İKTİDAR NEDİR?



BYUNG-CHUL
HAN

çeviren:
Mustafa Özdemir

İnsan

İKTİDAR NEDİR?



İNSAN YAYINLARI : 749
DÜŞÜNCE DİZİSİ : 54

WAS IST MACHT?
©PHILIPP RECLAM JUN. VERLAG GMBH, STUTTGART, 2005
© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, EYLÜL 2020

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978 975 574 947 1

İKTİDAR NEDİR?
BYUNG-CHUL HAN

ÇEVİREN
MUSTAFA ÖZDEMİR

EDİTÖR
MURAT BOZKURT

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
MUSTAFA ENES ERDOĞAN

BASKI-CİLT
ERKAM YAYIN SANAYİ VE TİCARET A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 19891

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYİNLARİ.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYİNLARİ.COM.TR

İKTİDAR NEDİR?

BYUNG-CHUL HAN

Çeviren
Mustafa ÖZDEMİR

İNSAN

BYUNG-CHUL HAN

1959'da Güney Kore, Seul'de doğan Han metalürji mühendisliğinden sonra 80'li yıllarda Almanya'da Felsefe ve Teoloji eğitimi görmüştür. *Heidegger'in Kalbi* ismiyle basılan doktora tezinden sonra çeşitli üniversitelerde çalışmıştır. Şu an Berlin Sanat Üniversitesi'nde (UdK) ders vermektedir.

Felsefe, kültür teorisi, estetik, Budizm, medya teorileri gibi konular üzerinde yoğunlaşan Han, eserlerinde felsefi bir bakış açısıyla günümüz toplumuna derinlikli eleştiriler sunarak yaklaşmaktadır. Akademinin dışında da felsefi düşüncenin mümkün olduğunu ispatlayan ondan fazla dile çevrilen yirmiyi aşkın kitabı, tüm dünyada geniş okur kitleleri tarafından okunmaktadır. Türkçeye de çeşitli yayınevlerince eserleri tercüme edilmiştir.

MUSTAFA ÖZDEMİR

Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümünde profesör olan Özdemir aynı zamanda Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı başkanı olarak görev yapmaktadır.

GERDER (Türkiye Germanistler Derneği) ve DGFF (Almanya Yabancı Dil Araştırmaları Derneği) üyesi olan yazar/çevirmenin edebiyat, mantık ve tarih alanında birçok kitap ve makale tercümeleri vardır.

İçindekiler

ÖNSÖZ 7
İKTİDARIN MANTIĞI 9
İKTİDARIN SEMANTİĞİ 31
İKTİDARIN METAFİZİĞİ 53
İKTİDARIN POLİTİKASI 73
İKTİDARIN ETİĞİ 93
KAYNAKÇA 115
DİZİN 121

ÖNSÖZ

İktidar kavramı söz konusu olduğunda, teorik kaos hâlâ hüküm sürmektedir. Bu fenomenin varlığından şüphe edilemezken, kavram tamamen belirsizdir. Bazısı için baskı demektir; diğeri için iletişimde yapıcı bir unsur. Hukuksal, politik ve sosyolojik iktidar kavramları birbiriyle uzlaşmaz. İktidar bazen özgürlükle bazen baskı ile ilişkilendirilir. Bazıları için iktidar ortak eyleme dayanır. Diğerleri içinse mücadeleyle ilişkilidir. Bazıları iktidar ve şiddet arasında kes(k)in bir ayrım yapar. Diğerleri için şiddet, daha uç bir iktidar biçimidir. İktidar bazen hukuk ile bazen ise keyfîlikle ilişkilendirilir.

Teorik karışıklık göz önüne alındığında, bu uzak fikirleri kendi içinde birleştirebilen esnek bir iktidar kavramı bulunmalıdır. Bu nedenle, yapısal unsurlarını değiştirerek, iktidarın ortaya çıkabileceği farklı formların türetebileceği temel bir güç biçimi formüle edilmelidir. Bu kitap, bu kuramsal yaklaşımı izlemektedir. Böylece, gerçekte ne olduğu tam olarak anlaşılmadığından hareketle, iktidarın en azından sahip olduğu gücün elinden alınması hedeflenmektedir.[1]

---

1. Bkz., Niklas Luhmann, "Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen", *Zeitschrift für Politik* 2 içinde (1969) S. 149-170, burada s. 149.

İKTİDARIN MANTIĞI

İktidar kavramı altında, genellikle aşağıdaki nedensellik ilişkisi anlaşılmaktadır: *Ego*'nun (*öz-benlik*in) iktidarı, *Alter*'de (*öteki*nde), kendi iradesine rağmen belirli bir davranışı etkileyen nedendir. Bu davranış, *Ego*'nun, *Alter*'i dikkate almak zorunda kalmadan, kararlarını gerçekleştirmesini sağlar. Dolayısıyla *Ego*'nun iktidarı, *Alter*'in özgürlüğünü kısıtlar. *Alter*, *Ego*'nun iradesine, yabancı bir şey olarak zarar verir. Bu genel iktidar fikri, sahip olduğu karmaşıklığı açıklayamamaktadır. İktidarın oluşması, direnci kırmaya ya da itaat etmeye zorlamakla sınırlı değildir. İktidarın, bir baskı biçimi olması gerekmez. Tam tersine karşıt bir iradenin oluşması ve iktidar sahibine karşı çıkması, özellikle iktidarının ne kadar zayıf olduğunu gösterir. İktidar ne kadar güçlüyse, o kadar sessiz ve derinden etki eder. Özellikle kendine işaret etmek zorunda kaldığı yerde, zaten zayıflamıştır.[1]

---

1. Ulrich Beck haklı olarak şunu belirtir: "İktidarın doğallığı ve büyüklüğü arasında pozitif bir ilişki vardır. Neredeyse şunu söylemek mümkün: Hiç kimsenin iktidardan bahsetmediği yerde iktidar tartışmasızdır, bu tartışmasızlığı içinde aynı zamanda kesin ve büyüktür. İktidarın, tartışmalı hâle geldiği yerde çöküşü de başlar." (U. B., *Macht und Ge-*

İktidar, aynı zamanda "iradenin nötrleştirilmesi"nden ibaret değildir.[2] Bu, iktidara maruz kalmış olandaki iktidar boşluğu göz önüne alındığında, kendi iradesini oluşturmaya gerek olmadığı anlamına gelir, çünkü zaten iktidar sahibinin iradesine itaat etmek zorundadır. İktidar sahibi, onu eylem olanaklarının seçiminde yönlendirmektedir. Ancak, bu durumun "iradenin nötrleştirilmesi"ni aşan iktidar biçimleri mevcuttur. İktidara maruz kalanın (astın), iktidar sahibinin (üstün) tam olarak ne istediğini kendiliğinden istemesi, astın kendi iradesi olarak üstün iradesini yerine getirmesi ve hatta bunu gönüllü yapması, daha yüksek bir gücün işaretidir. İktidara maruz kalan kişi, kendiliğinden yapacağı şeyi, iktidar sahibinin iradesine çıkarabilir ve iktidar sahibine yönelik bir empatik "evet"le bunu gerçekleştirebilir. Böylece, aynı eylem içeriği iktidar aracının içinde farklı bir biçim alır, bir bakıma iktidar sahibinin eyleminin, iktidara maruz kalan (ast) tarafından, kendi yaptığı bir şey gibi kabullenilir veya içselleştirilir. Dolayısıyla iktidar, bir biçimin (formun) fenomenidir (olgusudur). Bu arada belirleyici olan, bir eylemin nasıl motive edildiğidir. "Zaten zorundayım" değil, "istiyorum" şeklinde, mevcut daha yüksek bir gücün olduğu ifade edilir. Daha yüksek bir güce yönelik verilen cevap, içsel bir "hayır" değil, aksine empatik bir "evet"tir.[3] Nedensellik, aslında bu tür bir iktidarı yeterince tanımlaya-

---

genmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt a. M. 2002, s. 105.)

2. Karşılaştırın: Niklas Luhmann, *Macht,* Stuttgart 1975, s. 11f.: "Aslında, [...] bir iktidar farklılığı ve bir güce dayalı özgür kararının varlığı, iktidara maruz kalan açısından konunun bir irade oluşturmasını anlamsız kılar. İktidarın işlevi özellikle burada yatmaktadır: İktidar, istesin ya da istemesin, iktidara maruz kalan kişinin iradesinden bağımsız olarak olası etki zincirlerini güvence altına alır. İktidarın nedenselliği, öznenin iradesinin kırılması değil iradenin nötrleştirilmesidir. Bu durum, maruz kalanı, aynı zamanda ve özellikle aynı şekilde hareket etmesi gerektiğinde ve daha sonra zaten böyle davranmak zorunda olduğunu öğrendiğinde de etkiler."
3. Aksine iktidar, zorlama ve baskı ile aynı görüldüğünde, "hayır" deme yetisiyle yorumlanır. Bu "evet"in aslında daha yüksek bir gücün ifa-

mamaktadır çünkü güç burada, bir bedeni asıl alanından kolayca çıkaran mekanik bir tahrik gibi işlememektedir. Aksine, olduğu gibi özgür hareketlerden oluşan bir alan şeklinde işler.

Baskı modeli, iktidarın karmaşıklığına açıklık getirmemektedir. Baskı olarak iktidar, bir diğerinin iradesine karşı kendi kararlarınızı gerçekleştirmek demektir. Dolayısıyla çok düşük bir dolayım/aracılık (*Vermittlung*) seviyesine sahiptir. *Ego* ve *Alter* birbirine karşı(t) bir tavır içindedir (antagonistiktir). *Ego*, *Alter*'in ruhunda özümsenmez. Öte yandan, *öteki*nin eylem taslağına karşı değil, aksine onun yola çıkarak etki eden bir iktidar, daha fazla *dolayım/aracılık* içerir. Çünkü *öteki*nin geleceğini engelleyen değil, geleceğini oluşturan bir iktidar daha üstündür. *Alter*'in belirli bir eylemine karşı hareket etmek yerine, *Alter*'in eylem ortamını ya da öncesini; *Alter*'in, kendiliğinden, aynı zamanda herhangi bir olumsuz yaptırım olmadan, *Ego*'nun iradesine uygun şeyde karar kılması yönünde etki eder ya da üzerinde çalışır. İktidar sahibi, herhangi bir şiddet* uygulamadan (*Gewaltausübung*), *öteki*nin ruhunda yer edinir.

Nedensellik modeli karmaşık ilişkileri tanımlamada yetersizdir. Organik yaşam bile nedensellik ilişkisinden kaçınır. Cansız, pasif bir şeyin aksine organizma (canlı), dış nedenin herhangi bir ek etkisi olmaksızın, kendi üzerinde bir etkiye sahip olma-

---

desi olduğu fark edilmez. "Evet"in, zayıflık sonucu ortaya çıkması gerekmez. Karşılaştırın: Wolfgang Sofsky und Reiner Paris, *Figurationen sozialer Macht. Autorität-Stellvertretung-Koalition,* Frankfurt a. M. 1994, s. 9.: "İktidarsız bir toplum, 'evet' diyenlerden oluşan bir toplum olurdu. Bunu ortadan kaldırmak isteyen, herkesi 'hayır' deme yetisinden mahrum etmek zorunda kalırdı. Çünkü birinin eylemi, bir diğerinin direnişi, bir diğerinin ise vazgeçilmez doğallığı ve bağımsızlığı, kendisinden beklenenden başka bir şey yapma özgürlüğü ile sona erer. İktidar bunlara karşı harekete geçer. Birinin özgürlüğünü, diğerinin 'hayır'ını iptal ederek, özgürlüğünü reddederek diğerinin özgürlüğüne karşı genişletir. İktidar, özgürlüğü yok etme özgürlüğüdür."

* Almancadaki "Gewalt" kelimesi, bir otorite, bir tür fiziksel ya da fiziksel olmayan şiddet ya da bir güç anlamına gelir. (çev.n.)

sına izin vermez. Aksine bir nedene, bağımsız olarak tepki verir. Dış şartlara kendiliğinden, bağımsız olarak cevap verme yeteneği, canlı olmayı karakterize eder. Buna karşın cansız bir şey bu duruma cevap vermez. Canlının özelliği, dış nedeni ortadan kaldırmak, dönüştürmek ve kendisinde yeni bir şeyin oluşmasına izin vermektir. Örneğin bir canlı, yiyeceğe bağımlıdır, ancak bu durum yaşamının nedeni değildir. Şayet burada herhangi bir neden söz konusuysa, o zaman kendi dışsallığının belirli organik süreçlerini neden hâline getirme gücüne sahip olan canlının kendisidir.* Dolayısıyla bunlar, iç dünyasında dışa dayalı bir nedenin basit bir tekrarı değildir. Daha çok, canlının bizzat kendisinin gerçekleştirdiği, kararları ve dışsal olana yönelik olarak bağımsız tepkileridir. Dışsal neden, canlının kendisinin belirlediği birçok olası nedenden sadece biridir ve hiçbir zaman sadece canlı tarafından pasif olarak deneyimlenmez. Dış neden, içselliğin çabası ya da kararı olmadan asla etki etmez. Kinetik enerjinin bir vücuttan diğerine aktarılmasında olduğu gibi dışsallığın içselliğe doğru dolaylı bir uzanması söz konusu değildir. Hatta nedensellik kategorisi, bilişsel yaşamı tanımlamak için uygun değildir. Bilişsel yaşamın karmaşıklığı, iktidarın neden-sonuç arasındaki doğrusal ilişkiye çevrilemeyen karmaşıklığını belirler. Aynı zamanda iktidarı, basit bir güç ya da güç ve etki nedenselliğinin elde edilebileceği fiziksel şiddetten ayrıştırır. Karmaşıklığın bu sınırlandırılışında, muhtemelen fiziksel şiddetin avantajı vardır.

Bununla birlikte karmaşık iktidar süreci, basit bir aritmetikle yeterince tanımlanamaz. Daha sınırlı bir karşıt güç, üstün olan güce ciddi bir şekilde zarar verebilir. Böylece, zayıf bir rakip bile çok anlamlıdır. Dolayısıyla çok fazla gücü olduğu anlamına gelir. Bazı politik oluşumlar, zayıf bir partiye ya da ulusa, oldukça güç katabilir. Ayrıca, karmaşık dayanışmalar gücün karşılıklı oluşumunu sağlar. Şayet *Ego* (*öz-benlik*), *Alter*'in (*öteki*nin) işbirliğine muhtaçsa, bu durumda *Ego*'nun, *Alter*'e bağımlılığı ortaya çıkar.

---

* Almancadaki "die Macht ... zu machen" ifadesi, güç ile yapma, üretme, yaratma arasındaki bağlantıyı ima eder. (çev.n.)

Ego, artık *Alter*'den bağımsız olarak taleplerini oluşturamaz ve uygulayamaz çünkü *Alter*, *Ego*'yu zor bir duruma sokacak olan iş birliğini sona erdirerek, *Ego*'nun baskısına cevap verme seçeneğine sahiptir. Böylece *Ego*'nun *Alter*'e bağımlılığı, *Alter* tarafından bir güç kaynağı olarak algılanabilir ve kullanılabilir. Çok zayıf olanlar bile, kültürel normlardan yararlanarak zayıflıklarını güce dönüştürebilirler.

Bunların dışında, iktidarın diyalektiğinin çoklu yapısı dikkate alınmalıdır. Gücün basit bir şekilde yukarıdan aşağıya doğru yayıldığı hiyerarşik iktidar modeli, diyalektik değildir (tek yönlüdür). Bir iktidar sahibinin gücü ne kadar fazla olursa, astların doğal görüşlerine ve iş birliğine o kadar bağımlıdır. İktidar sahibi çok şeyi emredebilir ancak artan karmaşıklık nedeniyle gerçek iktidar, ona ne emredeceğini söyleyen danışmanlarına geçer. İktidar sahibinin çok yönlü bağımlılıkları, astlar açısından güç kaynakları hâline dönüşür. Bu durum, iktidarın yapısal olarak yayılmasına (dağılmasına) yol açar.

İktidarın özgürlüğü dışladığı görüşü ısrarla devam etmektedir. Ancak durum böyle değildir. *Ego*'nun gücü, *Alter*'in gönüllü olarak iradesine sunduğu oluşumda özellikle maksimum seviyesine ulaşır. *Ego*, *Alter*'e dayatmada bulunmaz. Bağımsız bir iktidar bir oksimoron değildir. Aksine şöyle denir: *Alter*, *Ego*'yu özgürlük içinde takip eder. Mutlak iktidara ulaşmak isteyen şiddetten değil başkalarının özgürlüğünden yararlanmak zorunda kalacaktır. Bu tür bir iktidar, özgürlük ve teslimiyetin birleştiği anda elde edilir.

Bu arada, emirler üzerinde tesir eden güç ile özgürlüğe ve doğallığa dayalı güç, iki karşıt model değildir. Sadece *görüntü/tezahür* itibariyle farklıdırlar. Soyut bir düzleme çıkarıldıklarında, ortak yapılarını ele verirler. İktidar, *Ego*'nun, *ötekinde kendisi olmasına olanak verir*. "Kendisi olma"nın bir devamlılığını yaratır. *Ego*, kararlarını *Alter*'de gerçekleştirir, dolayısıyla *Ego*, *Alter*'de devam eder. İktidar *Ego*'ya, *öteki*nin varlığına rağmen *kendisi(nde)* olabileceği, *kendisine ait alanlar* sunar. İktidar sa-

hibinin de, *öteki*nde ***kendisine*** dönmesini sağlar. Bu süreklilik, hem baskı hem de özgürlüğün kullanılmasıyla sağlanabilir. Özgürlük içinde gerçekleşen itaat durumunda, *Ego*'nun sürekliliği oldukça istikrarlıdır. Bu istikrar (*stabilite*), *Alter aracılığıyla gerçekleşir*. Buna karşın baskıyla oluşan kendiliğin sürekliliği, dolayım eksikliği nedeniyle kırılgandır. Fakat *her iki* durumda da iktidar, *Ego*'nun *Alter*'deki varlığını sürdürmesi ve *Alter*'de kendinde olmasını sağlar. Dolayım sıfırlandığında, iktidar şiddete dönüşür. Saf şiddet, *Alter*'i aşırı pasiflik ve bağımlılığa iter. Dolayısıyla *Ego* ve *Alter* arasında artık içsel bir süreklilik gerçekleşmez. Aslında pasif bir şey karşısında hiçbir iktidar mümkün değildir. Dolayısıyla şiddet ve özgürlük iktidar ölçeğinin iki uç noktasıdır. Dolayım yoğunluğunun artması daha fazla özgürlük ya da daha fazla özgürlük *hissi* üretir. Bu nedenle gücün *görüntüsü/tezahürü*, onun içsel dolayım yapısına bağlıdır.

İktidar, bir süreklilik fenomenidir (olgusudur). İktidar, sahibine geniş bir ***kendilik alanı*** sağlar. Bu iktidar mantığı, genel iktidar kaybının neden mutlak bir *alan kaybı* olarak deneyimlendiğini açıklar. Aynı zamanda tüm dünyayı saran iktidar sahibinin bedeni, aciz bir et parçasına dönüşür. Kral/hükümdar, sadece ölümlü olan doğal bir bedene değil, aynı zamanda imparatorluğu ile birlikte genişleyen bir politik-teolojik bedene de sahiptir. İktidarın kaybolması durumunda, bu küçük, ölümlü bedenine geri atılır.[4] Dolayısıyla iktidar kaybı, bir tür ölüm olarak deneyimlenir.

İktidarın, sadece kısıtlayarak ya da yok ederek etki ettiği inancı yanlıştır. İktidar, sadece bir iletişim aracı olarak bakıldığında bile, belirli bir yönde hızlı iletişim *akışı* sağlar. İktidara maruz kalan kişinin, iktidar sahibinin kararını, yani seçtiği eylem tarzını benimsemesi sağlanır (ancak ille de buna zorlanmaz). İktidar, "olanaksız seçim kombinasyonları gerçekleştirme olasılığını artırma"nın bir "fırsatı"dır.[5] Bu fırsat, iktidar sahibi ile ik-

4. Karşılaştırın: Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters,* München 1990.
5. Luhmann, *Macht,* s. 12.

tidara maruz kalanlar arasındaki eylemlerin seçimi ile ilgili olası tutarsızlıkları ortadan kaldırarak iletişimi belirli bir yöne yönlendirir ya da yöneltir. Bu nedenle iktidar, "insan davranışlarının belirsiz karmaşıklığının sınırlandırılması" için "eylem seçiminin bir karar noktasından diğerlerine aktarımını gerçekleştirir."[6] İktidarın iletişimsel olarak *gerçekleştirilişi,* baskıcı olmak zorunda değildir. İktidar, baskıya *dayalı değildir.* Aksine, bir iletişim aracı olarak yapıcı bir etkisi vardır. Dolayısıyla Luhmann iktidarı, bir *katalizör* olarak tanımlar. Katalizörler, olayların ortaya çıkmasını hızlandırır ya da kendileri herhangi bir şekilde değişmeden, belirli süreçlerin gelişimini etkilerler. Bu şekilde *zaman* kazanırlar. İktidar, bu anlamda da *üretken* bir şekilde etki eder.

Luhmann iktidarı, iktidara maruz kalanın olası bir "hayır"ının var olduğu iletişimsel yapıyla sınırlandırır. İletişimsel bir araç olarak iktidar gereksinimi, seçilen eylem tarzının muhtemel bir reddi karşısında, yani iletişimsel bir çıkmaz durumunda ortaya çıkar.[7] İktidar, her zaman mümkün olan "hayır"ı, bir "evet"e dönüştürmelidir. Her zaman "hayır" diyen o olumsuz iktidar anlayışının aksine, iletişim aracı olarak iktidarın işlevi, "evet" olasılığını artırmaya dayanır. İktidara maruz kalanın "evet"i, sevinç içinde olmak zorunda değildir. Aynı zamanda, mutlaka bir baskı sonucu da olması gerekmez. "Fırsat" olarak iktidarın pozitifliği ya da üretkenliği, *sevinme ve baskı arasındaki geniş alana* uzanır. İktidarın yıkıcı ya da kısıtlayıcı olduğu izlenimi, yalnızca dolayımda/aracılıkta zayıf olan zorlamanın yapısının, dikkati, özellikle kendini zorla kabul ettirmeye çalışan iktidara çekmesiyle ortaya çıkar. Buna karşın, iktidarın baskı olarak görünmediği yerde,

---

6. Niklas Luhmann, "Macht und System. Ansätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft", *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 5* (1977) içinde, s. 473-482, burada: s. 476.
7. Karşılaştırın: Luhmann, *Macht,* s. 13: "Sadece şayet ve eğer mallar sınırlıysa, bazıları için bir kişinin eylemsel müdahalesi diğerleri için bir problem hâline gelir ve bu durum daha sonra bir kişi tarafından seçilen eylemin diğerlerinin de deneyimlenmesiyle açığa kavuşturulur ve kabul edilmesi sağlanır."

neredeyse hiç ya da nadiren bu şekilde algılanır. Bir bakıma, kabullenme içinde unutulup gider. Dolayısıyla iktidara dair olumsuz yargı, *seçici algılamanın* bir sonucudur.

Weber, iktidarı şu şekilde tanımlar: "İktidar, sosyal bir ilişki içinde insanın, bir olasılığın dayandığı temele bakılmaksızın karşılaştığı direnişe rağmen kendi iradesini yerine getirme fırsatıdır."[8] Weber bunun ardından, "iktidar" kavramının sosyolojik olarak "şekilsiz" (*amorf*) olduğunu belirtir. "Bir emre itaat edileceğini" garanti eden "tahakküm/hâkimiyet" kavramının ise "daha kesin" olduğunu dile getirir. Bu yaklaşım sorunludur. İktidar, sosyolojik olarak kesinlikle "şekilsiz" (*amorf*) değildir. Bu izlenim, sadece iktidarı sınırlı bir perspektif içinde algılamaya dayanır. Farklılaştırılmış (*ausdifferenzierte*) bir dünya, dolaylı, sessizce etki eden, daha az belirgin iktidar temelleri üretir. Emirlerle tahakkümün aksine güç, açıkça görünmez. Karmaşıklıkları ve dolaylılıkları, iktidarın "şekilsiz" (*amorf*) olduğu izlenimini verir. İktidarın gücü, açık bir şekilde "emirler" vermeden, kararları uygulama ve harekete geçirme kapasitesinden oluşur.

İktidar özgürlüğe karşı değildir. İktidarı şiddetten ya da baskıdan ayıran şey, özellikle özgürlüktür. Bu bağlamda Luhmann da iktidarı, "her iki tarafın da farklı hareket edebileceği", belirli bir "sosyal ilişki" biçimine bağlar.[9] Dolayısıyla baskı altında gerçekleşen eylemlerde herhangi bir iktidar oluşmaz. İtaat bile, hâlâ (bir dereceye kadar) bir seçime bağlı olduğu için özgürlük gerektirir. Buna karşın fiziksel şiddet, itaat etme olasılığını ortadan kaldırır. Pasif olarak deneyimlenir. İtaat, şiddetin pasif olarak deneyimlenmesinden daha fazla aktifliğe ve özgürlüğe sahiptir. Bu deneyim, her zaman bir alternatifin arka planında gerçekleşir. Aynı zamanda iktidar sahibi de özgür olmalıdır. Eğer kendisinin belirli bir durum nedeniyle karar vermek zorunda olduğunu his-

---

8. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* 1. Halbband, Tübingen 1976, s. 28.
9. Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft,* Opladen 1987, s. 117.

sederse, o zaman iktidara sahip olan kendisi değil, zorlayıcı olgusal durum olurdu. İktidar sahibi, pasif bir şekilde kendini duruma teslim etmiş olurdu ve olayın insafına kalırdı. İktidar sahibi, belirli bir davranışı *seçmek* ve gerçekleşmesini sağlayabilmek için özgür olmalıdır. En azından seçimin *kendisinin* olduğu yanılsaması, yani *özgür* olduğu yanılsaması altında hareket etmelidir.

Her iletişimde, *Ego*'nun kararının *Alter* tarafından kabul edilip edilmemesi, ilkesel olarak açıktır. Ancak, *Ego*'nun iktidarı, *Alter*'in, *Ego*'nun aldığı kararlara itaat etme olasılığını artırır. Böylece, Luhmann iktidarı, *Alter*'in, *Ego* kararını benimseme olasılığını artıran bir iletişim aracı olarak algılar. Gerçi bu iktidar modeli, iktidarı özgürlük fikrine bağlar, ancak iktidar ilişkisi burada (kategorik olarak) her zaman negatif olarak değerlendirilen bir durumdan kaçınmaya dayandırılır. Luhmann tarafından sunulan bir örnek bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: "A, B'yi, her ikisi için olumsuz değerlendirilen fiziksel bir mücadele ile tehdit eder. A'nın gücü, bir mücadeleyi B'den daha az olumsuz olarak değerlendirmesinden ve her iki taraf için ikisinin de seçebileceği ikinci, daha az negatif bir alternatif kombinasyonunun olması gerçeğinden oluşur. Bu gibi durumlarda, ötekinin zaten çok tatsız gördüğü durumları hâlâ kabul edebilmesi açısından, alternatifleri daha esnek olanın ne olacağına karar verebilme olasılığı daha yüksektir."[10]

Bu nedenle Luhmann, iktidarı negatif bir yaptırıma bağlar (örneğin gereksiz hâle getirme ya da diğer dezavantajlarla tehdit etme gibi). *Ego*, güç uygulayabilmek için *Alter*'i, negatif bir

10. Luhmann, "Macht und System", s. 476. Karşılaştırın: a.g.y.: "Tehdit, doğrudan karşı karşıya gelme ya da fiziksel şiddet, bağlamdan bağımsız olduğu sürece çok etkili bir iktidar aracıdır. Ancak karmaşık süreçlerde çok kabadır. Şiddeti yalnızca bir iktidar aracı olarak bilen bir sistem, farklılaşmalarda zayıftır ve yalnızca çok az üretkenlik yapabilir. Karmaşık bir sistem ustaca yapılandırılmış yönetim ve güç mekanizmalarına bağlıdır. Sadece kas gücü burada çok yardım edemez. Karmaşık bir sistemde dolaylı, daha az belirgin iktidar araçlarının şiddet tehdidinden çok daha verimli olduğu yapılar ortaya çıkar."

yaptırım yoluyla baskı altına alabilme olanağına sahip olmalıdır. Negatif yaptırım, *her iki* tarafın, *Ego* ve *Alter*'in kaçınmak istedikleri olası bir hareket şeklidir -ancak *Alter* bunu *Ego*'dan daha fazla ister. Örneğin, *Alter*'in gereksiz hâle getirilmesi *Ego*'yu *Alter*'den daha fazla etkilerse, *Ego* tarafından bir güç aracı olarak kullanılamaz. Buna karşın, faaliyetine son verme olasılığı *Alter* açısından bir güç kaynağı hâline gelecektir. Luhmann'ın sözleriyle (bunun anlamı şudur): "Negatif yaptırım, sadece hazırda duran, -normal şartlar altında iktidarın dayandığı, ancak her iki tarafın da uygulamaya koymaktan kaçınmayı tercih ettiği- bir alternatiftir. Dolayısıyla iktidar, iktidar sahibinin, yaptırımın uygulanmasını iktidara maruz kalandan daha kolay olduğunu düşünmesinin bir sonucudur. Kullanılmadığı için ve kullanılmadığı sürece, yaptırım uygulama olasılığı, gücü oluşturur. Dolayısıyla güç, kışkırtılabildiğinde sona erer. Fiziksel şiddetin uygulanışı, bir iktidar uygulaması değil, başarısızlığının bir ifadesidir [...]."[11]

Luhmann'ın iktidar teorisi, birçok açıdan sorunludur. Öncelikle iktidar eylemi açısından, her *iki tarafın* da yaptırımların gerçekleştirilmesinden kaçınmak istemesi mutlaka gerekli bir durum değildir. Örneğin, iktidar sahibi, iktidara maruz kalanı (tâbi olanı) *kolayca* değiştirebilme olanağına sahipse, tâbi olana oranla yaptırımı gerçekleştirmekten, yani görevden almadan çekinmemesi gerekir. Dolayısıyla, değinilen iktidar ilişkisinin oluşması için, her iki tarafın, gerçekleşmesinden kaçınmak istedikleri alternatiflerin olması gerekmez. Taraflardan sadece birinin bundan kaçınmak istemesi yeterlidir. Bu asimetri, iktidar sahibinin gücünü mutlak azaltmaz. Hatta daha fazla güç sağlayabilir. Daha fazla güç, iktidar sahibi için daha fazla özgürlük anlamına gelir. Daha özgürdür çünkü diğer kişi, eylemleri açısından artık bir sınır oluşturmaz.

Açıkçası, iktidar ilişkisi, tek taraflı bir kaçınma alternatifi, yani sadece güce maruz kalanın kaçınmak istediği bir alternatifi bile şart koşmaz. *Alter*, *Ego*'nun kararını kabul ederse, bu kabu-

11. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 4*, s. 119.

lün, bir yaptırım karşısındaki korkuya dayandığı anlamına gelmez. *Alter*'in "evet"i, kaçınılma olasılığına dair herhangi bir değerlendirme olmaksızın, *Ego*'nun kararını teyit edebilir. *Ego*'nun gücü, *Alter*'in "öyle olsun/nasıl isterseniz" ifadesini içermeyen "evet"iyle zirveye ulaşır. Luhmann'a göre ise, iktidar uygulaması her zaman "öyle olsun/nasıl isterseniz" ifadesine dayanır. İktidar sahibi, sadece bir rızayı değil, aynı zamanda coşku ve heyecanı da ortaya koyar.

Luhmann'a göre iktidar/güç, eylem alternatiflerinin yoğunluğu ile orantılı olarak artmaktadır: "İktidarın gücü, iktidarın uygulanması için artan çeşitli karar türlerinden birini seçebildiği oranda büyüktür ve bunu giderek daha fazla alternatifi olan bir partnerin karşısına koyabiliyorsa, daha da büyüktür. Güç her *iki taraf açısından*, özgürlüklerle birlikte, örneğin herhangi bir toplumda, toplumun yarattığı alternatiflere orantılı olarak artar."[12] *Ego*'nun güce dayalı iletişim için harekete geçebileceği sayısız yolun olması, kesinlikle bir özgürlük ve güç belirtisidir. Ayrıca, kendisinin çekici alternatiflere sahip olmasına rağmen, *Alter*'in *Ego* tarafından yapılan seçimi kabullenmesi de *Ego*'nun gücünün bir göstergesidir. Ancak *Alter*'in bu geniş olası eylemler alanı içinde sahip olduğu özgürlük, *Ego*'nun gücünü mutlak artırmaz. Hatta zayıflatabilir. İktidara maruz kalan tarafın *özgürlük hissi*, sahip olduğu alternatiflerin sayısına bağlı değildir. Aksine, belirleyici olan, *Alter*'in *Ego*'ya sunduğu "evet"in yapısı ya da yoğunluğudur. Özgürlük hissi yaratan bu "evet"in coşkulu doğası, eylem alternatiflerinin sayısından bağımsızdır.

Luhmann, "üstlerin astları üzerindeki gücünün ve astların üstleri üzerindeki gücünün, ilişkinin yoğunlaştırılmasıyla, aynı anda artırılabileceğini" varsaymaktadır.[13] Luhmann burada, hiyerarşik etki modeliyle kesintiye uğrayan, işletme yönetiminin

12. Luhmann, *Macht*, s. 9.
13. Niklas Luhmann, "Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen", *Zeitschrift für Politik* 2 (1969) içinde, s. 149-170, burada: s. 163.

bir yaklaşımına dayanır: "Çok üretken bölümlerin yöneticileri, daha az üretken bölümlere göre, daha iyi bir yönetim sistemine sahiptir. Bu daha iyi olan sistem, astlara nüfuz etmek için daha fazla olanak sunarak yöneticinin etkinliğini sağlamlaştırır."[14] Bir karar, astlar tarafından tam olarak kabul edilmediğinde, yönetici çok fazla etki kaybeder, çünkü karar verme üzerindeki etki, astlar tarafından gerçekte uygulananın etkisi ile örtüşmez. Kuşkusuz, otoriter tarzda karar veren bir amirin, icra üzerinde çok az etkisi olması, olasıdır. Ancak bu, astlar sayesinde, amirlerin nüfuz sahibi olma kapasitelerinin, daha fazla etkiyi ya da daha fazla gücü garanti edeceği anlamına gelmez. Üstün, astları işten çıkarma ya da diğer yaptırımlarla tehdit ederek kararını uygulama girişimi, kesinlikle gücünü arttırmayacaktır çünkü bu, küçük, dolayıma/aracılığa dayalı ve dolayısıyla geçici, kırılgan bir güç ilişkisi yaratır. Eğer astlar kararı destekleseydi, üst daha fazla güç elde edecektir. Ancak üstün/amirin gücü, astlar kendisini daha fazla etkilediği için artmaz. Karşılıklı etkinin yoğunlaşması, işletmenin üretkenliğini arttırabilir ancak aktörlerin gücünü artırmaz. Dolayısıyla, gücün merkezden uzaklaştırılması, daha fazla üretkenliğe yol açabilir. Ayrıca ilişkiler, daha fazla karşılıklı etki ile daha yoğun hâle gelmez. İlişkilerin yoğunlaştırılması daha çok karşılıklı güven ya da karşılıklı saygı ile sağlanır. Aynı zamanda karar süreçleri üzerinde olumlu etkisi olan güven, karmaşıklığı azaltır. Özellikle iletişimsel bir güven ve saygı atmosferi üretkenliği artırır, ancak bu, bir iktidar atmosferi ile aynı değildir. İlişkilerin yoğunlaşması, iktidarın gücünü arttırmaz. Luhmann'ın, üstlerin ve astların gücünün, aralarındaki yoğun ilişkilerle eşzamanlı olarak arttığı tezi, bu nedenle ikna edici değildir.

İktidar, etki ile aynı değildir. Etki, iktidar bağlamında nötr olabilir. Etki içinde, iktidarın tipik özelliği olan, kendiliğin devamlılığını (*Kontinuum*) oluşturan niyet (*Intentionalitaet*) yok-

14. Rensis Likert, *Neue Ansätze der Unternehmensführung,* Bern/ Stuttgart 1972, s. 63.

tur. Bilgisi nedeniyle karar verme süreci üzerinde çok fazla etkisi olan bir ast, mutlaka güçlü olmak durumunda değildir. Etki etme kapasitesi otomatik olarak bir iktidar ilişkisini beraberinde getirmez. İlk önce buna *dönüştürülmelidir*.

Luhmann, fiziksel şiddete dair ise şöyle yazmaktadır: "Güç oluşumu, fiziksel şiddet ile belirsiz bir ilişki içindedir. Elbette uygulanmaması koşuluyla hayalî şiddet kullanır. Şiddet sanallaşır ve olumsuz bir olasılık olarak dengelenir."[15] Gerçi hukuk devleti, bir yasa ihlali durumunda, aktif olan şiddeti kullanma seçeneğine sahiptir ancak bu durum hukuk devletinin şiddete ya da bir diğer negatif yaptırıma *dayandığı* anlamına gelmez. Negatif yaptırımların uygulanması ya da şiddetin olası kullanımına yönelik bir karar eğilimi, pozitif iktidar süreçleri için bir *koşul* değildir. Her şeyden önce cezalandırma korkusundan ziyade *yasal düzene saygıdan dolayı* suçtan kaçınılır; çünkü yasa, benim iradem, kendi yaptığım şey ve özgürlüğümdür. Tabii ki yasaların arkasında, yasanın kılıcı bulunmaktadır.[16] Ancak yasa, buna *dayanmaz*. Bununla birlikte, sadece negatif yaptırım nedeniyle kararlarını uygulatan kişinin gücü, zayıftır. Bir kuruluşun elinde çok az yaptırım olması, gerçekte sahip olduğu gücü hakkında hiçbir şey söylemez. İktidar mantığı açısından ise, tek bir negatif yaptırımı bile bulunmayan, güçlü bir örgüt olabileceği düşünülebilir. Luhmann'ın, iktidarı negatif yaptırıma bağlaması, *bağımsız iktidar* olasılığına olan duyarlılığını ortadan kaldırır.

Bir kuruluştaki karmaşıklığın artması, kuruluşun içinde hareket eden bireylerden tamamen ayrılmasına ve büyük bir anonim yapıya dönüşmesine yol açabilir.[17] Kafka'nın çalışmalarında,

---

15. Luhmann, "Macht und System", s. 477.
16. Karşılaştırın: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1,* Frankfurt a.M. 1977, s. 171.
17. Weber'e göre, bir örgütün bürokratikleştirilmesi ve anonimleştirilmesi, etkileri herhangi bir "karizma" taşımayan bir iktidar biçiminin gelişmesine yol açar. Weber'e göre, gerçek karizmatik bir otorite, herhangi bir makam, memur veya yönetmelik gerektirmez. Yetki-

aynı zamanda eyleyen bireylerin yabancılaşmasını beraberinde getiren, bu sürece yönelik etkili örnekler mevcuttur. Dolayısıyla Luhmann'ın modern kuruluşlar hakkındaki görüşleri, Kafkaesk bir etkiye sahiptir: "[...] Örgütlenme mantığına göre, en tuhaf şeyler istenir ve uygulanır: İşçi olarak saatlerce aynı delikleri açmanız gerekir; bir hastanenin hastası olarak, hasta olmanıza rağmen sabah altıda uyanmanız ve sıcaklığınızı ölçtürmeniz gerekir; profesör olarak, neredeyse her zaman alakasız ve sonuçsuz olan toplantı protokollerini gerçekleştirmeniz gerekir. Bu, örgütlenme mekanizması yardımıyla en şaşırtıcı eylem seçimleri (aslında bu eylemlerin kapsamı ve çeşitliliği, güç kullanımı ile motive edilebileceğinden çok daha fazlası) elde edilebilir."[18]

Organizasyon yapısının katılığı, bazı baskıları (*Zwänge*) beraberinde getirir. Fakat Luhmann şunları yazarken bu zorlamaları, güçle karıştırır: "Geçmişin hiçbir tiranı/zorbası, büyük tarihsel imparatorlukları mutlak yöneten hiçbir hükümdarı, başkaları tarafından belirlenebilecek kararların sayısı ve çeşitliliği ile ölçülen, dikkate değer bir güç geliştirememiştir. Terör bile örgütlenmeye eşit değildir."[19] Sorunlu olan şey, bu paragrafta Luhmann'ın başkaları tarafından alınan kararlardaki artışı, iktidardaki bir artış olarak algılaması, diğer yerlerde ise iktidar/güç ve özgürlük arasında pozitif bir ilişki olduğunu varsaymasıdır. Luhmann şöyle demektedir: "Her *iki taraftaki* özgürlükle, örneğin herhangi bir toplumda, özgürlüğün yarattığı alternatiflerle orantılı olarak güç artar." Luhmann iktidarı, karar ve seçime bağımlı kılar. Bir organizasyon ne kadar karmaşık olursa o kadar fazla

---

lilere veya yetki alanlarına ihtiyaç duymaz. Weber bunları, söylemsel olarak analiz edilebilecek kurallara bağlı olan "bürokratik otorite" ile yan yana getirir. Karizma, kurallar kendisine yabancı olduğu için karmaşıklığı radikal bir şekilde azaltılır. Muhtemelen cazibesi de burada yatmaktadır. Weber'e göre tüm karizmatik iktidarlar için şu ifade geçerlidir: "Size söylüyorum,...her şey yazılıdır". Karşılaştırın: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 141.

18. Luhmann, "Macht und System", s. 479.
19. A.g.y., s. 480.

güce yani daha fazla seçim alternatiflerine ihtiyaç duyar. Bu tez, seçim yalnızca iktidar temelinde yapılmadığı sürece sorunludur. İktidar, alınan kararların sayısı ile doğru orantılı olarak artmaz.

Luhmann, modern örgütlenmenin iletişimsel yapıları bağlamında şu sonuca varır: "Tüm bunlara rağmen birçok gösterge, güç mekanizmasının, sosyal evrim yarışında kaybedenlerden biri olduğuna işaret etmektedir."[20] Modern örgütlenme, "karşılıklı olarak beklenen eylem hükümlerinin darboğazından" geçirilemez.[21] Luhmann'ın, iktidarın toplumsal evrimin kaybedenleri arasında olacağı teşhisi, gücü, insandan insana gerçekleşen eylem seçimine sınırlayan iktidar teorisine dayanır. İktidar, "insanların diğer insanlar üzerindeki gücüdür".[22]

Luhmann, "seçim süreci" olarak iktidar uygulamasının, "sistematik yapılara bağımlı" olduğunun farkındadır. Sistem, iktidar güdümlü bir iletişimin gerçekleştiği olası eylemlerin *belirli* bir yapısını oluşturur. Dolayısıyla iktidar, "yapıya bağlı bir seçimdir". Seçim sürecinin gerçekleştiği çeşitli olası yapılar, sistem tarafından belirlenir. İktidar güdümlü iletişimdeki aktörler, kişilerarası güç ilişkileri önceden belirlenmiş ve sistem tarafından üretilen bir duruma *gömülüdür*. Bu ön-belirlenim, bir bilinçli yaklaşım olarak da gerçekleşebilir. Ancak Luhmann, yansıtıcı bir ön-yapılandırma olasılığının farkında değildir, çünkü kendi iktidar teorisine göre, güdümlü iletişim, sadece *şeffaf* ve *bilinçli* bir eylem seçimi şeklinde gerçekleşir. Luhmann'ın iktidar teorisinde, ikisinden herhangi biri bilinçli bir seçim yapmadan önce *Ego* ve *Alter* arasındaki süreklilikte yazılı olan o iktidar biçimi kendine yer bulamaz.

Luhmann iktidarı, esas olarak bireysel aktörler arasındaki *doğrusal* iletişim ilişkilerine odaklandırdığından, bir süreklilik, bir bütünlük şeklinde görünen *uzamsal* iktidar neredeyse hiç fark edilmez. Uzam, iletişimin hatlarını, bu hatlar tarafından fark

20. A.g.y.
21. A.g.y., s. 481.
22. A.g.y.

edilmeden de etkileyebilir. Mevcut olmayan, genellikle mevcut olandan daha fazla güce sahiptir. Uzamsal iktidar ayrıca dağınık güçleri bir şekilde birleştirerek, kendini genel bir düzen oluşturan yerçekimi biçiminde gösterebilir. Etkileri ise çizgisel nedensellikle açıklanamaz. Bu durumda iktidar, iktidara maruz kalanın gerçekleştirdiği belirli bir eylemi etkileyen bir neden olarak etki etmez. Aksine, bir eyleme yön veren bir *uzam* açar, yani eylemin bir *anlam* kazanmasını, bir bakıma nedensellik ya da eylem zincirinin öncesinde gerçekleşen bir uzam oluşmasını sağlar. Bu, içinde birinin diğerine göre daha fazla güce sahip olabileceği, yani *daha baskın* olabileceği bir alandır. İktidar, *bireysel* güç ilişkilerinin öncesinde belirlenmiş bir yer oluşturur.

İktidar, farklı süreklilik biçimleri oluşturur. İktidarın, *Ego*'nun kendini *Alter*'de devam ettirmesini, *Alter*'de *kendini* (*sich selbst*) görmesini sağladığına dikkat çekmiştik. İktidar, *Ego*'ya *kesintisiz kendilik sürekliliği* sağlar. İktidar zevki, muhtemelen bu *süreklilik hissine* dayanmaktadır.

Her iktidar uzamı, *kendini* isteyen bir kendiliğin yapısına sahiptir. Devlet gibi aşırı birey-üstü iktidar yapıları, bir bireyin iradesine dayanmaz, ancak aynı zamanda kendisini teyit eden bir benliğin bilincine de sahiptir. Bir devlet başkanı figürü, kendi öznellik yapısını yansıtır. Her iktidar uzamı, *öteki* karşısında sürekliliğini devam ettiren bir kendisi olma durumudur. Süreklilik ve öznellik, iktidarın tüm tezahürlerinin ortak yapısal unsurlarıdır.

Birey-üstü iktidar yapıları da, farklı dolayım biçimlerine sahiptir. Buna göre, *bütün*ün bireye karşı yaklaşımı değişiklik gösterir. Herhangi bir dolayım olmadığında, *bütün*, bireysel unsurları aşar. Bu durumda iktidar yasaklara ya da emirlere başvurmalıdır. Bu bütüncül yapı, yalnızca baskıyla, kendisini bireyde genişletir. Yoğun dolayım durumunda ise süreklilik, baskı olmadan gerçekleşir, çünkü bireysel olan unsurlar *bütün*ü, kendi belirlenimi olarak deneyimler. Bütün ile olan ilişkisi bağlamında, bireysel unsurlara herhangi bir şey dayatılmaz. Dolayısıyla bir hukuk devletinde bireysel vatandaş, yasal düzeni, dışarıdan uygulanan

yabancı bir baskı biçimi olarak görmez. Aksine bu yasal düzen, vatandaşın *kendi* kaderini tayin hakkını temsil eder. Onu *özgür* vatandaşa dönüştüren şey budur. Totaliter bir devlette ise birey, *bütün*ü, kendisine *yabancı* bir güç tarafından bir belirlenim olarak deneyimler. Bu dolayım eksikliği, aşırı baskı oluşturur. Baskıyla elde edilen süreklilik kırılgandır.

Dolayım fikri referans noktası olarak kabul edildiğinde, sık sık karşı karşıya gelen iktidar teorileri, ortak bir teorik model altında toplanabilir. Baskı olarak iktidar/güç ve özgürlük olarak iktidar, temelde farklı değildir; sadece dolayım derecesi açısından farklılık gösterirler. İkisi de bir iktidarın farklı tezahürleridir. Tüm iktidar biçimleri, sürekliliğin oluşturulmasını hedefler ve bir kendiliği şart koşar. Dolayım eksikliği, baskıya neden olur. Dolayımın en yüksek noktasında güç ve özgürlük çakışır. Bu noktada iktidar, en istikrarlı durumdadır.

Bir iktidar uzamı, kendi içinde yüksek bir dolayım seviyesine ulaşsa bile, dışa dönük anlamda, yani diğer iktidar/güç alanlarına karşı *antagonistik* (düşmanca) davranabilir. Aşırı dolayım eksikliği durumunda ise ilişkilerini şiddet belirler. Dolayısıyla demokratik bir devlet bile çıkarlarını savunmak için, başka bir devleti açıkça çatışmayla tehdit edebilir ya da şiddet kullanımına başvurabilir. Birbirine karşı hareket eden güç alanlarının bir bütün olarak birleştirilmesi ya da dolayımı gerçekleşecekse, kapsamlı bir iktidar uzamı ve daha yüksek bir dolayım gerekli olacaktır.

Ulus devletler arasındaki çatışmalardan kaçınmak için, uluslar üstü iktidar yapılarının, uluslar üstü bir yasal hukukun,[23] bir

23. Paul Tillich de, uluslar üstü bir şekilde hareket eden kapsayıcı bir iktidar uzamı ihtiyacına dikkat çeker. Karşılaştırın: P. T., "Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung", *Gesammelte Werke*, Yayımcı/Editör Renate Albrecht, Bd. 2 içinde, Stuttgart 1962, s. 193-208, burada: s. 203: "Sosyal varlıklarını gerçekleştirmek için iktidar pozisyonları yaratan son kalan kapsamlı gruplar, şu anda ana temsilciler olan "güçler", yani sosyal varlığın en kapsamlı taşıyıcıları olarak nitelendirilen ulus devletlerdir. Egemenlik, artık da-

bakıma bireysel ulus devletlerin yalnızlaşmasını aşan iktidarın ve hukukun küreselleştirilmesine ihtiyaç vardır ki bu durum, iktidarın mantığına ait bir şeydir. İktidara, ulus devletin ötesine uzanan bir alan verilmelidir. Küreselleşmenin vahşeti, dünya tarafından aracılık edilmeyen, yeterince küresel olmadığı, -aşırı asimetrik yapılardan dolayı- fırsatların ve kaynakların haksız dağılımlarını ürettiği ve genel bir aracı güç kurumunun bulunmadığı gerçeğine dayanmaktadır. Pozitif (lehte) ve negatif (aleyhte) olan arasındaki diyalektik etkileşimden arabulucu bir yapı ortaya çıkar ve kendini pekiştirir. Dolayısıyla küreselleşme, *diyalektik bir oluşum sürecinden* geçmek zorundadır. Hegel bu bağlamda, küreselleşmenin hâlâ bir *kavram olmadığını* söyleyebilirdi. Kavram, *dolayım* demektir. Bu bağlamda, küresel olarak aktif olan ticari işletmelerin ulus ötesi (uluslararası) yapısı *bile,* bu dolayım sürecini destekleyen bir faktör olabilir.

Şimdiye kadar incelediğimiz iktidar biçimlerinin hepsi, iletişimsel bir yapıya sahiptir. Bir başkasını, belirli bir eylemi gerçekleştirmeye zorlamak için kullanılan fiziksel şiddet de, bir eylemin seyriyle ilgili olarak, güç kullanılarak yapılsa da, hâlen iletişim sürecinin bir parçasıdır. Bu, *öteki*ni bir şeyi yapmaya ya da bir şeyi yapmaktan kaçınmaya zorlamak için kullanılır. Bununla birlikte şiddet, herhangi bir iletişimsel bağlamdan koparsa, *çıplak* (açık şiddet) hâline dönüşür. Şiddetin tekinsizliği ve anlaşılmaz derinliği, çıplaklığa dayanır. Örneğin, herhangi bir iletişimsel niyet olmadan gerçekleştirilen, *öteki*ne keyfî bir işkence ya da onu tamamen anlamsız bir şekilde öldürme, bu çıplak, *anlam-sız*, evet hatta pornografik şiddet biçimine işaret eder. İletişimi he-

---

ha kapsamlı bir gruba entegre olmayan bir iktidar grubunun bir özelliğidir. Karşılaşma, kalıcı olarak yeni oluşumlara dâhil olan dengesiz istikrar koşullarında gerçekleşir. Kabul edilen bir iktidar konumu olmadığından, keyfî tehdit ve şiddet kullanımı kişinin iktidarını tesis etmesinin tek yoludur. Bu durum ancak kabul gören ve yasal olarak bağlayıcı olan kapsamlı bir iktidar konumu yaratarak, yani uluslar üstü bir devlette birlik yaratarak değiştirilebilir. Ancak bu, bireysel egemenliğin üstesinden gelebilir."

deflemez. Nihayetinde, çıplak şiddet uygulayan kişi için, *öteki*nin *ne yaptığı* önemli değildir. İtaat de, hâlen iletişimsel bir eylemdir. Ancak gerçekleştirilmeye çalışılan şey, daha çok *öteki*nin eylemini, iradesini, hatta özgürlüğünü ve onurunu *tamamen ortadan kaldırmaktır*. Çıplak şiddet, *Alteritenin* tamamen yok edilmesini amaçlamaktadır.[24]

Canetti'nin tek bir iktidar biçimi olarak tekrar tekrar dile getirdiği o arkaik iktidar uygulaması da, tamamen iletişimden yoksundur: "Pasifik'te, *Mana* dendiğinde, bir insandan bir diğerine geçebilen bir tür doğaüstü ve kişiye özgü olmayan bir güç akla gelir. Bu, çok arzu edilir ve her bireyde artırılması mümkün bir şeydir. Örneğin cesur bir savaşçı, oldukça yüksek seviye edinebilir ancak bunu savaş deneyimine ya da bedensel gücüne borçlu değildir, aksine öldürdüğü düşmanın *Mana*'sı kendisine aktarılır. [...] Zaferin, hayatta kalan üzerindeki etkisi bundan daha net ele alınamaz. Hayatta kalan, *öteki*ni öldürerek güçlenir ve *Mana*'nın eklenmesi ona yeni zaferler kazanma yetisi sağlar. Düşmanından çekip aldığı şey, bir tür nimettir ancak bunu, sadece bu kişi (yani düşmanı) öldüğünde elde eder. Canlı ya da ölü, düşmanın fiziksel varlığı kaçınılmazdır. Mücadele edilmiş ve öldürülmüş olmalıdır; her şey, kişinin öldürme hareketine bağlıdır. Galip gelenin emin olduğu, sahiplendiği, boynuna as-

---

24. Toplama kampları terörünün temelinde, kesinlikle bu *çıplak şiddet* vardır. Wolfgang Sofsky'nin toplama kamplarının dehşetini karakterize etmek için kullandığı "mutlak iktidar" terimi isabetli değildir. Mutlak iktidar, çıplak şiddette tamamen eksik olan bazı iletişimsel dolayım gerektirir. Karşılaştırın: W. S., *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager,* Frankfurt a. M. 1997. Hegel'e göre "mutlak iktidar", terör şiddetinden çok başka bir şeydir: "Mutlak iktidar" yönetmez; yönetim esnasında öteki yok olur -burada ise kalır, ancak itaat eder, bir araç olarak hizmet eder." Karşılaştırın: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I,* G.W. F. H., *Werke in zwanzig Bänden,* Yayımcı/Editör: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 16 içinde, Frankfurt a. M. 1970, s. 417. Ötekini tamamen yok eden mutlak iktidar değil, çıplak şiddettir.

tığı, cesedin somut uzuvları, kendisine sürekli olarak gücünün arttığını hatırlatır."[25]

Bu arkaik mücadele öncesinde, buna bir iletişimsel karakter kazandıracak bir çıkar çatışmasının gerçekleşmesi gerekmez. Önemli olan tek şey, *öteki*nin öldürülmesi ve öldürülenin algılanmasıdır. İktidar duygusu burada, herhangi bir iletişimsel dolayım olmadan, doğrudan, kendiliğinden ortaya çıkar. Aynı zamanda galip gelenin gücünün, diğerleri tarafından benimsenmesine de dayanmaz. Tıpkı bir büyülü kuvvet gibi güç, öldürülenden zafer elde edene geçer.

Görüldüğü kadarıyla arkaik bilinç, iktidarı sahip olunabilir bir maddeye dönüştürür. Ancak iktidar, bir ilişkidir. Dolayısıyla *Alter* olmadan *Ego* için de iktidar yoktur. *Öteki*nin öldürülmesi, özellikle iktidar ilişkisini sonlandırır. Körü körüne birbirlerine saldıran insanlar arasında bir iktidar oluşmaz. Yalnızca fiziksel gücün farklılıkları söz konusudur. İktidar, ancak taraflardan biri, olası ölüm korkusundan ya da rakibinin fiziksel üstünlüğünün farkındalığıyla diğerine teslim olduktan sonra ortaya çıkar. Gerçek anlamda iktidarı oluşturan şey, taraflardan birinin ölümüne mücadelesi değil, bu mücadelenin hiç yaşanmamasıdır.

Canetti'nin, çok sınırlı bir iktidar kavramına sahip olduğu açıktır. İktidarı, büyük ölçüde zorlama, baskı ve itaat etmeyle aynı görür. Dolayısıyla iktidar ilişkisi, kedi ve fare arasındaki ilişkinin ötesine geçmez: "Fare, bir kez yakalandığında kedinin kontrolü altındadır. Kedi onu ele geçirmiştir ve öldürecektir. Ancak onunla *oynamaya* başlar başlamaz, başka, yeni bir durum işe dâhil olur. Kedi, fareyi bırakır, gitmesine, biraz koşmasına izin verir. Fare kediye sırtını dönüp koşmaya başladığında, artık kedinin kontrolünde değildir. Ama onu tekrardan ele geçirmek kedinin elindedir. Kedi, farenin tamamen gitmesine izin verirse, onu kendi iktidar alanından da serbest bırakmış olur. Ancak, kedinin ulaşılabileceği noktaya kadar, hâlâ onun kontrolü altındadır. Ke-

25. Elias Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg 1960, s. 287.

dinin hâkim olduğu alan, fareye bıraktığı umut anları, buna rağmen her zaman yakından izlemeye devam etmek ve onu yok etmek için olan ilgisini ve niyetini asla rehavete bırakmayan tavrı -uzam, umut, denetim ve yok etme niyeti, bütün bunlar, gerçek iktidarın somut ya da daha basit anlamda iktidarın kendisi olarak adlandırılabilir."[26]

İktidar, şiddetten "daha geniştir". Ve şiddet, şayet "kendine daha fazla zaman ayırırsa", iktidar olur. Böyle bakıldığında iktidar, daha fazla uzam ve zamana dayanır. Ancak, kedi ve fare oyununda bu uzam, ölümden önce bir bekleme odasıyla sınırlıdır (daha fazlası değildir). Gerçi ölüm hücresi/uzamı, kedinin ağzından daha büyüktür, ancak korku ile dolu iktidar uzamı, pozitif bir hareket alanı değildir. Gerçekten "yeni bir şey" ortaya çıkabilmesi için bu "oyun", öldürmeye yönelik bir hazırlıktan daha fazlası olmalıdır. Stratejik fırsatlar sunan, gerçek bir *hareket alanı* içermesi gerekir. İktidar aynı zamanda, nihai ölümcül hareketin *henüz değil* (*noch-nicht*) *durumdan* daha fazla bir zamansal uzamı kapsar. Ölüme takıntılı olan Canetti, iktidarın sadece öldürmediğini, aynı zamanda öncelikle yaşattığını unutmuş gibi görünmektedir. Canetti, iktidarın negatifliğine dair fikrinde, iktidarın eylemi ve özgürlüğü dışlamadığını, tamamen farklı bir anlamda *zaman ve uzam oluşturduğunu* algılayamamaktadır. *Yapabilmenin* (*können*) ya da özgürlüğün zamanı ve uzamı, nihayetinde bir yanılsama olabilir. Ancak iktidar bunu yalnızca bir *yanılsama* biçiminde olsa bile şart koşar.

26. A.g.y., s. 323.

İKTİDARIN SEMANTİĞİ

Çıplak şiddetin aksine iktidar, *anlam* ile ilişkilendirilebilir. Semantik potansiyeli sayesinde, anlamlandırma ufku oluşturur. Peki anlam ne demektir? Bir şeyin bir anlamı olması ne anlama gelir? A, B ve C tesadüfen yan yana duruyorlarsa, bu yan yana durmaları bir anlam ifade etmez. Anlam, yalnızca beklenmedik durum ya da saf bitiş, yani rastgele yakınlık, belirli bir figürle yapılandırıldığında ortaya çıkar. A, B ve C, bir şekilde birbirleriyle ilişkiliyse, yani bir biçime, bir bağlama, onları birbirlerine bağlayan, *ilişkisel sürekliliğe* dâhil edildiklerinde, anlamlı olan bir şeyin parçası olurlar. A, B ve C, onları bir arada tutan biçim tamamen parçalandığında, anlam taşımazlar. Bir kelime de, aynı zamanda bütün referanslarından yoksun kaldığında, toplam anlam kaybına uğrar. Dilin bizzat kendisi, bir kelime ya da cümle, anlamını borçlu olduğu bir referans yapısıdır. Ayrıca bir araç, anlamını yalnızca bir nedenden, yani amaç ve işlev bağlamından alır. Dolayısıyla anlam, bir ilişki ve bağlam olgusudur. Bir şey, öncesinde anlamlandıran bakış açısının bir nesne ya da olayın gerçekleştiği, herhangi bir şekilde böyle bir bakış açısının söz konusu olmadığı bir anda, kendini aşarak bir anlam ağına, anlam sürek-

liliğine ya da bir anlam ufkuna yerleştirildiğinde, anlamlı ya da mantıklı hâle gelir. Anlamlandırmayı, yani tematikleştirici yaklaşımı yönlendiren anlam ufkunun bizzat kendisi tematik olmak zorunda değildir. Dolayısıyla iktidar kendisini bir anlamlandırma ufkuna yöneltmeli ya da anlamlı ve etkili bir şekilde hareket etme süreçlerini yönlendirebilmek için böyle bir ufku oluşturmalıdır. Bu süreç, sadece anlam ya da anlamlı olanın ışığı altında görüldüğünde istikrar kazanır ve çıplak görünen şiddetten farklıdır, çünkü tüm duyulardan arındırılmıştır. Onu, her anlamlılığı yok edildiği için çıplak olan şiddetten ayıran nokta budur. Bu arada, çıplak güç diye bir şey yoktur.

Kuşkusuz Nietzsche, iktidar ve anlam üretimi arasındaki karmaşık bağlantıyı çarpıcı ve derin bir şekilde formüle eden ilk kişidir. Nietzsche anlamı, çok temel, hatta somatik bir düzlemde iktidarla birleştirir. Anlam, güçtür. "İletişim kurmak" Nietzsche'ye göre, "aslen, iktidarını başkaları üzerinde genişletmektir."[1] Dolayısıyla bu, "bir iradenin bir başka irade üzerindeki (genellikle acı veren) baskısının" göstergesidir. "Sahiplenme isteği"ni dolaysız bir şekilde ele veren dil, acının beden dili olur. Aynı zamanda kavram da (*Be-griff*), bu şiddetli kavrama (*Griff*) ve erişime (*Zugriff*) dayanır. Güçlü olan, yaralayan ve acı veren "vuruşlarla" *kendini* gösterir. Dolayısıyla "ötekinin yaralanmaları", "daha güçlü olanın işaret dilidir". Ancak, iktidarın dolayımı/ara-

1. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884,* F. N., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe,* Yayımcı/Editör: Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 10 içinde, München/Berlin/New York 1988, s. 298 (KSA). Söz konusu olan, Nietzsche'nin retorik yoğunluğunu özellikle iyi görselleştiren bölümlerden biridir. Kampın mahkûmu olan bir "Müslüman"ın tanınmış hikâyesi, korkutucu bir şekilde saf, hatta mutlak emre indirgenmiş bir dili gösterir. Anlatılana göre "Müslüman", aşırı soğuk ile toplama kampı muhafızının emri arasında ayrım yapamamıştır. Burada, ötekinin söylediği söz, bedensel anlamda gerçek bir batma ya da acı bir ısırık olarak deneyimlenir. Fiziksel acı ile söz arasındaki bu yakınlık, özellikle *yaralayan bir dil olasılığına* işaret eder.

cılığı açısından bu zayıf semiyotiğe göre, işaretler gerçekte birer yaradır. Bu özel işaret dilini görmek ve anlamak, "ötekinin fethi"ni hedefleyen, "yabancı bir iktidarın acı hissi ve idrakı" olarak gerçekleşir. Hızlı anlama, "mümkün olduğunca az (sayıda) darbe alma" amacına hizmet eder. İletiler iğneleyicidir; anlamları mütehakkimdir. Anlamak, itaat etmektir. Muhtemelen Nietzsche, dilsel konjugasyonun (*Beugung*: çekimin), aslında ötekinin iradesini kırma niyetine dayandığını öne sürerdi.

Nietzsche adlandırmayı egemenlik hakkı olarak görür. Hükümdarlar, "her şeyi ve her olayı bir sesle mühürler ve böylelikle onu sahiplenirler."[2] Dilin kökeni, "hâkim olanın iktidarının ifadesi"nde yatmaktadır. Diller, "şeyleri ele geçirme eylemlerinin en eski yankılarıdır." Dolayısıyla Nietzsche her sözcükte şu "komutu" duyar: Artık bu şeyin adı böyle olacak![3] Adlandırma, aynı zamanda bir anlamlandırmadır. İktidar, anlamlandırır. "Böyle olmalı!/Böyle olsun!" ifadesi, "Emir veren amir konumunda ve yasa koyucu" olan "gerçek filozofların" bir ifadesidir.[4] Her kelime bir iktidar ifadesidir. Şeylerin anlamı, anlam ufku, "nereye" ve "ne maksatla" gibi durumlarına asıl karar veren iktidar sahipleridir. Şeylerin anlamlandırılmasının gerçekleştiği zemine dayalı olarak, bir anlam sürekliliği oluştururlar. İktidar sahibi için bu anlam sürekliliği, aynı zamanda *kendini* gördüğü bir *kendiliğin sürekliliğidir.*

Nietzsche'ye göre anlam, ilgisiz bir bakış açısıyla keşfedilebilecek olan dünyanın ve şeylerin, herhangi bir şekilde zorlanmış bir "böyle" (*Es-ist-so*) ve "böyle-olma" (*So-sein*) durumu değildir. Eğer anlam, mülkiyet ya da hâkimiyete değil, "böyle-olma" (*So-sein*) ifadesine dayanırsa, bu durumda isim veren bir iktidar sahibi değil, bir izleyici ya da dinleyici olurdu. Nietzsche'nin iktidar monizmi, şeylerin "böyle-olma" (*So-sein*) durumunu yok

---

2. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral,* KSA 5, s. 260.
3. Karşılaştırın: Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887,* KSA 12, s. 142.
4. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* KSA 5, s. 145.

eder. İktidara gelme arzusunun eksikliği, bir anlam boşluğuna yol açar. Dolayısıyla anlam, kişinin kendisine verileni alması gereken bir şey, aynı zamanda iktidardan ayrı gerçekleşen bir olay değildir, aksine, bu bir çeşit ganimettir. Ancak iktidar, şeylerin *anlam*a katkı sağlamalarına izin verir. Bu açıdan da iktidar, sessiz, *anlamsız* baskıdan farklı bir şeydir. *Etkilidir*. Şeyleri adlandırarak, "nereye" ve "ne maksatla" olduklarını belirleyerek, dünyayı anlaşılır kılar.

İktidar, şeylerin yorumlandığı bir anlam ufku oluşturarak, *anlamlılık* (*Bedeutsamkeit*) geliştirir. Şeyler, ancak iktidar sayesinde anlamlı olur, bir anlam kazanırlar. İktidar ile ilintili olma, anlam açısından yapısaldır. Dolayısıyla, kendi içinde bir anlam (*Sinn-an-sich*) yoktur: "Anlam, mutlaka ilintili olma ve bakış açısı değil midir? Bütün anlam, iktidar iradesidir (bütün ilintili anlamlar bunun içinde çözülür)."[5] Hakikat de iktidarla ilintilidir. Bir bakıma, iktidar iradesinden ortaya çıkan bir tasarı ya da bir yapıdır. Bu tasarı ya da yapı, "belirli bir tür gerçek dışılığın zafere ve sürekliliğe ulaşmasını" sağlar.[6]

Bütün anlam yapıları, "sayelerinde, yani iktidar arzusu ve iktidarın büyüme iradesi ile kendimizi hayatta tuttuğumuz", "bakış açısına dayalı değerlendirmelerdir".[7] Tüm amaç ve hedefler, sadece "tek bir iradenin ifade biçimleri ve metamorfozları"dır, yani iktidar arzusunun.[8] Anlam süreçleri, iktidar süreçleridir. Bu, "iktidar arzusunun daha az güçlü bir şey üzerinde hâkimiyet kazanması ve buna kendiliğinden görev duygusunu dayattığı" anlamına gelir. Dolayısıyla bir "şeyin" tarihi aynı zamanda bir iktidar tarihi(dir) ve "sürekli olarak yeni yorumlamaların devam ettirilen işaretler zinciri"dir.[9] "Büyümek isteyen bir şey", "diğer büyümek isteyen her şeyi", kendi gücünün artması bağ-

5. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885- 1887,* KSA 12, s. 97.
6. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885,* KSA 11, s. 699.
7. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885- 1887,* KSA 12, s. 114.
8. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889,* KSA 13, s. 44.
9. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral,* KSA 5, s. 314.

lamında, potansiyeli, yani *anlamı* açısından "yorumlar". Dolayısıyla "yorumlama"nın temelinde, "bir şeyin hâkimi olma" niyeti bulunmaktadır.[10]

Kuşkusuz Nietzsche'nin iktidar teorisi, polemolijinin* belirli özelliklerini taşır. Ancak aynı zamanda, bu bir iktidar poetolojisidir (poetikasıdır). Çünkü iktidar "poetiktir".[11] Sürekli yeni biçimler ve perspektifler üretir. Dolayısıyla bir perspektifi mutlak olarak ortaya koyan despotik bir güce dayanmaz. İktidarın şiirselliğinde (poetikliğinde) farklı bir niyet barınmaktadır. Nietzsche, "Bir mimar, her zaman iktidarın etkisi altındadır." demektedir. Nietzsche'ye göre en güçlü insanlar mimarlara her zaman ilham vermiştir. Mimari, "gücü, form aracılığıyla ifade etmenin bir yoludur".[12] Güç, formlar yaratır ve formlarda kendini manifestolaştırır. Dolayısıyla, sınırlayıcı ya da baskıcı olmanın dışında her şeydir. Mimar, uzamı şekillendirerek, *bizzat kendisinde* olduğu bir form *sürekliliği* yaratır. Bir uzam tasarlayarak, aynı zamanda *kendini* tasarlar. İktidar mimarı, *mimarın kendisinin* bu arada *uzamsal olmasını ve uzamsal olarak gelişmesini* sağlar. Güç, yaratıcı bedenin dünyaya *yayılmasını* (*extension*) sağlar.

Elbette bu *yayılma*, şiddet içeren özellikler *taşıyabilir*. Ancak *bu şekliyle*, bir şiddet değildir. Bu bağlamda, iktidarın baskılayıcı etkileri olabilir ancak baskıya dayanmaz. Buna göre, Jakob Burckhardt'ın ünlü sözünde dile getirdiği gibi iktidar, "doğası itibariyle kötü" değildir.[13] İktidarın şeytanlaştırılması (in-

---

10. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887,* KSA 12, s. 140.
* Savaşın neden ve sonuçlarını sosyolojik ve psikolojik açıdan inceleyen bilim dalı. (çev.n.)
11. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880- 1882,* KSA 9, s. 637.
12. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung,* KSA 6, s. 118.
13. *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* (Sruttgart 1978, s. 97) adlı çalışmasında Burckhardt, şöyle yazmaktadır: "Buna göre, onu kullananlar kim olursa olsun, güç aslında kötüdür. Bu kararlılık değil, aksine bir hırs ve *ipso facto* olarak doyumsuzluktur ve bu yüzden kendi içinde mutsuz olmaya ve diğerlerini mutsuz etmeye mahkûmdur." Carl Schmitt, Burckhardt'a göre, iktidarın kötü yüzünü sergileyen iktidar

sanın) Nietzsche'ye göre özellikle çıplak sesi bir *dile* dönüştüren, yani her şeyden önce onu iç içe geçiren anlamsal etkilerini kör eder. Nietzsche'nin iktidar monizminin sorunu, daha çok anlam içeren tüm süreçleri, iktidar süreçleri olarak yorumlamasında yatmaktadır.

Foucault da, iktidar analizinde, "iktidarı, yalnızca yasaklamanın olumsuz ve zayıf şekliyle görme eğilimi"ne dikkat çeker.[14] Özellikle bu genel eğilim, Foucault'nun iktidar teorisine bakışını da daraltır. Örneğin, Foucault açısından iktidarın tarihinin bir "kayıp tarih" olduğu iddia edilir.[15] Buna karşın Foucault, eleş-

---

sahiplerinin tamamen modern iktidar sahipleri olduklarını ve bu kötü iktidar tezinin, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana yayılmaya başladığını dile getirir. Dolayısıyla Schmitt, bu iktidar yargısının, iktidarın tamamen insanlaştırılmasının bir sonucu olduğunu düşünür. Karşılaştırın: C. Sch., *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Gespräch über den Neuen Raum,* Berlin 1994, s. 25. İktidarın teoloji dışına çekilmesi ya da sekülerleştirilmesi, ilahi ya da ilahi meşruiyet yapısını ortadan kaldırır. Bu tarihsel bağlam, Nietzsche'nin "Willen zur Macht/İktidar İradesi" felsefesine özel bir anlam kazandırır. Nietzsche, evrensel bir ilke hâline getirerek, iktidara onurunu/değerini geri verir. İlahi alanı, kutsal "dünyadan" geri alır. Buna karşın genç Nietzsche, henüz herhangi pozitif bir iktidar kavramına sahip değildir. Dolayısıyla Burckhardt'ın iktidarın kötülüğü tezini, sadece biçimsel de olsa izler, çünkü daha o zamanlar Nietzsche, "aslen kötü" olan iktidarı, sanat ve kültürün oluşum sürecine entegre eder. Nietzsche'ye göre bu gerekli bir kötülüktür. "Promethea'ya dayalı kültür destekçisinin karaciğerini didikleyen o akbabaya" benzemektedir. Kültür ve sanat "korkunç zeminde" gelişir. Gerçi kültürün bu teorisine göre iktidar dolaysız ya da pozitif bir şekilde kültür ve sanatın oluşumunda yer almaz, ancak kültür ve sanatın olumsuz mayasıdır. Karşılaştırın: Nietzsche, *Nachgelassene Schriften 1870-1873,* KSA 1, s. 767.

14. Foucault, *Der Wille zum Wissen,* s. 106.
15. Karşılaştırın: Hinrieb Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung,* Harnburg 1989, s. 115. Agamben, Foucault'da tematik olarak ele alınan iktidarı yalnızca negatif tarafından dikkate alır. Agamben, analizlerinde Foucault'nun tekrar tekrar gösterdiği gücün pozitifliğini ortadan kaldırır ve -ölüm tehdidine değil, yaşamın yönetimine ve örgütlenme-

tirel bir yaklaşımla şu tespiti yapar: "İktidar, temelde baskı uygulayandır. İktidar doğayı, içgüdüleri, bir sınıfı ya da bireyleri baskı altına alır; ve iktidarın bu yüzlerce kez tekrarlanan tanımı çağdaş söylemde baskı olarak karşılaşılsa da, bu tanımı çağdaş söylem icat etmemiştir: Bunu ilk söyleyen Hegel, sonra Freud ve sonrasında Reich olmuştur. Her durumda: Bugünün sözcük dağarcığında iktidarın yarı otomatik tanımı, "baskı organı" şeklindedir."[16]

Gerçekte baskı, yalnızca belirli, yani *dolayım yoksunu* olan *bir* güç biçimini temsil eder. Fakat gücün kendisi baskıya *dayanmaz*. Foucault, her defasında kendisiyle iktidarın bu olumsuz yaklaşımı arasına mesafe koyar: "İktidarın etkilerini, sanki sadece 'dışlıyor', 'baskılıyor', 'öteliyor', 'sansürlüyor', 'soyutluyor', 'maskeliyor', 'gizliyormuş' gibi, olumsuz bir şekilde tanım-

---

sine, "biyo-güce" dayanır (*Homo Sacer*, s. 3) – bu durum beraberinde, "koşulsuz bir yetiyle" (s. 85), açık/maddi ve çıplak, yasal dolayımdan/aracılıktan yoksun, "mutlak öldürülebilecek bir hayat"ı, yani homo sacer'i oluşturur. (Karşılaştırın: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben,* Frankfurt a. M. 2002, s. 95). Buna karşın Foucault "biyo-iktidarı", yaşamı, normlar ve normalleşme yoluyla yöneten bir süreç, yani *aynı zamanda* yaşamı yapılandıran ve mantıklı bir şekilde *donatan* bir süreç olarak yorumlar. Biyo-iktidar, dışlama ve yasaklamaya dayalı değil, daha ziyade yönetim ve organizasyon olarak tasarlanmıştır. Esas olarak iktidarın sınıf mücadeleleriyle ilgili olduğunu düşünen Axel Honneth için de iktidarın pozitifliği veya üretkenliği belirsizdir. Honeth'in, Habermas'ın çalışmasını tartışırken, ilginç bir şekilde "iletişimsel iktidar" teorisini ele almamasının nedeni de budur. "İletişimsel iktidar", birlikte hareket etmenin ve eylem koordinasyonunun temeli olduğu sürece pozitiftir. Karşılaştırın: Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1985.

16. Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit,* Berlin 1978, s. 71. Bir anlamda Foucault'nun bizzat kendisi bu önyargının kurbanıdır. Hegel için iktidar, baskıdan başka her şeydir. "Özgür güç" terimini kullanan ilk kişi Hegel olmuştur. Hegel'in iktidar teorisinin özgüllüğü, tam olarak iktidar ve özgürlük arasındaki ilişkinin bir araya getirilişidir.

lamaktan vazgeçilmelidir. Aslında iktidar üretkendir; ve gerçek olan şeyler üretir."[17] İktidarın görevi, "güçleri engellemek, kırmak ya da yok etmek yerine, bunları ortaya çıkarmak, gelişmelerini sağlamak ve düzenlemektir."[18] Beden ve iktidar arasındaki bağlantıya dair Foucault şunları yazmaktadır: "İktidarın hâkim olmasını, kabul edilmesini sağlayan şey, sadece 'hayır' diyen bir güç olarak üzerimizde durması değil, aksine bedenlere nüfuz etmesi, şeyler üretmesi, haz oluşturması, bilgiyi ortaya çıkarması, söylem üretmesi gerçeğidir; onu, tüm toplumsal yapıyı kapsayan ve işlevi bastırmaya dayanan negatif bir yaklaşım olmayan, üretken bir ağ olarak düşünmek gerekir."[19]

Foucault'nun iktidarın üretkenliğine yönelik referansları, nadiren kabul görmektedir.[20] Bu bağlamda Foucault'nun kendisi, iktidar analizlerinde tek taraflı olarak, zorunlu uygulamalar ve mücadele paradigmasına yöneldiğinde, bizzat bu duruma katkıda bulunmuştur. Foucault iktidarı, pozitifliği ve üretkenliğiyle görünür olması için, semantik potansiyeli açısından analiz etmeliydi. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* adlı çalışmasında, kendisinin de kabul ettiği gibi, yalnızca "tamamen olumsuz bir iktidar anlayışına" sahiptir.[21] Görüldüğü kadarıyla, üretken etki-

17. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses,* Frankfurt a. M. 1976, s. 250.
18. Foucault, *Der Wille zum Wissen,* s. 185.
19. Foucault, *Dispositive der Macht,* s. 35.
20. Feminist tartışmalarda da iktidar genellikle şiddet ve baskı olarak tanımlanır. Ardından bu tanımın karşısına, soyut bir şekilde, iktidarın öbür dünyası yerleştirilir. Karşılaştırın: Örneğin Marilyn French *Jenseits der Macht. Frauen, Männer und Moral,* çeviren: Cornelia Holfelder-von der Tann, Reinbek 1985, s. 807: "İktidar ve kontrol anlam bağlamında neredeyse eşanlamlıdır. [...] Ancak, iki terim aynı madalyonun iki yüzü gibi davranır. 'İktidar', şiddetli ve dışa dönük bir şeyi, demir bir yumruğun hayalini akla getirir. Buna karşın 'kontrol' gerginliği, sofistike araçsallığı düşündürür; bir hareket olarak hayal edildiğinde, içe dönük bir baskı yaratır -yani iteleme, dışlama, baskı ve sıkma."
21. Foucault, *Dispositive der Macht,* s. 105.

si olan, hatta *gerçek şeyler* ortaya koyan iktidarın mekanizmaları, ancak çok sonraları dikkatini çekmiştir. Foucault artık, belirli baskı ya da iktidar mekanizmaları tarafından sonradan biçimsizleştirilen veya yabancılaştırılan ve özgürlüğüne kavuşturulması ya da saflığı geri kazanılması gereken belirli bir "doğa" ya da "varlığa" güvenmemektedir. Bunların hepsi, zaten iktidarın etkileridir. Foucault'nun iktidar monizmi, şuna dayanır: "Bize anlatılan ve özgür kılınmasına yönelik davet edildiğimiz insan, zaten kendi içinde, kendisinden çok daha derin bir itaat etkisinin sonucudur. İçinde bir 'ruh' yaşar ve kendisine, iktidarı beden üzerinde gerçekleştiren hâkimiyetin parçası olan bir varoluş sağlar. Ruh; politik bir anatominin etkisi ve aracıdır."[22]

Gerçi Foucault iktidarı, yasaklamanın ve zorlamanın sığlığından kurtarır, ancak iktidar monizmi toplumsal boyutu sınırlar. Toplumsal *anlamı* üreten sadece iktidar değildir. [23]

Foucault, cinsellik bağlamında da, baskı hipotezini sorgular. Cinsellik, iktidarın sürekli olarak bir "hayır" ile karşılık vermesi gereken bir dürtü değildir. İktidar, aseptik bir durum oluşturmak yerine, haz tohumlarını çoğaltır. İktidar, cinsiyeti susturmaz. Aksine, "*söylemsel* bir *eretizm* (aşırı uyarılma)"[24] geliştirir. Bedeni *etkili kılar* (*konuşturur*). Sondalayan sorular, yeni hazlar uyandırır. Denetleyen bakışlar, bunları sabitler ve yoğunlaştırır. Dolayısıyla "cinselliğin olumsuzluğu" kendisini bir yasaklama olarak değil "kışkırtıcı ve çoğaltıcı bir mekanizma" olarak ifade eder.[25] Böylece iktidar, daha az değil daha fazla hazzı beraberinde geti-

22. Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 42.
23. Ruh, "politik anatominin bir etki ve aracından daha fazlasıdır". Lévinas'ın tamamen farklı bir itaat biçimini adlandırmak için kullandığı (animasyon, psişizm veya ilham), yani "ötekine maruz kalma, ötekinin pasifliği", bir bakıma iktidarın ya da hâkimiyetin aktifliğinin karşı figürü olabilecek yaklaşımlar, Foucault açısından kapsam dışında kalırdı. (Karşılaştırın: Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* Freiburg/ München 1992, s. 162).
24. Foucault, *Der Wille zum Wissen,* s. 46.
25. A.g.y., s. 62.

rir. İlişkilerin izlenmesi, cildin yüzeyini elektriklendiren *endüktif* (tümevarımcı) temaslara dönüşür. İktidar, sürekli *konuşan* ve *anlam üreten* cinsel bir bedeni şekillendirir. Dolayısıyla cinsel hazzın semantiği, iktidar semantiği ile çok yönlü bir şekilde ilintilidir. Beden, asla çıplak değildir. Aksine, Foucault'ya göre gücün etkilerini yansıtan anlamlarla doludur.

İktidarın, yasakları düzenleyen tüzel biçimi, iktidarın "çift yönlü etkisini" kavrayamaz: "İktidar/güç, kontrol ettiği yabancı şeylerin ilgisini çeken bir siren işlevi görür. Haz, özellikle kendini kışkırtan iktidar üzerine yayılır; iktidar, kendini uyaran hazza ayar çeker."[26] Ancak Foucault, iktidarın sadece kendi asıl niyetine karşı bir haz uyandırdığını değil, aksine aynı zamanda özellikle *hazzı etkilediği* olasılığını fark edemez. Bu durumda haz, sadece bir yasaklamanın yan etkisi değildir. Aksine iktidar, etkili olmak adına özellikle haz üretir.

Foucault'ya göre, tüzel iktidar örüntüsü, yani bir tarafta yasama yetkisinin yasaklanması, diğer tarafta itaat eden özne, "iktidarın stratejik becerikliliği ve pozitifliğini" tanımlayamaz.[27] Foucault, yasa, yasak ya da izin vermeme kavramları açısından kavranamayan, engelleyici ya da sınırlandırıcı değil, aksine yapıcı bir iktidar biçimine dikkat çeker. "Bir röle, bağlantı, iletim, dağıtım vs. sistemine göre, tüm hacmiyle ve sosyal uzamın tüm yüzeyinde etki eder."[28] "Bir uzamı dolduran ve düzenleyen", "güç ilişkileri çeşitliliği" olarak ortaya çıkar.[29] İktidar, sadece kuşatmalar/blokajlar oluşturmak ya da yok etmek yerine, işaretlerle ve anlamlarla dolu ilişkiler sistemi, bir iletişim ağı oluşturur.

Überwachen und Strafen'da Foucault, "İktidarın üç teknolojisi"nden bahseder.[30] Bunlar, semantik etkileri bakımından ele

---

26. A.g.y., s. 60.
27. Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 106.
28. Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin,* Berlin 1976, s. 114.
29. Foucault, *Der Wille zum Wissen,* s. 113.
30. Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 170.

alınabilir. Foucault, ilkin egemen iktidarı irdeler. Egemen iktidar, kılıcın gücü olarak yukarıdan aşağıya doğru parlar ve kendisinin kitlesel tezahürü, intikam ya da savaş ve zafer biçimlerine bürünür. Suçlu, yenilmesi gereken bir düşmandır. Dili, basit bir "kan sembolü" ile sınırlı olduğu sürece, düşük bir farklılaşma ve dolayım derecesine sahiptir: "Kan toplumu, daha doğrusu 'soyu': Savaşın ihtişamında ve kıtlık korkusunda, ölümün zaferinde, kılıcın, cellatlar ve işkencenin egemenliği altındaki iktidar, *sembolik fonksiyona sahip bir gerçeklik olan* kan *aracılığıyla* konuşur."[31] Kan, anlam kazanır. İşkence görenin bedeni de bir sembol görevi görür. Bu "sembol", *anlam ifade eden* bir anıttır. Egemen olanın iktidarı, parçalanmış bedenle ya da işkencenin bedende bıraktığı yara izleriyle konuşur. "Beden üzerinde, daha doğrusu mahkûmun bedeninde, silinmemesi gereken izler bırakır."[32] İşkence ve eziyet, ritüel olarak işaretler ve sembollerle çalışan bir evre(leme) olarak gerçekleşir.

İkinci iktidar teknolojisi, medeni kanunun/ceza kanununun iktidarı, özel bir sembol sisteminden yararlanır: "[...] Söz konusu olan, zihinde ya da herkesin zihninde gizli, ancak zorunlu bir kesinlikle dolaşan bir tasavvur ve semboller oyunudur."[33] İktidar, sembol ve fikirlerin dolaşmasına izin vererek etkili olur. Burada kılıç değil, kanunu üreten kalem kullanılır. Dolayısıyla iktidar, kendisini zorunlu, gerekli güç olarak değil, "gerekli kesinlik" olarak gösterir. Terörle değil, akıl yoluyla etki etmek ister. Kılıçla karşılaştırıldığında kalem, iktidarı daha sağlam bir zemine oturtur. Bu bağlamda Foucault, Kant'ın çağdaşlarından olan Servan'dan bir alıntı yapar: "Kalemin bir semiyoloji olduğu iktidarın elindeki bir yazı tahtası olarak 'akıl'; fikirlerin denetimi yoluyla bedenlerin itaati; işkencenin ritüel anatomisinden çok daha etkili olan bir beden politikasının bir prensibi olarak ta-

31. Foucault, *Der Wille zum Wissen,* s. 175.
32. Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 47 (B. C. Han tarafından vurgulanmıştır).
33. A.g.y., s. 129.

savvurların analizi. [...] Vatandaşlarınızın zihinlerinde fikir zinciriniz varsa, onlara liderlik etme ve efendileri olma övüncünüz olabilir. Bu şekilde vatandaşlarınızın kafalarında bir fikir zinciri oluşturduğunuzda, onlara liderlik etmek ve onların efendileri olmakla övünebilirsiniz. Ancak aptal bir despot kölelerini zincirlerle sınırlayabilir; gerçek bir politikacı ise, onları kendi fikir zinciriyle daha da güçlü bir şekilde kendine bağlar; zincirin ucunu, aklın değişmez düzenine sıkı sıkıya sabitler."[34] Bu iktidar, egemen iktidardan daha sağlamdır, çünkü dışsal değil içsel, yani herhangi bir dış baskı olmadan etki eder. Özgürlüğün ve itaatin çakışmasına izin verir.

Kalemin ya da aklın gücü, *eruptif* (patlama, fışkırma) değildir. Sessiz etkinliğini, ahlaki tasavvurlara ya da yasalara saygı duymaya borçludur. Akıl, kaba kuvvete değil, *dolayıma/aracılığa* dayanır. İktidar burada kılıcın gücü gibi hesaplanamaz, düzensiz ya da *eruptif* değil, aksine bir toplumu saran fikirlerin ve kavramların sürekliliğini oluşturarak, devamlılık şeklinde etki eder. Aklın iktidarı, örneğin "her şeyi dile getiren, açıklayan, gerekçelendiren, ikna eden, görünür bir ceza" ile "belirleme sistemi"[35] *Signifikantensystem* olarak yürürlüğe sokulan ve sürekli yenilenen yasanın gücüdür.[36] "Ritüel kodlama"[37] bağlamında, iktidarın "medeni kanun/ceza kanunu panayırında" dolaşıma saldığı afişler, dövizler, semboller ve metinler kullanılır.[38] Ceza, burada

---

34. A.g.y., s. 131. Dolayısıyla tüm eğitimciler ve şairler bu kaleme el atar, "sonsuz aklın" ahlakçıları ya da misyonerlerine dönüşürler: "Bu korkunç imgeler ve canlandırıcı fikirlerle dolu olan her vatandaş, onları ailesi içinde yayacaktır. Etrafında toplanmış ve merakla dinleyen çocuklarına, bir bakıma genç belleklerine, suç ve ceza kavramını, hukuk ve ülke sevgisini, yetkili makamlara karşı güvenin yok edilemezliğini kazımaları için hararetle ve coşkuyla öyküler anlatacaktır." (A.g.y., s. 145).
35. Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 166.
36. A.g.y., s. 145.
37. A.g.y., s. 143.
38. A.g.y. s. 396.

artık egemenliğin gücünü temsil etmez. Aksine, anlamlandırma sisteminin yenilenmesine hizmet eden bir "ders"tir. Medeni kanun/ceza kanunu panayırında kendisini kelime bolluğu ve sembol olarak, çocuk masallarıyla genç zihinlerde yer edinmeye çalışan iktidar, eylemleri ani ve dolaysız etki eden egemenliğin gücünün aksine, dolayıma/aracılığa dayanır.

İktidarın uzamı, medeni kanun döneminde anlamlandırılmış bir uzam değildir. Aksine, iktidarın dayandığı birliğin ritüel bir onayını temsil eden krallığın Ortaçağ döneminde yürürlüğe girmesi, zaten sembolün bir kutlamasıydı. Bu durum, iktidarın daha anlamlı görünmesini sağlamıştır. İktidar, anlamlı olanın *yanılsamacılığı* üzerinden etki eder. Birliğin bu sembolik yenilenmesinin aksine o "Terör Arsenali" ile "İşkence Festivali" anlam ve dolayım açısından çok zayıftır. Ancak, dolaylı iletim konusunda çok farklı bir şekilde yapılandırılmış olmasına rağmen, her iki iktidar biçimi de bir *süreklilik* oluşturur.

Üçüncü iktidar teknolojisi olan disipline dayalı gücü özneye, yaralardan ya da fikirlerden daha derin nüfuz eder. Bedenin içine eşit ve ağır ağır nüfuz eder, orada *izler* bırakır ve böylece *alışkanlığın otomatizmalarını (rutinlerini)* yaratır. Kanunun gücü kadar gizli ve ince etki etmelidir, ancak daha dolaysız, yani fikirler üzerinden, doğrudan olmalıdır. Katı güç, yankılardan daha çok reflekslere dayanır. Foucault, hapishanenin doğuşunu bu katı iktidara dayandırmaktadır. Burada artık yasal öznenin yeniden oluşturulması değil, aksine "itaatkâr öznenin biçimlendirilişi", özellikle de "davranışların tam bir zaman çizelgesine göre eğitilmesi, alışkanlıkların benimsenmesi, bedenin kısıtlanması"[39], bir bakıma "yoğun bir ortopedi"[40] sayesinde, "en ufak noktasına kadar zamanı, uzamı, hareketleri kodlayan"[41] bir yaklaşım hedeflenmektedir. Foucault'ya göre bunlar, alışkanlığın rutinlerini oluşturdukları için, "daha önceki gerçekleştiri-

39. A.g.y., s. 167.
40. A.g.y., s. 169.
41. A.g.y., s. 175.

lenlerden vazgeçilebilir".[42] Dolayısıyla kendini sıradan olarak sunar.

Katı iktidar, farklılaştırılmış bir dile sahiptir. Yaralanmaktan ziyade bedene ve kana nüfuz etmek, kalıcı olmak ister. Kılıçla değil, normlarla ya da normalitelerle çalışır. Foucault, bu katı iktidara da pozitiflik ve üretkenlik yükler. Bedeni biçimlendirir ve yapılandırır, belirli bir amaca yönelik yeni hareketler, jestler ve duruşlar yükler. "Biçimsiz hamur"dan bir "makine" oluşturur: "İyi hesaplanmış bir baskı, bedenin her bir parçasını sarana ve hâkim olana, tüm vücudu bir arada tutup ve kullanılabilir hâle getirene ve sessizce alışkanlıkları otomatikleştirene kadar, tavırlar adım adım (yavaş yavaş) düzenlenir."[43] İktidarın biçimlendirici etkileri göz önüne alındığında, bedenin iktidar ilişkisinden tamamen özgür kalmasını öngören iktidar eleştirisi, bütünüyle soyut kalır. Katı iktidarla ilintili baskılara rağmen, ondan üretken etkiler doğar.

Foucault, teknik/politik kayıtlarda tasarlanan, oluşturulabilen ve kullanılabilen beden ile anatomik/metafizik kayıtlarda tasarlanan La Mettrie'nin, *homme (insan)-makinesi* arasında gizli bir bağıntı olduğunu düşünür. "Akıllı olma"ya (uysallığa) olan inanç, analiz edilebilir bedeni, manipüle edilebilecek bedenle birleştiren röledir. Katı iktidar, sadece boyun eğdirilmiş, itaatkâr, uysal bedenler üretmekle kalmaz, aksine aynı zamanda söylemlerin üretimi ile ilgili ilişkileri de ele alır. Dolayısıyla bilgi de yaratır. Böylece, *homme (insan)-makinesi,* felsefi/metafizik söylem olarak, katı iktidar ile iletişim kurar. Foucault, "bilginin yalnızca güç ilişkilerinin askıya alındığı yerde var olabileceği ve tedbirleri, talepleri ve çıkarlarının dışında gelişebileceği" fikrinin yönlendirdiği entelektüel bir geleneğin terk edilmesi gerektiğini talep etmekte, yani "inancımızın iktidarın çıldırttığı ve aynı şekilde iktidardan feragat koşulu altında bilgi sahibi olunabileceği"ni dile getirmektedir.[44] Dolayısıyla, bir bilgi uzamı oluşturma-

42. Foucault, *Mikrophysik der Macht,* s. 123.
43. Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 173.
44. A.g.y., s. 39.

yan iktidar ilişkisi ve iktidar ilişkilerinden tamamen arınmış hiçbir bilgi yoktur.

Foucault, katı iktidarda söz konusu olanın, "bedenin dili" ya da "semboller" değil, aksine sadece "hareketlerin üretkenliği ve ekonomisi ile bunların iç örgütlenmeleri" olduğunu vurgulamaktadır.[45] Ancak, katı iktidar, bu güce dayalı ekonominin etkileri ile sınırlı kalmaz, çünkü bedenin üzerinde sadece bununla *çalışılmaz*, aynı zamanda *betimlenir*. Bedeni bir anlamlar ağına dâhil ederek bedeni ele geçirir. Katı iktidarın beden üzerinde bıraktığı *izler*, her zaman *anlamlıdırlar*.[46] Aklı işgal ederler.

Şiddetin aksine iktidar, anlam ya da önem aracılığıyla işler. Şiddet biçiminde olsa bile etkisi, yani yara, *anlam taşıyan* bir *semboldür*. Medeni kanunun/ceza kanununun belirleyici sistemi de, tasavvurlar üzerinden eylemleri yönlendiren bir anlam sürekliliğidir. Ancak egemen gücün ağırlığı ve yavaşlığından yoksundur. Dolayısıyla katı iktidar da, aynı zamanda anlam yapılarından oluşan "alışkanlıklar bağı"nı örmektedir.[47]

Foucault, bir derste şöyle demektedir: "İktidarın on dokuzuncu yüzyılda, sayesinde etki ettiği şey, belirli gruplara uygulanan alışkanlıklardır. İktidar, önceki gerçekleştirdiklerinden vazgeçebilir. Normun sinsi, günlük biçimine büründüğünde, o zaman kendini iktidar olarak gizler ve toplum olarak yansıtır."[48]

---

45. A.g.y., s. 175.
46. Foucault, genel olarak bedenin tarihsel önemine işaret eder. Karşılaştırın: Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 37: "[...] Beden de doğrudan politik düzlemde durmaktadır; iktidar ilişkileri ona el atar; onu değiştirirler, işaretlerler, eğitirler, işkence ederler, çalışmaya zorlarlar, tören yapmak zorunda bırakırlar, ondan semboller talep ederler." Dolayısıyla beden, her iktidar ve tahakküm ilişkisiyle birlikte yeniden tanımlanır. Politik bir anlam taşır.
47. Foucault, *Mikrophysik der Macht,* s. 122.
48. A.g.y., s. 123. "Sinsi" ifadesi, sorunlu olarak, bir aktörü veya olumsuz bir niyeti olan, uzamsallaştırabilir bir özneyi düşündürmektedir.

İktidar, kendini gizleyerek, sıradan ya da doğalmış gibi göstererek, üretkenliğini ve istikrarını artırır. *İktidarın kurnazlığı* burada yatmaktadır. Bununla birlikte, baskı ya da tehdit olmaksızın ve yalnızca "alışkanlığın otomatizmi" ile çalışan bu iktidar, sadece on dokuzuncu yüzyılla sınırlı değildir. Belirli bir karmaşıklık gösteren her toplumda/dönemde etkilidir.

Foucault'nun hapishanelerde, askerî kışlalarda ya da hastanelerde tespit ettiği ortopedik iktidar, çoğunlukla bedeni hedef alır. Foucault, büyük ölçüde bedene odaklandığı için, sembolik düzeyde mutatlaşma şeklinde etki eden iktidarı, yeterince dikkate almaz. Habitus, bir sosyal grubun eğilimlerinin ya da alışkanlıklarının bütününü tanımlar. Bu, belirli bir iktidar düzeni sırasına dayandırılan değerlerin veya algıların içselleştirilmesinden oluşur. Bir alışkanlık, bu düzen öncesinde, önleyici bir adaptasyonu, somatik düzeyde de etkili olan bir uyarlamayı kolaylaştırır ve beraberinde, sosyal olarak dezavantajlı olanların, liderlik yapan karar düzenini stabilize eden kalıplara göre hareket ettiği anlamına gelen otomatik alışkanlıklar yaratır. Habitus, somatik düzeyde tekrarlanan iktidar düzeninin bilinçsiz bir şekilde onaylanmasına ve kabullenilmesine neden olur.[49] Kişi, düşük sosyal konumu nedeniyle zorunlu olduğu şeyleri, kendi seçimleri olarak deneyimler. Kaçınılmaz olan şey, "özgür bir seçimle ortaya çıkmış beğeniye ve tercihe dönüşür".[50] Aynı zamanda, "mağdurların, kendilerini toplumsal olarak dayatılan kadere adamaları ve feda etmelerine neden olan *amor fati (kaderini sev)*" durumu ortaya çıkar.[51] Kader, özgür bir tasarım olarak deneyimlenir. Hatta

---

49. Karşılaştırın, Pierre Bourdieu, *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen,* Berlin 1989, s. 3: "Siyasi itaat, alışkanlığa, kıvrımlara, bedensel alışkanlıklara ve beynin otomasyonlarına yansır."
50. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft,* Frankfurt a. M. 1982, s. 290.
51. Pierre Bourdieu, "Die männliche Herrschaft", *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* içinde: Yayımcı/Editör: Irene Dölling und Beate Krais, Frankfurt a. M. 1997, s. 153-217, burada: s. 162.

itaat eden kişi, olumsuz durumundan zevk bile alır. Dolayısıyla örneğin yoksulluk, insanın kendi özgür iradesiyle seçtiği bir yaşam tarzı hâline gelir. Zorlama ya da baskı, özgürlük olarak deneyimlenir. Habitus, eylemi, hâkim olan iktidar ilişkilerini, herhangi bir rasyonel gerekçe olmaksızın kendilerini neredeyse büyülü bir şekilde yeniden üretmeleri şeklinde yönlendirir. Bourdieu'nun habitus teorisi, iktidarın mutlaka baskı şeklinde ortaya çıkması gerekmediğini açıkça gösterir. Aksine, iktidar bir özgürlük hissi yarattığı ve şiddete başvurması gerekmediği yerde, en kudretli, en istikrarlı biçime sahiptir. Bu özgürlük, bir gerçek ya da yanılsama olabilir ancak iktidarı stabilize eder ve iktidar açısından yapısaldır.

Habitus yoluyla gelişen ya da stabilize olan iktidar, sembolik düzeyde çalışır. Etkisine "fiziksel güç düzleminde değil, aksine anlam ve idrak düzleminde ulaşılır".[52] Sembol ve anlam yapılarından yararlanır. Amaç, dünyaya ya da belirli bir grubun kuralını meşrulaştıran değerler sistemine ilişkin bir görüş oluşturmaktır. Bu iktidara maruz kalanlar, sanki doğal bir düzenmiş gibi ona itaat ederler. Bu durumda iktidar, hükmedilenin anlam ya da anlayış ufkunu biçimlendirerek etkili olur. İktidardaki (sosyal) sınıfın *kendinde* kalabileceği bir *anlam sürekliliği* oluşturur. Dolayısıyla aynı zamanda bir *kendiliğin sürekliliğidir*. İktidarın bu sürekliliği, yasaklar üzerinden değil, aksine yerine getirilen

52. Bourdieu, *Satz und Gegensatz,* s. 43: "Örneğin soylu kişi, Latincedeki gibi *nobilis*, yani bir "bilinen", "tanınmış" insandır. İnsan, güç dengesinin fizikselliğinden çekilir çekilmez ve sembolik bilişsel ilişkilerini ortaya çıkarmaya çalışır çalışmaz, zorlama alternatiflerin mantığı sayesinde, öznenin felsefesi geleneğine, bilinçliliğe ve bu boyun eğme eylemleri gibi idrak eylemlerine geri dönme ve gizli rızayı sunma şansı elde edilir. Ancak ne anlam ne de bilgi, bilinci ima etmez [...] Hâkim olanlar da dâhil olmak üzere toplumsal aktörler, sessizce kabul edilen bir suçtan dolayı sosyal dünyaya (bu dünya ne kadar aşağılık ve çirkin olsa da) bağlıdır ve bu bağlılık, bu dünyanın bazı yönlerinin her zaman eleştirel sorgulamanın ötesinde ya da berisinde kalışını belirler."

kendiliğinden anlaşılır yaklaşımlarla işler. Bu anlam deneyimleri, çoğunlukla bilinç öncesi bir düzeyde gerçekleşir. Bunun içinde çeşitli iktidar çıkarları dile getirilir. Sonuçta, sembolik çalışma gücünün bir tortusudur. İktidar asla *çıplak/saf* değildir. Daha çok *söylemsel* olarak etkilidir. Bir iktidar, düzenini meşrulaştırma ve sürdürme amacına hizmet eden perspektifler ya da anlamsal örüntüler üreterek yer edinir. Bu tür perspektifler ya da örüntüler, aynı zamanda somatik düzeyde de etkilidir. "Doğallaşan, motorik şemalara ve otomatik beden tepkilerine dönüşen bir gereklilik" olarak toplumsal anlam ve eylemlerin "*anlamlı*, yani sağduyuyla donatılmalarını" sağlar. Ancak bu anlayış, tıpkı alışkanlık refleksi biçiminde dolaysız bir şekilde gerçekleşir. Bu nedenle (arkasındaki) anlam sorgulanmaz: "Aktörler ne yaptıklarını asla tam olarak bilmediklerinden, yaptıkları, bildiklerinden daha anlamlıdır."[53]

İktidar, yalnızca bir habitusa nüfuz etmez. Bir kitlenin uluslaştırılması ya da semboller veya anlatılar aracılığıyla gerçekleşen ulusal bir kültürün oluşturulması, iktidarın kullandığı bir anlam sürekliliği yaratır. Parçalanma, iktidarın işine yaramaz. Homojen bir ulusal anlam yapısının oluşturulması, kitlelerin sadakatini/liyakatini ve böylece iktidarı güvence altına alır. Dolayısıyla iktidarın genel semantiği burada da geçerlidir.

Eğer habitus teorisi, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ındaki "sıradanlık" analizine uygulanırsa, sosyolojik bir perspektiften yeniden yorumlanabilir.[54] Heidegger, sıradanlık fenomenolojisinde, "ortalama anlayışı"[55], özellikle *normal* algıyı, dünyanın *normal* algılanışını belirleyen "kamusal yorumlanmışlıktan" [*öffentliche Ausgelegtheit*] bahseder. Bu görüş, "tüm dünyanın ve varolu-

---

53. Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1987, s. 127.
54. Bourdieu, Heidegger ile yoğun bir şekilde uğraşmasına rağmen, Heidegger'in günlük yaşam fenomenolojisini mantıklı bir şekilde okuma olasılığının farkında değildir.
55. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 167.

şun (*Dasein*) yorumlamalarına hâkimdir ve her zaman haklıdır".[56] Dolayısıyla, şeylerin ve eylemlerin *başka türlü değil, bu şekilde* anlaşılmasını sağlayan bir *anlam sürekliliği* ya da bir anlam ufku olarak hareket eder. Belirli bir anlam-seçimi ya da anlam-yönetimi sağlar. "Sıradan anlayış"ın öznesine, basit bir şekilde "Man" [insan] denir. "Man" [insan], normalde bir *insan*ın gördüğü, davrandığı ve karar verdiği gibi görür, davranır ve yargılar: "Belirli bir kişi olmayan ve herkesin her ne kadar bir toplam olmaması gibi, 'das Man', sıradanlığın varoluş biçimini belirler."[57]

"Kamusal yorumlanmışlık", farklı yorumlara izin verir. İlk etapta, ortak inançlara ya da değerlere dayanan "kamusal görüş" olarak yorumlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, hâkim olanların iktidar/güç çıkarlarını yansıtmayabilir. Ancak, "kamusal yorumlanmışlık", aynı zamanda *oryantasyonu oluşturan* dünya görüşü olarak da algılanabilir. Dolayısıyla *varoluş*un, bizzat dünyayı yorumlaması ya da yeniden keşfetmek zorunda kalması durumunu, yani "yükünü hafifletir".[58] Hâlihazırda yorumlanmış bir dünya bulmak, sorgulanması gerekmeyen bir "gerçek", "varoluşun yükünün hafifletilmesi" anlamına gelir: "Ve 'das Man', varoluşun yükünün hafifletilmesiyle, sürekli olarak ilgili varoluşa yönelerek, katı hâkimiyetini elinde tutar ve sağlamlaştırır." Her iki durumda da "kamusal yorumlanmışlık", eylemleri ve algıları yönlendiren bir anlam sürekliliği sunar. İktidar, yüksek düzeyde etki ve stabilite elde etmek için, bu semantik uzamı işgal etmesi gerekir.

"Das Man", Heidegger için ontolojik bir öneme sahiptir. Bu, doğal olarak "varoluşun pozitif yapısına" aittir.[59] Varoluş ontolojisi, hangi iktidar çıkarlarının, hangi siyasi süreçlerin ya da ekonomik çıkarların, "Man"ın ve "kamusal yorumlanmışlığın" oluşumunda yer alabileceğinin tartışılmasına izin vermez. Ancak

56. A.g.y., s. 127.
57. A.g.y.
58. A.g.y.
59. A.g.y., s. 129.

Heidegger, "Man" tanımında, iktidar mantığıyla yüklü bir terminoloji kullanır. Örneğin "kamusal yorumlanmışlığı", "iktidar" olarak tanımlar.[60] Heidegger'e göre iktidar, "kendini ön plana çıkaran her istisnayı" *denetler*. Her sapma, "sessizce bastırılır".[61] Bu düzleştirme hareketinin normalleştirme etkisi vardır ve "ortalama" bir anlam sürekliliği üretir. Burada ayrıca, "iktidar" söz konusudur: "'Man'ın/*insan*ın kendisi, ötekilerdendir ve iktidarını sağlamlaştırır. Kişinin kendilerine ait olduğu gerçeğini gizlemek için bu şekilde tanımladığı 'ötekiler', günlük olarak varoluş içinde, öncelikle ve çoğunlukla '*orada* olanlar'dır. *Kim* ifadesi, bu ve o/şu değil, insanın kendisi [*man selbst*], bazıları, birkaçı [*einige*] ve hepsinin toplamı değildir. *Kim* nötr olandır, *insan*dır [das Man'dır]."[62]

"Man" "diktatörlüğü"[63], baskı veya yasaklarla işlemez. Aksine, daha çok alışkanlık (*habitüel*) biçimini alır. *Olağanlığın diktatörlüğüdür*. Alışkanlıklar üzerinden etki eden iktidar, emir veren veya baskı uygulayan iktidardan daha etkili ve daha sağlamdır. Etkinliği içkinliğe, kişinin "Man" *olması* gerçeğine dayanır. "Man", baskı olarak "Man"a maruz kalmaz. Herkes "Man"dır (*insan*dır). Bourdieu'nun "Habitus"u, benzer bir yapıya sahiptir. Baskı, *dâhil olma* aracılığıyla özgürlük, yarı doğal bir şey olarak deneyimlenir.

Heidegger'in sıradanlığa ilişkin ontolojisini, sosyolojik olarak okursak, "Man"ı, Bourdieu'ye göre, "sıradan sağduyu" üreten sembolik güçle ilişkilendirebiliriz. Bu iktidar, kendisini kamuoyunun anlam ufkuna sokarak, normalleştirici bir etki uygulayarak, hatta kendini *yansıtma* gerektirmeyen *anlam refleksleri* oluşturarak, etkilerini geliştirir. Bu bağlamda, "Man"ın oluşumunu etkileyen çeşitli çıkarlar, tarihsel süreçler ya da üretim ilişkileri akla gelebilir.

---

60. A.g.y., s. 169.
61. A.g.y., s. 127.
62. A.g.y., s. 126.
63. A.g.y.

"Man"ın normalleştirilmesi anlamsal, hatta somatik düzeyde gerçekleşir. "Ruhsal durum"un, "ruh hâli"nin katmanına nüfuz eder: "'Man'ın, varoluş biçimi yolu olarak kamuoyunun [...] sadece kendine ait bir ruh hâli yoktur, aksine ruh hâline ihtiyaç duyar ve bunu, kendisi için 'gerçekleştirir.'"[64] "Man"ın bu duygusal tabakası kendisine, özel bir etkinlik kazandırır. Özellikle bilincin bu tarafında (dış tarafında) etki eder.

"Man"ın normalleştiren gücü, sıradan yaşam bağlamı *üzerinde* hükmetmez. Aksine, *buna dayalı olarak* etki eder. İçkin karakteri, kendisine büyük bir stabilite kazandırır. Sağduyuyu tanımlayarak ve genel bakış açısını belirleyerek nüfuz eder. "Özel biri" (*Jemand*) olabilecek egemen ve bağımsız olanın yerini, "hiç kimse" (*Niemand*) alır: "Sıradan varoluşun 'Kim?' sorusuna cevap veren 'Das Man', her varoluşun zaten bir arada olmanın içinde teslim olmuş bir 'hiç kimse'dir."[65] İktidar, "hiç kimse"nin gücü olarak algılanmadığı, *özellikle bir varlık* olarak görülmediği yerde, yok edilemez bir şekle bürünür. *Kendini* baskı ve dışlama biçimindeki bir yasakla *dayatması* gerektiğinde ise, istikrarsızlaşır, hatta "kırılganlaşır".[66]

Sıradan biraradalıklarda varoluş, "ötekilere tâbidir". Dolayısıyla *özerkliğinden* [kendinde süreklilikten] mahrûm edilir: "Kendisi *değil*, ötekiler varlığını elinden almıştır. Varoluşun sıradan olanaklarını, ötekilerin keyfîliği belirler."[67]

Heidegger, bu "ötekilerin egemenliğinin", yani "Man"ın karşısına, "otantik varoluş"u, "kendiliğin kararlılığı"nı yerleştirir. Dolayısıyla, "Das Man"ın "diktatörlüğü"ne karşı, *kendini* seç-

64. A.g.y., s. 138. Bourdieu "das Man" ifadesini iktidara dayandırmaz. Ancak Bourdieu'ye göre, konuşmanın bu tarafında kalan "söylemin nesneleştirilmesine veya başka bir ifade biçimine indirgenemeyen ruh hâlinin alışılmış karakterine" dikkat çeker. (P. B., *Die politische Ontologie Martin Heideggers,* Frankfurt a. M. 1976, s. 43).
65. Heidegger, *Sein und Zeit,* s. 128.
66. Foucault, *Mikrophysik der Macht,* s. 109.
67. Heidegger, *Sein und Zeit,* s. 126.

mek, *kendini* kavramak gerekir. Amaç *kendinin egemenliğidir*. Bu bağlamda, egemen olmak, kendini "Man"ın diktatörlüğünden, "kamusal yorumlanmışlık"ın anlam sürekliliğinden özgür kılmak anlamına gelir. Ancak, bu kararlılık, varoluşu *gerçekte,* hâlihazırda bulduklarının ötesine götürmez. Çünkü Heidegger'e göre varoluş kendini, "gerçekte mümkün olana", gerçekte verilen yaşam bağlamına *fırlatılmış* görür. Dolayısıyla özgürlük, ancak "fırlatılmışlık" çerçevesinde mümkündür. Özgürlük ve " fırlatılmışlık" temel olarak birbirini dışlamaz.

Heidegger, ontolojiyi ve sosyolojiyi tamamen ayırdığı için, "fırlatılmışlık"ın [*Geworfenheit*], bir itaatkârlık [*Unterworfenheit*] olduğunu, "tasarlanmış olma"nın[68] (*Entworfenheit*) teslim olmaya dayanma olasılığını fark edemez. Varoluş kendisini, bir sürekliliğe, "dünyanın ve varoluşun yorumlandığı" belirli bir algı sürekliliğine teslim ederek, kendini yönetici düzen altında tasarlar. Fırlatılmışlık ve teslim olma arasındaki yakınlık, sadece "ontolojik" değil, aynı zamanda sosyolojik bir konudur. Heidegger'in sıradanlık ontolojisi, sıradan anlayışların, bir "sembolik iktidar" tarafından tasarlanan "sağduyu" ile bağlantılı olabileceği idrakini ıskalar.

İktidar, "Man" olarak göründüğünde, kendisini "sıradanlık" içine soktuğunda oldukça istikrar sağlar. İktidarı daha etkili kılan şey, baskı değil alışkanlığın *otomatizmidir/ritüelliğidir*. Mutlak bir iktidar, asla görünmeyen, asla kendine refere etmeyen, daha çok doğal olanla, söylemeye gerek kalmadan tamamen kaynaşmış olan iktidardır. İktidar, kendi görünmezliğinde parlar.

68. A.g.y., s. 147.

İKTİDARIN METAFİZİĞİ

Foucault kendisine, felsefenin, insanın güç uygulama eğilimi hakkında söyleyecek bir şeyleri olup olmadığı sorulduğunda, insanların birbirleriyle ilişkilerinde ne kadar özgür olurlarsa başkalarının davranışlarını belirlemekten o kadar çok hoşlandıkları cevabını verir. Foucault'ya göre, oynanan oyun ne kadar açık, başkalarının davranışlarını yönetme olasılıkları ne kadar çeşitli olursa alınan zevk o kadar büyük olur. Foucault, bir oyun/hareket uzamının olanaklarının neredeyse hiç olmadığı toplumlarda, iktidar arzusunun ve zevkinin de azaldığını dile getirir.

Kuşkusuz iktidar, hareket uzamını kapsar. Böyle bir kapsam olmasaydı, yalnızca şiddet ve baskı var olurdu. Ancak Foucault'nun, geç dönemlerindeki hedonistik iktidar kavramı, iktidarı çok hareketli bir alana kaydırır: "İktidar kötü olan/kötülük değildir. İktidar: Stratejik oyunlar anlamına gelir. İktidarın kötülük olmadığı bilinmektedir. Örneğin, cinsel ya da gönül ilişkilerini ele alalım: Durumun tersine çevrilebileceği bir tür açık uçlu stratejik oyunda öteki üzerinde güç kullanmak, kötü(lük) değildir, aksine bu, aşk, tutku ve cinsel hazzın bir parçasıdır."[1]

---

1. Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge, Interview 1984 und Vorlesung 1982,* Yayımcı/Editör: Helmut Becker (u.a.), Frankfurt a. M.

Güç, oyunun bir parçası olabilir. Aynı zamanda oyun unsurlarıyla donatılmış olabilir. Ancak oyuna dayanmaz. Oyun, iktidarın karşıt figürü olarak da konuya dâhil olabilir. Heidegger'e göre, iktidarın karakteristik özelliği olan, daha fazlasını arzulama, oyundan çok farklı bir şey değildir: "İktidarın kendisi, ancak daha fazla güç arzuladığı ve olduğu sürece vardır. Bu arzu tükendiğinde iktidar, hâlâ üzerinde hâkim olduğu şey elinde olmasına rağmen artık iktidar değildir."[2]

Hayat kendini korumak değil, kendini kabul ettirmektir: "Hayat, Darwin'in dediği gibi, sadece kendini koruma dürtüsüne sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda kendini kabul ettirir. Koruma arzusu, sadece var olana yapışır, bunun üzerinde katılaşır ve bunda kendini kaybeder, dolayısıyla kendi varlığına karşı körleşir."[3]

Heidegger, her defasında Nietzsche'nin şu sözünü refere eder: "İnsanın/canlı bir organizmanın en küçük zerresinin istediği, fazladan bir güçtür."

Kendini aşmak, iktidarın temel özelliğidir. Fakat bu esnada iktidar öznesi *kendini* bırakmaz ya da *kendini* kaybetmez. Kendini aşmak, *iktidarın ilerleme şeklidir*, aynı zamanda "kendisiyle

---

1985, s. 25. Foucault'nun özellikle 80'lerde, iktidar açısından özgürlükten bahsetmeye başlaması dikkat çekicidir. Çünkü ne *Überwachen und Strafen* ne de *Wille zum Wissen* adlı çalışmalarında özgürlükten bahsedilmektedir.

2. Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst,* M. H., *Gesamtausgabe,* Bd. 43 içinde, Yayımcı/Editör: Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1985, s. 70.

3. Hobbes'e göre daha fazla güç elde etme çabası, sadece iyi bir yaşam için elde edilenin güvence altına alınmasına hizmet eder: "Dolayısıyla tüm insanlığın genel bir eğilimi olarak, ilk sıraya, sadece ölümle son bulan bir tekrar ve sürekli ve yeniden bir güç elde etme arzusunu koyuyorum. Ve bunun nedeni, her zaman bir kişinin zaten elde ettiğinden daha yoğun bir sevinç umması ya da mütevazı bir güçten memnun olamaması değil, daha fazlasını elde etmeden şu anda olduğu gibi iyi bir yaşamı güvence altına alamayacağı ve bununla yetinemeyeceğidir." (Th. H., *Leviathan,* çeviren Jutta Schlösser, Harnburg 1996, s. 81).

birlikte ilerlemek"tir [*Mit-sich-zusammen-gehen*]. Kendini aşmak ve kendisiyle birlikte ilerlemek, *kendinin alanını* genişletir: "Bütün canlı varlıklar kendini [...] kendinde kalma ve kendini aşma birliği olarak gösterir. [...] Kendini kaybetmeden kendini aşma gücü ne kadar büyükse, güç o kadar büyüktür."[4] Canlı varlıkların gücü, kendini aşarak devam etmekten, *kendisiyle* daha fazla yer işgal etmesinden oluşur.

Belki de Foucault, kendisinin de açıkça kabul ettiği gibi, antropoloji ve insan ruhu hakkında çok bilgili değildi. Keyifli/arzulu oyun, iktidarın antropolojik temeli değildir. Muhtemelen Nietzsche, insan ruhuna Foucault'dan daha aşinaydı. Nietzsche, fragmanlarından birinde şöyle yazmaktadır: "İktidar hazzı, yüzlerce çeşit bağımlılığın isteksizliği deneyimine ve zayıflığa dayanır. Bu deneyim eksikse, o zaman haz da yoktur."[5] Dolayısıyla iktidar uygulamasında oluşan haz, bağımlılığın ve zayıflığın travmatik deneyimi ile ilgilidir. İktidar kazanmanın beraberinde getirdiği haz, bir özgürlük hissidir. Zayıflık, ötekinin elinde olmak, ötekinde *kendini* kaybetmek anlamına gelir. Buna karşın iktidar, ötekinde *kendinde* olmak, yani özgür olmak demektir. Dolayısıyla hazzın yoğunluğu, oyunun açıklığına veya oyun biçimlerinin çeşitliliğine bağlı değildir. Daha ziyade, iktidara paralel olarak büyüyen kendiliğin sürekliliğine dayandırılabilir.

İktidar oluşumlarının farklı dolayım yapıları sergiledikleri yaklaşımı, sıklıkla dile getirilmiştir. Dolayımda/aracılıkta zayıf olan veya herhangi bir dolayıma/aracılığa sahip olmayan iktidar, ötekinin baskı altında kalmasını beraberinde getiren bir baskı sistemi geliştirir. Dolayısıyla şiddete yakınlaşır. Bu arada, iktidar sahibinin lehinde, bir özgürlük hissi oluşturabilir, çünkü iktidar sahibi *kendi* kararını, *kendi* seçimini, ötekinin iradesine rağmen gerçekleştirir. İktidara maruz kalan kişi, iktidar sahibinin *istediği* şeyi yapar. Ancak iktidar bu defa, kendiliğin dışsal bir sürekliliğini sağlar, çünkü iktidara maruz kalan kişi, kendi *içsel* onayı

4. Tillich, "Das Problem der Macht", s. 195.
5. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879,* KSA 8, s. 425.

olmadan, iktidar sahibinin iradesine göre hareket eder. Kendiliğin sürekliliği iktidar sahibinde, iradesi ötekinin iradesi tarafından kesintiye uğramadığı sürece bir özgürlük hissi uyandırır. İktidara maruz kalan kişi, sadece dışarıdan da olsa, farklılığını iktidar sahibi lehine feda eder. Seçimi, yani iktidar sahibinin kararını, özellikle de farklı bir tercih yapabilecek olan kendi iradesine karşı kendinde almasına izin verir. İktidar sahibi, ötekinde kendi iradesini görür. Kendiliğin ötekinde algılanması, iktidar hissi açısından yapısal bir unsur oluşturur. Dolayımda/aracılıkta zayıf olan bu iktidar biçimi ise, iktidara maruz kalan kişide, bir bağımlılık hissine neden olur. Özellikle de özgürlüğün bu asimetrik dağılımı, bu tür bir iktidarı istikrarsız kılar.

Nietzsche için iktidar, oyun dışında her şeydir: "Fetih –aşırı gücün doğal sonucu; [...] yabancı bir şeyde kendi tezahürünün gerçekleşmesidir."[6] Yaşam "kişinin kendi biçiminin dayatılmasıdır".[7] *Ego*, *Alter*'e kendi tezahürünün damgasını dayatarak, *Alter*'i fetheder. Bu bağlamda *Alter*, sadece *Ego*'nun iradesini deneyimleyen pasif bir madde gibi davranır. "Kendi biçimini dayatma"dan oluşan iktidar uygulaması, *Alter*'in içinde *Ego*'nun sürekliliğini zorunlu kılar. Böylelikle *Ego*, *Alter*'de kendi tezahürünü, yani ***kendini*** görür. *Alter*, *Ego*'yu yansıttığı için, *Ego*, *Alter*'de ***kendine*** döner. İktidarı sayesinde *Ego*, *Alter*'in varlığına rağmen özgürdür, yani kendindedir.

Nietzsche, geniş ölçüde dolayımda/aracılıkta zayıf olan bir iktidar/güç biçimine odaklanmıştır. "Yaralama" ve "aşma/devirme" yoluyla "kendi biçimini dayatma", ***kendinin*** sürekliliğini sağlamanın tek yolu değildir. Nietzsche'nin bu iktidar modeli, *Alter*'in, *Ego*'nun iradesini deneyimleyen ya da *Ego*'nun kendini dayattığı pasif bir malzeme olarak algılar. Buna karşın *Alter* aşırı aktif eylemler yapabilen ve karar verebilen bir özerk kişi olarak algılandığında, *Ego* ve *Alter* arasındaki ilişki çok daha karmaşık bir biçimde gelişir. Böylece *Alter*, *Ego*'nun kararını veya seçimi-

6. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882- 1884,* KSA 10, s. 278.
7. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, s. 207.

ni, ona pasif olarak *deneyimletmek* yerine, onu kendi tasarımına aktif olarak entegre edebilir ve *Ego*'nun eylemini, *kendi* eylemi şeklinde gerçekleştirebilir. Gerçi bu durumda *Alter*'in eylemi *Ego*'nun iradesine uyar ancak bu süreklilik, *Ego* tarafından tek taraflı olarak zorla elde edilmiş değildir, aksine *Alter* tarafından istenmiştir. *Alter*, *Ego*'nun iradesine gönüllü olarak uyar. *Alter*, *Ego*'nun iradesini, *kendi* iradesine dönüştürür. Böylece *Alter* aynı zamanda bir özgürlük hissi elde eder. Böyle bir iktidar ilişkisi, dolayımda zayıf olan, iktidara maruz kalan tarafın, pasif, nesnel bir madde gibi davrandığı bir iktidar biçiminden çok daha stabildir. Farklı dolayım yapılarına rağmen *Ego*'nun iktidarı, iktidarın *her iki* durumunda *Alter*'de devam etmesinden, *Alter*'de kendinde olmasından ibarettir.

İktidar, ötekinde kendinde olma becerisidir. Bu, sadece insana özgü bir özellik değildir. Hegel bunu, tamamıyla yaşamın bir özelliğine dayandırır. Hegel, canlı olanı ölü olandan ayırır: "Canlı, iktidarı olarak davrandığı ve kendisinde asimile ettiği inorganik bir doğanın karşısında durmaktadır. Bu sürecin sonucu, kimyasal süreçte olduğu gibi, iki tarafın birbirine karşı(t) olan bağımsızlıklarının ortadan kaldırıldığı nötr bir ürün değildir, aksine canlı, iktidarına direnemeyen kendisindeki ötekiyle uzlaşabileceğini kanıtlar. [...] Dolayısıyla canlı, ötekinde, sadece kendisiyle bir arada olur."[8]

Canlının iktidarı, *kendini* ötekinde kaybetmediği, daha ziyade "kendindeki ötekini kapsadığı", bunu *kendisiyle* doldurduğu ve bu sayede *kendini*, kendi ötekisinde devam ettirdiği gerçeğiyle gösterir. Ötekine doğru ilerleyiş, kendi kendine doğru bir harekete dönüşür. Hegel'e göre, organizma "dış süreci içinde kendinin, kendisiyle", yani ötekiyle olan ilişkisinde birleşmesidir. Ötekinde *kendisiyle* birleşme gücüne sahip olmayan canlı varlık, bununla, yani canlıya nüfuz eden ötekinin, bu canlının içinde ürettiği *negatif gerilimde* yok olur.

---

8. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, G. W. F. H., *Werke*, Bd. 8 içinde, s. 375.

Hegel açısından güç, yaşamın en temel (emekleme) seviyesinde aktiftir. Dolayısıyla, örneğin sindirim, hâlihazırda yaşamın kendi ötekini, kendisi ile özdeşleştirdiği bir iktidar sürecidir. Canlı, kendisinin dışında olanı, yani *kendinin* sürekliliğini içselleştirerek öteki ile özdeşlik kurar. Sindirimsel içe dönüklük, canlının dışsallığı içsel bir şeye dönüştürmesini, yani ötekinde *kendine dönmesini* sağlar.

Hegel, ilginç bir şekilde ruhun aktivitesini, sindirim ile analoji kurarak betimler. Dolayısıyla sindirim ve ruhsal aktivite arasındaki iktidar mantığına dayalı yakınlık vurgulanır: "Ruhun tüm faaliyetleri, dışsallığı zihnin kendisinin olduğu içselliğe geri döndürmenin farklı yollarından başka bir şey değildir; ve sadece bu dönüş sayesinde dışsallığın bu idealizasyonu ya da asimilasyonu ile ruh olur ve ruhtur."[9]

Ruhun temel özelliği içselleştirmedir. Ötekini, dışsal olanı kendinde içselleştirir. Böylece ötekinde *kendinde kalır*. İdrak edilen ya da kavranan şey, ruh için dışsal ya da yabancı değildir. Ona ait bir şeydir. Onun içeriğidir: "Yani idrak etmek, bilincin dışsal, yabancı olan tarafını yok etmek ve böylece öznelliğin kendine geri dönmesi anlamına gelir."[10] İçselleştirme, dışsal olanın içe aktarılmasıyla yok edilmesini, sindirimi ve kavramayı birleştirir. Hegel'e göre yeme ve içme, şeylerin "bilinçsiz bir kavranışıdır".[11]

Ancak salt sezgide ruh, tam anlamıyla kendisinde değildir, çünkü aşırı derecede dış dünyadadır. Herhangi bir "öznelliğin kendine geri dönüşü" gerçekleşmez. Salt sezgisel ruh, dünyaya dalmış ya da dağılmış olarak kalır: "Salt *sezgi* noktasında, *kendimiz dışındayız.* [...] Burada akıl, dışsal bir maddeye dalmıştır

---

9. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke,* Bd. 10 içinde, s. 21.
10. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke,* Bd. 12 içinde, s. 391
11. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Werke,* Bd. 9 içinde, s. 485.

ve onunla bir olmuştur. [...] Bu nedenle, sezgilerde son derece bağımlı hareket ederiz."[12] Dolayısıyla ruh, "oldukça bağımlıdır" çünkü kendinde olmak yerine, dışa takılmıştır ve şeylerle uğraşır.

Tasarımda/düşüncede ise ruh daha özgürdür, yani salt sezgiden çok, *kendindedir*. "Her tasarım, *benim* düşüncemdir. Salt sezginin aksine, bir şeylere dalmıyorum, onları açıkça *önüme* koyuyorum. Onlarla doğrudan bağlarımı koparark, onlara dair bir imge, *kendi* imgemi oluşturarak ve bu esnada kendimde kalarak, şeyleri aşıyorum: Dolayısıyla ruh sezgiyi *kendi* sezgisi olarak gösterir, nüfuz eder, onu *içsel* bir şeye dönüştürür [...] ve böylece *özgürleştirir*. Bu kendine inme yoluyla [*In-sich-gehen*], akıl, *düşünce* seviyesine yükselir. Tasarlayan ruh sezgiye sahiptir [...]."[13] Ben sezgiye *sahibim*. Tasarım, *benim* düşüncemdir. Sahip olmada, dışta değilim, *kendimdeyim*. Sahip olma olarak tasarım/düşünce, *benim* mülkümdür. İktidar, salt varoluşu bir sahipliğe (mülke) dönüştürür. Ruhun "uzamsal bir dağılıma sürüklenmemesini, daha ziyade basit kendiliğin tüm netliğinde bu çeşitliliği aşmasını ve bunun aynı zamanda herhangi bir bağımsız varlığa dönüşmesine izin vermemesini" sağlar.[14] Dolayısıyla ruhun iktidarı, şeyleri içselliğine dâhil etme, dışsal olanı içe doğru *çekme*den oluşmaktadır. Bu *çekme* sayesinde ruh, dünyanın çeşitliliği içinde *dolaşır*. İçselliğin bu dolaşımı, bir kendilik sürekliliği yaratır.

Ötekinde kendine dönen ruh, dünyayı kendi *iç uzamı* olarak deneyimler. Dünyada-olmak, kendinde-olmak [*Bei-sich-selbst-sein*] demektir. Ruh, bir nesne karşısında kaldığında ise nesneyi içine alarak içselliğini genişletir. Onu içsel bir şeye *dönüştürerek* dışsal anlamda kendine döner. Ruh *kendini* pekiştirir, içselliğini derinleştirir. Hegel ayrıca, dışarıda, nesnede kalmayarak, nesneyi içselliğine dâhil ederek, "kendini içselleştirdiğini" ya da "ken-

12. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke*, Bd. 10 içinde, s. 256.
13. A.g.y.
14. A.g.y., s. 22.

dini hatırladığını" dile getirmektedir: "Akıl/zihin, nesneyi *dışsal* bir şeyden *içsel* bir şeye dönüştürerek, kendini içselleştirir. Bu iki süreç, nesnenin içselleştirilmesi ve ruhun hatırlanması [*Erinnerung*], bir ve aynı şeydir."[15]

"Ruhun hatırlanması", ruhun, nesneden *kendine* döndüğü anlamına gelir. *Nesne etrafındaki içe dönüklüğünü*, nesneyi bir iç nesne hâline getirerek genişletir, yoğunlaştırır. Nesnenin "içselleştirilmesi", ruhun içselliğini genişletir, dolayısıyla onu daha da güçlendirir: "Akıl/zihin, nesneden *kendine inen*, *kendini hatırlayan* ve nesneye yönelik *içselliğini* idrak eden bir ruh olarak kanıtlar." Ruhu tamamen özgür kılan öncelikle düşüncedir: "Dolayısıyla içselliğin doruk noktası, düşüncedir. İnsan, düşünmediğinde özgür değildir, çünkü bu durumda ötekine uyar."[16] İnsan, ötekine uyduğu sürece, yani ötekinde kendine dönmediği, ötekinin farklılığı kendinde ortadan kalkmadığı sürece bağımsız değildir. Düşünen ruh, ötekine nüfuz eder, aydınlatır ve ötekiliğini ortadan kaldırır. Böylece, bir aynılık sürekliliği üretir. "İrade" de, içselliğinin nesnelleştirilmesini sağlamaya çalışarak, dışsal olana kendi içselliğini dayatarak, *kendinin sürekliliğini* derinleştirir. Temel özelliği "kendine dönüş"tür. Böyle bakıldığında, iktidar iradesi, her zaman *kendine* yönelik olan bir arzudur.

"Ruhun hatırlanması" olarak dünyanın "içselleştirilmesi"nin şiddet yoluyla gerçekleşmesi gerekmez. Dışsallığın yabancı bir güç tarafından içsel olarak zorlandığı şiddetli bir kapsama, dolayım olmadan, yalnızca dışsal bir *içselleştirme* biçimini temsil edecektir. Hegel'in aklından, *dışsallığın içselleşmesi* geçmektedir. Buna göre dünya, yabancı bir içselliğe gömülmez, daha ziyade *kendisini* bir iç mekâna *içselleştirir*. Hegel bu durumun, ruhun iktidarının şiddetten başka bir şey olduğunu, ötekini ihlal etmediğini ya da yok etmediğini, aksine ötekinde zaten ken-

15. A.g.y., s. 244.
16. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke,* Bd. 12 içinde, s. 521.

di içinde düşünmenin *beyanda* bulunmadığını, ancak *aydınlatıcı* olduğunu ortaya çıkardığını, söylerdi. Gerçi aydınlatıcı ışıktan şiddet yayılmaz. Ancak ruhun ışığı, *kendisine* derinden dokunan ve *aydınlatılanda kendini* gören özel bir ışıktır. Bir *gözü* vardır/*göze* sahiptir.

İktidar, bir içsellik ve öznellik fenomenidir. Sadece *hatırlamak*, sadece kendi içinde ya da *kendinde* kalmaya ihtiyacı olan, herhangi bir dışsallığı olmayan (kişi), mutlak bir iktidar yeteneğine sahip olmalıdır. *Hatırlama* ve *deneyim*in tamamen örtüştüğü anda, zayıflık ve acı olamaz. Sonsuz içsellik, sonsuz özgürlük ve iktidar demektir.

Öznellik, iktidar açısından yapısaldır. İnorganik bir varlık merkezî bir yapıya sahip olabilir. Ancak öznellik ile canlandırılmadığı ve içselliğe sahip olmadığı için bir iktidar yapısı geliştiremez. İktidar uzamı *ipsosentrik*tir/*eşmerkezli*dir. Niyeti kendini arzulamaktan ibaret bir kendiliği işgal eder. Paul Tillich de iktidarı, öznelliğe ve merkezliliğe bağlar: "Tüm iktidar yapıları, bir merkez etrafında örgütlenmiştir; tüm parçalarının ilişkili olduğu bir noktaya sahiptirler. [...] Bir varlık ne kadar organize olursa, merkezîliği o kadar artar ve insan öz-bilincinin en yüksek noktasına, her bireysel deneyim anının, benliğin/kendiliğin merkezine dayandığında ulaşır. Bu, sadece bir sosyal grubun bir merkezi olması değil, aksine aynı zamanda bir sosyal grubun da bir organizma olduğu ve biyolojik organizmaların gücü ile kıyaslanarak görülür -ki bu çok açıktır, aksi takdirde asla hareket edemez. Bir organizma, farklı unsurları bir merkez etrafında ne kadar birleşirse, o kadar gelişmiştir. Bu nedenle, benzer fenomenleri hayvan dünyasında bulsak da insan en zengin, en evrensel ve en güçlü sosyal organizmayı oluşturur."[17]

Luhmann'ın da belirttiği gibi modern biyoloji açısından "organizma, artık ruhsal güçleri, parçaları bütünleştiren hareketli bir

17. Paul Tillich, "Philosophie der Macht", P. T., *Gesammelte Werke,* Bd. 9 içinde, *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur,* Stuttgart 1967, s. 205-232, burada: s. 223.

varlık değil, kendi hizmetlerimizi kullanarak değişen çevresel koşulları ve olayları makul bir şekilde telafi eden, değişen çevresel koşulları ve olayların yerine geçen, böylece kendi yapısını değişmeze karşı bloke eden ya da tamamlayan, uyarlanabilir bir sistemdir."[18] Ancak organizmanın modern anlayışı, Hegel'in iktidar anlayışıyla tamamen çelişmez. Organizma yapısal değişmezliğini, özellikle organizmanın değişen çevresel koşullar ve olaylar altında *kendini* göstermesini sağlayan o güce, yani değişmez olmasına borçludur. Bu durumda da, kendiliğin bir sürekliliğini yaratır ve organizmanın çevresinin yarattığı olumsuz gerilime rağmen kendinde kalmasını sağlar.

Varoluş, sonlu olduğu sürece, ötekiyle çevrilidir. Kendini onaylama, bir varlığın ötekiyle temasa geçtiğinde kendinde kalması gerektiğini ima eder. Bu kendiliğin sürekliliği olmadan, olumsuzluk, yani ötekinin kendisinde neden olduğu negatif gerilime dayalı olarak yok olmak zorundadır. Kendi içinde olumsuzluğa dayanamayan, onu kendine entegre etme yeteneği olmayan, var olma gücüne sahip değildir. Aynı zamanda Tillich de, var olma gücünü, canlının yeteneğine, olumsuzluğun ya da kendi sözleriyle "var olmama/yokluk"u aşma, yani kendini kabullenmeye dâhil etme yeteneğine dayandırmaktadır: "İnsanın, aşmak zorunda olduğu daha fazla yokluk ve üstesinden gelebileceği sürece daha fazla var olma gücü vardır. Artık dayanılamaz ve üstesinden gelinemezse, sonuç, tamamen zayıflık ve tüm var olma gücünün sonu olur. Bu, her canlının karşı karşıya olduğu risktir. Canlı bir varlık kendi içinde ne kadar fazla yokluk taşıyabiliyorsa, o kadar tehdit altındadır ve bu tehdide karşı koyabiliyorsa, o kadar var olma gücüne sahiptir. [...] Bir yaşam süreci, kendini teyit edişinde, bu teyit etme tarafından yok edilmeden ne kadar çok yokluk barındırabiliyorsa, bir o kadar daha güçlüdür."[19]

---

18. Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme,* Opladen 1984, s. 38.
19. Tillich, "Philosophie der Macht", s. 209.

İktidar, canlının çok yönlü dolayımlarla *kendini* ötekinde kaybetmemesi, *kendini* negatif etkileşimlere rağmen, devam ettirme yeteneğidir. İktidar, "iç ve dış olumsuzlamaya rağmen, kendini teyit etme olasılığıdır". Buna karşın, kim olumsuzluk içinde kalamazsa ve bunu içselleştiremezse, çok az bir var olma gücüne sahiptir. Dolayısıyla örneğin, var olma gücü açısından nevrotik kişi ve "Tanrı" birbirlerine zıttır: "Nevrotik, kendi içinde sadece küçük bir oranda yokluğu barındırması ile karakterize edilir; yokluk tehlikesi karşısında, küçük, dar kulesine kaçar. Ortalama bir insan, kendi içinde sınırlı ölçüde, yaratıcı bir insan büyük ve sembolik anlamda Tanrı'yı, sonsuz ölçüde yokluğu barındırabilir. Yokluğa rağmen bir varlığın kendi öz-teyidi, var olma gücünün ifadesidir. Böylece, iktidar kavramının köklerine ulaşmış oluruz."[20]

Kendini teyit etme, ötekinin baskısı ya da olumsuzlamasıyla birlikte ilerlemek zorunda değildir. Her şey dolayım yapısına bağlıdır. Yoğun dolayım durumunda, kendi kendini teyit etme, olumsuzlayıcı ya da dışlayıcı değil, bütünleştiricidir. "Tanrı", dolayım açısından en yüksek noktayı temsil eder. Buna karşın, şiddet içeren bir suçlu, nevrotik olurdu. Bu nevrotik, herhangi bir dolayım olmadan şiddeti kullanarak, yalnızca kendiliğin sürekliliğini gerçekleştirebilirdi. Dolayısıyla nevrotik, kendini teyit etme, ötekinin olumsuzlanışını beraberinde getirirdi.

Hegel açısından da, kişinin kendi donuk görüntüsüne nevrotik bir geri çekilme, bir var olma gücü eksikliğini gösterir. Ruh, "yalnızca, negatif olanın yüzüne karşı bakarak ve onda kalarak güçtür".[21] Hegel'in ünlü bir ifadesine göre ruh "gerçekliğini, ancak mutlak parçalanmışlığında kendini bulduğunda" elde eder. Ruhun iktidarı, *ötekinin* kendisinde yarattığı negatif etkileşimler sayesinde kendinin sürekliliğini sağlar. Ruh, sadece dolayım eksik kaldığında, ötekini dışlayabilir. Böylece, dolayım fakirliği, dolayım yetisinin eksikliği, sınırlı, nevrotik bir ruhu beraberinde getirir.

---

20. A.g.y.
21. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke,* Bd. 3 içinde, s. 36.

Ötekinin içselleştirilmesi yoluyla kendiliğin sürekliliğini yaratan iktidar, şiddet olarak ortaya çıkabilir, ancak zorunlu değildir. Belirleyici olan, özne ile nesne arasındaki dolayım ilişkisidir. Hegel iktidarı, aşırı dolayım yoğunluğu içinde her türlü şiddet eğilimini yitirdiği şeklinde ele alır. Hegel'e göre dolayım yoğunlaştığında, özne nesnesini yok etmez. Aksine içselleştirme -ve bu Hegel idealizminin yaklaşımının en önemli noktasıdır-, *zaten normalde* var olan özne ve nesne arasındaki özdeşliği oluşturur. Dolayısıyla nesne, öznenin tamamen bir ötekisi değildir. Aksine, nesne ile daha çok kavranabilir bir yakınlık ya da özneye yönelik bir izomorfi oluşturur. Nesnenin özne tarafından içselleştirilmesi, kendi içinde *zaten var olan* bu yakınlığı *açık hâle getirir*. Kavramak [*Begreifen*], bir içselleştirme biçimi olarak şeyleri ihlal etmez. Daha ziyade Hegel'in de diyeceği gibi, şeylerde kendi içinde *zaten var olan*, ancak *kendileri için* gerçekleştiremedikleri, yani bir bilgi nesnesinin statüsüne yükselemeyecekleri bir şeyi ortaya çıkarır. Böyle bakıldığında, şeyleri/nesneleri kavramak, şiddet içeren bir benimseme değil, aksine içlerinde aynı zamanda hücresel olarak var olanı göstermek, ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla içselleştirme bir ihlal değil, bir uzlaşıdır. Nesnenin ve öznenin birlikte aracılık ettiği bir şeyin ortaya çıkmasını sağlar: "Bu kavrama, en içsel bir güvenle ötekini kavrama, doğrudan uzlaşıyı içerir: Ötekiyle birlikte düşünmenin birliği, *prensipte* mevcuttur, çünkü akıl hem bilincin hem de dışsal ve doğalın temel unsurudur. Dolayısıyla karşıdaki, artık başka bir öteki, farklı bir doğal yapıya sahip bir şey değildir."[22]

Hegel'e göre "akıl", sadece nesnenin zorla maruz bırakılacağı, itaat etmesi gereken öznel bir düzen değildir. Aksine, nesnenin kendisinde mevcut ve etkili olan bir şeydir. Dolayısıyla özne, düşünerek, kendisinde *ve* nesnede *ortak olanı*, yani geneli ortaya çıkarır. Bu dolayım ilişkisi, iktidarın yapısını değiştirir. İktidar, artık kendi içine geri dönmek için bir nesneyi benimseyen

22. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, Bd. 12, içinde, s. 521.

bireysel bir özneye ait değildir. Aksine, kendini manifestolaştıran ve *bireysel* varlıkları, hem "özne" hem de "nesne"yi bir bütün içinde *toplayan, genel*in gücüdür.

Hegel, "kavram"ı da bir iktidar olarak tanımlar: "Bu, dağınık nesnel dünyada genelliğini terk etmeyen ya da kaybetmeyen, kendi birliğini gerçeklikle ortaya koyan 'kavram'ın gücüdür. Çünkü bu, kendi ötekiliğinde birliği kendisiyle birlikte korumanın 'yaklaşımıdır'."[23]

Kavram, kapsayıcı ve kapsamlı olanı, gerçekliğin *tüm* farklı fenomenlerinde ortak olanı [*gemein-sam*] temsil etmesi anlamında *geneldir* [*allgemein*]. Kavram [*Be-griff*], tüm çeşitli fenomenler aracılığıyla, bütünleştirici ve dolayımlı olarak kavrar ve bir bütünlük oluşturur. *Her şeyi kapsayarak kendi* içinde algıladığı [*be-greift*] sürece bir kavramdır [*Be-griff*]. Dolayısıyla *her şeyde kendindedir*. İktidarı, bu kendiliğin sürekliliğinden oluşur. Bu "dağınık nesnellikte" *kendini* kaybetmez. Tüm parçaları *bir* merkezde toplayan yerçekimi gibidir. Ötekinde kendine dönüş de temel bir özelliğidir. Çünkü gerçeklik, *kendini* manifestolaştırdığı ve *kendini* gördüğü, *kendindeki* ötekidir.

İktidarın, dolayım yapısına bağlı olarak farklı biçimler aldığına daha önce değinilmişti. Kavramın gücü, dolayım açısından yoğundur, çünkü kendi öteki olan gerçeklik, onun tarafından baskıya maruz kalmaz. Aksine, *içinde* barınmaktadır. Kavram, gerçeğe *karşı* değildir, aksine gerçeğin *içinde kendini* manifestolaştırır. Kavramın iktidarı, şiddetten yoksundur. Hegel buna, "şiddet kavramsızdır" diyebilirdi. İktidar, ne kadar kavramsallık barındırırsa, o kadar az baskı ve şiddet yayar. Gerçeklik, *gücün* kavramsallığına dayalı olarak *şeffaflaşır*. Kavram, gerçeği *aydınlatır*, *var olmasını* sağlar. Kavramın ışığı gerçeği kör etmez, çünkü *gerçekliğin kendi* ışığıdır. Kavram ve gerçekliğin aydınlatışına, *hakikat* denir. Dolayısıyla şöyle denebilir: *Hakikat iktidardır*.

---

23. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke,* Bd. 13 içinde, s. 149.

Kavramın, genelliğinin gücü, sadece ötekine, yani gerçekliğe basit bir şekilde "itaat etmediği", aksine kendi varlığında serbest bıraktığı ya da özgür kıldığı ölçüde, "*özgür* bir iktidar"dır. Kavram ve kavramın ötekisi arasındaki ilişkiyi şiddet değil özgürlük belirler: "Genel olan, bu nedenle *özgür* iktidardır; iktidarın kendisidir ve ötekine uzanıp onu kavrar; ancak şiddet uygulayan bir şey olarak değil, aksine sakin ve kendinde bir şekilde [...] bu aynı zamanda kendisinden *farklı olana, kendine yönelik* bir tutumudur ve bunun içinde kendine dönmüştür."[24]

Genel olan, kendi ötekini kavradığında, ötekinin "hayır"ı ile karşılaşmaz. Aksine, kapsamak ve kavramak, öteki tarafından *kendi* hakikati olarak kabul edilir. Öteki, kendini kavrayan güce *özgür iradeyle* itaat eder. Bu nedenle kavrayan iktidar, kendi ötekinde, "sessiz ve kendindedir", çünkü ötekinde herhangi bir direnç yoktur. Bu öteki, kavrayan iktidara "evet" der. Kapsayıcı iktidar tarafından *kavranmış olan öteki*, ona açılır. Dolayısıyla mutlak iktidarın herhangi bir şiddet kullanmasına gerek kalmaz. *Özgür iradeye* bağlı bir itaate dayanır.

Foucault insanın, kendisinden "çok daha derin bir itaatin sonucu" olduğu görüşündedir.[25] Bu teze göre, insan kimliğini, Hegel'in sözleriyle konuşacak olursak, *onu kavrayan* bir içeriğin, içselleştirilmesini sağlayan "ruhuna" borçludur. Bunu içselleştirerek ve kimliğinin içeriği hâline getirerek kavrayan güce teslim olur. Kavrayan ötekine "evet" demek, öncelikle, teslim olanın kimliğini *oluşturduğu ölçüde birincil* bir teslimiyettir. İktidar burada, baskıcı ya da ihlal edici değildir. *İlk etapta* kimliği, hatta "ruhu" oluşturur. Kavrayış, dolayımda zayıf veya yoksunsa, şiddet eğilimleri barındırabilir. Ancak Hegel bu durumun şiddetli bir *kavramdan yoksun*, *dolayımsız* gerçekleşen bir kavrayış olduğunu söylerdi.

İktidar birincil olarak etki eder, baskı olarak değil. Hegel, iktidarı öncelikle dolayım ve yaratılışın boyutları açısından dik-

---

24. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik II, Werke,* Bd. 6 içinde, s. 277.
25. Karşılaştırın: Foucault, *Überwachen und Strafen,* s. 42.

kate alır. Dünyanın yaratılışını da iktidar mantığı açısından da betimler. Tanrı "öznellik"tir, ancak bu öznellik, herhangi bir soyut, içerikten yoksun bir "Ben, benim." kimliğinde kendini tüketmez. Bu öznellik, bir "sonsuz huzur ve kendi içindelik"-te ısrar etmez.[26] Aksine, ötekini, yani dünyayı yaratarak *kendini* ifade eder. Ancak bu dünyanın yaratılışı, basit bir şekilde ötekine geçiş değil, kendine dönüştür. Tanrı kendini dünyada, *kendi* öteki gibi görür. Dünyada kendine döner. Bu, ötekinde-kendine-dönüş, iktidarın temel özelliğidir: "İktidar [...] *kendine yönelik negatif bir bağdır.*" Negatiftir, çünkü kendisiyle olan bağ öteki üzerinden gerçekleşir, çünkü bu, ötekinde-kendine-dönüştür. Kendine yönelik tamamen pozitif, ötekiyle hiçbir ilişki taşımayan kendindelikle bir bağ olurdu. Dolayısıyla Tillich'in "nevrotiği", "kendisiyle negatif bir ilişki" oluşturmayı başaramaz. Bu nevrotik, (muhtemelen) ötekiyle ilişkisinde kendisini kaybederdi. Öteki ile olan ilişkisini kendine yönelik bir ilişkiye *dönüştürmeyi* mümkün kılan güce sahip olamazdı. İktidar için belirleyici olan bu *dönüştürme* [*Beugung*], *kendine dönüştür.*

İktidar, özgürlük vaat eder. İktidar sahibi özgürdür, çünkü ötekinde tamamen kendinde olabilmektedir. Hegel'e göre Tanrı, "özgürdür, çünkü kendi olma iktidarı, kendisidir".[27] Tanrı, *mutlak bir kendiliğin sürekliliğini* barındırır ya da inşa eder. *Kendini* kaybedebileceği bir kırılma, yırtılma yoktur. *Kendisi olmadığı* herhangi bir radikal ötekilik bilmez. Bir "nevrotik" ise, muhtemelen sadece "küçük, dar kulesinde" pineklemekle kalmayan, aksine aynı zamanda her yerde kendinde olmaya, her yerde kendi olmaya zorlanan biri olurdu. Belli bir açıdan Hegel'in "Tanrı"sı ya da "ruhu" de bu nevrotiğin bir tezahürü olurdu.

Tanrı, iktidardır. Hegel'in din anlayışı, tamamen iktidar figürünün hâkimiyeti altındadır. Hegel iktidarı, "genel olarak dinin

---

26. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke,* Bd. 17 içinde, s. 55.
27. Hegel, *Berliner Schriften 1822-1831,Werke,* Bd. 11 içinde, s. 373.

temel görevi" olarak öne çıkarmaktadır.[28] Dinin, iktidar mantığının tamamen ötesinde bir alan açabileceği, kendiliğinden iktidarın ürettiği süreklilikten temel olarak farklı bir süreklilik deneyimi olabileceği, kendine dönüşten başka bir şey olacak hareketi tam olarak temsil edebileceği olasılığı, hiçbir zaman dikkate alınmaz.

Din, fânilik deneyimine dayanır. Belirleyici olan şey, hayvanlardan farklı olarak insanın, fâniliğe dair açık bir farkındalığa sahip olması, fâniliği bilgisinin nesnesine çıkarabilmesidir. Dolayısıyla *acı*, dolaysız bir hissetmenin ötesinde, fâniliğin evrensel bir tasavvuruna yol açar. İnsanların *yas tutabildiği* ve *ağlayabildiği*, hayvanların aksine insanın bir dininin olması, bu düşünsel yetiye dayanır. Fânilik deneyimine, temel bir yalnızlığa yol açan bir bireyselleşme deneyimi de dâhildir. Fânilik farkındalığı karşısında, sınırlı olmanın acı verici deneyiminin üstesinden gelme ve bireyselleşmenin yalnızlığından kurtulma arzusu ortaya çıkar. Din, sınırlılığın ve bireyselleşmenin deneyimine ve bunların üstesinden gelme arzusuna dayanır.

Fânilik ve sınırlılık deneyimi, mutlaka iktidar düzleminde gerçekleşmez. İnsani varoluşun sınırlılığı, iktidarın sınırlılığı olmasını gerektirmez. Sınırlı iktidar deneyimi, insan fâniliğinin olası deneyimlerinden sadece biridir. Fânilikten muzdarip olmak, sadece belirli bir sürekliliğin yaratılmasıyla aşılabilecek olan, beni diğerlerinden ayıran sınırdan muzdariptik de olabilir. Ayrıştırıcı sınırı ortadan kaldıran süreklilik, iktidarın ürettiği *kendiliğin* sürekliliğinden başka bir yapıya sahiptir. Bu süreklilik, bir *kendine dönüş niyetine* sahip değildir. Sadece ötekinde kendisiyle bir araya gelmeye çalışan o kendilik, *var oluşun* sınırsız uzamını, sınırsız sürekliliğini dolduramaz. Kurtuluşu, iktidar değil, kendine geri dönüş değil, aksine sınırsız bir açıklığa doğru kırılış vadeder. Böyle bakıldığında din, sonsuz iktidar olamayacak bir sınırsızlık ve sonsuzluk arzusuna dayanır. Kuşkusuz, *sonsuzluğa*, sı-

28. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke,* Bd. 16 içinde, s. 341.

nırsız olana yönelik dinî varoluş, sınırsız güç *arzusu*, sınırsız güç iradesi ile dolu olabilir. Ancak sadece böyle bir arzuya *dayanmaz*. Din, temelde *derinden barışçıldır*. *Samimiyettir/içtenliktir*.

Ancak Hegel'in tüm dinî fenomenleri yalnızca iktidar ekonomisi açısından tanımlaması sorunludur. İktidar hesabı, tüm dinî iletişimi belirler. Örneğin, kurban kesme (adak verme) durumunda, öncelikle, "ötekinin iktidarının" olunduğu kabul edilir.[29] Aynı zamanda, bir etki talep ederek ötekine güç uygulanır. Ötekinin iktidarının ve kendi iktidarının bilincinin kabul edilmesi, kurban kesme pratiğine hâkimdir. Kurbanın, amaca dayalı rasyonalitesi ve yarar ufkunun dışında yatan çok daha derin bir anlama sahip olması gerekmiyor muydu?

Georges Bataille kurbanı, radikal ve farklı bir şekilde ele almaktadır. Gerçi kurbanın ekonomik boyutunu inkâr etmez. Ancak ona göre kurbanın daha derin anlamı ekonomik hesaplamanın dışındadır. Kurban, yarar ve ekonomiye karşı bir antitez oluşturur. Temelde, özel bir yok etme ve tüketimdir: "Kurban kesmek, vermek, kor fırına kömür verir gibi vermek demektir."[30] Kurban kesme eylemi, kurbanı, geriye bir sınırlama, özne ve nesne, insan ile dünya arasında bir ayrımın olmadığı bir süreklilik durumuna yerleştirir. Bu, bir madde-sizleştirme (soyutlaştırma) ve sınır-sızlaştırma eylemidir. Madde, yararlılık ve amaç bağlamından çıkarılır. Böylece gizemi kendisine geri verilir. Bataille, dinin asıl boyutu olarak *sınırsız* sürekliliği, "samimiyet" ya da "içkinlik" olarak da tanımlar. Dolayısıyla kurban kesen rahip, şöyle der: "Ey kurbanım, seni, içinde bulunduğun bir madde durumuna indirgendiğin, azaltmak zorunda olduğun ve samimi doğanın dışında bir anlam kazandığın dünyadan ayırıyorum. Seni ilahi dünyanın samimiyetine, var olan her şeyin derin içkinliğine geri çekiyorum."[31]

---

29. A.g.y., s. 292.
30. Georges Bataille, *Theorie der Religion,* yayınlayan ve sonsöz yazarı Gerd Bergfleth, München 1997, s. 44.
31. A.g.y., s. 40.

İktidarın sürekliliği, *kendiliğin* bir sürekliliğidir. İktidarın aksine din, *sınır*-sız bir *varoluşun* sürekliliğine bağlıdır. Bu, insanın, "evren ile bir olduğu ve ne yıldızlardan ne de güneşten farklı olduğu" bir "ana dönüş"tür.[32] Bataille, ilahi olan karşısında hissedilen ürpertiyi, farklılıkları ortadan kaldıran sınırsızlaştırmanın şiddetine dayandırır: "Dolayısıyla kutsal olan, ahşabı tüketerek tahrip eden alevle kıyaslanabilir. Bu, sınırsız bir ateş gibi, bir şeyin tersidir ve yayılır, sıcaklık ve ışık yayar, tutuşur ve kör eder ve ondan tutuşan ve kör olan da yine (başkalarını) tutuşturur ve kör eder."[33]

Bataille'ın sıkça dile getirdiği ayrıştırılmamış varlık birliğinin deneyimi, safahatli (orgiastik) ve geriye dönüktür. Dolayısıyla Bataille'ın din felsefesi tasarısı, "animalizm" ile başlar. Ona göre hayvanlar, zaten varlığın sürekliliğinde yaşamaktadırlar. Hayvanlar, "suyun suda olması gibi" dünyadadırlar.[34] Bu nedenle dine ihtiyaçları yoktur. Zaten varlığın sürekliliğinde coşarlar.[35] Varoluşun ayrıştırılmamış birliğinde hiçbir iktidar ilişkisi oluşmaz, çünkü bu iktidar ilişkisi bir fark gerektirir: "Animalik yaşamda, hükmeden ve itaat eden ilişkisini ortaya koyan hiçbir şey yoktur."[36] Ötekinin tüketiminde de, öncesinde bir mücadele, "ötekine hâkim olma" gibi bir şey geçekleşmez. Varlığın sürekliliğinde, kendi ile öteki arasında hiçbir ayrıştırma yoktur. Katı anlamda, iktidar mantığı formüllerinin ötekinde kendine dönme oluşturabilecek herhangi bir asimilasyon, herhangi bir sahiplenme söz konusu değildir. Varlığın ayrıştırılmamış birliği, yiyen ile yenilen arasında bir ayrıştırmaya izin vermez: Bir hayvan, bir hayvanı her yediğinde, kendi türünden olanı yer, kendi *tezahürünü* yer: Bu bağlamda bahsettiğim şey içkinliktir.[37]

---

32. A.g.y., s. 145.
33. A.g.y., s. 46.
34. A.g.y., s. 24.
35. Kuşkusuz bu fikir, insan idealinin "insan" kadar hayali olan bir "hayvan" düşüncesine dayanmaktadır.
36. Bataille, *Theorie der Religion,* s. 20.
37. A.g.y., s. 19.

Bataille, süreklilik ilişkilerini dışlamakta ancak sınırları ortadan kaldıran, yok eden, herhangi bir anlam ya da amaç bağlamından yoksun orgiastik *şiddet* biçimleriyle oldukça uyum sağlamaktadır. Bataille'ın her şeyi tüketen alevle karşılaştırdığı "ilahi" olan, bu *orgiastik* şiddetin aşırılıklarında tamamen mevcut olabilirdi. Dolayısıyla ilahi olan, samimi olmanın dışında her şeydir. "Samimiyet", aynı zamanda varlığın sürekliliğinin açıklığını da yok eder.

Kuşkusuz Bataille'ın de gördüğü gibi din, bir süreklilik deneyimine dayanır. Ancak bu, Bataille'ın imgesel "animalizmini" çok aşan, *ruhun* bir fenomenidir. Ruh, yokluğun ve *formların,* tamamen tüketen bir alevde yok olmasına izin vermeden, varlığın sürekliliğini sürdürdüğü sürece *samimidir.* Bu içtenliğe dayalı olarak ruh, *orgiastik* ya da tüketen bir şeyin dışında her şeydir.

Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit* adlı çalışmasında, Ben'in (*Ich*) dünya lehine geri çekildiği *derin* bir yorgunluktan bahseder. Yorgunluğun bu derinliği, "daha az Ben'den daha fazlası" olarak hissedilen dünyanın derinliğidir.[38] Varoluş (*Dasein*), artık *kendiliğin pathosunun* hâkimiyetinde değildir. Kendilik için herhangi bir tasa olasılığını barındırmayan derin yorgunlukta, varoluş (*Sein*) sürekliliği oluşur."[39] Handke'ye göre, "Öteki", "aynı zamanda ben (*Ich*) olur". Ötekinde kendisiyle birleşme, ötekinde kendinde olma baskısı, bir rehavete yol açar. "Hiç kimsenin ve hiçbir şeyin, 'egemen olmadığı' ya da 'hüküm sürmediği' durum, derin yorgunluğun bir parçasıdır."[40]

Derin yorgunluk ilham verir: "Yorgunluğun ilhamı, neyin yapılması gerektiğinden çok neyin yapılmayabileceğini söyler."[41]

---

38. Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit,* Frankfurt a. M. 1992, s. 75.
39. Derin yorgunluk tüketici olmaktan başka her şeydir. "Yorgunluğun parlak ışığı" (a.g.y, s. 52) şekillerin oluşmasını sağlar. "Düzenler". Söz konusu olan "açık gözlü, temiz bir yorgunluktur" (A.g.y., s. 56). Bu anlamda da samimidir.
40. A.g.y., s. 35.
41. A.g.y., s. 74.

Hegel'in, "öznellik, etkinlik, sonsuz devinim", "sonsuz iktidar" anlamına gelen Tanrısı, asla derin yorgunluğa düşmezdi. Hegel'in "ruhu", sadece *yapmak* değil, *mutlak bir müdahale*dir.[42] Bu ruh, asla yorulmayacaktır. Derin yorgunluk, muhtemelen Hegel'in "ruh"unu oluşturan, iktidarın ve öznelliğin karşıt figürüdür. Handke, tamamen farklı bir *ruh* ve *derin bir yorgunluk dini* dillendirir. Handke'ye göre, "Kutsal Ruh'u benimseyen Paskalya Yortusu toplumu", derin bir yorgunluk hâlindedir.[43] Ruh huzur içinde ve birdir. Hiçbir şey izole edilmiş bir şekilde tek başına durmaz, aksine "her zaman diğerleriyle birlikte"dir.[44] Derin yorgunluk içinde uyanan *ruh*, *içtenlikten* başka bir şey değildir: "İyi. Bu, aynı zamanda benim insanlığa dair son imgelemimdir: son anlarında, kozmik yorgunlukta uzlaşan son imgelemim."[45]

42. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke,* Bd. 17 içinde, s. 316.
43. Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, s. 74. 44.
44. A.g.y., s. 68
45. A.g.y., s. 78.

İKTİDARIN POLİTİKASI

Carl Schmitt, *Politische Theologie* adlı çalışmasında, "Egemen olan, olağanüstü hâle karar veren kişidir." der.[1] Olağanüstü hâlde yasal norm, kendini koruma amacıyla askıya alınır. Olağanüstü hâl yasa karşısında bir düzenleme, yasanın da önüne geçen, tek başına tezahür amacıyla *düzeni sağlayan* bir güç *uzamını* beraberinde getirir. Böylece, yasa arka plana çekilirken, devlet var olmaya devam eder.

Olağanüstü hâle *karar veren teolojik* egemen kişi, herhangi bir pozitif yasal normun üstünde, yöneten *mutlak* bir iktidara sahiptir. Onun için kimse önemli değildir. Olağanüstü hâlde, *mutlak önemli* hâle gelen kendini koruma adına neyin önemli olduğuna o karar verir. Egemen, yasal normun üstünde yer alır ve geçerliliğine karar verir. Nihai kararın öznesi konumundadır: "Karar, tüm yasal bağımlılıklardan kurtulur ve gerçek anlamda mutlak olur."[2] Egemenlik, *kendini* isteyen, *kendini* gerçekleştirmeye kararlı olan öznellikten başka bir şey değildir. Olağanüstü

1. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1985, s. 11.
2. A.g.y., s. 19.

hâl, özellikle bu *kendine yönelik kararlılığı* en saf biçimde manifestolaştırır. Her türlü iktidar uzamını sahiplenir. Kendine yabancılaşma tehdidini tersine döndürebilen ve kendinde kalabilen kişi, sadece iktidara sahip olandır. Olağanüstü hâl, *kendine dönüşün* kararlı bir girişimdir.

Schmitt, *Politische Theologie* adlı çalışmasında, olağanüstülüğü genelin üstüne koyan Kierkegaard'ı refere eder. Kierkegaard'a göre olağanüstü durum, geneli, "hararetli bir tutkuyla" ele alır.[3] Kierkegaard bunun, her şeyi, genelden daha net bir şekilde ortaya koyduğunu dile getirir. Dolayısıyla normal durum değil, aksine ancak olağanüstü hâl egemenliğin doğasını ortaya koyar. Bununla birlikte, normal durum üzerine düşünmek, duruma Schmitt ya da Kierkegaard'ın sandığından daha fazla ışık tutabilir.

Genel üzerinde hararetli bir tutkuyla düşünen normal durumun dahi filozofu Hegel, normal duruma bakarak, egemenliğin doğasını aydınlatır. Hegel, hükümdar olabilmek için, "'evet' diyecek birinin olmasının" yeterli olacağını savunur.[4] Kastedilen "resmî kararın zirvesi", özellikle "evet"iyle yasanın geçerli olmasını sağlayan *resmen* egemen olandır. Bu "evet", egemenin olağanüstü hâlde yasal normu askıya aldığı "hayır"ın tam karşılığıdır. "Hayır", aynı zamanda koşulsuz bir kendini kabullenme ifadesidir. Dolayısıyla, her iki durumda da gördüğümüz şey, "kendinden emin olan bir öznellik", yani egemenin ya da devletin, özellikle "nihai kararın mutlak iradesinin *egemenliği* (kendi kendine karar verme) yetisi"dir.[5] Bu egemenin eylemi, *isminin* ve "istiyorum"un tekrarlanmasından ibarettir. Önemli olan bu *isim*dir. Bu isim, "aşılamaz olan zirvedir", yani "kendi kendini belirleyen ve bütünüyle egemen, nihai karar vermedir".[6] Bu "istiyorum", evet "kendimi istiyorum" ifadesi, yani kendine yönelik

3. A.g.y., s. 22.
4. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* G. W. F. H., *Werke,* Bd. 7 içinde, s. 451.
5. A.g.y., s. 444.
6. A.g.y., s. 449.

kararlılık, devletin var oluşunu belirleyen, egemenin öznelliğini, "basit anlamda kendinden kendini yaratanı" temsil eder.[7] Dolayısıyla egemenin iradesi, yalnızca olağanüstü hâlde değil, normal durumda da dile gelir. Olağanüstü hâldeki "hayır", belki de sürekli olarak telaffuz edilen "evet"ten daha *çarpıcıdır*. Ancak hem "evet" hem de "hayır", kendinin iradesinin, öznelliğin, devletin bir iktidar uzamı açısından yapısal ifadeleridir.

Bu biçimsel, ancak aynı zamanda teolojik, mutlak iktidarın egemenliği, bir birey olarak sürekli onun iktidarı açısından kaygılanması gereken gerçek, politik egemenlikten ayrıştırılmalıdır. Bu egemenliğin teolojik egemenliğin aksine sadece göreceli bir iktidarı söz konusudur. Schmitt, özellikle ölümcül bir iktidar diyalektiğine yakalanan hükümdarlara dikkat çekmektedir: "Bir an için elinde büyük siyasi kararlar bulunan birey, iradesini ancak belirli koşullar altında ve verilen araçlarla oluşturabilir. Mutlak hükümdar bile raporlara ve bilgilere ve danışmanlarına bağımlıdır. [...] Dolayısıyla her doğrudan iktidar dolaylı etkilere tâbidir."[8]

İktidar sahibinin etrafında bakanlar, itirafçılar, özel doktorlar, sekreterler, uşaklar ve metresler tarafından doldurulan ve gerçek iktidar uzamını zayıflatmak ve entrika ve yalanlarla doldurmakla tehdit eden bir "bekleme salonu" oluşur. İktidarın bu bekleme salonu, iktidar sahibini dünyadan tamamen koparır, böylece "sadece dolaylı olarak onu yönetenlere ulaşabilirken ve iktidarını üzerlerinde uyguladığı tüm diğer insanlara artık ulaşamaz ve onlarda kendisine ulaşamazlar".[9] Schmitt, burada da yine olağanüstü hâllere dayanır. Olağanüstü hâl, geneli, yoğun bir tutkuyla düşünebilir. Ancak bu tutkuyu bozabilir ya da gizleyebilir. "İktidar sahibinin, iktidarı kaçınılmaz iktidar araçlarıyla izole edişi" tezi, özellikle bunun yapısal etkisini dikkate alır, *yani yapısal, oluşumsal, iktidarın uzamsallaştırılması-*

7. A.g.y., s. 446.
8. Schmitt, *Gespräche über die Macht*, s. 17.
9. A.g.y., s. 20.

nı değil. İktidar mekanizması, gücün alanını zayıflatan bir iktidarın bekleme salonuna dönüşmek zorunda değildir. Sonuçta, siyasal iktidarın uygulanması için kurumlardan oluşan *örgütlü* bir iktidar mekanizması gereklidir. *Normal durumda*, "dolaylı etki uzamı"ndan başka bir şeydir. Buna ek olarak, parlamenter demokrasilerde, bu iktidar yoğunluğunu en tepede ya da bir kişide görmüyoruz. Az sayıda insana erişim izni verilen, o "iktidarın ruh salonu/koridoru" oluşmaz. İktidarın bekleme salonu, başka iktidar bekleme salonlarına yer açmak için kenara çekilir, örneğin iktidarın değişim ya da ön koridoru şeklinde, özellikle *lobiye* yol açar.

Bu iktidarı zayıflığa dönüştüren iktidar diyalektiği Schmitt'e göre, öncelikle iktidarın insanın aşamayacağı, "nesnel, özerk bir olgu" olduğunun göstergesidir. Modern toplumdaki örgütlerin karmaşıklığı ve anonimliği, Schmitt'i, iktidarın insanların gerçekliğini "aştığı" şeklindeki yanlış olan tezine yönlendirir.[10] *Ho-*

10. Schmitt'e göre Leviathan, "insan uzlaşısıyla ortaya çıkan ve yine de orada olduğunda tüm insan uzlaşısını aşan insanlardan oluşan bir üstinsandır." (Schmitt, *Gespräche über die Macht,* s. 29). "Makinelerin makinesidir", çünkü "diğer tüm teknik makinelerin somut ön koşuludur". Buna göre Leviathan ve modern teknoloji aynı kökene dayanmaktadır. Her ikisi de, insanın "iktidar iradesi"den daha güçlü olan bir "üst-iktidarın" ifade biçimleridir (age, s. 29). Schmitt, "icat eden ve kullanan insanın gücünü", "modern makinelerin ve süreçlerin olanakları insan kaslarının ve beyninin gücünü aştığı ölçüde" "aşan", "modern imha araçlarının gücünden" bahseder. (agy., s. 27). Sorunlu olarak, Schmitt modern teknolojiyi, insanın merhamet ettiği bir güç hipotezi şeklinde dile getirir. Dolayısıyla *insanı*, bu insani zayıflıkla karşı karşıya getirir. Bununla birlikte, teknolojinin üst-iktidar boyutuna taşınması asıl gerçeği gizler. Çünkü teknoloji, insanın *kendini* dışarıya doğru genişlettiği iktidar aracıdır. İnsan algısını, insan vücudunu, hatta insan alışkanlığını dünyaya yayar. Bu sayede dünyayı insana benzetir. Hem Leviathan hem de teknik cihazlar insana çok benzer. Bu şekilde insan, dünyada *kendinde kalabilir*. Böylece, kendi kendine yabancılaşma riski azaltılır. Her yerde insan kendine geri döner. Teknoloji, özellikle *ötekinde-kendinde-olmak* olarak insanın *kendini sürdürdüğü* bir uzam yaratır. Heidegger teknolojiyi, tıpkı

mo homini homo şeklinde iyi formülü artık geçerli değil. İktidar ayrıca, "insanların, insanlar üzerinde düşünülebilir her iktidarının kişiler arası ölçütlerini" aşar.[11] Schmitt buna, gücün insanüstü bir gerçekliğe aktarılmasıyla, "iktidar ve zayıflığın [...] artık yüz yüze ve artık insandan insana bakmadıkları"[12], bireysel iktidar sahibinin iktidarının, "öngörülemeyen abartılı iş bölümü sistemi içinde" "bir durumun çıkarılmasıyla" yıkıldığı şeklinde yaklaşır.[13]

Görüldüğü kadarıyla Schmitt gücü, *bir* bireyin kavrayışından kaçtığı durumuyla teorik olarak ele alamamaktadır. Örneğin, modern toplumun gücü radikal bir yayılmaya maruz bıraktığını ya da merkez-dışılaştırdığını varsaymak yerine, iktidarı, insanın maruz kaldığı, ölümcül bir diyalektiğe çeken "bağımsız bir gerçeklik" olarak görür. İnsan artık egemen değildir çünkü iktidar insan iradesinin elinden kayar, çünkü insan artık *karar* verememektedir. Schmitt'e kalan tek şey ise, *insanı dillendirmektir*: "Yine de insan olmak, (buna rağmen) bir karar olarak kalır."[14]

Schmitt'in, oda ve bekleme salonu arasında, dolaysız iktidar ve dolaylı etki arasında yaptığı ayrım sorunludur. İktidarda pay sahibi olan iktidarın bekleme salonu, zaten bizzat iktidar uzamının bir parçasıdır. Dolaylı etkilerin alanı, sadece iktidar uzamını zayıflatabilir ve onun boşluğunu doldurabilir çünkü bizzat kendini bir iktidar uzamına yerleştirir. "Birkaç arkadaşın felçli bir adamın yatağının yanında oturduğu ve dünyaya hükmettiği hastane odası"[15], olağanüstü bir güç uzamıdır. Bekleme salonu ise, gerçekte bir yan odadır. İktidarın yan odalarının oluşumu, in-

---

Leviathan gibi insanüstü bir iktidara yükselttiğinde, teknolojinin, insanın iktidar için çabalamasının bir ifadesi ve sonucu olarak insanın bir tezahürü olduğunu fark etmez.

11. Schmitt, *Gespräche über die Macht,* s. 28.
12. A.g.y., s. 29.
13. A.g.y., s. 27.
14. A.g.y., s. 32.
15. A.g.y., s. 19.

san gücünün hiçbir uzamının kendisini kendinde tamamen kapatamayacağına ve kesinlikle *kendinde* olamamasından ve fâniliği nedeniyle insan gücünün sürekli olarak kendi kendine yabancılaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına dayanır. *Kapalılık* eksikliği nedeniyle, hiçbir insani güç uzamı, yan odalardan, bekleme salonlarından ya da etraftaki diğer uzamlardan bağımsız değildir. Bu uzamlar onun *yaraları* gibidir. Kendini kabullendirme ve kendine yabancılaşma diyalektiği, insan iktidarının bu fâniliğine dayanır.

Schmitt'in, iktidarın bekleme salonu teorisi, iktidarın bilgiye bağımlılığına yönelik ilginç bir referans içerir. Schmitt, Bismarck'ın Mart 1890 yılına ait, Şansölyelikten affını (istifasını) istemesiyle ilgili şunları yazar: "İmparatorluğun kurucusu, yaşlı ve deneyimli Şansölye, deneyimsiz varis, genç Kral ve Kaiser II. Wilhelm ile tartışır. İkisi arasında, iç ve dış politika konularında birçok maddi muhalefet ve görüş ayrılıkları vardır. Ancak, istifa talebinin [*Entlassungsgesuch*] gerçek nedeni, asıl mesele, tamamen resmî bir şeydir: Mesele, Şansölye'nin kendisini nasıl bilgilendirebileceği ve Kral ve Kaiser'in nasıl bilgi edinmesi gerektiği sorusuyla ilgili yaşanan anlaşmazlıktır."[16]

Bismarck dönemine göre tamamen farklı boyutlar elde eden medya, *politik enformasyonu* da radikal bir şekilde değiştirir. Medya, bilgi engellerini kolayca aşabilmektedir. İktidar uzamını, halktan tamamen kesebilecek, iktidara ulaşabilecek bir bekleme salonunu oluşturmaktır. Modern enformasyon teknolojileri, böyle bir bekleme salonunu çabucak delerdi.

Politikadaki güçlü varlıklarına rağmen, medyanın bu anlamda bir gücü yoktur. Dolayısıyla, alışılagelmiş olan "medyanın gücü" ifadesi yanıltıcıdır. Aksine medya, Schmitt'in bir yaklaşımını kullanacak olursak, dolaylı etkilerin bir etki uzamını oluşturur. Açık bir kasıtlı yapıdan yoksundurlar. Medyanın uzamı çok geniş ve dağınıktır. Bütün olarak bakıldığında, belirli bir aktör

16. A.g.y., s. 21.

ya da kurum tarafından yönetilmezler. Medyaya içkin olan yapısal dağılım ve yayılım [*Streuung und Zerstreuung*] açık tanımlamalara izin vermez. Medyanın uzamını dolduran çok fazla aktör ve çok farklı yaklaşım vardır. İnternet alanı ise hiçbir şekilde *düzenlenmemiştir* ve bu da durumsallığın (beklenmedik olayların) radikal bir şekilde artmasına neden olur. Dahası, iktidar ve etki arasında ayrım yapmak önemlidir. Kuşkusuz, herhangi bir etki yaratamayan bir iktidar, iktidar değildir. Fakat etki her zaman bir iktidar yapısına sahip değildir. Bir sürekliliğin oluşumuna bağlı değildir. Etki belirli noktalarda gerçekleşirken, güç bir *uzam* olgusudur. Medya, kendisini otomatik olarak tek bir iktidar uzamında örgütlemez. Ancak medya ve iktidar süreçleri arasında çeşitli etkileşimler mümkündür. Medya, güç stratejileri ve eylemleri için kullanılabilir. Ancak aynı zamanda hâkim iktidar düzeni üzerinde zayıflatıcı bir etkiye de sahip olabilirler. Totaliter iktidar bu nedenle medyanın uzamını ele geçirmeye çalışır. Kamuoyu görüşünün oluşumu, medyanın gelişiminden ayrı düşünülemez.[17]

Schmitt, olağanüstü hâl iktidarın hızla çoğalan bekleme salonlarına yönelik gayret gösterirken, gücün ne ölçüde bir uzamın fenomeni olduğunu irdelemez. İktidarın bekleme salonlarının oluşumu, iktidar uzamının kendisinin işleyişi hakkında çok şey söylemez.[18] Gerçi bazı açılardan iktidar, tepede ya da bir kişi-

17. Foucault da, kamuoyu görüşünün oluşumunu yazıya bağlar. Karşılaştırın: Foucault, *Uberwachen und Strafen,* s. 122: "Bu yasalar yayımlanmalı, herkesin bunlara erişimi olmalıdır. Sözlü gelenekler ve geleneksel haklar, 'sosyal sözleşmenin istikrarlı anıtı', yazılı metinler olarak herkes tarafından erişilebilir yazılı bir yasa ile değiştirilmelidir. 'Sadece birkaç kişiyi değil, tüm okuyucuları, kutsal yasaların denetçisi ve koruyucusu yapan ...matbaadır.'"

18. "Histographie des Abendlandes" (Batı'nın Tarih Yazımı) adlı çalışmasında Agamben, olağanüstü hâl üzerinde ısrarla durmakta ve onu kural hâline getirmektedir. Dolayısıyla toplama kampı "modernitenin *nomosu*"na dönüşmektedir. (Karşılaştırın: Agamben, *Homo Sacer,* s. 175) İktidarın uzamı, bekleme salonu yoluyla açıklanamayaca-

de yoğunlaşabilir, ancak bu kişi tepeye *dayanamaz*. İktidar olabilmek için onu taşıyan, doğrulayan ve meşruiyet sağlayan bir uzama ihtiyaç duyar. Tepedeki yoğunluğa rağmen iktidarın kendisi, bir *uzamın*, beraberliğin ya da bütünlüğün gerçekleşen bir olayıdır. Yalnızlaşma ve izolasyon iktidara zarar verir. Şiddet ise aralıklarla gerçekleşir ve iktidarın yaratılmasına katkıda bulunabilir. Ancak iktidar şiddete dayanmaz. Şiddet *kendini uzamsallaştıramaz*.

İktidar bir süreklilik yaratır. Bu, hem devlet (*polis*) hem de iki kişi arasındaki ilişki için geçerlidir. *Ego*, tamamen kendinde yalnızlaşmış (bir birey) olsaydı, sadece şiddet (kullanma) yoluyla *Alter*'in iradesini kırabilirdi. Bu tür kendinde yalnızlaşma koşullarında, *Ego*'nun *Alter* üzerinde herhangi bir gücü yoktur. Özellikle de güç eksikliği ve iktidar zayıflığı dönemlerinde *Ego*, *Alter*'i ihlal eder. Dolayısıyla şiddet, bir zayıflık göstergesidir. Aksine, eğer *Alter* kendi iradesiyle *Ego*'ya boyun eğerse, *Ego, Alter* üzerinde çok fazla güce sahip olurdu. Bu durumda, *Ego* herhangi bir şiddete başvurmadan *Alter*'de var olmaya devam ederdi. *Ego*, iktidar sayesinde *Alter*'in yanındadır. Güç bu *sürekliliği* oluşturur ve *Ego*'yu ya da *Ego*'nun iradesini *uzamsallaştırır*. Buna karşın şiddet ya da ihlal, *çatlakları/kırılmaları* derinleştirir, *uzamları* daraltır. Aynı zamanda tek bir aktör etrafında yoğunlaşmayan yapılanma da iktidara bir süreklilik sağlar. Parçaları birbirine bağlayan ve birbirine aracılık eden bir bütünün çekim alanını oluşturur.

Örneğin bir devrimde şiddet de rol oynayabilir. Ancak, *yalnızca* şiddet olduğu ve herhangi bir *iktidara* dayanmadığı sürece sonuçsuz kalır. Şiddet, güç olmadan, *ötekilerin* onayı olmadan *başarısızlığa* mahkûmdur. Buna karşı gücü varsa, *yeni bir uzam* oluşturur. Şiddet, *alanlar üstü* olabilir ancak basit bir şekilde *alan yaratamaz*. Aynı zamanda siyasi bir alanın *ortaya çıkmasında* kurucu bir rol oynayabilir ancak politika bu nedenle şiddete daya-

---

ğı gibi, modernitenin politik uzamı da kampa dayalı olarak açıklanamaz. İnsanlık tarihindeki normal vakalara bakıldığında, *gelecek insanın homo sacer* değil, *homo liber* olacağı ümidi hâlen taşınabilir.

lı değildir, aksine eylem *sürekliliğini* sağlayan *ortak* bir iradeye dayanır. Bu anlamda Hegel şöyle yazmaktadır: "[...] devlet *şiddet* yoluyla *ortaya çıksa da*, buna dayanmaz [...]. Devlette, bir halkın ruhu, gelenek ve yasaları hâkimdir."[19] Hegel'e göre, *ruhun* iktidarı, bir *Biz*, bir ortaklık [*Gemeinsamkeit*], *genel*in [*des All-gemeinen*] bir sürekliliğini oluşturmaya dayanır. *Ruh*, temelinde kendine yönelik bir kararlılığa dayanan empatik *birliktelik* oluşturduğu sürece iktidardır. Şiddet, tam olarak bu dolayım gücünden yoksundur, yani ruhtan yoksundur. Sadece iktidar, politikayı ortaya koyabilir.

Hannah Arendt şunları yazarken, muhtemelen gücün uzamsal yönünün farkındadır: "Asla bir silahın namlusundan çıkmayan şey, güçtür."[20] Bir silahın namlusunun darlığında hiçbir uzam ortaya çıkamaz. Temelde çok yalnız bir yerdir. Buna karşın uzam ve iktidar yaratan, diğerleri tarafından meşrulaştırılmadır. (Dolayısıyla) "Şiddet içermeyen iktidar" ifadesi, bir oksimoron değil, bir pleonazmadır.[21] Elbette tek bir birey, iktidar ya da güce sahip olabilir, ancak asla *tek* başına iktidar üretemez. Arendt iktidarı şu tür bir birlikteliğe dayandırır: "İktidar, insanlar bir araya gelip birlikte hareket ettiklerinde ortaya çıkar; ancak meşruiyetleri, bir grubun kendi belirlediği amaç ve hedeflere dayanmaz; grubun kurulmasıyla örtüşen bir iktidar esasına dayanır." [22]

Arendt için de iktidar, bir süreklilik fenomenidir. Politik olan, bir eylem sürekliliğini şart koşar.

Arendt'in "tezahür uzamı" kavramı da, gücün uzamsal karakterini dile getirir. Arendt'e göre Polis (Devlet), "insanların ko-

---

19. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke,* Bd.10 içinde, s. 221.
20. Arendt, *Macht und Gewalt,* s. 54.
21. Genç Nietzsche şunları yazarken, iktidarın özünü ıskalar: "Şiddet ilk hakkı verir ve temelinde varsayım, uyarlama, gasp, şiddet olmayan bir hak yoktur." (Nietzsche, *Nachgelassene Schriften* 1870-1873, KSA 1, s. 770).
22. Arendt, *Macht und Gewalt,* s. 53.

nuşma ve eylem tarzında bir araya geldiği her yerde ortaya çıkan" bir "uzamsal ara", bir "tezahür uzamı"[23], "insanların bir araya geldikleri ve sadece canlı ya da cansız şeyler gibi orada olmalarıyla değil, özellikle görünmeleriyle" oluşan bir arada olmanın uzamıdır.[24] Tezahür uzamı, birlikte konuşma ve hareket etme sırasında kendisini gösteren [*sich lichten*] bir uzamdır. Arendt, iktidarı ve tezahür uzamını dolayımsız bir şekilde birleştirir: "İktidar, kamusal alanı, hareket eden ve konuşan insanlar arasındaki potansiyel tezahür uzamının oluşmasını sağlayan ve varlığını sürdüren şeydir."[25] İktidar, birlikte hareket etmenin ve konuşmanın gerçekleştiği o *politik uzamı* aydınlatan ışıktır. Arendt, "iktidar" kavramını çok empatik ve pozitif (anlamda) kullanır. Dolayısıyla, "tezahürü ve yansımasına bizzat hizmet ettiği için, iktidarın ihtişamından"[26] ya da "iktidarın yarattığı kamusallığın aydınlığından"[27] bahsetmektedir. Tezahür, var olmaktan daha fazlasıdır. Empatik anlamda bir etkidir. Dolayısıyla tek başına iktidar, bir "yaşama hissi" dışında bir "gerçeklik hissi" yaratır.[28]

Kuşkusuz "iletişimsel" olarak adlandırılması gereken bu iktidar kavramını, Jürgen Habermas sadece memnuniyetle karşılardı. Habermas, Arendt'ten alıntı yaparak, ortak bir iradenin iletişimsel üretimini temel iktidar fenomeni boyutuna çıkarır:

---

23. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben,* München 1981, s. 199.
24. A.g.y., s. 192.
25. A.g.y., s. 194.
26. A.g.y., s. 109.
27. A.g.y., s. 201.
28. A.g.y., s. 192. Ölüm korkusu içindeki Hegel tarzı uşak, yani Arendt'e göre, sadece hayatından endişe ettiği için iktidar mücadelesinden kaçınan uşak, "gerçeklik hissi"ne ulaşamaz. Bunun yerine "yaşam hissi"ni tercih eder. Buna karşın, kendisi için iktidarın yaşamaktan daha önemli olduğu hükümdar, ölüm tehlikesiyle yüzleşir, yaşamı riske atar. İktidar ve tanınma mücadelesi, insanların sadece şeyler gibi mevcut değil aynı zamanda birbirlerine açıkça göründükleri "tezahür uzamı" da oluşturur. Arendt'e göre politika burada başlar. Ölüm korkusu değil ölme özgürlüğü politik gerçekliği yaratır.

"Hannah Arendt daha farklı, iletişimsel bir eylem modelinden yola çıkar: 'İktidar, insanın sadece hareket etme ya da bir şeyler yapma yeteneğinden değil, aksine diğerleriyle güçlerini birleştirme ve onlarla uyumlu hareket etme yeteneğine dayanır.' İktidarın temel fenomeni, yabancı bir iradenin kendi amaçları için araçsallaştırılması değil, iletişimi amaçlayan anlaşmaya yönelik ortak bir iradenin oluşmasıdır."[29] İktidar şunlar arasında ortaya çıkar: "İktidara, aslında hiç kimse sahip değildir; birlikte hareket ettiklerinde insanlar arasında oluşur ve dağıldıkları an kaybolur."[30]

Arendt'in iktidar teorisi, gerçekten de çok formel bir düzeye dayanır. İktidar, aslında tezahür uzamını, hatta gerçeklik hissini özgür kılar. İnsanların birlikte hareket ettiği yerde güç vardır. Politik olan, iktidar yaratan bu ortak eylem temeline dayanır. Kuşkusuz, bu oldukça formel ya da soyut iktidar kavramının kendine göre cazip tarafı vardır. Ancak sorun, gücün gerçekten ortak eylemden türetilip türetilemeyeceği ya da tezahür uzamı ve güç alanı hâline gelmesi için, *başka bir şeyin de eklenmesi* gerekip gerekmediğidir.

İktidarın iletişimsel modeli katı bir şekilde uygulansaydı, o zaman iktidarın en yüksek biçimi, *herkesin* birlikte hareket etmek amacıyla birleştiği bir bütün olurdu. Ancak Arendt'in en yüksek iktidar biçiminin tanımı farklıdır: "İktidarın aşırı biçimi, herkes birine karşı; şiddetin aşırı biçimi ise, biri herkese karşı şeklinde görülmektedir."[31] Şiddetin aşırı biçiminin tanımı, muhtemelen mantıklı gelir: "Biri herkese karşı". Şiddet, tek başına gerçekleştirilen bir eylemdir. Diğerlerinin onayına dayanmaz. Dolayısıyla karşı kutup, iktidarın aşırı biçimi ise, şöyle olurdu: Herkes hem fikir. Ancak Arendt'in iktidarın aşırı durumunun tanımı şu şekildedir: "Herkes birine karşı". Bu "karşı" ifadesinin nedeni

---

29. Jürgcn Habermas, *Philosophisch-politische Profile,* genişletilmiş Baskı, Frankfurt a.M. 1981, s. 229.
30. A.g.y., s. 238.
31. Arendt, *Macht und Gewalt,* s. 43.

nedir? Herkesin mutabakatına dayanması gereken aşırı güç biçiminin, diğerlerinin karşı olduğu bir "karşı"ya ya da "bire"e ihtiyacı var mıdır? Tanımdaki bu kesinlik neyi gösteriyor? İktidarın tanımına sızmış olan bu "karşı", iktidarın hangi temel özelliğine işaret ediyor? Bu "karşı" ifadesi, muhtemelen iktidarın öncelikle bir birlik olgusu değil, kendiliğin olgusu olduğu, her bir iktidar yapısının bir öznellik, yalnızca kendisinin varlığında, güç yapısı içinde ya da dışında kendini gösteren bir kararlılığa sahip olabileceği gerçeğine dolaylı bir göndermedir. Burada kendilik, soyut anlamda kastedilmiştir. Sadece bireyin kendiliğini değil, aksine bir grupla ilgili olabilecek *kendine-istekli* ya da *kendine-dönüşün* öznesini ifade eder.

Kolektif bir yapının birlikte hareket etmeye karar verdiği anda, *kendini* isteyen ve *kendine* kararlı olan ortak bir kendilik oluşur. Bu öznellik, kendine olan bu kararlılık, özellikle "biri" bu kolektif yapıya karşı çıktığı anda tezahür eder. Gerçi kolektifin iktidarı, bu *tek* karşı olana *dayanmaz*, ancak bir karşıtın bütüne negatif bir şekilde temas ettiği yerde bu bütünlük, kendini koruma kararlılığını manifestolaştırır, yani sadece bireysel bir güç sahibi değil, aksine aynı zamanda kolektife özgü olan herhangi bir iktidar yapısına uygun olan kendiliği gösterir. Olağanüstü hâlde olduğu gibi kararlı bir karşıtlık durumunda, *kendini* ayakta tutmak isteyen *kendine yönelik bir güç daralması* oluşur. Kendine yönelik kararlılık, kendine yönelik bir iradeye dayanır. Böyle bir kendine yönelik irade olmadan, hiçbir iktidar yapısı oluşmaz. Kendini tekrar eden minimal bir öznelliğin temelinde, iktidarın her türlü biçimi vardır. Sadece bu öznellik, varoluş uzamını iktidar uzamına dönüştürebilir.

Arendt'in iktidar teorisi, bu anlamda bir birlikte hareket etmeye dayanır. Ancak, bu sinerjik-iletişimsel düzeyde kalmaz. Aksine, teorik olarak akla yatkın hâle getirilmeden, stratejik-polemolojik bir düzleme geçiş yapar. Dolayısıyla iktidarın aşırı biçiminin tanımında, birlikte hareket etmekten türetilemeyen bir "karşıtlık" ortaya çıkar. Arendt'in iktidar örneklerinin tümü, stratejik-polemolojik özellikler taşır. Bunlar, politikanın bir baş-

ka yapısal unsuruna işaret ederler, çünkü politik olan, birlikte hareket etmeye indirgenemez.

Habermas, Arendt okumalarında, Arendt'in iktidar kavramının iç tutarsızlıklarını görmezden gelir ve kavramı, iletişimsel boyuta sıkıştırır. Habermas, iletişimsel güç fikrinin Arendt'in şu ifadesinden okunabileceğine inanır: "İktidar, insanın sadece hareket etme ya da bir şeyler yapma yeteneğinden değil, aksine diğerleriyle güçlerini birleştirme ve onlarla uyumlu hareket etme yeteneğinden kaynaklanır." Ancak Habermas, Arendt'in bu sözlerinin hemen ardından gelen ifadeyi dikkate almaz. Bu ifade şöyledir: "Nispeten küçük ama iyi organize olmuş bir grup insan, büyük ve kalabalık imparatorluklara neredeyse süresiz olarak hükmedebilir ve tarihte, küçük ve fakir ülkelerin büyük ve zengin uluslara hükmettikleri nadir değildir. [...] Azınlığın iktidarı, bazı şartlar altında çoğunluğun iktidarından daha üstün olarak ortaya çıkabilir."[32]

Dolayısıyla bundan çıkarılacak ders, birlikte hareket etmenin stratejik eylem, yani başarı odaklı bir eylem şekli olduğudur. Bu durum, örgütlenmeyi ve stratejiyi gerekli kılmaktadır. Sadece etkili bir organizasyon ve iyi bir strateji aracılığıyla, nispeten küçük olan bir grup, daha büyük olandan daha güçlü olabilir.

İktidarın yalnızca iletişim ve anlayışa dayanmadığı, Arendt'in, iktidarı şiddetten ayırmak için dile getirdiği diğer örneklere bakıldığında da açıklığa kavuşur: "Bildiğimiz en despotik, kölelerin sayısının efendilerinden her zaman fazla olduğu rejimlerde bile, baskı yöntemlerinin üstünlüğüne değil, aralarında dayanışma gösteren köle sahiplerinin üstün bir örgütlenmesine, yani iktidara dayanıyordu."[33] Dolayısıyla burada, iletişimsel iktidardan söz edilemez. Özellikle de tek başına kölelerin "düşüncesi", egemen olanların örgütlenişi ve stratejisi karşısında herhangi bir güç oluşturmaz. Köleler, örgütlenememiş ya da bir strateji geliştire-

32. Arendt, *Vita activa*, s. 194.
33. Arendt, *Macht und Gewalt*, s. 51.

memişlerdir (ya da bu yasaklanmıştır). Köle sahiplerinin iktidarı, varlığını "üstün bir organizasyona", yani etkili bir stratejiye borçlu olan bir grubun gücüdür. Bu, anlaşmaya odaklı *iletişimsel* bir iktidar biçimi değil başarı odaklı bir *kolektif* iktidardır.[34] Buna karşın Habermas, kolektif iktidarı, anlaşma odaklı bir iletişimin etkisine indirger: "Hannah Arendt, iktidar kavramını teleolojik eylem modelinden ayırır: İktidar, iletişimsel eylem içinde oluşur ve bu, anlaşmanın tüm taraflar için kendi içinde bir amaç olduğu iletişimin bir grup etkisidir."[35] Eğer anlaşma gerçekten tek amaç olsaydı, kendi içinde kendine yeten bir nihai hedef olsaydı, o zaman hiçbir iktidar uzamı oluşmazdı.

Arendt iktidarı, muhtemelen kısmen gerçek niyetlerine rağmen, organizasyon ve stratejiyle ilişkilendirir: "Dolayısıyla, iç politika açısından şiddet her zaman suçlulara ya da isyancılara karşı, yani çoğunluğun mutabakatına dayanan aşırıya kaçma görüşünü reddeden bireylere veya kaybolan azınlıklara karşı aşırı bir iktidar aracı işlevi görür. Normalde bu, iktidarın talimatına karşı gelenlere karşı şiddetle gitmeleri konusunda polisi görevlendiren ya da polise yetki veren çoğunluğun üstün gücü ve onun 'görüşüdür'. Savaş durumunda bile, çıplak şiddet gerçek-

---

34. Paul Tillich, Arendt'ten çok önce iktidarın kolektif bir eylem planına dayandığı görüşünü dile getirmiştir. Karşılaştırın: P. T., Die sozialistische Entscheidung, *Gesammelte Werke,* Bd. 2 içinde: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus,* Stuttgart 1962, s. 219-365, burada: s. 342: "İktidarın ana nedeni nedir? - Sosyal iktidar olasılığı, toplumda birleşik bir irade yaratılması gerektiğine dayanır. Bununla birlikte, birleşik bir irade, temsil ettikleri ve aynı zamanda birliği temsil eden ve uygulayan, destekleyici bir grup veya bireysel kişiliklerin dışında, başka bir şekilde ortaya çıkmaz. *Dolayısıyla iktidar, gerçekleştirilen toplumsal birliktir."* Hobbes da, kolektif iktidarın gücünü bilmektedir. Bkz. Hobbes, *Leviathan,* s. 69: "En büyük insan gücü, çoğu insanın gücünden oluşan, doğal veya devlete dayalı bir kişide, bir topluluğun gücü gibi, kendi iradesine bağlı olan tüm güce sahip bir birliktir; ya da bir tarafın/partinin ya da çeşitli müttefik tarafların gücü gibi her bireyin iradesine bağlı olan güçtür."

35. Habermas, *Philosophisch-politische Profile,* s. 231.

ten son söze sahip gibi göründüğünde, zayıf donanımlı, ancak iyi organize edilmiş ve dolayısıyla çok daha güçlü bir düşmana karşı, Vietnam'da gördüğümüz gibi muazzam bir iktidar aracı üstünlüğü, çaresiz kalır."[36]

Bu paragraf Arendt'te sıkça olduğu gibi argüman belirsizliği gösterir. Arendt ilk olarak, "çoğunluğun fikir birliğine" dayanan devletin iktidarından bahseder. Sonrasında, dolayımsız bir şekilde anayasal hukuk devletinden savaşa geçiş yapar, yani "görüş" gücünden ayrı düşünülmesi gerektiğini dile getirdiği devletin gücünden, savaştaki araçsal şiddetten bahseder. Fakat bu noktada, iktidar ve *örgüt* arasındaki pozitif etkileşimi bir kez daha vurgular. Organizasyonun bu gücü, basit anlamda "görüş/düşünce" gücüne indirgenemez. Stratejik bir niteliğe sahiptir.

İletişimsel iktidara odaklanmış olan Habermas da, iktidar ve strateji arasındaki bu yakınlığı fark edememektedir: "Hannah Arendt açısından da stratejik eylem apolitiktir. [...] Savaş mekanizması açısından önemli olan, düşmanı tehdit etmek ya da fiziksel olarak fethetmek için açık bir şekilde şiddet araçlarının istihdam edilmesi meselesidir. Ancak imha araçlarının yığılması, süper güçleri daha güçlü yapmaz -askerî güç (Vietnam Savaşı'nın gösterdiği gibi) genellikle iç zayıflığın bir yansımasıdır. Ayrıca, strateji örneği, araçsal eylem altında gerçekleşen stratejik eylem açısından idealdir. [...] Ve askerî araçların bilerek rasyonel biçimde kullanımı, nesne üretiminde ya da doğanın ele alınışında araçların kullanımı ile aynı yapıya sahip gibi göründüğü için, Hannah Arendt, kısaca stratejik eylemi araçsal eylemle eşitler. Savaş yürütme bağlamında stratejik eylemin araçsal olduğu kadar şiddetli olduğunu gösterir; bu tür bir eylem, politik uzamın dışında yer alır."[37]

---

36. Arendt, *Macht und Gewalt,* s. 52. Bu noktada da, Arendt'in yaklaşımında, tartışmalı bir katılığın eksikliği görülmektedir. Arendt, genellikle çağrışımsal veya keyfi olarak argüman düzeylerini değiştirir. Bu değişiklik bir tanım belirsizliği yaratır.
37. Habermas, *Philosophisch-poetische Profile,* s. 241. (*politische olması gerek?*)

Arendt, verdiği örnekte savaşı *politik* olarak ele alır. Politik olana, mutlaka araçsal olanla aynı olmak zorunda olmayan stratejik yaklaşım da dâhildir. Habermas ise, Arendt'in "kısaca" stratejik eylemi araçsal eylemle eşitlediğini savunur. Ancak bu durum, Arendt'de özellikle söz konusu değildir. Aksine Arendt'in örnekleri, stratejik eylemin araçsal *sayılamayacağını* gösterirler. Peki Habermas, Vietnamlıların zaferini nereye dayandırmaya çalışır? Güçleri neye dayanır? Arendt, başarılarını, daha iyi bir örgütlenmeye dayandırır. Gerçi "kötü donatılmışlardır", ancak "iyi organize olmuşlardır" der. Dolayısıyla başarıları *da* stratejik bir özelliğe sahiptir. Sonuçta, söz konusu olan bir savaştır. Buna karşın Habermas, stratejik ve araçsal olanı iletişimsel iktidardan ayırmak istemektedir. Fakat tek başına iletişimsel iktidar, asla zafere götürmez. Vietnam Savaşı örneği, özellikle stratejik bir zaferi gösteren bir örnektir. Habermas'ın, iletişimsel iktidar ile araçsal şiddeti katı bir şekilde ayrıştırması sorunludur. Bu yaklaşımla, politikanın içinde bulunan o *stratejik ara uzamlar* fark edilemez.

Habermas'a göre, "iktidarın temel olgusu", "anlaşmaya yönelik bir iletişimde ortak bir irade oluşturulması"dır. Ancak bu uzlaşmaya dayalı model, iktidar süreçlerini önemli ölçüde azaltır. Habermas, iktidarın *bir* yönünü "iktidarın temel olgusu"na dönüştürür. Ancak emir veren ile itaat eden özne arasındaki asimetrik ilişki *aynı zamanda* bir güç ilişkisidir, anlaşmaya yönelik iletişime dayalı değildir. İkili ilişki içindeki iktidar, bu (tür) iletişimin karşısında yer alır. Daha çok *beyan eden* durumundadır. Ötekiyle birlikte hareket etme gereksinimi, mutlaka iktidar gereksinime dayanmak zorunda değildir.

Habermas'ın iktidarın iletişimsel modeli, iktidarın stratejik ve polemolojik boyutlarını gölgede bırakır. Buna karşın, yalnızca mücadeleye dayanan bir iktidar teorisi[38], iktidarın, kolektif eyleme, ortak bir irade ve ortak bir kendiliğin oluşmasına dayanan

38. Honneth de iktidarı, sadece hâkimiyet ve toplumsal mücadele bağlamında algılar. Sonuç olarak, iktidarın oluşumsal boyutunu ıskalar. Karşılaştırın: Honneth, *Kritik der Macht*.

o iletişimsel ya da kolektif boyutunu ıskalar. Bazen mücadeleyi bazen de uzlaşıyı "iktidarın temel fenomeni" olarak beyan etmek, çok verimli değildir. Aksine, hem uzlaşıya hem de mücadeleye dayalı modeli *bir ve aynı iktidarın iki farklı yaklaşımı* olarak sunmak daha anlamlı olacaktır. Dolayısıyla ihtiyaç duyulan şey, *hem* "yabancı bir iradenin kendi amaçları için araçsallaştırılması" *hem de* "anlaşmaya yönelik bir iletişimde ortak bir iradenin oluşmasını" dikkate alarak, gücün kendini gösterdiği farklı biçimler ortaya koyan, açıklayıcı bir modeldir.

Öznellik ve *süreklilik* ya da *kendilik* ve *devamlılık*, tüm iktidar modellerinin değişmez bileşenleri olan iki yapısal momenttir/kriterdir. İktidar, *Ego*'nun *Alter*'de kendini devam ettirme yeteneğidir. Bu yetenek, *Ego*'nun kesintisiz olarak kendinde kalabileceği bir *kendilik sürekliliği* oluşturur. Devlet gibi politik bir iktidar yapısı da kapsayıcı bir düzen oluşturan bir *devamlılıktır*. Aynı zamanda öznellik yapısını da gösterir. Ne de olsa kolektif yapı, kendini bir *kendilik* olarak ortaya koyar. Kendini ayakta tutar ya da kanıtlar. Devlet başkanı ya da egemen kişi gibi figürler, devletin öznellik yapılarını görünür kılar.

İktidarın hem mücadele modeli hem de kolektif ya da uzlaşma modeli, değinilen iktidarın yapısal momentlerine/kriterlerine dayanmaktadır. Ortak karar ya da "birçok irade-tepisinin ve niyetinin örtüşmesi"[39], kolektif bir kendilik tarafından gerçekleştirilen bir eylem sürekliliğini beraberinde getirir. Temelinde mücadele olan iktidar ilişkileri de, iktidarın bu iki yapısal momentini/kriterini gösterir. Muzaffer, mağlup olanda *kendini* devam ettirir. Dolayısıyla, mağlup olan ötekinde *kendinde* kalır. Buna göre iktidar, ötekinde bir *kendiliğin devamlılığını* sağlar. Bu yapısal iktidar kriterleriyle ilgili olarak, mücadeleye ve uzlaşmaya dayalı iktidar modelleri artık birbirine karşıt konumda değillerdir. Ancak, her iki model de saf bir şekilde de görünmez. Örneğin, gruplar arasında gerçekleşen mücadeleler, her grubun üyelerinin kararlı bir şekilde birlikte hareket etmesini şart koşar. Diğer ta-

39. Arendt, *Vita activa,* s. 195.

raftan, tamamen polemolojik veya stratejik eylemlerden bağımsız bir birlikte hareket etme söz konusu değildir. Her türlü irade kutupluluğu, iletişimi stratejik olarak değiştirir.

Habermas iktidarı, anlaşmaya dayalı iletişimsel eylemin bir "grup etkisi" olarak, stratejik eylemden tamamen arındırdıktan sonra, tekrardan (politik eylemin) bir parçası olarak politikaya dâhil etmeye çalışır. Politik olanın stratejik anlamda genişletilmesi, iktidarın iletişimsel olarak üretimine "gerçekçi bir yaklaşım"[40] vereceği söylenir: "Politik olanın kavramı, politik iktidar için güce yönelik stratejik rekabeti ve iktidarın siyasal sistem içinde kullanımını içerecek şekilde genişletilmelidir. Siyaset, Hannah Arendt'te olduğu gibi, ortak hareket etmek için birlikte diyalog kuranların pratiği ile aynı olamaz. Aksine, egemen teori bu kavramı rekabet ve iktidar kümelenmelerine dayalı olgulara daraltır ve iktidar üretiminin kendine özgü fenomenin hakkını veremez."[41]

Gerçi Habermas, iktidar mücadelesinin politik olana entegre edilmiş olarak görmek ister, ancak iktidarın pozitif yönünü sadece ve sadece iletişimsel eylemde gördüğünden, stratejik, iktidar odaklı eylemi, sorunlu bir şekilde iletişimi bastıran bir şiddetin kaynağı olarak algılar: "Aynı zamanda, stratejik eylem unsurunu politik (olanın) kavramının dışında tutamayız. Stratejik eylem üzerinden uygulanan şiddeti, diğer bireyleri ya da grupları, çıkarlarını algılamalarını önleme yeteneği olarak anlamak istiyoruz. Bu anlamda şiddet her zaman iktidarı elde etmenin ve güce sahip olduğunu iddia etmenin yollarından biri olmuştur."[42]

---

40. Habermas, *Philosophisch-politische Profile,* s. 246.
41. A.g.y., s. 245.
42. A.g.y., s. 242. Uzlaşının soyut fikri, bundan herhangi bir şekilde sapmanın, şiddet olarak ortaya çıkmasını sağlar. Habermas, daha yetmişlerde şöyle yazar: "Normlar genelleştirilebilecek çıkarları ifade ettiklerinden beri, makul bir fikir birliğine dayanırlar. [...]. Normlar, genelleştirilebilecek çıkarları düzenlemezse, şiddete dayanırlar [sic!]; bu durumda, normatif iktidardan bahsederiz" (Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Frankfurt a. M. 1973, s. 153).

Ancak, stratejik eylem üzerinden uygulanan bu şiddet, açık bir şiddet biçimi değil, kendisini meşru iktidar olarak nasıl gösterebileceğini bilen bir şiddettir. Habermas bunu, fark edilmeden "iletişimsel bloklar/engeller" kuran "yapısal şiddet" olarak adlandırmaktadır: "Yapısal şiddet, kendini *şiddet olarak* manifestolaştırmaz; bunun yerine fark edilmeden meşrulaştırmaya dayalı inançların şekillendiği ve yayıldığı iletişimleri engeller. [...] Öznelerin kendileri ve durumları hakkında yanılgıya düştükleri inançların nasıl oluşturulduğunu mantıklı bir şekilde açıklar. [...] Sistematik olarak kısıtlanmış iletişimde katılımcılar, daha çok yanılsamalardan oluşan öznel bir bakış açısıyla baskısız inançlar geliştirirler; böylece iletişimsel olarak, kurumsallaştırıldıkları andan itibaren, katılımcılara karşı da döndürülebilecek bir iktidar yaratırlar."[43]

Tamamen anlaşmaya ya da saf, bozulmamış iletişime yönelik bir eylem fikri, her türlü sosyal asimetrinin şiddet olarak görünmesini sağlar. Yalnızca iletişimsel olarak üretilen soyut bir iktidar fikrine, onu stratejik eyleme bağlı gibi görünen bir iktidarın eşit derecede soyut bir fikrini içerecek şekilde genişleterek "gerçekçi bir yaklaşım" verilemez. İletişimin *her zaman zaten* stratejik olduğu düşüncesi çok daha gerçekçidir. Buna göre, stratejik eylem belirli bir "şiddet"in kaynağı değildir, aksine, asla tamamen iletişimsel ya da anlaşmaya yönelik olamayacak, yapısal bir iktidar unsurudur.

İktidar, yalnızca bir iletişimsel eylemin aynı zamanda stratejik olduğu varsayımıyla, "gerçekçi bir yaklaşımı" oluşturur. Sonuç olarak, *farklı iç dolayım yapılarına göre* ortaya çıkan farklı güç biçimlerine izin veren esnek bir iktidar kavramını ortaya koyar. Bu açıdan asimetrik durumlar şiddetten değil, dolayım yoksunu iktidar biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Şiddet, sadece dolayımın/aracılığın hiçbir şeye indirgenmediği belirli bir oluşumu ifade eder. Bu dolayım yoksunluğu nedeniyle şiddet, iletişim katılımcılarının her türlü *özgürlük hissini* ellerinden alır. İktida-

43. Habermas, *Philosophisch-politische Profile,* s. 246.

ra maruz kalanın, ötekinin iktidarına tümüyle onay verdiği (gönüllü olarak onayladığı) bir iktidar oluşumu, her ne kadar güçlü bir asimetri oluştursa da, şiddete dayanan bir ilişki değildir.

Şiddetin aksine iktidar, bir özgürlük hissi olasılığını dışlamaz. Hatta kendisini stabilize etmek için bunu kasıtlı olarak üretir. İletişim kanalları aracılığıyla asimetrik bir ilişki öngören meşruiyet ilanları ya da ideolojiler, hâlâ iktidar düzeyinde görülmelidir. Şiddet, asla *anlatımsal* değildir. Sonuç olarak iktidar, bir dolayım girişimi olan en küçük anlatımla başlar.

Politika, kendi içinde pozitif olan maddi bir varlığa dönüştürülmüş bir iktidar mücadelesinden daha fazlasıdır. Bu anlamda politika, "iktidar politikasını" aşar. Ancak politika aynı zamanda, bu şekildeki kolektif eylemde de kendini tüketmez. Aksine, empatik anlamda politika pratiği, kolektif eylemin aktif bir şekillendirilmesi ya da etkilenmesidir.[44] Ancak bu, yalnızca anlaşmaya yönelik iletişimi değil, aynı zamanda çıkarların ve değerlerin onaylanmasını da amaçlayan bir pratiktir. Politik iletişim, stratejik eylemden ayrılmadığı sürece, politika her zaman bir iktidar politikasıdır. Sadece anlaşmaya yönelik bir varlık, yalnızca politik anlamda değil, aksine aynı zamanda antropoloji, hatta ontoloji için de bir soyutlamadır. Politik eylemi, *fikir birliği* değil, gücü *dengeleme eylemi olarak uzlaşma* sağlar. Fikir birliği, belirli bir konuyla ilgili kararı bir hakemin kararına bırakmak demektir. Dolayısıyla politika, bir *iktidar ve karar* pratiğidir.

---

44. Habermas'a göre, politik liderlerin, karar alma alanları oluşturma ve böylece iktidar üretme çabaları açısından şüphelidir. Aynı fikri taşıyan Arendt de şöyle der: "Sistem teorisi açısından bakıldığında, iktidar üretimi, nüfusun iradesine daha fazla etki eden bir politik liderlik tarafından çözülebilecek bir sorun gibi görünür. Psikolojik baskı, ikna ve manipülasyon yoluyla yapıldığı ölçüde, [...] şiddetin artışı söz konusudur, ancak bu siyasi sistemin gücündeki bir artış değildir. Çünkü iktidar [...] sadece baskı altında olmayan iletişim yapılarında ortaya çıkabilir; 'yukarıdan' zorlanamaz." (a.g.y., s. 245)

İKTİDARIN ETİĞİ

Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*'te, toprağın yasal olarak oluşturucu gücüne, hukukun "yeryüzü"ndeki kökenine dikkat çekmektedir. Schmitt'e göre "toprak edinimi", "yapısal bir yasal sürecin arketipi"dir ve "diğer tüm somut düzen ve yasaların kökeni olan uzamsal başlangıç düzeninin" temelini oluşturmaktadır.[1] Dolayısıyla toprağın (toprak parçasının) edinimi *yasal bir alan* açar ve dünyayı bir *uzama* dönüştürür. [*Ort*, aynı zamanda yer/konum anlamına gelir çev.n.] Schmitt'e göre düzen, "uzamsallaştırma"dır.[2] [*Ortung*, aynı zamanda konumlandırma anlamına gelir çev.n.]

Heidegger de, *Unterwegs zur Sprache* adlı çalışmasında, bir uzamsallaştırmaya işaret eder: "Aslen yer/uzam [*Ort*] kelimesi, her şeyin bir araya geldiği *bir mızrağın ucu* anlamına gelmekte-

1. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1950, s. 19.
2. Tillich de, gücün uzama bağımlılığını tespit eder: "Varoluş iktidarı, bir uzama sahip olma gücüdür. Tüm sosyal grupların uzam mücadeleleri buna dayanmaktadır. Coğrafi alanın büyük önemi ve tüm güç gruplarında yaşanan coğrafi alanın ele geçirilmesi konusundaki anlaşmazlığın nedeni budur." (Tillich, *Die Philosophie der Macht*" s. 229).

dir. Her şey onda birleşir. Ort, kendini en tepeye ve en uca yerleştirir.[3] *Ort*, olan her şeyi taşıyan ve bağlayan ve ona bir dayanak, bir mesken [*Aufenthalt*] sağlayan bir düzen, bir "nomos" oluşturur.[4] Bu süreçte *Ort*, şiddete başvurmadan uzamsallaştırır ve burada "bir araya getirilen" şey hiçbir baskıya maruz kalmaz. Heidegger'in yeri [*Ort*], yoğun bir dolayım özelliğine sahiptir. *Ort*, bir araya getirilene "nüfuz eder", "aydınlatır", kendi olanın yeşermesine izin verir. Bu nedenle kendini "en tepeye ve en uca" "toplar", çünkü bir araya getirileni baskı altına almaz, aksine onu "kendi doğasına" bırakır.

Heidegger'in, *Ort* morfolojisine daha fazla inmemesi ilginçtir. *Ort*, "mızrağın ucu"nu ifade eder. "Uç" terimi *Ort*'un merkezîleştirildiğini ifade eder. *Ort*, her şeyi kendinde "toplar". Dolayısıyla *ipsosentrik* olarak yapılandırılmıştır. Bir mızrağın ucu, *samimi (dostane)* olmak dışında her şeydir. Şiddet ve baskı bundan kaynaklanabilir. Heidegger, bu baskı ve tahakküm olasılığını dikkate almaz. *Ucu*, sadece *en yüksek dolayım* olasılığı ile ilgili olarak ele alır. Ancak *Ort*, dolayım açısından yoksun ise, mızrağın ucu zorlama ve baskıda dile gelir.

Heidegger, uzamsallaştırmayı (*Verortung*), güçle ilişkilendirmez.[5] Bununla birlikte *Ort* morfolojisi, uzamı, özellikle gücü, bir oluşum süreci olarak yorumlama olanağı sağlar. Bir yer/uzam, kendinde "biraraya getirir", "kendine toplar". Bütün güç-

3. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen 1959, s. 37.
4. Martin Heidegger, *Wegmarken,* Frankfurt a. M. 1967, s. 191.
5. Gerçi Heidegger kendine iktidarı "özünde metafiziksel olarak irdelemek" gibi bir hedef belirlemiştir (Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns,* in: M. H., *Gesamtausgabe,* Bd. 69, Yayımcı/Editör: Peter Trawny, Frankfurt a. M. 1998, s. 66). Ancak iktidarı, yalnızca "entrikanın" negatif formunda algılar. Onda pozitifliği görmez. Dolayısıyla karşısına "güç-ihtiyaçsızlığı" yerleştirilir. (age, s. 70) "Güçlü bir insan aklından" oluşmamış, ancak "dayanıklılık deneyimini", "tüm davranışlar için sağlam bir zemin" (Heidegger, Wegmarken, s. 191) veren o "nomos", iktidar gerektirmez. Dolayısıyla meclis, kanun ve iktidar arasındaki ilişki Heidegger tarafından fark edilmez.

ler tepede toplanır ve bir *süreklilik* oluşturur. Uzamın (*Ort*) temel özelliği, *kendine* doğru bir çekiştir. Her şeyi kendine çekerek ya da kendinde toplayarak, *ipsosentrik bir süreklilik* oluşturur. *Kendine* doğru çekme ve bir *süreklilik* oluşturulması, *yeri/uzamı* bir gücün oluşumu hâline dönüştürür. Bu "her şeyin birleştiği mızrak ucu", *kendini* isteyen yerin *kendiliğini* ifade eder. Derrida da, ipsosentrikliğin ve iktidar fikrinin, bir araya ait olduğunu kabul eder: "Güç (*kratos*), iktidar ve hâkimiyet fikri, ipsosentrik kavramında analitik olarak mevcuttur."[6] Aynı zamanda politik bir egemenlik uzamı da bu kendiliğe dayanmaktadır. Mülk, ev (*oikos*) ya da sermaye de bir yerin/uzamın ipsosentrikliğini şart koşar. Dolayısıyla her iktidar yapısı *ipsosentriktir*.

Küreselleşme süreci, iktidarın bölgesel bağlarını gevşetir. "Yarı devletler"[7] gibi hareket eden uluslarüstü iktidar yapıları, belirli bir bölgeye bağlı değildir. Bunlar bölgesel değildirler. İktidarı oluşturmak veya genişletmek için, klasik anlamında "toprak edinimi" gerektirmezler. Ancak küreselleşme, uzamsallaştırma mantığına tamamen zarar vermez. Nihayetinde uzamsallaştırma, her şeyi kendine çeken ve toplayan, ipsosentrik olarak organize edilmiş bir uzam yaratmak anlamına gelir. Gerçi uluslarüstü iktidar yapıları, "bölgesel, ulus devlet tarafından organize edilmiş iktidar oyununun kafesinden" kaçmış olabilir, ancak *yersiz/uzamsız* değillerdir. Yeni, herhangi bir ulusal bölgeye bağlı olmayan alanlar işgal ederler. *Var olmayan bir yerde/uzamda*, iktidar yerleşemez. Küreselleşme bağlamında, öncelikle *uzamsızlaştırma* dikkat çeker. Ancak küreselleşme, aynı zamanda farklı, yeniden uzamsallaştırma [*Re-Ortung*] biçimleri de geliştirir. Bu onun diyalektiğidir.

İktidar süreci, hem bölgesel uzamda hem de "dijital uzam"da, bir *uzamsallaşmadır*.[8] Küresel çağda, *uzam* öncelikle *dijital*

---

6. Jacques Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft,* Frankfurt a. M. 2003, s. 36.
7. Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter,* s. 104.
8. Karşılaştırın: a.g.y., s. 96: "Özellikle, bölgesel, ulus devlet tarafından organize edilmiş iktidar oyununun kafesinden kaçan ve bölgesel ola-

olarak oluşturulursa, uzamsallaştırma da dijital olarak gerçekleşir. Bu durumda gücün oluşumu ve genişlemesi için, dijital bir toprak edinimi, bir dijital uzam edinimi gerekli olacaktır. İktidar mantığı açısından, *bölgesel* ve *dijital uzamsallaştırma* arasında önemli bir fark yoktur.[9] Dijital uzamı fetheden ve hâkim olan kişi iktidara sahiptir. Ekonomik piyasa da aynı zamanda *ekonomik toprak edinimiyle* işgal edilebilecek bir uzamdır. Hem piyasa hisseleri hem de *uzamlar* için mücadele edilir. Gerçi küresel piyasanın artık bölgesel bağları yoktur, ancak bu nedenle *uzamsallaştırmayı* gereksiz kılmaz. Burada da önemli olan, pozisyon almak, *kendini uzamsallaştırmaktır*. "Birleşmeler" ve "devralmalar" temelde *toprak ediniminden* farklı değildir. İktidarı genişletirler.

İktidarın etikleştirilmesi sorusu, iktidarın bir araya gelme yapısıyla ilgili olarak ortaya çıkar. İktidar merkezîleştiricidir. Her şeyi *kendine* ve *bir şeyde* (merkezde) toplar. Eğer kendi çekimlerini sadece tek bir şeyde gerçekleştirirse, ona bitişik bulunan ya da çok sayıda olan her şey, *sadece ortadan kaldırılması* gereken olarak algılanır. Bu bir şeyden kaçan ya da buna direnç gösteren *uzamlar*, *uzam dışılık* olarak dışlanır ve devalüe edilir (değersizleştirilir). İktidar *olarak* gücün, uzam dışı alanları tekrar *uzam-*

---

rak kökleşmiş devletleri fethetmek için dijital alanda yeni güç stratejileriyle, böyle bir meta gücü geliştiren güç, ekonomik güçtür.

9. Güç anlamında küresel dünya ticaret piyasası, bir iktidar yapısı ya da nüfuz etme de değildir. Dünya piyasası, kapsayıcı bir iktidar yapısının oluşumunu imkânsız kılan çok sayıda ekonomik veya politik iktidar yapısında dağılmıştır. *Tamamen nüfuz etmiş* bir güç de bir iktidar değildir. Bütüncül dağınıklığı, bir iktidar kurmak için gerekli her ipsosentrik niyetliliği ortadan kaldırır. Beck ise küresel ekonomiyi "nüfuz etmiş bir gücü, özellikle nüfuz etme" şeklinde tanımlamasının nedeni, "söz konusu olan merkezî olmayan bir anonim iktidar, herhangi bir şekilde öngörülemeyen ve net sorumluluk yapısı olmayan bir yapı olarak" görmesidir (Beck, *Macht und Gegenmacht*, s. 103). Buna karşın uluslarüstü bir şirket/teşebbüs, bir iktidar yapısı oluşturmaktadır. Merkezî olmayan organizasyonu, herhangi bir yapısal nüfuz anlamına gelmez. Hatta merkezi olmayan bir organizasyon, merkezî bir organizasyondan daha fazla güç üretebilir.

sallaştırmaya yönelik güce, hatta *samimiyete* sahip olup olmadığı bir soru işaretidir.[10] Kuşkusuz iktidar, dolayım yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla, özgürlüğü temelden dışlamaz, ancak *iktidar temelindeki* dolayımı sınırlıdır.

Güç *ipsosentriktir*. Bu türden bir iktidarda kendilik içkindir. Her siyasi veya ekonomik uzam *kendini* hedefler, *kendini* hâkim kılar. Kendine yönelik arzu, iktidar kavramında zaten her zaman vardır. Bu ipsosentrik çabası olmasaydı, hiçbir iktidar yapısı ortaya çıkmazdı. Özellikle de o değinilen "Mızrağın ucu", her iktidar yapısında içkin olan bu ipsosentrikliğe işaret eder.

İktidarın mutlaklığı, *mutlak bir dokunulmazlıkta (immünite)*, *kendinin* mutlak bir dokunulmazlığında oluşur. Dolayısıyla Derrida, iktidarın etikleştirilmesi boyutunu, kendiliğin zayıflamasına yol açan bir tür "oto-immünite" (*otomatik bağışıklık)* ile ilişkilendirir.[11] Oto-immünite, "egemen iktidarın ve hesaplanabilir bilginin tekrardan benimsenemeyeceği" o "farklılığa/ötekiliğe" açıklık getirdiği söylenir.[12] Ancak Derrida'nın "oto-immünite" yaklaşımı, sorunsuz değildir. Tamamen kendini yok etmeyi sağlayacak olsaydı, mutlak bir kötülük olurdu. Bir anomi (bunalım), bir anarşi, uzamın ya da evin (*oikos*) tamamen kendine yönelik çözülmesini beraberinde getirirdi. Ancak *ev* yoksa misafirperverlik de yoktur. Buna karşın, iktidarın etikleştirilmesi bo-

10. Öncelikle totaliter uzam, kendilerini böyle göstermemesi gereken ve uzamın bir parçası olarak tanınmayan uzamsızlıklar üretir. Dolayısıyla "kamplar" uzamsızlıklardır. Ancak Agamben "kamp"ı, "bugün hâlâ içinde yaşadığımız gizli politika matrisine" yükseltirken (*Homer Sacer*, s. 185), sorunlu olarak, bu uzamsızlığı, uzamın temeli olarak ilan eder. Gerçi bir uzam, bir uzamsızlık oluşturabilir, ancak *yer/Ort* buna dayanmaz. Dolayım düzeyi yüksek bir uzamın yıkıcı bir etkisi yoktur. Dolayısıyla *homo liber*, belki de gelecek kişi, mutlaka bir uzamsızlığın kanunsuz bir meskunu olan *homo sacer*i şart koşmaz. Ancak bir uzamsızlık olasılığı *uzamın bir etikleştirilmesi* sorusunu, yani gücün etikleştirilmesi sorusunu tekrardan ortaya çıkarır.
11. Derrida, *Schurken,* s. 206.
12. A.g.y., s. 198.

yutu, bir uzamın kendi ipsosentrik çabalarını aşmasını, yalnızca *birine* değil, aynı zamanda *çoğunluğa* ve *bitişik olana*, hatta bu çabanın, bu *kendine* yönelik iradeyi *ayakta tutan*, *besleyen* önceki samimiyetinden etkilenerek iskân alanlar/uzamlar vermesini gerektirir. Samimiyetten, iktidarın yaydığı hareketten başka bir hareket yayılır. Bu türden bir iktidarın farklılığa tahammülü yoktur. *Kendinin ve aynı şeyin tekrarına* meyillidir. Dolayısıyla sermayede de, uzamsallaştırmanın tepeye doğru yoğunlaşması gibi, kendiliğin tekrarı ve kendiliğin genişlemesi yönündeki çabalar içkindir.[13]

Foucault'da da, bir iktidar etiğine yönelik yaklaşımlar bulunmaktadır. Foucault, seksenli yıllarda, özgürlük fikrinin egemen olduğu bir iktidar kavramını temsil ediyordu. Bununla ilgili, "Her yerde iktidar görüyorsunuz, dolayısıyla hiçbir yerde özgürlüğe yer yoktur." şeklindeki soruyla yüzleştirildiğinde sert tepkide bulunur. Foucault buna şu şekilde cevap verir: "Her toplumsal uzamda iktidar ilişkileri varsa, bunun nedeni her yerde özgürlük olmasıdır."[14] Foucault, iktidar ilişkilerini, özgürlü-

13. Kapital terimi, kap, kaptan ya da kapitol/başkent gibi, Latincedeki, "uç/tepe/zirve" ya da "baş/kafa" anlamına gelen "kaput" kelimesine dayanır.

14. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge,* s. 20. Bununla birlikte, Foucault'nun iktidar analizlerine büyük ölçüde savaş modelinin hâkim olduğu belirtilmelidir: "Son birkaç yıldır yaptığım her şeyin, savaş bastırma modeline dayandığı açıktır ve bunu şimdiye kadar kullanmaya çalıştım, hem yeniden düşünmek zorunda kaldım hem de hâlâ bir dizi nokta üzerinde yeterince ayrıntılandırılmamış olduğundan, kaldırılmasa bile, iki kavramın -baskı ve savaş- önemli ölçüde değiştirilmesi gerektiğine inanıyorum. Her durumda, daha detaylı yansıtılması gerektiğini düşünüyorum. [...] Baskı kavramını daha fazla yansıtma ihtiyacı, günümüzde gücün mekanizmalarını ve etkilerini tanımlamak için kullanılan izlenimine sahip olduğum gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve analizleri tamamen yetersizdir." (Foucault, Dispositive der Macht, s. 74). Savaş bastırma modeli hakkındaki şüpheciliğine rağmen Foucault yetmişlerde özgürlüğü, iktidarın bir özelliğine yükseltme girişiminde bulunmadı. *Überwachen und Strafen* adlı çalışma-

ğe sıkı sıkıya bağlayarak, artık egemenlik ya da baskı ilişkilerinden ayırmaya çalışır. Bu kavrama göre iktidar ilişkisi, özgürlüğü basit bir şekilde şart koşmaz, çünkü yalnızca ötekinin önceden var olan özgürlüğünün bastırılmasıyla ortaya çıkar. Dahası, bizzat özgürlük, iktidar ilişkileri içinde önemli, hatta temel bir öğeyi temsil eder. Buna göre iktidar, sadece "özgür öznelere" uygulanır. Bu öznelerin, iktidar ilişkilerinin devam edebilmesi için özgür kalmaları gerekir: "Kendi kendine karar vermenin doygunluğa ulaştığı yerlerde iktidar ilişkisi yoktur; kölelik bir iktidar ilişkisi değildir; bir insanın zincire vurulduğu yerde bir iktidar ilişkisi yoktur (ki burada, fiziksel bir baskı ilişkisi söz konusudur), aksine sadece hareket edebildiği ve en fazla kaçabildiği bir durum söz konusu olabilir. Dolayısıyla iktidar ve özgürlük, karşılıklı olarak birbirini dışlama ilişkisi içinde değildirler (iktidarın uygulandığı her yerde özgürlük kaybolur), aksine çok daha karmaşık bir etkileşim içindedirler: Bu etkileşimde özgürlük, iktidarın varoluşunun bir koşulu olarak görünür [...]."[15]

Foucault'nun buradaki argümanı pek tutarlı değildir. Kölelik, köle zincirlere vurulmuş olsa bile, sonuçta bir iktidar ilişkisidir. Köle, ölüm tehdidiyle karşı karşıya olsa bile, efendisine itaat etmeyi reddetme, "hayır" deme seçeneğine sahiptir. Bu açıdan, zincire vurulmuş köle de özgürdür. Hâlâ ölüm ve itaat arasında *seçim* yapabilir. Köleliği bir iktidar ilişkisi yapan şey, sadece hareket etme ya da kaçma olasılığı değil, "evet"idir. Buna karşın hâkim kişi, köle kendisine her türlü itaati reddettiği anda iktidarını kaybeder. Bu esnada kölenin zincire vurulmuş ya

---

sında bahsedilen iktidarın verimliliği, "herkese karşı gerçekleştirilen acı savaş" tekrar kaybedilir. *Überwachen und Strafen* adlı çalışmanın son cümlesi, özgürlüğün önsezisiyle değil, ebedî "savaşın gök gürültüsü" ifadesiyle son bulur.

15. Michel Foucault, "Das Subjekt und die Macht", *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* içinde, Yayımcı/Editör: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, Weinheim 1994, s. 241-261, burada: s. 255.

da kaçma olasılığı olup olmaması önemli değildir. Asgari bir özgürlük, bu durumda "evet" ya da "hayır" deme seçeneği, bir iktidar ilişkisinin ön şartıdır. Fakat gücün bir "oyun" olduğu varsayımını haklı çıkarmaz.

Kuşkusuz, "evet" ya da "hayır"a izin vermeyen, yani herhangi bir seçeneği sunmayan ve ötekini kesinlikle pasif bir şeye dönüştüren, saf şiddete karşı[16] bir güç ilişkisi, kendi içinde direnç olasılığını içerir. "Hayır", bir direniş şeklidir. Prensip olarak, özgür bir kararda iktidar sahibine itaat eden bile direniş olasılığına sahiptir. İktidara maruz kalan, iktidar sahibine özgür bir iradeyle mutlak itaat edenin de, *prensipte* direniş olanağı vardır. Ancak iktidar, iktidar sahibi hiçbir direnç ile karşılaşmadığı yerde, en güçlü durumdadır. Sadece sonsuz şiddet durumunda değil, sonsuz iktidar durumunda da direnç söz konusu değildir. Dolayısıyla, herhangi bir direncin olmadığı bir iktidar ilişkisi de olabilir. Görüldüğü kadarıyla Foucault, bu oluşumu fark edememiştir. Foucault, mücadele paradigmasına dayanır. Bu ise bir rekabet biçimine dönüşür: "Çünkü iktidar ilişkilerinin özünde ve varlıklarının kalıcı bir koşulu olarak, itaatsizlik (kafa tutma) ve özgürlük ilkelerinin olduğu doğruysa, o zaman direnç, çıkış ya da kaçış ve muhtemel bir dönüş olmadan iktidar ilişkisi de olamaz."[17]

Foucault'nun bu yeni anlayışına göre iktidarda, iktidar tarafından engellenen o hareket anı söz konusudur, çünkü iktidar açıklığa ya da "durumun tersine çevrilmesine" izin ver-

16. Karşılaştırın, Foucault, "Das Subjekt und die Macht", s. 254: "Şiddet ilişkisi bir bedene, şeylere nüfuz eder; zorlar, eğer, büker, kırar, yok eder; tüm olasılıkları dışlar; pasifliğinden başka bir zıt kutup yoktur. Dirençle karşılaştığında ise onu zorlamaktan başka seçeneği yoktur. Öte yandan bir iktidar ilişkisi, hiçbir iktidar ilişkisinin meydana gelmediği iki öğeye dayanır, dolayısıyla "öteki" (üzerinde hareket ettiği) eylem öznesi olarak kabul edilmeye ve korunmaya devam eder ve iktidar ilişkisinden önce bir dizi olası cevaplar, reaksiyonlar, etkiler, icatlar alanı açılır."

17. A.g.y., s. 259.

mez. Ancak, bu iktidar kavramı sorunsuz değildir. İktidar, iktidar ilişkilerine mutlak karşı olmamalıdır. İktidarın koşulu, iktidar ilişkisinin istikrar kazandığı durumdur. *Eylemin açıklığı* ise, iktidarın temel özelliği değildir. Aksine iktidar, *açıklığı azaltma* eğilimi gösterir. Açıklık ve istikrarsızlık korkusunun daha fazla güç arzusunu beslemesi mümkündür. İktidar, açık hareket uzamları veya hesaplanamayan uzamlarını ortadan kaldırarak konumunu sağlamlaştırmaya ve stabilize etmeye çalışır. İktidar uzamları, stratejik uzamlardır. Ancak stratejik açıklık, eylemin içinde var olan, haz veren açıklık ya da belirsizlik ile aynı değildir.[18]

Foucault iktidarı, "açık" bir oyun/eylem olarak tanımlayarak ya da empatik olarak "özgürlük pratikleri" talep ederek, *bir dereceye kadar iktidar eleştirisinin zaten içinde bulunduğu* bir iktidar anlayışını formüle eder. "Açık uçlu bir stratejik oyun olarak güç", Foucault'nun kendisinin de belirttiği gibi, tam olarak "normalde güç olarak" tanımlanan şey değildir. Foucault'nun bu yeni güç kavramı, bir *özgürlük ethosuna/etiğine* dayanmaktadır. Çünkü söz konusu olan, "bu iktidar oyunlarını mümkün olduğunca az tahakkümle oynamamızı sağlayacak hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini ve aynı zamanda ahlakı, etiği, kendiliğin pratiğini benimsemektir."[19] Dolayısıyla bir özgürlük ethosu/etiği, iktidarın hâkimiyete katılaşmaması ve açık bir oyun/eylem olarak kalmasını sağlar.

İktidar mantığı açısından, iktidar ilişkilerinin asgari düzeyde özgürlük öngördüğü tartışılmaz. Dolayısıyla direnç göstermeyen pasif bir şeyle, iktidar ilişkisi oluşmaz. Ancak Foucault, "özgürlük" kavramını empatik anlamda kullanır. İktidar süreçlerine bağladığı özgürlük, asgari iktidar mantığını çok aşar. İktidar süreçlerini, "baskıcı bir ahlak" ile "kurtuluş" öngören bir "özgürlük pratiği"nde birleştirir.[20] Foucault'nun, *özgürlükten, özgürlük*

18. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge,* s. 26.
19. A.g.y., s. 25.
20. A.g.y., s. 11.

ilişkisinin yapısal bir varsayımına doğru sessiz geçişi, tartışmalı bir belirsizlik barındırır. Foucault, iktidar ilişkisinin yapısal bir unsuru olarak özgürlüğü, sessizce (çaktırmadan) etik bir niteliğe dönüştürür. Ancak böyle bir etik nitelik, iktidarda bu şekliyle yer almaz. İktidar mantığından iktidar etiğine doğru yönelen bu çok kırılgan geçiş yardımıyla Foucault, iktidar ve tahakküm arasında bir fark yaratır.

Foucault'nun, "özgürlük pratikleri"ne dayanan iktidar kavramı oldukça belirsizdir.[21] Görüldüğü kadarıyla Foucault, iktidar ve özgürlüğü birleştirmeye çalışır. Ancak, "özgür iktidar" fikrinde, dolayım ve uzlaşmayı oryantasyon noktası olarak kabul eden Hegel'in aksine Foucault, iktidar süreçlerini, sürekli olarak bir mücadele süreci şeklinde algılar. Fakat Foucault bunu, *egemenliğin tepesinin* eksik olduğu, açık rekabete dönüştürür ya da yumuşatır. Böylece iktidarı, oyunsu/hareketli bir havada tutar. Bu çok yapay bir iktidar kavramıdır. Dolayısıyla gerçek güç süreçlerinden uzaklaşır.

Seksenli yıllarda Foucault'nun düşüncesine özgürlük fikri hâkimdir. Foucault'un yeni iktidar kavramı da bu özgürlük yaklaşımından etkilenir. Foucault'ya göre etik, bir "özgürlük pratiğidir". "Etiğin ontolojik şartıdır".[22] Bu bağlamda Foucault, "bütüncül, kendi kendini refere eden bir ilişkinin kurulması"na, bir bakıma öz hâkimiyetle, "kontrol edemediğimiz, hâkim olamadığımız, bağımlı olduğumuz şeyden kurtulma"yla[23] ilgili olduğu söylenen kendiliğin klasik sorumluluğunun/kaygısının pratiğine atıfta bulunur. Özgürlük odaklı bu kendiliğin sorumluluğu, doğru gücü kullanma sorumluluğunun yolunu vurgulamaktadır. Bu etik kurallara göre, iktidarın istismarı, "kişinin arzusunun kölesi" olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, kişinin özgürlüğünün kaybına, "kendisinin kölesi olmasına" yol açar: "Bireyin kendine karşı tutumu, kendisiyle ilgili kendi özgürlüğünü sağla-

21. A.g.y.
22. A.g.y., s. 12.
23. A.g.y., s. 48.

ma şekli ve kendi üzerinde sürdürdüğü üstünlük biçimi, Polis'in iyiliğine ve iyi düzenine katkıda bulunan bir unsurdur."[24] Greko-Romen düşüncesini çıkış noktası olarak kabul eden Foucault, öz sorumluluk pratiğini, gücü doğru ele almayı öğrenmekle birleştirir. "Başkalarına hükmetme ve üzerlerinde zorba bir güç kullanma riski" buna göre "bireyin kendisine karşı sorumluğunu yerine getirmediği ve arzularının kölesi hâline geldiği" görüşüne dayanır.[25] Dolayısıyla "zorba bir otoritenin (diğerleri üzerindeki hâkim olan) ve (bunların arzularından) zorbalaştıran ruhları arasında oluşan tuzağından kaçınmak gerekir". "Kişinin kendisi üzerindeki mutlak otoritesi", politik iktidar kullanımının bir "içsel düzenleme ilkesidir". Dolayısıyla Foucault bu anlamda, Platon'dan alıntı yapar: "En kral adam, kendisinin kralıdır (*Basilikótatos, basilieúon hautû*)."[26]

Buradaki sorun, baskıcı iktidarın kullanılması ile arzularının zorbalaştırıldığı ruh arasında bir bağlantı olduğu varsayımıdır. Tam bir özdenetimi ya da "kendi üzerindeki otorite"yi, şiddete dayalı bir iktidar prensipte dışlamaz. Ayrıca, kendi sorumluluğunu bilme, ötekilere yönelik sorumluluktan tamamen ayrılabilir. Kendiliğin sorumluluğu ile ötekilerin sorumluluğu arasındaki nihai bağ, yalnızca, ötekilerin iyiliğinin kişinin kendi iyiliğine hizmet ettiği hesabına dayanır. Böyle bir takasa dayalı ekonomik değişim döngüselliğinin ötesinde, kendiliğin etiği, ötekini, kendiliğin ufkuna dâhil edemez. Ayrıca iktidar ve şiddet arasında ayrım yapılması gerekir. "Baskıcı iktidar", aslında bir şiddet biçimidir. Zaten herhangi bir *dolayım* yetisi yoktur. Buna karşın iktidar, *ruhlarında* iç içe olmak ve kendini yok edilemez kılmak için ötekini de *içermelidir*. İktidarın doğası da, dolayım sorumluluğunu barındırır. Asla kör değildir. Aksine, dolayım ve kör olan zorbalık, iktidarı istikrarsızlaştırır, zayıflatır.

---

24. Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, Frankfurt a. M. 1989, s. 105.
25. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge,* s. 16.
26. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste,* s. 107.

Foucault kendilik sorumluluğunu (*Selbstsorge*) etik bir ilke hâline getirir ve ötekinin sorumluluğunu tercih ettiğini söyler: "Diğerlerinin sorumluluğu, kendiliğin sorumluluğunun önüne yerleştirilmemelidir; kendiliğin sorumluluğu, kendisiyle ilişkinin ontolojik olarak önceliği olduğundan, etik bir öneme sahiptir."[27] Bu nedenle, daha fazla uzatmadan, etik ve ontoloji arasında bir sürekliliğe dayanmak zorunda mıyız? Etik ve ontoloji arasındaki fark, özellikle etiğin kendilik ilişkisinin ontolojik tercihinin *tartışmalı olması* gerçeğinden ibaret değil midir? Empatik anlamda etik, kendilik ilişkisine öncelik veren ontolojiyi sorgulama girişimini içermiyor mu?

Foucault'nun iktidar etiği, kendiliğin sorumluluğu etiğine dayanır. Kendine yönelmesi nedeniyle, iktidarın niyetini aşan, yani *kendiliğe* dönüşü aşan boş uzamları oluşturamaz.[28] İktidarın kendisi, nihayetinde kendilik ya da öznellik fenomenidir. Foucault'nun iktidar etiği, kendiliğe dönüşe ters düşen bir özellik yaratacak olan ötekinin iktidarına açık değildir ve kendiliğin sorumluluğu ekonomisinde görünmeyenleri görünür kılan bir samimiyet yaratmakta da başarısız olur.

Foucault, ilginç bir şekilde, kendine sahip olma paradigmasına dayanır. Görüldüğü kadarıyla kendini, "bir dizi zor denemenin, bir etik ve kendinin estetiğini yeniden gerçekleştirmek için oluşturulan" o Avrupa kültürüne (geleneğine) bağlı hisseder.[29] Foucault, bu gelenek çizgisi içinde, Montaigne, Baudelaire ve Schopenhauer'in yanında, Nietzsche'yi de sayar. Nietzsche'nin *Philosophie der Macht* adlı çalışması, kuşkusuz kendiliğin etiği ve estetiğinin belirli özelliklerini sergilerken, iktidarı kendi ötesine taşıyan bir dinamiklik veya diyalektik geliştirir.

---

27. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge,* s. 15.
28. Eğer Foucault iktidarı, ötekinin davranışını belirleme çabası olarak tanımlıyorsa, bu, *ötekinde kendinde olmak* veya *ötekinde kendisine dönmek* dışında hiçbir şey ifade etmiyorsa, iktidarın ipsosentrik karakterini kabul ettiği anlamına gelir.
29. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge,* s. 54.

Nietzsche, insanın en azından kendine karşı dürüst olması gerektiğini dile getirir! Nietzsche'ye göre hayat, "temelde sahiplenme, yaralama, yabancı ve zayıf olanın üstesinden gelinmesi, baskı, sertlik, kendi biçimlerini dayatma, özümseme ve en azından, en hafif şekilde bir sömürü"dür[30]; sömürü, "bozuk ya da kusurlu ve ilkel bir topluma" ait bir şey değildir; "organik bir temel fonksiyon" olarak "yaşamın özüne" aittir; "yaşamın ve gerçek iktidar iradesinin bir sonucudur"; her canlı beden, "büyümek, etrafına tutunmak, kendine çekmek, ağırlık kazanmak" ister, özellikle de "herhangi bir ahlaktan veya ahlaksızlıktan dolayı değil aksine yaşamaktan ve yaşama sadece güç verme arzusundan dolayı" bunu ister.

Burada iktidarı gerçekleştirmek, ötekine *kendini* dayatmak, bir diğerini aşırı büyütmek, aşırı çoğaltmak anlamına gelir, yani ötekinde *devam etmek* ya da bir sürekliliği yaymak, *kendiliğin* öteki boyunca *sürekliliğidir*. İktidarın, kendini arzulama özelliği vardır. İktidar, kendi içinde bu arzuya asla karşı koyamaz, aynı zamanda kendi içinde bir geri dönüş olmayan ötekine doğru herhangi bir dönüşe yol açamaz. Dolayısıyla kendi sorumluluğunun ötesine geçer. Güç, bu sürekli öz referansa ve kendinden zevk almaya, bu kalıcı kendine dönüşe bağımlıdır: "İktidar hissi, önce fethetmek sonra (örgütleyip düzenleyerek) egemen olmak şeklinde, ilk etapta kendini ayakta tutmak amacıyla üstesinden gelineni düzenler ve bu amaçla üstesinden geldiği şeyleri bizzat ayakta tutar/yaşatır."[31]

Nietzsche iktidarı, tek başına insan davranışıyla sınırlamaz. Aksine, daha çok canlı olanın bir yaşam prensibi durumuna yükseltilir. Dolayısıyla tek hücreliler bile iktidar için çabalarlar: "En basit durumu, ilkel beslenmeyi ele alalım: Protoplazma, açlık yüzünden değil güç arzusu nedeniyle direnç sunan bir şey aramak için antenlerini (*psöydopodi*) uzatır."[32] Hakikat de bazen bir ik-

30. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* KSA 5, s. 207.
31. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882,* KSA 9, s. 550.
32. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889,* KSA 13, s. 360.

tidar süreci olarak yorumlanır: Bu, iktidar sahibinin diğerlerine kendi gücü olarak aşılaması, böylece kendi içinde kendini sürdürmesinin bir tezahürüdür. Hakikat bir güç aracıdır. Güzel olan da, aynı zamanda iktidar ekonomisini izler: "Biçimlerin acımasız gelişimi; en güzeller sadece en güçlülerdir; muzafferler olarak birbirlerini sararlar ve türlerinin, üremelerinin tadını çıkarırlar."[33] İktidar, bir türün devamlılığını sağlar. Böylece bir süreklilik yaratır. Bir filozof da kendi bakış açısını genişletmeye ve böylece *kendini* sürdürmeye çalışır. Dolayısıyla Nietzsche, Platon'un, "felsefenin bile bir tür yüceltilmiş cinsel ve üreme dürtüsü olduğu" inancını bu şekilde yorumlar.[34]

Buna göre "fethetme", "sömürü" ya da "yaralama", "canlının özüne" aittir. Yaşamı canlandıran iktidarın iradesini yansıtırlar. Her canlı büyümek, etrafına uzanmak ve kendine çekmek ister. Bu, genel, her şeye muktedir irade karşısında, "güçlü ruhların dinginliğini" karakterize eden "bu canlının karşısında olan aşırı antipati"nin nereden çıktığı şeklindeki zor soruyu ortaya çıkarır.[35] Görüldüğü kadarıyla Nietzsche iktidarın, olumsuz sömürü veya baskı biçimleri tarafından tüketilmesine izin vermez. Aksine, karakterini kökten değiştiren diğer niteliklerle birleştirir. Dolayısıyla "geniş bakış açısı olan bir gücün işlevi" olarak "adalet"ten bahseder.[36] Sömüren ya da baskıcı olan güç de geniş bir bakış açısına sahip olabilir. Ancak, ipsosentrik kaldığı sürece, bu geniş görüş, eninde sonunda sadece kendiliğin amaçlarına hizmet eder, çünkü sadece kendiliğin dairesini genişletebilecek şeyleri arar. İktidar, ancak *iktidar olmayan, kendilik etrafında dönmeyen bir şeyle dokunulursa, bu genişlik ve bu enginliği dolduran şeyler için* bakış açısını *genişletebilir*. Dolayısıyla adalet, "hem derin hem de merhametli, yüce, açık nesnelliği"[37] ile

33. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885,* KSA 11, s. 700.
34. A.g.y.
35. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887,* KSA 12, s. 290.
36. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885,* KSA 11, s. 188.
37. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral,* KSA 5, s. 310.

iktidarın saf bir etkisinin sonucu değildir. En ufak, kıyıda kalmış ve geçici şeye bile özenle bakan adaletin "dikkatli gözü"[38], iktidarın gözü değildir. İktidar, ılımlı gözlerle bakan o "hassas samimi hissi" [39] bilmez. Sadece iktidara atfedilemeyecek olan *dışsal* bir nitelik, iktidarın geniş, kapsamlı, samimi bir bakış geliştirmesini sağlayabilir.

Yakından bakıldığında adaletin, iktidarın toplayıcı yapısına zıt bir hareket yarattığı görülür. Çünkü iktidarda, bire/tekliğe doğru eğilim içkindir. Dolayısıyla kendisinden çoğulluğa, farklılığa, çeşitliliğe, bitişik olana ya da akıp gidene karşı herhangi bir samimiyet ortaya çıkmaz. Aksine adalet, "her şeye/herkese, ölü ya da canlı, gerçek ya da hayali olsun hak ettiğini vermek ister".[40] Adalet, ne ipsosentrik ne merkeziyetçidir. Nietzsche buna, "inançların (düşüncelerin) rakibi" demektedir. Adil kişi, *kendinden* çok şeyleri dinler. İnanca/düşünceye sırt çevirmek, aynı zamanda *kendine* sırt çevirmek demektir. Amaç, şeylerin yararı için daha fazla dinlemek, daha fazlasını görmek, kişinin her zaman kendinden emin olduğuna dair anlık inançlarının ötesine geçmektir. Adil kişi, *her zaman çok erken gelen* kararını saklı tutar. Karar, zaten ötekine ihanet olacaktır: "Bu, nadir görülen çekimserliktir. Ötekiyi yargılamak istememek ve hakkında düşünmekten kaçınmak, genellikle insanlığın küçük bir işareti değildir."[41] Kişi inancını, öteki hakkındaki düşüncesini saklı tutarak, ötekini *duyarak*, *dinleyerek*, yargılamalarında, yani kendinde çekimser kalarak adaleti sağlar. Çünkü kendilik, ötekinin dezavantajına *her zaman çok erken* devreye girer. Bu tür bir iktidardan, değinilen tekil çekimserlik ortaya çıkmaz. İktidarda, çekimser kalmak diye bir şey yoktur. Böyle bir iktidar, asla yargılamayı ya da ötekini düşünmeyi reddetmez. Aksine, daha çok yargılar ve kanılardan oluşur.

---

38. Nietzsche, *Menschliches,Allzumenschliches I und II,* KSA2, s. 361.
39. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882,* KSA 9, s. 211.
40. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I und II,* KSA2, s. 361
41. Nietzsche, *Morgenröte,* KSA 3, s. 303.

Sadece "geniş vizyonlu bir iktidar", yani "dikkatle gözlemleyen, sorumlu bir göz"e sahip iktidar, dış uzamlar yaratmadan uzamsallaştırabilir. Dolayısıyla iktidar, "herkese" kendi "hakkını" veren *adil* bir konum sağlar. Nietzsche, olayı bu adalette bırakmaz. Görüldüğü kadarıyla aklında, herkesi memnuniyetle karşılayan ve ayrım yapmadan sınırsız bir samimiyet söz konusudur: "Canlanan, dolaşan, arayan, kısa ömürlü olan her şeyi memnuniyetle karşılıyorum! Misafirperverlik, artık bildiğim tek samimiyetimdir."[42] Bu tekil misafirperverlik, "herkese" *hak ettiğinden fazlasını* verir. Bu açıdan *misafirperver yer* ile *adaletli yer* birbirinden ayrışır. Bu bağlamda Heidegger'deki yer/uzam ile "toplananları aydınlatan ve aydınlığıyla nüfuz eden ve ancak bu sayede *kendi* doğasına girmelerini izin veren" adil bir uzamdır. Ancak Heidegger, "toplananların" dışında olabilecekleri de onaylayan sınırsız bir misafirperverliği geliştiremez.

Morgenröte adlı yapıtında Nietzsche, Hıristiyan hayırseverliğin karşısına aristokratik samimiyeti koyar: "Başka bir hayırseverlik. —Heyecanlı, gürültülü, tutarsız, gergin davranış, büyük tutkunun antitezini oluşturur: Karanlık bir ateş gibi içte yer alan ve orada sıcak ve ateşli olan her şeyi bir araya getirerek, dışa soğuk ve kayıtsız görünen bir adamı ve özelliklerini etkiler ve belli bir hissizlik oluşturur. Kuşkusuz bu tür insanlar bazen hayırsever olabilirler –fakat bu, cana yakın ve hoş olandan biraz farklıdır; *nazik, yansıtıcı, rahat bir yakınlıktır*. Bu insanlar, kendi kaleleri ve aynı zamanda hapishaneleri olan kulelerinin pencerelerinden dışarı bakarlar— garip ve özgür olana, farklı olana bakmak, kendilerine iyi gelir!"[43]

"Ben"in hâlâ kendisinin bir esiri olduğu bu aristokrat samimiyeti[44] Nietzsche, hiçbir "hissizlik", hiçbir kule, "Ben"in hiç-

---

42. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884,* KSA 10, s. 88.
43. Nietzsche, *Morgenröte,* KSA 3, s. 282 (İtalik vurgu, B.C. Han).
44. Bu aristokrat samimiyeti, her şeyi ayrım yapmadan kabul etmek anlamına gelmez. Karşılaştırın, Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889,* KSA 13, s. 9: "İnsanları sevmek ve yüreğinde bir yuva

bir kulesini tanımayan bir koşulsuz misafirperverliğe genişletir. Söz konusu olan, "tehlikeli dikkatsizlik"tir, "arkadaş edinme konusunda hiç çaba göstermeyen, bunun aksine ister dilenciler veya sakat ya da krallar olsun, girmek isteyen herkese açık kalp ve ev sunan, sadece misafirperverliği bilen, sadece misafirperverliği uygulayan ve nasıl uygulanacağını bilen, aşırı cömert ruhun dikkatsizliği"dir.[45] Bu koşulsuz misafirperverliğin karşısına, sadece "ikinci bir kendilik"i[46] gören, bir dostluk yerleştirilmiştir. Bu, *kendiliğin sorumluluğunun pratiği* olmadığı, asla kendisiyle ilgilenmediği için "tehlikeli bir dikkatsizliktir"tir.

İktidarın ipsosentrik ekonomisine dayalı olarak, yabancı olana, ötekine bakışın, kulenin güçlü hâkimine neden bu kadar iyi geldiğini açıklamak mümkün değildir. Bu bakış fetih niyetinden beslenmemektedir. Güçlü olanın, aynı zamanda kendi kulesini neden bir hapishane olarak deneyimlediğini de açıklamak zor. Onu kendinden uzağa bakmasının, bakışlarını yabancı olana doğru yöneltmesinin sebebi nedir? Güçlü olanın, aristokrat samimiyetin ötesine geçmesine ve ayrım gözetmeyen, koşulsuz, asimetrik bir samimiyetin benimsenmesine neden olan şey nedir? [47] Bir

---

bulmak; bu liberaldir, ancak asil değildir. Çok sayıdaki perdeleri ve panjurları kapalı pencereler ve dükkanlarda asılı olan asil samimiyete sahip yürekler görülebiliyor: En iyi odalarını en azı için boş tutarlar, pek sevilmeyen konukları beklerler..."

45. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887,* KSA 12, s. 67.

46. Karşılaştırın: Aristoteles, *Nikomachische Ethik,* Eugen Rohes'in çevirisi baz alınarak yayınlayan Günther Bien, Harnburg 1985, s. 217.

47. Sınırsız samimiyet/yakınlık, değişim ilkesine dayanan iletişimsel samimiyetle de tezat teşkil edecektir. İletişimsel bir teknik olarak samimiyet, kişinin kendi görüş ve beklentilerini ifade etmeyi doğru an gelene kadar erteleme yeteneğidir. Bekleme süresi "ötekinin temsiline cevap vererek faydalı bir şekilde doldurulur". İletişimsel samimiyet, ötekinin kendini ifade etmesini korurken, "kendi beklentilerinizin doğru zamanlaması ilkesi tarafından yönlendirilir. Sistem teorisi açısından bakıldığında", "biçimsel sistemlerin elastik dışsal adaptasyonuna" hizmet eder (Niklas Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1995, s. 361). Bir sistem "baş-

ipsosentrik (iç merkezci) iktidar, bu yakınlığı, öteki için kendinden nasıl üretebilir?

Nihayetinde Nietzsche bu samimiyeti, sorunlu bir şekilde yine iktidara, özellikle de "taşmak isteyen iktidara" dayandırır.[48] Cömertlik, "iktidarın aşırı bolluğunun yarattığı bir dürtü"dür.[49] Buna uygun olarak iktidarın ipsosentrik karakteri tartışılmaz. Kuşkusuz güçlünün bu ahlakının temel özelliği, "narsizm"dir.[50] Peki bu "vermek ve paylaşmak isteyen bir cömertliğin bilinci", gerçekten "narsizm"e dayandırılabilir mi? Aslında niyet, vermiş olduğu her şeyi yeniden varlığına geri alacaktır. Güçlü, iktidarının göstergesi olarak verirken kendinden hoşlanır. Bu anlamda merhamet, iktidarın ve güçlü olanın kendiliğinin en yüksek olumlamasıdır. Vererek *kendinin* keyfini çıkarır. Ancak bu kendinin keyfi, "taşma"yı imkânsız kılar, çünkü bu, sadece kendiliğin *üzerinde taşar*. Özellikle kendine geriye dönüşün olanaksızlığı, bu *aşmayı* karakterize eder.

Nietzsche ayrıca asil olanı, "avam"ın, "despotik" olanın karşısına yerleştirir: "Bu nedenle, kardeşlerim! Tüm avamın ve zorbaların karşısında duracak ve yeni levhalara tekrardan 'soylu'

---

ka birinin iyi bir figür/durum oluşturmasına yardımcı oluyorsa "samimidir", yani başarılı bir kendini sunma, "samimi kişi", "ötekine görünmesini istediği şekilde davranmalıdır. Samimiliği, önlem olarak, "A'nın kendisini B'ye ortak olarak ihtiyaç duyduğu davranış olarak gösterdiği, böylece kendisini A'ya sunmak istediği kişi olabileceği bir davranıştır." (Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie*, Opladen 1987, s. 34). Dolayısıyla, bir teknoloji olarak iletişimsel samimiyetin asimetrik bir yapısı yoktur. Samimi kişi, kendi beklentilerini veya görüşlerini ifade etmek için doğru anı inceler, yani iletişimsel değişim alanında kendini dile getirir. Başkalarının kendilerini başarılı bir şekilde sunmalarına yardımcı olan pasif veya aktif dinleme, kendi temsillerine bir sapma olarak kabul edilir. Dolayısıyla iletişim samimiyeti, kendine karşı özenle gerçekleştirilen bir değişim eylemidir.

48. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* KSA 5, s. 209.
49. A.g.y., s. 210.
50. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884,* KSA 10, s. 508.

sözcüğünü yazacak yeni bir asalet gereklidir.[51] Nietzsche burada, soylu iktidar ile zorbalık olarak iktidar arasında bir ayrım yapar. Ancak bu ayrım, bu anlamda iktidarın asil olmadığını varsayar. İktidar sahibinin, avamı yok etmesi ve bir asilliğe bürünmesinin nedeni güç değildir. İktidar, *kendiliğinden*, asil insanı karakterize eden "aşırılık" seviyesine yükselme yeteneğine sahip değildir. İktidarın doğasında olan *arzu* nedeniyle, asla bir "doygunluk hissi" sağlayamaz. Doygunluk ya da aşırı bolluk, sadece iktidar birikiminden kaynaklanmaz. Muhtemelen iktidar, asla eksiklik hissinden bağımsız düşünülemez.

"Doygunluk" koşullarında bile tek başına iktidar, "sadece misafirperverliği bilen" ruhun, o "tehlikeli dikkatsizliğe" sürüklenmesine izin vermez. İpsosentrik doğası nedeniyle, evini "herkese" açan koşulsuz misafirperverliği oluşturamaz. Nietzsche, kendiliğin ekonomisini izleyen (bir) misafirperverliğin neye benzediğini çok iyi bilmektedir: "Misafirperverlik. -Misafirperverlik geleneklerinin anlamı, yabancıdaki düşmanlığın felç edilmesidir. Yabancıda artık her şeyden önce bir düşmanlık hissedilmediğinde misafirperverlik azalır; kötülük varsayımı arttığı sürece yeşerir."[52]

Samimiyet, iktidara özgü (*intrinsische*) bir özellik değildir. Aksine, iktidar, *kendi dolayım yeteneğinin araçlarının ötesinde dolayım oluşturabilmek için, kendi içinde olmayan bir şeyden etkilenmiş olmak zorundadır*. Samimiyet, aynı zamanda bir tür dolayım, hatta yoğun bir dolayım şeklidir. Fakat iktidarın niyetinden, yani öznellik "tepesinden" yoksundur. Samimiyet uzamı, yalnızlaşanın ya da yanındakinin sadece sürekliliği açısından al-

51. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* KSA 4, s. 254.
52. Nietzsche, *Morgenröte,* KSA 3, s. 228. Hobbes da cömertliği ekonomik olarak açıklar. Karşılaştırın: Hobbes, *Leviathan,* s. 69: "Cömertlikle ilişkili zenginlik de bir iktidardır çünkü dostlar ya da uşaklar sağlar. Cömertlik olmadan durum böyle değildir çünkü bu durumda insanları korumaz, aksine onları hasisliğin hedef tahtası yapar."

gılamaması, kendi doğasında olmasına izin vermesi açısından iktidarın uzamından farklıdır. Samimiyet, iktidara dayalı uzamsallaşmanın ötesinde bir konum belirler. Dolayısıyla hiçbir konum dışılık oluşturmaz. Böylece iktidarın hiçbir zaman tamamen güvenli olmadığı uzamsallaştırma bir karşı etki oluşturur.

İktidar, "cömertliğinde" kendisini koşulsuz "misafirperverlik" olarak ifade ettiği yerde, *iktidarın ötekiliğine* dayanır. Bu öteki, kendi içinde gücün tekil olarak *kendini ortadan kaldırdığı* bir tür üst-iktidar hâline dönüşmüştür. *Kendine* dönüş ile yeniden tahsis edilemeyen sınırsız cömertlik, *kendini isteyerek* -yani *bilinçsizce ve niyetsiz* bir şekilde gerçekleşen, kendinden önce gelen sınırsız bir samimiyet ve ötekine duyulan sorumluluk, ötekiyle empati oluşturmaktan önce gelir.

"İktidar iradesi"nin olağandışı filozofu Nietzsche, iktidarın ötekini ve iradesini dillendirdiğinde, çok dikkatle dinlenilmeyi hak ediyor: "Pencerelerin dışında, düşüncelerle dolu, berrak ve yumuşak bir güneş ışığında, olgun ve isteksizce bilinçsiz olduğu için en iyi arkadaşlarım kadar sevdiğim sonbahar, kuzeyin sonbaharı durmakta. Meyve, rüzgârın etkisi olmadan ağaçtan düşer. [...] Sessizlik içinde düşer ve sevindirir. Kendisi için hiçbir şey arzu etmez, her şeyini verir."[53]

Burada dile getirilen, herhangi bir istek olmadan, hatta bencil olmadan, *bir isim* olmadan[54] ve arzu olmadan oluşan bir yerdir

---

53. Nietzsche, "Brief an F. Rhode vom 7. Oktober 1869", F. N., *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* içinde, yayınlayan Renate Müller- Buck [u. a.], Abt. 2: *1869-1879;* Bd. 1: *Briefe April 1869-Mai 1872,* Berlin [u. a.]1977, s. 61.

54. İsimsiz hiçbir iktidar oluşmaz. "Tanrı", *ismin kendisidir. Hiç kimsenin* gücü yoktur. Güç, *herhangi birinin fenomenidir.* Karşılaştırın: Nietzsche, *Morgenröte,* KSA 3, s. 279: "Her zaman verici ve bahşediciyi oynamak ve yüzünüzü göstermek, cömertlik değildir! Ama vermek ve bahşetmek ve adını ve iyiliğini gizlemek, cömertliktir! Ya da doğa gibi, bizi her şeyden daha fazla ferahlatan şey gibi isimsiz olmak ve artık bir verici ve bahşedici, 'lütufkar bir yüz'le karşılaşmamak, cömertliktir! -Elbette, bu ferahlığı da kaçırıyorsunuz, çünkü bu doğaya

"Da"dır.* Foucault'ya göre, "Ethik und Aesthetik des Selbst/Benliğin Etiği ve Estetiği" olabilecek olan Nietzsche'nin "Wille zur Macht" felsefesi, bir *nemolojiye*, *hiç kimseliğin* etiğine ve estetiğine, hatta *arzusuz bir samimiyete* yol açar.[55] Nietzsche, *kendini* vermeye, *kendini hiç kimseliğe (hiçliğe)* boşaltmaya davet eden sesi, muhtemelen o ilahi sesi tekrar tekrar duymuş olmalıdır:

> *Vermek istiyorsun, fazlalığını vermek istiyorsun*
> *Ancak fazlalık bizzat sensin!*
> *Akıllı ol ey cömert varlıklı*
> *Ey Zerdüşt! Sen önce kendini ver!*[56]

---

da bir Tanrı yerleştirdiniz -ve şimdi her şey tekrar bağımlı ve kaygılı!" (B.C. Han tarafından dillendirilmiştir).

* "Da", yer anlamının dışında "buyur" anlamında da kullanılır. (çev.n.)

55. Niyetsiz bir samimiyetin etiği, bir meyvenin o *doğallığın*, o *sessizliğin* veya *hiç kimseliğin* içine düştüğü "isteksiz bilinçsiz" ve mutluluğu, özellikle de Lévinas'ın etik kurallarının aksine, "sessizliği", öteki için empatik olan o sessizliği bozduğunu bilir.

56. Friedrich Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben,* KSA 6, s. 409.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio: *Homo Sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a. M. 2002.

Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. München 1970.

———, Vita activa oder Vom tätigen Leben. München 1981.

Bachrach Peter/Baratz, Morton S.: *Two Faces of Power*. The American Political Science Review 56 içinde, (1962) S. 947- 952.

Bataille, Georges: *Theorie der Religion*. Yayımcı/Editör: Gerd Bergfleth'in son sözüyle birlikte. München 1997.

Beck, Ulrich: *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Neue weltpolitische Okonomie. Frankfurt a. M. 2002.

Berle, Adolf A.: *Macht. Die treibende Kraft der Geschichte*. Harnburg 1973.

Bourdieu, Pierre: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a. M. 1976.

———, *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1982.

———, *Sozialer Sinn*. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987.

———, *Satz und Gegensatz*. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin 1989.

———, *Die männliche Herrschaft*. Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis içinde. Yayımcı/Editör Irene Dölling und Beate Krais. Frankfurt a.M. 1997. S.153- 217.

Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart 1987.

Butler, Judith: *Psyche der Macht*. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a. M. 2001.

Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Harnburg 1960.

Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a. M. 2003.

Dean, Mitchell: *Governmentality*. Power and Rule in Modern Society. London 2001.

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a..M. 1976.

———, *Mikrophysik der Macht*. Über Strafjustiz. Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976.

———, *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a. M. 1977.

———, *Dispositive der Macht*. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978.

———, *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Yayımcı/Editör: Helmut Becker [u. a.] Frankfurt a. M. 11985.

———, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frank- furta.M.1989.

———, *Das Subjekt und die Macht*. Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik içinde. Yayımcı/Editör Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow. Weinheim 1994. S. 241-261.

French, Marilyn: *Jenseits der Macht*. Frauen, Männer und Moral. Çeviren Cornelia Holfelder von der Tann. Reinbek 1985.

Göhler, Gerhard [u. a.]: *Institution- Macht- Repräsentation.* Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken. Baden-Baden 1997.

———, (Hrsg.): *Macht der Öffentlichkeit - Öffentlichkeit der Macht.* Baden-Baden 1995.

Greven, Michael Th. (Edit.): *Macht in der Demokratie.* Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie. Baden-Baden 1991.

Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.* Frankfurt a. M. 1973.

———, *Philosophisch-politischeProfile.* Erw.Ausg.Frankfurta.M. 1981.

Han, Byung-Chul: *Todesarten.* München 1998.

———, *Tod und Alterität.* München 2002.

———, *Philosophie des Zen-Buddhismus.* Stuttgart 2002.

Handke, Peter: *Versuch über die Müdigkeit.* Frankfurt a. M. 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden.* Yayımcı/Editör: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970.

Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen 1959.

———, *Wegmarken.* Frankfurt a. M. 1967.

———, *Sein und Zeit.* Tübingen 171993.

———, *Gesamtausgabe.* Frankfurt a. M. 1975 ff.

Hindess, Barry: *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault.* Oxford 1996.

Hobbes, Thomas: *Leviathan.* Translator: Jutta Schlösser. Harnburg 1996.

Hondrich, Karl Otto: *Theorie der Herrschaft.* Frankfurt a. M. 1973.

Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt a. M. 1985.

Imbusch, Peter (Editör): *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien.* Opladen 1998.

Kancorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990.

Kelly, Michael (Edit.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/ Habermas Debate*. Cambridge (Mass.) I London 1994.

Kneer, Georg: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann*. Opladen 1996.

Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/ Harnburg 1997.

Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1992.

Likert, Rensis: *Neue Ansätze der Unternehmensführung*. Bern/Stuttgart 1972.

Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht*. Kritik ihrer Prämissen; Zeitschrift für Politik 2 (1969) S. 149-170.

———, *Macht*. Stuttgart 1975.

———, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin 41995.

Luhmann, Niklas: *Macht und System. Ansätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft*. Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 5 (1977) 5.473-482.

———, *Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen 51984.

———, *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen 1987.

———, *Rechtssoziologie*. Opladen 31987.

Machiavelli, Niccolo: *Der Fürst*. Translate und Editor: Rudolf Zorn. Stuttgart 61978.

Mann, Michael: *Geschichte der Macht*. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Griechischen Antike. Frankfurt a. M. I New York 1990. Bd. 2: Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung. Frankfurt a. M. I New York 1991.

Miller, Peter: *Domination and Power*. London I New York 1987.

Morgan, Ivor: *Power and Politics*. London 1999.

Morris, Peter: *Power. A Philosophical Analysis*. Manchester 1987.

Nietzsche, Friedrich: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Yayımcı/Editör: Renate Müller-Buck [u. a.]. Bd. 2,1. Berlin [u. a.] 1977.

———, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Yayımcı/Editör: Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bde. München I Berlin I New York 21988. [KSA.]

Parsons, Talcott: *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*. Mit einer Einl. Yayımcı/Editör: Stefan Jensen. Opladen1980. I

Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften. Yayımcı/Editör: Günter Dux [u. a.] Bd. 5. Frankfurt a. M. 1981.

Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik. Tübingen 1986.

Ptassek, Peter [u. a.]: *Macht und Meinung*. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt. Göttingen 1992. Röttgers, Kurt: Spuren der Macht. Freiburg/München 1990.

Russell, Bertrand: *Macht*. Eine sozialkritische Studie. Wien/ Zürich 21973.

Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin 1950.

———, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1985.

———, *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Macht - haber*. Gespräch über den Neuen Raum. Berlin 1994.

Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. M. 1996.

———, *Die Ordnung des Terrors*. Das Konzentrationslager. Frankfurt a. M. 1997.

Tillich, Paul: *Das Problem der Macht*. Versuch einer philosophischen Grundlegung; Gesammelte Werke içinde. Yayımcı/

Editör: Renate Albrecht. Bd. 2: Christentum und soziale Gestaltung. Stuttgart 1962. S. 193-208.

———, *Philosophie der Macht.* Gesammelte Werke. Yayımcı/Editör Renate Albrecht. Bd. 9 içinde: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Stuttgart 1967. S. 205- 232.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft.* 1. Halbband. Tübingen 51976.

Zenkert, Georg: Hegel und das Problem der Macht; Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995) S. 435-451.

DİZİN

A

Alter 9, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 23, 24, 28, 56, 57, 80, 89
amorf 16
amor fati 46
anlam refleksleri 50
antagonistik 25
Arendt 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 115
ast 10, 21

B

Bataille 69, 70, 71, 115
Baudelaire 104
Beden 38, 40, 41, 45
Bourdieu 46, 47, 48, 50, 51, 115
Burckhardt 35, 36, 116

C

Canetti 27, 28, 29, 116
cinsellik 39
cinsiyet 39

Ç

Çıplak şiddet 27

D

Derrida 95, 97, 116
dijital uzam 95, 96
dolayım 11, 14, 24, 25, 26, 27, 28, 37, 41, 43, 55, 57, 60, 63, 64, 65, 66, 81, 91, 92, 94, 97, 102, 103, 111

E

efendi 42, 85, 99
Ego 9, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 23, 24, 28, 56, 57, 80, 89
endüktif 40
eruptif 42

F

fâni 68
Foucault 21, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 66, 79, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 113, 116, 117, 118

G

Güç 19, 21, 35, 54, 80, 95, 96, 97, 105, 112

H

Habitus 46, 47, 50
Hakikat 34, 65, 105, 106
Handke 71, 72, 117
Haz 40
hedonistik iktidar 53
Hegel 26, 27, 37, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 81, 82, 102, 117, 120
Heidegger 48, 49, 50, 51, 52, 54, 76, 93, 94, 108, 117

İ

İktidar 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 91, 95, 96, 101, 102, 105, 106, 107, 111, 112
immünite 97
ipsosentrik 94, 95, 96, 97, 98, 104, 106, 107, 109, 110
iradenin nötrleştirilmesi 10
itaat 9, 10, 14, 16, 17, 27, 28, 33, 39, 40, 46, 47, 64, 66, 70, 88, 99, 100

K

Kafka 21
Kafkaesk 22
Kamusal yorumlanmışlık 49
Kant 41
"karşı"ya ya da "bire"e 84
Kavram 26, 65, 66
kendilik 14, 24, 59, 68, 84, 89, 97, 104, 106, 107, 109
kendilik sorumluluğu 104
kendinde-olmak 59, 76
Kierkegaard 74
Köle 86, 99
Kölelik 99
Kurban 69
Kutsal Ruh 72

L

Luhmann 7, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 61, 62, 109, 110, 118

M

Mana 27
manifesto 35, 65, 74, 84, 91
Medya 78, 79
metamorfoz 34
Mettrie 44
modern örgütlenme 23
Montaigne 104

N

narsizm 110
Nedensellik 10, 11
Negatif yaptırım 18
nevrotik 63, 67
Nietzsche 32, 33, 34, 35, 36, 54, 55, 56, 81, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 119

O

oksimoron 13, 81
ontoloji 92, 104
Ortaçağ 43

Ö

öteki 24, 27, 53, 58, 64, 65, 66, 67, 70, 100, 105, 107, 110, 112, 113
özgürlük 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 25, 37, 47, 50, 52, 55, 56, 57, 61, 66, 67, 91, 92, 98, 99, 100, 101, 102
özgürlük hissi 14, 19, 47, 55, 56, 57, 92
özne 40, 64, 65, 69, 88

P

poetik 35
polemoliji 35
polis 80
Protoplazma 105

R

ritüel 41, 43
Ruh 39, 59, 63, 71, 72, 81

S

Schmitt 35, 36, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 93, 119
Schopenhauer 104
sembol 41, 43
Servan 41
Sistem 23, 92, 109

Ş

şiddet 7, 11, 14, 16, 17, 21, 25, 26, 27, 29, 35, 38, 53, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 71, 80, 81, 86, 87, 90, 91, 100, 103

T

tahakküm 16, 45, 94, 102
Tanrı 63, 67, 112, 113
tasarı 34, 70
Tillich 25, 55, 61, 62, 67, 86, 93, 119

U

Ulus devletler 25
uzam 24, 29, 35, 43, 76, 79, 80, 81, 93, 94, 95, 96, 97, 108
uzamsallaştırma 93, 95, 96, 112

Ü

üst 20, 76, 112

V

varoluş 39, 49, 50, 51, 52, 69, 71, 84
Vietnam 87, 88

W

Weber 16, 21, 22, 120

Y

Yaralama 56

İKTİDAR NEDİR?

Hayatın her alanında karşımıza çıkan iktidar kavramı/olgusu bütün belirsizliğine, örtüklüğüne, gizilliğine rağmen kendini öteki üzerinde bazen yasa koyucu, bazen güç, bazen şiddet, bazen baskı aracı olarak yansıtabildiği gibi; daha stabil ve steril politikalar uygulayarak bireysel ve toplumsal varlığını/konumunu pekiştirebilir. Ego (öz-benlik) ve Alter (öteki) arasındaki iktidar ilişkisinden başlayarak, dolayımlanıp toplum üzerinde egemenlik sağlayan ve kurumsallaşan iktidarın işleyişini kavramak onun çözülmesi (ve yeniden yapılanması) için önemli bir adım.

Byung-Chul Han bu çalışmasında iktidarın mantığı, semantiği, metafiziği, politikası ve etiği hakkında konuyla ilgili temel metinler ve düşünürler üzerinden eleştirel bir değerlendirme yaparak iktidarın neliğini, özünü ve yapısını sarahaten ortaya koymaya çalışmaktadır.

İnsan

İKTİDAR NEDİR?

BYUNG-CHUL HAN

ÇEV: MUSTAFA ÖZDEMİR

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
749	DÜŞÜNCE DİZİSİ	54	1

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
instagram.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-947-1