanlara da uygulayacaktır. Bunun gerçekleşmesiyle artık topyekûn bir “girişim kültürü”nden söz edilebilir. Bu noktada Žižek dikkat çekici bir tespitte bulunur. Söz konusu “girişim kültürü”nün dayattığı narsistik “kendini gerçekleştirme” kültü aslında devletin biyolojik denetimiyle gizli bir işbirliği içindedir (2008: 297).

Bu kültür, yukarıda kısaca değinildiği üzere yapısal sorunları, bireylerin kendi sorunları haline getirmekle kalmaz; aynı zamanda Nikolas Rose’un dediği gibi “*toplumsal davranışın bütün boyutlarını ekonomik sınırlar içerisinde yeniden kavramsallaştırır*” (Aktaran Nadesan 2008: 33). Böylelikle her bireysel tercih, ekonomik değeri bakımında ölçülür ve meşruiyetinden ziyade başarısı ya da başarısızlığından söz edilir. Birey, benliğini doğru şekilde yöneterek, doğru seçimler yaparak kendisine en çok “kârı” getirecek olan “yatırımı” yapmalıdır. Söz konusu kültür çevrimi burada çifte menfaat elde eder. Bir yandan, “Tüketici olarak yurttaşla ilişkin toplumsal ideal, aşırı üretimin ekonomik risklerini sağaltırken, özerk seçim için de yarı-özelleşmiş bir alan sunar” (Nadesan 2008: 67). Böylelikle de kendisi de rekabet döngüsüne eklemlenerek parçası olduğu aşırı üretimin sermaye açısından yarattığı riskleri azaltır. Öte yandan da tüketimi koşullayan kültürün doğallaştırılmasıyla daha en başında belirlenmiş bir dizi seçeneğin içinden bir seçim yaparak bir tür özerklik yanılması üretilmiş olur.

Foucault, 7 Mart 1979 tarihli derste, konusu biyopolitika olduğu halde liberalizm analizi üzerinde fazlasıyla durduğunu fark eder ve yeniden “tutumların yönlendirilmesi” olarak yönetimselliği ele almaya karar verir; ancak mikro-iktidarların analizine başladığında

yeniden konudan uzaklaşarak –daha önce ele aldığı– “devlet korkusu”na geri döner. Bu bağlamda kısaca refah devleti, faşist devlet, totaliter devlet vd. gibi devlet türlerini ele alarak, bunlar arasındaki akrabalığı göstermeye çalışır. Düşünürün bunu yapmaktaki temel amacı, asıl analizi için “masayı temizlemek”tir. Böylelikle alternatif bir bakış açısından refah devleti ile başka devlet türleri arasında kökensel bir farklılık olduğunu göstermeye çalışır.

Ordoliberallerden sonra dersin rotasını Amerikan neo-liberalizmine, yani Chicago Okulu’na doğru kıran düşünür, tarihsel açıdan Amerikan liberalizminin üç temel özelliği olduğunu ileri sürer: Söz konusu liberalizmin kökenleri ulusun oluşumuna kadar uzanır; liberalizm yaklaşık iki yüzyıllık bir tartışmanın merkezinde yer almıştır ve bu politika Keynesçiliği bir tehlike olarak görür. Bu üç özelliğin nihai çıktıları nedeniyle “Amerika’da liberalizm, bütün bir düşünme ve var olma biçimidir” (Foucault 2008: 218). Düşünürün Amerikan neo-liberalizminin analizinde önemli bir kavramla karşı karşıya kalırız: “İnsan sermayesi”.

Bu insan sermayesi kuramına yönelik ilginin, birisine daha önce keşfedilmemiş alan içerisindeki ekonomik analizin genişletilmesi diyebileceğimiz, dığeriyse bu temel üzerinde daha önce ekonomik olmadığı düşünülen bütün bir alanın katı bir ekonomik yoruma kavuşturulması olanağı olmak üzere iki süreci temsil ettiğini düşünüyorum (Foucault 2008: 219).

İnsan sermayesi kavramının ilk oluşum alanı daha önce ekonomik yorumun alanına yeterince girmemiş bir öğenin yeniden ele alınmasına dayanır. Foucault, bunun için “emek” örneğini verir. Amerikan liberalizminde meta üretiminin üç temel etmene (toprak, sermaye ve emek) bağlı olduğu iddiasından yola çıkar. Ona göre klasik politik ekonomi, bu öğelerden üçüncüsü olan emeğin kendisini asla tam anlamıyla analiz etmemiştir. Bu bakımdan John M. Keynes ile David Ricardo’nun farkını ortaya koyar Foucault, neo-liberalizmin emek kuramı konusundaki eksikliğini daha sonra bir dizi ismin gidermeye çalıştığını ve bu isimlerden ilkinin de Theodore Schultz olduğunu dile getirir. 1971 yılında *İnsan Sermayesine Yatırım Yapmak* başlıklı bir kitap kaleme alan Schulz’la aşağı yukarı aynı zamanda Gary Becker’in de aynı ismi taşıyan bir kitap yazması dikkati çekicidir. Bu analizlerin hepsinin ortak noktası ise ekonomiyi “süreçlerin değil, etkinliklerin analizi” (Foucault 2008: 223) olarak görmeleridir. Bu kapsamda “emek”, “gelir” ve “ücret” arasındaki ilişkilere yönelik neo-liberal bakışın, yeni bir yorumla emeği nasıl ekonomik analiz alanına soktuğunu gösterir: “Bu sermaye

[insan sermayesi] neden üretilmiştir? Emeğin ya da çalışmanın, daha önce ondan tamamen kaçmış olan öğelerin ekonomik analize doğru yönlendirildiği bir tür hızlandırma ya da genişletme vasıtasıyla ekonomik analiz alanına yeniden sokulmasıyla olanaklı hale gelmiştir” (Foucault 2008: 226). İkincisi oluşum alanıysa ekonomik değere sahip olmadığı düşünülen bir öğenin ekonomi alanına sokulmasıyla gerçekleştirilecektir. Düşünür bu oluşum alanı içinse “genetik” örneğini verecektir: “Bu sermaye [insan sermayesi] neden üretilmiştir? (...) içsel öğelerden ve edinilmiş öğelerden” (2008: 227). Foucault, içsel öğelerle kalıtsal vasıflara gönderme yapıldığını ifade eder. Bu bakımdan kişinin genetik mirası daha önce hiçbir ekonomik değer taşımasa da sonradan bu değeri edinebilir.

İnsan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, insan gruplarının büyümesinin, üretim güçlerinin yayılmasıyla kârın diferansiyel bölüşümüne eklenmesi, büyük ölçüde biyo-iktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde oldu. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi o andan sonra zorunlu duruma geldi (Foucault 2007m: 104).

Bu çaba aslında insan bedeninin bir anlamda bir *yatırım yatağına* dönüşmesine neden olur. Sadece kalıtsal özellikler değil, aynı zamanda eğitim, beslenme gibi süreçler sonucunda sonradan edinilen vasıflar da insan sermayesinin bir parçasıdır. Kısacası insan sermayesi “iki bileşenden oluşmaktadır: Doğuştan gelen maddi ve genetik yetiler ile –besleyip büyütme ve eğitimin yanı sıra sevgi ve bakım gibi– uygun bir teşvikle yapılan “yatırımlar”ın sonucu olan yeteneklerin tamamı” (Lemke 2013: 143). “Girişim kültürü”nün bir parçası olarak sayılabilecek bu süreç, yani daha önce ekonominin alanına sokulmayan öğelerin bu alana sokulması veyahut daha önce ekonomik değer taşımadığı düşünülen bir öğeden bu değer el edilmesiyle “insanlar, artı değer üretimini amaçlayan ve yalnızca kendileriyle ilgili yatırım kararları alan bireylere dönüşür” (Lemke 2013: 144).⁴¹ Dahası, bu süreç sadece bireyleri etkilemez; genel olarak toplum üzerinde de bir dönüşüme yol açar.

⁴¹ İnsani sermaye kavramının devreye girmesiyle ekonomi alanında birtakım değişiklikler olması beklenmektedir. Bu iddialı öngörüye göre, ekonomi kendisini yakında “biyoekonomi”ye dönüştürecek (Lemke 2013: 145). Foucault’nun kendisi bu kavramı kullanmasa da ardıl araştırmacılar kavramı çeşitli boyutlarıyla tartışmaya başlamışlardır. Lemke’nin de ifade ettiği üzere henüz istisnai sayılabilecek bu çalışmalar arasında çok önemli olduğunu düşündüğüm şu çalışmaları işaret etmek isterim: “Biyoekonomi” kavramı için bkz. (Ghiselin 2001) ve (Larsen 2007); “biyokapital” kavramını içinse bkz. (Cooper 2008) ve (Rajan 2012).

Toplum, sorunu genel olarak insan sermayesinin geliştirilmesi sorunu olarak belirlediğinde, bir denetim, gözetleme ve –bütünleşme işlevi ve bunun sonucunda yeniden üretim olarak gerçekleşen ya da en azından talep edilen– bireylerin insan sermayesinin gelişimi sorunu haline gelmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle genetiğin kullanımına ilişkin politik sorun, oluşum, büyüme, birikim ve insan sermayesinin gelişiminden doğar (Foucault 2008: 228).

İnsan sermayesinin geliştirilmesi, doğrudan doğruya insanın etkinliklerinde sömürülecek yeni alanların inşa edilmesine dayanır. Yani bu çerçevede “biyopolitika, çıktısının enfazlalaştırılması uğruna bireysel ve kolektif bedenlerin tıbbileştirilmesi manasına gelir” (Mendieta 2014b: 39). Daha önce kâra dönüştürülemeyen eylemler, kapasiteler, hareketler ve alışkanlıklar yeni bir ekonomik yoruma dayanılarak yeniden şekillendirilir. Örneğin “göçmenlik” ya da “sağlık” bağlamında insan sermayesi üretmenin yeni yolları bulunur. Foucault’ya göre üçüncü dünyanın bazı sorunları, insan sermayesi bağlamında düşünülebilir.

Sonuç olarak, düşünsel bir slalomcu olarak Foucault’nun biyopolitika analizi, dersler kapsamında gerçekleştiği için bazı açılardan son şeklini almamış olsa da felsefeye ve bilhassa eleştirel yaklaşımlara kullanabileceği yepyeni düşünsel araçlar sunar. Bu araçlardan yola çıkarak başka sorunların ele alındığı kapsamlı bir literatür oluşmaya başlamıştır bile. Her geçen gün daha çok dallanıp budaklanan bu literatürün vaat ettiği bir dizi düşünsel *başlangıç* arasında özellikle Giorgio Agamben ve Michael Hardt ile Antoni Negri’ninki özel bir yer tutar. Şimdi sırasıyla bu isimlerin biyopolitika kavrayışları ortaya konacaktır.

2. GIORGIO AGAMBEN: BELİRSİZLİĞİN POLİTİK TOPOLOJİSİ

Son dönemlerin en verimli ve önemli düşünürlerinden biri olan Giorgio Agamben'in çalışma çerçevesi dilden metafiziğe, ortaçağ kültürü ve düşüncesinden modern hukuk sistemine kadar çok geniş bir yelpazeyi içerir. Agamben'in düşüncesi çok farklı gibi görünen entelektüel alanları birbirine incelikle lehimler ve bunu yaparken de felsefi açıdan yeni bir bakma biçimi icat eder. Bu bakma biçimi, basit bir şekilde disiplinlerarası olarak nitelendirilemez; çünkü Agamben, bir alandaki entelektüel bir görüşü kavramın rehberliğinde başka bir alana taşımakla kalmaz. Bunun da ötesine geçerek, disiplinler arasındaki ayrımların sağlamlığı ve katılığını sorgulayan, geçişlilikleri genişleten ve açmazları merkezine alan felsefi bir tarzı icra eder.

Agamben'in entelektüel kaynakları arasında en temelde Aristoteles, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Walter Benjamin ve Michel Foucault isimlerini saymak gerekir.¹ Bu isimler arasında bilhassa Heidegger ve Foucault'nun ağırlığının biraz daha fazla olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Agamben, Jacques Derrida gibi çağdaşlarıyla ya da Émile Benveniste gibi nispeten az bilinen isimlerle de düşünsel bir ilişki içerisindedir. Elbette bu düşünürlerin belli açılardan ortak paydaları olduğu açıktır. Örneğin, hem Benjamin hem Foucault hem de Derrida, konu tarihyazımı olduğunda “ezenlerin ve galiplerin” tarafından yazılmış tarihi, söküp yeniden yazmaya yönelik bir felsefi çaba sarf etmiştir. Aynı şekilde hem Benveniste hem Heidegger hem de Derrida dil üzerine oldukça önemli eserler üretmiştir. Agamben tüm bu entelektüel etkileri dönüştürerek ve birbirine eklemleyerek yeni bir çerçeve oluşturmuştur.

Agamben'i günümüzün en önemli düşünürlerinden birisi haline getiren, *Kutsal İnsan* [*Homo Sacer*] (1995) başlığını taşıyan çalışmasıdır. Ne var ki, bu çalışma aslında çok daha geniş bir dizinin yalnızca ilk kitabıdır. Serinin diğer kitapları arasında *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'ten Artakalanlar* (1998), *Olağanüstü Hal* (2003), *Hükümranlık ve Şan*

¹ Benjamin Morgan, Agamben'in entelektüel kaynakları arasında Immanuel Kant'ı da sayar. Ona göre Agamben'in düşünceleri Kant'ın yargı kuramını temele alır. “Saf araç” kavramı üzerinden karşılaştırmaya giden Morgan, ayrıca bu benzerliğin izlerinin Agamben'in sanatı politikaya model olarak gösterdiği eserlerinde de sürülebileceğini ileri sürer (Morgan 2007).

(2007), *Dil Ayini* (2008), *Stasis* (2015) gibi kitaplar vardır. Agamben, bu diziyi genişletmeye devam etmektedir.

Adı anılan kitaplar söz konusu biyopolitik hattın asıl çerçevesini oluşturmakla birlikte Agamben'in düşüncesini boydan boya kat eden temel kavramsa "potansiyellik"tir. Leland de la Durantaye'nin vurguladığı üzere, "Heidegger ve Agamben için bütün varlıklara ortak olan varlığı düşünmek demek, yalnızca gündelik bakışımızın hergünkü görünümünü –edimsellik ve zorunluluk– düşünmek değil, aynı zamanda potansiyellik ve olumsuzluğun kolay ele geçmeyen yönlerini de düşünmek demektir" (2009: 25). Bu nedenle düşünür, Aristoteles'ten ödünç aldığı "potansiyellik" kavramını en başta hukuk ve politika olmak üzere, incelediği her meselenin merkezine yerleştirir.

Agamben'in "biyopolitika" kavramı çerçevesindeki analizinin nihai çıktısı "Kutsal İnsan" dizisidir. Agamben'in biyopolitika anlayışı, pek çok açıdan Foucault'yu temele alsada da, son kertede farklı yollar izler ve yeni çizgiler üretir. Bu bağlamda Foucault gibi biyopolitika ile biyoiktidar birbirinden ayırmayan Agamben, biyoiktidar ile modern egemenlik arasında düşünüldüğü kronolojik gibi bir ayırım yapılamayacağını ileri sürer.

Agamben'in düşünsel çerçevesini oluşturan temel kavramlar birtakım açmazlar üzerinden inşa edilmiştir. Hukuk ile politika arasındaki patikalarda dolaşan düşünürün biyopolitika kavrayışını çözümlemek için birbirleriyle bağlantılı olan bu açmazlar üzerinde tek tek durmak gerekir.

2. 1. ÇIPLAK HAYAT VE KUTSAL İNSAN

Egemenlik mekanizması, yol açtığı acıların görülmesini de önler: Mutluluk vaazlarıyla başlayıp sırf yurttaşlarımız acı çığlıklarını işitmediklerine kendilerini inandırabilsin diye Polonya'nın en uzak köşelerinde kurulan insan mezbahalarına varan gelişim çizgisi hiç dolambaçlı değildir (Adorno 2010: 67).

Toplama kamplarının tekniği, mahpusları gardiyanlarına benzetmek, maktulleri katil gibi yapmaktır (Adorno 2010: 108).

Agamben'in entelektüel veriminin doruk noktası kabul edilen eseri *Homo Sacer*, yani *Kutsal İnsan*'dir. Agamben bu yapıtında bir açmazı (*aporia*) temele alarak modern

politik yaşamın kalbinde yatan egemenlik mantığını gözler önüne sermeye çalışır. Bunun için de Heideggervari bir tarzda “hayat” kelimesinin köklerine iner ve kavramın üstünde yatan örtüyü kaldırmaya çabalar. Agamben’e göre, eski Yunanlarda “hayat” sözcüğünü karşılayan iki farklı sözcük vardır; ancak bunlar basit bir biçimde aynı nesneyi çağıran iki ayrı addan ibaret değildi. Yani aralarında kolayca açıklanabilecek bir eşanlamlılık ilişkisi yoktur. Aksine bu ikisi birbirini bir eşdeğerlilik dizisi içerisinde anlaşılacak şekilde hem dışlar hem de içerir. “Hayat”ı karşılayan iki kavram şunlardır: *zoē* ve *bios*. Bunlardan “Birincisi bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu” (Agamben 2001: 9).

Bu iki kavram arasındaki ayrımın ilk etapta dikkat çekici özelliği, *zoē*’nin “çoğulunun” olmamasıdır. Yani, *bios* bütün insanların paylaşabileceği, içerisinde olabileceği toplumsal yaşam tarzlarından birini işaret ederken, *zoē* tekil bir yaşam biçimidir. Bu bakımdan da *zoē*, aslında insanın salt biyolojik hasletlerine indirgenmiş bir yaşamı işaret eder. *Bios* ise çok daha geniş bir yaşam olanakları dizisini imler. Örneğin, Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* kitabında yaşam türlerini sayarken “teori yaşamı” (*bios theoretikos*), “haz yaşamı” (*bios apolaustikos*) ve “siyaset yaşamı”ndan (*bios apolaustikos*) söz eder. Ne var ki, *Politika* kitabındaki meşhur tanımdaysa insanın “politik bir hayvan” (*politikon zoon*) olduğunu söyler. Burada görüldüğü üzere terimler arasında açık bir fark vardır. İşte bu fark, Agamben’e göre politikanın özüne ilişkin bir durumu gösterir.

Agamben’e göre Foucault “biyolojik olan[ın] siyasal olanda yansıma” (Foucault 2007m: 105) bulduğunu fark etmiş; ancak çıplak hayatın söz konusu modernliğin merkezinde yer aldığını görememiştir. Dahası, Foucault her ne kadar hukuksal-söylemsel modeli terk ederek iktidarı hayat ve hayatı da öznelleşme süreçleri temelinde düşünmeye giden yeni bir yolun kapısını açıtsa da, çalışmasında kör bir nokta kalmıştır. Agamben’e göre bu nokta, köklerinden itibaren birbirine tutunarak geliştiği ve şekillendiği için birbirinden ayrılmayacak olan söz konusu iki araştırma temelinin birbiriyle ilişkisidir. Bu ilişkinin analizi ise şunu gözler önüne serer:

Bu iki analizi birbirinden ayırmak imkânsızdır ve egemen iktidarın –saklı olsa da– orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak hayatın siyaset alanına sokulmasıdır. *Hatta şunu bile ekleyebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.* Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna (sovereign exception) kadar eski bir olgudur. Modern Devletin, biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekle yaptığı şey, iktidar ile çıplak hayatı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmak ve dolayısıyla da modern iktidar ile en ezeli *arcana imperii* [gizemli güç/iktidar] arasındaki bağlantıyı (ki bu bağlantının kaynağı, hiç beklenmedik yerlerde karşımıza çıkan, modern ile eski arasındaki kuvvetli ve yapışkan örtüşümdür) teyit etmekten başka bir şey değildi (Agamben 2001: 15-16).

Agamben, bu anlamda Aristoteles’in politikanın temelini bulduğu “hayat” ile “iyi hayat” kavramları arasındaki karşıtlığı yeniden ele almak gerektiğini ileri sürer. Ne ki, bunu siyasetin amacı bakımından değil, bu temel karşıtlıktaki ilişkinin içyüzünün ortaya konabilmesi açısından gerçekleştirmek gerekir; çünkü söz konusu iki kavram arasında taban tabana bir zıtlıktan söz edilemez, aksine bunlar birbirini dışlayarak içerir. Daha doğrusu “iyi hayat” ile “hayat” arasındaki *bölme* aslında stratejik bir hareketin işleme konmasıdır. Bu stratejik bölme işlemi, iki tarafı da verili konumlarının bağımsızlığı içerisinde değil, birbirleriyle girdikleri “gerekirme” işlevi içerisinde tanımlar. Bu nedenle birbirlerinden ayrı olmaları ancak kopuk olmamaları gerekir.

Agamben, politikayı “hayat”ı “iyi hayat”a dönüştürme çabası olarak gören kuramsal yaklaşımların, daima indirgenemez bir boşluk içerdiğini söyler; çünkü “çıplak hayat” en başından beri bir boşluk olarak içerilmektedir. “Çıplak hayat”ın kendisine has yeri, politik topolojide işgal ettiği pozisyonun aynı zamanda bir ayrıcalık mevkii olmasından ileri gelir. Bu ayrıcalık, “dışlanmak”tan doğmuştur. Bu nedenle çıplak hayat üzerinden asıl gerçekleştirilen, “yaşayan insanın insanlığına karar vermektir” (Agamben 2001: 17). Yani iktidar, kimin insani muameleyi hak ettiğini, kiminse bundan muaf olacağını belirleyebilir. Böylelikle yaşatılabilir ile öldürülebilir, başka bir deyişle yaşatma ile ölüme atma arasındaki sınır yeniden şekillendirilmiş olur. Bu bağlamda Agamben’e göre modern egemenlik düzeneğinin temelinde Schmittçi bir dost-düşman ayrımı değil, çıplak hayat ile siyasal hayat, *zoē* ile *bios* arasındaki türden bir dizi girift ikilik vardır.

Agamben’e göre bu çerçevede Foucault’nun temel tezinin eksikliğinin tamamlanması ya da düzeltilmesi gerekir; çünkü mesele *zoē*’nin *polis*’e girmesi veyahut çıplak hayatın biyopolitika düzenine girerek kendi biyotarihsel izini oluşturması değildir. Asıl sorun, istisnanın kural olduğu bu düzende çıplak hayatın siyasal alanın merkezine yerleşmesi

sonucunda “dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, *bios* ile *zoē* ve hak ile olgu arasında indirgenemez bir belirsizlik mıntıkası” (Agamben 2001: 18) oluşmuş olmasıdır. Bu anlamda çıplak hayatın hem dışlanması hem de içlenmesi üzerine kurulan Batı’nın modern politik paradigması, sınırların bulanıklaşması sayesinde karşıt olması gereken süreçleri bir tür simbiyotik ilişkinin tarafları olarak konumlanmaktadır. Tam bu noktada modern demokrasiye ilişkin bir paradoksla karşı karşıya kalınır; çünkü politik düzenin temel vaadi *zoē*’nin kurtulmasıdır, ancak söz konusu süreç *zoē*’nin politik topolojideki yerini tahkim eder.

Ne var ki, bu noktada Ernesto Laclau’nun bir itirazı vardır. Laclau, Agamben’in *bios* ve *zoē* arasındaki ilişkiyi yanlış kavradığını ileri sürer: “Bu, canlı varlıkların iki kategori arasında –yalnızca *bios*’u olanlar ve yalnızca *zoē*’si olanlar– biçiminde bölünmediği anlamına gelir: *bios*’u olanların açıkça *zoē*’si de vardır. Dolayısıyla, *zoē* aslında bir soyutlamadır” (2007: 17; 2013: 115). Yani Laclau, Agamben’in iddiasının dayandığı ayrımın aslında hakiki bir ayrım olmadığını ileri sürer. Bu nedenle eğer Agamben’in izlediği yolun sonuna sağ salim varılabilmesi için *zoē*’nin bir soyutlama olmaktan çıkıp somutlandığı bir örneğin gösterilmesi gerekir.

Agamben, daha sonra modern egemenliği ele alır ve –Foucault’nun bir kenara konulmasını önerdiği– hukuksal-söylemsel iktidar modelinin aslında bir paradoksa dayandığını dile getirir. Egemen, hukuk sisteminin *aynı anda* hem içinde hem dışındadır. Ne var ki, her iki konum da basit bir biçimde hukuka dahil olmayı ya da hukuktan azade olmayı getirmez; çünkü bunlar aynı anda gerçekleşmektedir. Agamben’e göre istisna bir tür dışlamadır; ancak istisna dışlanması nedeniyle kuralın alanını terk etmiş ya da boşaltmış olan değildir; aksine tam da kuralın içindeki bir boşluktur. Bu anlamda de la Durantaye’ye göre “*Homo Sacer*’in birinci kısmı bu egemen paradoksunun tarihsel, hukuksal, mantıksal, ve ontolojik koordinatlarını belirler ve bir figürün (egemenin) nasıl olup da hukuksal ve mantıksal tutarlığının dayandığı bir sistemin aynı anda hem içinde olduğunu hem de dışına çıktığını sorgular” (2009: 212).

Agamben, hukuk alanındaki ilk ilişkinin bir yasaklama/men etme ilişkisi olduğunu ileri sürer. Bu nedenle egemenliği belirleyen temel hukuki ilişkinin bir ucu olarak istisna, bir tür dışlama ilişkisidir; ancak bu, söz konusu ögenin *dışlanma yoluyla içlendiği* bir ilişki biçimidir. Yani buradaki yasaklama ilişkisi, Foucault’nun düşüncesinde olduğu gibi bir

kapatma veyahut sapma haline getirerek normun dışında konumlandırma ilişkisi değildir; aksine “İstisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmıyor; bunun yerine, kural, kendi kendisini askıya alarak, istisnaya yol açıyor ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de, öncelikle kendisini kural olarak tesis ediyor” (Agamben 2001: 29). Bu yeni şekilleniş, aslında verili düzenin işleme mantığını gözler önüne serer. Bu anlamda Agamben, “Hukuk istisnalardan besleniyor; istisnasız hukuk battaldır” (2001: 41) der.

Burada bir belirlenemezlik eşiği açığa çıkar; çünkü istisna kuralı ortadan kaldırmaz, yalnızca askıya alır. Böylelikle Jacques Derrida’nın “kararverilemezlik” kavramı anımsatan bir tablo ortaya çıkar. İstisna, kuralın bağrında varlığıyla her zaman fazla gelen ancak yokluğuyla daimi bir eksikliğe neden olan bir yapıya sahiptir. Tabii Derrida’ya göre kararverilemezlik, karar vermenin zorunlu bir uğrağıdır ve asıl önemi, etik-politik bir sorumluluk devreye girdiğinde anlaşılır. Olay ile yapı arasındaki indirgenemez bir farklılığı tespit etmeyi sağlayan “kararverilemezlik” kavramı, Agamben’in kuramında istisna ile kural arasındaki bir ilişkiyi işaret eden “belirsizlik eşiği” kavramına dönüşmüştür. Elbette bu politik bir sinizme ya da gündelik eylemleri felç etmeye yönelik bir çağrı anlamına gelmez; aksine hem Derrida hem de Agamben’in işaret etmek istediği bütünlüklü bir görüntü sunuyormuş gibi görünen araştırma nesnelerinin kendi açmazları sayesinde ayakta durduğudur. Bu nedenle sistemin yapısını anlamak için –adı ister yapı söküm ister soykütük olsun– yapılacak bir araştırmanın son kertede belli bir kararverilemezlik eşiğinden geçmiş bir kararın sonucu olduğudur. Bu duruma tersinden bakılırsa daha iyi anlaşılabilir: Kararverilemezlik, ne verili olanın onaylanması ne de bir tür sonuççuluktur. Kararverilemezlik, teleolojik olanı felç eden bir eşik bölgesidir.

Agamben, belirsizliğin egemen istisnayı nasıl temin ettiğini ele alır. “Bu anlamda egemen istisna, kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerin, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirmedir (*Ortung*)” (Agamben 2001: 30). Agamben, Schmitt’e göre bu yerleştirme (*ortung*) ile düzenleme (*Ordnung*) arasında bir bağlantı olduğunu dile getirir. Ne var ki Schmitt bu bağlantının ve ortaya çıkan belirsizlik mntikasının yapısını sarıh bir biçimde kavrayamamıştır. Bu nedeni ise içinde yaşadığımız zamanda istisna durumunun giderek kural haline gelmesidir. Agamben, bu iddia ile Benjamin’in pozisyonuna geri döner; ancak arada

temel bir fark vardır. Agamben, söz konusu süreçte istisna ile kural arasındaki içleyerek dışlama ilişkisinin temel siyasi ilişki olan yasaklamanın/men etmenin hesabına işlemenin ötesine geçerek belirsizliğini politik sisteme dayattığını ileri sürer. Bu nedenle günümüzde “*Nomos*’un bu orijinal yapısına tekabül eden mekân –cezaevleri değil– kamplardır” (Agamben 2001: 31).

Bu noktada Foucault ile Agamben arasında bir ayrım ortaya çıkar. Foucault, “*Mobius Şeridi Dönemi*”nde iktidarı hapisane ve “panoptikon” metaforları üzerinden izah ederken, Agamben bunun yerine toplama kamplarını koyar. İlkinde belirli biçimlerde hukuk devam ederken, ikincisi hukukun askıya alındığı bir mekânı işaret eder. İlki normalleştirme işlevine hizmet ederken, ikincisi son kertede yok etmeyi amaçlar.

Agamben, egemenliğin yapısını “istisna” kavramı ve hukuku askıya alma hakkı üzerinden açıklarken, burada geliştirilen temel hukuki ilişkinin “yasaklama” olduğunu iddia eder. “Yasaklama” kavramının temelinde yer alan “ban” ifadesi, “hem toplumdan dışlanmaya hem de egemenin emir ve yüceliğine işaret eden eski Cermen teriminden türeyen bir kelimedir” (Agamben 2001: 43). Bu anlamda en temelde “istisna ilişkisi bir yasaklama ilişkisidir” (2001: 43). Yasaklama üzerinden asıl şeklini alan istisna, bir yandan da şiddet ile hukuk arasındaki belirsizliğin alanına da yerleşir. Hukuk ile şiddet arasındaki bu geçişkenlik ve belirlenemezlik, egemenliğin kalbinde yatan temel karşıtıklardan birisidir. En basit şekliyle ele alındığında dahi tablonun çarpıcılığı kolayca ortaya çıkar: Hukuk bir bireyin başka bir bireye şiddet uygulamasını yasaklayarak, bu fiile ilişkin hakları kendi tekeline alır. Böyle bakıldığında egemenin şiddet uygulayabilme yetkesiyle donanmış olması, yine hukukun içinde olup da dışında durma olanağına sahip olduğunu gösterir. Agamben bu noktada “potansiyellik” kavramına vurgu yapar.

Agamben, “potansiyellik” kavramının kökleri Aristoteles’e uzanan uzun bir tarihi olduğunu dile getirir. Gelgelelim, amacı bu kavramın bir tarihi yapmak ya da soykütüğünü çıkarmak değildir; aksine kavramın kendisine yönelik bir sorgulama yürütür. Yani, Agamben’in amacı “potansiyellik” kavramının tarihsel rotasındaki belli başlı limanları işaret etmek değil, aksine ona hareket kabiliyetinin verenin ne olduğunu çözmektedir. Bu nedenle çalışmasının amacını, “‘ebilme’ [*can/potere*] fiilinin anlamını

kavramak” (Agamben 1999a: 177) olarak konumlandırır. Bu çerçevede de, felsefi geleneğin aksine, potansiyel(liğ)i bir eksiklik üzerinden kavramayı reddeder:

Temel olarak, potansiyellik basitçe bir var olmayış [*non-Being*], mahrumiyet [*privation*] değil, daha ziyade *var olmayanın varoluşu*, bir yokluğun varlığıdır; “yeti” ya da “güç” dediğimiz budur. “Bir yeti sahibi olmak”, bir mahrumiyet *sahibi olmak* anlamına gelir. Ayrıca, potansiyellik mantıksal bir hipostaz değil, bu mahrumiyetin varlık kipidir (Agamben 1999a: 179).

Agamben, potansiyelliği yokluğun varlığı üzerinden anlamak gerektiğini ileri sürer. Bu nedenle de insanın yetileri aslında bir kudret ve tamlık olarak düşünülmemelidir; bilakis, yeti sahibi olmak bir eksikliğin varlığını gösterir. Agamben bu çerçevede Aristoteles’in düşüncelerine dönerek bir değil, iki farklı potansiyelliğin söz konusu olduğunu ve düşünürün bunlardan ikincisiyle ilgilendiğini iddia eder.

(...) Aristoteles iki tür potansiyelliği birbirinden ayırt ederek işe başlar. Ortada bir kalıtsal potansiyellik [*genetic potentiality*] vardır ve bu potansiyellik, örneğin bir çocuğun bir şeyi bilme potansiyeli ya da birisinin potansiyel olarak devlet başkanı olabilme potansiyeli olduğunu söylediğimizde kast ettiğimizdir. Aristoteles, bu kalıtsal potansiyelle ilgilenmez.

Onu ilgilendiren, örneğin bir bilgi ya da kabiliyete sahip olan kişinin potansiyelliğidir. Bu anlamda, bir mimarın inşa etme *potansiyelinden* ya da bir şairin şiirler kaleme alabilme *potansiyelinden* söz ederiz. Bu *mevcut* potansiyelliğin, bir çocuğun *kalıtsal* potansiyelinden farklı olduğu açıktır. Aristoteles, bir çocuğun öğrenme boyunca bir değişim yaşaması (bir başkasına dönüşmesi) mecburiyetinin bu anlamda bir potansiyel olduğunu söyler. Bu durumun aksine, zaten bilgi sahibi olan birisi, bir değişim yaşamak mecburiyetinde değildir; bunun yerine bilgi sahibi olan kişi, bir *hexis*, bir “sahip olma” sayesinde, örneğin bir işi *yapmayarak* kendi bilgisini edimsel hale getirmeme (*mē energein*) potansiyeline de sahiptir (Agamben 1999a: 179).

Burada görüldüğü üzere, Agamben potansiyelliğin “iki yüzü olan bir para” olduğunu dile getirir. Potansiyellik daima “yapma” veyahut “sahip olma” üzerinden düşünülmüşken, Agamben bu kavramı başka bir şekilde düşünme imkânına vurgu yapar. Potansiyellik aynı zamanda yapabilecekken yapmama, sahipken kullanmama, kısacası gerçekleştirilmeme imkânını da barındırır. Bu anlamda potansiyellik, bir mahrumiyetin varlığını işaret eder. Yani “İnsanın potansiyelliğinin görkemi –ve ayrıca derinliği/uçurumu– tam da eylememe potansiyeli, *karanlığın potansiyelliği* olmasıdır” (1999a: 181). Böyle bakıldığında potansiyelin asıl gücü, kuvveden fiile geçme ânında değil, kuvveden fiile geçme kudretinin farkında olup da edimselleşmemesindedir. Örneğin, insanın kendi varlığı sürdürme çabası, çoğu zaman süregelen bir çaba olarak

anlaşılsa da, madalyonun öteki yüzünde insanın kendine zarar verme potansiyeline de sahip olduğu ve bu potansiyeli kullanmamayı seçtiği gerçeği vardır.

Agamben'e göre "Potansiyel olmak demek şu anlama gelir: Kişinin kendi eksikliğine sahip olması, *kişinin kendi yetersizliğiyle ilişkili olması* demektir. Potansiyellik kipinde var olan varlıklar, *kendi potansiyelsizliklerine sahip olma kapasitesine* sahiptirler ve yalnızca bu şekilde potansiyel olabilirler" (1999b: 182). Kısacası, potansiyellik aynı zamanda "potansiyelsizliği" [*impotentiality*] de devreye sokar. Agamben'e göre bu ayrım bizatihi Aristoteles'in düşüncesinde bulunabilir: "Aristoteles, potansiyelin hem olma [*being*] hem de olmama [*not being*] kapasitesi (*endekhetai*) olduğunu söyler" (1999b: 182). Agamben, bu durumun insana has olduğunu dile getirir. Ona göre hayvanın potansiyeli, insanın aksine, bir potansiyelsizlik olarak düşünülemez. Burada "potansiyellik" kavramı ayırıcı bir çizgi olarak ortaya çıkar.

Her insan gücü, *adynamia*, potansiyelsizliktir; her insan potansiyeli kendi mahrumiyetiyle ilişki halindedir. Öteki canlılara kıyasla ziyadesiyle şiddetli ve sınırsız olan insan gücünün kaynağı (ve derinliği) buradadır. *Yaşayan öteki canlılar yalnızca kendi özgül potansiyellerine sahiptirler; yalnızca şunu ya da bunu yapabilirler. Ne var ki, insan varlığı kendi potansiyelsizlik kapasitesine sahip olan hayvandır. İnsan potansiyelliğinin görkemi, potansiyelsizliğinin derinliğiyle/uçurumuyla ölçülür* (1999a: 182).

Potansiyellik ile potansiyelsizlik arasındaki ilişki basit bir karşıtlık değildir; bunun ötesinde bir karşılıklı var olma halidir. Potansiyelliğin eksiklik üzerinden düşünülmesine karşı çıkan Agamben, potansiyelsizliğin bir mahrumiyetin varlığı olarak düşünülebileceğini ortaya koymuş olur. Bu anlamda "Özgür olmak, bizim ele aldığımız anlamda, *kendi potansiyelsizlik kapasitesine sahip olmak*, kendi mahrumiyetiyle ilişkili olmaktır" (1999b: 183). Yani insanda mahrem olan, potansiyelinin harekete geçmesinde değil, mahrumiyetiyle bağlantı kurabildiği yerdedir.

Bu bağlamda Agamben'in kuramsal müdahalesi, nesnesi ele geçirildiğinde arzunun kendini yok etmesinde olduğu gibi, eyleme geçildiğinde ortadan kalkan bir potansiyellik fikrinin reddedilmesini sağlar. Potansiyellik, potansiyelsizliğinin derinliğiyle ölçüldüğünde edimselleşmeyi, hem kendisini hem de kuvveden fiille geçmeyi yeni ve özerk bir anlama taşımış olur.

Agamben, *Kutsal İnsan*'da da “potansiyelin özerk varlığı”na dikkat çekerek, egemenlik mantığında nasıl bir yer tuttuğunu gösterir. Egemenin potansiyel güçleri, belirsizlik mntikasının bulanık suyunun ardındaki hakiki hareket kabiliyetini gösterir. Bu nedenle de potansiyele yönelik bir tartışma, potansiyel ile gerçekleşme/edimsel arasındaki bir “çekişme”nin, “tereddüt” ya da “çelişki”nin kucağına terk edilemeyecek kadar hayatidir. Potansiyel ve edimsel aynı paranın iki yüzü gibi, egemenin iki farklı yönünü gösterir.

Egemenlik daima çifttir; çünkü Varlık, bir potansiyel olarak, kendisini mutlak ve edimsel olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya alıyor ve kendi kendisiyle bir yasaklama (ya da terk etme) ilişkisi yürütüyor. Sınırsal mekânda, saf potansiyel ile saf edimsel birbirinden ayırt edilemez ve işte egemenlik tam da bu belirsizlik mntikasının ta kendisidir (Agamben 2001: 67).

Daha önce belirsizlik mntikasının politik topolojisini belirlemeye çalışan düşünür, “potansiyel(lik)” kavramı üzerinden de bu topolojinin ontolojisini izah etmeye yönelmiştir. Burada sıklıkla yaptığı gibi edebiyattan bir örneğe başvuran Agamben, Herman Melville’in “yapmamayı tercih ederim” diyen kâtip Bartleby’sine gönderme yapar. Bunun nedeniyse, Bartleby’nin ifadesinin “iktidarın işleyişini kesintiye uğratma yeteneğidir” (Murray 2013: 78).

Agamben çeşitli alanlarda yürüttüğü arkeolojik kazının sonucu, egemenliğin bugünkü mantığının söz konusu paradoksta düğümlendiğidir. Bu paradoksu çeşitli biçimler ve görünümleri içerisinde kayıt altına almaya çalıştıktan sonra somutlaştığı bir figür olarak Kutsal İnsan’ı [*Homo Sacer*] ele alır. Bunun için de Pompeius Festus’un *Sözcüklerin Anlamı Üzerine* isimli kitabından başlar. Bu çalışmaya göre eski Roma hukukunda çok ilginç bir figür vardır. “Bu şahsiyet, insan hayatına ilk defa olarak kutsallık özelliğinin atfedildiği kişiliktir” (Agamben 2001: 97). Kutsal İnsan’ın özelliği, bir suç nedeniyle yargılanmış ve halk katında suçlu bulunmuş olmasına karşın kurban edilmesine izin verilmeyen; ancak onu öldürenin de cinayetle suçlanmayacağı birisi olmasıdır. Bu figür bir kez daha ikili bir bölünme üretir: Bir yandan insan kutsallığını somutlaştırırken öte yandan da bu kişinin öldürülmesine cevaz veriliyor. Bu anlamda hem insani hem ilahi hukukun dışında kalan Kutsal İnsan, tarihsel olarak bakıldığında dinsel olan ile hukuksal olanın henüz birbirinden tam anlamıyla ayrılmadığı bir bölgeyi işgal etmesine karşın, Agamben’e göre günümüzü anlamakta da kullanılabilecek bir figürdür. Zaten

Agamben “Foucault’nun biyopolitika üzerine metinlerini okuduktan sonra *homo sacer* figürünü ilk kez anlamaya başladım” (Aktaran de la Durantaye 2009: 208) der.

Agamben, Kutsal İnsan’ın niteliğini anlamak için doğasının müphem olduğu daima vurgulanan “kutsal(lık)” kavramına yakından bakar. Tarihsel kaynaklara bakarak arkeolojisini yaptığı “sacer” teriminin hem “kutsal” hem de “lanetli” olanı işaret ettiğini dile getirir. Ne var ki, “sacer” teriminin eski anlamının gönderme yaptığı hukuksal-siyasal çerçevenin dindeki kutsal kategorisinin genel müphemliğiyle bir ilişkisi olmadığı tespit eder. Bu da kavramın yeni bir bakış açısı altında ele alınması gerektiğini gösterir.

“Kutsal”a ilişkin araştırmasından çıkan tablo, çifte bir istisnayı gösterir: Hem insani hem de ilahi hukuktaki bir istisnayı. Bu nedenle Agamben kutsal hayatı “*kurban edilemeyen fakat; öldürülebilen hayat*” (2001: 112) olarak betimler. Düşünürün burada vurgu yaptığı noktaysa, Kutsal İnsan’ın bu eşik pozisyonuna kutsal kavramının kendisindeki bir müphemlikten ötürü kavuşmadığı, aksine onun kendisine has olan bir çifte dışlanma yaşadığıdır. Bu da ilk yasaklamayı ortaya çıkarır. Bu anlamda kutsal hayatın üretilmesi, egemenin ilk işidir.

Orijinalinde kutsal olan –yani öldürülebilen; ama kurban edilemeyen– hayat, egemen yasağın pençesindeki hayattır ve bu anlamda, egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik çıplak hayat üretme işidir. Gerçekten de bugün egemen iktidarın karşısındaki mutlak bir temel hak olarak sunulan hayatın kutsallığının orijinal haliyle işaret ettiği şey, tam da, hayatın hem ölümüne bir iktidara tabi kılınması ve hem de mutlak bir terk-edilme ilişkisine maruz bırakılmasıdır (Agamben 2001: 113).

Bu noktada Agamben, egemen iktidar ile kutsal(lık) arasında yapısal bir benzerlik olduğunu ileri sürer, ancak bu benzerliğin yalnızca siluet itibarıyla olduğunu söylemek gerekir.

Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile *homo sacer*, aynı yapıda ve bağlantılı olan simetrik iki figürdü: Egemen, karşısında bütün insanların *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir (Agamben 2001: 114).

Bu simetrik ilişki, güç bakımından tam bir dengesizliği işaret eder. Egemen bütün gücün somutlaştığı kişiyken, kutsal insan, üstünde güç kullanılmasının sonsuzcasına açık olduğu bir kişidir. Egemen, toplumsal bedeninin simgesiyken, kutsal insan toplumsalın lanetlendiği bir bedendir. Yapısal benzerlik, hukuk söz konusu olduğunda

daha da açık hale gelir: Egemen, hukukun içinde ama dışında olan bir istisnadır; kutsal insan da aynı şekilde hukukun içinde ama dışındadır. Sadece aralarındaki fark, birisi şiddetin tekeline sahipken, diğerinin şiddet uygulanmaya açıklığıdır. Bu bakımdan kutsal insanın varlığı, teolojik bir sorunun çok ötesinde politik bir sorundur. Agamben'e göre ilk hukuki eylem yasaklamaysa, ilk politik eylem de *homo sacer*'in yaratılmasıdır: "Bunun yerine kutsallık (...) çıplak hayatın hukuk düzenine dahil edilmesinin ilk(el) biçimidir; *homo sacer* tabiri, ilk 'siyasal' ilişkiye benzer bir şeyin, yani, egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır" (2001: 115). Bu çıplak hayatın yaratılması süreci eşzamanlı olarak egemenliğin de yaratılması anlamına gelir. Sadece bir anlamda eylemlerin sıralamasında bir fark olduğundan söz edilebilir: Kutsal insan *dışlayıcı bir işlemeyi*, egemense *içleyici bir dışlamayı* yaşar. Son kertede bu eylemler, konturları bakımından benzer olsa da stratejik ve politik değerleri arasında ciddi farklar vardır.

Bu karşılık üzerinden egemenlik mantığını çözümleyen Agamben, "Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilir, öldürülebilirme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır" (2001: 120) der. Bu anlamda egemen kudretini hukuk içinde ama dışında durması kadar, hukukun dışında ama içinde olanın hayatını elinden alabilme kabiliyetinden alır. Ne var ki, bu oldukça sorunlu bir iddia gibi görünmektedir. Bütün politik ilişkiyi şiddete maruz kılma ve öldürülebilir olma üzerinden kuran Agamben, bir anlamda Hobbesçu pozisyona geri döner. Katia Genel'in işaret ettiği üzere "Doğa durumu, her insanın bir başkası için kutsal insan olduğu bir durumdur" (2006: 52). Ne var ki Agamben, Hobbes'un pozisyonunu biyopolitik bir eşikten geçerek yinelerken, ortada hiçbir "sözleşme" yokmuş gibi davranır. Zaten Agamben'in Hobbes'a analizine bakılırsa ona göre "Bu, herkesin herkese karşı olduğu bir savaştan çok, herkesin herkes için bir *homo sacer* ve çıplak hayat olduğu (...) bir durumdur" (Agamben 2001: 143). Ne var ki, bu noktada Agamben'in Hobbes'un doğa durumu ve sivil durumu birbirinden ayıran sıfır noktasını bütünüyle ortadan kaldırdığı görülür. Agamben'in çizdiği tablo, Hobbesçu terimlerle anlatılırsa sözleşmeden sonra da doğa durumu devam etmektedir. Ernesto Laclau tam da bu noktada itiraz eder: Ona göre böylesi bir yaklaşım, "toplumsal bağı çıplak hayata dönüştüren bir iktidar" (2007: 16; 2013: 113) önererek egemenlik kavramının anlamını boşaltır; çünkü egemenin temel fiili olan yasaklamanın karşısında

eli kolu tamamen bağı ve savunmasız bir yurttaş tahayyülüne dayanır. Oysaki hukuki ilişki, doğası gereği iki tarafı da bağlar.

Bunun da ötesinde Agamben biyopolitikayı tamamen ölüm politikasına indirgemektedir.² Foucault'nun ya da Hardt ve Negri'nin dikkati çektiği “üretici” veyahut “yaşatmaya dayanan” biyopolitik teknikler, büyük oranda Agamben'in tartışmasının dışında kalır. Bu indirgemeci yaklaşım, politik örgütlenmelerin inşasında kullanılan ortak ideal ya da düşüncelerin yapıcı niteliklerini tamamen göz ardı eder.

Agamben'in özgün tartışmasına dönüldüğündeyse tablo açık hale gelmeye başlar. Agamben'e göre “*Zoē* ile *bios*'un, birbirlerini içlemek ve dışlamak suretiyle birbirilerini oluşturdukları bu belirsizlik mıntıkası, ne siyasal *bios* ne de doğal *zoē* değil; kutsal hayattır” (2001: 122). Kutsal hayat üretilmeden egemen üretilemez. Bu nedenle de Agamben'e göre biyopolitikanın asli işlerinden birisi, kutsal hayatın imal edilmesi üzerinden egemenin öldürülebilir ile yaşatılabilir arasında çektiği sınırın faş edilmesidir.

Biyosiyasetin doğuşuyla birlikte, istisnai durumda egemenliğin dayandığı çıplak hayata hükmetmenin yerinden olduğunu ve tedricen sınırların ötesine yayıldığını gözlemleyebiliyoruz. Eğer modern devletlerin hepsinde, hayata hükmetmenin ölüme hükmetmeye dönüştüğü ve biyosiyasetin ölüm-siyasetine (*thanatopolitics*) dönüşebildiği bir hat var ise, bu hat, artık bugün, birbirinden kesin olarak ayrı iki mıntıkayı bölen sabit bir sınır değildir (Agamben 2001: 161).

Agamben istisna durumunda söz konusu olan çıplak hayatın, Batı politik düşüncesi ve pratiğinde gündelikleştiğini ileri sürer. Bunun nedeni, istisna halinin artık kural haline gelmiş olmasıdır. Dahası, hayata hükmetme çabası ile ölüme atma arasında hiçbir net ayırım kalmamıştır. Bunun sonucu olarak, öldürülebilir ile yaşatılabilir arasındaki sınır da egemenin *kararına* bağlanmıştır. “İnsan” ifadesini kimin hak ettiği veyahut etmediğine ilişkin karar, hukuki ile politik olan arasındaki muğlak alanda doğrudan doğruya egemenin iki dudağı arasındadır.

Agamben'e göre bu durumun en berrak şekilde ortaya çıktığı yerlerden birisi, İkinci Dünya Savaşı esnasında kurulan toplama kamplarıdır. Agamben, biyopolitik bir mekân olarak kampın “modernliğin siyasal mekânının gizli paradigması” (2001: 162) olduğunu ileri sürer.

² Bu kavrama ilişkin detaylı bir tartışma için bkz. (Lemke 2013: 124-127).

Kamp nedir? Kampın politik-hukuki yapısı nedir? Orada ne tür olaylar olup bitmektedir? Bu, kampın tarihsel bir olgu ve bir anomali olarak olmadığını görmemizi sağlar. Bununla birlikte hiç kuşkusuz ki bizimle birlikte geçmişe aittir; ancak belli anlamlarda –içinde yaşadığımız– politik uzamın *nomos*'u ve gizli yapısıdır [*matrix*] (Agamben 2000: 37).

Burada görüldüğü üzere kamp, sadece geçmişe ait tarihsel bir olgu ya da tarihteki bir sapma değildir. Aksine, çağdaş politik uzamın temel yapısıdır. Modern demokratik düzenekler, kutsal hayat üretiminin sonlandırılmasını amaçlıyormuş gibi görünse de, tam da aksine kutsal hayatı tek bir kişinin üstüne yüklemekten çıkartarak, modern toplum yapısı içerisinde dağıtmaktadır. Agamben'e göre bu anlamda kamp, tarihin derinliklerinde kötülüğün somutlaştığı ve bir irin gibi patladığı bir semptomu temsil etmez. Aksine, “hastalık” bugün modern toplumun bütün uzamların yayılmıştır; doğrudan kamp mimarisi ve örgütlenmesi söz konusu olmadan da kutsal hayatın üretilebileceği alternatif mekanizmalar kullanılmaktadır.

Agamben'e göre Foucault yalnızca insanların kendilerini ne pahasına bilgilerinin nesnesi yapabildiğini sorgulamış; ancak modern devletin biyoiktidar tekniklerinin asli uygulama mekânı olarak kampları ele almamıştı. Agamben'in eleştirisi bir bakımdan yerinde görünse de, başka açılardan sorunludur. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, Foucault *Toplumun Savunmak Gerekir*'de zaten “devlet ırkçılığı” olarak adlandırdığı pratiğin soykütüğünü yapar ve bunu biyoiktidar kavramıyla ilişkilendirir. Bu kavram da Agamben'in araştırma alanıyla hayli yakındır. İkincisiyse Foucault'nun “devlet”i asla temel iktidar olgusu olarak görmemesidir. Düşünür, yalnızca devlete odaklanan bir biyopolitika analizinin daima eksik kalacağını ileri sürer; ona göre böylesi bir analiz, stratejilerin yerine işlevlerin, teknolojilerin yerine kurumların ele alınmasıyla dar bir çerçeveye hapis olacaktır. Bu bağlamda Agamben'in, Foucault'nun “kralın kellesini almak” uğruna hukuksal-söylemsel modeli terk ederken, hukuk ile politikanın kesiştiği muğlak alanları görmezden geldiği eleştirisiyse yerindedir.

Agamben'in kampın biyopolitik mekanizmanın bir örneği olduğu iddiası, insan hakları söyleminin temel kavramlarından birisi *habeas corpus* [*bedeni göster*] terimine yönelik bir soykütük çalışmasıyla başlar. Agamben terimin temelde *corpus*'a, yani “beden”e dayandığını dile getirir. Bireyin beden bütünlüğünü korumayı işaret eden bu ilke, en temeline inildiğinde “yurttaşlık”, “akrabalık” ya da “aile” gibi modellerin etrafında bir örgütlenme göstermez; aksine sadece bedeni temele alır. *Corpus* burada hem bireysel

özgürlüğün ve yaşamın hem de egemen iktidara itaatin göstergesidir. Düşünür, bu ikiliğin içerisinde, insan haklarının temelinde yer alan *habeas corpus* teriminin aslında modern politik oluşumların mekaniğine ilişkin bir durumu gözler önüne serdiğini iddia eder. Ona göre hukuk varlığını ancak bir bedenin varlığı üzerinden sağlayabilir ve ilk hukuki ilişki yasaklama olduğu için de egemenin ilk hamlesi de bu bedenin yasaklama üzerinden denetlenmesidir.

Hobbes'tan bu yana bedeni [*corpus*] politik düşünüşün merkezine oturtan pek çok yaklaşım söz konusudur. Agamben de bedenin daima çıplak hayatla ilişkili olarak düşünülmesi gerektiğini dile getirir; çünkü her beden egemen tarafından ölüme atılabilme “vasfıyla” damgalanmıştır. Bu bağlamda modern Batı aklı, politikadan her söz ettiğinde aslında şiddete açık, öldürülebilir bir bedenden söz etmektedir. Beden ile devlet arasındaki ilişki ancak ölüm üzerinden anlaşılabilir ve modern ulus devlet bu olgunun üzerinin örtülmesine dayanan bir tarihe sahiptir. “Bu [devlet]in temelinde yatan şey, özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insan değil, bunun yerine, ve her şeyden önce, insanların çıplak hayatı, yani tebaadan vatandaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum [olgusu]dur” (Agamben 2001: 169). Modern devlet, bu anlamda yurttaş değil, bu sıfatı taşıyan ya da taşımayan bedeni “yok edebilme” kapasitesine dayanır. Bu bağlamda Agamben'in temel örneği de “mülteci” figürüdür.

Agamben, hukuk ile politika arasındaki bir belirsizlik mntikasının içerisinde konuştığı için mülteciyi durumun paradoksunu gösteren bir figür olarak görür. Burada bir kez daha Foucault'nun aksine “hak” kavramına geri dönen Agamben, Hannah Arendt'in çizdiği yoldan giderek mültecinin sorunlu yapısına işaret eder: Haklar, insanlara ulus devletler tarafından yalnızca “yurttaş” sıfatını taşıdıklarında verilir; ancak bu haklara asıl ihtiyacı olanlar tam da söz konusu sifata sahip olmayanlardır. Dahası, özellikle Avrupa çerçevesi içerisinde düşünüldüğünde mülteciler artık kitlesel bir olgu haline gelmiştir. Bu olgunun reel politik sorunları gün geçtikçe daha yakıcı hale gelmektedir. İşte bu noktada Agamben, sorunun bürokratik bir çerçeveden kaynaklanmadığını, aksine “doğumlu olanın [*nativity*] (yani hayatın) ulus-devletin hukuki düzenine işlenmesini düzenleyen temel kavramlardaki muğlaklığın bizzat kendisinden kaynaklan”dığını (2009: 48) ileri sürer. Bunun nedeniyse insan ile yurttaş arasındaki bağlantının koparılamaz olduğu kurgusu öne süren ulus devletinin, bizatihi bu

iki kavram arasındaki ayırma kök salan bir istisna yaratarak, yani mülteci figürünü dışlayarak kendisini inşa edebilmesidir.

Agamben, mültecinin ulus devleti krize sokan bir kavram olduğunu dile getirir ve bunun tersine çevrilmesi suretiyle yeni bir öznellik biçimi elde edilebileceğini düşünür. Ona göre göçmen, içeri ile dışarı arasında bir kısa devre yaratarak, doğum ile ulus devlet arasındaki bağlantıyı ortadan kaldırır. Hatta bu bağlamda “mülteci” kavramının “İnsan Hakları” kavramından keskin bir şekilde ayrılması gerektiğini ileri sürer. Bu anlamda düşünür, mültecinin olumlu bir figür olarak görülmesi gerektiğini dile getirir; çünkü “bugün insanın siyasal anlamda kurtuluşu, ancak ve ancak, ülke sahalalarının böyle delinip topolojik olarak deforme edildiği ve her vatandaşın kendi mülteciliğini teslim etmeyi öğrendiği bir dünya dâhilinde tasavvur edilebilir” (Agamben 2009: 51).

Agamben’in bu iddiası, Rancière tarafından ciddi bir biçimde eleştirilir. Rancière, Agamben’in biyoiktidarla egemen gücü eşitlediğini dile getirerek, politikaya mahsus bir mahal yarattığını ve burada bir tamamlayıcılık ilişkisi inşa ettiğini söyler. Devlet iktidarı ile bireysel hayat arasındaki ayrımların ortadan kalkması sonucunda “Siyaset böylece iktidar ile, giderek bizi içinden ancak bir Tanrı’nın kurtarabileceği karşı konulamaz tarihsel-ontolojik bir yazgı olarak tasavvur edilen bir iktidar ile aynı kefeyle konmuş olur” (2009: 57). Bu anlamda Rancière, Agamben’i Heideggerci tarzdaki bir “kadercilik”le eleştirir. Belirlenemezlik eşiğini ele alan bu yaklaşım, son kertede politik olanın özünü ortaya çıkarmakla ilgilenmek yerine, uzlaşmacı bir yazgısallık sergiler. Rancière ayrıca, hem Arendt hem de Agamben’in yaklaşımının kuramsal bir kısır döngü ürettiğini ifade eder.

Ne var ki İnsan Hakları öznesinin bütün haklardan mahrum bırakılmış özne ile özdeşleştirilmesi sadece teorinin kısır döngüsü olmaktan ibaret değil, aynı zamanda siyasal alanın etkin bir şekilde yeniden düzenlenmesinin, bilfiil bir depolitizasyon sürecinin sonucudur. Bu süreç *uzlaşma* diye bilinen şeydi. (...) *Uzlaşma*, artık öznelere ekarte edip yerlerine gerçek taraflar, toplumsal gruplar, kimlik gruplarını vb. koyarak siyaseti ortadan kaldırmak anlamına gelir (Rancière 2009: 61).

Burada görüldüğü üzere Rancière’in asıl eleştirisi, Agamben’in *bios*’un *zoe*’ye indirgenmesi üzerinden kurduğu göçmen eleştirisinin aslında kendi çıkmazında kapalı kaldığıdır. Agamben’in göçmen kavramı vasıtasıyla öne sürdüğü, Rancière’e göre bir “uyuşmazlık” olarak düşünülmediği için politikanın ortadan kaldırılmasıdır. Yani,

demokrasiyi bir uzlaşya, böylelikle de toplumsal bir *ethos* tartışmasına indirgeyen yaklaşımlar, göçmen ya da mülteci gibi figürleri insancıl bir pozisyondan “folklorik bir öteki” haline getirmektedir.³ Bu indirgeme, yurttaş ile öteki sayılan arasında uzlaşma perspektifleri açarak kendisini radikal bir siyaset kılığında sunsa da, aslında özneleşme süreçlerini göz ardı eder. Rancière, bu nedenle “insan haklarının öznesi” olarak belirecek bir adın (Agamben için “mülteci” adının) Heideggerci “yazgısallığın” boyunduruğundan kurtulması gerektiğini düşünür (2009: 64).

Agamben’e benzer bir eleştiri de Žižek’ten gelir. Žižek, insan hakları söyleminin birinci dünya ülkeleri için bir “müdahale hakkı”na dönüştüğünü dile getirdikten sonra Agambenci biyopolitika anlayışının “toplama kamplarının bir çeşit ‘ontolojik yazgı’ olarak belirlediği bir tür ‘ontolojik tuzağa’ düşmekle” (2009: 72) sonuçlandığını dile getirir. Dahası, ona göre Agamben biyoiktidarı egemen iktidarla özdeşleştirerek yeni bir siyasal öznelliğin gün yüzüne çıkma olanağını da daha en baştan ortadan kaldırır.

Agamben, mültecilerin yanı sıra toplama kampında üzerinde deneyler yapılan insan kobayları da çıplak hayatın bir örneği olarak gösterir. Böylelikle modern egemenliğin “yaşamayı hak eden” ile “etmeyen” arasında nasıl bir ayırım yaptığını göstermeye çalışır. Bunun yanına bir de ötanaziye ilişkin bir tartışmayı ekleyerek, modern toplumlarda egemenin aslında yaşatılabilir ile öldürülebilir arasındaki sınırı çektiğini ve bu sınırın eskisi kadar keskin olmadığını göstermeye çalışır. Bu bağlamda vardığı sonuç şudur:

Bu sınır/eşik her toplumda vardır: her toplum –hatta en modern toplum bile– kendi “kutsal insanları”nın kimler olacağını belirliyor. Hatta, herhalde, doğal hayatın siyasallaştırılmasının ve devletin hukuk düzenininde *exceptio*’sunun [içlenerek dışlanması] bağlı olduğu bu sınır Batı’nın tarihi boyunca hep daha fazla açıldı ve artık şimdi –ulusal egemenliği elinde tutan devletlerin bu yeni biyosiyasal ufkunda– bütün insanların hayatının ve her vatandaşın içine girme noktasına geldi. Artık çıplak hayat belli bir yerle ya da kesin bir kategoriyle sınırlı değildir. Artık çıplak hayat her canlının biyolojik bedeninde kol geziyor (Agamben 2001: 182).

Agamben, biyopolitik yönetim paradigması olarak kampların bugün modern hayatın başlıca metaforu ve her insanın “potansiyel” bir *homo sacer* olduğunu dile getirir. Bunun bir sonucu olarak da “biyosiyasetin kaçınılmaz olarak ölüm-siyasetine

³ Demokrasinin pek çok yönetim biçimi arasından salt bir tanesi olmadığına ilişkin oldukça çarpıcı bir tartışma için bkz. (Rancière 2014)

dönüştüğünü” (2001: 185) dile getirir. Yani artık egemen, hayatın değerine ya da değersizliğine karar veren kişidir. Ne var ki, Thomas Lemke’nin bu noktada haklı bir itirazı vardır: Agamben, herkesin potansiyel bir *homines sacri* olduğunu söylerken, insanları *zoē*’ye indirgeyen mekanizmaları açıklamaz. Eğer burada birden fazla mekanizma varsa bunlar arasındaki farkların ne olduğu sorusu da yanıtlanmadan kalır. Dahası, herkes nasıl aynı ölçüde bu potansiyeli taşımaktadır? Hastanelerdeki koma hastaları ile toplama kamplarındaki mahkûmlar arasında biçimsel bir benzerliğin dışında nasıl bir ortaklık söz konusudur? Ayrıca Lemke’ye göre bugün modern demokrasilerde mülteci kamplarında yaşamak zorunda kalan insanlarla İkinci Dünya Savaşı esnasında ölüme atılmış Yahudiler arasında kurulan bir benzerlik abartılıdır (Lemke 2005: 7-8).

Bu hususa Ranciere de itiraz eder. Ona göre modern şehir yaşamını kampla özdeşleştirmek büyük bir hatadır; çünkü ortada durumu belirleyen bir olağanüstü hal ilanı ya da istisna rejimi yoktur: “Hepimizin biyopolitik yönetimin istisna yasasına tabi olduğumuzu söyleyen bazı yazarların iddia ettiği gibi kamplarda da yaşamıyoruz” (2014: 81). Aksine, iktidarını tam da hukukun işletilmesiyle yoluyla kuran bir oligarşik hukuk düzeninde yaşamaktayız.

Benzer bir eleştiride bulunan Laclau’ya göre Agamben “doğaları bütünüyle farklı olan insanlık durumlarını eşitlemek”tedir (2007: 18; 2013: 116). Örneğin komada olan birisiyle bir eşkıya arasında bir bağlantı kurulur. Laclau, bunlar arasında doğrudan bir benzeşim kurulamayacağını, Agamben’in kuramının özgünlüğünü ve çeşitli örneklerde doğrulanabilecek bir genişliğe ve çeşitliliğe sahip olduğunu gösterme çabasıyla ortaya koyduğu bu marjinal örneklerin aynı eşdeğerlilik dizisi içerisinde düşünülmemeyeceğini ileri sürer.

Agamben daha sonra modernliğin “nomos”u olarak adlandırdığı kampları ele alır. Kamplar elbette mutlak bir hukuk uygulamasından doğmamıştır. İlk örnekleri İspanyollar tarafından 1896’da veyahut aşağı yukarı aynı dönemde İngilizler tarafından verilen kamplar bir olağanüstü halden türemiştir. İkinci Dünya Savaşı’nda ortaya çıkan kamplarsa “koruyucu gözetim” şiarından doğmuştur. Yani kısacası kamp, “normal hukuksal düzenin dışına yerleştirilen bir toprak parçasıdır; fakat öyle dışarıda bir yer de değildir” (Agamben 2001: 221). Kamp, olağanüstü halde olduğu gibi dışarı ile içerinin bulunduğu, birbirine karıştığı politik bir uzamdır. Başka bir deyişle istisna mekânları

olarak kamplar, yasal ile yasal-olmayanın, hukuk ile olgunun, kural ile istisnanın belirsizlik mıntıkasında birbirine eklemledikleri yerdir.

Öte yandan kamp, tarihte tesis edilmiş en mutlak biyosiyasal mekândı. Çünkü kamptaki insanlar her türlü siyasal statülerinden sıyrılıyor ve tamamen çıplak hayata indirgeniyorlardı; burada iktidarın karşısında sadece saf hayat vardı ve bu ikisinin arasında hiçbir aracı yoktu. Bundan dolayı kamp, siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*'in de vatandaş rolü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır (Agamben 2001: 222).

Agamben'in kampı bir paradigma olarak işaret etmesinin temel nedeni, geçmişte kalmış olması değildir. Aksine kamp bugün havalimanlarının *zones d'attente*'si veyahut modern şehirlerin gettoları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani "Bugün artık şehrin göbeğine iyice yerleşen kamp, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomos*'udur" (Agamben 2001: 229). Düşünür, burada bir kez daha Foucault'dan ayrılır. Foucault, temel dolaşım mekânı olarak şehri işaret ederken, Agamben kampı temele alır.

Mika Ojakangas bu noktada Agamben'e itiraz eder. Ona göre "Batı'nın biyopolitik paradigması toplama kampı değil, aksine günümüzün refah toplumdur ve biyopolitik toplumun paradigmatik figürü olarak *homo sacer* yerine örneğin orta sınıftaki İsveç sosyal demokratları görülebilir" (Ojakangas 2005: 27). Bunun nedeni biyopolitik makinenin ölümle tehdit etmenin ötesinde, çıplak hayata indirgenemeyecek ve varlığını sürdürecekt kadar egemenlik makinesinin amaçlarını gerçekleştirdiği sistemle bütünleşmiş öznelerin varlığından söz etme gereksinimidir.

Agamben'in görüşleri pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirmenlerinin en çok değindikleri husussa antik bir figür olan "Kutsal İnsan"ın bugünü anlamakta kullanılıp kullanılmayacağıdır. Düşünür, geçmişteki bir figürü neredeyse hiçbir dönüşüme tabi tutmadan kolayca günümüze taşımaktadır. Örneğin, de la Durantaye'nin bu noktadaki itirazı dikkat çekicidir. Ona göre Agamben'in *Homo Sacer*'de ele aldığı iki temel figür – toplama kampı ve *homo sacer*– belli açılardan birbirine benzese de temel bir açıdan farklıdır. Toplama kampları, yakın tarihe ait bir figürken, *homo sacer* antik döneme aittir. Bu bakımdan söz konusu iki figürü üst üste bindirerek yapılacak bir yorum, "hızlı" bir sonuç çıkarmaya kapı açar (de la Durantaye 2009: 243). Ne var ki Agamben bir söyleşisinde buna şöyle yanıt verir:

Foucault bir seferinde bununla ilgili çok güzel bir şey söylemişti. Tarihsel araştırmayı, şimdinin gölgesinin geçmişin üstüne düşmesine benzetmişti.

Foucault için bu gölge on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara uzanır. Benim içinse çok daha uzun boyludur (Aktaran de la Durantaye 2009: 246).

Agamben, bu gölgeyi antik Roman hukukuna kadar götürse ve bunun yalnızca geçmişteki bir ögenin gölgesi sayesinde bugünü anlamının bir yolu olduğunu dile getirirse de, Thomas Lemke de düşünürü “sözde ontolojik” (2013: 88) bir temel icat etmekle eleştirir. Ona göre Agamben’in “hayat kavramı ilginç bir biçimde değişmez ve tarihdışı kalmaktadır. Aslına bakılırsa Agamben ‘çıplak hayat’ın doğal ya da toplum öncesi bir duruma gönderme yapmadığını dile getirmektedir; ancak ‘böylesi bir çıplak hayat’ (1998, 4) dediğinde tarihsel açıdan örnek teşkil eden ve biçimlendirilmiş bir tür hayat ‘töz’ü ortaya çıkıyormuş gibi görünür” (2013: 88). Lemke’nin bu eleştirisinin oldukça yerinde olduğunu kabul etmek gerekir. Agamben’in öne sürdüğü *zoē* ve *bios* karşıtlığı, “çıplak hayat” ve “kutsal insan” kavramları belli bir anlamda tözselleşmekte, tam da düşünürün entelektüel kaynakları arasında adı sayılan Foucault’nun kuramının kaçındığı bir tutuma yaklaşmaktadır.

Lemke’nin eleştirileri bununla sınırlı değildir. İki temel eleştirisini daha ele almak gerekir. Bunlardan birincisi, Agamben’in hukuk ile politika arasındaki gri bölgelere yönelik araştırmasının, politikanın işlerlik kazandığı ancak hukuk dışı olanları görmezden geldiğidir: “Bir başka deyişle Agamben biyopolitikanın temelde hayatın politik ekonomisi olduğunu anlamakta başarısız olur. Agamben’in çözümlemesi, egemen iktidarın büyüü altında kalıp hukukun dışında işleyen bütün mekanizmalara karşı üç maymunu oynar” (Lemke 2013: 86). Bunun bir sonucu olarak da “mülteci” gibi “ara” konumdaki figürlere fazlasıyla odaklanırken, “yurttaş” sıfatını almış olan ancak biyoiktidar açısından “sapma” ya da “fazlalık” olarak görülen kişilerin durumunun ciddiyetinin farkına varamaz. Lemke’nin ikinci eleştirisiyse –daha önce devlet bağlamında değinildiği üzere– Agamben’in “devlet aygıtlarına ve düzenlemenin merkezi biçimlerine yoğunlaşması”na (2013: 86) ilişkindir. Lemke’ye göre Agamben’in analizi “fazlasıyla devlet merkezli”dir (2005: 9). Bu nedenle yaklaşımı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan liberal devletlerin yönetimsellik tekniklerini görmezden gelir. Sonuç olarak Lemke, Agamben’in “çıplak hayat” ve “kutsal insan” figürleri üzerinden kurduğu çerçevenin sahte bir ontolojik temel icat ettiğini vurgularken, Rancière ve Žižek ise insana bir çıkış ya da direniş imkânı tanımayan bu ontolojinin “yazgısallığına” itiraz eder.

Agamben'in toplama kamplarının modern toplumun paradigması olduğuna dair iddiasına bir itiraz da Laclau'dan gelir. Laclau, bir dizi öncül olmaksızın bu iddianın kabul edilemeyeceğini, dahası bu öncüllerin de kendi içerisinde tartışmalı olduğunu dile getirir. Dahası, kampı modern toplumun paradigması olarak görmek, modern siyasetin inşa sürecini basitleştirip çarpıtır. Bundan da önemlisi, “Modern mirasımızın açtığı özgürleştirici olanakların herhangi bir muhtemel keşfini engeller” (2007: 22). Yani Laclau, bu yaklaşımın tarihte özgürlük adına kazanılmış mevzileri iktidara teslim ettiğini ileri sürer. Bu bağlamda, Laclau'nun –Alex Murray'nin “Agamben'in siyasal konumuna ilişkin olarak son on yıl boyunca dolaşıma girmiş bulunan çoğu ‘eleştiri’nin semptomatigi” (2013: 205) olarak nitelediği– asıl eleştirisi, Agamben'in şu satırlarına yönelir:

Egemenliğin paradoksundan kurtularak bütün yasaklamalardan arınmış bir siyasete doğru yol alabilmemiz için öncelikle terk-edilmenin Varlığını her türlü hukuk düşüncesinin ötesinde (hatta anlamı olmadan yürürlükte olan boş hukuk biçiminin bile ötesinde) düşünebilmemiz gerekiyor. Saf bir hukuk biçimi sadece boş ilişki biçimidir. Boş ilişki biçimi ise artık bir hukuk değil; hayat ile hukuk arasındaki bir ayrılmazlık alanıdır, yani bir istisna durumudur (Agamben 2001: 83).

Agamben'in egemenlik karşısında sunduğu bu kurtuluş reçetesi, Laclau açısından hiçbir gerçekçiliğe sahip değildir; çünkü “bütün yasaklamalardan arınmış bir siyaset”le ne kast edildiğinin açık olmamasının ötesinde asıl sorun yasaklamalar aşıldığında aslında politikanın da aşılmış olduğudur. “Tamamen uzlaşmış bir toplum miti, Agamben'in politik(-olmayan) söylemine hükmetmektedir” (Laclau 2007: 22). Bu bağlamda Agamben, “mücadele ve direniş alanlarının olanaklı olduğu bölgeleri göstererek, politik kurumların mantığını yapısöküme uğratmak yerine bunları daha en baştan özcü bir birleştirmeye kapatmaktadır. Agamben'in nihai mesajı, politik nihilizmdir” (2007: 22).

Agamben'in biyoiktidar ile egemen iktidarın tarihsel olarak birbirinden ayrılamayacağına yönelik iddiası, Foucault'nun düşüncesinden ayrıldığı noktayı işaret eder; ancak iki düşünür arasında yine de bir ilişki vardır. Bu ilişki, Leland de la Durantaye tarafından şöyle özetlenmiştir: “Kısacası, *Homo Sacer*'in gücü güçsüzlüğünden ayrılmaz: Foucault'nun paradigmatic modelinin radikalleştirilmesi” (2009: 226). De la Durantaye'ye göre Agamben, aslında Foucault'nun modelini sınırlarına kadar genişletmiştir; ancak böylesi bir genişlemenin sonuçlarını hesaba katmamıştır. Gelgelelim, bu pek doğru bir yorum değildir. Foucault'nun ortaya koyduğu

temel kavramsal ayrımları bir yana bırakıp tamamen yeni bir kavramsal ağ kuran Agamben'in yalnızca Foucault'nun düşüncelerini "radikalleştirdiğini" söylemek, iki benzemezi aynı rafa koymak demektir. Örneğin, Foucault için her zaman bir direniş veyahut karşı-tutum olanağı açıktır; ancak Agamben böyle bir olanağı pek tartışmasına dahil etmemiştir. Bu duruma yalnızca *Kutsal İnsan*'ın sonunda kısaca değinir.

Batı'nın bu biyosiyasal bedeni, nasıl ki *oikos*'taki [evdeki] doğal hayatına dönüştürülemezse, aynı şekilde yeni bir bedene de, yani, hazlar ve hayati fonksiyonlar bağlamında ortaya çıkacak olan farklı bir ekonominin, Batı'nın siyasal kaderini tanımlayan bu *zoē-bios* düğümlemesini kökünden çözümleneceği yeni bir bedene –teknik bir bedene ya da tamamen siyasal ya da mükemmel bir bedene– de dönüştürülemezdir. Bunun yerine, çıplak hayat olan bu biyosiyasal bedenin, tamamen çıplak hayat biçimini almış bir hayat tarzının ve sadece kendi *zoē*'si olan bir *bios*'un yaratılacağı bir zemine dönüştürülmesi gerekiyor. (...) Fakat acaba bir *bios* nasıl olur da sadece kendi *zoē*'si[nden ibaret] olabilir; bir hayat tarzı, nasıl olur da Batı metafiziğinin hem görevi hem de muamması olan *haplōs*'un ta kendisini kavrayabilir? Eğer biz sadece kendi çıplak varoluşundan ibaret olan bu varlığa ve bunun kendi biçimi olan ve bundan asla ayrılamayan bu hayata hayat-tarzı [hayatın-biçimi] adını vereceksek o zaman siyaset ile felsefenin ve tıbbi-biyolojik bilimler ile hukuk-bilimin kesişme alanının ötesinde yeni bir araştırma alanı yaratmış olacağız (Agamben 2001: 243-244).

Agamben, burada "hayatın-biçimi" [*form-of-life*] kavramıyla ilk kez *zoē* ve *bios* ikiliğinin ötesine geçmeye çalışır. Ne var ki, bu satırlarda "hayatın-biçimi" ile neyi kast ettiği açık değildir. Bu kavramı daha sonra başka bir yazısında şöyle açıklayacaktır: "*Hayatın-biçimi* terimiyle, asla biçiminden ayrılamayacak bir hayatı, çıplak hayat gibi bir şeyi içinde yalıtmanın olanaksız olduğu bir hayatı kast ediyorum" (Agamben 2000: 3-4). Bu tanım oldukça dikkat çekicidir; çünkü Agamben burada ilk kez hayat teriminin yanına "biçim" kavramını koyarak salt biyolojik bir "hayat" anlayışının ötesine geçmeye çalışır. Agamben'e göre biçiminden ayrılamayacak bir hayat, "yaşamının tekil yollarının, edimlerinin ve süreçlerinin asla yalnızca *olgu* değil, aynı zamanda her şeyin ötesinde ve her zaman hayat *olanakları*, her şeyin ötesinde ve her zaman güç [*power*] olduğu bir hayatı –insan hayatını– tanımlar" (2000: 4). Böylelikle hayat, biyolojik vasıflarının ve seciyelerin ötesine geçerek, aynı zamanda bir güç de olan bir olanak olarak tanımlanmış olur. Böylesi bir hayat Agamben'e göre daima politiktir; ancak yukarıda ele alındığı üzere iktidar kendisini daima "çıplak hayatın alanının hayat biçimleri [*forms of life*] bağlamından ayrılması" (2000: 4) vasıtasıyla kurar. Bunun gerçekleşmesini sağlayan en temel araç ise hukuktur.

Hukuk, hayatı ancak ölümle tehdit edebildiği ölçüde ve karşısında konumlandırabildiği sürece anlamlandırılabilir. Aksi takdirde hayat, hukuk için anlamlandıramadığı bir dizi biyolojik işlevden ibaret olarak kalır. Egemenlik mantığının herkesi sürekli olarak *homines sacri* şeklinde kavramasının nedeni budur. Bu kavrayıştan kurtulmak içinse “egemenlikten geri döndürülemez bir çıkışa” (2000: 8) gereksinim vardır. Bu çıkışın gerçekleşmesi içinse devlete dayanmayan bir düşünme biçimi temelinde şekillenen bir politikanın ortaya konması gerekir.

Agamben bu politikanın Marksist “genel zekâ” nosyonunda yattığını düşünür. Çokluk ile genel zekânın bir araya geldiği bir politika, devlete dayanan düşünme biçimini aştığı gibi, *bios theoretikos*'u [teori yaşamı] da kişinin tek başına sürdürdüğü bir çaba olmaktan çıkarır. Bu anlamda “Entelektüellik ve düşünce, hayatın ve toplumsal üretimin birbirine eklemlediği, diğer hayat biçimleri arasında bir hayat biçimi değildir; aksine pek çok hayat biçimini hayatın-biçimi olarak kuran bölünemez güçtür (2000: 11). Böylesi bir güç, egemenliğin hayatı çıplak hayat biçiminde kurmasını engelleyebileceği gibi, hayatın biçiminden yalıtılmasını da olanaksızlaştırır. Bu nedenle egemenlikten tek çıkış yolu, “İnsan’ın ve ‘Yurttaş’ın çıplak hayata indirgenmesini engelleyen, ‘Yurttaş’ın geçici olarak üstünü örten ve onu ‘haklarıyla’ temsil eden bu hayatın-biçiminin gelen politikanın [*coming politics*] bölünmez merkezi ve yol gösterici kavramı olması gereken bu düşüncedir” (2000: 12).

Hayatın-biçimi kavramı Agamben’in düşüncesine bir “damlama etkisi” yaratmıştır. Kısacık makalesinde çok fazla açmadığı bu kavramın yarattığı etkiyle bir adım ötede “gelen politika” kavramından söz etmiş ve daha sonra bunu *Gelen Toplum* kitabında detaylandırmaya çalışmıştır. Agamben’in “gelen politika” veyahut “gelen toplum” kavramının aynı zamanda –daha önce ele alınan– “potansiyellik” kavramı ışığında düşünülmesi gerekir.⁴

Agamben, “gelen toplum” kavramıyla basit bir biçimde ucu açık bir politika sürecini ya da kolektif örgütlenmeyi kast etmez. Daha ziyade toplum kavramını oluşturan tekilliklerin perspektifinden homojen olmayan bir bütünlüğü düşünmenin bir yolunu araştırmaktır; çünkü amaçlarından birisi, toplum [*community*] kavramının kökeninde

⁴ Ayrıca bu kavramın Derrida’nın “gelecek olan demokrasi” [*democracy to come*] kavramıyla ilişkisi de dikkat çekicidir. Krş. (Derrida 2005), özellikle üçüncü ve sekizinci bölüm.

yanan ortaklığa [*common*] vurgu yapmaktır. Bu bağlamda “gelen toplum”, aynı zamanda “gelen ortaklık”tır. Yani bölme ilişkisini bütünleyici Bir’in boyunduruğundan çıkararak kolektif ikinin hizmetine sunmaktır. Bu nedenle Murray’e göre “gelen toplum”, “varlıkların kolektif potansiyelliğine gönderimde bulunmanın ya da bu potansiyelliği adlandırmanın bir yoludur” (2013: 81).

Bu potansiyelliklerin Bir’in gövdesinde soğurulmadan bir araya getirilmesini ifade eden “gelen toplum”da “her nasılsa öyle olan [*whatever*] tekilliklere bağlı olan ortak doğanın farksızlığıyla değil, ortak ile özel, tür ile cins, tözsel ile ilineksel arasındaki bir farksızlık tarafından kurulacaktır” (Agamben 2007: 19). Yani, “gelen toplum” özel ile kamusal, ortak ile özel gibi ayrımların değersizleşerek ortadan kalktığı, anlamını yitirdiği bir toplum yapısını işaret eder.

Ayrıca bir toplum fikrinin gerektirdiği aidiyet, “gelen toplum”un bünyesinde söz konusu dahi olmayacaktır; çünkü aidiyet daima bir tümel fikrini gerektirir. Oysaki “gelen toplum” tümellerin değil, tekilerin uzamı olarak belirmektedir. Bu nedenle de temel olan daima “*principum individuacionis*”tir (2007: 17). Bireylerin tekilliklerinin temele alındığı bu toplum yeni bir dayanışma biçimi örgütler. Bu biçim altında vuku bulan “yayılm niteliği içerisindeki tekilliklerin iletişimi, tekillikleri öz açısından birleştirmez, aksine onları varoluşun içine dağıtır” (2007: 19). Bu nedenle “gelen toplum”un dil düzeyindeki ortaklığı kurulması için gereken ilk özelliktir.

“Gelen toplum”un bir başka önemli özelliği ise “*artık devletin denetimi ya da ele geçirilmesiyle ilgili bir mücadele olmadığı için; yalnızca devlet ile devlet-olmayan (insanlık) arasında bir mücadele; her nasılsa öyle olan tekillikler ile devlet organizasyonu arasında üstesinden gelinemez bir ayrım*” (2007: 85) olmasıdır. Yani “gelen toplum” devlete dayanan bir düşünme biçimi aşan ve hayatın-biçimi kuran bir politikanın adıdır. Ne var ki, Agamben bu politikanın nasıl hayata geçirileceğine ilişkin bir öneride bulunmaz. Yine de böylesi bir politikanın “bizim kuşağımızın politik ödevi” (2007: 65) olduğunu dile getirir.

Agamben, kampın modern politikanın paradigması olduğu iddiasını “Kutsal İnsan” serisinin bir başka kitabı olan *Tanık ve Arşiv*’de de sürdürür; ancak bu sefer dümenini

etiğe doğru kırmıştır. Toplama kamplarında olup bitenler ve bunları aktaran imkânsız bir deneyim olarak “tanıklık” bu kitabın asli sorunu olacaktır.

2. 2. ETİK VE POLİTİKANIN KESİŞİMİNDE KAMP: TANIK VE MUSELMANN

Bu savaştan sonra yaşamın “normal seyrini” sürdüreceğini, hatta kültürün “yeniden kurulabileceğini” –sanki kültürün yeniden kurulması daha en baştan onun yadsınması değilmiş gibi– öne süren bütün düşünceler ahmakçadır. Milyonlarca Yahudi katledildi; ve bu da felaketin kendisi değil, sadece bir perdesi (Adorno 2010: 59).

Agamben, *Tanık ve Arşiv*'de “tanık(lık)” kavramına ilişkin etik bir tartışma yürütür. Bu tartışmanın başlangıç noktasıysa toplama kampında esir düşmüş kişilerin daha sonradan kaleme aldıkları anılarıdır. Primo Levi bu isimler arasında en çok başvurulanlar arasında yer alır; çünkü onun amacı, yazmaktan çok tanık olmaktır

Agamben'e göre günümüzde etiğe ilişkin bir tartışmaya toplama kamplarından başlamak kaçınılmazdır; çünkü bu, “Auschwitz'den beri etik adına geliştirilmiş öğretilerin neredeyse hepsinin bir kenara bırakılmasını zorunlu” (2010: 13) kılan bir deneyimdir. Bu deneyim gücünü, acılığın ya da yakıcılığın almaz. Bilakis, iyi ile kötünün ötesine geçilen celladın kurbanı, kurbanın cellada dönüştüğü bir belirlenemezlik eşiği olduğu için belirleyicidir. Yine düşünürü göre “çağımızın geçerli olduğuna inandığı etik ilkelerin neredeyse hiçbiri, belirleyici sınavından, *Ethica more Auschwitz demonstrata* sınavından geçememiştir” (2010: 13). Bu sınavdan geçebilmek için “söylenmemiş olanı dinlemenin” yollarını keşfetmek gerekir.

Ne var ki, Auschwitz temelinde gerçekleşen bu etik sınavı, daha en baştan yoğun itirazla karşılaşmıştır. Öncelikle Agamben'in ısrarla tarihsel bir sapmaya indirgenmemesi gerektiğini söylediği toplama kampının bütün bir tarihsel etik-politik eylem katalogu için bir çita olarak belirlenmesi ciddi anlamda sorunludur. Bunun nedeni, Agamben'in “söylenmemiş olanı dinleme” çabasının, bu ağır deneyimle karşılaştırılmayacak olan ancak yine de etik bir ihlalin söz konusu olduğu politik deneyimleri göz ardı etme riski barındırmasıdır.

“Söylenmemiş olanı dinlemek” ancak hukukun konuşmadığı bir alana eğilmekle mümkündür; çünkü “Hukuk, gerçekten ve adaletten bağımsız olarak, sırf yargı peşindedir” (2010: 18). Bu yargınının hakikatin bir ikamesi olmaktan öteye geçmesi olanaksızdır; hukuk bu noktada ancak bir telafi olarak işleyebilir. “Telafi[yse], imkânsız bir ikamedir. Aslında olan olmuş, biten bitmiştir; ancak yasın/acının/yokluğun hafiflemesi için bir muadil olarak icat edilir, edilmelidir” (Özmkas 2013: 153). Bu bağlamda hukuk, aslında telafi edilen gerçekliğin düzen tarafından kabul edildiğinin bir ifadesidir. Agamben bu hususu Kafka’nın *Dava*’sı üzerinden ortaya koyar. Eğer, hukuk sadece bir yargılama/hüküm verme işleminden ibaretse bu durumda “icra ve ihlal, masumiyet ve suçluluk, itaat ve itaatsizlik, bunların hepsi belirsizleşir ve önemlerini yitirir” (Agamben 2010: 19). Bu anlamda hukuk, “sorumluluk” kavramının gerçekliğini hafifleten bir örtüdür.

Agamben, her zaman olduğu gibi yine ele aldığı kavramın etimolojik kökenlerinden başlayan bir soykütük çalışması yapar ve “sorumluluk” kavramının Latince *spondeo* sözcüğünden türediğini dile getirir. Bu fiil, “birisi (ya da kişinin kendisi) için birisi nezdinde bir şeyin kefilisi olmak” anlamına gelir (2010: 22). İlk anlamıyla sorumluluk, Agamben’e göre etik değil, hukuki bir davranıştır ve de bu kavram üzerine kurulmuş etik düşüncelerin temeli hiç de sanıldığı gibi sağlam değildir. Agamben, “sorumluluk” kavramı üzerinden etik ile hukuk arasında bir “gri bölge” olduğunu ileri sürer. Bu gri bölgede tanıklığın taşıdığı sorumluluğu tartışılmaya değer kılansa tanıklığın daima bir eksiklik içermesidir.

Agamben, tanıklığı imkânsız bir deneyim olarak kavrayan Shoshana Felman ve Dori Laub’un “tanığı olmayan olay” kavramına değinir. Olayın iki nedenle tanığı yoktur; çünkü bu olaya ne içeriden ne de dışarıdan tanıklık edilebilir. Agamben ise burada ileri sürülen “tanıklık paradoksu”nun aksine edebiyatın, daha özel olarak şiirin tanıklıktan ibaret olduğunu dile getirir. Bunun için de Primo Levi’nin anılarında yer verdiği bir çocuğun hikâyesine başvurur: Kampta Hurbinek adı verilen, üç dört yaşlarındaki bir çocuğun dudaklarından sürekli olarak “mass-klo” veyahut “matisklo” sözcükleri dökülmektedir. Kamptaki hiç kimse bu sözcüğün ne anlama geldiğini çözemez. Agamben, bu hikâyeden anlatılamaz, dile getirilemez olanın tanıklığı çağırıldığını çıkarır. Bu anlamda çocuğun ağzından çıkan anlaşılmasız sözcükte somutlaşan, dilin doğduğu dil

dışı alanın farkındalığıdır. Sözcükler, tam da anlatılamaz olana tanıklık yapmak üzere doğmuştur. Hurbinek'in tanıklık edememesi, dilden azade olması sorumluluğun içerdiği boşlukla örtüşür. Bu anlamda “tanıklık, tanıklık etmenin iki olanaksızlığı arasındaki ayrışma noktasıdır; yani, dil tanıklık edebilmek için tanıklık etmenin olanaksızlığını göstermeli ve yerini dil-olmayana bırakmalıdır” (2010: 39). Agamben böylelikle bir kez daha bir açmazı felsefe sahasına sürer.

Dolayısıyla, tanıklık etmenin olanaksızlığının, insanın dilini oluşturan “boşluk”un, tanıklık etmenin –dili olmayan– farklı bir olanaksızlığa boyun eğerek yıkılması gerekmektedir.

Hiç kimsenin tanıklık etmediği, yalnızca dilin kendisinin aktarabileceğine inandığı şeyin izi, dilin konuşması değildir. Dilin konuşması dilin artık başlangıçta olmadığı yerde, dilin sırf tanıklık etmek için oradan uzaklaştığı yerde doğar: “Işık değildi, ama ışığa tanıklık etsin diye gönderilmişti.” (Agamben 2010: 39).

Agamben'in bu satırları tanıklık paradoksunu gözler önüne sermeye çalışır. Tanıklık bir yandan imkânsızken, öte yandan da kaçınılmazdır; fakat her halükârda dil-olmayana tanıklık ederek dil-öncesi bir alanın dile geçişini işaretler. Bu anlamda dilin konuşması değil, dilin dile-getirilemeyene tanıklık etmesi gerekir. Bu, dile-getirilemeyendeki sonsuz eksikliğin kısmi de olsa bir telafisini sağlayacaktır.

Agamben, dile-getirilemeyenin etrafını kuşatmak için toplama kampındaki bir figüre odaklanır: *Muselmann*, yani Müslüman. Kamplardan kurtulanların anılarında sıkça değinilen *Muselmann*'lar, açlık nedeniyle bilincini büyük oranda yitirmiş olan, temel biyolojik işlevleri yerine getirmek dışında düşünemeyen bir “canlı ceset”tir. Bu bağlamda *Muselmann*, temel biyolojik niteliklere indirgenmiş bir yaşam biçimini simgeler. *Muselmann*'lar farklı kamplarda farklı adlara (“cüce”, “yüzgeç”, “yorgun şeyh” vb.) sahip olsalar da Agamben'e göre bu terimin doğuşuna neden olan asıl şey, Arapça Müslüman sözcüğünün anlamında yatmaktadır: “Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişi” (2010: 44). Agamben, Müslüman'ın tevekkülü ile Auschwitz'teki *Muselmann*'ın iradesini tümünden yitirmesi arasında bir benzerliği işaret eder. Ne var ki, bu analogi yapısal açıdan bir sorun içerir: Müslüman'ın tevekkülü tam bir bilinç gerektirirken, *Muselmann*'da bilinçten eser yoktur.⁵

⁵ Žižek'in bu adlandırmaya ilişkin uyarısı oldukça dikkat çekicidir: “(...) bu ad altında Arap-karşıtı ırkçılığın izleri gün gibi ortadadır: ‘Müslüman’ adlandırması, elbette ki, mahkûmların ‘yaşayan ölü’

Kampta esirlerle birlikte yaşayan *Muselmann*'lar bir yandan her türden şiddete açık bir beden olarak konumlanıyorlar, böylelikle de örnek teşkil ediyorlardır; öte yandan da ölümün normalleştirilmesine hizmet etmektedirler. Sürekli olarak öldürülme eşiğinde ikamet eden bu figür, aynı zamanda kampın içinde de bir dışarı kurmaktadır. Bu bakımdan *Muselmann* “insan-olan” ile “insan-olmayan” arasındaki ayrımın belirsizlik eşiğine girdiği, muğlak bir noktada başlar. *Muselmann, Kutsal İnsan*'da sözü edilen yaşayanın insanlığına, kimin öldürülebilir ya da öldürülemez olduğuna karar verme meselesinin canlı bir örneğidir.

İster tıbbi bir vaka veya etik bir kategori, ister politik bir sınır veya antropolojik bir kavram olsun, *Muselmann* belirsiz bir varlıktır; onda yalnızca insanlık ve insanlığa-ait-olmayan değil, bitkisel hayat ve ilişki, fizyoloji ve etik, tıp ve politika, hayat ve ölüm de sürekli iç içe geçer (Agamben 2010: 47-48).

Bir belirsizlikler varlığı olarak *Muselmann* sınırlarının muğlaklığıyla damgalanmış, şiddete açık, ölüme atılabilir ve atılması halinde onu ölüme gönderenin cezadan muaf olduğu bir canlıyı işaret eder. Kamplarda kurulan “uç-durum”un hızla normalleşmesiyle *Muselmann* gibi bir eşik varlığının ortaya çıkışı eşzamanlıdır.

Agamben'in *Tanık ve Arşiv*'in ardından kaleme alacağı *Olağanüstü Hal*'de açıkça ortaya konduğu üzere toplama kamplarının hukuki statüsü gücünü muğlaklığından alır. Kamplar, 1933 Şubat'ında bir olağanüstü hal yasasıyla konmuş ve bu yasa bir kural haline gelmiştir.

Olağanüstü halin, kural ile kusursuz bir şekilde örtüştüğü ve uç-durumun bizatihi gündelik hayatın ideal durumu haline geldiği yerdir Auschwitz tam da. Ne var ki, sınır-durumu ilginç kılan da, kendisini karşıtına çevirmeye yönelik bu paradoksal eğilimidir. Olağanüstü hal ve normal (olağan) durum, genelde olduğu gibi uzamda ve zamanda birbirinden ayrı tutulduğu sürece, gizliden gizliye birbirlerini geçerli kılsalar bile, birbirlerine nüfuz etmeden kalırlar (Agamben 2010: 49).⁶

Bu anlamda, genel çerçeveye içinden bakıldığında, olağanüstü hal ile kural aralarında daima bir açıklık bırakacaktır; ne var ki, Agamben'in bu düşüncesi daha sonradan *Olağanüstü Hal* başlıklı kitabında değişikliğe uğrayacaktır. Düşünür, kural ile istisna arasında bir belirsizlik eşiği olduğunu ileri sürecektir. Bu bağlama odaklanıldığındaysa Auschwitz'in uç-durumun normalleşmesinin en açık örneği olduğu görülür. Buradan

davranışını standart Batılı ‘müslüman’ imgesine çok yakın olarak görmelerinden kaynaklanıyor, öyle bir kişi ki, bütünüyle kaderine razı olmuş, başına gelen tüm felâketleri Tanrı'nın emriyle yere indirildiğinden pasif olarak sırtlanıyor” (2013: 74).

⁶ Burada çeviriye müdahale edilmiştir. Esas alınan metin için bkz. (Agamben 1999b: 49).

çıkan dersse Agamben'in felsefi yaklaşımını özetler: “Bu anlamda felsefe, dünyanın kural haline gelmiş bir uç-durumdan görülmesi olarak tanımlanabilir” (2010: 49). Felsefeye, normal haline gelen istisnayı saptama görevini biçen Agamben, bu bağlamda *kuralı olanaklı kılan istisnaların peşine düşer*.

Muselmann, bu istisnalar arasında özel bir yer tutar; çünkü insan olan ile olmayan arasındaki eşik bölgesinde ikamet eder. Kamptan kurtulup da *Muselmann*'lardan söz edenler, onu hep “yürüyen ceset”, “mumya-adam”, “yaşayan ölü”, “insan posası” gibi paradoksal ifadelerle tanımlamışlardır. Bunun nedeni, *Muselmann* figürünün fiziksel görünüm açısından insan olmayı sürdürmesi; ancak bu adın gösterdiği niteliklere sahip olmamasıdır. Bu figür, iradesini yitirmiş; duygularını, davranışlarını askıya almış; tereddüt etmeyen ya da öfkelenmeyen ve ne emredilirse onu yapan bir kişiyi ifade eder. Bu anlamda *Muselmann*, “tüm ahlaki değerlerden değil, duyarlık ve faal bir sinir sisteminden bile yoksun, tahayyül edilemez, akla hayale sığmaz bir biyolojik makinedir” (Agamben 2010: 57). Bu biyolojik makine, yalnızca söylenen emirleri yerin getiren, iradesini karşısındaki teslim ederek tamamen boyun eğmiş bir sınır figürüdür. “*Muselmann* özgül bir sınır figürüdür; onda yalnızca haysiyet, onur ve saygı gibi kategoriler değil, bizatihi etik sınır fikri bile anlamını yitirir” (2010: 63). Žižek de benzer bir yaklaşım içerisindedir: “Müslüman'ı basitçe göz ardı edemezsiniz. Müslüman'ın karşılaştığı dehşet verici paradoksla yüzleşmeyen tüm ahlakî duruşlar tanım gereği gayri ahlakîdir, ahlakın müstehcen bir şekilde gülünçleştirilmesidir –ve Müslüman'la bir kez gerçekten yüzleştiğimizde ‘onur’ gibi nosyonlar bir şekilde tözlerini kaybedeceklerdir” (2013: 78).

Bu noktadan itibaren etik adına yeni bir paradigma, yeni bir anlayış kurmak kaçınılmaz hale gelir; çünkü Agamben'e göre “onur”, “haysiyet” gibi etiğin temel kavramları “insan posası”nın varlığını kavramaktan acizdir. *Muselmann*, insan olan ile olmayanın ayrılmasını olanaksızlaştıran bir krizdir, bir gri bölgedir. Bu biyolojik makine, “yeni bir etiğin; haysiyetin son bulunduğu yerde başlayan bir hayat biçiminin etiğinin eşik bekçisidir” (2010: 70). Dahası, sürekli olarak *ölümün kıyılarında* dolaştığı için ölümün de anlamını yapısal bir krize sokar. “Ölümün ölüm olarak adlandırılmayacağı bir yerde cesetlere de ceset deneme”yeceği (2010: 71) için artık ölme, ölüm, ölüm biçimleri ve ceset imalatı da birbirinden ayrılamaz.

Bu nedenle Agamben, *Muselman*'ı Batı kültüründe ölümün muğlaklaşmasının bir işareti olarak değerlendirir. Bu çerçevede de Foucault'ya başvurarak, “ölümün değersizleştirilmesinin” aslında iktidarın politik anlamına ilişkin tartışmanın bir parçası olduğunu ileri sürer. Bilindiği üzere Foucault'ya göre toprak üstündeki hâkimiyet veyahut egemenlik, doğrudan doğruya yurttaşın hayatı ve ölümü üzerindeki hak sayesinde kurulmaktadır. Ne var ki, bu hak daha çok ölüm yönünde kullanılmıştır. Foucault, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından sonra bu asimetrinin hayata doğru büküldüğünü dile getirir. Kamusal infaz sahneleri silinmeye yüz tutmuş ve ölüm örtbas edilerek utanca tahvil edilmiştir. Yani, bir anlamda ölüm geleneksel değerini ve anlamını yitirmiştir. Gelgelelim, Agamben *Homo Sacer*'de olduğu gibi, *Tanık ve Arşiv*'de de Foucault'nun yaptığı gibi egemenlik ile biyoiktidar arasında bir sınır çekmez; aksine bunların birlikte işlediğini ileri sürer. Bunun için de örnek olarak Franco'nun ölümünü verir.

Franco'nun ölümü, iki iktidar modelinin çarpışma noktasıdır. Burada, hayatın ve ölümün eski egemen iktidarını yüzyılımızda en uzun süre kendisinde cisimleştirmiş olan kişi, yeni tıbbi, biyo-politik iktidarın eline düşer; bu iktidar ki insanları öldüklerinde bile yaşatacak denli “yaşatma”da son derece başarılı olmuştur. (...) Hitler Almanya'sında *yaşatmaya* yönelik biyo-iktidarın eşi görülmemiş mutlaklaştırılışı, egemen öldürme iktidarının aynı ölçüde mutlak genellenmesiyle öyle bir kesişir ki, biyo-politika doğrudan doğruya bir ölüm-politikasına dönüşür (Agamben 2010: 84).

Agamben, bu noktada biyopolitikayı ölüm-politikası ile eşdeğer hale getirir. Ona göre yaşanan biyopolitik bir paradokstur. Bir yandan asıl amacı sistematik olarak öldürmek, ceset imal etmek olan kamplar, öte yandan da “canlı ölümler” yaratacak bir yaşatma programını devreye sokar; ancak buradaki asimetrinin ölüme yakın olmasının nedeni ırkçılıktır. Agamben, Foucault'nun *Toplumun Savunmak Gerekir*'deki devlet ırkçılığı analizine yeni bir katman eklemeye çalışır. Bu anlamda Agamben –daha sonra Hardt ve Negri'de de görüleceği üzere– “halk” ile “nüfus” arasındaki ayrımı dikkati çeker. Bunlardan ilki, ikincisini kapsar ve biyoiktidarın ortaya çıkışıyla birlikte politik bir topluluk olarak halk, biyolojik bir topluluk olarak nüfus tarafından yutulmaya çalışılmaktadır. Örneğin, 1933'te “Alman halkının kalıtsal sağlığının korunması” adıyla çıkarılan bir yasa tam da bu ayırım üzerinden devlet ırkçılığının üzerini örtmeye çalışmaktadır. Burada bölme işlemi, ari ırktan olan ile olmayan üzerinden

gerçekleştirilir ve böylelikle kimin yaşamaya hakkı olduğu veyahut kimin ölüme atılabilir olduğu ırkına bağlı olarak belirlenmiş olur.

Bu çerçeveden bakılırsa kamplar, basit bir biçimde ceset imal etme yeri olmaktan çıkar ve iktidar tarafından biyolojik sürekliliği sağlayan “sağaltım” merkezleri olarak görülür. Kampın amacı, “biyopolitik töz” (2010: 86) olarak *Muselmann*’ın imal edilmesidir. Ölüm ile yaşam, insan ile insan-olmayan arasındaki eşikte var olan bu “biyolojik makine” sayesinde halklar sürekli olarak nüfusa dönüşmenin, nüfuslarsa *Muselmannlaşmanın* kenarında tutulur. Kısacası kamp, kendinde bir ölüm makinesi olmanın ötesinde, içerisinde var olduğu sistemin istisna pozisyonunu işgal ederek, aslında kuralı belirler.

Agamben’in *Tanık ve Arşiv*’de ele aldığı bir başka önemli kavramsa “utanç”tır. Yine kamptan kurtulanların anılarından yola çıkarak ele aldığı bu kavram, kamptan kurtulanların, bu kişilerin kurtulmalarına yardım edenlerin değişik şekillerde yaşadığı deneyimlere temas eder. Örneğin cellatların yaptıklarından ötürü, kamptan kurtulanlarınsa hayatta kaldıkları için ölümler karşısında utanç duyduklarını beyan etmeleri bu anı literatüründe yaygın bir durumdur. Agamben, bu noktada utancın basit bir biçimde başkasının hayatını yaşamakla ya da başkasının hayatta kalan yerine ölmüş olmasıyla ilgili olmadığını ileri sürer. Aksine utancın belirleyici özelliğe sahip olan ontolojik bir duygu olduğunu iddia eder.

Utancın, kabul edilemeyecek bir şeye sıkışıp kalmak anlamına gelir. Ama kabul edilemeyecek şey, dışsal bir şey değildir. Daha ziyade, kendi mahremiyetimizden doğar; kendimizde en mahrem olan şeydir. (...) Dolayısıyla utanç, insan ve Varlık arasındaki karşılaşmada kendine özgür bir yeri olan bir tür ontolojik duygudur (2010: 106).

Agamben, utancın psikolojik değil, ontolojik bir duygu olduğunu söyleyerek, aslında insan ile insan-olmayan ayrımının muğlaklaştığı bölgeyi aydınlatmaya çalışır. Ne var ki, bu kolay bir çaba değildir; çünkü ona göre utanç da paradoksal bir niteliğe sahiptir. Utanç, bir yandan özne olma duygusunu taşıırken, öte yandan da özneliliğin-yok-edilişinin bir parçasıdır. İnsanı ikiye bölen bir duygu olarak utanç, benliğin yitmesi ile benlik sahibi olma arasındaki salınımı harekete geçiren güçtür. Önemi ve belirleyiciliği de buradan gelir.

“Utanç paradoksu”, *Muselmann* ile tanık arasındaki ilişkiyi açıklamanın en iyi araçlarından birisidir. *Muselmann*’ın yok olan iradesi ve bilincinde her şey hiçliğin ve unutuşun sularına sürüklenirken, benlik de ortadan kalkar. Oysaki tanığın *Muselmann*’ın durumundan ve kendi çaresizliğinden duyduğu utanç, onu kendi edilgenliği içinde etkin hale getirerek benliğini kapsayan ve diri tutan bir şeye dönüştürür. Kamplardan kurtulanların anılarında sık sık “tanıklık edebilmek için hayatta kalabilme” arzusu duyulduğunda dair ifadelerin yer alması bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir.

İlk başta, insan, yani kurtulan, insan-olmayana, yani *Muselmann*’a tanıklık ediyormuş gibi görünür. Fakat kurtulan, *Muselmann* için –yani, katı anlamda, “adına” veya “vekaleten” (“biz onların yerine vekaleten konuşuyoruz”)– tanıklık ediyorsa, o zaman, vekil tayin edilenin eylemleri vekil tayin edeni bağlar biçimindeki hukuk ilkesine göre, tanıklık eden bir bakıma *Muselmann*’dır (2010: 121).

Agamben, burada bir kez daha *kuramsal* bir belirsizlik bölgesi inşa eder. Tanığın basit bir biçimde sesini insan-olmayana ödünç vermediğini söyleyerek, “tanıklık”ı imkânsız bir deneyim olarak kurar: “Bu nedenle, konuşmak, tanıklık etmek baş döndürücü bir harekete kalkışmaktır; bu harekette hem bütünüyle özneliği-yok-edilmiş ve susturulmuş bir şey dibe vurmakta ve hem de öznelleştirilmiş bir şey kendi adına gerçekten söyleyecek hiçbir şeyi olmadan konuşmaktadır” (Agamben 2010: 121). Yani, insan-olmayan başına geleni anlatacak durumda değildir; ancak bunu anlatabilecek durumda olanın başına da bir şey gelmemiştir. Bu durumu Žižek’in özneye ilişkin bir tespitiyle birlikte düşünmek çok daha aydınlatıcı olacaktır. Žižek’e göre “öznenin ortaya çıkabilmesi için, kendini gerçek olan, ama öznelendirilemeyen paradoksal bir nesne karşısına yerleştirmesi gerekir” (2002: 43). Eğer Lacancı imgesel, simgesel, gerçek üçlüsünün Agamben’in kuramı içerisinde işlediği bir aralık söz konusuysa, tanığın simgesel sistemde ortaya çıkmasının, daima gerçeğin sert çekirdeğinde simgeleştirilemeyecek paradoksal bir nesnenin (*Muselmann*) karşısına çıkmasıyla mümkün olduğu söylenebilir. Bu anlamda tanığın bütün yetkisi, “yalnızca konuşma yetersizliği adına konuşma yeterliliğine –yani bir özne haline gelmesine– dayanır” (Agamben 2010: 158).

Böylece tanıklık, arşivde korunan ifadenin olgusal doğruluğunu değil, tersine onun arşivlenemezliğini, arşiv karşısındaki dışsallığını –yani, dilin varoluşu olarak, hem bellekten hem unutulmaktan kurtulma zorunluluğunu– garantiler. Yalnızca konuşmanın olanaksızlığının olduğu yerde tanıklık olduğu için; sadece

özneliğin-yok-edilişinin olduğu yerde tanıklık olduğu için, *Muselmann* tam tanıktır ve hayatta kalan ile *Muselmann* birbirinden ayrılamazdır (2010: 158).

Agamben, tanık ile *Muselmann*'ı, hayatta kalan ile “canlı cenaze”yi aynı kefeye koyarak, bir kez daha herkesin “homines sacri” potansiyeline sahip olduğunu vurgulamış olur.

Ne var ki, bu noktada Agamben'e itiraz etmek gerekir. Agamben, her ne kadar tanıklık deneyimini bir tür paradoks olarak görse de, bu yaklaşımı büyük bir sorun teşkil etmektedir. En basit şekliyle ifade edilirse, Agamben, bir noktada iki düzeyi birbirine karıştırmaktadır. Olayın başına gelmesiyle ya da olayı yaşamakla ona tanıklık edebilmek arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Agamben, tanıklığın özneliğin-yok-edilişinin gerçekleştiği yerde olanaklı olduğunu söyler; ancak bu tanığın özneliğine ilişkin değildir. Bu noktada, hukukun kör noktalarına giderek düşünme alışkanlığı nedeniyle tam da *hukuk tarafından tanığa sağlanan ayrıcalıklı statüyü* görmezden gelir. Tanık, eğer kendi başına gelen bir şeyden söz etmeyen, suçun faili ya da nesnesi olmayan üçüncü bir kişiye, orada-olmaklığı bakımından söz sahibidir. Tanığın sözü hiçbir zaman, *Muselmann*'ın sözü olarak kabul edilmez. Kaldı ki, Agamben kitap boyunca sıklıkla tanıkların ifadelerine başvurarak hareket etmektedir. Yani, “Tanıklık, konuşamayan birinin konuşabilen birinin konuşmasını olanaklı kıldığı yerde ve konuşanın da kendi konuşmasında konuşmanın olanaksızlığını belli ettiği yerde gerçekleşir” (2010: 121) demek, yalnızca kof bir eşdeğerlik dizisi kurmaktan ibarettir. Agamben, tanığa “imkânsız bir imkân” gözüyle bakarken, onu *Muselmann*'ın söz bağlamından konuşturmaya çalışmaktadır.

Oysaki hukuk, tanığın epistemik olarak başka bir statü içinde konuştuğunu kabul eder. Tanığın sözü doğru olduğu gibi olmayabilir de. Olayı yaşayanın tanıklığı, olayın tortusunu barındırırken, tanığın bu tortuyu barındırabilir de barındırmayabilir de. Elbette Agamben tanığın sözünün doğruluk değerine ya da –düşünürün kendi sözleriyle– “ifadenin olgusal doğruluğu”na ilişkin bir tartışma yürütmemektedir. Daha ziyade tanıklığın paradoksunu gözler önüne serme niyetindedir; ancak bu paradoksta, tanığın sözünün temsil kabiliyeti *Muselmann* üzerinden tartışılırsa tanıklığın özü ve ayrıcalıklı epistemik statüsü göz ardı edilmiş olur.

Agamben'in Auschwitz'ten çıkardığı ders “*İnsan varlık, insan varlığı hayatta tutabilen kişidir*” (2010: 134) formülüyle özetlenebilir. Bu anlamda “yaşayan ölü” olarak *Muselmann*, yaşam ile ölüm arasındaki bir eşik noktasına konumlanmış bir paradokstur; çünkü insan olan ile olmayan arasındaki ayrımı açık eden değil, aksine bu ikisi arasında düşünüldüğü gibi bir ayrım olmadığını gösteren bir figürdür.

İnsan varlık insan-olmayandır; insanlığı bütünüyle yok olmuş biri, sahiden insan olan biridir. Buradaki paradoks şudur: eğer insana tanıklık eden tek kişi, insanlığı bütünüyle yok olmuş kişiye bu, insan ile insan-olmayan arasındaki özdeşliğin asla tam olmadığı ve insanı tamamen yok etmenin mümkün olmadığı, daima bir şeyin geride kaldığı anlamına gelir. *Tanık da işte bu ortakalandır* (2010: 134).

Düşünür, başta çizdiği oldukça karamsar tablodan “tanık” vasıtasıyla ilginç bir biçimde kopar. Tanığı bir tür *Muselmann* olarak tanımladığı satırların aksine, burada tanığa neredeyse Derridacı bir yaklaşımla özel bir statü tanır. Bu yaklaşım, tanığı varlığı daima fazla gelen ancak yokluğu da eksiklik yaratan bir “ek” olarak kavrar. Böylelikle tanıklığın paradoksal yapısı, amprik düzeyde reddedilmiş olur. Kısacası, ortaya çıkan şudur: Agamben, kitap boyunca “tanık” a ikili bir özel yapı atfeder. Bir yandan *simgesel* düzende imkânsız bir ikamenin aracıdır; öte yandan *amprik* düzende –simgesel düzende her şeyin yok edilmesine engel olan– bir artık, bir ortakalandır. Buradaki sorun, bu iki düzeyin birbirine karıştırılmış olmasıdır.

Agamben, insan varlığı çok daha genel bir tartışmanın içerisinde konumlandırmaya çalışır. Ona göre “*insan varlık, insan varlığın olmayan-yerinde, canlı varlık ve logos arasındaki eksik dillendirilmede var olmaktadır*” (2010: 135). Bu noktada bir anlamda Jacques Lacan'ın özne kuramına yaklaşan Agamben, insanın daima bir eksiklik üzerinden tanımlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu durumu kendi kavramıyla ifade ettiğindeyse vardığı sonuç şudur: “insanın bir özü yoktur; insan varlık potansiyel bir varlıktır” (2010: 135). Agamben'in “potansiyellik” kavramına verdiği önem ve bu kavramın kuramındaki merkezi yeri bir kez daha açığa çıkar.

Agamben, bundan sonra “auctor” kavramına yönelik soykütüksel bir araştırma yürütür.⁷ Latincedeki bağlamı içerisinde “auctor”, “yasaya göre yaşından ötürü hareketlerinden tam olarak sorumlu tutulamayacak bir kişi (veya nedeni ne olursa olsun, hukuksal olarak geçerli bir işlemde bulunma yeterliliğe sahip olmayan bir kişi) söz konusu

⁷ Agamben “auctor” kavramı üzerine yaptığı araştırmayı daha sonra *Olağanüstü Hal* başlıklı kitabında da sürdürecektir.

olduğunda, bu kişinin ihtiyaç duyduğu geçerli-muteber bir unvana sahip olabilmesi için ona vesayet eden birini ifade eder” (2010: 148). Başka bir bağlamda da mülkiyet devri söz konusu olduğunda “tavsiyede bulunan veya ikna eden kişi” olarak *auctor*’dan söz edilir. Bu bağlamlarda modern anlamıyla “yazar”ı imleyen bu terim, aslında hukuki bir ilişkinin bir parçasıdır. Agamben, “tanık” terimini ifade eden üç farklı sözcüğün nasıl bu anlamlara büründüğünün kolaylıkla anlaşılabilceğini iddia eder: “Bu sebeple, tanıklık her zaman bir ‘yazar’ davranışdır: her zaman, bir yetersizliğin veya güçsüzlüğün bütünlendiği veya geçerli kılındığı özsel bir ikiliği ima eder” (2010: 150). Sonuç olarak, tanıklığın öznesi hiçbir zaman tam değildir; daima potansiyeldir, daima eksiktir. Bir başkasının edimini tamamlayana kadar da kendisine has bir anlamı yoktur.

Agamben, bu noktada Foucault’nun analizine geri dönerek, onu bir de *Muselmann* açısından tamamlamaya çalışır. Agamben’e göre yirmi birinci yüzyılın biyopolitik yaklaşımın temel özelliği, Foucault’nun çizdiği ikili tablonun (ölüme atma ya da yaşatma hakkının) ötesine geçer. Ona göre asıl formül “hayatta tutmak” ifadesinde somutlaşmaktadır. Kampta *Muselmann*’ı üreten ve insanı sonsuzcasına bir eşikte, bir kapı aralığında tutan bu yaklaşım, modern politika düzleminin asli şifresini sunar.

Biyo-iktidar *Muselmann*’da nihai sırrını üretmeye çalışmıştır: tanıklığın her türlü olanaklılığından ayrılmış bir hayatta kalış; yalıtılmışlığında bile, demografik, etnik, ulusal ve politik kimliğin atfedilmesini olanaklı kılan bir tür mutlak biyopolitik töz (Agamben 2010: 156).

Agamben’e göre biyoiktidarın temel amacı, Foucault’nun sözünü ettiği istatistiklerle hesaplanabilir, politik ekonominin güçlerince şekillendirilebilir “nüfus”u yaratmak için gereken “töz”ü üretmektir. Yani, herkesi bir tür *homines sacri* haline getirmek, modern toplumda *Muselmann*’ın biyopolitik bir töz olarak şekillenmesiyle mümkündür.

2. 3. OLAĞANÜSTÜ HAL: BELİRSİZLİK EŞİĞİ VE BOŞLUK

Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız “olağanüstü hal” istisna değil kuraldır (Benjamin 2008: 43).

Agamben’in biyopolitika kavramına yönelik yaklaşımı öncelikli olarak egemenin yerinin belirlenmesine ilişkin topolojik bir girişimi içerir. Ne var ki bu girişim, Foucault’nun son dönem düşüncelerinin aksine hukuk alanını terk etmez ve tam da

hukuk ile politikanın karanlıkta kalmış bir boşluğunu ele alarak işe başlar. Söz konusu boşluğun adı “olağanüstü hal”dir.

Bu kavram, Agamben’den çok önce Carl Schmitt tarafından ele alınmıştır. Schmitt, *Siyasi İlahiyat* isimi eserinde “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” (2002: 13) diyerek, genellikle normdan yola çıkılarak tanımlanan egemenliği yeni bir tarzda tanımlar. Schmitt’e göre bir sınır kavram olan bu tanım, olağanüstü hali “karar” kavramına bağlar. Karar, burada anahtar bir niteliğe sahiptir; çünkü “her düzen, bir karara dayanır” (2002: 17). Ne var ki, karar son kertede daima gerekçelendirilemeyecek bir açığı içerir ve özerklik kazanır. Bu özerkliğin anlamı, “kararın içeriğinin olduğu kadar öznesinin bağımsız anlamını da içerir. Hukuki yaşamın gerçeği bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğidir” (2002: 39). Bu özne sorunu, hukuki biçim ve içerik sorunuyla da doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu düzen içerisinde normal ile istisna arasındaki fark, istisnanın hukuk düzeninin sınırlarını işaret edebilme vasfına sahip olmasıdır. Böylelikle istisna aynı zamanda hem egemenin kim olduğunu hem de egemenliğin hukuki sınırlarını gösterir.

Benzer bir şekilde Agamben de “olağanüstü hal” kavramını bir sınır sorunu olarak ele alır ve hukuk ile politika arasındaki bir paradoksun işleyişe geçişi olarak nitelendirir. Bu bakımdan çalışmasının amacı, hukuk ile politika, hukuk ile yaşam ve politika ile yaşam arasındaki karşılıklı bağlantıların türediği noktaların birer nirengi kabul ederek, ortaya çıkan üçgenin belirsizlik noktası ya da ara bölgesi olarak “olağanüstü hal”in anlamını belirlemektir. Böylelikle de “siyasi olarak hareket etmek ne demektir?” (2008: 8) sorusuna yanıt vermektir. Agamben bunun için olağanüstü hale en yakın örnekleri ele alarak “direniş” ve “iç savaş” kavramlarına eğilir.

Agamben’e göre Batılı anayasa metinlerinde olağanüstü hal ile direniş arasında *biçimsel* bir benzerlik kurulmaktadır. Bunun nedeni ikisinin de bir tür ihlal mantığı üzerinden şekillenmiş olmasıdır. Bir yandan olası bir durumun hukuk tarafından korunması söz konusudur; öte yandan da söz konusu durumun gerçekleşmesi anayasanın işlediği çerçevenin ihlalini gerektirir.

Direniş bir hak, hatta bir ödev haline gelirse (bu durumda ödevin yerine getirilmemesi cezalandırılabilir), yalnızca anayasa kesinlikle dokunulmaz olan ve her şeyi kapsayan bir değer durumuna gelmekle kalmayacak, yurttaşların siyasal seçimleri de hukuki normlara göre belirlenir hale gelecektir. Sonuçta

gerek direniş hukukunda, gerek olağanüstü halde söz konusu olan, kendi içinde hukuk dışı olan bir eylem alanının hukuki anlamı sorunudur (Agamben 2008: 19).

Bu anlamda iki örnek de hukuk içindeki bir boşluğu, içeri ve dışarı arasındaki ilişkiyi tersyüz eden, içerideki dışarının yüzeyde yarattığı bir krizi işaret eder. Söz konusu kriz hukuk ile norm arasındaki ilişkiye dairdir.

“Olağanüstü hal”in “direniş” dışında biçimsel benzerlik taşıdığı bir başka kavram da “iç savaş”tır. Düşünür, günümüzü betimlemekte kullanılan “küresel iç savaş” ifadesine gönderme yaparak, artık olağanüstü halin tam da Benjamin’in betimlediği gibi egemen yönetim biçimine dönüştüğünün altını çizer. Bu anlamda “olağanüstü hal demokrasi ile mutlakiyet arasında bir belirsizlik eşiğine dönüşmektedir” (Agamben 2008: 9). İşte, bu belirsizlik eşiği olarak olağanüstü halin biyopolitik bir genellik ve nitelik kazandığını düşünür. Bu genelliği ele almak için öncelikle olağanüstü hal kavramının temel içerimlerinin gözler önüne serilmesi gerekmektedir.

Olağanüstü hal kavramının niteliği ve bir belirsizlik eşiği oluşturması, en genel ifadesiyle hukuk içerisinde hukuk dışına çıkma yetkisinin barındırmasından ileri gelmektedir. Yani olağanüstü hal, hukuki bir boşluğu işaret eder. Agamben olağanüstü hale ilişkin temel soruyu şöyle formüle eder: “Olağanüstü halin temel niteliği hukuki düzenin (bütünsel ya da kısmi olarak) askıya alınması ise, bu askıya alma nasıl olur da yasal düzen içinde yer alabilir?” (2008: 36). Kısacası, burada hukuk ve politika arasındaki geçişliliklerde ortaya çıkan bir kısa devreden söz etmek gerekmektedir. Bu kısa devre, Agamben’in terimleriyle içerisi ile dışarısı arasındaki bir paradoksal bir yer değiştirmenin söz konusu olduğu bir *politik topoloji* içerisinde gerçekleşir.

Hukukun askıya alınması olarak olağanüstü hale karar verilecek durum bizatihi hukuk içi bir alanda yer alır. Bu nedenle olağanüstü hal bir yandan hukuka yabancı, öte yandan da düzenleyici bir niteliğe sahipken, nasıl olup da hukuk içinde yer işgal edebilmektedir? Bu soru “içeri” ile “dışarı” arasındaki kadim karşıtlığı bir kez daha politikanın sahasında sorunsallaştırmayı gerektirir. Agamben, olağanüstü halin bu iki kavram vasıtasıyla kavranamayacağını, aksine tam da bunların erişemediği bir sınırdaki işlerlik kazandığını ileri sürer.

Aslında olağanüstü hal hukuki düzenin ne dışında, ne de içindedir ve olağanüstü halin tanımı sorunu tam olarak, iç ile dışın birbirini dışlamadığı, tersine birbirini

belirlediği bir eşik ya da bir “ne o, ne bu” bölgesi ile ilgilidir. (Agamben 2008: 36).

Bu belirsizlik mıntkası, hukuk düzeninin sona erdiğini göstermez; aksine onunla ilişkisini sürdürerek ilişkisini askıya alır. Böylelikle ortaya *topolojik* düşünme biçimi açısından paradoksal bir durum çıkar. Topolojik düşünme cehdi, kavramları, özneleri ve fiilleri mıntkalara ayırarak, yani yine bir *bölme* işlemine yaslanarak bunlar arasında bir tanınma ilişkisi kurar. Ne var ki bu topolojik düşünme biçiminden birbirinden tamamen kopuk ya da sınırları ayan beyan olan bir düzenler kümesi anlaşılabilir. Aksine bunlar arasındaki geçişlilikler ve ilişkisellikler, bir dizi sınır ihlalini daha en başından itibaren içerisinde barındırır. Alanlar arasındaki tanınma ilişkileri de bu sayede kurulur; ancak söz konusu ilişkiler diyalektik değildir. Bu topolojik yapılanmayı, “Giriş” bölümünde ele alındığı üzere, Althusser’in dile getirdiği üzere mecazi anlamda anlamak gerekir. Aralarındaki ilişkinin diyalektik bir tanınma olmayışı en başta buradan kaynaklanır; dahası, olağanüstü hal kendisine uygun yeri ancak soyut bir hukuk rejiminin içinde buluyormuş gibi görünse de aslında “somut” bir yerin keşfine dayanır. Bu nedenle olağanüstü hal, yalnızca hukuk düzeninin sınırına ilişkin bir kavram olarak düşünülmemelidir; aynı zamanda politik olanın somutluğu içinde de kavranmalıdır.

“Olağanüstü hal” kavramını hukuk ve egemenlik kuramlarının tarihini içerisinde ele alan Agamben, geçmişteki kavrayışla bugünkü fiili durum arasında bir fark tespit eder. Ona göre “modern olağanüstü hal, olağandışı olanı, istisnanın kendisini hukuk düzenine katmaya, olgu ile hukukun örtüştüğü bir belirsizlik bölgesi yaratmaya yönelik bir girişimdir” (2005: 39). Bu girişim, tümelin çatısı altına sokulamayan bir tekilin, biyopolitik düzende tümeli nasıl söz konusu boşluğun içine çekerek soğurduğunun hikâyesidir. Böylelikle ikisi arasındaki topolojik alan paylaşımı, somut durum karşısında kurumsal ya da hukuksal bir biçim sorununu olmanın ötesine geçerek politik olanın kendisine ilişkin bir tartışmaya dönüşecektir. Agamben’e göre bu boşluk, yasaya içkin değildir; aksine yasanın uygulamadaki hiçbir zaman tamamen öngörülemez olacaklarına ilişkindir. İşte, tam da bu nedenle politik bir niteliğe sahiptir.

Agamben söz konusu tartışmayı sürekli olarak bir belirsizlik mıntkası ya da bölgesi veya boşluk olarak tanımlar. Böylelikle fiili durum ile hukukun genel düzeni arasında eksiksiz bir örtüşme olduğuna ilişkin idealist görüşün geçersizliğini işaret eder. Dahası, olağanüstü hali bir tür zorunluluktan türetmeye çalışan düşüncelerin de eksikliğini

gözler önüne serer. Olağanüstü hali anlamanın en iyi yolu, onu hem hukuk hem de politika alanında işleyen bir paradoks olarak kavramaktan geçer.

Dışarıda olmak, gene de ait olmak: Olağanüstü halin topolojik yapısı budur ve olağanüstü durum ya da istisna hakkında karar veren egemen de, aslında mantıksal olarak varlığı bu istisna tarafından belirlendiği için (sırf bu yüzden), *dışarıda olma-ait olma* gibi birbirine zıt iki ifadeyle tanımlanabilir (Agamben 2008 50-51).

Olağanüstü hal, hukukun sert ve biçimsel kalkanını delege kadar güçlü bir politik karardır. Bu nedenle de dönüştürücü bir etkisi vardır ve bu etki doğrudan doğruya yasa kavramının alımlanma biçimine ilişkin bir sorgulamayı doğurur. Agamben bu noktada – Benjamin’in “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” (2010) başlıklı yazısını ele alan– Derrida’nın “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” (2010) başlıklı makalesine geri döner.⁸

Benjamin’in “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” başlığını taşıyan yazısında “şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisi ortaya koyma”ya çalışır (2010: 19). Bu bağlamda düşünür, çatışmaların şiddetsiz bir çözümünün mümkün olduğunu dile getirirse de bunun gerçekleşmesinde kullanılan ve “saf” olarak sunulan araçların daima bir dolayımı barındırdığını dile getirir. Bu anlamda “saf araçlar”ın kendisi de bizatihi maddi alanda bir çatışmanın ürünüdür. Bu bağlamda Georges Sorel’in çalışmalarına atıfla grevi “belli koşullar altında saf bir araç” (2010: 32) kabul eden Benjamin, sonuçta şiddetten muaf bir hukuk biçimi olmadığını dile getirir. Bu anlamda da en temelde “hukuk kuran” ve “hukuku koruyan” iki ayrı şiddet biçimi olduğunu tespit eder. Söz konusu şiddet biçimleri kısaca ele aldıktan sonra bunlara bir de “mitik şiddet”i ekler. Mitik şiddet, arkaik biçimi içerisinde Tanrıların şiddetinin bir aracı değildir, varlıklarının işaretidir. Bu anlamda mitik şiddet belli bir anlamda iktidar kurmadır. Mitik şiddetin karşısına genellikle ilahi şiddet konur; ancak Benjamin’e göre “Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; (...) ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür” (2010: 38). Bu bağlamda kan, çıplak yaşamı temsil eder ve de Benjamin’e göre “Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir” (Benjamin 2010: 38-39).

⁸ Agamben ve Derrida’nın düşünsel ilişkisi en çok bu çalışma temele alınarak tartışılır. Ne var ki, söz konusu düşünsel alışveriş bununla sınırlı değildir ve dil üzerine çok daha derin bir tartışmada köklemiştir. Bu tartışmaya ilişkin iyi bir özet için bkz. (Murray 2013: 50-54).

Derrida'ya Benjamin'in metnini birçok açıdan kuşatarak onun yapısökümünü yapmaya çalışır. Araştırmasının her birisi ayrı ayrı tartışılmayı hak eden sonuçları vardır; ancak buradaki tartışma açısından asıl önemli olan Derrida'nın yasa üzerine yaptığı tartışmanın Agamben'e açtığı hattır. Agamben'e göre "Olağanüstü hal, bir yandan normun yürürlükte olduğu, ama uygulanmadığı ('güç'ünün olmadığı), öte yandan yasa değeri olmayan kararların yasanın 'güç'ünü edindikleri bir yasa halini tanımlar" (2008: 55). Yani, norm varlığını sürdürürken onu askıya alan ama norm dışında olanın kendisini bir tür yasaya dönüştürdüğü bir çatışkı söz konusudur. Her iki uç da kuvvetini karşısındaki öğeden alır; böylelikle kendi adını ötekisini çağırarak meydana çıkarır. Bu durum ancak yasaya ilişkin yeni bir kavrayışla formüle edilebilir.

Olağanüstü hal, yasadışı bir yasa gücünün söz konusu olduğu (bu yüzden de *yasa*-nın-gücü şeklinde yazılması gereken) bir yasadışılık uzamıdır. Güç ile edimin radikal olarak ayrıldığı böyle bir *yasa*-nın-gücü, elbette mistik bir öğe gibi bir şeydir ya da daha çok hukukun kendi yasadışılığını bünyesine katmaya çalıştığı bir *fictio*'dur [kurmaca] (Agamben 2008: 55).

Agamben, burada Derrida'nın "söküme alma" [*sous rature; under erasure*] işlemini devralır. Söküme alma, Derrida'nın sözmerkezciliği eleştirmek amacıyla kullandığı stratejik bir işlemdir. Üstünü çizmeyle anlatılan, söküme alınan kavramın bir yandan Batı metafiziği içerisindeki konumu hasebiyle yetersiz olduğunu göstermektir; öte yandan da kâğıt üstünde tamamen silinmemiş olması kavramı kullanmaya devam etme mecburiyetini gösterir.

Agamben için "yasa" böyle bir konuma sahiptir. Bir yandan, tekil olgunun yasayı ortadan kaldıran işlevi nedeniyle yasanın üstü çizilmiştir; öte yandan yasa bu boşluğa mahal verdiği için tamamen ortadan kalkmamıştır. Belirsizlik bölgesini böyle simgeselleştiren düşünür, asıl meselenin bu "mistik öğe"nin olağanüstü halde nasıl hareket ettiğini çözmek olduğunu dile getirir. Bu soruya verilen yanıt, aynı zamanda "Siyasi olarak hareket etmek ne demektir?" sorusuna da verilmiş bir yanıt olacaktır. Agamben'in buna yanıtı bir dil analogisi üzerinden şekillenir. Émile Benveniste'nin kuramına başvuran düşünür, hukuki norm içerisinde somut tek bir olaya yapılan göndermenin mantıksal bir kapsama yaklaşımıyla çözülemeyeceğini, bu nedenle pratik alanında yakalanması gerektiğini ileri sürer. Böylelikle bu noktada hukuk kuramının salt soyutlamasından hukuk ile politikanın buluştuğu fiili olanın işletiliş biçimlerine geçilir. Bu anlamda "olağanüstü hal, mantık ile pratiğin belirsizleştiği ve *logos*'suz katışksız

bir şiddetin gerçek herhangi bir göndermesi olmayan bir sözceyi gerçekleştirme iddiasında bulunduğu bir eşiği gösterir” (Agamben 2008: 57). Yani olağanüstü hal bir kez daha belirsizlik mntıkasının kuramsal çerçevesi olarak konumlandırılmış olur.

Olağanüstü halin belirsizlik mntıkasında konumlanmasının en önemli nedeni, olgu ile kuralın çakışmaması, başka bir deyişle kuralın olguyu içermemesidir. Ne var ki bu kuralın ortadan kalkması anlamına gelmez. Yani olağanüstü hal, hukukun sönümlenmesi değil, yalnızca “askıya alınması”dır. Yasa ortadan kalkmaz, yürütme aynen devam eder. “Yasa”nın üstünün çizilmesine rağmen varlığını sürdürmesinin nedeni budur.

Agamben, olağanüstü hale bir model olarak Roma hukukundaki “iustitium” kavramına başvurur: Cumhuriyet’i tehlikeye sokan bir durum karşısında senato acil bir son durum kararı çıkarır ve uç durumlarda devletin bekası için bu karara bütün yurttaşların katılımı beklenir. Söz konusu uç durumların örneği olarak bir dış ya da iç savaş verilebilir. İşte, bu durumlarda ilan edilen “iustitium”, “yasanın durdurulması, askıya alınması” anlamına gelir. İlksel “olağanüstü hal” modeli olarak “iustitium” ilanında söz konusu olan ister yönetici ister yurttaş olsun, hiç kimse ne yasaya uymuş ne de yasayı ihlal etmiş olur. Bu tam bir boşluk durumudur. Bu boşluk, zaman içerisinde egemenin ya da egemenin bir yakınının vefatı sonucunda kamusal yas [publicus] ilanı edilmesi hali olarak kurumsallaşmıştır. Agamben, bu dönüşümün basit bir biçimde iktidarın hukuku temellük etmesinin bir yansıması olmadığını dile getirir; ona göre burada yasadızlık veyahut yasa hali ile hukuk arasında gizli bir dayanışma örgütlenmiştir. Bu dayanışma toplumsal hiyerarşinin askıya alındığı şenliklerde daha belirgin hale gelir. Düşünüre göre söz konusu şenlikler *nomos* olarak egemenin olağanüstü hale olan gereksinimi gözler önüne serer.

Agamben’e göre Roma’da “iustitium” ilan etme yetkisinin temelinde “*imperium* ya da *potestas* değil, *auctoritas*” (2008: 101) vardır. Daha önce kısaca değinildiği üzere “*auctoritas*” anlamını ele geçirmenin güç olduğu bir kavramdır; çünkü hem özel hukuk hem de kamu hukuku içerisinde bir yeri vardır.

Özel hukuk alanında *auctoritas*, *auctor*’un, yani *sui iuris* [tam ehliyetli] kişinin (*pater familias* [aile reisi]) özelliğidir; bu kişi –*auctor fio* [auctor kıldım] şeklindeki teknik formülü söyleyerek– kendi başına geçerli bir hukuki edime

varlık kazandıramayan bir öznenin edimine hukuki geçerlilik kazandırmak üzere araya girer (Agamben 2008: 103).

Yani, *auctoritas* sayesinde bir vasi, ehliyeti olmayan birisinin eylemini –eylemde hiçbir değişiklik olmaksızın– hukuki sınırlar içerisinde çekebilir. “Terim, *augeo* [arttırmak] fiilinden gelir: *Auctor*, ‘is qui auget’ [arttıran kişi]’dir” (Agamben 2008: 104). Yani, *auctoritas*’ı sağlayan *auctor* vasisi olduğu kişinin hukuki ehliyetini arttırabilen kişi anlamına gelir. Bu noktada “hukukileşme” bir ilişkiye dayanır; hukuktan önceden kurulmuş ancak hukuk karşısında anlamlı hale gelen bir ilişkidir. Agamben bu anlamda *Auctoritas*’ın “hukuk bütünüyle askıya alınırsa, hukuktan geriye kalan” (2008: 109) olduğunu dile getirir.

Bu noktada tabloya bir de *potestas* kavramının dahil olur. *Potestas* halkın gücünü dile getiren kavramlardan birisidir; ancak *auctoritas*’la ilişkisi yoktur. Bunlar iki ayırım sistem içerisinde anlaşılmalıdır: “*Auctoritas*, en uç durumda (...), *yürürlükte olduğu yerde potestas’ı askıya alan ve yürürlükte olmadığı yerde onu yeniden etkin kılan bir güç* olarak hareket ediyor gibidir” (Agamben 2008: 107). Yani *auctoritas* ile *potestas* arasındaki ilişki, bir anlamda “dışlayarak tamamlama”ya dayanan bir ilişkidir. Bu ikisi bir anlamda karşıt olsalar da, bu karşıtlığı ancak birbirlerini tamamlayarak sağlayabilirler.

Tüm bu tarihsel süreç, son kertede olağanüstü halin ilksel örneklerinden modern bağlamına kadar daima bir belirlenemezlik mıntıkası oluşturduğunu, hukuk içerisindeki bir boşluğu işaret ettiğini gösterir.

Olağanüstü hal, son tahlilde, yasadışı ile *nomos* [yasa], yaşam ile hukuk, *auctoritas* ile *potestas* arasındaki bir belirsizlik eşiği oluşturarak, hukuki-siyasal makinenin iki yönünü eklemlenmesi ve bir arada tutması gereken düzenektir. Olağanüstü hal, yasadışılığın –*auctoritas*, yaşayan yasa ya da ~~yasa~~-nın-gücü biçiminde– hâlâ hukuk düzeniyle ilişki içinde olduğu ve normu askıya alma erkinin yaşamı doğrudan etkilediği gibi bir temel kurmaca üzerine oturur (Agamben 2008: 116).

Sonuç olarak, olağanüstü hal hukuk ile siyaset arasında bir gri bölge olarak iki sistemin de varlıklarını sürdürmesini sağlayan bir teminat düzeneği gibi işler. Boşluk, iktidar düzeneğinin kalbinde yer alır ve böylelikle hukuk ilişkisinin söz konusu olduğu düzenler bu kurmaca vasıtasıyla işlerler. Bu *kurmaca boşluk* sağladığı hareket uzamı sayesinde normun varlığını sağlama alırken, normun varlığını sürdürmesini sağlayan

sapmaların içerilebileceği ve içerilmesiyle normu tehlikeye atmayacağı bir sistemi de imkânlı kılar.

Gelgelelim Agamben için asıl mesele, Benjamin'in işaret ettiği üzere, ilişkinin yapısının tersine dönmüş olmasıdır. Benjamin, içinde yaşadığı durumda olağanüstü halin istisna olmaktan çıkıp kural haline geldiğini ve asıl sorunun tarihsel ilerleme adına bu türden olağanüstü hali normalleştiren tarih anlayışlarının terk edilmesi olduğunu dile getirir. Benzer bir biçimde Agamben için de yaşam ile hukuk arasındaki ilişkide, söz konusu iki terimin konumlarının ayrılması için girilen çabalar yetersizdir ve bu nedenle terk edilmelidir.

Ne var ki, bu noktada Ernesto Laclau dikkat çekici bir itirazda bulunur. Laclau, Agamben'in politikada içeri ve dışarı ilişkisinin kurulmasını sağlayacak bir olumsuzluk ânını başarıyla tespit ettiğini dile getirir; ancak Laclau'ya göre hukuk söz konusu olduğunda Agamben'in içeri ve dışarı arasında varsaydığı ayırım ve birleşme noktalarında bir sorun vardır. Laclau'ya göre hukukun dışına itilenin “*herhangi* bir hukukun dışında olmasına ihtiyacı yoktur. Kategorinin aslı, sadece *şehrin* hukukunun dışına olma durumudur” (2007: 14; 2013: 110). Yani, bu anlamda “elimizdeki hukuka karşı bir hukuksuzluk değil, birbirini tanımayan iki hukuktur” (2007: 14).

Agamben'in Foucault'nun çalışmasının eksikliğini giderme veyahut düzeltilmesi için ortaya koyduğu kuramsal verimin bir başka önemli uğrağı ise “ekonomi” kavramına odaklanır. Bu çerçevede Agamben ekonomi ve yönetimin teolojik kökenlerine eğilir.

2. 4. “OIKONOMIA”NIN SOYKÜTÜĞÜ

Agamben, *Kutsal İnsan* serisinin bir parçası ve bir anlamda *Olağanüstü Hal* kitabının devamı olan *Hükümranlık ve Şan* [*The Kingdom and the Glory*]⁹ adlı kitabında “ekonomi” ve “yönetim” kavramlarının teolojik bir soykütüğünü çıkarmaya çalışır. Agamben'e göre Foucault “pastorallik” kavramı vasıtasıyla yönetimin teolojik köklerine eğilmiş ancak *oikonomia* teriminin teolojik içerimlerini tamamen görmezden gelmiştir (Agamben 2011: 110). Ne var ki, düşünürün eleştiri ve itirazları bununla

⁹ Mitchell Dean, kitabın özgün adının *Il Regno e la Gloria* olduğunu dile getirdikten sonra İtalyanca “regno” sözcüğünün İngilizceye “reign” [“hükümranlık”] yerine “kingdom” [“krallık”] şeklinde çevrilmesinin tam da kitabın göstermek istediğinin önünde doğrudan bir engel oluşturduğunu ileri sürer (Dean 2011: 145-146) Bu nedenle kitabın adını *Hükümranlık ve Şan* olarak çevirmeyi tercih ediyorum.

sınırlı kalmaz. Metodolojik bir itirazı da vardır: Agamben'e göre Foucault'nun yönetimselliğin soykügütünü ortaya döktüğü çalışması, aslında tam da kendi koyduğu sınır ve amaçlara riayet etmez (2011: 112). Bu nedenle yeni bir analiz yapılması gerekir.

Agamben, bu analiz için *Olağanüstü Hal* kitabında ortaya koyduğu “auctoritas” ve “potestas” ayrımından yola çıkar. Bu bağlamda Agamben'in araştırmasını başlatan temel soru, iktidarın neden “şan”a ihtiyaç duyduğudur: İktidar neden bir şeyler yapabilme kudretini seremonilerle veyahut törenlerle süsler? İşte bu soruya yanıt arayan düşünür, Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı çalışmasındakine yakın bir analize girer. Bunu yaparken de, arkaplanda Carl Schmitt ile Eric Peterson arasındaki teoloji tartışmasını kendi araştırması bağlamında işletir.

Agamben, modern politik felsefenin temel olarak birbiriyle çatışan ancak yine de bağlantılı olan iki farklı paradigma tarafından şekillendirildiğini öne sürer. Bunlardan ilki “tek bir Tanrı üzerinden egemen iktidarın aşkınlığını bulan” *politik teoloji*ken, ikincisi “hem ilahi hem de insani yaşama ilişkin –yerel ancak katı anlamda felsefi olmayan– içsel bir düzenleme olarak kavranan *oikonomia* düşüncesiyle birlikte bu aşkınlığın yerini alan” *ekonomik teolojidir* (2011: 1). Düşünür, bunların ilkinden siyaset felsefesinin ve modern egemenlik kuramının; ikincisinden ise modern biyopolitikanın çıktığını düşünür. Bu bakımdan egemenlik ile biyopolitikanın birbirinden ayrılamayacağını öne süren Agamben'e göre politik teoloji ile ekonomik teoloji de birlikte düşünölmek zorundadır.

Bu bağlamda Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'taki “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır” (2002: 41) tezini temele alır. Buradan yola çıkarak, Max Weber'in tezinin karşısına Schmitt'in tezini koyar ve “sekülerleşme”ye ilişkin yeni bir perspektif öne sürmeye çalışır. Agamben'e göre “*sekülerleşme bir kavram değil, bir işarettir [signature]*” ve bu işaret, “yeni bir anlamın ya da yeni bir kavramın kurulması için semiyotiği terk etmeksizin, belli bir yorum ya da alana gönderme yapan bir gösterge ya da kavramı işaret eden ve aşan bir gösterge ya da kavram içerisinde yer alır” (2011: 4). Yani bir işaret, bir kavram ya da göstergenin başka bir alana taşınmasında bir *sabit* rolü oynar. Ne var ki bu aktarım işlemi, kusursuz veyahut *mot a mot* bir biçimde gerçekleşmediği için anlam bağlamları yeniden tanımlanır. Agamben, böylesi bir işaret olduğunu düşündüğü sekülerleşmenin “teolojiye

gönderme yapan bir işaret olarak modernliğin kavramsal sistemi içerisinde işlediğini” ileri sürer (2011: 4). Başka bir deyişle, sekülerleşme yalnızca politik alanda dinsel sistemin dışına çıkmak olarak anlaşılabilir; aynı zamanda modern yaşam alanı içerisindeki özel bir çerçeve olarak da anlaşılmalıdır.

Agamben bu meseleyi ele almak için Erich Peterson ve Carl Schmitt’in eserlerine başvurur. Ona göre her iki isim de farklı yollar izlemiş olsa da aynı hedefe doğru yürümüşlerdir. Hem Peterson hem de Schmitt, Hıristiyan inancı içerisinde bir politikanın varlığını ortaya koymaya çalışmış; ancak Schmitt’in politik teolojisi politikayı seküler bir anlamda kavrarken, Peterson politikayı –Agamben’e göre etimolojisi “kamusal pratik” ifadesine dayanan– liturjiden türetmiştir (2011: 15). Ne var ki, her iki yaklaşım da “ekonomik” olanın önemini dikkat çekici bir biçimde göz ardı etmiştir. Bu nedenle Agamben, “ekonomi” kavramına geri döner.

Bilindiği üzere “oikonomia”, “ev” anlamına gelen “oikos” ile “yasa” anlamına gelen “nomos” sözcüklerinden mülhemdir. Ne var ki, burada asıl dikkat edilmesi gereken husus şudur: Buradaki anlamıyla “ev” (*oikos*) kavramının günümüzdeki modern bir “ev” ile ilgisi yoktur; aksine “heterojen ilişkilerden oluşmuş karmaşık bir organizma”yı (2011: 17) ifade eder. Aristoteles, “oikos”u üç gruba bölmüştür:

Bir ailenin en küçük parçalarına bölünmesi, üç çift ortaya çıkartır – efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar. Öyleyse, bu üç ilişkiden herbirinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini kendimize sormalıyız. Bunların ilkinin anlatmak için “despotluk” sözü kullanılır; öteki ikisine daha kesin adları olmadığı için “kocalık” ve “babalık” diyebiliriz. Bu üçünü kabul edelim; fakat dördüncü bir öğenin daha olduğunu görüyoruz – bu o kadar önemlidir ki, bazıları onun (ev yönetiminin) tümünü kapladığını öne sürerler. “Para işleri” denilen şeyden söz ediyorum. (Aristoteles 2011b: 11).

Burada görüldüğü üzere “oikos” aslında bir dizi “yönetme” ilişkisine gönderme yapar ve bunlar ancak karşılıklı bir ilişki düzeni içerisinde anlaşılabilir. Ne var ki, bu ikili yapının ötesine geçen tek öge “oikos”un asıl belirleyici unsuru olan “para işleri”, yani “ekonomi”dir. Bu bakımdan modern aile tasavvurunun pek de içerilmediği “ekonomi”, Aristoteles tarafından *yönetici mantık* olarak düşünülmektedir. Agamben, Aristoteles’in bu yaklaşımında yalnız olmadığını işaret eder. Ksenofon’dan evin bir ordu ve ardından da bir gemiyle karşılaştırıldığı bir pasaj alıntıyla *oikonomia*’nın yönetici vasfını işaret eder. Sonuç olarak göstermek istediği şudur: “*Oikonomia* burada işlevsel bir

organizasyon, yönetici bir etkinlik olarak sunulur; bu etkinlik, yalnızca evin (ya da söz konusu olan birlikteliğin) düzenlenmiş işleyişine ilişkin kurallara bağlıdır” (Agamben 2011: 18). Yani, buradaki anlamıyla ekonomi, hareket halindeki bir yapının işlev ilişkilerini düzenleyen bir ilke olarak anlaşılmaktadır.

Agamben, antik Yunandaki kimi düşünürlerin “oikonomia” terimini nasıl kullandığını inceledikten sonra rotasını yeniden Hıristiyan teolojisine çevirir ve “*modern teoloji tarihçilerinin, Teslis [Trinitarian] paradigmasının kurulmasında oikonomia teriminin retorik anlamının önemini gözden kaçırdığını*” (2011: 30) öne sürerek, farklı teologların metinlerinde bu kavramın izini sürer. Bu bağlamda Agamben’in dikkati çektiği nokta, Hyppolytus ve Tertullianus’la birlikte, yani milattan sonra ikinci yüzyıl civarında *oikonomia* teriminin –ev alanından dinsel alana doğru taşınmış– salt analogik bir açıklama ilkesi olmaktan çıktığıdır. Artık terim, Teslis öğretisinin temel öğelerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Dördüncü ve beşinci yüzyıllara doğru gelindiye anlamsal dönüşüm sürmüştü ve “*oikonomia* kavramı, (...) teslis ile kutsal birlik arasındaki geçici uzlaşmayı olanaklı kılan stratejik bir işlemci” (2011: 36) haline gelmiştir. Böylelikle, bu süreçte “*oikonomia*” kavramı, teoloji içerisinde iki farklı anlama sahip olmuştur. Bir yandan Tanrı’nın vahyine/buyruğuna ve bu buyruğun tecessüm etmesine, öte yandan da kişilerin ilahi yolda yürüme sürecine gönderme yapmaya başlamıştır. Gelgelelim, Agamben’e göre “öne sürülen bu iki anlam, ilahi yaşamın ‘ekonomik’ yönetimine ilişkin tek bir etkinliğin iki yüzünden başka bir şey değildir” (2011: 37). Bu nedenle “*oikonomia*” veyahut Latincedeki karşılığıyla “*dispositio*”, aslında tek bir düzenleme ilkesine gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda Agamben, “*oikonomia*”nın zaman içinde kazandığı anlamın “takdir-i ilahi” [*providence*] kavrayışından koparılamayacağını öne sürer.¹⁰

Hıristiyan teolojisi, “tanrılara dair meseller” değildir; *doğrudan doğruya* ekonomi ve takdir-i ilahidir, yani kendi kendine tecessüm etme, yönetme ve dünyaya ilişkin kaygı etkinliğidir. İlahi varlık [*deity*] kendisi üçleme [*trinity*] içerisine eklemler; ancak bu bir “teogoni” ya da “mitoloji” değildir; daha ziyade bir *oikonomia*’dır, yani aynı zamanda ilahi yaşamın dillendirilmesinin yanı sıra idaresidir ve de yaratılanların yönetimi (2011: 47).

¹⁰ Agamben’in de vurguladığı üzere “providence” kavramının çok geniş bir anlam havzası vardır. Bu nedenle tek bir kavramla karşılamak hayli güçtür; yine de bu çalışmadaki anlamın teolojik bir vurgusu olması gerektiğinden “takdir-i ilahi” ile karşılanacaktır.

Bu anlamda ekonomik idare ile takdir-i ilahi anlayışları temelde birbirinden ayrılamazdır. İkisi arasındaki bağlantı, “oikonomia” kavramının altıncı ve yedinci yüzyıl civarında bilhassa Bizans kilisesinin kanonik hukuk metinlerinde “istisna” anlamını da kazanmasıyla daha da ilginç hale gelir. Agamben, Konstantinopolis Patriği olarak görev yapan Fotios’un bir metnini alıntılıyarak, “*aequitas*” ile “*epieikeia*” arasındaki karşıtlığın nasıl devreye girdiğini gösterir. “*Aequitas*”, “adalet”, “eşitlik”, “simetri” gibi anlamlara gelirken, “*epieikeia*” etik bir gerekçeyle, daha üstün bir iyinin gerçekleştirilmesi için bir yasanın ihlal edilmesini, yani bir istisna durumunu işaret eder. Fotios’un metninde “oikonomia” kavramı, hem “*aequitas*” hem de “*epieikeia*” anlamında kullanılır. Buradan yola çıkan düşünür, *oikonomia* ile hukuk arasındaki ilişkinin giriftliğine dikkati çeker: “Yönetim paradigması ve olağanüstü hal paradigması, *oikonomia* düşüncesinde bir araya gelir” (2011: 50). Agamben, soykütüğünü çıkardığı tüm bu ilişkiselliklerin sonuçta tek bir noktaya işaret ettiğini dile getirir. Ona göre hem ilahi içsel organizasyon hem de selametin tarihiyle ilişkili olan *oikonomia* teriminin iki anlamı, birbiriyle çelişmez, bunun yerine birbirini tamamlar.

“Takdir-i ilahi” kavramının bir başka önemli özelliği ise teoloji ve felsefe vasıtasıyla geleneksel ontolojiyi ikili terimlere bölmesidir: varlık ile praksis, aşkın ile içkin iyi, teoloji ve *oikonomia* (2011: 140). Agamben, –Foucault’nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* kitabındaki pastorallik analizinde kendisinden söz ettiği– Nenizili Gregorius’la birlikte *oikonomia* ve teoloji arasındaki ayrımın teknikleşmeye başladığını dile getirir. Söz konusu ayrıma göre bu iki alan, birisi varlığı ve *praksis*’i, diğeri ise selameti gösteren iki farklı alanı işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda kendilerine has nitelikleriyle iki farklı söylemi ve ussallığı da işaret eder (2011: 61). Bu anlamda iki arasında büyük bir ayrım olduğu gibi, zorunlu bir birliktelik de vardır; bu nedenle ikisinin söylemi arasındaki kesişme ve çatışmalar bir yandan teolojik tartışmaların, öte yandan da yönetime ilişkin tartışmaların içinde soğurulmuştur. Bu bağlamda “İki paradigma birlikte yaşamış ve çift kutuplu [*bipolar*] bir sistemin kuruluş noktalarında birbiriyle kesişmiştir. Bu sistem, Batı’nın politik tarihine yönelik her yorumun ön hazırlık koşullarını kavrar” (2011: 66). Mitchell Dean’e göre Agamben’in bu vurgusu aslında “(...) bir dizi bağlantılı çift aracılığıyla modern, liberal politik iktidarın Hıristiyan-teolojisinden aldığı mirası gösterir: varlık ve *praksis*, aşkın ve içkin düzen, Baba ve Oğul, kurucu ve kurulmuş iktidar, *auctoritas* ve *potestas*, genel takdir-i ilahi ve özel

takdir-i ilahi ve bilhassa hükümlanlık ve yönetim” (Dean 2011: 150). Modern politikanın miras aldığı tüm bu ikilikler, hukuktan politikaya –en geniş anlamıyla– *oikonomia* kavramının söz konusu olduğu bütün alanlarda işlemektedir.

Agamben, tarihin en önemli uğraklarından birisinin, aralarında ayırım olan ancak birbirine dayanan teoloji ile *oikonomia* ilişkisinin asıl rengini verdiği, “hükümlanlık” ve “yönetim” ayırımı olduğunu işaret eder. Bunun için de yine edebiyattan bir örnek seçer. Kral Arthur’un hikâyelerini anlatan en meşhur eserlerden biri olan “Grail Legend”daki “*roi mehaigniê*” figürünü ele alır. Bu figür, “yaralanmış” ya da “incinmiş” bir kralı (hükümlanı) işaret eder. On ikinci yüzyılın en büyük yazarlarından biri olan Chrétien de Troyes’e göre kral bir savaşta uyluk kemiğinden (hikâyenin başka versiyonlarında bacaklarından) yaralanmıştır ve de ayakta duramamaktadır. Bu nedenle balık tutmak gibi işlerle kendisini eğlendirmeye zaman ayırmaktadır (“Balıkçı Kral” ifadesi de buradan gelmektedir). Başka bir versiyonda ise kral, kaybolan av köpeklerini deniz kenarında bulur ve oradaki bir teknede parıldayan bir kılıç görür. Kılıcı kınından çıkarmaya çalışırken büyü nedeniyle bacaklarından yaralanır (2011: 68). Agamben tüm bu hikâyelerin –nedeni ne olursa olsun– kralın yetersizliğine, eksikliğine vurgu yapmasını ilgi çekici bulur. Bu hikâyelerdeki “balıkçı kral” figürünün yetersiz bir hükümlana gönderme yaptığını öne sürer: “Meşruluğundan ve kutsallığından hiçbir şey kaybetmemiş dahi olsa, kral bazı nedenlerle güçlerinden ve etkinliklerinden uzak düşmüş ve acizliğe [*impotence*] indirgenmiştir” (2011: 69). Agamben’in daha sonra ele aldığı “boş taht” (8.23) tartışması da bu bağlamda düşünülmelidir; çünkü bu kavram, hükümlanlık paradigmasının yönetimsel boşluğuna işaret eder.

Dean’ın dikkati çektiği üzere Foucault’nun kellesini uçurmaktan söz ettiği hükümlanla ilişkili olarak düşünülebilecek (2011: 151) “*roi mehaigniê*” figürü, “hükmeden ama yönetmeyen” [*reigns but does not govern*] modern hükümlanın bir tür öncelidir. Agamben, bu figüre benzer bir biçimde, hükümlanlık ile yönetim arasındaki farkı ele alan bazı metinleri inceler. Bunlardan Apamealı Numenius’unki oldukça dikkat çekicidir. Milattan sonra ikinci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Numenius “iki tür Tanrı’yı birbirinden ayırıyordu. Kral olarak tanımlanan birincisi, dünyaya yabancı, aşkın ve tamamen etkisizken; ikincisi etkindir ve dünyanın yönetimiyle ilgilenmektedir” (2011: 77). Burada dikkati çeken, yönetme ile hükmetme arasındaki ayırımın dünyevi

olan ile olmayan arasındaki ayrımla paralel bir biçimde şekillenmiş olmasıdır. Agamben'e göre söz konusu ayırım Gnostik geleneğin modern politikaya bıraktığı mirastır. Bu bağlamda filozofa göre "iktidar –hem insani hem kutsal, her türden iktidar– iki kutbu bir arada tutar; yani aynı anda hem hükümlanlık hem de yönetim, hem aşkın norm hem de içkin düzendir" (2011: 82).

Agamben, bu ayrımın bütün Batı siyaset felsefesi geleneğinin gözeneklerine kadar işlediğini öne sürer. Varlık ve *praksis*, aşkınlık ile içkinlik, hükümlanlık ile yönetim gibi ikili karşıtlıkların izi, Aristoteles'in *Metafizik*'inden başlayarak bütün Hıristiyan teolojisinin içinde sürülebilir. Bunu gösteren en önemli kavramlardan biri de "düzen"dir. Ne var ki "düzen", tıpkı sekülerleşme gibi bir "işaret"tir (2011: 87). Daha önce değinildiği üzere, bir işaret bütün yorum düzenini başka bir bağlama taşıma gücüne sahiptir; ancak bu nakil işlemi, anlamların dönüşmesine, bazı kavramların güç kazanıp bazılarının güç kaybetmesine neden olur.

"Düzen" işareti *ontolojinin töz kategorisinden gelen önceliğinin yerini praksis ve ilişki kategorilerinin aldığı bir yer değiştirmeyi üretir; bu yer değiştirme, belki de, ortaçağ düşüncesinin ontolojiye yaptığı en büyük katkıdır. Bu nedenle, Krings ortaçağdaki ontoloji üzerine çalışmasında bize şunu anımsatır: "varlık ordo'dur [düzen] ve ordo da varlıktır; ordo herhangi bir hükümlanı varsaymaz, ama varlık, olanaklılık koşulu olarak bir ordo'ya sahiptir" (Krings 1940: s. 233). Bu varlığın düzen yüklemi vasıtasıyla yeni bir anlam kazandığı manasına gelmez; aksine, "düzen" işareti sayesinde töz ve ilişki, ontoloji ve praksis –ortaçağ teolojisinin modern felsefeye bıraktığı özgül bir mirası temsil eden– yeni bir kümelenme içerisine girer (2011: 88).*

Burada görüldüğü üzere "düzen" işareti, Agamben için oldukça büyük bir öneme sahiptir; çünkü "düzen" [*ordo*] ilk olarak, hükümlan olmaksızın içkin bir yönetimin mümkün olduğunu varsayar. Dahası, hem insani hem de ilahi düzen buna dahildir. Bunun göstermek için Augustinus'un bir metnini ele alan Agamben, teoloji geleneğinde Tanrı'nın da kendi "düzen"ine sahip olduğunu işaret eder. Tanrı'nın kendisi bir töz olarak değil, etkinliği anlamında düzenleyicidir. Ne var ki, bu düzenleyicilik *oikonomia*'dan ayrı olarak düşünülemez.

Düzen olarak Tanrı'nın varlığı yapısal olarak *ordinatio*'dur; yani –ölçüye, sayıya ve ağırlığa göre planlayan/düzenleyen [*dispone*]– etkinlik ve yönetimin *praksis*'idir. Bu anlamda şeylerin düzen içerisindeki (*oikonomia*'nın Latince çevirisi olduğunu unutmamamız gereken) *dispositio*'su, Tanrı'nın kendisindeki şeylerin *dispositio*'sundan başka bir şey değildir. İçkin ve aşkın düzen, bir kez daha paradoksal bir çakışma içerisinde birbirine gönderme yapar. Yine de bu durum, yalnızca –varlık ile *praksis* arasındaki çatlağı hem ima hem de tedavi

etmeye çalışan– dünyanın sürekli yönetim etkinliği, sonu gelmez bir *oikonomia* olarak anlaşılabilir (2011: 89).

Bu anlamda “düzen”, bir dizi ikiliğin sırtında yükselen ve bu ikilikleri konumlarına sabitleyen *oikonomia*’yla ilişkili olarak düşünülmelidir. İster ilahi ister dünyevi düzen, buna paralel olarak ister hükümlanlık ister yönetim söz konusu olsun, belirleyici olan *oikonomia*’dır.

Agamben’e göre “hükümlan iktidar, yapısal olarak iki farklı düzeye, boyuta ya da kutba göre eklenir; aynı anda *dignitas* [şan] ile *administratio* [idare], Hükümlanlık ile Yönetim” (2011: 99). Bu anlamda hükümlanlık ile yönetim, sürekli olarak farkını koruyan ancak birbirinden ayrılamayacak olan ikili bir yönetsel makineyi işaret eder. Agamben, bu iki farklı yönetim paradigmasının *İncil*’de de yeri olduğunu ileri sürer. Luka 22:38’e gönderme yapan düşünür, burada sözü edilen “iki farklı kılıç” imgesine gönderme yaparak, “Neden iktidar aslen bölünmüştür? Neden kendisini daima iki kılıç şeklinde temsil eder?” (2011: 100) diye sorarak *bölme* ilişkisini yeni bir bağlamda tartışmaya açar. Düşünür’e göre yorumcular, *İncil*’de sözü edilen iki kılıca ilişkin tartışmada, hangi kılıcın hangisine üstün olduğu yolundaki bir tartışmaya odaklanarak meselenin özünü görmezden gelmişlerdir. Agamben’e göre batı siyasal makinesinin teolojik köklerinden miras aldığı bu *bölme* ilişkisi, daha en başta yönetimi iki ayrı düzeye ayırır. Bununla da kalmayarak, hem ilahi hem dünyevi düzenin aslında gücünü bu zoraki bölünmeden aldığını ileri sürer. Teoloji geleneği içerisindeki kimi isimler zamna zaman bu ayırımın tamamen adlandırma biçimine dayandığını öne sürmüştür. Örneğin Ockhamlı William, hükümlanlık yönetimle tamamen özdeş olduğunu dile getirir. Oysaki Agamben’e göre “insanların yönetimine ilişkin iki farklı kavrayış, birbiriyle karşı karşıya gelir: İlki [hükümlanlık], halen toprağa dayanan egemenliğin eski modeline tabidir. (...) İkincisiyse yeni ekonomik-takdir-i ilahi paradigmasına yakındır” (2011: 108).

Agamben, iki ayrı idare paradigması olarak hükümlanlık ile yönetimi ele aldığı soykütük çalışmasının bir noktasında Foucault’nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus*’taki analizindeki bir noktaya geri döner. Burası, Foucault’nun nüfus ile yönetim arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını açıkladığı kısımlardan birisidir.

Nüfustan söz ederken, sürekli geçen bir kelime vardı –benim bunu bilerek yaptığımı söyleyeceksiniz, belki tam da öyle değil,– bu da yönetim

[*gouvernement*] kelimesiydi. Nüfustan söz ettikçe “hükümrân” demeyi bıraktım. Burada görece yeni olan, kelime ya da gerçeklik düzeyi olarak yeni olmasa da teknik olarak yeni olan bir şeyi belirtmeye ve ona ulaşmaya doğru sürüklendim. Ya da daha ziyade, bir gün hükümrânın iktidarını sınırlandırmak için “hükümrân hükmeder ama yönetmez” dedirtecek ölçüde, yönetimin kurallara nazaran ayrıcalıklı hale gelişinin, yönetimin hükmetmenin yerini alışının ve yönetimin aslında hükmetmeye, hükümrânlığa, *imperium*'a göre daha fazla bir şey oluşunun, kısacası buradaki modern politik sorunun mutlak olarak nüfusa bağlı olduğunu sanıyorum (Foucault 2013: 71).

Foucault, pastorallik analizinde ruhların yönetiminin doğrudan doğruya *oikonomia* ile ilgili olduğunu ifade eder ve burada “yönetim”den çok geniş bir çerçevenin anlaşılması gerektiğini işaret eder. Bu bağlamda çobanın yönetimi/ihtimamı “omnes et singulatim”, yani hem “tek tek” hem de “toplucu” olmalıdır. Agamben, Foucault'nun analizine katılarak “pastoralliğin temel özelliklerinden birisi, hem tek tek bireylere hem de insanlığın tamamına gönderme yapmasıdır; insanların peşinden *omnes et singulatim* koşmasıdır; bu ikili eklemlenme [*articulation*], hem bireyselleştirici hem de totalleştirici bir etkinliği olan modern devletin yönetme etkinliğine aktarılmıştır” der (Agamben 2011: 110). Yani bu birleşim, modern politikanın pastoral iktidardan aldığı mirastır.

Ne var ki, Agamben'in buradan çıkardığı sonuç, Foucault'nunkinden tamamen farklıdır. Ona göre, yönetim ile hükümrânlık arasında bir kopuş yoktur. Aksine “omnes et singulatim”, tam da bu iki paradigmanın birlikte iş görmesinin parolasıdır. Foucault, pastoral iktidar bağlamında çok geniş bir anlam havzasına sahip olan “yönlendirme” ve “yönetme” sözcüklerinin “nüfus”la nasıl özel bir hal aldığını ve hükmetmenin önemsizleştiğini, yani “kralın kellesini uçurarak” hükümrânlık paradigmasının terk edilmesi gerektiğini ifade eder. Agamben ise onun tam aksine, hükümrânlık paradigmasının yönetsellikten ayrılamayacağını ifade eder. Bu anlamda Foucault'ya göre “ilahi *oikonomia* içerisinde bulunan pastoral iktidar, bütün bilgilerin bilgisi, sanatı ve bilimidir; *zoon oikonomikon*'un tutumudur; ekonomik büyümeyi devam ettirme amacıyla yönetimi buna uygun hale getiren bir otorite tarafından tamamen bir yasaya tabi kılınamayan kişidir” (Leshem 2015: 105).

Bu noktada iki düşünür arasındaki bir başka fark da kopuşu yerleştirdikleri tarihsel aralıktır. Bu hususa dikkat çeken Alberto Toscano ayrımı şöyle ifade eder:

(...) Foucault politik ekonominin erken söylemi içerisinde “yönetimsel akıl”ın ve eşzamanlı olarak nüfusların üretkenliği ile sağlığının idare edilmesi pratiğinin ortaya çıkışını on sekizinci yüzyılın ortasına konumlandırırken, Agamben

takvimleri iki bin yıl geriye götürerek, Aristoteles'in ve Ksenofon'un *oikonomia* üzerine yazdıklarına ve böylelikle Paulus'la başlayarak bu kavramın Kilise Babaları'nın teolojisi içerisindeki kaderine döner (Toscano 2011: 126).

Foucault, hükümlerlikten yönetimselliğe geçişi on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına yerleştirirken, Agamben böylesi bir kopuştan söz edilemeyeceğini, ancak “Hükümlerlik ile Yönetim arasındaki ayrılığın ilk tohumlarının –ilahi olanın içindeki varlık ve praksis çatlağının ortaya çıktığı– Teslis *oikonomia*'sı içerisinde bulunabileceğini” ifade eder (Agamben 2011: 111). Ne var ki, bu ayrılığın belirleyici olmadığını iddia eder.

Bir başka farklılıkta şurada ortaya çıkar: Agamben, Foucault'nun yönetimsellik analizinde Thomas Aquinas'ın *De regno [Hükmetmek Üzerine]* başlıklı risalesini ele almasına karşın *De gubernatione mundi [Dünyanın Yönetimi Üzerine]* risalesine değinmemesini önemli bulur. “Gubernatione” terimi bir anlamda “takdir-i ilahi” [*providence*] ile eş anlamlıdır ve bu bağlantının gözden kaçırılması, aslında yönetim kavramının teolojik mirasında *oikonomia*'nın belirleyiciliğinin gözden kaçırılması demektir; çünkü “Takdir-i ilahi, –kendisini dünyanın yönetimi olarak sunduğu süreç– ‘*oikonomia*'nın adıdır” (2011: 111). Bu “unutuş” Agamben'e göre –tıpkı *Homo Sacer*'de de dile getirdiği gibi– öncelinin tezinde tamamlanması ya da düzeltilmesi gereken bir noktayı işaret eder. Bu noktada İtalyan düşünürün dikkati çektiği bir başka husus da Foucault'nun “1977-1978 derslerinde takdir-i ilahi kavramına hiçbir gönderme yapmamış olmasıdır” (2011: 112).

Agamben, bu iki yönetim paradigmasının birbirinden ayrılamayacağını, hatta bunlar arasında kronolojik bir ilişki dahi olmadığını dile getirir. Bunlar, birbirinden farklı olarak ama birbirinin içinde, birbirine nüfuz eden “çift kutuplu bir makine” [*a bipolar machine*] (2011: 114) olarak işlemektedir. “Başka bir deyişle yönetim, takdir-i ilahinin (ya da hükümlerliğin) gölge fenomenidir” (2011: 118). Bu noktadan sonra yeniden teoloji metinlerine dönen düşünür, “takdir-i ilahi” kavramıyla “kader” arasındaki ilişkiyi incelemeye başlar. Buradaki temel amacı, aşkın bir iktidar kavrayışının bir görünümü olarak “kader” kavramının, içkin bir iktidar anlayışının sunumu olarak “yönetim” içerisinde nasıl eritildiğini sergileyebilmektir. Kader ile yönetim arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir:

Yönetim etkinliği, aynı zamanda –herkesin iyiliğini düşünen ve emreden– takdir-i ilahi ve –iyiliği, bireyleri nedenler ve etkiler zinciri içerisinde tutarak bireylere

dağıtan– kaderdir. Böylelikle bir düzeyde –kader ve bireyler düzeyinde– akıl sır sermez ve adaletsiz gibi görünürken, başka bir seviye kavranabilirliğe ve meşruluğa ulaşır. Başka bir deyişle yönetsel makine, –takdir-i ilahinin Hükümlerinin kaderin Yönetimini bulup meşrulaştırdığı ilkinin inşa edip işler hale getirdiği düzeni ikincisinin garanti altına aldığı– sürekli bir tanrıbilim gibi işler (Agamben 2011: 129).

Bu bağlamda, yönetim, takdir-i ilahi ve kader arasında bir tür eşdeğerlilik olduğu düşünülebilir. Agamben'e göre bunlar arasındaki fark, işleme düzeyleri arasındadır. Kader, bir yandan anlaşılmaz ve adaletsiz gibi görünse de, kendisine ait bir düzeni [ordo] olduğu için aslında birey tarafından kavranabilir. Agamben, bütün bu yönetsel araçların birbirlerine eklemledikleri bir ağ içerisinde şekillenerek çift kutuplu yönetim makinesini oluşturduğunu iddia eder.

Sonuç olarak ortaya çıkan, “iktidarın tözünün, ‘ekonomi’den, ‘yönetim’den başka bir şey olmadığıdır” (2011: 139). Agamben'e göre modern devlet de bu durumdan azade değildir. “İşin gerçeği, modern devlet hem dünyanın yönetimine ilişkin teolojik makinenin görünümünü miras olarak alır hem de kendisini takdir-i ilahi-devleti ve kader-devleti olarak sunar. Yasamacı ya da hükümler iktidar ve uygulayıcı ya da yönetsel iktidar arasındaki ayrım vasıtasıyla modern devlet, yönetsel makinenin ikili yapısını edinir” (2011: 142). Böylelikle devlet, yeri geldiğinde kendisini hükümler iktidarın işleyiş tarzı, örneğin ölüme atma, yeri geldiğindeyse biyoiktidarın işleyiş tarzı, yani yaşatma üzerinden ayakta tutar.

Agamben, *Hükümlerlik ve Şan* adlı kitabının altıncı bölümünde Eric Peterson'ın *Politik Bir Sorun Olarak Tektanrıçılık [Monotheism as a Political Problem]* başlıklı kitabı odağında “melekbilim” [angelology] ile “bürokrasi” ve buna bağlı olarak “hiyerarşi” kavramları arasındaki ilişkileri araştırır. Bu bağlamda, Hıristiyan teolojisi temele alınırsa politika tamamen “melekbilimsel-kültürel” bir niteliğe sahiptir ve melekler düzenin koruyucuları olarak görülürler. Peterson'a göre nasıl bir hükümlerlik çevresinde onu koruyanlar varsa aynı şekilde aşkınsal düzeni koruyan da meleklerdir. Sekülerleşme işaretinin damgasını taşıyan bu dönüşüm, kutsal ilahilerde yer alan övgü ifadelerini hükümlerlik bünyesinde “şanlı” törenlere dönüştürmüştür. “Kutsal düzen”den çok “kutsal iktidar” olarak anlaşılması gereken “hiyerarşi” de bu düzenin ve törenlerin en önemli belirleyicileri arasında yer alır. “Hiyerarşi, temelde –“işleyişi” (energeia), “bilgi”yi (epistēmē) ve “düzen”i (taxis) ima eden– bir yönetim etkinliğidir. Ayrıca

kökene ve arketipi de teslisçi ekonomidir” (2011: 153). Kısacası hiyerarşi de *oikonomia*’dan bağıntısız olarak düşünülemez.

Bu hususta Agamben’in dikkati çektiği bir başka nokta ise melekbilimin doğrudan doğruya iktidar kuramıyla ilişkili olarak düşünülmesidir. Bazı meleklerin adının dünyevi güçleri adlandıran kavramlarla özdeş olduğunu işaret eden düşünür, iki kutup arasında içkin bir ilişki olduğunu, hatta Paulus’a göre ikisi de aynı kökten, yani tanrıdan geldiği için birbirinden ayıramayacağını iddia eder (2011: 165). Agamben, bir kez daha *bölme* ilişkisiyle tarif ettiği iki kutbu bir belirlenemezlik eşiği içerisinde tarif eder.

Bu noktadan sonra iktidar ile şan arasındaki ilişkiyi sorgulamaya başlayan düşünür, yine başlangıç noktasına yani Peterson ile Schmitt arasındaki tartışmaya dönerek liturjik övgülerin [*liturgical acclamations*] kurucu işlevini tartışır. Liturji [*leitourgia*] teriminin kökeninde bir “yönetme” ve “kamu hizmeti” (2011: 174) anlamı olduğuna dikkat çeken düşünür, ilk kilise ayinlerinden Bizans dönemi kutlamalarına kadar övgü pratiklerinin bir tür kabullenmeyi ve meşruiyetin teslimini de içerdiği gösterir. Bu bağlamda Ernst Kantorowicz’in bu türden seremonilere yönelik analizini ele alan Agamben’e göre söz konusu seremoniler yalnızca iktidarın estetik bir olumlanmasına hizmet etmezler; aynı zamanda kutsal ile dünyevi arasındaki çizginin de bulanıklaşmasını gözler önüne serer (2011: 192).

Düşünür, burada kitabın en başında andığı Schmitt’in tezi ve Jan Assmann’ın bu tezi tersine çevirme çabası bağlamında politika ile teolojinin birbirine karıştığı noktanın izini “şan” kavramı çerçevesinde sürer. Agamben’e göre “tam da teoloji ile politika arasındaki ilişkinin bu ikili (ya da ikili-teksepli) karakterinin belirlediği yerde gün ışığına” (2011: 193) çıkan “şan” kavramının bir soykütüğünü çıkarmak gerekir; çünkü “şanın teolojisi, bu anlamda, teoloji ile politikanın biteviye iletişim içinde olduğu ve birbiriyle kısımlarını değiştirip durduğu gizli bir temas noktasını oluşturur” (2011: 194). Bu nedenle Agamben’e göre şanın soykütüğünü çıkarmak, onun içerisinde işlevselleştiği ve anlam kazandığı bir dizi ilişkiselliği gözler önüne sermek demektir. Bu nedenle asıl amaca nail olabilmek için “şan”ın [*glory*] görünümünden çok, tam da bu ilişkiyel ağ gözler önüne seren “yüceltim”in [*glorification*] incelenmesi gerekmektedir.

Agamben bunun için teoloji alandaki şan üzerine çalışan ilk isimlerden birisi olan Hans Urs von Balthasar'ın *Herrlichkeit* başlıklı çalışmasından yola çıkar. Balthasar'a göre "şan" kavramı, İncil'de hükümlerle ilişkili olan "kabhod" sözcüğüyle ifade edilmektedir. Bu sözcüğün izi süren Agamben, Maimonides'in çalışmasında "kabhod"un üç farklı anlama sahip olduğunu işaret eder. Bu anlamları kısaca inceledikten sonra Tevrat ve Zebur'u kapsayan Tanah'ın milattan önce üçüncü ve ikinci yüzyıllarda yapılmış en eski çevirisi olan Septuaginta'da "şan" [*glory*] sözcüğünün karşılığı olan "kabhod"un "kanı" [*doxa*] şeklinde çevirildiğini işaret eder. Bu oldukça dikkat çekici bir noktadır; çünkü Agamben'e göre "bu durum, *oikonomia* ile *doxa* arasındaki ilişkinin kurucu bir bağ manasına geldiğini" (2011: 201) gösterir. "Doxa"nın aynı zamanda "kanaat" anlamı da taşıması, yöneticiyi "yüceltmek"le yurttaşın bu konudaki "kanaat"i arasındaki bağlantıyı da işaret etmektedir.

Bu "şan ekonomisi", düşünürü göre Yuhanna İncili'nde daha da açık hale gelir: Yönetim ve şan arasındaki ilişkiyi buradan örneklerle açıklayan Agamben, daha sonra kavramın Yunancadaki karşılığına bakar. Homeros'un döneminde kullanılan Yunancada "şan"ın *doxa* yerine *kleos* ile karşılandığına dikkati çeker. *Kleos*'un özelliği ise bu sözcüğün özel bir kategorideki insanlara hasredilmiş olmasıdır: Şairlere. Agamben, bu noktada özellikle kilisede dillendirilen ilahilerin, yüceltim şarkılarının bu kavramla olan bağını işaret etmiştir. Tüm bu etimolojik araştırma, *oikonomia* ile "şan" arasındaki bağı görünür kılar. Bu iki kavram birbirinden ayrılamazdır. Nasıl "hükümler" ile "yönetim", "zoē" ile "bios" birbirine bağlıysa aynı şekilde ekonomi de şana, şan da ekonomiye bağlıdır: Eğer şan, teoloji için bu kadar önemliyse, bunun nedeni, "yönetimsel makinenin içsel teslimini ekonomik teslimle, Tanrı'nın varlığı ile *praksisini*, Hükümler ile Yönetim'i birbiri içinde bir araya getirebilmesidir" (2011: 230).

Genel olarak ortaya çıkan tabloya ilişkin olarak Alberto Toscano'nun bir eleştirisini de ele almak gerekir. Toscano'ya göre Agamben'in analizindeki temel sorun, "Dönemler boyunca belli düşünce örüntülerinin işlevsel etkisini ve gizli sürekliliğini izlemek isteyen bir tarihçinin aksine, Agamben'in metinsel olanlar dışındaki aktarım biçimleriyle ilgilenmemesi"dir (Toscano 2011: 127). Bunun sonucu olarak Agamben, politikanın içinde barındırdığı teolojik mirası tamamen metinsel bir hale getirmektedir. Oysaki tam da yönetme pratikleri içerisinde bu mirasın nasıl dönüştüğünü anlamak için

yine söylemsel düzeyde anlaşılması mümkün olan ancak pratik alanda yansımaları görülebilecek öğeleri göz ardı etmektedir.

Sonuç olarak –daha önce değinildiği üzere– Foucault yönetimselliğin köklerini pastoral iktidarda bulurken, Agamben ise pastoral iktidardaki geniş çerçeveli yönetme anlayışının temellerini *oikonomia* kavramında bulur. Bu bakımdan hükümlerlik ile biyoiktidar teknikleri arasında kronolojik veyahut sistematik bir ayırmadan söz etmenin imkânı ortadan kalkar. Bu durumun hukukta bir yansıması vardır. Foucault, hukuk düzeninin aşılıp “normlama”nın devreye girmesinden söz ederken, Agamben’in hukuk ile otorite arasındaki ilişkiyi açıklama biçimi öncelinden tamamen farklıdır (Leshem 2015: 110). Tüm bu farklara karşın, Agamben’in *Kutsal İnsan*’daki egemenlik kavrayışına paralel olarak ilerleyen *oikonomia* analizinin Foucault’nun düşüncesini genişlettiği ileri sürülebilir; ancak böylesi bir iddia iki düşünürün kavramsal çerçeveleri arasındaki temel farkların tamamen göz ardı edilmesi pahasına dile getirilebilir.

3. MICHAEL HARDT VE ANTONIO NEGRI: BİYOPOLİTİK ÜRETİM VE ÇOKLUK

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin biyopolitika kavramına yaklaşımı, temelini Michel Foucault tarafından kurulmuş bir kavramsal çerçeveden alsa da, belli bakımlardan bu düşünceden uzaklaşmıştır ve kendine has birtakım özelliklere sahiptir. Hardt ve Negri'nin temel olarak *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* adlarını taşıyan kitaplarında şekillendirdiği biyopolitika anlayışı, hem felsefe hem de politika adına etkili bir dizi analizi ve öngörüyü içerir.

Bu araştırmada dikkati çeken nokta şudur: Yazarlar, yalnızca kuramsal bir alanı çerçevelemekle kalmazlar; aynı zamanda güncel politik gelişmeler ışığında bu çerçeveyi yeniden yorumlayarak kuramlarını güncellerler. Bu nedenle ikilinin çalışması akademi dışında da ciddi bir ilgi toplamıştır. Bu öyle bir ilgidir ki, Slavoj Žižek ikilinin ilk kitabı olan *İmparatorluk*'un amacının “yirmi birinci yüzyıl için *Komünist Manifesto*'yu yazmak” (2001: 192) olduğunu, ancak kitabın bu amacı yerine getiremediğini dile getirir; çünkü ikilinin çalışmasını belli açılardan “pre-Marksist” (2001: 193) bulur. Ne var ki, yazarları Žižek'in bu yorumuna katılırlar; çünkü “bir manifestonun belli bir toplumsal özneye birlikte politik organizasyon için uygun bir biçim de önermesi gerektiğini” (Hardt ve Negri 2001: 238) ileri sürerler. Dahası, kitabın yazarlarından birisi olan Antonio Negri'ye bu ifadeyi şöyle tashih eder: “(...) *İmparatorluk* politik bir manifesto değildir; ancak sınıf mücadelesi içerisinde postmodern bir devrimin ilk taslağını sunan ve zorunluluklarını dile getiren yeni bir sestir” (2008b: 6). Bu ses, hem akademiye hem de akademi dışında geniş bir yankı bulmuştur.

İkilinin ilk çalışması olan *İmparatorluk*, dünyanın betimlenmesine hasredilmişken, dizinin ikinci kitabı olan *Çokluk* ise İmparatorluk karşıtı bir gücün imkânlarını ve potansiyellerini tartışmaya ayrılmıştır. Son kitap olan *Ortak Zenginlik* ise Çokluğun birlikteliğini sağlayacak ortaklıkları ele alır ve kurucu bir iktidar fikrini tartışır. Sonuç olarak, ikilinin çalışmaları “şimdinin politik kuruluşu”nu anlamaya yönelik özgün bir çabadır.

Hardt ve Negri için *İmparatorluk* öncelikle postmodernlik eşiğinin aşılması manasına gelir. Gelgelelim, bu tavır basit bir biçimde postmodernizm teriminin olumlanmasını ya da reddedilmesini içermez; aksine yazarlar postmodern eşiği oldukça karmaşık bir biçimde anlamlandırırlar. Bu nedenle öncelikle bu kavramla ne kast ettiklerine kısaca bakmamız gerekmektedir.

3. 1. POSTMODERN EŞİK: KRİZ OLARAK MODERN EGEMENLİK, KRİZ OLARAK ULUS DEVLET

Geçtiğimiz elli yılın belki de en çok kullanılan ve bu nedenle de anlamı en çok muğlaklaşan terimlerinden birisi postmodernizmdir. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum* başlıklı kitabında terimi daha çok bilginin statüsüne ilişkin bir değişikliği işaret etmek için kullanır (Lyotard 2013: 13-14). Dahası, bilgi yalnızca nesneye ilişkin malumatın çeşitli yollarla ele geçirilmesi olmaktan çıkmış; aynı zamanda en önemli ve temel metallerden biri haline gelmiştir. Böylelikle bilgi sahibi olmak, politik bir iktidarın yanı sıra önemli bir ekonomik gelir kaynağını da elde tutmak anlamına gelmeye başlamıştır.

Postmodernizm terimi, pek çok düşünür ve düşünce tarihçisi tarafından farklı anlamlarda ve bağlamlarda kullanılsa da genellikle yinelenen birkaç temadan söz edilebilir: Öznenin ve/veya yazarın ölümü, hakikatlerin çoğulluğu, temsilin reddi, metodolojinin reddi vb. Aslına bakılırsa tüm bu temalar ve tematikleştirme formülleri, tıpkı –doğrusu ve yanlışı dahil olmak üzere– okyanusun yaşamsal açıdan zenginliğini kavrayamayıp onu sadece büyük bir “su kütlesi” olarak tanımlamaya kalkanların yaptığı gibi, bu düşüncenin derinliğine vakıf olamayanların biçimselleştirdiği bir dizi anlama protokolünden başka bir şey değildir.¹ Bu protokoller, birtakım şematik sonuçları düşüncenin kendisi gibi sunarken, bunların nasıl ve neden dile getirildiğiyle ya da gerçekleştiğiyle zerre kadar ilgilenmez. Kısacası, bu “lanetli” terimin genellikle pejoratif bir anlamla kullanıldığını görürüz. Aslına bakılırsa postmodernizm öncelikli olarak –adı üstünde– modernizmle bir hesaplaşma olarak görülmelidir; ancak buradan

¹ Pauline Marie Rosenau'nun *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* başlıklı çalışması bunun bir örneğidir. “Toplum biliminin başında post-modernizm hayaleti var bugün” (Rosenau 1998: 21) diyen yazar, çeşitli temaları ele alırken postmodernist düşünürleri “olumlayıcılar” ve “şüpheciler” gibi etiketlerle tasniflemeye çalışır. Ne var ki bu yaklaşımı, düşüncenin canlılığını şemalara hapsederek genelleyici ve indirgeyici yargılar vermesine neden olur.

yola çıkararak modernizmin aşılmış aşılmadığına dair nihai bir yargı ortaya koyma çabası oldukça kısırdır. Bu nedenle böylesi bir yargıya varmak yerine postmodernizmin neyi ve neden eleştiriye tabi tuttuğuna bakmak çok daha yerinde gibi görünmektedir. Bu çerçevede iki temel hedeften söz edilebilir. Bunlardan ilki “büyük anlatı”larsa, ikincisi Aydınlanma’dır.

Hardt ve Negri için postmodern yalnızca epistemolojik bir eleştiri kategorisini işaret etmez. Negri, “Postmodern edebi bir kategori olarak doğdu; ancak hızla insanların yaşama biçimleriyle derinden bağlantılı, bu biçimleri üreten ve yeniden üreten ontolojik bir şey haline geldi” (2004: 51) der. Yani bu anlamda Hardt ve Negri, postmodernizmi bir “geçiş belirtisi” olarak görürler; onlara göre bu kavramın ifade ettiklerini topyekûn reddetmektense ürettiği etkilere bakmak çok daha yerindedir: “Postmodernist ve postkolonyalist teoriler belli bir oranda dünya piyasasının yayılmasını ve egemenlik biçimindeki geçiş aşamasını yansıtan ya da bu olguların izini süren önemli sonuçlardır” (Hardt ve Negri 2002: 157-8).

Düşünürler için postmodernizm, yukarıda değinildiği üzere temsilin ortadan kalkması veyahut yazarın ölümü gibi birtakım indirgenmiş kavrama protokollerini işaret etmez. “Ne ki, postmodern basitçe yeni bir düşünme biçimi değildir: Aynı zamanda gerçeğin somut bir yeniden tanımlanmasıdır” (Negri 2008a: 24). Bu nedenle Hardt ve Negri, postmodernizmle kavramsal veyahut politik bir savaşa girmek ya da postmodernizm karşısında muhafazakâr bir duygunun esin verdiği nostaljik bir tavra tutunmak yerine onu felsefi bir nesne olarak karşılarına almaya çalışır. Bu felsefi temrin sayesinde nesnelere eleştirel bir mesafeye yerleştirirler; ancak geleneksel bakışın konformist kendini olumlama refleksine kapılmadan düşünmeye çalışsalar da, aslına bakılırsa betimleyici bir yaklaşımın ötesine fazlaca geçemezler.

İkili için postmodernizm bir eşik işaretidir; ancak bu işaret, aynı anda dünya sahnesinde harekete geçen ve dönüşen pek çok kuvvetin varlığını dile getirir. Geçiş, tüm bu kuvvetlerin bileşkesinden ortaya çıkmayacaktır; aksine bunlar arasındaki bir mücadelenin ürünüdür. Bu anlamda da geçiş, bir dizi karşılıklı güç ve enerji yatırımını içeren bir sistemin çerçevesi dahilinde gerçekleşir. O halde, postmodernizmin ortaya çıkmasında yalnızca basit bir biçimde tarihsel bir eşiğin aşılması ya da yeni bir uğrağın şafağında şekillenen güçler söz konusu değildir; aksine tüm bu süreç, çatışan

kuvvetlerin mücadelesini de içermektedir. “Bu nedenle, postmodern yalnızca modernlik tarafından yaratılan bir geçiş vasıtasıyla değil, aynı zamanda antagonistik bir sürecin yeni koşulları vasıtasıyla da verilir” (Negri 2008a: 26). Yani, şimdinin politik kuruluşunu belirleyen bu kuvvetler, aşılış bir modernlik tasarımı ya da yarım kalmış bir Aydınlanma prokesinin tamamlanma çabasını işaret etmez; aksine modernliğin kendisi zaten bir kriz halindedir. Bundan ötürü söz konusu kuvvetlerin *etki-temsili* şimdiki politik bir uzam olarak kurarken, kendisi de bir eleştiriden muaf kalmaz. Yani, postmodernizm bir eşiktir; ancak bu eşğin ötesi de berisi de başka sorunlara gebe dir.

Burada bir çıkma yapmak gerekir: Hardt ve Negri, bu eşğin hem olumlu hem de olumsuz yanları olduğunu ifade eder. İkili, olumlu tarafa, görüşlerinden etkilendikleri Gilles Deleuze, Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi isimleri koyar. Bu bağlamda Paul Virilio, Gianni Vattimo ve Jean Baudrillard gibi kimi düşünürleri de karşı kutba yerleştirirler. İkiliye göre bu kutupdaki isimler, verili durumun değişmeyeceğine körü körüne bir inanç besleyen “zayıf düşünce”nin bir temsilcisidirler ve “‘zayıf düşünce’ *postmodern durağa dair nedamet getiren ve oportünist bir politik ifadede* başka bir şey değildir” (Negri 2008a: 80). Reel sosyalizmin yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan karamsar havayı ve yenilgi duygusunu bütün Avrupa’ya ve oradan da dünyaya yayma eğilimindeki bu isimler, söz konusu kopuşla birlikte ne emeğin yapısında değişeni ne de direnişin gerçek karakterini kavrayabilmişlerdir.

Negri’ye göre söz konusu dönüşüm süreci, postmodern düşüncenin üç temel felsefi biçimi altında tasnif edilebilir. Birincisi, “modernliğin ontolojisine felsefi bir tepki olarak”; ikincisi, “*marjinal bir direniş* olarak”; üçüncüsü, “yalnızca tarihsel dönemimizin kabullenilmesi değil, aynı zamanda ona tekabül eden antagonizma olarak” görülebilir (Negri 2008a: 27). Bu biçimler, postmodern düşüncüyü karakterize eden kuvvetlerin temel sonuçlarıdır.

Hardt ve Negri’ye göre modernliğin ontolojisine yönelik bir eleştiri, en ham ve kaba haliyle Aydınlanma’yı hedef tahtasına oturtmaktadır. Ne var ki, bu düşünülere göre Aydınlanma ya da modernlik süreçleri yekpare olmadığı gibi, homojen bir bütünlükten söz edilemez. Burada birbirini kesen, çatışan ve mücadele halinde olan iki farklı gelenek söz konusudur. Birinci tarz modernlik, “(...) radikal bir devrimci süreci anlatır. Bu modernlik geçmişle bağlarını koparır, dünya ve hayata ilişkin yeni paradigmanın

içkinliğini ilan eder. Bu modernlik bilgi ve eylemi bilimsel deney olarak geliştirir, insanlığı ve arzuyu tarihin merkezine yerleştirerek demokratik bir politikaya yönelimi tanımlar” (Hardt ve Negri 2002: 98).

Duns Scotus’tan Spinoza’ya uzanan bu birinci tarz modernlik, iki ayak üzerine oturmuştur. Bir yandan “içkinliğin keşfi”, öte yandan da “tekillikle farklılığın kutlanması” (Hardt ve Negri 2002: 159) söz konusu modernliğin temel belirleyenleridir. Düşünürler bu birinci yaklaşımı daha sonradan “modernlik içindeki ‘alternatif’ bir tarih” (Negri 2008a: 48) veyahut “‘başka’ modernlik” (Negri 2008a: 51) olarak da anacaktır. Elbette, böylesi bir yaklaşımın tabiri caizse “demokratik bir skandal” a yol açması fazla sürmeyecektir; çünkü politikanın en eski çabalarından birisi, “farklı”yı “aynı”da soğurmaktadır ve bu yaklaşımın karşı bir hareketi, bir tepkiyi doğurması hiç de şaşırtıcı değildir. Hardt ve Negri’ye göre, ikinci tarz modernlik de bu tepkiden doğmuştur.

Ancak bu yeni oluşum bir savaş çıkardı. Böylesine radikal bir altüst oluş güçlü bir muhalefeti nasıl kışkırtmazdı? Bu devrim bir karşı devrimi nasıl belirlemezdi? Aslında kelimenin tam anlamıyla bir karşı-devrim vardı: Ne geçmişe dönebildiği ne de yeni güçleri ortadan kaldıracı için, ortaya çıkmakta olan hareket ve dinamiklerin kuvvetini tahakküm altına sokup etkisiz kılmayı amaçlayan kültürel, felsefi, toplumsal ve politik bir girişim vardı. Bu, yeni güçlerle savaşmak ve onları tahakküm altına alacak kuşatıcı bir iktidar kurmak üzere tasarlanmış olan ikinci tarz modernlikti. (...) İkinci tarz modernlik, aşkın bir kurulu iktidarı içkin bir kurucu iktidarın karşısına, düzeni arzusunun karşısına yerleştirir (Hardt ve Negri 2002: 98).

Tepki olarak doğan ikinci tarz modernlik ise söz konusu –Rancière’in tabiriyle– “demokratik skandalı” ortadan kaldırmaya yönelik tahakkümcü bir girişimdir. Geleneksel *bölme* işlemini eski güçlerin hizmetine geri döndürmeye yönelik bu yaklaşım, birinci tarz modernliğin Rönesans’a değin uzanan kazanımlarını ortadan kaldırmayı amaçlar. İki süreç arasındaki hegemonik mücadele, antagonistik çatışma süreçleri sonunda bir tarafın üstünlüğüyle sonuçlanmıştır. “Modernlik paradigması üzerine yürütülen hegemonya mücadelesinde, zaferi devrimin gücünü etkisiz hale getirmek isteyen ikinci tarz modernlik güçleri kazandı” (Hardt ve Negri 2002: 98). Yani ikinci tarz modernlik, sonunda kendisini “modern egemenlik” kavramı olarak kabullendirmiştir.

Tam burada bir parantez açmak gerekir: Hardt ve Negri, *İmparatorluk*’ta ele aldıkları bu iki modernlik arasındaki çatışmayı, *Ortak Zenginlik* adlı kitaplarında yeni bir boyuta

taşırlar. Daha önce kullandıkları kavram setini genişleterek, birinci ve ikinci tarz modernlik yerine “anti-modernlik” ve “alter-modernlik” terimlerini ileri sürerler. Ne var ki bu, basit bir biçimde eskilerinin alanına tekabül eden ya da önkilerin yerini alan iki yeni kavram sunmaktan ibaret değildir. Buradaki kavramsal kayma, aslında daha önce tespit edilen alanın yeni araçlarla yeniden teşrih edilmesidir.

Hardt ve Negri, birinci ve ikinci tarz modernlik arasındaki ilişkiyi, *Ortak Zenginlik*'te modernite ve anti-modernite arasındaki bir çatışma olarak inceler. Burada kendisi “modern egemenlik” olarak kabul ettirecek olan ikinci tarz modernliğin karşısına bir direniş olarak anti-modernite, yani birinci tarz modernliğin güçlerini koyarlar. Bu çatışmada dikkati çeken, genellikle düşünüldüğünün aksine, yazarların “anti-modernite” olarak betimlediği güçlerin gerici bir nitelik taşımasıdır. Bir başka önemli nokta da, daha önceki kavramsal sette iki modernlik tarzının çatışması açık bir biçimde ele alınmazken, ikinci kavramsallaştırma setinde bunlar arasındaki ilişkinin açık bir biçimde birbirine içkin bir hareketi oluşturduğunun dile getirilmesidir. Yani, “Moderniteyi anlamak için tahakküm ve direniş birbirine dışsal olduğunu varsaymaya, anti-moderniteyi dışarıya göndermeye bir son vermeli ve direnişlerin içeride olan farklılıklara işaret ettiğini kabul etmeliyiz” (Hardt ve Negri 2011: 83). Bununla birlikte, modernite ile anti-modernite arasındaki diyalektik bir ilişki değildir.

Hardt ve Negri, içkin bir direniş biçimi olarak anti-moderniteyi üç anlamda kullanırlar:

Anti-modernite, birincisi, modern öncesini ya da modern olmayı gelişen modernite kuvvetlerinden koruma çabası değil, daha ziyade modernitenin iktidar ilişkileri içindeki bir özgürlük mücadelesidir. İkincisi, anti-modernite moderniteye coğrafi olarak dışsal değildir; onun bir arada varolur. (...) Son olarak, anti-modernite, basitçe modern iktidarın işlevini yerine getirmesinin ardından, bir tepki olarak gelişmiyor oluşu anlamında, zamansal olarak moderniteye dışsal değildir (Hardt ve Negri 2011: 112).

Burada görüldüğü üzere anti-modernite, zamansal ve mekânsal olarak moderniteden ayrı değildir; aksine onunla karşılıklı olarak varolabilir. Ne var ki, düşünürler temsile dayanan ve aşkın bir hükümran figürüne varan modernite karşısında konumlanan anti-modernitenin de moderniteye bağlı olması bakımından kısıtlılıkları olduğunu ileri sürerek, anti-moderniteye sıkışıp kalmamak gerektiğini dile getirirler. Bunun için gereken “terminolojik ipucu” küreselleşme karşıtı hareketlerden gelir ve çatışan iki kutbun yerine, “zıtların oyunu esaretinden firar eden ve vurguyu direnişte alternatifte

kaydıran çapraz bir çizgi” (Hardt ve Negri 2011: 113) olarak “alter-modernite” kavramını öne sürerler.

Alter-modernite'nin moderniteyle çapraz bir ilişkisi vardır. Alter-modernite modernitenin hiyerarşileriyle mücadeleye anti-modernite kadar dikkat çeker; ancak direniş kuvvetlerini daha açık bir şekilde özerk bir alana doğru yönlendirir (Hardt ve Negri 2011: 113).

Bu bağlamda alter-modernite, bir yandan moderniteye karşı çatışan kuvvetleri içerir; ancak onlarla sınırlı kalmaz. Aynı zamanda kendisine has bir projeye de sahiptir. Birinci tarz modernliğin güçlerini içerir ama onu aşar. Bu anlamda “anti-modern mücadelelerin uzun tarihinde sadece bir kesintiyi değil, aynı zamanda modern egemenlik ve anti-modern direniş arasındaki her sabit diyalektikle bir kopuşu gerektirir” (Hardt ve Negri 2011: 117). Bu çerçevede alter-modernitenin temelde üç hat üzerinde işlediği söylenebilir: Birincisi, Avrupa Aydınlanmasını sorgulayan; ikincisi, dünya çapındaki işçi hareketlerinde gerçekleşen somut hadiseleri içeren; üçüncüsü sömürgecilik, emperyalizm ve ırk temelli egemenliğe karşı çıkan anti-modernite kuvvetlerini bir araya getiren üçüncü hat. Bu üç çizgi içerisinde şekillenen farklı birikimleri bir araya toplayan alter-modernite, mülkiyet cumhuriyetine karşı işleyen bir çokluktur. Hardt ve Negri'ye göre alter-modernite içerisinde somutlaşan “direniş (...) daima dönüştürücü bir deneyimdir” (2011: 123). Ne var ki, yazarlar söz konusu dönüştürücü deneyimi nedense hep “olumlu” tahayyül ederler. Anti-modernite kuvvetlerinin “olumsuz” güçlerinin çokluğun “mutlak demokrasi” talebi içerisinde *zorunlu olarak* nasıl eridiği sorusuna bir yanıt vermezler.

Artık alter-modernite parantezini kapatıp ana hatta dönülebilir. Louis Marin'in dediği gibi, “Bir güç ancak bir diğerini ortadan kaldırıyorsa güçtür” (2013: 17); o halde ikinci tarz modernlik de ilkinin ortadan kaldırarak kendisi “modern egemenlik” olarak tanıtmayı başarmıştır.

Egemenlik, demek ki, hem *aşkınlık* hem de *temsil* olarak tanımlanır; bu iki kavram hümanist geleneğin çelişkili bulduğu kavramlardır. Egemenin aşkınlığı, bir yandan, dış bir teolojik destek üzerine değil; insan ilişkilerinin içkin mantığı üzerine kurulmuştur. Öte yandan, bu egemen iktidarı meşrulaştırma işlevi gören temsil de onu uyrukla çokluğuna tamamen yabancılaştırır (Hardt ve Negri 2002: 106-7).

Görüldüğü üzere bu yazarlara göre modern egemenliği belirleyen iki temel nitelik vardır: Aşkınlık ve temsil.² Bu iki kavramdan ikincisi ele alınırsa, Hardt ve Negri'ye göre üç ana temsil tipinden söz edilebilir: “Mülkleşmiş temsil”, “serbest temsil” ve “koşullu temsil”. Bunlardan ilki, temsil edenlerle edilenler arasındaki bağı en zayıf olduğu türdür; çünkü “temsilciler temsil edilenlerin çıkarını ve iradesini yorumlarlar sadece” (2004: 261). Böylece temsil edilenler bütün karar verme süreçlerinden çekilmiş olur ve iradeleri temsilci tarafından temellük edilir. “Serbest temsil”deyse temsil edenlerle edilenler arasında doğrudan bir bağ olsa da, temsil edilenler temsilciler üzerinde “görelî” bir denetime sahiptir. Yine de “temsilcilerin serbestisi ve temsil edilenlerin seçme ya da kontrol gücü ters orantılıdır” (2004: 262). Son olarak “koşullu temsil”deyse temsil edenlerle edilenler arasındaki ilişkiler çeşitli ara mekanizmalar vasıtasıyla sıkı denetim altında tutulur. Ne var ki, üç temsil biçimi de son kertede egemenliğin “hesabına” çalışır.

Üstüne basa basa söylenmelidir ki, aşkınlık ve temsil birbirinden ayrı düşünülmemelidir: Egemen iktidarı meşrulaştırmakta kullanılan temsil aynı zamanda ona aşkınlık zırhını da giydiren. Hemen eklemek gerekir ki, Hardt ve Negri için “egemenlik, özerk bir töz değil, daha ziyade yöneten ile yönetilen arasındaki bir ilişkidir” (2008: 49). Zaten egemen, insanların içinden çıkıp onlara aşkın olmasıyla üzerinde egemenlik kurduğu kitleden ayrılır. Yani egemenlik, egemene yeni bir hukuki statü verilmesini sağlayan bir ilişkisellikten doğar. Bu bakımdan sözleşme kuramları bunun en iyi örneklerinden birisi olarak görülebilir. “Genel irade”nin ya da “yeryüzündeki Tanrı”nın temsil üzerinden aşkınlık ürettiği bu yaklaşım, aslında ikinci tarz modernliğin “fark” kavramını soğurma çabasının ve girdiği krizin kamufle edilmesinin kuramsal bir ifadesidir.³

² Wendy Brown ise egemenliği daha iyi betimleyen, daha kapsamlı bir nitelikler listesi sunar: “Thomas Hobbes, Jean Bodin ve Carl Schmitt’in içinde bulunduğu klasikleşmiş ‘modern egemenlik’ teorisyenlerinden hareketle oluşturulacak karma egemenlik tasavvuru bize egemenliğin ayrılmaz özelliklerinin şunlar olduğunu gösterir: Üstünlük (daha üstün bir gücün bulunması), daimilik (sınırsız mülhet), kararcılık (yasayla sınırlanmışlığın veya yasaya biatın olmaması), mutlaklık ve tamlık (egemenliğin muhtemel yahut kısmi olmaması), devrolunamazlık (egemenliğin kendi kendini ilga etmeden bir başkasına devredilememesi) ve özgül yargı yetkisi (ülkesellik)” (2011: 27). Brown’ın saydığı özellikler, Hardt ve Negri’nin egemenlik kavramı tarafından da içerilir.

³ İkinci bölümde, Agamben’in olağanüstü hale ilişkin incelemesinde ortaya konan egemenlik analizi de bunun bir ifadesidir.

Ne var ki, Ernesto Laclau'nun iki tarz modernlik arasındaki tarihsel anlatıya yönelik bir itirazı vardır. Laclau, öncelikle radikal içkinlik iddiasının Dun Scotus'la başlatılamayacağını, bu yaklaşımın çok daha önceye, Scotus Erigena'nın *De Divisione Naturae* adlı eserine uzandığını ileri sürer (2004: 22). Dahası, Laclau'ya göre içkinliğe ilişkin tartışmalar politikadan değil, kötülük sorunundan doğmuştur. Modernlikle birlikte kavramın teolojik tartışmalarla bağları kopmuş, tamamen sekülerleşmiştir. Bu kavram kazandığı modern anlamla birlikte toplumsal antagonizmaların çekirdeğini ifade etmeye başlar. Hardt ve Negri, –ileride ele alınacağı üzere– toplumsal antagonizmaları belirleyen Çokluğu, içkinliğin gerçekleşmesi olarak tarif eder ve onu aşkınsallıktan uzak tutarlar; ancak Laclau'nun itiraz ettiği üzere çokluğu böyle kabul etmenin tek yolu, onun tarihsel bir fail olarak bütünlüğünü ve homojenliğini sorgulamamaktan geçer (2004: 24). Laclau'nun itirazı derinleştirilirse, nerede bir Çokluktan söz edilirse orada bir antagonizmadan söz edilmesi gerektiği ortaya çıkar.

Hardt ve Negri'nin temsile dayanan aşkınlık kavrayışı, öte yandan içerisi ile dışarı arasındaki bir ayrımı da olanaklı kılar. Söz konusu aşkın mekanizma, içeriği belirleyen ancak onun *üstünde* olan bir dışarı pozisyonunda ikamet eder. Böylelikle sistemin sınırlarını belirleme imkânına sahip olurken, öte yandan da sistemin yasalarının ulaşamayacağı bir istisna olma ayrıcalığına sahip olur.

Söz konusu iki tür modernlik arasındaki mücadelenin sonucu, tarihin tabelasına “zafer” ya da “yenilgi” terimleriyle değil, “kriz” terimiyle kaydedilebilmiştir.

Modernliğin kendisi krizle tanımlanır; bu, içkin, kurucu ve yaratıcı kuvvetlerle, düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlayan aşkın iktidar arasındaki durmak bilmez bir çatışmadan doğmuş bir krizdir. Bu çatışma modernlik kavramının anahtarıdır (...) (Hardt ve Negri 2002: 99).

Postmodern eşiğin öte yakasındaki modernlik, böylesi bir çatışmanın, hegemonik bir mücadelenin ürünüdür. Bu çatışmanın en açık görünümü ise “Giriş” bölümünde ele alındığı üzere benzer noktalardan hareket eden ancak sonuçta vardıkları yer taban tabana zıt olan Spinoza ve Hobbes arasındaki gerilimdir. Spinoza'nın içkinlik düzlemi, Hobbes'un aşkın kurucu aygıt olarak öne sürdüğü Leviathan'la karşı pozisyonlarda yer alır. Bu mücadele, modern egemenlik paradigmasında ve reel politikada Hobbes'un “zafer”iyle sonuçlanmış gibi görünse de, Hardt ve Negri'ye göre ortadaki durum “Leviathan krizi”nden ibarettir. Betimlenen bu tarihsel, felsefi ve politik çatışmanın dış

yüzeydeki etkisi Rönesans hümanizminin ortaya çıkardığı eşitlik, tekillik ve farklılık gibi değerlerin alaşağı edilmesi olmuştur. Hardt ve Negri'ye göre karşı hegemonya, yani ikinci tarz modernlik, Avrupa'da kendisine politik olarak Avrupa-merkezcilik kılıfını bulmuştur; Avrupa dışındaki topraklardaysa sömürgecilik olarak baş göstermiştir.

Felsefi olarak bu sürecin gerçekleşmesinde Descartes'tan Hegel'e uzanan bir dizi ismin düşünceleri etkili olmuştur. Descartes'ın aşkın dolayımı, Kant'ın özneyi metafizik ufkun merkezine yerleştirmesiyle birlikte Hegel'in Spinozacı içkinlik düzlemini yerle yeksan etmek üzere doğrulttuğu "Tin" silahı, ötekiyi yalnızca kuramsal bir soğurmaya maruz bırakmamıştır; aynı zamanda Avrupalı olmayan halkların tarihi olmadığına yönelik bir iddianın ortaya konmasına olanak sağlayacak bir yolu taşlarını da örmüştür. Bu iddianın gerisinde ise aşkın bir egemenlik aygıtının varlığına yönelik bir tartışma vardır.

İkinci tarz modernliğin, doğayı dönüştürmekte olan yeni kuvvetleri yönetmek ve onlardan kâr elde etmek için, her şeyden önce hem Avrupa'da hem de kolonilerdeki yeni toplumsal üretim figürleri üzerindeki denetimini garantiye alması gerekir (Hardt ve Negri 2002: 106).

Bu denetimi sağlayan olan elbette, en başta "devlet"tir. Batılı anlamda bir devletin, yani aşkın kurucu bir mekanizmanın varlığına duyulan gereksinim, ikinci tarz modernliğin Batı-dışı amaçlarına hizmet edecek kuramsal bir çerçeveyi de inşa eder. Bu çerçevede hem tarihsel olanın belirlenmesi hem Batı'nın dışarıya dönük olarak uyguladığı şiddetin meşrulaştırılması hem de ekonomik bir kazanç garanti altına alınır. Böylesi Avrupa-merkezci bir tarih perspektifinden bakıldığında, Ranajit Guha'nın başarılı bir şekilde işaret ettiği üzere "uluslara Dünya-tarihinde yer almaya hak kazandıran yegâne şey tam anlamıyla gelişmiş bir devletin varlığıdır" (Guha 2006: 55). Bu nedenle Batı'nın gözünden devletsiz halklar, Cemal Süreya'nın "tarih öncesi köpekler havlıyordu" (2014: 85) dediği gibi kendi seslerine, "insan sesi"ne sahip değildir. Bu nedenle de tarihin dışına itilmişlerdir. Tarihe "dahil" olabilmeleri için aşkın-kurucu bir egemenlik makinesinin kurulmasına ihtiyaç vardır. Onlara Batı'ya eş bir sesi, bir temsil zeminini verecek olan "modernliğe ve ilerleme yolunda onun en gelişmiş direği olan Avrupa'ya" (Guha 2006: 75) hükmeden modern egemenlik mantığıydı. Sömürgecilik ve soykırım başta olmak üzere egemenlik makinesinin kurulması için işlenen bütün suçlar, Batı

dışında kimsenin sesini ve doğal olarak acısını da duymayan bir tarihyazımının işbirliğiyle işlenecektir.⁴ *Devletsizliğin bedeli* budur.

Dahası, yukarıda dile getirildiği üzere bu kuramsal çerçeve sadece tarihsel bir tek taraflılıkla sınırlı değildir; aynı zamanda Batı-dışı topraklara yönelik olarak uygulanan fiziksel ya da simgesel şiddeti de meşrulaştırır. Bunun en temel örneği de kendi deneyimini tek hakikat olarak kodlayan bu modernliğin, Batı-dışı modernleşme deneyimlerini ortadan kaldırmasıdır. Bu çerçevenin üçüncü boyutu olan ekonomik yaklaşımsa sözü edilen ikinci boyutu da eşzamanlı olarak etkiler. Arif Dirlik'in dikkati çektiği üzere Avrupa-merkezci deneyim sermaye güçlerinin desteğini aldığı için başka etnik-merkezciliklerin tarih sahnesinden usulca silinmesine yol açmıştır. Bu da, Dirlik'in yerinde ifadesiyle “Üçüncü Dünya'nın ehlileştirilmesi”ni sağlamıştır; elbette bu ehlileştirme “kaçınılmazsa işgal vasıtasıyla, tercihen de ekonomik yaptırımlar ya da Patriot füzeleriyle kuşatarak” gerçekleştirilmiştir. “Elbette bunlar en kötü ihtimalle son çareydi. Uzak ara en iyi seçenek, küresel sermayeyle ittifak yapan ya da kaynaşan yumuşak başlı sınıfların yaratılmasıyla [gerçekleşecek] içeriden denetimdir” (Dirlik 1994: 353-4).

Yinelirse, ikinci tarz modernliğin birinci tarzdakini yenmesi tarihe zafer değil, kriz terimleriyle kaydedilebilmiştir; çünkü iktidar, tıpkı Foucault için olduğu gibi, Hardt ve Negri için de çift şeritli bir yoldur ve baskının olduğu yerde de direniş vardır. İkinci tarz modernliğin muzaffer edası, postmodern eşiğin aşılmasıyla ortaya çıkan yeni düzen karşısında silinmeye yüz tutar: “Modernliğin düzeni, artık postmodern düzensizliği bastıramaz; Hobbes, Guernica ve Felluce'den çok önce yıkılmıştır” (Negri 2008a: 57). Bu krizin asli sebebi, modernlik düzeninin işleyişini sağlayan temel rabitaların artık çerçeveyi kapsayamayacak hale gelmesidir. Toplumsal olanı denetim altına almaya çalışan eski güçler, zaman içerisinde ona karşı gelişen ve içkin direniş hareketleri tarafından aşındırılırlar. Burada en temel pay da neo-liberalizmle birlikte yeni bir boyuta geçen sermayenin yeni işleyiş tarzıdır. Hardt ve Negri için ikinci tarzdaki modernlik, yani “Avrupa modernliği kapitalizmden ayrılamaz” (2002: 108). İşte, burada –birinci bölümde biyopolitika ve kapitalizm arasındaki bağlar incelenirken ele alınan–

⁴ Bu meseleyi ele alan esaslı bir metin için bkz. (Spivak 1988).

“görünmez el” devreye girer. Kişinin çıkarları ile kolektifin çıkarları bir kez daha tartışmanın merkezine oturur.

Egemenlik ve sermayenin sentezi tam anlamıyla başarıya ulaştığında ve iktidarın aşkınlığı otoritenin aşkın bir uygulamasına dönüştüğünde, egemenlik bütün toplumu yöneten politik bir makine haline gelir. Egemenlik makinesinin çalışmaları yoluyla çokluk her an düzenli bir bütünlüğe dönüştürülür (Hardt ve Negri 2002: 109).

Modern egemenlik makinesi, Hardt ve Negri için bir çıkış noktasını işaret eder. Artık yeni bir düzenin şafağına varılmıştır; bu yeni düzende bir dışlama ve dolaşım sistemi aynı anda işleme konacaktır. “Biz bunu egemenlik nosyonu *içinde* bir geçiş; yeni bir aşkınlık biçimine geçiş olarak düşünmeyi tercih ediyoruz” (Hardt ve Negri 2002: 110) diyen ikiliye göre bu geçişin göstereni biyoiktidardır: “Modern egemenliğin gerçekleşmesi biyo-iktidarın doğuşudur” (2002: 111). En genel çerçevesi içerisinde düşünürlerin biyoiktidardan anladığı, bireysel beden düzeyindeki disiplinci tekniklerin yerini kolektif bir özne olarak nüfus düzeyindeki denetim mekanizmalarına bırakmasıdır.

Hardt ve Negri için postmodernlik “küresel sermayenin işleyiş mantığıdır” (2002: 169) ve bu mantık, yalnızca ekonomik alanı tahakküm altına almamıştır. Aksine sesi, bütün mecralarda baskınlık kazanmış; dahası, en temelde “emek”in yapısında büyük çaplı dönüşümlere yol açmıştır.

Biz, postmodernliği, sermayenin antagonistik ilişkisinin bütün toplumsal ilişkileri, yaşamın bütün rabitalarını, kültürde, üretimde veyahut yaşam biçimlerinde tahakküm altına aldığı bir durum olarak betimliyoruz. Başka bir deyişle, bizi çepeçevre saran dünya artık biyopolitik terimlerle şekillenmektedir. (Foucault’nun inşa ettiği çeşitli soykütüksel şemalarla betimlediği üzere) Modern biyopolitik olandan postmodern biyopolitik olana geçiş, basit bir biçimde toplumun bütünüünün varoluşsal koşullarının iktidar tarafından işgal edilmesinin derinleşmesidir (Negri 2008d: 164).

Bu biyopolitik dönüşümü ele almadan önce söz konusu modernlik krizini gösteren bir başka belirtiyeye yakından bakmak gerekmektedir: Ulus devlet. Modern egemenlikle bağlantılı olarak düşünülmesi gereken “ulus devlet” kavramı, patrimonyal monarşinin toplumsal güçlerin koşumlarını tek elde tutmak üzere icat ettiği bir çatıdır; çünkü feodal iktidar yapıları sermaye birikiminin edindiği güçler nedeniyle çözülmeye başlamıştır. “Artık kralın ilahi bedeni yerine ulusun tinsel kimliği toprak ve nüfusu ideal bir soyutlama olarak koyuyordu” (Hardt ve Negri 2002: 116). Modern egemenlik

kavramının kapısını yavaş yavaş ulus devlet egemenliğine doğru açar ve kapıdan ilk önce kapitalizm girer. Bu anlamda ulus devlet, aslında politik ekonominin yeni bir örgütlenme biçimini de ifade eder.

Ne var ki, modern egemenlik krizinin çözümü olarak öne sürülen ulus kavramı, aslında ideolojik bir maskeden ibarettir ve Roland Barthes'ın dediği gibi “Maske, mutlak olarak saf olduğu sürece anlamlıdır”. Bu nedenle ulus devletin anlamı kendi içerisinde değildir, yalnızca kendinden önceki krizi kamufle edebildiği sürece anlamlı olacaktır; ancak bu maske, sakladığı krizin derinleşmesine neden olmuştur.

(...) modernliğin genetik krizi hiçbir zaman sona ermedi; ve sona ermesine de gerek yoktu; çünkü bizatihi kriz, hepsi hâlâ aşkın egemenin hükmüne tabi olan, tarihsel ve politik gelişme üzerinde durmaksızın uç veren yeni figürler üretiyordu. Sorunsalın ne dâhice tersyüz edilmesi! Ama aynı zamanda egemenliğin ne eksiksiz gizemleştirilmesi! Krizin, sürekli ve çözümsüz bir krizin unsurları artık ilerlemenin etkin unsurları olarak değerlendiriliyordu (Hardt ve Negri 2002: 121).

Burada görüldüğü üzere ulus devlet, modern egemenlik paradigmasının krizini yalnızca maskelemekle kalmamış; aynı zamanda bu paradigmanın politik ve toplumsal yerini de tahkim etmiştir. Bunun nedeniyse iktidarın krizlere *rağmen* değil, aksine krizlerle *birlikte*, krizlerin doğurduğu *yaratıcı yıkımlarla* işleridir. Böylelikle egemenlik kendisini bir önkoşul olarak dayatma fırsatını ele geçirmiştir. Yukarıda değinildiği üzere bu mantık, birinci dünya ülkelerinin sömürgeci fantezilerinin işleyişinde de başat bir rol oynamıştır. Ulus devleti bütünleyen bir devlet mekanizmasının olmadığı her karış, bu mantık tarafından silahla ya da kültürle fethedilmeye açık bir alan olarak görülüyordu.

Ne var ki, burada istisnai bir durumu da kayıt altına almak gerekir: İkili, hâkim grupların yerine madun gruplar bulunduğu ulus devletin tam tersi bir niteliğe sahip olduğunu vurgular. Onlara göre “*hâkim kesimin elinde ulus kavramı denge ve restorasyon sağlarken, madun kesimlerin elinde değişim ve devrim için bir silahtır*” (Hardt ve Negri 2002: 126). Bu bağlamda yapılan basit bir tersine çevirmedir: Ezen ulusların milliyetçiliği tahakküm niteliği taşıırken, ezilen uluslarınki direniş mahiyeti taşır. Madun grupların kendi kaderini tayin hakkını talep etme hakkı, aslında onları belirleyen kuvvetlerin güçlerini kırma işlevi görür. Hardt ve Negri, burada ulus devleti sömürgeciliğin bölme işlemini tersine çevirecek bir güç olarak düşünür ve bu bağlamda “(…) *ulus güçlü dış kuvvetler karşısında sağlam bir savunma hattı olarak kelimenin gerçek anlamıyla ilerlidir*” derler (2002: 127). Kısacası ulus devlet, ideolojik ve

konjonktürel bir silaha dönüşür. Ne var ki, düşünürler bu silaha çok fazla güvenilemeyeceğinin farkındadırlar. Madun ulusçuluğunu, topraksız olmasına karşın siyah ulusçuluğuyla karşılaştırarak düşünmeye çalışan ikili, ilginç bir biçimde böylesi bir ulusçuluğun Çokluğun güçlerini zayıflatma riski barındırdığını görmezden gelir.

Ulus devletin en temel dayanaklarından birisi “halk” kavramıdır. Hardt ve Negri, –daha sonra değinileceği üzere– “halk”ın “çokluk”tan farklı olduğunu ifade eder. “Halk” kavramı, farklılıkları silen ya da saf dışı bırakan bir niteliğe sahiptir. Bir başka özelliği ise, içerisinde bulunan farklı gruplar arasında süregiden savaşta “temsil” vasıtasıyla hegemon güçlerin kendilerine ayrıcalıklı bir pozisyon sağlamalarına hizmet etmesi ve böylelikle halk içindeki farklılıkların söz konusu temsilde eritilebilmesidir. Yani halk, *kolektif bölme* işlemine karşı, geleneksel Bir’de soğurulmanın bir aracıdır.

(...) bize göre, ulus ve ulusun halkı hüküm sürdüğü müddetçe modernliğin krizi kesinlikle çözümsüz kalır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa’sında egemenlik kavramının soykütüğünü yeniden ele aldığımızda, açıkça görüyoruz ki, modernliğin devlet biçimi önce ulus-devlete denk düşer ve ardından ulus-devlet biçimi bir dizi barbarlığa kapıyı açar (Hardt ve Negri 2002: 130).

Kısacası ulus devlet de sorunu çözmek bir yana sorunu maskeleyememiştir bile. Dahası, postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte ulus devlet de aşılabilecek, onun yerini modernlik ölçütleriyle kavranamayacak biyoiktidar rejimi alacaktır.

Küreselleşmeyi biyopolitik bir olay olarak yorumlarsak, etkilerinin önemini ve etkinliğinin kuvvetini de *tahakküm aygıtı* [*apparatus of subordination*] olarak kabul etmek mecburidir. Modern politik düşüncenin kökeninin (ulus) devlet olduğu on yedinci yüzyıldakinin aksine artık küresel topluma göre düşünmek zorundayız. Modern politik düşüncenin temelinde bulduğumuz işlevsel ussallığı, küresel toplum içerisinde artık biyopolitik aklın ölçütüne ve biyoiktidarın normlarına göre düşünmek zorundayız (Negri 2008a: 49).

Bu yaklaşım, Mark G. E. Kelly’nin (2010) de işaret ettiği üzere oldukça tartışmalıdır. Kelly’ye göre küresel bir biyopolitikadan söz edilip edilemeyeceğine ilişkin tartışmada iki taraf vardır. Bunlardan birincisi, Foucault’nun çalışmalarından yola çıkılarak küresel bir yönetimsellikten söz etme olanağının düşünürün çalışmasına içkin olduğunu iddia ederken (Kiersey 2009); ikincisiyse böylesi bir yaklaşımın bir “tercüme ve ölçek büyütme” hatası olduğunu ileri sürer (Selby 2007: 338). Sonuçta iki yaklaşım, Foucault’nun özgün çalışmasında yer almayan ancak onun kurduğu kavramsal ağdan yola çıkarak ortaya uluslararası bir politika anlayışı konup konamayacağı hususunda

karşıt konumlara yerleşmiştir. Hardt ve Negri ise post-Fordist üretime geçilmesiyle birlikte ulus-ötesi bir biyo iktidar kavrayışından söz edilebileceğini dile getirir.

Daha önce ifade edildiği üzere, “Dönemleri nasıl ayırdığımız ve nereye kopuşlar koyup hangilerine karşı çıktığımız, şimdinin kuruluşunu belirleyen siyasal tercihlerdir hep” (Crary 2010: 19). Bu bakımdan bu kopuşun tarihsel bir zorunluluk değil, aksine politik bir *tercih* olduğunu vurgulamak gerekir. Tıpkı her tercih gibi, bu tercih de başka bir seçeneği bünyesinde bulundurur. Hardt ve Negri, kopuşu tam da bu noktada konumlandırmalarının nedeninin zamansal olmadığını ifade ederler: “*Bugün, modernlik ile ondan sonra gelen arasındaki kopuş, yalnızca zamansal değil, aynı zamanda özselidir*” (Negri 2008a: 52). Bu özsel fark, doğrudan doğruya postmodern geçişe hâkim olan üretim biçiminin ve emek kavramının değişimiyle ilgilidir.

Bu geçişi ele almadan önce bir eleştiriyi dillendirmek gerekiyor. Hardt ve Negri’nin her ne kadar iktidar kavramını ele alışlarında Foucault’nun baskın bir etkisi olduğu açıkça görülse de, Mahmut Mutman’ın (2001: 46) işaret ettiği üzere egemenliği ele alış tarzlarında tam da bu düşünürün kaçınmaya çalıştığı bir yaklaşım tarzına sahiptirler. Foucault, egemenliği yalnızca hukuksal terimlerle anlamamak gerektiğini ifade ederken, Hardt ve Negri bu kavramı hukuksal-söylemsel bir perspektifle ele almakla kalmaz; aynı zamanda egemenliğin yalnızca negatif öğelerine odaklanırlar. Bu bakımdan ikili, Foucault’nun aksi yöndeki bütün belirlemelerine karşın egemenliği baskı ve tahakküm tekniklerine indirger.

3. 2. VAMPİR REJİM OLARAK İMPARATORLUK

İnsanlık artık kılıçlara değil, sonuçta yine kılıçlar yapan dev aygıtlara boyun eğerek kendisini köleleştiriyor (Adorno ve Horkheimer 2010: 310).

Postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte karşımıza artık küresel piyasanın gereksinimlerini karşılamayı amaçlayan ve ulus devletın sınırlılıkları tarafından tehdit edilmeyen yeni bir egemenlik gücü çıkar. Hardt ve Negri, ulus devletlerin gücünü tamamen kaybetmediğini, ancak içine girdikleri krizden de çıkamadıklarını iddia ederler; onlara göre toplumsal ve ekonomik alanda bu krizi aşmak için başvurdukları çareler hızla sıfırı tüketmiş; bunun yerine çok daha etkili bir dizi denetim ve üretim

mekanizması kurulması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hardt ve Negri, şimdinin politik tasvirini yapmak üzere ortaya yeni bir kavram koyar: “Egemenlik yeni bir biçim almış, tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organdan oluşmuştur. İşte bu yeni küresel egemenlik biçimi bizim İmparatorluk dediğimiz şeydir” (2002: 18).

Ne var ki, bu ulus devletin işlevini tamamlayıp ortadan kalktığı manasına gelmez. İmparatorluğun ortaya çıkmasıyla birlikte ulus devlet egemenliğinin güçleri son kertede imparatorluğa naksedilir. “Başka bir deyişle, İmparatorluk kavramımız ulus devletin sonunu işaret etmez. Ulus devletler halen oldukça önemlidir; ancak işlevleri İmparatorluk düzeni *içerisine* taşınmıştır. En yüksek derecesinde, yalnızca İmparatorluğun tam anlamıyla egemenlik vasfına sahip olduğu (ve başka hiçbir ulus devletin sahip olmadığı) söylenebilir” (2001: 238).

İmparatorluk, benzer bir egemenlik çerçevesini andıran emperyalizmden temel bir noktada ayrılır: Emperyalizm, son kertede toprağa dayanan bir iktidar mekanizmasının adıyla, İmparatorluk toprağı içeren ancak ona bağlı olmayan bir yönetme zihniyetinin kavramsal adıdır. Dahası İmparatorluk, sınırların önemini yitirip aşıldığı bir tarihsel sekansı ifade eder. Yani, İmparatorluğun birinci özelliği *dışarısının olmayışıdır*.

İçerisi ve dışarı olarak anlaşılan alanlar ve ikisi arasındaki ilişki çeşitli modern söylemlerde farklı biçimlerde tarif edilmiştir. Bununla birlikte, uzamsal içerisi ve dışarısı ayrımı bize göre modern düşüncenin genel ve temel bir özelliğidir. Modernden postmoderne ve emperyalizmde İmparatorluğa geçişte, içerisiyle dışarısı arasındaki ayrım silinir (Hardt ve Negri 2002: 201).

Modern egemenlik mantığı, temelde toprağa ve içerisi ile dışarısı arasındaki ayrıma dayanır. Böylelikle politik olanla olmayan arasındaki sınırın fiziki bir karşılığı da icat edilmiş olur. Dahası, içeri ve dışarı arasındaki bu *bölünme*, odağına “devlet akli” tarafından belirlenmiş yeniden üretme fonksiyonunu ve kurumlarını alarak, sistemik bir güvenlik unsuru olarak da çalışır.

Hardt ve Negri’nin içeri ile dışarının artık birbirine karıştığı ve birbirinin içinde çözüldüğü için dışarısı olmadığına yönelik iddiası, Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’ndeki iktidar kavramsallaştırmasını akla getirir: “İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir” (Foucault 2007m: 72). Bu anlamda Foucault’nun iktidar kavramsallaştırmasını sürdüren ikili için dışarısının

olmayışı direnişin olmayışını değil, aksine iktidar mantığının her yerde olmasından ötürü direnişin de her yerde olması gerektiğini ifade eder: “Eğer artık dışarı olarak görülecek hiçbir yer yoksa, her yerde karşı olmak zorundayız” (Hardt ve Negri 2002: 225). Kısacası, iktidar artık okul, hastane, hapisane vb. bir dizi kurumla özdeşleştirilemeyeceği gibi, ulus devletin sınırları ve uygulamalarıyla da özdeşleştirilemez. O halde kurumların ürettiği öznellik ve baskı biçimleri, modernliğin kriziyle birlikte eriyip gitmiştir. Artık karşımızda yeni bir egemenlik mantığı, buna bağlı olarak da yeni öznellik biçimleri vardır.

İmparatorluğun ikinci özelliği ise “fetihler sonucu ortaya çıkmış bir tarihsel rejimi değil, tarihi etkili bir biçimde askıya alan ve böylelikle mevcut durumu ebedi kılan bir düzeni anlatır” (Hardt ve Negri 2002: 20). Bu anlamda İmparatorluk, *sonsuz bir şimdi* kisvesi altındaki yeni bir dünya düzeninin gerçekleşmesidir. Bir yandan tarihsel birtakım gerçekliklerin ve dönüşümlerin sonucudur ama kendisini –bir anlamda– *sub specia aeternitatis* gören bir gözlemci ve durum gibi sunar. Böylelikle İmparatorluk karşıtı hareketlerin direniş gücüne ve üretken eylemlerine daha en başından ket vurulmaya çalışılır. Bu durum, bir yandan İmparatorluk karşıtı hareketlerin daha neredeyse ortaya çıkmadan başarısızlığa mahkûm gibi görünmesine neden olur; öte yandan da sistem içi bir konformizmin üretilmesine vesile olur. Bu konformizm, iktidarın etki alanına zeval getirebilecek her türden enerjinin iktidarın çekirdeğine yeniden bağlanmasını sağlayacak bir güvenlik ağı olarak işgörür. Bu güvenlik ağının yıkıldığı ya da yırtıldığı anlar olabilir; ancak aslına bakılırsa bunlar da sisteme ne kadar zarar verirse versin, son kertede iktidarın müdahale alanlarını yeniden şekillendirmesini sağlayan müdahale dayanaklarına dönüştürülürler. Örneğin, 11 Eylül saldırısı, egemenliğin yapısının ya da konumunun değiştiğini göstermez; aksine çok daha açık seçik bir biçimde görülmesine neden olur (Hardt ve Negri 2008: 49). İmparatorluğun *sonsuz şimdisini* kesintiye uğrattığı düşünülen terörist bir saldırı, “düşman” teriminin yeniden içeriklendirilerek savaşın taraflarının tahkim edilmesini sağlar.

Hardt ve Negri, her ne kadar “ABD bir emperyalist projenin merkezini oluşturuyor ve aslında günümüzde hiçbir ulus-devlet bunu yapamaz” (2002: 20) dese de, yeni bir emperyal egemenliğin ortaya çıkışında Amerika Birleşik Devletleri’nin kuruluşuna özel bir rol verir. Bu bakımdan ABD, Avrupa’dan farklı bir modernleşme süreci izlemiş ve

sonuç olarak da Avrupa-merkezci zihniyetle ve ona bağlı olarak ikinci tarz modernliğin ortaya çıkardığı egemenlik mantığıyla çıkar birlikteliğini hiçbir zaman geri plana atmamıştır. İkisi arasında önemli bağlantılar ve yakınlıklar varsa da İmparatorluk, Amerika'ya indirgenemez. Hardt ve Negri, İmparatorluğun tarihi askıya almasından söz ederken, bir anlamda Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Fukuyama 1992) kitabındaki tezlere gönderme yapmaktadırlar. Kısacası, İmparatorluğun ikinci özelliği doğrudan doğruya şimdinin politik kuruluşunda etkili olan ABD'yi temele alıyormuş gibi görünür.

İmparatorluğun üçüncü özelliği ise hiçbir sınır tanımaması ve dışarı olmamasıyla bağlantılıdır. “İmparatorluk bir toprak parçasını ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, bizatihi içinde yaşadığı dünyayı yaratır” (Hardt ve Negri 2002: 21). İmparatorluk bu bakımdan hayli önemli bir vasa sahiptir: İmparatorluk artık ulus devlet modelinde olduğu gibi belli bir toprak parçasını temele almaz. Zaten Negri, “İmparatorluk'la çok kesin bir şeyi kast ediyoruz: ‘ulus devletlerin egemenliğinin daha büyük bir varlığa aktarılması’” (2004: 59) der. Yani, İmparatorluk –daha önce de vurgulandığı üzere– ulus devletin egemenlik mantığının bir üst basamağa çıkartılmasıdır.

Bu noktada bir ayrıma gitmek gerekir. Hardt ve Negri, modern egemenliği daha büyük bir varlığa aktarılmasıyla “küreselleşme”yi kast etmez. Elbette küreselleşme, “tek bir ulus-üstü politik iktidar figürü tasarlama yönündeki tüzel tanımların bir kaynağıdır” (Hardt ve Negri 2002: 33); ancak bundan da tek bir küreselleşme olduğunu anlamamak gerekir. Düşünürler, küreselleşmeye yönelik yaklaşımları monolitik bir şekilde karşılarına alıp cepheden yanıtlamazlar. Aksine küreselleşme ve demokrasi ilişkisini açıklama iddiasında olan dört temel yaklaşım tespit ederler: “Klasik sosyal demokrat pozisyon”, “Liberal kozmopolitik pozisyon”, “kapitalist demokrasinin pozisyonu” ve “geleneksel muhafazakâr pozisyon” (Negri 2008ç: 6-8). Bu pozisyonların hepsinin önemli kimi yanları olmasına karşın, müşterek sorunları küreselleşmeyi bir sonuç olarak görmeleridir. Oysaki İmparatorluğun bakış açısından küreselleşme ürettiği dinamikler hesaba katılarak, bir *sonuç* değil bir *süreç* olarak anlaşılmalıdır.

Tekrar ana hatta dönülürse, İmparatorluk, sadece ulus devlet egemenliğinin küresel boyuta tercüme edilmesi değil; bunun da ötesinde yeni bir düzen yaratılmasıdır. Bu yeni düzen, insanlar arasındaki ilişkilerin normlar üzerinden düzenlenip şekillendirilmesinin

çok daha ötesini amaçlar. Yeni düzende artık hedef, insan doğasıdır; bu doğanın İmparatorluğun gereksinimlerine göre yeniden şekillendirilebilmesidir. Kısacası, İmparatorluk sadece yeni bir egemenlik mantığı değildir; aynı zamanda yeni bir öznelleşme yaratma maksadıyla yola çıkmış ve bunu ulusal sınırların ötesinde kurgulayan bir toplum mühendisliği makinesidir. Bu nedenle Hardt ve Negri'ye göre “İmparatorluk biyo-iktidarın paradigmatik bir biçimidir” (2002: 21).

İmparatorluğun son özelliği ise kendisini savaş üzerinden kurmasıdır; üstelik de amacını barış olarak beyan etmesine karşın. “İmparatorluk pratiği sürekli olarak kanla yıkanmakla birlikte, İmparatorluk kavramı kendini hep barışa –tarih dışı, kalıcı ve evrensel bir barışa– adanmıştır” (Hardt ve Negri 2002: 21). Elbette böylesi bir barış gerçekçi olmadığı gibi, doğrudan doğruya da savaşa zemin oluşturur. Bu sayede savaş düzenleyici bir mekanizma muamelesi görür ve savaş dışındaki kurucu güçler bertaraf edilir: “İmparatorluk, düzen, –ulus devletinin krizinden ve bilhassa çokluğun belirlediği antagonizmadan doğan– yeni bir düzen yaratmak için savaş üretir” (Negri 2008c: 18). Bu noktada savaşların öncelikli olarak ulus devletlere dayanan modern egemenlik modelini sürdürmenin bir yolu olduğu söylenebilir; çünkü söz konusu ulus devlet düzeyindeki savaşların temel amacı, devlet çıkarını korumaktır. Bu bakımdan da aslında “her savaş kapitalist politikaların sürdürülmesidir” (Negri 2008e: 21).

Hardt ve Negri, bu bağlamda daha önce Foucault'nun da değindiği Clausewitz'in meşhur formülüne bir terim daha eklerler: Kapitalizm. Ne var ki, Foucault biyopolitikayı teşrih etme çabasında savaş modelini bir yana bırakır; oysaki Hardt ve Negri, bu bakımdan Marksist kökenlerini izler: “Savaşa karşı savaş. Bizim komünist geleneğimizin bizlere öğrettiği budur” (Negri 2008e: 20). Yani, kapitalist politikalara karşı direniş de bir savaş formunda örgütlenmelidir; ancak bu savaş, geleneksel olarak bir yer mefhumuna dayanmayan İmparatorluğa karşı Çokluğun devreye girdiği her yerde yani aslında bir *yok-yerde* başlatılmıştır. Bu nedenle direniş, İmparatorluğun Çokluğun elinden alıp evcilleştirdiği toplumsal mücadelenin asıl anlamına iade edilmesiyle başlayacaktır. Bu noktaya gelmeden önce İmparatorluk kavramına başka bir ışık tutmak yararlı olacaktır.

İmparatorluğun merkezinde yer alan etik-politik dinamik teşhir edildiğinde önemli bir değişim de gözler önüne serilmiş olur. Öncelikle İmparatorlukla birlikte “bütün uzamı

(...) kapsayan yeni bir düzenin yapısında yerini bulmuş bir hak nosyonu” ve “kendi etik temelinde bütün zamanı kucaklayan bir hak nosyonu” (Hardt ve Negri 2002: 35) bütünleşip birbirini tamamlayarak İmparatorluğun yapısını ezeli ve ebedi bir kılıf altında sunmasına yardımcı olur. Böylelikle savaş anlayışı ve bu anlayışın asli hedefiymiş gibi sergilenen ancak hiç de gerçekçi olmayan “ebedi barış”ın haklı bir ideal olarak sergilenmesi kolaylaşır.

Yani, savaş bir yanda politik eylem statüsüne indirgenmiş öte yandan ise savaş yoluyla etik işlevlerini meşru olarak yerine getirebilen yeni bir güce onay verilmiştir (Hardt ve Negri 2002: 36).

Bu durumun bir sonucu olarak “haklı savaş” kavramının da anlamsal haznesi değişir. Haklı savaş, kendisini savunma ve direniş eylemi olmaktan çıkarak, bunun yerine kendi kendini meşrulaştıran bir eylem haline gelmiştir (Hardt ve Negri 2002: 37). Bu sentezin açtığı iki kapıysa “düşman” statüsünün bir yandan sıradanlaştırılması, öte yandan da mutlaklaştırılmasıdır. Hardt ve Negri, bu bakımdan Foucault’nun “tehlike” analizine yaklaşır; ancak bu analizi derinleştirmez. Neo-liberal politik mutabakatın sistemin iç yetersizliğini maskeleyen üzere düşman figürünün belirsizleştirmeye çalışması soru konusu edilmez. Bu bakımdan yazarların Foucault’nun analizinden veyahut analizinin olanaklı kıldığı eleştirel zenginlikten bir adım geride durdukları ileri sürülebilir.

Hardt ve Negri’ye göre İmparatorluğun yalnızca olumsuz terimlerle düşünülmemesi gerekir; bu nedenle düşünürler, Niklas Luhmann’ın sistemler kuramıyla John Rawls’ın adalet kuramının bir sentezine giderler. İmparatorluğun salt olumsuz terimlerden oluşmayan faaliyet alanı, temel olarak barışı önceler. Yani yukarıda ele alındığı üzere savaşı barışın aracı olarak kullanan İmparatorluk, “kendi iradesiyle doğmuş değildir, aksine var olması *istenmiş* ve çatışmaları çözme kapasitesi temelinde kurulmuştur” (Hardt ve Negri 2002: 39). Bu bakımdan İmparatorluğun ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu yeni hak sisteminin ve düzenin neo-liberal bir mutabakat anlayışına hizmet ettiği söylenebilir. Bunun nedeni ise İmparatorluğun sistemi ayakta tutan antagonizmaları yeniden üretmeden çözmemesidir. Başka bir deyişle antagonizmalara ilişkin hakiki çözümler üretmek yerine, yeni çatışma alanları türetecek geçici uzlaşmalar icat edilir ve bu uzlaşmalar da İmparatorluğa payanda olduğu sürece sürdürülür; işlevi tükendiğindeyse topyekûn terk edilir.

Bu noktada ikili, şaşırtıcı bir biçimde egemenliğe meşruiyetini sağlayan hukuk pratiklerine dönüp bakarlar ve bir istisna tartışması açarlar. Burada uluslararası mutabakat politikalarının nasıl olup da sistemin lehine işlediğine yönelik hiçbir açıklama yapılmaz, örnek verilmez. Oysaki düşünürlerin defalarca örnek verdiği Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi kurumlar durumun örneği olmak bakımından biçilmiş kaftandır.

Hardt ve Negri, Agamben'e değinmeksizin Carl Schmitt üzerinden kısa bir istisna tartışması yapar. İstisnayı belirleyen egemenin iki temel özelliği olmalıdır: “(1) her keresinde istisnai bir biçimde müdahale taleplerini belirleme kapasitesi ve (2) değişik ve çok sayıda kriz yönetimlerinde uygulanabilir kuvvetler ve araçları çeşit biçimlerde harekete geçirme kapasitesi” (Hardt ve Negri 2002: 41). Bu özellikler hukuk kurmanın önemli iki sacayağıdır; ancak temel olarak müdahalenin istisnailiğine meşruiyet tanımak için çok daha geniş çaplı bir yapılanmaya ihtiyaç vardır. Bu yapılanmanın temeliyse “tüzel güç” ve “polis kuvveti”dir. Hardt ve Negri, bu noktada bir kez daha Foucault'nun analizine yaklaşır; ancak yine analizi derinleştirmeden değinip geçerler.

Düşünürlere göre İmparatorluğun bir başka temsiliyse Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun çift başlı kartalında somutlaşır. Ne var ki, bu sefer kartalların başı farklı yönlere dönük değildir, aksine birbirlerine bakmaktadırlar; çünkü “Emperyal kartalın birinci başı, biyo-politik komuta makinesi tarafından kurulmuş, bir tüzel yapı ve kurucu bir iktidardır” (Hardt ve Negri 2002: 84). İkinci başsa Çokluktur. Bu bakımdan bir kez daha iktidar ve direnişin birbirinden ayıramaması gibi, İmparatorluk ve Çokluğun birbirinden ayıramayacağı vurgulanmış olur. Ne var ki, bu simgeleştirmenin –düşünürlerin de kabul ettiği üzere– pek de yerinde olduğu söylenemez. Daha önce ele alındığı üzere Hardt ve Negri'ye göre modernden postmoderne geçişte içeri ve dışarı arasındaki geleneksel bölme ilişkisi ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Bu nedenle İmparatorluğun dışarısından söz etmek mümkün değildir; ancak çift başlı kartal simgesi böylesi bir “dışarı” pozisyonunu ima etmekle kalmaz; üstüne üstlük İmparatorluk ve Çokluğu bir denklik ilişkisi içerisinde konumlandırır. Oysaki Çokluğun ekonomik veyahut politik olanaklara ve araçlara ulaşabilme kapasitesi büyük oranda İmparatorluk tarafından belirlenir ve hatta kısıtlanır. Kısacası, bu isabetsiz simgeleştirmenin hatalı

konumlandırma tarzı bir yana bırakılırsa, şimdinin politik kuruluşu bakımından İmparatorluk ve Çokluk ikili bir karşıtlık dizisi içerisinde anlaşılabilir.

Çokluk toplumsal dünyamızın gerçek üretici gücüken, İmparatorluk yalnızca çokluğun hayat damarlarını kurutan bir kapandır; ya da Marx'ın söyleyebileceği gibi, ancak canlıların kanını emerek hayatını sürdürebilen, ölü emeğin biriktirilmesinden beslenen bir vampir rejimdir (Hardt ve Negri 2002: 85).

Buradaki vampir metaforu çok daha yerinde görünmektedir; çünkü vampir sadece olumsuz bir figür değildir. Örneğin, *Çokluk*'ta vampir figürü şöyle yer alır:

Çokluğun bu canavarsı, aşırı ve dizginlenemez karakterini yansıtan figürlerden biri vampirdir. Bram Stoker'ın Kont Drakula'sı Viktorya dönemi İngiltere'sinde ortaya çıkmalı beri vampir toplumsal beden için, özellikle de aile kurumu için bir tehdit olmuştur. Vampir her şeyden önce cinsel aşırılığa bir tehdittir. Vampirin et arzusu doymak bilmezdir ve vampir hem erkekleri hem de kadınları erotik bir biçimde ısırarak heteroseksüel üreme düzenini altını oyar. İkincisi, vampirin kendi alternatif üreme mekanizması ailenin üreme düzenini tehdit eder. Hem erkek hem de kadın vampirler insanları ısırarak yeni vampirler yaratıp, sonsuz bir ölümsüzler ırkı yaratırlar. Böylece toplumsal tahayyülde vampir, aile gibi geleneksel toplumsal bedenlerin parçalandığı bir toplumun canavarsılığını temsil eder (Hardt ve Negri 2004: 211-212).

Kısacası, İmparatorluk ve Çokluk arasındaki ilişki “çift başlı kartal”dan daha ziyade “vampir” metaforuyla çok daha iyi açıklanabilir. Bu vampir rejim, sadece yeni bir yönetim zihniyetini ifade etmez; aynı zamanda ekonomik bir örgütlenmeyi de işaret eder. Bu örgütlenmenin küreselleşmenin vaat ettiği gibi serbest piyasa mantığına eklemlendiği söylenemez; aksine artık liberal “görünmez el” miti kabul edilemez. İster daha çok ister daha az görünür olsun, ister daha etkili ister daha az etkili olsun, her şart altında piyasa üzerinde bir değil, birden çok el vardır ve bunlar en başta ulus devletlerin değil, çokuluslu sermaye gruplarının elleridir. Piyasa üzerinde düzenleme ilkesi olarak işleyen öğeler varlığını sürdürür. Bu bağlamda Hardt ve Negri, “sermayenin egemenliğinin siyasal biçiminin içeriği haline geldiğini” (Brown 2011: 72) ileri sürerler.

Bu bakımdan ikiliye göre sermaye ve egemenlik arasında herhangi bir çelişki yoktur. Piyasa, egemenliğin sınırlanması olarak işlev görmez. Aksine ulus devletten İmparatorluğa doğru yaşanan kaymayla sermayenin toprağa dayanan sınırları aşması at başı gider. Böylelikle sermaye “içkinlik alanında bulunan bir kontrol mekanizması” (Hardt ve Negri 2002: 336) kurmaya çalışır. Bu çerçevede ulus devlet mekanizmaları bir yandan bu görevi görür; öte yandan da merkezlessiz bir yönetim zihniyetinin işlemesi için gereken zemini inşa eder. Sonuçta Fordist üretimi biçiminin nihayetine ermesi ve

“maddi olmayan emek”in ortaya çıkmasıyla birlikte sermaye ulus-aşırı formlar altında yeniden şekillenir. Bu değişimin ortaya çıktığı en açık unsur *biyopolitik üretim*dir.

Biyopolitik üretimle ayakta duran İmparatorluğun dışarı olmaması, ona karşı harekete geçen hiçbir gücün olmaması anlamına gelmez; aksine dışarı olmadığı için ona içkin olan karşı hareketler de her yeredir. Ayrıca, modernliğin bir kriz olarak gelişmiş olması da İmparatorluğun çehresinde olmasa da çevresinde örgütlenen bir dizi mikro-krizin ve direnişin hemen her yerde patlak vermesine neden olur. Bu anlamda İmparatorluk daha ortaya çıktığı andan itibaren çürümeye mahkûmdur. Hardt ve Negri’ye göre çürüme rastlantısal değil, zorunludur (2002: 215). Ne var ki, bu Mesihçi ya da teleolojik bir yaklaşım değildir; çünkü ikiliye göre “tarih süreci içerisinde teleolojik olan hiçbir şey yoktur” (Negri 2008a: 141). Bu nedenle geleneksel anlamıyla sondan geriye doğru bakıp “şimdi”yi açıklayan bir “teleoloji”den değil, “materyalist teleoloji”den söz etmek gerekir.

Hardt ve Negri, “materyalist teleoloji” nosyonunu yeniden keşfetmek gerektiğini ileri sürer (2002: 88). İmparatorluğun sonunu gösteren bu teleoloji, Spinozacı bir yaklaşımın ürünüdür. Bu anlamda politikayı yeniden içkinlik düzlemi üzerinden düşünmeyi öneren ikili, İmparatorluğun karşısına çıkacak olan Çokluğun, zaten onun dışında değil, en başından beri içinde olduğunu dile getirir. Bu nedenle “İmparatorluğa karşı postmodern devrimin potansiyel bir manifestosu”nun (2002: 88) temelde “çokluğu örgütleyen bir içkin arzu işlevini” (2002: 89) yerine getirmesi gerekir. Böylesi bir manifestonun dayandığı materyalist teleoloji ise geleneksel teleolojik yaklaşımların belirlenimci öğelerini kapı dışarı etmelidir.

Sırası gelmişken şunu işaret edelim: “Materyalist bir teleoloji”den söz ettiğimizde, –bütün deneyışı teleolojilerin ve bütün tarihe ilişkin metafiziklerin aksine– önceden belirlenmiş bir *telos*’tan, tarihsel gelişimin önceden varolan maddi koşullarından söz etmiyoruz. Daha ziyade, toplumsal, politik, ekonomik ve –son ama çok önemli olan– tarihsel açıdan antagonistik belirlenimler tarafından biteviye yeniden tanımlanan, yeniden formüle edilen, yeniden başlayan ve yeniden canlandırılan bir *telos*’tan söz ediyoruz (Negri 2008a: 41).

Sonuç olarak, söz konusu materyalist teleoloji, iktidarı hayatta tutan antagonizmaların aslında onu ortadan kaldıracak araçlara da sahip olduğunu vurgulamaktan öteye geçmez. Bu bakımdan geleneksel anlamda bir belirlenim ilişkisinden değil, İmparatorluğa alternatif olan potansiyellerden söz edilmesi gerekir. Bunlar da modern

egemenlikten emperyal egemenliğe geçişin göstergesi mahiyetinde olan bir dizi dönüşüm sürecine içkin olan projenin hayata geçirilmesidir. Bu noktada biyopolitika kavramı büyük bir önem teşkil eder.

3. 3. BİYOPOLİTİKA: GİRİŞ

Hardt ve Negri, Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasını düşünceleri açısından zemin olarak kabul etmişlerdir; ancak yine de Foucault'ya pek çok eleştirileri de vardır. Ayrıca bu eleştirilerden Agamben de payını almıştır. Bu nedenle öncelikle söz konusu eleştirileri kısaca ele alıp ondan sonra ikilinin biyopolitika anlayışına değinmek çok daha verimli olacaktır.

İkilinin Foucault'ya yönelik eleştirilerini üç başlık altında toplayabiliriz. İlk olarak, Hardt ve Negri, Foucault'nun Marksist iktidar çözümlemesinin ötesine geçmeye çalıştığının; bu nedenle de ekonomik terimleri içeren ama onlarla sınırlı kalmayan bir iktidar analizine soyunduğunun ziyadesiyle farkındadır; ancak yine de Foucault'yu “düşüncelerini (...) başından beri araştırmalarına rehberlik eden yapısalcı epistemolojiden koparmayı başardığı söylenemez” (2002: 52) diyerek eleştirirler. Bu bakımdan yapısalcılıkla ilgili meşhur eleştiriyi bir anlamda yeniden dillendirirler. İkili yapısalcı epistemolojiden “beşeri bilimler alanında işlevselci bir analizin yeniden keşfini, sistemin dinamiğini, hareketinin yaratıcı zamansallığını ve kültürel ve toplumsal yeniden üretimin ontolojik tözünü tamamen feda eden bir yöntemi” (2002: 52) kast ettiklerini ifade eder. Ne var ki, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* sonrasında da yapısalcı bir epistemolojiyi temele alıp almadığı başlı başına ayrı bir tartışma olmakla birlikte burada bambaşka bir sorun vuku bulmaktadır. İmparatorluğu açıklamak için Niklas Luhmann'ın sistemler ve John Rawls'ın adalet kuramını temele aldıklarını söyleyen ikilinin Foucault'ya bu eleştiriye getirmesi sorunlu görünmektedir. Bilindiği üzere Luhmann, sistemler kuramını tam da ikilinin tanımladıkları anlamda yapısalcı bir epistemolojinin üzerine inşa etmiştir. Bu nedenle, Mutman'ın da dile getirdiği üzere, söz konusu eleştiri tam da Hardt ve Negri'ye yöneltilebilir (2001: 47).

Hans Blumenberg'in dediği gibi “Dünya düzeni bir denklemdir; hiçbir şey denklemin sadece bir tarafında değiştirilemez” (2014: 137). Bu bakımdan Hardt ve Negri'nin ikinci eleştirisi, Foucault'nun denklemin yalnızca bir yanını değiştirdiğidir.

Biyopolitikayı biyoiktidarların toplanıp derlenmesi olarak mı düşünmek zorundayız? Madem ki, kendisi de bir güç [*power*] olan yaşam, iktidar [*power*] aracılığıyla yaşamın geliştirilmesi anlamına geliyor, o halde bir karşı-iktidarın, yaşamın kendi –emeğin ve dilin, hatta aynı zamanda bedenlerin, duygulanımların, arzuların ve cinselliğin– içindeki bir özgürleşme uğrağı olarak bir öznellik üretiminin ortaya çıktığı yeri saptayabilir miyiz? (...) Sonuç olarak Foucault iktidardan söz ettiği her seferde, asla temel ya da birincil bir ilkeyi betimlemez; daha ziyade pratiklerin, bilginin ve kurumların kesiştiği bir bağıntılar toplamını ifade eder (Negri 2004a: 31).

Bu bağlamda Hardt ve Negri'ye göre Foucault, biyoiktidarın yalnızca bir boyutuna odaklanmış ve onun üretici kuvvetlerini görmezden gelmiştir. Yani bir anlamda toplumsal düzenin yaratıcı boyutları ve bilhassa öznellik üretme kapasitesi göz ardı edilmiştir. Ne var ki, bu eleştiri de tıpkı ilki gibi pek haklı bir eleştiri değildir. Foucault'nun “karşı tutum” kavramı doğrudan doğruya Hardt ve Negri'ye bir yanıt olarak sunulabilir. Dahası, Foucault'nun benlik teknolojileri kapsamında başladığı ancak nihayetlendiremediği dersler de bu sürecin bir parçası olarak düşünülebilir. Yine de Foucault'nun bu husustaki düşüncelerini tam olarak geliştiremediği söylenebilir.

Üçüncü eleştiri ise sadece Hardt ve Negri değil, başka pek çok yorumcu tarafından da getirilmiştir. İkili, biyoiktidarın Foucault'nun yorumladığı biçimiyle işlediğini kabul eder; ancak bu düşünce çerçevesinde söz konusu iktidarı kimin işlettiğine yönelik bir yanıtın bulunmadığını ileri sürerler. Yani, iktidarın uzamını kimin kapladığı açık değildir. Hardt ve Negri'ninse buna yanıtı açıktır: Sermaye. Bu anlamda sermaye artık yalnızca bireyleri hedef almaktan çıkarak, yaşamın her aşamasına ve alanına uzanmıştır.

Sonuç olarak Hardt ve Negri'nin Foucault eleştirileri birçok bakımdan yetersizdir; ancak yine de bu düşünsel çerçeveye yaptıkları önemli bir katkı da göz ardı edilemez. O katkı da toplumsal üretimle biyoiktidar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bir grup İtalyan yazarın düşünceleri üzerinden doğmuştur. Bu entelektüel çabanın merkezini “maddi olmayan emek” kavramı işgal eder.

Hardt ve Negri'nin Agamben'e yönelik eleştirisiyse öncelikle “çıplak hayat” kavramı üzerinden gelir. Agamben bu kavramı “insanlığın olumsuz sınırını anlatmak ve modern totalitaryanizmin kurduğu politik uçurumların arkasında (az ya da çok kahramanca) insan edilgenliğinin koşullarını göstermek için kullanır” (Hardt ve Negri 2002: 371). İkiliyse asgari bir hayat olarak çıplak hayatı ortaya çıkartan canavarca mekanizmaların

bireyleri değil, aksine bireyler arasında inşa edilen “ortak zenginliği” hedef aldığını dile getirir.

Hardt ve Negri’nin Agamben’e yönelik ikinci eleştirisiyse “istisna hali” kavramı üzerinedir. İkiliye göre “*istisna hakkı/hukuku [the rights of exception]*” artık devletin hukuki organizasyonunu ve yurttaşların toplumsal organizasyonunu temdit eden ve *dışarıdan* bir müdahaleymiş gibi iktidar ilişkilerinin basit vahşetine bağlı olan bir mekanizma olarak düşünülemez” (Negri 2008a: 131). Yani, postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte artık hükümlerlik *dışarıdan* bir müdahale biçimi olarak istisna hakkına dayanmamaktadır. İmparatorluğun dışarıya olmadığı için “küreselleşmiş ilişkiler içerisinde, *artık istisna halinden değil; savaş halinden söz edebiliriz*” (Negri 2008a: 132). Bu dikkati çeken bir noktadır; çünkü modern siyaset felsefesine asıl rengini veren en önemli ayrımlardan birisi, savaş ile siyaset arasında bir ayrım çizme çabasıdır. Clausewitz’in bu iki kavram arasındaki sürekliliği işaret eden formülü, aslına bakılırsa bunların temelden ve ilkece ayrık olduğunu kabul eder. Oysaki Hardt ve Negri, bir anlamda yeni dünya düzeninde istisna halinin olanaksız olduğunu dile getirir.

İkilinin Foucault ve Agamben’e yönelik eleştirileri, biyopolitika hususundaki kavrayışlarını bir nebze olsun gözler önüne serer. Hardt ve Negri, biyopolitik açıdan Foucault ve Agamben’de eksik olduğunu düşündükleri politik ekonomiye dayanan bir perspektifi emeğe ilişkin yeni bir kavrayışla birlikte gün ışığına çıkarmaya çalışır. Dahası, savaş modelini terk etmezler; aksine savaşın biyopolitik bir hal aldığını ileri sürerler. Ayrıca en önemli nokta da şudur ki, Hardt ve Negri biyopolitikayı, toplumsal ve konjonktürel bir dönüşüm momentinin betimleyici kavramı olarak düşünür.

Biyopolitika ne bir muamma ne de yaşamın bağışıklığının tek çözüm haline geldiği girift yolların çetrefilleştiği bir ilişkiler toplamıdır. Aksine, özneleşme süreçlerinin gücü (puissance) vasıtasıyla nüfuz edebildiği ölçüde politik düşüncenin bütün alanının yeniden keşfedilmesidir.

Bu bakış açısından, biyopolitika düşüncesi modern olandan postmodern olana geçişe zorunlu olarak eşlik eder (Negri 2004a: 34).

Burada açıkça görüldüğü üzere, Hardt ve Negri için biyopolitika postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte yeni bir boyut kazanan bir dizi sürecin adıdır. Bu süreçlerin ortak özelliği ise iktidarın bireysel bir açıyı terk ederek, bunların toplumsal dayanak yüzeylerini hedeflemesi ve bunları denetleyip dönüştürmeyi amaçlamasıdır. Bu nedenle

hem iktidar hem de direniş kuvvetleri, doğrudan doğruya merkezsiz ve yaşamın her alanına yayılmış bir mücadele içerisindedir.

Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken temel noktalardan birisi de, Hardt ve Negri için – Foucault’nun aksine– “biyopolitika” ve “biyoiktidar” kavramları arasında bir ayırım olmasıdır. Bunun temelindeyse iktidarı ikili bir tarzda kavrama çabası vardır.

İki “yaşam gücü” arasındaki bu ayrımı belirginleştirmek için, biyo-iktidarla biyo-politik arasında –Foucault’nun yazılarının ima ettiği ancak kendisinin tutarlı bir biçimde kullanmadığı– terminolojik bir ayırma gidiyoruz; buna göre, biyo-iktidar (oldukça kabaca) yaşam üzerindeki iktidar, biyo-politika ise direnmek ve alternatif bir öznellik üretimi belirlemek için yaşam gücü olarak tanımlanabilir (Hardt ve Negri 2011: 70).

Bu ayırım, bir yandan iktidarın ikili işleyişine denk gelen biyopolitik açıları işaret ederken, öte yandan da direniş de iktidara içkin olduğunu vurgular. Böylelikle iktidarın yaşamı denetlemek üzere yaptığı her hamlenin ontolojik açıdan yeni bir öznelliğe veyahut karşı-iktidara açık olduğunu dile getirir. Bu anlamda “biyopolitika” kavramı muğlak ya da salt olumsuz bir anlama sahip olmaktan çıkar.

Bizim okumamız, biyo-politiği sadece yerleşmiş üretken yaşam güçleriyle, örneğin duyguların ve dillerin, sosyal işbölümü ile bedenlerin ve arzuların etkileşimi dolayısıyla üretilmesi, kendi ve diğerleriyle ilişkinin yeni biçimlerinin keşfi gibi şeylerle özdeş kılmaz; biyo-politiği aynı anda hem direniş hem öznelliksizleştirme (*de-subjectification*) olarak sunulan yeni öznelliklerin yaratımı olarak da onaylar (Hardt ve Negri 2011: 71).

Lacan’ın Freud’un “istek” kavramını “arzu”yla değiştirerek psikanalitik kurama yepyeni patikalar açması gibi, Hardt ve Negri de Foucault’nun “biyopolitika” kavramına yeni bir ışık tutarak içindeki alternatif rotaları gözler önüne serer. Kısacası ikili, biyopolitikayı karşı bir açıdan da düşünerek olumlu taraflarına dikkat çekerler. Onlara göre biyopolitika, direnişe gönderme yaptığı kadar toplumsal doku içerisinde dağılıp burada ortaya çıkan yeni toplumsallık ve bireysellik biçimlerine de gönderme yapar.

Bu yeni ışık altında biyopolitika bir “olay” olarak ortaya çıkar. Bu noktada Alain Badiou’nun “olay” kavramıyla, Hardt ve Negri’ninki arasında –asıl konudan sapmamak adına detaylara inmeden– bir ayırma gitmek gerekir. Badiou için “olay”, normalin alanında bir sapmayı işaret eder. Bu sapma, “olaysal bölge”nin [*evental sites*] imkânlarıyla gerçekleşir ve lineer bir akıştaki kırılmayı işaret etmez. Aksine bir “kopuş” veyahut “kesinti”yi ima eder; bu nedenle “olay” varlık alanında bir “yeni”nin de adıdır.

“Tekil bir çokluk” olarak olayın asıl etkisi de içinde ortaya çıktığı şartların gücünden ve çarpıcılığından değil, geriye dönülüp bakıldığında bıraktığı *değişim etkisinden* anlaşılır; çünkü daima bir eklenti biçimini alır. Ait olduğu durumun kendiliğinden içinde değildir; ona eklenir. Bu bakımdan ortaya çıkışı olumsaldır; olaysal bölgeden hiçbir olay çıkmayabilir de. Karar verilemezlik eşiği daima sonradan gelen bir “özne”yle ve onun “sadakat”ıyla aşılabilecektir (Badiou 2007: 173-183).

Hardt ve Negri, Badiou’nun “olay” anlayışını “sonradan” geldiği, “Mesihvari” olduğu için eleştirirler.⁵ Onlara göre bu “olay” anlayışı olaylara geriden müdahale eden bir yaklaşımın eseridir. Oysaki “biyopolitik olay” sonradan gelmez; “olay, deyim yerindeyse, varoluşun ve varoluşu boydan boya kat eden stratejilerin içindedir” (Hardt ve Negri 2011: 73). Bu anlamda “biyopolitik olay”, yaşamı olumlu bir perspektiften de anlamlandırarak, direniş ve özgürlük imkânlarının bir sahası olarak konumlandırır ve olaya *sonradan* sadakat duyan bir özne anlayışı yerine en başından beri olayın *içinde* olan bir politik özne olarak çokluk kavramını öne sürer. Bu bağlamda biyopolitik olay, daima İmparatorluğa alternatif öznellik biçimlerini ortaya çıkaran altüst edici bir süreçtir. Badiou “olay” kavramını Fransız Devrimi ya da Çin Kültür Devrimi gibi örnekler vererek açıklarken, Negri ve Hardt “biyopolitik olay” için tarihsel bir örnek vermez; çünkü onlara göre biyopolitik olay, sonradan gelip anlamlandırılacak tekil bir vakaya indirgenemez. Bunun yerine kavramsal bir örneği ve açıklamayı tercih ederler: “sevgi, ortak varoluşta planlanan ve gerçekleştirilen bir eylem, biyo-politik bir olaydır” (2011: 186).

Hardt ve Negri, “sevgi” kavramını genellikle duygusallıkla ilişkilendiren geleneğe karşı çıkararak, onu politika alanında yeniden ortaya çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda sevgi, ortak varoluşun, dayanışmanın ortaya çıkmasında etkili olan ontolojik bir olaydır. Ontolojik olduğu için de kurucu bir niteliği haizdir. “Sevgi sadece varolanda kopuş ve yeninin yaratımına işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda tekilliklerin üretimi ve bir ortak varoluş

⁵ Bu tartışmanın uzantısı olan güncel bir polemik için özellikle bkz. (Badiou 2012: 15-17) ve (Negri 2012: 166-170). Bu tartışmada Negri, Badiou’ya “olay”ın bir iç mantığı olmadığı için inançtan ayrılamayacağı ve bu nedenle ontoloji düzleminden koptuğu eleştirisini getirir. Aslına bakılırsa bu eleştiri Daniel Bensaïd’in olayı bir “mucize”ye benzeten eleştirisinin bir uzantısıdır (2004: 101). Badiou ise kuramında metafizik, Mesihvari ya da teolojik hiçbir öge olmadığı savunusunu yaptıktan sonra, Negri ve Hardt’ı geç kapitalizme ilişkin çözümlerinin tümünden hatalı olduğunu söyleyerek eleştirir. Ona göre ikili, en başta “maddi olmayan emek”in “maddi emek” karşısındaki cüzi rolünü büyütmektedir. (Bu polemige ilişkin düşüncelerimi keskinleştiren tartışmalarımız için Öğr. Gör. Dr. Savaş Ergül’e teşekkür ederim.)

ilişkisinde tekilliklerin oluşturulmasını da ifade eder” (Hardt ve Negri 2011: 188). Bu anlamda sevgi, öznellik üretimini tektipleştiren özdeşlik karşısında stratejik bir değer kazanır; ancak bu yeni iletişimsel makinenin sunduğu içi boşaltılmış, yozlaştırılmış ve kof bir sevgi değildir. Aksine bu sevgi, “biyo-politik ekonomiyi canlandıran öznellik üretiminin bir modelidir” (2011: 193).

3. 4. BİYOPOLİTİK ÜRETİM: MADDİ OLMAYAN EMEK, DUYGULANIMSAL EMEK VE ÖZNELLİĞİN YENİ BİÇİMLERİ

“Her şeyin karmakarışık olduğu bir zamanda yaşıyoruz ve bence bu karmakarışıklık duygusu eski düşünce biçimlerinin yeni deneyimler için yetersiz olmasından kaynaklanıyor. Duyduğuma göre deniyor ki gerçek bilim engellere takılmakla başlar, bildiğiniz şeylerin dallarını büyütürken durmak zorunda kalırsınız, bir süre yana doğru kayar, sonunda sizi bildiğiniz şeylerin köküne yöneltecek bir şeyle karşılaşsınız” (Pirsig 2001: 152).

Hardt ve Negri, modernden postmoderne geçişin aynı zamanda “disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişi” (2002: 47) de gösterdiğini ileri sürer. Foucault’nun “disiplin toplumu” kavramsallaştırması, hatırlanacağı üzere, en sarıh şekliyle *Hapishanenin Doğuşu* adlı yapıtında ortaya konmuştur. Bu kavramsallaştırma, iktidarı –en başta hapishane olmak üzere– disiplin kurumları içerisinde göstermeye çalışır; ancak panoptik mimari yalnızca kurumsal bir yaklaşım değildir; aynı zamanda bir zihniyetin de yansımasıdır. Bu iktidar zihniyeti de bireyin bedeni üzerinde çalışır. Ne var ki Deleuze, Foucault’nun bu yaklaşımını olumlu bulmakla birlikte disiplin toplumundansa “denetim toplumu” adlandırmasının daha doğru olduğunu ileri sürer (2006a). Bu açıdan bakıldığında Hardt ve Negri, daha geniş bir alanı taraması bakımından Deleuze’ün kavramsallaştırmasına yakınlaşırlar. Bunun nedeni, söz konusu dönüşümle birlikte iktidarın mekanizmalarının çok daha geniş bir alan bulma fırsatı yakalaması ve iktidarın artık yalnızca bedeni değil, beyinleri de hedef almasıdır.

İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb. içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb. içinde) yaşama duygusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır (Hardt ve Negri 2002: 47-48).

Böylelikle disiplin kurumlarının dışına çıkan iktidar, yalnızca işleme yüzeylerini genişletmekle kalmamış; aynı zamanda doğrudan doğruya yaşamı hedef alarak biyopolitik bir müdahale zemini de kazanmıştır. Ne ki, bu süreç kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Denetim toplumlarında iktidarın sınırı, doğrudan doğruya bireyin direnişiyle sınırlandırılabilirdi. Bu sınırlama iktidarın mekanizmalarını krize sokabilecek boyutlara dahi varabiliyordu. Hardt ve Negri, işte bu noktada iktidarın bütünüyle biyo-politik hale geldiğini, böylelikle de toplumsal yapının *genel bedeni* üzerinde bir güç kazanabildiğini ileri sürer. Bu güç, *biyopolitik üretim* sayesinde kazanılır.

Bu bağlamda biyopolitik üretimin iki temel ayağından söz edilebilir. Birincisi, geleneksel işçi figürünün ortadan kalkmasıyla bağlantılı olarak emeğin biçiminin değişmesi, yani “maddi olmayan emek”in ortaya çıkmasıdır. Söz konusu durumun doğal sonucu yeni bir değer kuramının ortaya konmasının gerekliliğidir. İkincisiyse bu canlı emeğin sömürülmesinin doğurduğu yeni öznelleşme biçimleridir. Bu durumun nihai sonucuysa bilgi ve iletişim alanlarındaki gelişmelerin yol açtığı yenilikleri göz önünde bulunduran bir öznellik kuramının gerekliliğidir.

Hardt ve Negri’ye göre ortaçağdan bu yana yeryüzünde temel olarak üç ekonomik paradigma gözlenmiştir. Birincisinde tarım ve hammadde çıkarılması; ikincisinde endüstri ve dayanıklı malların üretimi ve süregiden üçüncüsünde ise hizmet sağlama ve enformasyonun manipülasyonu, ekonominin en baskın unsurlarıdır. Bu üç uğraklı sürecin kapitone noktaları arasındaki geçişlerle sırasıyla önce *ekonomik modernleşmeyi*, sonra da *ekonomik postmodernleşmeyi* anlatır. Ekonomik postmodernleşme sürecinin önceki süreçlerden en önemli farkı, artık toplumun bir fabrika haline gelmesidir (Hardt ve Negri 2002: 297). Burada basit bir biçimde fabrikadaki işçinin meta üretmesi söz konusu değildir. Post-Fordist bir süreci işaret eden bütün toplumun bir fabrika haline gelmesiyle birlikte emeğin niteliği ve doğası değişir. Burada hizmet sağlama ve buna bağlı olarak enformasyon üretimi asli bir öge haline dönüşür. Bunlar klasik anlamda meta üretiminin olmadığı alanlardır.

Hizmet üretimi sonuçta ortaya maddi ve kalıcı bir mal çıkarmadığından, bu üretimle ilgili emeği *maddi-olmayan emek* olarak adlandırıyoruz; yani bir hizmet, bir kültürel ürün, bilgi ya da iletişim gibi maddi-olmayan mallar üreten emek (Hardt ve Negri 2002: 303).

Hardt ve Negri, her ne kadar “maddi olmayan emek” kavramını İtalyan düşünür Maurizio Lazzarato’ya gönderme yaparak açıklamaya çalışsalar da bu kavramın çok daha uzun bir geçmişi vardır. On dokuzuncu yüzyılın başında kavramı ortaya koyan kişi Henri Storch’tur. Hatta Marx da *Artı-Değer Teorileri*’nde Storch’un kullandığı anlamıyla kavramın eleştirisini yapmıştır (Haug 2009). Ne ki, yirminci yüzyılın sonuna doğru “yeni ekonomi” ve “ekonominin gayri-maddileşmesi” tartışmalarıyla birlikte kavram yeniden öne çıkar. Bu bağlamda *Operaismo* hareketinin ve bilhassa Lazzarato’nun düşünceleri oldukça belirleyici olmuştur.

Lazzarato’ya göre maddi olmayan emeğin iki temel görünümü vardır: İlki, “metanın ‘enformasyonel içeriği’ bakımından (...) dolaysız emek için gerekli olan becerilerin artan şekilde siberetik ve bilgisayar hakimiyetine (ve yatay ve dikey iletişim) dair beceriler gerektirdiği endüstri sektörü ve üçüncü sektörlerdeki büyük şirketlerde çalışan işçilerin emek süreçlerinde gerçekleşen değişimler”dir (2005: 227). İkinci özelliği ise “metanın ‘kültürel içeriğini’ üreten etkinlik bakımından, normalde ‘iş’ olarak kabul edilmeyen bir dizi etkinliği” (2005: 228) içermesidir. Maddi olmayan emeğe temelde ruhunu veren bu iki özellik, aslına bakılırsa bir noktada birleşirler: Geleneksel işçi figürünün ortadan kalkması. Artık bu yeni figüre göre bilişim teknolojilerine hakimiyetiyle ve bunları işi sürdürüp canlandırma yönünde kullanma kabiliyetiyle ölçülen bu yeni figür, anlamını etkinliğinden alan bir *homo laborans*’tır.

Hardt ve Negri’ye göre “maddi olmayan emek, fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlar gibi ürünler üretir” (2004: 122). Ne var ki bu üretim, maddi bir boyutla iç içedir; ondan ayrı olarak düşünülemez. Emek maddi olmasa da, ürünü maddidir. Bu açıdan terimin kısmen muğlak olduğunu kabul eden düşünürler, bu emeğe “biyopolitik emek” (2004: 123) adını da koyarlar. Bu emeği biyopolitik olarak nitelendirmelerinin nedeni, toplumsal yaşama etki etme biçimleridir. Yani bireyden nüfusa doğru yönelme biçimleridir. Ne var ki, burada bir itiraz yükselir: Maddi ya da değil, her türden emeğin son kertede bireyden toplumsala uzanan bir boyutu vardır ve iletişim teknolojilerinin bunları değiştirme ve etki yüzeyini genişletme biçimi nedeniyle bu emeği biyopolitik olarak adlandırmak, emeğin niteliğine ilişkin hakiki bir belirleme değildir; çünkü maddi olmayan emeğin de maddi bir boyutu vardır. Bu boyut şöyle açıklanabilir: Biyopolitik emek, maddi mallar üretmekle kalmayıp bunları hem

ambalajlayacak hem de kendisi maddi emek biçimleri altında ambalajlanacak bir ürüne sahiptir. Örneğin, kişisel sağlık hizmetleri ya da insan kaynakları gibi işlerde işçinin maddi emeğin yanı sıra neredeyse kendi başına bir *performansa* dönüşen maddi olmayan bir çıktı da üretmesi beklenir.

Maddi olmayan emeğin özelliklerinden biri, bilgisayarlarda olduğu gibi kendisini olasılıklar dahilinde yeniden şekillendirebilmesi ve etkileşim ağlarını kullanarak risk ögelerini en aza indirebilmesidir. Bu noktada Lyotard'ın *Postmodern Durum*'una göz kırpan Hardt ve Negri, bugün bilgisayarla doğrudan bir ilişkisi olmasa bile pek çok ortam ve ögenin dolaşımının bu araç model alınarak şekillendirildiğinin farkındadır. Bu öyle bir süreçtir ki, "Etkileşimli ve sibernetik makineler bedenlerimize ve zihinlerimize takılan yeni bir protez, bedenlerimizi ve zihinlerimizi yeniden tanımlamamızı sağlayacak bir lens haline" (Hardt ve Negri 2002: 304) gelmektedir. Bu nedenle, söz konusu emek, yalnızca çalışma biçimlerini ya da emekçinin tanımını değiştirmekle kalmaz; aynı zamanda emekçinin zihin ve beden yapısında da dönüşümlere yol açarak öznellik biçimlerinin ve deneyimlerinin değişmesine neden olur.

Maddi olmayan emek kavramının başka bir özelliği ise kafa ve kol emeği arasındaki Fordist ayrımının altını oymasıdır (Haug 2009: 177). Lazzarato'nun yanı sıra Hardt ve Negri de bu kavramı, post-Fordist süreçteki bütün emek türlerini altında toplayan bir çatı olarak düşünürler. Bunun temel nedeni, "iş" ve "işçi" kavramlarının klasik boyutlarını aşan birtakım özelliklere sahip olmasıdır. Klasik "işçi" figürünün büyük oranda ortadan kalktığı bu süreçte işin gerçekleştirildiği fiziki mekân olarak "fabrika" da ortadan kalkacaktır. Üretim gerçekleşeceği fiziksel bir mekânın olmayışı, aynı zamanda "merkez" in de olmayışı manasına gelir. Bu nedenle "Maddi olmayan emek kendini doğrudan doğruya ağlar ve akışlar şeklinde varolan kolektif biçimler içinde oluşturur" (Lazzarato 2005: 243).

Hardt ve Negri, maddi olmayan emeğin yukarıda anılan ilk görünümünü bir model olarak sundukları bilgisayar benzetmesini kullanarak açıklarlar. Ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte emek süreçlerinde ciddi bir heterojenleşme baş göstermiş; işçi ile emeğin nesnesi arasındaki mesafe artmıştır. Bilgisayar modeline göre gerçekleşen üretim, emeği her geçen gün daha fazla soyut emeğe dönüştürür. Negri'ye göre "Postmodern olan, –artık yaşamın her alanına yayılan bir üretim biçimi

olan– gayrimaddi üretimin tahakkümü altındadır.” (Negri 2004: 177) Ne var ki, “Bilgisayar modeli yine de hizmetlerin üretilmesiyle ilgili iletişimsel ve maddi-olmayan emeğin sadece bir yönünü açıklayabilir. Maddi-olmayan emeğin öteki yüzü insani ilişki ve etkileşimde *duygulanımsal emektir*” (Hardt ve Negri 2002: 305). Bu emeğin duygulanımsal olmasının nedeni, “zihinsel olgular olan duyguların aksine, duygulanımlar[ın] hem bedene hem de zihne ait” olmasıdır (2004: 122).

Maddi olmayan emeğin bir parçası olarak duygulanımsal emeğin ürünleri başka metalar gibi elle tutulamaz; ancak maddi süreçlerden ayıramayacağı için bir dizi manipülasyon içeren iletişim süreci içerisinde açık seçik görülebilir. “Kişiye özel hizmetler”, sağlık hizmetlerindeki şefkat, özen gibi duyguların işin bir parçası haline gelmesi, “müşteri daima haklıdır”ın türevleri olan ritüel iletişim biçimleri, müşteriyle karşılaşma öncesinde “Gülümse, sahneye çıkıyorsun” tabelasının emekçinin zihnine çivilenmesi duygulanımsal emeğin örnekleri olarak görülebilir.

Bana öyle geliyor ki, bugün üretim –maddi olmayan metaların üretimi gibi– bizim maddi olmayan üretimler dediğimiz şey tarafından tahakküm altına alınmıştır: bilginin üretimi, düşüncelerin üretimi, imgelerin üretim, hatta duygusal ilişkilerdeki duygulanımların üretimi. Hazır yemek restoranlarında çalışan insanların karşısındakine nasıl bir tür zoraki gülüşle baktığımı bilirsiniz. *Duygulanımınızın bir parçasının işinizin bir parçası olduğunu bilirsiniz. Hatta duygusal yaşamınız dahi denetim altındadır* (Hardt ve Davis 2007: 170).

Hardt’ın da örneklediği üzere maddi olmayan emeğin bir boyutu, hatta ana boyutu olarak duygulanımsal emek, temel olarak emekçinin yaşamı ve duyguları ile işi arasında bir paralellik kurmasını ister. Böylelikle bilhassa sağlık hizmetleri gibi doğrudan yaşamın risk altında olduğu sektörlerde işin “soğukluğu” insani iletişimin “sıcaklığı” tarafından soğurulacak ve hizmetin satışı daha kolay hale gelecektir. Bu anlamda asıl mesele “canlı varlıkların sabit sermaye haline gelmesi”dir (Hardt ve Negri 2011: 142).

Ne var ki, burada bir itiraz dile getirilebilir. Duygulanımsal emek olarak adlandırılan bu çaba, ekonominin postmodernleşmesinden çok daha önce de söz konusudur. Örneğin, Dennis Dworkin *Sınıf Mücadeleleri* kitabının sınıf ile ırk çalışmaları arasındaki ilişkiyi incelediği bölümünde Robin D. G. Kelley’nin *Race Rebels* adlı çalışmasına gönderme yaparak işyerinde dayatılan ritüel iletişim biçimlerine karşı direnen siyah hareketinden söz eder (Dworkin 2012: 295-6). Bu bakımdan duygulanımsal emek üretimi hiç de yeni değildir; ancak iletişim teknolojileriyle yeni bir boyuta ulaştığı da gerçektir.

Lazzarato'nun ifadesiyle bu “yeni iletişimsel makine” artık basit bir biçimde imge üretip onu dolaşıma sokmakla ve onun alımlanmasını beklemekle yetinmez; çünkü bu geleneksel anlamıyla yaklaşıldığında alımlayıcı edilgin bir konuma yerleştirilmiştir. Oysaki bu “yeni iletişimsel makine, İtalya'daki küçük ve orta boylu post-Fordist girişimler için ‘öznelleştirme’ mekanizması olarak işlev görür. (...) Ülkedeki yeni endüstriyel doku için ‘piyasanın inşa’sının çarkı olarak işler” (2007: 93-4). Yeni iletişimsel makine, büyük ölçüde politikanın tahakküm aracı, ikna odası olarak çalışmaktadır.

Maddi olmayan emeğin ikinci boyutu ise bedenseldir. Hardt ve Negri, bu boyutu anlamak için Dorothy Smith'in çalışmasına gönderme yapar. Burada artık bir “bedensel emek tarzı” söz konusudur; ancak bu, eski tarz “kol” ve “kafa” emeği ayırımına denk düşen bir yaklaşım değildir. Burada daha çok biyoiktidar rejimi altında incelenebilecek bir emek tarzından söz edilmektedir. “Duygulanımsal emeğin ürettiği toplumsal ağlar, cemaat biçimleri, biyo-güçtür” (Hardt ve Negri 2002: 305). Sonuç olarak, maddi olmayan emeğin üç temel görünümü vardır.

Birincisi, enformatikleşmiş ve bizatihi üretim sürecini dönüştürecek bir şekilde iletişim teknolojilerini bünyesine katmış bir endüstriyel üretimle ilgilidir. İmalat bir hizmet sayılır; dayanıklı malların üretimindeki maddi emek, maddi-olmayan emekle karışır ve maddi-olmayan emek halini almaya başlar. İkincisi, bir yandan yaratıcı ve zekâ ürünü manipülasyon ve öte yandan da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir. Son olarak, maddi-olmayan emeğin üçüncü türü duygulanımın üretimi ve manipülasyonu ile ilgilidir; (aktüel ya da virtüel) insani ilişki gerektirir, yani bedensel emek tarzıdır. Küresel ekonominin postmodernleşmesinde başı çeken bu üç tür emektir (Hardt ve Negri 2002: 305-306).

Maddi olmayan emeğin bu üç görünümünün “ilk coğrafi sonucu üretimin çarpıcı bir biçimde merkezsizleşmesidir” (Hardt ve Negri 2002: 306). Bu merkezsizleşme ya da bir deyişle rizomlaşıma bir dizi başka sonucu tetikler: Merkezin iletişim ve enformasyon araçları içerisine dağılarak yok olması, bir kurum olarak fabrikayı ortadan kaldırır. Fabrikanın fiziksel olarak silinmeye başlamasıyla birlikte üretim bandı ve geleneksel işçi figürü de silinmeye yüz tutar. Üretim bandının yerini “ağ modeli” almış; iletişim araçlarının yaygınlığı ve esnekliği sayesinde üretim, mekândan bağımsızlığını ilan etmiştir. Ne var ki, bu merkezsizleşme “üretim üzerindeki denetimin aynı oranda merkezileşmesini kışkırtır. Üretimin merkezkaç kuvveti denetimin merkezileşme eğilimi tarafından dengelenir” (Hardt ve Negri 2002: 309). Düşünürler, burada bir kez

daha Foucaultcu pantoptik modeli yardıma çağırırlar. Foucault, panoptikonun yalnızca mimari bir biçim olarak düşünülmemesi, aynı zamanda bir zihniyet tasarımı olarak da anlaşılması gerektiğinin altını çizmiştir. Hardt ve Negri de bu bağlamda panoptikonu bir denetim stratejisi olarak kendi fikirleri içerisine entegre eder.

Bu süreçte yalnızca denetim ve üretimin merkezleri arasında bir zıtlık yoktur; aynı zamanda coğrafyanın önemini yitirmesiyle enformasyon ağlarının önemi artar. Ulus-aşırı bir iktidar biçiminin dayattığı en temel zorunluluklardan birisi çağa uygun bir iletişim altyapısına sahip olmaktır. Bu durumun bir yan ürünü de teknolojik gelişmelerin eşzamanlı olarak izlenmesinin zorunlu hale gelmesidir. Böylelikle teknoloji salt bir araç olmaktan çıkar. Hardt ve Negri, söz konusu süreçte özellikle bu noktayı vurgularlar. Ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte enformasyon ve iletişim altyapısının zorunlu yenilenmesi, kendi başına bir amaç haline dönüşür. “Çağımızda üretimin zirvesinde duran enformasyon ve iletişim üretilmiş metanın ta kendisidir; ağ da hem üretimin hem de dağıtımın mekânıdır” (Hardt ve Negri 2002: 310). Zahiri olarak *enformasyonun demokratikleşmesi* şeklinde kavranabilecek bu süreç, aslında hiç de demokratik değildir; aksine, bu ağlar genellikle birkaç büyük şirketin elinde ve doğal olarak onların amaçlarına göre şekillenir. Kısacası demokratikleşme araçlarının sınırları daha en başından sermaye tarafından belirlenmektedir. Bu anlamda merkezsizleşme ve iletişimin önem kazanma sürecinin, enformasyonun demokratikleşmesine katkısı varsa da bu genellikle çok sınırlı kalır.

Maddi olmayan emeğin üretilmesinin önemli sonuçlarından biri de ortaya çıkan yeni bir *yabancılaşma* biçimidir. Söz konusu emek türünün bir zorunluluğu olarak işçinin hizmeti satın alan karşısında oynaması istenen bir dizi rol vardır. Böylelikle birinci sırayı işçinin bedeninin, ikinci sırayıysa duygularının aldığı bir yabancılaşma devreye girer. Artık işçinin bedeni –veyahut sesi– bir *karşılaşma uzamıdır* ve bu uzamda daima olumlu bir tablo çizmek, “olumlu” duygulanımlar üretmek zorundadır. Sadece olumlu olmak da yeterli gelmez; bunun da ötesinde hizmetin kendisinden ziyade *hizmetin verilme biçiminin* bir “iş”e dönüşmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Lazzarato bu süreci “insan kaynaklarının şirketin dış kısmına doğru” (2005: 239) kayması olarak betimler.

Kişinin benliği ile işteki rolü arasında daima potansiyel bir çatışmanın fitili yanmaya hazır beklemektedir. Bu *karşılaşma uzamı*, hizmet sektörünün bazı dallarında herhangi bir mesai saati de tanımamaktadır. Dahası, zaman zaman kalıcı hale gelen rol, zamanla kişiliğin bir parçasına dönüşmektedir. Bu noktada bilhassa beden kavramı büyük bir önem kazanır. Chris Shilling’in dikkati çektiği üzere bedenın doğal bir varlıktan ziyade bir inşa olduğunu öne süren kuramlarla birlikte “‘beden’ sosyal bilimlerdeki en değişken ve tartışmalı kavramlardan biri haline gelmiştir” (2003: 181). Söz konusu süreç aynı zamanda bedenın basit bir metafor olmaktan çıkmasına da sebep olmuştur; çünkü “Platon’la başlayıp Descartes, Husserl ve Sartre ile devam eden felsefi gelenekte, ruh (bilinç, zihin) ile beden arasındaki ontolojik ayrım daima siyasi ve ruhsal tabi kılma ve hiyerarşi ilişkilerini destekler” (Butler 2008: 60). Bu bağlamda en temelde ruh ile beden arasındaki hiyerarşinin sorgulanmasıyla başlayan süreç, bedenın kendi başına özel bir inceleme nesnesine dönüşmesine yol açmıştır. Ne ki, David Harvey’nin işaret ettiği üzere bedene ricat ya da bedenın merkezileşmesi hiç de yeni bir fikir değildir: “‘İnsan’ veya ‘beden’in ‘her şeyin ölçüsü’ olduğu fikrinin uzun ve ilginç bir tarihi vardır” (2008: 125). Bu anlamda “bedene dönüş”ün aslında kökleri çok derinde olan bir yaklaşımın bir anlamda yeniden canlandırılması olduğu düşünülebilir.⁶ O halde Hardt ve Negri’nin bir geçiş noktasını işaret ettiğine yönelik iddiası, başka bir açıdan çok eski bir yaklaşımın iletişim teknolojileriyle donanmış yeni bir ifadesi olarak görülebilir.

Biyopolitik üretimle ilgili not düşülmesi gereken önemli bir husus da şudur:

Ne var ki, İmparatorluğun biyo-politik bağlamında, sermayenin üretimi her zamankinden daha fazla bizatihi toplumsal hayatın üretimi ve yeniden üretiminiyle birleşir; dolayısıyla üretici, yeniden üretici ve üretici olmayan emek arasındaki ayrımları savunmak her zamankinden daha zorlaşır. Emek, ister maddi ya da maddi olmayan emek, ister kafa ya da kol emeği olsun, toplumsal hayatı üretir ve yeniden üretir ve bu süreçte sermaye tarafından sömürülür. (...) Biyo-politik bağlamda üretimle yeniden üretim arasında zaman içinde ayrımın ortadan kalkması da bir kez daha zaman ve değerın ortak ölçülemezliğine ışık tutar (Hardt ve Negri 2002: 403).

Biyopolitik üretim, emeğe ilişkin geleneksel değer mantığını altüst eder. Bunun gerçekleşmesi ise üretim sürecinin merkezsizleşmesi başta olmak üzere bir dizi dönüşümün etkisine bağlıdır. Bu etkiler toplamı, geleneksel proletarya kategorisinin muğlaklaşmasına, sermayenin değeri ölçüye indirgeme mantığının işlevsizleştirilmesine

⁶ Burada Harvey’nin yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir: Harvey, Marx’ın “değişken sermaye” kavramını sözünü ettiğimiz beden kavrayışlarıyla birlikte düşünmeyi önerir (2008: 130-147).

dayanır. İş zamanının ve mekânın ortadan kalkması, “ölçülebilirliği” krize sokar ve işi bir *performansa* indirger. Burada anahtar husus, “çalışma zamanı” ile “boş zaman”ın birbirine karışmasıdır. Bu anlamda “post-Fordist dönemde ‘zihnin hayatı’ üretimin zaman-mekânı içerisinde bütünüyle dâhil edilmiş olduğundan, esaslı bir homojenlik hâkim hale gelir” (Virno 2013: 116). Böylelikle biyopolitik emek, çalışmayı aşarak yaşamın içine uzanır ve onu ele geçirir. Hardt ve Negri’nin ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan durumu “biyopolitik” kavramıyla ele almalarının nedeni burada yatar; çünkü ekonomi hareket etme biçimleri artık politik kararlara bir model oluşturmakta ve bu modele göre yaşamın bütün kapasiteleri ekonomikleşmiştir.

Artık, biyopolitik emeğin üretimine bağlı olarak yeni öznelleşme biçimleri ele alınabilir. Duygulanımsal emekle de bağlantılı olarak düşünülmesi gereken bu nokta, post-Fordist dönemin alamet-i farikalarından birisidir.

Batı toplumlarının yeni sloganı hepimizin “özne olmasıdır”. Katılımcı yönetim bir iktidar teknolojisi, “öznel süreçlerin” yaratılması ve denetim altına alınması için bir teknolojidir. Özneliği yalnızca uygulamaya dönük görevlerle sınırlandırmak artık mümkün olmadığı için öznenin yönetim, iletişim ve yaratıcılık alanlarındaki yeteneklerinin “üretim için üretimin” şartlarıyla uyumlu hale getirilmesi gereklidir (Lazzarato 2005: 230).

Yeni işçi figürü artık kendisini basit bir biçimde meta üretiminin bir ayağı olarak göremez; aksine bu sürece etkin olarak dahil olmalı, hatta “kendinden” bir şey katmalıdır. Böylelikle kişinin benliğine ilişkin yaratıcı süreçleri işin geliştirilmesiyle özdeşleştirilmesi; “boş zaman”ın kişinin kendi yeteneklerini ve kültürel gündemini gerçekleştireceği bir zaman olmaktan çıkarak bir tür “ek mesai”ye dönüşmesi ve en önemlisi de tüm bu süreci “isteyerek” gerçekleştirmesi gerekmektedir. Burada bir tür *görünmez şiddet* uygulanmaktadır ve bunu kamufle etmek üzere de “iletişim becerileri”, “motivasyon toplantıları”, “sertifika eğitimi” gibi zırhlar kullanılmaktadır. Bu husus Foucault’nun “girişimci benlik” dediği kavramla birlikte düşünülebilir.

Lazzarato’nun dikkati çektiği üzere “İletişimin üretim süreci doğrudan değerlendirme sürecine dönüşme eğilimi taşır” (Lazzarato 2005: 241). Bu nedenle emeğin üretimde mecburi kılınan iletişim biçimleri ve bunların ritüelleri yalnızca özne değil, aynı zamanda bütün toplum üzerinde de etkili olur. Hardt ve Negri’ye göre bu anlamda maddi olmayan emek biyopolitiktir (Hardt ve Negri 2004: 84).

Bu sürecin en önemli özelliklerinden birisi maddi olmayan emeğin toplumu dönüştürmek için iletişim biçimlerini dönüştürmesidir. Lazzarato'ya göre “Maddi olmayan emek sürekli olarak üretimle tüketim arasındaki ilişkiyi belirleyen bir arayüzey rolü oynayan iletişimin biçimini ve koşullarını yaratıp değiştirir” (2005: 240). Böylelikle iletişimin değişmesi, yeni öznellik biçimlerinin ortaya çıkması için bir zemin hazırlanması anlamına gelecektir. “Son tahlilde, felsefi açıdan bakarsak buradaki üretim *öznelğin üretimidir*; yani toplumda yeni öznelliklerin yaratılması ve yeniden üretilmesi” (Hardt ve Negri 2004: 84). Kısacası yeni öznelliklerin üretimi bir anlamda maddi olmayan emeğin bir “yan ürünü”dür.

Ne var ki söz konusu yeni öznellikler, biyopolitik bir üretimin sonucudur ve öznenin dünyaya bakışını belirler. Bu bakımdan da tekyönlü değildir. Bir yandan post-Fordist üretim süreçlerinin belirleyiciliğine girmiş bir öznellik üretimi söz konusuysen, öte yandan da buna direnen başka potansiyel öznelliklerden söz etme imkânı vardır. Hardt ve Negri, daha çok ikinci türden öznelliklerle ilgilenir.

Biyopolitik üretim bir yandan da –daha sonra ele alınacağı üzere– ortak olanın inşasını örgütler. Bu nedenle yaşamın bütün alanlarına sirayet edecek ve başladığı zemine dönerek yine ortak olanı kurmayı hedefleyecek olan bu yaklaşım, düşünürlere göre yeniden öznellik üretimi sorunun kapısını açar. Frankfurt Okulu'nun yabancılaşma ve kültür endüstrisi üzerinden getirdiği eleştirilerin izini süren postmodernist düşünürler, ağırlıklı olarak istikrarlı bir özne anlayışının altını oymuştur. Burada üçüncü bir yaklaşımsa Foucault, Deleuze ve Guattari tarafından ortaya konmuştur.

Bu yazarlar, öznelğin kurumsal mimariler, psikanalitik söylem, devlet aygıtları vb. içinde üretilmesinin toplumsal mekanizmalarına odaklanırlar; ancak öznelğin iktidar aygıtları tarafından üretilmesini sevinç ya da umutsuzlukla karşılamazlar. Onlar öznellik üretimini daha ziyade, politik mücadelenin cereyan ettiği asli alan olarak değerlendirir. Buradan hareketle, öznellik üretimi devrelerine müdahale etmeye kontrol aygıtlarından kaçmaya ve özerk bir üretim için temeller oluşturmaya ihtiyacımız var (Hardt ve Negri 2011: 179).

Bu anlamda biyopolitik üretim paradoksal olarak sermaye karşıtı bir çokluğun ortaya çıkmasını sağlayacak öznellik üretimiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu süreçte asli olan kolektifin kendi içerisinde, kendi imkânlarıyla ve kendi kendine dönüşebilmesidir. Bu nokta –ileride detaylıca ele alınacağı üzere– Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek'in eleştirilerine maruz kalacaktır. Laclau ve Žižek, imparatorluğa içkin olan bir direnişin

“radikal devrimci” bir politika üretemeyeceğini ileri sürer. Başka bir eleştiri ise Jacques Rancière cephesinden gelecektir. Rancière, Hardt ve Negri’yi Marksist *bölme* ilişkisini yeniden bir görünüm altında yinelemekle eleştirir: “Gayri-maddi iş ve yeni zihinsel emek veren özne söylemi de kapitalizmin kendi mezar kazıcılarını üreteceği eski Marksist şemaya bağlı kalmayı sürdürmeye çalışıyor. Bununla birlikte, bu söylem maddi, el işçiliğinin basitçe yok olacağına dair bir masal üretiyor” (Rancière 2013b: 53). Bu eleştirilere karşın Hardt ve Negri, temel kavramsallaştırmalarında –modernlik analizi haricinde– pek değişikliğe gitmez.

“*Biyopolitik*” teriminin faydası burada yatıyor. O halde, çokluğu yaratmaya odaklanmak, çokluğun üretken etkinliğinin aynı zamanda nasıl bir politik öz-yaratım edimi olduğunu kavramamıza olanak sağlar (Hardt ve Negri 2011: 181).

Hardt ve Negri, bu yeni özneliği bir anlamda sürekli bir dönüşüm halinde tasvir ederler. Doğrudan adını söylemeseler de Deleuze’den ilhamla “çokluk-oluş” diye betimlenebilecek bu süreç, biyopolitik üretimin ortaklıkları arttırmasını ve özgürlüğe kavuşmayı bir hedef olarak belirlemiştir. Biyo-politik üretim ortak varoluş alanında meydana gelir ve böylelikle sermayenin el koyma mantıklarını zayıflatır. Biyopolitik üretim modeli, ortaklığa yaptığı vurguyla politik eylem için bir model oluşturur. “Tıpkı geniş bir toplumsal çoğulluğun maddi olmayan ürünler ve ekonomik değerler üretmesi gibi, bir çokluk da politik kararlar üretebilir” (Hardt ve Negri 2011: 180). Bir kez daha yinelenirse Hardt ve Negri’ye biyopolitik ürünler, paylaşılabilir ve özel mülkiyete dönüştürülmesi hayli güç olan *ortak* biçimlere bürünmeye meyillidir. Bunun temel nedenini ortaya koymak isteyen ikili, Marx’ın sermayenin özünde bir *toplumsal ilişki* olduğu formülünü anımsatarak biyopolitik üretim sürecinin bir yandan sömürüldüğünü; ancak öte yandan da bu sömürüye karşı duracak yeni öznelik biçimleri yaratma potansiyeline sahip olduğunu dile getirir.

“Biyopolitik sömürü” olarak adlandırdıkları süreç, sermayenin artı-değer üretiminin ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte yarattığı yeni koşullarda ortaya çıkan yeni bir sömürü biçimini gösterir. Bu bakımdan artık sermayenin temel hedefi ortak varoluşa el koymaktır ve böylesi bir temellük süreci yalnızca toplumsal bir dayanak yüzeyinde gerçekleşebilir. Bu nedenle yeni öznelikler öncelikle bu düzeyde bir karşı çıkışı örgütleme amacındadır.

3. 5.ADLAR KATALOGU: ÇOKLUK, YENİ PROLETARYA, YOKSUL

Aslanı çağırdığımızda, önemli olan gelmesidir; eğer gelmiyorsa, onun ne olduğunu bilmek önem taşımaz (Blumenberg 2014: 84).

Simon Critchley'nin işaret ettiği üzere “Siyaset her zaman adlandırmayla ilgilidir. Siyasal bir öznellik adlandırma ve bu ad etrafında siyasal olarak örgütlenmeyle ilgilidir” (2010: 111). Bu bağlamda Hardt ve Negri de yalnızca toplumsal özneleşme biçimlerine, yani öznenin sosyolojik yapısına odaklanmazlar; aynı zamanda felsefi-politik bir varyantta su yüzüne çıkan bir dizi yeni ad önerirler. Bu adlar katalogu aslına bakılırsa çeşitli figürleri tek bir çatı altında toplamaktadır: Çokluk. Critchley'nin sözünü ettiği ad sorunu, aynı zamanda politikaya ilişkin kuramların bir öznellik kuramı ya da fikri de içermesine yönelik bir uyarı olarak düşünülebilir. Bu bakımdan toplumsal aktörlerin sosyolojik bir analizinin ötesine geçmek isteyen her politik düşünüş, çevresinde örgütlenilecek ada ilişkin bir öneri de barındırmalıdır.

Demek ki gerçekleştirilmesi gereken siyasal görev, yaşadığımız çeşitli toplumsal mücadelelerden bir siyasal özne toparlamamızı sağlayacak bir ad icat etmektir. Bu siyasal özneyi toparlama edimi, hegemonya uğrağıdır. Daha doğrusu, belki de, günümüz dünyasında toplumsal aktörlerin çoğalması fikrinin izini sürerek, etrafında siyasetin kendini hegemonikleştirebileceği konumlanmış *adlar* icat etme ve sonra da bu adları bir tür birlik, ortak cephe ya da kolektif irade halinde toparlama meselesidir (Critchley 2010: 112).

Hardt ve Negri, Critchley'nin sözünü ettiği adlardan birini ortaya koymaya ve böylece bir karşı-İmparatorluğun örgütlenebileceği çatıyı inşa etmeye çalışırlar. Bu çerçevede siyasetin bilinen en eski isimlerinden birisi, “proletarya”dır. Marx ve Engels'in ortaya koyduğu bu ad, hem Critchley hem de Hardt ve Negri için sosyolojik açıdan geçerliliğini yitirmiştir. Hardt ve Negri, bu bağlamda hayli kapsamlı bir *ad* önerirler: Çokluk.

Hardt ve Negri, İmparatorluğa karşı çıkardıkları Çokluk figürünü çeşitli adlarla güncelleyip genişletir. Bundaki temel amaç, Çokluğun bir dogmaya dönüşmesine engel olmaktır. Dahası, Çokluk figürünü doğrudan doğruya çok geniş bir perspektifte anlama çabalarıdır. İkili, bu kavramı Spinoza'dan ödünç alır; ancak dönüştürüp yenilerler. Spinoza için çokluk, daha çok doğal bir birlikteliği ifade eder. İnsanların yardımlaşma ve dayanışma olmaksızın hayatta kalmalarının güç olduğu gerçeği, onları ortak bir gövde etrafında örgütlenmeye yöneltir (Spinoza 2007).

Hardt ve Negri'ye Çokluğun en başta bir sınıf kavramı olduğunu söylerler (2004: 117) ama bununla da sınırlı değildir; çünkü “çokluk basit bir biçimde ekonomik bir kavram

değildir; sınıf kavramını biyopolitik bir biçime dönüştürmüştür” (Negri 2008g: 42). Bunun nedeniyse proletaryanın emek gücünün değerini belirleyen zamansal ve mekânsal rejimin çokluk için işlevsiz olmasıdır (2008h: 46). Post-Fordist üretim biçimlerinin dayattığı “biyopolitik sömürü” araçları dikkate alındığında çokluk, sınıfı içerir ancak ondan fazlasıdır.

“Giriş” bölümünde ele alındığı üzere Marx ve Engels, sınıf kavramı üzerinden mülkiyete dayalı bir *bölme* ilişkisi tahayyül eder; ancak üretimin postmodernleşmesiyle birlikte bu bölünme ilişkisinin “yeterince” kullanışlı olmadığını düşünen Hardt ve Negri, burada kuramsal bir müdahaleye giderler. Onlara göre, “Sınıf, sınıf mücadelesi tarafından belirlenir” (2004: 117); yani, sınıf kavramıyla ortaya çıkan bölme işleminin en az onun kadar geçerli –ırk ve toplumsal cinsiyet gibi– bir dizi başka kavramla da gerçekleştirilebileceğini öne sürenlerin aksine, düşünürler sınıfın gelecek projeksiyonuna sahip olması bakımından kurucu bir proje olduğunu savunurlar. Dahası, onlara göre sınıf sadece siyasal ve ekonomik değil, aynı zamanda biyopolitik bir kavramdır. Bunun nedeniyse maddi olmayan emeğin üretimi vasıtasıyla kapitalizmin yeni bir sömürü alanı icat etmiş olmasıdır. Maddi olmayan emeği temele alan sömürü, iş sürecinde işçiye yalnızca birtakım törensel davranışları buyurmakla kalmaz; aynı zamanda kendisine yabancılaşmasına da neden olur. Bu bakımdan insanın yaratıcı kapasitesine yönelik bir saldırıyı da içeren bu mücadelede sınıf kavramının dışlanması düşünülemez. Ne var ki, Hardt ve Negri sınıf kavramının çeperlerini bir hayli genişletirler. “Üretim araçlarına sahip olmayanlar”ın yani proletaryanın yanına “yeni proletarya”, “yoksul” ve bunların tümünü kapsayıcı bir kavram olarak “Çokluk”un adını yazarlar.

Adlar kataloğunun genişletilmesinin asli gerekçesi, üretim ve sömürü biçimlerinin değişmesi ve doğal olarak sömürülen kesimin değişmesidir. Marx ve Engels’in betimlediği ve çözümler önerdiği kapitalizm, bugün belli aşamaları kat ederek dönüşmüştür. İçkin krizinden sağ çıkmak için girdiği bu dönüşümlerin sonucunda işçi sınıfı da ister istemez dönüşecektir.

Her ekonomik sistemde çeşitli emek biçimleri vardır ama her zaman bir emek figürü diğerleri üzerinde hegemonyaya sahiptir. Bu hegemonik figür, diğerlerini adım adım kendi temel niteliklerini benimseyecek biçimde dönüştüren bir girdap

gibidir. Hegemonik figür sayısal anlamda değil, diğerleri üzerinde dönüştürücü bir etki yaratması anlamında hâkimdir (Hardt ve Negri 2004: 121).

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda endüstriyel emeğin baskınlığından söz edilebilir; ancak daha önce ele alınan nedenlerden ötürü fabrikanın üretimin merkezi olmaktan çıkması ve emek biçiminin değişmesiyle birlikte yeni bir döneme girilmiştir. Bu yeni dönemde baskın emek tipi, “maddi olmayan emek”tir. İkili, maddi olmayan emeğin hegemonikleşmesiyle yeryüzündeki işçilerinin büyük bir çoğunluğunun maddi bir emek ürettiği gerçeğini göz ardı etmez; aksine Post-Fordist dönemde maddi olmayan emeğin azınlıkta olduğunun farkındadırlar. Kaldı ki, maddi olmayan emeğin çıktıları da bir anlamda maddidir. Bununla birlikte asıl iddiaları, “maddi olmayan emeğin *nitel açıdan hegemonik* olduğu ve diğer emek biçimlerine ve bizzat topluma bir eğilim dayattığı”dır (Hardt ve Negri 2004: 123). Yani, nicelik bakımından maddi üretim biçimlerinin, “fabrika” emeğinin baskın olduğunu kabul etseler de, uygulamaya gelindiğinde maddi emek biçimleri etrafında örgütlenen yönetim zihniyetinin maddi olmayan emeği birinci sıraya koyduğunu ileri sürerler. Bunun en iyi örneklerinden birisi, son dönemde baskın bir şekilde ortaya çıkan “esnek çalışma” modelidir.

Esnek çalışma modelinde kişi, fabrika tarzı belli bir üretim mekânına hapsedilmeyerek özgürlük yanılsaması oluşturulur. Böylelikle bir yandan sömürü ilişkilerinin maskelenmesi sağlanırken, öte yandan sömürünün işyerinde geçirilen saatlerle ve işyeriyle sınırlı kalmasının da önüne geçilir. Esnek çalışma modelinde işçi, bir anlamda çalışma saatlerini kendisi seçiyormuş gibi görünse de her an “ulaşılabilir” olmalıdır. Bu “kesintisiz temas”, öncelikli olarak “çalışma saati” ile “hayat”ın birbirine karışmasına neden olur. Böylelikle işgücü her an denetim altında tutulmuş olmakla kalmaz; aynı zamanda da çalışma saatinin hesaplanması olanaksız hale gelir. Bu nedenle Paolo Virno, post-Fordist çalışma koşullarında üretilen emeğe “gizli emek” der: “Gizli emek, her şeyden önce, karşılığı ödenmemiş yaşamdır, yani insan etkinliğinin, emek etkinliğiyle her bakımdan benzeşen, ama yine de üretici güç olarak hesaplanmayan parçası”dır (Virno 2013: 117).

Esnek çalışma modelinin başka iki özelliği de şunlardır: Birincisi, çalışma merkezi olarak örgütlenen bir mekânın olmayışı birtakım masrafları ortadan kaldırır; ikincisiyse böylesi bir çalışma, güvencesizliğin artması anlamına gelir. Her işin bir “proje” haline gelmesiyle uzun süreli istihdam ortadan kalkar ve güvencesizliğin pekiştiren yeni bir iş

rejimi ortaya çıkar. Bu iş rejiminin asli besin maddesi de *duygulanımsal emektir*. Hâkim olmaya başlayan bu yeni yaklaşım, yavaş yavaş köylü figürünü ortadan kaldırır (Hardt ve Negri 2004: 129-140). Dahası, geleneksel işçi figürü ve iş kavrayışı ortadan kalkar. Bunların yerine hepsini kavrayan Çokluk ortaya çıkar.

Çokluk bu bakımdan öncelikle birlik ve çokluk arasındaki temsili bölünmenin ve bizatihi temsil kavramının reddedilmesine dayanır. “Bir çokluk, indirgenemez bir çoğulluktur” (Hardt ve Negri 2004: 119). Yani, Çokluk kendisinden mülhem olduğu farkların bileşkesi değil, aksine hepsinin bir arada bulunmasıdır. Çok’un Bir’in çatısı altında soğurulması değil, Bir’in Çok karşısında geçersiz kılınmasıdır. Bu anlamda Çokluğun en genel tanımı, “ortak hareket eden teklikler”dir (2004: 119).

Çokluk, bir yandan mücadeledeki toplumsal tekliklerin çok boyutluluğunu vurgulayan; öte yandan da onların ortak eylemlerini koordine etmeyi ve onların yatay örgütsel yapılarıdaki eşitliğini sürdürmeyi amaçlayan politik bir örgütlenme biçimidir (Hardt ve Negri 2011: 121).

Çokluk, “ortak hareket eden teklikleri” temsil potasında eritmeden, hiyerarşik bir düzene ve sınıfın sınırlayıcı alanına hapsedmeden, yatay bir örgütlenme içerisinde düşünmenin bir yoludur. Bu nedenle çokluk, halk ile aynı şey değildir. İkiliye göre geleneksel bölme işleminin bir parçası olarak halk, son kertede Bir’in örgütlenmesine dayanır ve “birlik oluşturan bir nüfusu temsil eder” (2002: 15). “Nüfus elbette birçok farklılık tarafından belirlenir, ancak halk, bu çeşitliliği bir tekliğe indirger ve nüfusa bir özdeşlik dayatır (2004: 12). Çokluksa halkın aksine Bir’in etrafında örgütlenmez; daima indirgenemez farklılıklardan mülhemdir. Bunların toplanması değil, bir araya getirilmesidir. “Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur” (2004: 12). Bu anlamda çokluk ile halk birbirinden ciddi bir biçimde farklıdır.

Paolo Virno aradaki farkı izah etmek için iki düşünürü karşılaştırmalı olarak ele alır: Spinoza ve Hobbes. Virno’ya göre Spinoza, “çokluk” kavramının, Hobbes ise “halk” kavramının babasıdır. “Spinoza’ya göre *multitudo* (çokluk) tam anlamıyla *kamu sahnesinde*, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezci bir hareket etme biçimi içinde buharlaşmadan, Bir’le bir bütün oluşturmadan *varlığını sürdüren bir çoğulluğa* işaret eder” (Virno 2013: 26). Bir içerisinde nüanslarını koruyabilen, öğeleri temsil tarafından etkisizleştirilmeyen, aşkınsal olmayan toplumsal ve politik bir varlıktır çokluk. Halk ise devletle birlikte ortaya çıkan bir “tek”in adıdır. Farkları çağırılmaz,

aksine onları bünyesinde soğurarak politik-öncesi ilan eder. Dahası, çokluk kavramı güruh ya da kalabalık da değildir. Bu bakımdan çokluğun düşünce tarihi boyunca indirgendiği tüm bu adlar ve bizatihi çokluğun kendisi bir dizi olumsuzlukla ilişkilendirilir (Hardt ve Negri 2011: 55). Oysaki güruh, kitle ya da kalabalık, edilgin oldukları için her yöne çekilebilme potansiyelini taşır.

Hardt ve Negri, “çokluk” kavramını farklı zamansallıklara dayanan iki temel anlamda kullanır. Bunlardan ilki Spinozacı anlamda *sub specie aeternitatis*, yani sonsuzluk açısından. Bu anlamda çokluk, tarih boyunca özgürlüğün kaynağı olan ontolojik bir sabitliktir. İkincisiyse tarihsel çokluktur ve ancak politik bir proje kapsamında düşünülebilir. Ernst Bloch’u anımsatan bu anlamdaki *–beklenti ufku* olarak– çokluk, politiktir. “Ancak bu iki çokluk, her ne kadar kavramsal olarak ayrı olsa da aslında birbirinden koparılamaz” (Hardt ve Negri 2004: 239). Bu anlamda çokluğun kendisine has bir zamansallığı vardır: hep-mevcut ve henüz-oluşmamış. Zamansallık perspektifinden bakıldığında “çokluk” bir kez daha “halk”, “güruh”, “kitle” kavramlarından ayrılır. Derridacı terimlerle ele alınırsa bu kavramlar öncelikle “şimdi ve burada” olan üzerinden, bir nevi *bulunuş metafiziği* üzerinden düşünülürken, çokluk *gelecek olana* dair bir perspektif açmaz; çünkü *zaten-hep-oradadır*.

Hardt ve Negri’ye göre “Çokluk, proletarya kavramına, sermayenin idaresi altında emek veren ve üreten herkes şeklindeki en geniş tanımını kazanır” (2004: 121). Söz konusu geniş tanım, emeğin ortaklaşması kapsamında üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmayanların yanı sıra ücretli emekten dışlanan kesimleri de kapsar; çünkü söz konusu “dışlanan kesimler” aslında –geleneksel Marksist literatürdeki adıyla– endüstriyel açıdan bir *yedek orduyu* oluştururlar. Bu bakımdan kendinden önceki çevrime dahil olmaları çok hızlı bir biçimde gerçekleşebilir. Bu ordunun iki önemli özelliği vardır: Birincisi, üretimden “şimdilik” dışlanmış olanlar, üretim çevrimindekiler için potansiyel bir tehdittir; ikincisi bu ordunun potansiyel emek gücü, piyasada emek gücünün değerini düşürür.

Ne var ki, Hardt ve Negri artık böylesi bir endüstriyel yedek ordudan söz edilemeyeceğini ileri sürerler; onlar göre işsiz ile iş sahibi arasındaki potansiyel fark sürekli olarak erimekte ve muğlaklaşmaktadır. Bu anlamda artık hiçbir iş “güvenli” değildir. Biyopolitik üretimin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte artık “bütün işçilerin

istihdamla işsizlik arasında güvencesiz bir biçimde gidip geldiği geniş bir gri bölge”den (Hardt ve Negri 2004: 147) söz edilebilir. Yani, yedek ordunun takviye olarak bekletildiği asıl ordunun kendi pozisyonu sağlam değildir. Güvenceli çalışmanın ortadan kalkmasıyla “asıl ordu” olarak işlev görecektir istikrarlı bir emek gücünden söz etmek mümkün değildir: “Müphemliğin kontrol rejimleri altında tüm emek gücü bir yedek ordu haline gelir; işçiler patronlarının elinin altında daima hazırdır” (Hardt ve Negri 2011: 155). Asıl ordunun yerinde yeller esen bu tabloda, “yoksul” da yedek ordu olma rolünü terk etmiştir. Aksine “yoksul olmayan”ın yoksul olmasına ramak kalan bir emek rejiminden söz etmek gerekir.

Hardt ve Negri’ye göre “yoksul, hiçbir şeyi olmayanı değil; sosyal düzen ya da mülkiyet gözetmeksizin, toplumsal üretim mekanizmalarına dahil edilenlerin oluşturduğu geniş çokluğu ifade eder” (2011: 54). Üretim mekanizmalarıyla kurduğu ilişkiler bakımından yoksul, saf negatif bir terim değildir; çünkü “bizzat hayatta kalma stratejileri, olağanüstü bir yaratıcılık ve beceri gerektirir” (2004: 147). Bu nedenle yoksul, bütün zayıflığına karşın mülkiyet karşısında potansiyel bir tehdit olmayı sürdürür.

“Çokluk” kavramı birçok bakımdan Marx ve Engels’in “Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!” (2002: 258) çağrısının muhatabı olan öznenin kapsamının genişlemesi olarak görülebilir. Bunun nedeni, ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte işçi figürünün yanı sıra üretim kavramının da çehresinin değişmesi ve tüm bu dönüşümlerin artık bütün yaşamı kuşatmasıdır. Bu anlamda çokluk, “*yeni bir proletaryadır, yeni bir endüstriyel işçi sınıfı* değil” (Hardt ve Negri 2002: 403). Bunun nedeniyse –daha önce ele alındığı üzere– İmparatorluğun ortaya çıkardığı yeni emek rejiminde sermayenin artık değeri ölçüye indirgeyememesi, ölçüyle belirleyememesidir.

Biyopolitik üretimin hayatın tamamını ele geçirme ve yönlendirme çabasının karşı etkisi ise yeni proletaryanın yürüttüğü sınıf mücadelesinin her alana yayılmasıdır. Gelgelelim, asıl sorun şudur: Sınıf mücadelesinin öznesi olarak “Çokluğun bedeni kendisini nasıl bir telos olarak kurabilir?” (Hardt ve Negri 2002: 404). Bunun için öncelikle iletişim araçlarının kullanımı çok önemlidir. Anlam üzerindeki mücadele de Çokluğun kurucu bir figür olarak ortaya çıkmasında büyük önem teşkil eder. Bir başka önemli adım ise söz konusu telosun “çokluğun kuruluşunun bir mekanizmasıyla öznel

arasında bir karşılaşma mekânı olarak” kurulabilmesidir (2002: 405). Dördüncü özellikse doğrudan doğruya biyopolitikaya ilişkindir. Çokluğun kolektif bir telos olarak kurulması demek, aynı zamanda yaşamın politik örgütlenmesinden söz etmek demektir. Beşinci özellikse Çokluğun telosunun aynı zaman kendi kurucu arzusu olmasıdır. Bu beş özellik, Hardt ve Negri’ye göre çokluğun bir telos olarak kendisini kurmasının temel gereklilikleridir.

Ne var ki, düşünürlerin Çokluğun bedeninin nasıl kurulacağı sorusuna verdikleri yanıt daha ziyade tekniktir. Tekillikleri korumaya yaptıkları olağanüstü vurguya karşın yoksulları, endüstriyel işçileri, göçmenleri, üretim sürecinden dışlananları kapsayan Çokluğun hangi “temelde” kurulacağı açık değildir. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*’tan *Ortak Zenginlik*’e doğru giderken bu soruyu daha net yanıtlamaya çalışmışlardır. *İmparatorluk*’ta her ne kadar bu soruya “sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde” (2002: 74) diyerek yanıt verseler de bu “ihtiyaç ve istekleri” kimin belirlediği, kimin ihtiyaçlarıyla istekleri olduğu ve siyasi sınırlarının ne olacağı açık değildir.

İmparatorluk’un yayımlanmasının ardından Saverio Ansaldi’nin bir yazısında itiraz ettiği iki noktadan birisi burasıdır. Bu noktada tartışma Ansaldi’nin itirazlarıyla geliştirmek verimli olacağı için bunları kısaca ele almak gerekir: Ansaldi’nin birinci itirazı Avrupa’nın *İmparatorluk*’taki merkezi rolüne ilişkindir: “Sömürgeciliğin çöküşünden sonra Avrupa gerçekte kendisini dünya sahnesinden silmemiş midir?” (Ansaldi 2001: 142). Bu eleştiri, en başta Avrupa-merkezcilik gibi köklü bir fikri ve uygulama alanı güçlü bir iktidar biçimini hafiflediği için yetersiz görünse de ikinci eleştirisi daha dikkati çekicidir. Ansaldi, Çokluğun gücünün neden bir *özne olarak* düşünülmesi gerektiğini sorar: Göçmenlere, göçebelere bu denli önem verilen bir yaklaşımda neden çokluklar yine bir özne formunda, yani bir anlamda birleştirici ve totalleştirici bir formda düşünülmemektedir? (Ansaldi 2001: 143). Bu eleştiri, her ne kadar özne kavramıyla neyi kast ettiğini açıkça ortaya koymasa da oldukça önemli bir noktayı tartışmaya açmaktadır. Aslına bakılırsa bu eleştiriyi bir kademe daha “okunaklı” hale getirmek mümkündür: Çokluk, neden çokluklar şeklinde düşünülemezdir? Hardt ve Negri, bu soruya şöyle yanıt verir: “Çokluk tek bir toplumsal beden değildir ve olmayacaktır. Aksine, her beden kuvvetlerin, öznelerin ve başka çoklukların

çokluğudur” (2001: 243). Bu yanıtı daha sonra *Çokluk* başlıklı kitaplarında çok daha açık hale getirirler:

Çokluk (halk gibi) bir özdeşlik içermediği ya da (kitleler gibi) türdeş olmadığı için, çokluğun mensupları iç farklılara rağmen iletişim kurmalarını ve birlikte hareket etmelerini mümkün kılan ortak paydayı bulmak zorundadır (Hardt ve Negri 2004: 13).

Hardt ve Negri, bu noktada “ortak olan” perspektifini koyarak yeni bir buluşma zemini ve yeni bir *bölme* ilişkisi tarifler. Onlara göre çokluk, hem müşterek olanlara sahip çıkarak örgütlenecektir hem de kendisi toplumsal bir müşterektir. Bu bakımdan kavrama yönelik eleştirilere yanıt verirken, çokluğu örgütlenmekten uzak duran bir kitle olarak görenleri, çokluğu Leninist bir öncü parti kavrayışıyla birlikte düşünenlerle aynı cepheye yerleştirirler. Çokluk bir yandan ilk eleştiri sahiplerinin dile getirdiği gibi farklıları ve çoğullukları bir arada taşımanın *adıdır*. Bu bakımdan da çoğuldur, çokluklardır. Öte yandan da ortaklaşma perspektifi bakımından tekildir. Hardt ve Negri, “siyasal değerlendirmelere girdiğimizde, ‘çokluklar’dan ziyade ‘çokluk’ta ısrar ediyoruz, çünkü kurucu bir toplumsal role soyunmak ve toplumu biçimlendirmek için çokluğun karar alabilmesi ve ortak hareket edebilmesi gerektiğini düşünüyoruz. (...) ‘Çokluk’ şeklindeki tekil gramatik formül, bizim gözümüzde birliği değil, çokluğun ortak toplumsal ve siyasal kapasitesini ifade ediyor” der (2004: 240-241). Kısacası, zamansal ufukların kaynaşması olan çokluk, aynı zamanda gramatik açıdan tekilliklerin çoğulluklarla da kaynaşması anlamına gelir.

Çokluk temelde bir ortaklık perspektifine dayanır; çünkü “her karşı-tutum, direniş eylemi ya da alternatif öneri yalnızca iktidara itiraz etmez; aynı zamanda ortak olanı da ifade eder” (Negri 2008a: 138). Bu anlamda çokluğun karar alma kapasitesi, doğrudan ortaklıklar sayesinde belirlenir. Tabii “Bu noktada *ortak*’ın evrensel olmadığını özellikle vurgulamak gerek. *Ortak*, *evrensel*’i kapsayabilir, ifade edebilir, ama *evrensel*’e indirgenemez” (Negri 2012: 166); çünkü evrensel her türden bölme işlemini reddederken, ortak olansa buna müsaade eder.

Çokluğun karar alma kapasitesi ortak olanlarla ilgilidir; ancak burada düşünürler, bir bireyin karar verme biçimiyle çokluğunki arasında ayrım çizerler. Onlara göre çokluğun karar alma biçimi bireysel bir irade beyanı değildir. Aksine ortak adları ve mefhumları temele alan ve ortak özgürlüğü inşa etmeye yönelik bir *bölme* işlemdir. “Bu bakış

açısından ortak, işbirliği ve direnişin temel koşulu haline gelir” (Negri 2008a: 147). Bu bağlamda “ortak”, bir yandan eylemin zeminiyken, öte yandan da eylemin amacıdır. Bu bağlamda en temel ortaklık “mutlak demokrasi” zeminidir ve öteki ortaklıklar ancak bu zemin üzerinde yükselir

Bu arada “mutlak demokrasi” ile kastım, kendisini liberal devletin “görelî” demokrasinin ötesinde bir yerde kuran; dolayısıyla da devlete karşı radikal bir devrimin, bir direniş pratiğinin ve “kamusal” karşı “ortak olanı” inşa etmenin, var olan’ın reddinin ve sömürülen emekçilerin kurucu iktidarı icra etmesinin göstergesi olarak kuran siyasal bir projedir (Negri 2012: 164).

Görüldüğü üzere, “mutlak demokrasi” “ortak olan”ın inşa edilmesiyle doğrudan doğruya ilişkilidir. Bu anlamda “demokrasi, bir yönetim biçimi değil; bir katılım tarzı, ortakları yönetme işidir” (Negri 2008g: 45). Çokluğun bir kurucu iktidar olarak ortaya çıkması için ortak olan zemininden hareket etmesi ve “özel mülkiyet” ya da “kamusal” a dair yanılsamalarından sıyrılması gerekir. Bu anlamda çokluğun ortak olanı inşa etme çabası, eşitlik ve özgürlüğe yönelen bir kurucu iktidar projesidir. Biyopolitik ortaklık fikri, bu anlamda yalnızca doğayı, bitkileri, hayvanları kapsayan geleneksel görüşün ötesine geçer ve dilleri, duygulanımları, kodları da ortak olanın havuzuna dahil eder. Böylelikle yaşamın bütün alanlarına yayılır. Biyopolitik kavrayış, özel mülkiyetin iğvasına karşı mücadelesinde ortak olanı üretme, ortak olanı üretecek öznelliklerin sahasını geliştirme ve ortak olanı dönüştürme temelinde hareket eder. Önemli olan bunu yapabilecek kudretteki bir *politik adın* ortaya konmasıdır.

Sonuç olarak Hardt ve Negri aynı soruna geri dönmüştür. Mesele ister çokluğun kendisini bir telos olarak kurması ister ortak olanın inşası olarak dile getirilsin, son kertede aynı süreçten söz edilmektedir. Bu bağlamda asıl sorun kurucu iktidarın zeminine ilişkindir. Kendisini bir telos olarak sunan, çokluğun ortak siyasal ve toplumsal kapasitesini gramatik bir tekillik formunda toplayan çokluğun asıl gücü kurucu olmasıdır. “Çokluk canavarcadır; çünkü daima kurucudur” (Negri 2008h: 47). Bu kuruculuk, çokluğun biyopolitik üretiminden ileri gelir. Çokluk ontolojik açıdan kurucu olduğu için yaşamın yeni biçimlerini icat edip her alanda boy göstermeye başlar. Başka bir deyişle, biyoiktidara direnişle başlayan üretim süreci, sonunda ortak olanın inşa edilmesiyle yeni bir boyuta ulaşır.

Hardt ve Negri'ye göre “Kurucu iktidar, güçlerin kamusal yapısının kendi kendisini yenileyebilme kabiliyetidir; söz konusu güçlerin dağılımı içerisinde yeni kamusal boyutların öne sürülüp olumlanmasıdır; maddi bir yapının [*constitution*] yeniden şekillendirilmesine dayanan biçimsel bir yapının radikal yenilenmesidir” (Negri 2008a: 119). Yani, kurucu iktidar varolan bir yapıdan yola çıkarak, politik güçlerin dağılımını yeniden belirleyebilme niteliğini haizdir. Bu bakımdan İmparatorluğun krizine kurucu iktidarın vereceği yanıtın bünyesinde yer alan üç temel kavramdan söz edilebilir: Terk, göçmenlik ve çıkış [*exodus*].

Düşünürler göre İmparatorluğun egemenliğine karşı yıkıcı potansiyele sahip olan bu üç kip, en başta merkezsiz, yani ağ şeklinde örgütlenen baskıya karşı harekete geçerler. Disiplinci iktidar mekanizmalarına karşı bir “barikat” vasfı gören eylemler ve alanlar, postmodern eşğin geçilmesiyle birlikte artık yetersizdir. Bu nedenle söz konusu üç temel kavram, en başta *yok-yerde*, yani *her yerde* işleyebilecek şekilde yapılan bir mantığı ifade eder.

Hardt ve Negri'ye göre “Disiplinci çağda *sabotaj* temel bir direniş nosyonuyken, emperyal kontrol çağında bu nosyon *terk* olabilir” (2002: 225). Bunun temel nedeni, modern egemenlik söz konusu olduğunda egemenlik karşıtı güçlerin doğrudan çatışmaya girebileceği fiziksel mekânların yoğunluğu ve belirliliğidir; oysaki emperyal denetim çağında bu mekânlar erk bakımından önemini yitirmiştir. Bu nedenle de “bu terkin bir yeri yoktur; iktidar alanlarını boşaltmak anlamına gelir” (2002: 225). Ne var ki, böylesine bir alan boşaltmanın, tam da umulanın aksine bir etki gösterme olasılığı çok daha fazladır. İkinci kavramsa iktidarın denetim kurma çabalarını sekteye uğratma potansiyeline sahip olan göçtür. İkiliye göre artık “Dünyanın üzerinde bir hayalet dolaşıyor; bu, göç hayaletidir” (2002: 226). Hem legal hem de illegal, bilhassa da üçüncü dünyadan birinci dünyaya yapılan göçler bir yandan ulusal sınırların geçersizliğini işaret ederken, öte yandan da verili dünya düzenini sekteye uğratmaktadır. İkili, bu kaçışın itici gücünün “emperyal üretimin feci ve maddi koşulları” olduğunun farkındadır; ancak bunun olumlu yanı, umudun diri tutulmasıdır. Bu bağlamda “terk ve çıkış, emperyal postmodernlik içinde ve ona karşı güçlü bir sınıf mücadelesi biçimidir” (2002: 227). Üçüncü kavram olan “çıkış”sa ortak varoluşa zarar veren yapı, kurum ve pratiklerin terk edilmesi anlamına gelir. Örneğin, “aile, şirket ve ulus da dahil olmak

üzere toplumsal kurumlarda birikmiş tüm yozlaşmış ortak varoluş türevlerinden” (2011: 183) topluca çıkılması [*exodus*] gerekir. Yani, Hardt ve Negri’ye göre “terk”, “göçmenlik” ve “çıkış” bir anlamda direniş veyahut –Foucault’nun tabiriyle– “karşı tutum” biçimleridir, başka bir anlamda da kurucu iktidarın harekete geçmesini sağlayacak işaret fişekleridir.

Bu kavramlarla birlikte “yurttaşlık” kavramında da bir değişiklik yaşanmıştır. “Terk”, “göç” gibi hareketler içeri ile dışarı arasında geleneksel sınırların ortadan kalkmasını ifade eder. Bu çerçevede bir kez daha postmodern eşiğin aşılmasıyla ulus devletin sınırlarının amacını ve önemini yitirdiği görülür. Dahası, tüm bu hareketlilikler, modern egemenliğin işaretçisi olarak toprağa dayanan sınırların işgücü hareketliliğini gizlemeye yaradığını faş eder (Negri 2008a: 116).

Bu bağlamda Hardt ve Negri, bir eşdeğerlilik dizisi içerisinde “yoksul” ve “çokluk” adlarının yanına “göçmen”i de yazarlar. İkiliye göre “günümüz ekonomisindeki emek ilişkilerinde postfordizmin yaygınlaşmasıyla, emek piyasasının tamamı hareketli hale geliyor ve bütün emek kategorileri göçmene özgü hareketlilik ve kültürel karışım durumuna meylediyor (2004: 149). Göçmenlerle işçilerin konumunun giderek birbirine benzediğine ilişkin bu iddia birçok bakımdan sorunlu görünmektedir. Her ne kadar post-Fordist süreçler merkezi üretim biçimlerini zayıflatsa da, işçinin yine özel hayatında göçmenin aksine ulus devletin sınırlarına bağlılığı devam eder ve ulus devlet tarafından verilen temel haklardan yararlanabilir. Oysaki “Göçmenler aşırı yoksulluk içinde, cepleri bomboş yola düştüklerinde bile bilgiler, diller, beceriler ve yaratıcı kapasiteyle doludur” (2004: 149) demek, iyimserliğin de ötesin bir safdilliktir.

Ne var ki, tam da bu noktada hem Ernesto Laclau’nun hem de Jacques Rancière’in oldukça esaslı itirazları vardır: Laclau, ikilinin “göç”, “terk” ve “çıkış” kavramlarına yüklediği anlamların Deleuzecü tınlarına dikkati çekerek, bunları tamamen olumlu figürler olarak kavramalarını eleştirir. Dahası, bu kavramların ima ettiği “direniş” olanakları, Laclau’ya göre verili değildir. Başka bir deyişle, yurttaşlığın yapısının değişmesi, kendiliğinden bir direnişe dönüşemez; aksine mücadelelerin sonucunda ortaya çıkan bir dizi öznelliğin müdahalesi söz konusu olmalıdır. Bu anlamda “İmparatorluk’ta eksik olan, politik öznelliğe ilişkin tutarlı bir kuramdır” (Laclau 2004: 28).

Laclau'nun ikinci eleştirisiyse, Hardt ve Negri'nin göçmenliğe verdiği rolle ilgilidir. Laclau, insanların göç etmesinin asıl nedeninin kötü koşullar olduğunu kabul eden ikiliye bir yandan hak verir; ancak öte yandan da göç etme isteğinin kendiliğinden özgür bir özneyi ima ettiği iddiasını sorunlu bulur. Dahası, farklı insanların ya da grupların göç nedenlerinin de farklı olduğunu ve bunların İmparatorluk karşıtı bir pozisyonda homojenleştirilemeyeceğini dile getirir. Laclau, göçe yönelik böylesi bir yaklaşımın hiçbir biçimde gerçekliğe tesadüf etmediğini “göç”ün nasıl isabetsiz bir metafor olduğuna dair bir örnekle açıklar:

Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılda aile yaşamına ya da proleterlerin niteliklerinin gelişimine karşı bir isyan olduğunu söylediğimizde, bunu aynı zamanda bir göç edimi olarak kavrayabiliriz; ancak [bu durumda] göç kavramı bütün özgüllüğünü yitirir: Her türden tarihsel değişim –ister iyiye ister kötüye doğru olsun– göç olarak düşünülebilir. İyi bir metafor, analogi vasıtasıyla gerçekliğin şimdiye değin görünmeyen yüzünü gözler önüne serer; ancak bu metafor [göç], elimizdeki örnekte bunu neredeyse hiç başaramıyor (Laclau 2004: 28-29).

Göçmenliğe yönelik benzer bir itiraz da Rancière'den gelir: Düşünüre göre çokluğun gücü olarak sunulan göçebe hareketler, aslında ulus devletlerin şiddet vasıtasıyla dayattığı ve insanları sürüklediği durumların birer sonucudur. Rancière, bu noktada Rwanda örneğinden söz ederek, bu tür terk hareketlerinin olumlu birer direniş figüründen ziyade, hayatını sürdürme çabasıyla gerçekleşen bir zorunluluk olduğuna dikkati çeker (2010: 89). Negri, hem Laclau'ya hem de Rancière'e “Bu göçmenlerin yalnızca yoksulluktan kaçmaya çalıştığına inanmıyorum; aynı zamanda özgürlüğün, bilginin ve refahın peşinde olduklarını düşünüyorum” (2008f: 30) diyerek yanıt verir; ancak bu yanıt söz konusu eleştirileri ortadan kaldırmaz; yalnızca göçün başka bir boyutu *daha* olabileceğini işaret eder.

Bu noktada ele alınması gereken ikinci bir nokta da yukarıda kısaca sözü edilen yurttaşlığın yapısının değişmesine ilişkindir.

Çokluğun eylemleri nasıl politik olabilir? Çokluk İmparatorluğun baskısına ve durmak bilmez bölgesel ayrımcılığına karşı enerjilerini nasıl örgütleyebilir ve yoğunlaştırabilir? Bu sorulara verebileceğimiz tek yanıt şudur: Çokluğun eylemi asıl olarak İmparatorluğun merkezi baskıcı faaliyetleri karşısına doğrudan ve yeterli bir bilinçle dikildiği zaman politik hale gelir. (...)

Hangi özgün ve somut pratikler bu politik projeye can verecek? Bu noktada bir şey söyleyemiyoruz. Ama yine de küresel çokluk için bir politik programın ilk unsurunu, ilk politik talebini görebiliyoruz: *küresel yurttaşlık* (Hardt ve Negri 2002: 400-401).

Hardt ve Negri, ulus devletlerin tanıdığı yurttaşlık hakları gibi, kendi hareketlerini izleyebilmesine izin verecek bir küresel yurttaşlığın Çokluğun ilk politik talebi olması gerektiğini ifade eder. Onlara göre “Küresel yurttaşlık çokluğun uzam üzerindeki kontrolünü yeniden ele geçirme ve böylelikle yeni haritalar çizme gücüdür” (Hardt ve Negri 2002: 401). Söz konusu politik programın ikinci unsuruysa “toplumsal ücret hakkı”dır. Biyopolitik üretimin ortaya çıkardığı yeni zamansallık anlayışı geleneksel zaman kavrayışını kullanılamaz hale getirir ve bu nedenle de boş zaman, emek gücü ve ücret arasındaki ilişkilerin yeniden şekillenmesi gerekir. Bu anlamda “Çokluğun eylemliliği ölçü ötesi zamanı oluşturur” (Hardt ve Negri 2002: 402). Böylesi bir zaman kavrayışı ise geleneksel önce ve sonra karşıtlığını iptal ettiğinden ötürü içkin bir kuruluş süreci olarak kavranabilir.

Tam da bu noktada, yani biyopolitik üretimin hayatın her aşamasına daha çok nüfuz ederek maddi emeğin yanı sıra maddi olmayan emeği de sömürdüğü bu tablo zaman ve değerler “ölçü dışı” bir hale gelişini de gözler önüne serer. Daha önce değinildiği üzere post-Fordist süreçle birlikte emeğin fiziksel bir mekân olarak fabrikayı terk etmesiyle birlikte yeni proletarya artık her yerde ve her an üretmek mecburiyetindedir. Bunun doğal sonucu da yeni proletaryanın emeğinin geleneksel formüller aracılığıyla ücretlendirilemeyecek olmasıdır. İşte, Hardt ve Negri politik programlarının ikinci talebini tam da bu noktada dile getirirler: “*Herkes için bir toplumsal ücret ve garantili bir gelir*” (2002: 403). Hardt ve Negri, toplumsal ücreti, öncelikle aile ücretinden ayırırlar ve bu bakımdan kendi taleplerini emeğin cinsiyetlendirilmesi şeklinde tezahür eden ve geleneksel cinsiyet rollerini olumlayan yaklaşımların karşısına koyarlar. Onlara göre aile ücreti, erkek egemen sistemi tahkim etmektedir. Toplumsal ücretse yalnızca aileyi temel almaz; aksine çalışmayanlara da ulaşır.

Söz konusu politik programın üçüncü talebiyse sistemin ele geçirdiği dil ve iletişim alanlarında söz sahibi olmaya yöneliktir. Ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan maddi olmayan emek, üretim ile iletişim arasındaki bağların daha sıkı, hatta birbirinden ayrılamayacak şekilde dokunmasına yol açmıştır. Bu çerçevede emek gücü, anlam ve iletişim üzerindeki bir mücadeleye de hazır olmalıdır; çünkü “Çürümenin ve sömürünün tüm unsurlarını bize dayatan dilsel ve iletişimsel üretim

rejimleridir” (Hardt ve Negri 2002: 404).⁷ Bu noktada Çokluğun üçüncü talebi “*yeniden sahiplenme hakkı*”dır. Bu hak öncelikle üretim araçlarını sahiplenme hakkı olarak şekillense de “maddi olmayan emek ve biyopolitik üretim bağlamında yeni bir biçim alır. (...) Bu bağlamda, yeniden sahiplenme bilgi, enformasyon, iletişim ve uygulanımlara özgür erişim ve onlar üzerinde kontrol demektir” (Hardt ve Negri 2002: 406).

Sonuç olarak, Çokluğun üç temel politik talebi vardır: “küresel yurttaşlık”, “toplumsal ücret”, “yeniden sahiplenme”. Ne var ki, tam da bu noktada yazarlar bir kez daha Laclau ve Rancière’in eleştirilerine maruz kalırlar. Laclau, “bu üç politik amacın *talepler ve haklar* dilinde formüle edilmesini” (2004: 29) sorunlu bulur. Bu bakımdan ikiliyi, çok eski bir politik dile ricat etmekle eleştirir. Rancière ise “*İmparatorluk*’un yazarlarının küresel yurttaşlığa ilişkin talebi hiç de gerçekçi değildir; çünkü bunlar, tam da kapitalist uluslararasılaşmanın bizatihi talep ettiği hukuki ve ekonomik haklarla aynı haklardır” (2010: 90) diyerek eleştirir.

Bu noktada söz konusu eleştirilere katılmakla birlikte küresel yurttaşlık talebine yönelik bir eleştiri de daha bulunulabilir: Hardt ve Negri, her ne kadar başına konan “küresel” nitelemesiyle ulus devlet sınırlarını aşmış bir yurttaşlıktan söz etse de, böylesi bir talebin verili uluslararası hukuk sistemi içerisinde hiçbir karşılığı yoktur. Örneğin, hak ve talep çerçevesi içerisinde düşünüldüğünde, bir *haymatlosun* böylesi bir küresel güvenlik sisteminin işbaşında olduğu bir neo-liberal yapılanma içerisinde bırakalım küresel yurttaş, bir ulus devletin yurttaşı kadar dahi hakkı yoktur. Buna bağlı olarak böylesine haklardan mahrum olan bir “küresel yurttaş”ın ikinci talep olan “toplumsal ücreti”, *yok-yerde* ikamet eden bir İmparatorluktan edemeyeceğine göre nereden talep edeceği de hiç açık değildir. Bu pratik sorun bir yana bırakılsa dahi ortadaki asıl sorun, Hardt ve Negri’nin “hak” kavramının kendisini yeterince sorunsallaştırmamış olmalarıdır.

Yukarıda ele alınan eleştirilerin dışındaki bir eleştiri de Richard Day tarafından yapılmıştır. Day, Laclau ya da Rancière’nin aksine çokluğu “hak”, “talep” ya da

⁷ Post-Fordist üretim sürecindeki bir sosyal tip olarak “politik girişimci”yi ele alan Lazzarato, anlam üzerindeki mücadeleyi –Benetton örneği üzerinden– çok iyi bir biçimde izah eder. Lazzarato’ya göre tanıtımlar [*publicity*], ürünü kendisi dışında anlamlarla ilişkilendirerek, doğrudan doğruya kamusal alanı ele geçirmekte ve anlamı kendisine uygun olarak yeniden üretmektedir (Lazzarato 2007: 91).

“göçmen” gibi kavramlar üzerinden eleştirmez; onun yerine “dayanışma” kavramı üzerinden bir eleştiri getirir.

Şu anda –bir anlamda daima bir çokluk, yani ara sıra ilişkilenen ancak genel olarak mücadele alanında hiçbir tutarlılık ya da birlikteliği olmayan bir çokluğu olduğunu bir yana bırakırsak– basit biçimde bir *çokluk yoktur*. Eğer çokluklar herhangi bir zamanda herhangi bir biçimde gelecekse, bu dayanışmanın inşa edilip farklılıklarla baş edildiği ve –en az politik anaakım kadar radikal alternatiflerin de sıkıntı verdiği hareketlerden ibaret olan– baskıların şekillendirdiği uzun bir sürecin sonucu olacaktır. Irkçılığı, heteroseksizmi, ayrımcılığı ve öteki önyargı biçimlerini basit bir biçimde ortadan kaldıramayız ya da bitiremeyiz (Day 2005: 155).

Bu anlamda Day’ın işaret ettiği nokta önemlidir: Çokluğun örgütlenmesinde ortak olanların belirlenmesi yeterli değildir; bunları çağırarak ve çağırıldığında harekete geçirecek doğru adların da keşfedilmesi gerekir. Sorun sadece bununla da sınırlı değildir. Çokluğu oluşturan güçlerin kendi arasındaki potansiyel politik gerilim ve antagonizmaların bir anda çözülmesi olanaklı değildir. Bunlar arasındaki farkların asgari müştereklerde buluşabilmesi ve törpülenebilmesi için belli bir demokratik müzakare prosedürü ve bu prosedürün işletilebilmesi için de bazı yol işaretleri gereklidir. Yani, Çokluğun harekete geçmesi için gereken dayanışma pratiğinin bir anda kurulması mümkün olmadığı için bu da öncesinde belli birtakım politik yatırımlar gerektirmektedir.

Başka bir açıdan yaklaşırsa çokluk, halk gibi homojen değildir; bu nedenle çokluğun tek “düşmanı” anaakım politik hareketler değildir. Kendi içerisinde karşı görüşleri ve sorunları temsil stratejilerine dayanmaksızın dillendirebilmek için yalnızca ilkesel stratejiler yeterli olmayacaktır. Çokluğun taleplerinin gerçekleşmesi için farklıları benimseyen ve taşıyabilen bir zeminin kurulması, uzun bir dayanışma süreci gerekir. Buradaki asıl sorun, Lemke’nin de ifade ettiği üzere, çokluğun kendiliğinden “olumlu” bir güç olarak görülmesidir (2013: 102). Oysaki Hardt ve Negri, nasıl pek çok modern düşünürün çokluğu kendiliğinden olumsuz olarak kabul etmelerini eleştiriyorsa, aynı şekilde bu kavramı içkin olarak olumlu kabul etmek de yanlıştır.

Sonuca gelirse, tüm bu taleplerin gerçekleşmesi ve dayanışmanın sağlanabilmesi durumunda, yani çokluğun kurucu iktidar olarak belirmesiyle birlikte ortaya çıkan “demokrasi” olacaktır. Yani “*çokluk olmak, demokrasinin doğrudan üretimi manasına gelir*” (Negri 2008a: 161). Ne var ki, bu demokrasi, ulus devlet hegemonyasındaki gibi

monarşinin kabuğu ya da maskesi olarak iş görmeyecektir. Negri, ayırım yapmak maksadıyla buna “mutlak demokrasi” der (2008a: 127). Negri’nin Spinozacı gelenek içerisinde konumlandığı “mutlak demokrasi”, Bir’in çeperlerine göre örgütlenmeyen, egemenlik mefhumundan azade olan, devlet güdümünde olmayan ve çoklukların idare ettiği bir demokrasidir. Zaten Virno’ya göre “*çokluğun kolektifliği, temsili-olmayan bir demokrasinin* olurluğunu tesis eder” (2013: 89).

Demokrasi bir devrimdir dediğimizde, bir yönetim biçimi olarak demokrasiden değil, medeni hayat ya da –temelden gelen– taleplerin, yeniden dağılımların ve kararların ortaya çıkması olarak demokrasiden söz ediyoruz (Negri 2008a: 161).

Platon’un mirası olarak karşımıza çıkan Çoklukları Bir formunda örgütlenme çabası, Hobbes’la birlikte politikada merkezi bir rol kazanmıştır ve burada “hükümdarın bedeni fiilen toplumsal bedenin bütünüdür” (Hardt ve Negri 2004: 345). Ne var ki, bu anlamda çokluk toplumsal bir beden değildir; çünkü “Çokluk birliğe indirgenemez ve bir’in iktidarına boyun eğmez. Çokluk egemenlik de edemez” (2004: 345). Çokluğun temsile dayanmayan demokratik kuruculuğu, kriz haline varlığını sürdürebilen egemenliğin ikili boyunduruğunu tanımaz. O halde çokluk nasıl karar alacak ve politik manevralar yapacaktır? Hardt ve Negri bu soruyu şöyle yanıtlar:

Çokluğun ürettiği şey sırf mal ve hizmetler değildir: Çokluğun ürettiği asıl önemli şey, işbirliği, iletişim, yaşam biçimleri ve toplumsal ilişkilerdir. Başka bir deyişle çokluğun üretim ekonomik üretimi, siyasal karar alma sürecine *model* teşkil etmenin ötesine geçer ve bizzat siyasal karar alma süreci haline *dönüşür* (2004: 353).

Çokluğun ortak olanı üretme ve temellük etme kapasitesi, kendisine model alabileceği bir örgütlenme tarzının ortaya çıkmasını sağlar. Böylelikle belli bir şebeke içerisindeki farkların “aşgari müşterek”ine ulaşmak başlayan kurucu iktidar, toplumsal hayatın her aşamasında işleyecek yeni bir demokrasi modeli de sunmuş olur. Ne var ki karar alma mekanizmalarına yönelik bu öneri, Žižek’in eleştirine maruz kalır:

“Demokratik uzlaşya sadakat”, –bu liberal-demokratik düzenin resmen suçlu ilan ettiği olguyla nasıl suç ortağı olduğuna ilişkin ve elbette sosyopolitik düzenin daha farklı olduğu bir toplum tahayyül etmeye yönelik ciddi bir sorgulamayı engelleyen– varolan liberal-parlamentar uzlaşının kabulü manasına gelir (Žižek 2001: 193).

Žižek bu ortak karar alma mekanizmalarının son kertede liberal-demokratik bir uzlaşma tavrına götürdüğünü düşünür. Söz konusu yaklaşım, zaten verili dünya politika

sahnesinde uygulanmakta, neo-liberal müdahale tekniklerini demokrasi *adının* arkasına saklamaktadır. Bu bakımdan Žižek’e göre Hardt ve Negri’nin yaklaşımı, sorunun hızlı bir biçimde liberter-parlamentar çözüm araçlarına devredilmesiyle sonuçlanır. Sloven düşünürün bu konudaki ikinci eleştirisiyse Çokluğun bir iktidar programı olmamasıyla ilgilidir.

Yine de –eğer söz konusu hareketlerin gerçek isteği ve arzusu buysa– “yönetimi devraldığımızda” ne olacak? “İktidardaki çokluk” neye benzer? (...) Söz konusu çokluk, “onlar”a, Parti hegemonyasına karşı yekvücut olduğu sürece iyi işler; ancak *kendilerini* bir kez iktidarda bulunca oyun sona erer (Žižek’e 2004: 265-266).

Žižek, çokluğun ancak bir direniş gücü olarak düşünülebileceğini öne sürer. Direniş esnasındaki karar alma kapasitesi daima tartışmalı olagelen çokluğun, asıl iktidara geldiğinde ne yapacağını bilmediğini öne sürer. Bunun temel nedeni, çokluğun iktidar programına sahip olmamasıdır. Bu noktada Hardt ve Negri’nin yanıtıysa “politik karar” kavramının Avrupa düşüncesindeki yerine ilişkindir. İkili, Avrupa’da şekillenen politika kuramının yönetim hususunda sürekli Bir’i öne sürdüğünü ve Çokluğu pasif ve tutarsız bir konuma yerleştirdiği; ardından da bu yaklaşımın hükümlerliliğin temel aksiyomu olduğunu dile getirir. Ne var ki, onlara göre bu temel aksiyom tersine çevrilmelidir; çokluk da etkin bir karar alma mekanizması geliştirebilir. Sonuç olarak “Hükümlerliliksiz bir politik kuram geliştirmek mecburiyetindeyiz” (2001: 242) diyen Hardt ve Negri, bir anlamda Foucault’nun siyaset kuramında “kralın kellesini uçurma” mottosunu yineler; ancak yine de hukuksal-söylemsel iktidar modeli içerisinde kalır.

Bu noktada Žižek’in –Day’inkini andıran– ikinci bir itirazı daha vardır. Žižek, ikilinin “günümüz kapitalizmini çoğalan çoklukların temel alanı olarak görseler de, çokluğa karşı Birin, egemen iktidarın retorikine yaslanmayı” (2008: 263) sürdürdüğünü ileri sürer. Çokluk, sermaye içerisinde türediği için kendi kendine gerçekleştirilecek bir radikal dönüşümün olanaklı olmadığını dile getirir. Bu anlamda eksiklik, Bir’e karşı kolektif bir karşı çıkış ve ortaklığın inşası zemininde buluşan çokluğun doğrudan kendini yönetme kapasitesini ortaya koyacak kurum, pratik ya da stratejilere nasıl geçebildiğine yönelik bir açıklamadır. Bu anlamda Hardt ve Negri, “biz” ve “onlar” arasındaki Schmittçi bölme işlemini, Spinozacı içkinlik düzlemiyle buluşturmaya dönüşen, radikal maskesi altındaki geleneksel bir politika kavrayışının temsilcisidir.

Hardt ve Negri'ye göre çokluğun eylemlerini ifade eden üç öğeden söz edilebilir: Direniş, isyan ve kurucu iktidar. Tutarlı bir karşı-iktidar projesi için bu öğenin de olması gerekir ve eyleme geçmede “direnişin her mikropolitik ifadesinin devrimci sürecin aşamalarına doğru ilerleten bir yol keşfetmemiz gerekir” (2001: 242). Bu noktada çokluğun zamansal anlamlarına geri dönmek yararlı olacaktır. Hatırlanacağı üzere çokluk bir yandan ontolojik bir sabitlik olarak *sub specie aeternitatis*, yani sonsuzluk perspektifinden hem de tarihsel perspektif açısından değerlendirilebilir. Ne var ki, *zaten-hep-orada* olmak, geleceğe ilişkin bir bakış açısını ima etmese de *geleceğin içindeki* politik bir pozisyonun ve tavrın sınırlarına ilişkin açık seçik bir betimleme içermez. Bu noktada ikilinin, çokluğun devrimci bir figür olarak hizmet etme kapasitesini ve gerçekliğini sorgulayan Mahmut Mutman ve Brett Levinson'a verdiği yanıtta dönmek gerekir. Hardt ve Negri'ye göre Çokluk, “İmparatorluğa ilişkin ekonomik, politik ve kültürel analizimizden çıkan mantıksal bir hipotez”dir (2001: 238). Bu anlamda gerçekliğe yanıt verme kapasitesi de her kuramınki gibi sınırlıdır.

Çokluk-biçimi tüm kapıları açan sihirli bir anahtar değildir; ancak gerçek bir politik problemi hakkıyla ortaya koyar ve bu problemi ele almanın modeli olarak, eylemlerini yatay ağlardaki paralel yollarda eklemleyerek birlikte toplumu dönüştürmeye muktedir olan özerk ve eşit toplumsal tekilliklerin ucu açık bir dizgesini öne sürer (Hardt ve Negri 2011: 121).

Tüm bu eleştirilere karşın Hardt ve Negri, çokluk kavramını gerçekliği kavrama biçimi bakımından ısrarla savunurlar; çünkü onlara göre çevresinde toplanılıp örgütlenilebilecek yeni bir politik *ad* olarak çokluk, diğer analizler ve önerilere kıyasla hiyerarşik olmayan, yolun sonunun “mutlak demokrasi”ye çıktığı ve eşitlik ile özgürlüğü birlikte düşünen tek öneridir.

Hardt ve Negri'nin kuramsal girişiminin en özgün yanlarından birisi, güncel politik durumdan damıtılarak inşa edilmiş olmasıdır. Bu bakımdan güncelle atbaşı giden bu düşünsel çerçeve bir yandan pek çok felsefi ve politik imkânı işaret ederken, öte yandan da eleştiriden payına düşeni kuramsal kadar fiili olandan da alır. İkilinin sürekli olarak “potansiyeller” ve “olanaklardan” dem vurması, verili duruma yönelik bir memnuniyetsizlik ifadesi olmakla birlikte aynı zamanda kuvveden fiile geçmedeki bir boşluğu da işaret eder. Critchley'nin “Kitapların ampirik olarak çürütüldüğü nadiren görülür, ama bence 11 Eylül 2001'de *İmparatorluk*'un başına gelen tam da budur” (2010: 114) deyişi bu bakımdan doğru bir noktaya temas eder. Hardt ve Negri'nin

kurduđu dűşünsel çerçeve ampirik açıdan büyük oranda “yanlışlanmıştır”; tabii bu “yanlışlanma” ifadesi ancak řu husus dikkate alınırđa kullanılabilir: Politikaya iliřkin bir dűşünűşün hayata geçirilmesindeki hatalar hiçbir zaman dűşüncenin kendisine zeval getirmez. Bu bakımdan ikilinin çokluđa iliřkin öngörűleri ve dűşünceleri kadar, *İmparatorluk*'ta ortaya koydukları fiili duruma iliřkin analizlerindeki hataları da tartıřmak büyük önem tařır. Bununla birlikte Hardt ve Negri, biyopolitika kavrayıřları sayesinde “maddi olmayan emek” ve “biyopolitik üretim” gibi önemli kavramları da günümüz dűşüncesine armađan eder.

SONUÇ

“Biyopolitika”, günümüzde siyaset felsefesi alanında en çok kullanılan kavramlardan biridir; ne var ki, böylesi yoğun yönelimler tarihsel açıdan bakıldığında aslında taşıdıkları felsefi gerilimleri bazen fetişleştirerek bazen de gevşeterek ele alan girift anlatılar barındırır. Bu giriftlikler arasındaki gevşek bağlantılar üzerinde kurulan zayıf açıklama çabalarıysa, genellikle bütün tartışmayı son kertede götürüp Platon’a iade eder. Mirasın hakiki kaynağını saptama adına yapılan bu girişim, kendisine tarihsel bir taahhüt bulmaya çalışırken, tartışmanın özgün değerini önemsizleştirme riskini de barındırır. Bunun tam aksi yönündeki bir girişimse kavramı sıfır noktasında konumlandırarak bir başlangıcın daima başka bir başlangıcı gerektirdiğini göz ardı eder. “Biyopolitika” kavramı söz konusu olduğunda da tablonun bundan farklı olmadığı söylenebilir. Öncelikle kavramın ampirik açıdan araştırma alanının sınırlarına ilişkin farklı görüşler söz konusudur. Kimileri kavramın demokratik hayatın organizasyonuna ilişkin yeni tekniklere gönderme yaptığını ileri sürerken, kimileriye kavramı doğrudan doğruya ırk ve ırkçılık sorunuyla bağlantılı olarak ele almaktan yanadır. Buna bir de son dönemde fen bilimleri alanında yaşanan biyoteknolojik gelişmeler eklendiğinde tablo iyice karmaşıklaşmaktadır.

Kapsamına ilişkin tartışmaların bir yana, “biyopolitika” kavramının estirdiği rüzgârla bir süredir “biyo-” ön ekinin belirleyiciliğinde “biyoekonomi”, “biyokapital”, “biyotarih” gibi pek çok yeni soruşturma alanına kapı açılmıştır. Bu anlamda Timothy Campbell ve Adam Sitze’nin dile getirdiği üzere, bir “biyopolitik dönemeç” yaşandığından söz edilebilir (2013: 4). Ne var ki, bu alanların kendi özel araştırma konularına ve yöntemlerine yakından bakıldığında çoğu zaman kendinden önceki disiplinin ya da kavramın bir eleştirisini yapmaktan öteye geçemediği görülür. Yani başka bir deyişle, felsefe sahnesine yeni çıkan bu kavramlar, sınırları içerisinde hareket ettikleri disiplin ve alanların kendini gözden geçirme ya da içkin bir eleştiri ortaya koyma potansiyelinin yalnızca tek bir noktada kuvveden fiile geçtiği bir ufka işaret eder. Yine de “biyopolitik dönemeç”in bir anlamda felsefenin en eski ve hakiki jesti olan “kendi üzerine kıvrılma”nın, yani refleksiyonun gerçekleştirilmesini sağladığı da söylenebilir.

Malzemesini kavram düzeyine çıkarabilen her düşünsel girişim gibi, biyopolitika çatısı altındaki bütün analiz çabaları da kendi keşif araçlarını inşa edene değin önüne çıkan her nesneyi kavramaya çalışarak hem kendisini hem de geçici nesnesini bir sınava tabi tutar. Bu sınav deneyimi düzeltme, eksiltme, ekleme, erteleme ve tashih etme gibi bir dizi karmaşık, meşakkatli ve yoğun süreci içerir. Başka bir deyişle, bir kavramın nesnesini işaret etmesi, basit bir biçimde söylemsel olarak kurulmamış bir nesnenin kavramsal olanda kusursuz bir ifade bulması şeklinde gelişmez; aksine felsefe ancak *müdahaleler* vasıtasıyla işleyebilir. Bu nedenle en başta sapma olarak görülen bazı girişimler, nihai tabloda nesnenin bir müdahale üzerinden kurulup şekillendirilmesinin tek imkânı olabilir. Bu çerçevede biyopolitika kavramının da kendi müdahale kapasitesine ilişkin varsayımı, bir araştırmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Ne var ki, bu araştırma –yukarıda değinildiği üzere– ne Platon’a iade edilebilir ne de sıfır noktası kabul edilip “yeni”nin yegâne işaretçisi olarak algılanabilir. Bu anlamda her iki tutumun da felsefenin sularındaki bilindik ve sahte iki tepkiye tekabül ettiği söylenebilir. Bunların ortaklığıysa tasnifi anlamaya kurban vermiş bir bakışın kendisini felsefe kılığında sunmasıdır. Böylesi bir yaklaşımla arasına mesafe koymuş bir ilgi ise “yeni” olarak sunulanın bağlamdan koparılması veyahut bağlamda soğurulması riskini büyük oranda bertaraf etmiş olur. İşte bu bağlamda, biyopolitika kavramına yönelik olarak yürütülen bir soruşturma, *başlangıçlara* dönerek politikanın ne olduğuna ilişkin bir çerçeve ortaya koymak mecburiyetindedir.

Bu tezde politika, bir kurum sorununun ötesinde *kolektif bölmeye* müsaade eden bir ilişki biçimi olarak anlaşılmalıdır. Bu işlem, bir yandan üzerinde hareket ettiği politik topolojide yer alan tikellerin evrenselin konumlanma çabası çerçevesinde soğurulmasını engellerken, öte yandan sürekli olarak özdeşleşme ilişkilerini polemik bir biçimde sorgular. Böylelikle öncelikli olarak özdeşliğin değil, farkın göz önünde bulundurulduğu, ancak özdeşliğin de tamamen göz ardı edilmediği; bölme işleminin yalnızca geleneksel anlamıyla yöneten ile yönetilenin söz konusu olduğu bir ilişki şeklinde anlaşılmayıp toplumsal konumlar arasındaki dağılımın da göz önünde bulundurulduğu; alandaki çatışmacı enerjilerin serbest bırakıldığı ve güç dengesizliğinin daima göz önünde bulundurulduğu bir kavrayış geliştirilebilir. Bu bağlamda bölme ilişkisi –“Giriş” bölümünde ele alındığı üzere– Platon’dan Marx’a kadar değişik adlar,

tanımlar ve formülasyonlar altında tartışılmalıdır. Politikanın çekirdeğindeki bölme ilişkisi, biyopolitikayla birlikte yeni bir biçim almıştır. Bu tezin amacı da, “biyopolitika” kavramı çevresinde örgütlenmiş olan üç temel felsefi hattın göz önüne serilmesi vasıtasıyla en genel ifadesi içerisinde bu yeni biçimin mahiyetini ortaya koyabilmektir.

Michel Foucault’nun düşünsel verimi birinci hattı oluşturur; ancak düşünür bütün entelektüel çabasını “biyopolitika” kavramına hasretmemiştir. Onun bu kavrama varana kadar kat ettiği yol, tam da “Giriş” bölümünde söz edildiği üzere, “her başlangıç başka bir başlangıcı çağırır” anlayışına uygun olarak, son dönemdeki düşüncelerine zemin hazırlamıştır. Ne var ki, Foucault’nun felsefi verimine yönelik dönemselleştirme girişimleri zaman zaman yanlış bir ölçütü temel alarak, açıklanamayan gri alanlar bırakır. Bu bağlamda Foucault’nun “iktidar” anlayışının, genellikle yapıldığı üzere araştırma yöntemlerine dayanan bir şekilde değil, tam aksine kavramın nesnesini kurarken müdahale alanını nerelerde konumlandığına bakılarak bir dönemselleştirme yapılabilir. Bu çerçevede “arkeoloji” ve “soykütük” kavramlarına dayanan bir dönemselleştirme çabası beyhude olmakla birlikte, bu kavramların asıl mahiyetini anlamaktan da uzaktır. “Arkeoloji” ve “soykütük”, Foucault’nun geleneksel yapısalcılığın mihenk taşı olan “gösterge” kavramının ötesine uzanma çabasıyla ortaya koyduğu “söylem” kavramının analizine dayanır. Dolayısıyla bunlar, ele aldıkları her söyleme uygulanabilecek genelgeçer araç ve modüllere sahip evrensel birer yöntem değildir. Bu nedenle de bu tezin savlarından birisi, teleolojik açıklamaların ve hakikatin tekleştirilmesinin reddini içeren “arkeoloji” ve “soykütük” kavramlarının “yöntem-olmayan-yöntemler” olarak anlaşılması gerektiğidir.

Felsefe alanında dönemselleştirme çabaları, bir anlama kolaylığı sunsa da, düşüncelerin katı duvarlarla ayrılamayacağı gerçeğini bazen göz ardı eder. Foucault’nun düşüncesine yönelik yukarıda anılan tuzağa düşmeyen dönemselleştirme girişimlerinin bazıları da iki dönem arasındaki bağlantıları görmezden gelerek başka bir soruna yol açmıştır. Oysaki düşünürün “biyopolitika” kavramına yönelik yaklaşımının kökleri ilk yapıtlarında bulunabilir; bunun açığa vurulabilmesi içinse bazı mihenk taşlarının işaret edilmesi gerekir.

Bu tezde Foucault'nun "Mobius Şeridi" ifadesiyle özetlenen ilk dönem eserlerinde iktidar salt baskıcı bir mekanizma olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşımı, özellikle tarihin dışına itilmişlerin tarihini yazma çabasında hayli berraktır. Foucault'nun, en genel haliyle özetlenecek olursa, "toplumu bir arada tutan nedir?" sorusuna verdiği yanıt, on dokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinden miras kalan pozitif bakiyenin reddedilmesiyle başlar. Düşünür, toplumu şekillendiren tarih anlatılarının aslında bir tür *dışlama* sistemine dayandığını dile getirir. "Şimdinin tarihi"ni yazmaya akıl ve akıldışı gibi terimlerle başlayan düşünür, –"itaatkâr bedenler" yaratmanın bir yolu olan– "büyük kapatılma"nın aslında çalışmanın üretici, simgesel ve terbiye edici işlevlerinin gizlenmesi olduğunu ileri sürer. Bu sayede de her *dışlama* girişiminin bir *ayrıcalık* talebi olduğunu gösterir.

Foucault'ya göre tarihin dışına itilenlerin tarihini yazmak, doğrudan doğruya öznenin yanı sıra iktidarın da kim ya da ne olduğuna ilişkin bir soruşturmayı içerir. Bu soruşturmadaki temel rol, toplumu düzenlemek için kurulan dışlama sisteminin içyüzünü açığa vuran "norm" pratiklerinin incelenmesidir. Normun nasıl inşa edildiğini görebilmek, iktidarın yönelimlerine ilişkin bir öngörü sağladığı gibi, hareket tarzını da çözümlenmeye yardımcı olur. Bu bağlamda norm, iktidarın bireyin üzerinde tahakküm kurma çabasının asli araçlarından birisidir. Foucault, geleneğin iddia ettiğinin aksine normun doğrudan bir dayatmayla değil, çoğu zaman dolaylı bir zorlama yoluyla ve ikna süreçlerini devreye sokarak kurulduğunu ileri sürer. Düşünürün "norm" kavramı çerçevesinde geliştirdiği fikirler, ikinci döneminde "normalleştirme" kavramına esin verecektir.

Foucault'ya göre iktidarın işleyişini anlamak için bakılması gereken temel yer, söz konusu normların işleme yüzeyi olan *öznedir*. Düşünür, insanın kendisini ne pahasına bilgisinin nesnesi haline getirebildiğini sorduktan sonra, öznenin inşasının iktidardan bağımsız olmadığını öne sürer. İşte, iktidarın yalnızca baskıcı olduğu savının bir yana bırakıldığı nokta tam da burasıdır. İktidar yalnızca baskıcı değil, aynı zamanda üreticidir ve asli üretimi de öznedir. Buna göre Foucault, daha önce kabul ettiğinin aksine öznenin artık söylemin bir işlevi olduğu anlayışını terk ederek, iktidar ile özneyi birleşik kaplar içerisinde düşünmek gerektiğini vurgular. Böylelikle iktidara ilişkin tek yönlü bakışı da devre dışı kalır.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'yle birlikte iktidarın dışarıya olmadığını, ayrıca salt baskıcı bir şekilde kavranamayacağını ileri sürer. Bu bağlamda iktidara ilişkin “hukuksal-söylemsel modeli” bir yana bırakmak gerekmektedir. “Hukuksal-söylemsel model”, iktidarı, devredilen bir hak veyahut temellük edilen bir cisim gibi kavrar ve iktidar sorununun temelini meşruiyet kavramını yerleştirir. Oysaki düşünür, iktidar hususunda nominalist davranarak, onu “belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen ad” (2007m: 72) olarak kavramak gerektiğini ileri sürer. Foucault'ya göre, siyaset felsefesinde yapılması gereken şudur: “Bizim ihtiyacımızsa, hükümlerlik sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kellesini uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor” (2005c: 72).

Foucault burada bir ayrıma gider ve iktidarı “yaşam” ile “ölüm” üzerindeki tutumları bakımından dönemselleştirir. İktidarın bireyin bedeni üzerindeki “tasarruf” hakkının temel olduğu *insan bedeninin anatomo-politikası* on yedinci yüzyılda gelişmiştir. Bu yaklaşım, hukuksal-söylemsel bir iktidar modeli üzerinde yükselmiştir. Ne var ki, bu tezde Foucault'nun hukuksal-söylemsel iktidar modeli içerisinde kavradığı Niccolò Machiavelli'nin düşüncelerine yönelik yaklaşımına itiraz edilmektedir. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, Foucault'nun hukuksal-söylemsel iktidar modelinin temelinde yattığını söylediği “meşruiyet” kavramı veyahut sorunu, Machiavelli'nin iktidar analizinde yer almamaktadır. İkincisiyse, Foucault'nun Machiavelli'ye yönelik analizinde kullandığı terimlerin on yedinci yüzyıl düşüncesi açısından ne ölçüde belirleyici olduğunun hayli tartışmalı olmasıdır. Bu hususla bağlantılı olarak, bu tezin bir başka itirazıysa, *Toplumun Savunmak Gerekir*'de iddia edilenin aksine Niccolò Machiavelli ve Thomas Hobbes'un savaş modeli dışında düşünülemezdir.

Bu tezde Foucault'ya yöneltilen ikinci itirazsa *Cinselliğin Tarihi* bağlamında “beden” ve “haz” kavramlarına tanınan ayrıcalıklı yere ilişkindir. Foucault, bu kitabında cinsellik tertibatının mekanizmalarına “karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası”nın “cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olma[sı]” (2007m: 116) gerektiğini ifade eder; ancak Gilles Deleuze'ün de ifade ettiği üzere düşünürün bu noktada “bedenler” ve “hazlar”dan ne anladığı hiç açık değildir (1997: 188). Aksine, iktidarı daima strateji ve

taktik terimleriyle analiz etmek gerektiğini dile getiren Foucault'nun, "bedenler" ve "hazlar"ı böylesi bir analizde nerede ve nasıl konumlandığı belirsizdir.

"Yaşam" ile "ölüm" üzerindeki tutumlardan yola çıkan dönemselleştirmenin ikinci yarısında ise iktidarı yalnızca hukuksal bir özne değil, aynı zamanda kanlı canlı bir varlık olarak kavrayan "biyopolitika" vardır. Foucault'nun ikinci dönemine işaret eden bu kavram, ilk kez 1974 yılında Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi'nde verdiği bir seminer olan "Toplumsal Tıbbın Doğuşu"nda (2000c) geçer; ancak kavramın asıl analiz edildiği ilk metin *Cinselliğin Tarihi*'dir. Bu kitabın "Bilme İstenci" başlıklı birinci cildinin son bölümü olan "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" adını taşıyan kısımda "biyopolitika", on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir iktidar şematığı olarak analiz edilir.

Foucault'nun ikinci dönemiyle birlikte iktidar, merkezsiz bir ilişkiler ağı olarak anlaşılmaya başlanır. Ayrıca, iktidarın tahakküm kurduğu alanların yalnızca hukuk vasıtasıyla anlaşılamayacağı; çünkü böylesi bir yaklaşımın ikna ve rıza sorununu açıklamaktan uzak olduğu ileri sürülür. Bu nedenle Foucault, meşruiyet sorununa odaklanmayan ve ilk dönemindeki gibi iktidarı salt baskıcı olarak görmeyen bir kavramsallaştırma oluşturmaya çalışır. Düşününürün bu çabasının ilk ürünü, Collège de France'ta 1975-1976 döneminde verdiği ders olan *Toplumun Savunmak Gereki*'de ortaya koyduğu "savaş modeli"dir. "Nietzsche hipotezi" olarak da anılan bu yaklaşım, özünde Carl von Clausewitz'in "savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir" (1989: 87) formülünün "politika, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir" şeklinde tersine çevrilmesidir. Ne var ki, Giorgio Agamben'in dile getirdiği üzere "bir tezin her tersine çevrilişi, bir anlamda zımnî olarak özgün tezle uzlaşmayı sürdürür" (2011: 193). Kısacası, bu tezin savlarından biri, Foucault'nun Clausewitz'in formülünü tersine çevirerek esasen kurtulmak istediği yaklaşımı yeniden ürettiğidir. Bu hususa Mitchell Dean de dikkati çekmiştir. Ona göre "Foucault'nun iktidara ilişkin düşüncesindeki paradoks şudur: İktidarın hukuki-olmayan yeni kavramsallaştırmasına ilişkin açıklaması (bazen radikal bir biçimde) değişmesine ve hatta iktidara ilişkin tözcü bir kuramı reddetmesine karşın, [düşüncesine] halen başsız bir egemen musallat olmayı sürdürmektedir" (2013: 24). Yani "kralın kellesinin

uçurulduğu” bu modelde iktidar, halen bir başı varmış gibi davranmaya devam etmektedir.

Bu anlamda Foucault, tam da aşmaya çalıştığı, on yedinci yüzyıl siyaset felsefesinin temel paradigması olan *savaş ile siyaset denkliliğine* ricat eder. Düşünürün öncülleriyle arasındaki tek fark, on yedinci yüzyılda devlet organizmacı bir model içerisinde anlaşılırken, Foucault’nun iktidarı hem devlete bağlı bir biçimde hem de organizmacı anlayış çerçevesinde düşünmekten bilhassa kaçınmasıdır. Siyaset felsefenin iktidar başlığında yeni bir sayfa açmak maksadıyla sözleşmecî modelin etkilerinden kaçınmaya çalışan düşünürün ortaya koyduğu “yeni” savaş modeli, aslına bakılırsa tam da istediğinin aksi bir etki yaratmıştır.

Foucault bu kuramsal çıkmaz sokaktan “oyun” kavramı vasıtasıyla kurtulacaktır. Ne var ki, buraya ikincil literatür bakımından bir mim koymak gerekir: Thomas Lemke, Stephen J. Collier, Mark G. E. Kelly ve Mitchell Dean gibi önde gelen yorumcular, bu kavramın önemini genellikle göz ardı etmişlerdir. Bu noktada ikincil literatürün genel kanısı, düşünürün “Nietzsche hipotezi”ni terk ederek doğrudan doğruya “yönetimsellik” kavramına vardığıdır. Ne var ki, düşünürün Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow’un kitabına bir sonsöz olarak yazdığı ve temel kavramlarını tartıştığı meşhur “Özne ve İktidar” başlıklı makalesi odağa alınırsa farklı bir yoruma kapı açılabilir. Öncelikli olarak bu makale, 1982’de yayımlanmış olsa da, aslında –Arnold Davidson’ın da dile getirdiği üzere (2011: 39)– Foucault’nun iktidar konusundaki görüşlerinin radikal bir biçimde değiştiği bir zaman aralığında yazılmıştır. Bu nedenle, söz konusu yazı, düşünürün külliyatını değerlendirmede hayli önemli bir konuma sahiptir.

Foucault, bu yazının ikinci yarısında iktidarı bir “antagonizma” değil, bir “agonizm” olarak anlamak gerektiğine dikkat çeker. İktidarın “antagonizma” yani “çatışma” değil de, “hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadele etmeyi içeren bir ilişki[yi]” (Foucault 2011a: 76) işaret eden bir “agonizm” şeklinde anlaşılması, bir anlamda “antagonizma” ifadesinin çağrıştırdığı “savaş modeli”nin kendi içinde aşılmasını sağlayan –bu tezde önerilen kavramsallaştırmayla– bir “oyun modeli”nin varlığından söz edilebilmesini sağlar. “Agonizm” mücadeleyi de içeren bir oyun biçimidir ve savaş modelinin aksine burada baştan verili taraflar yoktur. Dahası oyun modeli, Foucault’nun eleştirmenlerinin iktidarın çeşitli biçimleri birörnekleştirme eleştirisine verilmiş bir

yanıtı da içerir. Tıpkı Ludwig Wittgenstein için çeşitli oyunlar arasında “aile benzerlikleri” olması gibi, iktidar biçimleri arasında yalnızca böylesi bir benzerlikten söz edilebileceği söylenebilir. Ne var ki, “Özne ve İktidar” makalesinde kullanılan “agonizm” terimine göndermek yapmak maksadıyla bu tezde önerilen “oyun modeli”, kendi başına bir iktidar modeli değildir; yalnızca “Nietzsche hipotezi”nden “yönetimsellik” kavramına geçiş için bir *arayüzey*dir. Yukarıda anılan yorumcular, Foucault’nun savaş modelini neden ve nasıl terk edip yönetimsellik kavramını kullanmaya başladığı sorusu karşısında büyük oranda sessiz kalırlar. Bu tezde ise “savaş modeli”nin toplumsal düzeyinden “tutum” kavramının bireysel karakterine geçişi sağlayanın bir *ara terim* olarak “oyun” olduğu ileri sürülmektedir.

Toplumunu Savunmak Gerekir’in 17 Mart 1976 tarihli son dersiyle birlikte “biyopolitika” ve “biyoiktidar” kavramları düşünürün kavram dağarcığına esastan girmiştir. Bu derste söz konusu kavramlara verilen anlam, *Cinselliğin Tarihi*’ndekiyle hemen hemen aynıdır. Her ikisinde de “biyopolitika” ve “biyoiktidar” kavramları, aralarında ayırım gözetilmeksizin aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Biyopolitika ile ırkçılık arasındaki ilişkinin analiz edildiği 1975-76 dönemi derslerindeyse “yönetimsellik” kavramı henüz ortaya çıkmamıştır.

Foucault’nun terminolojisinde “iktidar” kavramı silikleşirken, gitgide daha çok belirginleşmeye ve belirleyici olmaya başlayan “yönetimsellik” kavramı, 1977-1978 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus*’ta ortaya çıkar. Tabii bu, “iktidar” ile “yönetimsellik” arasında hiçbir bağlantı olmadığı ya da taban tabana zıt oldukları anlamına gelmemektedir. Bu dersler “yönetimsellik”in “güvenlik”ten “normalleştirme”ye, “devlet aklı”ndan “pastoral iktidar”a, “polis”ten “tutum”a kadar pek çok kavramı içeren tarihsel bir soykütüğünü çıkarır. Bu soykütüğün can alıcı noktası, “ruhların yönlendirilmesi” amacını taşıyan “pastoral iktidar”ın “yönetimsellik”i bazı bakımlardan öncelediğinin açığa çıkarılmasıdır. Mısır’da, Mezopotamya’da ve eski İbrani metinlerindeki pastoral iktidar fikrinden yola çıkan Foucault, Platon’un *Devlet Adamı*’ndaki “çoban” metaforunu da bu bağlamda ele alır. Böylelikle “hareket halindeki bir çokluk üzerinde” (2013: 113) uygulanan pastoral iktidar fikrinin zamanla nasıl yönetimselliği olanaklı kıldığını gösterir. Kilisenin, bireylerin davranışlarını yönlendirme konusundaki otoritesi zamanla gündelik hayata sirayet etmeye başlamıştır;

ancak Rönesans’la birlikte bu durum bir ölçüde değişir. Politik otorite, kaynağını tanrıdan almak yerine “rasyonelleşir”. Bunun doğrudan bir sonucu olarak “devlet aklı” anlayışı ortaya çıkar.

Buna geçmeden önce “tutum” kavramına değinmek gerekir. Foucault, yönetimselliğin soykütüğünü çıkarırken Nenezili Gregorius’un pastorallığı niteleyen bir yönetim tekniğine “ruhların yönetimi” (*oikonomia psuchôn*) adını verdiği dile getirir. Buradaki “yönetim” (*oikonomia*) kavramı –daha sonra Agamben’in de değineceği üzere– “ekonomi” olarak çevrilemez. Bu nedenle Foucault, hem yönlendirme hem de yönlendirilmeye izin verme manasına gelen “tutum” [*conduite*] kavramını önerir. Buna koşut olarak da “tutum isyanları”ndan söz ederek, düşüncesinin “direniş” kavramına açtığı havzayı biraz daha genişletir. Yönetimselliğin soykütüğünün bir başka önemli teması olan “devlet aklı”, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru su yüzüne çıkmaya başlar. “Devlet aklı” kavramını Machiavelli’nin *Prens*’inden farklı bir konuma yerleştiren Foucault, bu kavramın meşruluk sorununu bir yana koyarak, devlet ve kuvvet bağının esastan düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Bu bağlamda devlet aklının bir sonucu olarak “polis”in ortaya çıkışını inceler ve buradan hareketle de “nüfus”un yönetsel aklın asli nesnesi haline gelişini ele alır.

Foucault için “nüfus”, *Deliliğin Tarihi* başlıklı yapıtından itibaren büyük bir önem taşır, ancak biyopolitika bağlamında bu kavram daha özel bir yere konumlandırılır; çünkü ona göre “Nüfus temel bir ögedir, yani tüm diğer öğeleri koşullayan ögedir” (2013: 63). Nüfus burada ikili bir rol oynar: Bir yandan bazı koşulları belirlerken, öte yandan da doğal olmayan bazı koşullar tarafından belirlenir. İşte, bu noktada devreye “istatistik” kavramı girer. Etimolojisi itibariyle “devlet bilimi” manasına gelen “istatistik”, devlete bir *görme ve bilme biçimi* sunar. Devlet de bu bilme biçimini kullanarak, nüfusu “refah”a doğru “yönlendirmeye” çalışır. Güvenlik teknolojileri ve normalleştirme usullerinin işbaşında olduğu bu sürece iktidar cephesinden bakıldığında “toprak”a dayanan hükümlerlik modelinin yerini –hareketli bir çokluğu işaret eden– “nüfus”a dayanan bir yönetimselliğin aldığı görülür.

Bu derslerin bir başka önemli teması, devletin dışarıdan sınırlanmasını sağlayan bir ilkeler manzumesi olarak “hukuk”un yerini gitgide içsel bir düzenleme ilkesi olarak “ekonomi”nin almasıdır. Gelgelelim, “ekonomi” burada basit bir biçimde “evin idaresi”

değildir; pastoral iktidarın geniş çerçeveli “yönetim” anlayışının da etkisini taşıyan bir “etkililik idaresi” olarak anlaşılmalıdır. Bunun için de topluma dokusu ve derinliğinde müdahale eden, yani nüfus tarafından koşullanan; ancak nüfusu da etkileyen öğelerin doğallığına en az derecede müdahalede bulunarak en fazla ölçüde denetim altına alan bir yönetimsellik olarak “liberalizm”den söz etmek gerekir.

Bu çerçevede *Biyopolitikanın Doğuşu* adını taşıyan 1978-79 dersleri “liberalizm”in incelenmesine ayrılmıştır. Foucault, bunun için önce *Ordo* dergisi etrafında toplanan bir dizi Alman liberalinin öğretilerini ve daha sonra da Chicago Okulu üzerinden Amerikan liberalizmini ele almıştır. Düşünür, liberalizmi bir ideoloji değil, bir yönetimsellik biçimi olarak ele alır. Bu yaklaşımının bir sonucu olarak da “liberal yönetimsellik”in üç temel boyutuna vurgu yapar: Birincisi, “tehlike” ve “risk” kavramlarıyla bağlantılı olarak “güvenlik”in öne çıkışı; ikincisi, “denetim” ve “baskı”yla olan ilişkisi; üçüncüsü de serbestlik ve piyasa ilişkileriyle olan bağlantısı. Bu üç etmen birbirinden tamamen ayrı olarak düşünülemez; örneğin, “tehlike” ve “risk” kavramları “disiplin”i ve buna bağlı olarak “denetim”i çağırırken, “denetim” de piyasa ilişkilerinin içsel düzenleme ilkesine kavuşmasıyla ilişkili olarak düşünülmelidir. Kısacası, buradaki anlamıyla yönetimsellik liberal bir ekonominin devre dışı bırakılması değildir; piyasanın düzenleme ilkesinin, kendisini bir yönetim ilkesi haline getirmesidir.

Daha ilk yapıtlarından itibaren “şimdinin tarihi” yazmaktan söz eden Foucault’nun “şimdi”ye en çok yaklaştığı yer, 1978-1979 döneminin dersleridir. Ayrıca bu derslerde, uzun yıllar boyunca ekonomik indirgemecilikle eleştirdiği Marksist iktidar kuramına yaklaşarak “politik ekonomi” kavramını kullanır. Dersin bir başka önemli bağlamıysa “rekabet” ve “girişimcilik” kavramlarıyla bağlantılı olarak *homo oeconomicus* anlayışının analiz edilmesidir. Bu bağlamda düşünürün değindiği temalardan biri de, piyasanın daha önce değer üretmediği alanlara müdahale etme biçiminin bir örneği olarak “insan sermayesi” kavramıdır.

Tüm bu tablodan görüldüğü ve Todd May’in de ifade ettiği üzere “Foucault yönetimselliğin su yüzüne çıkışında pek çok kaynağın söz konusu olduğunu vurgulamada ciddi bir çaba sarf eder. Yönetimsellik, tümleşik bir varlık [*a unified entity*] değil, aksine farklı pratiklerin kesişimi vasıtasıyla Batı’da ortaya çıkmış olan bir iktidarı tatbik etme yoludur” (2014: 176). Yani Foucault, Collège de France derslerinin

ikinci yarısı boyunca ele aldığı “biyopolitika”, “biyoiktidar” ve “yönetimsellik” kavramlarını çok farklı boyutlarıyla incelemiştir; ancak burada bir sorun vardır: Foucault, 1976 yılında yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*’nde biyoiktidarın ortaya çıkışını birtakım iktisadi hareketle ilişkilendirir; 1975-1976 dersleri olan *Toplumun Savunmak Gerekir*’de ise biyoiktidarın ortaya çıkmasında doğrudan doğruya ırkçılığın yükselişi temel etmen olarak belirir ve 1977-1978 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus*’ta ise tarım, üretimin artışı, parasal refah ve buna bağlı olarak nüfus artışı gibi bir dizi döngüsel süreçten söz edilir. 1978-1979 dersleri olan *Biyopolitikanın Doğuşu*’nda ise “yönetimsellik” kavramıyla bağlantılı olarak liberalizm ve neo-liberalizm analizi öne çıkar. Kısacası, dört kitapta da biyopolitikanın farklı boyutları ve oluşum süreçleri analiz edilmiştir. Tüm bu öğeler biyopolitikanın ve yönetimselliğin ortaya çıkıp gelişmesini sağlayan farklı boyutlar olarak düşünülmelidir; ancak bu tezin getirdiği eleştirilerden biri, Foucault’nun bunlar arasında hakiki ve açık seçik bir bağlantı kuramadığıdır.

Bu tezin ikinci bölümü, “biyopolitika” kavramıyla ilişkisi ekseninde Giorgio Agamben’in düşüncelerine ayrılmıştır. Bir başka ana hattı oluşturan bu düşüncelerin çekirdeği aslen *Kutsal İnsan* adlı kitapta dile getirilmiş olsa da, düşünür daha sonra kaleme aldığı kitaplarla analizini farklı açılardan derinleştirmiştir. Agamben, bu kitabında Yunanlarda “hayat” kavramını karşılayan iki farklı sözcük olduğunu ifade eder: *zoē* ve *bios*. Bunlardan ilki, doğrudan doğruya bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan “yalın yaşam” halini ifade ederken, ikincisiyse belli bir grubun “yaşama biçimi”ne işaret eder. Agamben’e göre bu ayrım, Batı politik düşünce tarihinin merkezinde yer alır. “Hayat”ı “iyi hayat”a dönüştürmeyi amaçlayan bütün politik yaklaşımlar, aslında –tam da iddiasının aksine– *bios*’u bir biçimde *zoē*’ye indirgemektedir. Yani, en başta modern demokrasi olmak üzere modern politik sistemler, ne *zoē*’yi *bios*’a dahil etmeye ne de *zoē*’yi ortadan kaldırmaya çalışırlar. Aksine politik sistemleri ayakta tutan, bu iki kavram arasındaki belirlenemezlik muntikasında “çıplak hayat”ın bir “hayat biçimi”ne dönüştürülmeye çalışılmasıdır. Düşünür, bu durumu egemen iktidarı ayakta tutan bir dizi ikiliği ele alarak açıklamaya çalışır. Agamben’e göre “norm” ile “istisna”, “çıplak hayat” ile “siyasal varoluş”, “dışlama” ile “işleme” gibi ikilikler arasındaki belirsizlik muntikaları, politikanın asli yapısını gözler önüne serecek bir topolojiyi oluşturur. Bu noktada Ernesto Laclau’dan

bir itiraz yükselir: Agamben'in *zoē* ile *bios* arasındaki ilişkiyi yanlış anladığı iddia edilir. Ona göre canlı varlıklar “yalnızca *bios*'u olanlar” ve “yalnızca *zoē*'si olanlar” şeklinde ikiye bölünemez. “*Bios*'u olanların açıkça *zoē*'si de vardır. Dolayısıyla, *zoē* aslında bir soyutlamadır” (2007: 17; 2013: 115).

Agamben'e göre modern egemenlik sistemi, *zoē* ile *bios* arasındakine benzeyen bir dizi paradoksal ilişki üzerinde temellenmiştir. Bunlardan birisi egemenin konumuna ilişkindir; egemen, hukuk düzeninin aynı anda hem içinde hem de dışında yer alır. Bu anlamda, *dışlanarak içlenen* bir yapıya sahiptir. Bir yandan hukukun dışındadır; öte yandan da hukuk ilişkisi ancak onun dışlanarak içlendiği bir şekilde tesis edilebilir. O halde egemenlik, istisna konumundaki bir “yerleştirme” olduğuna göre ne siyasete özel bir kavram ne de hukuka özgü bir kuraldır. Düşünür, bu bağlamda “hem toplumdaki dışlanmaya hem de egemenin emir ve yüceliğine işaret eden” (2001: 43) *ban*, yani “yasaklama” sözcüğünden yola çıkarak, istisnanın bir yasaklama ilişkisi ve istisnasız bir hukukun da battal olduğu sonucuna varır. Bu anlamda istisna aslında hukukun hem en güçlü hem de en güçsüz olduğu hali işaret eder. Başka bir deyişle, şiddeti sınırlamak amacıyla gün yüzüne çıkan hukuk, en saf hali içerisinde *saf şiddetten* başka bir şey değildir. Bu çerçevede Walter Benjamin'in “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” başlıklı metnine müracaat eden düşünür, egemen şiddetin aslında “içeri” ile “dışarı” ve “şiddet” ile “hukuk” arasında bir belirsizlik mıntıkası yarattığını öne sürer.

Bu bağlamda Agamben, Pompeius Festus'un *Sözcüklerin Anlamı Üzerine* başlıklı kitabında yer alan bir figürü analiz eder: Kutsal İnsan [*Homo Sacer*]. Tarihte insan hayatına ilk kez kutsallık özelliğinin atfedildiği bu figür, işlediği bir suçtan ötürü halk tarafından yargılanarak cezaya çarptırılmıştır; ancak onu asıl ilginç kılan paradoks şurada yatar: Kutsal İnsan, kurban edilemez; ancak onu öldüren de herhangi bir ceza almaz. Agamben'e göre “kutsal insan”, çifte dışlamaya maruz kalmıştır: Hem insani hukuktan hem de ilahi hukuktan dışlanmıştır. Bu anlamda, onu üzerinde düşünölmeye değer kılan, öldürölmesine bir anlamda cevaz verilmiş olmasına karşın kurban edilemediği için kazandığı özgün statüdür. Agamben'e göre bu durum, “kutsal hayat”ın nasıl “çıplak hayat”a indirgenebildiğinin bir örneğidir. Egemen ile “kutsal insan” arasında tam bir simetri söz konusudur: “Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği

kişidir” (2001: 114). Öyleyse “kutsal insan”ın yaratılması aynı zamanda da egemenin yaratılması anlamına gelecektir; o halde bu siyasal ilişkinin de *içlenerek dışlanan* bir çıplak hayatın yaratılması olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde doğrudan doğruya “kutsal insan” olarak adlandırılabilir bir figür olmamasının yegâne nedeni, aslında bütün insanların *homines sacri* olmasıdır. Bu nedenle egemen iktidar aslında kimin *hayatının yaşanmaya değer*, kimin hayatınınsa *ölüme atılmaya uygun* olduğunu belirleme ayrıcalığını elinde tutar.

Ne var ki bu tezde, söz konusu yaklaşımın hayli sorunlu olduğu öne sürülür: Agamben, herkesin *homines sacri* olduğunu iddia ederek aslında Thomas Hobbesçu şemaya bir anlamda geri dönmüş olur. Bu, şemanın olduğu gibi kabullenildiği değil, aksine alt üst edildiği bir geri dönüştür. Doğa durumu, bir anlamda herkesin herkes için “çıplak hayat” olduğu bir durumdur; ancak “sözleşme”den sonra bu durum değişir. Agamben’in kavramsal tertibatında “sözleşme” kavramı olmasa da, düşüncelerinin betimledikleri karşılaştırıldığında Agamben’in aslında *sözleşmesiz bir sivil durumdan* söz ettiği görülür. Ne var ki, bu durum hem “sözleşme” hem de “sivil durum” kavramlarını anlamsız ve geçersiz kılar. Laclau’nun ifadesiyle “toplumsal bağı çıplak hayata dönüştüren bir iktidar” (2007: 16; 2013: 113) aslında “egemenlik” kavramının hükmünü yitirmesi demektir. Agamben, bu bağlamda Foucault’nun “biyopolitika” araştırmasının modern egemenlik ile biyoiktidar arasına çektiği ayrımın hatalı olduğunu dile getirir. Ona göre böylesi bir ayırmadan ne kronolojik ne de yapısal anlamda söz edilebilir. Bu iki iktidar modeli, birlikte ve birbirinin içinde işler. Bu anlamda “*Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır*” (2011: 15). Yani biyopolitika, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından sonraya değil, tam da “kutsal insan” üretiminin söz konusu olduğu bütün politik sistemlerin kalbinde konumlandırılmalıdır. Modern demokrasi de dahil olmak üzere bütün politik rejimler, “kutsal hayat”ı ortadan kaldırmak yerine onu bütün bir topluma yayarlar. Bu durumun doğal bir sonucu, biyoiktidarın bir tür ölüm politikasına [*thanatopolitics*] dönüşmesidir.

Agamben, iki iktidar modeli arasındaki ilişkinin tarih boyunca çeşitli biçimlerde yeniden üretilerek süregelenleştirildiğini dile getirir; ancak bunlardan biri özel olarak incelenmeyi hak eder. O da “hayat”ın politikleştirilmesinin belki de en berrak hale geldiği “toplama kampları”dır. Agamben’e göre, modern politikanın temel

paradigmasını –Foucault’nun iddiasının aksine– şehirler ya da *polis* değil, toplama kampları oluşturur. İstisnanın kurala dönüştüğü mekânlar olan kamplar, *dışlanarak içlenen* bir yapıya sahiptir. Böylelikle kampın “sakinleri” de her türden politik statülerini kaybetmiş, tamamen “çıplak hayat”a indirgenmişlerdir. Agamben, kampların tarihteki bir sapma olmadığını iddia ederek, kampı politika için bir model olarak önerir.

Düşünür, biyopolitika analizini toplama kampına odaklanarak sürdürür. Bu bağlamda *Tanık ve Arşiv* kitabında “tanık(lık)” kavramını ve *Muselmann* figürünü ele alır. Agamben, toplama kamplarından kurtulanların kaleme aldıkları anıları inceleyerek, “tanık” olmanın doğasına ilişkin bir araştırma yürütür; çünkü ona göre Auschwitz, İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana etik adına ortaya konan bütün öğretilerin hesaplaşması gereken bir sınırı göstermektedir. Bu nedenle kamplarda yaşam ile ölüm arasında duran ve “yürüyen ceset”, “yaşayan ölü”, “mumya adam” gibi isimlerle de anılan *Muselmann* figürüne odaklanır. *Muselmann*, yalnızca söylenenleri yerine getiren, itiraz etmeyen, iradesini tamamen teslim etmiş bir varlık olduğu için “onur”, “saygı”, “haysiyet” gibi kavramlara sahip olmayan *biyolojik bir makinedir*. Agamben, “hayatta kalan” ile *Muselmann* arasında çok da büyük bir fark bulunmadığını dile getirir; çünkü “tanık”, *Muselmann*’ın yerine yani vekâleten konuştuğundan bir anlamda konuşan *Muselmann*’dır. Agamben, bu noktada herkesin *homines sacri* olduğuna yönelik iddiasını başka bir perspektiften yinelemiş olur. Ne var ki, bu tezde Agamben’in “tanıklık”ın yapısının yanı sıra “tanık” ile *Muselmann* arasında kurduğu benzeşim ilişkisi de sorunlu bulunmaktadır. Agamben, tanıklığın ancak konuşmanın, doğal olarak özne olmanın imkânsız olduğu bir durumda gerçekleştiğini söyler. Bu durumda Agamben, *tanığın ayrıcalıklı hukuki statüsünü* göz ardı etmektedir. Önemli olan tanığın ifadesinin doğruluk değeri değildir; tanık ile *Muselmann* arasındaki özdeşleşme ilişkisinin hatalı olmasıdır.

Agamben’in araştırmasının bir başka önemli ayağını “olağanüstü hal” tartışması oluşturur. Carl Schmitt’in “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” (2002: 13) şeklindeki belirlemesinden yola çıkan düşünür, hukuk ile politika arasındaki belirsizlik mıntikasını gözler önüne sermeye çalışır. Agamben’e göre olağanüstü hal, hukukun ne içinde ne de dışındadır. Hatta tam da hukukun boşluğunda işler; çünkü olağanüstü hal ilanı bir yandan hukuk sınırları içerisinde alınabilirken, öte yandan da hukukun askıya

alınması manasına gelir. Bu nedenle bir “eşik bölgesi” olarak tanımlanmalıdır. Düşünür, bu bölgeyi yasanın hem varlığını sürdürdüğü hem de geçersiz olduğunu anlatmak üzere “yasa-nın-gücü” (2008: 55) şeklinde formüle eder. Olağanüstü halin tarihteki örnek uygulamalarına ve kuramsal çerçevesine bakan Agamben, “iustitium” ilanını özel olarak ele alır; çünkü “iustitium” ilan etme yetkisinin temelinde “*imperium* ya da *potestas* değil, *auctoritas*” (2008: 101) vardır. *Auctoritas* aslında hukuki bir terimdir. Hukuki bir edimin sorumluluğunu kendi başına üstlenemeyen birisi adına sorumluluğu üstlenmeyi ifade eden bu terim, aslında bir anlamda *potestas*’ın askıya alınmasını ifade eder. Dolayısıyla burada yeniden bir belirlenemezlik mıntıkasıyla karşı karşıya kalır.

Agamben’in “biyopolitika” araştırması kapsamında ele alınan son tartışması ise *oikonomia* kavramına ilişkindir. Foucault’nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* kitabında bu kavramı ele alırken, kavramın teolojik içerimlerini göz ardı ettiğini öne süren Agamben, yine Schmitt’e müracaat eder ve düşünürün “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır” (2002: 41) önermesini ele alır. Bu bağlamda ekonomik teoloji ve politik teoloji içerisinde köklü bir ilişki olduğunu iddia eden Agamben, *oikonomia* kavramının yalnızca “ekonomi” olarak çevrilmesini yanlış ve eksik bulur. Kavramın izini teologların metinlerinde sürerek, politika alanında ikili bir yönetsel mekanizmanın söz konusu olduğunu göstermeye çalışır. Agamben’e göre “krallık” [veyahut Mitchell Dean’ın uyarısı dikkate alınırsa “hükümranlık” (2011: 145-146)] ile yönetim arasında bir kopuş yoktur; aksine bunlar tam da *oikonomia* sayesinde bir arada işlerler.

Çeşitli teologların metinlerinde *oikonomia*’nın izini süren düşünür, kavramın Aristoteles’in *Politika*’sında “düzenleyici ilke”ye işaret ederken, Fotios’un bir metnindeyse “istisna” anlamında kullanıldığını dile getirir. Alberto Toscano, bu noktada Agamben’in kavramın yalnızca teologların metinlerdeki dönüşümlerine odaklandığı ve uygulama tarzlarındaki aktarım biçimleriyle hiç ilgilenmediği eleştirisini getirir (2011: 127). Dolayısıyla bu kavramın istisna anlamında da kullanılmış olması, Agamben tarafından “yönetim paradigması ve olağanüstü hal paradigması[nın], *oikonomia* düşüncesinde bir araya gel[diği]” (2011: 50) şeklinde yorumlanır. Düşünür ayrıca kavramın, teoloji bağlamında hem “ilahi yönetim” hem de bunun dışında “dünyevi yönetim”e işaret ettiğini gösterir. Tüm bu araştırma aslında *Kutsal İnsan*’da iddia

edildiği üzere egemenlik/hükümranlık ile biyoiktidar arasında bir ayrım olmadığını *oikonomia* bağlamında göstermek üzere yapılmıştır.

Agamben'in düşüncesine genel olarak bakıldığında –Foucault'nun aksine– hükümranlık ile biyoiktidar arasında kronolojik ya da yapısal bakımdan bir ayrım yapılamayacağını ve bu iki yönetsel makinenin birbirinden ayrı olduğu ancak kopuk olmadığını dile getirildiği görülür. Düşünürün politik topolojisinin genel manzarası da zaten genel olarak bu yapıyı resmeder. Agamben, bütün çalışması boyunca hukuk ile politika, etik ile politika, teoloji ile politika arasında bir dizi “belirsizlik mantığı” olduğunu göstermeye çalışır.

Sonuç olarak, Agamben'in ortaya koyduğu politik topoloji açık bir biçimde “patolojik”tir. Bütün eksik ve sorunlarına karşın modern demokrasileri, hukukun askıya alındığı toplama kamplarıyla açıklamaya çalışmak ciddi anlamda sorunludur. Bir anlığına Agamben'in kavramsal tertibatı kabul edilse dahi, toplama kampındaki bir tutsağın hukuki durumuyla komadaki bir hastanın durumu arasında kurulan analojinin fazlasıyla “şematik” kaldığı açıktır. Bu bakımdan Agamben'in açmazlar üzerinden harekete geçen düşünsel çabası, aslında tam da Batı metafiziğinin geleneksel ikiliklerine ricat eder. Bu tezde düşünürü yönelik bir başka eleştiri ise “biyopolitika” kavramının anlamını daraltarak, onu bir “ölüm politikası”na indirgemiş olmasıdır. Foucault, ikinci dönemiyle birlikte iktidarın *yalnızca* baskıcı olmadığını ve “ölüme atma” vasıtasıyla işlemediğini dile getirmiştir. Biyopolitika, iktidarını “yaşatma” üzerinden kurar; ancak Agamben'in yaklaşımında iktidarın ne olumlu ve üretici bir niteliği vardır ne de “yaşatma”yı hedefler.

Biyopolitika kavramına ilişkin olarak izlenen üçüncü hattı, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin düşünceleri oluşturur. İkisinin *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* kitaplarından oluşan üçlemesi, yirminci yüzyıldaki politik durumun betimlenmesi ve direniş hareketlerine kuramsal bir zemin önermesi bakımından akademi dışı alanlarda da hayli etkili olmuştur.

Hardt ve Negri, *İmparatorluk*'a bir kriz tespiti yaparak başlar. Onlara göre modern egemenlik kuramı ve buna bağlı olarak da ulus devlet bir kriz içerisinde. Bu krizin doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için “egemenlik” kavramının köklerine inmek

gerekir. Bu bağlamda ikiliye göre bir değil, iki farklı modern egemenlik paradigmasından söz etmek gerekir. Demokratik bir yönelimi işaret eden ve Dun Scotus'tan Spinoza'ya uzanan “birinci tarz egemenlik”, içkinlik ve farklılığın benimsenmesine dayanır. Bunun karşı kutbunda yer alan “ikinci tarz modernlik” ise aşkınlık ve düzene dayanır. İkiliye göre bu iki egemenlik tarzı arasındaki mücadeleden, ikincisi galip çıkmıştır; ancak bu durum tarihe bir zafer değil, ancak *kriz* terimleriyle kaydedilebilmiştir. *İmparatorluk*'ta ortaya konan bu tablo, *Ortak Zenginlik*'te daha farklı bir kavramsallaştırmayla ele alınmıştır. Aynı süreci “modernite” ve “anti-modernite” bağlamına ele alan düşünürler, ilk kavram setinde iki tarz arasındaki çatışmayı açık bir biçimde gösteremezken, ikinci sette modernlik süreci içerisinde özgürlük mücadelesinin nasıl geliştiğine ilişkin bir betimlemeye yer verirler. Bunun nedeniyse devreye üçüncü bir kavramı, yani “alter-modernite”yi sokmalarıdır. Bu kavram, modernite ile anti-modernite arasındaki çatışmada direniş güçlerinin özerk bir mahiyet kazanmaya başladığı bir mücadeleye işaret eder.

Kendisini “modern egemenlik” olarak kabul ettiren ikinci tarz modernlik, “fark”ın “temsil”, “içkinlik”in “aşkınlık”, “arzu”nunsu “düzen” potasında eritilmesi vasıtasıyla Bir'in kurulması çabasını ifade eder. Ne var ki, Hardt ve Negri'ye göre bu çaba, sözü edilen ikiliklerin ilk yarısında yer alan kavramları savunan direniş güçleri nedeniyle tam anlamıyla bir başarı kazanamamıştır. Bu nedenle egemenlik nosyonu içerisinde bir geçiş gerçekleşerek “biyoiktidar” doğmuştur.

Hardt ve Negri için biyoiktidarın ortaya çıkışında “küresel sermayenin işleyiş mantığı” (2002: 169) olarak adlandırdıkları postmodernizmin de büyük bir payı vardır; çünkü postmodernlikle birlikte dünya artık yeni bir aşamaya geçmiştir. Bu süreçte küresel sermayelerin güçleri toplumsal varoluş koşullarının belirlemekte; ulus devletin iktidar mekanizmalarının önemi ise yitmektedir. İşte, Hardt ve Negri bu duruma “İmparatorluk” adını verirler ve bununla ulus devletin tamamen sönmelenmediği, ancak belirleyicilik niteliğini yitirdiği bir politik durumu anlatırlar. İkinci tarz modernliğin devlet biçimi olan ulus devletin karşısında küresel toplumun denetimini hedefleyen bir biyoiktidar vardır. Bu nedenle geleneksel egemenlik yaklaşımı terk edilerek, ulus-üstü bir analiz geliştirilmelidir. Hardt ve Negri, böylesi bir yaklaşım sonucunda akla ilk önce “emperyalizm” kavramının geldiğini, ancak söz konusu kavramın durumu analiz

etmekte yetersiz kaldığını ifade eder. Bunun nedeni, “emperyalizm”in son kertede “toprak” düzenine bağlı kalarak içeriklendirilmiş bir kavram olmasıdır. Bu noktada Foucault’nun izinden giden Hardt ve Negri, “İmparatorluk”la birlikte ulusal sınırların önemsizleştiği, ulus-ötesi güç ve sermaye akışlarının belirleyici olduğu ve toprağa dayanmayan bir iktidar mekanizmasının doğduğundan söz eder.

Bu çerçeveden bakılırsa “İmparatorluk”un en temel özelliği “dışarısının olmayışı”dır. Modernden postmoderne geçişte, içeri ve dışarı arasındaki karşıtlık da gücünü ve önemini yitirmiştir; çünkü toprağa bağlı iktidar mefhumu ortadan kalkmıştır. Bu anlamda Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi* başlıklı kitabındaki “iktidar” kavramsallaştırmasına yaklaşan ikili, biyoiktidar her yerde olduğu için “İmparatorluk”a karşı direnişin de her yerde olması gerektiğini ifade ederler. “İmparatorluk”un bir başka özelliği, “fetihler sonucu ortaya çıkmış bir tarihsel rejimi değil, tarihi etkili bir biçimde askıya alan ve böylelikle mevcut düzeni ebedi kılan bir düzeni” (2002: 20) anlatmasıdır. Bu yeni düzenin üçüncü özelliği ise, basit bir biçimde dünyayı denetlemekle kalmayıp gerekli gördüğü durumlarda onu “yaratması”dır. Yani, İmparatorluk kendisini savaş mantığı üzerinden örgütler ve bu, yalnızca toprak düzenindeki fetihleri değil, aynı zamanda ulus-aşırı sermaye, bilgi ve teknoloji çatışmalarını da ifade eder.

Bu bağlamda Hardt ve Negri, Foucault ile Agamben’in aksine “biyopolitika” ile “biyoiktidar” arasında bir ayrım yapmak gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre, “biyoiktidar” yaşam üzerinde kurulan bir iktidarın ifadesiyken, “biyopolitika” direniş güçlerini harekete geçiren ve bu bağlamda verili dünya düzeninin dayattığı normlara karşı duran alternatif bir özneliği üretmek için gereken yaşam gücünün ifadesidir. Bu ayrım, iki terimin birbiriyle ilişki olduğu gerçeğini göz ardı etmez; ancak bunların iktidar ve direniş perspektifinden kavranması gerektiğini işaret eder.

Hardt ve Negri’nin “biyopolitika” analizinin en önemli ayağını ise “biyopolitik üretim” kavramı oluşturur. Modernden postmoderne geçiş, yalnızca egemenlik kuramında birtakım dönüşümlere yol açmamıştır; buna bağlı olarak üretim biçimleri de değişmiştir. İkili, Fordist üretimin yerini post-Fordist üretim süreçlerinin almasıyla birlikte canlı emeğe yönelik sömürü biçimlerinin de dönüştüğünü ileri sürer. Bu bağlamda yaşanan en önemli olguysa geleneksel işçi figürünün ortadan kalkmasıdır. Artık belli bir mekânda, üretim bandının başında duran ve devasa bir organizma olarak şekillenmiş bir

“fabrika”da emeğini belli saat aralıkları içerisinde satan bir işçi figüründen söz edilemez. Hardt ve Negri, geleneksel işçi figürünün tamamen ortadan kalkmadığını; ancak *ekonomik postmodernleşme*yle birlikte bütün bir toplumun bir fabrika haline geldiğini ifade eder. Baskın emek biçiminin değiştiği bu sürece ilişkin olarak ikilinin yaptığı analizler, aslına bakılırsa İtalyan *Operaismo* (İşçilik) hareketinden etkilenmiştir. Anarşizmin Marksizme getirdiği eleştirilerden etkilenen bu harekete göre, emek sömürüsüne ilişkin geleneksel Marksist yaklaşımın analizleri geçerliliğini yitirmiştir; çünkü artık kapitalist sömürünün alanı genişlemiş ve insan yaşamı büyük oranda işe indirgenmiştir. Hardt ve Negri, *Operaismo* hareketinin entelektüel figürlerinden biri olan Maurizio Lazzarato’nun bu bağlamda ortaya koyduğu “maddi olmayan emek” kavramını oldukça önemli bulur. Ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte “maddi olmayan emek” baskın emek biçimi haline gelmiştir.

“Maddi olmayan emek” kavramı, hizmet üretimi, kültürel ürün, bilgi ve bilişim gibi maddi olmayan mallar üreten alanları ifade eder. Bu emek türünde temel olarak fikirler, simgeler, dilsel figürler ve imajlar üretilir. Emek süreci maddi değilse de, sonuçları maddidir. Bu bağlamda “maddi olmayan emek”in belki de en önemli parçası “duygulanımsal emek”tir. Kişiyeye özel hizmetler, sağlık hizmetlerinde ortaya konan “şefkat” ve “ilgi”, müşteri iletişimde anahtar rol oynayan duygusal üretimler bunun birer örneğidir. “Maddi olmayan emek”in üç temel görünümü vardır: Birincisi, iletişim teknolojilerinin de dahil olduğu endüstriyel üretimle ilgilidir; ikincisi, yaratıcı işlerdeki simgesel ifadelerle ilişkilidir; üçüncüsü de duygulanımsal emekle ilgilidir. Ne var ki, Hardt ve Negri’nin bu yaklaşımı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Pek çok yorumcu, ikilinin “maddi olmayan emek” kavramının rolünü büyüttüğünü ve aslında post-Fordist üretim ciddi bir etkiye sahip olsa da, “fabrika emeği”nin halen baskın üretim biçimini belirlediğini iddia etmiştir.

Geleneksel biçimini terk etmiş emeğin merkezsizleştiği ve işin asli parçası olmayan birtakım duygulanımların işe dahil edildiği bu emek türü, yeni bir *yabancılaşma* biçimine de kapı aralamaktadır. Örneğin, müşteriyle birebir temasa dayanan hizmet sektöründe çalışan bir işçinin, hizmeti gerçekleştirme tarzı başlı başına bir işe dönüşmüştür. İşçinin işle özdeşleşmeye başladığı bu süreç, öznenliğin inşasında etkili bir rol oynar. Post-Fordist süreçlere ve duygulanımsal emek üretim sürecine uyum

sağlayan bir işçi, zamanla kendisini işle ve onun gerektirdiği hasletlerle tanımlamaya başlar. Bu bağlamda “biyopolitika” söz konusu yabancılaştırma sürecinin karşısında alternatif bir öznelğin yaratılmasını ifade eder.

Hardt ve Negri'nin “İmparatorluk” kavramı çerçevesinde ele alınması gereken bir diğer önemli kavram “Çokluk”tur. Çokluk, en genel anlamıyla İmparatorluk karşısındaki direniş güçlerinin bir araya gelmesini ifade eder. Geleneksel işçi figürü büyük oranda ortadan kalktığı için sınıf mücadelesini de içeren ancak onu aşan yeni bir politik *ada* ihtiyaç vardır. İşte bu ad olarak Çokluk, ortak hareket eden bütün tekillikleri işaret eder. Hardt ve Negri'ye göre Çokluğun temel özelliği, direnişin öğeleri ve üyeleri arasında bir homojenleştirmeye müsaade etmemesi, bunların farkını koruyarak ortak bir temelde İmparatorluğa karşı hareket geçmeleridir. Çokluk, bir yandan direniş ve mücadeledeki tekilliklerin farklarını koruduğu, öte yandan da bu tekillikler arasındaki ilişkilerin *yata*y ve eşitliği gözetilen toplumsal yapılar içerisinde örgütlenmesini sağlayan politik bir çatıdır. Hardt ve Negri'ye göre “halk” ile “çokluk” birbirinden farklıdır. Onlara göre nüfusu oluşturan farklılıklar “halk” adı altında bir tür tekilliğe indirgenir. Bu nedenle alternatif öznelik yaratılmasına olanak sağlayacak bir politik örgütlenme, Hobbes'un düşüncelerinin temele alındığı ikinci tarz modernliğin temel kavramlarından biri olan “halk” yerine, Spinoza'nın düşüncelerinden yola çıkan birinci tarz modernliğin asli kavramlarından biri olan Çokluğun üzerinden inşa edilebilir. Hardt ve Negri, çalışmaları boyunca “yeni proletarya” ve “yoksul” gibi Çokluk adına eşdeğer gördükleri başka adlardan da söz ederler. Sonuç olarak asıl önemli olan, İmparatorluk karşısındaki bu direniş ve mücadele güçlerinin nasıl kurucu bir pozisyon alabileceğidir.

Ne var ki, bu tezde Çokluk kavramına yöneltilen eleştirilerden biri, yoksullar, endüstriyel işçiler, göçmenler gibi mücadelenin farklı öznelerinin hangi temelde ve nasıl bir araya geleceğinin sarıh bir biçimde açıklanamadığıdır. Hardt ve Negri, bu soruya “sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde” (2002: 74) diye yanıt verseler de, bu “ihtiyaç ve istekleri” kimin ve nasıl belirlediği açık değildir. Farklı direniş güçleri arasında böylesi ortaklıkların kurulması belli bir dayanışma ve ilişki sürecini gerektirir. Bu husus Slavoj Žižek tarafından da eleştirilmiştir. Ona göre böylesi bir karar alma süreci, tam da karşısında durulması gereken “liberal-parlamentar

uzlaşının kabulü manasına gelir” (2001: 193). Bu bağlamda Žižek’in ikinci eleştirisi ise Çokluğun bir iktidar programı olmamasıdır (2004: 265).

İkiliye göre Çokluğun nihai amacı “mutlak demokrasi”dir. Düşünürler demokrasiden bir yönetim biçimini değil, katılıma dayanan bir ortaklıkları yönetme işini anlar. Bu bağlamda Çokluk, özgürlük ve eşitlik gibi değerleri temele alan bir *kurucu iktidardır*. Hardt ve Negri, İmparatorluğun krizine kurucu iktidarın vereceği yanıtın bünyesinde yer alan üç temel kavramdan söz eder: “Terk”, “göçmenlik” ve “çıkış”. Bu kavramlar, kurucu alanların ortaya çıkarılması için kullanılacak imkânlarla işaret eder. Örneğin, ikili “terk” kavramıyla iktidar alanlarını boşaltmanın –yani, iktidarın tam da yönetmek için hamle yaptığı bireylerin orada bulunmayışıyla– İmparatorluğu zayıflatabileceğine işaret eder. “Göçmen” kavramıysa ulus devletin girdiği krizlerin bir işaretidir. İkiliye göre göçmen yalnızca “aşırı yoksulluk içinde, cepleri bomboş yola düştüklerinde bile bilgiler, diller, beceriler ve yaratıcı kapasiteyle doludur” (2004: 119).

Bu tezde Hardt ve Negri’nin düşünsel çerçevesine yöneltileten itirazlardan biri tam da bu noktada ortaya çıkar. İkili, “terk”, “göçmenlik” ve “çıkış” kavramları konusunda aşırı bir “iyimserlik” içerisinde görünmektedir. Daima pratikten yola çıkan bir kuram inşa etmeye çalışan ikili, bu kavramlar söz konusu olduğunda da bizzat “pratik” tarafından yanlışlanmaktadır. Örneğin, “terk” kavramı çerçevesinde sözü edilebilecek hamleler, iktidarı krize sokmak yerine onu tahkim edebilir. Benzer bir biçimde, –Jacques Rancière’in de ifade ettiği üzere (2010: 89)– ulus devletin şiddetinden veyahut savaştan kaçan göçmenlerin kurucu bir pozisyona sahip olması pek de mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak Hardt ve Negri, Çokluğun eylemlerinin İmparatorluğun baskısı ve gücü karşısında nasıl “politik” ve “kurucu” olabileceği sorusuna bir dizi *politik taleple* yanıt verirler. Onlara göre Çokluk, “küresel yurttaşlık”, “herkes için toplumsal ücret”, “iletişim ve dilsel rejimler bağlamında yeniden sahiplenme hakkı” gibi politik hak ve talepleri temele alarak mücadelesini yürütmelidir. Bu noktada, hem Laclau hem de Rancière tarafından eleştirilmişlerdir: Laclau, “bu üç politik amacın *talepler* ve *haklar* dilinde formüle edilmesi”ni (2004: 29) sorunlu bulurken, Rancière bu taleplerin zaten tam da kapitalist uluslararası düzenin talep ettiği hukuki ve ekonomik haklarla aynı olduğunu dile getirir (2010: 90).

Tez boyunca izlenen üç düşünce hattı genel çizgileri bakımından karşılaştırıldığında ortaya şöyle bir tablo çıkar: Foucault, iktidarı hukuksal-söylemsel modelinin dışında anlamaya çalışırken, hem Agamben hem de Hardt ve Negri “hukuk” perspektifi içerisinde kalmaktadır. Foucault gibi Hardt ve Negri de, biyoiktidar karşısındaki direniş imkânlarına ciddi bir kuramsal ağırlık verirken, Agamben –içeriğini çok da detaylandıramadığı “gelecek toplum” kavramı bir yana konursa– bu konuda oldukça zayıf bir pozisyonda yer alır. Üç düşünce hattı arasındaki en temel farklılıklardan bir diğeri de, Foucault ve Agamben’in kuramdan yola çıkmalarına karşılık, Hardt ve Negri’nin pratikten yola çıkarak kurama ulaşmaya çalışmalarıdır. Bu nedenle, bu tezde Foucault ile Agamben daha çok kuramsal bir eleştiriye tabi tutulurken, Hardt ile Negri ikilisine yöneltilen eleştiriler daha çok pratiğin perspektifinden yola çıkmaktadır.

Üç düşünce hattı arasındaki önemli bir yaklaşım benzerliği “devlet” konusundadır. Üç yaklaşım da ortaya detaylı bir devlet kuramı koymamışsa da, hiçbiri devleti tarafsız bir bakış açısının yansıması veya kamu yararını gözeten belirleyici bir ilke olarak görmemiştir. Hatta, bu bakımdan devleti egemenlerin lehine işleyen bir zor aygıtı şeklinde gören Marksist anlayışa daha yakındırlar. Bu bakımdan “biyopolitik dönemeç”in devlet söz konusu olduğunda Marksist yaklaşımı temel bir köşe taşı olarak kabul ettiği ifade edilebilir.

“Biyopolitika” kavramını farklı şekillerde içeriklendiren ve başka bağlamlarda genişleten bu üç yaklaşımdan ortaya şöyle önemli bir sonuç çıkmaktadır: Politikanın ortaya çıkışı, doğrudan doğruya *ethnos*’a yani akrabalığa dayanan ilişki ağlarının *polis*’te kurumsallaştırılmasıyla ilgilidir. Biyoiktidarın yönetim teknikleriye hukuki özneler olarak “yurttaşlar” arasındaki ilişkileri “biyolojik” bir düzeye ve düzene taşımakta; böylelikle de birtakım yeni müdahale alanları yaratmaktadır. Foucault’nun oldukça başarılı bir biçimde özetlediği bu süreç, “hukuk”tan “norm”a geçiş olarak düşünülebilir. Bu dönüşüm, “yurttaşlık rejimi”nin politik vasıflarını biyolojinin görünüşte nesnel ancak özü bakımından tam da iktidarın görme biçimlerine şekillendirilmiş bir dizi politik karara terk etmesine neden olmaktadır. Artık politik bir kararın meşruiyetini hukuk değil, biyoloji belirlemektedir. Bu sürecin analiz edilmesinde “biyopolitika” kavramı çok büyük bir öneme sahiptir. Ne var ki bu önem,

kavramın büsbütün yeni bir alanı ya da dönemi işaret etmesinden kaynaklanmaz; aksine, yalnızca eski bir tartışmanın yeni bir sekansı olmasından ileri gelmektedir.

Felsefe tarihine bakıldığında “varlık”, “tanrı”, “doğa” gibi pek çok kavramın belli çağların düşünsel odağını oluşturduğu görülür. Söz konusu çağlarda yaşanan tartışmaların doğrudan ya da dolaylı olarak bu odaklarla bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda felsefenin en eski ve en parlak odaklarından birisi de “hayat” kavramıdır. Çağlar boyunca farklı soruşturmalar, yaklaşımlar ve müdahalelerle *biriken* “hayat” kavramı, özellikle yirminci yüzyılın başından itibaren bir odak olarak ayrı ve yeni bir önem kazanmıştır.

Bu çerçevede “biyopolitika”, *başka* veyahut *yeni* bir politika değildir; yalnızca “politik egemenliğin kavramlarını yeniden formüle etmesi ve politik bilginin yeni biçimlerini denetimi altına alması bakımından politikanın çekirdeğinin dönüşmesine işaret eder” (Lemke 2013: 54-5). Eğer, Ulus Baker’in dediği gibi “Çağımızda her şey, özellikle ‘siyasal eylem’in aldığı biçimler, bizi kurumların değil hareketlerin, kimliklerin değil sapmaların, makro olguların değil mikro olguların önem kazandığı bir düşünce çerçevesi oluşturmaya zorlamakta[ysa]” (2012: 32), o halde “biyopolitika” da politik edimlerin ve buna bağlı olarak “hayat” kavramının aldığı yeni biçimlerin analiz edilmesini işaret eder.

Bu bağlamda bu tez, biyopolitikanın başlı başına yeni bir politika olmadığını, felsefi bir odak olarak “hayat” kavramının kazandığı yeni önemin, politik bir bakış açısından ele alındığı tarihsel bir uğrağı işaret ettiğini savlamaktadır. Başka bir deyişle, bu kavram *eski ama yeni* bir *bölme* işlemi işaret etmek üzere kullanılmalıdır. Biyopolitika kavramına yönelik olarak yukarıda ele alınan farklı kavramsal çerçeveler, en geniş anlamıyla politikanın kalbindeki *bölme* işlemi insanın biyolojik vasıflarıyla bağlantılı olarak yeniden şekillendirme girişimini ifade eder.

KAYNAKÇA

- Abélès, Marc (2012). *Devletin Antropolojisi*, çev. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot.
- Adorno, Theodor (2012). *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis.
- Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı.
- Agamben, Giorgio (1999a). *Potentialities*, çev. Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University.
- Agamben, Giorgio (1999b). *Remnants of Auschwitz, The Witness and The Archive*, çev. Daniel Heller-Roazen, New York: Zone.
- Agamben, Giorgio (2000). *Means Without End*, çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota.
- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Agamben, Giorgio (2007). *The Coming Community*, çev. Michael Hardt, California: Stanford University.
- Agamben, Giorgio (2008). *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık.
- Agamben, Giorgio (2009). “Biz Mülteciler”, çev. Emre Koyuncu, *tesmeralsekdiz*, sayı: 4, Ankara.
- Agamben, Giorgio (2010). *Tanık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot.
- Agamben, Giorgio (2011). *The Kingdom and the Glory*, çev. Lorenzo Chiesa ve Matteo Mandarini, California: Stanford University.

- Ağaoğulları, vd. (2012). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim.
- Airaksinen, Timo (2011). "Against All the Odds: Machiavelli on Fortune in Politics", *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue* içinde, ed. Leonidas Donskins, Amsterdam: Vibs.
- Akal, Cemal Bâli (2012a). *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Akal, Cemal Bâli (2012b). "Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde, Haz. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi.
- Allen, Amy (2000). "The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and The Death of The Subject", *The Philosophical Forum*, cilt: 31, sayı: 2, Malden: Wiley.
- Allen, Ansgar ve Goddard, Roy (2014). "The Domestication of Foucault: Government, Critique, War", *History of Human Sciences*, c: 27, s: 5, Londra: Sage.
- Althusser, Louis (2010). *İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki.
- Ansaldi, Saverio (2001). "The Multitude in *Empire*: Biopolitical Alternatives", çev. Jill Baron, *Rethinking Marxism*, cilt: 13 s: 3/4.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal.
- Aristoteles (2011a). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- Aristoteles (2011b). *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Badiou, Alain (2007). *Being and Event*, çev. Oliver Feltham, Londra: Continuum.
- Badiou, Alain (2012). "İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?", çev. Savaş Kılıç, *Komünizm Fikri* içinde, ed. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, İstanbul: Metis.

- Badiou, Alain (2013). *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, çev. Barış Özkul – Erkal Ünal, İstanbul: Encore.
- Baker, Ulus (2012). *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim.
- Balibar, Étienne (2004). *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom.
- Barry Andrew, vd. (1996). "Introduction", *Foucault and Political Reason* içinde, ed. Andrew Barry vd., Chicago: Chicago University.
- Baudrillard, Jean (2004). *Kötülüğün Şeffaflığı*, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Benjamin, Walter (2008). "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, der. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis.
- Benjamin, Walter (2010). "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece G. Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis.
- Bensaïd, Daniel (2004). "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, ed. Peter Hallward, Londra: Continuum.
- Blanchot, Maurice (2005). *Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı.
- Blumenbeg, Hans (2014). *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis.
- Bottigelli, E. (2005). "Sunuş", *1844 Elyazmaları* içinde, Karl Marx, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.
- Boyne, Roy (1990). *Foucault and Derrida, The Other Side of Reason*, Londra: Unwin Hyman.
- Brown, Wendy (2011). *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis.

- Burchell, Graham (2014). "Some notes on the translation of '*Il faut défendre la société*'; '*Society Must Be Defended*', <https://progressivegeographies.files.wordpress.com/2014/11/graham-burcell-2014-notes-on-society-must-be-defended-translation.pdf>, Erişim Tarihi: 27.11.2014.
- Butler, Judith (2008). *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis.
- Campbell, Timothy ve Sitze, Adam (2013). "Biopolitics: An Encounter", *Biopolitics: A Reader* içinde, ed. Timothy Campbell ve Adam Sitze, Durham: Duke University.
- Chritchley, Simon (2010). *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Clausewitz, Carl von (1989). *On War*, ed. ve çev. Michael Howard ve Peter Paret, New Jersey: Princeton University.
- Collier, Stephen J. (2009). "Topologies of Power: Foucault's Analysis of Political Government Beyond 'Governmentality'", *Theory Culture & Society*, cilt: 26, sayı: 78, Londra: Sage.
- Collins, Hugh (2013). *Marksizm ve Hukuk*, çev. Umre Deniz Tuna, Ankara: Dipnot.
- Colwell, Chauncey (1994). "The Retreat of the Subject in the Late Foucault", *Philosophy Today*, c. 38, s: 1, Chicago: De Paul University.
- Cooper, Melinda (2008). *Life As Surplus, Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle ve Londra: University of Washington.
- Crary, Jonathan, (2010). *Gözlemcinin Teknikleri*, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis.
- Çalkıvık, Aslı (2011). "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", *Toplum ve Bilim*, İstanbul: İletişim.
- Dardot, Pierre ve Laval, Christian (2012). *Dünyanın Yeni Akli, Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Davidson, Arnold (2011). "In Praise of Counter-Conduct", *History of Human Sciences*, c: 24, s: 4, Londra: Sage.
- Day, Richard J. F. (2005). *Gramsci is Dead, Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Londra: Pluto.
- De la Durantaye, Leland (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, California: Stanford University.
- Dean, Mitchell (2010). *Governmentality, Power and Rule in Modern Society*, Londra: Sage.
- Dean, Mitchell (2011). "Governmentality Meets Theology: 'The King Reigns, but He Does Not Govern'", *Theory, Culture & Society*, c: 29, s: 3, Londra: Sage.
- Dean, Mitchell (2013). *The Signature of Power, Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*, Londra: Sage.
- Debord, Guy (1996). *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı.
- Defert, Daniel (2012). "Dersin Bağlamı", *Bilme İstenci Üzerine Dersler* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Deleuze, Gilles (1997). "Desire and Pleasure", çev. Daniel W. Smith, *Foucault and His Interlocutors* içinde, Ed. Arnold I. Davidson, Chicago: Chicago University.
- Deleuze, Gilles (2003). "Arzu ve Zevk", *İki Delilik Rejimi* içinde, Ed. David Lapoujade, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam.
- Deleuze, Gilles (2005). *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, Gilles (2006a). "Denetim Toplulukları Üzerine Ek", çev. İnci Uysal, *Müzakereler* içinde, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, Gilles (2006b). "Foucault'nun Bir Portresi", çev. İnci Uysal, *Müzakereler* içinde, İstanbul: Norgunk.

- Deleuze, Gilles (2013). *Foucault*, çev. Burcu Yalın-Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, Gilles (2014). “*Felsefi Bir Kavram...*”, çev. Utku Özmakas, *ViraVerita*, <http://www.viraverita.org/yazilar/felsefi-bir-kavram>, Erişim Tarihi: 18.10.2014.
- Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Londra: Routledge.
- Derrida, Jacques (2005). *Rogues, Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, California: Stanford University.
- Derrida, Jacques (2010). “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis.
- Descartes, René (1994). *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal.
- Dirlik, Arif (1994). “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry*, cilt: 20, sayı: 2.
- Donskins, Leonidas (2011). “The Modern Who Believed that He Was Ancient”, *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue* içinde, ed. Leonidas Donskins, Amsterdam: Vibs.
- Dreyfus, H. ve Rabinow P. (1986). *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Sussex: The Harvester.
- Dworkin, Dennis (2012). *Sınıf Mücadeleleri*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim.
- Erdağı, Bora (2013). “Karl Heinrich Marx”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed.: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı.
- Ergül, Savaş (2014). “Machiavelli ve Siyasal Grotesk İçin Bir Deneme”, *kampplatz*, Cilt: 2, Sayı: 5, Ankara: Phoenix.
- Foucault, Michel (1973). *The Birth of Clinic, An Archaeology of Medical Perception*, çev. A. M. Sheridan, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan, New York: Vintage.

- Foucault, Michel (1988a). *Madness and Civilization, A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard, New York: Vintage.
- Foucault, Michel (1988b). “On Power”, *Politics, Philosophy, Culture* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman, çev. Alan Sheridan, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1988c). “Sex and Power”, *Politics, Philosophy, Culture* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman, çev. Alan Sheridan, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2000a). “Letter to Certain Leaders of The Left”, *Power* içinde, Ed. James. D. Faubion, çev. Robert Hurley vd., New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2000b). “Summoned to Court”, *Power* içinde, Ed. James. D. Faubion, çev. Robert Hurley vd., New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2000c). “The Birth of Social Medicine”, *Power* içinde, Ed. James. D. Faubion, çev. Robert Hurley vd., New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2002a). *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2002b). *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*, çev. belirtilmemiş (bkz: 67: , dipnot: 13), New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2003). *Society Must Be Defended*, çev. David Macey, New York: Picador.
- Foucault, Michel (2004a). “Tarihi Yazma Biçimleri Üstüne”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2004b). “Kimsiniz Siz, Profesör Foucault?”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2004c). “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

- Foucault, Michel (2004ç). “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2004d). “Nietzsche, Freud, Marx”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2004e). “Foucault”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2004f). “Bir Soruya Cevap”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2004g). “The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedecine?”, çev. Edgar C. Knowlton, Jr, William J. King, Clare O’Farrell, *Foucault Studies*, sayı: 1, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/562/607>, (Erişim Tarihi: 10.02.2015).
- Foucault, Michel (2005a). “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005b). “Michel Foucault’nun Oyunu”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005c). “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005ç). “Deliliğin Tarihi’ne Önsöz”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005d). “Derrida’ya Cevap”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005e). “Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005f). “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

- Foucault, Michel (2005g). “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005h). “İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005ı). “Dünya Büyük Bir Tımarhanedir”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005i). “G.I.P. Manifestosu”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005j). “İki Ders”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005k). “İktidar Üzerine Diyalog”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005l). “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005m). “Michel Foucault: Güvenlik ve Devlet”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005n). “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005o). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007a). “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007b). “Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

- Foucault, Michel (2007c). “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007ç). “İktidarın Gözü”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007d). “İktidar ve Beden”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007e). “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007f). “Normun Toplumsal Yayılımı”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007g). “İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007h). “Kapatılma, Psikiyatri, Hapishane”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007ı). “İktidar ve Bilgi”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007i). “XIX. Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde ‘Tehlikeli Kişi’ Nosyonunun Evrimi”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007j). “Delilik ve Toplum”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007k). “Disiplinci Toplum Krizde”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007l). “Michel Foucault ile Söyleşi”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

- Foucault, Michel (2007m). *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007n). “Michel Foucault ile Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti ”, *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007o). “The Incorporation of the Hospital into Modern Technology”, çev. Edgar Knowlton Jr., William J. King ve Stuart Elden, *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography* içinde, Ed. Jeremy W. Crampton ve Stuart Elden, Hampshire: Ashgate.
- Foucault, Michel (2008). *The Birth of Biopolitics*, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave.
- Foucault, Michel (2010). *The Government of Self and Others*, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave.
- Foucault, Michel (2011a). “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2011b). “İktidarın Halkaları”, *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2011c). “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2011d). “Stephen Riggins’le Söyleşi”, *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2012). *Bilme İstenci*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and The Last Man*, Londra: Penguin.

- Garland, David (2014). "What is a 'history of the present? On Foucault's genealogies and their critical preconditions", *Punishment & Society*, Londra: Sage.
- Genel, Katia (2006). "The Question of Biopower: Foucault and Agamben", çev. Craig Carson, *Rethinking Marxism*, c: 18, s: 1, Londra: Routledge.
- Ghiselin, Michael T. (2001). "A Bibliography for Bioeconomics", *Journal of Bioeconomics*, c: 2, s: 3, Berlin: Kluwer Academic.
- Guha, Ranajit (2006). *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.
- Hacking, Ian (2005). *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis.
- Hall, Stuart (1992). "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", *Cultural Studies* içinde, Ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula A. Treichler, New York: Routledge.
- Hardt, Michael ve Davis, Creston (2007). "A Conversation with Michael Hardt", *Journal for Cultural and Religious Theory*, c: 8, s: 2.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2001). "Adventures of the Multitude: Response of the Authors", *Rethinking Marxism*, cilt: 13 s: 3/4.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2002). *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2004). *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2008). "Sovereignty", *Reflections On Empire* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2011). *Ortak Zenginlik*, çev. Efla Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.
- Harvey, David (2008). *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis.

- Haug, Wolfgang Fritz (2009). "Immaterial Labour", çev. Joseph Fracchia, *Historical Materialism*, Leiden: Brill.
- Hobbes, Thomas (2004). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi.
- Holler, Manfred J. (2011). "Niccolò Machiavelli on Power", *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue* içinde, ed. Leonidas Donskins, Amsterdam: Vibs.
- Hutcheon, Linda (1985). *A Theory of Parody*, New York: Cambridge.
- Kalaycı, Nazile (2013). "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed.: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı.
- Kelly, Mark G. E. (2009). *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge.
- Kelly, Mark G. E. (2010). "International Biopolitics", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, c: 57, s: 123, Oxford: Berghahn.
- Keskin, Ferda (2005). "Leviathan Boğuldu: Hobbescu Devletten Liberalizme Geçişte Ussallığı Ararken", *Toplum ve Bilim*, sayı: 103, Ankara: Birikim.
- Kiersey, Nicholas J. (2009). "Scale, Security, and Political Economy: Debating the Biopolitics of the Global War on Terror", *New Political Science*, cilt: 31, s: 1, Routledge.
- Konuk, Osman (2006). *Tehlikeli Belki*, Ankara: Hece.
- Koopman, Colin (2013). *Genealogy as Critique, Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington: Indiana University.
- Laclau, Ernesto (2004). "Can Immanence Explain Social Struggles?", *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* içinde, ed. Paul A. Passavant ve Jodi Dean, New York: Routledge.

- Laclau, Ernesto (2007). “Bare Life or Social Indeterminacy?”, *On Agamben: Sovereignty and Life* içinde, Matthew Calarco ve Steven DeCaroli (Ed)., California: Stanford University.
- Laclau, Ernesto (2013). “Çıplak Hayat ve Toplumsal Belirsizlik”, çev. Hande Malgaç, *kampfplatz*, c: 1, s: 2, Ankara: Phoenix.
- Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim.
- Lahtinen, Mikko (2009). *Politics and Philosophy, Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Leiden: Brill.
- Larsen, Lars Thorup (2007). “Speaking Truth to Biopower, On the Genealogy of Bioeconomy”, *Distinktion*, s: 14, New York: Routledge.
- Lazzarato, Maurizio (2005). “Maddi Olmayan Emek”, *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika* içinde, çev. Selen Göbelez ve Sinem Özer, İstanbul: Otonom.
- Lazzarato, Maurizio (2007). “Strategies of the Political Entrepreneur”, çev. Timothy S. Murphy, *SubStance*, sayı: 112, c: 36.
- Lazzarato, Maurizio (2010). “Biyoihtidardan Biyosiyasete”, çev. Çetin Türkyılmaz, *FelsefeYazın*, sayı: 16, Ankara.
- Lemetti, Juhana (2011). “Virtue in Hobbes: Seen from Machiavellian Point of View”, *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue* içinde, ed. Leonidas Donskins, Amsterdam: Vibs.
- Lemke, Thomas (2005). “‘A Zone of Indistinction’ – A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics”, *Outlines*, cilt: 7, sayı: 1, <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/outlines/article/view/2107/1871> (Erişim Tarihi: 20.04.2015).
- Lemke, Thomas (2011). *Foucault, Governmentality, and Critique*, Londra: Paradigm.
- Lemke, Thomas (2013). *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim.

- Lemke, Thomas (2015). *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*, çev. Utku Özmakas, Ankara: Pharmakon.
- Leshem, Dotan (2015). “Embedding Agamben’s Critiques of Foucault: The Theological and Pastoral Origins of Governmentality”, *Theory, Culture & Society*, cilt: 32, sayı: 3, Londra: Sage.
- Lyotard, Jean-François (2013). *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu.
- Machiavelli, Niccolò (2008). *The Prince*, çev. Peter Bondanella, Oxford: Oxford University.
- Marin, Louis (2013). *İmgenin İktidarları*, çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi.
- Marx, Karl (1997). *Yahudi Sorunu*, çev. M. İ. Erdost, Ankara: Sol.
- Marx, Karl (2004). *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli-Ahmet Kardam, Ankara: Sol.
- Marx, Karl (2005). *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.
- Marx, Karl (2011a). *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, Karl (2011b). *Louis Bonaparte’in On Sekiz Brumaire’i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2002). *The Communist Manifesto*, çev. Samuel Moore, Londra: Penguin.
- May, Todd (2014). “Governmentality”, *The Cambridge Foucault Lexicon*, Ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.
- McLaren, Margaret A. (2014). “Pleasure”, *The Cambridge Foucault Lexicon*, Ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.

- Megill, Allan (2008). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ayraç Kitabevi.
- Mendieta, Eduardo (2014a). "Biohistory", *The Cambridge Foucault Lexicon*, Ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.
- Mendieta, Eduardo (2014b). "Biopolitics", *The Cambridge Foucault Lexicon*, Ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.
- Mills, Sara (2003). *Michel Foucault*, New York: Routledge.
- Morgan, Benjamin (2007). "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means", *Journal of Law and Society*, cilt: 34, sayı: 1, Londra: Wiley.
- Mouffe, Chantal (2010). *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim.
- Murray, Alex (2013). *Giorgio Agamben*, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara: Phoenix.
- Mutman, Mahmut (2001). "On Empire", *Rethinking Marxism*, cilt: 13 s: 3/4.
- Nadesan, Majia Holmer (2008). *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, New York: Routledge.
- Negri, Antonio (2004). *Negri on Negri*, ed. Anne Dufourmantelle, çev. M. B. Debevoise, New York: Routledge.
- Negri, Antonio (2005). *Yaban Kuraldışılık, Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom.
- Negri, Antonio (2008a). *The Porcelain Workshop*, çev. Noura Wedell, Los Angeles: Semiotexte.
- Negri, Antonio (2008b). "The Empire and Beyond: Aporias and Contradictions", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2008c). "Crucial Transitions in Empire", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.

- Negri, Antonio (2008ç). “Preface: A Few Concepts Explained”, *Reflections on Empire* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2008d). “Postmodernity and Liberty”, *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2008e). “Empire and War”, *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2008f). “A Conversation About *Empire*”, *Reflections on Empire* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2008g). “Resistance and Multitude”, *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2008h). “The Monstrous Multitude”, *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.
- Negri, Antonio (2012). “Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm”, çev. Savaş Kılıç, *Komünizm Fikri* içinde, ed. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, İstanbul: Metis.
- Neocleous, Mark (2012). *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, çev. G. Çorbacıoğlu ve E. Embel, Ankara: Dipnot.
- O’Malley, Pat (1996). “Risk and Responsibility”, *Foucault and Political Reason* içinde, ed. Andrew Barry vd., Chicago: Chicago University.
- Ojakangas, Mika (2005). “Impossible Dialogue on Biopower: Agamben and Foucault”, *Foucault Studies*, sayı: 2, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/856/874> (Erişim Tarihi: 10.02.2015).
- Osborne, Thomas (1996). “Security and Vitality: Drains, Liberalism and Power in Nineteenth Century”, *Foucault and Political Reason* içinde, ed. Andrew Barry vd., Chicago: Chicago University.
- Özmkas, Utku (2012). “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, *Cogito*, sayı: 70-71, İstanbul: Yapı Kredi.

- Özmkas, Utku (2013). “Çağrılan Yakublar İçin...”, *kampfplatz*, cilt: 2, sayı: 4, Ankara: Phoenix.
- Özmkas, Utku (2014). “Duvar’ın Tuhaf Artıkları”, *kampfplatz*, cilt: 3, sayı: 7, Ankara: Phoenix.
- Parel, Anthony J (1992). *The Machiavellian Cosmos*, Londra: Yale University.
- Phillips, Adam (1998). *Dehşetler ve Uzmanlar*, çev. Tuna Erdem: İstanbul: Metis.
- Pirsig, Robert M. (2001). *Zen ve Motosiklet Bakım Sanatı*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı.
- Plato (1997a). “Laws”, çev. Trevor J. Saunders, *Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, Cambridge: Hackett.
- Plato (1997b). “Republic”, çev. G. M. A. Grube, *Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, Cambridge: Hackett.
- Plato (1997c). “Statesman”, çev. C. J. Rowe, *Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, Cambridge: Hackett.
- Poggi, Gianfranco (1990). *State: Its Nature, Development and Prospects*, Cambridge: Polity.
- Rabinow, Paul (1984). “Introduction”, *The Foucault Reader* içinde, New York: Pantheon.
- Rajan, Kaushik Sunder (2012). *Biyokapital, Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis.
- Rancière, Jacques (2007). *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.
- Rancière, Jacques (2009). “İnsan Hakları’nın Öznesi Kimdir?”, çev. Emre Koynucu, *tesmeralsekdiz*, sayı: 4, Ankara.
- Rancière, Jacques (2010). “The People or the Multitudes?”, *Dissensus* içinde, çev. Steven Corcoran, Londra: Routledge.

- Rancière, Jacques (2013a). *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.
- Rancière, Jacques (2013b). “Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Rancière ile Bir Söyleşi”, Todd May, Benjamin Noys ve Saul Newman, *Cogito* içinde, s: 74, çev. Ziya Kaya, İstanbul: Yapı Kredi.
- Rancière, Jacques (2014). *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim.
- Rebhorn, Wayne A. (2010). “Machiavelli’s *Prince* in the Epic Tradition”, *The Cambridge Companion to Machiavelli* içinde, Ed. John M. Najemy, Cambridge: Cambridge University.
- Rosenau, Pauline Marie (1998). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ark.
- Sahlins, Marshall (2002). *Waiting For Foucault, Still*, Chicago: Prickly Paradigm.
- Sarup, Madan (2004). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Schmitt, Carl (2002). *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.
- Schürmann, Reiner (1987). *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, çev. yazarla birlikte Christine-Marie Gros, Bloomington: Indiana University.
- Scott, James (1985). *Weapons of the Week, Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University.
- Scott, James (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Scott, James (2008). *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus.
- Selby, Jan (2007). “Engaging Foucault: Discourse, Liberal Governance and the Limits of Foucauldian IR”, *International Relations*, c: 21, s: 3, Londra: Sage.

- Sennelart, Michel (2013). “Derslerin Bağlamı”, *Güvenlik, Toprak, Nüfus* içinde, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Shilling, Chris (2003). *The Body and Social Theory*, Second Edition, Londra: Sage.
- Simmel, Georg (2009). “Tahakküm”, *Bireysellik ve Kültür* içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Spinoza, Baruch (2007). *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Baruch (2010). *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. C. Bali Akal ve R. Ergün, Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Baruch (2011). *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). “Can the Subaltern Speak?”, *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Urbana ve Chicago: University of Illinois.
- Strauss, Leo (1952). *The Political Philosophy of Hobbes*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago.
- Strauss, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago.
- Strauss, Leo (2011). “Tabii Hak ve Tarih”, çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı* içinde, ed. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi.
- Süreya, Cemal (2014). *Onüç Günün Mektupları*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Taylor, Dianna (2009). “Normativity and Normalization”, *Foucault Studies*, sayı: 7, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2636/2653> (Erişim Tarihi: 10.02.2015).
- Tellman, Ute (2009). “Foucault and the Invisible Hand”, *Foucault Studies*, sayı: 6, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2487/2484> (Erişim Tarihi: 10.02.2015).

- Toscano, Alberto (2011). "Divine Management", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 16:3, Londra: Routledge.
- Türkyılmaz, Çetin (2004). *19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırı: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Veyne, Paul (2014). *Foucault: Düşüncesi, Kişiliği*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa.
- Virno, Paolo (2013). *Çokluğun Grameri*, çev. Volkan Kocagül ve Münevver Çelik, İstanbul: Otonom.
- Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, Sussex: Wiley-Blackwell.
- Zelyüt, Solmaz (2012). "Makyavelyen Virtü", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde, Haz. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi.
- Žižek, Slavoj (2001). "Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the *Communist Manifesto* for the Twenty-First Century?", *Rethinking Marxism*, cilt: 13 s: 3/4.
- Žižek, Slavoj (2002). *Kırılğan Temas*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Žižek, Slavoj (2004). "The Ideology of the Empire and Its Traps", *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* içinde, ed. Paul A. Passavant ve Jodi Dean, New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj (2008). *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore.
- Žižek, Slavoj (2009). "İnsan Hakları'nın Bayağılığı: Bir Semptom Olarak Şiddet", çev. Emre Koyuncu, *tesmeralsekdiz*, sayı: 4, Ankara.
- Žižek, Slavoj (2013). *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/06/2016

Tez Başlığı / Konusu: Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma.

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

14.06.2016

Adı Soyadı: Utku Özmakas
Öğrenci No: N10145091
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Cemal GÜZEL



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY TO THE DEPARTMENT PRESIDENCY

Date: 14/06/2016

Thesis Title / Topic: An Inquiry About Concept of Biopolitics.

My thesis work related to the title/topic above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

14.06.2016

Name Surname: Utku Özmakas
Student No: N10145091
Department: Philosophy
Program: Philosophy
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Cemal GUZEL



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/06/2016

Tez Başlığı / Konusu: Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma.

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 314 sayfalık kısmına ilişkin, 13/06/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

14.06.2016

Adı Soyadı: Utku Özmakas
Öğrenci No: N10145091
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Cemal GÜZEL



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 14/06/2016

Thesis Title / Topic: An Inquiry About Concept of Biopolitics.

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 13/06/2016 for the total of 314 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 4 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

14.06.2016

Name Surname: Utku Özmakas
Student No: N10145091
Department: Philosophy
Program: Philosophy
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Cemal GUZEL