cogito
Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 70-71 • Yaz 2012

Michel Foucault



özel sayı

YKY
Yapı Kredi Yayınları

cogito

Michel Foucault

Sayı: 70-71 Yaz 2012

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 70-71 Yaz, 2012
4. baskı: İstanbul, Şubat 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Yayınları: 3652

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Katkıda Bulunanlar:
MAYA MANDALİNCİ,
DARMİN HADZIBEGOVIC

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Michel Foucault

9 • Judith Revel • Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu

21 • Zeynep Gambetti • Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi

39 • İmge Oranlı • *Biyo-Politikanın Doğuşu* ve Foucaultcu Eleştiri

53 • Utku Özmakas • Foucault: *İktidar*dan *Biyoiktidar*a

82 • Jason Read • *Homo Economicus*'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi

96 • Todd May • Yeni Girişimciler: Foucault ve Tüketim Toplumu

Söyleşi

106 • Kaan Atalay - Ömer Albayrak • Sözleşme Teorileri

139 • Dianna Taylor • Modernliğe Karşı Durmak: Irk ve Irkçılık Konularında Foucault ve Arendt

163 • Johanna Oksala • Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması

179 • Nancy Luxon • Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven

211 • Süreyyya Evren • Foucault ile Anarşizmin Rabıtaları Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia

225 • Kathy E. Ferguson • Tehlike Söylemleri: Emma Goldman'ı Bulmak

Söyleşi

258 • Michel Foucault • Şen / Gey Bilim

275 • Judith Butler • Bedenler ve İktidar, Tekrar

290 • Veli Urhan • Michel Foucault'da Cinsellik, Hazlar ve Etik

315 • Lois McNay • Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması

333 • A. Nilüfer Zengin • Foucault'ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına

344 • Hayrünnisa Göksel • Michel Foucault'da İktidar Kurma Pratikleri: Türkiye'de Kadın Bedenini, Namus'u ve Şiddeti Yeniden Düşünmek
371 • Tuğçe Ellialtı • Evlilik Öncesi Cinsellik, Bekaret ve Beden Disiplini: Kadınların "Aşk" Üzerinden Cinsel Ahlak Mücadelesi
398 • Hakan Gündoğdu • Eleştiri ve Foucault
418 • Brian Massumi • Çıkarın Ötesinde Sanat - Ekonominin Sonundaki Güç
437 • Tolga Yalur • Foucault'nun Temsil Anlayışı Üzerine
446 • Süreyya Su • Foucault'nun Sokrates Okuması: Etiğin Bir Soybilimi
459 • Burak Köse • Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram
480 • Stuart Elden • Bölge Tarihini Nasıl Yapmalıyız?
504 • Michael Dillon • Olaysallık: Hakikat Siyaseti ve Sonluluğun Mantıksal Çözümlemesi
536 • Mark Poster • Foucault, Deleuze ve Yeni Medya
552 • Michel Foucault

Geçen Sayıdakiler

556 • Sayı 68-69 Dostluk

557 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Michel Foucault

Bir tarihçi, felsefeci, toplumsal teorisyen ve eleştirmen olan Michel Foucault'nun arkeolojik ve soykütüksel çalışmalarının konusu "özne"dir. 1978 yılında, Gerard Raulet'yle yaptığı bir söyleşide şöyle der: "Ben iktidar teorisyeni değilim ... Kendiliğin kendilik üzerine düşünümünün tesis ediliş biçimi ve bununla bağıntılı olan hakikat söylemi üzerine çalışıyorum." Delilik, kapatılma, beden ve cinsellik, disiplinci kurumlar, etik, biyopolitika ve yönetme biçimleri üzerine incelemelerinde insan ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi değil, insanın ve gerçekliğin, hakikat söylemlerinin üretilme biçimlerini araştırır Foucault. Bu özel sayıda biyopolitika ve yönetimsellik, cinsellik, estetik varoluş, beden politikaları, eleştiri ve temsil anlayışı, etik, bölge ve siyaset kavramsallaştırmaları üzerine makalelerle Düşünce Sistemleri Tarihi Profesörü Michel Foucault'nun, "tarihsel a priori" ışığında öznenin üretilişi, yönetilişi ve tabi kılınışına dair benzersiz arkeolojik ve soykütüksel incelemelerinin ayrıntılı okumalarını sunuyoruz.

Judith Revel "Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu" başlıklı makalesinde Foucault'nun biyopolitika çözümlemesiyle yakından ilişkili olan kimlik, doğa ve yaşam terimlerini yapıbozumcu bir yaklaşımla ele alıyor. Biyopolitikanın zamandan ve bağlamdan bağımsız olarak hemen her döneme uygulanmak suretiyle evrenselleştirilmesini eleştiren Revel Foucault'da tarihselciliğin ve soykütüğün önemini, *dispositif*'lere direnişin içselliğine ve bireyleşmenin yaratıcı gücüne bel bağlayan siyasal eylemin ancak "gelmekte olan" özneleşmenin yaratıcı gücüyle mümkün olacağını vurguluyor.

Zeynep Gambetti'nin "Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Bir Yanıt Denemesi" başlıklı makalesi, Arendt'in totalitarizm çözümlemesiyle Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasını birleştirerek, kamp ile biyopolitika arasındaki ilişkiyi irdeleyen Agamben'in okumasının bir eleştirisi. İktidarı ve siyaseti karşılıklı belirlenim diyalektiğinin dışında, tarihsizleştirilmiş bir okumaya tabi tutan Agamben, iktidarı yaşam ile ölüm arasındaki sınırı belirleyen mecra olarak belirler. Gambetti'ye göre, "yaşam ile ölüm arasındaki sınır günümüzde iradevi (ya-

sal) kararlarla değil, tam aksine kapitalist ekonomiye içkin yapısal (gayri-iradevi) yasalar aracılığıyla çizilmektedir. Bu dönüşüm, egemenlik paradigmasını kavramsal anlamda geçersiz, pratik anlamda da gereksiz kılmıştır."

Jason Read, "Homo Economicus'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi" başlıklı makalesinde, bir yönetimsellik biçimi olan neoliberalizmde öznelliğin üretimini David Harvey, Antonio Negri, Wendy Brown gibi yazarların okumaları üzerinden ele alıyor. Johanna Oksala'nın "Devlet Şiddetinin Yönetimi" başlıklı makalesinde de, siyasi iktidarın yasa-ötesi şiddet pratikleri Foucault'nun yönetimsellik kavramsallaştırması üzerinden inceleniyor.

Utku Özmakas'ın "İktidardan Biyoiktidara" başlıklı makalesi, Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasının ayrıntılı bir incelemesi. Todd May'in "Yeni Girişimciler: Foucault ve Tüketim Toplumu" başlıklı makalesi de neoliberal öğretinin yükselişiyle yaratılan girişimci benliğe dair bir soruşturma. May'e göre girişimci benliğe karşı mücadelenin yolu kendimizi bireysel girişimciler olarak değil, umutla birbirine bağlı dayanışmacı varlıklar olarak görmekten geçiyor.

Dianna Taylor "Modernliğe Karşı Durmak" makalesinde, hem Arendt'in hem Foucault'nun modernite ve modern ırkçılık üzerine yazdıklarını ve özgürlük pratiklerinin nasıl geliştirilip teşvik edilebileceğine dair düşüncelerini birlikte okuyor. Taylor, Arendt'in totalitarizm çözümlemesiyle Foucault'nun biyoiktidar çözümlemesinde modern toplumların işleyişine dair ortak kaygıları tespit ettikten sonra, modern iktidarın ürettiği kötülüklerin ve yol açtığı zararların bir tablosunu sunuyor.

Hakan Gündoğdu'nun "Eleştiri ve Foucault" başlıklı makalesi, Foucault'yu irrealizmle, eleştiri getirdiği sisteme bir alternatif sunmayışı nedeniyle nihilizmle suçlayan –başta Habermas olmak üzere– eleştirmenlerinin tutarsızlıklarını, Foucault'nun "Eleştiri Nedir?" ve "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalelerinde sunduğu bir erdem ve pratik olarak eleştiri kavramsallaştırması üzerinden ele alıyor. İmge Oranlı'nın "Biyopolitikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştiri" başlıklı makalesi de Foucault'nun eleştiriyi Kant'ın izinden giderek ve sınırlandırıcı değil tesis edici bir güç olarak düşünme girişimi ekseninde, neoliberal öznenin siyaseti denetleme ve ona başkaldırma imkânlarını inceliyor ve bu imkânın Türkiye bağlamındaki olabilirlik koşullarını sorguluyor.

Veli Urhan'ın "Michel Foucault'da Cinsellik, Hazlar ve Etik" Nilüfer Zengin'in "Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına" başlıklı makalelerinde Foucault'nun günümüzde cinsellik söylemlerinin, modern insanın bir cinsellik öznesi olarak kuruluşunun ve kendini bir arzu öznesi olarak görme biçimlerinin kaynağına indiği soykütüksel bir araştırma olan üç ciltlik *Cinselliğin Tarihi* ele alınıyor.

Bu sayıda Foucault'nun daha önce Türkçede yayımlanmamış bir söyleşisini sunuyoruz. 2010 yılında ölen yazar ve eşcinsel aktivist Jean Le Bitoux'nun, 1978 yılında, *Gai Pied*'nin ilk sayısında yayımlanmak üzere Foucault'yla yaptığı söyleşi, düşünürün ricası üzerine o sayıya dâhil edilmemiş. Daha sonra başka dillerde ya-

yımlanan versiyonlardaysa birçok soru çıkarılmış, çeşitli yerlere müdahale edilmiş. *Critical Inquiry*'nin Bahar 2011 sayısında çıkan bu eksiksiz ve Le Bitoux onaylı versiyonda *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildini henüz yayımlamış olan Foucault'nun eşcinsellik, eşinsel aktivizm, haz ve arzu siyaseti üzerine düşünceleri sunuluyor. Bu sayının diğer söyleşisinde, Kaan Atalay ve Ömer Albayrak Toplumsal Sözleşme Teorilerini Hegel ve Foucault bağlamında ele alıyor.

Lois McNay'in oldukça eski tarihli olsa da (1991) güncelliğini koruyan makalesi "Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması", Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda geliştirdiği, iktidar ilişkilerinin en somut biçimde tezahür ettiği yer olarak beden anlayışının ve özcülük karşıtı beden teorisinin, kadınların ezilmesine dair feminist okumalardaki yansımalarının izini sürüyor. McNay'e göre Foucault toplumsal cinsiyetli bedeni göz ardı edip, kimlik ve failliğin sınırlı bir izahına yol açan oldukça pasif bir beden kavramsallaştırması sunarak, toplumsal teoride oldukça yaygın olan cinsiyetçiliği tekrar üretiyor. McNay, bu makalede, toplumsal cinsiyet körlüğü ve uysal bedenler gibi azımsanamayacak eksiklerin, feminizmin kadınların deneyimlerini yeniden keşfetme ve yeniden değerlendirme amacıyla çatıştığını gösteriyor.

Hayrünnisa Göksel'in "Michel Foucault'da İktidar Kurma Pratikleri" makalesi, Foucault'nun biyopolitika ve yönetimsellik çözümlemeleri çerçevesinde Türkiye'de bekaret ve namus mefhumları ekseninde beden politikalarının işleyişine dair bir inceleme. İktidarın kadın ve erkek bedenleri üzerinden yürütülen stratejilerle öznellik üretme sürecine odaklanan makalede kadına yönelik şiddet yönetimsellik kaynaklı bir sorun olarak ele alınıyor.

Tuğçe Ellialtı'nın Türkiyeli genç kadınların evlilik öncesi cinsellik ve bekaret üzerine görüşlerini cinsellik söylemleri bağlamında ele aldığı makalesi "Evlilik Öncesi Cinsellik, Bekaret ve Beden Disiplini", cinselliği düzenleyen söylemleri Foucault ve Butler'ın kavramsal araçları üzerinden tartışıyor. Makalede farklı toplumsal gruplardan genç kadınlarla yapılan mülakatlar üzerinden, kadınların cinselliklerini ahlaki bir mesele olarak tasarlayışı, kadın bedeninin yine bizzat kadınlar tarafından disipline edilişi ve iktidara tabi kılınışı, aşkın içselleştirilmiş bir düzenleyici söyleme dönüşmesi tartışılıyor.

Burak Köse, "Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram" başlıklı makalesinde, Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisi üzerine çözümlemelerinin postkolonyal çalışmalara eklemlenişini ele alıyor. Foucault'nun çözümlemelerinde hem zamansal hem de coğrafi açıdan "Avrupamerkezcilikte sıkışıp kalmış" olduğu yönündeki eleştiriden yola çıkarak, Foucault ve postkolonyal düşünce arasındaki karmaşık ilişkinin genel bir tablosunu sunuyor.

Judith Butler "Beden ve İktidar, Tekrar" başlıklı makalesinde, Foucault'nun beden/iktidar ilişkisi üzerine çalışmalarını özneleştirme/tabi kılma ve faillik mefhumları üzerinden bir okumaya tabi tutuyor. Tanınabilirlik adına kendine bağlanarak,

tanınabilirliği arzulayarak özneleşen insanın, özneleştirme sürecinin ayrılmaz parçası olan normlara karşı çıkmasının yollarını araştıran Butler'a göre Foucault, varoluşumuzu biçimlendiren bu toplumsal normların ötesine geçmenin imkânını da sunuyor: "tanınabilirliğin sınırlarında yaşayan ve gelişen, henüz doğru ya da yanlış olmama özgürlüğüne hâlâ sahip olan, varlığımıza karar veren koşullarla aramıza kesin bir mesafe koyan tutkulu bir yaşam."

Bu sayıda doğruyu söyleme pratiği *parrhesia* üzerine dört yazı var. Nancy Luxon "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven" başlıklı makalesinde, Foucault'nun 1982-1984 yılları arasında College de France'ta verdiği derslerde etik otorite figürlerini değerlendirmek için sunduğu model üzerinden modern otoritelerin hakikat söylemlerinin iktidar iddiasıyla bağıntısını inceliyor ve *parrhesia* modelinin modern bireye, "kendisi için konuşma yetisiyle doruğa çıkan çetin bir özne-oluşumu sürecine dayalı" bir özgürlük imkânı sunduğunu savunuyor. Kathy Ferguson, ABD'de hükûmet, medya ve tıbbın söylemleriyle kamuya tehlikeli kişi olarak sunulan anarşist Emma Goldman'ın korkusuzca ve kendini riske atmak pahasına açık sözlülüğünden ödün vermeyerek otoritelere karşılık verişini, Foucault'nun *parrhesia* ve doğruyu söyleme pratikleri incelemesi üzerinden ele alıyor. Süreyyya Evren'in "Foucault ile Anarşizmin Rabıtaları" başlıklı makalesi de, Foucault'nun güncel anarşist düşünceye etkisinin *parrhesia* pratikleri bağlamında bir okuması. Süreyya Su'nun "Foucault'nun Sokrates Okuması" başlıklı makalesi, düşünürün *parrhesia*'nın antik Yunan'da siyasal bir kavramdan etik bir kavrama evrilişi üzerine incelemesinin "kendilik kaygısı" olarak etik anlayışını nasıl biçimlendirdiğinin izini sürüyor.

Brian Massumi "Çıkarın Ötesinde Sanat: Ekonominin Sonundaki Güç" başlıklı makalesinde kendi çıkarını gözeten girişimci neoliberal özneden kurtulma yolunu yaşam-yaratıcı anlamda üretken olan estetik faaliyette arıyor. Tolga Yalur'un Foucault'nun temsil anlayışı üzerine incelemesi, düşünürün temsil ile bilgi arasındaki ilişkiyi hakikat söylemleri, özne ve sanat üzerinden tarihselleştirmesine odaklanıyor. Michael Dillon'ın "Olaysallık: Hakikat Siyaseti" başlıklı makalesi Foucault'yu bir "olay felsefecisi" olarak konumlandırmak suretiyle hakikat ve bilgi söylemlerini, modern hakikat siyasetinin tarihsel olabilirlik koşulunu araştırıyor. Mark Poster'ın "Foucault, Deleuze ve Yeni Medya" başlıklı makalesi de Foucault'nun çalışmalarının "yeni medya"yı anlamada nasıl kullanılabileceğini, Deleuze'ün "denetim toplumları" kavramsallaştırması üzerinden araştırıyor. Stuart Elden "Bölge Tarihini Nasıl Yapmalıyız?" başlıklı makalesinde, Foucault'nun bölge (*territory*) üzerine incelemelerinin eksiklerine işaret ederek, bölgenin doğuşunun ana hatlarını çiziyor ve bölge tarihinin nasıl yapılacağına dair bir şema sunuyor.

Şeyda Öztürk

Kimlik, Doğa, Yaşam
Üç Biyopolitika Yapıbozumu

JUDITH REVEL

Son birkaç yılda "biyopolitika" kavramının ne kadar kullanışlı bir kavram olduğunu gördük; felsefe, tarih ve hukuk yazarları ve toplumsal ve beşeri bilimler alanlarında çalışan çok sayıda kişi bu Foucaultcu araç kutusunun otoritesine güvenerek onu çözümlemelerine dâhil etti. Ben, biyopolitikanın üç farklı kullanımının bir yapıbozumuna –terimin Derridacı tınısına rağmen– girişmek istiyorum. Benim öngördüğüm yapıbozum, hem eleştirel hem de olumlayıcı olmak suretiyle, pozitif bir biyopolitika olarak da ele alınabilecek bir analitik konumun tesisine bir girizgâh sağlayacak. Böyle bir yapıbozumun, bir yandan tarihselleştirmede kökenlenirken bir yandan da olumlayıcı bir yeniden inşaya girişmek suretiyle Agamben'in kendine atfettiği metafizik kördüğümden kaçındığını ve Foucault'nun izinden giderek şimdiyle olan ilişkimizi tekrar düşünmemize yarayacak güçlü bir araç olabileceğini göstermek istiyorum.

Foucault'da eleştiri çalışmasıyla (deneyimlerin, sorunsallaştırmaların, araştırma alanlarının ve kavramsal araçların) yapılandırma çalışması ayrılamaz; 1970'lerden itibaren soybilim adını verdiği şey de işte bu ayrılamazlıktır. Ama böyle bir soybilim, onu kendi belirlediği uzam ve zamanla ilişkili olarak "yerelleştiren" bir dönemselleştirmeden bağımsız olarak da kavramsallaştırılamaz. Bu, biyopolitika kavramı için de geçerli olmalıdır çünkü biyopolitika hiçbir değişikliğe uğramaksızın hemen her döneme –Weimar Almanyası, Ortaçağ, Holokost veya 1968– uygulanabilecek kadar geniş ve

belirsiz bir uygulama alanına sahip gibi görünse de kendine dayatılan evrensel ve tekanlamlı kapsama sahip olması imkânsızdır.

Foucault'nun, biyopolitika kavramının maruz kaldığı bu evrenselleştirmenin tam zıddını iddia ettiğinin savunulabileceğini göstermeye çalışacağım; gerçekten de Foucault bu konumlanışa tarihsel, epistemolojik ve felsefi düzeyde radikal bir eleştiri üretmek için büyük çaba harcamıştır. Ben, yapıbozumcu çözümlememem için Foucaultcu biyopolitika uygulamalarıyla birlikte anılan üç terimi ele alacağım: "doğa" ve "yaşam" – "norm", "yönetimsellik", "birey" veya "nüfus" gibi terimlerin de amacıma aynı şekilde hizmet edebileceğini not edelim.

Kimlik

Foucault'da kimlik eleştirisi, biyopolitika kavramını geliştirmesinden oldukça uzun zaman önce ortaya çıkar. İlk olarak, *Deliliğin Tarihi*'nde, akıl ve akıldışı arasındaki büyük bölünme bağlamında, kimlik *aynı*'nın iktidarıyla ilişkilendirilerek eleştirilir. Öz-kimlik, klasik çağın *episteme*'sinin bize dayattığı şeydir. Çünkü bir başkalık figürü olarak görünen şey –aynı'nın kendine ait bir şey olarak tanıyamadığı şey– yine de aynı'yla bağıntılı bir çeşitlenme, bir sapma, bir mesafe olarak tanımlanır. Dolayısıyla her kimlik, onu olmadığı bir şeyle (negatifin, tersine çevrilmiş ikizinin veya dışsallığın bir türü olarak) ilişkilendiren bir özdeşleştirmeye mahkumdur; farklı, özdeş-olmayan ve kimliğe dair-olmayan (*non-identitaire*) bir şey olarak ele alınması gereken şeye böyle bir diyalektik manevrayla nüfuz etmek, bariz bir iktidar hamlesi, dolayısıyla bir şiddet eylemidir. Özdeşleştirmeyi kavramsallaştırırken bu "içeren dışlama"nın kullanılması tam da modern Aklın işleyişinin temel araçlarından biridir. Dolayısıyla bilginin (*savoir*) açısından olduğu kadar iktidar ilişkilerinin açısından da, yani söylemin düzeninde ve toplumsal ve siyasal düzeni tesis eden yönetim stratejilerinde bu kimliğin sabitlenmesine, örgütlenmesine, bir hiyerarşiye dahil edilmesine ve denetlenmesine yarayan epistemolojik mekanizmaları anlamaktır mesele. Özdeşleştirilmek, iki açıdan ve çelişkili bir biçimde –nesne olarak ve söylem ve pratiklerin nesneleştirilmiş öznesi olarak– nesneleştirilmektir.

Böylece, 1960'lardan itibaren radikal kimlik eleştirisi bizi, öncelikli olarak bilgilerin çözümlemeleri biçimini alan bir iktidar çözümlemesine yönlendirir; ama bu çözümlemenin ayrılmaz karşı tarafı olan, iktidarın nesnel çerçevesinden kaçma ve kimliğe dair olmayan (*non-identitaire*) öznellik-

lerin belirmesine izin verme girişiminde bulunabilecek bir özneleştirme sorgulaması da söz konusudur. Bu kendiyle aynı olmayan'ın (*non-selfsame*) izi *Deliliğin Tarihi* ya da *Les Mots et les choses*'ta (*Şeylerin Düzeni*) kolaylıkla fark edilemese de, başka bir yerde de öne sürdüğüm üzere[1] Foucault'nun Raymond Russell çözümlemesinin devamında "edebi" figürlere ayırdığı metinlerde oldukça barizdir. O halde mesele, öznel bir bireyleşmenin dolaysızca özdeşleştirilmesinin, yani nesneleştirilerek içine kaydedilmiş bulunduğu bilgiler/iktidarlar (*savoirs/pouvoirs*) sistemine tabi kılınmasının nasıl önüne geçileceğidir. Foucault daha sonra, 1982 yılında şunu beyan etmiştir:

> "Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder."[2]

Bu bence Foucault'nun biyopolitikayı ayrıntılandırırken öne sürdüğü sorunla aynıdır. Gerçekten de Foucault, 1970'lerden itibaren, "bireyselleşme" sistemine ve bir nüfusa dâhil edilişlerinin belirteci olan bir kimlik tahsis edilmesi suretiyle bireylerin "nesneleştirilme" biçimlerine dair birbirine tamamen benzeyen çözümlemeler geliştirir. Bu süreç, "bireylerin" tesisi üzerinden tekilliklerin yönetiminin çözümlemesi açısından ve homojen nüfusların üretimi uyarınca gruplandırılan bu bireylerin yönetiminin çözümlemesi açısından düşünülebilir; her iki çözümleme de nesneleştirme ve kimlik mekanizmalarını işaret eder. Bu ikiz analiz *Surveiller et punir*'deki (*Hapishanenin Doğuşu*) bahriye hastanelerinin işleyişinin çözümlemesinde net bir şekilde görülmekle birlikte orada da bundan başka, daha sonra biyopolitikanın kaydında tertiplenen yeni bir yönetim aracı olarak norm kavramı da eksiktir. Bu kayma, eski hukuki yönetim sisteminde egemen iradenin ifadesi olan kavramsal söz dağarcığının, iktidarın temelinin doğallaştırılması, dolayısıyla bir toplumsal kliniği işaret eden bir söz dağarcığıyla yer değiştirmesi anlamına gelir. Özneleştirme bundan böyle üç tuzaktan kaçmalıdır: kimlikleştirme tuzağı, bireyleştirme tuzağı ve doğallaştırma tuzağı.

1 *Revel,* "La Naissance littéraire de la biopolitique".
2 Foucault, 1994c: 227

Foucault için bu kuramsal ve tarihsel sezgi tümüyle farklı bir bağlamda – on sekizinci yüzyılın sonunda Avrupa'daki ekonomi politikten 1970'lerin sonunda Birleşik Devletler'e kayan bir bağlamda– gerçekleşen ve aslında aynı türden bir mesele ortaya koyan ve bu tuzaklardan kaçınma konusunda aynı türden bir çözüm bulan bir olayla doğrulanır. Söz konusu bağlam eşcinsel hareketinin ortaya çıkışıdır ve Foucault bu konuda şunları söyler:

> "Taktik açıdan 'Ben eşcinselim' diyebilmek önemlidir ama uzun vadede ve daha kapsamlı bir strateji bağlamında cinsel kimlik üzerine soruların artık sorulmaması gerekir. Dolayısıyla mesele kişinin cinsel kimliğini teyit etme değil, cinsellik ya da cinselliğin farklı biçimleri üzerinden özdeşleşme emrine karşı çıkma meselesidir."[3]

Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin kurduğu bir kimlikle (yani, birkaç belirli karakteristiğe indirgenmiş, belirli pratiklerin ve bilgilerin nesnesi haline gelmiş, nesneleştirilmiş, şeyleştirilmiş bir kimlik) öznelliğin kendiyle bağıntısını kendinin kuruşu arasında net bir ayrım yapmak gerekir. İlkinde kimlikleri, "öznenin hakikatini dile getirmesi" beklenen birtakım belirlenimler üzerinden sabitleyen bir tabileştirme söz konusudur, cinselliğin bireyi çevreleyen "semptomlara" dönüştürülmesi bunun bir örneğidir. İkincisinde ise, öznelliğin kimliğe indirgenmesinin reddi Foucault'yu kişinin kendiyle ve başkalarıyla bağıntısının bir başka biçimini, bir yaşam tarzı (*mode de vie*) kavramında kuramlaştırmaya yönlendirir. Şöyle der:

> "Benim için bu yaşam tarzı mefhumu önemli... Bir yaşam tarzı yaşı, sosyal statüsü, sosyal davranışları farklı bireyler tarafından paylaşılabilir. Kurumsallaşmış ilişkilere hiçbir şekilde benzemeyen yoğun ilişkiler yaşanmasına yol açabilir ve bence bir yaşam tarzı bir kültür ve etik üretebilir. Gey olmak insanın kendini homoseksüelliğin psikolojik hasletleri ve görünür maskeleriyle özdeşleştirmesi değil, bir yaşam tarzı aramak ve geliştirmekle alakalıdır."[4]

Foucault'nun bir yaşam tarzını, şu ya da bu farklılığı dışlamak yerine bağıntı kurma sürecinde olduğu gibi muhafaza eden bir dizi bağıntı olarak ele

3 Foucault, "Le Sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, C. 4 içinde s. 662.
4 *Age.*, s. 165.

aldığı bu beyanda açıkça görülür; dolayısıyla, farklılık düzeyinde farklılıkların müşterek olana yedirilmesi ve bir müşterekliğin düzenine ait olan veya farklılık niteliğindeki bir şeyin temeli olarak bu ayrışık zeminin üzerine inşa edilmesidir yaşam tarzı. Bu, temelde kişinin başkasına –bir başkası olarak kendisine– yakınlaşmak için merkezini kaydırması üzerinden işleyen başkasıyla bağıntı üzerine bütün kuramsallaştırmaların tam zıddıdır. Foucault başkasıyla ilişkiyi, farklılıkların –kendi, başkası– şeyleştirilmediği, nesneleştirilmediği, asgari müştereğe (uydurma bir evrenselleştirme ya da aynılığa indirgeme gibi) indirgenmediği şekilde yaşamanın nasıl mümkün olacağını ya da kişinin başkaya erişmek için neye güvenmesi gerektiğini araştırmaktadır.

Etiğin bu anlayışta esas anlamına kavuştuğu da açıktır çünkü bir yaşam tarzının bir etik olduğunu söyleyerek Foucault bunun bir birarada olma, başkalarıyla-birlikte- olma yolu olduğunu işaret etmektedir. Bir yaşam tarzı, herhangi bir kuralın dışında kalan, kurumsal alanlardan oldukça farklı bir ortak alan inşa eden bir jesttir; böylece bir *polis*, yani bir siyaset deneyimidir. Bu okumada etiğin bu siyasi özelliği, Foucault'nun 1980'lerde etiğe dönüşünün siyasetten uzaklaşma olduğu yolundaki görüşle tezat oluşturur. Etik, "ahlaklılığa", "bireye" veya "egoizme" dönüş değildir; etik, farklılıklar temelinde tesis edilip onları kişinin yaşamında benimsediği yeni tutumda işletecek bir müşterekliğin sorunsallaştırılması için yer açar. Bu görüşe göre, varoluş tutumu her zaman başkalarıyla ilişkiyi kapsar, yani bir çıraklık, karşılıklı bir tertibat ve özneleşmedir. Bireyselliğe (bireyin kendine yatırım yapan bir girişimci olduğu düşüncesine) dönüşe olanak vermez ve kendiliğin doğallaştırılmasına, somutlaştırılmasına ve özcüleştirilmesine yönelik her ayartmaya direnir. Burada vurgulanması gereken esas nokta, birisi özneleşmenin farklılıklar temelinde bir müşterekliğin yeniden inşası –dolayısıyla, kimliklerimizin nesneleştirilmesine, hiyerarşileştirilmesine veya denetlenmesine karşı koyuşun merkezi– olan "yaşam tarzları" etiğinden veya siyasetinden bahsettiğinde, indirgenemez, nitelikli, konumlanmış ve belirlenmiş tekillikler olarak birey kavramını işaret ettiğidir. Tekillik indirgenemez çünkü tezahürü ve oluşu mahdut bir bağlamda, oluş sürecinde başka öznellikleri de kaçınılmaz olarak içeren bağıntılar ve irtibatlar ağında meydana gelir.

Yeni yaşam tarzları bu sürecin bir parçası olarak tezahür eder ama iktidar ilişkileri ve *dispositiflerin* etkileri de işlemeye devam eder. Foucault iktidarın bir dışı olabileceği fikrini reddeder çünkü direniş ancak karmaşık bir şebeke içinde gerçekleşebilir; o şebeke içinde direniş ve iktidar, özneleştirme

ve nesneleştirme, özgürleşme ve uyruklaştırma stratejileri, somutlaştırma ve oluş mantığı iç içe geçmiştir.

Bu çözümlemeye göre hiçbir şey direnişin –öznelliğin oluş sürecinin– devimini kişidışı bir güce, bir "üçüncü kişiye" ya da Foucault'nun İtalya'da gerçekleştirdiği bazı okumalarda işaret edildiği üzere tekilliklerin engellenmesine dönüştüremez; yukarıdaki argümanlar bu türden okumaların siyasal bir çıkmaza götüreceğini işaret eder. Foucault'da özneleştirme, hâlihazırda olduğu şeyin karmaşıklaşması uyarınca ilerler, çünkü oluş kendi başlangıçtaki farklılığına yeni farklılıklar katmakla kalmayıp niteliklerin de artırılmasıyla ilerleyen bir süreçtir: burada ontolojik kuvvet iş başındadır, öyle ki varlıktan-fazlasına doğru bir geçiş söz konusudur. Böylelikle müşterek olanı, bu haliyle muhafaza edilmekle kalmayıp kendi tekillikleriyle de farkçı bir bağıntıya giren farklılıkların faal hale getirilmesi (*agencement*) temelinde tesis eder. Kişi başlangıçta bir tekillik değildir çünkü ancak oluş süreci içinde tekilliğe erişimi olur. Bundan dolayı, Giorgio Agamben, Roberto Esposito veya Paolo Virno'nun açıkçası çok farklı Foucault okumalarında, (nitelikleri saf dışı bırakan) üçüncü bir taraf, kişidışı veya birey-öncesi üzerinden tekilliğe geçiş argümanı sadece bir mantıksal gerekliğe riayet etmektedir ve bir hata üzerinde, müştereklikle öznellikten çıkarılmış tekillik arasındaki bağıntıyı tersine çevirme hatası üzerinde temellenmiştir. Müşterek olanı, tekillikten bir bireyleşme katmanını sıyırınca geriye kalan güven verici kalıntı olarak kavramsallaştırmanın siyasi maliyeti yeni bir postmodern metafiziktir. Müşterek olan, siyasi olanın üretiminde güven verici başlangıç noktası değil, o üretimin sonucudur; tekilliği saf dışı bırakmak direnişi imkânlı kılan şeyi saf dışı bırakmaktır. Ben bunun yerine, müştereğin, farklılığın oluş olarak, bireyleşmenin de varlığın müşterek yollarını icat etme gücü olarak telaffuzu üzerinden icat edildiğini savunuyorum: müşterek önümüzdedir.

Doğa

Foucault 1970'lerdeki derslerden uzun zaman önce biyopolitika teorisini geliştirmiştir; doğalcılığın doğayı kökenle, evrenselle ya da on dokuzuncu yüzyıldan itibaren biyopolitikanın bir bileşeni haline gelmiş olan yaşamın biyolojikleştirilmesini amaçlayan bir siyasi stratejiyle ilişkilendirdiğini savunmak suretiyle doğalcılık eleştirisi için bir temel formüle etmiştir. İlk ikisinde, doğanın kökensel bir temelle veya aşkın ve sorgulanamaz bir evrenselle ilişkilendirilmesi, Batı metafiziğinin eski temeli ilan edilir. Metafizik

yanılsamadan kurtulmanın ilk adımı bu ilişkilendirmenin çözülmesi olmalıdır; Foucault'nun şu söylediklerinde, Nietzscheci tonlama barizdir: "Tarih süreksiz olanı varlığımızın içine dâhil ettiği ölçüde gerçek tarih olacaktır. Duygularımızı bölecek, bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır. Yaşamın veya doğanın teskin edici istikrarına sahip hiçbir şeyi kişinin altında bırakmayacaktır." [5]

Süreksizliğe ve farklılığa karşıt konumlandırılan, oluşu hareketsizleştiren şey metafizik doğa kavramıdır. 1974'te, Noam Chomsky'yle insan doğası üzerine tartışmasında Foucault evrenselin her biçimini, mutlak olanı veya tarihsel olmayan her verili şeyi eleştirme kararlılığını dile getirir (Chomsky ise doğayı değişmezler üzerinden düşünmeye meyillidir). İnsanların davranışlarında ve üretken eylemlerinde insanlık tarihini aşacak "düzenlilikler" olduğu düşüncesine karşı kuşkusunun nedeni de budur; Foucault'ya göre düzenliliklerin –yerleri, ölçüleri ve sınıflandırmaları üzerinden–tarihselleştirilmesi *Deliliğin Tarihi*'nde ve bilhassa Şeylerin Düzeni'nde –her ikisi de doğa bilimlerinin ilke ve amaçlarının (örneğin Linnaeus'tan Geoffrey Saint-Hilaire'e geçişte) yavaş dönüşümüne temel önem atfedildiği metinlerdir– geliştirmeye çalıştığı temel bir metodolojik unsurdur. Dolayısıyla şunu savunur:

> "Bu düzenliliklerin insanın zihnine ya da o zihnin varoluşunun koşulu olan doğasına bağlı olduğunu kabul etmekte zorlanıyorum; bana göre, kişi o noktaya ulaşmadan önce ... onların biçimlenmesinin ve ortaya çıkmasının koşulu ve modeli işlevi gören ekonomik, teknik, siyasal ve sosyolojik insan pratiklerinin sahasında konumlandırmalı. Bilimi olanaklı kılan, düzenleme ve sınırlandırma sisteminin başka bir yerde, insan zihninin dışında, toplumsal biçimlerde, üretim ilişkilerinde, sınıf mücadelesinde vs. bulunabileceğini düşünüyorum."[6]

Biyopolitikanın doğuşuyla ilgili çözümlemelerde işte bu tarihselleştirme deneyiyle karşılaşırız. Bu yaklaşım uyarınca, biyopolitika, –toplumsal tıbbın muhafaza edip koruduğunu iddia ettiği– yaşamın "biyolojik" doğallığına bel bağlayan yeni bir düzenleme biçimini, yani normu yürürlüğe sokarsa ve norma hem bireylerin hem de nüfusların idaresi için yeni teknikler kaydederse, bunun anlamı on dokuzuncu yüzyılda iktidar ilişkilerinin doğallığı yeni bir

5 "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et écrits*, C. 2 içinde s. 147.
6 *Age.*, s. 488.

denetim aracına dönüştürmek amacıyla, daha önce benzeri görülmemiş bir doğallık referansını devreye soktuğudur. Bu, doğanın var olmadığını söylemekle aynı şey değildir ve yeni bir siyasal kullanım uyarınca doğal olana başvurmanın belirdiğini ifade eder. Bu kullanımın ve "insan doğası" söz konusu olduğunda evrensel geçerliliğe sahip olduğu öne sürülen her şeyin bir soybilim ya da yapıbozum aracılığıyla sınanması ve incelenmesi gerekmektedir. Görünüşe göre biyopolitikanın temelinde olan doğalcı dirimselcilik insanların bilgi sahibi olmasının koşulu olarak değil tarihsel bir an olarak düşünülmelidir: "Tarih, bu kümelenmeleri silmeden önce anahatlarını çizer; onlarda, 'doğanın' derinliklerinden çıkıp kendilerini tarihe dayatan ham ve değişmez biyolojik gerçekleri aramamak gerekir."[7]

Yaşam

Yukarıdan da görüleceği üzere Foucault üç meseleye açıklık getirmeye önem verir. Birincisi, 1980'lerdeki öznellik ve etik çözümlemelerindeki direniş stratejileri olarak yaşam tarzları tartışmasında gördüğümüz üzere, yaşam sadece biyolojik değildir. İkincisi, yaşam üzerinde egemenliği olan iktidarlar ya da biyoiktidarlar sadece biyolojik olmakla kalmaz, geniş anlamıyla varoluşu tabi kılma ve sömürme, nüfuz etme ve tanzim etme, denetleme ve düzenleme *dispositif*'lerini de içerirler. Üçüncüsü, günümüzde biyoteknoloji ve genetik mühendisliği aracılığıyla kapsamı iyice genişleyen bu yaşamın "biyolojikleştirilmesi", çelişkili bir biçimde, İtalya'daki biyopolitika okumalarının merkezindedir. Esposito'nun bağışıklık paradigmasında ya da, tamamen farklı bir bağlamda, Agamben'in "çıplak yaşam" düşüncesinde sorunun, bu ikisinin bu anlam bulanıklığını biyolojik açıdan kavramsallaştırılmaya indirgenmiş olan yaşamla ilişkili olarak muhafaza etmesi olduğu savunulabilir. Elbette ikisi de *bios* ve *zoe* arasında bir ayrım yapma konusunda dikkatlidir, ama ikisi de kısa bir süre sonra biyopolitik iktidara uygun özelliğin tam da bu ayrımı bozmak olduğunu ifade eder. Bunun sonucunda ikisi de ne bağışıklık paradigmasının ne de siyasal olanı bir beden üzerinden anlamanın modernitenin özgül bir siyasal düşüncesinden ayırt edilebileceği itirazıyla karşılanabilir: Hobbes'un *Leviathan*'daki düşünceleri. "Çıplak yaşam" ise, tarihsel-toplumsal bir yapı olarak yaşamın üzerinde inşa edileceği bir şeye, Agamben'in *bios*'u *zoe*'ye indirgeme işlemini gerçekleştirmesini sağlayan

7 Foucault, "Bio-histoire et bio-politique", *Dits et écrits*, C. 3 içinde s. 97.

bir tür ilksel çekirdeğe ya da başlangıçtan beri var olan bir katmana işaret ediyor gibidir. Ama, Foucault'nun Şeylerin Düzeni'nde doğa bilimlerini çözümleyişinde ya da antropolojide doğa/kültür karşıtlığının yapıbozumunda gösterildiği üzere, biyolojik olan üzerine ve daha genel olarak "doğa" üzerine düşünme biçimlerimiz kültürel tefsirden kaçamaz.[8]

Foucault yaşam meselesini üç farklı açıdan ele alır. Arşiv değerlendirmesiyle bağlantılı olan ilk yaklaşım, "iktidarın yaşamın sıradanlığına egemen olması"nın izlerini on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Genel Hastane ve Bastille'in kayıtlarındaki anonim insanların parçalı / eksik öykülerinde sürmekten ibarettir.[9] Bu "vakaların" on dokuzuncu yüzyılda yönetim prosedürlerinin kelime dağarcığında ve tanımlayıcı aygıtında düzleştirilmesinden önceki dönemde, şiddetin ve şiirselliğin, aşırı dramatikleştirmenin ve vahşiliğin bir karışımı olan bu anonim varoluş fragmanları Foucault'yu o kadar etkilemiştir ki, Herculine Barbin'in günlüğünü de içeren bir dizi olan "Paralel Yaşamlar" projesinde onları tekrar ele almıştır. "Adı kötüye çıkmış insanların yaşamı"na[10] yönelik bu ilgiyi uyandıran, önemsiz ya da anlamsız yaşamların anlatısıyla iktidarın stratejilerinin birbirine karışmasını anlama ve "sıradan olanı, önemsiz ayrıntıları, belirsizliği, utanç verici günleri, müşterek yaşamı meydana getiren şeyler üzerine konuşulabileceğini ve konuşulması –tercihen yazılması– gerektiğini" ifade etme girişimidir.[11]

İkinci yaklaşım biyopolitika ve biyoiktidar girişimi, yani yaşama egemen olan güçler girişimidir ve gerçekte yaşamı anlatısallaştırma veya söyleme katmanın (*mis en discours*) ikinci aşaması, devam ettirilmesidir ama bu aşamada on sekizinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkan polis, cezalandırma kuruluşu, psikiyatri gibi yeni bilgi/iktidar biçimlerinin etkileri de sürece dâhil edilir. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yaşam bu yeni iktidar ilişkilerinin hem nesnesi hem de desteğine dönüşür. Foucault'nun resmettiği bu yeni insan yönetme biçiminin ekonomik, demografik ve siyasal soykütüğü, yaşamın cinsellikle, perhiz ve yemekle, demografi ve sağlıkla ilgili en mahrem yönlerinin, üretimi azami, maliyeti asgari seviyeye çekmek amacıyla asimile edildiğini vurgular. 1980'lerde, biyoiktidar tanımını olası direniş hareketleri için bir alana dönüştürür gibidir; bireyleri idare etme, denetleme, sömürme

8 Descola, *Par-delà nature et culture*
9 Foucault, 1994b [1977]: 245.
10 Foucault, *age*.
11 Foucault, *age.*, s. 248.

ve ele geçirme yöntemlerinin kuşattığı alanın tam içinde beliren ve iktidarın sahip olamayacağı bir potansiyel olan yaratıcı oluş için yaşamın kendi kapasitesini veya kuvvetini (*puissance*) öne sürebileceğini öne sürer. Burada söz konusu olan, tekil farklılıkların kalıcı bir biçimde farkçı bir oluşa girişinin ayrıntılandırılması olarak yaşamdır; bu, daha önce sözünü ettiğim, müşterek olanın farklılıkların birbirinin içine geçmesi olarak yeniden tesis edilmesidir aynı zamanda.

Değinmek istediğim son nokta, "eksik"e, "hudut"a ya da genel olarak kayıp felsefelerine yönelik bir beğeninin negatifliği dâhilinde kalan bir yapıbozumun beyhudeliğine dair argümana bir yanıt olacak. Foucault'nun yapıbozumunun bizi yönlendirdiği olumlayıcı yeniden yapılandırma, biyopolitikayı da varlığın bir olumlaması çerçevesinde, bir radikal pozitiflik olarak düşünme ihtiyacıdır. Böylece varoluş biçimlerinin ya da yaşam tarzlarının yaratıcı bir biçimde icat edilmesi dışlanmayacaktır yani iktidarın *dispositif*leri tarafından yapılandırılmış ilişkileri aşan, anlamlı bir eyleme geçme kapasitesi veya gücü söz konusu olacaktır. Yaşama egemen güçlerle yaşamın icat etme gücü (*puissance d'invention*) arasındaki bakışımsızlık, Foucault'nun son dönem yazılarında sıkça kullandığı bir terim olan "ontoloji" olarak görülebilir. Ama bu ontoloji hem bir "edimsellik ontolojisi" [*ontology of actuality*] hem de "bizlerin bir ontolojisi"dir; yani, belirlenimlerin ve özgürlüğün, tekilliklerin nesnelleştirilmesinin ve tekilliklerin çelişkili gücünün, her şeye rağmen kendilerini öznellikler olarak tesis etmesini aynı anda düşünmektir mesele. İktidarla edime geçme gücü (*pouvoir et puissance*) arasındaki karşıtlık –bu karşıtlık Foucault'da açıkça görülmese de aynı dönemde Deleuze'de karşımıza çıkar– Foucault'nun yaratıma ve icada atıfta bulunduğu sayısız yazıda tespit edilmiştir.

Yaşam, iktidar onu kendi istenci uyarınca eğip büktükçe yenilikler getirir; hem ontolojik hem siyasal olan ve daha fazla yaşam yaratmayı hedefleyen sireniş stratejilerini devreye sokarak direnir. Foucault'nun "kişinini yaşamını bir sanat yapıtına çevirme" imkânını, yani kişinin kendisiyle ve varoluşuyla kurduğu ilişkide "toplumda, sanatta, kültürde ... cinsel, etik ve siyasal seçimlerimize kaydedilecek ... yeni yaşam biçimleri, ilişkiler, dostluklar yaratmaya" merkezi önem vermeyi vurguladığı son dönem metinlerinde sık sık karşımıza çıkan temalarda ima edilmektedir.[12]

12 Foucault, *Dits et écrits*, C. 4, s. 736.

Foucault şunu ekler: "Sadece kendimizi savunmakla yetinmemeli, kim olduğumuzu, salt kimlik olarak değil, yaratıcı bir güç olarak kim olduğumuzu beyan etmeliyiz."[13] Bu yaratıcı gücün varolmasının mümkün olmadığını biliyoruz: Birkaç yanlış Bergson okumasının yol açtığı postmodern bir dirimselciliğe dönüşü destekler bu yaratıcı güç. Eşit derecede yanlış olan, "yaşamsal bir güç" fikriyle ve değerlerin dönüştürülmesiyle çevrelenmiş bir Nietszcheciliğin diriltilmesi girişimi de Foucault'nun Nietzsche'den ödünç aldıklarına aykırıdır; çünkü Foucault Nietzsche'den sadece Hegel karşıtlığını ve daha sonra George Canguilhem'in çalışmalarında tekrar tesis edilmiş olan bilimler tarihiyle birlikte *Annales*-sonrası tarihyazımı okuluyla kesişen bir tarih görüşünü ödünç almıştır – Zerdüşt'e dönüş yapmaktan çok uzağız artık... Ayrıca, bu "yaratıcı güç"ün ne olması gerektiğini de biliyoruz: özneleştirmeye yarayacak bir güç (*puissance*). O halde, biyopolitikanın "siyaset açısından bir mesele teşkil etmesini" istiyorsak, henüz gelmekte olan özneleştirme biçimlerine yöneltmeliyiz dikkatimizi. Foucault'nun da açıkladığı üzere:

> "Ama 'siyaset açısından bir mesele teşkil etme'nin gerçekten ne anlama geldiğini belirlemek gerekiyor. R. Rorty bu (siyasi) analizlerde bir 'biz'e – mutabakatı, değerleri, gelenekleriyle bir düşüncenin çerçevesini oluşturan ve bu düşüncenin geçerli kılınma koşullarını tanımlayan 'bizler'den herhangi birine çağrıda bulunmadığıma dikkat çekiyor. Ama zaten sorun tam da, kişinin tanıdığı ilkeleri ve kabul ettiği değerleri bir 'biz'in içinde konumlanarak oradan mı teşvik edeceğini yoksa, bu soruyu ayrıntılandırırken gelecekteki muhtemel bir biz oluşumu için zemin hazırlaması gerektiğini mi bilmek. Bana göre bu 'biz'in sorudan önce gelmemesi gerekiyor; bu 'biz' ancak, formüle edilmesinde kullanılan yeni terimlerle sorulduğunda o sorunun bir sonucu –kaçınılmaz olarak eğreti bir sonucu– olur."[14]

İşte tam da bu "biz"dir şimdiki zamanın sorunsallaştırılmasının bir parçası olan; henüz gelmekte olan bir müşterekliğin, direnişçi özneleşmenin ve yaşam tarzlarının sürekli yeniden işleneceği alanın yavaşa icat edilmesidir bu "biz".

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

13 *Age*.
14 *Age*, s. 385.

Kaynakça

Descola, Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard, 2006.

Elders, F., *Reflexive Waters: The Basic Concerns of Mankind*, New York: Souvenir Press, 1974.

Foucault, Michel "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et écrits*, C. 2, Paris: Gallimard, 1994 içinde. [İngilizcesi: "Nietzsche, Genealogy and Power", *The Foucault Reader*, Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984]

----------, "Bio-histoire et bio-politique", texte no. 179, *Dits et écrits*, C. 3, Paris: Gallimard, 1994 içinde.

----------, "Le Sujet et le pouvoir", texte no. 306, *Dits et écrits*, C. 4, Paris: Gallimard, 1994 içinde [İngilizcesi: "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Ed. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, Chicago: University of Chicago Press, 1982.]

Rabinow, Paul, "Interview with Michel Foucault: Polemics, Politics, Problematizations",

The Foucault Reader, Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984 içinde s. 381–90.

Revel, Judith, "La Naissance littéraire de la biopolitique", Ed. Ph. Artières, *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris: Kime, 2004 içinde.

Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi[1]

ZEYNEP GAMBETTI

Totaliter tahakkümün ideal öznesi inanmış Nazi veya inanmış Komünist değil; olgu ve kurgu (deneyimin gerçekliği), doğru ve yanlış (düşüncenin kıstasları) arasındaki ayrımın artık bir şey ifade etmediği insanlardır.
- Hannah Arendt

Nazi toplama kamplarının modern çağın en özgül imi olup olmadığı sorusu salt skolastik değildir. Hannah Arendt, totalitarizmin varoluşsal repertuarımıza artık girmiş olan bir tehlike olduğunu düşünür.[2] Bu öngörü, dogmaya karşı aklın galip geleceğine inanan Aydınlanma'nın modern çağ övgüsü karşısında ihtiyatlı olmamızı gerektirir. Yirminci yüzyılda vuku bulan iki dünya savaşı ve sayısız sömürgeci katliamdan sonra ilerleme mitosuna olan toy inanç sürdürülemez hale gelmiştir. Ama Auschwitz'in modernitenin "ruhunu" temsil ettiğini kabul edersek, günümüzde karşımıza çıkan sorunları kavramanın koşulunun kampı doğru okumak olduğunu da teslim etmemiz gerekir.

Giorgio Agamben'in *Homo Sacer* (Kutsal İnsan) eseri tam da bunu yaptığını iddia eder. Kamp sadece modernitenin değil, siyasetin bizzat kendinin gizli temelidir; egemenlik olgusunun ne denli biyopolitik olduğunu su yüzüne çıkarmıştır. Agamben'e göre siyaset özünde "çıplak hayatı" –yani her tür simgelemin dışında bırakılacak olan biyolojik varoluşu– üretme edimidir.

1 Bu yazının yalnızca Foucault'ya odaklanan daha kısa bir versiyonu *Mesele,* S. 20. Ağustos 2008'de yayımlandı.
2 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* s. 478.

Nazi toplama kampı tarihsel olarak bir kopuşa veya dönüm noktasına işaret etmez; daha ziyade çıplak hayatın siyasallaşmış olduğunu gösterir. Hukuk askıya alınmış, olağanüstü hal kural haline gelmiştir. Arendt'in totalitarizm analizi ile Michel Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasını birleştiren Agamben, her ikisinde olduğunu iddia ettiği bir eksiği, yani kamp ile biyopolitika arasındaki ilişkiyi irdelemek ister. Bu amaçla başka düşünürlere, özellikle de Carl Schmitt'in egemenlik kavramına döner ve siyasetin tarih boyunca gizlenmiş olan karanlık yüzünü açığa çıkarmayı hedefler.[3]

Bu yazıda, Agamben'in kampı özgül kılanın ne olduğunu anlamaktan uzak olduğunu, böyle bir fenomenin hangi koşullar altında ortaya çıktığını düşünmemize de imkân bırakmadığını iddia edeceğim. Bunun ilk nedeni, *Homo Sacer*'deki birtakım metafizik varsayımların yaşam ve ölüm arasındaki sınırın nasıl dönüştüğünü kavramamıza el vermemesidir. Sorunun kaynağında Agamben'in siyaset tanımının halihazırda biyopolitik olması yatar: siyaset özünde yaşama referansla belirlenir. Yaşamın modern çağda siyasallaşmış olması gibi bir önermenin dayanak noktası yoktur, zira "yaşam"ın ne olduğu siyasetin kendi tarafından belirlenmektedir. İkinci neden, temsil metafiziği ile tekillik ontolojisini birleştirmenin zorluğunun üzerini örten Agamben'in, siyaseti egemenliğe indirgemesidir. İletişim ve anlamın koşulu olan dili, toplumsal örgütlenmeyi, simgelemleri ve siyasal modelleri türeten "egemen", liberalizme has özne merkezli legalizmin başka kavramlarla yeniden formüle edilmiş halidir. Schmitt'in liberal hukuk eleştirisinden esinlenmesine rağmen Agamben, siyaseti yasa koyuculuktan başka bir şey olarak tahayyül edememektedir.[4] Siyasetin önceden belirlenen yekpare bir kimliğin (örneğin egemen figürünün) altına yedirilemeyecek farklılıkların karşılaşmasından türüyor olabileceği gibi bir alternatif kavramsallaştırmanın Agamben'in evreninde yeri yoktur. Üçüncü neden ise biyopolitika kavramının Agamben'in kuramı içerisindeki yegane işlevinin, örtük olanı açığa çıkartan bir moment olmasıdır.[5] Antik Yunan şehir-devleti ile modern ulus-devlet, sömürgeci güçler ile İmparatorluk[6] arasındaki fark bir gizleme-açma diyalektiğine indirgenmektedir. Ontoloji, siyaset ve tarih arasında hiçbir ayrım bırakmaması ve "çıplak yaşamı" tarihsizleştirmesi,

3 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, s. 5.
4 *Age.*, s. 83.
5 Buna rağmen eserin çeşitli yerlerinde Agamben'in kendisi neyin "yaşam" sayılması gerektiğine kendi karar verir. Bkz. örneğin *age.*, s. 186.
6 Bunu Michael Hardt ve Antonio Negri'nin anladığı anlamda kullanıyorum.

siyaseti de tarihsiz kılar. Koşullar ve yapılardan bağımsız olarak belirlenen bu siyaset modeline göre, yaşamın ne olduğu tarihsel dönemlere göre değişse bile, iktidar daima yaşam ile ölüm arasındaki sınırı belirleyendir. Başka bir deyişle iktidar kendi kendiyle özdeştir, ilişkiselliğe tabi değildir. Aksi yöndeki önermelerine rağmen[7] Agamben iktidarı karşılıklı belirlenim diyalektiğinin dışında tutmaktadır.

Agamben'in üst üste yığdığı birtakım kavramları açmak üzere Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasında ayrıksı bir yeri olan "güvenlik" analizine dönmenin gerekli olduğu kanaatindeyim. Eğer Batı tarihini paradigmatik imler üzerinden farklı dönemlere ayırmak meşru ise (ki Agamben'in toplama kampını çağımızın paradigmatik imi olarak koyutlamış olması böylesi bir dönemselleştirmeye işaret eder), öyleyse yaşamı siyasetin temel nesnesi haline getiren dönüşümler içerisinde yaşam ile ölümün sınırını muğlaklaştıran yapısal etkenlerin neler olduğu konusunda kafa yormak gerekir. Güvenlik analizi, Foucault'nun totalitarizm ile biyopolitik arasındaki ilişkiyi görememiş olduğu savını yalanlar.[8] Zira Foucault Collège de France seminerlerinde biyopolitikanın özgül bir şiddet türüyle ilişkisini kurar, fakat bunu egemen iktidarın işleyişinden keskinlikle ayırır.[9] Foucault'ya göre biyopolitikanın olabilirlik koşullarını kapitalist ekonominin ortaya çıkışında aramak gerekir. *Ancien régime*'in tüm yapısal temelini dönüştüren piyasa ekonomisi, iktidarı da dönüştürmüştür. Tarihsel anlamda süreklilik değil, birkaç katmanlı kopuşlar söz konusudur.[10]

Kısacası, bu yazıdaki temel iddiam şudur: yaşam ile ölüm arasındaki sınır günümüzde iradevi (yasal) kararlarla değil, tam aksine kapitalist ekonomiye içkin yapısal (gayri-iradevi) yasalar aracılığıyla çizilmektedir. Bu dönüşüm, egemenlik paradigmasını kavramsal anlamda geçersiz, pratik anlamda da gereksiz kılmıştır.

7 Bkz. örneğin *Homo Sacer*, s. 25-26.

8 *Age.*, s. 4 ve s. 119.

9 Güvenlik kavramı Foucault'nun entelektüel parkurunda ayrıksı bir yere sahiptir. Biyopolitikayı yaşamın yüceltilmesi ve direniş imkânlarının artması olarak okuyan nice kuramın tersine, güvenlik karanlık bir tablo çizmektedir. Bkz. David Bigo, "Security: A field left fallow". Ben buna rağmen biyopolitika ile neoliberalizm arasındaki ilişkiyi Foucault aracılığıyla kuranların izleğinden gitmenin anlamlı olduğunu düşünüyorum. Bkz. örneğin Michael Dillon, "Governing through contingency: The security of biopolitical governance" ve Tiziana Terranova, "Another Life: The Nature of Political Economy in Foucault's Genealogy of Biopolitics".

10 Gayet ironik olarak Agamben siyaset, felsefe, tıbbi ve biyolojik bilimler ve hukuğun nasıl olup da dönüştüğü sorusunu *Homo Sacer*'in en sonunda sormayı tercih eder (s.188).

Biyopolitikanın öznesi kimdir?

İşsizlerin % 9,1'i intiharın eşiğine geldiğini söyledi.
- A&G Araştırma Şti.

Agamben'in aksi yöndeki uyarılarına rağmen,[11] egemenlik paradigması fiili anlamda daha üstün bir gücün kendi iradesini empoze etmesini içerir. Karar sözcüğünün Latincesi "kesme" (*cesura*) teriminden türer. O halde egemenlik kesen, bölen ve sınır belirleyen bir iradedir. Ancak burada Agamben'e sorulması gereken soru, biyopolitikanın iradevi öznelerinin kim olduğu ve ölüm ile yaşam arasındaki "kesme" ediminin hangi kıstaslara göre gerçekleştiğidir.

Foucault'nun 1976-77 yıllarına ait ders notlarını içeren *Security, Territory, Population* kitabı, biyopolitika ve yönetimsellik kavramlarını bir kez daha düşünmemizi sağlayabilir.[12] Zira Foucault bu notlarda yönetimsel tekniklerin hâkim olduğu güvenlik toplumunu, disiplin toplumunun karşıtı olarak kurmaktadır. Belirlediği normlar üzerinden itaatkâr bedenler üreten disipliner iktidar, egemenlik paradigmasına daha yakın durur; bunların karşısında ise farklı bir iktidar türü tanımlanır. Hâkim tekniği norm değil güvenlik olan bu iktidar, Gilles Deleuze'ün betimlediği denetim toplumunun proto-tipidir.

Bu notlar elbette ki Foucault'nun henüz hayattayken yayımlanmasını bizzat istediği ve seçtiği yazılarının yerine geçmez. Bir düşünürün kuramını üretme sürecindeki gelgitleri, dağınık parçaları birleştirme çabaları, hamlık anları; kamusal alana somut bir nesne, yani bir kitap olarak malettiği fikirlerinin nihai olgunluğundan yoksundur doğal olarak. Gerçi Foucault kendi deyimiyle bir "deney adamıdır": "Kitaplarımı yazma nedenim, üzerinde düşünmeyi çok istediğim bir şey hakkında hala ne düşündüğümü tam olarak bilemediğim içindir; kitap beni ve düşüncelerimi dönüştürür..."[13] Yöntemini ve kuramını sürekli sorgulayan, değiştirmekten kaçınmayan ve yaşamı boyunca bambaşka olmasa bile birebir örtüşmeyen paradigmalar ortaya atan bir düşünür olduğunu hatırlayacak olursak, Collège de France gibi Fransa'nın akademik dehalarını bir araya getiren bir kurumda verdiği derslerde (daha doğrusu konferans dizisinde) sunduğu perspektifin azımsanmayacak bir öneme sahip olduğunu teslim etmeliyiz.

11 Agamben, *Homo Sacer*, s. 26.
12 Michel Foucault, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78.*
13 James D. Faubion (der.), "Interview with Michel Foucault", *Power: Essential works of Foucault, 1954–84, Volume III,* s. 239-240.

Söyleşilerinden farklı olarak son derece titiz bir hazırlık gerektirmiş olan bu derslerin çok kısa bir bölümü "Governmentality" (Yönetimsellik) başlığı altında artık Foucault klasikleri arasına girmiştir bile.[14] Çoğumuz bu makaleyi yönetimsellik kavramı konusunda ana kaynak olarak okuyoruz. Oysa makale şu sözlerle başlıyor: "Daha önce 'güvenlik aygıtları' üzerine verdiğim derste nüfus meselesine özgü bir dizi sorunun ortaya çıkışını açıklamaya çalışmıştım, ve daha dikkatli incelendiğinde ayrıca yönetim sorunsalını da ele almamız gerekeceği anlaşılmıştı..." Tartışmaya fazlasıyla değer bulduğum güvenlik paradigması, Foucault'da daha önceleri net bir biçimde ilintilenmeyen disiplin ile yönetimselliğin özgül farkını ortaya koyuyor kanımca. Bu anlamda kuramsal bir boşluğu doldurmanın da ötesinde, bugüne dair yeni şeyler de söylüyor.

Foucault'nun üç farklı iktidar kavramsallaştırması vardır. Hatırlayacak olursak, iktidar türlerinden biri egemenliktir. İktidar alanını toplumsal alandan ayıran, iktidarı toplumsallık üzerinde hâkim kılmayı hedefleyen ve dolayısıyla yasaklarla, dehşetengiz cezalarla iş gören egemenlik paradigması, siyaset biliminin klasik iktidar anlayışına denk düşer. Devletin merkezi gücünü yaptırım yoluyla kullanması ve kanunlara itaati sağlamasıyla kurulan iktidardır. Ana yaptırım tekniği kanunlarla suç ve ceza kategorilerinin kodifiye edilmesidir. Egemenlik döngüsel bir mantığa sahiptir; amacı, egemenliğin icrasıdır.

Foucault'nun özellikle hapishanenin doğuşunu incelerken tespit ettiği disiplin mekanizmaları, egemenlik paradigmasından farklı bir iktidar pratiği ortaya çıkarmaktadır.[15] On yedinci yüzyılda geliştirilen gözetim, kontrol, ayrıştırma, mekânsal olarak düzenleme, hesaplama, sınıflandırma ve akılcılaştırma teknikleri sayesinde bireysel bedenlerin belli bir norma uyumlu hale getirilmesi imkânı yaratılmıştır. Egemenlik paradigması korku salma ve dolayısıyla egemeni görünür kılma üzerine kuruluyken, disipliner teknikler bakış yönünü değiştirmiştir. Artık bakılan iktidar değil, iktidara tabi olan –olması istenen– öznelerdir. Gözetlenen özneler, tıpkı Bentham'ın Panopticon ütopyasında arzulandığı gibi, normları içselleştiren ve iktidarı kendi öznelliğinde yeniden üreten özneler haline geleceklerdir. Bedenler üzerinde uygulanan iktidar aracılığıyla belli öznelliklerin kurulabileceği anlaşılmıştır zira. Foucault'ya göre disiplin teknikleri belli bir standartlaşma etkisi do-

14 Foucault, "Governmentality".
15 Özellikle bkz. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*.

ğurur, normlara uygun davranan bireyler oluşturur. Okul, kışla, hastane ve hapishane modellerinde olduğu gibi uysal bedenler üretilmesini hedef güder.

Hukuk, ikili bir kodifikasyon sistemidir: neyin yasak, neyin müsaade edilebilir olduğunu belirler, suç-ceza ikilisi üzerinden işler. Her suç türüne tekabül eden bir ceza türü vardır. Suçlu, hukukun dışındadır; hukuku ihlal etmiştir, eylemi hukuk dışıdır. Disiplin mekanizmasında ise birey hem hukukun ikili kodifikasyon sisteminin içindedir, hem de hukuku tesis eden yasama fiilinin ve suçluyu cezalandıran adli fiilin dışında veya ötesinde. Disiplin mekanizması gözetim, teşhis ve değiştirme, dönüştürme olasılıkları alanına ait olan bir dizi polisiye, tıbbi, psikolojik, mekânsal, askeri tekniklerden oluşur. Birey burada hukuka içkin "normatif" eksenle alakası olmayabilen –ve hatta bazen zıt yönde işleyen– bir "normalizasyona" tabidir. Foucault 1977-78'de bu etkiye "normasyon" demenin daha doğru olacağını da belirtir: normal ile anormal arasındaki sınır normlar aracılığıyla çizildiği için, söz konusu olan "normalleşme" değil, "normlaşma"dır.[16]

Foucault 1975-76 yıllarında verdiği derslerde, on sekizinci yüzyılın sonunda ivme kazanan sanayileşmenin etkisiyle, egemenlik paradigmasının yerini bir değil, iki farklı iktidar mekanizmasına bıraktığını söyler. Bunları disiplin ve düzenleme olarak ayrıştırmaya çalışır. Disipliner iktidar, beden siyaseti üzerinden kurulur; düzenleyici (*regulatory*) iktidarın nesnesi ise nüfustur.[17] Foucault'nun biyopolitika adını verdiği siyaset cinsi esas itibariyle düzenleyici iktidardan türer: beriki bedeni değil, hayatın kendini düzenlemeyi amaçlar.

Bir yıl sonraki ders notlarında ise Foucault analizini yeniden kurar. Biyo-iktidar adı altında kendi deyimiyle "muğlak" bıraktığı bir kavramı açmak istemektedir. Biyo-iktidar insan türünün temel biyolojik özelliklerini siyasetin stratejik nesnesi, yani iktidarın nesnesi haline getiren bir dizi mekanizmadır. Foucault'nun 1977-78 yılında verdiği derslerin ana meselesi, yani güvenlik teknolojilerinin tarihçesine bakmak istemesinin ana sebebi, "gerçekten bir güvenlik toplumunda yaşayıp yaşamadığımızı tespit etmektir"[18]. Zira "en az on iki yıldır... ceza hukuku sorunsalındaki gelişmelerin altında yatan temel sorunun güvenlik olduğu açıktır."[19] Ancak derslerin hemen ba-

16 Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 57.
17 Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*, s. 246-251.
18 Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 11.
19 *Age.*, s. 9.

şında hukuk, disiplin ve güvenlik paradigmaları farklı dönemlere ait, yani birbirinin yerini alan, bir öncekini ortadan kaldıran iktidarlar olmadığını da belirtir. Disiplin on sekizinci yüzyılda peydahlanmaz; adli-hukuki kodifikasyon sisteminde de mevcuttur. Güvenliğin de uzun bir tarihi vardır. Bu üç iktidar paradigmasının birbirleriyle ilişkili girift yapılar olarak algılanması gerektiğini vurgular Foucault. Eğer bir dönemsellik söz konusuysa, değişen şey üç tür iktidar arasındaki bağıntıdır. Bazı dönemlerde iktidar türlerinden biri hâkim hale gelir.

Security, Territory, Population'da yönetimsellikten bahsetmeden önce Foucault, kavramsal ayrıştırmasını şehirleşme, sağlık ve ekonomi alanındaki tarihsel gelişmeler üzerinden yürütür. Bunlara kısaca bakmakta fayda var.

Şehirleşmeden başlayalım. Etrafı duvarlarla çevrili bir mekânsallığa sahip Ortaçağ şehirlerinin gerek yapısı, gerekse hukuki statüsü, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda sorun teşkil etmeye başlamıştır. Zira nüfusun ve ticaretin artmasıyla şehirleri dolaşıma açmak gerekmiştir. On yedinci yüzyılın yarısında *La Métropolitée* başlıklı bir şehir planlamacılığı risalesi yazan Alexandre Le Maîstre, başkent ile şehirler, şehirler ile taşra arasındaki ilişkileri ve dolaşımı düzenleme hevesindedir. Foucault'ya göre Le Maîstre'in esas sorunsalı egemenliktir, yani hükümetin ana mekânını belirlemek. Ancak önerdiği uzamsal düzenlemeler aynı zamanda nüfusun belli şemalara göre yeniden konuşlanmasını içerdiği için disipliner özellikler de taşır. Bu anlayışa göre mekânın aldığı biçim, işlevine birebir tekabül etmelidir. Keza Panopticon tam da böylesi bir tahayyül içerir.[20] Ancak zaman içerisinde artan nüfus ve dolaşım yüzünden, disipliner mekanizmanın dayandığı suni olduğu kadar sorunsuz ve sarih mekânsallığın imkânsız olduğu ortaya çıkar. Şehrin düzeni, içeri doluşan ve mekâna gelişigüzel serpişen dilenciler, gezginler, caniler ve hırsızlar yüzünden bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Güvenlik mekanizmalarını gerektiren budur. Güvenlik, disiplinin aksine, suni mekânlar inşa etmek ve nüfusu iktidarın gereksinimlerine göre yerleştirmekle sağlanamaz. Varolanı veri olarak almak zorundadır. Amaç riski sıfıra indirmek değildir, çünkü bu imkânsızdır. O halde amaç, dolaşımı düzenlemek, iyi dolaşımı kötüsünden ayrıştırarak olasılıklar üzerinden iş yapmaktır. Geleceğin bilinmezliğini hesaba katan bir strateji belirlenir, sayısız devingen öğe kü-

20 Foucault 1977-78'de, "Panopticon'un en eski egemenin en eski rüyası olduğu bile söylenebilir" diyerek, bugüne kadar disipliner mekanizmanın ana modeli olarak gördüğümüz Panopticon'u egemenlikle ilişkilendirir. *Age.*, s. 66.

melenir, bunların yol açabileceği sayısız olay öngörülmeye çalışılır. Foucault şöyle yazar: "Bu kümeler olasılık tahminleriyle kontol edilemeyecek kadar açık uçlu oldukları için, bunların yönetiminin güvenlik mekanizmasının en temel özelliği olduğunu söyleyebileceğimizi düşünüyorum."[21] Başka bir deyişle, egemenlik uzamı sermayeleştirmeye[22] çalışırken, disiplin yapılandırır, içindeki öğeleri hiyerarşik ve işlevsel bir dağılıma tabi tutmaya çalışır. Güvenlik ise belirli bir uzam içerisindeki zamansal ve değişken öğeleri hesaplar; uzamdan çok ortam veya çevre (*milieu*) ile ilgilenir.

Ekonomik gelişmelere gelince... Egemenlik paradigması mutlak fiyat kontrolleri içerirken, disiplin merkantilist anlayışa yani ithalat-ihracatın kontrol altına alınmasına ve korumacılığa; güvenlik ise tam anlamıyla serbest piyasa mantığına, yani "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"e tekabül etmektedir.[23] Güvenlik paradigmasının ayırt edici özelliği, örneğin ekonomide ihracat ve ithalatı sıkı denetim altında tutmak değil, tam tersi, fizyokratların savunduğu gibi olayları kendi akışına bırakmaktır. Bunun bir iktidar mekanizması olmasını Foucault şöyle açıklar: hedef, nüfusun tamamının güvenliğidir. Bunu sağlamak için bedenler üzerinde disipliner mekanizmalar uygulamak yetmez; risk hesapları yapılması gerekir. Amaç, riskin tüm nüfusu tehlikeye sokmasını engelleyecek şekilde yönetilmesidir. Bugün "risk yönetimi" adı verilen tekniğe benzer bir anlayış söz konusudur. Nüfus düzeyinde uygulandığında buna daha çok toplum mühendisliği demek gerekir. Kullanılan teknik, güce karşı gücü devreye sokmaktır, kısıtlayıp denetlemek değil. Foucault güvenliği kıtlık örneği üzerinden tartışır. Gerek egemenlik, gerekse merkantilist anlayışa göre mutlaka önlenmesi gereken bir felaket olan kıtlık, güvenlik anlayışında o denli sorun yaratmaz. Elinde gıda stoku olanlar, fiyatların yükselmesiyle bunları piyasaya sürmeye meyil edeceklerdir zira. Korumacılığın tersine, serbest piyasa ekonomisi ithalatı denetim altında tutmadığı için, stokçular yurtdışından gıda ithal edilmesi ihtimalini hesaba katmak zorundadırlar. İthalat yüzünden kıtlığın aşılacağı ve fiyatların düşeceği korkusu onları ellerindeki malı piyasa sürmeye iter. Dolayısıyla kıtlık öyle veya böyle aşılır, sürdürülebilir bir durum değildir.

21 *Age.*, s. 20.

22 Burada Foucault bilinçli olarak "capitalize" sözcüğü üzerinden bir kelime oyunu yapmaktadır. "Capital" hem sermaye, hem de başkenttir; "capitalize" ise ekonomik anlamda sermayeleştirme, aktifleştirme, kapitalize etmeye; şehircilik anlamında başkentleştirmeye tekabül eder.

23 *Age.*, s. 41.

Anlaşılmaktadır ki, disiplin aslında egemenlik paradigmasından çok da farklı işleyen bir iktidar yapısı değildir. Eğer egemenlik paradigmasını hukuk sistemi ve bunun belirlediği sınır ve yasaklar olarak algılarsak, disiplinin yaptığı bunun çok uzağına düşmez. Hukuk "hayır!" derken, disiplin "evet" der; hukuk belli davranışları yasaklar, disiplin belli davranışların kanıksanmasını sağlar.[24] İkisinde ortak olan özellik, öznelerin kendi başlarına buyruk olmalarını engellemek, onları belli kalıplara sokmak, belli şekilde davranmalarını ve düşünmelerini sağlamaktır. İkisi de sınır çizer, iktidarın nesnesi üzerinde denetim kurmayı hedefler. İkisi de riski sıfıra indirmek ister, "anomaliden" hoşlanmaz. Örneğin kıtlık sorunsalında merkantilistler, ithalat ve ihracata kısıtlar koymak suretiyle kıtlığı baş göstermeden engellemek arzusundadırlar. Keza egemenlik paradigması da riski doğmadan yasaklar aracılığıyla önlemeyi hedefler.

Oysa güvenlik paradigmasındaki temel soru, zararlı olduğu varsayılan herhangi bir pratiğin toplumsal ve ekonomik olarak kabul edilir sınırlar dahiline nasıl alınabileceği, toplumun işleyişi için optimal bir ortalamaya nasıl çekilebileceğidir.[25] Güvenlik, riski kabullenir; hatta riskten beslenir. Foucault *dispositif* (müdahale aygıtları) kavramını böylesi bir mekanizmayı anlatmak için kullanır.[26] *Dispositif*, bir gerçeği teşkil eden öğeleri başka öğelerle ilişkilendirme becerisidir, öyle ki zararlı olan öğeler dengelensin, sınırlansın, telafi edilsin ve nihayet önlenmeye gerek kalmadan etkisiz kılınsınlar.

Bu mekanizma üçüncü örnekte daha da belirginleşir. Salgın hastalık vakalarında hastaları tecrit etmek ve salgının yayılmasını mutlak anlamda önlemeye çalışmak yerine aşı tekniğinin geliştirilmesi gücü güce karşı kullanma yöntemidir. Salgına yol açan virüs sağlıklı bedene enjekte edilince, hastalık kontrol edilebilir bir düzeyde deklanşe olur. Bedenin geliştireceği antikorlar, virüsün bedeni tümüyle hasta etmesine izin vermez. Nüfusun tamamı açısından bakıldığında benzeri bir müdahale söz konusudur. Diyelim belli bir nüfus artış oranının nüfusun tamamı için faydalı olduğu tespit edildi. O zaman bu artış eğrisini fiiliyatta bozan öğeler (örneğin artan çocuk ölümleri) bazı yöntemlerle azaltılmaya ve örneğin başka bir yaş grubundaki ölüm oranlarının düşüklüğüyle dengelenmeye çalışılır. Maksat çocuk ölümlerini sıfıra indirmek değil, nüfus artış eğrisini etkilemeyecek düzeye çekmektir.

24 *Age.*, s. 71.
25 *Age.*, s. 5.
26 *Age.*, s. 37.

Foucault işte tam burada, disipliner iktidardan farklı olarak "normasyon" değil, "normalizasyon"dan bahsetmemiz gerektiğini savunur, "kanımca, disiplinlerin tam zıddı olan bir sistem vardır karşımızda" diye yazar.[27] Disipliner iktidar bir ideal davranış modeli tahayyülü üzerinden norm belirlemekle başlar ve bireyleri buna uyumlu hale getirmeye çalışır. Güvenlik ise normalliği hesap etmekle başlar, yani normalliğin eğrisini çıkarır, "norm"u ise bundan sonra belirler. Bu durumda norm, farklı normalliklerin (örneğin çocuk ve yetişkin ölümlerinin) arasındaki etkileşimdir. Kısacası, disiplin (ve egemenlik) araçsal bir mantığa sahipken güvenlik faydacıdır. Agamben'in göremediği budur.

Burada önemle vurgulanması gereken nokta, bir gücü diğer bir güçle dengeleme teknisyenliğinin, nüfusun belirli bir kısmını gözden çıkarmayı da gerektirmesidir. Güvenlik, anomalileri yadsımaz; bilakis, işleyebilmesi için anomaliye ihtiyaç duyar. Nüfusun bir kısmı "harcanabilir" olmalıdır. Başka bir deyişle, düzenlenebilir bedenler yerine harcanabilir, yok edilebilir bedenler ister. Önceki ders notlarında harcanabilirliği ırkçılık ve faşizm ile ilişkilendiren Foucault, bir yıl sonra liberalizmle ilişkilendirmektedir. Bu geçiş düşündürücü olmakla beraber, şaşırtıcı değil, aksine oldukça uzak görüşlüdür. Küçük balığın büyük tarafından yutulması, rekabete dayanamayanların iflas etmesi, güçsüz olanın sömürülmesi anomali değil, liberal ekonomik zihniyetin "normalidir".

Güvenliğin bir iktidar paradigması olarak ayırt edici özelliği hayatı sadece düzenleyip korumak değil, durumun gereklerine göre yok olmasına göz yummaktır. Egemenlik paradigmasından farkı, kimin öleceği, kimin yaşayacağı arasındaki seçimin belli bir yasaya göre değil, kaynağı ve doğası her an değişebilen risklere göre belirlenmesidir. Yönetimsellik ve taktik kavramlarını Foucault işte bu bağlamdan türetir.

Güvenlik söyleminin kanımca en sinsi işlevi, hak-hukukun muğlaklaştırması ve öznelliği arzulara indirgemesidir. Egemenliğin mekânı olan modern devletin hâkim iş görme yöntemi, hukuksallık ve meşruluk idi. Bunlar belirli bir evrensellik varsayıyordu. Hukuk standart oluşturma özelliğiyle özneleri eşit kılıyor, meşruluk ise genel seçim hakkı üzerinden egemen bir halk tahayyülü içeriyordu. Başka bir deyişle, egemenlik iki ayrı düzeyde "özne" inşa ediyordu: (1) bireysel düzeyde irade sahibi özneler, toplumsal sözleşme

27 *Age.*, s. 63.

yoluyla devlet karşısında "halk" olarak varoluyorlardı; (2) hukukun yasaklarına direniş şekli ise yine iradesini kullanan halkın kendi "hayır"ını iktidara dayatması idi. Egemenlik paradigmasında iktidar alanı, Foucault'nun da altını çizdiği gibi, iradelerin çatışmasından doğuyordu.[28] Toplumsal sözleşme mantığı, her bireyin kendi iradesiyle kanunlara itaat ettiğini varsayıyordu. Sözleşmenin şartları belliydi, sınırları çizilmişti. Suçlu, sözleşmeye uymayan, kendini toplumun dışına çıkarandı. Oysa güvenlik söz konusu olduğunda halk "nüfus"a dönüşür ve üzerinde otoriteryen ama hesaplı oyunların oynayabileceği bir "satıh" halini alır.[29] Güvenliğe özgü yönetimselliğe karşı çıkmak için iradevi bir ret yeterli değildir, çünkü toplumsal güçlerin birbirlerine karşı kullanılmasını kanunları değiştirmekle durdurmak mümkün değildir. Kaldı ki güvenlik, faydacılık anlayışına uygun olarak, bireylerin arzularını yönetme mekanizmasıdır: "Arzu bireyin kendi çıkarları peşinde koşmasıdır... Arzuların birbirleriyle etkileşimi aracılığıyla kolektif bir çıkar üretilmesi, nüfusun doğallığının ve bunu yönetecek araçların olası suniliğinin ayırt edici özelliğidir."[30]

Tüm bunlar yeni düşünsel kapılar açıyor, farklı bir Foucault okumasına çağırıyor. En azından, *Security, Territory, Population*'ı okurken kâh Frankfurt Okulu'nun kitle ve tüketim toplumu analizlerine, kâh Negri ve Hardt'a ve Deleuze'e gitmemek elde değil. Ne var ki, açılan bu izlekten Agamben'e varmak pek mümkün değildir. Güvenlik paradigması belirli konjonktürel durumlarda ortaya çıkan anomalilerin (yani harcanabilirliklerin) varlığından beslenir. Harcanabilirlik hakkında verilecek kararın Agamben'in yaşam ve ölüm hakkını tanımlayan "egemen karar"la bir ilişkisi olmadığı barizdir. Verilecek *yegâne* karar, piyasa dengelerini serbest bırakmaktır. Elenecek olan bedenleri "seçecek" olan bu güçlerdir. Ancak bu "seçki" *a priori* veya iradevi değildir; *a posteriori* olarak zaten elenmiş olanları içerir. Bir örnek vermek gerekirse: Sulukule'nin kentsel dönüşüm süreçleri içerisinde oluşan rant mekanizmaları tarafından "boşaltılması" durumunda kimin kalıp, kimin gideceği kararını kimse vermemektedir. Verilen yegâne karar, Sulukule'yi piyasaya açmak, yani metalaştırmaktır. Bundan sonraki süreçte "harcanacak olanlar" arz-talep, sermayeye direnme gücü, tapu ve kadastro düzenlemeleri, özel mülkiyet yasaları gibi dengeler tarafından belirlenir. Hükümetin bu

28 *Age.*, s. 71.
29 *Age.*, s. 75.
30 *Age.*, s. 73.

güçlerin çarpışmasında rol oynamadığını iddia etmiyorum. Sadece egemen iktidarın da tabi olduğu bir birikim mantığının üst belirleyici konumda olduğunun altını çizmek istiyorum. Biyopolitik iktidarın yaşamlara son verme edimini meşrulaştırabileceği bir hukuki zemin yoktur zira varoluş nedeni "yaşamı çoğaltmaktır".[31] İşleyebilmesi için yaşamı yüceltmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle *homo sacer*'i üreten güç, etimolojik veya politik olarak egemenlik ile doğrudan ilişkilendirilmeyecek bir güçtür: piyasa ekonomisi.[32]

Foucault'yu yöntemsel ve analitik olarak Marx'ın karşısına koyan yorumların aksine, aslında burada bir kapitalizm tahlili sözkonusudur: Foucault'nun anlamaya çalıştığı fenomen liberalizm değil, esas itibariyle neoliberalizmdir. 1970'lerin sonunda etkisini göstermeye başlayan neoliberal mantığa göre, liberal hukuk devleti ve sosyal refah devleti kapitalist birikim süreçlerinin önünde engel teşkil etmeye başlamıştır. Anayasal hak ve özgürlüklerin zımni olarak yeniden tanımlanması, güvenlik paradigmasının bir gereğidir. Hak sahibi birey kavramının içini boşaltabilmenin dahiyane bir yoludur güvenlik. "Kendi güvenliğiniz için" baş eğersiniz; tehlikenin nereden, ne zaman geleceğini bilemediğiniz için özgürlüklerin bir bir kırpılmasına alet olmakla kalmayıp, bunu arzularsınız. Neyin, ne zaman tehdit oluşturacağı bütünüyle konjonktüre ve "eşyanın doğasına" bırakılmıştır. Farklı unsurların toplumsal düzeni bozma potansiyelleri farklı olduğu için, çeşitli tehdit algılarına uygun bastırma yöntemleri geliştirilebilmeli ve hatta bu konuda yaratıcı olmanın önü açılmalıdır. Tüm bunları yöneten mantık faydacıdır: "optimum" dengeler veya standart sapmalar kâr maksimizasyonu çerçevesinde belirlenir. Kısacası, biyopolitikanın öznesi piyasadır.



31 Mike Ojakangas, "Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault", s. 14.
32 Aslında Foucault piyasayı devletin karşısında bir güç olarak görmektedir. Bkz. Terranova, "Another Life," s. 237-238.

Kamp neyin *nomos*'udur?

SS subayı: Çocuklarından biri kalabilir.
Sophie: Affedersiniz, anlamadım.
SS subayı: Çocuklarından biri kalabilir. Diğeri gitmeli.
Sophie: Seçmem gerektiğini mi söylüyorsunuz?
SS subayı: Sen bir Polonyalı'sın, Yahudi değil. Bu da sana imtiyaz sağlar, seçme imtiyazı.
Sophie: Seçemem, seçemem!
SS subayı: Sessiz ol.
Sophie: Seçemem!
SS subayı: Seçimini yap. Yoksa ikisini birden oraya yollarım. Seçimini yap.
Sophie: Bana seçim yaptırmayın! Yapamam! Yapamam!
SS subayı: Kes sesini! Yeter! İkisini de oraya yollarım! Kes sesini dedim! Seçimini yap!
Sophie: Seçemem! Lütfen! Seçemem!
SS subayı: Her iki çocuğu da götürün!
Sophie: Küçük kızımı alın! Bebeğimi alın!

- William Styron, *Sophie'nin Seçimi*

Dikkat edilirse Foucault, iktidarın bu süreçte aynı kalmış olmasına pek ihtimal vermez. Yaşamı ele geçirdiği anda iktidar – yani biyo-iktidar – kendi nesnesine içkin olarak dinamiklerden ayrışamaz. Hak sahibi özneyi nüfusa (ve türe) dönüştüren biyo-iktidar toplumsallık alanını da değiştirir. Pozitif hukuk gereksizleşir, bir fazlalık haline gelir. Bunun yerini başka türden yasalar alır: piyasanın yasaları, demografik yasalar, evrim yasaları... Başka deyişle Adam Smith, Malthus ve Darwin, kralın tahtına otururlar.[33]

Kamp bu sürecin ürünüdür, ama elbette gayet özgül bir ürünüdür. Arendt kampı mutlak tahakkümün uygulanabileceği bir "laboratuvar" olarak görmüştür. Bu noktada sorulacak soru şu olmalıdır: Egemen iktidar ile biyopolitikanın buluştuğu mekân olarak kamp, Agamben'in iddia ettiği gibi "olağanüstü" halin "kural "haline gelmesinin paradigmatik örneği midir?

33 Agamben modern çağın yapılarının belirleniminde ekonominin rolünü o denli küçümsemektedir ki, Nazi tıp uzmanı Reiter'in genetik biliminin ekonomik temeli ve mantığına yaptığı gayet açık göndermelere rağmen yeni biyopolitik rejimin ilkelerinin genetik tarafından dikte edildiğini savunur (*Homo Sacer*, s. 145).

Biyopolitika ile totalitarizmin arasındaki ilişki, farklı bir yazıda anlatmaya çalıştığım gibi oldukça gergin ve girifttir.[34] Egemenin amacı *bios*'u (biyolojik yaşamdan ayrışan süreçleri) kontrol altında tutmaktır, zira egemene karşı direniş örgütleme yetisi ancak *bios*'ta mevcuttur. Totaliter rejimlerin özgül farkı ise amaçlarının "çıplak hayatı" (*zoe*) dışlamak veya kapsamak değil, *zoe* üzerinden bir *bios* üretmektir.

Agamben ise bunu kabul etmemekte ve *bios*'un zaten her dönemde ve her rejimde böyle üretildiğini iddia etmektedir. Bu iddia son derece sorunludur. Sorunun ilk boyutu şöyle açımlanabilir: eğer totalitarizm egemenin *zoe* tarafından yutulduğu bir rejim ise, o halde *zoe* dışında bir karar merci kalmamıştır.[35] Kısacası, "karar" yerine dairesel, yani kendinden hareket eden ve yine kendine dönen bir dinamik söz konusudur. Yaşam ile iktidar arasında hiçbir mesafenin kalmamış olması hem iktidarı, hem de iktidar nesnesini dönüştürür: "İktidar sembolik bir çerçeveye referansla işleyiş göstermez, kendi işleyişi özdeş hale gelir."[36] Agamben, Foucault'nun önerdiği beden siyasetinde bir kurtuluş ümidi olmadığını söylemekte haklıdır.[37] Ancak kendi önerdiği çözümün sorunun ta kendisi olduğunu göremiyor olsa gerek ki şöyle yazar: "Biyopolitik beden olarak çıplak hayat, kendini çıplak hayatta tamamıyla tüketen ve kendi *zoe*'sinden başka bir şey olmayan bir *bios*'u, bir yaşam biçimini temellendiren ve inşa eden bir mekâna dönüştürülmelidir."[38] Benim iddiam odur ki, totalitarizm tam da bunu yapmıştır.

Sorunun ikinci boyutu şudur: Hukuk ve olgunun, kural ve uygulamanın kararı imkânsız kıldığını gördüğü halde Agamben'in biyopolitika ile toplama kampı arasındaki ilişkiyi tam olarak kavrayamamasındaki sebep, göreceli ayrışmazlık alanları ile mutlak ayrışmazlık alanları arasındaki farkı açıklayamamasıdır.[39] Kamp zamansal veya uzamsal mesafenin yaratabileceği tüm belirlenim alanlarının bertaraf edilmesidir, öyle ki gerek mahkum, gerekse gardiyan bir refleksler bütününe indirgensin. Mahkûm ile gardiyan, mağdur ile işkenceci, suçlu ile suçsuzun arasında hiçbir ayrım kalmamış ol-

34 Zeynep Gambetti ve Refik Güremen, "Did somebody say liberal totalitarianism? Yes, and despite the 5½ (mis)uses of the notion".

35 Agamben egemen kararların neden "dışsal" kıstaslara göre verilmeyip "anında siyasal" olageldiği hakkında gayet yetersiz nominal tasvirlerde bulunmakla yetinir (bkz. örneğin *Homo Sacer*, s. 146).

36 Gambetti ve Güremen, "Did somebody say liberal totalitarianism?", s. 642.

37 Agamben, *Homo Sacer*, s. 187.

38 *Age.*, s. 188.

39 Bkz. özellikle *Homo Sacer*, s. 171-173.

ması, bunların yer değiştirebilir olduğu anlamına gelmez zira yer değiştirme bile bir mesafe ve ayrım gerektirir.[40] Döngü –veya kendini tıpkı kopya gibi tekrarlayan anlar– dışında bir varlık söz konusu değildir. Bunun ne denli paradoksal olduğunu en iyi anlatan, Nazi Almanyasında değil de Stalin Rusyasında yaşamış olan Yuri Dombrovski'dir:

> Şehirde köpekleri toplayan tipleri gördünüz mü? Köpekleri sokakta filelerle yakalar, bir atlı arabaya tıkıştırırlar; sonra bir kamçı darbesi ve ileri. Tekerleğin taşlara takılmasıyla oluşan her sarsıntıda zavallı havyanlar üst üste yuvarlanır, birbirini ısırır. Arabacı istediği kadar bağırsın, demir parmaklıklara vursun, köpekler birbirlerini yemeğe devam eder. Bu arada araba yol alır; demir keskilerle gebertilmeye götürür hepsini. Biz de tıpkı onlar gibiyiz. Birbirimizi neden sorumlu tutalım ki? O benim hakkımda ötmüş, ben de onun hakkında; araba gitmeye devam ediyor ve hepimiz aynı çukurda son bulacağız.[41]

Arabanın içinde salt olumsallık ve keyfiyet hâkimdir: kimin kimi boğazlayacağı önceden bilinemez. Ancak araba sürekli hareket halindedir. Yaşamın "yasaları" tarafından kıstırılmış olan köpekler, yönünü tayin edemedikleri bir istikamette ilerlerken aslında salt zorunluluğun kıskacındadırlar. Kampı paradoksal kılan budur: hiçbir "norm"un güvence altına alamadığı bedenlerinin yazgısı, insan iradesiyle durdurulamayacak bir devinim içine girmiştir.

Bunu başka bir şekilde anlatmak gerekirse, bir paradigma olarak kampı özgül kılanın intiharın olasılık dâhilinde olmamasıdır. Arendt, Nazi toplama kamplarındaki intihar oranlarının hayret verici bir biçimde düşük olduğunu (yüzde 1.5 ila 2) not eder. İnsanın içinde bulunduğu ortama verdiği tepkisel refleksler dışında (yani yaşama körü körüne tutunma dürtüsünden başka) alternatif bırakmayan bir yapıya hapsolmuşluğun göstergesidir bu.[42] Kamptaki "yaşayan ölülerin" *homo sacer* olmalarının sebebi öldürülmelerini anlamlandıran ritüellerin, yani sembolik evrenin yokluğu değildir. Elbette ki kamp hukukun ve ahlak normlarının askıya alındığı mekândır, ancak *homo sacer*'i öldüren darbe, çıplak yaşamın iktidarla özdeş kılınmasıdır. Çıplak yaşamın tahakkümünde intihar sözkonusu olamaz – "insan" ile *zoe* arasında,

40 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 452-453.
41 Iouri Dombrovski, *La Faculté de l'inutile,* s. 354-355.
42 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 455 ve dipnot 161.

"insan"ın *zoe*'yi sonlandırmasına elverecek mesafe kalmamıştır. Mesele *homo sacer*'in öldürülmesi değil, kendi kendini öldüremeyecek hale gelmişliğidir.[43]

Kısacası, Agamben kampta askıya alınanın negativite olduğunu göremez. Negativite, mutlak belirlenimin imkânsızlığı ise, kamp salt pozitivitenin *nomos*'udur.

Olağanüstü halin sıradanlığı

Yaşamı bir poşuya hapsetmek

Agamben biyopolitik çağda hukukun egemenlik *olgusundan* ayrıştırılamaz hale geldiğini tespit eder, ancak bunun sonuçlarını düşünmek yerine geçiştirmeyi yeğler.[44] Biyo-iktidarın "egemeni", önceden belirlenmiş bir kurallar bütününü referans almaz. "Karar" edimin kendisinde gömülüdür; yani, edim *ex post facto* olarak "karar" haline dönüşür. Ama hal böyle ise, Agamben'in buna "biyopolitika" diyebilmesinin yegâne sebebi kararın *nesnesinin* yaşam olmasıdır. Oysa bunu Foucault'nun aktardığı güvenlik paradigması içerisinde yorumlayacak olursak, yaşam bir nesne değil, bir çeşit özne haline gelmiştir. Siyasal iktidar, bu özneye has "yasalara" ve dinamiklere tabi olmak zorunda kalmıştır.[45]

Bu noktada biyopolitika ile neoliberalizm ilişkisine bir kez daha dönmekte fayda vardır. Sınıf siyasetini bile egemenlik paradigması altında açıklamaya çalışan Agamben, "demokratik-kapitalist projenin" yoksulları yok etmeyi hedeflediğini iddia eder.[46] Oysa Foucault neoliberalizmin yoksulluğun varlığından beslendiğini göstermektedir. Çizdiği üç iktidar türü arasındaki fark bu bağlamda keskinleşir: nüfus öyle bir müdahale sahasıdır ki, bireyleri egemenlik paradigmasında olduğu gibi iradevi eylemlerde bulunabilen hukuki özneler olarak değil; disiplin paradigmasında olduğu gibi belirli davranış normlarına uyan bedenler olarak da değil; içinde yaşadıkları maddiyata biyolojik anlamda mahkûm bir çokluk olarak kurar. Güvenlik bireyleri

43 Kamptaki mahkum Agamben'in *homo sacer*'i temsil etmek için verdiği diğer örneklerden (egemen yasakla dışlanmış haydut veya *Flamen Diale*'den) farklıdır (bkz. *Homo Sacer*, 182-186). Zira ne ölüme mahkum edilmek, ne de toplumun dışına itilmek insanın kendiyle olan mesafesini yok etmeye yeterlidir.

44 Agamben, *Homo Sacer*, s. 159.

45 Yaptığım bu okuma Ojakangas'ınkiyle örtüşmektedir: biyo-iktidar kendine içkindir ("Impossible Dialogue on Bio-power," s. 11-12). Ancak Ojakangas'la biyo-iktidarın üretken doğası noktasında ayrışıyorum.

46 *Age.*, s. 180.

bu anlamda "doğallaştırır", yani biyolojik veya türsel varlıklarını iktidarın devinimiyle özdeşleştirir.[47] Harcanabilir bedenler yaratan bu mantığa göre, örneğin işsizlik bir "anomali" değildir. Neoliberalizmin hararetli savunucusu Margaret Thatcher'in bir danışmanına göre, İngiltere'de işsizlik bir nimet olarak algılanmıştır, zira neoliberal piyasanın işgücü fazlasına ihtiyacı vardır. 1984 maden grevinde olağanüstü bir katılık sergileyen Thatcher, açlık pahasına direnmeye devam eden işçilerin yeni dünya düzeninde hiçbir dayanağı olamayacağını, geçmişin o güne taşıdığı hiçbir hümanist, sosyalist, liberal veya dayanışmacı değerin onları kurtarmaya yetmeyeceğini, muhalefetin boşuna olduğunu bilfiil göstermiş ve kanıtlamıştır. David Harvey'in neoliberalizm hakkında "yaratıcı yokediş" ifadesini kullanması ve neoliberal sistemin kapitalizmin krizlerini önlemek değil, bilakis tetiklemek ve yönetmekten beslendiğini iddia etmesi, bu bağlamda oldukça manidardır.[48]

Thatcher bu süreçte "egemen" midir? Norm belirleyenin o değil, kapitalist birikim biçimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, elbette ki hayır. Gün gelince onu da "harcayacak" olan sistemin dışında değil, içindedir. Zira özgürlük "güvenlik aygıtlarının kullanımının bir bağıntısından başka bir şey"[49] değildir. Thatcher salt pozitivite *nomos*'unu meşum bir sloganıyla çok iyi özetleyebilmiştir: "There is no alternative" (başka hiç bir alternatif yoktur).

Burada "olağanüstü" bir halin söz konusu olmadığı, zira olağan olanın "eşyanın doğası"ndan türediğini görmek gerekir. Olağanüstü hal ancak hukukun normlarına uyan toplumsal dinamikler söz konusu olduğunda geçerli olabilir. Normun devinimin (yaşamın) içinden türediği bir durumda ise ancak standart sapma eğrileri ve bunların iki ucunda kalan harcanabilir nüfus vardır, ki bunlar önceden kestirilemez ve askıya alınamaz. Harcanabilirliğin kendisi doğallaşmıştır. Kaldı ki "olağan hal" krizlere muhtaçtır – krizler aracılığıyla sermayenin el değiştirmesi ve yıkımın açacağı rant alanı sermaye birikim sürecinin sürekliliği açısından gerekli ve yaşamsal öneme sahiptir.

Arendt'in totalitarizme dair zikrettiği şu sözleri neoliberal güvenliği düşünerek okusak, Foucault itiraz etmezdi sanırım:

> "Suçlu ve masum olma kavramları anlamsızlaşır; 'suçlu' olmak demek, 'aşağı ırklar', 'yaşamaya ehil olmayan' bireyler, 'ölmekte olan sınıflar ve

47 Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 21-22.
48 David Harvey, "Neo-liberalism as creative destruction".
49 Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 48.

gerilemiş halklar' hakkında hüküm vermiş olan doğal veya tarihsel süreçlerin önünde duranlardır. Terör bu hükümleri ifa eder; onun divanında herkes öznel olarak masumdur: katledilen masumdur, zira sisteme karşı gelecek hiçbir edimde bulunmamıştır; katil de masumdur çünkü daha üst bir divanın beyan ettiği hükmü ifa etmektedir. Yönetenlerin kendileri bilge veya adil olma değil, sadece tarihsel veya doğal yasaları ifa etme iddiasındadırlar [...]. Eğer yasadan insan üstü bir gücün, Doğa'nın veya Tarih'in devinim yasalarını anlıyorsak, o halde terör yasallıktır."[50]

Kaynakça

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* New York: Harcourt, 1976.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life,* Stanford: Stanford University Press, 1998.

Bigo, David, "Security: A field left fallow", M. Dillon ve A. W. Neal (der.), *Foucault on Politics, Security and War,* Londra: Palgrave Macmillan, 2008 içinde s. 93-114.

Dillon, Michael, "Governing through contingency: The security of biopolitical governance," *Political Geography,* S. 26 (2007), s. 41-47.

Dombrovski, Iouri, *La Faculté de l'inutile,* Paris, Albin Michel, 1979.

Gambetti, Zeynep ve Refik Güremen, "Did somebody say liberal totalitarianism? Yes, and despite the 5½ (mis)uses of the notion," *Rethinking Marxism* 17, S. 5 (2005).

Faubion, James D. (der.), "Interview with Michel Foucault", *Power: Essential works of Foucault, 1954–84, Volume III,* Londra: The Penguin Press, 2001.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison,* Harmondsworth, Penguin, 1979.

_____, "Governmentality", G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (der.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality,* Chicago: Chicago University Press, 1991, s. 87-104.

_____, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76,* Londra: Penguin Books, 2004.

_____, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78,* Hampshire ve New York, Palgrave: Macmillan, 2007.

Harvey, David , "Neo-liberalism as creative destruction", *Geogr.Ann.*, 88 B (2), 2006, s. 145–158.

Ojakangas, Mike, "Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault", *Foucault Studies,* S. 2 (2005).

Terranova, Tiziana, "Another Life: The Nature of Political Economy in Foucault's Genealogy of Biopolitics", *Theory, Culture and Society* C. 26, S. 6 (2009), s. 234-262.

50 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 465.

Biyo-Politikanın Doğuşu[1] ve Foucaultcu Eleştiri

İMGE ORANLI

Foucault, Kant üzerine kaleme aldığı üç makalesinde[2] Kant'ın Aydınlanma ile ilişkisine odaklanır. Foucault'ya göre Batı felsefe tarihinde ilk defa Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"[3] başlıklı makalesinde bir filozofun var olan gündemi anlama, açıklama, güncel bir meseleyi yorumlama çabasına şahit oluruz.[4] Kant'a göre Aydınlanma, aklını kullanabilme cesaretini göstererek toyluktan kurtulmak anlamına gelir. Kant, Aydınlanma ruhunu, aklın kendini kamusal alanda özgürce ifade edebilmesi ile özdeşleştirir. Bir taraftan kilisenin, diğer taraftan siyasal egemenin toplum üzerinde kurduğu baskılara ancak aklın kamusal alanda özgür kullanımı ile karşılık verilebileceğini söyler. Foucault için burada birbiriyle ilişkili iki önemli mesele vardır. İlk defa bir filozof "bugün"ünü mesele ederek[5] kendi gündemini belirleyen toplumsal bir olguyu (Aydınlanma) açıklamaya yönelmiştir; dahası, yaptığı Aydınlanma tanımı var olan yönetilme biçimine bir eleştiri getirmiştir. Kant, "Aydınlanma Ne-

1 Michel Foucault, *The Birth of BioPolitics, Lectures at the College de France (1978-1979)*. Bundan böyle *BBP* olarak geçecektir. Bu metin henüz Türkçeye çevrilmemiştir.

2 Michel Foucault, "What is Critique?'"(1978) (Eleştiri Nedir?) , "What is Enlightenment?" (1984) (Aydınlanma Nedir?), "What is Revolution?" (1983) (Devrim Nedir?) hepsi *Politics of Truth*'un içinde. Yukarıda adı geçen makaleler bundan böyle sırasıyla şu kısaltmalar ile anılacaktır: *WC*, *WE*, *WR*.

3 Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?". Almanca orjinali için bkz. http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm

4 *WR*, s. 83-84.

5 "The question, I believe, for the first time appears in this text by Kant is the question of today, the question about the present, about what is our actuality: what is happening today?" (*WR*, s. 83-84)

dir?" makalesinde, Kantçı felsefenin özünü oluşturan eleştiri kavramını, Aydınlanma mefhumunun tanımı üzerinden toplumsal bir meseleyi açıklamak için kullanır. Aydınlanmayı, eleştirinin toplumsal ifadesini mümkün kılan bir nitelik olarak yorumlar. Bu noktada Foucault ve Kant arasında bir paralellik vardır. Foucault da benzer bir biçimde *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerinde, kendi gününe dair bir meseleyi, kendi tarihsel-coğrafi-ekonomik-toplumsal bağlamını belirleyen bir olguyu anlamaya çalışır. Soykütüksel analizi (*geneological analysis*) kullanarak liberalizmin yönetme/hükmetme biçimlerine odaklanır. *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerine liberalizmin ortaya çıkışını anlatarak başlar. Zira Foucault'ya göre biyo-politikanın anlaşılması liberalizm denen yönetimsel rejimin anlaşılmasına bağlıdır.[6,7]

Foucault 1978 yılında College de France'ta *Biyo-Politakanın Doğuşu* dersleri üzerinden liberal ve neo-liberal yönetimsellik sorularına odaklanırken aynı yıl içinde "Eleştiri Nedir?" başlıklı makalesini kaleme alır. *Eleştiri* yöntem ile ilgili iken, *liberal yönetimsellik* tarihsel-toplumsal bir olguya işaret eder. Foucault için bu iki alan arasında nasıl bir ilişki vardır? Eleştiri, liberalizm olgusunun ne tarafına denk düşer? Ve belki daha da önemlisi: Foucault için eleştiri nedir?

Bu makalede Foucault'nun *Biyo-Politikanın Doğuşu* dersleri üzerinden Foucaultcu eleştiriyi irdeleyeceğim. Kant için iddia ettiği gibi, Foucault'nun kendisi için de, eleştirinin bir yöntem olarak güncel bir meseleyi değerlendirme girişiminde merkezi öneme sahip olduğunu iddia edeceğim. Bu amaçla, Foucault'nun 1974'ten itibaren College de France'ta verdiği derslerde izini sürdüğü yönetimsellik, yönetim stratejileri ve taktikleri meselelerini tartışacağım. Bu tartışmanın, bugün AKP'nin neo-liberal iktidar kurma mekanizmalarına nasıl eklemlendiğini anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum.

Foucault'nun kendi derslerinde eleştiriyi konumlandırmasına bakmadan önce eleştirinin Foucault için ne anlama geldiğini düşünmek gerektiği kanaatindeyim. Bu nedenle, Kant'ın güncel olanı felsefi kimliği üzerinden dert

6 Foucault'nun Türkçe çevirilerinde yerleşen "yönetimsellik" terimini "governmentality"yi ifade etmek için kullanmaktayım. Yönetimsellik terimi, İngilizce ve Fransızcada terimin içinde olan "hükumet" (government) anlamını içermediği için yer yer anlam kaymalarına ya da anlam eksikliğine neden olabiliyor. Bu nedenle İngilizce çeviride "governmentality", "government", "to govern" olarak geçen kelimeleri yer yer yönetme yer yer ise hükmetme fiilini kullanarak aktardım. Kanımca, siyasal alandan bahsederken yönetimden ziyade hükmetmenin Türkçede daha kullanılır olması, ayrıca, hükumet'in bir isim olarak devleti yönetenleri ifade etmek için kullanılması bu ikili kullanımı gerekli kılmakta.

7 *BBP*, s. 22.

etmesinin Foucault için neden önemli olduğunu anlamak gerektiğini düşünüyorum.

Foucault hem Kant örneği üzerinden hem de kendi felsefi yaklaşımı ile, felsefenin siyasi temelleri üzerine düşünmekle kalmaz, "felsefe yapma"nın kendisine dair bir eleştiri getirir. Felsefenin ve felsefecilerin fildişi kule metaforlarına maruz kalan, sinik, toplumdan soyutlanmış, teori şahbazı kimliğine yönelik bir eleştiridir temelde bu. Foucault, Kant örneği ile filozofun güncel olana yanıt verme çabasının altını çizmek istemiştir. Kendini Antik Yunan felsefesi ile başlatan Batı felsefe geleneğinin önde gelen çağdaş ana akım temsilcilerinin, sistematik felsefenin kurucuları olan Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini, onların felsefeyi dert etme nedenlerinin üzerini örten ve indirgemeci bir biçimde, pratik alandan soyutlayarak, yorumladıklarını düşünecek olursak, Foucault'nun bu eleştirisini daha iyi konumlandırabiliriz. Maalesef, felsefeyi bir dizi felsefi probleme indirgeyen bu tip indirgemeci okumalar bugün hâlâ oldukça yaygındır.

Foucault'nun Kant'ı, "ilk defa güncel olanın felsefi olarak dert edilmesi", "bugünü açıklama isteği" üzerinden okuması, hem onun stratejik düşüncesi, hem de Kant'ın bu makaleyi kaleme alış biçimi ile ilişkilidir; zira Kant bir derginin okuyucularına yönelttiği "Aydınlanma Nedir?" sorusuna cevaben kaleme almıştır bu makaleyi.[8]

Dolayısıyla, Foucault'nun okumasıyla, Kant, güncel bir meseleye yanıt verme ihtiyacını duyan filozof kimliği ile çıkar karşımıza. Günü, gündemi sorgulayan filozof kimliğinin altını çizmek sadece Foucault için değil, felsefenin toplum ile kurduğu ilişkiyi yeniden düşünme ihtiyacı içinde herkes için önemlidir, zira bugün felsefenin gündem ile kurduğu ilişki iyiden iyiye zayıflamıştır. Tam da bu nedenle, kimi felsefi çevrelerin Foucault'yu filozof olarak adlandırmak istemediği bir disiplin haline gelmiştir felsefe. Foucault, ana-akım felsefi gelenek için bir tehdittir, çünkü felsefeyi aşkınlık, evrensellik, genelgeçerlik, değişmezlik, öz, varlık, hakikat vb. geleneksel kategoriler üzerinden değil, felsefi düşüncenin oluşumunu mümkün kılan tekil, tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel değişkenler üzerinden inceler. Bu bakımdan Foucault, Nietzscheci bir düşünürdür; kavramları, kategorileri verili olarak kabul etmez, onların tarihselliğini sorgulamaya girişir.

8 Kant, "Aydınlanma Nedir?" makalesini 1784 yılında bu soruyu okuyucularına yönelten *Berlinische Monatsschrift* dergisine yanıt olarak yazmıştır. Makalenin orijinali için bkz. *Berlinische Monatsschrift*. Dezember-Heft 1784.

Felsefi teorinin siyasetten muaf olduğunu düşünenlere, düşüncenin her daim siyasi olduğunu açıklar. İşte tam da böyle bir yerden hareketle Foucault Kant'ın felsefe ile kurduğu güncel ilişkiyi irdelemeyi seçmiştir. Hem Kıta Avrupası hem de Analitik geleneğin sahiplendiği Immanuel Kant'ın felsefesinin güncel sosyo-politik temellerini ifşa etmek, strateji mefhumu üzerine bunca düşünmüş Foucault'nun felsefeyi içeriden dönüştürme çabası değildir de nedir? Tıpkı Adorno gibi, Foucault da, bir toplumbilimci olarak düşünme pratiklerinin sosyo-kültürel, sosyo-politik, sosyo-ekonomik temellerini ifşa ederek teorinin masumiyetini sorgulamakla kalmaz, felsefi düşüncenin, tarihselliğinden bağımsız düşünülemeyeceğinin altını çizer. Ancak böylesi bir okuma Adolf Eichmann'ın kendini Kantçı olarak tanımlamasını anlamlandırabilir. Bunun da ötesinde, Batı felsefesi geleneğinin liberalizmle, sömürgecilikle, ırkçılıkla, cinsiyetçilikle kurduğu ilişkinin temellerini ifşa etmeye girişmek, düşünce kurma pratiklerini değiştirmeye, dönüştürmeye yönelmektir. İşte eleştiri tam da böyle bir yerde durmaktadır Foucault için.

Her ne kadar Foucault ile Kant arasında paralellik varsa da, Kant için eleştiri negatif bir anlama sahiptir.[9] Kant'a göre eleştiri aklın sınırlarının tayini ile ilgilidir. Akıl ancak *a priori* olarak kavrayabildiği nesneler ile "doğru", "sağlıklı" bir ilişki içine girebilir. Bilginin evrensel bir niteliği olabilmesi için aklın tahakküm alanının kısıtlanması gerekir. Eleştiri, aklın kendi kendini sınırlandırma, kısıtlama girişimine yönelik yöntemin adıdır. Bu anlamda aklın eleştiri kabiliyeti öncelikle aklın kendi kullanımına yöneliktir ve akla içkin evrensel doğruları bulmayı hedefler. Dolayısıyla, Kant için eleştiri aklın sınırlarının tayin edilmesini ve bu sınırlar çerçevesinde bilgi üretmeyi öngörür. Foucault ise eleştirinin bu negatif anlamını pozitife çevirmek ister; eleştiriyi sınırlandırıcı değil, tesis edici bir güç olarak düşünmeyi önerir. Özellikle "Eleştiri Nedir?" ve "Aydınlanma Nedir?" makalelerinde eleştirinin inşa edici, tesis edici gücü üzerine düşünür. Peki eleştiriye bu tesis edici gücünü veren nedir? Eleştiri gücünü nasıl elde eder?

Foucault, eleştirinin, "çok fazla yönetilmeme sanatı" (*the art of not being governed too much*) olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir;[10] çünkü eleştirinin hükmedilenin üzerindeki hükmün kalkmasını sağlayan bir etkisi vardır.[11] Diğer bir deyişle, eleştiri, öznenin üzerindeki baskının kalkması-

9 *WC*, s. 42; *WE, s.* 99.
10 *WC*, s. 45.
11 *WC*, s. 47. Metnin İngilizcesi şu şekildedir: "Critique would essentially insure the desubjugation of the subject..."

na yardımcı olur. Foucault tarihsel olarak da eleştiri pratiğinin ekseninde "nasıl yönetilmeli" (*how to be governed*) sorusunun, yani yönetme-yönetilme ilişkisinin bulunduğunu aktarır. *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerinde de liberalizmi, eleştiri ve yönetimsellik ilişkisi üzerinden düşünür. Liberal eleştiri, piyasanın ve piyasa ilişkilerinin yönetilmesine karşı geliştirilen itirazı ifade eder. Foucault'ya göre "gerçeklik olarak piyasa ve teori olarak ekonomi-politik" liberal eleştirinin bel kemiğini oluşturmuştur.[12] Peki, liberal iktidar nasıl bir yönetim biçimi sunar, hangi pratikleri, mekanizmaları devreye sokar? Bu pratikleri ve mekanizmaları devreye sokan devlet ve kurumları ne konumdadır? Foucaultcu eleştiri bu pratiklerin ve mekanizmaların ifşasında nasıl bir rol oynar?

Foucault, iktidar kavramını egemenlik kavramı üzerinden, sadece kısıtlayan, sınırlandıran ve baskı kuran bir şey olarak değil, aynı zamanda oluşturan, inşa eden ve düzenleyen bir şey olarak düşünmemiz gerektiği konusunda bizi uyarır. İktidarı uygulamaya soktuğu taktikler ve stratejiler, güç ilişkileri ve bu ilişkilerin *etkileri* üzerinden ele alan Foucaultcu düşünce, iktidar kurma biçimlerini her zaman iktidarda olanın tekilliği üzerinden düşünmeyi önerir. Çünkü Foucault için iktidarın iktidar ilişkilerinden bağımsız bir doğası yoktur, dolayısıyla ilişkiler değiştikçe, dönüştükçe bu iktidarın yapısını da belirler.

Eğer Foucault için liberalizm iktidar kurma pratiklerini içeren bir yönetim sanatı, neo-liberalizm de liberalizmin kendini global düzeyde değişen iktidar ilişkilerine göre yeniden konumlandırması ise, ve bu yönetim sanatları belli coğrafyalarda spesifik ilişkiler ve bilgi biçimleri temelinde ortaya çıkmış ise,[13] bu yönetim sanatlarının farklı coğrafyalarda farklı icra edileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Foucaultcu analiz, tekilliğe yaptığı vurguya, tarihsel ya da güncel bir olguyu açıklarken genellemelere başvurmadan o olgunun spesifik tarihsel-kültürel-söylemsel-ekonomik vb. soykütüğünü çıkarmasına dayanır. Foucault, iktidar, devlet, toplum, egemen, özne gibi kavramları *a priori* kabul ederek tarihe bakmanın indirgemeci yöntemini değil; iktidarları, özneleri, egemenleri vb. oluşturan ilişkilere, bu ilişkileri mümkün kılan çoklu mekanizmalara bakar. Örneğin, bu tip bir anlayış dev-

12 *BBP*, s. 320.

13 Öte yandan, liberal yönetim sanatının oluşmasında etkili olan spesifik ilişkilerin ve bilgi biçimlerinin sömürgecilik, keşifler, endüstri devrimi vb. süreçlerle ilişkisi olduğunu da unutmamak gerekir.

let denen olguyu verili kabul etmez. Foucault'ya göre "devletin özü yoktur", Devlet, "özerk bir iktidar kaynağı değil", daha ziyade, bir çok yönetimselliği içeren, çoklu-yönetme biçimlerine sahip bir rejimin (*a regime of multiple governmentalities*) değişken etkisidir.[14] Dolayısıyla Foucault devleti *etki* (*effect*) olarak tanımlar. *Sécurité, territoire, population'da*[15] (Güvenlik, Toprak, Nüfus) da benzer bir biçimde, "devlet"i üretenin yönetimsellik sorunsalı olduğunu, devletin hükmetme biçimini belirlemediğini, tam tersine devletin, hükmetmenin tezahürlerinden biri olduğunu söyler.[16] Bu nedenle, Foucault için incelenmesi gereken "devletin yönetimsel hale gelme" (*governmentalization of the state*) sürecidir.[17]

Yönetmek ya da hük(üm)met(et)mek,[18] yönetenlerin yönetilenlere dayattığı bir pratik değildir.[19] Yönetmeyi, iki yönlü bir olgu olarak görmek gerekir. Yönetmek, yönetenleri ve yönetilenleri karşılıklı konumlandıran, onları birbirleriyle ilişkiye sokan, dinamik, çok taraflı bir pratik ise,[20] yönetimsellik de yönetimin işleyiş mantığını, taktiklerini, stratejilerini, mekanizmalarını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

Bu mekanizmalardan biri "hakikat siyaseti"dir (*politics of truth).* Hakikat siyaseti, hakikatin, söylemler yolu ile, iktidar sistemleri ve pratikleri tarafından siyasal olarak inşa edilmesi anlamına gelir.[21] Var olan iktidar ilişkileri ve iktidar kurma pratikleri kendilerini yeniden üretebilmeleri için hakikat söylemlerine ihtiyaç duyarlar. Hakikat söylemleri iktidarı ve iktidarın ilişkiler ağını meşrulaştırmak için kullanılan bilgiler bütünüdür ve yönetimsel taktiklerden sadece birisidir.[22] Bu söylemlerin üretilmesindeki yönetimsel temeli ifşa etmek, yani, bu söylemlerin bir hükmetme yöntemi olarak kullanılmaları, bu söylemlerin içerdiği bilgilerin doğruluğu ya da yanlışlığı

14 BBP, s. 77.

15 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France (1977-78),* [İngilizcesi: Michel Foucault, *(1977-1978) Security, Territory, Population, Lectures at the College De France*]. Makalede İngilizce metne referans verilecek ve bundan böyle *STP* olarak geçecektir. Bu metin henüz Türkçeye çevrilmemiştir.

16 *STP*, s. 248.

17 *STP*, 109.

18 "Hükumet etmek", belki de "government" terimini en iyi şekilde kavrayabilen terimdir, çünkü 'government'in hem fiil (yönetmek anlamında) hem de isim (hükümet anlamında) anlamlarını içinde barındırır. Özellikle biyo-politika açısından düşündüğümüzde, neo-liberal yönetimselliği uygulayanların hükümetler olduğunu kaydetmekte fayda var.

19 *BBP*, s. 12.

20 *BBP*, s. 12.

21 Bkz. Michel Foucault, "Truth and Power.

22 Örneğin Türkiye'de sıkça duyduğumuz Türkiye'nin %99.9'unun Müslüman olduğu tespiti bu tip bir hakikat söylemine örnek olarak gösterilebilir.

üzerine düşünmemizi değil, bu bilgilerin ne amaçla üretildiği sorusunu sormamızı sağlar. Dolayısıyla Foucault için hakikat söylemlerinin hakikatten çok, var olan siyasi iktidarın hakikat olarak inşa etmeye çalıştığı bilgiler ile alakası vardır. Bu bilgilerin yönetimsel temeli ancak ve ancak alternatif bilgi kaynaklarına erişimle ifşa edilebilir.

Özetlemek gerekirse, Foucault için, hakikat söylemleri, hükmedenin hükmetme şeklini belirleyen, destekleyen ve yeniden üreten bilgi sistemlerinin yarattığı etkilerdir. İktidar ilişkilerinin ve bu ilişkilere eşlik eden ve bu ilişkileri düzenleyen bilgiler üzerinden derlenen hakikat söylemlerinin oluşumunu deşifre etmek için alternatif yerel bilgi kaynaklarına ihtiyaç vardır. Alternatif yerel bilgilerin ortaya çıkarılması pratiği soykütüksel analizin bir kolunu oluşturur.[23] Eleştirinin bir yanıyla hakikat söylemlerinin deşifre edilmesini içerdiğini kabul edersek, bu deşifrenin ancak soykütüksel araştırmalarla mümkün olduğunu da söyleyebiliriz. Soykütüksel araştırmaların amacı toplumun farklı katmanlarında işleyen iktidar-aygıtlarının etkilerini tespit etmektir.[24] Ancak böylesi bir yaklaşımla, var olan iktidar kurma pratiklerine muhalif bilgi üretilebilir. Foucault'ya göre soykütüksel analizlerin temelinde yatan, iktidar analizinin ya da iktidarların analizlerinin ekonomiden çıkarsanıp çıkarsanamayacağı sorusudur.[25] Zaten *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerinde de soykütüksel analiz yöntemi ile liberal ve neo-liberal yönetimin oluşma hikayesini ekonomi ile ilişkisi üzerinden anlatır. Burada da soru, liberal ve neo-liberal yönetimselliğin ne ölçüde ekonomik ilişkiler tarafından belirlendiğidir. Foucault, liberalizmi ne bir teori ne bir ideoloji, ne de toplumun kendini temsil etme biçimi olarak analiz eder.[26] Liberalizmi, amaçları doğrultusunda hareket eden ve kendi üzerine düşünerek kendini sürekli yeniden düzenleyen bir praksis (*practice*) olarak, "bir şeyleri yapma biçimi" (*way of doing things*) olarak analiz ettiğini söyler.[27]

Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyılın ortasından itibaren liberal yönetimsel akıl (*govenmental reason*) "fazla ya da aşırı yönetim"in sınırlandırılması üzerine odaklanmıştır. Fazla yönetilmemesi gereken ne bireylerin davranış-

23 Michel Foucault, *(1975-1976) "Society Must Be Defended", Lectures at the College De France*, Ed. Mauro Bertani ve Alessandro Fontana, Çev. David Macey. Picador, 2003, s. 12. Bundan böyle *SMD* olarak geçecektir.
24 *SMD*, s. 13.
25 *SMD*, s. 13.
26 *BBP*, s. 318.
27 *BBP*, s. 318.

ları, ne şehirler, ne krallıklar, ne de ruhlardır. Her ne kadar "Nasıl yönetilmeli?" sorusu Avrupa'da on altıncı yüzyıldan beri nüfusun idaresi kapsamında tüm bu yukarıdaki alanları içerse de,[28] *aşırı yönetim* mefhumu, en fazla, piyasa (*market*) ve piyasa ilişkilerini tehdit ettiği ölçüde sorun olarak gündeme gelmiştir. Piyasanın, hem kendi doğrularını oluşturabilmesi hem de bu doğruları yönetimdeki siyasal iktidara, kural ve norm olarak sunabilmesi için en az müdahale ile işlemesi gerektiği öngörüsü oluşur.[29] Foucault liberalizmin ortaya çıkışını burada konumlandırır. On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında piyasanın serbest hareket alanının sağlanması için, yöneten iktidarın gücünün içeriden kısıtlanmasını sağlayacak içsel mekanizmaların örgütlenmesinden oluşan yeni bir yönetim sanatı doğar.[30] Dolayısıyla liberal yönetim sanatı, siyasal egemenin pazara müdahalesinin sınırlandırılması gerektiği yargısı ile alakalıdır. Peki bu yargıya nasıl varılmıştır? Pazarın ve pazar ilişkilerinin daha serbest bırakılmasını öneren bu yeni akıl nasıl ortaya çıkmıştır?

Yeni bir yönetimsel rejim sunan liberalizmin on sekizinci yüzyılda ortaya çıkışını ekonomi-politiğin bir bilgi biçimi olarak ortaya çıkışı ile ilişkilendirerek değerlendirir Foucault. Piyasanın yönetiminin sınırlandırılması gerektiği yargısını mümkün kılan entelektüel araç, hesaplama ve akıl yürütme biçimi, ekonomi-politiktir (*political-economy*).[31] 10 Ocak 1979 tarihli derste ekonomi-politiğin liberalizmin ortaya çıkışındaki rolü üzerinde duran Foucault'nun temel tespitleri şunlardır: Ekonomi-politik hükumetlerin yönetme pratikleriyle ilgilenir; bu pratiklerin hukuk bağlamında meşru olup olmadıklarını sorgulamaz; zira onların kökenlerinden ziyade etkileri (*effects*) üzerinde durur. Ekonomi-politik açısından ekonomi sorusu her zaman yönetim pratiğinin ekonomiye olan etkileri ile alakalıdır. Bir bilgi biçimi olarak ekonomi-politik, hükmedenin her zaman fazla hükmetme riskini barındırdığı ilkesi ile hareket eder ve ekonomik ilişkiler ve onların yönetimi arasındaki ilişkiye odaklanır.

Liberalizmin kullanıma soktuğu ekonomi-politik, siyasal iktidara piyasaya ve piyasa ilişkilerine müdahale etmemesini tembihler, bir başka deyişle, piyasanın "özgür" bırakılması gerektiğini vurgular. Liberalizmin özgürlükle kurduğu ilişki hem üretken hem de yok edicidir.[32] Liberalizm, bir taraftan

28 *STP*, s. 88.
29 *BBP*, s. 30.
30 *BBP*, s. 27.
31 *BBP*, s. 13.
32 *BBP*, s. 64.

"serbest" piyasayı üretmek zorundadır, fakat tam da bu nedenle belli sınırlar, baskılar, zorlamalara başvurur. Örneğin, serbest piyasa, rekabete dayalı olduğu için, emek gücüne erişimin serbest olması gerekir, ama diğer taraftan da emek gücünün siyasal bilinci olmayan işçilerden oluşması için bir dizi sınırlandırıcı mekanizma devreye sokulur. Böylelikle, işverenin alım gücünün işçiler tarafından belirlenmesinin önüne geçilir, işçiye ödenen ücreti işverenler arasındaki rekabet belirler.[33] Yani pazarın serbestliği, işçilerin politik olarak örgütlenmesini önleyecek bir dizi mekanizmanın devreye sokulmasına bağlıdır. Sendikal haklar kısıtlanır, grev hakkı yasalara tabi tutulur. Piyasanın serbest olması, rekabeti belirleyenin işçiler değil işverenler olması anlamına gelir. Bu durum, özgürlüklerin ya da serbestliğin özellikle pazar ve pazar ilişkileri bünyesinde korunduğunu gösterir. Yani serbest piyasa denilen olgu aslında bu serbestliğin sürekli olarak kontrol edilen ve yeniden üretilen, denetlenen bir alan olması anlamına gelir. Liberalizmin biyo-politika ile ilişkisi de nüfusun idaresi üzerinde yapılan bu tip sınırlandırmalar, baskılar ve zorlamalar noktasında ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenledir ki, liberalizmin sunduğu özgürlükler alanı her zaman sınırlı, hesaplı-kitaplıdır; liberalizmin bu kontrollü, hesaplı özgürlük anlayışı özgürlük kavramının daha genel kullanımının ima ettikleri ile çelişir. Foucault'ya göre bu "ölçülü" özgürlük anlayışının atında yatan güvenlik olgusudur.[34] Foucault, "liberalizmin, tehlike nosyonuna referansla bireylerin özgürlüğü ve güvenliği arasında gidip gelen bir mekanizma" olduğunu söyler.[35] Her yerde tehlike korkusu uyaranının olduğunu; tehlike korkusunun liberalizmin içsel psikolojik ve kültürel koşulu olduğunu dile getirir.[36] Foucault'ya göre "tehlike kültürü olmadan liberalizm olamaz."[37]

Stratejiler ve taktikler ile iş gören neo-liberal yönetimsellik için de, tehlike, korku, tehdit kültürlerinin bir yönetme taktiği olarak iş gördüğünü söylemek mümkün. Amerika ve Türkiye örneklerinde, uygulanan neo-liberal yönetimselliğin, savaş-açma ve sürdürme taktiği olarak toplumsal tehditler oluşturma yöntemini içerdiğini, buna en iyi ve güncel örneğin de "terör" söylemleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu söylemlerle kamuoyunu manipüle etmekte medya en etkili "silah" olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, Judith

33 *BBP*, s. 64.
34 *BBP*, s. 65.
35 *BBP*, s. 66.
36 *BBP*, s. 66-67.
37 *BBP*, s. 67.

Butler medyanın bir savaş aygıtı olarak kullanımına dikkat çeker.[38] Medya savaş açma ve sürdürme taktiklerinde çok önemli bir role sahiptir. Medya aracılığı ile "terör", devletlerin değil, bireylerin ya da grupların eylemlerini tanımlayan bir kategori olarak inşa edilir, devlet şiddetinden ayrıştırılır ve hatta onu meşrulaştırmak için kullanılır.

Foucault'nun *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerinde aktardığı liberalizm ve neo-liberalizm anlatısı bu fenomenlerin ortaya çıkış koşullarına odaklanmamızı önerir. Foucault için önemli olan bu koşulların birbirlerini nasıl kestiği, birbirlerini nasıl düzenlediği ve birbirleri üzerinden nasıl inşa edici, tesis edici bir güce sahip olduklarıdır. Foucault'nun şeylerin (ilişkiler, mekanizmalar, hükumetler, düzenler, devletler vb.) ortaya çıkışını mümkün kılan *koşulları* araştırması ve bu koşulları özne, iktidar, bilgi soruları etrafında tarihselleştirme çabası, onun fenomenolog kimliği ile tarihçi kimliğini bir araya getirmesinden kaynaklanır. Bu anlamıyla Foucault hem birçok teorisyenden hem de birçok tarihçiden ayrılır. *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerinde gördüğümüz gibi, ana akım Marksist literatürde ve Avrupa ekonomi tarihi anlatılarında sınıf çelişkileri ve burjuvazinin ortaya çıkışı üzerinden anlatılan liberalizm tarihini Foucault, ekonomi-politiğin bir bilgi sistemi olarak ortaya çıkışı, bunun iktidar ilişkileri üzerinde yarattığı etkiler, piyasa ve piyasa ilişkileri üzerinden incelemeyi tercih etmiştir. Foucault'nun gündemini bilgi-iktidar-özne üçlüsünün işgal ettiğini düşünecek olursak, bu alternatif tarih okumasını da bilgi ve iktidar ilişkilerinin birbirlerini oluşturması açısından değerlendirebiliriz.

Kapitalizmin bir ekonomik sistem, liberalizmin ise bir siyasal rejim olduğunu ileri süren Foucault, kapitalizmin kendini dönüştürerek yeniden üretimini sağlayanın, liberal yönetimsellik olduğunu iddia eder.[39] İktidar ilişkilerinin ekonomiden çıkarsanıp çıkarsanamayacağı sorusunu sorarak, neo-liberalizm anlatısını piyasanın yönetimi sorusu üzerine odaklayan Foucault, böylece ekonominin siyasal iktidar üzerindeki rolü üzerine eğilir ve Marksizmle dirsek teması kurar, diğer taraftan ise Marksizme önemli bir eleştiri getirir: Ekonomik ilişkileri kurumsallaştıran mekanizmalar olmadan ekonominin var olamayacağını söyler. Bu tip bir analiz, sermayenin ekonomik mantığının kapitalizmin tarihini belirlediğini iddia eden Marksist analiz ile ayrışır.[40] Foucault, kapitalizmin iktisadi mantığının tüm ilişkileri

38 Judith Butler, *Frames of War*'ın içinde "Introduction to the Paperback".
39 *BBP*, s. 67-70.
40 *BBP*, s. 164.

ve kurumları belirleyen temel olduğunu savunan ana akım Marksist anlayışa karşı çıkar. Kapitalizmin iktisadi mantığı, kapitalizmin tarihini yönlendiren bir ilke olarak kabul edildiğinde, kapitalizmin sonunun da kendi içsel mantığı gereğince gelmesi gerekir.[41] Foucault'ya göre bu tip bir analiz, neo-liberal dönemde olduğu gibi, kapitalizmin uğrayacağı kurumsal ve, bu sebepten ötürü doğacak, ekonomik dönüşümleri öngöremez. Bir başka deyişle ana-akım Marksist analiz neo-liberal yönetim pratiklerinin kapitalizmi yeniden üretmek için başvuracağı kurumsal ve yasal alanlardaki ve bu alanların ilişkisindeki müdahaleleri hesaba katmaz.

Yukarıda, Foucault'ya göre liberalizmin doğuşunu mümkün kılan etmenlerden birinin ekonomi-politiğin bir bilgi biçimi olarak siyasal egemenin piyasaya hükmetme teşebbüsünün kısıtlanması için bir araç olarak kullanıldığını aktardım. Foucault'nun iktidar sorusunu her zaman bilgi ve özne soruları ile ilişkili biçimde sorduğunu, hangi mekanizmalar, ilişki ağları ve bilgi biçimleri ile hangi öznelliklerin ortaya çıktığı sorusunun izini sürdüğünü göz önünde bulundurursak, Foucault için neo-liberal düzenin kendine has öznesinin de incelenmesi gerekir.

Foucault, *Biyo-Politikanın Doğuşu* derslerinin son haftalarında neo-liberal özneyi tartışır. Foucault'ya göre neo-liberal özne, siyasal egemenin iktidarını kısıtlayabilen öznedir, çünkü bu özneyi belirleyen temel nitelik, liberalizmde de olduğu gibi "Nasıl yönetilmeli?" sorusudur. Fakat neo-liberal öznellik farklı olarak bir başka niteliğe de işaret eder. Neo-liberal rejim, ekonomi üzerinden tanımlanan bireyler üretir (*homo economicus - ekonomik birey)*. Burada Foucault, ekonomiyi, geniş anlamda, "rasyonel tutumların analizi" olarak tanımlar. Rasyonel tutum *(rational conduct)* "çevrenin değişkenlerinde meydana gelen modifikasyonlara duyarlılık gösteren her tutum"u içerir.[42] Yani, *homo-economicus* çevresindeki değişimlere duyarlılık gösterebilen, kendisini çevresine göre ayarlayabilen bir özelliğe sahiptir; bu uyum gösterme ya da ayarlama pratiğinin kendisi özneyi "ekonomik" kılar. Tıpkı pazarın pazar ilişkileri çerçevesinde ve bu ilişkilere duyarlı bir biçimde kendini dönüştürdüğü gibi *homo-economicus* da analiz yeteneği ile sürekli kendini dönüştürür. *Homo-economicus*, siyasal egemenin egemenlik alanını aşan pazar ilişkilerine hem tabi hem de egemen kadar bu ilişkilere katılımı olan bir özne modelidir. Foucault'ya göre neo-liberal öznenin ekonomik sü-

41 *BBP*, s. 165.
42 *BBP*, s. 269.

reçlere içkinliği, ona egemeni eleştirebilme iktidarını verir. *Homo-economicus* ekonomi-politiği varolan yönetimi eleştirmek için kullanabilme gücüne vakıftır. Sivil toplum da *homo-economicus*'lardan oluştuğu ölçüde bu eleştiri gücünü elinde tutar, çünkü *homo-economicus* neo-liberal rejimde pazar ilişkileri içinde güçlendikçe ve bu ilişkilerde belirleyen konumuna ulaştıkça siyasal egemenin de hükmetme erkini sınırlandırabilme yetkisini elde etmiştir. Oldukça kabaca özetlediğim bu çerçevede, Foucault'nun Avrupa özelinde tartıştığı sivil toplum, eleştiri gücü ile belli bir iktidar alanı oluşturmakta ve siyasal egemene baskı oluşturabilmektedir.

Foucault'nun aktardığı neo-liberal sivil toplum tartışmalarında sivil toplumun sadece bir kategori olarak temsil edilişi, yani var olan bir gerçeklik olarak değil bir kavrama indirgenmesi, ister istemez Batı'daki sivil toplum olgusunu, Avrupa'nın sömürgecilik tarihi ya da Amerika'nın kölelik tarihini düşünmeden nasıl düşünebiliriz sorusunu akla getirmekte. Sivil toplum sorusu, toplumu belirleyen süreçler düşünülmeden sorulabilir mi? Foucault'ya yönelik bu Foucaultcu eleştiriyi bir tarafa bırakacak olursak, Türkiye özelinde bu tartışmaları düşünebilmek için Foucault'nun yaptığına benzer biçimde tarihsel-teorik bir çalışma yapmak gerektiğini düşünüyorum, çünkü neo-liberalizmin Türkiye'deki tezahürünün Türkiye'deki bireysel ve toplumsal haklar ve özgürlükler sorununun tarihinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği kanaatindeyim. Eğer Foucault'nun anladığı anlamda liberalizmi siyasal egemen ve piyasanın birbirleri ile çatışması üzerinden, yönetime karşı geliştirilen eleştirel bir tavır olarak anlayacaksak, öncelikle Türkiye'de iktidar ile sermayenin birbiriyle "nasıl" çatıştığı ya da çatışmadığı sorusunu sormamız gerekir. Bunun için ise, siyasi iktidarın nasıl sermaye alanları yarattığını sorgulamak gerekir. Foucaultcu bir yerden Türkiye özelinde liberalizmi düşünmek, Türkiye'nin hem neoliberalizmle yönetilip (yasaların kullanılma biçimi, ekonomik ilişkiler, taktik ve stratejilerle yönetim vb.) hem de neden Foucault'nun formüle ettiği şekilde eleştirel bir sivil topluma sahip olamadığı sorusu ile hesaplaşmayı gerektirir. Dolayısıyla, öncelikle Türkiye'de devletin ve piyasanın kontrgerilla ile ilişkisine; ırkçılığın, devletin ve piyasanın kurumları eliyle aktarılma biçimine ve bunların yol açtığı hak ihlalleri ve adaletsizliğin tarihine bakmak gerekir.

Kaynakça

Butler, Judith, *Frames of War,* New York: Verso, 2010.

Foucault, Michel, *Politics of Truth,* Ed. Sylvere Lotringer, Çev. Lysa Hocroth ve Catherine Porter, *Semiotext(e)*, 2007.

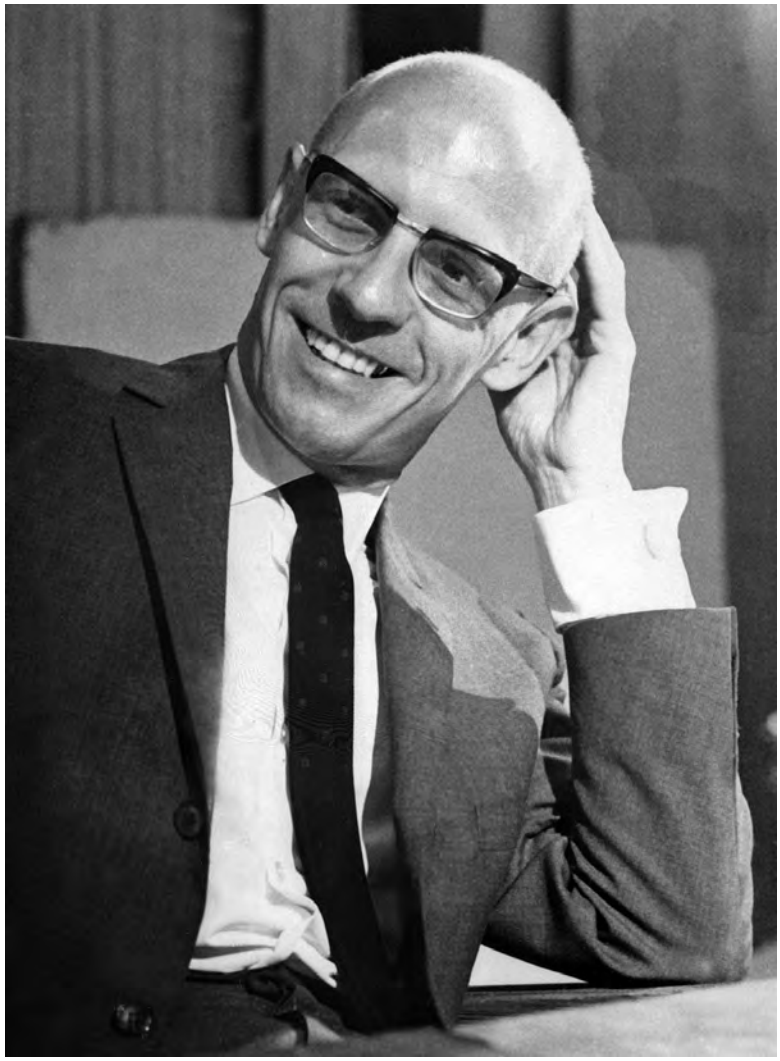
Foucault, M., *The Birth of BioPolitics, Lectures at the College de France (1978-1979)*, Ed. Michel Senellart, Çev. Graham Burchell, Picador, 2008.

Foucault, M., "Truth and Power" (Hakikat ve İktidar*) The Foucault Reader*, Ed. Paul Rabinow, Penguin Books, 1991.

Michel Foucault. *(1975-1976) "Society Must Be Defended", Lectures at the College De France*, Ed. Mauro Bertani ve Alessandro Fontana, Çev. David Macey. Picador, 2003. [Türkçesi: Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, (5. Basım) Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.]

Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France (1977-78),* Paris: Gallimard/Seuil (Collection "Hautes Études"), 2004. [İngilizcesi: Michel Foucault, *(1977-1978) Security, Territory, Population, Lectures at the College De France*, Ed. Michel Senellart, Çev. Graham Burchell, Picador, 2007].

Kant, Immanuel, "Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*. Dezember-Heft 1784, s. 481-494. (Türkçesi: "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar*'ın içinde, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.)



Foucault: *İktidar*dan *Biyoiktidar*a

UTKU ÖZMAKAS

Giriş

> Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli özellikleri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi özneden nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde– oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir.[1]

Foucault'nun külliyatı boyunca sadık kaldığı temel düsturun, yukarı alıntıladığımız kısımda saklı olduğunu söylesek sanırım kimse itiraz edemez. Foucault özneden nesneye farklı ilişkilerin farklı konumsal tariflerini yapma çabasıyla yola çıkmış, bu çerçevede iktidar ile özne arasındaki ilişkiler temelinde toparlanabilecek ancak çeşitli varyantlara yayılan bir düşünceler demetini ortaya koymuştur.

Bu çabasının temel olarak iki ekseni olduğu söylenebilir: Felsefe ve tarih. Foucault düşüncesini bu iki eksene bağlı olarak betimlemek ilk etapta kolay görünebilir. Ne var ki bunun temel zorluğu konunun derinliklerine inildikçe insanın ciğerlerine basınç uygulayan su gibi boğulmanıza neden olan karmaşıklığıdır; çünkü asıl sıkıntı yalnızca basıncı uygulayan su değil, suya da basınç uygulayan atmosferdir. Yani Foucault'nun felsefe ve tarih eksenlerinde konumlandırılabilecek çalışması öncelikli olarak söz konusu alanların kendine has zorluklarıyla, yoğunluklarıyla ve şartlarıyla sorun çıkartırken,

1 Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 352.

öte yandan da bu alanı sınırlandıran, kesen ve kapatan öteki alanların baskısı altındadır. Bu anlamda Foucault, felsefeyi yalnızca belirli bir alana indirgemeyen disiplinlerarası bir düşünürdür.[2] Ne var ki yine de Foucault'nun aslî derdinin felsefe içinde olduğu söylenebilir. Descartes'la başlatılan modern felsefe tarihinde "insan"ın felsefenin merkezine gelmesi, Kant'ın "akıl" tasarımıyla da bunun perçinlenmesi Foucault'nun aslî ilgi alanını oluşturur. Böylece Foucault bu iki düşünürden yüzyıllar sonra "modern özne"nin kendinden ne pahasına ve nasıl bahsedebildiğini, kendisini nasıl bir bilgi nesnesi haline getirdiğini, felsefenin üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanan "kendini bil" buyruğunun ne anlama geldiğini soruşturmaya başlar.

Bir ara parantez açalım: İnsanın kendisini ne pahasına ve nasıl bir bilgi nesnesi haline getirdiği sorusu modernite sürecine ilişkin bir durumdur. Öznelliğin, özneleşmenin felsefi bir soru olarak ortaya çıkması Foucault'dan çok öncelere dayansa da bu sorunun "rasyonelleştirilmiş mübadele sistemleri ile enformasyon ağlarının arasında yer alan ve hiç de tekin olmayan bir arayüz haline"[3] gelmesine ilişkin temel soruyu soran bu düşünürdür. Kurumsal veya söylemsel iktidar biçimleri arasında kurulan ilişkilerin doğal bir durummuş gibi şaşaayla öne çıkması, rejimlerin kültürel etkilerini hafifseyen bir "ego" kavrayışı yaratmakla kalmaz, aynı zamanda insanın bilgiye ilişkin merkezî konumunun içinde bulunduğu alanı kendi kendine örgütleyen ve kendisini rasyonelleştiren bir iktidar pozisyonu yaratmasına da yardımcı olur. İşte Foucault bu anlamda felsefe tarihinin bir "kuraldışılık"ıdır. Sadece beden ve özneye dair varsayımları tartışmaya açmakla kalmaz, bir yandan da siyasetin yapılış biçiminin ve araçlarının da nasıl değiştiğini sergilemeye koyulur. Bu çerçevede analizine temel oluşturan araçların yapısına ilişkin bir tartışmayı biz burada yapamayacak olsak da bu araçlarla yapılmış

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

3 Crary, *Gözlemcinin Teknikleri*, s. 14.

analizin kendisine ve ortaya koyduğu sonuçlara detaylı bir biçimde eğilmeye çalışacağız. Bu çerçevede Foucault'nun neden iktidar meselesine eğildiğine bakıp iktidar düşüncesindeki değişimlerin kısaca izini sürerek düşünürün son dönemindeki en önemli kavramlarından biri olan "biyopolitika" kavramının alanını soruşturacağız.

Biyopolitika: *İktidar*dan *Yönetimselliğe*

Foucault "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsünde verdiği derslerin 1978-9 senesindeki derslerini "biyopolitika" olarak adlandırdığı alana ayırır. İlk derste "yönetim sanatı olarak adlandırılabilecek olanın tarihinin izini süreceği"ni,[4] "yönetimsel bilincin kendisini çalışmak istediğini"[5] ifade eder. Bu noktada ilk olarak dikkati çeken, felsefi-tarihsel çalışması boyunca "iktidar"ı, iktidarın çalışma protokollerini, söylemsel dayanaklarını ve yapısını ele alan Foucault'nun "iktidar" [*power*] kavramı yerine "yönetimsellik" [*governmentality*] kavramını kullanmasıdır. Ne var ki bu kavramsal dönüşüm, basit bir biçimde yalnızca siyasetin alanının genişletilmesi ya da siyasetin belli bir alanına yeni bir kavramla ışık tutmak anlamına gelmez.

Foucault'ya göre biyopolitika, yeni bir alan ve sorunlar vasıtasıyla geleneksel siyasetin görevleriyle yapılarına eklenmez. Biyopolitika, siyasal egemenliğe ilişkin kavramları yeniden formüle ettiğinden ve onları siyasal bilginin yeni biçimlerine tabi kıldığından siyasetin genişletilmesi değil, daha ziyade siyasetin çekirdeğindeki bir değişimdir.[6]

Lemke'nin ifadesinden de görüldüğü üzere biyopolitika yalnızca politikanın yeni bir uzama açılarak yeni sorunların ve çözümlerin peşinden koşulması değildir. Biyopolitika başlı başına siyasetin nesnesinin değişmesidir. Bu noktada öncelikli olarak iktidar meselesiyle ilgili kurucu bir niş açmak, çalışmamızda ilerlemek bakımdan çok daha yararlı olacağa benzer.

Foucault'nun felsefi rekoltesinin temel olarak "özne" ve "iktidar" kavramlarına yönelik çalışmalardan meydana geldiğine daha önce işaret etmiştik. Ne var ki bu rekolte, çizgisel bir ilerleyişi içermemekle birlikte modern felsefenin "meftun olduğu" türden bir kesinlik ve tutarlılığı da içermez. Foucault'nun kendi iç tutarlılığı bakımından ortada ciddi bir sorun olmamasına karşın düşünürün –ikincil– yorumcuları bakımından farklı dönemleştirmeler gö-

4 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 1.
5 *Age*., s. 2.
6 Lemke, *Biopolitics*, s. 33.

rülür.[7] 1950'lerden 1984'teki vefatına kadar bu kavramlar çerçevesinde yürüttüğü araştırmasında farklı veçhelerden geçen düşünürün kategorik ikili karşıtlıklardan uzak duran, bilgi üretimi ile sosyolojik veriler arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran, söylemi söylemin üretim koşullarına bağlı ancak tabi olmadan sürdürdüğü çözümleme çabası ve farklı söylemlerin kurumsal karşılıklarının ortaya çıkardığı dünyayı anlamada ortaya koyduğu kavramların engin haznesi oldukça karmaşık ve yoğun bir külliyatı içerir. Ne var ki son dönem çalışmaları genellikle kendi çalışmalarından kısmi bir "sapma" olarak nitelenmiştir. Gelgelelim söz konusu son dönem çalışmalarının bir sapma olup olmadığını anlamak için önceki döneme ait iktidar kavramsallaştırmasını ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle Foucault'nun iktidar-özne kavrayışını kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

> Özetle, bu mücadelelerin esas amacı "şu ya da bu" iktidar kurumuna, gruba, elit kesime ya da sınıfa saldırmaktan çok, bir tekniğe, bir iktidar biçimine saldırmaktır.
>
> Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir.[8]

Bu pasajda görüldüğü üzere Foucault için özne ile iktidar arasında kopmaz bir ilişki vardır. İktidar yalnızca kurumsal ilişkiler içerisinde tepeden bakarak birkaç alanda özneyi denetimi altına alan yekpare bir yapı değildir. Bunun ötesinde, gündelik yaşama, öznenin zihnine ve hareketlerine sirayet eden bir kurumdur. Böylesi bir iktidar kavrayışı Marksizmin veya anarşizmin geleneksel iktidar kavrayışının ötesine geçer; çünkü artık iktidar yalnızca devlet tahakkümüne indirgenemez. İktidar sorunu çok daha geniş bir perspektifle ele alınarak, felsefe tarihinde izi rahatlıkla sürülebilecek hukuki-söylemsel çerçevenin dışına çıkılmıştır. Foucault'nun bunu yapmaktaki temel amacı, "hükümranlık sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çerçevesinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi"[9] oluşturmak

7 Foucault düşünce çerçevesinin değişmesi eleştirisini temcit pilavı gibi önüne süren eleştirmenlerine "Hayır, hayır, beni gözetlediğiniz yerde değilim; fakat size gülerek baktığım buradayım" (Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 32) diyerek yanıt verir.

8 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 63.

9 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 72.

ve böylelikle "[siyaset teorisinde] kralın kafasını uçurmak"tır.[10] Böylece Foucault, siyaset felsefesi geleneğinde Platon'un Filozof-Kral'ıyla başlayan ve Machiavelli'nin *Hükümdar*'ıyla yerini sağlamlaştıran *politik-etik, bir otorite figürü* çerçevesinde örülmüş siyaset felsefesi kuramlarını bir kenara bırakmamız gerektiğine işaret eder.

Ne var ki Foucault'nun düşüncesinde iktidarın özneyle olan bağlantısının analiz edilmesi süreci –daha önce ifade ettiğimiz üzere– çizgisel bir süreklilik izlemez. Foucault'nun bu analizleri somutlaştırıp kitaplar boyunca sürdürmesi esnasında iktidar kavrayışı da kimi değişiklikler yaşamış, sıçramalar yapmış, dönüşümler geçirmiştir. Şimdi, kısaca bu dönüşümleri ele alalım.

Foucault'nun iktidara bakışı genel olarak iki evre altında toparlanabilir. Birinci dönem *Deliliğin Tarihi*'nde (1961) geliştirilen –ve *Hapishanenin Doğuşu*'na (1975) kadar süren– iktidar kavrayışıdır. Bu dönemde Foucault için iktidar, daha ziyade baskıcı bir yapıyı adlandırmakta kullanılmıştır. Deleuze gibi ifade edecek olursak, kavramların yurtlandığı alan iktidarın baskıcı mekanizmalarının (akıl hastanesi, hapishane, okul vb.) çözümlenmesi ve bu mekanizmaların yarattığı –büyük t ile yazılan– Tarihten gizlenen "ötekiler tarihini" (delilik, mahkûmluk vb.) yazmaktır. Böylelikle Foucault iktidarın kapatıcılığına mütekabil bir yansımayla mikro-tarihe dönmüş, süreklilik anlatılarını kırılmalar ve boşluklarla ilerleyen bir tarihyazımı denemesiyle aşmayı denemiştir. Bu aşamada iktidarın yalnızca baskıcı bir tertibat olarak görülmesi pek şaşırtıcı değildir; çünkü –özellikle *Deliliğin Tarihi*'ni göz önüne alırsak– merceğin altına çağrılanlar serseriler, cüzzamlılar, ıslaha muhtaçlar gibi "dışlanmış", periferiye itilmiş olanlardır. Bunların kapatılması, "deliliğin bizzat aklın biçimlerinden biri haline gelmesi"yle sonuçlanmıştı.[11] Deliliğin aklın alanı içerisinde anlam ile değer teşkil etmesi, aklınsa bu anlam ile değeri belirleyen tek merci olması, ister istemez akıl ile delilik arasında kurulan metaforik ilişkiyi iktidar ile özne arasında kurulan ilişkinin bir prototipi, tekilleşmiş bir versiyonu olarak okumayı da olanaklı kılar.

Foucault'nun iktidar kavrayışının ikinci dönemiyse *Cinselliğin Tarihi* (1976) kitabında somutlaştırılabilir. Foucault bu dönemde iktidarın yalnızca baskılayıcı olduğu varsayımını bir yana bırakmış, iktidarın özneyi baskılamanın yanı sıra ürettiği bir boyutu da olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu

10 *Age*., s. 72.
11 Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 67.

dönemde "kendilik kaygısı" ve "kendilik teknolojileri" kavramları öne çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde Foucault iktidardan şunu anlar:

> Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin, bir zincir ya da sistem, ya da onları birbirinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak; ve nihayet, genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri –söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar– anlamak.[12]

Bu anlamda iktidar,

> her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyin yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.[13]

Bu pasajlar ışığında Foucault'nun iktidar kavrayışının öncelikle "her yerde" olmaya (yani gündelik hayata kadar sirayet etmeye) vurgu yaptığına işaret etmek gerekir. Bu anlamda önemli olan devlet ya da devletin tahakkümcü işlevleri değil, devleti ya da devletin tahakkümünü aşan iktidar pratiklerinin her yerde nasıl işlediğidir. Bunu mümkün kılansa "güç ilişkilerinin her alanında birer taktik öğe ya da blok"[14] olan söylemlerdir. Bu anlamda söylemler "aynı zamanda iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütün"dür.[15] Böylece farklı söylemlerin içerisinde yer alan ve farklı söylemleri oluşturmaya katkı veren özne, yalnızca bastırma mekanizmalarının altında sıkışıp kalmaz, aynı zamanda onlar tarafından üretilir de.

12 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 71-72.
13 *Age.*, s. 72.
14 *Age.*, s. 78.
15 *Age.*, s. 78-79.

Kısaca özetlersek, Foucault iktidar ile özne arasındaki ilişkiyi klasik iktidar anlayışını aşan bir biçimde ele almış; ancak bu kavrayış biçimi de tek boyutlu olmamıştır. Önceleri yalnızca baskıcı ve kapatıcı bir biçim olarak görülen iktidar, daha sonradan üretici bir niteliğe de kavuşmuş; böylelikle de iktidar sorunu geleneksel kavrayışın dışına çıkarılmış ve öznenin düzene dahil olmasının tek başına bir ret ya da kabul anlayışıyla açıklanamayacağı ortaya konmuştur.

Bu iki dönem arasındaki geçiş bizim açımızdan dikkat çekicidir. Söz konusu değişimin, felsefi kavrayıştaki farklılığın ortaya çıkmasına neden olan durumu açıklamak kolay değilse de, iktidarın baskıcı niteliğinin ötesinde üretici bir niteliğe de kavuşması biyopolitika kavrayışının önünü açmıştır. Bu anlamda Foucault'nun biyopolitika meselesine ilişkin çalışmalarını bu ikinci hattın bir varyantı olarak görmek gerekmektedir. Artık bunun nasıl gerçekleştiğine geçebiliriz.

Biyopolitika: "Nüfus", "Güvenlik", "Girişim Olarak Kendilik"

Foucault'nun özne ile iktidar arasındaki ilişkiye yönelik görüşündeki değişim, doğal olarak siyaset felsefesinin geleneksel tema ve araçlarını da değiştirmiştir. Platon'dan Spinoza'ya, Hobbes'tan Kant'a kadar modern siyaset felsefesinin temel belirleyeni olarak "akıl"dan söz edebiliriz. Ne var ki Foucault "kendilik teknolojileri" kavrayışına ulaştığı noktada artık modern felsefenin temel epistemolojik buyruğunun, yani "kendini bil" deyişinin anlamını yeniden soruşturmaya başlamıştır. Foucault modern öznenin kulaklarına sonu gelmez bir uğultu halinde fısıldanan "kendini bil" buyruğunun, aslında epistemolojik boyutun giderek baskınlaşarak olaylar, duyular ve benlik arasındaki doğrudan ilişkinin zayıflatıldığı bir "kendine özen gösterme/kendilik kaygısı" olduğunu ortaya çıkarmaya çabalamıştır.[16]

İktidar kavrayışının ikinci döneminde Foucault ağırlıklı olarak beden sorunuyla ilgilenmiş, "kendine özne gösterme"nin, "kendilik kaygısı"nın ne anlama geldiğini soruşturmuştur. Ne var ki bu soruşturma, modern siyaset felsefesinin merkezine oturmuş olan "akıl"ın incelenmesi gibi gerçekleştirilmemiştir; çünkü

> (...) Foucault'nun vurguladığı gibi, matematikleştirme ya da niceliksel saptama önemli olmakla birlikte 19. yüzyılda beşeri bilimlerdeki en temel

16 Bu konuda özellikle *Technologies of the Self*'e ve *Cinselliğin Tarihi*'nin "Kendilik Kaygısı" başlıklı üçüncü bölümüne bakılabilir.

> mesele değildi. Önemli olan, beden ve bedensel işlevlerin gerçekleştirilme biçimleri hakkında edinilen bilgi ışığında insan öznesinin yeni iktidar düzenlemelerine nasıl uyumlu kılınacağıydı: işçi, öğrenci, asker, tüketici, hasta, suçlu olarak beden.[17]

Beden kendi başına bir töz olarak değil, daha ziyade kurumlar tarafından üretildiği biçimler altında incelenmiştir. Bu anlamda da siyasetin nesnesi "akıl" olmaktan çıkmış, yönetimsellik tarafından şekillendirilen "beden" olmuştur. Bu anlamda siyaset artık Aristoteles'te cisimleştiği üzere "iyi yaşam"la değil, "yaşam"la ilgilenmektedir. Foucault şu önemli soruyu sorar: "Asıl rolü yaşamı sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme olan bir iktidar, en büyük üstünlüğünü nasıl öldürme alanında kullanabilir?"[18] Bu dönüşüme ilişkin yanıtı da hazırdır: "Denebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır."[19] Bu noktada devreye *biyopolitika* kavramı girer.

Foucault biyopolitika incelemesine daha önce işaret ettiğimiz ayırıcı bir önkabulle, verili önkabulün yok sayılması çağrısıyla başlar: "Evrensellerin olmadığını varsayalım."[20] Bu, basit ama önemli varsayım, bizi makro-tarih (daha önce dile getirdiğimiz üzere –büyük t ile yazılan– Tarih) anlayışının dışına çeker; böylelikle de mikro düzeydeki yapı, pratik ve araçlar üzerinden liberal iktidar anlayışının soykütüğünü çıkarmaya yönelir. Bu noktada önemli bir uyarıda bulunmamız gerekiyor. Foucault'ya göre "Biyopolitikanın ne olduğunu ancak liberalizmin ne olduğunu anladığımız zaman kavramaya başlayabiliriz."[21] Bu nedenle biyopolitika araştırması aslında bir liberal iktidar kavrayışı araştırmasıdır. Ne var ki "Foucault liberalizmi iktisadi bir kuram ya da politik bir ideoloji olarak değil, insanların yönetimine ilişkin özel bir sanat olarak kavrar."[22] Bu nedenle liberalizm "Ortaçağdaki tahakküm ile erken modern devlet aklı"[23] gibi kavramlarla ayrışır.

Evrensellerin olmadığı bir tarihyazımı bizi çok daha geniş ancak tartışmalı bir alanın ortasında bırakacaktır. Bu anlamda evrensellik tabelasından ıskartaya çıkartılan ilk öğe "devlet"tir. Foucault'ya göre "Devlet, özel ve sü-

17 Crary, *Gözlemcinin Teknikleri*, s. 159-160.
18 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 101-102.
19 *Age*., s. 102.
20 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 3.
21 *Age*., s. 22.
22 Lemke, *Biopolitics*, s. 45.
23 *Age*., s. 45.

reksiz bir gerçekliktir. Devlet, ister doğa ister tanrı gibi bir sisteme bağlı olsun, yalnızca kendisi için ve kendiyle ilişkili olarak var olabilir."[24] Bu anlamda da "devlet yalnızca devletler olarak, çoğul olarak var olabilir."[25] Devletin çoğulluğu içinde üç farklı yönetim biçimi vardır. Birincisi, sermaye biriktirilmesine, nüfusun genişletilmesine ve yabancı güçlerle sürekli olarak çatışmaya dayanan, devletin ekonomik açıdan belirlendiği merkantilizm, ikincisi "bir pratik içinde somutlaşan ve organize edilen"[26] *raison d'État*[27] ve üçüncüsü kalıcı bir orduya bağlı olan kalıcı diplomasidir. Bu üç yönetim biçimi arasındaki ayrım, bunların farklı yönetim teknikleri olduğu düşüncesini doğurmamalıdır. Tam tersine bunlar, birbirini söylemsel açıdan etkileyen, kurumsal açıdan birbirinin içine kök salmış özelliklere ve araçlara sahip olan, son kertede liberalizmin hepsinden pek çok şey aldığı yönetim teknikleridir. Bunların hepsi *"raison d'État* ilkesi açısından organize olmuş bu yeni yönetim sanatının somut cisimleşmeleridir".[28] Foucault *raison d'État*'nın özelliklerinden söz ederken bu yönetimsel akla ilişkin kritik sorunun bir sınır sorunu olduğunu göstermeye çabalar. Kendisini *de facto* bir sınırlama olarak koyan *raison d'État*'nın kendi içsel sınırını belirleyen şeyin hukuk olmadığını, on sekizinci yüzyılın ortasından başlamak suretiyle bu sınır görevini "politik ekonomi"nin[29] gördüğünü ifade eder. Böylelikle Foucault daha önceki çalışmalarında pek rastlanmadığı üzere politik ekonominin sınırlarına girer; ne var ki bu çabasında geleneksel Marksist kavrayışta olduğu üzere ekonomi politiği temel belirleyen olarak koymaz. Yine de Foucault'ya göre "Yönetim sanatının yerleşmesinin can alıcı noktası, ekonominin siyasi pratik alana sokulmasıdır."[30] Peki, bu klasik anlamdaki bir politik ekonomi midir? Politik ekonomi kavramından ne anlamak gerekir?

> Biyosiyasetin sentagması olarak siyasal iktisat [*politik ekonomi*], öyleyse, klasik siyasal iktisatta ve onun eleştirisinde olduğu gibi yalnızca *sermaye* ile *emek* arasındaki ilişkiye dayanmaz, aynı zamanda *toplumsal bünyeye*

24 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 5.
25 *Age*., s. 5.
26 *Age*., s. 5.
27 *Raison d'État* yalnızca "devlet aklı" anlamına gelmemekte, aynı zamanda devletin bekasını sürdürmek için verdiği kararlar, devletin çıkarları gibi anlamlara da gelmektedir. Bu bağlantıların metin boyunca akılda tutulması yararlı olur.
28 *Age*., s. 5.
29 *Age*., s. 11.
30 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 271.

> (corps social) kadar uzanan güçler arasındaki ilişkilerin çoklu yapısını arttırmaya izin veren iktidar düzeneklerini de kuşatır.[31]

Burada görüldüğü üzere Foucault'nun işaret ettiği anlamıyla politik ekonomi geleneksel anlamından sıyrılmış ve iktidar düzeneklerine yeni kapılar açan bir kontrol mekanizmasına dönüşmüştür. Ekonominin siyasete girmesine ilişkin olarak bir noktaya dikkati çekmek gerekir: En iyi örneklerinden birinin Machiavelli'de bulunduğu hükümdar (kral) figürü temel olarak aileye dayanan bir yönetimi işaret eder. Bu figürde iktidar mevkii *aşkın ekonomik bir miras*tır. *Ekonomik bir miras*tır; çünkü aileye dayanır ve toprak ile tebaa üzerinde bir mülkiyet ilişkisi kurar. *Aşkın*dır; çünkü iktidar figürünün otoritesi, öncelikle sorgulanamaz bir teolojik boyuta dayanır ve ikinci olarak da hükümdarın kendisine dışsaldır.[32] Bu dışsallığın eritilmesi için sürekli tehdit algısı canlı tutulmalıdır. Böylece aile içi alana ait olan *ekonomi* algısı, bütünün tek bir vücut olduğu analojileri üretir.[33]

"Politik ekonomi"nin birden çok anlamı olduğunu dile getiren Foucault, kavramın farklı anlamlarına eğilir ve "bir devleti yönetmek, bütün devleti kapsayan bir ekonomi kurmak anlamına gelecektir ve bu şekilde yurttaşlar da, herkesin serveti ve davranışları da sıkı bir gözetim altında tutulacak, bir aile reisinin kendi evini ve mallarını gözetmesi gibi daima denetlenecektir"[34] der. Böylelikle aile teması üzerinden "denetim" ve "ekonomi" arasında "doğal" gibi gösterilen bir bağ kurulmaya çabalanır. Ne var ki bu belirleyicilik öyle bir noktaya gelir ki, modern yönetim araçlarında yönetimsel akıl belirli anlamlarda bir kenara konmaya başlanır.

31 Lazzarato, "Biyoiktidardan Biyosiyasete", s. 18.

32 Bu konudaki açıklamalar için bkz. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 268.

33 Bu noktada iki örnek vermek yerinde görünüyor. Birincisi, Platon'un en iyi devletin tek bir insan gibi hareket eden devlet olduğu varsayımı; ikincisi, halk ile önder arasında bedensel bağlantı kuran yönetim imgeleri. Burada kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi önder/hükümdar/kral halkın "aklını", halk ise hükümdarın "bedeni"ni simgeler. Böylece yapısal bir fark sadece baştan kabul edilmekle kalmaz; aynı zamanda ekonomik alanın yönetiminin kimde olacağı işaret edilmiş de olur. Bu noktada elzem olmayan, fakat bir kenara kaydetmemizin yararlı olabileceğini düşündüğüm bir yoruma kısaca yer açabiliriz: Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* adını taşıyan önemli kitabında "Totaliterliğin temelinde bir-olarak-halk temsili yatar" (Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, s. 297) der. Bizim konumuz, yani biyopolitika öncesi aileye dayanan iktidar mekanizmaları açısından bu önemli bir tespittir: Halkın hükümdarın bedeni olarak (yekvücut[bir]-olarak-halk) temsil edilmesi, bir anlamda farklılıkların yok sayılmasını sağlar. Genel bir homojenleşme mantığının hüküm sürdüğü alegoride, bedeni oluşturan halkın işlevleri özelleştirilmez ve böylelikle herkesin iktidara "eşit mesafe"de olduğu yanılgısı üretilir.

34 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 272.

> Bir başka deyişle, meşruluk ya da gayrimeşruluktan ziyade başarı ya da başarısızlık vardır; yönetimsel eylemin ölçütü artık başarı ya da başarısızlık olmuştur.[35]

Foucault'nun bu belirlenimi biyopolitikanın en önemli yanlarından birini göstermektedir. Liberal tutum, iktidarın eylemlerinin meşruluğuna ilişkin tartışmayı bir yana bırakmış; bunun yerine başarı ve başarısızlık geçer akçe haline gelmiştir. Ne var ki burada klasik anlamıyla bir kâr-zarar tablosunun ötesine geçmiş bir yönetim pratiği vardır. Biyopolitikada iktidar kârını maksimize etmenin peşine düşmez; "bunun yerine, 'ekonomik yönetim' aracılığıyla ister zorunlu ya da yararlı isterse lüzumsuz ya da hatta zarar verici olsun yönetimsel eylemi bulmaya çalışır."[36] Şüphesiz bu yönetimsel eylemin "maskesi" öncelikli olarak "hukuk"[37] olacaktır:

> Yönetimsel pratikler kendisini kuran bir doğa kanunuyla paralel olmalıdır. Bu nedenle yönetim ilkesi dışsal uyumdan içsel uyuma doğru değişecektir.[38]

Böylece liberal devlet paradigmasına ilişkin temel soruna doğru yelken açarız. İleride tekrar ele alacağımız üzere, liberalizm modern egemenlik anlayışının özneler üzerinde yoğun bir tahakküm uyguladığı ve özgürlüğe daha fazla yer açma saikleriyle ortaya çıkmışken tablo aslında giderek terse doğru dönmektedir.

İstatistik terimlerine indirgenen devlet yönetimi, Foucault'ya göre temel olarak ilk ifadesini on altıncı ile on yedinci yüzyıllar arasında bulur:

> Yönetim sanatı, bizim bugün yüklediğimiz olumsuz ve küçültücü anlamıyla (sadece devletin çıkarına hizmet edecek şekilde hukuk, eşitlik ve insanlık ilkelerini çiğneyerek) değil; tam ve olumlu anlamıyla anlaşılan "hikmet-i hükümet"[39] teması etrafında yükselir. Bu olumlu anlama göre, devlet kendisine içkin olan ve sadece doğal ya da ilahi yasalardan, bilgelik

35 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 16.
36 Lemke, *Biopolitics*, s. 46.
37 Bu noktada Foucault'nun bir hukuk kuramı geliştirmediğine, felsefe ve siyaset kavşağında yürüdüğüne dikkati çekmek gerekir.
38 Lemke, *Biopolitics*, s. 46.
39 Burada "hikmet-i hükümet" olarak çevrilen ifadenin *raison d'État* olduğuna dikkat etmek gerekir.

> ve sağduyu ilkelerinden çıkarılamayacak olan rasyonel ilkeler doğrultusunda yönetilir. Doğa gibi devletin de, her ne kadar farklı bir türde olsa bile, kendine göre bir rasyonelliği vardır.[40]

Foucault'nun işaret ettiği üzere bu *rasyonellik* on sekizinci yüzyıla kadar yönetim sanatının gelişmesine bir anlamda engel olmuştur. İşte bu noktada devreye giren merkantilizmin desteğini alan *raison d'État* devletin ekonomik müdahalesini rasyonel hale getirmiştir. Böylelikle devletin yönetim araçları, egemenlik ve rasyonellik arasındaki bir dizi denge unsurunu dişlilerin arasında "nerede olduğunu bildiği gizli oyuklara ve aralıklara"[41] makine yağını püskürtmeye başlamıştır. Ne var ki merkantilizmin paradoksu, ekonomik açıdan devletin zenginliğini ve bu zenginliğin ürettiği kurumsal boşlukları halkla paylaşmak konusundaki "utangaç" tavrından ileri gelir. Bu nedenle ekonomik refah asla tam anlamıyla toplumun refahı anlamına gelmez, gelemez. Merkantilist temalar tarih sahnesinden çekildikçe onun ürettiği kurumların pratik sonuçları da yönetim sanatında kimi açmazlar yaratmış ve iktidarın aşınmasına kadar varabilecek kıvılcımlar üretmiştir. "Bir yanda ev ve aile babası, diğer yanda devlet ve hükümran"[42] arasında kalan yönetim sanatı, bu noktada kendi kısa devresinden "nüfus perspektifi"yle kurtulur.

> Tarihçilerin yakından bildiği bir dizi döngüsel süreç sayesinde tarımsal üretimin genişlemesiyle bağlantılı olarak büyüyen para bolluğuyla ilişkili olarak, on sekizinci yüzyılda görülen demografik büyüme.[43]

Başka bir çalışmasındaki ifadesiyle

> Biyopolitiğin işi nüfusladır ve siyasal sorun olarak, hem bilimsel hem siyasal sorun olarak, biyolojik sorun ve iktidar sorunu olarak nüfus, sanırım bu noktada ortaya çıkıyor.[44]

Böylelikle biyopolitikanın birinci teması da ortaya çıkmış olur: Nüfus. Yönetimde aile temasının yerini yönetim sanatında nüfusun alması merkanti-

40 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 277-278.
41 Benjamin, *Tek Yön*, s. 11.
42 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 280
43 *Age*., s. 280.
44 Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 251.

lizmin *raison d'État*'ya verdiği desteğin bir sonucudur. Ekonomiye musallat olan "aile" belirleyeni salgın hastalıklar, kapatma kurumları, ölüm/doğum oranları gibi olguların ortaya çıkışıyla ıskartaya çıkartılır. Aile artık nüfusun atomize olmuş, en küçük öğesi olmanın ötesine geçemez. Burada bir noktayı işaret etmek gerekiyor: Yönetim mantığında ailenin değerini ve yerini büyük oranda kaybedip yerini nüfusun alması; ancak temelde aile kurumuna duyulan bağlılığın devam etmesi bireyi tümden önemsiz bir konuma itmez. Bireyin biyopolitika açısından "önemi"ne daha sonra değineceğiz. O halde öncelikle Foucault için nüfusun ne anlama geldiğini soruşturalım:

> Foucault 'nüfus'la yasal ya da politik bir kendilik (örneğin, bireylerin toplamını) değil; bağımsız biyolojik bir cisim [*corpus*] tahayyül eder: doğum ile ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi, refahın üretimi ve dolaşımı gibi kendi süreçleri ve fenomenleri tarafından karakterize edilen bir 'toplumsal beden'.[45]

İşte tüm bu süreçlerle ifade edilen nüfus, ailenin yerini aldıktan sonra "yönetimin nihai amacı"[46] gibi görünmeye başlar:

> Nüfus artık hükümranın iktidarından çok yönetimin amacını temsil etmektedir; nüfus ihtiyaçların, özlemlerin öznesidir, ama aynı zamanda, yönetimin ellerinde bir nesne durumundadır.[47]

Nüfusun denetimi şüphesiz ki yönetimin nihai aracı gibi görünmeye başlar; ancak "nüfusun yönetilmesinin temel hedefi ve temel aracı[ysa] çıkardır".[48] Bu noktada daha önce işaret ettiğimiz "başarı" temasını hatırlamak yerinde olacaktır. Bu başarıyı daim kılmak ve çıkarı maksimize etmek için ucu nüfusa değen bütün süreçlerin denetim altında tutulması gerekir. İşte *raison d'État*'nın yeni görevi budur. Devlet (ve onun temsilcisi olan lider), ekonomik alana müdahaleyi "nüfusun yararı"na ve "nüfus için" şeklinde lanse eder. Bunun bir örneğini "üç çocuk yapma" çabasında bulabiliriz. R. T. Erdoğan'ın Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nün yaptığı bir çalışmaya dayanarak, "üç çocuk yapma"nın "nüfus"un, "halk"ın yararına olduğunu her yerde

45 Lemke, *Biopolitics*, s. 36-7.
46 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 282.
47 *Age*., s. 282.
48 *Age*., s. 282.

vurgulaması bu bakımdan hiç de şaşırtıcı değildir. Biyopolitika aşamasında güç yoğunlaşmasının merkezi olan egemen, gözlerini "nüfus"a dikmiş ve toplumsal *corpus*'u "ehlileştirme"yi siyasetin amaçlarından biri haline getirmiştir.

Bu noktada klasik liberalizm ile neo-liberalizm arasında bir yarık açılır. Klasik liberalizm yönetimin piyasaya en az derecede müdahale etmesi gerektiğini savunurken, neo-liberalizmin tavrı çok daha farklı olacaktır:

> Sizin de görebileceğiniz üzere, altını çizeceğim ilk nokta, neo-liberallerin her zaman söylediği neo-liberal yönetimsel müdahalenin başka herhangi bir sistemde olduğundan çok daha az yoğun, çok daha nadir ve çok daha az sürekli olduğudur. Çünkü bu liberal bir düzendir, yönetimin piyasa etkilerine müdahale etmemesi gerektiği şeklinde anlaşılır. (...) Yönetim, toplum ve ekonomik süreçler arasındaki bir karşı nokta ya da bir ekran biçimini almamalıdır. Aslında topluma dokusunda ve derinliğinde müdahale etmelidir.[49]

Bu müdahalede, yani doğrudan piyasaya değil de, onun "dokusu ve derinliği" olan nüfusa müdahalede iki anahtar kavram vardır: "Ekonomik ilerleme" ve "istikrar". Bu iki kavramdan ilki Foucault'ya göre ilerlemenin kriteri haline getirilmiştir. Nüfus, ekonomik ilerleme söylemine iliştirilmiş olan öteki müdahalelerle şekillendirilmeye başlar. Burada söylemsel dayanaklar çeşitli görünümler altında kendisini sergiler.[50] Bu söylemsel dayanakları detaylı olarak incelemek çalışmamızın sınırlarını aşacağı için burada yalnızca sınır olarak belirlediğimiz temaların taradığı alanlar içerisinde kalacağız.

"On sekizinci yüzyılda mükemmelleşen yönetimsel aklın yeni sisteminde"[51] devletin müdahale mantığı değişecektir; çünkü "kamu hukukunun ağırlık merkezinde bir değişim olmuştur".[52] Bu nedenle de "modern biçimi içerisindeki yönetimsel akıl, kendi sınırlarına ilişkin ilkeyi aramasının temel niteliği olduğu on sekizinci yüzyılın başlangıcında kurulduğu biçimiyle çıkarlarına

49 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 145.

50 Bunun en güzel örneklerinden birisini yine Foucault, ordo-liberallerle tartışırken verir. Ordo-liberallerin devletin nasıl müdahale etmesi gerektiğine ilişkin tartışmaları (*The Birth of Biopolitics*, s. 138) esnasında işsizin durumu şöyle betimlenir: "(...) işsiz birisi nedir? İşsiz, ekonomik yetersizlikten zarar gören birisi değildir; toplumsal bir kurban değildir. O, geçiş halindeki bir işçidir." (s. 139). Bu örnekte görüldüğü üzere işsiz toplumsal eşitsizliğin, sosyal politikalardaki hataların kurbanı değildir artık; liberal tahayyülle birlikte "işsizlik" üzerinde geçici olarak konaklanan bir zemine indirgenmiştir.

51 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 37.

52 *Age*., s. 39.

göre işleyen bir akıldır".[53] Kısacası bu yönetimsel akıl kendi sınırlarının peşine düşerken şu noktaya gelmiştir:

> Yönetim artık müdahale etmemelidir ve artık şeyler ile insanlara doğrudan el koyamaz; yalnızca güç uygulayabilir, yalnızca meşruluktur, hukuk ile akıl üzerine kurulmuştur, çıkarı ya da çıkarları kadar müdahale edebilir (...)[54]

Yukarıda söz ettiğimiz üzere kamu hukukun ağırlık merkezindeki değişimle birlikte "yönetim yalnızca çıkarlarıyla ilgilenir"[55] hale gelir. Bu çıkarları düzenlemesinin başlıca yolu da "özgürlük"ün ele geçirilmesidir.

> Yeni yönetimsel akıl özgürlüğe gereksinim duyar; bu nedenle yeni yönetim sanatı özgürlüğü tüketir. Üretmek zorunda olduğu özgürlüğü tüketir. Özgürlüğü üretmek, düzenlemek zorundadır. Böylelikle yeni yönetim sanatı özgürlüğün düzenlenmesi olarak görünür, 'özgür ol' emri anlamında değil. (...) Liberalizmin formülü 'özgür ol' değildir. Liberalizm basit bir şekilde şunu formüle eder: Özgür olman için gerekeni üreteceğim.[56]

Şüphesiz ki liberalizmin "özgürlük üretimi", toplumdaki özneleri yaşama bağlamak, yaşamın zenginliğini ve çoğulluğunu kucaklamak, yaşama alan açmak için değildir; aksine insan türünün en önemli niteliklerinden biri olan ileriyi görme ve buna bağlı olarak şimdiyi şekillendirme çabasının elinden alınması için gereklidir: "Liberalizm özgürlüğü üretmek zorundadır; ancak bu edim sınırların kurulmasını, denetimleri, baskı biçimlerini ve tehditlere bağlı zorunlulukları içerir."[57]

Böylece istatistik –başka bir anlamıyla– bir kez daha devreye girer ve Osman Konuk'un dizesiyle "doğal felaketler ajandalarda özenle işaretli" hale gelir. Burada devreye ekonomik ilerleme ve istikrar söylemlerini destekleyen bir hesap ilkesi girer; çünkü "Liberalizm özgürlüğün kabul edilmesi değildir; özgürlüğün sürekli olarak imal edilmesi, harekete geçirilmesi ile üretilmesidir, elbette bununla birlikte bu üretimden doğan sorun ve sınırlamalar

53 *Age*., s. 44.
54 *Age*., s. 45.
55 *Age*., s. 45.
56 *Age*., s. 63.
57 *Age*., s. 64.

sistemidir."[58] Foucault için "bir nüfustaki somut yaşam süreçlerinin toplamı, 'güvenlik teknolojisi'nin hedefidir."[59] Nüfus alanına giren, doğum ve ölüm oranı, yaşam kalitesi, yaşam süresi vb. her türden öğe "güvenlik" çemberinin içerisine alınmaya çalışılır. Böylelikle bu noktada devreye –önümüzdeki bölümde ele alacağımız ve bizim şemamız açısından biyopolitikanın ikinci teması olan– "güvenlik olarak adlandırılan hesaplama ilkesi"[60] girer.

Güvenlik

Biyopolitikanın birinci teması "nüfus"sa ikincisi de "güvenlik"tir. Daha önce hükümdarın tebaasını sürekli bir tehdit algısı içerisinde tutmasına değinmiştik. Böylelikle iktidarına olan dışsallığını, doğal bir bağmış gibi yansıtmaya çabalıyordu. Foucault bu noktada önemli bir belirlemede bulunur: "Bir tehlike kültürü olmadan liberalizm olmaz."[61]

Bu tespit ele alacağımız alt-başlık açısından belirleyici bir nitelik taşımaktadır. Bunun temel nedeni, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'ndeki yaşatmaya dayalı bir siyasetin nasıl ölüm makinesine dönüştüğü sorusuyla aynı yere denk düşmektedir. Modern siyasetin "iyi yaşam"a yönelik çabası kendini ideal devlet, ideal hükümdar, ebedi barış gibi düşüncelerde dışavururken, "yaşam"ı yücelten tüm bu çabalar yaşama karşı bir siyasete nasıl dönüşmüştür? Bu çerçevede nüfus meselesinin tamamlayıcısı olarak güvenlik sorunu ortaya çıkmıştır. O halde en temel soruyla başlamak gerekir: "Güvenlik nedir?"

Biyoiktidarın alanında güvenlik artık nesnel ya da evrensel bir durum değildir; güvenlik artık "tehlike kültürü" üreterek ve bu kültürü çeşitli veçheleriyle canlı tutarak toplumu denetim altına alan bir söylemdir. Burada dikkati çeken nokta, "'tehlike' denen şeyin verili, nesnel bir durum olmaktan çok, kime ve neye karşı bir tehdit oluşturduğuna bağlı olarak değişen"[62] bir durum olmasıdır. Böylelikle güvenlik ve buna bağlı olarak tehlike kültürü, farklı referanslarla kendisini denetim altına almak istediği alana göre yeniden yeniden kuran bir söylem haline gelir. Tabii bir yandan bu söylem kendi içerisinde birtakım sahte vaatler üretmeye başlar.[63] Kimi zaman toprak

58 *Age.*, s. 65.
59 Lemke, *Biopolitics*, s. 37.
60 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 65.
61 *Age.*, s. 67.
62 Aktaran Çalkıvik, "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", s. 25.
63 Bütün gözetleme mekanizmaları "her şeyi eşit gören ve eşit kılan" bir üstten bakış geliştirir. Böylelikle kişiye bir yandan "yanlış yapmadığı sürece korkacağı bir şey olmadığı" ima edilirken, öte yandan da kendisi kadar başkalarının da gözetim altında olduğu hatırlatılır.

bütünlüğü, kimi zamansa ulusal güvenlik adını alan söz konusu referanslar tehlikenin boyutuna göre güvenlik ağını büyütür. Burada tehlike ile güvenlik arasında doğru orantı vardır. Bu güvenlik sorununa geçmeden önce kısaca bir noktayı işaret edelim:

> Biyopolitik güvenlik aparatı kapatmaz, kısıtlamaz, sınırlar içine hapsetmez; aksine, giderek genişleyen bir eylem alanı yaratır. (...) 'Yaşam'a egemenlik gibi dışarıdan müdahale etmez, onu kısıtlamaz; kanun ve güç kullanımını en aza indirmeyi amaçlar. Diğer bir deyişle, 'yaşamı' dışarıdan yönetmez; ona, içeriden şekil verir.[64]

İşte, bunu yapmasının aracı daha önce değindiğimiz üzere özgürlüğün üretilmesidir. Özgürlüğün zorunlu olarak üretilmesi ve böylelikle sınırlamaların arttırılması suretiyle yaşam kendi için bir norm olarak icat edilir. Yaşamın bu şekilde kendi normu, kendi sınırı olarak icat edilmesi, yönetimselliğe uymayan yaşamların değerden düşürülmesiyle sonuçlanır. Ölüm sahnenin düzenleyicisi haline gelir. Yönetimsellik normlarına uymayan yaşam "risk faktörü" olarak görülür ve "güvenlik"in "tehlike"ye atılmaması adına "yaşam" hakkı elinden alınır.

Kaldığımız yerden devam edersek, *The Birth of Biopolitics*'te güvenlik meselesi nasıl ele alınmaktadır?

> Güvenlik sorunu kolektif çıkarların bireysel çıkarlara karşı korunmasıdır. Öte yandan, bireysel çıkarlar kolektif çıkara saldırı olarak görülebilecek olan her şeye karşı korunmalıdır. Yine de, ekonomik süreçlerin özgürlüğü girişimciler ya da işçiler için bir tehlike olmamalıdır. İşçilerin özgürlüğü girişimci ya da üretim için bir tehlike olmamalıdır. Bireyin hayatındaki – hastalık ya da yaşlanma türünden– bireysel kazalar ya da olaylar, bireyler ya da toplum için tehlike arz etmemelidir.[65]

Bu anlamda güvenlik meselesinin biyopolitikanın merkezî konularından birisi olduğu ortaya çıkar. Biyopolitikanın belirlediği, yani ekonomik süreci sekteye uğratma riski olan "yaşamlar" bertaraf edilecek, böylelikle de "bu yeni yönetimsel aklın kalbinde yatan güvenlik ve özgürlük oyunu"[66] biyopo-

64 Çalkıvik, "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", s. 26.
65 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 65.
66 *Age*., s. 65.

litikanın daha önce değindiğimiz "istikrar" kriterini sağlamanın bir aracı haline gelecektir. Güvenlik burada artık sahte bir vaattir. Foucault bu noktada durumdan bir dizi sonuç çıkarır: 1) "Liberalizmin mottosunun 'tehlikeli biçimde yaşa' ['*live dangerously*'] olduğunu söyleyebiliriz."[67] Bu, liberalizmin bir dizi tehlike faktörünü yaşamın kendisiyle özdeşleştirmesi anlamına gelir. Korunma güdüsü, özgürlüğüne müdahale edilmesini kabul etmeyle sonuçlanır. 2) "Bu liberalizmin ve liberal yönetim sanatının ikinci sonucu, farklı özgürlüklerin emsalleri ve karşı emsalleri türünden şeyleri içeren denetim, sınırlama ve baskı prosedürlerinin ciddi oranda genişletilmesidir."[68] Böylelikle toplumu denetim altına almaya yarayan disiplin tekniklerinin alanı genişletilir ve ekonomik özgürlük ile disiplinci teknikler ayrılmaz bir biçimde birbiriyle bağlanır. 3) Bu türden bir yönetim sanatının üçüncü sonucuysa "panoptisizm örneğinde olduğu gibi, denetimin artık zorunlu olarak özgürlüğün karşı kutbu olmadığı"dır.[69] Terimlerin ayrı alanlara kaydedilmesiyle hem özgürlük hem de denetim lehine çifte bir müdahale gerçekleşmiş olur. Özneyi, denetlenmeyi özgürlüğün kısıtlaması olarak görmekten vazgeçirmeyi amaçlayan biyopolitika, cenderesini çifte bir olumlamayla kurmuş olur.

Bu yeni liberal yönetim sanatının güvenlik söylemi (birbirinden ayrılamayacak olan) ekonomik ve toplumsal alana aynı anda müdahalelerde bulunmayı sağlar. Böylelikle kendisi en başta "piyasaya en az düzeyde müdahale" şiarıyla yola çıkmış olan liberalizm, nüfus ve güvenlik üzerinden sürekli bir müdahale mekanizması yaratır. Ne var ki bunu doğrudan doğruya yapmak yerine çeşitli söylemsel barınakların arkasından konuşmayı tercih eder. Foucault'ya göre buna en iyi örnek "1930 ile 1960 arasındaki Keynesyen politikalardır". Bunların çoğunda müdahalenin gerekçesi aslında liberal politikaların krizleriyle ilgilidir ve bu krizlerin her birisinin ardından bir dizi gözden geçirme, yenileme ve değerlendirme yapılmıştır. Böylelikle yapısal olarak kendisini krize dayanaklı hale getirmeye çalışan liberalizmin asli silahı müdahale olmuştur. Bu "şimdiye müdahaleler" kendisini güvenlik söylemi üzerinden standartlaştırmakla kalmamış, bir adım öteye geçerek Philip K. Dick'in bir öyküsünü anımsatır tarzda bir "geleceğe müdahale" haline dönüşmüştür. Çalkıvik'in Massumi'den özetlediği üzere "Güvenlik siyaseti artık, var olan 'tehlikeler'e karşı 'yaşam'ı korumanın ötesine geçerek, henüz

67 *Age*., s. 66.
68 *Age*., s. 67.
69 *Age*., s. 67.

cisimleşmemiş olanın tehlike olma potansiyeli karşısında eyleme geçmeyi ve önceden müdahale etmeyi gerektirmekte"dir.[70]

Bu geleceğe, hatta henüz ortaya çıkmamış tehlikeye dahi müdahale etme fantezisi böylelikle söz konusu yönetimsel aklın kavrayışının dışında kalan bütün "normal" dışı davranış ve yaşam biçimlerini –Carl Schmitt'in terimiyle söylersek– bir "düşman" ya da "tehlike öğesi" haline indirgemektedir. Böylece "müdahale"nin gerekçesi ister Irak'ta olduğu gibi demokrasi götürmek ister Suriye'de olduğu gibi yurttaşını devlete karşı korumak ister İran'da olduğu gibi henüz ortada olmayan nükleer silahların önüne geçmek olsun, "düşman"ın mutlak bir kötü olarak kodlanmasını sağlar. Bu durum "iyi" ile "kötü" arasındaki o meşum karşıtlığı yeniden kurar ve böylece denklemin bir tarafına yerleştirilen "mutlak kötü" karşısında egemen, kendini olumlayan, önemseyen ve güçlendiren bir söylemi yeniden kurmuş olur. Ne de olsa –Tim Parks'ın *Yargıç Savage* romanında dediği gibi– "Birkaç düşmanımız olunca hepimiz kendimizi daha önemli hissederiz."

Girişim Olarak Kendilik

Yukarıda söz ettiğimiz üzere yönetim mantığında ailenin değerini büyük oranda kaybedip yerini nüfusun alması; ancak temelde aile kurumuna duyulan bağlılığın kısmen devam etmesi bireyi tümden önemsiz bir konuma itmez. Bu anlamda "girişim olarak kendilik" biyopolitikanın nüfus ve güvenlikten sonraki üçüncü temasıdır. Bunun için de söz konusu yönetim sanatının toplumu hangi biçimler altında dizayn etmek istediğini çözümlemek gerekmektedir.

Foucault'ya göre böylesi bir toplum "bir süpermarket toplumu değil, bir girişim toplumudur".[71] Böylesi bir toplumdaki birey de, yani "homo œconomicus bir mübadele insanı ya da tüketim insanı peşinde değildir; bir girişim ve üretim adamıdır aradığı."[72] Bu girişim insanıysa "bir nevi kalıcı ve çoklu girişim"[73] olarak kurulur. Peki kimdir bu "girişimci"?

> Neo-liberalizm tipik olarak bireyi "girişimci" olarak tahayyül eder. Girişimcilik bireyin tüm davranışlarını yönlendirmesi gereken temel bir haslet

70 Aktaran Çalkıvik, "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", s. 33.
71 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 147.
72 *Age*., s. 147.
73 *Age*., s. 241.

> olarak yaygınlaştırılmaya çalışılır. Girişimci, kendi hayatı üzerinde girişimde bulunarak yaşam kalitesini arttırmaya çalışan, aktif, sorumlu, rasyonel, tercih sahibi bireydir. Birey böylece tüketici ve müşteri kimliğinin yanı sıra, iş yaşamında başarılı, toplumsal risklere karşı kendini hazırlayan, kendinin ve ailesinin kaderinden sorumlu kişi kimliğiyle de öne çıkarılır. Rekabeti tüm toplumsal yaşama yayarak bireylerin kendi kendini yönetmelerinin teşvik edilmesi yoluyla yönetim temel strateji halini alır.[74]

Foucault özerk özne tasarımına bir darbe daha vuran neo-liberalizmin mantığını burada kısmen faş eder. Neo-liberal dünyanın özneyi girişim teması etrafında inşa etme çabası öznenin yalnızca kendine dışarıdan bakma kapasitesini sekteye uğratmakla kalmaz, aynı zamanda onu bir *homo œconomicus* olarak kodlar. Ekonomik alanı kendisi için asli habitat olarak belirleyen özne, boş zaman eylemlerini dahi bu alana göre kodlamaya başlar. Kendilik artık bir girişim olarak değerlendirilmektedir, kişinin kendine ilişkin tasarımı bir portföy yönetimine dönüşmüştür.[75] Bu da ister istemez siyasal alanın dizaynını belirleyen bir öğeye dönüşür. Yani "Böylelikle homo œconomicus siyasal iktidarın merkezindeki temel bir yetersizliği temsil eder."[76]

> 1930'lar civarında ordoliberaller tarafından programlanan yönetim sanatı ve kapitalist ülkelerdeki çoğu yönetimin programı haline gelen, şüphesiz ki bu türden bir toplumun [tüketim toplumunun] inşası değildir. Aksine, metanın tekbiçimliliğine ve metaya değil, girişimlerin farklılığına ve çoğulluğuna yönelen bir toplumun varlığını sürdürmeyle ilgilidir.[77]

Bu pasajda görüldüğü üzere Foucault'ya göre artık bir "tüketim toplumu"nda yaşamıyoruz; aksine tüketim toplumu çoktan tükenmiş bunun yerini giri-

74 Özkazanç, *Neo-liberal Tezahürler*, s. 17.

75 Bunun en iyi örneklerinden birisi –özellikle üniversitelerdeki– "kariyer günleri"dir. Son dönemde sayısı azımsanamayacak kadar çok artmış olan kariyer günleri türünden etkinlikler, ağırlıkla iş yaşamına henüz atılmamış, yani bir dizi potansiyel barındırdığı ve "yorulmamış" işgücü/insani sermaye olduğu varsayılan kişileri hedef almaktadır. Kişinin boş zamanlarına tasallut olarak kendi türsel olanaklarını geliştirmesini değil de, kendi türsel özelliklerinin "kariyer"e bağlı olduğunu, "kendisini bir şirket gibi" görmesini ve "şirketinin kâr etmesi/gelişmesi" için de kendiliğiyle özdeşleştirmeye çabaladığı "kariyerini yönetmesi"ni vaaz eder.

76 McNay, "Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics", s. 62.

77 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 149.

şimin kutsallığını ve önemini vurgulayan bir toplum almıştır.[78] Böylesi bir toplum yalnızca ekonomik anlamda girişimciliğin peşine düşen değil, aynı zamanda "duyguları[nı] yeni bir sermaye türüne"[79] dönüştüren bir özne yaratılmasına da neden olur.

> [G]irişim-birimlerinden oluşan bir ekonomi, girişim-birimlerinden oluşan bir toplum, ilk etapta liberalizmle olan ilişkisini ve toplum ile ekonominin rasyonelleştirilmesi programını deşifre etme ilkesidir. (...) Neo-liberalizm bu koşullar altında *homo œconomicus*'a geri dönüyormuş gibi görünüyor.[80]

Peki bu anlamda geri dönülen homo œconomicus'un yapısı nedir? Foucault şöyle der:

> Neo-liberalizmde –ve bunu saklamaz, ilan eder– aynı zamanda bir *homo œconomicus* kuramı da vardır; ancak o, tastamam değişimin ortağı değildir. *Homo œconomicus* bir girişimcidir, bir kendilik girişimcisi.[81]

Bu pasajda görüldüğü üzere neo-liberalizmin homo œconomicus'u yalnızca tüketime katılan bir birey değildir; aynı zamanda bir girişimci ve katılımcıdır. Ne var ki bu bildiğimiz anlamıyla bir katılım değildir. "Tüketici insan, tükettiği kadar üreticidir. Ne üretir? Doğrusu, basit bir biçimde kendi tatminini."[82]

Foucault'nun bu konudaki belirlemeleri oldukça önemli olmakla birlikte bu noktada Lois McNay'in eleştirisini de göz önünde tutmak verimli olacaktır. McNay'e göre "Foucault seminerlerinde girişim olarak kendilik şeklinde kurulan neo-liberal inşanın olumsuz etkilerine açık bir biçimde eğilmemiştir."[83] McNay'ın eleştirisi, Foucault'nun son dönem çalışmaların-

78 Bunun için de son dönemlerde yaratılan Steve Jobs mitini hatırlamak yeterli olacaktır. Ölümünün ardından yapılan haberlerde, hakkında yayımlanan ve –tespit edebildiğim kadarıyla– altı tanesi de Türkçeye çevrilen kitaplarda Jobs'ın "nasıl bir deha" olduğu ve "kariyer"inde birkaç kez dibe vurmuş olmasına, hatta kendi şirketinden bile kovulmuş olmasına rağmen "girişimcilik ruhu"yla bu vartaları nasıl atlattığı, ne kadar "innovatif" ve "devrimci" bir karakter olduğu vurgulanmıştı.

79 Illouz, *Soğuk Yakınlıklar*, s. 158.

80 *Age*., s. 225.

81 Foucault, *The Birth of Biopolotics*, s. 226.

82 Illouz, *age*., s. 226.

83 McNay,"Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics", s. 64.

da inşa etmeye çalıştığı "kendilik etiği"nin çerçevesi düşünüldüğünde kısmen yanıtlanmış olarak düşünülebilir. Ne var ki bu, Foucault'nun doğrudan verdiği bir yanıt değil de, ancak metinler arasındaki esnek bağlantılardan ne aradığımızı bilerek "bizim" çıkarabileceğimiz bir sonuçtur. Öncüllerden zorunlu bir sonuç çıkarma şeklinde değil de, hareketli bir köprü kurarak ilerlersek Foucault'nun Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" sorusu üzerinden "Avrupa modernliğini başlatan tekil bir olay ve kendisini aklın tarihi biçiminde ortaya koyan daimi bir süreç"[84] olarak betimlediği Aydınlanma üzerine düşünmesi, cinsellik tertibatının uç noktasında ve Platon'un *Alkibiades* diyalogundan başlatarak "kendilik kaygısı"nın izini sürmesi ve tüm bunlara bağlı olarak "kendilik teknolojileri"ni serimlemeye çalışmasını biyoiktidar diyagramında öznenin pozisyonunu yeniden düşünmeye çabaladığını göstermektedir. Bu minvalde "özne sorunundan öznelleşme biçimlerinin analizine doğru bir değişim ve bu öznelleşme biçimlerinin kendilikle bağlantılı teknikler/teknolojiler vasıtasıyla analizi"[85] dediği "kendilik kullanımbiliminin/pragmatiğinin", söz konusu "girişimci olarak kendilik" fikrine karşı bir söylem olduğu düşünülebilir. Foucault'nun çalışma masası baştan sona kat edildiğinde aslında çabasının tam da bu "girişim olarak kendilik"in ötesine geçmek, onu kuran iktidar söyleminin ötesinde bir alan aramak olduğu söylenebilir.

Sonuç ya da Biyopolitika Nedir?

Foucault *The Birth of Biopolitics* kitabında Alman ve Amerikan neo-liberalizminden detaylı bir biçimde bahsetmekten biyopolitikanın ne olduğunu tam anlamıyla ortaya koymaya zaman bulamaz. Thomas Lemke'ye göre "Foucault'nun 'biyopolitika' kavramını kullanışı tutarlı değildir ve metinlerindeki anlamı sürekli olarak değişir."[86] Yine Lemke'ye göre biyopolitikanın Foucault'nun çalışmalarında üç farklı anlamı vardır:

> İlk olarak, biyopolitika, egemen gücün yeni bir ifadesiyle nitelenmiş olan siyasal düşünüş ve pratikteki tarihsel bir kopuş anlamına gelir. İkincisi, Foucault biyopolitika mekanizmalarına modern ırkçılığın yükselişinde merkezi bir rol verir. Kavramın üçüncü anlamı, tarihsel olarak bireyin

84 Foucault, *The Government of Self and Others,* s. 20.
85 *Age.,* s. 5.
86 Lemke, *Biopolitics*, s. 34.

> kendisini yönetmesinin ve toplumsal düzenlemenin liberal biçimleriyle birlikte ortaya çıkan ayrıksı bir yönetim sanatına gönderme yapar.[87]

Ne var ki bu tanımlar basit bir biçimde birbirinin yerini almış tanımlar değil, konunun farklı temas noktalarını kapsayan bir toparlama çabasının sonucudur.[88] Dahası, Foucault sıklıkla biyopolitika kavramının yanı başında biten biyoiktidar kavramını kullanır ve bunlar arasında net hiçbir kavramsal ayrım yapmaz.[89] Bu nedenle kavramın izini birkaç farklı çalışmasında sürmek yol açıcı olacaktır.

Biyopolitika kavramının *Cinselliğin Tarihi*'ndeki tanımı pek çok açıdan oldukça sınırlıdır. Foucault bu kitapta biyopolitikayı daha sonraki çalışmalarındaki geniş anlamına göre çok dar bir çerçevede ele almıştır: XVII. yüzyıldan itibaren yaşam üzerinde oluşan iki tür iktidardan ilki "*insan bedeninin anatomo-politikası*"yken[90] XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren bedeni merkez alan ikinci iktidar tekniği, yani biyopolitika gelişmiştir. Foucault bu kitabında biyopolitikayı şöyle tanımlar:

> Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır*.[91]

Foucault bu anlamda öncelikle biyopolitikayı "bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda teknik"[92] olarak belirler. Bu çalışmasında söz konusu teknikler içinde özel olarak cinsellik tertibatını ele alan düşünüre göre biyopolitikaya bağlı olan

87 Lemke, *Biopolitics*, s. 34.
88 Örneğin, biz çalışmamızda pek yer vermemiş olsak da Foucault biyopolitika çerçevesinde ırkçılık sorunuyla ciddi anlamda uğraşır.
89 Burada Lazzarato'nun bir hatasına değinebiliriz. Lazzarato biyosiyaset ve biyoiktidar kavramlarının ayrıştırılmasının "Foucault'nun düşüncesinin hareketini izleme"nin (s. 21) bir şartı olduğunu ifade eder; ancak yaptığımız çalışmalar bunun aksini göstermektedir. Foucault söz konusu iki kavram arasına hiçbir ayrım yapmazken, zaman zaman da eşanlamlı bir biçimde kullanır. Bkz. Lazzarato, Maurizio (2010), "Biyoiktidardan Biyosiyasete", Çev. Çetin Türkyılmaz, *FelsefeYazın*, S. 16, Ankara.
90 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 102.
91 *Age*., s. 103.
92 *Age*., s. 103.

> biyoiktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir öğesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır.[93]

ve Foucault'ya göre

> Eğer, yaşam hareketleriyle tarihin süreçlerinin birbirleriyle bağlaşmak için başvurdukları baskıları "biyo-tarih" diye adlandırırsak, yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olaydan da biyopolitika diye söz etmek gerekecektir.[94]

Bu tanımın çerçevesinin genişlediği, 1978-79 derslerinin adı olan *The Birth of Biopolitics*'te geliştirilen temalar yoğun bir malzeme sunsa da aslında bir "zemin etüdü" olmanın ötesine gidemez. Foucault aslen *Toplumu Savunmak Gerekir* kitabında biyopolitikanın neliğine ilişkin olarak çok daha açık bir biçimde konuşur.

> XVIII. yüzyılda temeli atılan, artık insan bedeninin anatomo-politiği olmayan, ama insan türünün "biyo-politiği" olarak adlandıracağım bir şeyin belirdiği görülür.
>
> İktidarın bu yeni teknolojisinde, bu biyo-politikte, kurulmakta olan bu biyo-iktidarda önemli olan nedir? Az önce sizlere bunu iki kelimeyle anlatıyordum: doğumların ve ölümlerin orantısı, üreme oranı, bir nüfusun doğurganlığı vb. gibi bir süreçler bütünü söz konusu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, bir yığın ekonomik ve siyasal sorunla (ki bunlara artık dönmüyorum) bağlantılı olarak, öyle sanıyorum, bu biyopolitiğin ilk bilme nesnelerini ve ilk denetim hedeflerini oluşturmuş olan, tam da doğum, ölüm, uzun yaşama oranlarına ilişkin bu süreçlerdir.[95]

Yukarıda görüldüğü üzere biyopolitikanın nesnesi temel olarak "yaşam"dır. Yaşama ilişkin öğelerin denetim altında tutularak hükümdarın ölüm ve ya-

93 *Age*., s. 103.
94 *Age*., s. 105.
95 Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 249.

şam üzerinde değil, bunun çok ötesinde "öldürme ya da hayatta bırakma hakkı"na[96] sahip olmasıdır. Bu da geleneksel egemenlik kuramlarının ötesine geçmemizi gerektiren bir durumdur; çünkü

> Bir yanda disiplinci bir teknik: beden üzerinde yoğunlaşır, bireyselleştirici etkiler yaratır, hem yararlı hem de uysal kılınması gereken güçlerin kaynağı olarak bedeni manipüle eder. Öbür yanda ise, bedene değil yaşama odaklanan bir teknoloji var: bir nüfusa özgü kitle etmenlerini bir araya getiren, canlı bir kitlede meydana gelebilen tehlikeli olaylar dizisini denetlemeye çalışan bir teknoloji; bunların olabilirliğini denetlemeye (bir olasılıkla da değiştirmeye), her koşulda etkilerini gidermeye çalışan bir teknoloji.[97]

Görüldüğü üzere bu pasajda Foucault biyopolitikanın nüfus ve güvenlik üzerinden nasıl yürüdüğünü açıklamakla kalmaz; aynı zamanda disiplinci tekniklerden nasıl ayrıldığını da açıklar. Bu noktada ikili bir soru sorarak ve bu soruya yanıt vermeye çalışarak ilerleyebiliriz: Biyopolitika çalışması yukarıdaki anlamları göz önüne alındığında Foucault'nun daha önce özetlediğimiz iktidar düşüncesinin terk edilmesi anlamına mı gelir? Bu sorunun iki boyutu vardır: Bir yandan bu, biyopolitikanın Foucault'nun çalışmalarında bir dönüm noktası, bir kırılma olup olmadığı konusunu kapsar; öte yandan da böyle bir değişim varsa daha önce üzerinde kalem oynattığı disiplinci tekniklerin ne olduğu konusunu.

> Ne ki, XVII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, sanırım, bu kez disiplinci olmayan, başka bir iktidar teknolojisi olan yeni bir şeyin ortaya çıktığı görülüyor. İlkini dışlamayan, disiplinci tekniği dışlamayan, ama onu içine alan, onu kısmen değiştiren ve özellikle, bir biçimde onun içine yerleşerek ve gerçekten de önceden var olan bu disiplinci teknik sayesinde iyice yerleşerek onu kullanacak olan bir iktidar teknolojisidir bu. Bu yeni teknik, disiplinci tekniği ortadan kaldırmaz çünkü çok basit olarak, disiplinci teknik başka bir düzeye aittir, başka bir ölçektedir, başka bir dayanak düzeyi yaratır ve çok başka araçlardan yararlanır.[98]

96 *Age*., s. 246.
97 *Age*., s. 255.
98 *Age*., s. 248.

Foucault bu anlamda biyoiktidarın daha önceki çalışmalarında ele aldığı disiplinci teknikleri tamamen devre dışı bırakmadığını, onlardan yararlandığını, onların içine yerleştiğini ancak başka bir ölçek ve dayanak yüzeyi yarattığını ifade eder. Bu ölçek ve dayanak yüzeyi değişikliğini biraz aşağıda ele alacağız ancak aynı soruya Lazzarato'nun verdiği yanıt da anılmaya değerdir:

> Foucault egemenliğin çözümlenmesi işini bir yana bırakmamıştır; o yalnızca temel olabilecek gücün artık iktidar tarafında değil –çünkü bu "kör ve yetersiz"dir–, "toplumsal bünye"yi ya da "toplumu" kuran güçler tarafında olduğunu savunmaktadır.[99]

Bu pasajda görüldüğü üzere Foucault iktidarı çözümlemeyi rafa kaldırmamış, aksine güç düzeneklerinde değişen dengeleri ve ağırlık merkezlerini göz önünde bulundurarak kuramını güncellemiş ve güçlendirmiştir. Foucault'nun biyopolitika çözümlemesi bu anlamda iktidar çözümlemesini zayıflatmaz, aksine perçinler.

Yukarıda ele aldığımız üzere biyopolitikada değişen ve dikkati çeken bir başka nokta da Foucault felsefesi içerisinde bir tutum değişikliği olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Foucault felsefesi boyunca izleri sürülebilecek olan gözlem ve disiplinci teknikler, özellikle politik ekonomi vurgusuyla birlikte kısmen ortadan kalkmış gibidir. Düşünürün iktidar ilişkilerini açıklarken kullandığı disiplin metaforları ve kurumları, yukarıda işaret ettiğimiz üzere ölçek ve dayanak yüzeyi değişikliğinden dolayı biyopolitikada çok nadiren söz edilen alanlar arasındadır. Bu noktaya dikkati çeken Lemke "Burada [biyopolitikada] uygulanan araçlar disiplin ve gözlemden ziyade düzenlenme ve denetimdir"[100] diyerek söz konusu değişikliği başarılı bir biçimde özetler. Tabii bu, söz konusu tekniklerin ortadan kalktığını değil, yönetim sanatının ölçek ve dayanak yüzeyini değiştirerek daha önce sözü edilen iktidardan farklı bir biçimde düzenleme araçları geliştirdiğini gösterir. Disiplin araçları ile güvenlik araçları arasında bu anlamda bir ayrım yapmak, iktidar ile yönetim sanatı (yönetimsellik) arasında bir ayrım yapmamızı sağlayabilir. Bu araçlar arasında tarihsel anlamda bir bağlantı bulunmakla birlikte kurumsal olarak tarih içerisinde yerleştikleri yerler

99 Lazzarato, "Biyoiktidardan Biyosiyasete", s. 19.
100 Lemke, *Biopolitics*, s. 37.

açısından fark vardır. Disiplinci teknikler ve araçlar, kökenleri çok eskilere dayanan okul, hastane, hapishane gibi kurumlar içerisinde geliştirilmiştir. Örneğin, tarihsel olarak cüzzam hastalarının kapatılmasından akıl hastalarının kapatılmasına doğru uzanan süreç ortaçağa kadar uzanmaktadır. Oysa ki nüfusa ilişkin güvenlik tekniklerinin geliştirilmesi için gereken istatistiki bilgi on sekizinci yüzyıldan beri toplanmaktadır.[101] Bu anlamda Lemke iki ayrı diziden söz eder: "Beden-organizma-disiplin-kurum" ve "nüfus-biyolojik süreçler-düzenleyici mekanizmalar-Devlet". Bu diziler birbiriyle ilişkili olmakla birlikte denetim ve müdahale araçları açısından farklı yerlere tekabül eder.

Bu anlamda daha önce sorduğumuz ikili sorunun yanıtını almış oluruz: Birincisi, biyopolitika dönemi Foucault'nun çalışmalarında bir "sapma"yı değil, bir "kırılma"yı temsil eder. Daha önce ele aldığımız ikili iktidar kavrayışına eklemlenen, belli anlamlarda onlardan ayrışan ancak kopmayan bir dönemden söz etmek gerekmektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz ve Lemke'nin de iddia ettiği üzere biyopolitika basit bir biçimde politikanın alanının genişlemesi değil, siyasetin çekirdeğinin/nesnesinin değişmesidir: Artık iktidarın peşine düştüğü "olsa olsa" ölüm cezası verebileceği hukuki bir özne değil, kanlı canlı biyolojik bir varlık olarak insandır. Peki tüm bu analiz ne anlama geliyor ve Foucault gibi bir düşünür son dönem çalışmalarının ağırlık merkezini oluşturan biyopolitika/biyoiktidar analizine neden bu kadar ciddi anlamda yer ayırıyor?

Bu sorunun cevabını vermek için Foucault'nun 1978-79 derslerinin yıl sonunda yaptığı özetteki şu soruya ve verdiği yanıta bakabiliriz:

> Neden yöneten biri olmalı? Yani; yönetimi zorunlu kılan nedir ve kendi varlığını meşrulaştırmak için toplum bakımından hangi amaçların peşinden koşmalıdır? İçinde daha önceden 'fazlalık', 'aşırılık' bulunduğu

101 Bu noktada James Scott'ın *Devlet Gibi Görmek* çalışması dikkat çekici bir örnektir. Foucault'nun biyopolitika kavramı çevresinde örülen çalışmalara üç kez, genel olaraksa Foucault'ya dört kez atıfta bulunan Scott, devletin soyadı kanunu, arazi yasası gibi alanlarda "standart" ölçü birimleri kullanarak nüfusu nasıl "okunabilir" hale getirip kontrol altına almaya çalıştığını ve bunun her seferinde neden tam anlamıyla başarılı olamadığını araştırır. Scott çalışmasını devletin ölçü anlayışıyla sınırlandırarak genel olarak liberal yönetim mantığını incelemeye yanaşmazken, Foucault'nun neredeyse hiç değinmediği bir alana değinerek, söz konusu ölçü birimleriyle "okunaklı" hale getirilen "doğa"nın "doğal kaynaklar" olarak görüldüğüne dikkati çeker. Yine de iki düşünürün araştırması arasında "kan bağı" olduğu rahatlıkla söylenebilir.

> ya da en azından zorunlu veya yararlı olup olmadığı sürekli sorulması gereken bir eklenti taşıdığı ilkesinden yola çıkılarak bir yönetim teknolojisi geliştirmeyi olanaklı kılan da bu toplum kavramıdır. [102]

Bu soruya da şöyle bir yanıt veriyor:

> Devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın her somut sistemi incelememize olanak sağlayan bir tarihsel evrensele dönüşmesine izin vermek yerine belki de özel bir yönetim teknolojisine özgü bir şematizasyon biçimi içerisinde görmeyi denemeliyiz.[103]

İşte Foucault'nun biyopolitika araştırmasının amacı, tam da yüzyılımız için bu *özel şematizasyon biçimi*ni oluşturmaktır.

Kaynakça

Benjamin, Walter, *Tek Yön*, Çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY, 2000.
Blanchot, Maurice, *Hayalimdeki Michel Foucault*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı, 2005.
Crary, Jonathan, *Gözlemcinin Teknikleri*, Çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis, 2010.
Çalkıvik, Aslı, "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", *Toplum ve Bilim*, İstanbul: İletişim, 2011.
Foucault, Michel, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, Massachusetts: The University of Massachusetts, 1988.
Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey, 1999.
Foucault, Michel, *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2004.
Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2005.
Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2006.
Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2007.
Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics*, Çev. Graham Burchell, New York: Palgrave, 2008.
Foucault, Michel, *The Government of Self and Others*, Çev. Graham Burchell, New York: Palgrave, 2010.

102 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 319.
103 Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 319.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2011.
Illouz, Eva, *Soğuk Yakınlıklar*, Çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: İletişim, 2011.
Lazzarato, Maurizio, "Biyoiktidardan Biyosiyasete", Çev. Çetin Türkyılmaz, *Felsefe-Yazın*, S. 16, Ankara, 2010.
Lefort, Claude, *The Political Forms of Modern Society*, Ed. J. Thompson, Londra: MIT, 1986.
Lemke, Thomas, *Biopolitics, An Advanced Introduction*, Çev. Eric Frederick Tump, New York: New York University, 2011.
McNay, Lois, "Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics", *Theory, Culture & Society*, Londra: Sage, 2009.
Özkazanç, Alev, *Neo-liberal Tezahürler*, Ankara: Dipnot, 2011.
Scott, James, *Devlet Gibi Görmek*, Çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus, 2008.

Homo Economicus'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi*

JASON READ

David Harvey'nin *Neoliberalizmin Kısa Bir Tarihçesi* kitabının ilk sayfalarında şu ifadeyle karşılaşırız: "Neoliberalizm ... düşünme biçimlerine öyle bir nüfuz etmiştir ki, birçoğumuzun dünyayı yorumlarken, onun üzerinde yaşarken ve onu anlamlandırırken başvurduğu ortak akıl yollarına dahil olmuş durumdadır."[1] Harvey'nin kitabı, neoliberalizmin "Chicago Okulu" gibi akademik kurumlarda temelinin atılışını, başlangıç aşamasında Şili'de gerçekleştirilen uygulamalar üzerinden yayılışını, Reagan ve Thatcher rejimleri sırasında menşei ülkesine dönüşünü ve Çin ve dünyanın geri kalanı üzerindeki etkilerini gözler önüne seren kapsamlı bir araştırma olmakla birlikte, neoliberalizmin ortak akla dönüşme kertesinde hegemonya kurma sürecini ele almaz. Esasen bir tarih çalışması, hatta mevcut konjonktüre ışık tutma amacıyla kaleme alınmış "kısa" bir tarihçe olan bir eserde felsefe bulmaya çalışmak yanlış olabilir ama "neoliberalizm"e dair genelgeçer bir fikirle, yani neoliberalizmin ideolojinin bir dönüşümü olduğu kadar, ideolojinin *içinde* bir dönüşüm de olduğu fikriyle kesiştiğinden, bu eksikliği işaret etmek önemlidir. Neoliberalizm, eleştirel bir yaklaşımla ele alındığı metinlerin genelinde salt yeni bir ideoloji olarak değil, ideolojinin koşulları ve etkileri bakımından dönüşüm geçirmiş hali olarak anlaşılmaktadır. Koşulları, devlet ya da egemen sınıf tarafından değil, günlük pazarda mal alıp

* Daha önce *Foucault Studies*, S. 6, Aralık 2008'de yayımlanan yazı yazarının önerisiyle bu sayıya dahil edilmiştir.

1 Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, s. 3.

satma deneyiminden üretilen, daha sonra toplumun bir imgesine dönüşmek üzere, diğer toplumsal alanları kapsayan "fikirler piyasası" boyunca yayılan bir ideolojidir. İkincisi, sadece siyasal alana, bir devlet idealine değil, insan varoluşunun bütününe dair bir ideolojidir. Bir ideali değil bir gerçekliği, yani insan doğasını temsil etme iddiasındadır. Bu bağlantıyı ve yol açtığı zorlukları değerlendiren Fredric Jameson'ın yazdığı gibi: "'Piyasa insanın doğasında vardır' önermesinin, kendine meydan okunmadan var olmasına izin verilmemeli; benim görüşümce zamanımızda ideolojik mücadelenin en kritik mıntıkasını oluşturur bu önerme."[2]

Neoliberalizmin eleştirel incelemesi, onun söylemsel mevzilenişindeki bu dönüşümün siyasal bir programdan çok insan doğasına ve toplumsal varoluşa dair yeni bir anlayış olarak ele alınmasına değinmek zorundadır. Bu nedenle, neoliberalizmi ilkelerinin başarısı veya başarısızlığı üzerinden çözümlemek suretiyle siyasal bir program olarak öne çıkarmak yeterli olmayacaktır. Neoliberalizmin incelenmesi ideolojinin temel sorunsalının, yani iktidar, kavramlar, varolma ve öznellik kiplerinin kesişiminin yeniden incelenmesini gerektirir. Son otuz yıldır, Michel Foucault gibi postyapısalcılarla Antonio Negri gibi neo-Marksistler tarafından yürütülen, iktidarın doğası üzerine, "ideolojiler" ya da "söylemler"le maddi varoluş arasındaki ilişki üzerine görünürde soyut tartışmaların, soyut doktrinler olmaktan çıkıp şimdiyi kavrama ve dönüştürmenin somut yollarına dönüşmesi ancak neoliberalizmle yüzleşme yoluyla mümkün olur. Foucault'nun neoliberalizm üzerine dersleri, onun eleştirel projesini yeni alanları kapsayacak şekilde genişletmekle kalmaz, hakikatin ve öznelliğin nasıl üretildiğini incelemek suretiyle şimdiki zamanı kavramanın önemini de göstermeye yarar.

Homo Economicus: Neoliberalizmin Öznesi

İnsan doğasına özel bir kavrayışın üretimi, öznelliğin belirli bir biçimde oluşumu ve belirli bir siyasal ideoloji, siyaset üzerine düşünmenin belirli bir yolu arasındaki rabıta Michel Foucault'nun araştırmasının merkezindedir. Foucault kendi projesini "kültürümüzde insanların özneye dönüştürülme kipleri"nin incelenmesi olarak betimlese de, bu süreç her zaman iktidar/bilgi rejimleriyle kesişmiştir.[3] Dolayısıyla, Foucault'nun çalışması tam da neoliberalizm şeyi ele almaktadır: neoliberalizmin devletleri veya ekonomileri

2 Jameson, *Postmodernism; Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, s. 263.
3 Foucault, "The Subject and Power", s. 208.

yönetmenin bir biçimi olmakla kalmayıp bireyin yönetilmesiyle, belirli bir yaşam biçimiyle yakından ilişkili olması. Gelgelelim, Foucault'nun araştırmalarının bu ilişkiye antik Yunan'dan on dokuzuncu yüzyıla kadar odaklandığı, neoliberalizm gibi modern gelişmelere değinmediği de bilinmektedir. Çalışmalarının genel örüntüsü böyle olmakta birlikte, Foucault yetmişli yılların sonlarında *Collège de France*'ta verdiği derslerin bir yılını neoliberalizm başlığına ayırmıştır. *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığıyla yayımlanan bu derslerin bir anormallik teşkil etmesinin bir nedeni araştırmanın yirminci yüzyılın sonuna kaymasıyken bir nedeni de diğer derslerinden –en azından son yıllarda yayımlanmış olan, "anormaller", "psikiyatrik iktidar" ve "öznenin hermenötiği" üzerine olanlardan– farklı olarak, bu derslerin Foucault'nun yayımlanmış çalışmalarında kendine yer bulamamış olmasıdır.

Foucault'nun çözümlemesinin derli toplu bir sunumu için liberalizmle neoliberalizm arasında nasıl bir ayrım yaptığıyla başlamak yararlı olacaktır. Focuault'ya göre bu ikisi arasındaki fark, ekonomik faaliyete odaklanış biçimlerinde ortaya çıkar. Klasik liberalizm mübadeleye, Adam Smith'in insanoğlunun "değiş tokuş, takas ve mübadele" eğilimi adını verdiği şeye odaklanır. Piyasanın bir mal ve hizmet dağıtıcısı olarak üstün etkinliğini savunmuş, onu kendi rasyonalitesi, kendi çıkarı ve kendine özgü etkinliği olan bir sistem olarak doğallaştırmıştır. Piyasa, kayıtsız şartsız özel mülkiyet hakkı sayesinde devletten ayrılması gereken özerk bir alana dönüşür. Foucault'nun yorumunda vurguladığı şey, piyasanın salt belirli bir teşekkülden veya pratikten daha fazlası olup devlet erkinin yeniden yorumlanması ve dolayısıyla eleştirisine dönüşmesidir. Klasik liberalizm mübadeleyi toplumun genel matrisi haline getirir. Bir homoloji tesis eder: Piyasadaki ilişkiler bir dizi hak ve serbestlik karşılığında belirli özgürlüklerin verilmesi olarak görülebilir.[4] Foucault'ya göre neoliberalizm ekonomik faaliyeti toplumsal ve siyasal ilişkilerin genel matrisi haline getirme sürecinin kapsamını genişletir ama odağında mübadele değil rekabet vardır.[5] Liberalizmin bu iki biçiminin, "neo" ve "klasik" liberalizmin ortak noktası, Foucault'ya göre ekonomik bir özne olarak insanın "antropolojisi"ni siyasetin temeline yerleştirmelerine yarayan genel "homo economicus" fikridir. Klasik liberalizmden neolibe-

4 "Aslında yabanıl ve değiş tokuş ikilisinin, yalnızca hukuk düşüncesinde, yalnızca XVIII. yüzyılın hukuk kuramında kesinkes başat olmadığını düşünüyorum; ama aynı zamanda, XVIII. yüzyıldan ve hukuk kuramından, XIX. ve XX. yüzyılın antropolojisine dek sürekli biçimde karşılaşılacak olan da yine bu yabanıl ve değiş tokuş ikilisidir." (Foucault, *Society Must Be Defended / Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 194/202.)

5 Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, s. 12.

ralizme geçişte değişen şey, vurgunun mübadele antropolojisinden rekabet antropolojisine kaymasıdır. Mübadeleden rekabete geçişin derin etkileri olmuştur: mübadele doğal sayılırken, rekabet yirminci yüzyılın neoliberalleri tarafından piyasaların tekel oluşturma eğilimi ve devletin müdahalelerine karşı korunması gereken bir yapay ilişki olarak görülür. Rekabet devletin piyasaya değil, piyasanın koşullarına daimi müdahalesini gerekli kılar.[6]

Bizim açımızdan daha önemli olan gelişme ise "antropoloji"de gerçekleşen kaymadır; mübadele eden bir yaratık olarak "homo economicus"tan, rekabet eden, daha doğrusu rekabet etme eğilimi teşvik edilmesi gereken bir yaratığa geçiş insanların kendilerini özneleştirmesinde ve özneleştirilmelerinde genel bir kaymaya yol açmıştır. Birincisi, neoliberalizm ekonominin alan ve kapsamında muazzam bir genişlemeyi gerektirir. Foucault bu noktada Gary Becker'dan alıntı yapar: "Ekonomi insan davranışını, amaçlar ve alternatif kullanımları olan kıt araçlar arasındaki ilişki olarak inceleyen bilim dalıdır."[7] İnsanların amaçlarına –evlilikten suç işlemeye, çocukları için harcama yapmaya kadar– ulaşmak adına bütün girişimleri, belirli bir fayda maliyeti hesabı uyarınca "ekonomik" olarak anlaşılabilir. İkincisi, bu durum, "emek" ve "işçi"nin tanımında muazzam bir değişikliğe gidilmesini gerektirir. İşçi, "insan sermayesi"ne dönüşmüştür. Maaş veya yevmiyeler birincil yatırımdan, yani kişinin becerilerine veya yeteneklerine yapılan yatırımdan elde edilen kâra dönüşür. Gelir elde etme, doyum sağlama kapasitesini artıran her eylem, bir ülkenin sınırından diğerine geçme eylemi olan göç bile, insan sermayesine yapılan yatırımdır. Şüphesiz ki "insan sermayesinin" büyük bölümü, kişinin bedeni, zekâsı ve genetik materyali ve elbette ırkı veya sınıfı verilidir ve geliştirilemez. Foucault bu doğal sınırın, kişinin birincil yatırımını dönüştürmesini olanaklı kılan, estetik cerrahiden genetik mühendisliğine kadar teknolojiden alınan her tür yardımla aşılmak için var olduğunu öne sürer. Foucault bu bakış açısını şöyle özetler: "*Homo economicus* bir girişimcidir, kendine yatırım yapar."[8]

Foucault'nun çözümlemesinin amacı bu durumu –yani "egemen görüşün, egemen sınıfın görüşlerine dönüşmesi", dolayısıyla asgari ücretli bir işçiden bir CEO'ya kadar herkesin kendini bir girişimci olarak görmesi durumunu– kapitalist ideolojinin bir zaferi olarak görüp yakınmak değildir. Foucault'nun

6 *Age.*, s. 139.
7 *Age.*, s. 235.
8 *Age.*, s. 226.

görevi, neoliberal ekonomide ekonomik rasyonalitenin kapsama alanındaki esaslı büyümeyi eleştirmek de değildir: Bu büyüme, ekonominin toplumun bütünüyle, bütün rasyonaliteyle eşsüreli olduğu ve ekonominin her yere nüfuz ettiği iddiasında cisimleşir. Foucault neoliberal ideali daha ziyade yeni bir hakikat rejimi ve insanların özneye dönüştürülmesinin yeni bir yolu olarak görür: *Homo economicus* özünde farklı bir öznedir, devletin hukuki öznesi olan *homo juridicus*'tan farklı motivasyonlarla biçimlenen ve farklı ilkelerle yönetilen bir öznedir. Neoliberalizm, insanların yönetildiği ve kendilerini yönettiği bir tutum veya zihniyet olarak yeni bir "yönetimsellik" kipi tesis eder. Bu yönetimselliğin işleme koşulları artık haklar ve yasalar değil, çıkar, yatırım ve rekabettir. Haklar mübadele için vardır ve bir anlamda toplumsal sözleşmenin ilk mübadelesi üzerinden tesis edilirler, ama çıkar indirgenemez ve devredilemezdir; çıkar mübadele edilemez. Devlet, öznelerin kendi çıkarlarını hesapladığı gerçeğine bel bağlayarak arzulanan eylemleri maliyetsiz, arzulanmayan eylemleri de maliyetli hale getirmek suretiyle, çıkar ve arzu akışlarını yönlendirir. Bir yönetimsellik kipi olarak neoliberalizm, çelişkili bir biçimde, yönetmeden yönetirmiş gibi görünür: Yani, öznelerinin işlev görmek için epey miktarda eylem özgürlüğü –rekabet eden stratejiler arasında seçim yapma özgürlüğü– olması gerekir.

> Bu yeni yönetimsel aklın özgürlüğe ihtiyacı var; demek ki yeni yönetim türü özgürlüğü tüketiyor. Özgürlüğü üretmek, örgütlemek zorunda. Dolayısıyla yeni yönetim türü özgürlüğün idaresi olarak tezahür ediyor; "bu idare, doğrudan bir çelişkiye yol açan 'özgür ol' emrini vermekten ibaret değil elbette... [O]n sekizinci yüzyılda biçimlenmiş yönetim türü olarak tanımlayabileceğimiz liberalizmin esasında özgürlükle üretken/tahrip edici bir ilişki gerektirir. Liberalizmin özgürlüğü üretmesi gerekir ama tam da bu üretme eylemidir tehditlere dayandırılan sınırlamaların, denetimlerin, baskı biçimlerinin ve mecburiyetlerin tesisini zorunlu kılan.[9]

Bu özgürlükler, yani piyasanın özgürlükleri, siyasetin, yönetimselliğin dışında kalan, onu sınırlayan özgürlükler değildir; onlar daha çok, onun stratejisinin bütünleyici bir parçasıdır. Yönetimselliğin bir kipi olan neoliberalizm, haklar ve görevler temelinde değil çıkarlar, arzular ve özlemler temelinde işler; egemen iktidar gibi doğrudan bedeni belirlemez ya da disiplinci iktidar

9 *Age.*, s. 63.

gibi eylemleri kısıtlamaz, daha çok, eylemlerin koşullarına etki eder. Böylelikle, neoliberal yönetimsellik genel bir yoğunlaşma yörüngesini takip eder. Bu yörünge temel bir çelişki sonucunda oluşur; iktidar daha az kısıtlayıcı, daha az cismani oldukça daha da yoğun hale gelir, eylemlerin ve olası eylemlerin alanını doygun hale getirir.[10]

Foucault neoliberalizm tartışmasını, neoliberalizmin büyük kuramsal metinleri ve paradigmalarıyla sınırlı tutar; savaş sonrası Almanyasında ilk kez formüle edilişinden başlayarak Chicago Okulundaki en kapsamlı versiyonuna kadar izini sürer. Foucault'nun erken çözümlemeleri genel olarak uygulama belgelerinin çözümlenmesi, *panoptikon*'un veya itiraf etme pratiğinin tanımlanmasıyla hatırlanır ama "neoliberalizm" üzerine derslerinde ağırlıklı olarak büyük kuramsal tartışmaları takip eder. Bu bir bakıma ders formatının getirdiği bir sınırlandırmadır veya en azından bu materyalin hiçbir zaman başlı başına bir çalışmaya dönüşecek biçimde geliştirilmemiş olmasının bir yansımasıdır. Foucault'nun metninin sadece yazılı kısmına değil, ruhuna da sadık kalan her çözümleme bu metnin ekonomi, devlet ve toplumun tümünü ele alan bir teori olarak değil, bir pratik olarak da varoluşuna odaklanacaktır. Thomas Lemke'nin de öne sürdüğü üzere, neoliberalizm halihazırda varolduğunu öne sürdüğü bir toplumsal gerçekliği yaratma girişimidir, rekabetin toplumsal ilişkilerin temelini oluşturduğunu savlarken bir yandan da bu ilişkileri teşvik eder.[11] Günümüzde, uzun süreli iş sözleşmelerinden geçici ve yarı zamanlı işgücüne geçiş temayülü, kuruluşları sözleşmelerden ve sağlık hizmetlerinin ve diğer faydaların pahalı yükünden kurtaran etkili bir ekonomik strateji olmakla kalmaz, aynı zamanda etkili bir özneleştirme stratejisidir. İşçileri kendilerini, dayanışma ve kolektif örgütlenmeden fayda sağlayacak siyasi "işçi"ler olarak değil de "tek kişilik şirketler" olarak görmeye teşvik eder. İşçiler, yeni bir bilgisayar yazılımını öğrenmek için ders almaktan dişlerini beyazlatmaya kadar her eylemi insan sermayesine yatırım olarak gören bireylere dönüşürler. Eric Alliez ve Michel Feher'in de yazdığı gibi: "Şirketlerin büyük çapta taşeronluğa başvurması işçilerin bağımsızlık arzusunu ... sermayenin giderek artan uydu ihtiyacı-

10 Jeffrey Nealon, Foucault'da yoğunlaşma mantığını şöyle açıklamıştır: Yoğunlaşma, disiplinci iktidardan biyoiktidara geçiş sırasında görülebilir; disiplinci iktidar belirli mevki ve kimlikler üzerinden işlerken, biyoiktidar toplumun bütününe yayılmış, öznellikleri eşkapsamlı hale gelmiş olan cinsellik üzerinden iş görür. (Nealon, *Foucault Beyond Foucault: Power and its Intensification Since 1984*, s. 46). Neoliberalizme dair de benzer şeyler söylenebilir.

11 Lemke, "Foucault, Governmentality, and Critique", s. 60.

nı karşılayan bir 'işletmecilik ruhu'na dönüştürerek bu durumda en önemli rolü oynar."[12] Neoliberalizm basitçe pejoratif anlamda bir ideoloji olarak ya da kişinin benimsemeyi ya da benimsememeyi seçeceği bir inanç olarak görülemez; kendisi de rekabete kilitlenmiş çıkarcı özneler üreten stratejiler, taktikler ve politikalar tarafından üretilir.

Foucault neoliberalizmin "ideolojik" boyutu olarak ele alınabilecek yönünü, yani sadece kapitalizmin değil, bilhassa yeni bir kapitalist birikim rejiminin küresel hegemonyasıyla bağlantısını ayraç içinde aldığından, derslerinde neoliberalizmin tarihsel koşulları üzerine pek bir şey söylemez. Foucault neoliberalizme ilk eklemlenişi Nazi Almanyasına yönelik bir tepkiyle ilişkilendirir. Foucault'nun öne sürdüğü üzere, orijinal neo-liberaller, yani "Ordoliberaller" Nazi Almanyasını kapitalizmin bir sonucu olarak değil, kapitalizmin ve piyasanın aleyhinde işleyen şeyin, yani planlamanın en uç versiyonu olarak görüyorlardı. Foucault'nun çözümlemeleri neoliberalizmin temelindeki o özgül "devlet korkusu"nu, herhangi bir planlamanın, rekabete herhangi bir müdahalenin, totalitarizmle eşdeğer olduğuna yönelik inancını tespit eder. Ne var ki, günümüzde neoliberalizmin baskınlığına, bilhassa belirli bir "kendilik teknolojisi", tabi kılmanın belirli bir kipi olarak hâkimiyetine bir açıklama getirmez. Foucault aynı zamanda neoliberalizmin veya *homo economicus* ya da *homo enterpreneur* olarak neo-liberal öznenin, liberal ekonomik düşüncede belirli bir boşluğu –ki bu da emektir– dile getirmek için ortaya çıktığını öne sürdüğünde, neoliberalizmin tarihine dair farklı bir anlayış imkânı sunar. Bu bakımdan neoliberalizm Marx'ın doldurmaya çalıştığı eksikliğin, boşluğun aynısını, Marx'a atıfta bulunmadan ve oldukça farklı sonuçlarla doldurmak için aceleyle harekete geçer.[13] Marx ve neoliberaller, klasik ekonomi teorisinin mübadele alanını, yani piyasayı incelemesine rağmen, sermayenin nasıl üretildiğini inceleyen "üretimin gizli meskenine" girme konusunda başarısız olduğu konusunda hemfikirdir. Elbette ki bu görüş birliği burada son bulur, çünkü Marx ve neoliberaller emekte birbirinden temelden farklı şeyler görür: Marx için emek sömürünün alanıyken neoliberaller için, gördüğümüz üzere, emek bir sorun teşkil ettiği anda emek ve sermaye arasındaki fark "insan sermayesi" teorisi üzerinden giderilir.[14] Neo-

12 Alliez ve Fehler, *The Luster of Capital*, s. 349.

13 Foucault, *age.*, s. 221.

14 Foucault *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda Marx'ın bu boşluğu işgücünün "antropolojisi"yle doldurduğunu söyler. Bu, Foucault'nun Marx'ın işgücünü "insanın somut özü" olarak koyutladığını savunduğu "Truth and Juridical Forms" başlıklı makalesinde geliştirdiği eleştiriyle

liberalizm "işçi" ve "kapitalist" arasındaki mücadelenin koşullarını bozar ve değiş tokuş eder. Etienne Balibar'ın ifadesiyle, "Kapitalist işçi, bir 'girişimci' olarak tanımlanır; işçiyse bir kapasitenin, bir insan sermayesinin hamili olarak."[15] Emek artık fabrikanın ya da işyerinin belirli alanlarıyla sınırlı değil, arzulanan amaçları elde etmek yolunda bir eylemdir. "Emek" ve "insan sermayesi" terimleri terminolojideki ezeli karşıtlıklarını aşarak birbiriyle kesişir hale gelir; emek eyleme, insan sermayesi de bu eylemin etkilerine, onun tarihine dönüşür. Bu kesişmede ekonominin söylemi bütüncül bir yaşam biçimine dönüşür, her eylem –suç eylemleri, evlilik, yüksek öğrenim vb– asgari masrafla azami randıman alma hesabına yönelik bir sağduyuya dönüşür; bir yatırım olarak görülebilir. Dolayısıyla Marx'ı ve neoliberalizmi benzer bir sorun karşısında konumlandırmak, neoliberalizm politikalarını biraz olsun kavramaya imkân verir; bu politikalar, "girişimci", "yatırım" ve "risk" fikrini umumileştirip sermaye âleminin ötesine, her gündelik ilişkiye yayarak, sömürü gerçeğini gizler. Neoliberalizm "kapitalizmsiz kapitalizm"in bir biçimi olarak görülebilir; bir yandan kapitalizmin yol açtığı husumeti ve toplumsal güvensizliği yürürlükten kaldırmak suretiyle, kapitalizmi ya da onun simgelerini, koşullarını ve mantığını çelişkili bir biçimde bütün topluma yayarken bir yandan da sadece özel mülkiyeti değil kapitalizmde refahın dağıtılışının mevcut şeklini de korumanın bir yoludur. Kapitalistle işçi arasındaki karşıtlık üretim şeklinin dönüştürülmesiyle, refahın üretiminin ve dağıtımının yeni bir örgütlenişiyle değil, tabi olma kipiyle, *yeni bir öznellik üretimiyle* yok edilmiştir. Dolayısıyla, neoliberalizm ekonominin oldukça spesifik bir şekilde toplumun bütününe yayılmasını gerektirir; Marx'ın öne sürdüğü gibi, her şeyin (en azından son kertede) bir ekonomik temeli olması değildir ekonominin etkilerinin bütün topluma yayılmasının nedeni; esasında, toplumun bütünüyle eş süreli hale gelen şey ekonomik bir perspektiftir, o da piyasanın

benzerlik gösterir. Foucault şöyle yazar: "Dolayısıyla emeğin insanın somut özü olduğu, bu emeği kâra dönüştürenin, aşırı-kâra ya da artı-değere dönüştürenin kapitalist sistem olduğunu varsayan geleneksel Marksist analizin doğrudan kabul edilebileceğini sanmıyorum. Aslında, kapitalist sistem varlığımıza çok daha fazla nüfuz etmektedir. On dokuzuncu yüzyılda inşa edildiği şekliyle bu rejim, insanın çalışma gibi bir şeye bağlandığı siyasi teknikler, iktidar teknikleri bütününü hazırlamak zorunda kalmıştır; insanların bedeninin ve zamanının çalışma zamanı ve işgücü haline geldiği ve aşırı-kâra dönüşmek için fiilen kullanılabileceği teknikler bütünü." (Foucault, "Truth and Juridical Forms", s. 86). İnsanı işgücünün öznesine dönüştüren bu kılcal iktidar ilişkileri fikri, Foucault'nun bazen bir eleştiri olarak geliştirdiği bazen de Marx'a atfettiği bir fikirdir, örneğin bkz. "Les Mailles du pouvoir" ve daha örtük biçimde olsa da *Hapishanenin Doğuşu*.

15 Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, s. 53.

perspektifidir. Christian Laval'in de öne sürdüğü gibi, bütün eylemler kişisel çıkar, asgari maliyetle azami fayda sağlama fikrine uyum sağlar gibi görünmektedir. Toplumun bütününe nüfuz etmiş olan, ekonominin yapısı değil, ekonomik düşünen özne, o öznenin içkin antropolojisidir.[16]

Şimdiye Direnmek: Neoliberalizmin bir Eleştirisine Doğru

Neoliberalizm böylece sadece sınıf iktidarının, olası tek ekonomik sistem olarak kapitalizmin "restorasyonu" değil, rasyonaliteyle eşanlamlı hale gelmiş kapitalizmin bir restorasyonudur. O halde, kapitalizmin neden şimdi ya da neden son otuz yılda bu neoliberal yola girdiği sorulmalıdır. Foucault'nun Nazi Almanya'sının ruhunu çağırması kapitalizmin özgül tarihsel biçimlenişini açıklamakta yetersiz kalıyorsa, günümüzde neoliberalizmin egemenliğini açıklamak için Marx'a karşı çıkmak da pek işe yaramayacaktır. Bu soru, her ne kadar çelişkili görünse de, Marx'la neoliberalizm arasındaki kesişim noktalarına bakarak kısmen yanıtlanabilir.

Marx *Grundrisse*'de öznellik için, işçinin öznel güçleri için "insan sermayesi" terimini değil, genellikle makinelere, fabrikalara ve üretim araçlarına yapılan diğer yatırımlara işaret eden "sabit sermaye" terimini kullanır. Marx sermayenin gelişimini işçilerin becerileri, bilgisi ve ustalıklarının tedrici olarak makinenin, sabit sermayenin bir parçası haline geldiği ve böylece emekçinin becerisi olmayan ve nihayetinde ikame edilebilir bir makine çarkına dönüştüğü bir süreç olarak görüyordu. Bu, kapitalizmin, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan fakirleştirilmiş işçi sınıfından kendi mezar kazıcılarını ürettiği süreç olan "proleterleştirme"dir.

Gelgelelim *Grundrisse*'de Marx temelden farklı bir imkânı işaret eder: Sermaye sadece bedenin fiziksel gücünü değil, toplumun bütününe yayılan ve her bir bireyde vücut bulan genel toplumsal bilgiyi de sömürür. Marx buna "genel zekâ" adını verir – toplumun bütününe yayılmış toplumsal bilgi. Bu bilgi, yani çeşitli diller, protokoller ve simgesel sistemler kullanma kapasitesi, büyük oranda işin dışında üretilir. Marx'ın sözleriyle: "Emek zamanında tasarruf serbest zamanda, yani bireyin tam kapsamlı gelişimi için gerekli zamanda artış demektir, bu da karşılığında en büyük üretken güç olarak emeğin üretken gücüne etki eder. Dolaysız üretim süreci açısından bu, *sabit sermaye* üretimi olarak ele alınabilir, söz konusu sabit sermaye insandır."[17]

16 Laval, *L'homme économique: Essai sur les racines du néolibéralisme*, s. 17.
17 Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, s. 712.

Marx'ın, işçiyi emek gücü (veya canlı emek), makineyi veya fabrikayı sabit sermaye ve parayı dolaşan sermaye olarak adlandırdığı standart terminolojisinden sapması oldukça açıklayıcıdır. Marx'ın zar zor tasavvur edebileceği bir geleceğin, bizim şimdimiz haline gelmiş bir geleceğin bir parçasını açığa vurur: Toplumun sermaye dahilinde gerçek anlamda kapsanması. Bu kapsama sadece Marx'ın, belirgin biçimde kapitalist bir üretim biçimi olarak işaret ettiği şeyin biçimlenişini içermekle kalmaz, bütün öznel potansiyelin, iletişim kurma, hissetme, yaratma, düşünme kapasitesinin de sermayenin işine yarayacak üretken güçler olarak onun bünyesine katılmasını da içerir. Sermaye artık basitçe, nesneleri dönüştürmeye yarayan fiziksel kapasite olarak anlaşılan işgücünü sömürmekle kalmaz, toplumsal ilişkileri bir uçtan öbür uca kateden üretme ve iletişim kurma kapasitelerini de çalıştırır. Gerçek kapsamada sermayenin dışında kalan bir şey olmadığı, bir metaya dönüştürülemeyecek tek bir ilişki bile olmadığı söylenebilir ama şu da var ki, sermaye dışarısının ta kendisidir, üretim fabrikanın ve işyerinin dışında, çeşitli toplumsal ilişkilerde gerçekleşir. Bu temel yer değiştirme nedeniyle öznellik öncelikli hale gelir, öznelliğin kendisi üretken olur, esas denetim altında tutulması gereken bu öznelliktir.

Antonio Negri'ye göre kapitalist üretim biçiminin dönüşümü olarak gerçek kapsama ile kapitalizmin temsilinin dönüşümü olarak neoliberalizm arasında doğrudan bir ilişki vardır. Neoliberalizmin işçi ve kapitalist, yevmiyeler ve sermaye arasındaki temel bölünmeyi neoliberal öznelliğin üretimiyle silmeye yaradığını söylemek yetmez. Nihayetinde, bu karşıtlık, bu antagonizma neoliberalizmden önce de, hem de yüzyıllardır vardı. Neoliberalizm toplumun bütününe yayılmış olan işgücünün güçlerini azaltmayı hedefleyen bir söylem ve pratiktir – toplumsal varoluşun bütünüyle emeğe veya potansiyel emeğe dönüştüğü anda, kapitalistlerden, girişimcilerden oluşan bir toplum imgesi tesis eder. Üretim fabrikanın kapalı alanından çıkıp bütün toplumsal alana yayılmaya başladığında ve kültürel ve toplumsal varoluşun bütün sahalarını çevrelediğinde, neoliberalizm toplumu bir piyasa olarak tasvir eder ve böylece üretimi topyekun ortadan kaldırır.[18]

Bu, iktidarın bir biçimi olarak neoliberalizm ve fabrikanın kapalı alanı içerisinde işleyen disiplinci iktidar arasındaki farka vurgu yapar. Disiplinci iktidar bedenleri üretim aygıtlarına hapsetme ve onlarla sınırlandırma yoluyla işliyorsa, neoliberal iktidar da bedenleri ve bireyleri özelleştirme ve

18 Hardt ve Negri, *The Labor of Dionysus: A Critique of the State Form*, s. 226.

tecrit etme yoluyla dağıtarak işler. Neoliberalizmin merkezi terimi ve politik stratejisi olan deregülasyon, yönetimin veya düzenlemenin eksikliği değil, tecrit etme ve dağılım üzerinden yönetme biçimidir.[19] Toplumun kolektif toplumsal güçleri giderek daha çok refah ürettikçe, neoliberalizm bize çok sayıda kendi çıkarını gözeten bireyden oluşan bir toplum imgesi sunar. Negri'ye göre neoliberalizm ve insan sermayesi düşüncesi toplumun üretici güçlerinin bir yanlış temsilidir. "Tek sorun, ekonominin aşırı liberalleştirilmesinin kendi zıddını, yani toplumsal ve üretken çevrenin atomlaşmış bireylerden oluşmadığını meydana çıkarmasıdır ... gerçek çevre kolektif bireylerden oluşur."[20] Negri'nin çözümlemesinde, neoliberalizmle gerçek kapsama arasındaki ilişki Manişeist bir karşıtlığın özelliklerine bürünür. Ya hepimiz işçiyiz ya da hepimiz kapitalistiz: Ya toplumu emeğin, fabrikadan okula ve eve bütün toplumsal alanlara ve el emeğinden zekâya insan varoluşunun bütün veçhelerine genişlemesi olarak gör ya da toplumu bütün insan ilişkilerini çevreleyen bir rekabet ve yatırım mantığı olarak gör. Negri'nin sunumu, bir bakıma Foucault'nun disiplinci iktidarı ve biyoiktidarı toplumun ekonomik örgütlenişindeki belirli değişimlerin zemininde kavrayışının izinden giderek, neoliberalizmin tarihsel biçimlenişini sermayedeki belirli bir dönüşümün zemininde kavramak suretiyle Foucault'nun derslerine göre daha avantajlı bir konum edinir ama bunu neoliberalizmi neredeyse pejoratif anlamıyla bir ideoloji olarak ele alarak başarır. Görünüşe göre Negri için gerçek kapsama toplumun gerçeğidir ve neoliberalizm bu gerçeğin yanlış bir temsilinden başka bir şey değildir. Thomas Lemke'nin de öne sürdüğü üzere, Foucault'nun yönetimsellik fikri, fiili maddi gerçekliği bir tarafa, onun ideolojik yanlış temsilini de öteki tarafa koyutlayan böyle bir bölmeye karşı geliştirilmiştir. Yönetimsellik özgül bir yönetme zihniyeti, özgül bir yönetme tutumudur ve alışkanlıklarda, algılamalarda ve öznellikte hayata geçer. Yönetimsellik, eylemleri ve kavrayışları aynı içkinlik düzleminde konumlandırır.[21] Yani, bir yönetimsellik olarak neoliberalizme yönelik herhangi bir eleştiri, onun hatalarına, uzağı görmeyen toplumsal varoluş kavrayışına değil, gerçeği üretmesine odaklanmalıdır. Foucault'ya göre, çıkar ve rekabet tarafından yönetilen temel birey anlayışının reddedilip çürütülecek bir ideoloji olmakla kalmayıp, yaşamlarımızın ve öznelliğimizin yapılanışının içkin bir parçası oluşunu ciddiye almak gerekir.

19 Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, s. 99.
20 *Age.*, s. 206.
21 Lemke, agy., s. 54.

Negri her ne kadar emek ve ideoloji arasındaki karşıtlığa geri dönmeye meyilli olsa da neoliberalizmin diğer eleştirmenlerinin de dile getirdiği önemli sorular öne sürer. Neoliberalizmde kaybedilen, öznelliğin farklı alan ve temsilleri arasında açılan kritik mesafedir, sadece Marksizm'deki emek ve piyasa arasındaki fark değil, klasik liberalizmdeki vatandaşla ekonomik özne arasındaki fark da ortadan kalkar. Bütün bu farklar silinir ve tek bir ilişki, ekonomik çıkarcılık veya rekabet ilişkisi, işçinin, vatandaşın ve tüketimin ekonomik öznesinin çoklu alanlarının ve ilişkilerinin yerine geçer. Sorunu Foucault'nun sözleriyle ifade edecek olursak, neoliberalizmde ortadan kaybolan şey söylemin taktik çokdeğerliliğidir; her şey çıkarlar, özgürlükler ve riskler çerçevesine alınır.[22] Wendy Brown'ın da öne sürdüğü gibi, yönetimselliğin gündelik etkileri veya uygulamaları, bireyselleşmiş/piyasa temelli çözümlerin kolektif politik çözümler gibi meydana çıkma tarzına bakarak araştırılabilir: Güvenlik ve asayiş kaygıları nedeniyle kapalı topluluklar; suyun kirliliği nedeniyle şişelenmiş su ve devlet okullarının başarısızlığı nedeniyle özel okullar (veya makbuzlar); bunların hepsi bireylere politik sorunları irdelemek yerine geride durma imkanı sunar.[23] Özelleştirme neoliberalizmin, David Harvey'nin kamulaştırma yoluyla biriktirme adını verdiği kamusal sektörle başa çıkmak için başvurduğu bir strateji değildir sadece, onun özgül yönetimsellik biçiminin uyumlu bir unsuru, onun *ethos*'udur, her şey özelleştirilir, eskiden kamuyu oluşturan her şey, kurumlar, yapılar, sorunlar ve meseleler özelleştirilir.[24] Baştan sona özelleştirme. Brown'a göre neoliberalizm demokratikleşmenin durdurulmasını gerektirir çünkü kamusal fayda, haklar ve müzakere gibi terimlerin artık hiçbir anlamı kalmamıştır. "Neoliberal örnek vatandaş çeşitli toplumsal, siyasi ve ekonomik seçenekler karşısında kendi yararına strateji oluşturan vatandaştır, diğerleriyle birlikte bu seçenekleri değiştirme ya da örgütleme çabasına giren vatandaş değil."[25] Böylelikle, neoliberalizmin kapalı disiplin alanlarına karşın daha esnek, daha açık bir iktidar biçimi; özgürlükler üzerinden, kurucu bir çokluk üzerinden işleyen bir iktidar biçimi olduğu öne sürülebilse de, bir yönetimsellik biçimi, bir politik rasyonalite biçimi olarak bir dışarısı olmadığından, bir bakıma çok daha kapalıdır. Kendisiyle rekabet eden bir işçi veya vatandaş mantığıyla, farklı bir öznellik eklemlenişiyle herhangi bir gerilime girmez. Devletler, şirketler, bireyler, hepsi aynı mantıkla, çıkar ve rekabet mantığıyla yönetilir.

22 Foucault, *The History of Sexuality: Volume 1*, s. 101.
23 Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", s. 704.
24 Harvey, *age.*, s. 154.
25 Brown, *age.*, s. 43.

Foucault'nun, neoliberalizmi bir yönetimsellik olarak –kısmen de olsa– geliştirmesinin sağladığı en büyük fayda, neoliberalizme karşı çıkılacak mıntıkanın netleşmesidir. Neoliberalizmde eksik olan toplumsal varoluşun hakikatini gözler önüne sererek ya da politikalarının çeşitli başarısızlıklarını sayıp dökerek bir ideoloji olarak neoliberalizme basitçe karşı çıkmak yeterli değildir. Daha çok, her neoliberalizm karşıtlığı onun etkililiğini, emeğin öznelliğiyle toplumsal ilişkileri dönüştürme biçimini ciddiye almalıdır. Foucault'nun da savladığı üzere, neoliberalizm eylemleri kısıtlayarak onlar üzerinde işlem görmez, daha çok eylemlerin koşul ve etkileri üzerinde, ihtimal hissi üzerinde çalışır. Hüküm süren çıkar ideali ve maliyet ve kazanç hesaplamaları insanın ne yapabileceğini o kadar da sınırlandırmaz; neoliberal düşünürler bilindiği üzere kural koyucu ideallere pek aldırmaz, yasadışı uyuşturucu ticaretini az çok rasyonel bir yatırım olarak görür ama neyin ihtimal dahilinde olduğuna dair hissi sınırlandırırlar. Özellikle öncelikli olarak kendi çıkarını düşünen birey ideali varoluş koşullarının kolektif bir biçimde dönüştürülmesini engeller. Bu türden eylemlerin yasaklanmadığını, bir hükümranın emirleri uyarınca ya da disiplinci iktidar yapıları tarafından kısıtlanmadığını kastetmiyorum, sadece kendi çıkarını düşünen bireylerden oluşan bir toplum tarafından mümkün görünmezler ve yolları tıkanır.

Neoliberal reformların siyasetteki en ünlü uygulayıcılarından biri olan Margaret Thatcher'ın, imkân eksikliği üzerinde temellenen neoliberalizmi meşru kılan "Alternatif yok" sloganını kullanmış olması belki de tesadüf değildir. Benzer biçimde ve bu eski başbakana gecikmiş bir yanıtın bir parçası olarak IMF'yi ve Dünya Bankası'nı protesto eden ünlü Seattle protestolarında kullanılan sloganın "Başka bir dünya mümkün" olması da belki tesadüf değil. Bu protestolardan bahsedildiğinde akla gelen ilk imgenin, el ele yürüyüşe geçmiş Teamsters ve Turtles[26] üyeleri olması da sadece başka bir dünyanın değil, siyaseti örgütlemenin bir başka yolunun da mümkün olduğunu işaret ediyor.[27] Günümüzün tam da eksikliğini çektiği şey de bu imkân hissi; çıkar ve rekabetin tahrip edici değişikliklerinin hüküm sürdüğü bir gelecekten başka bir geleceği yaratmak bir yana, onu hayal etmek bile zor. Neoliberalizme verilecek siyasi yanıt, neoliberalizmin alanında, yani öznelliğin, özgürlüğün ve imkânın üretildiği alanda ona meydan okumak zorundadır.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

26 IMF protestoları sırasında omuz omuza veren nakliyat işçileri sendikası üyeleri (*Teamsters*) ve çevreciler (*Turtles*) (ç.n.)

27 Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, s. 19.

Kaynakça

Alliez, Eric ve Feher, Michel, *The Luster of Capital*, Çev. Alyson Waters. *Zone* 1/2, 1987.

Balibar, Etienne, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Çev. James Swenson, New York: Routledge, 1994.

Brown, Wendy, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, NJ: Princeton University, 2005.

_____ "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization", *Political Theory*, 34/6 (2006).

Foucault, Michel, *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*, Çev. Robert Hurley, New York: Vintage, 1978.

_____ "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow (ed.), Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

_____"Les mailles du pouvoir", *Dits et Ecrits Tome IV: 1980-1988,* Ed. D. Defert ve F. Ewald, Paris: Editions Gallimard, 1994.

_____ "Truth and Juridical Forms", *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Volume Three,* Çev. Robert Hurley vd. Ed. James D. Faubion, New York: New Press, 2000.

_____ *Society Must Be Defended*: *Lectures at the Collège de France, 1975-1976,* Çev. David Macey, New York: Picador, 2003.

_____ *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Çev. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *The Labor of Dionysus: A Critique of the State Form,* Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1994.

Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Jameson, Fredric, *Postmodernism; Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Laval, Christian, *L'homme économique: Essai sur les racines du néolibéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.

Lazzarato, Maurizio, *Les révolutions du capitalisme*, Paris: Le Seuil, 2004.

Lemke, Thomas, "Foucault, Governmentality, and Critique", *Rethinking Marxism,* C. 14, S. 3 (2002).

Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Çev. Martin Nicolaus, New York: Penguin, 1973.

Nealon, Jeffrey T., *Foucault Beyond Foucault: Power and its Intensification Since 1984*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

Negri, Antonio, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Çev. James Newell. Oxford: Polity Press, 1989.

Yeni Girişimciler: Foucault ve Tüketim Toplumu

TODD MAY

Biz şimdi kimiz?

Bu, Foucault'nun sorusu. Durup düşündüğümüzde göreceğiz ki, felsefenin daha geleneksel "Biz kimiz?" sorusundan çok farklı bir soru bu. Bu ikinci soru –Biz kimiz?– daha ağırkanlı. İnsan, ağırlığını, büyüklüğünü hissedebiliyor. "Biz kimiz?" sorusu abidevi cevaplar talep ediyor; bunlar, asırların koridorlarında yankılanan, başka soruların sesini bastıran cevaplar.

"Biz şimdi kimiz?" sorusu ise farklı. İnsan, bu sorunun içerisinden uğuldayarak geçen ve cevaplarımızın altındaki kumdan zemini kaydıran rüzgârı hissedebiliyor âdeta. Şimdi kim olduğumuzu sormak; içimize nüfuz etmiş bir örüntüyü ele geçirmeye çalışmak, bu örüntünün nereden gelmiş olduğunu ve bizleri neye dönüştürmüş olabileceğini sorgulamak ve o –ve biz– geçip gitmeden önce onu anlayabilmek adına bir çabadır.

Şimdi kim olduğumuz sorusu, muhakkak, Foucault'nun yönelttiği tek soru değildir. Foucault bir başka soruyla, kim olabileceğimize, kendimizden ne yaratabileceğimize ilişkin soruyla da ilgilidir. Fakat Foucault, tıpkı varoluşçular gibi, bizi olduğumuz kişi olmakla kısıtlayacak bir özümüzün olmadığını bildiğinden ve varoluşçuların aksine, tarihin, her boşluğu hor gördüğünü ve bu boşluğu doldurmaya son derece hevesli olduğunu bildiğinden kim olabileceğimiz sorusunu, tarihsel bir soru olan "Şimdi biz kimiz?" sorusunun parametreleri içerisinden sorar. Dolayısıyla, Foucault'nun bu soruya vereceği cevapların kumulları da soykütüksel değişimin rüzgârıyla yön

değiştirir. Biz, her daim disiplinli ya da cinsel varlıklar değildik ve hep de böyle olmayacağız. Belki de, şimdiden, başka bir şey olmaktayız.

Birçokları, çoktan başka bir şeye dönüşmüş olduğumuzu savunmaktadır. Örneğin Jean Baudrillard, "İktidardan bu kadar söz edilen bir yerde, iktidar diye bir şeyin olabilmesi mümkün değildir"[1] diye beyan ediyor. Baudrillard'a göre Foucault'nun iktidar tartışması, sahneden hâlihazırda inmiş olan bir *biz*'le, çoktan imha edilmiş bir figürle alakalıdır. Baudrillard'ın baştan çıkarma ve hipergerçekliği temel alan, kim olduğumuza dair görüşü her ne kadar genel kabul görmese de, düşüncesinin daha genel çerçevesi söz konusu olduğunda kesinlikle yalnız değildir. Bu genel çerçeve şöyle özetlenebilir: Şimdi kim olduğumuz bir üretim meselesi değil, bir tüketim meselesidir.

Bu görüş kaçınılmazdır ve bu sayede hepimiz için tanıdıktır. Genel hatlarını şu şekilde tanımlayabiliriz. Yirminci yüzyılın ortaları ve sonlarına dek, kim olduğumuz büyük oranda ne ürettiğimizle alakalıydı. Sanayi ekonomisinde insanlar üreticiydiler. Bizler bir şeyler yarattık ve bunları yaratırken de kendimizi yarattık. Kuşkusuz, Marx'ın görüşü buydu ve bu görüş –en azından, Baudrillard'a göre– Foucault tarafından da benimsenmişti. Nihayetinde, disipline edilmiş bedenler ve cinsel bedenler, geçtiğimiz birkaç yüzyılda ortaya çıkan disiplinci ve cinsel aygıtlar ve uygulamalar tarafından üretilmiştir. Modern ruh hakkında şunları söyleyen Foucault'nun kendisi değil midir?: "[Ruh] cezalandırılanlar üzerinde –daha da genel olarak gözetim altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, okullular, sömürge halkları üzerinde, bir üretim aracının üzerinde sabitleştirilen ve tüm varoluşları boyunca denetlenenler üzerinde– uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenin çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretilir."[2] Foucault'ya göre, bizi biz yapan şey sadece işgücüyle açıklanamıyor olsa bile, düşüncesinin yine de bir üretim modeline bağlı kaldığını söylemek doğru olmaz mı? Ve biz bu modelin ötesine geçmedik mi? Bu model hâlâ bizim şimdi kim olduğumuzu belirliyor mu?

Bu düşünce hattına göre ekonomi aynasının öbür tarafına geçtik. Bundan böyle üreticiler değiliz ya da artık öncelikli olarak öyle değiliz. Bizler öncelikle tüketiciyiz. Ne ürettiğimiz veya nasıl üretildiğimizden ziyade tüketiyor oluşumuz gerçeğiyle tanımlanıyoruz. Sözde artan bireyselliğimiz, madde-

1 Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, s. 78.
2 Foucault, *Discipline and Punish / Hapishanenin Doğuşu*, s. 29 / 35-36.

sel bağımlılıklarımız, kurumsal imgelere ve logolara bağlılığımız, kamusal alanın terki – bunların tümünü birbirlerine bağlayan, tarihsel varlığımızın üretici konumundan tüketiciye kaymış olmasıdır.

Hem solda hem de sağda bu kaymaya bir yandan ağıtlar yakılırken bir yandan da methiyeler düzülür. Sağın ağıtları sağlıklı bir toplumu ayakta tutması beklenen ebedi değerlere sadakatin yok oluşuna yakılırken solun ağıtları daha çok kolektif eyleme iştigal yetersizliğine yöneliktir. Methiyeler, daha çok –özellikle yakın zamana dek maddi yoksunluk çeken Asya'da– belirli sınıflar arasında mallara erişimin artmasına ve yaşam koşullarının yükselmesine işaret eden neoliberal cepheden yükselir. Bu analizlerin normatif vurguları arasında farklılıklar olsa da onları birleştiren, dünyamızdaki temel kaymanın üretimden tüketime doğru gerçekleştiği fikrine bağlılıklarıdır.

Bu aşamada, Foucault'nun, bu analizleri damardan kesen, bu apayrı yaklaşımların ortak temellerini sorgulayan bir düşünce sunması beklenebilir. Bu beklenti de hayal kırıklığı ile sonuçlanmaz. Her ne kadar Foucault durumu bu şekilde ortaya koymasa da; şimdi kim olduğumuz sorusuna, bir üretici veya bir tüketici modelden ziyade, girişimci model diye niteleyebileceğimiz bir yaklaşım önerir. Bu yaklaşım, *Naissance de la biopolitique* (*Biyopolitikanın Doğuşu*) adıyla derlenen ders notlarında sunulmaktadır. Benim burada yapmak istediğim, girişimci modeli çizip bu modelin bizim alışageldiğimiz tüketici modeli nasıl çetrefilleştirdiğini göstermek ve sonrasında da bu girişimci modelin bizim şimdi kim olduğumuz hakkında neler söyleyebileceğini sorgulamaktır.

Foucault neoliberalizm açıklamalarına, Almanya'nın II. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra ortaya çıkan Alman ordoliberalleriyle başlar. O dönemde, eskisinin yol açtığı dehşeti tekrarlamayacak bir Alman devletinin ne şekilde inşa edilebileceğine dair bariz bir endişe hüküm sürüyordu. Foucault, bunun ekonomistlerin tuhaf bir konum almalarına neden olduğunu işaret eder. Eskiden ekonomi devletin meselelerinin hizmetindeyken savaş sonrası Almanya'da durum tersine çevrilmiştir. Foucault'nun ortaya koyduğu haliyle geleneksel sorun, "devletin mevcut varlığında, devleti sınırlamayı ve bilhassa var olan devlet dâhilinde gerekli ekonomik özgürlüğe yer açmayı nasıl başaracağımızdır. Almanlar ise bunun tam tersi bir sorunla karşı karşıyaydı. Bir devletin var olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, olmayan-devletin ekonomik özgürlük alanından başlayarak bir devlet nasıl var edilir?"[3]

3 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 88.

Ordoliberaller, devleti ekonomik serbestliğe tabi kılarak bu problemi çözdüler. Bu, devletin hiçbir rolü olmadığı anlamına gelmez; daha ziyade, çağdaş terimlerle ifade etmek gerekirse, devletin, ekonominin yolundan çekilmesi gerekmekteydi. Devletin yapması gereken birkaç müdahale vardı. Fakat bu müdahaleler, devletin kendi çıkarlarından ziyade ekonomi adına yapıldı.

Bu fikir Amerika'da, neoliberalizmin öncüleri sayılabilecek teorisyenler tarafından devralınmıştır. Foucault, neoliberal öğretinin, tıpkı kendinden önce gelen ordoliberal öğreti gibi, müdahalesiz bir devlet öğretisi olmadığını vurgular. Piyasanın doğrudan işleyişine müdahale etmemeyi gerektirir. Fakat piyasayı destekleyen yapıya uygulanabilecek belli sayıda müdahale vardır. Ordoliberallerin yönelttiği soru şudur: "İktisadi-politik düzenleme süreçlerinin piyasanınkilerle aynı olmadığı ve olamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, verili maddi, kültürel, teknik ve hukuki temeller nasıl değiştirilebilir?"[4] Neoliberaller bu soruyu, bireylerin *homo economicus* olduğunu varsayarak ve toplumsal politikayı da bu varsayım üzerinden düzenleyerek cevaplarlar.

Homo economicus kimdir? Pazar üretimine ve mübadeleye yönelmiş insandır. *Homo economicus* hem kaynakları hem de çevreyi en iyi şekilde kullanarak refah seviyesini en üst düzeye çıkarmayı amaçlar. Kısaca, o, her bakımdan bir kapitalisttir; hayatın tasarıları onun için, belirli girdiler talep eden ve birtakım faydalar sağlama ihtimaline sahip teşebbüslerdir. Bunun ne anlama geldiğini daha iyi görmek adına, emeklilik yatırımı yapmaya nasıl teşvik edildiğinizi bir düşünün. Cevaplamanız gereken soru, ileride düzgün bir emeklilik geçirmek adına şu an ne kadar tasarruf etmek zorunda olduğunuzdur. Şu an ne kadarından vazgeçerseniz ileride işler sizin için o kadar iyi olacaktır – ya da tam tersi. Buna ilaveten, ilerisi için tasarruf ettiğiniz miktarı nasıl bir yatırımla değerlendireceğiniz sorusu gündeme gelir; bu soruya sonlara doğru tekrar değineceğiz. Eğer riske girerek gelişmekte olan alanlara yatırım yapmaya niyetliyseniz en sonunda kendinizi iyi bir durumda bulabilirsiniz, fakat eğer işler kötü giderse çok da fakirleşebilirsiniz. Daha dengeli emeklilik yatırımları ise size daha fazla istikrar sağlar. Eğer emeklilik yatırımları üzerine burada söylenenleri ele alıp bunları hayatınızın bütün alanlarına uygulanabilecek bir sistem olarak değerlendirirseniz, Amerikan neoliberalizminin arkasında yatan fikri kavramaya başlarsınız.

4 *Age.*, s. 146.

Foucault, Amerikan neoliberallerinin bu düşünce biçimini örneklerle aktarır. Bunlardan birkaçı üzerinde durmakta yarar var: Gülünç ve hatta rahatsız edici çocuk yetiştirme yaklaşımları ile neoliberalizmde suçluluğun ele alınışı. İkinci örnek özellikle ilginçtir, çünkü Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda tartıştığı disiplinci modele bir karşıtlık oluşturur.

Neoliberal bir toplumda çocuk yetiştirme meselesi, çocukların kaynaklarını faydalı hale getirmek ve onlara, en çok kazanç getirecek biçimde kendilerine yatırım yapmalarını sağlayacak şekilde yatırım yapma meselesidir. Üretilmesi gereken, Foucault'nun tanımıyla, bir "uzmanlık-makinesi"dir. Peki, bu nasıl üretilecektir? Öncelikle, büyük oranda genetik yapının getirdiği bir grup ilksel kaynaktan söz edilebilir. Bu genetik yapı muhakkak ki sadece benim kendi genlerimle değil, eşiminkilerle de alakalı. "Benim genetik donanımım göz önünde bulundurulduğunda, eğer genetik donanımı en az benimki kadar iyi –hatta mümkünse daha da iyi– olan bir evlat sahibi olmak istiyorsam, genetik donanımı iyi olan biriyle evlenmem şarttır."[5]

Tabii ki mesele burada sonlanmıyor. Uygun genetik yapılı bebek sahneye adım atar atmaz, özellikle zamana ve eğitime ilişkin daha başka yatırımların yapılması da icap ediyor. Bundan böyle sorulması gereken, zamana ve eğitime nasıl yatırım yapılacağına ilişkindir. O halde, bir annenin çocuğu ile ilişkisi girişimci bir ilişkidir. Bedenini ve vaktini bir uzmanlık-makinesi üretmek adına yatırım haline dönüştürmüştür; karşılaştığı soru da, bunun en etkili şekilde nasıl yapılabileceğidir. Kaç saat ev ödevi, kaç saat piyano dersi, kaç saat atletik aktivite? Annenin kendisi de çocuğu da ekonomik varlıklardır: Annenin zamanı ve parası sermayesidir; çocuğu da yatırımıdır.

Şunu da söylememe izin verin, eğer Foucault'nun bu analizi aranızdan birinin veya yakın bir tanıdığının evinin yakınlarına isabet ettiyse ve gücendirici olduysa af diliyorum. İtiraf etmeliyim ki, okuması benim için de rahatsız ediciydi.

Foucault'nun neoliberal suç muamelesi tartışması, ekonomist Gary Becker'ın yaklaşımına dayanır. Becker'a göre suçlu, suç işlemenin faydalarını ve zararlarını hesaplayan kişidir. Hatta suçun tanımı da şöyledir: "Bireyi bir cezaya (*peine*) çarptırılma riskine maruz bırakan her tür eylem."[6] O halde, böylesi cezaları düzenleyenlerin karşısına çıkacak soru, suçtan caydırıcı cezaların nasıl oluşturulacağıdır. Cezalar, olumsuz dışsallıklar olarak düşü-

5 *Age.*, s. 234.
6 *Age.*, s. 256.

nülürler; suça eşlik etmesi muhtemel olan, fakat (en azından suçlunun bakış açısıyla) istenmeyen yan-etkilerdir. Dolayısıyla ceza sisteminin yapması gereken, azami caydırıcılığa sahip olumsuz dışsallıklar tasarlamaktır.

Elbette caydırıcılığın kendisinin de sistem için bir maliyeti olacaktır. Bunlar gölge maliyetlerdir: Olası başka toplumsal amaçlardan suçtan caydırmaya yöneltilen kaynaklar. Yani devletin oluşturması gereken, olumsuz dışsallıkları yerleştirerek caydırıcılığı sağlamakla yöneltilmiş kaynaklar nedeniyle kimi fırsatları kaçırmak arasında kurulabilecek en iyi dengedir. Bu maliyetler, daha sonra, suça göre değişen bir arz/talep eğrisine katılır: "Yasanın tatbiki, suç piyasasındaki, suç arzı ile olumsuz talebi karşıt konumlandıran eylem araçlarının bir araya gelmesidir."[7]

Neoliberal suç yaklaşımının bu kısa tasviri bile disiplin alanından ne denli uzaklaşmış olduğumuzu ortaya koyar. Disiplin, her bir bireye, onun davranışlarını düzeltmek amacıyla odaklanırken neoliberalizm, genel suç arzıyla ilgilenmektedir. Disiplin, talim ve normalleştirme aracılığıyla işlev görürken neoliberalizm, ödül ve maliyet hesabı üzerinden işlev görür. Disiplin, kendisine müdahale edebilecek esnek bir bedeni varsayarken neoliberalizm, bir *homo economicus*'u varsayar. Disiplin, suçu saf dışı etmeyi amaçlarken neoliberalizm, "suç arz eğrisi ve olumsuz talep arasında bir denge" sağlamayı amaçlar.[8] Kısaca, disiplin ve normalleştirmenin aksine neoliberalizmin hedeflediği, "fark sistemlerinin optimize edildiği ... eylemlerin oyunculardan ziyade oyunun kuralları tarafından belirlendiği ve son olarak da bir müdahaleyi – bireyin içselliğine dair tabi kılmanın (*assujettissement*) bir türü olmayan, daha ziyade çevresel bir müdahaleyi içeren bir toplumdur." [9]

Şimdi, neoliberalizmin kim olduğumuza nasıl yansıdığına dönmeden önce, bu analiz ile Foucault'nun kendi çalışmaları arasındaki ilişkiye kısaca değinmeme izin verin. Öncelikle, şunu belirtmekte yarar var ki Foucault, 1979'da, neoliberal yaklaşımın ana akım söylemde marjinal kalmaya devam ettiğini vurgular. Neoliberalizm, disiplin ve normalleşmenin yerini almaktan ziyade onunla rekabete giren bir yönetimsellik biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Foucault, derslerini verdiği sırada henüz etkisini göstermeye başlayan, dünyaya, insanlara, yönetime ve ekonomiye dair bir düşüncenin yükselişini ölçüp biçmektedir. Bildiğimiz gibi, küreselleşmenin ve elektronik

7 *Age.*, s. 260.
8 *Age.*, s. 261.
9 *Age.*, s. 265.

medyanın beraberce ortaya çıkması, neoliberal öğretinin, politik ve ekonomik yönetimsellikle belirlenen ana akıma doğru ilerlemesine önayak oldu. Bu manada Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nu kaleme alışından beri daha da belirgin hale gelen değişiklikleri öngörmüştür.

Şimdi kim olduğumuz sorusunun neoliberal öğretiye indirgenemeyeceğini ilk kez vurgulayan da elbette Foucault'dur. Bizler, hiçbir zaman salt disiplinci varlıklar olmadığımız gibi salt girişimciler de değiliz. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda disiplinci normativitenin işlevi üzerine yazdıklarını hatırlayalım: "Disiplinler boyunca Norm'un iktidarı ortaya çıkmaktadır. Bu modern toplumun yeni yasası mıdır? Daha doğrusu, bu yasanın eski iktidarlara –Yasa iktidarına, Söz iktidarına, Metin iktidarına, Gelenek iktidarına– eklendiğini ve onlara sınırlamalar dayattığını söyleyelim**.**"[10] Neoliberalizm üzerine de aşağı yukarı aynı şeyler söylenebilir. Neoliberalizm, disiplin ve cinselliğin yerini alarak değil, onlarla etkileşim içinde olacak ve etkileri onların etkileri üzerinden yankılanacak şekilde kendini dayatmak suretiyle kim olduğumuzu değiştirmiştir.

Şimdi kim olduğumuz sorusuna dair tüketici yaklaşımların ortaya çıkmasının hemen ardından Foucault'nun neoliberalizm yorumunu ne şekilde irdelemeliyiz? Foucault'nun tanımladığı neoliberal düşüncede *homo economicus,* bir tüketiciden çok girişimci bir kapitalist değildir. "Bir süpermarket toplumu değil – girişim toplumu. *Homo economicus* ... mübadele adamı değildir, tüketici adam da değildir; o, girişim ve üretimin adamıdır."[11] Bu noktada dikkatli olmak gerek. Foucault'nun söylemek istediği, ne neoliberal öğretinin tüketimi kapsamadığı ne de tüketimin kim olmakta olduğumuza dair bir önem teşkil etmediğidir. Söylediği şey daha çok şudur: Asıl önemli olan tüketim olgusu değildir, çünkü tüketim girişimci bir çerçeve dâhilinde gerçekleşir. Bizler alışveriş yaparız ve bu alışveriş evvelden beri ve sıklıkla yapılır. Fakat alışverişi, alışverişçi olduğumuz için; kim olduğumuzun alışverişle doğrudan bir ilişkisi olduğu için yapmayız. Alışveriş bizim yatırımımızdır. Görüntümüzü, sosyal konumumuzu, kendi türümüzdekilerle uyumumuzu, patronlara hitap gücümüzü en yüksek seviyede tutmak isteriz ve alışverişimizi de bu girişimci sistemin içerisinden gerçekleştiririz. Alışverişin bu tarz yatırımlardan en önemlisi olduğu savunulabilir – fakat bu sadece benim önerimdir. Her şehrin her şeridinin birbirine benzediği ve kamusal

10 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 184.
11 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 152.

alana en yakın şeyin bir alışveriş merkezi olmaya başladığı, giderek sıkıcılaşan bir kurumsal uymacılık manzarasında; alışveriş ile ilişkili fırsat maliyetlerinin önünde hiçbir şey duramaz. Nihayetinde, başka ne yapılabilir ki?

Bu noktada Foucault'nun tanımladığı girişimci kişiliğin kendi seçtiğimiz amaçlardan ziyade, salt yaşamımızı sürdürdüğümüz araçlara uygulanabileceği yönünde bir itiraz doğabilir. Dolayısıyla bu kişilik, varlığımızın derin bir etmeni olmayacaktır. Alışveriş örneğine geri dönersek, bir yatırım olarak alışveriş yaptığımız sırada alışveriş yapmaktaki amacımız kim olduğumuzu tanımlar. Kim olduğumuz, algılanan faydaları elde etmek adına girişimci bir modeli kullanıyor oluşumuzdan ziyade; iyi görünmeyi, patronumuzu etkilemeyi ya da akran grubumuzla uyum sağlamayı isteyip istemediğimizle alakalıdır.

Bu karşı çıkışın iki yönden hatalı olduğu söylenebilir. Öncelikle, araçlar ve amaçlar arasında kesin bir çizgi çizilebileceğini varsayar; bu varsayımda araçlar tarihe konu olan geçici meseleler olarak kabul edilirlerken amaçlar da gerçekten kim olduğumuza ilişkin tarihdışı meseleler olarak görülürler. Foucault'nun incelediği tarihlerden çıkarılabilecek derslerden biri de bu ayrımın müdafaa edilemez oluşudur. Eğer, bize kendimiz üzerine belli bir biçimde –gerek disiplinci gerek cinsel gerek de girişimci bir tarzda– düşünmek öğretiliyorsa, bu, büyük (ya da daha küçük) oranda kim olacağımızı belirler. Baudrillardcı görüşün aksine, bizler hâlâ tarihimiz tarafından üretilmekteyiz ve hep de üretileceğiz. İkinci nokta, ilkiyle bağlantılı olarak, *homo economicus* kavramının asli yönlerinden biri de her şeyin bir sermaye meselesi olarak görülmesidir: söz konusu şeyler sadece araçlar değil, aynı zamanda amaçlardır. Sermaye, hem *hakkında* düşündüğümüz şeylerin hem de *içerisinden* düşündüğümüz şeylerin başında gelir. Pierre Bourdieu'nün toplumsal sermaye tartışmalarını anımsamak suretiyle bu konuda daha net bir görüş elde edebiliriz.

Bütün bu söylenenlerin, şimdi kim olduğumuza ilişkin nasıl bir anlam taşıyacağı sorusuyla bitirmek istiyorum – burada yaklaşımım önerilerden ibaret olacaktır. Bunu üç aşamada gerçekleştireceğim. İlk aşamada, François Ewald tarafından yazılmış, Foucault'nun *Naissance* derslerinde ele aldığı meselelere değinen bir metne başvuracağım. Ewald, bu metinde, "sigorta imgelemi" diye bir terimden söz eder ve onu şöyle tanımlar: "Verili bir toplumsal bağlamda, sigorta teknolojisi için kârlı, kullanışlı ve gerekli işlevler oluşturma yolları."[12] Her ne kadar Ewald'ı ilgilendiren asıl nokta, bu imgelemin, sigorta kurumları ve anlayışı bağlamında nasıl değerlendirilebileceği olsa

12 Ewald, "Insurance and Risk", s. 198.

da, bana kalırsa bu, aynı zamanda, bize kendimiz hakkında nasıl düşündüğümüze dair bir model de sağlayabilir. Ewald'ın vurguladığı üzere, "Kant tarafından benimsenmesi muhtemel bir anlayışla, riskin kategorisi, anlağın (*understanding*) kategorisidir; algı veya sezgi yoluyla elde edilemez. Sigorta, riske dair bir teknoloji olarak en başta bir rasyonellik planıdır; bazı gerçeklik unsurlarının parçalanma, tekrardan düzenlenme ve tertip edilme biçimleridir ... sigorta sayesinde kumar, dünyaya dair bir simge haline dönüşür."[13]

Nasıl ki disiplinci teknolojinin yükselişiyle birlikte dünya ve birbirimiz hakkında normallik bağlamında düşünmeye başladıysak; benzer bir şekilde sigorta teknolojisinin –risk, olasılık, kâr, imkân ve yatırımı barındıran bu teknolojinin– yükselişiyle beraber de dünya ve birbirimiz hakkında girişimci bir bağlamda düşünmeye başladık. Böylece insan riskin dünyasıyla karşı karşıya gelip sahip olduğu kaynaklara, karşısına çıkan fırsatlara, olasılıklara ve bu olasılıklara bağlı fırsat maliyetlerine değer biçer; insan bir zar atar, bu da demektir ki bir yatırım yapar.

Eğer yatırım kötü sonuçlanırsa, elbette, insan sadece kendini suçlayabilir. En nihayetinde –başka şekillerden ziyade– bu şekilde bir yatırıma girişmek kişinin kendi kararıdır; dolayısıyla ne teselli için sığınılacak bir yer ne de hatanızın sorumluluğun yükleyebileceğiniz bir alan vardır. Bu ikinci aşamadır. Girişimci aygıt bir tür bireyselleşmeye yol açar; bu, kişinin kendi hesaplarında ve yatırımlarında yalnız kalacağı bir bireyselleşmedir. Şimdi kim olduğumuza ilişkin tüketici görüşler, bireyselliği, kökleri alışveriş merkezi kültürü ve marka bağımlılığı gibi olgularda yatan bir toplumsal ayrışma durumu olarak algılar. Bu görüşün değerli bir yanı olduğu kesin, fakat önemli bir etmenin de atlandığını düşünüyorum: Her birimizin ne kadar yalnız hissettiği. Tüketicilikte de yalnız hissedebilecek oluşumuz muhtemeldir; marka bağımlılığının kayda değer, kişilerarası bir bağ yarattığı söylenemez. Fakat başka bir yalnızlık daha var; sadece ürünlerimizle değil, yaşamlarımızla da yalnız hissetmemizi sağlayan türden bir yalnızlık. Girişimci model, daha rahatsız edici olan bu yalnızlığı denetim altına almaya başlar. Maddi refahımızın hepimize bağlı olduğu ve her birimizin bireysel olarak, gerekirse risk alarak bu refahı koruması gerektiği fikri bizi dünyanın belirsizliklerine karşı derin bir kırılganlık hissiyle baş başa bırakır.

Bana kalırsa bu derin kırılganlık, mevcut yönetimin "mülkiyet toplumu" ifadesine odaklanmasının altında yatan nedendir. Sonucumun üçüncü aşa-

13 Agy., s. 199.

ması budur. Mülkiyet toplumu bize, özgürlüğümüzün sahip olduklarımız üzerinden ortaya çıkacağı bir fırsat olarak sunulur. Birçokları, mülkiyet toplumunun hiçbir şeye sahip olmayan insanlar için pek bir şey yapmadığını haklı olarak öne sürerler. Fakat mülkiyet toplumuna ilişkin, bizlerden oluşan büyük çoğunluğu –fazla olmamakla beraber birtakım şeylere sahip olan, ama bu sahip olduğu şeyler mali bir krizi atlatmaya yetmeyecek kişilerin yarattığı çoğunluğu– etkileyen başka bir yön daha vardır. Sosyal sigorta ve yardım programlarını tasfiye etmeyi amaçlayan ve mal varlıklarını, istedikleri yönde yatırım yapmaları adına, insanların ellerine teslim etmek isteyen mülkiyet toplumu yanlıları, bu sayede kendilerini Foucault'nun tanımladığı neoliberal girişimciliğin içerisine oturturlar. Dahası, gelişmekte olan bu tip bir rasyonelliği yansıttıklarından onlara karşı gelmek zorlaşır. Fakat yaratmakta veya en azından pekiştirmekte oldukları, hepimizi risklerin dünyasında –her birimizin sorumlu olduğu fakat hiçbirimizin kontrolünde olmayan bir dünyada– yalnız bırakan, kim olduğumuza dair tarihi bir oluştur.

Neoliberal öğretinin yükselişiyle yaratılan da –ya da isterseniz üretilen diyelim– bence bu girişimci benliktir. Girişimci benliğe karşı mücadele; gelecek yıllarda yüzleşmek zorunda kalacağımız, ekolojik krizlerden tutun da zenginliğin giderek daha çok kutuplaşmaya yol açmasına kadar birçok mücadele ile yan yana durmak ve onlarla bütünleşmek zorundadır. Kendimizi, birbirine umutla bağlı dayanışmacı varlıklar olarak değil de risk problemlerini idare eden bireysel girişimciler olarak gördüğümüz sürece, bizi çevreleyen ve bölen baskılara başarıyla karşı koyamayız.

Çeviren: Maya Mandalinci

Kaynakça

Baudrillard, Jean, *Foucault'yu Unutmak*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, Çev. Alan Sheridan, Vintage Books, 1995. [Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, *Çev.* Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1992].

Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Ed. Michel Senellart, Paris: Seuil/Gallimard. [İngilizcesi *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979,* Çev. Graham Burchell, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008].

Ewald, François, "Insurance and Risk", *The Foucault Effect*: *Studies in Governmentality,* Ed. Graham Burchell ve Colin Gordon ve Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

söyleşi

Sözleşme Teorileri*

KAAN ATALAY – ÖMER ALBAYRAK



Kaan Atalay: Bugün Toplumsal Sözleşme Teorisi etrafında dönen birtakım tartışmaları ele alacağız. Bu tartışmaların temeline inebilmek, esasına yaklaşabilmek için toplumsal sözleşmenin ne anlama geldiğini ve farklı toplumsal sözleşme teorilerinde teorinin temel kavramlarının nasıl ele alındığını, zaman zaman nasıl farklılaşabildiğini, bunun ehemmiyetini, işlevini, belki de mantıksal birtakım sonuçlarını tartışmaya çalışacağız. Bu kısa sözleşme ve sözleşmecilik özetinden sonra Ömer sözleşmeciliğin Hegelci bir eleştirisinin nasıl yapılabileceğini gösterecek ve Hegel'in bu meseleyi nasıl tartıştığını ve sözleşmeciliği hangi açılardan eleştirdiğini değerlendirecek. Sonrasında ben Foucault tarafından meseleye bakacağım. Hem Foucault'nun konu hakkındaki görüşlerini özetlemeye çalışacağım hem de meseleyi Foucault'nun dilinden çıkartıp daha genel bir resim içerisine yerleştirmeye uğraşacağız.

Şimdi toplumsal sözleşme teorilerinin ne anlama geldiğini biraz anlamaya, izah etmeye çalışayım. Sözleşmecilik belalı bir teori. Çünkü bir tarafıyla incelediğinizde hakikaten tamamen teorik bir yapı gibi duruyor. Bütünüyle, insanın tekil bir varoluştan toplumsal bir varoluşa doğru giden süreçte geçir-

* 14 Mayıs 2012'de Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nde düzenlenen söyleşinin kaydıdır.

diği aşamaların teorik bir açıklamasını sunmaya çalışıyor gibi görünüyor. Fakat bu teorinin öyle önkabulleri, öyle varsayımları var ki ve bu teorinin çeşitli aşamalarını ve o aşamalara hapsedilen çeşitli işlevleri dâhil ettiğinizde ortaya öyle sonuçlar çıkıyor ki hakikaten korkutucu bir manzara kazanmaya başlıyor sözleşmecilik anlayışı. Çünkü imha ettiği, ortadan kaldırdığı pek çok ilişki var ve dayattığı, ürettiği ve bizi bir anlamda, bir noktadan sonra mahkûm kıldığı pek çok yeni ilişki türü var. Ayrıca sözleşmecilik o kadar günlük hayatımıza ve günlük retoriğimize sinmiş, bu anlamda o kadar doğallaşmış ki toplumsallığın da ötesinde öznelliğimizi belirleyen bir hakikat olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla sözleşmecilikle herhangi bir şekilde aranıza mesafe koymaya çalıştığınızda insanlarda çoğu zaman, neredeyse refleksif olarak, böyle bir şeyin mümkün olamayacağına ve bu tür eleştirel yaklaşımların saçmalıktan öteye gidemeyeceğine dair bir tavır beliriyor. Oysa sözleşme kavramıyla eleştirel bir ilişki kurmak için biraz çaba gösterildiğinde görülecektir ki sözleşmecilik eleştirileri hem bizi sözleşmeciliğin dayatmacılığından ve tahakküm ilişkilerine mahkûm kılma esasından kurtarabiliyor hem de farklı bir özgürlük anlayışını ve özgürlük pratiklerini düşünmemizi ve hayata geçirmemizi sağlayabiliyor.

Sözleşmecilik dediğimizde, temelde üç aşamalı bir toplumsallaşma sürecini ve bu bağlamda da siyasetin ve siyasi erkin, hükümranın ortaya çıkışını betimleyen, izah etmeye çalışan teorileri anlıyoruz. Sözleşmeciliğin fikir babası veya ilk sözleşmeci teorisyen olarak Hobbes'u göstermek yanlış olmaz. Ve daha sonraki sözleşme teorisyenlerine baktığımızda görülecektir ki, sözleşme teorisi bütün çıplaklığıyla, en somut ve en yalın ifadesiyle daima Hobbes'da ortaya çıkar. Sonrasında Locke'a veya başkalarına baktığımızda başka birtakım metafizik varsayımların, başka birtakım ahlaki varsayımların devreye girdiğini görürüz ve Hobbes'a kıyasla mesela Locke'un da Rousseau'nun da biraz daha hükümranlığın demokratizasyonuna imkân veren bir izah tarzı sunduğunu görürüz. Ama birazdan anlatacağımız, ele alacağımız eleştiriler umut ediyorum, gösterecek ki, aslında bunlar aynı temel üzerinde, aynı sorunsal üzerinde ve aynı aşılması mümkün gibi görünmeyen tahakkümcü ve totaliteryen eğilimler üzerinde yükselen teoriler. İnsan doğası tanımınızdaki farklılık, hatta Rousseau'da yaptığı gibi yepyeni bir aşamayı teoriye dahil etmek, toplum ve siyasete dair farklı sonuçlara, mesela daha demokratik bir hükümranlık gibi sonuçlara ulaşmanızı sağlayabiliyor ama iskelet aynı. Yani teorinin çatısı, iskeleti aynen duruyor. Şimdi bu üç aşamanın ne olduğunu özetlemeye çalışalım.

Hobbes'a Göre Doğa Durumu ve Sözleşmenin Doğuşu

İlk aşama "doğa durumu" olarak adlandırılan bir süreç. Bu "doğa durumu"nu bütün teorisyenlerde buluruz. Belki Locke hariç bütün teorisyenler bu durumu temel toplumsal kurumların, işlevlerin yokluğu üzerinden tanımlar. Dolayısıyla "doğa durumu" bir tür negativite olarak ele alınır. Yani devletin olmadığı, siyasetin olmadığı, siyasi erkin olmadığı, ahlakın olmadığı, dinin olmadığı, uzlaşmanın olmadığı, hukukun, yasanın olmadığı; hatta çoğunlukla insan biraradalığının bile olmadığı bir durum, bir süreç olarak resmedilir. Hobbes'da mesela "doğa durumu" insan doğasına atfettiği temel niteliklerden ötürü aslında hemen hemen savaş durumu ile eşanlamlıdır veya kendiliğinden denebilecek bir süreç neticesinde savaş durumuna dönüşür. Toplumsallık diye bir şey, insanların bir aradalığı gibi bir imkân yoktur "doğa durumu"nda. İnsanlar tamamen birbirlerinden ayrı ve atomize halde yaşarlar. Dolayısıyla herhangi bir şekilde cemaat ya da cemaatleşmeye imkân verecek bir zemin mevcut değildir. Siyaset de yoktur tabii. Uzlaşma imkânı veya uzlaşmayı mümkün kılacak herhangi bir zemin mevcut değildir. Dil konusunda çeşitli tartışmalar var. Hobbes'un "doğa durumu"nda dilin mevcudiyetini işaret eden çeşitli ifadeleri bulunuyor. Ama ben hala, Hobbes dilin varolduğunu iddia etse de, herhangi bir uzlaşma imkânının olmadığı bir süreçte dilin nasıl mümkün olabileceğinin açıklanması gerektiği kanaatindeyim. Yani konvansiyon olmadan, yani belirli göstergelerin belirli anlamlara işaret ettiğine dair bir ortaklaşma olmadan dilin, dolayısıyla iletişimi mümkün kılacak bir araçsallaşmanın tesisi imkânsız gibi görünüyor bana.

"Doğa durumu"nu anlatırken Hobbes, "doğa durumu"ndaki insanların davranışlarını betimleyen; herhangi bir preskriptif içeriği olmayan, tamamen betimleyici, neyin ne olduğunu, insanların neyi neden yaptığını ifade eden bir doğa yasasının mevcut olduğunu ileri sürer. Hobbes'un "doğa durumu"na atfettiği yasa birbirinden kopuk halde yaşayan insanların mevcudiyetlerini devam ettirmek için gerçekleştirdiği faaliyetlerin esasını, temelini ve hangi yapıya göre, hangi temel kalıba göre idame ettirildiğini betimler. Hobbes'a göre "doğa durumu"nda insanların yapacağı ilk iş barışı aramaktır. Ama barış imkânı olmadığı takdirde her insan kendi mevcudiyetini, canını ve –tabii hukuk ve dolayısıyla mülkiyet olmadığı için sadece ele geçirmiş veya el koymuş oldukları anlamında– mülkünü muhafaza etmek için elindeki bütün imkânları kullanır. Gerekirse başka insanların canları ve bedenleri pahasına bu koruma faaliyetini gerçekleştirir, diyor Hobbes.



Dolayısıyla Hobbes'ta böyle bir doğa yasası itibarıyla "doğa durumu"nun neden bir savaş durumuna dönüştüğünü anlamak çok zor değil. Çünkü barışı istiyorsunuz, arzuluyorsunuz ama barış imkânı yok. Neden? Çünkü herkesin ihtiyaçları var, ihtiyaçlar sonsuz, ihtiyaçları karşılamak için kullanılabilecek kaynaklar sınırlı, dolayısıyla o sınırlı kaynaklar için insanlar arasında bir çıkar çatışmasının ortaya çıkması kaçınılmaz gibi görünüyor ve bu çıkar çatışması öyle ya da böyle bir tarafın diğer tarafı yok etmesine veya yok etme eğilimi içerisine girmesine yol açacak. Ve "doğa durumu"ndaki doğa yasasının insana atfettiği bir güç var. Bir muktedirlik, bir hak olarak, doğal hak olarak tanımlanıyor bu ama hakkı burada insana tanınmış bir imtiyaz olarak değil de insanın tatbik etmeye, uygulamaya muktedir olduğu bir fiil olarak düşünmek lazım. Bu doğal hak aslında, en indirgenmiş haliyle, öldürme hakkıdır. Yani kendini koruyabilmek için, canını koruyabilmek için, elindeki kaynakları koruyabilmek için karşısındaki insanın veya insanların canını alma hakkı. Buna hakkı vardır çünkü buna muktedirdir. Bu anlamda doğa durumunda herkesin birbirini öldürme hakkı vardır. Herkesin öldürme hakkına, öldürme gücüne, öldürme muktedirliğine sahip olduğu durumda da herkesin kaçınılmaz olarak öldürülme riskiyle karşı karşıya olduğunu anlaması, kavraması ve buna göre yaşamını idame ettirmesi gerekir.

İnsan Doğası

Bu tablo yeterince korkunç bir manzara ortaya çıkarıyor zaten ama bir de bütün toplumsal sözleşme teorilerinde öyle ya da böyle bir şekilde karşımıza çıkan, evrensel geçerliliğe sahip bir insan doğası anlayışı da resme dahil olduğunda mesele iyice içinden çıkılmaz hale geliyor. Bu insan doğası anlayışı aslında sözleşmeciliğin zorunlu, mantıksal bir unsuru değil. Yani insan doğasına dair herhangi bir spesifik taahhüt içermeyen bir sözleşmecilik anlayışı en azından teorik olarak tesis edilebilir gibi görünüyor. Ama böyle bir şeye kalkıştığınızda doğa durumuna, bunu izleyen sözleşme sürecine ve bunun ardından ortaya çıkan toplum durumuna dair içeriği tesis etmekte muhtemelen çok fazla zorlanırsınız. Çünkü insanların birbirinden tamamen kopuk halde yaşadığı bir sürecin neden sözleşmeye ve onun sonrasında ortaya çıkacak bir toplumsallığa ve siyasileşmeye yol açacağını açıklamak imkânsız hale geliyor. Bunu ancak insan doğasıyla ve insan güdüleriyle, insanların doğalarından kaynaklanan eğilim ve motivasyonları gibi şeylerle ilişkilendirdiğinizde o akışı sağlayabiliyorsunuz. Doğa durumundan sözleşme ve toplum durumuna doğru giden süreci ancak o şekilde temellendiriyor ve izah edebiliyorsunuz.

Hobbes'un insan doğası anlayışı temelde üç karakteristiğe indirgenebilir. Bunlardan ilkini **"rekabet"** olarak tanımlıyor Hobbes ve bu kavram, insanların birtakım kaynakları sürekli arzuladığı ve bu kaynakları ele geçirmek için birbiriyle sürekli yarıştığı ve gerekirse bunun için karşısındakini ortadan kaldırmaya eğilimli ve muktedir olduğuna işaret ediyor. Dolayısıyla bu karakteristik itibarıyla insan sürekli arzu tatmini peşinde koşturan, nihai bir iyiden yoksun olduğu için o an neyi istiyorsa onun peşine düşen ve bunu elde edebilmek için de her şeyi yapmaya hazır bir yaratık olarak resmediliyor.

İkinci özellik ise **şan ve şeref**. Başkasının gözünde, yani o kaynaklara ulaşmak için rekabet halinde olduğu ve gerekirse öldürmeye niyetli olduğu kişilerin gözünde bir kıymete sahip olmak ister insan, diyor Hobbes. Üçüncü özellik de **güvensizlik**. Rekabet halinde, dolayısıyla öldürmeye hazır olduğu ama her şeye rağmen kendisine kıymet vermesini istediği kişinin her an kendisine saldırabileceği endişe ve korkusuyla yaşayan insan, kendisine saldırılmadan önce, ilk kendisinin saldırmasının daha rasyonel, daha makul olduğunu düşünür. Şimdi böyle bir insan doğası tanımladığınızda "doğa durumu"nun neden savaş durumuna dönüşeceğini anlamak çok kolay. Yani sürekli haset eden, alçaklık kompleksine boğulmuş ve her an kendisine saldırılacağı paranoyası içerisinde yaşayan bir yaratık olarak karşımıza çıkı-

yor insan. Güvenebileceği, dayanabileceği, işbirliği yapabileceği koşulları bu karakter yapısıyla üretmesi mümkün değil. Çünkü herkes mutlak anlamda öteki ve tehlikeli.

Soru: Aile yok mu yani?

K. A.: Aile de yok. Hiçbir şekilde insan biraradalığından bahsetmeyi mümkün kılacak bir zemin bulunmuyor. Yalnız tabii altı çizilmesi gereken bir nokta var. Hobbes bütün bunları daha anlatmadan önce şunu söylüyor: "Ben doğa durumunu fiilen gerçekleşmiş, tarihsel bir süreç olarak düşünmüyorum." Hipotetik bir betimlemedir bu aslında. Toplum durumunda, yani şu an içinde yaşadığımız durumda var olan çeşitli kurum ve işlevleri çıkarttığımız zaman, yani bu kurum ve işlevlerin henüz ortaya çıkmadığının varsayıldığı bir durumda insanın, insanlığın ne halde olacağına dair bir düşünce deneyidir aslında bu. Dolayısıyla Hobbes için doğa durumu hipotetik bir vaka ama Locke'a baktığınızda Locke bunun hipotetik olmadığını, tarihsel anlamda fiilen yaşanan bir süreç olduğunu, hatta hala yaşanmakta olduğunu ileri sürer. Ve Amerikan yerlilerini buna örnek olarak gösterir. Dolayısıyla her sözleşmeci teorinin her unsurunu aynı şekilde ele almıyor.

Antik Yunan ve İnsan Doğası

Bu evrensel insan doğası anlayışı, yani her insanda tek tek verili ve aynı niteliklerle donatılmış halde bulunan bir cevherin, bir özün varlığı, sözleşme teorilerinin hemen hemen tamamında mevcut olan bir unsur. Üstelik teorinin yapısının gerektirdiği temel unsurlardan biri de değil. Ama teorinin dinamiğini tesis edebilmeniz için yani teorinin o süreçler arasındaki akışını imal edebilmeniz için insan davranışlarının temeline dair bir izah vermeniz gerekiyor. Ve bu da evrensel bir insan doğası betimlenerek yapılıyor. Oysa böyle bir evrensel insan doğası tahayyül edebilmek için önemli ve kritik bazı varsayımlarda bulunmanız lazım.

Mesela Eski Yunanlılarda evrenselleştirilebilecek, hele hele az önce anlattığımız gibi verili, özgül ve tanımlanmış birtakım niteliklerden müteşekkil bir insan doğası yoktur. İnsan doğasını Eski Yunanlılar kapasitelerden müteşekkil bir yapı olarak ele alır. Yani eğilimlerin, belirli bir iş yapma yatkınlığının insanda potansiyel halde bulunduğunu düşünürler. Bu kapasitelerin kuvveden fiile çıkarılması için çaba sarf etmeniz, yaratıcı bir faaliyette bulunmanız gerekir. Kendiniz üzerinde, dünya üzerinde, nesneler üzerinde, diğer insanlar üzerinde, diğer insanlarla olan ilişkileriniz üzerinde yürütü-

len, yürütülmesi gereken bir faaliyettir bu: bir yanıyla teoriktir, öğrenme, anlama, kavrama çabasını içerir; ama aynı zamanda da pratiktir çünkü somut bir iş yapmanızı gerektirir. Bu çaba neticesinde kapasitenin kuvveden fiile çıkmış hali yetenektir. Yani belirli bir işi yapabilme yetkinliği ve fiilidir. Mümkün hale gelen işi olabilecek en mükemmel şekilde yapmak için uğraştığınız zaman da Eski Yunanlıların **etik** dediği şey ortaya çıkıyor. O işin doğasını anlamak, o işin en iyi şekilde nasıl yapılabileceğini kavramak, bunu gerçekleştirecek şekilde nefsini, kendini, dünyayı dönüştürmek... Bütün bunlar bizi, bugün erdem diye tercüme edilen ama Eski Yunanlıların *arete* derken aslında kastettiği şey olan mükemmellik kavramına götürür. O yeteneğin mükemmelleşmesinin de insanın kendini, doğasını gerçekleştirmesini mümkün kılarak iyiye ulaşmasını sağlayacağı düşünülür. Dolayısıyla burada verili birtakım niteliklerle donatılmış ve herkeste tek tek bulunan bir cevherden ziyade, kapasitelerden müteşekkil ve insanın kendi çabasıyla, kendi karakter, karar ve tercihleri neticesinde kendi seçtiği araçları kullanarak vücuda getireceği, somutlayacağı eğilimler ve yeteneklerden müteşekkildir insan doğası ve bu doğa sonsuz çeşitlilik arz eder. Çünkü insanlar arasında zaten sonsuz farklılıklar vardır. İnsanlar hiçbir şekilde birbirine indirgenemeyecek şekilde eşitlikten yoksun bir halde doğarlar, yaşarlar. Çünkü içine doğdukları ve yaşadıkları koşullar tamamen farklıdır. Bu koşullarla kurulan ilişkiler kişiye hastır ve dolayısıyla onları anlama, kavrama ve dönüştürme çabaları da yine kişiden kişiye değişir. Dolayısıyla buradan monolitik bir şekilde bütün insanlığa uygulanabilecek bir şemayı üretmeniz mümkün değil ama sözleşmeciler tam da bunu yapıyorlar. Burada belirleyici olan Hıristiyanlık ve Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan ruh anlayışıdır. Ruh kavramı olmadan evrensel bir insan doğasından bahsetmeniz çok zor; çünkü tek bir gücün hepimizi aynı esastan ve aynı esasa göre, aynı cevhere sahip olacak şekilde yarattığını varsaymadan hepimizde evrensel geçerliliğe sahip bir doğa bulunduğunu temellendirmek pek mümkün görünmüyor.

Doğa Durumundan Sözleşmeye

Hobbes'a göre, toplum durumunun savaş durumuna dönüşmesi doğa durumunu, ister istemez, fayda açısından artık hiçbir şekilde tolere edilemez bir mekân haline getiriyor ve insanlar doğa durumunda bile rasyonel varlıklar oldukları için bu öldürme gücünden feragat etmenin ve dolayısıyla öldürülme riskinden azade olmanın, doğa durumunda –yani fiilen savaş durumunda–

yaşamaktan daha makul olduğuna kanaat getiriyorlar ve bundan dolayı da sözleşmeye yöneliyorlar. Sözleşme bu anlamda doğa durumunda insanın doğa yasası nedeniyle sahip olduğu doğal haktan mutlak anlamda feragat etmesidir, Hobbes'a göre. Yani öldürme hakkından vazgeçmektir. Öldürme hakkından vazgeçerek bu hakkı, sözleşmenin muhafazası ve müdafaası için tesis edilen yeni bir güce, kuruma devredersiniz. Onun adı da **hükümrandır**. Sözleşme ile birlikte siyasi bir gövde olarak toplum ortaya çıkar. Ancak insanın biraz önce anlattığımız evrensel doğasının barındırdığı niteliklerden dolayı toplum durumuna geçtikten sonra sözleşmenin şartlarını ihlal edip etmediğinin sürekli denetlenmesi, izlenmesi ve ihlal gerçekleştiği anda da cezalandırılması gerekir. Hobbes'da sözleşme devam eden bir süreçtir. Ve de transitiftir, yani A kişisi B kişisiyle anlaştığında, B de C ile anlaştığında A da C ile anlaşmış sayılır. Dolayısıyla toplum durumunda tek bir kişinin sözleşmeyi ihlal etmesi, bu ihlalin transitif bir şekilde geriye işleyerek sözleşmeyi ortadan kaldırması riskini de beraberinde getirir. Tek bir ihlal bile sözleşmenin dağılmasına, dolayısıyla toplumun dağılmasına, dolayısıyla da doğa durumuna, yani savaş durumuna geri dönülmesine yol açabilir. Bunun önüne geçebilmek için bir hükümranlık tesis edilmesi gerekir, diyor Hobbes. Bu hükümranın da, herhangi bir şekilde gücünün sınırlandırılmaması gerekir. Çünkü hükümranın gücünün sınırlandırılması sözleşmenin devamlılığının riske atılmasını beraberinde getirir. Bundan ötürü hükümran tesisini mümkün kılan sözleşmenin tarafı değildir; sözleşmenin şartlarına tabi olmadığı için öldürme hakkını ve yetkisini muhafaza eder. Mesela doğal haklardan bahsettiğinizde hükümrana "sen bazı şeyleri yapamazsın" demiş oluyorsunuz. Oysa hükümranın sözleşmeye taraf olmadığını ve yegâne işlevinin toplumu –dolayısıyla sözleşmeyi– muhafaza ve müdafaa etmek olduğunu göz önüne aldığınızda, hükümran için zaten toplumu oluşturan şahısların, yani vatandaşın veya tebaanın, zaten asli bir önemi, işlevi yok. Sözleşmenin muhafazası açısından derivatif bir değeri olabilir ancak. Bir de tabii gözetim değeri var. Her an kontrol edilmesi gereken yaratıklar bunlar ve toplum durumunun devamı açısından bunların orada izlenerek mevcudiyetlerini sürdürmeleri lazım. Hükümranın sadece sözleşme ihlal edildikten sonra bir cezalandırma işlevinin ötesinde, sözleşmenin ihlal edilmesi riskinin belirdiği noktalarda erken harekete geçip önceden saldırması gerektiğini de söyler Hobbes. Yani önleyici saldırı ***(pre-emptive strike)*** olarak adlandırılan ve son yıllarda Amerikan savunma siyasetinin temel kavramlarından biri haline gelen şey aslında Hobbes'un en baştan beri hüküm-

rana atfettiği bir işlevdir. Hobbes'un bu meseleleri tartıştığı kitabının adı olan *Leviathan* bir tür deniz canavarıdır ve hükümranı betimler. Dolayısıyla Hobbes sözleşmeyle bir canavar yarattığını biliyor ama o canavarın hiçbir şekilde sınırlandırılmaması gerektiğini, çünkü ancak bu sayede canavarın sözleşmeyi ve dolayısıyla toplumu müdafaa ve muhafaza edebileceğini söylüyor.

Toplum durumunda, sözleşme ile birlikte politik gövdenin ve hükümranın yanı sıra ahlak, yasa, hukuk gibi diğer kurum ve işlevler de ortaya çıkıyor. Tabii sözleşmecilik açısından ilginç bir temel nokta şu: Doğa durumunun sözleşme ile birlikte kesin ve mutlak bir şekilde sonlanması gerekiyor. Yani doğa durumundan toplum durumuna hiçbir şeyin taşınmaması gerekir. Sözleşme doğa durumuna dair –doğal haklar da dâhil olmak üzere– her şeyin reddedilmesi, sözleşmeye iştirak eden herkesin bunlardan mutlak anlamda feragat etmesi şartını içerir. Dolayısıyla toplum durumunda mekânı tanımlayan ve belirleyen tek bir sıfat vardır, o da siyasettir. Bütün toplum durumu, toplumsal mekân, siyasetten, siyasi alandan ibarettir. Hobbes'da özel alana hemen hemen hiçbir şekilde yer yoktur. Doğa durumundan toplum durumuna taşınmasına izin verdiği tek güç, yetki, imtiyaz vardır Hobbes'un: hükümranın sizi öldüreceğini anladığınız zaman kaçma hakkı...

Bir de şu var: Hobbes doğa durumundan toplum durumuna hiçbir şeyi taşıyamazsınız diyor. Dolayısıyla bizim bugün evrensel insan hakları diye tartıştığımız, mevcudiyetini ya da muhteviyatını uzun uzun ele aldığımız şeyin, sözleşmecilik açısından temellendirilmesi mümkün görünmüyor. Eğer sözleşmecilik esasına göre kurulu bir toplumsallık ve siyaset zemininin, bunun mümkün kıldığı ve biçimlendirdiği kurumların, işlevlerin bir şekilde insan haklarını temellendirmek için kullanılabileceğini düşünüyorsanız ve aynı anda da bu yapının sözleşme sayesinde, sözleşme üzerinden meşruiyet kazandığını ileri sürmek istiyorsanız, maalesef burada bunu yapabilmek için teorik, mantıksal, pratik hiçbir imkân bulunmuyor. Çünkü doğa durumundan toplum durumuna taşıdığınız her türlü güç, yetki, vs. sözleşmenin dağılması riskini ortaya çıkarıyor. Sözleşmenin dağılması demek, toplumun dağılması demek. Haklar ve özgürlükler sözleşmecilik için mutlak bir risktir dolayısıyla; sözleşmenin, bunun neticesi olarak da hükümranlığın ve toplumun ortadan kalkması tehlikesini içeren bir risk. Nitekim Hobbes da bizim bugün insan hakları olarak adlandırdığımız şeyi "kaçma hakkı"yla sınırlı tutuyor, çünkü teori o kadarına izin veriyor.

Locke ve Rousseau

Locke'da Hobbes'a kıyasla çok daha liberal bir tablo ortaya çıkar ama Locke'un bütün bu söylediklerini söylemesini mümkün kılan zeminin, gerekçelendirmenin ne olduğuna baktığınızda "Tanrı insanları böyle yaratmıştır" dışında çok da geçerli bir sebep verilemediğini görüyorsunuz. İnsanlar zaten birbirini sevmeye, gözetmeye meyillidir, toplumsallaşmaya meyillidir, bir arada yaşamaya, birbirlerinin özgürlüklerini korumaya ve artırmaya eğilimlidir, diyor Locke. Ama bu da Hobbes'un savaş hali olarak anlattığı o keyfi manzaradan çok farklı bir keyfiyet değil. "Tanrı bizi böyle yarattığı için böyle mutlu, huzurlu, barışçıl bir şekilde bir arada yaşıyoruz," demenin de, "bu insanlar her an her türlü kötülüğü yapabilir, bunlar birbirinin kurdudur," demenin de ne tarihsel, ne mantıksal, ne de sosyolojik olarak temellendirilmesi mümkün değil. Aynı rasgelelik ve keyfiyettir bunu söyleten. Dolayısıyla sözleşmecilik bizim bugün ona yüklediğimiz çoğu işlevi de aslında yerine getiremiyor. Getirmesi de mümkün değil. Çünkü insan hakları ya da doğal haklar gibi bir "lüks"ün, böyle bir imkânın temellendirilmesi için tesis edilmiş bir teori değil. Doğa durumundan sözleşme vasıtasıyla toplum durumuna geçildiğinde ve toplumsallaşma ve hükümranlık ortaya çıktığında, sözleşmecilik açısından teorik ve pratik açıdan geçerli yegane ve asli kaygı, öyle ya da böyle, daima sözleşmenin, dolayısıyla toplumun ve hükümranlığın muhafazasıdır.

Rousseau'ya baktığımızda mesela, Rousseau tamamen parlamentarizmin, parlamenter bir demokratik sürecin veya en azından hükümranlığın demokratizasyonunun savunusunu yapmaya çalışır. Hatta Rousseau'nun parlamentarizmi katılımcı bir demokrasiyi işaret eder. Kararların oybirliğiyle alınmasını talep eder Rousseau. Yekpare bir ortak irade tarafından temsil edilecek insan biraradalığının ortak hükümranlığından dem vurur. Ama orada da şöyle bir sorun çıkıyor: Rousseau diyor ki, ortak iradenin parçası olmak, onun karar alma süreçlerine iştirak etmek, bu yolla içinde erimek, yok olmak ve o ortak iradenin kararlarına riayet etmek, her bir insanın tek tek kendi başına yasa koyması ve ona uyması, dolayısıyla kendinden başka kimseye tabi olmaması, yani özgürleşmesidir. Siz ise, diyelim, ortak iradenin tesisi sürecinde belirli bir karara itiraz ediyorsunuz. 100 kişiden 99'unun üzerinde uzlaştığı bir konuda farklı düşünüyorsunuz. Sizin ikna edilmeniz, yani ortak iradeyi, çoğunluğun kararını benimsemeye zorlanmanız paradoksal bir şekilde sizin özgürleşmeniz anlamına geliyor.

Özellikle özgürlük meselesini sözleşmecilik açısından ele aldığınızda

böyle çelişkili sonuçlar sık sık karşınıza çıkabiliyor. Çünkü sözleşmeciliğin temeli, esası, barındırdığı mantıksal ve pratik imkanlar rasgele ve keyfi olarak belirlenmiş sınırların ürünü ve bu sınırlar özgürlük kavramını zorunluluk ve zorunluluğun idaresi penceresinden görebiliyor sadece. Bu noktada bir meselenin daha altını çizmek lâzım, Ömer Hegel'i tartışırken mutlaka sözü oraya getirecektir. Sözleşme ile birlikte ortaya çıkan toplum durumunda insan, tekil ve kolektif varoluşu itibarıyla sürekli dikotomilere tabi, hatta dikotomilerden ibaret bir canlı şeklinde tezahür ediyor. Yani insan varoluşunu bir doğal bileşenleri itibariyle veya doğal hali itibariyle, bir de politik hali itibariyle ele alıyorsunuz. İnsan varoluşunu bir yasa karşısında bir de ahlak karşısında değerlendiriyorsunuz veya insan varoluşunun hem ahlakın belirlediği bir zeminde, hem de politik bir zeminde, yasa tarafından belirlenmiş bir şekilde, hukuki bir zeminde sürdürüldüğünü ileri sürüyorsunuz. Bu sözleşmeciliğin kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği dikotomik bir yapı. Ve sözleşmeciliğin doğa/toplum ayrımı, bu iki veçhenin toplum durumunda birbirinden kesin bir şekilde ayrılmasını ve birbirinden ayrılığının koşulsuz şartsız muhafazasını gerektiriyor. Bunların birbirini dışlayan şeyler olduğu düşünülüyor çünkü. Özel alanla kamusal alanın birbirinin içine geçmemesi lazım. Ahlakla hukukun, evle sokağın birbirinin içine geçmemesi lazım veya örtüşmemesi lazım çünkü bu sefer sorun ve çelişkiler çıkmaya başlıyor.

İnsanın doğal varoluşunu onun yalnızlığı, tek başınalığı, toplumsallıktan yoksunluğu üzerinden ele alıp, bunu aşılması, kurtulunması gereken bir durum olarak tanımladığınızda, bu doğallıktan kopuşu yani toplumsallığı, rasyonel bir tercihin neticesi olarak izah ettiğinizde bu dikotomiler kaçınılmaz hale geliyor, çünkü insanın doğal varoluşu yani biyolojik varoluşu, yaşayan bir canlı olma halinden kaynaklanan ihtiyaçları, o ihtiyaçlarla bağlantılı faaliyetleri toplum durumuna geçildiğinde birdenbire buharlaşmıyor, ortadan kalkmıyor, dolayısıyla insanın toplumsallaştıktan sonra da varoluşunun bir doğal veçhesi, bir doğal bileşeni bulunuyor. Ama mesela Hobbes açısından baktığınızda toplum durumu tamamen politik bir alan. Dolayısıyla o politik alan içerisinde bu doğal unsurları nereye yerleştireceğiniz, sözleşmecilik açısından yanıtlanması neredeyse imkansız bir soru. Devlet aileye karışır mı? Evin içinde olup bitene karışabilir mi? Hobbes'a göre karışır. Özel alana, mahreme, kamusal/siyasal alanın içinde, kamusal/siyasal olandan bağımsız bir yer açmaya, statü tanımaya çalıştığınızda da başka sorunlar ortaya çıkıyor. Onu da birazdan Foucault'yu tartışırken ele alırız.

Hegel'in Toplumsal Sözleşme Eleştirisi



Ömer Albayrak: Hegel'in bu meseleye nasıl eleştiriler getirdiğine değinmeden önce, Hegel'in bu meseleyle ilgili konuştuğu metinlerle ilgili biraz bir şey söyleyeceğim. Çünkü şöyle üstünkörü bakıldığında ortaya çelişkili gibi görünen bir durum çıkabiliyor. Niye derseniz, Kaan'ın, Hobbes'ın doğa durumundaki insan doğasına dair söylediği iki şey ile başlayayım. İnsanın doğası deyince saydığı ilk iki özellik, hatırlarsak, arzu ve tanınma arzusu. Bunlar aslında Hegel'in de toplumsal sözleşmeci bir düşünür gibi yorumlanmasına yol açabilecek, epey bir metninde geçen temel kavramlar. Hatta 1803 tarihli, toplumsal sözleşmecilerin eleştirisini yaptığı bu metinde açık bir şekilde bunları eleştirmesine karşın Hegel'in daha sonraki birtakım yorumcular tarafından toplumsal sözleşmeci bir çizgiye çekilebildiğini de kabul etmek gerekir. Çünkü buna yol veren diyelim, daha doğrusu Hegel'in üslubunun zorluğu nedeniyle buna yol veren birtakım şeyler var. Şimdi birincisi, arzu ve tanınma dediğimiz iki kavram aslında Hegel'in en meşhur, uzun süre sanki bütün felsefesi ondan ibaretmiş gibi zannedilen "efendi – köle diyalektiği" diye bilinen, *Tinin Fenomenolojisi*'nin bir bölümü. Bu kavramlar, Marx'ın efendi ve "köle" arasındaki diyalektik ilişkiyi, burjuvazi ve proleterler arasındaki çelişkisinin temeline alması, ama daha da çok, Alexandre Kojève'in bu kavramlara getirdiği açıklamalar neticesinde epey yanlış yorumlandı. Fakat Hegel'in kendisinin de, yani üslubunun zorluğunun ötesinde, bu konuda bir iki yerde kafa karışıklığı yaratabilecek ifadeleri var. Şimdi o yüzden biraz bu efendi – köle diyalektiği ilişkisini çok kısaca konuşalım. Bir kere, efendi – köle ilişkisi değildir bu ilişki, onun tam doğru ifadesi "efendi – hizmetkâr ilişkisi"dir. Çünkü köle dediğinizde doğrudan ekonomik toplumsal bir sınıfı kastetmiş oluyorsunuz. Hegel'in o bölümdeki derdi böyle bir şey değil. Ekonomik veya toplumsal kölelikten bahsetmiyor. "Efendi"den kastı da öyle bir köle sahibi efendi falan değil. Aslında bunlar bilincin kendi hareketi içinde bir ötekiyle, başka bir bilinçle karşılaştıkları noktada kurdukları bir ilişkiselliğin açıklanması için kullanılan kavramlar. Kendinin bilincini zaten arzu kavramıyla tanımlıyor ve bu arzusu üzerinden o bilinç dünyayla ve başka bilinçlerle, başka insanlarla ilişki kurmaya çalışıyor. Şimdi bu arzu aslında tanınmayı da, tanınma talebini de beraberinde

getirecek. Nasıl getirecek? Arzu tabii dünyayla ilişki kurma biçimi, en temel biyolojik açıdan baktığınızda varlığını sürdürmek için beslenmek zorunda. Fakat bu ihtiyaç ve beslenme üzerinden kurulan ilişki çok sürdürülebilir bir ilişki değil. Yemeği yiyorsunuz bitiyor zaten. Yani karnınız doyduğunda, ihtiyacınız karşılandığında ihtiyaç bitti. Ama acıktığınızda diyelim aynı şeyi tekrar tekrar yaşamak zorundasınız. Bu çok böyle nasıl diyelim insana yakışır bir tatmin vermiyor bir deyişle. Bunun ikinci aşamada cinsellikte yaşandığını söylüyor Hegel. Fakat burada neyse karşınızdaki nesneyi yok etmiyorsunuz yemekte olduğu gibi. Daha bir insanı bir ilişki kurduğunuz söylenebilir ama burada da yine tam anlamıyla bir tanınmayı, kendini ötekinde bilmeyi mutlak şekilde sağlayamıyor, çünkü yine biyolojik boyuttan çıkamıyor. Üçüncü aşama ise tam anlamıyla bir tanınmayı içermesiyle arzunun tanınmasını sağlıyor. Yani kendi arzusunu kişinin karşısındakinin arzusu olarak kabul ettirebilmesi. Ben kendi arzumu karşımdakine kabul ettirdiğim takdirde yani benim dediğim olduğu takdirde o beni tanımış oluyor. Fakat burada şöyle bir problem var. Bu tanınma eşitler arası bir tanınma olmuyor. Çünkü ben karşımdakini zorladım, yani bu bir mücadelenin sonucunda gerçekleşti. Bu mücadele de ölümüne bir mücadele. Dolayısıyla hem arzunuz var, hem arzunuzun dolayımıyla bir tanınma arzunuz var ve bunları gerçekleştirmek, kendinizi arzu olarak karşı tarafa tanıtmak için ölümü göze alan bir mücadeleye giriyorsunuz. Orada işte "canım tatlı ben pes edeyim" diyen hizmetkâr olarak devam ediyor, öteki de ölümü göze aldığı için efendi olarak kendi arzusunu yasa olarak kabul ettiriyor. Bir bilinç durumu bu yalnızca; yani toplumsal, ekonomik boyut içermiyor. Her ne kadar Hegel bunları çok ekonomik terimlerle anlatsa da. Çünkü hizmetkâr artık çalışarak, emek vererek, bir şeyler üreterek, efendinin doymasını, tatmin olmasını sağlamaya çalışıyor. Ama o detaylara girmeden bunun bir bilinç durumu olduğunun altını çizelim. Fakat şu haliyle aslında, herkesin herkesin kurdu olduğu bir doğa durumu tablosuna çok benzediğini de söylememiz lazım.

Bir şey daha: Bu kez *Tinin Fenomenolojisi*'nde değil ama *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü cildinde, 1817 baskısında 356. paragraf, 1827 baskısında da 433. paragrafta, şöyle ilginç bir cümle geçiyor. "Tanınma mücadelesi ve bir efendiye itaat, insan birlikteliğinin ve devletlerin başlangıcının ortaya çıktığı fenomendir." Şimdi Hegel'in zamanında daha 1803'te toplumsal sözleşme teorilerini yerden yere vurduğu metnini hatırlayıp da bu cümleyi okuyunca insanın kafası karışabilir. Kaldı ki bir dönüşüm de geçirmiş değil

düşüncesi Hegel'in, o zaman ne söylüyorsa aynısını söylüyor. Dolayısıyla bu cümleyi açıklamak gibi de bir problem var işin içinde. Ama cevabı sanki biraz da cümlenin kendisinde çünkü zaten bir vurgu var **fenomen** sözcüğünde. Devletin ve toplumun veya insan birlikteliklerinin ortaya çıkışının *fenomeni* oluyor olması bir ipucu aslında. Böylece buradan da toplumsal sözleşme kuramcılarına yönelttiği eleştirilere doğru bir yol da açılıyor denebilir çünkü fenomende demek aslında işin özü böyle değil anlamına geliyor. Fenomene bakınca böyle gibi görünse de işin içyüzü böyle değil aslında. Çünkü bir sonraki cümlede de şunu diyecek: "Hukukun temeli asla şiddet olamaz" veya "şiddet asla hukuku temellendiremez." Çünkü şiddet dediğimiz şey, yerine hiçbir şey konmadan uygulanan bir olumsuzlamadır, negasyondur, Hegel'in en çok kullandığı terimlerle konuşacak olursak. Hegel'de yeni bir şey üreten negasyon iyi bir şeyken şiddette hiçbir şey üretmiyorsunuz, o varolanı yok ediyorsunuz, o kadar. Dolayısıyla böyle bir şey hukukun başlangıcı ve temeli olamaz demesinden hareketle bu cümlenin en azından ilk bakışta göründüğü gibi toplumsal sözleşmeciliğe yakın veya ona doğru gidecek bir şeyi ileri sürmediğini söyleyebiliriz.

Peki, bu fenomene takılmak veya fenomende böyle görünüyor olması meselesinin de aslında hem terminolojik hem de yine Hegel'in düşüncesi açısından bir tutarlılığı var. Çünkü 1803 yılında Schelling'le beraber çıkardıkları dergide yayımlanan o yüz küsur sayfalık doğal hukuk makalesinde, doğal hukuk kuramcılarını iki grupta eleştiriyor Hegel. Biri ampiristler ki işte fenomen sözcüğü aslında onlara bir gönderme, bir de formalistler. Formalistlerden kastı Kant ve Fichte, ama onlar konumuz olmadığı için girmeyelim. Ama ampiristlerden kastettiği doğrudan doğruya toplumsal sözleşme kuramcıları. Bu kadar erken bir tarihte, ilk büyük kitabı *Tinin Fenomenolojisi*'nin 1807'de yayımlandığını düşünürsek, 1803'te böyle bir okuması var ve neredeyse anlaşılması imkânsız bir metinle bu kuramcılara çok ağır eleştiriler getiriyor. Bunlara kısaca değinecek olursak bir kere **yöntemsel** açıdan bunları eleştiriyor. Çünkü az önce Kaan'ın da Hobbes üzerinden söylediği gibi, bir kere insan doğasının toplumsallığını, daha doğrusu dünyasını temellendirmeye çalışmak için bir teori ortaya koyuyorsunuz. Diyorsunuz ki "böyle bir doğa durumu vardır." Sonra da diyorsunuz ki ama bu aslında bir düşünce deneyidir, böyle bir şey yoktur. Şimdi, var mıydı yok muydu? Olmadığını söylüyorsanız, o zaman insanın özüne dair bir açıklamayı, tamamen uydurma bir temele dayandırmış oluyorsunuz, bu da çok

ağır bir çelişkidir. İkincisi, ampirik olarak böyle bir veri elinizde var mı? Böyle bir doğa durumunu nerede gördünüz, gözlemlediniz? Böyle bir bulgu yok elbette. Peki ne yapacaksınız böyle bir veri olmadığı durumda? Elbette soyutlama yapacaksınız. Yaptığınız şey bu. Aslında içinde yaşadığınız toplumu alıp sözleşme sonrasında yüklendiğini farz ettiğiniz özellikleri alıyorsunuz, soyutluyorsunuz ve geriye kalan şeye de, "işte bu doğa durumundaki insan ve bunun da bir doğası var," diyorsunuz. Yani temel, *a priori* bir şeyi açıklamaya çalışırken yararlandığınız şey *a posteriori* olan, yani sonradan olmuş olan. Burada da açık bir çelişki var. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlarında Tanrı kavramının, insanın özelliklerinin alınıp sonsuzlaştırılmasıyla elde edildiğini söylüyordu. İnsanın gücü sınırlıdır, Tanrı'nınki sınırsızdır, gibi. Burada yaptığınız şey de böyle bir soyutlamadan başka bir şey değil. Kimi özelliklere diyorsunuz ki, insanın doğası bunlar. Bunları nereden biliyorsunuz? Bunlar zorunlu, şunlar değil, dediğinizde zorunlu olanla zorunlu olmayanı, temel olanla temel olmayanı veya *a priori* olanla *a posteriori* olanı neye göre belirleyeceksiniz? Size bunu yaptıracak bir norm var mı elinizde? Ampirist olduğunuz için mümkün değil. Çünkü zaten bunları reddediyorsunuz. Böyle bir aşkın bir kural ya da bir kriter koymanız mümkün değil. Siz bunları tamamen keyfi bir biçimde yapıyorsunuz, dolayısıyla bir zorunluluk da taşımıyor, bunun meali de, bu teorilerin zaten kendi kriterlerini ortaya koymaktan acizdir olduklarıdır.

Üçüncü olarak ve aslında en önemli eleştiri ve buradan da Hegel'in eleştirisinin pozitif tarafına yani kendi düşüncesine göre bu işin nasıl olması gerektiğine geçebiliriz. En büyük mesele şu: Toplumsal sözleşme kuramlarını eğer kabul edecek olursak, insanın toplumsallığı, bütün kurumlar, toplumsal sözleşme kuramları açısından insanın özüne ait olmayan, insana tamamen yabancı, sonradan konulmuş, insanın hiçbir şekilde doğasına temas etmeyen, nüfuz etmeyen arızi şeyler olarak karşımıza çıkıyor. Toplumsallık insanın doğasında olmayan bir şey haline geliyor. Peki, niye toplum olarak yaşıyoruz? Yapay bir biçimde, öldürülme korkusu nedeniyle. Şimdi bu, toplumsallığı açıklamak için ne kadar yeterli bir argüman? Dahası, öldürülme korkusu gibi, kendinde hiçbir içerik taşımayan, bütünüyle negatif bir motifi temel aldığınızda, toplumsal yaşamın sonsuz çeşitliliğini, içeriğini nasıl açıklayacaksınız? Hayatta kalabilmek için kurduğunuz bir yapı ancak sizin hayatta kalmanızı sağlar, daha öteye geçemez. Yani, daha somut olarak konuşacak olursak, sanatın, dinin, felsefenin ortaya çıkışını nasıl açıklayacak-

sınız? İnsanın kendine has yaşam zenginliğini, sadece öldürülmeme kararıyla açıklamak oldukça zor görünüyor.

Hegel de bunun üzerinden eleştirisini devam ettiriyor zaten. Bu eleştiri de aslında Hegel'in felsefesinin bütününe bakılarak ele alınabilir. Bu teoriler çok temel bir şeyi gözden kaçırıyor: İnsanın *toplumsal* bir varlık olduğunu. Burada Hegel tamamen Aristotelesçidir aslında çünkü o da *Politika* metninde der ki, "bütün, insan söz konusu olduğunda parçadan önce gelir." Yani toplum bireyden önce gelir. Ama toplumsal sözleşme teorilerine göre birey önce. Önce insan var, –nasıl bir insansa o– sonra toplum. Ona ekleniyor rastgele. Aristoteles'e göre ise böyle bir şey yok. "Toplumdan önce insan" diye bir şeyden söz etmemiz mümkün değil. İnsan diyorsak toplumsallık veya toplumsal insan diyeceğiz. Aksi yönde bir cümle, olabilecek en yanlış ifade olacaktır. Eski Yunan toplumu, Yunanların şehir devletlerinde bir yurttaşın başına gelebilecek en kötü şey, yaşadığı toplumdan, şehir devletinden dışlanması, orayı terk etmek zorunda kalması. Başına gelebilecek en kötü şey, çünkü oradan dışlandığında özgürlüğünü kaybediyor, ölmekten daha beter bir durum bu. Aynı metninde Hegel yine Aristoteles'e gönderme yaparak, daha vurucu bir biçimde şunu der: "Toplumun dışında, toplumdan soyutlanmış olarak düşünebileceğimiz bir varlık ya Tanrı olabilir, ya da hayvan olabilir, ama insan olamaz." Çünkü insan dediğiniz şeyin toplumun dışında veya toplumdan önce varolması mümkün değildir.

Şimdi şunu da ekleyelim ki eksik kalmasın. Zaten meselenin asıl sorunlu noktası da burada. Bir köken arayışı, bir kaynak, bir mutlak başlangıç arayışının kendisi zaten sorunlu bir şey. Bir kere zaten ampirik olarak bunun verisi yok. Kimse ilk insanları görmedi. Sözde ilkel doğa durumunda yaşadığı iddia edilen insanlar da gayet yasa sahibi, toplumsallık formunda yaşan insanlar aslında. Üzerlerine hani o ceketi giymiyorlar, taş binalarda oturmuyorlar diye onlara doğa durumunda yaşıyor muamelesi yapmak anca modern insanın kibrinden kaynaklanır herhalde. Hegel'e göre, başlayacağınız bir yer arıyorsanız eğer, o zaman düşünmeye başladığınız noktayı başlangıç alın. Çünkü sonsuzluk içinde siz hangi başlangıcı göreceksiniz ki? "Şuradan başlıyorum, dolaysız olarak durduğum yerden başlıyorum," dediğinizde en azından şunu kabul ediyorsunuz: "ben başladığım yeri kendim tanımlıyorum, bunun mutlak bir başlangıç olmadığının farkındayım ve işte buradan yapının gerisini kuruyorum". Dolayısıyla bu toplumsal sözleşme kuramları böyle bir mutlak başlangıç aradıkları için de Hegel'in gözünde zaten çok yanlış bir yerde duruyorlar.

Peki o zaman Hegel ne diyor? İşte tam da toplumsal sözleşme kuramlarının kaçırdığı şey üzerinden Hegel devam ediyor: Toplumsallık dediğimiz şey canlı bir bütündür. Öncesi, sonrası, dışı, sağı, solu diye bir şey kabul edecek bir kurgu değildir. Mutlak bir bütündür. O mutlak bütünün içerisinde o bütünün her bir parçası olan bireyler de o bütünü kendi varoluşlarında aynen içerirler, taşırlar. Bir vücudun organlarını düşünün, nasıl mesela bir organ koptuğunda, o bütünden ayrıldığında ölür ve hiçbir işe yaramazsa, canlılığını kaybederse, toplumsallık da, toplum da böyle bir şeydir. Onun içinden bir parçasını ayırdığınızda artık o bir parça olmaktan çıkar, tüm canlılığını kaybeder. İnsanı toplumdan soyutladığınızda insan olmaktan çıkar. Çünkü her bir parça o bütünün bir parçası olduğu sürece anlamlıdır ve canlıdır. Bunun da adı aslında tam da Antik Yunanlıların kullandığı isimle **Etik Yaşam**. Etik Yaşam dediği şey Hegel'in, öyle kişiler arası ilişkileri düzenleyen veya soyut bir bireyin eylemlerini belirleyen bir ahlak değil; o kişisel ahlak alanına tabi olarak değerlendirilebilecek eylemlerin de temelinde yer alan, onların anlamını veren, o bütünlüğü sağlayan büyük Etik Yaşam. O Etik Yaşam'ı görmezden gelirseniz, ya ampirik taraftan soyutlarsınız toplumsal sözleşmeciler gibi ya da işte Kant gibi kategorik imperatif peşinde doğru eylemi mümkün kılacak maksimleri bulmaya çalışırsınız, yasa koymaya çalışırsınız. Hegel'e göre bunların her ikisi de bu Etik Yaşam'ın bütünlüğünü görmedikleri için başarıya ulaşmaları mümkün olan şeyler değil.

Bu Etik Yaşam nasıl bir şey diye bakacak olursak... Bunu yine Hegel'in başka bir terimiyle söyleyelim, o birlikteliğin *tininden* başka bir şey değil. Almancasıyla "**Geist**", İngilizce'si "Spirit", Türkçe'de "**tin**" diye karşılıyoruz. Ruh diye çevirenler de var ama ruh daha çok bireysel bir ruh anlamına geliyor, tin ise toplulukla tanımlanan bir şey Hegel'de. Çünkü tinin başladığı nokta Hegel'de tam da az önce konuştuğumuz gibi efendi – hizmetkâr arasındaki o tanınma mücadelesinde ortaya çıkıyor. Ne zaman ki bir insan birlikteliği var, orada tinden söz etmemiz mümkün. Bu bir tarafıyla ahlak olacak, bir tarafıyla başka toplumsal kurumlar olacak, bir tarafıyla tam mutlak olarak o ulusun devleti olacak. O tinin içinde hem yasalar devlet tarafından konacak ve uygulanacak, hem ahlak, yani iyi, kötü, doğru, yanlış gibi ayrımların neler olduğu verilecek ve böylece bireyle toplum arasındaki, hani az önce Kaan'ın dediği gibi modern toplumun dikotomilerinin de ortadan kalkacağı bir durum ancak böyle mümkün olacak. Bireyin topluma karşı

veya ona karşıt değil, onunla bir bütün olduğu ortaya çıkmış olacak. Dolayısıyla burada özgürlük de, aslında bir bütüne karşı, bir yapıya karşı değil, topluluğa karşı bireyin özgürlüğü değil, tam tersine onunla birlikte, onun o Etik Yaşam'ının içinde hareket etmesiyle olabilir ancak.

Tin kavramını biraz daha açacak olursak, bu tin dediğimiz varlık evrensel bir şey değil en başta. Örneğin Kant'ın ahlakı evrensel bir şekilde temellendirmeye çalışmasının tam tersi bir yerde bu tin. Her ulusun, her topluluğun kendi tini var. O tin de her toplumun kendi tarihselliği dolayımında ortaya çıkmış, oluşmuş bir şey. Dolayısıyla bir toplumda doğru olarak görünen bir şey başka bir toplumda yanlış ve hatta suç olarak görülebilir. Bunlar bir tutarsızlık veya içinden çıkılamayacak bir sorun değil, tam tersine her bir ulusun, her bir tinin kendi canlılığının, kendi kurduğu dünya içindeki somut varlığının ifadesidir. Geçerken bunun siyasi açıdan bir olumlu, bir de olumsuz sonucuna değinelim: Bu kavrayışla, Batı Avrupa'da tarihin belli bir döneminde icat edilmiş, soyut ve evrensel bir akıl kurgusu temeliyle dünyanın geri kalanını asimile eden anlayışın önü kapanırken, öte yandan, aynı yaklaşım, günümüzde "kültürel rölativizm" adı verilen kimi sorunlaraysa pek çözüm sunamıyor.

Konuya dönecek olursak, bu Etik Yaşam topluma katılacak her canlıya, her bireye eğitim yoluyla verilir. Dolayısıyla, birtakım doğal hakların olduğunun varsayılması, onların korunması, bireyin topluma veya toplumun bireye karşı konumu gibi şeyler Hegel'in gözünde, o bütünü görmemekten ve karşıtlıkları mutlaklaştırmaktan kaynaklanıyor. Oysa Hegel'in gözünde zaten hepimiz bir tinin içine doğuyoruz. Hepimiz bir toplumsallığın içine doğuyoruz. O toplumsallık bize veriliyor. "Adam" oluyoruz böylece. Sonra evden çıkıp asıl toplumsal hayata giriyoruz. Bunların hepsini tinin bize sağladığı bir alanda yapıyoruz. Hem tin bize veriliyor, bizi biz yapıyor, hem de biz daha sonra bu toplumun aktif üyeleri olduğumuzda o tini yeniden üretiyoruz. Dolayısıyla bu tamamen insanın ürettiği bir şey de değil. Tıpkı dil gibi. Dil mi insanı üretti, insan mı dili üretti? Tin için de benzer bir şey söylenebilir, yani hem insanı insan yapan şey hem de o insanlar üzerinden kendini yeniden üreten bir şey. Dolayısıyla özetleyecek olursak böyle parçalı, ampirik de olsa formalist de olsa, bütüne bakmayan, o bütünden bir tarafı soyutlamaya dayalı herhangi bir çaba, –ki bunun mutlaka toplumsallık olması da gerekmiyor, açıklamaya çalıştığı konu başka herhangi bir şey de olabilir– Hegel'in gözünde zaten çelişkileri açıklayamayacağı bir yere gelme-

ye mahkûm. Ama asıl önemlisi, zaten toplumsallığı anlamaya çalışıyorsak, toplum denen şeyin nasıl olduğunu anlamaya çalışıyorsak, onu böyle tek tek insanların keyfi bir şekilde birdenbire kurduğu bir şey olarak değil, tam tersine insanı tam da insan yapan o şeyin toplumsallığın kendisi olduğunu, o bütünselliği ve zenginliği içinde görmemiz lazım. O zenginliğin neler içerdiğiyse bambaşka bir konu. Bence Hegel'in de bütün kitaplarında anlattığı şey, bundan başka bir şey değil. Şimdilik burada bırakayım Hegel'in toplumsal sözleşme kuramlarına getirdiği eleştiriyi.

Foucault'nun Sözleşmeciliğe Getirdiği Eleştiriler

K. A.: Bütün bu tartıştığımız meseleleri tarihsel bir perspektife oturtup oradan da Foucault'ya taşımayı mümkün kılacak kilit isim herhalde Aristoteles. Hegel'in toplumsal sözleşme eleştirisi de Aristoteles'e işaret ediyor, Aristoteles'in kavrayışıyla ilgili birtakım meseleleri gündeme getiriyor. Hatta bunu neredeyse nostaljik denebilecek bir tonda yapıyor. Antik Yunan'da şehir devletinin birliği, bütünlüğü, beraberliği, işte bütün bunlar Hegel'in çağdaşlarının gözünde kayıp cennet gibi bir şey. O bütünlük Antik Yunan şehir devletinde doğal denebilecek bir şekilde varmış, ama şimdi modern toplumda maalesef kalmamış gibi bir yaklaşımları var. Bu belki sorunlu bir tavır ama aynı zamanda sözleşmeciliğin arızalarını Eski Yunan üzerinden ele alarak sözleşmecilik eleştirisinde çok verimli bir tartışmayı tetikliyor, hele hele Eski Yunanlıların insan doğasını kapasitelerden müteşekkil bir yapı olarak ele aldığını hatırladığımızda. Bu kapasitelerin insanın kendisi üzerinde ve doğa üzerinde gerçekleştirdiği faaliyetler yoluyla teori ve pratiğin iç içe geçtiği, bunları birbirinden ayırmanın imkânsızlaştığı bir sürecin neticesinde yeteneğe dönüştürüldüğünü, bu yeteneklerin yine teorik ve pratik faaliyet olarak "eylem", "iş" üzerinden kendini somutladığını, insanın gerçekleştirdiği faaliyetleri o faaliyetlerin doğasına uygun mükemmelliğe göre icra etmesi halinde de iyi yaşama ulaşacabileceğini düşünüyor Eski Yunanlılar. Özellikle de Aristoteles. Bir şeyi başlangıcından, en yalın, en niteliksiz halinden değil de mümkün olabilecek en gelişmiş hali üzerinden ele almayı tercih eden bir bakış açısı var Eski Yunanlıların. Bunu bir şeyin "doğası" olarak görüyorlar. Aristoteles de bu anlamda toplumu, daha doğrusu şehri insan için doğal bir şey olarak tanımlıyor. Bu, insanların doğal, önüne geçemedikleri bir içgüdüden ötürü şehirlerde yaşadığı anlamına gelmiyor. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin, doğasını hayata geçirmesinin doğal mekanı olarak düşünüyor

şehri Aristoteles, çünkü insanın kapasitelerini kuvveden fiile çıkararak bir yeteneğe dönüştürmesi ve mükemmelleştirmesini mümkün kılan mekanın şehir olduğunu savunuyor. Bundan dolayı şehir ve dolayısıyla siyaset doğal bir şey Aristoteles'te. Bu doğallık da, doğal olmayan bir şeyin karşısına yerleştirilerek tesis edilmiş bir doğallık değil. İnsanın doğasını hayata geçirmesini sağladığı için doğal olan bir şey. Ama sözleşme teorilerine geldiğinizde insanın doğal varoluşunu bir tür hayvansal varoluşa indirgeyen, dolayısıyla akıl dışılığa mahkum kılan bir bakış açısı karşınıza çıkıyor; neyse ki insan oradan kendini rasyonelliği sayesinde kurtarabiliyor ve yine o rasyonellik sayesinde bir toplum durumu ve bu toplum durumunu muhafaza edecek bir gücü, yani hükümranı tesis edebiliyor. Sözleşmecilik toplum durumunu ve toplum durumunda ortaya çıkan siyaseti, hükümranlığı ve hükümranlık ilişkilerini doğallığın/hayvanlığın karşıtı olan bir rasyonellikle özdeşleştiriyor çünkü bunların tamamını mümkün kılan şey olan sözleşme, rasyonel bir tercihin ürünü. Siyasetin ve toplumun bu şekilde tesis edilmesi de dikotomileri yaşamın merkezine yerleştiriyor. Eski Yunan'da böyle bir şey yok, Aristoteles'te böyle bir şey yok. Hatta tam aksi yönde ilerleyen bir izah tarzı var Aristoteles'in: insanın ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirdiği, "nebati" olarak nitelendirilebilecek faaliyetleri öncelikli olarak aile denen birimde, daha sonra da köy denen birimde toplaşmasını, bir araya gelmesini kaçınılmaz hale getiriyor. Fakat bunların tamamı zorunluluk tarafından belirlenmiş biraradalıklar. Şehirde ise böyle bir zorunluluk esası yok, dolayısıyla şehir, insanın özgür faaliyetini mümkün kılan, özgür bir şekilde edim gerçekleştirmesini mümkün kılan ve özgür edimler vasıtasıyla kendisini özgürleştirebileceği bir mekan. Dolayısıyla şehrin, siyasetin ve insanın şehirdeki siyasi varoluşunun doğrudan özgürlük kavramıyla bağlantılı olarak ele alınması gerekiyor bu bakış açısında. Yani insan varoluşunu dikotomilere hapsetmeyen, söz konusu dikotomilerin tesisi ve belirleyiciliğinden azade bu bakış açısı şehri, siyaseti doğrudan özgürlük ve de özgürleşme çabasıyla ilintili hale getiriyor. Oysa sözleşmecilikte şöyle bir sorun var: doğa durumunda yaşamak istemediğimize kanaat getirdik, rasyonel bir tercihin neticesi olarak sözleşmeye yöneldik ve her birimiz tek tek bundan sonra öldürmeyeceğini beyan ettik ve bir toplum oluşturduk. Peki, ne yapacağız orada? Niye bir aradayız biz? Ölmemek için. Başka ne yapabiliriz bu biraradalıkla? Toplum durumunda kendimizle, birbirimizle ve dünyayla ilişkinin "hayatta kalmak" dışında bir amacı, anlamı olabilir mi? Zor görünüyor.

Ayrıca sözleşmeciliğin insanın doğal ihtiyaçları ve hayvaniliğiyle özdeşleştirdiği doğa durumunda doğal ihtiyaçların kaynağı nedir? Bedendir. Hıristiyanlıkla birlikle bedene nötr bir şekilde yaklaşmanız imkânsız hale gelir. "Beden" ilk günahın neticesidir, bütün günahların da kaynağıdır. Dolayısıyla doğa durumunun doğal ihtiyaçlar düzeyinde ele alındığı anda resme dahil olan beden ve bedenin akıl dışılığı, hatta akla mugayirliği, doğa durumunun aşılmasına ve toplumun kurulmasına aklın egemenliğinin tesisi ve bedenin belirleyiciliğinin ortadan kaldırılması anlamında üstü örtülü ahlaki bir içerik ve işlev kazandırır. Dolayısıyla doğal ihtiyaçların belirleyiciliğinin top-



lum durumunda devam etmemesi gerekir; ihtiyaçların ortadan kaldırılması mümkün olmadığı için de bunların kamusal alandan, siyasetten yalıtılarak özel alana, mahreme hapsedilmesi gerekir.

Ama burada şöyle bir sorun var: "vatandaş"a dönüştüğümde varoluşumun doğal bileşenleri ortadan kalkmıyor. Üstelik bunlar "benim ihtiyaçlarım" olduğu için mutlak anlamda öznel bir tezahürle mevcudiyetini sürdürüyor. Ama diğer taraftan bunların beni ele geçirmesine, siyasi varoluşumu doğal ihtiyaçlarımın belirlemesine izin vermemem gerekiyor. Çünkü doğal ihtiyaçlarıma teslim olduğum takdirde sözleşmeyi, sözleşmenin talep ettiği

dikotomilerin birbirinden sıkı sıkıya ayrılmasını gerekliliğini ihlal etmeye başlıyorum. Ve bu anlamda sözleşmeyi imzalayarak toplum durumuna geçildiğinde bile doğa durumunda beni öldürmesi muhtemel o belirsiz düşman, o "mutlak öteki" bir fantom olarak hala mevcudiyetini muhafaza ediyor: öncelikle hükümranın cisminde, ama en önemlisi benim içimde; bedenimde ve zihnimde. Nihayetinde hala bedenim, bedensel ihtiyaçlarım, önüne geçemediğim arzularım ve bu arzuları tatmin etmek için duyduğum dürtülerim var. Üstelik toplum durumu ne kadar hükümranı, siyaseti, yasayı, ahlakı peşime takarsa taksın, ben sonuçta doğası gereği arzularından başka bir şeyi gözü görmeyen bir yaratığım. O insan doğası toplum durumuna geçince ortadan kalkmıyor ki. Şimdi bunu bu şekilde düşündüğünüzde toplum durumunda insanın yapabileceği şey ne? Ölümden kaçmak. Hayatta kalmak. Hayatta kalmak *yaşamak* demek midir? Eski Yunanlıların yaşamla özgürlük arasında tesis ettiği ilişkiyi, yaşamayı özgürlüğü mümkün kılan faaliyetlerden oluşan bir *praxis* olarak ele alma ve icra etme etiğini, sözleşmeciliğin topluma ve siyasete bakış açısının hangi unsurunu kullanarak temellendirebilirsiniz? Çok zor. Yani insan varoluşunun toplumsal, siyasi bir boyut kazanması sanki kendi içinde bir amaca dönüşüyor sözleşmecilikte, çünkü sözleşme kendi mevcudiyetini devam ettirmek dışında hiçbir kaygıya tabi değil; dolayısıyla bunun dışındaki kaygılara imkan tanımıyor, imkan tanıdığında öncelik veremiyor, öncelik vermiş gibi göründüğünde bile bunları kendi bekasını sağlayan şartlar olarak talileştiriyor. İnsan varoluşunun toplumsallaşmasının nihai bir hedefi, nihai bir amacı, en azından bir pusula gibi her daim gözünün önünde tutması gereken temel bir derdi olduğunu, sözleşmecilik sınırları dahilinde gerekçelendirmek imkansız. Hayatta kalmak için bir araya gelen insanların hayatta kalma çabasına dönüşüyor toplumsallık. Ve özgürlük gibi bir kaygıyı burada temellendirmek, özgürlükle ilgili pratiklere burada yer açmak bir "lüks" haline geliyor: "Bu millete bu özgürlükler fazla, anayasa bize bol geldi" gibi ifadeleri bu ülkede sık sık duyuyoruz, hatta sıkışınca bizzat kullanıyoruz. Sözleşmecilik söyletiyor bunları bize işte. Yani sözleşmeciliği deşifre etmek yeterli değil, çünkü sözleşmecilik sadece bir teori değil, aynı zamanda inandığımız, benimsediğimiz ölçüde öznelliğimizi biçimlendiren, biçimlendirmesi gerektiğine kanaat getirdiğimiz hakikatlerden birine dönüşüyor ve eylemlerimizi yapılandırmaya, onlara yön vermeye başlıyor. İşte o zaman, maalesef, sözleşmeciliğin günlük hayatımızda neredeyse doğallaşarak görünmez hale gelmiş o dikotomik indirgemeciliğinin kolaycılık

ve konforuna teslim olmaktan, bu dikotomileri düşüncelerimiz ve davranışlarımızla yeniden üretmekten kendimizi alamıyoruz.

Meta Olarak İktidar

İşte Foucault'nun sözleşmecilik eleştirisinin temelindeki saptama ve kaygı da bu aslında. Foucault sözleşmeciliği birbiriyle bağlantılı iki boyutta eleştiriyor; ikisinde de ortak kavram iktidar. Öncelikli eleştirisi, sözleşmeciliğin iktidar anlayışını hedef alan yöntemsel bir itiraz. Aslında sözleşmeciliğin açıkça beyan ettiği, tartıştığı, sorunsallaştırdığı bir iktidar teorisi yok. Hiçbir sözleşmeci teorisyen, "ben iktidarı anlamda, şu kavramlarla bağlantılı olarak ve şu ilişkileri tanımlamak üzere kullanıyorum" demez. Ama bütün metinlerde sürekli iktidardan bahsedildiğini, iktidar ilişkilerinden bahsedildiğini görürüz. İlk itirazı bu. Yani bu toplumsal sözleşme teorilerinin spesifik bir iktidar anlayışı var ama açık seçik bir iktidar teorisi yok. İktidarı herhangi bir şekilde sorunsallaştırmıyorlar. İktidar sadece verili ve belirli varsayımları içeren bir kavramlaştırma üzerinden nesneleştiriliyor. Sözleşmecilerin tamamı, iktidarı bir meta olarak ele alır. Mübadelesi mümkün, bu anlamda yasallaştırılarak, yani "*juridic*" edilerek hem nitelleştirilebilen hem de bu nitelleştirme vasıtasıyla nicelleştirilebilen bir şey olduğu düşünülür. O yüzden belirli güçleri birer yetkiye, sonrasında da birer hakka dönüştürürsünüz ve sonra bu haklar devredilebilir veya devredilemez haklar olarak tanımlanır hale gelir. Dolayısıyla insanın somut gücünü, yani bir şeye muktedir olma durumunu bu şekilde soyutlayarak bir metaya ve dolayısıyla el değiştirmesi, teslim edilmesi, vazgeçilmesi, devredilmesi, geri alınması, el konması mümkün bir mala dönüştürmek zaten başlı başına ciddi bir sorun ama bunun beraberinde getirdiği başka sorunlar da var.

Burada Foucault'nun dikkati çektiği temel sorun, bu işlem gerçekleştirilirken yani iktidar kavramı bu şekilde ele alınırken buna dair herhangi bir sorunsallaştırmanın, herhangi bir teorik izah çabasının yürütülmüyor oluşu. Böyle bir izah gerçekleştirilebilir mi, o da ayrı bir soru. Çünkü "theoria"nın Eski Yunancada bakmak anlamına geldiğini hatırlarsak: bakmak hiçbir zaman masum bir şey değildir, bakabilmek ve görebilmek için nereye nasıl bakacağınızı, bakışınızı neye odaklayacağınızı, hangi şeyler arasındaki ilişkileri görmeye çalışacağınızı önceden saptamış ve biliyor olmanız gerekiyor. Dolayısıyla hiçbir bakış başka bakışlardan, hiçbir teori de başka teorilerden bağımsız değildir. Öyle bir saf bakış, ilk bakış yoktur; her

teorik bakış kendisini mümkün kılan, *a priori* birtakım aşamaları, en başta da bir nesneleştirmeyi gerektirir.

Bunu böyle yaptığınız zaman da, iktidar ilişkileri insanlar, daha doğrusu insanların edimleri arasında gerçekleşen ilişkiler olduğu için neye bakacağınızı önceden tanımlamak zorunda kalıyorsunuz. Evrensel insan doğası anlayışları da buradan çıkıyor. İnsanların aslında sonsuz çeşitlilik arz etmesi mümkün olan tekil varoluşlarını hukuki ve politik bir eksende homojenleştiriyor ve bunun mümkün kıldığı zemin üzerinde de yeniden tanımlıyor, belirliyor ve biçimlendiriyorsunuz; o sonsuz farklılık ve çeşitlilik arz eden, etmesi gereken şey, hak, ödev gibi birkaç kaleme indirgenebilir, bu kavramlarla tanımlanabilir, tasnif edilebilir ve yönetilebilir, imal edilmiş bir bütüne dönüşüyor. Diğer bir deyişle, sözleşmeci teorilerde insanı politik ve hukuki bir özne olarak tanımlayıp mahiyet ve işlevi önceden keyfi olarak belirlenmiş bir iktidar nosyonuyla bağlantılandırıyorsunuz ve ondan sonra bu verili koşullarda iktidarın nasıl ortaya çıktığını, nasıl işlediğini betimleyip izah etmeye çalışıyorsunuz. Ama aslında bu bakış açısı "meta olarak iktidar" kavramını zaten *a priori* olarak varsayıyor, sorgusuz benimsiyor, betimleme ve izah için kullanıyor, somut olgularda doğruluyor ve hakikat rejiminde dolaşıma sokarak yaygınlaştırıyor.

Oysa iktidar kavramının, en temelde, somut iktidar ilişkilerinin minimum metafizik taahhütle, ampirik ve eleştirel açıdan incelenmesi yoluyla tesis edilmesi lazım. Yani iktidar kavramına dair eleştirel ve bütünlüklü bir bakış açısı elde edebilmemiz için iktidarı, öncelikle, doğası gereği somut ve fiili güç kullanımı olarak tezahür eden insan eylemleri arasındaki karşılıklı belirleme, şartlandırma, yönlendirme ilişkileri olarak ele almamız gerekiyor. Ama bu yaklaşım, aynı zamanda, söz konusu iktidar ilişkilerinin nasıl mümkün olduğunu, mahiyet ve etkilerini, ne şekilde, hangi araçların kullanımıyla kimler/neler arasında tezahür ettiğini ve ne şekilde yayıldığını da dikkate almamızı gerektiriyor. Yani iktidar ilişkilerini yaşandığı anın, koşulların, kullanılan araçların ve üretilen etkilerin spesifikliği üzerinden anlamlandırabilir ve, anlayabiliriz, diyor Foucault. Oysa toplumsal sözleşme teorileri, iktidarın neyle neyin arasında, hangi koşullarda, insan varoluşunun hangi diğer unsurlarıyla birleşerek, örtüşerek veya ayrışarak gerçekleştiğini, yani iktidar ilişkilerinin kendine haslığını, spesifikliğini ortadan kaldırıyor, yok ediyor. Bu noktada Hobbes'un iktidar kavramını keyfi ve rasgele bir tercihle soyutlarak "meta"laştırmasıyla hemen hemen eşzamanlı olarak emeğin so-

yutlanmasını mümkün kılan tartışmanın da başladığını hatırlatarak iktidarın ve emeğin soyutlanarak metalaşması ve mübadelesi mümkün araçlara dönüşmesinin arz ettiği gramatik ve kronolojik korelasyona dikkati çekelim. Bu kazaen, rastgele olmuş bir şey değil. Kapitalizmin gelişiminden bağımsız olarak, bir üretim biçimi olarak kapitalizmi mümkün kılan somut üretim güçleri arasındaki somut ilişkilerin doğasından, barındırdığı ihtilaflardan bağımsız olarak bu gelişmeyi ele almak, açıklamak çok zor. Soyutlanarak bir şekilde metalaştırılan ve metalaştırıldığı ölçüde de nicelleştirilebilen ve dolayısıyla da fayda esasına göre idaresi, maslahatı mümkün bir güç haline getirilmiş bir şey var karşımızda. İnsanın yaşam gücü, insanın "varoluşu" sürekli yeniden üretmesini mümkün kılan, kendini ve dünyayı anlamasını ve dönüştürmesini sağlayan güçler bu süreçte ve bu suretle yavaş yavaş teorik birer nesne, daha sonra akademik birer nesne, en sonunda da teknolojik birer nesne haline geliyor. Yaşam, insanın biyolojik varlığı, gücü öncelikle üzerinde "iş" yapılabilir nesnelere, bir noktadan sonra da tasarlandığı şekilde imali mümkün sanayi ürünlerine dönüşmeye başlıyor. Foucault bu sürecin nasıl ortaya çıktığını uzun uzun analiz ediyor eserlerinde. Bu noktada, Foucault'nun sözleşmeciliğe dair eleştirileri yöntemsel olmanın ötesine geçip fiili bir boyut ve mahiyet kazanıyor. Toplumsal sözleşme teorilerinin kullandığı iktidar anlayışının herhangi bir teorik temeli yok, olması da mümkün görünmüyor. Sözleşmeci geleneğin böyle bir temellendirme kaygısı da yok ve aradan geçen yüzlerce yıla rağmen ortaya çıkmıyor. Bu durum açık bir keyfiyetin, ideolojik bir ihtiyacın ürünü. Kapitalizmle birlikte hasıl olan, yeniden üretilen ve pekiştirilen bu ideolojik ihtiyacın ne olduğunu, sözleşmeciliğin bu ihtiyaç itibarıyla nasıl bir işlev üstlendiğini, Foucault'nun biyoiktidar adını verdiği yeni bir iktidar teknolojisinin ortaya çıkışından bağımsız bir şekilde ele almak mümkün değil.

Biyoiktidar ve Sözleşme

Foucault'nun sözleşmeciliğe dair eleştirilerinin fiili boyutunu açıklamaya çalışırken biyoiktidar kavramının ayrıntılarına girmeyeceğim; çünkü o bambaşka bir konuşmanın konusu. Açıkçası birazdan anlatacağım meseleyi Foucault da bu kadar detaylı bir şekilde tartışmıyor. Bağlantıları sizin kurmanız gerekiyor, dolayısıyla sözleşmeciliğin biyoiktidarla bağlantısını Foucault'dan zaman zaman biraz uzaklaşarak, bir miktar kendi kafamdaki sorunlarla birleştirerek anlatmaya çalışacağım...

Biraz önce bahsettiğimiz gibi, toplumsal sözleşme teorileri toplum durumunun nasıl ortaya çıktığını anlatırken en temelde doğal olanla toplumsal olanı ve politik olanı karşı karşıya getiriyor. Bunları bir zıtlık ilişkisi içerisine sokuyor ve bu zıtlık ilişkisi bir karşılıklı değilleme, karşılıklı birbirini dışlama ilişkisi olarak tesis ediliyor. Dolayısıyla bunların, kavramların tanımı gereği, kesişmesi, örtüşmesi, üst üste gelmesi mümkün ya da arzulanan bir şey değil. Dolayısıyla toplum durumu doğa durumundan mutlak bir kopuş olarak düşünülmek ve şekillendirilmek zorunda. Ama bu fiiliyatta tasarlandığı gibi gerçekleşemiyor çünkü insanın varoluşunun biyolojik unsurlarını sözleşmeyle birlikte dışarıda bırakması, "saf ruh olarak, düşünen bir töz olarak geldim ve topluma katılıyorum" demesi mümkün değil. Bedeniyle birlikte, bedensel ihtiyaçlarıyla birlikte, biyolojik varoluşuyla birlikte geliyor. Sözleşmecilik bu biyolojik varoluşu zaten irrasyonellikle, "doğallıkla," sözleşmeyle birlikte geride bırakılması gerekenle, vazgeçilmesi gerekenle özdeşleştiriyor ve diyor ki bunun siyasete bulaşmaması lazım, bunun kamusal alana bulaşmaması lazım, bunu mahreminizde yaşayın, dışarıya çıkartmayın. Öncelikle, bu ayrımı yapmak, yani neyin biyolojik neyin siyasi olduğunu kati bir şekilde belirlemek zor, hatta imkansız. İkinci olarak, bu ayrımı, bu tanımları dayatmak, yani insan varoluşunu ortadan ikiye bölüp "bu biyolojik olan, bu da politik olandır" demek zaten en başta bunları imal etmek, üretmek ve de karşı karşıya getirmek anlamına geliyor. Bu ayrımı ne üretiyor? Sözleşme üretiyor. Çünkü sözleşme ile birlikte bu ayrım ortaya çıkıyor. Dolayısıyla siyasetin, hükümranın ve yasanın, doğal olanı, biyolojik olanı tanımlaması ve bunun politik olandan her zaman ayrı durmasını sağlaması gerekiyor. Doğal olanı politik olandan ayırıp, bunların sınırlarının ve mahiyetlerinin belirlenerek örtüşmelerinin engellenmesi yetki ve görevini de yasaya, siyasete, hükümrana verdiğinizde, hükümranın biyolojik süreçler üzerinde yükselen bir mahrem tanımlaması ve bunu, bir negativite olarak da olsa, yasa eliyle imal etmesi gerekiyor. Bu mahremi tanımlama ve üretme işini birbirinden tamamen ayrı tutulması gereken iki unsurdan biri olan siyasi otoriteye teslim ettiğiniz anda da dolaylı olarak biyolojik olanı politikleştirmiş oluyorsunuz. Çünkü artık biyolojik olanın ne olduğunu, doğal olanın ne olduğunu yasa belirliyor, siyaset belirliyor. Mesela diyelim ki başlangıçta devlet ben aileye karışmam diyor, aile özel alandır... Ama zaman içinde görülüyor ki çocuklar ve kadınlar aile içinde şiddete maruz kalıyor. Bir noktadan sonra "bu kadar da özel değilmiş, demek ki devletin buna karışması lazım" demeye başlıyo-

ruz. Peki devlet nereye kadar müdahale edebilir aileye? En sonunda iş aile hizmetleri gibi kurumlar oluşturulmasına kadar gidiyor. Bu noktada ailenin orijini itibarıyla doğal olduğu varsayılan ama mahiyet ve işleyişi itibarıyla fiilen politikleşmiş bir kuruma dönüştüğünü görüyoruz.

Bu ayırma işini sözleşmecilik doğal olanın siyaset tarafından tanımlanması, belirlenmesi ve bu yolla doğal olanla siyasi olanın birbirinden ayrı tutulması esası üzerine inşa ediyor. Ama tarihsel süreç, toplumsal süreçler planlandığı gibi işlemiyor. İnsanın biyolojik varoluşunun toplumsal varoluşundan tamamen koparılıp ayrılması, ikisinin farklı düzlemlerde yaşanması gibi bir imkân yok. Böyle bir imkânı hayata geçirmeye, böyle bir imkânın varlığını dayatmaya çalıştığınızda çelişkiler içinde buluyorsunuz kendinizi. Ya mesele mantıksal olarak kavranamaz hale geliyor ya da bütün toplumsal hayatı ve süreçleri güvenlik esası ve kaygısına göre biçimlendirilmiş bir mühendislik projesine dönüştürüyorsunuz. Başörtülü anaokulu öğretmeni okula giderken ne zaman, nereye kadar örtünür, başını ne zaman açmak zorundadır gibi tartışmalar içinde buluyorsunuz kendinizi. Kamusal alan neresi, özel alan neresi, hakların hangisi, ne kadarı doğal, hangisi ve ne kadarı siyasi? Artık burada her şey birbirine girmiş durumda. Bu soruları sormak, bu soruları tartışmak, bu soruları yanıtlanabilir olduğu varsayımıyla kişisel ve kamusal gündemimize dahil etmek bile ne kadar delirdiğimizin göstergesi. Bu aslında bir cinnet halidir. Ama bizim düşünce ve davranışlarımızda tecessüs etse de sadece bizden kaynaklanan bir cinnet hali değil bu. Bizdeki, daha ziyade, bu bakışı mümkün kılan teorik temelin doğasındaki cinnetin tezahürü, yeniden üretilmesi. Şöyle anlatayım, biraz daha net göreceksiniz ne demek istediğimi.

Sözleşmecilikte siyasetin tanımladığı bir doğallık olduğunu ve bu doğallıkla siyasetin tamamen ayrı tutulması gerektiğini ileri sürdük. Ama bunların arasında ilişkiler oluyor. Kaçınılmaz olarak bunlar karşı karşıya geliyor. Arabuluculuğu kim yapacak, bunların arasındaki ilişkilere kim aracılık ve nezaret edecek? Yine hükümrana, devlete bırakacağız bu işi; çok önce bıraktık zaten. Dolayısıyla devlet yasa yaparak bu ara bölgeyi de yönetmeye başladı. Dolayısıyla yasa, siyaset sadece doğal olanı tanımlamakla kalmadı, doğal olanla politik olan arasındaki "no man's land"i ele geçirerek bunlar arasındaki ilişkinin nasıl yürütüleceğini de belirlemeye başladı. Hatta bu işin doğrudan aktörü haline geldi. Bu süreç, yani doğalla siyaset arasında süregiden ve çoğu zaman toplumsal yapının kılcal düzeylerinde yaşanan ilişkiler, karşılaşmalar, ihtilaflar giriftleştikçe yeniden tanımlamalar kaçınılmaz hale

geliyor. Bu yeniden tanımlama da çoğu zaman beraberinde siyasetin yavaş yavaş biyolojik olana nüfuz etmesini, orayı yavaş yavaş kendisinin yapmasını, sömürgeleştirmesini getiriyor. Dolayısıyla biyolojik olan sadece siyasi olan tarafından tanımlanmıyor ve bu yolla bir siyasi belirlenime maruz bırakılmıyor aynı zamanda siyaset tarafından ele geçirilerek yeniden üretiliyor.

Burada kapitalizmin kâr maksimizasyonu hedefinin ve bunun beraberinde getirdiği fayda ve verimlilik arayışının göz ardı edilmemesi lazım. Bu arayışın insan bedenine yöneldiği ölçüde insani kuvvetlerin artırılarak optimizasyonunu gündeme getirdiğini gözden kaçırmamak lazım. Foucault'nun özellikle **biyoiktidar** kavramıyla işaret ettiği gelişmeler bunları betimler. Dolayısıyla biyoiktidardan bağımsız olarak ve biyoiktidarın beraberinde getirdiği arayışlardan, tekniklerden, stratejilerden bağımsız olarak bu ilişkiyi ele alamayız. Sonuçta insan bedeninin ve kuvvetlerinin optimize edilmesini sağlayacak yeni bir arayış, yeni bir matriks ortaya çıkıyor. Her şeyi, bütün toplumsal süreçleri, karşımıza çıkan bütün mümkün deneyim nesnelerini, bu matrikse göre yeniden tanımlıyoruz bu süreçte, hatta yenilerini üretiyoruz. Bu süreç de büyük ölçüde 17. ve 18. yy'da başlayan ama 19. yy'da fazlasıyla hızlanan bir süreç ve beraberinde çeşitli kurumları ve işlevleri getirmeye başlıyor. Mesela "aile içi şiddete maruz kalanlar derin psikolojik sorunlar yaşamaya başlıyor, eğitimini sürdüremiyor, hatta suç işlemeye başlıyor ve verimli işçilere dönüşemiyor; dolayısıyla bu aile içi şiddet iyi bir şey değil galiba," demeye başlıyorsunuz. Çocuğu inceliyorsunuz, anneyi inceliyorsunuz, babayı inceliyorsunuz, bunlar arasındaki ilişkileri inceliyorsunuz, ailenin yaşadığı koşulları inceliyorsunuz, çocuğun okuldaki davranışlarına bakıyorsunuz, çocuk hapse düştüyse suça eğilimlilik esaslarını belirlemek için bu sefer hapishanedeki davranışlarını incelemeye başlıyorsunuz. Dolayısıyla bütün toplumu özellikle de anomaliler düzeyinde gözetlemeye başlıyorsunuz. Yani verimlilik arayışına, verimlilik maksimizasyonuna engel olan şartların kaynağına inmeye çalışıyorsunuz. Bu ampirik bir inceleme gibi görünüyor ama sadece ampirik bir inceleme olarak kalmıyor, teorik bir açıklama da getiriyorsunuz. "Bunlar" diyorsunuz, "suça eğilimliler çünkü çocukken şiddet görüyorlar, Bununla suça eğilimlilik arasında doğrudan bir bağ var ve bu da iş yerinde verimsizliğe sebep oluyor. O zaman devlet müdahale etsin."

Sorun şuradan kaynaklanıyor: Siyaset bu ilişkiyi yürütmeye başladığı andan itibaren biyolojik olanı sadece tanımlamakla kalmayıp biyolojik

olanı yeniden üretmeye başlıyor. Doğrudan, biyolojik olanı yeniden programlamaya ve yeniden tanımlamaya başlıyor. Bunu yapmaya başladığı andan itibaren de bilgiye ihtiyacı var. Biyolojik olanın ne olduğunu açığa çıkarırken onun diğer süreçlerle, diğer insan davranışlarıyla veya eğilimleriyle bağlantısını ortaya koyarken en başta söylediğimiz o verimlilik anlayışını temel alan bir bakışı kullanıyor. Bunları işin içine kattığımız zaman da modern insan bilimlerinin, sosyal bilimlerin doğuşuyla karşılaşıyoruz. Ortaya çıktıkları andan itibaren bu bilimlerin konuları, nesneleri, tespit ettikleri, ele aldıkları sorunlar, sundukları izahlar, iş yeri, kışla, okul, hastane, tımarhane gibi kurumlarla, bu kurumların yapı ve işlevleriyle yakın bir korelasyon içindedir. Bu anlamda bilimin hakikat arayışı, siyasetin biyolojik olanı yeniden tanımlayarak üretmesinin önemli bir momentini oluşturur. Ama bu süreçte ilişki birden ters yönde de ilerleyebilir hale geliyor. Çünkü siyaset tarafından işgal edildiği ölçüde siyasi kaygının, siyasi faaliyetin nesnesi haline gelen biyolojik durum ve süreçler, bilimsel faaliyet tarafından hakikatle bağlantılandırılarak yeniden üretildiği ölçüde, artık bizim bildiğimiz anlamda yalın yaşamla alakası olmayan, verimlilik arayışına göre yeniden biçimlendirilmiş ve başka kavramlarla, başka süreçlerle ilişkilendirilmiş biyolojik süreçlere dönüşüyor, bir bilgi nesnesi haline gelerek bir tür özerklik kazanmaya başlıyor. Neden? Çünkü bilim, insan bilimleri, doğa bilimleri nesnesine hakikat iddiasıyla yaklaşıyor ve baktığı şeyin hakikatini ondan söküp alıyor. Doğa bilimlerinin biraz daha farklı bir şekilde ele alınması gerekiyor elbette çünkü doğa bilimlerinin matriksi biraz daha farklı ama özellikle insan bilimleri ve doğa bilimleri, toplumsal sözleşme teorilerinin ürettiği dikotomiler sayesinde siyasetin doğal olana musallat olmasının başlıca aracı ve yürütücüsü olarak faaliyet gösteriyor. Ama bu sömürgeleştirme, bilimin hakikat iddiası sayesinde biyolojik olan bir tür özerklik kazanıyor. Bilgiyle iktidar arasındaki o kendine has ilişkiden ötürü, böyle bir bilgi iddiası, yani insan varoluşunun biyolojik süreçlerine dair verimlilik esasına göre tesis edilmiş bir kavrayışı temsil etmesine rağmen bu süreçleri nesnel bir biçimde betimlediği varsayılan bilgi, bu sefer dönüp kendine has iktidar ilişkilerini üreterek siyaseti belirlemeye başlıyor. Siyaset sömürgeleştirdiği, imal ettiği, yeniden tasarladığı biyolojik olana bir noktadan sonra tabi hale geliyor. Siyaset artık siyasileşmiş bir biyolojiklik tarafından bilimin hakikat iddiasıyla tetiklenen ve meşruiyet kazanan norm dolayımıyla belirlenir hale geliyor. Bu süreç yasayla norm arasında garip ve karşılıklı bir birbirini

üretme ilişkisi tesis ediyor. Bilimin insan doğasına, insan faaliyetlerine, insan varoluşuna dair, yani biyolojik alana dair yaptığı incelemelerin neticesi olarak elde edilen bulgu modern dünyada normlarımızın temelini oluşturuyor. Normlarımızı bunların üzerine inşa ediyoruz. Neyin normal olduğunu bu veriye bakarak tanımlıyoruz ve o norm bir süre sonra yasanın nasıl tesis edilmesi gerektiğini, yasanın içeriğinin nasıl belirlenmesi gerektiğini, dolayısıyla siyasetin doğasını, siyasi alanın temel unsurlarını, hatta işleyişini belirlemeye başlıyor.

Dolayısıyla bir şekilde toplumsal olanın biyolojik olanı ele geçirmesiyle başlayan süreç, biyolojik olanın politikleşmesi neticesinde, dönüp politik olanı işgal etmesi neticesinde, yasayla norm arasında yasanın normlaşmasını, normun yasalaşmasını mümkün kılan bir karşılıklı ilişki üretiyor. Sözleşmecilik bu ilişkiyi ürettiği dikotomilerle sadece yeniden üretmiyor, aynı zamanda çelişkileriyle üstünü örterek saklıyor. Eğer böyle bir "fayda"sı olmasaydı toplumsal sözleşme teorileri kadar temelden yoksun, maliyetli, açıklamaya çalıştığı her türlü durumu kendi içinde bir sorun ve çelişki haline getiren bir teori bu kadar uzun süre hayatta kalamazdı. Bizim tarafımızdan benimsenen, bu yolla öznelliğimizi belirleyen, belki de öznelliğimizin farkına varamadığımız kadar doğal bir unsuru haline gelebilecek kadar derinlere inen bu anlayışın asli işlevi doğal olanla siyasi olan arasında bir ayrım üreterek bunları imal etmek, aralarında karşılıklı bir belirlenim ilişkisinin önünü açmak ama aynı zamanda bunun neticesi olarak ortaya çıkan yasa-norm bağlantısı ve geçişliliğini kamufle etmektir. Biz hala iktidarı meta olarak görüyoruz, bu bakış açısıyla bütün siyaseti ve kendi varoluşumuzun toplumsal boyutunu kavrayabileceğimizi düşünüyoruz ama aslında iktidar ilişkileri, iktidar süreçleri bambaşka teknolojiler, teknikler ve stratejilerle işliyor. Bu süreçte bedenimizin nesneleştirilmesinin, bedenimize has biyolojik süreçlerin, güçlerin nesneleştirilmesinin ve siyasileştirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış, temellendirilmiş ve yeniden üretilen bir toplumsallığın unsurlarıyız artık. Ama sözleşmeciliğin işaret ettiği toplumsallık tarafından belirlenmiş bir öznelliğe, bir nefse sahibiz ve bunu zaten doğal, doğru ve makul görüyoruz. Bu makul bir şey değil. Bunlar, tahakkümü mümkün kılan koşulların tahakküm ilişkileriyle birlikte tabiileştirilmesini ve bu şekilde görmezden gelinebilir ve hatta görülmesi imkânsız şeyler haline gelmesini mümkün kalan süreçler aslında. Ve sözleşmecilik, tabi olduğumuz somut şartları sağlayan, hatta kişinin

öznelliğiyle kurduğumu ilişkiyi bile biçimlendiren, ama bunların farkına varılmasını engelleyen işleviyle bu sürecin temel yapıtaşlarından biri olarak karşımıza çıkıyor. Sorun şu: bu kamuflajın ürünü olduğumuz ölçüde, Foucault'nun kralın kellesi gitmeden sözleşmeciliğin yarattığı arızaların ortadan kaldırılamayacağına dair saptamasına galiba kendi kellelerimizi de dahil etmemiz gerekiyor.

Soru: Bu beden ruh dikotomisi meselesinde Foucault Descartes'ı da eleştiriyor mu?

K. A.: Descartes için beden ruhun zindanıdır. Yani ruhun düşünen bir töz olarak kendi doğasını gerçekleştirmesi bedenden kurtulmasıyla mümkün olacaktır. Descartes'a göre, ruhun düşünen bir töz olarak hakikate ulaşması aklın saf faaliyetiyle, dolayısıyla ruhun saflaşmasıyla, bedenin belirlenimini ve bunun düşüncede yarattığı tahribatı aşmasıyla mümkün olabilir ancak. Bundan dolayı da beden ruhun hapishanesidir. Foucault tam tersini söyler. Ruhu bedenin hapishanesi olarak tanımlar.

Soru: Yani yine bir karşı karşıya getirme mi var?

K. A.: Hayır, kastettiği şey şu Foucault'nun: Bedenin, biyolojik olanın siyaset tarafından sömürgeleştirilmesi ve bilimsel incelemeye tabii tutularak verimlilik esasına göre hakikatinin elde edilmesi, bunun mümkün kıldığı yeni iktidar ilişkileri ve bütün bunların bizim öznelliğimizin inşasında belirleyici olması, söz konusu içselleştirmenin düşünce ve davranış kalıplarımızı koşullandırarak edimlerimize yön vermesi, yaşamı bizim eylemlerimiz aracılığıyla verimlilik esasına göre sürekli tanımlıyor, üretiyor; yeniden tanımlıyor, yeniden üretiyor. Yasa ve norm biz onları benimsediğimiz, doğru/haklı kabul ettiğimiz, onlara riayet ettiğimiz takdirde ve ölçüde bu işlevleri yerine getirebiliyor. Unutmamak lazım ki biyoiktidarın işleyişi itibarıyla bedenin, bedensel güçlerin optimizasyonu öncelikle bunların uysallaştırılmasını hedefler. Kullanamayacağınız bir şeyi niye faydalı kılmaya çalışasınız ki? Dolayısıyla bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiden dolayı ruh, hatta daha spesifik olarak kendi öznelliğimiz ve bu öznellikle kurduğumuz bilinç ilişkisi, varoluşumuzu sürekli sınırlandırarak biçimlendiren bir işlev görüyor ve bu şekilde bedenin hapishanesine dönüşüyor.

Soru: Norm-yasa ilişkisini biraz açarsanız...

K. A.: Siyaset sözleşmeciliğin açtığı bu teorik yarıktan geçerek biyolojik olana nüfuz ettiği an itibarıyla mümkün hale gelen bir ilişki bu. Biyolojik olanın siyasileşmesi biyolojik süreçlere dair kavrayışımız ve pratiklerimi-

zi değiştirdi; ama yeniden üretilmiş, verimlilik esasına göre yeniden tesis edilmiş biyolojiklik de bilgiyle iktidar arasındaki ilişki dolayımıyla bu sefer siyaseti belirlemeye başladı. Foucault'nun yasanın norm gibi, normun yasa gibi işlemesi derken bunu kastettiğini düşünüyorum. Norm yasanın içeriğini dikte edebilecek denli belirleyici hale geldi. Dolayısıyla yasa norm gibi çalışmaya başladı. Ama norm da yasa gibi işlemeye başladı, özellikle bilgi ve hakikat kavramlarını arkasına aldığı ölçüde. Ama zaten bunların bu şekilde tesisini mümkün kılan teorik yaklaşım olarak sözleşmecilik bunları birbirine ve birbiri tarafından beslenmeye ihtiyaç duyan unsurlar olarak inşa etmişti. Anlatmaya çalıştığım şey bu; yoksa ikisi arasındaki ayrımın ortadan kalktığını, bunların aynı şey olduğunu ama sözleşmeciliğin bizim bunu görmemizi engellediğini söylemeye çalışmıyorum.

Soru: Sözleşmecilik ve liberal teoriler bir arada uyumlu gibi görünebiliyor veya liberal teorisyenler öyle olduğunu iddia ediyor, siz pek doğru olmadığını söylüyorsunuz. Sözleşmecilikle liberal teorilerin, liberter teorilerin temel insan hakları, vatandaşlık hakları, siyasi haklar gibi kavramları temellendirdiği kabul ediliyor, acaba yanlış mı biliyoruz?

K. A.: Liberalizmin sözleşmecilik dışında herhangi bir şekilde iddialarını temellendirmesini mümkün kılan bir izah tarzı var mı? Yok. O zaman liberalizm özgürlük meselesinde söylediği, iddia ettiği hiçbir şeyi temellendiremez. Sözleşmecilikte hükümranın mutlak iktidarından vazgeçtiğiniz anda sözleşme, dolayısıyla toplum, dolayısıyla toplumun ortak iradesini temsil eden hükümranın mevcudiyeti tehlikeye düşer. Dolayısıyla hükümran asli işlevi itibarıyla sözleşmeyi, yani kendini koruyacaktır, ne pahasına olursa olsun. Bunun dışında her şey talidir, yaşamın kendisi bile. Teorinin başka pek çok sorunu var, büyük bir bölümünü de konuşma sırasında ele aldım ama sadece şu mesele bile sözleşmeciliğin özgürlükle yanyana gelemeyeceğini göstermeye yeterli. Bu yaklaşımdan tahakküm dışında, baskı dışında, zor dışında, şiddet dışında başka bir şey çıkması, bakın mümkün değildir demiyor, arızidir, konjonktüreldir, keyfidir. Hak, mevcudiyeti ve mahiyeti itibarıyla, hükümranın sözleşmenin devamını sağlayacak koşulları üretme çabasının bir unsuru olarak hükümranın o anki ihtiyaçlarına göre belirlenir. Doğal olanla siyasi olanı birbirinden ayırıp, doğal olanın toplum durumuna taşınmaması gerektiğini ileri sürüp, sonra da kalkıp "Efendim evrensel insan haklarını temellendiriyoruz işte" derseniz size "yap bakalım" derler. Tek çıkışınız Locke ve Kant olabilir gibi görünüyor bu durumda. Locke'a bel bağladıysanız

Tanrı'nın insanları böyle yarattığından yola çıkan bir insan hakları teorisi inşa etmeniz gerekecek. Kant'ta ise ödeyeceğiniz bedel daha da büyük olacak, çünkü Hegel'in ifadesiyle insanın etik bütünlüğünü imkansız kılan bir şemayı esas almak zorunda kalacaksınız.

Soru: Bu kelle kesme meselesini ben anlamadım.

K. A.: Efendinin kellesi düşmeden, efendiyi mümkünlük koşullarıyla birlikte ortadan kaldırmadan bu iş olmaz demeye getiriyor Foucault. Benim bu göndermeyi yapmamın nedeni ise sorunun efendiyi ıslah etmek, dönüştürmek olmadığını düşünmem. Mesele onun yerine bunu efendi yapmak, yeni efendilik biçimleri icat etmek değil, efendinin kendisini onu mümkün kılan koşullarla birlikte ortadan kaldırmak, efendisizliği tahayyülü, tasavvuru ve tatbiki mümkün bir fiil kılmak.

Teşekkürler, iyi akşamlar. Hepinize çok teşekkür ediyoruz.

Modernliğe Karşı Durmak: Irk ve Irkçılık Konularında Foucault ve Arendt*

DIANNA TAYLOR

Felsefeci Michel Foucault ile siyaset teorisyeni Hannah Arendt arasındaki olası bir düşünsel yakınlığı analiz etmek kendi başına kıymetli bir şeydir, zira böyle bir analiz bu iki önemli düşünürün eserlerinin daha iyi idrak edilmesini sağlayabilir. Aynı zamanda, böyle bir yakınlığın kimi veçheleri bilhassa önemlidir; çünkü bir yandan zarar vermenin modern toplumlar bağlamında benzersiz tezahür biçimlerini gösterirken bir yandan da zararın asgari düzeye indirilmesi ve özgürlük pratiğinin teşvik edilmesi amacıyla modernitenin alanının nasıl müzakere edileceğine ışık tutarlar.[1] Bu açıdan bilhassa ilgi çekici olan husus Foucault ile Arendt'in, Zygmunt Bauman'ın "medenileşme süreci" görüşü adını verdiği şeye tezat teşkil eden bir tavrı paylaşmalarıdır. Bu görüşe göre, modernlik insanlığın ahlaki ve düşünsel ilerleyişini, aklın modernlik öncesi "karanlık çağlar" üzerindeki zaferini yansıtır.[2] Bu argümana göre, savaşlar ya da soykırımlar gibi şiddet ya da yıkım patlamaları medenileşme sürecinin henüz tamamlanmadığına

* Yazının ilk yayımlandığı yer: *Telos* 154 (Bahar 2011) s. 119-40.

1 Foucault ile Arendt'in eserleriyle irtibat içinde olmak amacıyla, bu makale boyunca özgürlüğe "pratikler" çerçevesinde gönderme yapacağım. "Pratik" terimini açık bir şekilde sadece Foucault kullanıyor olsa da, Arendt'in eseri özgürlüğü sahip olduğumuz bir şey ya da içinde bulunmaya özlem duyduğumuz bir durum olarak değil de yaptığımız bir şey olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu minvalde şu sözüne kulak verebiliriz: "İnsanlar –özgürlük istidadına sahip olmaktan farklı olarak– ne önce ne de sonra, eyledikleri sürece *özgürdür*; zira özgür *olmak* ile eylemek aynı şeydir." Bkz. Arendt, "What is Freedom?", s. 151 (Vurgu Arendt'in).

2 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, s. 12.

işaret eder: "Doğru yolda ilerlediğimize şüphe yok ama belki de yeterince hızlı ilerlemiyoruz."[3]

Foucault ile Arendt'in bu görüşe karşı tavrına göre, modernlik özü itibariyle ne pozitif ne de yıkıcıdır; bilakis, hayli yıkıcı bir *potansiyel* içkindir ona. Bu yıkıcı potansiyel iki şekilde tezahür eder. İlk olarak, bilimsel ve teknolojik buluşlar, rasyonellik ve verimlilik gibi muteber modern normlar ve değerlerce üretilen zararlı etkilerde görünür.[4] İkinci olarak, yıkıcı potansiyel, modernliğin kendisinin medenileşme süreci görüşü içinde kapsanır. Bu görüş, modernliği sırf insanlığın ilerleyişi ile aynı kefeye koymak suretiyle, görünüşte pozitif olan modern gelişmeler ve değerlerden kaynaklanan zararı hasır altı eder ve böylece, ilerlemenin, modern toplumlara damgasını vuran yıkımla olan bağlantısını inkâr eder. Dahası, medenileşme görüşü, bu tür örtbas etme ve yadsıma girişimleriyle, söz konusu bağlantıyı açığa çıkarabilecek ve böylelikle modern toplumların karmaşıklıklarının müzakere edilmesini, zarara karşı aracılık işlevi görüp özgürlüğü teşvik edecek şekillerde kolaylaştıracak eleştirel analize ket vurur.

Bu makalede, gerek Foucault'nun gerekse de Arendt'in üzerine eğildiği özgül bir zarara, yani ırkçılığa odaklanılıyor. Her ne kadar bu iki düşünür "zarar"ı neyin meydana getirdiği konusunda birbirlerinden ayrılsalar da, en genel düzeyde ikisi de bunu, özgürlük pratiğinin olasılık koşullarını ihlal eden pratikler –hem düşünce hem de varoluş halleri– çerçevesinde tasavvur eder. İşin ayrıntıları hususunda yine birbirlerinden ayrılsalar da, özgürlük pratiği hem Arendt'in hem de Foucault'nun gözünde insanın kendi gerçekliğine bir şekilde hâkim olma yetisini gerektirir; bu yeti sayesinde baskın koşulların zorunsuz olduğunun farkına varılır, bu koşulların eleştirel bir analiziyle zararlı pratiklerin tespit edilmesi kolaylaşır ve alternatif düşünme ve eyleme yolları geliştirilip teşvik edilebilir.

Zarar ve özgürlüğe ilişkin bu kavramlaştırmalar göz önünde bulundurulduğunda, ırkçılık, toplum içindeki grupları aşağı ve değersiz imlediği ve bu suretle onların özgürlüklerini en azından ihlal ettiği ve hatta yadsıdığı ölçüde, zararlı olarak görülebilir. Toplumsal, siyasi ve ekonomik hareketliliklerinin kısıtlı olması anlamında, bu tür gruplar için geçerli olan baskın koşullar büyük ölçüde zorunlu koşullardır. Baskın koşullar öyle kolayca de-

3 *Age*., s. 13.

4 Bu muteber modern normlar ve değerler Bauman'ın *Modernity and the Holocaust* (*age*.) kitabında saptanır.

ğişmeyince, eleştirel analiz girişimleri ketlenir ve ortaya çıkmayı başaran bu tür girişimlere yaptırım ve hatta şiddetli misillemeler uygulanır. Son olarak, aşağılık fikri onlara dayatıldığı ve buna karşı koymaya dönük girişimler baskıyla karşılaştığı sürece, alternatif düşünme ve eyleme tarzları geliştirmenin önüne geçilmiş olur. Daha sonra göstereceğim üzere, Foucault ve Arendt modern ırkçılığın, grup aşağılığını *içkin* bir şey olarak saptadığından, verdiği zararın daha da derinden işlediğini ortaya koyar. Bu da eşi benzeri görülmedik iki sonuca yol açar: Modern ırkçılık sözde aşağı grupların kapasitelerini ziyadesiyle azaltır, öyle ki özgürlük neredeyse icra edilemez hale gelir; öte yandan, aşağı grupları bir bütün olarak toplumun esenliğine yönelmiş tehditler olarak resmeder; böylece, bu grupların özgürlüklerinin yadsınmasını en nihayetinde çeşitli mahrum bırakma biçimleri yoluyla ya da doğrudan doğruya öldürerek, yani genel olarak fiziksel imha ile tasdik eder.

Irkçılığın zararını mercek altına almayı seçmiş olmamın iki sebebi var. Birincisi, Foucault ve Arendt, farklı şekillerde de olsa, ırkçılığı, özgül olarak Nazizmde yansıdığı haliyle ırkçılığı, modernliğin yıkıcı potansiyelinin paradigmatik bir örneği olarak görür. İkincisi, Nazi ırkçılığını paradigmatik bir modern zarar olarak gördükleri ölçüde, buna dair analizleri moderniteye karşı-tavırlarının net bir örneğidir. Bu iki noktayı bu iki düşünürün eserlerini analiz ederek ortaya koyup desteklemeye çalışacağım. Bu minvalde, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* ve *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te* adlı eserlerinde Nazizmin yükselişi ve işlevi hakkındaki izahatının Foucault'nun biyoiktidar adını verdiği modern iktidar biçiminin kilit veçhelerine dair bir kaygıyı yansıttığını göstereceğim.[5] Yapacağım analizle Arendt'in de Foucault'nun da modern ırkçılığı bireysel patolojiye indirgenebilecek bir şey olarak görmediğini; daha ziyade, modern ırkçılığın devlet dahilinde ve etkili ve verimli idare, güvenlik, koruma ve nüfusun genel sağlığı hakkındaki toplumsal kaygılarda tezahür ettiğini düşündüklerini göstereceğim. Mesele bu çerçevede anlaşılabildiği sürece, sırf daha rasyonel düşünme çağrıları ırkçılığın zararlarını hafifletmeyecektir. Şunu belirtmemde fayda var: Niyetim, Arendt'in totalitarizm analizini Foucault'nun biyoiktidar analizine indirgemek, hatta Arendt'in analizinin Foucault'nunkiyle tamamen

5 Irk ile nüfus arasındaki ilişki gerek Foucault'nun gerekse de Arendt'in eserlerinde evriliyor olsa da, her ikisinin eserlerindeki belirli anlara, 1950'lerin başlarındaki Arendt ile 1976'daki Foucault'ya odaklanmayı seçtim; çünkü, daha önce belirttiğim gibi, bu iki düşünür modern fenalığın paradigması olarak ırkçılığın en açık ifadesi olduğuna inandığım şeyi ve dolayısıyla buna ilişkin karşı tavırlarını tam da bu anlarda ortaya koymuşlardır.

uyumlu olduğunu göstermek değil. Daha ziyade, bu iki düşünürün eserlerinde modern toplumların doğası ve işlevi hakkındaki ortak kaygıları aydınlatabilmeyi, bu suretle modern iktidarın işleyişlerine ve bu iktidarın yol açtığı zararlara dair değerli içgörüler sunabilmeyi ve modern manzaranın üretken bir şekilde müzakere edilmesini kolaylaştırabilmeyi umuyorum.

Foucault'ya göre, biyoiktidar sekülerleşme, sınaîleşme ve nüfusun demografisindeki değişimler sonucunda ya da daha özgül olarak, egemen iktidarın bu modern gelişmeler karşısındaki yetersizliğine karşılık ortaya çıkar.[6] "Fazlasıyla pek çok şey", der Foucault, "hem tepede hem dipte, hem ayrıntı düzeyinde hem de kitlesel düzeyde, egemenliğin iktidarının eski mekanizmasından kaçıyordu."[7] Ayrıntı düzeyinde işleyen, disiplin altına alma odaklı iktidar on yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılın başlarında belirir. Tek tek bedenleri hedef alır, onları sınırlı bir faaliyet yelpazesinde verimli hale getirmek üzere terbiye eder ve esas itibariyle bir kurumlar (örneğin, okullar, hapishaneler, iş yerleri) mekanizmasıdır. Biyoloji ve insan türünden müteşekkil kitlesel düzeyde işleyen biyoiktidar ise on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında belirir. Nüfusları idare edip koruma altına alır ve esas itibariyle devletin bir mekanizmasıdır. Daha açıkça ifade edelim: Foucault, disiplin altına alma odaklı iktidar ve biyoiktidarı *esas itibariyle*, sırasıyla, kurumların ve devletin mekanizmaları olarak tasvir ederken, kurumların ve devletin tamamen müstakil şeyler olduğunu ya da disiplin altına alma odaklı iktidar ve biyoiktidarın sadece bu düzeylerde işlediğini ima etmez. "Devlet ile kurumlar arasında tam bir ikilik tesis etmeye çalışmıyorum" diye belirtir Foucault, "çünkü disiplinler aslında daima, tuzağına düştükleri kurumsal ya da yerel çerçeveden kaçmaya meyleder. Dahası, polis gibi devlet aygıtlarında kolayca Devletçi bir boyuta bürünür... Benzer bir şekilde, on dokuzuncu yüzyıl boyunca çoğalmış bütün o kapsamlı düzenlemelerin Devlet düzeyinde bulunduğu yeterince açıktır ama aynı zamanda Devlet-altı düzeyde, tıbbi kurumlar, sosyal yardım fonları, sigorta vb bir dizi Devlet-altı kurumda da bulunur."[8]

Biyoiktidar kendi yönetme ve koruma işlevlerini, "[yaşamı] idare altına alma, en iyi şekilde kullanma ve çoğaltmayı, onu kati denetimlere ve kapsam-

6 Aynı şey disiplin altına alma odaklı iktidar için de geçerlidir. Foucault'nun bu konular hakkındaki tartışması için, bkz. Foucault, "Governmentality".

7 Foucault, *Society Must be Defended*: *Lectures at the Collège de France, 1975-76*, s. 249.

8 *Age.*, s. 250.

lı düzenlemelere tabi tutmayı"[9] hedefleyen teknikler sayesinde yerine getirir. Biyoiktidarın işleyişleri devletin, doğum oranları, ölüm oranları ve yaşam süresini denetlemeye; doğum kontrolü pratikleri ve cinsel yolla bulaşan hastalıklara ve genel olarak bulaşıcı hastalıklara yönelik ilgisinde ortaya çıkar.[10] Bu kaygı da belirli bilgi alanlarının (beşeri bilimler) ve özellikle "hava durumu tahminleri, istatistiksel tahminler ve genel tedbirler" gibi, bu yeni bilgi alanlarınca nüfusu ölçmek ve takip etmek için kullanılan "düzenleyici" tekniklerin ortaya çıkmasına neden olur.[11] Bu bilgi ve teknik alanları; devletin nüfusu "düzenli hale getirmek", onu iç ve dış tehditlerden korumak ve böylece hayatı teşvik etmek üzere ona biyolojik düzeyde müdahale etmesi için bir araç işlevi görür.[12] "Düzenleyici mekanizmalar", Foucault'ya göre, "bir denge tesis eder, bir ortalamayı muhafaza eder, bir tür özdenge kurar... Bir hayat durumunu en iyi hale getirmek için canlı varlık nüfusuna içkin tesadüfî unsurların etrafında güvenlik mekanizmalarının yerleştirilmesi gerekir."[13]

İktidarın hayatı koruma ve teşvik etme gibi pozitif bir işlev gördüğü bir bağlamda, nüfusun yaşayabilirliğine yönelen tehditlere nasıl karşı çıkılabilir? Biyolojik kapsama ya da hatta yok etme gibi negatif tasarılar biyoiktidar temelinde desteklenebilir mi? Foucault bu soruya olumlu yanıt verir. Ölümün biyoiktidar koşullarında yeni bir anlam kazandığını iddia eder. İktidar artık, (varlık sebebi "can almak ve yaşamaya izin vermek" olan) egemen iktidarda olduğu gibi, ölüm "üzerinde hâkimiyet kurmadığı" için, biyoiktidar koşullarında ölüm özü itibariyle "yetkisiz kılınmış durumdadır", iktidarın "dışında"dır ve dolayısıyla iktidarın sınırını imlemektedir: "İktidar" ölümü "artık tanımaz" – "onu kelimenin tam anlamıyla göz ardı eder".[14] Modern toplumlarda ölüm, bir cemaat dahilinde paylaşılan ve tanınan kamusal bir ritüel değil, reddedilmesi gereken, "uzaklara saklanan" mahrem bir şeydir.[15]

Gelgelelim, iktidarın ölüme ilgi duymaması, can almaya da aynı şekilde ilgi duymadığı anlamına gelmez. Foucault modern devletin can alabiliyor olsa da, bunun ancak bir bütün olarak toplumu koruduğu ya da savunduğu sürece meşrulaştırılabileceğini öne sürer. Böyle bir meşrulaştırma, yuka-

9 Foucault, *The History of Sexuality*, s. 137.
10 Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 243.
11 *Age.*, s. 246.
12 *Age.*, s. 247.
13 *Age.*, s. 246.
14 *Age.*, s. 248.
15 *Age.*, s. 247. Ayrıca, Foucault'nun *The History of Sexuality*'de bu konu hakkında yürüttüğü tartışmaya da bakılabilir: s. 136-37.

rıda tasvir edildiği üzere, devletin nüfusu biyolojik olarak "uygun olanlar/işe yarayanlar" ile "uygun olmayanlar/işe yaramazlar" şeklinde ikiye bölen düzenleyici tekniklere başvurmasıyla sağlanır. Uygun olma/işe yarama ya da uygun olmama/işe yaramamanın biyolojiye bağlı olması ve dolayısıyla hem içkin hem kalıtımsal bir şekilde aktarılabilir bir şey olarak görülmesi hem bireylerin hem de nüfusların çevrelenmesini ve yok edilmesini meşrulaştırır: Biyolojik açıdan uygun olan/işe yarayan gruplar koruma altına alınır, çünkü onların yaşayabilirliği genel toplumsal sağlığı teşvik etmektedir; uygun olmayanlar/işe yaramayanlar ise ya doğrudan (öldürülerek) ya da "dolaylı bir şekilde" (birini "ölüme maruz bırakma, bazı insanlar için ölüm riskini artırma ya da açıkça, siyasi ölüm, defetme, reddetme vb. edimler yoluyla) yok edilir.[16] Biyoiktidar koşullarında, dolaylı yoldan öldürme de dolaysız yoldan öldürme de hayatın muhafaza edilip toplumun korunmasını sağlayan bir mekanizma işlevi görür.

Foucault'nun 1976'da tasavvur ettiği haliyle, toplumsal bedenin modern bir bağlamda devletin öldürmesini meşrulaştıracak şekilde temel bir bölünmeye uğraması ırkçılık sayesinde sağlanır. Şöyle bir iddiada bulunur Foucault: "[Irkçılık] iktidarın denetimi altında olan hayat alanında bir kırılma [yaratır]: nelerin yaşaması gerektiği ile nelerin ölmesi gerektiği arasındaki kırılma."[17] Bu tür bir kırılma iki şekilde sağlanır. İlk olarak, "biyoloji alanı" "parçalanır": Nüfus ırklara bölünür ve ırksal bir hiyerarşi kurulur.[18] Irkın modern kavramlaştırılması biyolojiktir: "Irk" burada, nüfusun, ortak bir dizi kalıcı, biyolojik ve kalıtımsal yolla aktarılabilen nitelikler paylaşan bir katmanı olarak tanımlanır. Böyle tanımlandığında, ırk fikri ve nüfusun ırklara bölünmesi ırkçı bir mahiyette olmak zorunda değildir.[19] Gelgelelim, ırkın biyoloji çerçevesinde tasavvur edildiği ve iktidarın nüfusu hayatı teşvik edip en iyi hale getirecek şekilde yönetmeyi amaçlayan bir devlet mekanizması olarak işlediği noktada, toplumsal bedenin ırklara bölünmesi iktidarın gözünde bir kaygı nesnesine dönüşür. Irksal farklılıklar, genel toplumsal sağlığı en yüksek düzeye çıkarmak amacıyla devlet tarafından değerlendirmeye tabi tutulur (tetkik edilir, ölçülür, takip edilir ve düzenlenir) ve bu tür müdahaleler yoluyla "üstün" ırklar ile "aşağı ırklar" ve ırksal normlar tesis edilir.

16 Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 256.
17 *Age.*, s. 254.
18 *Age.*, s. 255.
19 Robert Bernasconi bu iddiayı şu makalesinde dile getirir: "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", s. 21.

İkinci olarak, ırkçılık, üstün ırkların hayatı ile aşağı ırkların ölümü arasında "pozitif bir ilişki...[kurar]."[20] Söz konusu olan tek şey uygun olmayanlar/işe yaramayanların uygun olanlara/işe yarayanlara yaşama izni vermesi değildir; "kötü ırkın, aşağı ırkın (ya da soysuzun, anormalin)" ölümünün "...genel olarak hayatı daha sağlıklı, yani daha sağlıklı ve daha saf kılması"[21] da söz konusudur. Bu pozitif ilişkinin kurulması aşağı ırkların hem dolaylı yoldan hem de doğrudan öldürülmesinin meşrulaştırılmasını kolaylaştırır: Irk değiştirilemez, içkin, kalıtım yoluyla oluşan bir şey olarak anlaşıldığında, ırksal hiyerarşinin en alt düzeyinde herhangi bir iyileşme (tabii herhangi bir iyileşme mümkünse) "alt-ırkların" en iyi üyelerinin bile kendi üstlerindeki ırksal nüfusların herhangi bir katmanından üst bir seviyeye çıkmasına yetmeyecektir. Hal böyle olduğu sürece, aşağı ırklar nüfusa bir biyolojik tehdit oluşturur ve bir parçasını oluşturdukları toplumun sağlığını koruma uğruna bu tehdidin kökünün kurutulması meşrulaştırılabilir.

Biyoiktidar koşullarında devletin öldürmesi işte bu şekillerde meşrulaştırılabilir: Yani, bir yandan, bazı ırkların biyolojik olarak ve dolayısıyla kalıcı ve indirgenemez olarak üstün ırklar şeklinde, bazı ırklarınsa kalıcı ve indirgenemez olarak aşağı ırklar şeklinde tasavvur edildiği bir ırksal hiyerarşinin yaratılması ve öte yandan, üstün ırkın yaşayabilirliği ile aşağı ırkın mahvedilmesi arasında pozitif bir ilişkinin kurulması. Foucault modern devlet ile ırkçılık arasında karşılıklı bir bağlantı olduğunu ileri sürer; hatta modern toplumlarda ırkçılığın devletin öldürme olasılığının temel koşulu olduğunu iddia edecek kadar ileriye bile gider. "Devlet biyoiktidar kipinde işlemeye başladığında" diye vurgular, "Devlet'in öldürme işlevi ancak ırkçılıkla gerekçelendirilebilir."[22]

Foucault ırkçılığın biyoiktidar koşullarında devletin dolaysız yolla öldürmesini nasıl meşrulaştırdığını göstermek için savaş ve idam cezası örneklerini verir. "Kişinin yaşamaya devam edebilmesi için öldürebilmesi gerektiği" fikri askeri çatışma açısından yeni bir fikir olmasa da, modern bir bağlamda savaşlar "müdafaa edilmesi zaruri olan egemen adına girişilen savaşlar olmaktan çıkmış" ve bir nüfusu ya da bir halkı muhafaza etmek ya da savunmak uğruna girişilen savaşlara dönüşmüştür.[23] Savaşlar "siyasi hasımlara"

20 Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 255.
21 *Age*.
22 *Age*., s. 256.
23 Foucault, *The History of Sexuality*, s. 137.

karşı değil, bir halka yönelen biyolojik tehditlere karşı yapılır ki bu tehditler düşman ırkta tezahür ediyordur.[24] Dahası, bu tehditle iki düzeyde mücadele edilir: İlk olarak, düşmanı yok etme yoluyla ve ikinci olarak, kişinin kendi ırkını canlandırması yoluyla: "Sayımız daha da azaldıkça, ait olduğumuz ırk hiç olmadığı kadar saf hale gelecektir."[25] Foucault'ya göre, biyolojik düzeyde tezahür eden ve dolayısıyla bu düzeyde mücadele edilmesi gereken bir tehdit fikri mantıksal sonucunu atom silahlarında bulur: "Tüm bir nüfuzu ölüme maruz tutabilme gücü... bir nüfusun biyolojik mevcudiyetini... güvenceye alma gücünün alt yüzüdür."[26]

Foucault'nun, gerek *Hapishanenin Doğuşu: Disiplin ve Cezalandırma*'da gerekse de 1975 ila 1976 yılları arasında Collège de France'da verdiği *Abnormal* başlıklı derste, modern dönemde suçluların nüfusun biyolojik açıdan uygun olmayan/işe yaramayan bir unsuru olarak kurulduğu göz önünde bulundurulduğunda,[27] idam yoluyla yok edilmeleri toplumu onların suçlu doğasından, bu doğadan kaynaklanan fiillerden ve yaşamalarına müsaade edildiği takdirde dünyaya getirebilecekleri (ve ister istemez suçlu doğacak) çocuklardan korumak için zorunlu bir şey olarak görülür. Biyoiktidar koşullarında daima "idam cezası bizatihi suçun canavarlığından ziyade suçlunun canavarlığına atıfta bulunmadan sürdürülemezdi."[28] "Biyosuçlu" fikri ortaya çıktığı anda, canavarlık "ırksal terimlerle kavramlaştırılır" hale gelir.[29] Yapılan birçok incelemeyle günümüzün ABD'sindeki ölüm cezası sürecinde ırk ile suçluluk arasında var olan bağ izah edilmiştir.[30]

Devlet onaylı öjeni programları ırkçılığın biyoiktidar koşullarında devletin dolaylı yoldan öldürmesini nasıl meşrulaştırdığının bir örneğidir.[31] Öjeni modern, biyolojik ırk mefhumunda temellenir ve bizatihi bu mefhumu destekler. Öjeniyle amaçlanan şeyin "bir ırkın yaradılıştan gelen nitelikle-

24 Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 257.
25 Agy.
26 Agy.
27 Cesare Lombroso'nun eseri bu konu hakkında hayli öğreticidir. Ayrıca, Stephen Jay Gould'un *The Mismeasure of Man* adlı kitabının 4. Bölümünde Lombroso'nun eserine dair yaptığı analize de bakılabilir: s. 142-75.
28 Foucault, *The History of Sexuality*, s. 138.
29 Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 258.
30 Örneğin şu kitabın içindeki makalelere bakılabilir: *From Lynch Mobs to the Killing State: Race and the Death Penalty in America*.
31 1927 tarihi *Buck v. Bell* başlıklı *ABD* Yüce Mahkemesi davası devlet onaylı öjeni programlarına damgasını vuran dolaylı yoldan öldürme türünü açıkça ortaya koyar. Bkz. *Buck v. Bell*, 274 U.S. 200 ve ayrıca, Stephen Jay Gould, "Carrie Buck's Daughter".

rini iyileştirmek" ve "[ırkları] elde edilebilecek en üstün avantaja ulaşacak kadar geliştirmek" olduğu söylenir.[32] Bu tanım temelinde, belirli bir ırkı ya da hatta bir bütün olarak insan ırkını geliştirmek için, devletin, kronik fiziksel ya da zihinsel hastalıkları olan kişiler gibi, nüfusun "biyolojik açıdan zayıf" kesimlerini çevrelemesi ya da onların soylarının kurumasına izin vermesi meşrulaştırılır. Bu çevreleme ya da nesli tüketme, sözgelimi, siyasi haklardan mahrum etme, akıl hastanesine yatırma ve kısırlaştırma yoluyla sağlanır. Öjeni ile nüfusun belirli kesimlerinin devlet eliyle genel toplumsal iyileşme adına doğrudan öldürülmesi arasındaki bağ en bariz haliyle modern "açıkça ırkçı rejimler"in devlet onaylı ırkçılığında tezahür eder – hatta burada zirve noktasına çıktığı da söylenebilir: ABD'nin Güney'indeki Jim Crow yasaları, Nazi Almanyası ve Apartheid Güney Afrika'sı.[33] Bu rejimlerin faaliyetleri, biyoiktidarın mantığının hâkim olduğu koşullarda, tüm bir ırkın devlet eliyle fiziksel olarak yok edilmesinin toplumun esenliği uğruna ne kadar meşrulaştırılabileceğini gösterir. "Eğer soykırım sahiden de modern iktidarların rüyasıysa" diye yazar Foucault, "bunun sebebi antik bir hak olan öldürme hakkına yakın zamanlarda dönülmesi değildir; bunun asıl sebebi, iktidarın hayat, tür, ırk ve geniş ölçekli bir fenomen olan nüfus düzeyinde bulunması ve icra ediliyor olmasıdır."[34]

Irkçılığı bir biyoiktidar mekanizması olarak ele alıp yaptığım bu genel sunumun ardından, şimdi Arendt'in totalitarizmin yükselişi ve işlevine ilişkin analizine döneceğim, zira bu analizin Nazizmin biyoiktidarın en zararlı veçhelerini ortaya koyan bir tezahürünü oluşturduğu yolundaki görüşü yansıttığını göstermek istiyorum. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın ikinci kısmında, emperyalizmin totalitarizmin yükselişinde kurucu bir rol üstlendiğini tespit eder. Denizaşırı emperyalizmin kilit bir rol oynamış olduğuna açık bir şekilde inansa da,[35]Arendt kıta emperyalizminin genel etkisinin daha büyük olduğunu iddia eder. "Nazizm ve Bolşevizm" der Arendt, "varlıklarını başka bir ideoloji ya da siyasi hareketten çok (sırasıy-

32 Francis Galton, "Eugenics: Its Definition, Scope and Aims".
33 George M. Fredrickson, *Racism: A Short History*.
34 Foucault, *The History of Sexuality*, s. 137.
35 Arendt'in emperyalizmin bu iki biçiminin böyle bir rol oynadığını gördüğünü belirtmenin yanı sıra, onun emperyalizm ile totalitarizm arasında nedensel bir bağlantı kurmadığını, böyle bir bağlantı kurmaya niyetlenmediğini belirtmek de önemlidir; Arendt yaptığı analizle daha ziyade, emperyalizmin, totalitarizmin içinde çıkmasına yol açacak genel bir bağlam yaratmak üzere, diğer etkenlerle birleşecek –onun kendi deyimine başvurmak gerekirse, "kristalleşecek"– belirli koşullar ve düşünme tarzları ürettiğini göstermiştir.

la) Pan-Almancılık ve Pan-Slavcılığa borçludur."[36] Pan-Almancılık ve Pan-Slavcılık, Almanlar ile Slavların farklı ve kendine özgü halklar olduğunu öne süren on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinde ortaya çıkmıştı.[37] Böyle bir "pan-düşünüşü" ise fiili pan-hareketlerin ortaya çıkışının temelini sağlamıştı. Arendt'in tasvir ettiği üzere, kıta emperyalizmi, büyük ölçüde denizaşırı emperyalizme dahil olmamış ve dahil olabilmek için "çok az ümidi" olan Orta ve Doğu Avrupa ulusları nezdindeki bir tür *hınç* olarak görünmektedir.[38] Bu tür uluslar, denizaşırı genişlemenin büyüklüğü simgelediği bir bağlamda zayıf ve önemsiz gibi görünmekten kaçınmak için, büyüklüğü yeniden tanımlamak suretiyle telafi yoluna girmişti. Yeni tanımlarına göre, büyük bir ulusu tanımlayan şey eylemleri değil, halkının içkin, eşsiz nitelikleriydi. Arendt şöyle yazar: "Halklar ne zaman eylem ile başarılardan ayrı tutulmuşsa, ortak dünya ile olan bu doğal bağlar kırılmış olduğunda ya da bir sebepten ötürü var olmadığında, çıplak doğal verili halleriyle kendilerine dönmeye meyletmişlerdir."[39] Kıta emperyalizmine, genişlemeyi hedefleyen devletler değil, kendi farklı kimliklerini/özdeşliklerini ortaya koyup genişletmeyi hedefleyen halklar girişmişti.

Farklı, ortak bir kimliğe/özdeşliğe yönelik bu iddia kıta emperyalizminin merkezini teşkil eder.[40] Arendt'in "kabileci" adını verdiği bir tür milliyetçiliğe yol açar ve bu milliyetçilik vasıtasıyla hızla çoğalır. Şöyle der Arendt: "Nasıl ki kıta emperyalizmi [denizaşırı emperyalist genişlemeden] paylarına düşeni almayan ülkelerin kösteklenmiş emellerinden doğmuşsa, *kabilecilik* de ulusal özgürleşmeye katılmamış ve bir ulus-devlet egemenliğini kuramamış halkların [Slavlar ve Almanlar] milliyetçiliği olarak ortaya çıkmıştı."[41] Kabile milliyetçiliğinde bir halkın ortak, eşsiz, içkin bir karakteri hatta "ruh"u olduğu ileri sürülür; "tarihten bağımsız olarak ve nerede yaşamış olurlarsa olsunlar, benzer bir halk kökeninden olan tüm insanları birleştirmek" amaçlanır.[42] Bu ortak kimliğin/özdeşliğin eşsizliği özellikle de, bir halkın ilahi bir kökeni olduğuna yönelik mutlak bir iddia olan "seçilmiş-

36 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 222.
37 Richard J. Evans'ın bu konudaki Pan-Almancılık tartışması öğreticidir. Bkz. Evans, *The Coming of the Third Reich*'ın "The Spirit of 1914" başlıklı 1. Kısım'daki 3. Bölüm, s. 42-59.
38 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 222.
39 *Age.*, s. 241.
40 Arendt kabile milliyetçiliğinin kıta emperyalizminin arkasındaki "itici gücü" ve "duygusal motoru" olduğunu söyler. Bkz. *The Origins of Totalitarianism*, s. 229, 238.
41 *Age.*, s. 227 (vurgu benim).
42 *Age.*, s. 232, 223-24.

lik" fikrinde tezahür eder.[43] Arendt'e göre, Pan-Slavlar ile Pan-Almanların seçilmişlik iddialarının şöyle sonuçları olmuştu: İlk olarak, ilahi kökenleri seçilmiş halkın tanımlayıcı niteliğidir; bu suretle, gerek kendisi ile "seçilmemiş" halklar arasındaki diğer tüm farklar gerekse de seçilmiş halkın kendi içindeki farklar önemsiz kılınır: "İlahi köken halkı mağrur robotlardan müteşekkil, 'seçilmiş' bir kitleye dönüştürmüştü."[44] İkinci olarak, seçilmişlik iddiaları ulusallığı kalıcı kılar; söz konusu grup, "göç, fetih ya dağılma"ya bakmaksızın bir araya toplanır.[45] Son olarak, bu seçilmiş halk kendini öyle bir "bir düşmanlar dünyası"nın çepeçevre sardığını düşünür ki "ortak bir insanlık olasılığı" inkâr edilir.[46]

Kabile milliyetçiliği, modern ırk kavramlaştırmaları ve modern ırkçılık arasındaki ilişkinin ayırdına varmak zor değildir. Kabile milliyetçiliği, seçilmişlik fikri sayesinde, bir halkın tüm mensuplarının sahip olduğu içkin, tarihdışı, değişmez bir niteliğin var olduğunu ileri sürer. Bu nitelik insanları bir araya toplar ve bu insanların birleşmeleri için gerekli olan zemini temin eder; aynı zamanda, halkı nüfusun diğer kalanından ayırır ve ona, bu geri kalan kısmın aleyhine ayrıcalık tanır. Böylelikle, her ne kadar kabile milliyetçiliği bu gizemli niteliğin biyolojik bir şey olduğunu tespit etmese de, seçilmişlik iddiaları nüfusa öyle müdahale eder ki iyi ile kötü, üstün ile aşağı halklar birbirinden ayrılmış olur. Benzer bir şekilde, seçilmişlik fikri iyi, üstün ırkın hayatı ile kötü, aşağı ırkların ölümü arasında büsbütün pozitif bir ilişki kurmasa da, Arendt'in kabile milliyetçiliği ile Antisemitizm arasındaki ilişkiye dair izahatı bunun böyle bir ilişki kurmayı ne ölçüde kolaylaştırdığını aydınlatır.

Antisemitizmi Pan-Slavcılık ve Pan-Almancılık içinde bu kadar merkezi bir unsur haline getiren şey seçilmişlik iddiaları ile Yahudilerin aynı şeye yönelik iddialarına dair *kendi algıları* arasındaki çatışmadır. Arendt'e göre, pan-hareketlerin bir halkı coğrafi açıdan dağılmış olmasına bakmaksızın birleştiren içkin kendine özgülük mefhumları ile "Yahudilerin köksüz varoluşları" arasında bir "yakınlık" vardır.[47] Devleti olmayan bir ulus olmaları anlamında Yahudiler, pan-hareketlerin ulaşmaya çalıştıkları şeyin bir ör-

43 *Age*., s. 233. Arendt şöyle yazar: "Milliyetçilik sıklıkla dinin duygusal vekili olarak tanımlanmıştır, ama ancak pan-hareketlerin kabileciliği dinsel bir teori ve yeni bir kutsiyet kavramı sunmuştu."
44 *Age*., s. 234.
45 *Age*.
46 *Age*., s. 277.
47 *Age*., s. 241.

neğini oluşturuyordu: Yahudilerin içinde bulunduğu durum bir ulusallığın tesisi için coğrafi alanın zorunlu olmadığına dair bir kanıt teşkil ediyordu. Arendt'in tasvir ettiği gibi, bu fiili yakınlık pan-hareketleri kendi durumları ile Yahudilerin durumları arasındaki fiili farklılıkları hükümsüz kılmaya, Yahudilerin modern dünya içindeki durumlarının kendi durumlarıyla aynı olduğunu düşünmeye sürüklemişti. Bu suretle, Yahudilerin seçilmişlik iddialarını –ki bu iddialar aslında ortak bir insanlığı teşvik etmeyi hedefliyordu– "pan-seçilmişlik"e indirgemişlerdi – ve bu sayede ilahi bir kökende temellendirilmiş bir üstünlük iddiasında bulunup seçilmiş halkı diğer tüm halklardan ayırıp o halkın diğerlerinden üstün olduğunu ta en baştan belirlemişlerdi. Böyle bir tasavvur çerçevesinde, Yahudilerin seçilmişlik iddiası pan-hareketlerin seçilmişlik iddiasıyla çatışma içine girer, zira ancak bir tane "hakiki" seçilmiş halk olabilir. "Yahudileri ırksal ideolojilerin... merkezine... her şeyden çok çekmiş olan şey" diye yazar Arendt, "pan-hareketlerin seçilmişlik iddiasının sadece Yahudilerin iddiasıyla ciddi bir şekilde çatışabilecek... olmasıydı."[48]

Bir kez yerleşik hale geldikleri anda, bu çatışan seçilmişlik iddiaları Yahudilerin "Yahudi olmayanların tırnaklarını kazıya kazıya sıfırdan inşa etmek zorunda olduğu şeyi... miras almış olan şanslı rakipler" olarak görülmesine ve böylece, pan-hareketlerin nezdinde, haset ve hınçla ve Yahudilerin gerçekten de "gerçek" seçilmiş halk olabileceğine dair duyulan korkuyla şekillenmiş bir Antisemitizmin doğmasına yol açmıştı.[49] Slavların/Almanların, yani iyi ırkın hayatı ile Yahudilerin, yani kötü ırkın ölümü arasında pozitif bir ilişkinin kurulmasını kolaylaştıran şey pan-hareketler ile Yahudiler arasında var olduğu düşünülen temel çatışma noktasına yönelik bu algıdır: Eğer Slavlar/Almanlar *gerçek* seçilmiş halk olarak serpilecekse, seçilmiş olmaya dair hayata geçirilebilir iddiası olduğunu algıladıkları diğer tek grubun ister istemez yok edilmesi gerekecektir. Nitekim, herhangi bir "aşağı" halkın insanlığı pan-hareketlerin kabile milliyetçiliğince tartışma konusu edilirken (Arendt şöyle yazar: "Eğer birey kendi değerini yalnızca bir Alman ya da bir Rus olarak doğmasına borçluysa") Yahudilerin insanlığı ise en eğreti olanı haline getirilir.[50]

48 *Age.*, s. 240.
49 *Age.*, s. 241. Ayrıca bkz. s. 242: "Irkçıların Yahudilere duyduğu nefret Tanrı'nın seçmiş olduğunun, takdiri ilahi tarafından başarının bahşedildiği grubunun kendileri değil de Yahudilerin olabileceği yolundaki batıl bir endişeden kaynaklanıyordu."
50 *Age.*, s. 235 (vurgu benim).

Arendt'in analizi Pan-Almancılığın, yani Nazizmin varlığını en çok borçlu olduğu hareketin de bazı önemli biyoiktidar unsurları içerdiğini gösterir. Bu hareketler genel olarak nüfuslarla, yani, üyeleri tek tek çeşitli coğrafi alanlara dağılmış olan bir halkın belirlenmesi ve oluşturulmasıyla ilgilidir. Kabile milliyetçiliği bağlamında, bu tür belirlemeler ve oluşturmalar metafizik bir mahiyet taşır: Pan-hareketler, mensupları coğrafi açıdan ortak bir alanda yaşıyor olsun ya da olmasın bir halkın halk olduğunu ileri sürdükleri ölçüde, fiilen Slavları ya da Almanları bir araya getirmeye çalışmamışlardı. Bununla beraber, seçilmişlik fikri, söz konusu halkı görünmez ama değişmez bir bağ ile birbirine bağlanmış ve ancak kendine güvenebilen, kendine özgü bir halk olarak tespit etmek suretiyle, sözümona bu seçilmiş halkların yalıtılmışlığını artırır ve böylece, coğrafi açıdan aynı bölgede toplanmak zorunda olmasalar bile, belki de aynı bölgeye toplanmaları gerektiği, hatta böyle olmasının kendilerine önceden nasip edilmiş olma olasılığını devreye sokar. Kabile milliyetçiliği, seçilmişlik fikri sayesinde, bir yandan seçilmiş ya da üstün halkın üyelerini bir araya getirmek ve korumak bir yandan da "seçilmemiş" ya da aşağı halkları dışlamak için nüfusa müdahale etme biçiminde nüfus idaresini devreye sokar.

Dahası, kabile milliyetçiliği, üstün halklar ile aşağı halkları belirlemek suretiyle, işlevi bu ayrımı muhafaza etmek olan düzenleyici tekniklerin gelişimine kapıları açar. Kabile milliyetçiliği üstünlüğü içkin, değişmez bir niteliğe bağladığı ölçüde, aşağılığın nüfusun geneline temel bir tehdit teşkil eden bir şey olarak sunulduğu bir çerçevede, üstünlük ile aşağılığın doğal bir şey olarak görülmesini kolaylaştırır ve bu tehdidin bertaraf edilmesini haklı çıkaracak bir şey olarak ırkçılığa giden yolun taşlarını döşer. En nihayetinde, Pan-Almancılık ne bir resmi devlet politikası ne de siyasi açıdan hayli ikna edici olsa da, Nazilerin hükümet politikalarını şekillendirmede faydalanabildikleri fikirler ve ideolojiler sunmuştu. Arendt şöyle yazar: "Irkçılığın hiyerarşi ilkesinin nasıl kullanılacağını, 'en iyi'yi layıkıyla örgütlemek üzere bir 'en kötü'nün var olduğu şeklindeki Yahudi düşmanı iddiadan nasıl faydalanılacağını... her halkın, tabii zorunlu olarak Yahudileri hariç tutmak şartıyla, diğer halkları kendinden daha da kötü bir halk olarak görebilmesini sağlayacak şekilde, pan-hareketlerin üstünlük kompleksini nasıl genelleştireceğini bilen... kişi elbette Hitler olmuştu."[51]

51 *Age.*, s. 241.

Kıta emperyalizmi Nazizmin altyapısını etkili bir şekilde döşemiş olsa da, Arendt'in modern ırkçılığın gelişiminde kilit bir işlevi olduğunu düşündüğü bir unsuru sağlamada başarısız olmuştu: Mutlak bir ötekinin mevcudiyeti. Bu işi denizaşırı emperyalizm yapmıştı. Yukarıda anlattığım gibi, panhareketler nüfusa üstün gruplar ile aşağı grupları birbirinden ayıracak ve üstün grubun hayatını aşağı grubun/grupların ölümüne bağlayacak şekilde müdahale etmişti. Aşağılıklarına rağmen, söz konusu grup ya da gruplar yine de bir bütün olarak insanlığın bir parçası olarak görülüyordu, halbuki Afrikalıların, Avrupalı bir bakış açısından bakıldığında, hiçbir insanlıkları yoktu.[52] Arendt'e göre, Afrika'nın sömürgeleştirilmesine kadar, Avrupalılar ile Afrikalılar arasındaki karşılaşmalar Avrupa toplumlarının üyesi olan, esas itibariyle marjinal, birkaç kişi tarafından bireysel bir düzlemde yaşanmıştı ve dolayısıyla "sonuçlardan yoksundu".[53] "Afrika için kapışma"nın başlamasıyla birlikteyse, bu tür karşılaşmalar artık biri diğerini fethetmeyi aklına koymuş iki kıta arasında yaşanıyordu.[54] Adına layık ırkçılık işte bu emperyalist bağlamda gelişebilmişti, çünkü Afrikalılar tenlerinin renginden değil Avrupalı emperyalistlerin onları tamamen ilkel olarak görmesinden ötürü mutlak ötekiler olarak konumlandırılmıştı. Arendt bu emperyalist açıdan bakıldığında, Afrikalıların "insani bir dünya, insani bir gerçeklik yaratmış" olan farklı halklar olarak değil de tamamen "doğanın bir parçası" olarak göründüğünü yazar.[55] Avrupalıların gözünde, bir başka deyişle, gerçekliğe sahip olan şey Afrikalıların kendileri değil bizatihi doğaydı: "[Afrikalılar] gerçek olmayan, heyulaları andıran fantomlar olarak görünüyordu. Onlar... insana özgü olan nitelikten yoksun 'doğal' insanlardı; böylece, Avrupalı adamlar onları katlettiğinde bir cinayet işlemiş olduklarının farkına bir şekilde varmamış oluyorlardı."[56]

52 Arendt'in Afrika ve Afrikalılar hakkındaki tasvirlerinin başlı başına ırkçı olup olmadığı meselesi bazı akademisyenlerce ele alınmıştır. Örneğin, bkz. Anne Norton, "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt"; George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, s. 61-63; ve Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 36-43. Kendi analizimle işaret ettiğim gibi, ben şahsen Arendt'in kendi metninin bu kısmında Avrupalı emperyalistlerin bakış açısını tasvir edip eleştirdiğini düşünüyorum. Devamında kınayacağı ırkçılığa (Avrupalı Yahudilerin yok edilmesine) dair özgül bir izahat geliştirmek için, ırkçı ve dolayısıyla ahlaken ayıplanmayı hak eden şeyler olarak algılamadığı olayları kullanacak olması bana hiç anlam ifade etmiyor.

53 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 191.

54 *Age*.

55 *Age.*, s. 192.

56 *Age*.

Öldürme gibi gözükmeyen bu öldürmeyi haklılaştıran ırkçılık, Arendt'e göre, kendisinden önce var olan ırk-düşünüşü bile olmadan gelişmişti. Ama ırk-düşünüşü var olduğu sürece, "ırkçılığa güçlü bir şekilde yardımcı olduğu ortaya çıkmıştı."[57] Irk-düşünüşü hazır, güya bilimsel bir ırk söylemi sağlamıştı Avrupalılara; bu söyleme başvurup onu geliştirmek suretiyle, Afrikalıları insan-dışı varlıklar olarak görüp gerek onları kendilerine tabi kılmalarını ve yok etmelerini gerekse de Afrika kıtasını sömürgeleştirmelerini meşrulaştırabilirlerdi.[58]

Nitekim, Arendt bizatihi ırkçılığın Avrupa ile birlikte gelişmesinin bir tür "bumerang etkisi"ni gerektirdiğini öne sürer: Irkçılık bir Avrupa bağlamına sokulur sokulmaz dönüşüme tabi tutulmuş ve böylece farklı ülkelerdeki halklara değil bizatihi Avrupa nüfusunun içindeki kesimlere tatbik edilmişti. Arendt'in ırkçılık analizi Nazi Almanyası gibi modern bir Avrupalı biyopolitik rejimin öldürme gücünü açığa çıkarmasının en etkili yolunun, devletin öldürmesi ancak toplumun genel olarak korunması uğruna haklılaştırılabileceği ölçüde, belirli bir grubu ya da grupları insanlığından, insanlıklarından mahrum etmek değil, kendi nüfusuna müdahale edip (bütünüyle) insan olmayan ya da hiç öyle olmamış varlıklar olarak görülen aşağı bir insan grubu ya da grupları yaratmak olduğunu ima eder. Karşıdaki tarafın bu şekilde insanlıktan yoksun olduğunu saptamak aşağı grubun toplumun hayatta kalması için öldürülmesi zorunlu olan biyolojik bir tehdit olarak resmedilmesini büyük ölçüde kolaylaştırır.[59]

Nazilerin yaptığı şey elbette tam da buydu. Polonyalılar, Romanlar ve özellikle de Yahudiler gibi gruplar bilhassa biyolojik bir çerçevede mutlak ötekiler olarak sunulmuştu; aşağı alt-ırklar olarak tanımlanmışlardı, oysa ki *bizatihi* Almanlar değil de Aryanlar üstün "efendi" ırk olarak sunulmuştu.[60] Bu ortamda, aşağı grupların ölümü bu "efendi" ırkın hayatına bağlanmıştı

57 *Age.*, s. 184.

58 *Age.*, s. 183-84.

59 İdam cezası örneğinin gösterdiği gibi, aslından nüfusun bir parçası olan bir grubun başarıyla bir canavar, insanlık için tiksinilesi bir şey gibi sunulması devletin cezadan muaf olarak o grubu fiziksel açıdan yok etmeye girişmesine olanak tanır, zira canavarları öldürmek tam anlamıyla öldürmek gibi görünmez.

60 Nazilerin *Volksgemeinschaft* mefhumunda tezahür eden, Alman halkı ile diğer halklar arasındaki Pan-Almancı ayrımın ilk başta muhafaza edilmesini, ama daha sonra Alman "ırkı" içinde başka ayrımlar yapılmasını, özellikle de Aryanların mutlak olarak üstün olduklarının ileri sürülmesi ve savaşın son günlerinde hem Alman ordusunun hem de Alman halkının feda edilmesinin haklılaştırılmasını tartışır. Bkz. *The Origins of Totalitarianism*'in "Totaliter Hareket" başlıklı 11. bölümü, özellikle de, s. 360-61.

ve öldürme, ırksallaştırılmış bir devleti, Üçüncü Reich'ı koruma uğruna tasdik edilmişti. Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda nüfusa Yahudileri nihai alt-insanlar olarak tasavvur edip onların yok edilmelerini Aryan ırkının ve Reich'ın hayatiyetine ve uzun süre yaşamasına bağlayacak şekilde müdahale eden üç Nazi tekniğini anlatır. Bu teknikler şunlardan oluşur: Antisemitik ideolojinin geliştirilmesi, propaganda yoluyla bu ideolojinin yayılması ve yine bu ideolojiyi gerçekleştirip dayatmak üzere teröre başvurulması. Bu üç teknik, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, öyle bir işlemişti ki ya bilime (ideoloji ve propaganda) ya da doğanın yasalarına (teröre) başvurmak suretiyle Yahudilerin içkin olarak aşağı bir grup olduğunu fikrini pekiştirmişti.

"Modern terörün esas kurbanları haline gelmeden evvel" diye yazar Arendt, Yahudiler "Nazi ideolojinin merkezinde bulunuyordu."[61] Nazilerin herhangi bir grubu hedef alabileceği fikrini reddeden Arendt ("insanları ikna etmesi ve harekete geçirmesi gereken bir ideoloji kurbanını keyfi bir şekilde seçemez") Yahudilerin Nazi baskısı için uygun bir nesne sağladıklarını öne sürer. Ona göre bunun sebebi Yahudilerin tarih boyunca iktidarlı konumlardan çıkarılıp zulme uğramaları değildir; bilakis, kendine özgülüğü dışsal bir şekilde kendi eylemleriyle değil, içsel bir şekilde, "kendi özgül davranışlarından bağımsız bir ortak nitelik"le tanımlanan kendine özgü bir grup olarak zaten çoktan belirlenmiş olmalarıydı.[62] Arendt'e göre Yahudiler kendilerini bu şekilde ayırmıştı. Kendilerini algılanan dinsel ve siyasal ihlaller temelinde tabi bir konuma yerleştiren on dokuzuncu yüzyıl Antisemitizmine karşı bir ara yol olarak, doğuştan gelen "psikolojik bir nitelik" olarak "Yahudilik" çerçevesinde tanımlamaya başlamışlardı. Bir tür öz-kimlik olarak "Musevilik"ten "Yahudilik"e doğru yaşanan bu hareket, amelleri karaktere bağlı kılmak suretiyle, Yahudilerin on dokuzuncu yüzyıl Avrupa toplumuna kendilerini uyarlamasını kolaylaştırmıştı. Fakat Arendt bu dönüşümün, biyolojide temellendirilen yirminci yüzyıl ırkçılığının ortaya çıkmasıyla birlikte, ölümcül olduğunun anlaşıldığını ileri sürer. "[Bir] suça" der Arendt, "cezayla karşılık verilir; bir kötülük ancak yok edilebilir."[63]

Arendt'e göre, tüm ideolojiler ("izm"ler) "bilimsel nitelikleriyle tanınır".[64] Nazi ideolojisi Yahudilik fikrini muhafaza etmişti, ama onu karaktere, psi-

61 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 6-7.
62 *Age.*, s. 7, 6.
63 *Age.*, s. 87.
64 *Age.*, s. 468.

kolojiye ya da (örneğin, pan-hareketlerin yapmış olduğu gibi) elle tutulmaz bir tür "nitelik"e atfetmek yerine, çeşitli şekillerde bilime başvurarak biyolojiye yani "kan"a bağlamışlardı. Modern toplumlarda bilim bir hakikat kaynağı olarak ayrıcalıklı olduğu için, bu tür başvurular Nazi ideolojisine güç ve meşru bir görünüm kazandırmıştı. Bu güç ve görünürdeki bu meşruiyet bizatihi ideolojinin doğasıyla pekiştirilmişti. Tüm ideolojiler, tüm deneyimlerden bağımsız olarak, bütünselleştirir ve mantıksallık (salt biçimsel tutarlılık arayışındaki bir akıl yürütme yöntemi) yoluyla dünyaya tutarlılık dayatır. İdeolojilerin amacı açıklamak olmadığı için ve ideolojiler gerçeklikle temellenmemiş ve dolayısıyla gerçeklikle sınırlanmamış olduğu için, bir dayanak kurup "her şeyi ondan çıkarsayabilir."[65] Nazilerin, alt-insanlar olarak Yahudilerin Reich'a bertaraf edilmesi gereken biyolojik bir tehdit teşkil ettiği yolundaki iddiası kendi içinde tutarlı olsa yeterdi o yüzden. Bu tutarlılık, bilimci propagandalarda ve bunlardan el alan Nazi eylemlerinde devamlı olarak yeniden ifade edilerek kolayca kurulabilirdi. Böyle bir bağlamda, diye yazar Arendt, uygun olmayan/işe yaramayan ırkların öldürülmesinin zorunlu olduğunu algılamayan herkes "açıkçası ya aptal ya da korkaktı."[66]

Yukarıda belirtildiği gibi, Nazilerin Antisemitik ideolojiyi yeniden ifade edip yaymada propaganda kilit bir araçtı. Arendt totaliter hareketlerin propagandayı totaliter olmayan dünya tarafından tüketilmesi için ürettiğini, totaliter olmayan iç unsurların da bu propagandaya dahil edildiğini öne sürer.[67] Arendt'e göre, totaliter propaganda bile en azından biraz inceliklidir ve esas olarak "dolaylı, örtülü ve tehdit edici imalar" yoluyla işler.[68] Nazi propagandasında insanlar "doğanın ve hayatın edebi yasalarına karşıt bir şekilde yaşamanın" (yani, Nazi ideolojisinde öne sürülen şeylerin ırksal düzenine karşıt bir şekilde yaşamanın) "kanlarının onarılmaz ve esrarengiz bir şekilde bozulmasına" yol açacağı yolunda dehşetli tahminlerle tehdit ediliyordu.[69] Bu "kehanette bulunan bilimsellik dili"[70] Nazi propagandasını kaçınılmazlık ve "şaşmazlık"[71] kisvesine büründürmüştü. Yahudilerin aşağılığına yönelik iddialar biyoloji ve genetik bilimlerine başvurularak te-

65 *Age*., s. 471.
66 *Age*., s. 472.
67 *Age*., s. 342.
68 *Age*., s. 345.
69 *Age*.
70 *Age*., s. 350.
71 *Age*., s. 349.

mellendiriliyor, bu bilimlerse "Yahudi sorunu" kontrol altına alınmadığı takdirde Aryan kanının bozulacağına dair iddialara bağlanıyordu; sonuçta, "Nazi Almanyası'nda, sadece ve sadece ırk kökeninin önemli olduğu, bir kariyerin bir 'Aryan' fizyonomisine... ve kişinin Yahudi büyük ebeveynlerinin sayısına bağlı yemek miktarına... dayalı olduğu bir zamanda, ırkçılığın ve Antisemitizmin geçerliliğini sorgulamak dünyanın mevcudiyetini sorgulamak gibi bir şeydi."[72]

Totalitarizmin yükselişini, sırasıyla, nüfusu "boyunduruk altına almak" ve bir tür meşrulaştırma olarak işlev görmek suretiyle kolaylaştıran propaganda ve bilime yapılan başvurular, totaliter bir rejim iktidar geldiği anda bırakılır. Propagandanın yerini terör, bilimin yerini ise sözümona "doğa yasaları" alır. Hatta totaliter terörün esas hedefi, bir totaliter rejimi harekete geçiren şey nasıl bir "hareket yasası" olursa olsun, [doğanın ya da tarihin gücünün] dizginlerinden boşanıp "insanlık içinde serbestçe hızla akmasını sağlar."[73] İdeoloji ve propagandayı tartışırken gösterdiğim gibi, Nazi Almanyası'nda doğa yasalarının merkezi bir önemi vardı. Nazi terörü, Nazi ideolojisinde ifade edilen "doğal" şeyler düzeninin ileriye dönük hareketi hızlandırmayı ve böylece Reich'ın devamını sağlama almayı hedefler. Bu hedefe ulaşmak doğrultusunda, terör, söz konusu harekete mani olabilecek her türlü şeyi "hareketsiz kılar". Arendt'e göre, insanların kendiliğinden eyleme geçmeye dönük içkin bir yetisi olduğu ölçüde, ya (bir bütün olarak Alman nüfusu için geçerli olduğu gibi) sürekli olarak doğrudan öldürülme tehdidine maruz bırakılarak ya da (alt-ırklar için geçerli olduğu gibi) fiilen öldürülerek etkili bir şekilde hareketsiz kılınıyordu.

Terör alt-ırkları doğrudan etkiler. Doğa yasalarının ileriye dönük hareketine burunlarını soktukları takdirde öldürülmeyle tehdit edilmezler sadece; öldürülmeleri için herhangi bir şey yapmalarına da gerek yoktur aslında. Alt-ırklar hareket yasalarıyla silinip süpürülen şeylerin ta kendisidir. Hareketsiz kılınmaları son derece önemlidir; zira, biyolojik açıdan aşağı oldukları için, sırf mevcut olmaları bile Nazilerin tasavvur ettiği haliyle doğa yasalarının serbest hareketine en büyük tehdidi teşkil eder. "Terör", diye yazar Arendt, "tür uğruna bireyleri tasfiye eder, 'bütün' uğruna 'parçalar'ı feda eder."[74]

72 *Age.*, s. 363.
73 *Age.*, s. 465.
74 *Age.*

Nihai alt-ırk olarak Yahudilerin "tasfiyesi" hayati bir meseledir. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Arendt, ırkçılıkla haklılaştırılan ve Aryan ırkını çoğaltma ve Reich'ı koruma adına icra edilen Nazi nüfus politikasının bu tasfiyeyi dört geniş aşamada yerine getirdiğini gösterir.[75] 1933 ila 1938 arasında Yahudiler gönüllülük temelinde göç etmeye "teşvik edilmişti." Arendt, Nazilerin, zaten yurttaşlıklarından mahrum edilmiş durumdaki Yahudileri Avrupa'dan çıkarıp Filistin'e göndermek üzere Siyonistlerle işbirliği yaptığını gösterir. 1938'in mart ayındaki *Anschluss** ile 1939 sonbaharında Polonya ve Çekoslavakya'nın işgal edilmesi arasındaki zaman zarfında, "zor yoluyla göç" (ki Arendt bunun aslında düpedüz ihraç etme olduğunu ileri sürer) uygulamaya konmuştu. 1939 sonbaharı ile 1941 yazında Rusya'nın işgal edilmesi arasındaki zamandaysa Yahudiler gettolara "toplanmıştı". Bu üç aşamanın her biri dolaylı öldürmedir. Yahudiler evlerinden, mülklerinden, paralarından, haklarından yoksun bırakılmış ve doğru düzgün gıdaların, barınma olanaklarının, sıhhi temizliğin ve tıbbi bakımın olmadığı koşullarda kendi başlarının çaresine bakmak üzere bir başlarına bırakılmışlardı.[76] Rusya'nın işgalinden sonra, Nazi nüfus politikasında dolaylı öldürmeden doğrudan öldürmeye geçilmişti. Arendt'in belirttiği gibi, "'siyasi çözümler'in zamanı geçmiş ve 'fiziksel çözüm' (yani, 'Nihai Çözüm') çağı başlamıştı."[77]

Arendt'in tasvir ettiği gibi, biyoiktidarın kilit unsurları –toplumu korumu uğruna nüfus idare teknikleriyle icra edilen, ırkçı devlet eliyle öldürme– Nazizme damgasını vurur. Arendt'in Nazizmi totaliter bir rejim olarak değerlendirdiği analizinde Nazilerin aşağı/kötü gruplar ile üstün/iyi grupları belirleyip birbirinden ayırmak, aşağı grupları bir bütün olarak topluma belirgin bir şekilde biyolojik bir tehdit olarak resmetmek ve üstün grubun

75 Günümüzde uzmanlar Nihai Çözüm'ün ne zaman başlamış olduğunu belirleme noktasında uzlaşmazlığa düşer. Bu konuda benimsenen görüş, Nihai Çözüm'ün Hitler tarafından tepeden yapılan bir talimatın sonucu (niyetçi önerme) ya da Nihai Çözüm'ün daha ziyade Nazilerin genel nüfus idaresi politikasının bir uzantısı (işlevci önerme) olarak görülüp görülmediğinin bir sonucudur kısmen. Arendt'in, (1939'dan önceki) genel Nazi nüfusu politikası, yok etmeyi amaçlayan Nazi nüfus politikası (1939-41) ile (1941'in yazında hazırlıkları başlatılan ve aynı yılın sonbaharında uygulamaya konulan) Nihai Çözüm arasında bir ayrım yaptığı *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda ana hatlarıyla ortaya koyduğu görüşüyse niyetçilerin görüşüyle uyumludur.

76 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 95.

* Almanca: Bağlantı; ilhak. Özel olarak, Almanya'nın 12-13 Mart 1938'de Avusturya'yı kendine katmasını ifade eder (ç.n.).

77 *Age.*, s. 82.

hayatını aşağı grupların ölümüne bağlamak amacıyla idare teknikleriyle nüfusa müdahale ettiği ortaya konulur. Dahası, Arendt'in Nazi nüfus politikasına ilişkin analizinde, genel olarak yok etmeyi, daha özel olaraksa Nihai Çözüm'ü hedefleyen Nazi politikasında icra edildikleri haliyle dolaylı ve doğrudan öldürmenin motivasyonunu ve meşruluğunu ırkçılığın sağladığı gösterilir. Modern ırkçılık konusunda Arendt'in eseri ile Foucault'nun eserinin bu şekilde birbirine yakınlaşması onların modernliğe yönelik ortak karşı tavırlarının tespit edilmesini kolaylaştırır. İki düşünürün de Nazi ırkçılığını modernliğin muteber niteliklerinin bir tezahürü olarak değerlendirdiğini, yaptıkları analizlerle her ikisinin de ırkçılığı –ırk temelinde içkin bir şekilde aşağı telakki edilen grupların özgürlüğünü ihlal ya da inkâr ettiği ölçüde– bir zarar addettiklerini ortaya koyduklarını görmüştük. Nazi yönetiminde, bu tür grupların nezdindeki hâkim baskın koşullar zorunlu koşullardı, onların içinde bulunduğu koşullara dair eleştirel analizlere ya hapis ya da ölümle karşılık veriliyordu ve alternatif varoluş tarzları geliştirmek imkânsızdı. Öte yandan, Arendt ile Foucault'nun eseri, modernliğin medenileştirme görüşünü tatbik etmenin böyle bir bağlamda olup bitenleri yeterince anlamlandırmada nasıl başarısızlığa uğradığını ve zararın kalıcılaştırılmasını nasıl kolaylaştırdığını gözler önüne serer. Eğer genel olarak ırkçılık ve daha özel olarak Nazizm, rasyonellikte aklı daha dikkatle –mesela, nüfusu daha verimli ve özenli bir şekilde idare edip koruyabilecek bir devletin oluşması için çalışarak– kullanmak suretiyle giderilebilecek kusurların ortaya çıkışı olarak görülürse, hem ırkçılık ve Nazizmin fenalığının mahiyeti yanlış kavranmış olur, hem de (bu yanlış kavramanın bir sonucu olarak) ırkçılığa karşı çıkmak için gerekli etkili yolların geliştirilmesinin önüne geçilmiş olur.

Burada yaptığım analizle, Foucault ile Arendt'in modernliği "iyi ile kötüyü tuhaf bir şekilde iç içe geçirmiş" bir şey olarak değerlendirdiklerini ve dolayısıyla, iki düşünürün de birbirine karşıt ve ayrışık kutuplar olarak "iyi" ve "kötü"ye dair medenileşme görüşünü reddettiğini gösterdim.[78] Bu reddiye önemlidir, zira tasavvur ettikleri haliyle özgürlük pratiğinin ilk veçhesini, yani hâkim koşulların zorunlu koşullar olmadığı önermesini yansıtır. Ayrışık ve karşıt olarak tasavvur edilmiş olan şeylerin arasındaki bağlantıyla yüzleşmek dünyanın karmaşıklığını açığa çıkaran kesinlikte bir kaybı bera-

78 *Age.*, s. viii.

berinde getirir ve dolayısıyla dünyanın tam da bu karmaşıklığı içinde eleştirel bir analize tabi tutulmasını gerektirir. Foucault, "Aydınlanma'nın şantajı" adını verdiği şeye yönelttiği eleştirisinde, insanların ya birini ya da diğerini seçmeye zorlandığı iki ayrışık, birbirini dışlayan seçenek paradigmasının, adı üstünde sadece bir paradigma olduğunu ve insanların bunu kabul etmek zorunda olmadığını ileri sürer. Hatta, bu paradigmanın eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabul edilmesi söz konusu paradigmanın normalleştirici niteliğine katkıda bulunduğu ölçüde, bunun kaybedilmesinin "düzensizlik ve zorunsuzluk"u işaret ettiğini düşünmek, Foucault'ya göre, potansiyel olarak zararlı bir hatadır.[79] Ona göre bu kayıp daha ziyade, insanlara eleştirel ve "farklı bir şekilde" düşünme vesilesi sunar.[80] Şöyle der Foucault: "Bize tarihsel sınırlarımızı oluşturabilecek şeyler hakkında eksiksiz ve kesin bilgiler kazandırabilecek bir bakış açısına ulaşma umudundan vazgeçmek zorunda olduğumuz... ve nitekim, daima yeniden başlama konumunda olduğumuz doğrudur."[81] Ama Foucault'nun gözünde bu konum dünyayla tahakküme karşı ara yollar bulacak ve yeni, potansiyel olarak özgürleştirici düşünme ve var olma tarzlarını pratiğe dökecek tarzlarda eleştirel bir şekilde ilişki kurma ve kendi deyişiyle, kendi pratiklerimizi "değişimin mümkün ve arzu edilir olduğu noktaları kavramak ve bu değişimin bürünmesi gereken kesin biçimi saptamak için... güncel gerçekliğin sınavından geçirme yetisini" yansıtır.[82] İşte özgürlüğün üçüncü ve son veçhesi de şudur: Başka düşünme ve var olma tarzlarının mümkün olduğu fikri.

Bir yandan "geçmişte iyi olmuş olanı alıp onu mirasımız olarak adlandırmaya, kötü olanı atıp zamanın unutuşa gömeceği ölü bir yük olarak düşünmeye gücümüzün yetmeyeceğini", diğer yandansa "şimdiki anın kasvetli gerçekliğinden hâlâ el değmemiş bir geçmiş bulmak üzere nostaljiye ya da daha iyi bir geleceğin umulan unutuşuna kaçmaya yönelik tüm çabaların nafile olduğunu"[83] ortaya koyan Arendt'in Nazizm analizi de bu karşı tavrı yansıtır. Arendt kendi zamanının gerçekliğiyle yüzleşir, eşi benzeri görülmedik dehşet karşısında bile yapar bunu; zira içinde bulunduğu dehşetengiz gerçekliklerle gerçekten de apaçık bir şekilde yüzleşmek gerekiyordur. Hakların yadsınmasının, yurttaşlığın tanınmamasının, evlere ve mülklere

79 Foucault, "What is Enlightenment?", s. 47.
80 Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, 2. Cilt, Giriş yazısı, s. 8.
81 Foucault, "What is Enlightenment?", s. 47.
82 Agy., s. 46.
83 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*'in ilk baskısına önsöz, s. ix.

el konmasının, mahkeme kararı olmaksızın alıkoymanın, hastalık ve açlıkla sonuçlanan en berbat türden insani mahrumiyetin ve en nihayetinde yok etmenin aslında bir hükümet tarafından hayatı koruma ve yayma uğruna haklı çıkarılıp icra edilebileceğini gösterir. Aynı zamanda, yıkım ile ilerleme arasında bir bağlantı olduğunu ve dolayısıyla yıkımın ilerlemeyi alt etmediğini yeniden ileri süren Arendt emperyalist baskı olmasa uluslararası bağlantıların belki de kurulamayacağını, burjuvazinin iktidar itkisi olmasa, "belki de insanın kuvvetinin nerelere uzandığının keşfedilemeyeceğini" ve totalitarizm olmasa ne "zamanımızın asli belirsizliklerinin" ne de kötülüğün doğasının insanlığın sorgulanmasını sağlayacak şekillerde açıkça ortaya çıkmış olacağını iddia eder.[84]

Arendt ve Foucault, ya geçmişe ya da geleceğe doğru geri çekilme ihtimaliyle birleşen, belirsiz ve karmaşık bir şimdiki zaman tablosu sunar. Ama hiçbiri, varoluşumuzu anlamlandırabilmek için basitçe ele alınabilecek, Foucault'nun "değişim reçeteleri" ve Arendt'in "tırabzanlar" adını verdiği, hazır kalıp kavramlar, kategoriler ve ilkeler önermez. Kendi tasavvur ettiğim haliyle, karmaşıklığa yönelik bu karşı tavır ve böyle bir karmaşıklık karşısında kolaycı cevaplara geri dönmenin reddedilmesi, onların eserlerini günümüz bağlamında geçerli kılan şeyin ta kendisidir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın son bölümünde Arendt şöyle der: "Zamanımızın esas müşkül hallerinin sahici biçimine... ancak totalitarizm geçmişe dair bir şey olduğunda... bürünmesi pekâlâ mümkündür"[85] ve Foucault 1976 yılında Collège de France'da verdiği dersin son konuşmasında "egemenin öldürme hakkıyla biyosiyasetin mekanizmaları arasındaki etkileşimin" "tüm modern Devletler'in" "işleyişine kazılı" olup olmadığını, kazılıysa bunun ne ölçüde böyle olduğunu sorguluyordu.[86]

Günümüzdeki batı toplumlarının içinde bulunduğu müşkül hal, ki ırkçılığın daha sinsi ama bir o kadar (hatta bazı açılardan daha) zararlı canlanışları bu hallere dahildir, bu iki düşünürün "modern ilerleme"nin yıkıcı potansiyeline ilişkin kaygılarının hâlâ değerlendirilmeyi beklediğini gösterir. Foucault ile Arendt, olayları tüm o karmaşıklıkları içinde irdelemek suretiyle, tehlikelerle dolu bir modern manzarada zararın daha da artmasına yol açmayacak şekillerde düşünüp davranmaya çalışan kişiler için zorlu sorular

84 *Age*.
85 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 460.
86 Foucault, *Society Must be Defended*, s. 260-61.

ortaya koyar. Gelgelelim, iki düşünür de belirsiz ve tahmin edilemez bir manzaranın ancak olaylarla tüm o karmaşıklıkları içinde yüzleşmek sayesinde müzakere edilebileceği kanısındadır. İkisinin de açıkça ortaya koyduğu gibi, içinde bulunduğumuz zamanın müşkül halleriyle hesaplaşma sınavında sürekli olarak kalmak, onların en harap edici tezahürleriyle, ancak onlara dair bir şeyler yapmak için artık ne yazık ki çok geç olduğu bir zamanda yüz yüze geleceğimiz anlamına gelebilir.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Arendt, "What is Freedom?", *Beyond Past and Future: Eight Exercises in Political Thought,* New York: Penguin, 2006. [Türkçesi: *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1996].

_____, *The Origins of Totalitarianism*, [Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1997 ve *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1998]

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust,* Ithaca, NY: Cornell UP, 1989, [Türkçesi: *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Versus, 2007].

Bernasconi, Robert, "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", *Race*, Haz. Robert Bernasconi, Malden, MA: Blackwell, 2001 [Türkçesi: *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, Çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç ve Nazlı Ökten, İstanbul: Metis, 2000].

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* New York: Cambridge UP, 1992.

Evans, *The Coming of the Third Reich*, New York: Penguin, 2003.

Foucault, Michel, "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Haz. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991 içinde, s. 87-104. [Türkçesi: "Yönetimsellik", Çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi (Seçme Yazılar 1)*, Haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000 içinde s. 264-287]

_____, "What is Enlightenment?", *Foucault Reader*, Haz. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1980). [Türkçesi: "Aydınlanma Nedir?", Çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)*, Haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000 içinde, s. 173-192]

_____, *Society Must be Defended*: *Lectures at the Collège de France, 1975-76*, Haz. Mauro Bertani ve Alessandro Fortana, Çev. David Macey, New York: Picador, 2003 [Türkçesi: *Toplumu Savunmak Gerekir,* Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi, 2002].

_____, *The History of Sexuality*, C. 1, İng. Çev. Robert Hurley, New York: Vintage, 1990, [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2010]

_____, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, C. 2, Çev. R. Hurley, New York: Vintage, 1990.

Fredrickson, George M., *Racism: A Short History,* Princeton, NJ: Princeton UP, 2002.

Galton, Francis, "Eugenics: Its Definition, Scope and Aims", *The Idea of Race*, Haz. Robert Bernasconi ve Tommy Lott, Indianapolis: Hackett, 2000 içinde, s. 79-83.

Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man,* New York: Norton, 1996.

_____, "Carrie Buck's Daughter", *Natural History,* C. 111, S. 6, s. 12-16.

Kateb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil,* Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983,

Norton, Anne, "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Haz. Bonnie Honig, University Park, PA: Penn State Press, 1995 içinde, s. 247-61.

Ogletree, Charles J. ve Austin Sarat (ed.), *From Lynch Mobs to the Killing State: Race and the Death Penalty in America*, New York: NYU Press, 2006.

Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması*

JOHANNA OKSALA

*Şiddetin en tehlikeli yanı akli oluşudur.** Şiddetin kendisinin korkunçluğu şüphe götürmez. Ne var ki şiddet en temel dayanak noktasını ve sürekliliğini kullanıma soktuğumuz rasyonel düşünme biçiminden alır. Kimileri, akılcı bir dünyada yaşarsak şiddetten kurtulmayı becerebileceğimizi iddia ettiler. Bu tamamen yanlıştır. Şiddet ve akılsallık birbirleri ile bağdaşmaz değildir. Benim derdim aklı yargılamak değil, şiddet ile bunca bağdaşan akılsallığın doğasını belirlemek.*[1]

* Bu makale 2007 yılında *Graduate Faculty Philosophy Journal*, C. 28, S. 2, s. 53-66'da yayımlanmıştır:
Johanna Oksala, "The Management of State Violence, Foucault's Rethinking of Political Power as Governmentality", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 28 (2007): 53-66.

** Makalenin orijinalinde geçen "rationality" kavramını Türkçeye farklı şekillerde çevirdim. Bu kavram Türkçe felsefe sözlüklerinde akılcılık, akılsallık ve/veya usçuluk olarak çevrilmiştir. Fakat Foucault'nun kullanımında sözcük belli bir felsefe geleneğine göndermede bulunmaz, daha ziyade akli, rasyonel, akılsal manasında kullanılmıştır. Bu nedenle de neredeyse tüm Batı felsefe geleneğini kapsayan daha genel bir düşünce kurma sistematiğine, akıl yürütme, eklileştirme edimine vurgu yapar. Makalenin ilerleyen kısımlarında Foucault'da disiplinci iktidarın akıl yürütme biçimlerine değinen Oksala, gelişen belli bir ceza sistemi mantığına işaret ettiği için, bu kısımda "rationality" terimini "mantık" veya "akıl yürütme biçimi" olarak çevirmeyi uygun buldum. (ç. n.)

1 Michel Foucault, "Foucault étudie la raison d'Etat," *Dit et écrits*, C. 3, s. 803.

Bu makalede amacım Foucault'nun siyasi iktidarı devlet şiddeti sorusu üzerinden yeniden ele alışını değerlendirmek. Kanaatim, devlet şiddetinin hâlihazırdaki biçimlerini yapıcı bir biçimde eleştirmek için sadece siyasi iktidarın ne olduğunu yeniden düşünmemizin yeterli olmadığı. Aynı zamanda politik şiddetin de ne olduğunu düşünmemiz gerekli. İktidar anlayışımızı geleneksel formlarla kısıtladığımızda –Foucault'nun terminolojisiyle egemenin (*sovereign)** ve hukukun (*juridical*) iktidar formları– devlet şiddeti her zaman meşru bir şiddet biçimi olarak ortaya çıkmakta. Çete şiddeti ya da terörizmin aksine, devlet şiddeti devletin egemenliği ve bu egemenliğin aracı olan hukukun üstünlüğü (*rule of law)*** söylemi üzerinden meşrulaştırılan bir şiddet biçimi oluyor. Benim derdim, bu tip bir geleneksel bakış açısının, –yasa-dışı değil– yasa-ötesi (*extra-legal*) olarak tarif edebileceğimiz devlet şiddeti biçimlerini görünmez kılması. Bunlar, politik olarak destekleniyor – ama seçimler ya da hukuksal düzenlemeler ile değil. Yürürlükteki politikalar, profesyonel yönetim ve uzman bilgisine dayanıyorlar. Siyasi iktidarı Foucaultcu bir anlayışla yeniden değerlendirmenin, nasıl bu tip yasa-ötesi şiddet pratiklerini eleştirel biçimde inceleme imkânını sunduğunu göstereceğim: görünürde siyasi ve yasal haklardan mahrum görünen yaşam ve bedenlerin aslında oldukça siyasi olduğunu göstermek için.

İlk olarak Foucault'nun iyi bilinen disiplinci iktidar (*disciplinary power*) fikrini tartışacağım. İkinci kısımda Foucault'nun 1978'de Collège de France'da yönetimsellik (*governmentality*) üzerine verdiği derslerde iktidar anlayışını önemli ölçüde revize ettiğini öne süreceğim.[2] Yönetimsellik fikri disiplinci iktidarın temel görüşlerine katkıda bulunur ve bunları devlet alanına doğru genişletir. Üçüncü kısımda çağdaş siyasal gerçeklikten bazı

* Oksala'nın metninde "sovereign power" olarak geçen, Türkçeye "egemenin iktidarı" olarak çevirdiğim kavram Foucault için monarşik iktidar biçimine ve temel belirleyen unsur olarak egemen'e yani kral'ın iktidar kurma biçimine göndermede bulunur. (ç. n.)

** Metnin orijinalinde geçen rule of law terimini Türkçeye farklı şekillerde çevirmek mümkün; hukukun üstünlüğü, yargısal düzenin hakimiyeti, yasanın egemenliği vb. Bu terimi daha iyi anlamak için Foucault'nun *Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979* (*Birth of Biopolitics, Lectures at Collège de France 1978-1979*) metninin 21 Şubat 1979 tarihli yedinci ders notlarına bakmak gerekir. Foucault burada hukukun üstünlüğü anlayışının hem despotik devlet modeline hem de polis devletine karşı ortaya çıkan bir anlayış olduğunu vurgular.

2 Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*; bundan böyle *STP* olarak geçecektir. Derslerin tamamı İngilizceye ancak bu yıl çevrilmiş olsa da, özellikle siyaset ve sosyal bilimlerde bir çok önemli çalışmaya ilham kaynağı olmuştur. Bkz. Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*; ve Mitchell Dean, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*.

örnekleri –hem Judith Butler'ın Guantanamo Kampı'na yönelik güçlü eleştirisini, hem de James Ron'un birinci İntifada sırasında tutuklanan Filistinlilerin sorgularına yönelik ampirik çalışmasını– ele alacağım. Fakat niyetim devlet şiddetinin bu spesifik örneklerine yönelik siyasi bir eleştiri geliştirmek değil. Foucault'nun iktidarı yeniden değerlendirişini devlet şiddeti meselesine uyarlayarak, aslında sadece şiddetin siyasi eleştirilerine yönelik bir ön hazırlık çalışması yapmak niyetindeyim. Şiddetin siyasi eleştirilerinin alacağı son şekil günümüzün en büyük felsefi ve siyasi zorluklarından biri olmaya devam edecektir.

1. Disipline Eden Şiddet

Foucault, siyasi olanın biricikliğini tanımlamaya girişmektense, açıkça heryerdeliğini benimsemiştir. Ona göre iktidar ilişkileri toplumun ilişkiler yumağının tamamında temellenir ve bu nedenle de iktidar analizi, "siyasi" kurumların ve pratiklerin çalışmalarına indirgenemez.[3] Foucault'nun egemen iktidar'a (*sovereign power*) yönelik iyi bilinen tartışması –siyaset felsefesinde kralın başını artık kesmemiz gerektiği önermesi– nitekim, siyasi gerçeklikte var olan egemenlik biçimlerini reddetmiyordu. Siyasi kurumların sınırlı analizini bırakıp, aileler, iş yerleri, eğitim kurumları, sağlık kurumları –ve bir örnek model sunması açısından– hapishaneler gibi toplumun sınırlarına nüfuz eden daha geniş kılcal iktidar ağları çalışmasına doğru yönelme hareketiydi.[4]

Foucault'nun hapishane üzerine çalışması, *Hapishanenin Doğuşu*,* bir şiddet tarihi olarak okunabilir: çalışma, modern ceza sisteminin devlet destekli şiddetinin soykütüksel bir irdelemesidir. Kitap, suikastçı Damiens'in** maruz kaldığı şok edici şiddetin grafik tasviri ile açılsa da, aslında disiplinci iktidarın ortaya çıkışı ile bağlantılı olan daha incelikli şiddet biçimlerine odaklanmakta. Foucault'nun disiplinci iktidar tarifi onun geç dönem şiddet tanımına çarpıcı biçimde benzemekte: disiplinci şiddet doğrudan bedenler

3 Bkz. Michel Foucault, "The History of Sexuality", s. 189-90.

4 Bkz. Michel Foucault, *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, s. 25-27.

* Foucault'nun bu metninin orijinal adı *Surveiller et Punir, Naissance de la Prison*, İngilizce literatürde *Discipline and Punish* olarak geçer, Türkçeye ise *Hapishanenin Doğuşu* olarak çevrilmiştir: Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.

** Fransız bir ev hizmetçisi olan Robert-François Damiens, Fransa Kralı XV. Louis'yi öldürme girişiminde bulunmuştur; bu girişimi sonuçsuz kalsa da Damiens'e Paris parlamentosu tarafından kral-katili (*regicide)* hükmü konmuş ve işkence yoluyla idam edilmiştir. (ç. n.)

üzerinde faaliyet gösteren bir iktidar biçimidir.[5] Kanun hükümlerini ve yasal hakları çiğner ve bedenlere, "beden-olarak-insana" (*man-as-body*) yöneliktir. Hem aralıksız olarak gözetleme ve denetleme üzerinden işler hem de bedenleri fiziksel zorlamalar ile cendereye alan ve manipüle eden daha açık şiddet yöntemleri ile faaliyete geçer.

Foucault, disiplinci iktidarı yasanın hakimiyetine (*juridical power*) karşıt olarak konumlandırır. On sekizinci yüzyılda parlamenter, temsili rejimin şekillenmesi ile, aleni, kanunnameli ve usulen eşitlikçi bir yasal çerçevenin oluşmasının mümkün olduğunu, bunun ise disiplinci mekanizmaların gelişmesine ve genelleşmesine eşlik ettiğini iddia eder. Bu tür mekanizmalar demokratik ilerleme süreçlerinin karanlık yüzünü oluşturur.[6] Yasanın hakimiyeti yasal/yasa-dışı ikiliğinde iş görürken, disiplinci iktidar normlar üzerinden işlediği için daha nüanslı ayrımlar yapabilmektedir. Disiplinci iktidar, sağlıklı/hasta, normal/anormal karşıtlıklarının kaygan skalasında faaliyet gösterir.

Disiplinci iktidarın şiddetle arasındaki bağı anlamak açısından yasanın hakimiyeti ile karşılaştırmak aydınlatıcıdır. Yasanın hakimiyetinin şiddet üzerinden temellendiği ve şiddetin tehdit edici gücünün yasanın hakimiyetinin zorunlu varlık koşulunu oluşturduğu, kolaylıkla gösterilebilir; [burada] iktidar ve şiddet arasındaki ilişki en azından araçsal olarak görünür durumdadır. Örneğin, koruyucu ve cezalandırıcı olma iddiası taşıyan polis şiddeti, yasaya karşı çıkan ya da yasayı çiğneyenlere yönelir. Arendt'in, *hedefi kendi içinde olan iktidar* ve *salt iktidarı elinde tutmaya yönelik şiddet* arasında yaptığı keskin ayrım da, yasanın hakimiyeti ile bağdaşmaktadır.[7] Öte yandan, disiplinci iktidarı tanımlayan şey; iktidar ve şiddet arasındaki ayrıştırıcı çizginin geçirgenliği, bazı durumlarda ise tamamen silinmesidir. Disiplinci iktidar sadece cezalandırıcı (*punitive*) ve sınırlandırıcı (*restrictive*) değil, aynı

5 Geç dönem makalesi "Subject and Power"da (Özne ve İktidar), Foucault iktidar ilişkisinin başkalarına doğrudan ve dolayımsız olarak yönelen bir eylem biçimi olmadığını iddia eder ve iktidarı şiddetten ayırır. İktidar, başkalarının eylemlerine yönelir, eylemlere yönelik eylemler dizisini içerir. Diğer taraftan şiddet, doğrudan ve dolayımsız olarak bedene yönelir. Öznenin eylemi üzerine yönelmez, fakat bedene ya da şeylere yönelir. Bkz. Michel Foucault, "Subject and Power" s. 220-221.

6 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, s. 222.

7 Bkz. Hannah Arendt, *On Violence*, s. 51-52. Sol'dan ve sağ'dan siyaset bilimcilerin şiddetin en uç iktidar biçimi olduğu iddiasında görüş birliğine varmasına Arendt'in güçlü bir itirazı vardır. İktidar ve şiddetin doğasını ve aralarındaki ilişkiyi anlamak için, onları sadece ayrı ve farklı görmemizi değil birbirlerinin karşıtı olarak görmemiz gerektiğini vurgular. Arendt ve Foucault arasındaki benzerlikler üzerine bkz. Beatrice Hanssen, *Ciritique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*.

zamanda düzelten (*corrective*), rehabilite eden (*rehabilitating*) ve yerine geri koyandır (*restoring*). Disiplinci iktidar öznellik üretir.

Foucault ceza sisteminin güncel ve gelecekteki rolleri üzerine yaptığı birkaç söyleşide tekrar tekrar ceza sisteminin çifte rolü üzerinde durur: hem cezalandırmayı hem de düzeltmeyi hedefleyen ceza sistemi, hukuki pratikleri antropolojik pratiklerle yoğurur. On dokuzuncu yüzyılın başında psikiyatrinin hukuki alana dahil olmasının, kısmen, ceza hukukunda odağın yavaş yavaş suçtan ziyade suçluya kaymasına bağlı olduğunu iddia eder. Yeni ortaya çıkan "tehlikeli birey" fikri, bireye içkin potansiyel tehlikeye göndermede bulunarak, ceza sisteminin hedefinin sadece cezalandırmak değil, daha da önemlisi düzeltmek olduğunu ima eder.[8]

Ceza sisteminin hedefleri, akıl yürütme biçimi ya da mantığındaki değişim, yeni tip hapsetme kurumlarının ve pratiklerinin doğmasına neden oldu. Suçlu bireyi, kendi içinde ve edimlerinin ışığında tanımlama gücüne sahip teknik bir bilgi sistemi –örneğin kriminal psikiyatri– oluşmadan, gelişen yeni mantık da mevcut cezai düzen içinde verimli bir biçimde var olamazdı. Bu aynı zamanda yeni şiddet biçimlerinin ortaya çıkmasına da neden oldu: disiplinci bir toplumda şiddet önemli ölçüde kamusal alanlardan silindi, fakat gelişim, sağlık ve güvenlik adı altında düzeltici kurumlarda ortaya çıktı.

Modern hapishane kurumunun işlevinin ve varoluşunun hukuki düzene bağlı olduğu aşikâr olsa da, akıl yürütme biçimi (*rationality*) yasal alanın dışına çıkan şiddet pratiklerini gerektirir ve destekler. Foucault'nun belirttiği gibi,

> disipline eden mekanizmaları tanımlayan unsur ... kanunu oluşturan yürütme edimi ve zanlıyı cezalandıran hukuki edimin dışında, teşhis, gözetleme ve bireylerin olası dönüşümlerini içeren, birbirine bitişik bir dizi denetleyici, tıbbi ve psikolojik tekniğin ortaya çıkmasıdır.[9]

Şiddet pratikleri, güvenlik prosedürleri, bilimsel değerlendirmeler, gözlemler ve deneyler içeren karmaşık disiplinci bir aygıtın parçası olarak iş görür. Di-

8 Michel Foucault, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth-Century Legal Psychiatry", *Power*'ın içinde, s. 194. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "To Punish Is the Most Difficult Thing There Is," *Power*'ın içinde, s. 462-3.

9 *STP*, s. 5.

siplinin analizi –iktidarın mikrofiziği–, düzeltici devlet kurumlarının içinde etkin olan *üretken şiddetin,* sinsi, modern tekniklerini görünür kılan önemli teorik araçlar sağlar.

2. Yönetimsellik

Foucault'nun disiplinci iktidar analizlerinin siyaset alanını genişleten ve yeniden biçimlendiren ilginç yollar sağladığını iddia etmek mümkün olsa da, bu analizler, spesifik pratikler ve teknikler üzerine yoğunlaşmalarıyla siyaset alanındaki daha genel bazı stratejik iktidar sorunlarına işaret etmekte başarısız oldular.[10] Onun yönetimsellik üzerine dersleri, böylesi bir eksiğe yanıt olarak okunabilir. Disiplinci iktidar analizleri, uzmanlaşmış kurumsal bağlamlarla sınırlandırılmıştı, buna karşın, yönetim olarak iktidar fikri, iktidarı yeniden düşünmesini devlet alanına doğru genişletti. Modern devlet iktidarı üzerine çalışarak iktidar anlayışını –geleneksel anlamıyla– siyaset alanına taşıyabildi.

Foucault'nun *yönetimsellik* anlayışı 1978'de Collège de France'ta verdiği derslerle ortaya çıktı. "Yönetimsellik" sözcüğü –Foucault'nun da belirttiği gibi–[11] sadece çirkin değil, aynı zamanda da muğlak. Bir taraftan, on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan ve hem egemenin iktidarından (*sovereign power*) hem de disiplinci iktidardan, mantığı, hedefleri ve araçları ile ayrılan farklı bir iktidar teknolojisine ya da ekonomisine göndermede bulunur. Diğer taraftan ise, Batı toplumlarının *hükûmetlileştiği* (*governmentalized*) gerçek tarihsel sürece: hükûmetsel idare (*governmental management*) tekniklerinin geliştiği, yayıldığı ve siyasi manzarada baskın olduğu tarihsel sürece göndermede bulunur.[12] Foucault, *yönetme*nin (*government*), tarihsel olarak çocukların idaresinden ruhun dinsel rehberliğine kadar geniş çaplı pratiklere uzandığı-

10 Pasquale Pasquino ("Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory", s. 79) Foucault ile 1970'lerin ikinci yarısında yaptığı konuşmalar ışığında, disiplinler üzerine söylemin bir çıkmaza girdiğini ve daha fazla ilerleyemediğini kaydeder. Pasquino'ya göre, teorik açıdan tatminsizlik yaratacak şekilde, -baskıcı bir model üzerinden tahayyül edilen- iktidarı, aşırı kınama tehdidini taşıyordu. Eğer disiplinlere yönelik yakın bir analiz, Marksist ekonomik sömürü tezinin iktidar mekanizmalarını anlamak için bir temel olmasına karşı çıktıysa, bu analiz tek başına yeterli değildi ve toplumun düzenlenmesi ve derlenmesi ile ilgili global problemlerin incelenmesini gerektiriyordu.

11 Bkz. *STP,* s. 115.

12 1978 derslerinden sonra "yönetimsellik" teriminin anlamı, spesifik, tarihsel olarak belirlenmiş anlamından daha genel bir anlama doğru hafifçe kaydı. Yönetim ve yönetimsellik, grupların ve bireylerin tutumlarının genel yönelimini belirtti. Bkz. Michel Foucault, "Subject and Power". Ayrıca bkz. Michel Senellart, "Course Context," *Security, Territory, Population*'ın içinde, s. 388-9.

nı, modern devlet bağlamında ise nüfus idaresi biçimini aldığını iddia eder. Foucault'nun derslerinde ortaya koymak istediği, "yönetimselliğin tarihi" ya da "modern devletin soykütüğü" olarak belirttiği, bu tarihsel gelişmeydi. Tarihsel bir analizle, modern devlet iktidarının işleyişinde uygulanan, spesifik bir siyasi aklın ve iktidar teknolojisinin gelişimini açığa çıkarmak ve ortaya koymak istiyordu.

Foucault, bu soykütük çalışmasının, disiplinci ve yönetimsel mekanizmaların nasıl yer değiştirdiğinin basit bir anlatımı olmadığını açıkça ifade eder, zira bu hukuki-yasal mekanizmaların da yer değiştirmesi anlamına gelirdi. Değişen, bu üçü arasındaki korelasyondur. Nüfusa odaklanan yönetimsel teknolojilerin, var olan yasa ve disiplin araçlarını kullanıma sokmaları gerekiyordu, fakat aynı zamanda da, kendilerine özgü planlama ve akıl yürütme biçimlerini devreye soktular. Foucault, nüfusu idare etmenin önemli hale gelmesiyle birlikte disiplinin de daha değerli ya da önemli olduğunu kaydeder. Bu da egemenliğin tesisi sorununu daha da akut bir hale getirmiştir.[13]

Dolayısıyla Foucault'nun disiplinden yönetime (*government*) doğru yönelmesi kavramsal bir ikame değil, bir genişlemedir. Önemli ölçüde daha önceki geçişi, egemenin iktidarından disiplinci iktidara geçişi yansıtır. Foucault, disiplinci iktidar analizinde, baskıcı kurumlardansa üretken pratikleri vurgulamıştı. Benzer biçimde, yönetimsellik analizi ile, devleti baskıcı bir kurum olarak görmenin ötesine, yönetimsel pratiklerin analizine kalkışır.[14] Onun metodu, "kurumun arkasında daha geniş ve kapsayıcı bir perspektifle iktidarın teknolojisi diyebileceğimiz bir şeyi ortaya çıkarmayı" denemeyi gerektiriyordu.[15]

> Kısacası bu sene vermek istediğim derslerin zorluğu şudur... iktidarın genel ekonomisini anlamak adına, hapishane için pişmanlık kurumlarının arkasına baktığımız gibi, devlet için de benzer bir geriye bakışı tatbik edebilir miyiz?[16]

13 Bkz. *STP*, s. 219.

14 Foucault, siyaset felsefesinde, devletin şeytanileştirilme eğilimini, tek düşman ve tüm siyasi sorunların kaynağı olarak görülmesini eleştirirdi. Devlet, toplumsal bütün üzerinde sadece baskıcı, negatif iktidar kurmaz. Devlet, daha ziyade, "yönetim"in var olma biçimlerinden biri olarak anlaşılmalıdır. [Devlet] on altıncı yüzyıldan beri gelişen yeni bir siyasi iktidar biçimi ve bu gelişme, yönetimsel pratiklerin akıl yürütme biçiminde meydana gelen değişimleri yansıtıyor. Bkz. *STP*, s. 248.

15 *STP*, s. 117.

16 *STP*, s. 120.

Foucault, disiplinler üzerine araştırmalarına benzer biçimde, yönetim teknolojilerini de egemenin iktidarı ile karşılaştırır ve farkını vurgular. Machiavelli'nin *Prens*'ini, egemenin iktidar mantığını ortaya koyan paradigmatik örnek olarak tartışır. Machiavelli'ye göre prens prensliği ile tekil ve dışsal bir şekilde ilişkileniyordu. Diğer bir deyişle, egemen, toprağa ve topakta yaşayanlara, hukukun üstünlüğünün (*rule of law*) kendi kendini temellendiren, harici (*external*) temeli olarak hükmediyordu. Hükmeden ve hükmedilen arasında temel ve doğal bir bağ yoktu. Çünkü onların ilişkisi harici, aynı zamanda kırılgan ve sürekli tehdit altındaydı. Dolayısıyla, siyasi iktidarın faaliyetindeki tek amaç egemenin iktidarını sürdürmek idi: egemenliğin amacı egemenliğin icrasıydı.[17]

Egemenin harici ve aşkın iktidarına karşın, yönetimsellik, iktidar pratiklerinin devletin kendine içkin yönetim ilkeleri ile temellendirilmesi gerektiğine işaret ediyordu: devlet, tıpkı doğa gibi, kendine özgü bir akılsallığa sahipti ve ona göre yönetilmeliydi. Bu, öncelikle, idari pratiklerin çok çeşitli olmasını gerektiriyordu, çünkü bunlar farklı bilgi biçimlerine dayanıyordu ve birçok farklı insanı alakadar ediyordu – ailenin reisi, bir kurumun başı, bir okulun öğretmeni. Öte yandan, bu farklı yönetme pratikleri spesifik amaçlara sahipti: zenginliğin artması, üretimin verimliliği, nüfusun çoğalması ve refahı. Bu amaçlara ulaşmak için çeşitli stratejiler ve taktikler gerekliydi. Foucault, on yedinci yüzyılda ekonominin siyasi pratikle tanışmasını çok temel bir gelişme olarak konumlandırır: yönetmek ya da hük(ü)met(et)mek,* *şeyleri* –bireyleri, eşyaları, serveti– idare etmenin doğru yolu haline geldi.[18]

> Önemli bir dönüm noktasında olduğumuzu düşünüyorum:
> egemenliğin amacı kendine içkinken ve egemenlik kendi yasalarıyla kendine has araçlara sahipken, hükûmetsel-yönetimin (*government*) erekselliği idare ettiği şeylerin kendisinde ve yönlendirdiği süreçlerin mükemmelliğinde ve yoğunlaşmasında bulunur; yönetmenin araçları yasalardan ziya-

17 Bkz. *STP*, s. 204-210.

* İngilizcedeki "government" kelimesi hem isim hem de fiil olma özelliği taşır. Oksala Foucault'dan hareketle, terimi bu iki anlamı da muhafaza edecek şekilde kullanır. Böylece sözcük, hem hükûmet denen siyasi yapıya hem de hükûmetin yönetme edimine göndermede bulunur. Zaten burada önemli olan siyasi yapıları her zaman fonksiyonları ve etkileri üzerinden düşünmektir; yönetimsellik kavramı tam da böylesi bir zihinsel çabanın ürünüdür. Bu nedenle, metinde "government" sözcüğü anlamı koruyacak şekilde, farklı şekillerde çevrilmiştir. (ç. n.)

18 STP, s. 95.

> de çok biçimli taktikler oluverir. Yönetmenin bakış açısında önemli olan yasa değildir.[19]

Yönetim pratikleri (*practices of government*) yasalardan ziyade taktikler kullanır ya da yasaları taktik olarak kullanır; yani şeyleri belli başlı hedeflerin ulaşılmasına uygun olarak düzenler. Dolayısıyla, yönetimselliğin prosedürleri hukukun üstünlüğüne (*rule of law*) indirgenemez. Bu prosedürler çoğu zaman yasa-ötesi (*extra-legal*) olan yürütme aygıtlarını ve idari teknikleri kullanır. Aynı zamanda bunlar, önemli ölçüde, farklı bilgi formlarına dayanır. Thomas Lemke'nin de işaret ettiği gibi, yönetimsel bilgi hiçbir şekilde yönetilen gerçekliği öylece "temsil eden", saf, nötr bir bilgi değildir.[20] Daha ziyade, iktidarın faaliyetinin "akla uygun" olarak anlaşılması için söylemsel bir alan yaratmasına yardım eden, hükûmete bağlı bir unsurdur. Yönetimsellik, iktidar ve bilgi arasında ya da hükûmet ve bilim arasında, tekil, döngüsel bir ilişkinin ortaya çıkması anlamındadır.[21]

Bu kısmı özetlemek adına: Foucault yönetimsellik anlayışıyla siyasi iktidarın akıl yürütme biçimindeki (*rationality*) ciddi değişimi tanımlamak ve haritalamak istemiştir. Bu değişim, egemenlik toplumundan yönetimsel topluma doğru bir tarihsel geçişe tekabül eder. Siyasi iktidarın ekonomik model gibi ve ona uygun biçimde faaliyet gösterdiği yeni bir iktidar rejimi betimler. Nesnesi toprak değildir, ne de toprakta yaşayanlar hukuki özneler olarak anlaşılır, daha ziyade insanlardan ve şeylerden oluşan karmaşık bir bileşkedir. On sekizinci yüzyılda bu bileşkeye *nüfus* adı verildi; nüfus kendine has kuralları olan istatistiksel analiz ve bilimsel bilgi nesnesi idi. Onu yönetmek için ona has taktikler, stratejiler ve bilgiler gerekliydi – örneğin, ölüm, doğum, hastalık oranları; yaşam süresi, çalışma gücü ve refah. Nüfus ve onun refahı hem modern yönetimsel tekniklerin müdahale alanını hem de bu tekniklerin nihai amacını belirledi. Bireysel ya da ortak bir egemenin, hukuki özneleri yasalar aracılığıyla idare ettiği, egemenin iktidarını (*sovereign power*) uygulayan bir siyasi iktidar yerine, idareden ve yürütmeden sorumlu karmaşık bir aygıtın, çeşitli bilimsel bilgiler temelinde ürettiği politikalar, taktikler ve stratejiler ile nüfusu yönettiği bir toplumda yaşıyoruz.

19 STP, s. 211.
20 Thomas Lemke, "Foucault, Governmentality, and Critique".
21 Bkz. STP'nin 347-52 sayfalarında Foucault'nun ekonominin gelişiminin önemi tartışması.

3. Şiddetin Hükûmetle-Yönetilir Hale Gelişi

Judith Butler, Guantanamo Körfezi'ndeki tutuklu kampına yönelik güçlü eleştirisinde Foucault'nun yönetimsellik anlayışını devlet şiddeti sorusu üzerinden ele alır.[22] O da, Foucault için egemenin iktidarının ve yönetimselliğin birbirini dışlamadığını ve bu iki iktidar biçiminin eş zamanlı var olabileceğini vurgular. Guantanamo Körfezi'ndeki devlet şiddeti formunun böylesi eş-zamanlı bir varoluşa sahip olduğunu belirtir: acil durumlarda hukukun üstünlüğünün askıya alındığı bir egemenlik, yönetimsellik bağlamında istisnai yetki gücü ile işleyen bir iktidar. Bu istisnai yetki gücü, [bu durumun] meşruiyeti açıkça sorgulanmadan, idarecilere tesis edilmiştir, öte yandan bunlar hukuki erki üstlenirler: adalet, hayat ve ölüm gibi temel meselelerde karar yetkileri bulunmaktadır. Güvenlik adı altında, uygulayıcı ve idareci aygıtlara kendi kendini temellendiren ve koşulsuz bir erk tahsis edilmiştir.

Guantanamo Körfezi'nde hukukun üstünlüğünün askıya alınması yönetimsellik ve egemenliğin çakışmasına yol açar. Guantanamo Körfezi böylesi bir çakışmayı rahatsız edici derecede görünür kılsa da, bu tip bir çakışmanın, hükûmet uzmanlarının şiddet teknolojilerini taktik olarak kullandığı her durumda var olup olmadığı sorusunu sormamız gerekir. Doğal olarak, Guantanamo Körfezi örneği özellikle rahatsız edici, çünkü tam anlamıyla yaşam ve ölüm üzerinde hüküm süren bir egemen iktidar, ve devletin yasalarının açıkça ihlali söz konusu. Yasal destek ve yargılanma hakkı çoğu tutuklu için açıkça reddedildi, yani var olan devlet şiddeti sadece yasa-ötesi değil aslında yasa dışı. Fakat yapısal olarak benzer bir problem –yasal sorumluluğun ve takibin eksikliği nedeniyle ikincil egemenlerin düzeni– şiddetin tüm yönetimsel pratiklerini –onları yasa-ötesine itecek şekilde– potansiyel olarak sarmakta.[23]

İktidarı yönetimsellik olarak düşünmek, aynı zamanda, devlet şiddetini, biçimlerini ve çapını, güvenlik meselelerinin ve nüfusların etkili taktikleri ve başarılı idaresi sorunu olarak anlamak demektir. Bu durumun rahatsız edici sonucu ise, şiddetin rasyonelliği ve verimliliğinin çoğu durumda şiddeti

22 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*.

23 Giorgio Agamben, *State of Exception*. Agamben, istisna halinin başta geçici bir uygulama olarak tasarlanmasına karşın Batılı demokrasilerde yirminci yüzyıl boyunca geçerli bir paradigma olarak çalışmaya devam ettiğini öne sürer. İstisnai uygulamanın kalıcı bir yönetim tekniğine dönüşmesi parlamentonun yasama gücünü yavaş yavaş aşındırdı: çoğu zaman, yürütmenin, yasanın gücüne sahip olan idari anlaşmalar aracılığıyla yaptığının onaylanması ile sınırlı kalmakta. Yürütme, yasama ve yargı arasındaki ayrımların belirsizleşmesi sonucu, hükûmetin değişmez bir niteliği haline geldi.

meşrulaştıran tek dayanak olmasıdır. Yönetimsellik teknolojileri, seçimlere ya da hukukun üstünlüğüne bağlı olarak değil, spesifik hedefleri üzerinden meşruluk kazanan idari kurumlar tarafından işletilir. İdari-işletmeci tekniklerle (*manegerial techniques*) yönetilen bu süreçte, şiddet kullanımı da verimli taktik meselesi haline gelir; meclisin kurumları ya da yargının mahkemeleri tarafından değil, tıbbi uzmanlar, askeri görevliler ve idari personel tarafından yürürlüğe konur.

James Ron, devlet şiddeti alanının, tıpkı ticari tarifeler (*trade tariffs*) ya da bütçe idaresinde olduğu gibi, global ölçekte bir düzenleme ve aklileştirme sürecinden geçirildiğini iddia eder.[24] Hem "meşru" devlet şiddetini, hem de devletlerin baskı kuran aygıtlarının (*coercive agents*) kontrolü ve idaresi için gerekli yapıları tanımlayan, yoğun bir konvansiyonlar bütünü mevcuttur. Bu aklileştirme ve düzenleme süreci meşrulaştırma sürecine bağlanır. Ron'a göre, dünya devletlerinin "meşru şiddet" anlayışı Foucaultcu disiplin ile ciddi biçimde benzerlik gösterir; bana göre ise, yönetimsel-idare (*governmental management*) ile benzerlik gösterir: profesyonelleşen, aklileşen ve bürokratikleşen [artık] şiddettir. Devlet, şiddetin uygulanışı ile ilgili yasal, psikolojik ve tıbbi uzmanlık ağı oluşturmalıdır. Bu profesyonel uzmanlar, neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiği ile ilgili öneri dağıtarak devlet şiddetinin işleyişine bir akılsallık, ruhsuzluk ve adalet aurası vakfederler.

Uzman bilgisi, denetime açıklığın (*accountability*) zorunlu fakat temelde yasa-ötesi yapısını oluşturur. Şiddet pratikleri profesyonel idareciler, askeri hakimler ve tıbbi uzmanlar tarafından takip edildiklerinde, bunlar keyfi cezalandırmalardan ziyade kontrol edilen süreçler oluyorlar; nitekim bu, yasal olarak da kontrol edildikleri anlamına gelmiyor. Ron'un dile getirdiği şekilde, bu profesyonelleşme uygulamalarıyla şiddet kullanımını meşrulaştırmayı beceren devletler, böylelikle meşru devletler alemine kabul edilmeyi ve bu kabule eşlik eden ayrıcalıklardan faydalanmayı umut edebiliyorlar.

Ron'un örnek olay incelemesi İsrail'deki devlet şiddeti yöntemleriyle ilgilidir. Filistinli tutuklular ve İsrailli hapishane görevlileri ile yaptığı mülakatlar sonucunda Ron, 1991-92 yılları arasında İsrail'in güvenlik yetkililerinin Filistinli tutukluları sorgulama biçiminde temel bir değişimi fark eder. Değişim, sorgulanan tutukluların sayısıyla ilgili değildir; 1993 yılında dahi, günde 400 ila 600 Filistinli ya Genel Güvenlik Hizmetleri ya da ordu tarafından

24 James Ron, "Varying Methods of State Violence", s. 283-284.

sorgulanmaktaydı. Değişim, sorgulama sonuçları ile de ilgili değildir: Filistinlilerin askeri mahkemelerdeki mahkumiyet oranı %96'nın üzerindeydi, çoğu mahkumiyet ise sorgulamalar esnasında alınan ifadelere dayanıyordu. Değişim, kullanılan sorgulama tekniklerinin cinsini, bunların devlet tarafından kontrol edilme biçimini, ve de devlet temsilcilerinin bunların kullanımı ile ilgili yaptığı açıklama ve gerekçelendirmeleri içeriyordu.[25]

Önceki çalışmalar, daha önceleri, sorgucuların kolaylıkla yoğun fiziksel şiddete başvurduğunu, üstlerinin onlara müdahale etmeyişinin keyfini çıkardıklarını göstermekte. Filistin ayaklanmalarının ilk yıllarında, sorgulanan kişilerin çoğu şiddetli biçimde darp ediliyordu; çoğu durumda kemik kırılmaları ve hastanelik olma söz konusu idi. Yeni sistemde ise doğrudan fiziksel güç kullanımı büyük ölçüde azaldı. Sorgucular iz bırakmayan darp usulleri, bedeni zorlayan pozisyonlar ve duyusal algıyı bozma ve zedelemeye yönelik bir dizi karmaşık yöntemi tanıttılar ve geliştirdiler. İkinci değişim, bu sürece yönelik devlet kontrolünün seviyesini ilgilendiriyordu. Sorgulama sisteminin tamamı tektipleştirilmiş ve aklileştirilmişti. Şiddet kullanma hakkı güvenlik personelinin tekelinden alınmış, onun yerine daha geniş çaplı, hiyerarşik kontrol düzenine sevk edilmişti: bazı görevlilerin şiddet kullanma hakkı vardı, diğerlerinin yoktu. Tutukluların sınıflandırılması için, hangi zanlı kategorisinin hangi yöntemlere maruz bırakılabileceğini belirleyen ve giderek detaylandırılan bir sistem gelişti. Bunun yanı sıra, İsrailli yetkililer sorgulamaları kamusal alanda yeni bir biçimde tartıştı: sorgulamaları, şiddetin –iddia edildiği gibi– kullanıldığı, fakat ölçülü ve hesaplı olarak kullanıldığı, kontrollü ve insani bir süreç olarak tasvir ettiler. [26]

Öyleyse, Foucault'nun yönetimsellik anlayışı, 'meşru' devlet şiddeti pratiklerinin arkasındaki siyasi aklı ortaya çıkaracak yeni bir bakış açısı sunar: liberal demokratik devletlerde meşru şiddet biçimleri rasyonel bir şekilde idare edilmeli ve profesyonelce düzenlenmelidir. Yönetimsellik, hukuki meşruiyet değil, verimlilik, profesyonellik ve başarılı idare mantığıyla işler. Yasa konumunda olmamalarına rağmen yasanın sahip olduğu güce sahip olan idari kararnameler, bürokratik prosedürler ve işletme taktikleri kullanır. Yönetimsel teknolojiler, siyasi öznelere hükmetmekle değil, kendilerine has içsel ve istatistiksel düzenlerle nüfusları idare etmekle ilgilenir. Dolayısıyla şiddet aynı zamanda, bir hukuki araç değil bir idare taktiği (*tactic of*

25 *Age*., s. 275.
26 *Age*., s. 276.

management) olarak kullanılır. Yönetimsel teknolojiler yasanın üstünlüğünün askıya alındığı ya da ulaşamadığı yerlerde işler: şiddet bir politika (*policy*) meselesidir, belirli bir amaca ulaşmak için taktiksel bir araçtır (*tactical means*).

Çatışmalı toplumda (*agonistic society*), var olan siyasi akıl yürütmelere karşı çıkmak ve tartışmak mümkün olsa da, eleştirmek için önce onları anlamamız gerekir.[27]

> Bir iktidar biçimine karşı direnen veya isyan edenler, sadece şiddeti kınamakla ya da bir kurumu eleştirmekle yetinmemelidirler... Asıl sorgulanması gereken söz konusu akıl yürütme biçimidir. Ne akıl hastaları ya da deliler üzerinde uygulanan iktidar eleştirisi sadece psikiyatrik kurumlarla sınırlı tutulmalı, ne de cezalandırma erkini (*power to punish*) sorgulayanlar topyekun hapishaneleri kınamakla yetinmelidir. Asıl sorulması gereken soru, bu iktidar ilişkilerinin nasıl rasyonelleştirildikleridir. Ancak bu soru sorulduğunda, aynı amaçları ve aynı etkileri olan başka kurumların onların yerlerini almalarından kaçınılabilir.[28]

Devlet şiddetinin hukuk-ötesi pratiklerini eleştirmek için siyasi düşüncemiz ve pratiğimizi ahlaki-hukuki bir çerçeveden idari-işlevsel (*managerial-functional*) bir çerçeveye kayışını analiz etmemiz gerektiğini öne sürdüm: meşruiyet meseleleri giderek verimlilik (*efficiency*) meselelerine dönüşmekte. Yönetimsellik, şiddetin uygulanmasında bir yalancı yasallık (*pseudo-legality*) örtüsü inşa etmeyi ve oldukça müphem bir meşruiyet olgusunu dayatmayı mümkün kılıyor. Var olan devlet şiddeti pratiklerinin eleştirisi, sadece şiddet uygulayan bireyleri, kurumları ve hatta devleti değil, bu pratikleri destekleyen siyasi aklı hedef almalıdır.

27 Ron, uluslararası konvansiyonların baskısının ve bu yolla şiddetin "tektipleştirilmesinin", kontrol eden devleti bertaraf etmenin ve doğrudan uluslararası insan hakları örgütleri ve insan hakları söylemi gibi global mekanizmalar ile bağ kurmanın güvencesi ile hedefte olan nüfusların geniş çaptaki yasa dışı şiddetlere karşı koruma kazanabileceklerini kabul eder (*age.*, s.294-298). Nitekim, bu aynı zamanda, bu yolla tezahür edecek yeni baskılara kendilerini teslim ettikleri anlamına da gelir. Örneğin, bütün sıkı deliller yok edildiğinde, sistemin devletçe tasvir edilişine, tutukluların ve onları savunanları verimli bir biçimde karşı çıkması zordur. Yani, kapsayıcı siyasi akla ve baskıya karşı durmanın tek bir cephesi ya da stratejisi yok, onun yerine, yeni iktidar biçimlerini ima eden stratejiler ağı var.

28 Michel Foucault, "*Omnes et Singulatim*: Toward a Critique of Political Reason," *Power*'ın içinde, s. 324-5.

4. Sonuç: Siyasi şiddet nedir?

Ben makalemin bu sonuç bölümünü kaleme alırken, İngiltere'de şimdiye kadar gözaltında hayatını kaybedenlerin en genci olan 14 yaşındaki Adam Rickwood'un ölüm soruşturması yeni sonuçlandı. Adam Rickwood, İngiltere'de 1990'larda, yerel çocuk yurtlarına (*local children's homes*) daha profesyonel bir alternatif olarak açılan dört kurumdan birinde, Hassockfield Secure Training Centre'da (Hassockfield Güvenli Çalışma Merkezi) dört yetişkin bakıcı tarafından etkisiz hale getirildikten sonra kendini astı. Rickwood'un etkisiz hale getirilmesi, burnu sıkıştırma, bükme, vurma ya da şiddetli darbeleme gibi farklı şekillerde tasvir edilen burun distraksiyonu (*nose distraction*) tekniğini içeriyordu. Bir saat burnu kanayan Adam, altı saat sonra kendini öldürdü. Mahkeme görevlilerin Adam'a davranışlarında herhangi bir hata olmadığını hükmetti. Adam'ın öldüğü Ekim 2004'ten Eylül 2005'e kadar burun distraksiyonu tekniği İngiltere'nin dört güvenli çalışma merkezinde 437 kere uygulandı.[29]

Bir çocuğun burnuna vurmak gibi anlaşılabilecek bir tekniği edinmenin nasıl bir profesyonellik içerdiği sorusu için felsefi bir sorgulamaya girişmeye gerek olmayabilir. Ancak, burun tahribatı tekniği devlet şiddetinin yönetimselleşmesinin mükemmel bir örneği gibi durmakta. Yasa-ötesi bir pratik, çünkü yasa yetişkinlerin 14 yaşındaki bir çocuğu dövmesini yasaklarken onun profesyonel bir teknikle zapt edilmesi ile ilgili bir şey demiyor. Adam Rickwood olaydan birkaç saat sonra kendini asmasaydı, bu tekniğin hukuki sorgusu için bir temel ya da yasal sorumluluğa dair bir sual de bulunmayacaktı.

Adams Rickwood davası şiddetin tehlikeli bir biçimde apolitikleştirilmesinin aydınlatıcı bir örneği olarak da görülebilir. Devlet şiddetinin farklı biçimlerine dair eleştiriler, bu şiddetin dayandığı iktidar teknolojilerinin işleyişini, sürdürülüşünü ve meşruiyetini analiz etmek yerine, münferit yanlış idare (*mismanagement*) örneklerini ön plana çıkarmaya indirgenirse etkili bir biçimde apolitikleştirmiş olur. Adam'a uygulanan şiddet, bir siyasi şiddet biçimi değil, olası bir yanlış idare örneği olarak tartışılmış ve soruşturulmuş olsa da, onun ölümünün ardından soracağımız sorular oldukça siyasi olmalı. Bu muamele hangi siyasi ilkeler adına haklı görülebilir? 14 yaşındaki çocukların devlet görevlilerince rutin olarak burunlarına vurulduğu bir top-

29 Bkz. Eric Allison ve Simon Hattenstone, "What gives them the right to hit a child on the nose?" *The Guardian*, 2 Haziran 2007.

lumda gerçekten yaşamak istiyor muyuz? Ya da, onun ölümünün toplumda radikal bir dönüşümün gerekliliğine işaret ettiği sonucu mu çıkmakta?

Merleau-Ponty "Bedenli canlılar olduğumuz sürece, şiddet bizim kısmetimizdir" der.[30] Ona göre, bu, sadece farklı şiddet biçimleri arasında seçim hakkımızın olduğu, masumiyet ve şiddet arasında bir seçim yapma şansımız olmadığı anlamına gelir. Son kertede bunu kabul etmek zorunda da olsak, farklı şiddet biçimleri arasından seçim yapma olasılığı siyasi tahayyül için oldukça geniş bir alan açıyor. Şiddeti, bu siyasal tahayyül alanını felsefi düşünce ve siyasi eylem ile amansızca keşfetmeye açtığı ölçüde başımızın belası olarak kabul etmeliyiz.

İngilizceden çeviren: İmge Oranlı

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *State of Exception*, Çev. Kevin Attell, Chicago: Chicago University Press, 2005.

Arendt , Hannah, *On Violence* (Şiddet Üzerine), San Diego: Hardcourt Brace, 1969.

Butler, Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence,* Londra: Verso, 2004.

Dean, Mitchell, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society* Londra: Sage Publications, 1999.

Foucault, Michel, "The History of Sexuality", *Power/Knowledge*, Colin Gordon (ed.), Brighton: Harvester Press, 1980.

---------, "Subject and Power" (Özne ve İktidar), Hubert L. Dreyfus ve Paul Robinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Hemel Hemsptead: Harvester Press, 1982.

---------, *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (Hapishanenin Doğuşu), Çev. Alan Sheridan, New York: Penguin, 1991.

------, *Dit et écrits*, 1954-1988, ed. Daniel Defert ve François Ewald, Paris: Gallimard, 1994.

-------, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth-Century Legal Psychiatry", *Power*'ın içinde, *Essential Works of Foucault, 1954-1984,* 3. Cilt, Çev. Robert Hurley vd., Ed. Paul Rabinow New York: New Press, 2000.

------, *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, Çev. David Macy, Ed. Arnold I. Davidson, Harmondsworth: Penguin, 2003.

------, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, Çev. Braham Burchell, Ed. Michel Senellhart, New York: Palgrave Macmillan, 2007.

30 Maurice Merlau-Ponty, *Humanism and Teror: An essay on the Communist Problem*, s. 109.

Hanssen, Beatrice, *Ciritique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory,* Londra: Routledge, 2000.

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

------, "Foucault, Governmentality, and Critique", *Rethinking Marxism,* 2002, C.14, S. 3.

Merlau-Ponty, Maurice, *Humanism and Teror: An essay on the Communist Problem*, Çev. John O'Neill, Boston: Beacon Press, 1969.

Pasquino, Pasquale, "Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory", *Economy and Society*, 1986, C. 22, S. 1.

Ron, James, "Varying Methods of State Violence", *International Organization*, 1997, C. 51, S. 2.

Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven[*]

NANCY LUXON

Demek ki demokrasi ancak hakikati söyleme sayesinde hayatta kalır, ama [...] demokraside hakikati söyleme 'atışma' yoluyla, çatışma yoluyla, karşı karşıya gelme yoluyla, rekabet yoluyla gün ışığına çıktığı ölçüde, hakikati söyleme daima demokrasinin tehdidi altındadır.

Michel Foucault, *Le Gouvernement du soi*

Parrhesiastes [hakikat anlatıcısı] muhatabına *olanı* ifşa etmez; *parrhesiastes, onun maskesini düşürür.*

Michel Foucault, Le Courage de la vérité

I. Giriş

Otorite eleştirilerinde dürüst konuşma iddialarının iktidara yönelik örtük yakarmalar olduğu şüphesi sık sık dile getirilir.[1] Foucault'nun son dönem çalışmalarında, belirli hakikatlere yönelik arayışı arka plana atan otorite-

* Bu makale ilk olarak şurada yayımlanmıştır:*Inquiry*, S. 47, s. 464-489.

1 Metinde yapılacak atıfların kaynağı iki ders dizisidir. Bunların ilki Collège de France'ta 1982 ila 1983 arasında verilen *Le Gouvernement du soi* (Kendiliğin Yönetimi), ikincisiyse 1983 ila 1984 arasında verilen *Courage de la vérité* (Hakikatin Cesareti) dersleridir. Bu dersler Paris'te bulunan IMEC'te (l'Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine – Çağdaş Yazın Hatıraları Enstitüsü) mevcuttur; Ekim 2002 ila Aralık 2003 arasında bu derslerin teyp ve CD kayıtlarını dinledim ve özgün dili olan Fransızcada transkripsiyonlarını yaptım. Derslerden yapılacak atıflarda dersin verildiği tarih ve CD numarası belirtilecektir; İngilizce çeviriler bana aittir. Bu dersler Fransızcada ya da İngilizcede henüz yayımlanmamıştır; ama aynı dönemde Berkeley Üniversitesi'nde verdiği ve *Fearless Speech* kitabında yayımlanan *parrhesia* üzerine altı derste benzer içerikli konular ele alınmıştır.

nin tespiti ve sınanması için bir dinamik geliştirmek suretiyle bu sorunu yeniden biçimlendirdiğini iddia ediyorum.[2] Foucault bunu yapmak için antik dönemin etik *parrhesia* (korkusuz konuşma) pratiklerine başvurur; bu pratiklerde amaç konuşmacı ile dinleyiciler arasındaki mücadeleci diyalog üzerinden hakikati söyleme iddialarını saptamak ve değerlendirmektir. Süreç içinde, dinleyicilerin hakikate daha çok ya da daha iyi erişimi olmasını, uzmanlık bilgisine sahip olmasını ya da konuşmacının iddialarını gölgede bırakacak bir konumda bulunmasını gerektirmeyen, güçlü, çağdaş bir hakikati söyleme modeli geliştirir. Böylece *parrhesia*, bireyleri (belirli bir kalıba uydurmak üzere) *üreten* ilişkileri, bireyleri (kendi tasarımlarının ürünleri olabilmeleri için) özerkliğe kavuşturmak üzere *eğiten* ilişkilerden analitik olarak ayırabilmemizi sağlar. Foucault bu modeli Euripides ve Sophokles'in trajedileri, Sokratik diyaloglar ve Sinikler ile Stoacıların hikâyeleri gibi çeşitli metinlerden yararlanarak inşa eder. *Parrhesia*'nın olası etik katkısı güven ilişkilerinin yönetimi ve bireylerin "üretimi"nden ziyade eğitimini mümkün kılan bir özne-oluşumu sürecidir. Ben ayrıca bu modelin riskin liberal siyasi kurumlardaki yerine dair güçlü bir eleştiri sunduğunu ileri süreceğim.

Bu makalede ilk olarak, hakikati söylediğini iddia eden bir otoriteden beklenen etik karaktere –yani, pedagojik yetilerle bağlantılı ahlaki ve psikolojik niteliklere– dair değerlendirme yapılabilmesini sağlayan *parrhesiatik* "pratikler" inceleniyor. Foucault'nun hakikati söyleme modeline dair analizim tamamen 1982 ila 1984 arasında Collège de France'ta verdiği henüz yayımlanmamış dersleri temel alıyor. *Hapishanenin Doğuşu*'ndan miras alınan güvenmenin imkânsızlığının, Foucault'nun daha sonraki *parrhesia* ve *parrhesia* ile konuşanların etik karakter incelemesini yönlendirdiğini göstermek istiyorum. *Parrhesia* hem belirli bir konuşma kategorisini hem de bu konuşmanın kullanımını yöneten bir dizi pratiği işaret eder. Foucault onu başka tür konuşmalardan, bir sofistin yaltaklanmalarından, dur durak tanımaz gevezelikten ve zorlayıcı ikna etme çabası ve belagatten ayırır.[3] Ne var ki

2 Bu makalenin önceki taslakları hakkında yaptıkları cömert yorumlar için şu kişilere teşekkür etmem gerek: Harvey Goldman, Alan Houston, Wayne Martin, Karen Shelby, Gary Shiffman ve Tracy Strong. Yaptığım arşiv araştırmasında bana gösterdikleri sabır ve yardım için José Ruiz-Funes ve l'Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine'deki (IMEC) çalışanlara minnettarım. Bu makale kısmen Spencer Vakfı'nın desteği sayesinde yazıldı.

3 Foucault, *Fearless Speech*, s. 11-24. Ayrıca bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 12 Ocak 1983, 2B ve 3A CD'leri.

parrhesia, aynı zamanda, sözel ifadeden fazlasıdır; Foucault'nun okumasında kişinin kendisiyle, otoriteyle ve hakikatle ilişki kurmasını sağlayan geniş kapsamlı bir kişisel etik pratikler dizisi de kapsanır: "*Parrhesia* kullanan kişi, yani *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyleyen biridir: Hiçbir şeyi saklamaz, ama konuşma yoluyla kalbini ve zihnini başkalarına açar... *Parrhesia* sözcüğü, o halde, konuşmacı ile söylediği şey arasındaki bir tür ilişkiye gönderme yapar."[4] Demek ki *parrhesia* bilhassa doğrudan bir konuşma tarzı, "süsten yoksun",[5] hilesiz bir konuşma, ikna etme ya da eğlendirme yerine doğruluğu hedefleyen bir konuşmadır; böyle bir konuşma belagatin güvenilmez ve yanıltıcı sözcükleriyle doğrudan çelişir.

Hakikati söylemeye dair kendi modelini kurmak için Foucault, *parrhesiatik* pratiklerdeki güven ilişkilerini değerlendirmeye vakfedilen aşırı ve özenli dikkate yoğunlaşır. Bu suretle, hakikat iddialarının iktidar iddiaları olduğu şüphesine doğrudan karşılık verir. Bunun sonucunda, *parrhesiatik* konuşmanın içeriği, konuşmayı bir kılıfa sokup yücelten yapılar karşısında ikincil hale gelir. *Parrhesiatik* konuşma, hakikat anlatıcısıyla dinleyicileri arasındaki karşılaşmaya kavgacı, riskli bir nitelik katar –bu nitelik, modern hakikat anlatıcıları olan Foucaultcu "uzmanlar" arasındaki ilişkilerde mevcut değildir– ve yapısı "*parrhesia* oyunu" (*le jeu parrhésiastique*) katılımcıları arasında güven yaratmak için risk koşullarından faydalanır.

Foucault'nun modeli, *parrhesia* ile özdeşleştirilen çeşitli pedagojik figürlere atıfla dile getirilir. Öğrenciler, bu figürlerle dikkatli bir yüzleşme sonucunda, kendi *parrhesia* yetilerini, yani büyük kişisel ve siyasi riskleri göze alarak ahlaki konumlanışlarını açık sözlülükle ifade etme yeteneklerini geliştirebilmek için kendileriyle olan ilişkilerini değiştirir. Bu izaha göre, risk üstesinden gelinecek ya da idare edilecek bir şey değildir. Eğitimcilerin –onların kaybedecek bir şeyleri vardır– samimiyetini kanıtlarken bir yandan da öğrencilerin özerkliğinin gelişimini sınar ve pekiştirir. Riskten kurtulmak öğrencileri ya bağımlı hale gelme ya da iktidarın suiistimaline maruz kalma tehdidiyle yüz yüze getirir. Foucault riskin bu anlamını –yani dünyanın "kötü" değil de tehlikeli bir yer olduğunu–[6] anımsatmak suretiyle, tıpkı Mayıs 1968 olayları gibi, "bize bir siyasi doktrinden türemiş soruları sormayı

4 Foucault, *Fearless Speech*, s. 12.

5 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 2 Mart 1983, CD 11B.

6 "Her şeyin kötü olduğunu değil, her şeyin tehlikeli olduğunu söylemeye çalışıyorum ki bu kötüyle aynı şey değildir." Foucault, "On the Genealogy of Ethics", s. 256.

değil de siyaseti sorgulamayı öğreten" o eleştirel siyasi konuşma hissini de anımsatmayı umar.[7]

Bunun sonucu, iktidar ile bilgiyi modern bilirkişi modelinde bir araya getiren dinamiği kalıcılaştıran doktor ve eğitimci prototiplerine dönüş değildir. Foucault'un modelinde bu otoriteler yeni bir bağlamda, güven doğurup bireyleri eğitecek örnek kişiler şeklinde yeniden biçimlendirilir. Foucault her ne kadar antik Yunanların pratiklerinin modern sorunlar için hazır çözümler olamayacağını belirtecek kadar dikkatli olsa da, modern siyasetin, tıpkı antiklerde olduğu gibi, ne din ne de ahlaki alana yasal müdahale yoluyla temellendirilen bir etik arayışında olduğunu da teslim eder.[8] Son kertede, Foucault'yu *parrhesia* pratiklerini incelemeye sevk eden şey böyle bir etik arayışıdır.

II. *Parrhesia*'nın Etik Pratiklerini İnşa Etmek

Foucault hakikati söyleme modelini henüz yayımlanmamış son derslerinde geliştirdiğinden, bu iddiaları analitik bir çerçeveye yerleştirmek için yorumlayıcı bir çalışma yapmak gerekir. Foucault bu derslerde sunduğu çok çeşitli *parrhesia* örneklerinde bağlam ve karakter zorunsuzluklarının içinden büyük bir özenle analitik müştereklikler çıkarır. *Parrhesiatik* pratikleri hakikat anlatıcısının *maddesinde* yani konuşmasının içeriğinde değil, bağlamı ve konuşma *tarzını* dikkatle tartışında temellendirir.[9] Foucault, bunu yapabilmek için, dikkatleri başka bir tarafa, yani bu otoritelerin, önce izleyiciler tarafından değerlendirilmesini sonra da kendilerinin izleyicileri eğitebilmesini sağlayan toplumsal pratikler ağına yerleştirilmesine çevirir. Bu figürlerin konumu Foucault'nun onların etiklerinin alameti hakkındaki iddiaları bakımından kilit bir önem taşır; bu figürlerin, güvenirlik adına Foucault'nun modern bilirkişilikle özdeşleştirdiği iki durumdan uzak durması gerekir; hakikat iddialarının siyasileşmesi ve siyasi iddiaların ahlâkileşmesi. Ama aynı zamanda, *parrhesiastes*'in bireylere kendilik *üzerine* etik bir çalışmada kılavuzluk edebilmesi için uygun kaynakları olması gerekir. Modern bilirkişiler bu kaynakları siyasi makam ya da meslekte bulurken, antik *parrhesiastes* başka bir yere başvurmak durumundadır.

Platon'un tiran II. Dionysos'la konuşmak üzere Syrakusai'ya yaptığı seyahat bu pratiklerin yapısına ya da Foucault'nun deyişiyle "parrhesia oyunu"na

7 Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations", s. 113.
8 Foucault, "On the Genealogy of Ethics", s. 255-6.
9 Bu tabiri Charles Taylor'ın *The Ethics of Authenticity* kitabından ödünç alıyorum.

dair ilk öğretici örneği ortaya koyar; sahiden de, Foucault'nun tekrar tekrar döndüğü *parrhesia* olayı budur.[10] Foucault'nun Platon'un Yedinci Mektup'taki izahını yeniden anlatışında görülebileceği üzere, Platon, Dionysos'un hem akrabası hem de gözdesi olan Dion'un ısrarlı talebi üzerine onu ziyarete gider. Tiranın tam bir demokrata dönüştürülebileceği konusunda Platon'un kafasında şüpheler olsa da, Dionysos Platon'un hâkimiyet ve kendine hâkim olma konusundaki yorumlarını bizzat işitmek istediğini belirtmiştir ve Platon da bir açılımın olabileceğini sezer. Bunun üzerine Platon gemiyle Syrakusai'ya doğru yola çıkar. Bir süre sonra –kişinin kendi kendini yönetmesi üzerine çeşitli sohbetlerin, Platon'a karşı düzenlenen birçok saray entrikasının ve son olarak bu felsefi tasarı hususunda Dionysos'un sergilediği çekingenliğin ardından– Dion, Dionysos'un gözünden düşer ve bu deney Platon'un alelacele Atina'ya doğru yola koyulmasıyla hızla sona erer.

Bu örnekte görülebileceği gibi, ilk *parrhesia* hamlesi –açık sözlü olduğu düşünülen bir konuşmacı arayışı (*recherche*)– iktidar meselesini gündeme getirir. *Parrhesia* koşullarının içinde bir iktidar asimetrisi bulunur; gelgelelim, Dionysos'un, Platon'un korktuğundan, kişisel bir çıkar elde etmek istediğinden ya da dalkavukluk etme arzusundan değil de açık sözlü olmak uğruna konuştuğuna güvenebilmesi için, söz konusu ilişkinin hakikat söyleyicinin bağımsız konumunu ispat edebilecek şekilde yapılandırılması gerekir. İkinci hamlede ise hakikat söyleyicinin otoritesi sınanır (*épreuve*). Platon'un bağımsız konuşması, Dionysos'un etik gelişimini teşvik edecek şekilde açık sözlü bir biçimde konuşmasını şart koşmaz; örneğin, Dionysos'a hiç dokunmadan, bilinen gerçekleri bağımsızca dile getirebilir. Foucault hakikat anlatıcının iddialarının ve bu iddiaların ardındaki kanaatin kuvvetini sınamak için risk ve belirsizlik koşullarından bahseder; bu koşullar hem dinleyiciyi hem de konuşmacıyı etkilediği için, dinleyici de önceden belirlenmiş bir sonuca doğru ilerlemeyecek şekilde etkin katılım göstermelidir. Risk bu katılımın psikolojisini de derinleştirir; *parrhesia*'nın amaçları belirsiz olduğundan, risk Platon ile Dionysos'un umutları ve korkuları üzerinde işler, zira onlar kendi kanaatlerinin ve bu kanaatleri kamusal bir şekilde dile getirme yetilerinin sınırlarını sınamaktadır. *Parrhesia*'nın üçüncü hamlesinde ise katılımcıları ve kendi biçimlendirici etkilerini bağlayan kaygı (*souci*) ilişkisinin duygu-

10 Foucault bu karşılaşmayı Platon'un *Mektuplar*'ının 7. Mektup'unda sunulduğu haliyle ele alır. Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 9 ve 23 Şubat 1983, 8A ve 9B CD'leri.; ayrıca bkz. *Le Courage de la vérité*, 8 Şubat 1984, CD 2A.

lanımsal doğası söz konusudur. Syrakusai örneğinde, *parrhesia* oyunun bu noktasında çöker; Platon'un dobra sözlerini kaldıramayan Dionysos onu öldürtmeye kalkışır.

A. Bir Konuşmacı Aramak

Syrakusai örneğinde görüldüğü gibi, Foucault'nun böyle bir model inşa etme yolunda ilk görevi, bir otoritenin içinde bulunup konuşabileceği konumu ve böyle bir figürün kendi sözleriyle bağlantılandırdığı nitelikleri saptamak olmalıdır. Eğer modern otoriteler ve özellikle de modern "bilirkişiler" hakikat iddialarının iktidar iddialarını perdelediğinden şüphe ediyorsa, Foucault'nun *parrhesiastes*'inin böyle bir suçlamayı reddedebilmesi, aksi takdirde kendi otoritesini temellendirebilmesi gerekir. Syrakusai örneğinde bu nokta vurgulanmaktadır. Platon'un Dionysos'la karşılaşması herhangi bir siyasi bağlamın dışında gerçekleşir – hatta, Syrakusai bir demokrasi olmadığı için, söz konusu karşılaşma demokratik kurumların arka plandaki desteği bile olmadan gelişir. Bunun yerine, Foucault otoriteyi toplumsal bağlamca tanımlandığı haliyle ama kurumsal konumdan bağımsız olarak kavrar.

Parrhesia otoritesini temellendirmek için Foucault önce *parrhesiastes*'i diğer konuşmacılardan ayırmaya girişir ve *parrhesiastes*'in rolünün sıkı sıkıya kurumsallaşmış bir meslekle sınırlanmadığını, bilakis bağlamsal bir şekilde geliştiğini vurgular – en temelde, *parrhesiastes*'in özne-oluşumundaki rolü için kimi sonuçları olan bir ayrımdır bu. Foucault *parrhesiastes*'in meslek itibariyle bir felsefeci ya da herhangi biri olabileceğini belirtir; kurumsallaşmış bir otorite konumundaki biri (örneğin, Seneca gibi, bir felsefi okulun başı) ya da belirli bir yaşa gelmiş ve ciddi bir karakteri olan herhangi biri olabilir.[11] Bir pedagog, yakın bir dost, bir sevgili –ya da istisnai durumlarda üçü birden– olabilir ki, Sokrates ile Alkibiades arasındaki ilişki bunun bir örneğidir. Henüz kemale ermemiş (*qui n'ait pas encore atteint sa maturité*) ya da kendine hâkim olamamış biri için geçici bir rehber olabilir.[12] Ya da bir kişiye hayatı boyunca rehberlik eden biri olabilir. Bir yandan rolünü pedagojiden ödünç alırken öte yandan da ruh-yönetmeni işleviyle, söz konusu role

11 Metindeki "biri" derken İngilizcede erkek zamiri olan "he"ye bile bile başvurulmuştur. *Parrhesia*'ya dahil olabilenler erkek yurttaşlardı; *parrhesia* kadınlar, köleler ve yurttaş olmayanlarca icra edilemiyordu.

12 *Le Courage de la vérité*'de (1 Şubat 1984, CD 1A) bu ayrım geliştirilir. Ayrıca bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 12 Ocak 1983, CD 2B; ve *Fearless Speech*, s. 9-23.

siyasi tavsiye tonu katabilir, Sokrates'in *Lakhes*'teki rolü böyledir.[13] Bu rolün tıbbi pratikle de alakası vardır, doktor-felsefeci Galenos bunun bir örneğidir, zira gerek ruhu gerekse de bedeni kapsayan bir hayat-rejimine bağlılık tavsiyesinde bulunur. Foucault'nun bireylerin üretimi konusundaki önceki eserlerinde bulunan birçok tanıdık tema –*maîtrise* (hâkimiyet, yapabilme yetisi), ruhun yönelimi vb. temaları– bu ilk tanımda kalsa da, bunlara verilen kıymet ve öznellik (ve otorite) ile olan ilişkileri değişmiştir. Ele alınan çeşitli *parrhesiastes*'lerin otoriter konumları, modern "bilirkişi"nin otoriter konumlarından çok daha akışkan ve farklı şekillerde yapılanmıştır; kurumsal değil, bağlamsal olarak tanımlanmışlardır.

Foucault'nun bağlam üzerindeki ısrarı *parrhesiastes*'i kurumsal önceliklere katı katıya bağlı kalmaktan azat eder ve dikkatleri toplumsal bağlama gömülü figüre yönlendirir. Özel olarak, *parrhesia* tıp ve pedagoji sanatlarından faydalanır. Hakikat söyleyicinin otoritesiyse bu sanatları destekleyen kurumlara değil, bunların tekniklerinin kendine özgü uygulamalarına dayanır. Foucault şöyle der:

> *Parrhesiastes* bir profesyonel değildir ve *parrhesia*, *parrhesia* pratiğinin teknik veçheleri olsa da, bir teknik ya da meslekten tamamen farklıdır. *Parrhesia* bir meslek değildir, tanımlanması daha zor olan bir şeydir; bir tavırdır, erdemden doğan bir var olma halidir.[14]

Foucault böylece *parrhesia*'yı konuşmacının takdiriyle uygulanan bir dizi pratik olarak konumlandırır –"bir eyleme tarzıdır, bir dizi prosedürdür, bir amaca doğru birleşmiş bir dizi pratiktir"–[15] ama elbette *parrhesia* salt tekniğe indirgenemez. Foucault bunun aksine konuşmacının zihinsel dengesini ve ferasetini vurgular ve bu suretle kural temelli, evrensel bir yöntemsellikle örtük bir karşıtlık çıkarır. *Parrhesiastes*'i incelemek için, dinleyicilerin inatçı tikelliklerinde bu pratiklerce var edilen figürü mercek altına almaları gerekir. Bunu yapabilmek için de, *parrhesiastes*'in genelden tikele ve kendi hakikat anlayışından önündeki dinleyicilerin tikellerine hareket etmesini sağlayan tekniklerini değerlendirirler.

13 Böyle bir *parrhesiastes* tanımı ile Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"inde bahsettiği muhafızlar arasında güçlü bir benzerlik vardır.
14 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.
15 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

Bağlamı vurgulamak suretiyle Foucault dinleyiciyi *parrhesiastes*'i kendi başına değerlendirmeye mecbur eder; ne otoritesi ne de etik erdemi kural temelli bir etiğe atfedilebilir. Bu ayrım en iyi haliyle Fouault'nun en radikal örneğinde, yani bir "skandal hayat" (*la vie scandale*) sürdürmek yoluyla insanları açıkça kışkırtmaya çalışan Diyojen'de görülebilir. Sözlü şiddetli eleştirilerden aşırı çileciliğe ve alenen mastürbasyon yapmaya kadar uzanan bir dizi kamusal eylem yoluyla Diyojen toplumsal teamüllere ve onların suni bir şeyden daha fazlası oldukları yolundaki iddialara kafa tutmaya çalışmıştı.[16] Gelgelelim, onun eylemleri kendi takipçilerince ya da kural koyucu iddiaların doğrudan uygulanmasıyla yeniden üretilebilecek şekilde tasarlanmamıştı. Evrensel bir konu, ideal toplumsal âdetler konusundaki genellemeler ne *parrhesiastes*'ten ne de *parrhesiastes*'in hitap ettiği insanlardan elde edilebilir. Bilimsel ya da bürokratik prosedürlerin benzer bir şekilde bilimci ya da bürokrat figürünü ürettiği iddia edilebilecek olsa da, onların hakikat ve erdemle olan ilişkileri farklıdır.[17] Foucault hakikat ile *parrhesia* konuşmasıyla doğrulanarak kurulan ilişkinin, konuşmacının kendi erdemi ve kendi ruhunun doğasına dair bir kanıt olduğunu ileri sürer. Bilirkişi ise, kendisini çevreleyen toplum (örneğin iyi bilimin erdemli bir yan ürünü olan, nesnel tarafsızlık gibi) belirli bir mesleki vasfı geçerli kıldığı ölçüde "erdemli"dir, o da ancak dolaylı olarak. *Parrhesiastes* ise toplumsal pratiklerin dışındaki erdemli bir düzene referansla var olmaz. Aksine, bir birey olan *parrhesiastes*'in toplamda bileşik bir tavır, var oluş hali ya da yatkınlığı meydana getiren tikel nitelikleri ve erdemleri *parrhesia* tekniklerine hükmeder.[18]

Foucault böylelikle *parrhesiastes*'in işgal ettiği yapısal otorite konumunu değiştirir. *Parrhesiastes*'in herhangi bir özel itibarı olmadığı ve herhangi (siyasi ya da başka türden) bir kurumla açıkça ilişkili olmadığı için, makamın

16 Foucault Diyojen'in "dolaşımdaki paranın değerini değiştirin" şiarı hakkında uzun uzadıya konuşur. Antik Yunan'da "dolaşımdaki para" için kullanılan sözcüğün "hukuk" sözcüğüyle aynı kökten geldiğini belirtir. Dolaşımdaki para, tıpkı hukuk gibi, bireyler arasındaki etkileşimi ve mübadeleyi kolaylaştırır. Foucault'ya göre, Diyojen'in eylemlerinin teamülün hukuka benzer doğasına meydan okumalar olarak yorumlanması gerekir. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 21 Mart 1984, CD 9B.

17 Özellikle de bilim ve siyasete dair mesleki yetilerin nitelikleri hakkındaki denemeleri ışığında bakıldığında, Weber'in bilimciyi ve bürokratı ele alışı bu noktada önemli bir referans noktasıdır. Bkz. Goldman, *Politics, Death, and the Devil* ve Owen, *Maturity and Modernity*.

18 Böyle bir ayrım, genel olarak, Kant'ın kural temelli etiği ile Aristoteles'in erdem temelli etiği arasındaki ayrıma tekabül eder.

otoritesine müracaattan mahrum kalır.[19] Syrakusai örneğinde olduğu gibi, "*parrhesiastes* hitap ettiği kişiden daima daha güçsüzdür. *Parrhesia*, deyim yerindeyse, 'aşağıdan' gelip 'yukarı' yönelir. İşte bu yüzdendir ki antik bir Yunanlı, bir çocuğu eleştiren bir öğretmenin ya da babanın *parrhesia* kullandığını söylemez."[20] *Parrhesiastes*, pedagojik temayüllerine rağmen, kurumsallaşmış bilgiyle herhangi bir bağlantı içinde olmadan var olmaya devam eder.[21] Tanımlı bir kurumsal rolü olmayan *parrhesiastes,* rıza sağlamak için Makyavelist yaptırım tehdidine ya da hikmet-i hükümete başvuramaz; buna bağlı olarak, muhatabın nezdinde korku ve kişisel çıkar eylem saiki olmaktan çıkar. Sonuç olarak, *parrhesiastes*'in sözlerine, ister kişi merkezli, ister örgütsel, isterse de bilimsel olsun, herhangi bir çıkar şekil vermez – daha doğrusu, böyle olmak zorunda değildir. Ne var ki, Foucault da *parrhesiastes*'i soyut, semavi bir hakikat dünyasına yerleştirmez; *parrhesiastes* başkalarından ayrı, felsefi bir yalnızlık içinde yaşamaz. Foucault hakikat ile iktidarın birbirinden ayrı ve birbirine karşıt olduğu yolundaki inancın, iktidar ile bilirkişiliğin ta en başında birbirine bağlanmasına olanak tanıyan şey olduğunu hatırlatır. Aksine, Foucault *parrhesiatik* konuşmanın, hakikati siyasete indirgemeden ya da sahtekâr bir şekilde bunların birbirinden ayrı olduğunu iddia etmeden, siyasetten belirli bir uzaklıkta durduğunu vurgular.[22] *Parrhesiastes*'in mutlak bağımsızlığı onu hakikat iddialarını doğrudan siyasete uygulamaktan alıkoyar.

Foucault, *parrhesiastes*'in yapısal bağımsızlığını vurgulamak suretiyle, *parrhesiastes*'in motivasyonlarının olası kaynaklarını hakikat anlatıcısının kişisel kanaatleriyle sınırlandırır. Foucault *parrhesiastes*'in, diğer hakikat anlatıcılarının aksine, sadece kendi adına konuştuğunun altını çizer. Onun sözleri kendi erdemlerini ve karakterini yansıtır: "[*Parrhesia*] bir erdem ve [bir karakter] niteliğidir: *parrhesia*'sı olanlar vardır ve *parrhesia*'sı olmayanlar vardır. Bu aynı zamanda bir ödevdir; neticede, kişinin *parrhesia* yetisini ispat edebilmesi gerekir. Ve son olarak, bu bir tekniktir, bir prosedürdür..."[23]

19 Olası bir istisna, Euripides'in aynı adı taşıyan oyunundaki Ion'dur. Foucault Ion'un Atina'nın kurucusu şeklindeki sonraki rolünü ifa edebilmek için, hem yurttaşlıkla beraber gelen konuşma haklarını edinmesi gerektiğini hem de birinci sınıf bir yurttaş olması gerektiğini belirtir.

20 Foucault, *Fearless Speech*, s. 18.

21 Foucault meslekten felsefeciler ya da profesörlerin aksine, *parrhesiastes*'in kendi kendini yeniden üretmeyi amaçlayan geleneksel bir bilgi zincirinin parçası olmadığını söyler. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 8 Şubat 1984, CD 2A.

22 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 8 Şubat 1984, CD 3A.

23 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 12 Ocak 1983, CD 2A.

Bu tür konuşmaya içkin ödev hissi kişinin kendine karşı bir yükümlülüğünü yansıtır; *parrhesia* bir demokraside de, bir monarşide de, bir diktatörlükte de vuku bulabilir, ama zorla yaptırılamaz. Dolayısıyla, Platon tiran Dionysos'u ziyaret ettiğinde, bunu demokrasiye duyduğu soyut bir aşktan ötürü, siyasi bir yükümlülüğü yerine getirme gayretiyle ya da Dionysos'taki örtük demokratik eğilimler yüzünden yapmaz. Aksine, Platon, söz konusu karşılaşmanın hayırlı bir karşılaşma olabileceği (ki hiç de doğru çıkmayan bir değerlendirmedir bu) konusunda hem kendisini hem de Dionysos'u ikna eden Dion'la olan dostluğundan etkilenir. Platon'un motivasyonları karmaşıktır ve Foucault'un belirttiği gibi, Platon'un kendi kimliği ve kendisiyle olan ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir.[24] Platon Dion'un kendisine duyduğu güvene ihanet etmek istemez, felsefi iddialarını (*logos*) kendi eylemleriyle (*ergon*) bağlantılandırmaya mecbur hisseder ve Dionysos'un meydan okunmaya açık olabileceğine inanır – bu değerlendirmelerin her biri kişiseldir. Nitekim, *parrhesia*'yı ne siyasi yükümlülük ne de siyasi hak iddiaları harekete geçirir.[25] *Parrhesia* bir ödevdir ama ancak *parrhesiastes*'in dürüstçe konuşarak kimliğini oluşturan kendisiyle ve açık sözlülükle özgül ilişkileri muhafaza etmeye çalışması anlamında bir ödevdir. Kader ya da gelecek adına konuşan peygamberin ya da mutlak bir hakikat adına konuşan bir bilgenin aksine, *parrhesiastes* kendi sözlerinin kişisel sorumluluğunu üstlenir.[26]

Bu nokta Sokrates'in *Kriton*'da Atina'yı terk etmeyi reddettiği argümanı akla yeniden getirir, zira böyle yaparsa kendi kimliğini kaybedecektir. Sokrates'in *Savuma* ve *Kriton*'daki performansının *parrhesia* olarak düşünülmesi gerekse de, Syrakusai'daki hadise o metinlerde örtbas edilen, kişinin kendine yönelik yükümlülüğünün bir boyutunu açığa çıkarır. *Parrhesiastes*'in kendine yönelik yükümlülüğü otomatik olarak siyasi cemaate dair bir yükümlülüğü beraberinde getirmez. Sokrates'in *Kriton*'da Yasalar ile olan muhayyel diyaloğunda, büsbütün alaya aldığı bir mahkeme tarafından verilen bir yargıya nasıl uyabileceği izah edilirken, Syrakusai hadisesi ise Platon'u herhangi bir siyasi cemaate açıkça bağlamaz.[27] Platon bu seyahati kendisine iletilen bir davetiye üzerine yapar, demokratik Atina'nın bir elçisi sıfatıyla değil. Ve

24 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 9 Şubat 1983, CD 8A.
25 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 11 Mayıs 1983, CD 11A.
26 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1B.
27 Foucault, sinik Diyojen'i "ister Atinalı, ister Korintliler, isterse de Romalılar olsun, tüm dünyaya seslenen" biri olarak tartışırken siyasi cemaat hakkındaki bu iddiayı radikalleştirir. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 21 Mart 1984, CD 9B.

Foucault'nun belirttiği gibi, Platon bu daveti kabul etmeye mecbur değildir; *parrhesiastes* şeklindeki konumu, herhangi bir durumda, kendi hayatını tehlikeye atmasını gerektirmez. Buna karşılık, bir *parrhesiastes*'in konuşmasındaki açık sözlülük onun kendi sözleri ve eylemleri çerçevesinde değerlendirilir, *parrhesiastes*'in geniş bir siyasi cemaate olan mensubiyeti çerçevesinde değil. *Parrhesiastes*'in dinleyicisine göre konumu bu kişisel sorumluluk unsurunu vurgular; *parrhesiastes*, kendi kişisel niteliklerini inceleyen başkaları tarafından aranır, ona bundan sonra kendileri hakkında açık sözlü bir şekilde konuşma otoritesi verilir. Buradaki kayda değer istisnalar, bazen Sokrates ve belki de, *agora*'da gezinenler karşısında rezalet çıkarmaya çalışan sinik Diyojen'dir. Ama bu örneklerde bile, onların dinleyicilerinin kulaklarını tıkayıp kendi yollarına gitme tercihi vardır. Netice itibarıyla, zorlama ve yükümlülük *parrhesiastes* ile dinleyici arasındaki ilişkiyi yapılandırmaz ve *parrhesiastes* ne bir kurumun ne de siyasi bir birliğin hayatta kalması için emek harcar.

O halde, *parrhesia* kullanmak için gerekli etik karakter konuşmacının açık sözlü konuşmanın yükünü tek başına taşıma yetisine dayanır. *Parrhesiastes*'in, sırf başka türden bir belagate başvurduğu suçlamasından kaçınmak için, öyle bir konuşma yolu bulması gerekir ki, kendi sözleri ve motivasyonları yalnızca kendi kanaatlerine hamledilebilsin.[28] Böyle bir yük kolayca taşınmaz –herkesin de böyle bir yükü sırtlanması beklenmez zaten– ve azimli olma yetisi, feraset ve yargı yetisi ve her şeyden önce kişisel açıdan tehlike altına girmek pahasına açık sözlü bir şekilde konuşma cesaretini gerektirir. Bu hakikat anlatıcısı, modern bilirkişinin aksine, kuşatıcı siyasi ve mesleki kurumların yalıtımından ve desteğinden yoksundur. Foucault, bu niteliklerin kahraman kalıbına karşı çıkmak için, sırtını "anti-kral" diye adlandırdığı Diyojen figürüne yaslar.[29] Her ne kadar Diyojen rezalet çıkarma kabiliyetinin nimetlerinden olabildiğince faydalanmış olsa da, kamusal davranışı azimli (çilecilik uğraşında acımasız olmak anlamında), ferasetli (rezilce eylemleri üzerine düşünülmemiş normlarla yılmadan eşleştirme anlamında) ve cesurdu (alaya alınma karşısında kayıtsız olma anlamında). Fakat kabul etmek gerekir ki Diyojen *parrhesia* diye düşünülebilecek şeyin sınırlarını zorlar; hatta onun öğretilerinde toplumsal teamülün sınırları eleştirilir.

28 *Parrhesia* tanımlanması zor bir kategoridir, çünkü kısmen diğer tür konuşma biçimlerine karşıtlık içinde tanımlanır. Dinleyici *parrhesia*'yı kısmen, belagat dâhil olmak üzere, diğer konuşma biçimi adaylarının elenmesi sayesinde tespit eder.

29 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 21 Mart 1984, CD 9A.

Foucault, *parrhesiastes*'i makam, cemaat ve prosedürün yetkeli desteğinden yoksun bırakmak suretiyle, kişinin kendi otoritesini sırf olumlamakla kalmayıp onu doğrudan doğruya ispatlaması gerektiğini vurguluyordur zaten. Kurumsal etkileşimin sağladığı alışkanlıklar ve tahmin edilebilirlikten mahrum olan *parrhesia* hakikat anlatıcının karakter niteliklerine dayanır; bu niteliklerin siyasi makam ya da mesleğin yetki verici işlevine karşılık gelebilecek şekilde işlev görmesi gerekir. Foucault –belki de haksız bir şekilde–[30] hem *parrhesiastes*'e hem de, bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi, *parrhesiastes*'in muhatabına belli bir özerklik verir; bunu yapmaktaki tek gayesiyse, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini bu bağımsızlığın sınavı ve doğrulanmasına dönüştürmektir. Bu tehlikeli karşılaşma, biraz çelişkili bir şekilde, *parrhesiastes* ile dinleyici arasındaki duygusal bağı yoğunlaştırır ve nihayetinde bu bağı bir güven ilişkisine dönüştürür.

B. Hakikati Söyleyeni Sınamak

Parrhesia oyununa dair bu ön taslak dinleyicilerin *parrhesiastes*'in bağımsızlık iddialarını nasıl araştırıp inceleyebileceğini görmemizi sağlasa da, henüz elimizde dinleyicinin *parrhesiastes*'in iddialarının sağlamlığını nasıl sınadığına ya da kendi özerklik kapasitesini nasıl geliştirdiğine dair bir izah yok. Birinin geçici olarak otorite seçilmesi, onların bir süre sonra hakikat anlatıcının iddialarınca ayartılma olasılığını ortadan kaldırmaz – ve ayartma, bağımlılıkla sonuçlanıp sonuçlanmayacağı bilinmeyen belli belirsiz bir zorlamadır. Bu noktada, Foucault'nun modelinde angajman kurumsal prosedürden başka bir şeyin desteğine ihtiyaç duyar. Hatta Foucault *parrhesiastes*'in,

30 Antik dönemdeki siyaset teorisi üzerine çalışan akademisyenler *parrhesiastes*'e ve onun muhattaplarına kişisel serbestlik konusunda çok fazla kapasite atfettiği için Foucault'yu eleştirmiştir. Foucault'nun antik dünyadaki öznelliği ele alışında bireylerin bir bütünün parçası olduğunun göz önünde bulundurulmadığını, yani bireylerin *polis* içindeki, bir hakikat düzeni içindeki yerleri çerçevesinde ya da kendi davranışlarını güzellik ve düzene dair daha genel ilkeler çerçevesinde örgütleyen kişiler olarak düşünüldüğünü öne sürerler. Pierre Hadot'nun eleştirisiyse daha radikaldir, zira Foucault'nun hem başvurduğu antik metinlerde özgürlük ve öznelliğin yerini yanlış bir şekilde yorumladığını, hem de Foucault'nun *parrhesia* ve nefsin bakımı yoluyla bir "varoluş estetiği" geliştirme çabalarının on dokuzuncu yüzyıl züppeliğinin bir başka versiyonundan başka bir şeye denk düşmediğini ileri sürer. Bu önemli eleştirilere karşılık olarak (ve Bernard Williams'ın izinden giderek), Foucault hakikatin kendisinden ziyade hakikati söyleme yatkınlıklarıyla alakalıdır. Hakikati söyleyenleri değerlendirmek için antikler modernlerden daha farklı ölçütler kullanmış olsa da, bu tür ölçütlerin var olması bu noktada Foucault'ya bir miktar serbestlik tanımalıdır. Bkz. Pradeau, "Le sujet ancient et l'éthique moderne"; Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, s. 215; ve Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*.

araçsal olan siyasal ve kurumsal kanaatten ya da kişisel çıkardan değil de kişisel kanaatten doğan bir mantıksal ve duygulanımsal iddialar karışımını temel alarak konuştuğunu savunur. Foucault söz konusu desteği riskte bulur. Risk, ilk başta kişisel çıkar kaynaklı motivasyonların ihtimalini asgari düzeye çekmek suretiyle *parrhesiastes*'in açık sözlülüğünü ve otoritesini kanıtlamayı sağlar; daha sonra *parrhesia* oyununda eğitsel bir amaç edinir.

Foucault bu sınamanın ilk bileşenini –dinleyicinin angajmanı– sorgulama gücünü dinleyicilere aktarmak suretiyle geliştirir. *Parrhesiatik* hakikat anlatıcılığı modern "itirafa dayalı konuşma"yla belirgin bir tezat içinde, konuşmacılar ile dinleyicilerin rollerini tersine çevirir; hocasına itiraf eden ve böylece kendi anlatısını hocasının muhayyel arzularıyla şekillendiren öğrencinin aksine, *parrhesiastes* esas olarak dinleyicinin sorgulamasına tabi halde konuşur. Bu sorgulama *parrhesiastes*'in otoritesini sınar ve yeniden tesis ederken bir yandan da, Foucault'nun savına göre, dinleyicinin rolünü değiştirir. Dinleyici ne saf, çocuksu bir edayla kulak veren kişi rolünü ne de hissiz, sessiz öteki rolünü üstlenir; aksine, konuşmacıyı konuşmasının ardındaki uslamlamaları gerekçelendirmeye bilfiil zorlar. İkna olmama hakkını korur – ve ikna etmek *parrhesiastes*'in hedefi değildir; konuşmacı ne ikna etmeyi ne de eğlendirmeyi amaçlar.[31] *Parrhesia* modelinde, samimiyet, tartışmanın bir önkoşulu değildir; bilakis, etkileşimin tümü sürecinde devamlı olarak sınanıp yeniden tesis edilir. Dinleyicinin angajmanı ve güçlenmesi oyundan çıkma hakkıyla daha da güvence altına alınır; eğer biri yolda Diyojen'e rastlayıp onun kaba yorumları ya da aleni skandalları nedeniyle kendini aşağılanmış hissederse, etkileşime dâhil olmak yerine uzaklaşıp gidebilir. Dolayısıyla, *parrhesiastes*'in otoritesi muhatabın özerkliğine herhangi bir kısıtlama getirmeden yerleştirilip icra edilir.

Katılımcıları böyle silahlandırmak suretiyle –Foucault sinik *parrhesia*'yı açıkça "ömür boyu zırh" diye adlandırır– Foucault her türlü asimetrik karşılaşmaya içkin riski ıslah etmeye başlar. *Parrhesia* oyunundaki risk iktidarın suiistimal potansiyelini değil, etik gelişim potansiyelini işaret eder. Foucault *parrhesiastes*'in hakikat iddialarının inanılır hale gelebilmesi için, iddialarının tanım itibariyle riskli olması gerektiğini tekrar tekrar ileri sürer.[32] Bu

31 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 11 Mayıs 1983, CD 11B.

32 Foucault şunları ilave eder: "Bu konuşma ediminin konuşmacı etrafında tanımlanmamış ya da kötü bir şekilde tanımlanmış bir risk açan baskın bir unsur oluşturduğu andan itibaren, bunun *parrhesia* olduğu söylenebilir." Foucault *parrhesia*'yı John Searle'ün tartıştığı performatif konuşma edimleriyle karşılaştırır. Bu tür performatifler ister örtük

tür konuşmaların *parrhesia* sayılabilmesi için hem hakikatle hem de dinleyiciyle, konuşmacıyı olası tehlike altında bırakan bir ilişki içinde olması gerekir. *Parrhesiastes*'in hakikati dile getirme cesareti olması gerekse de, (ister Meclis isterse tek bir kişi olsun) muhatabının da destekleyici rolünü kabul etmesi, (Meclis'te olduğu gibi) görüş açısından, (Prens durumunda olduğu gibi) tutkular ve çıkarlar açısından ya da (birey durumunda olduğu gibi) kişinin körlüğü ve cehaleti açısından zararlı olabileceğini bilerek hakikati kabul etmesi gerekir. Demek ki gerek dinleyicinin gerek *parrhesiastes*'in bu "oyun"a dâhil olabilmek için "soylu bir ruh"u olması gerekir.[33] Foucault şu kesin sonuca varır: "İki kelimeyle söylemek gerekirse, *parrhesia* hakikatin cesaretidir. Ne olursa olsun, düşündüğü hakikati bütünüyle söyleme riskini alan konuşmacının hakikat cesareti ama aynı zamanda işittiği incitici hakikati doğru kabul eden muhatabın hakikat cesareti."[34] Gramer kurallarını öğretmek –bu Foucault'nun örneğidir– bir şekilde hakikate uygun olabilir ama konuşmacının çeşitli ilişkilerinin doğruluğunu sorgulamaya yol açacak zorunlu risk unsurundan yoksundur. Demek ki *parrhesia* her şeyden önce risklidir.

Sonuçta ortaya çıkan *parrhesia* oyunu Foucault'nun göz önünde bulundurduğu çeşitli bağlamların içinde az da olsa farklılık gösterir. Diyojen'de, *parrhesia* skandala yol açan, kamusal provokasyon biçimine bürünür; Sokrates'te, belirli bir sorgulama ve diğer yurttaşlar için kaygı duyma biçimidir. Bu farklı örneklerde değişmeyen husus katılımcılar arasındaki agonizm ya da karşı karşıya gelme hissidir. Özellikle de *Le Gouvernement du soi et des autres*'te Foucault bu etkileşimi bir "mızrak dövüşü" (*la joute*) diye adlandırır. Hakiki söylemin (*le discours vrai*) ancak bir rekabet ortamında ortaya çıktığını öne sürer: "Bir mızrak dövüşü yoluyla, çatışma yoluyla, karşı karşıya gelerek, rekabet ederek."[35] *Parrhesia*'nın etkili olabilmesi için, her iki tarafın da incinme riskine girmesi gerekir. *Parrhesiastes*'in şu riskle yüzleşmesi gerekir:

ister belirtik olsun kurumsal kodları var ederken, *parrhesia* bu kodlardan ayrışır ve bir olasılık ve tehlike alanı (*champ*) açar. Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 1 Ocak 1983, CD 2B.

33 Foucault bu terimi Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden ödünç alır. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

34 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

35 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 2 Şubat 1983, CD 6B.

> [M]uhatap aldığı kişiyle ilişkisiyle bağlantılı [bir] risk. *Parrhesia*'nın var olabilmesi için, *parrhesiatik* bir şekilde konuşurken kişinin diyaloğu tesis edip örneklerle desteklemesi ve diğer kişiyi incitme, tahrik etme, kızdırma riskini ve en uç şiddet eylemlerine yol açabilecek birtakım davranışları sürdümeyi göze alması zorunludur. Demek ki hakikat şiddet riskinde var olur.[36]

Burada, *parrhesiastes* söylediği sözlerle dostluğunu, ilişkisini, itibarını ve zaman zaman canını riske atar. İlk başta bu risk onun samimiyetine delalet eder; oyun ilerledikçe, giderek değişken hale gelir ve hem *parrhesiastes*'i hem de onun dinleyicisini kendi iddialarının sınırlarını incelemeye zorlar. *Parrhesia*, sonuçların aşırı belirsizliği ya da zorunsuzluğuyla, tamamen başarısız olma riskine düşer – Platon'un Dionysos'la karşılaşması da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte, *parrhesiastes* kendi (zorlayıcı olmayan) otoritesini sınırlarına kadar esnetmeyi tercih ederken muhatabının *parrhesia* oyununda kendi rolünü sürdüremeyebileceğini ve şiddete başvurarak oyunun sınırlarını ihlal edebileceğini idrak eder. Bu diğer mülahazalar başlangıçtaki risk iddiasının –konuşucunun samimiyetine delalet ederler– yeniden ele alınmasını sağlar. Risk sahiden de bu işlevi yerine getirir ama buna ek olarak *parrhesia* angajmanını da devam ettirir ve bu etkileşimin kendilik üzerinde iş görmesini sağlar; meydan okumanın zorluğu ve oyunun sınırlarının ötesine geçme imkânı olmadan kişi kendini geliştiremez.

Aydınlanma'nın daha sonraki özne-oluşumu tasarılarının aksine, ne hakikat iddiaları ne de bu angajman sonucunda kişinin kendi kendini sorgulaması katılımcıların herhangi birini özgür kılacaktır. Foucault'nun modelinde ruhun saflığının özgürleştirici hakikate yol açması yerine, merak, çarpışma, cesaret, dayanıklılık ve kararlılık biçimini almış olan açık sözlülük mücadelesi *sürecine* kıymet verilir.[37] Özgürlük ulaşılacak değil icra edilecek bir şeydir: "*Parrhesia*'da, konuşmacı kendi özgürlüğünü *kullanır* ve inandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve güvenlik yerine ölme riskini, dalkavukluk yerine eleştiriyi ve kişisel çıkar ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi *tercih eder*."[38] Devam edegelen, her iki katılımcıyı tamamen

36 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

37 Bu nitelikler Foucault'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"indeki *Unmündigkeit* (reşit olmama) tartışmasıyla özdeşleştirilen niteliklerin ayna aksini oluşturur.

38 Vurgu benim. Foucault, *Fearless Speech*, s. 19-20.

angaje eden dinamik bir süreçtir bu. *Parrhesia* bilhassa konuşmacının kendi özgürlüğünü, başka birini etkilemek için değil, kendine ait bildirimsel bir ifadede bulunma riskine girmek adına talep eder – bu ifade, oyunun kurallarını sınar; o kuralları ve konuşmacının otoritesini yeniden üretmez. *Parrhesia* oyunu her iki tarafın ruhunun üzerinde iş görebilmek için söz konusu tarafı savunmasız hale getirmek durumundadır. İşte ancak o zaman muhatap alınan kişi, *parrhesiastes*'in sözleriyle yaltaklanmadığından ya da kendi çıkarını gözetmediğinden emin olabilir. Ve işte ancak o zaman, muhatap alınan kişi *parrhesiastes*'in sözlerinin kendini etkilemesine, kendisine özen göstermesine ve nihayetinde kendini dönüştürmesine izin verecek kadar ona güvenebilir.

C. Bağlayıcı Kaygı

Parrhesia'nın önceki iki hamlesi muhatabın savunmasız konumunu dikkatle korumuş ve hakikati söyleyenin iktidarı suiistimal etmesine mani olmak için *parrhesia*'nın yapısal çerçevesini işe koşmuştu; ayrıca, bu iki hamle dinleyicinin etkin katılımını da gerektirmişti. Bununla beraber, *parrhesia*'nın kendilik üzerinde etik bir çalışmaya yol açabilmesi için, bu savunmasızlıkların üzerinde çalışılması ve dönüştürülmesi gerekir. *Parrhesiatik* mızrak dövüşü merhametsizce bu savunmasızlığa dikkat çeker ve katılımcıları birbirine ve kendilerine meydan okumaya yöneltir; gelgelelim bu tür meydan okumaların suiistimal edici bir mahiyete bürünmemesi için, daha derin duygulanımsal bağlarla var edilmeleri gerekir. Foucault böylece *parrhesia* modelinin bu nihai öğesine içkin olan duygulanım ve duyguyu ortaya koyar. *Parrhesia*'nın son hareketinde, *parrhesiastes*'i dinleyicisine bağlamış o ilk duygulanımsal zeminin yerini alan bir "kaygı" (*care*) ilişkisi ortaya çıkar. Burada Platon'un Syrakusai'ye yaptığı yolculuk, apansız, neredeyse şiddetli bir şekilde sonuçlanmasından ötürü öğreticidir. Dionysos'un gazabı *parrhesia* oyununun nihai, sonuca ulaştıran aşamasına doğru ilerlemesini önler; bu öyle bir aşamadır ki kısmen duygulanıma dayalı olan bu iletişim dinleyiciyi duygulanımsal bir karşılık vermeye kışkırtır ve nihayetinde onların eğitimini mümkün kılar.

Foucault, gerek *parrhesiastes* ile muhatap arasındaki duygusal, psişik bağı gerekse de söz konusu ilişkinin pedagojik yapısını anlayabilmek için, "*psychogogie*" terimini türetir.[39] Bu ilişki, pedagojiye "*bienveillance*"tan[40]

39 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 2 Mart 1983, CD 11A.

40 Foucault'nun "*bienveillance*" (hüsnü muamele) sözcüğünü kullanması ilginç bir tercihtir, zira bu sözcük Foucault'nun modern uzmanlıkla ilişkilendirdiği "*surveillance*" (gözetim)

dostluğa ve erotizme kadar uzanan duygusal bir doku katan, hem düşünsel hem de duygusal bir yakınlığa dayalı bir ilişkidir. *Psychogogie* sayesinde, *parrhesiastes* ile muhatabını bağlayan o ilk duygulanımsal bağ daha esaslı bir kaygı ilişkisine dönüşür. Bu duygusal doku hem her türlü özne-oluşumunun gerçekleşebilmesi için bir önkoşul hem de *parrhesia*'yı kişisel çıkara dayalı belagat ve dalkavukluktan ayırmaya yarayacak bir başka araçtır. Bu aynı zamanda Foucault'ya *psikogları* hatalı bir yol izleyerek öğrencilerinin "*libération*"unu (kurtuluşunu) ya da "*désalineation*" (yabancılaşmadan kurtulmasını) sağlayan "*mauvais doubles*"den (kötü kopyalar), yani "profesyonel analistler"den ayırmasını sağlar – bu Aydınlanma'daki özne-oluşumu izahlarını akla getiren bir tasarıdır ki, Foucault bunun bireyleri eğitmekten ziyade ürettiğini düşünür.[41]

Foucault başkaları *için* konuşmaktan çok başkaları *ile* konuşan *parrhesia* rehberleri, yani psikoglar için farklı bir duygusal tablo çizer. *Parrhesiatik* mızrak dövüşünden doğan ilişki en iyi şekilde bu mücadeleyi itirafa dayalı konuşmanın farklı aşamalarıyla karşılaştırmak suretiyle değerlendirilebilir. Foucault itirafı bir gelenek olarak tanımlar:

> [İ]tirafı gerekli kılan, dayatan, değerlendiren ve yargılamak, cezalandırmak, affetmek, avutmak ya da uzlaştırmak için müdahale eden bir otorite [...]; öyle bir gelenektir ki, salt dile getirme [...] dile getirende esasa ilişkin değişimler yaratır: Onu aklar, onun günahlarını bağışlar, onu temizler, hatalarından arındırır, azat eder, ona selamet vaat eder.[42]

Bu tasvirde vurgulanan gelenektir – tanıdık, düzenli bir prosedür, ahenk ve düzen yönetiminde ve uygun bir ağırbaşlılıkla aşılanmış bir konuşma biçimi. Konuşmanın düzenlenmiş akışına ilaveten, itirafın duygusal tablosu da belirli hatlar boyunca, yargılama, cezalandırma, affetme, avutma ve uzlaşma üzerinden ilerler. İtirafta, itiraf edeni özneye bağlayan bağ önce zorla parçalanır, sonra da onarılır; yargılama ve cezalandırma aşamasında, varlı-

sözcüğüyle aynı kökten gelmektedir. Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 9 Mart 1983, CD 13A.

41 Foucault bu "profesyonel analist" tanımını, Berkeley'de verdiği, 8 Mayıs 1975 tarihli "Söylem ve Baskı" başlıklı derste geliştirir. Bu dersin kaydı Paris'teki l'Institut Mémoires de l' Édition Contemporaine'de bulunmaktadır.

42 Foucault, *History of Sexuality*, 1. Cilt, s. 61-2 [*Cinselliğin Tarihi*, s. 52 (çeviri değiştirilmiştir (ed.n.)].

ğı tehdit edilip sorgulanır, özne affedilirken merhamet gösterilir ve ardından bu ilişki teselli etme ve uzlaşma aşaması sayesinde yeniden inşa edilir (ve itiraf edenin otoritesi yeniden tasdik edilir). İtiraf deneyimi, görünürdeki özgürleşme vaadine rağmen, tövbekârın günah çıkartana bağlılığını pekiştirir.

Parrhesia bunun tam tersi bir ilişki tesis eder. İtirafa dayalı konuşma ayinsel bir şekilde tahmin edilebilir sonuca varır ve normalleşmeye özgü belirlilik ve disiplin hissini üretirken *parrhesia* oyununun hedefi önceden belirlenmiş değildir. Netice itibariyle, *parrhesia* farklı olarak katılımcıların umutlarına ve korkularına çağrıda bulunur. Aşama aşama, *logos* devreye girer, zira *parrhesiastes* söylediği sözleri meşrulaştırmak ya da gerekçelendirmek (*donner raison*) zorundadır – ardından dinleyiciyi de aynısını yapmaya zorlar. Sonuçta, bu duygusal bağın yönü giderek *parrhesiastes*'in kişiliğinden (ve kişisel otoritesinden) çıkıp açık sözlülüğe ve dürüst bir hayatın (*une vraie vie*) gelişimine yönelir. *Parrhesiastes* ile dinleyicinin karşı karşıya gelmesi sayesinde kurulan ihtiyatlı güven şimdi iki tarafı karşılıklı bir açık sözlülük kaygısında bağlar; bu kaygıyı kuvvetlendiren –mesleki ya da siyasi yükümlülüğün zorlamasından çok– derin düşünsel ve duygusal ve böylece kendilik üzerindeki sonraki çalışmanın zorlamaya değil de gönüllüğe dayalı olmasını teminat altına alır.

Foucault'nun modelinin üç hamlesi, bağımlılığa katkıda bulunmak şöyle dursun, otoriteyle kurulan eğitsel bir ilişki sayesinde bir hayatın etik bir şekilde şekillendirilmesine yol açar. Foucault, *Lakhes*'i *Alkibiades* ile yan yana getirerek, kendi modelinin dinamizmi ve bu modelde kaygıya yapılan vurguyu metafizik bir izahınki ile kıyaslar. İki diyalogda da önderlik, cesaret ve dürüst konuşma ele alınır. *Lakhes* belirli bir cesaret tanımı konulmadan son bulur, *Alkibiades* ise ruhun bedenden ve kişisel ilişkilerden ayrı ontolojik bir gerçeklik olarak keşfedilmesiyle sonuçlanır. Ruh, bu okumaya göre, ötekinin gözüne bakarak kendini görmeye çalışan bir göz gibidir. İnsan, ilahi olanı tefekkür etmek suretiyle, kendisindeki ilahi olanı bulmayı umar. Ne var ki, *Lakhes* gayet farklı işleyen ve Foucault'nun kendi "varoluş estetiği"ne özümsemek istediği bir kendilik kaygısı geliştirir. Bu kaygı vurgusu kişinin kendilik kaygısı *süreci* üzerindedir; bu süreç bariz biçimde kişinin hayatı boyunca sürer; *Lakhes* cesarete dair belirli bir tanımla değil, açıkça hem Sokrates hem de muhattapları nezdinde daha fazla eğitim aramaya dair bir kararla sona erer.[43] *Lakhes*'te bu süreç, ontolojik açıdan müstakil psişeye yönlendir-

43 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 22 Şubat 1984, 4B ve 5A CD'leri.

mek yerine, bizi başkalarıyla müşterek varoluşumuzu nasıl yönlendirdiğimiz üzerine düşünmeye yöneltir. Bu diyalogdaki kendilik, iyi düzenlenmiş ruh değil, kişinin kendi hayatını ve yaşam (*bios*) sanatını meydana getiren hareketlerdir. Ruh artık kendi tanrısallığının aynası değildir; aksine, kişinin kendi kendini nasıl idare ettiğine dair bir sınav ve bu idarenin icrasıdır.[44] Ruh, o halde, bu *bios*'u şekillendirmeye yarayan bir konuşma biçimine yol açar. Bu hakikat anlatıcılığı türü bedenin üzerinde ya da dışında belirli bir metafizik gerçeklik yerleştirmeye çalışmaz. Aksine, bu hakikat anlatıcılığı başkalarına cesaretin zorunluluğu konusunda ısrar etmenin ve onlara hayatlarına belirli bir şekil vermenin nelere mâl olacağını söylemenin riskini ve tehlikesini göze alır.[45] Demek ki o meşhur *"rendre raison de soi"* ya ruhun hakikatini keşfedip dile getirme gibi metafizik bir göreve ya da kişinin kendi hayatına bir üslûp vermek gibi bir göreve bürünebilir.

D. Hakikati Söyleme ve Bir Hayatın Biçimi

Foucault bu modeli ortaya koymakla, bireylerin otoritelere bağımlı olmaktan kaçınma ve kendi gündelik pratiklerinin açık sözlülüğe ulaşmada kendilerine faydalı olabileceğine güvenme ihityacını da ortaya koyar. Foucault'nun modelinde kendi normalleşme kaygılarının ele alındığı da savunulabilir ama bir yandan da bu model daha genelgeçer "korku liberalizmi"ndeki bariz zalimlikten duyulan endişeye verilen bir yanıt olarak düşünülebilir. Her iki analiz de "korku dolu insanlardan oluşan bir toplumdan korkar" ve "siyasi hayatın temel birimlerinin ... zayıflar ile güçlüler olduğuna" inanır.[46] Gelgelelim, korku liberalizmi daha sonrasında, hükümete yönelik şüpheciliğiyle kurduğu "psikolojik yakınlık"tan ötürü bir hoşgörü etiğine dönerken, Foucault risk psikolojisini temel alan alternatif bir etik pratikler dizisi sunar.

44 Siniğin dinleyicisine tuttuğu *"mirror brisé"* (parçalanmış ayna) ile karşılaştırın. Fikir düzeyinde, böyle bir parçalanmış ayna muhatabı toplumsal ve felsefi teamülün sınırları üzerine tefekkür etmeye mecbur eder. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 14 Mart 1984, CD 7B; ve 21 Mart 1984, CD 8B.

45 Bu değerlendirmenin mümkün olabilmesi için, muhatabın şunları geliştirmiş olması gerekir: "İktidarla girişilen bu *parrhesia* mücadelesinin esas etkisi muhatabı yeni bir hakikate ya da yeni bir öz-farkındalık seviyesine ulaştırmak değil, muhatabın bu *parrhesia* mücadelesini içselleştirmesini, kendi içinde kendi hatalarıyla savaşmasını ve Diyojen kendi kendisiyle nasılsa onun da kendi kendisiyle öyle olmasını sağlamaktır." Bkz. Fearless Speech, s. 133. Mücadelenin bu içselleştirilişi Foucault'nun önceki Nietzscheci mücadele istencini siyasileştirip dışsallaştırmaya yönelik hamlesini tersine çevirir; bu konu hakkında bkz. Owen, *Maturity and Modernity*, s. 204.

46 Shklar, "Liberalism of Fear", s. 29 ve 24.

Foucault kendi "varoluş estetiği"ni kişinin kendi hayatını dinî ya da pozitif hukuktan bağımsız şekillendirmesinin bir yolu olarak sunar.[47] *Parrhesia*'da, kişinin konuşmasını –ve en nihayetinde hayatını– bir kaba koyup kaynaştıran pratikler, kişinin iddialarının hakikat içeriğinin önüne geçer. Foucault'nun varoluş estetiği ise bunun yerine güzellik yani *éclat* ve mükemmellik kaygısıyla şekillenir. Bu estetik sürekli bir yeniden işleme yani *mise en forme* gerektirir. Foucault bunun kendisine "Antik dönemdeki ahlaki deneyimin ve ahlaki istencin merkezinde gibi göründüğünü" ve "esas olarak bir kurallar sistemine uyma olan bir ahlaktan ziyade bir kişisel etiği arayan (*recherche*) bir ahlak oluşturduğunu" ileri sürer.[48] Bu kendilik kaygısı en az tanrılara, tapınaklara ya da şarkılara gösterilen ihtimam kadar ilgi ister. Bu varoluş estetiği ruh metafiziğine ya da "kelimeler ve şeyler" estetiğine tezat teşkil eder.[49]

Böyle bir estetik hem dinleyiciyi hem de hakikat anlatıcısını şekillendirirken, kelimelerin ve eylemlerin uyumu da *parrhesiastes*'i ideal olarak güvenilir bir otoriteye dönüştürür. Lakhes Sokrates'e olan güvenini şu sözlerle dile getirir: "Konuşan kişinin söylemini ancak onun *bios*'unun, hayatının uyum içinde olduğunda, kişinin söylemi ile kendisi arasında bir ahenk olduğunda kabul ediyorum."[50] Bu uyum çeşitli şekillerde sağlanabilir. Sokrates örneğinde bu uyum, onun sözleri ile davranışı arasındaki bütünlükten doğar, ki bu bütünlük muhataplarınca mercek altına alınabilir. Konuşması sürekli tehlikeye göğüs gerip başkalarını sürece dâhil ettiği ölçüde, bu uyum tamamen tekbenci kalamaz ya da büsbütün özel tasarıların sonucu olamaz. Ne var ki böyle bir uyum illa ki *parrhesiastes*'i dinleyicisiyle ya da etrafındaki kimselerle ahenk içine sokmaz; Sokrates'in makûs kaderi malûmdur. Foucault'nun diğer gözde örneği olan Diyojen gelenek ve teamül konusundaki şüpheciliğini açıkça ortaya koymak suretiyle çok daha kasıtlı bir şekilde kışkırtmaya ve skandal çıkarmaya çalışmıştı. Tekrarlamak gerekirse, böyle bir hayat tarzının Foucault'nun gözünde bir dizi normatif tavsiyeden ziyade bireysel bir tercih olduğunu hatırlamamız gerekir. Böyle bir uyumun güzelliği ya da *éclat*'sı kısmen nadirliğinden ve kişisel bir bağlanmanın zorunluluğundan doğar. Herkes *parrhesiastes* olmayacaktır.

47 Foucault, "On the Genealogy of Ethics", s. 255-6; "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom", s. 281-301. Ayrıca bkz. "Une esthétique de l'existence", s. 1549-54.
48 Foucault, "Une esthétique de l'existence", s. 1550-51.
49 Ve bu yüzden Foucault'nun ne önceden sahiciliğe karşı geliştirdiği argümanları ne de dolayısıyla Sartre'a karşı geliştirdiği argümanları yeniden ele alması gerekir.
50 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 14 Şubat 1984, CD 3B.

Böyle bir *éclat* riskle ilişkili olmasından ötürü daha da kırılgandır. Dolayısıyla, *parrhesia* konuşmacısının bu *éclat*'ya ulaşabilmesi için potansiyel olarak birbiriyle bağdaşmaz iki görevi vardır: Birincisi, sözleri ile fiilleri arasında bir uyum sağlamak, ikincisiyse açık sözlü konuşmak. Bu iki hedef çatıştıkça risk konuşmaya girer ve onu doğrular. Bir yandan, *parrhesiastes* kendi yaşam tarzına şahitlik etmesi için muhatabın mevcudiyetine gereksinim duyar. *Parrhesiastes*'in mücadelesi kişisel gelenek ve kimliğin sürekli olarak sorgulanması anlamında hem içsel hem de dışsaldır. Ama öte yandan, muhatabın muhafaza edilen o mevcudiyeti de devamlı olarak tehdit altına sokulur. Risk karşısındaki bu cesaret *parrhesiastes*'in varoluş estetiğini koşullandırır ve ona etik bir doku katar. *Parrhesiastes*, hakikat ile siyaset arasında oyulan alandan bir örnek işlevi görür; doğruluğu, sözlerini sınamak ve ona başkalarının siyasetteki davranışlarını zorlamaya başvurmadan etkileme olanağı tanımak suretiyle saptanabilir.

Son olarak, kişinin en nihayetinde bir hakikat anlatıcısı olup olmamasından bağımsız olarak, *parrhesia*, genel anlamda, hem dinleyicinin hem de konuşucunun otoriteyle farklı bir ilişki geliştirmesini sağlar. Foucault, bireyin ruhunu ve ethosunu *"corps des citoyens"*den –Foucaultcu siyasetin yurttaşları nüfuslar olarak ele alma eğilimini ve öznenin kolektif içindeki yalıtılmışlığını güzel bir şekilde hatırlatan bir metafordur bu– ayırmak suretiyle bireye liberalizmde verilenden farklı bir ağırlık verir. Foucault'nun *"voyage gréco-romain"*i[51] (Grek-Roma dünyasına yolculuğu) sırasında incelenen birey eşsiz, kişisel bir dizi pratik sayesinde meydana gelir; psişeye gösterilen ihtimam, bireyleri bir norma uymak üzere disiplin altına sokma çabasından ziyade eşsiz ve heteronom olana gösterilen bir ihtimamdır. Netice itibariyle, otoriteye ve bir otoritenin başka bir otoriteyle kurduğu ilişkiye dair farklı bir anlayış belirir. Bu otorite artık özneyi önceden belirlenmiş bir amaçlar dizisine doğru yönlendiren bir rehber yahut normallik ya da faydalılık çerçevesinde bireyi daha kavranabilir kılmaya çalışan biri değildir. Aksine, bu *"psychogogue"* özne-oluşumuna oldukça farklı bir şekilde dâhil olur ve kişinin kendi özgürlüğünü geliştirmesi için önce kendisini bir otorite ilişkisine teslim etmesi gerektiği paradoksunu anlamlandırır.[52] Foucault buna şöyle bir açıklama getirir: "Bu hakikat anlatıcılığının hedefi, yurttaşların utanç

51 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

52 Kant şu eserinde bu paradoksa dair bir formül sunar: *Réflexions sur l'éducation,* Paris: J. Vrin, 1993.

duyup tehlikeden kaçıp kendilerini kurtarmalarına yardımcı olabilecek bir kılavuz aradıkları durumda olduğu gibi, şu veya bu tikel koşullarda faydalı bir yaşam arayışı değildir. Bu hakikat anlatıcılığının hedefi belirli bir varoluş tarzının, belirli bir eyleme tarzının, kişinin kendisiyle ve başkalarıyla belirli bir şekilde ilişki kurma tarzının biçimlendirilmesidir (*formation*). Hakikat anlatıcılığının hedefi şehrin sağlığından ziyade bireyin ethosudur."[53]

III. *Psychogogue*'lar ve Onların Kötü Kopyaları (*Mauvais Doubles*)

Foucault *parrhesiastes*'i, ilk kez Kant'ın Aydınlanma vesayeti izahında sıralanan diğer türden paradigmatik otorite figürleriyle, ruh-yönetmeni, subay ve yazarla karşılaştırır. Gerçi Kant'tan bu yana pek çok kişi kendi adaylarını bu listeye eklemiştir. Bunlardan yalnızca birkaçını saymak gerekirse: Lenin'in devrimcisi, Weber'in çilecisi ve Rorty'nin güçlü şairi.[54] Bu figürlerin tümü kendi otorite iddialarını savunma ve otorite sıfatıyla bir başkasında özerkliğin gelişmesini nasıl teşvik edebilecekleri paradoksunu ele alma zorluğuyla karşı karşıyadır. Foucault, *parrhesiastes* ile muhatabında, diğer "meşhur çiftler" etrafında örgütlenegelmiş pratiklerin, kendi deyişiyle, "tarih öncesi"ni bulur: Tövbekâr ve günah çıkartan papaz, vicdanı yönlendirilen (*dirigé*) ve vicdanı yönlendiren, hasta ve psikiyatr ve danışan ile psikanalist.[55] Bireyler "Ne yapmalı?" sorusunun bir versiyonunu sormak üzere bu figürlere başvurur. Foucault'ya göre, modern bilirkişinin bu soruya "Kendi anlamını çöz" diyerek karşılık verdiği yerde *parrhesiastes* geçici olarak "Kendine bak" diyerek karşılık verir ve ardından dinleyicisinin etik bir yaşam sürdürme pratikleri hakkında sorular sormasına olanak tanır. *Parrhesia* oyununun nihai amacı bir hakikatin belirlenmesi değil, hakikatle ilişkili olarak hayatın irdelenmesidir.

Bu *mauvais doubles*'nin karşısına Foucault kendi *psychogogue*'unu çıkarır – bu figür Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"indeki muhafız figürünü akla getirip yeniden şekillendirir. Böyle bir yorumlayıcı iddia, *parrhesia* derslerine girişte sadece Kant'ın bu makalesi ve *Yetilerin Çatışması*'nın ikinci makalesinin ele alındığını öğrendiğimizde daha da makûl hale gelir. Foucault'nun Kant'a ve özellikle de öznellik meselesine dair böyle dikkatli bir okuma geliştirmiş

53 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 8 Şubat 1984, CD 2B.

54 *Le Gouvernement du soi et des autres*'teki karşılaştırma böyledir. Daha sonra, bir sinizm tartışması sırasında, Foucault sinik *parrhesiastes*'i dindar çileciye, on dokuzuncu yüzyıl modeli devrimciye ve modern sanatçıya benzetir. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 29 Şubat 1984, 6A ve 6B CD'leri; ve 7 Mart 1984, CD 7A.

55 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

olması şaşırtıcıdır. Ne de olsa Kant, "insan, tıpkı deniz kıyısında kuma çizilmiş bir figür gibi silinip gidecektir" iddiasıyla biten *Şeylerin Düzeni*'nin örtük hedefidir.[56] Gelgelelim, başkalarının da belirtmiş olduğu gibi,[57] Foucault'nun hakikat ve öznellik konularında Kant'la olan ilişkisi basit bir antipatiden çok daha karmaşıktır; bu örnekte, Aydınlanma hakkındaki bu "fetiş" makaleler Foucault'nun etik ve *parrhesia* hakkındaki çalışması için bir dönüm noktası niteliğindedir. *Psychogogue* Foucault'nun derste ifade ettiği arzusunu, bir *Ausgang*, yani bir çıkış yolu bulma, sahte özgürleşme vaadinde bulunan otorite ilişkilerinden, evrensel bir öznenin dolaşıklıklarından ve iktidar/bilgi dinamiğinin döngüselliğinden çıkma yolu bulma arzusunu tatmin eder gibi görünür.

Özne-oluşumuna dair bu izahların çoğunun arkasındaki sezgi şudur: Bireyler, her ne kadar etik açıdan oluşmamış durumda olsalar da, henüz tam olarak oluşmamış bir öz-yönelime sahiptir. Toplum (Kant'ın dediği gibi) kendi kendine dayattığı toyluğun boyunduruğundan, (Lenin'in dediği gibi) üretim araçlarının yarattığı yabancılaşmadan ya da (Weber'in dediği gibi) rasyonelleştirilmiş bir siyasetten çıkabilecek olsa bile, bireylerin kendi modellerini seçebilecek kadar güçlü oldukları düşünülür. Bu konu hakkında Foucault daha da şüphelidir. Foucault her ne kadar –*Deliliğin Tarihi*'nde ve hatta daha öncesinde *Kliniğin Doğuşu*'nda– marjinal figürlerin nasıl "hasta" olarak ele alındığını inceleyerek başlasa da –*Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde– hepimizi şöyle ya da böyle hasta addederek bitirir. Siyasi eylem için kalan faaliyet alanı, en iyi haliyle yerelleşmiş bir direniş siyasetiyle sınırlanır; o durumda bile, öznenin tasarrufunda ne gibi karşılıklar kaldığı belli değildir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda ise şununla karşılaşırız: Foucault'ya göre, bireyler devamlı bir normalleştirmeden –deyim yerindeyse, sürekli bir hafif ateş durumundan– mustariptir ve bu normalleştirme, bu durumu değiştirme ve şeylerin başka hallere bürünebilmesini sağlayacak bir krizin ya da kopmanın oluşması ihtimalini imkânsız kılar.

Foucault önceki yazılarında ergenlik sonrası dönemdeki etik tabloyu incelerken, *parrhesia* pratiğini yeniden tasavvur edişiyle de bireylerin kendi "çıkış yolları"nı bulmasını sağlayacak bir dizi kılavuz temin eder. Foucault'nun hastalık ve yozlaşma metaforlarını antik dönemdeki uyum ve denge tartış-

56 Foucault, *Les Mots et les choses*, s. 398.

57 Foucault'nun Kant'la olan ilişkisine dair daha kapsamlı bir tartışma için, bkz. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal". Ayrıca bkz. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present".

malarına yansıtmadaki ısrarı bir iyileşme sürecinin zeminini hazırlar – bir başkasının kılavuzluğunda yılmadan açık sözlülük ve kendilik arasında bir dengenin bulunmaya çalışıldığı bir süreçtir bu. Hastalık kişinin ancak belli belirsiz bilincinde olduğu bir halden tedavi edilebilecek daha geçici bir duruma dönüşür. Sağlık cemaatlerin değil bireylerin bir sorunu haline gelir; artık Foucault'nun iyileşmenin bir kişiyi normalleştirip onu topluma yeniden dâhil etmenin bir yolundan ibaret olduğundan şüphe etmesine lüzum yoktur. İnsan *parrhesia* riskini ve incinme olasılığını deneyimlemek suretiyle, değerlendirme tekniğini, yani, başkalarını ve daha genel olarak koşulları değerlendirme tekniğini ve ne gibi koşullarda ve ne şekilde güven ilişkilerinin üretileceğini öğrenir.[58] *Parrhesia* pratikleri öyle bir şekilde biçimlenir ki (*prennent corps*; kelimenin tam anlamıyla, bedensel bir biçime bürünmek) bireysel ruhun dönüşmesini sağlarlar.[59] Foucault böylece, bireylerin belirsiz koşullarda bu tasarıları üstlenirken sırtlarını yaslayabilecekleri etik kaynakları olması gerektiği şeklindeki eski sezgiyi harekete geçirir ve bu sezgiyi iki insan arasındaki dinamik bir pratikler dizisi içine eklemler.

Foucault *parrhesia*'da bireylerin otoritelerden duyduğu şüpheyi farklı bir şekilde üretken kılmasını sağlayan bir dizi pratik bulur – bu üretkenlik otorite figürlerinin (yeniden tasdik edilmesinden ziyade) sınanıp belirlenmesi ve (bağımlılığa dönük eğilimlerin güçlendirilmesinden ziyade) güven ilişkilerinin kurulmasıyla sağlanır. Bu pratikler etik kendilikleri üzerinde çalışırken bireylere eşlik eden eğitsel bir ilişkinin temelini oluşturur. Bu çalışmadaki diğer kişi yabancılaştırmaktan ziyade öğretir. Onun rolü:

> Bir dizi tıbbi pratik içinde metaforik olarak hatırlatır –hatta belki de bu pratiklerden tezahür eder ve onlar içinde şekil alır– zira bu ruhun bakımı ve hayat için bir yapı (*régime*) seçme meselesidir; bu meselenin kapsamında, elbette, bir tutkular yapısı (*régime*) bulunur, ama bir besleyici yapı (*régime alimentaire*) da bulunur... [bu pratikler] tüm veçheleriyle bir yaşama tarzı [tesis eder].[60]

58 *Parrhesia, Hapishanenin Doğuşu*'nda ana hatlarıyla sunulan süreci tersine çevirir; kendilik teknolojileri beden ve ruh üzerindeki içsel etkilerini yeniden kazanır ve bu da korku ve incinme kategorilerinin sırf bireysel özneler üzerindeki olumsuz etkileri kapsamında anlaşılmaması gerektiğini akla getirir.

59 Bkz. *Le Courage de la vérité*, 8 Şubat 1984, CD 3A.

60 Fransızcada "yönetişim sistemi", "diyet" ve "faaliyet oranı" gibi çeşitli anlamlara gelen "*régime*" sözcüğüyle Foucault yönetişim ve öz-yönetişimdeki meseleleri tıp, psikoloji ve pedagojideki meselelerle bağlar. Bkz. *Le Courage de la vérité*, 1 Şubat 1984, CD 1A.

Parrhesiastes hastasına reçete yazıp onu evine gönderen bir doktor gibi davranmamalıdır. Verdiği dersler eleştiri süzgecinden geçirilmeden özümsenmesi ve taklit edilmesi gereken bir kahraman figür de değildir. Aksine, *parrhesiastes* hastanın hastalığını teşhis etmeli, hastayı meselenin aciliyetine ikna etmeli ve ardından iyileştirme yoluyla, hastanın tüm *régime*'ini yeniden düşünmelidir. Nasıl ki *parrhesiastes* mantıksal ve duygulanımsal iddialar karışımı içinden konuşuyorsa, hastası da buna karşılık olarak çeşitli fizyolojik tepkileri, duygulanımları ve kendine hâkim olma ilkelerini harekete geçirmelidir.

Hal böyleyken, *parrhesia* kuşatıcı bir ölçekte işlemez. Siyaseti yeniden örgütlemeye ya da bir siyasi programı savunmaya çalışmaz. Daha ziyade, *parrhesia* oyunundaki katılımcılardır onu koşullandıran ve bu katılımcıların dolaysız bağlamlarına hitap eder. Nasıl ki bir hastalığı sağaltmak kişinin gündelik rutininin ayrıntılarını yeniden düşünmeyi gerektiriyorsa, *parrhesia* da sıkı sıkıya toplumsal pratiklere kök salmıştır. *Parrhesia* oyunu tek başına oynanamaz, bu oyunu kayıtsız bir edayla icra etmek de mümkün değildir; kişinin bakışındaki ya da görüşündeki tek seferlik bir değişime dayalı değildir. Aksine, *parrhesia*'nın hem *parrhesiastes*'i hem de onun dinleyicisini var edip muhafaza eden bir dizi pratik sayesinde icra edilmesi gerekir. Bu özne-oluşumu süreci tek bir kararın sonucu olmaktan ziyade sürekli bir girişimdir (*cheminement*); "kendilik kaygısı"nı hedefleyen gündelik faaliyetler sayesinde geliştirilip muhafaza edilir.[61] Burada söz konusu olan tehlike, bireylerin mevcut inançlarını onaylamakla yetinen bir *parrhesiastes* aramalarıdır; uzmanlar tarafından "aldatılmak" yerine, kendi kendilerini tanımlayabilirler, fakat bunu anlamlı bir şekilde yapamayabilirler. Ne var ki, bu tehlike Foucaultcu normalleşmeyle kıyaslandığında, *parrhesia* pratikleri yine de etik bir değer taşımaktadır.

IV. Risk ve Liberal Siyasi Kurumlar

Foucault'nun *parrhesia* oyununun zorunsuz, bağlamsal bir temelde ve esas itibariyle özerlik üzerindeki etik etkilerle birlikte anlaşılmasını istediği açıktır. Ama bu etik tasarının arkasında siyasi ve kurumsal bir arkaplan vardır ki bu her daim olmasa da genelde demokrasidir ve bu durum etik eyleme yönelik kurumsal teorilerin sınırlarına işaret eder. Foucault'nun *parrhesia*

61 *Parrhesia*, *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü cildinde sunulan "kendilik kaygısı"nı farklı bir şekilde oluşturur. Bu cilt bir otoritenin bakımı altında özne-oluşumu yerine daha dar bir şekilde cinsel etiğe ve öznelliğe odaklanır. Bu ciltte *parrhesia*'dan hiç bahsedilmez.

pratiklerinde ve antik etikte riskin işgal ettiği yere gösterdiği dikkat, bana kalırsa, riskin demokratik siyasetteki yerini yeniden düşünmek için bir yol sunmaktadır. Her ne kadar Foucault *parrhesia* otoritesine dair iddialarını sınırlama konusunda dikkatli olsa da –kendisiyle mülakat yapan bir kişi ona bu otorite ilişkilerini yeni bir "düzenleyici ilke" (*principe régulateur*) olarak tahayyül edip etmediğini sorduğunda, Foucault onu bu ilişkilerin ancak bir "*principe critique*"[62] (eleştiri ilkesi) işlevi görebileceğini söyleyerek çabucak düzeltir– bunun siyaset için sunduğu olası sonuçlar kışkırtıcıdır. *Parrhesia* pratikleri ve bunların somutlaştırdığı otorite daha genel siyasi uygulamaları olan bir tavrı akla getirir.[63] *Parrhesia*, tanım itibariyle, riskin ve tehlikenin varlığını gerektirmesi bakımından, bize riskin gündelik siyasi hayattaki mevcudiyetini ve teşkil ettiği kısıtlamaları hatırlatır – etik faydaları beraberinde getiren, fakat Foucault'nun liberal siyasi kurumlarca bulandırılmış olduğunu iddia ettiği bir farkındalıktır bu.

Her ne kadar *parrhesia* demokrasilerle sınırlı olmasa da, Foucault onun demokrasi ve demokratik kurumlardaki bir zayıflıkla yakın bir bağlantı içinde olduğunu düşünür. Demokratik kurumlar belirli bir paradoks yaratır. Zira:

> Açık sözlü konuşma olmadan demokrasi olamaz, zira açık sözlü konuşma olmasa demokrasi çürür giderdi. Ama açık sözlü konuşmanın yok olma olasılığı, açık sözlü konuşmanın sessizliğe indirgenme olasılığı demokrasiye kazınmıştır. Demokrasi olmadan açık sözlü konuşma olmaz, fakat açık sözlü konuşma farkı demokrasiye katar. Açık sözlü konuşma olmadan demokrasi olmaz, fakat demokrasi açık sözlü konuşmanın varlığını tehdit eder.[64]

Demokratik kurumlar özgürce konuşma hakkını korusa ve bu hakkın kapsamını tüm yurttaşları kapsayacak şekilde genişletse de, bu genişletme potansiyel olarak farklı konuşma türleri arasındaki ayrımı bulanıklaştırır ya da en azından epey bir kafa karışıklığı yaratır.[65] *Parrhesia*, kurumsal olarak

62 Foucault, "Politique et éthique: une interview", s. 1406-09.
63 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 5 Ocak 1982, 1A ve 1B CD'ler; ayrıca Foucault, "Une esthétique de l'existence", s. 1551-3.
64 Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 9 Şubat 1983, CD 7A.
65 Foucault demokrasiye değil, sadece özgürce konuşmanın hakiki konuşmayla aynı kefeye konmasına karşı olduğunu belirtir. Bu konu hakkında daha kapsamlı bir tartışma için, bkz. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*.

teminat altına alınmış yurttaş eşitliğini pekiştirmek yerine, *parrhesiastes* sıfatıyla bazılarının kapasitesine dayalı olarak yurttaşlar arasındaki etik farklılaşmayı teşvik eder. *Parrhesia*, o halde, açık sözlülüğe yönelik güçlü iddiaları dolayısıyla saygıyı hak eden farklı bir konuşma türü için özel bir yer ayırır.

Her ne kadar böyle bir konuşmanın değerine çok az kişi itiraz edecek ya da ilkesel olarak ona karşı çıkacak olsa da, pratikte bu tür bir konuşma statükoyu sarsıp istikrarı bozabilir. Dürüst konuşmacılar bir dizi siyasi hakka ve vatandaşlık hakkına dayalı iddialarda bulunmaz, hukuk önünde bireyler olarak da konuşmazlar; kabaca belirtmek gerekirse, herkes *parrhesiastes* olamaz ve *parrhesiastes*'ler otoritelerini yurttaşlıkları sayesinde kazanmaz. Siyasi polemiklerin tersine, *parrhesiastes* "talep ettikleri haklara, meşruiyetlerine [...] önceden sahip olduğu ve sorgulamayı asla kabul etmeyeceği imtiyazlara devamlı olarak başvurmaz."[66] Amacı bakımından *parrhesia*, siyasi mutabakat üretmek için ikna etmeye başvuran siyasi müzakerede pek çok şeye ve evrenselci düsturlara başvurabilen pek çok etik konuşmaya aykırı düşer. Hal böyle olunca, siyasi müzakerenin alışıldık çerçevesine kafa tutar; *parrhesia* konuşması kamusal alana dâhil olmanın herhangi bir versiyonu olarak yorumlanamaz. *Parrhesia* konuşmasının siyasi yerinin müphem olduğu kesindir.

Netice itibariyle, *parrhesia* liberal kurumlarla özdeşleştirilen pratiklerin çoğuyla pek de uyuşmaz ve hatta bu kurumları biraz tehdit bile etmektedir. Liberal siyasi kurumlar amaçları uyarınca, siyasetin sağ kalma ve çoğalma gibi pragmatik bir hedef uğruna riskten çok güvenliği vurgular. Siyasi kurumlar kişisel, yüz yüze vuku bulan güven ilişkilerini ikame eden başka bir tahmin edilebilirlik ve sabitlik aracı sunar. Çıkarlar etrafında örgütlenegelen liberal siyasi kurumların faziletlerinden biri bu çıkarların etkileşim ve rekabet içine girebilmesini sağlayan, iyi bir şekilde tanımlanmış bir dizi kural sağlamasıdır. Bu içgörü pek çok formüle bürünmüştür: Montesquieu'nün ilham verdiği birbirini dengeleyen kuvvetler teorileri, Locke'ta olduğu gibi mülkiyet haklarına dayalı teoriler, yakın zamanlarda sosyal bilimler alanında Douglass North ile Mancur Olson'ın öncülüğünü yaptığı, ekonomik çıkara dayalı siyasi örgütlenme teorileri.[67] Bu teoriler genel olarak, başkalarıyla tekrar tekrar kurulan etkileşimlerin hiyerarşinin varlığına rağmen

66 Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations", s. 113, 112.

67 Foucault, Montesquieu, *The Spirit of the Laws*; Locke, *Second Treatise on Government*; North, *Structure and Change in Economic History* ve Olson, *The Logic of Collective Action*.

güven ilişkilerinin ortaya çıkmasına olanak tanıdığı hususunda mutabakat içindedir. Gelgelelim, burada üretilen güven Foucault'nun *parrhesia*'da dert ettiği güvenden niteliksel açıdan farklıdır. Demokrasiye dair kurumsal teoriler siyasi istikrar varsayımlarına dayanır, "kurumsal oyun"un normatif kurallarını genelde sorgulamazlar ve ilgili bireylerin meşruiyetini tartışma konusu etmezler.

Foucault'nun *parrhesia* ve güvene dair derdi diğer teorilerden iki temel açıdan farklılaşır. Birincisi ve en önemlisi, Foucault'nun esas tasarısı etik bir tasarıdır: etik bir otoritenin himayesi altında kişinin kendi kendini oluşturması tasarısı. Daha önce iddia edildiği gibi, bu tasarının kaçınılmaz olarak siyasi içerimleri vardır –etik özneler aynı zamanda siyasi öznelerdir–[68] ama bu tasarı siyasi eşitliği değil etik farklılaşmayı amaçlar. İkincisi, Foucault, bireylerin oluşumunu ve gelişimini ele alması sayesinde, sabitliği değil değişimi ele alır. Bireyleri dönüştürücü bir süreçle eğiten, bireyleri kendi düşüncelerine ve eylemlerine damgasını vuran kalıplara kafa tutmaya zorlayan otoriteleri dert eder. Liberalizm, bireyciliğe duyduğu kaygıdan ötürü, siyasi ruh zanaatine girişmez ve bunun aksine, çeşitlilik içinde bir hoşgörü ethosunu tercih eder; liberalizmin siyasi istikrar ve eşitlik kaygısı kurumsal tahmin edilebilirliği ve tekbiçimliliği teşvik eder. Her ne kadar Foucault liberalizmin tavizsiz bir savunucusu olamayacaksa da –zira liberalizm fazlasıyla evrensel bir siyasi özneye bel bağlar– liberal siyasi tasarıyı ıskartaya çıkarmaya da çalışmaz; Kant'ın Aydınlanma makalelerini sempatizan bir yaklaşımla ele alması, Aydınlanma geleneğinden (özgürleştirici hakikate karşıt olarak) bir özgürlük kaygısını tutup kurtarmaya çabaladığının bir kanıtıdır. Ne var ki Foucault bu tartışmanın sınırlarını zorlar ve siyasi kurumların kendi yurttaşlarını etik özerkliği zedelemek pahasına niçin ve nasıl yalıtık kıldığını sorgular.[69]

Daha somut olarak, Foucault ilk başta siyasi yükümlülüğe karşılık olarak yapılan liberal güvenlik sözleşmesinin yurttaşları riske ve karşı karşıya gelmeye karşı fazlasıyla güvence altına aldığını öne sürer. *Parrhesia* hak-

68 Foucault, Sokrates ve Platon örneklerinde, onların *parrhesiastes* sıfatındaki rollerinin yurttaş sıfatındaki rollerini karmaşık hale getirdiğini belirtir. Siyasi özne (*sujet gouvernant*) ile etik öznenin (*sujet philosophant*) çakıştığı bu tür durumlarda, vurgu öznellik üzerinde kalmalıdır: "Felsefenin sorguladığı mesele siyaset meselesi değildir; siyasetteki *özne* meselesidir." Bkz. *Le Courage de la vérité*, 2 Mart 1983, CD 11B.

69 Foucault hoşgörüye dair liberal ideallerin özel pratiğinin onları bağımlılık ilişkisiyle sakat bıraktığını iddia eder. Şöyle der: "Aydınlanma'nın tam olarak hoşgörünün zıddı olduğu söylenebilir." Bkz. *Le Gouvernement du soi et des autres*, 5 Ocak 1983, CD 1A.

kındaki araştırmasına koşut olarak, liberalizm hakkındaki araştırmasını devam ettirmiş ve yirminci yüzyılın savaş sonrası dönemini genel olarak tasavvur edildikleri haliyle bu risk ve güvenlik meselelerindeki bir dönüm noktası olarak saptamıştır. Bu çalışmasına, iki dünya savaşının ardından, hükümetlerin "barışı kazanmak" için yurttaşlarını çeşitli risklerden korumaya çalıştığı iddiasıyla başlar. Yurttaşların hayatlarının tehlike altında olmasından duyulan bu kaygının temelsiz olmadığını kaydetse de –Avrupa, İkinci Dünya Savaşı sonrasında savaş sonrası yeniden inşaya ilişkin pek çok ciddi, maddi zorlukla karşılaşmıştı– Foucault şöyle der: "Güvenlik sorunu o kadar keskin ve o kadar acildi ki bağımlılık sorunu neredeyse tamamen görmezden gelinmişti."[70] Foucault'ya göre, hükümet sosyal güvenlik ağını genişletmeye ve güvenliğin teminini askeri güvenlikten ekonomik ve sosyal güvenliğe doğru yeniden tanımlamaya çalışırken, bu genişlemenin sınırları ve doğası üzerine düşünülmemişti. Örneğin Fransa'da, Sosyal Güvenlik açık bir şekilde Fransa yurttaşlarını dört tür riske karşı korumanın bir aracı olarak tanımlanmıştı: işsizlik, hastalık, yaşlılık ve kazalar.[71] Foucault ABD devleti hakkında şunları der: "Riskleri ve engellilikleri tespit eden ve bunların mâliyetini nüfus dâhilinde yayan yeni bir yönetme biçimini toplumsal bütüne katıyordu. [...] (Bir işgücünün, bir toplumun) yönetilme biçimi 'toplumsal' mâliyetleri ekonomik üretkenlik yöntemlerine indirgeme ve dağıtma tekniklerini içermeye başlamıştı."[72] Her ne kadar bu politikalar toplumsal koruma sağlama amacıyla gerekçelendirilebilir olsa da –zaten Foucault riskin tümüyle özelleştirildiği bir "vahşi liberalizm"i savunmadığını hızla açıklığa kavuşturur– bu güvenliği belirli bir bağımlılık pahasına sağlarlar. Bu politikalar, söz konusu değiş tokuşu sağlamakla, liberalizmin yurttaşların kişisel özerkliğini teşvik etme şeklindeki o asıl vaadinin dik başlılığını hafifletir. Foucault "anlaşmazlığın çözümü için hakeme gitme ya da 'karara yönelik bulanıklık'ın asla tek anlamlı bir mahkeme kararı biçimine bürünmemesi gerektiği" noktasında uyarıda bulunur.[73]

70 Foucault, "The Risks of Security", s. 366.

71 2003 yılının ağustos ayında gerçekleşen ölümcül sıcaklık dalgasının ardından, birçok siyasi aktör beşinci bir payandanın ilave edilmesi çağrısında bulunmuştu: doğal felaketten korunma. Genelde bu krize verdiği yavaş tepkiden ötürü Raffarin hükümetine yöneltilen kınamaların eşlik ettiği bu çağrılar geniş kamuoyunda farklı yankılar bulmuştu.

72 Bkz. "New Arts of Government in the Great War and Post-War Periods", Ortak yazar Keith Gandal ile birlikte 1984'te Berkeley'e teslim edilmiş araştırma önerisi. l'Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine'de bulunmaktadır.

73 Foucault, "The Risks of Security", s. 378.

Siyaset alanında karar verme ve kişisel özerklik konularına dönerek Foucault riske yönelttiği kurumsal eleştiriyi etik alanında *parrhesia* pratiklerine dair yaptığı incelemelerine yakınlaştırır. Her iki durumda da Foucault otoriteyi var eden ve özerk öznelerin oluşumunu etkileyen siyasi, kurumsal ya da toplumsal pratikleri irdeler. Foucault *parrhesiastes*'i ve onun dinleyicisini bir dizi toplumsal etkileşim içine yerleştirse de –ve demek ki buradaki analiz birimi tek başına birey değildir– etik ve onun uzantılarına dair çalışması Foucault'yu bir bireycilik konumuna yakınlaştırır. Böyle olduğunda bile, esas olarak etik öznelliği dert etmektedir. *Parrhesia* Foucault'nun iktidar ve uzmanlık ilişkileriyle tanımlandığına inandığı modern etik özneyi kurtarmaya yarayacak bir kaynak sunar. Bireyin siyasetteki yeri daha müphemdir, bunun bir sebebiyse Foucault'nun etik iddiaları ile siyasi iddiaları arasındaki bağın geliştirilmemiş halde kalmasıdır. Foucault'nun liberal-bireyci etik çerçeveyi reddettiği açıktır –bağımlılığı pekiştirdiği için hoşgörüyü sertçe kınar–[74] ama yine bir o kadar açıklıkla da *parrhesia*'nın herhangi bir modern varyantını sağlama alacak siyasi kurumları tasfiye etmeye çalışamaz.

V. Sonuç

Eğer Foucault'nun *parrhesia*'ya bakmaktaki amacı disiplin altına sokmak yerine eğiten bir dizi dinamik ilişki bulmaksa, Foucault bu amacına ne ölçüde ulaşmıştır? Bu soruya verilecek yanıt *parrhesia* pratiklerinin ortaya koyduğu imkânsızlığın aynını yansıtır: Son kertede verilecek yanıt bir yargı ve takdir meselesidir. *Parrhesiastes*'in dinleyicisinin; *parrhesiastes*'in açık sözlü olarak görülmek için gerekli olan yargı verme yetisinin, zamanlama anlayışının ve değerlendirme kabiliyetinin olup olmadığını şüpheci bir gözle düşünmesi gerekir. Bu aynı zamanda dinleyicinin bu nitelikleri değerlendirme ve sınamadaki yargı verme ve takdirde bulunma yetilerine ve potansiyel tehlike karşısında savunmasız halde kalabilme kapasitelerine dair bir meseledir.

Eleştirmen, *Hapishanenin Doğuşu*'nu okuyup bitirdikten sonra canımızı sıkan belirsizliği *parrhesia*'nın açıkça ortadan kaldırmadığını söyleyecektir.

74 Foucault Aristoteles'i tartışırken onun demokrasiye ayrı bir etik erdem atfedemediğini kaydeder. Yasaları ne kadar iyi tasarlanmış olursa olsun, demokrasinin altı erdem tarafından oyulacaktır: "Eğer hakikaten de erdemli biri varsa, o durumda demokrasi yok olacak ve insanlar, tıpkı bir krala itaat ettikleri gibi, bu erdemli insana, etik açıdan mükemmel olan bu insana itaat edecektir." Bkz. *Le Courage de la vérité*, 8 Şubat 1984, CD 2B.

Bu karşı iddia tamamen doğrudur: *Parrhesia* açık sözlülük ile "gerçek" otoritenin kesinlikle mevcut olduğu ve olmadığı örnekleri belirlemeye yarayacak açık bir kurallar dizisi sunmaz. Bize daha ziyade, hakikati söyleme pratikleri ve hakikati söyleme iddialarını değerlendirmek için ne gibi adımların ya da pratiklerin gerekli olduğuna dair daha faydalı bir izah sunar. Bunu yaparken de dinleyicinin hakikate daha fazla ya da daha iyi erişimi olması gerektiğini, herhangi bir özelleşmiş bilgiye sahip olmalarını ve konuşmacının iddialarını alt edecek bir konumda bulunmalarını şart koşmaz. Ortaya koyacakları değerlendirmeler ister istemez sınırlı olacaktır – konuşmacının sözleri ile eylemleri arasında bir mütekabiliyet olup olmadığını ve konuşmacının, o belirli zamanda ve o belirli toplum nazarında, açık sözlülük timsali addedilmesi için gereken nitelikleri sergileyip sergilemediğini tespit edebilecek halde olacaklardır. Gelgelelim, bu sürecin nihai fazileti dinleyicide otoriteye karşı bir şüphecilik geliştirip bu şüpheciliğin hayata geçirilmesini sağlaması ama yine de etkisiz bırakan bir felç ve bağımlılıktan ziyade kişinin kendi kendini geliştirebilmesiyle sona ermesidir.

Demek ki *parrhesia* bize Aydınlanma düşünürlerince vaat edilen özgürlüğün doğasını anımsatır. Bu özgürlük –çok daha coşkulu bir tınısı olan, aynı kökten gelme özgürleşme değil– başkalarına, bir başkasının yerine konuşmaya dünden hazır olan vasilere (*Vormündern*) başvurmak yerine kişinin kendisi için konuşma yetisiyle doruğa çıkan çetin bir özne-oluşumu sürecine dayalı sağlam bir özgürlüktür. Foucault bir altın çağmış gibi antik döneme dönmeyi savunmadığı konusunda son derece ısrarlı olsa da, *parrhesia* pratikleri modern liberal siyasetin felsefi ve pragmatik sınırlarını zorlamaya yarayacak düşünsel bir kaynak işlevi görebilir. Bunlar hem modern bireylerin Aydınlanma'dan hak iddia ettikleri mirasa işaret etmekte –gerçi bu hak daha bilinçli bir şekilde on sekizinci yüzyıldan ziyade yirmi birinci yüzyılda iddia edilmiştir– hem de bireylerin potansiyel hakikat anlatıcılarının konuşmalarının gerçek içeriğini değilse de konuşma tarzını değerlendirebilecekleri bir dizi ölçüt sunmaktadır.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Allen, Amy, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", *Constellations*, C. 10, S. 2 (2003), s. 180-96.

----------, *Fearless Speech,* Paris: Semioxtext(e), 2001.

Foucault, Michel, *Les Mots et les choses,* Paris: Gallimard, 1966.

----------, *History of Sexuality*, 1. Cilt, Çev. Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1990, [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2010]

----------, "On the Genealogy of Ethics", *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault*, 1. Cilt, Haz. Rabinow, New York: The New Press, 1994.

----------, "Polemics, Politics, and Problematizations", *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault*, 1. Cilt, Haz. Rabinow, New York: The New Press, 1994.

----------, "Politique et éthique: une interview", *Dits et Ecrits* II, Paris: Gallimard, 2001.

----------, "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom", *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault*, 1. Cilt, Haz. Rabinow, New York: The New Press, 1994.

----------, "The Risks of Security", *Power: Essential Works of Foucault 1954-84*, Ed. James Faubion, Çev. Robert Hurley, New York: The New Press, 2000.

----------, "Une esthétique de l'existence", *Dits et Ecrits* II, Paris: Gallimard, 2001.

Goldman, Harvey, *Politics, Death, and the Devil,* Berkeley: University of California Press, 1992.

Habermas, Jürgen, "Taking Aim at the Heart of the Present", *Critique and Power*, Haz. Michael Kelly, MIT Press, 1994.

Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris: Éditions Albin Michel Itinéraires du Savoir, 2001.

Kant, Immanuel, *Réflexions sur l'éducation,* Paris: J. Vrin, 1993.

Locke, *Second Treatise on Government,* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Çev. Anne Cohler, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

North, Douglass, *Structure and Change in Economic History,* New York: Norton, 1981.

Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Owen, David, *Maturity and Modernity*, New York: Routledge, 1994.

Pradeau, Jean-François, "Le sujet ancient et l'éthique moderne", Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Shklar, Judith, "Liberalism of Fear", *Liberalism and the Moral Life*, Ed. Nancy Rosenblum, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991

Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy,* Princeton: Princeton University Press, 2002.

Foucault ile Anarşizmin Rabıtaları: Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia

SÜREYYA EVREN

Anarşizm küreselleşme karşıtı hareketlerin dünya siyasetine damga vurduğu Seattle sonrası dönemde, kabaca 2000'lerde, sadece politik olarak yaygınlaşmak ve belirleyiciliğini arttırmakla kalmadı, teorik olarak da hayli yoğun bir üretim evresine girdi. Anarşizmin tarihi ve anarşist hareketlerin gelişimi üzerine incelemeler; Kropotkin'in, Emma Goldman'ın, Proudhon'un, Landauer'in yeni edisyonları, toplu basımları ve daha önemlisi eserleri üzerine yeni incelemeler;[1] anarşizm çalışmalarını Küba, Meksika, Mısır, Japonya gibi Batı-dışı coğrafyalara yayan incelemeler ve özellikle kültürel çalışmalara yeni bir radikalizm veren çalışmalar kanadı dolayısıyla anarşizm bir radikal düşünce kaynağı olarak giderek daha sık ve yoğun kullanılır oldu.[2] Bu "yeni anarşizm", geleneksel olarak anarşizmin dışında kodlanmış önemli yirminci yüzyıl düşünürleriyle anarşizm arasında pek çok taze bağ kurulmasıyla öne çıktı. Foucault'nun yapıtıyla anarşizmin iç içe okunmaları da bu çerçevede yaygınlaştı. Bir yandan da postanarşizm ya da postyapısalcı anar-

1 Kuhn, "Anarchism, postmodernity, and poststructuralism"; Proudhon, *Property is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Reader*; Kinna, "Fields of Vision: Kropotkin and Revolutionary Change"; Weiss & Kensinger, *Feminist Interpretations of Emma Goldman*.

2 Bowen & Purkis *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*; Cohn *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*; Moore & Sunshine *I Am Not A Man, I Am Dynamite!: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*; Kissack *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States 1895-1917.*

şizm diye anılan kol bu ilişkiyi verimli bir alan olarak gördü. Postanarşizmin en velut yazarı sayılan Saul Newman'ın ve bir diğer sık referans verilen erken dönem ismi olarak Todd May'in Foucault vurguları belirleyiciydi. Aynı zamanda bir mimar olan bir diğer postanarşist Jürgen Mümken, postanarşizme Foucault'nun hapishaneler üzerine çalışmalarını incelerken ulaştığını açıklamıştı. Postanarşizme en güçlü anarşist reaksiyonlar postyapısalcılığın anarşizme ters olduğu noktasından değil de klasik anarşizm diye anılan periyodun anarşist düşünürlerinin ve klasik anarşist hareketin "zaten çoktan postyapısalcı" olduğu yönünden, yani postyapısalcılıktan doğduğu iddia edilen bu bakış açılarının anarşizmde zaten bulunduğu, anarşizm için yeni bir şey olmadığı, sadece yeni bir adlandırma olduğu yönünde gelişti. Jesse Cohn anarşizmin pozisyonunu "siyasi temsilin en erken modern eleştirisi" olarak gösterdi.[3] Ve anarşizm ile postyapısalcı düşünce arasındaki bağların altını çizerken Deleuze, Foucault ve Lyotard için "temsilin reddi"nin aynı zamanda "etik bir temel oluşturduğunu" belirtti.[4]

Foucault ile anarşizmi birlikte okumak elbette çok yeni bir şey değil. İsviçreli felsefeci Urs Marti'nin 1988 tarihli kitabı *Michel Foucault*'da "Anarşist Sempatiler" diye bir bölüm vardır.[5] Öte yandan yakın dönemde Batı dünyasını saran *Occupy* hareketlerinde özellikle Occupy Wall Street'te oynadığı rolle tekrar dikkat çeken anarşist antropolog David Graeber, Foucault'nun fikirlerine belirli bir entelektüel çevrenin ürünleri, sonsuz sohbetlerden, derslerde ve kafelerde geliştirilen argümanlardan vs çıkan bir şey olarak bakmak yerine tek bir adamın dehasından türemiş gibi bakılmasına itiraz ediyordu.[6]

Jason Adams postyapısalcılığı 1968 Mayısı'nın anarşizan hareketlerinden doğmuş ve sonraki otuz yılda da epey gelişmiş ve nihayetinde de "postanarşizm" formunda ana köklerinden birinin (anarşizmin) teorisini ve pratiğini güçlendirmek ve genişletmek üzere geri gelmiş radikal biçimde anti-otoriter bir teori olarak inceler.[7] Julian Bourg örneğin, Mayıs 1968'in getirdiği etik kaygısının bütün 1970'ler düşüncesini etkilediğini öne sürer.

Bourg'un önerdiği bağlantı "Fransız düşüncesi" içindeki etik kaygıların tarihsel kökleriyle ilgilidir, bu da Mayıs 68'in toplumsal hareketlerine ve aktivizmine kadar uzanır. Bourg, Deleuze-Guattari'nin *Anti-Oidipus*'unun

3 Cohn, *age.*, s. 13.
4 *Age.*, s. 14.
5 Kuhn, *age.*, s. 21.
6 Graeber, "Anarchism, academia and the avant-garde", s. 106.
7 Adams, "Postanarchism in a Nutshell".

"1968'in *antinomian*[8] ruhunun etik yönünü ön plana çıkaran bir çalışma olduğunu ve 1968 sonrası görülen antinomianizmin daha geniş kültürel ambiyansını somutlaştırdığını" söyler.[9]

Douglas Kellner de bağlantıyı son derece bariz görür: "Böylece, 1968'in üretmeye çalıştığı tarihsel süreklilikteki devrimci kırılmanın yerine, henüz olgunlaşmaya başlayan postmodern teori Fransa'da çığır açıcı bir geçit açtı; kuşatmayı yararak, modern siyasetten ve moderniteden bir kopuş yakaladı; yeni postmodern teori ve siyaset eşliğinde hareket etti. Bu nedenle, Fransa'da 1970'lerde görülen postmodern dönüşüm Mayıs 1968'in deneyimleriyle çok yakından bağlantılıydı. Fransız postmodern teorisinin pek çok versiyonundaki eleştiri ruhu ve tutkulu yoğunluk 1968 ruhunun bir sürekliliğidir... Gerçekten de, Baudrillard, Lyotard, Virilio, Derrida, Castoriadis, Foucault, Deleuze, Guattari ve postmodern teori ile ilişkilendirilen diğer Fransız teorisyenlerin hepsi Mayıs 1968 katılımcılarıydı. Mayıs 68'in devrimci arzusunu ve radikal heveslerini paylaşıyorlardı ve 1960'ların radikalizmini başka bir tarihsel konjonktürde devam ettirecek yeni radikal düşünce kipleri geliştirme girişiminde bulundular."[10]

Kellner'in Mayıs 68'den "postmodern teori"ye doğru çizdiği genel akış yorumu, Bourg'un postyapısalcı çalışmaları 1968 ruhunun somutlaşmış halleri olarak vurgulaması ve Adams'ın postanarşizmi sonunda köklerine dönen postyapısalcılık olarak konumlandırması (yani günümüz anti-kapitalist hareketlerinde bulunan aynı derecede anti-otoriteryan Mayıs 1968 ruhu) Foucault özelinde bakacaksak önerilen tarihsel anarşizm bağlantıları olarak karşımıza çıkıyordu.

Foucault'nun bugünün anarşist çalışmalarında en çok devreye girdiği yerler nereleridir diye çizecek olursak önümüzde iktidar teorisi, spesifik entelektüel ayrımı, biyopolitika, mikropolitika, eğitim ve cinsellik politikaları beliriyor. Gabriel Kuhn'un işaret ettiği gibi anarşist düşünürler Foucault'nun iktidar teorisinin yeni, çok daha iyi temellenmiş ve etkili direniş alanları açtığını gözlediler ve Foucault'nun somut ve o ana ait sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan spesifik entelektüelini, baskıcı büyük teoriler kurmaya çalışan evrensel entelektüele göre anarşist tutuma çok daha yakın buldular.[11] Anarşizmin politikayı iktidarın ele geçirilmesi mücadelesinden taşıran anlayı-

8 Antinomian: Ahlak kurallarına karşı gelen.
9 Bourg, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*, s. 106-107.
10 Kellner, "Foreword", s. xviii.
11 Kuhn "Anarchism, postmodernity, and poststructuralism", s. 23.

şı da mikropolitikalar üzerinden Foucault ile çokça ilişkilendirilmiştir.[12] Öne çıkan gruplardan Tute Bianche'nin Foucault referansı ile biyopolitika vurgusu gibi örneklerin çokça gösterdiği gibi küreselleşme karşıtı harekette de anarşizmin etkisi ile Foucault'nun etkisi paralel gitmiştir. Dahası böyle yapmakla Tute Bianche farkını tarif ettiğini öne sürer: kendi taktiklerini biyopolitika olarak adlandırırlar ve "iktidara direnmenin yeni bir formu" olarak görürler.

Zaten anarşizmin forma olan vurgusu her zaman esas belirleyicidir. Anarşizmde amaçlar ve araçların kopukluğu kabul edilemez, dolayısıyla bir sosyal hareketin amacı değil ama formu önemlidir. Bir örgütlenmeye gidildiğinde bu örgütlenmenin hedefleri, ilkeleri, ideolojisi değil de formu onu öncelikle anarşist yapacak ya da yapmayacak noktadır. Piramidal, hiyerarşik bir iç örgütlenme yüce bir dava ile hoş görülemez anarşizmde. Giderek, denebilir ki, anarşizmin ideolojisi formudur. Bu, önbelirlenmiş, sabit bir anarşist formun sosyal ilişkilere, cinselliğe, siyasete, kültüre, vs önerildiği anlamına gelmez, önerilen, forma dair bir anlayıştır ve bu anlayış formun anarşist etiğe göre sürekli denetlenmesi fikri olarak özetlenebilir.

İktidarın ele geçirilmesi fikrinin anarşizan reddinin Foucaultcu mikropolitika fikrine bağlanması ve kültürde her yerde iktidar fikrinin anarşizanlığı, anarşistlerin devlet aygıtlarının dışında bir dönüşüm fikrini Foucault'nun iktidar fikriyle bağdaştırmalarına yol açmıştır.[13]

Siyaseti devlet ve yasa odaklı görmekten vazgeçemeyen anlayışlar anarşizmi de devlet konusunda ne dediğine bakarak değerlendirirler (bu tutumun başlangıcı hukukçu Eltzbacher'in 1900 tarihli anarşizmi tanıtıcı kitabı olarak düşünülebilir) ve böyle yaptıklarında anarşizmde devlet fikrinin reddini görürler ve anarşizmi bu reddin etrafında anlamaya, tanımlamaya yönelirler. Artık anarşizm nedir sorusuna "devlet karşıtlığıdır" cevabı vermeye başlamışlardır. Böylece karşımıza devlet-karşıtlığına indirgemecilik çıkar. Anarşistlerin, siyasetin tek merkezliliğinden çoktan taşmış hallerini Foucault ile birleştirmekten hoşlanmaları biraz da bundandır: bu indirgemeciliği iptal etmek ve anarşist siyasetin önünü açmak fırsatı verir Foucault.

Kısacası, anarşizm ile Foucault'nun beraber okunmasının "önerildiği" fazı çoktan geçmiş bulunuyoruz, bu zaten yoğun olarak yapılıyor. Söz konusu rabıtanın tarihsel kökenine dair araştırmalar da netleşmiş değil (Fou-

12 Williams, "Hakim Bey and Ontological Anarchism", s. 112.
13 Shannon & Willis, "Theoretical Polyamory: Some Thoughts on Loving, Thinking, and Quering Anarchism", s. 439.

cault'yu anarşizan yapan zaten anarşist hareketten aldığı esin miydi sorusu vs.) ama başka bir şey devam ediyor: anarşizm ve Foucault bakışlarını yeni okumalarda birlikte dikişsizce kullanma denemeleri. Bu çerçevede bir deneme olarak *parrhesia*'ya bakmak istiyorum.

Parrhesia nedir? Neden Foucault bu eski sözcüğe başvuruyor ve bugün *parrhesia* ile ne yapabiliriz?

Foucault'dan elimizde *parrhesia* yaklaşımını gösteren metin olarak düne kadar sadece 1983 güz döneminde, Berkeley'de University of California'da "Söylem ve Hakikat" başlıklı bir seminerin bir parçası olarak verdiği bir dizi ders vardı. Bu dersler *parrhesia* nosyonunun veya "hakikati söylemekte dürüstlüğün" incelenmesine ayrılmıştı. 2001'de, dersler kitap olarak da yayımlandı.[14] Şimdi 5 Ocak 1983'ten 9 Mart 1983'e kadar College de France'ta verdiği *parrhesia* odaklı derslerin metinlerine de sahibiz.[15]

Bu derslerde, Foucault klasik Grekçe bir sözcük olan *parrhesia*'nın anlamlarını ve gelişimini ve Grek toplumunda doğruyu söylemenin değişen pratiklerini örnekliyor ve akrabalarını ortaya koyuyor. Özel olarak, Foucault "*parrhesia*'nın belirli insan ilişkileri tiplerinde kullanımını" araştırıyor ve "bu tür ilişkilerde kullanılan prosedürleri ve teknikleri" inceliyor.[16]

Parrhesia daha güçsüz konumda olanın risk alarak konuşması edimidir ve işlevi bir başkasına hakikati ispat etmek değil eleştiri sunmaktır. Bir filozof bir tiranı eleştirdiğinde, bir vatandaş çoğunluğu eleştirdiğinde veya bir öğrenci bir öğretmeni eleştirdiğinde *parrhesia* kullanabilir. Foucault *parrhesia*'da konuşmacının özgürlüğünü kullandığını ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih ettiğini belirtir. *Parrhesia*'da konuşan kendi söylediğine inanır, retorik kullanmaz ve dolaysız konuşur. Retoriğin sağladığı teknik araçlar retorikçinin söylediği şey hakkındaki kendi fikrinden bağımsız bir şekilde dinleyicileri üzerinde hakimiyet kurmasını sağlar oysa.

Foucault için *parrhesia* beş bileşen kavramla anlamını bulur: açıksözlülük, hakikat, tehlike, eleştiri ve ödev. Sözcük genelde "özgür konuşma" veya korkusuzca konuşma ya da "hakikati-söyleme", doğruyu söyleme olarak çev-

14 Foucault, *Fearless Speech* / *Doğruyu Söylemek*.
15 Foucault, *The Government of Self and Others*.
16 Peters "Truth-telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, *Parrhesia* and the ethics of subjectivity"; Luxon "Truthfulness, Risk, and Trust in the Late Lectures of Michel Foucault".

rilebiliyor. *Parrhesiastes* de *parrhesia* kullanan insan olarak karşımıza çıkar, hakikati söyleyen kişidir. Kişinin (*parrhesiastes*'in) "herşeyi söylemesi" edimiyle karşı karşıyayızdır. Retorik oyunlarına başvurmaksızın, tehlikeyi de gerekirse göğüsleyerek açıksözlülükle, dürüstçe hakikati dile getirir.

Parrhesia yukarıda saydığımız beş öğenin kesişimde yeralan bir sözel edim olarak tanımlanır. Açık sözlülük *parrhesia*stes'in konuşmasının açıklığına gönderme yapar. Açık sözlülüğe kendini bıraktığında, konuşanın yüreği ve zihni söyleştiklerine tümüyle açıktır. Foucault'ya göre *parrhesia* inancın ve hakikatin kesişmesi halinde gerçekleşir. "...*parrhesia*stes doğru olan şeyi söyler, zira o şeyin doğru *olduğunu bilir*; ve o şeyin doğru olduğunu *bilmesi*, o şeyin gerçekten de doğru olmasından kaynaklanır. *Parrhesia*stes sadece dürüst olmakla ve düşüncesinin ne olduğunu söylemekle kalmaz; aynı zamanda onun düşüncesi hakikattir."[17] Burada hakikat yalanla veya "yanlış olan"la zıtlık içinde oluşmaktan ziyade hakikati söyleme sözel ediminin içinde oluşur. "...*parrhesia*'nın işlevi bir başkasına hakikati ispat etmek değil, *eleştiri* sunmaktır. Ve bu eleştiri dinleyiciye ya da konuşmacının kendisine yöneliktir."[18] Ek olarak, *parrhesia* bir tehlike öğesi gerektirir. Kişi ancak ve ancak hakikati söylemek bir risk veya bir tehlike taşıyorsa *parrhesia*stes olabilir. Konuşmacının söylemekle tehlike göze aldığı bir şeyi söylemesi olgusu –çoğunluğun inancıyla ters düşmesi– güçlü bir *parrhesia*stes belirtisi sayılır. *Parrhesia*'nın diğer öğesi eleştiridir. Bunun iki formu olabilir, eleştiriyi dillendireni cezalandırma gücüne sahip birine eleştiri yönelmiş olabilir veya konuşmacının öz-eleştirisi formunda olabilir. *Parrhesia*'nın son özelliği ödev olarak hakikati-söylemektir. Cezalandırılmaktan korkan bir hatip sessiz kalabilir; buna karşın, *parrhesia*tik bir hatip sonuçlarına aldırmadan hakikati söyler çünkü hakikati söylemeyi ödev saymaktadır.[19] Foucault, *parrhesia*stes'in sadece kendi adına konuştuğunun, kimseyi temsil etmediğinin altını çizer. Sözleri kendi erdemlerini ve karakterini yansıtır.

Parrhesia risk veya tehlike almakla nitelenir: "Bir filozof bir hükümdara, bir tirana hitap etse, ve ona tiranlığının rahatsız edici ve nahoş olduğunu, zira tiranlığın adaletle bağdaşmadığını söylerse, filozof hakikati söylemiş olur, hakikati söylediğine inanır, buna ilaveten bir de risk alır (çünkü tiran

17 Foucault, *Fearless Speech* / *Doğruyu Söylemek*, s. 14 / 12)
18 Foucault, *age.*, s. 17 / 15.
19 Novak, "Engaging *Parrhesia* in a Democracy: Malcolm X as a Truth-teller".

ona karşı öfkelenebilir, onu cezalandırabilir, onu sürgüne gönderebilir, onu öldürebilir)."[20] *Parrhesia*stes öncelikle kendi kendisiyle özel bir ilişki seçmiştir: kendini kendisine karşı dürüst olmayan biri olarak görmektense doğruyu söyleyen biri olarak görmeyi tercih eder.

Bu politik *parrhesia*'nın dolaysız bir versiyonudur. Hakikati tirana doğrudan sözle söylemek. Ne belagat vardır ne bir şey, ne üslup ne şu ne bu, doğrudan saf çıplak hakikatin dile getirilmesi. Otoriteye işleri haline yoluna koyması için başvurmak yerine veya iktidar danışmanı konumu benimsemek yerine, ödev deyince ülkene veya milletine veya milliyetine veya ırkına, kabilene ya da başka herhangi bir temsili gövdeye bağlılık ödevini anlamak yerine hakikati dile getirmeyi ödev saymaktır.

Parrhesia'nın dolaysız bir eleştiri olması gerekir; o, doğruyu söylemenin dolaysız bir biçimidir. Foucault'nun niyeti hakikat sorunuyla değil hakikati söyleyen sorunuyla uğraşmaktı ya da bir faaliyet olarak hakikati dile getirmekle uğraşmaktı. P*arrhesia* ile Foucault "eleştirel" gelenek için ipuçları bulur.

Parrhesia ve Siyaset

Siyaset alanında *parrhesiatik* insanı övgüyle anarız genelde. *Parrhesia* uygulayan kişi cesurca eleştirisini dile getirmiş ve diğerlerine de eleştirinin yolunu açmıştır. Anarşizmde *parrhesiatik* konuşmaya yapılan vurgu daha fazladır, çünkü anarşizmin en temel ayırıcı nitelikleri her türlü hiyerarşiye moral bir itiraz ile amaç araç birliğidir. Tekrar altını çizecek olursak, anarşizmin ideolojisi formudur, o yüzden devrim adına devrime ters şeyler yapılamaz. Austinvari bir performatif edim anlayışıyla önceden kodlanmış sabit formlar anarşizmde anlamlı kalmaz.

Devrimci romantizm kavramına aslında bizi geri götürür bu bakış. Ödevine sadık, dürüst ve cesur devrimci kişi iktidara gerçeği risk alarak deklare edişiyle kuşkusuz etik alanın şövalyevari kişisi olarak da sahne almaktadır. Şövelyavari solcu gizli senaryoları olmayan insandır. O yüzden de bedel öder. Açıktan deklarasyonlarıyla devrimi kışkırtır ve bu kışkırtmanın kredisini de talep eder. Her zaman her eyleminde imzası vardır.

Ancak gözden kaçabilen bir başka gruba bakmakta da fayda var. Kredisizler, kağıtsızlar, madunlar, görünüşte iktidara biat ederken alttan alta bir isyanın gerilimini büyütenler, kısacası, James C. Scott'un kavramıyla, "gizli

20 Foucault, *Fearless Speech* / *Doğruyu Söylemek*, s. 16 / 14.

senaryolar"ın bütün özneleri. Scott gündelik hayattaki saklı otorite direniş biçimlerini inceler. Ayak diremekten başlar, isyanlara kadar gider. Scott'a göre, en alttakiler, madunlar yasal yolları denemiyorlar, iktidarın yüzüne karşı risk almıyorlar, ödev olarak görmüyorlar doğruyu söylemeyi, doğruyu sadece birbirlerine söylüyorlar. O yüzden köleler mutfaklarda konuşuyorlar. Ahırlarda. Salonda konuşmuyorlar. Madunların "kolektif *parrhesia*"sı ile cesur bireylerin tekil *parrhesia*'larının birleştiği günümüz sahnelerine, sözgelimi Tahrir'e gelmeden önce, söz konusu ikiliği en iyi görebildiğimiz klasik eserlerden birine, Kleist'ın *Michael Kohlhaas* novellasına bakalım.

Kleist'ın novellası *Michael Kohlhaas* Türkçede daha çok Ece Ayhan'ın referanslarıyla bilinir. Ayhan sık sık yazılarında, söyleşilerinde Kohlhaas'ın "pire için yorgan yakması"nı anar, bazen açıkça bazen de çaktırmadan onu över. Ayhan kendi kişisel tarihindeki davalarda haklı olduğunu düşündüğü durumlarda davayı unutmamasını, yıllarca diri tutmasını bu hikaye ile de anlatmak, pekiştirmek ister gibidir. Hikayede kahramanımız Michael Kohlhaas başka pek çoklarının görmezden gelebileceği, sineye çekebileceği bir haksızlığa uğrar. Kohlhaas'ın iki atına yerel otoriteler tarafından haksızca el konulur ve Kohlhaas adaletsizliğe maruz kalır. Ancak bu adaletsizliğe karşı tutumundaki inatçılığın radikalliğe evrilmesi hikayeye bütün heyecanını veren makastır. Kohlhaas büyük bir özenle, saygıyla, önce haksızlığı geri alabilmek için her tür yasal yolu dener. Bütün otoritelere saygıyla davranır, bütün prosedürleri yerine getirir, belgeleri toplar, gerekli kulisleri, görüşmeleri yapar. Her zaman yasa ve düzene saygılıdır, kendisini yasa ve düzene bağlı biri olarak kanunsuzca bir davranışın kurbanı olmuş biri gibi görür ve öyle de sunar davasını. Ancak bir türlü sonuç alamaz. Düzenin kendisi yasa ve düzenden bihaber gibidir. Sonunda olaylar eşinin ölümüne kadar vardığında Kohlhaas için artık yasa ve düzen gibi kaygılar kalmamıştır. Artık tek düşündüğü adaleti kendi elleriyle tesis etmektir. Ve önce ona (küçük de olsa) ilk haksızlığı yapan ve olayları başlatan yerel otoritenin kalesine saldırır kendi köyünden derlediği bir grupla ve sonra başka şehirlere doğru yürür. Yolda, dev bir isyan ordusuna dönüşür. Artık o haksızlığa uğramış herhangi biri değil, iktidarı yalpalatan büyük bir isyan ordusu lideridir.

Ece Ayhan da *parrhesiatik* bakışa bağlıydı, o yüzden de Kohlhaas'ın davasını büyütmesini öne çıkarıyordu. Foucault'nun ödev duygusu dediği duygu karşımızdaydı. Kohlhaas'ın hikayesi insanı harekete geçirir, heyecanlandırır, Ece Ayhan'ın "haklılığın inadı" derken ne dediğini anlamamızı sağlar.

Kohlhaas her adımında *parrhesiastes*'dir, her adımında parrhesiatiktir. Hep açıktan savunur haklılığını.

Gelgelelim, bakışı bir an için Kohlhaas'ın kendisinden çevirip Kohlhaas'ın bir anda büyüyen isyanına katılan sessiz yığınlara yöneltmek bize başka imkânlar açıyor, kolektif *parrhesia* seçeneğini sorgulatıyor. Kohlhaas'ın ordusundakiler kimlerdi? Kimler girişti bu işe? Baktığımızda ortada bir isyan olmasını gerçekte onların gönüllü ve duraksamaz katılımına borçluyuzdur. Ancak aynı insanların iktidar karşıtı açıktan bir deklarasyonları o ana kadar görülmemiş duyulmamıştır. Bu nasıl oluyor? İşte bu noktada J. S. Scott'ın gizli senaryolarına geri başvuruyoruz. Gündelik hayat içindeki ezilmişlerin, en alttakilerin gizli, deklarasyona dayanmayan, *parrhesiatik* olmayan, Scott'un bir Etiyopya atasözünden uyarladığı gibi, yerlere kadar eğilirken osurmaya dayanan sessiz direnişleri isyan anlarında dillenir.

Kleist'ın kitabında Kohlhaas bin bir yasal yolu deneyip tümüyle tükendiği ve artık savaş açmaya karar verdiği anda bu kararını kahyasına bildirir. İşte bu bildirme sahnesi çok kritiktir. Kritiktir, çünkü burada kahya isyan fikrini işçilerin, çalışanların, köylülerin, madunların kendi aralarında zaten çoktan konuşup şekillendirdiklerini ama bunu dile getirmeyi bir ödev olarak görmediklerini gösterir. Kohlhaas kahyaya savaş açma kararını bildirir bildirmez kahya şöyle cevap verir: "Sir this very day!" ("*İşte nihayet o gün geldi*!" gibi)[21] Ve şapkasını havaya atar. Yani nicedir bu günü beklemektedir. Madunlar hiç ifade etmeden isyanı olgunlaştırmışlardır. İşte bugünün Tahrir eylemlerine başka türlü bakmamıza aracılık edebilecek okuma da budur. Olgunlaşmış ama hiç dile getirilmemiş eleştiri bir isyana dönüşmek için kıvılcım bekler, bu kıvılcım Michael Kohlhaas'ın bir işareti olabileceği gibi Bouzazi'nin kendini yakması da olabilir.

Tunus'ta apaçık bir adaletsizliğe isyan ederek kendini yakan Muhammed Bouzazi'nin eleştirisi retorik değildi. Tekil ve *parrhesiatikti*. Hakikati iktidarın (ve iktidarın tüm ortaklarının ve mağdurlarının) yüzüne atmaktı. Bouzazi, eleştirinin, hakikati söylemenin, en doğrudan yollarından birini örneklemişti böylece.

Michael Kohlhaas'taki kahyanın ve diğer ezilenlerin toplu isyanlarına bakmışken geri dönelim ve kitabın ilk cümlelerine göz atalım. Kleist bize Kohlhaas'ı tanıtırken "Bir erdemi uçlara taşımamış olsaydı ideal bir yurt-

21 Kleist, *Michael Kohlhaas*, s. 36.

taştı" der.[22] Buradan baktığımızda devrimci/anarşist/*parrhesiatik* kişi bir erdemi ödev bilip uçlara taşır ve kredisini de sahiplenir eyleminin. Anonim değildir.

Parrhesiatik edim etkiler. *Parrhesia* hem saygı hem korku uyandırır. Doğruyu yayma yolu budur: doğruyu ifade etmek. Sessizlik sessiz kalmaktır, onaylamaktır. Adaletsizliğin altında kalmaktır. Dolayısıyla adalet için atılması gereken en temel adım adaletsizliği ifade etmekle başlar. Adaletsizlik en açık şekilde, retorikten uzak bir şekilde ifade edilmelidir. "Yurttaş"ların adaletsizliğe karşı siyasi bir seferberliğe giriştiklerinde retorikle sıkı fıkı sanata bunca tepki gösterebilmelerinin arkasında da bu yatıyor olabilir.

Kolektif *parrhesia*'da, Tahrir örneğindeki gibi, doğrunun tek tek değil kolektif olarak dile getirildiğini görüyoruz. Tahrir ikna etmeye çalışmamasıyla da *parrhesiatiktir*.

Foucault, *parhesiastes*'in "doğruyu *parrhesia* formunda söyleyen kişinin, diyalogda olduğu kişinin yüzüne doğruyu attığını" söyler. Pedagojiden görülen kademelilik yoktur, basitten karmaşığa gidilmez. *Parrhesia* ironi kullanmaz, hakikati egemenin yüzüne fırlatır atar (Tahrir'in Mübarek'e yaptığı gibi) ve böylece eylem şiddetsizdir belki ama hakikatin kendisi şiddetli, sert bir hal alır. Hakikatle bu şekilde karşılaşan egemen ya donakalır ya da anında diyaloğu sonlandırıp konuşanı ezmeye çalışır.[23] Kolektif *parrhesia* başladığında, tekil *parrhesiastes*'lerin önceki tek tek çıkışları ikincilleşir, hiçbir doğru halkın doğrusunu temsil edemez hale gelir, aracılar (çeşitli siyaset erbapları ve otoriteleri) geçersizleşir, doğruyu söylemek isteyen bütün aracıları ortadan kaldırdıkları tümüyle şeffaf, açık bir sahne yaratırlar – elbette en görülür yerde, şehrin meydanında olacaktır bu.

Foucault *parrhesia*'nın doğruyu söylemenin bir formu olduğunu belirtir, bu form daha çok ne olmadığıyla (etik ilkeleriyle) tanımlanır: *parrhesia*'da dile getirilen eleştiri, aynı Tahrir'deki gibi, bir tartışma sanatı örneği değildir, münazara değildir, pedagoji, öğretme sanatı değildir, retorik veya ikna sanatı değildir.[24] Tahrir'e ve sonra oradan esinlenen Occupy hareketlerine dudak bükerek bakanlar, bu eylemcilerin taleplerinin belirgin olmadığından şikayet etmişlerdi. Ama bu tür "eleştiri"ler zaten talepler, ikna etme girişimleri olmadıklarından esas yaptıkları konuşanı konuşma edimiyle

22 *Age.*, s. 3.
23 Foucault, *The Government of Self and Others*, s. 54.
24 *Age.*, s. 55.

eleştirinin kendisine dönüştürmektir. Foucault, *parrhesia*'da "konuşana, dahası doğruyu söylemenin konuşan için açtığı risk alanına" bakmamızı öneriyordu.[25]

Parrhesiatik edimde söylenenin doğru olmasından daha önemlisi söyleyenin söylediğinin doğruluğuna inanarak konuşuyor olmasıdır. "*Parrhesiatik* sözcelem kişinin söylediği doğrunun gerçekten doğru olduğunu gerçekten düşündüğü, gerçekten böyle değerlendirdiği anlamına gelir. Doğruyu söylüyorum ve gerçekten doğrunun bu olduğunu düşünüyorum, dolayısıyla, konuştuğumda gerçekten doğruyu söyleyen kişi olduğumu düşünüyorum."[26] *Parrhesia*'da doğruyu söyleyen kişi kendini hem bu doğruya hem de doğruyu söyleme edimine bağlar. Sorumluluk alır. "Doğruyu söylemiş olan kişi benim ve kendimi bu edime bağlıyorum ve tüm sonuçlarına dair riskleri böylece alıyorum" der.[27] Tahrir'de konuşan halkın bu konuşmaya bağlanmasının ve söylediğinin doğruluğuna inanmasının ve risklerini üstlenmesinin de benzer bir kolektif karşılığı vardır. Geriye dönülüp bakıldığında Mısır devriminin hiyerarşik örgütler kurup bu örgütlerin yöneticilerince planlanan eylemlere dayanmadığını görüyoruz; aksine, *parrhesiatik* bir kolektif kurulup en açık, saklanmasız şekilde konuşmaya başladı ve sonuna kadar da konuşma alanını, konuşmasının kendisini savundu, arkasında durdu. Buradaki *parrhesiatik* anlaşma kişinin kendi kendisiyle yaptığı bir anlaşmadır ve bu konuşmanın içeriğine ve onu söylemeye kişinin kendisini bağlamasıdır. Konuşmaya başlayan statüsünü hesaba katmaz, aracıları hesaba katmaz, Foucault'nun "özgürlüğün en yüksek icrası" dediği "*parrhesia* özgürlüğü"nü kendisine tanır.[28] Foucault'nun altını çizdiği gibi, *parrhesia*'daki özgür cesaret kişinin kendi kendisini yapmasının son derece önemli bir yoludur ve Tahrir'e bağlarsak, orada da kolektif kimliğin kendi kendisini yaptığı ve bunu özgürlüğe doğru yaptığı bir moment ortaya çıkıyor.

Hülasa, Foucault ile anarşizmi iç içe okuyan literatürün 2000'lerden sonra giderek yaygınlaştığı ve çeşitlendiği bir zeminde biz hem bu literatüre genel bir bakış atmak istedik hem de Foucault'nun *parrhesia* kavramı üzerinden, anarşizmde son derece belirleyici bir rol oynayan prefigüratif ilkeyi, yani amaç-araç birliğini, doğruyu açıktan deklare etme tavrını tartıştık

25 *Age.*, s. 56.
26 *Age.*, s. 64.
27 *Age.*, s. 65.
28 *Age.*, s. 67.

ve tartışmayı kendine anarşist diyenlerin oluşturduğu anarşist hareketten daha ötede, "anarşizan" denilenin sahasında, Kleist'ın *Michael Kohlhaas*'ının kenarda kalan ikincil plandaki isimsiz isyancıları dolayımıyla Mısır'daki Tahrir meydanı devriminde sınadık ve bir eleştiri formu olarak anarşizme yakınlığı dikkat çeken *parrhesia*'nın kolektif *parrhesia* olarak da düşünülüp düşünülemeyeceğini araştırdık.

Kaynakça

Adams, J., "Postanarchism in a Nutshell", Interactivist.Net, 2003. URL: htttp:77info.interactivist.net/article.pl?sid=03/11/1642242&mode=nested&tid=9? [Erişim: 2 Mart 2006]

Bowen, J. & Purkis, J., *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age,* Manchester: Manchester University Press, 2004.

Bourg, Julian, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*, Montreal: McGill-Queens University Press, 2007.

Bourg, J., *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought,* Montreal and Kingston:McGill-Queen's University Press, 2007.

Cohn, J., *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics,* Selingsgrove: Susquehanna University Press, 2006.

Foucault, M., *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

Foucault, M., *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Foucault, M., *The Government of Self and Others*, Haz. Frederic Gros, Çev. Graham Burchell, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

Graeber, D., "Anarchism, academia and the avant-garde", Amster, R., DeLeon, A., Fernandez, L. A., Nocella, A. J. II, Shannon, D. (ed.) *Contemporary Anarchist Studies, An introductory Anthology of Anarchy in the Academy,* London ve New York*:* Routledge, 2009.

Kellner, D., "Foreword", Feenberg, A. ve Freedman, J., (ed.), *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968*, Albany: State University of New York Press, 2001.

Kinna, R., "Fields of Vision: Kropotkin and Revolutionary Change", *SubStance*, C. 36, S. 2, (2007) s. 67-86

Kissack, T., *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States 1895-1917,* Edinburgh: AK Press, 2008.

Kleist, H. von, *Michael Kohlhaas*, Çev. Marti Greenberg, New Jersey: Melville House, 2005.

Kuhn, G., "Anarchism, postmodernity, and poststructuralism", Amster, R., DeLeon, A., Fernandez, L. A., Nocella, A. J. II, Shannon, D. (ed.), *Contemporary Anarchist Studies, An introductory Anthology of Anarchy in the Academy,* London ve New York*:* Routledge, 2009 içinde.

Kuhn, G. (ed.), *Gustav Landauer, Revolution and Other Writings*, Oakland: PM Press, 2010.

Luxon, N., "Truthfulness, Risk, and Trust in the Late Lectures of Michel Foucault," *Inquiry*, Ekim 2004, C. 47, S. 5, s. 464-489. [Türkçesi: "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", Çev. Erkal Ünal, *Cogito*, S. 70-71, 2012, s. 179-210]

Moore, J. & Sunshine, S. (ed.), *I Am Not A Man, I Am Dynamite!: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Brooklyn: Autonomedia, 2004.

Novak, D. R., "Engaging *Parrhesia* in a Democracy: Malcolm X as a Truth-teller", *Southern Communication Journal*, (2006), C.71, S.1, s. 25-43.

Peters, M. A., "Truth-telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, *Parrhesia* and the ethics of subjectivity", *Oxford Review of Education*, C. 29, S. 2 (2003), s. 207-223.

Proudhon, Pierre Josef, *Property is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Reader*, Edinburg: AK Press, 2011.

Scott, J. C., *Tahakküm ve Direniş Sanatları. Gizli Senaryolar*, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

Shannon, D. ve Wills, A., "Theoretical Polyamory: Some Thoughts on Loving, Thinking, and Queering Anarchism", *Sexualities*, C. 13, S .4 (2010), s. 433-443.

Weiss, P. A. ve Kensinger, L. (ed.), *Feminist Interpretations of Emma Goldman*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.

Williams, L., "Hakim Bey and Ontological Anarchism", *Journal for the Study of Radicalism*, C. 4, S. 2 (2010), s. 109-137.



Tehlike Söylemleri: Emma Goldman'ı Bulmak*

KATHY E. FERGUSON

Emma Goldman, Alexander Berkman ve iki yüz kırk yedi diğer radikalin 1919 yılında sınırdışı edilmesine nezaret eden J. Edgar Hoover, Goldman ile Berkman'ın "Amerika'daki en tehlikeli anarşistlerden ikisi" olduğunu söylemişti.[1] Bu düşüncesinde yalnız değildi Hoover: Goldman hayatı boyunca devamlı olarak "tehlikeli birey" diye ifade edilmişti ve günümüzde Goldman'ı karşısına alan kişiler bu soruşturma hattını devam ettirmektedir. Ama bu yorumsal mihenk taşının ne ölçüde faydalı olduğu ve ne gibi olası sonuçları olduğu bariz değildir: Bu çerçevenin siyasetini ve tarihini sorgulamak hem radikal siyasi eleştirinin bir bireyin kişiliğinin sözümona özelliklerine indirgenerek nasıl çökertilebileceğini anlamamızı hem de diğer türden tehlikelerin, yani yapısal, sistemsel tehlikelerin böyle bir çerçeve içinde nasıl anlaşılmaz hale geldiğini görmemizi sağlar.

Bu indirgeyip çökertme ve hükümsüz kılma süreçlerini aydınlatabilmek için, ilk olarak Goldman'ın hayatı boyunca ABD'deki kamusal mevcudiyetini dile döken söylem ağının kimi unsurlarını gözler önüne sereceğim; ikinci olarak, Goldman'ın buna verdiği tepkiye bakacağım ve onun "korkusuz konuşma"sının hâkim siyasi mantığına kimi açılardan kafa tutarken kimi

* *Political Theory,* Ekim 2008, S. 36, s. 735-761'de yayımlanmıştır.
Yazarın Notu: Bu makaleyi yeniden kavramlaştırmada bana tam vaktinde yardım elini uzattığı için Elizabeth Wingrove'a teşekkür ederim.

1 Hoover, "Memorandum for Mr. Creighton".

açılardansa bu mantık tarafından sınırlandığına işaret edeceğim; üçüncü olarak, tehlike söylemleri içinde dolanacak ve okurları bu korkuları değerlendirmeye davet edeceğim ve son olarak, baskın çerçevenin diğer şiddeti, yani çok daha cani olan devlet ve şirket şiddetini *nasıl* daha az görünür hale getirmiş olduğunu sormak için kendimizi Goldman'ın tehlikeli biri olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakmaya teşvik edeceğim. Anlaşılabilirliğin hâkim gramerleri Goldman'ın siyasetinin kimi veçhelerini fazlasıyla görünür hale getirirken başka veçheleriniyse örtbas etmektedir. Goldman'ı kavramak için tehlike yüklü söylemi sorunlaştırmak ve onu tuhaf, yani izah edilmeye muhtaç kılmak suretiyle, ABD'nin tarihsel farkındalığında emeğe yönelik şiddetin ihmal edilmesini açıklamanın ve buna karşı çıkabilmenin bir yolunu bulacağım.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarındaki kamusal tehlike tertiplerini ve radikal siyasi eleştirinin kısıtlanmasını sorgulamanın içinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılın başlarında da önemi vardır. Artırılmış resmi güvenlik bağlamında, irrasyonel, anlatılamaz bir şekilde şedit Öteki'lerin Amerikalıları düzenli olarak tehlikeye soktuğu söyleniyor. Şimdilerde, tıpkı geçmişte olduğu gibi, yetkililer tehlike figürleri inşa edip bunları amaçları doğrultusunda kullanıyorlar, ama ardından bunları sadece keşfettiklerini iddia ediyorlar; şimdilerde, tıpkı geçmişte olduğu gibi, bireylerin niyetleri ve karakterlerine dair keskin, aşırı yorumlar yapılarak radikal eleştiri olasılıklarının önü kapatılıyor; şimdilerde, yine tıpkı geçmişte olduğu gibi, hâkim söylemsel rejimler hegemonik düşünme tarzlarının aşikâr görünmesini sağlıyor, ama daha eleştirel bakış açıları yeterince ifade imkânı bulamıyor. Söylem ağlarınca ortaya konan üretken işi ve bu ağlar içinde devlet ve şirket iktidarına kafa tutmak ya da bu iktidarları muhafaza etmek uğruna verilen mücadeleleri analiz etmek, iktidarın anlam üzerindeki etkisini gevşetir ve taze eleştirel içgörüler için daha geniş bir olanak sağlar.

Söylem Ağları

Çok sayıda söylem-üretici ağ Goldman'ı "tehlikeli birey" olarak ifade etmek üzere bir noktada birleşmiştir: yoğunlaşmış bir yasal aygıt ve polis aygıtı; genişleyen bir ulusal ve uluslararası basın ağı; potansiyel anormallikleri ve bunlara eşlik eden karakter ve yurttaşlık kusurlarını belirleyen çeşitli tıbbi ve psikiyatrik teknolojiler. Söylem ağları "iktidar bağlantıları, teknoloji-

ler, belirtici işaretler ve bedenler"den oluşur.[2] Söz konusu ağlar insanları Goldman'ı bir canavar haline getiren (bazen de bir canavar değilmiş gibi sunan) ve toplumun tehlikede olduğu izlenimi veren bir tehlike yorumsamasına davet etmiştir. Söylem ağları en iyi şekilde, hegemonik anlayışların üretildiği, çekiştiği ve yeniden üretildiği katmanlı mücadele alanları olarak kavranabilir. Hüküm süren anlaşılabilirlik pratikleri her tarafa yayılarak örtüşen izleyici kitleleri birleştirse de, aynı zamanda çelişkili ve eksiktirler ve bu sayede hâkim anlamlara itiraz etmek ya da böyle anlamlardan kurtulmak için vesileler sunarlar.

Hukuki yaptırımın ve adli soruşturmanın genişleyen menzili, Foucault'nun belirttiği gibi, "kent uzamının yeniden düzenlenmesini ve daha yakından gözetim altına alınmasını" sağlamış ve böylece radikal siyasi hareketler hakkında daha zengin malûmatlar üretilmesine yol açmış ve onları terimsel açıdan suçluluktan ayrılamaz hale getirmişti.[3] Muhabirler ve yazı işleri yönetmenleri siyaset, cinsellik ve suçun birbirinden ayırt edilemez hale geldiği müstehcenlik potansiyelini kurcalayarak okuyucuları eğlendiriyor ve gazetelerini bu yolla sattırıyordu. Tıbbi uzmanlar bireylerin "tehlikeli eğilimler"ini izah edip tahminde bulunmak üzere onların dış görünümünü tetkik ediyordu. Neyin tehlikeli sayıldığı ve neyin güvenilmez kılındığı hakkındaki malûmatı örgütleyen tarihsel açıdan özgül düzenekler Goldman üzerinde fazla mesai yapıyor, pek az radikalin mazhar olduğu hatta başka hiçbir göçmen radikalin mazhar olmadığı şekilde söylemsel spot ışıklarını Goldman üzerine tutuyordu.

Goldman'ın ilerici hareketten ve bu hareketle ilişkili özgürlükçü davalardan müttefikleri bu meşum nitelendirmeye bazen karşı çıkıyor ve onun ihtilafa yol açan kamusal konuşmalarını anayasada teminat altına alınan bireysel özgürlüklere işaret ederek müdafaa ediyordu. Fakat bu savunucular, son kertede, Goldman'ı söylemin hâkim ulusal çerçevesine yerleştirme konusunda başarısız oluyordu; ifade, basın ve toplanma özgürlüğüne sadakat ulusal güvenliğin abartılmış aciliyetlerine mağlup geliyordu. Özellikle de Başkan McKinley'in suikaste uğramasından sonra, Goldman'a dair o "şeytani söylence" "Tanrı'nın, hukukun, evliliğin ve Devlet'in düşmanı" Kızıl Emma şeklinde kök salmıştı.[4] Anarşist çevrelerde Goldman başka sebeplerden ötürü de

2 Wellbery, "Giriş", s. xiii.
3 Foucault, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth Century Legal Psychiatry", s. 192.
4 Shulman, "Introduction", s. 11-12.

ihtilaflı biriydi: Pennsylvania eyaletinin Homestead bölgesinde grev yapan işçilerin öldürülmesinin intikamını almak için, Berkman'ın Henry Clay Frick'i öldürme girişimi üzerine akıl hocası Johann Most ile yaşadığı anlaşmazlık "ABD anarşist hareketinde kalıcı bir ayrılığa yol açmıştı."[5] Benjamin Tucker gibi bireyci, özgürlükçü anarşistlerin sesleri dâhil olmak üzere diğer devlet karşıtı sesler kapitalizme olan hararetli karşıtlığı hususunda Goldman'la ayrışıyordu.[6] Goldman'a dair daha anlayışlı görüşler, bilhassa daha sonraki yıllarda, anaakım değerlendirmelere zaman zaman sızıyordu; örneğin Eleanor Roosevelt, Goldman'ın özyaşamöyküsünü beğenmiş ve 1934'te 90 günlük bir konuşma turu için ABD'ye dönebilmesini sağlayan yasal sürece muhtemelen katkıda bulunmuştu.[7] Ne var ki, özellikle de ABD'de 1885 ila 1919 arasında geçirdiği aktif yıllar esnasında, anarşist karşı-kamuların (*counter-publics*) çevreleri dışında bilinip tanınabilecek olan Emma Goldman, büyük ölçüde iç içe geçen hâkim ceza, tıp ve medya teknolojilerinin bir ürünüydü; onun kamusal hayattaki mevcudiyeti esas itibariyle söz konusu sistemlerin ürettiği tehlike söylemleri içinde anlamlandırılıyordu.[8]

Goldman tehlike suçlamalarına, etekleri tutuşmuş haldeki insanların bakışını reddederek, böyle bir bakışa karşı durarak ve onların yüzlerini hegemonik izahatlarda yeterince dile dökülmeyen daha büyük risklere doğru çevirerek karşılık veriyordu. Goldman'a çevrilen hâkim bakışlar kendi saltanatlarını teşkil ettiğini zaten bildikleri tehdit alâmetlerini saptamak üzere onu didik didik ediyordu; Goldman'ın kendisiyse onların bakışını tersine çeviriyor, tehlikeyi egemenlik iddialarında ve hükümranların ekonomi, yorum ve hukuk pratiklerinde buluyordu. Goldman'ın otoritelerle cesurca karşı karşıya gelişi, o kendisinin "güzel ideali" uğrunda kendi güvenliğini riske sokan bir tür anarşist *parrhesia*, korkusuz bir konuşma, amansız bir hakikati söyleme pratiği meydana getiriyordu. Foucault *parrhesia* terimini şöyle tanımlar: "Bir konuşmacının hakikatle kişisel ilişkisini ifade ettiği ve hakikati-söylemeyi başka insanları (ve kendisini) geliştirme ve onlara (ve

5 Agy., s. 11.

6 Bkz. McElroy, *Individualist Feminism of the Nineteenth Century*. Goldman'ın anarşizmin ve Sol'un ABD'deki geri kalan kısmıyla olan ilişkisine dair, bkz. Morton, *Emma Goldman and the American Left: Nowhere at Home*.

7 Bkz. Falk, "Let Icons Be Bygones", s. 48.

8 Ben esas itibariyle Goldman'ın ABD'de geçirdiği zamana (1885-1919) odaklanıyorum. İspanya'daki çalışmasına dair bir tartışma için, bkz. Porter, *Vision on Fire: Emma Goldman on the Spanish Revolution*; Kanada'daki çalışmasına dair bir tartışma için, bkz. Moritz ve Moritz, *The World's Most Dangerous Woman*.

kendisine) yardım etme amaçlı bir ödev olarak gördüğü için hayatını riske attığı bir sözel faaliyettir."[9] Anarşizme olan keskin bir siyasi ve etik bağlılığın rehberliğinde otoritelere yönelttiği içten ve cüretkâr eleştiriler Goldman'ın sermayesi olsa da, onun o stratejik *parrhesia*'sında cepheden saldırı ile dikkatle ölçülüp biçilmiş retorik sanatlar ve taktiksel suskunluklar bir araya geliyordu. Goldman'ın tepkilerini incelemek suretiyle, "Goldman tehlikeli miydi?" sorusunu ciddiye alıyor, ama en nihayetinde bu soruyu hızla geçip birçok insanın neden bu soruyu sormakla bu kadar zaman harcadığını ve bunun ne gibi sonuçlara yol açtığını soruyorum.

Söylem ağlarını analiz etmek dikkatlerin anlamın oluşturulması ve dolaşıma sokulması için gerekli olan önkoşullara çevrilmesini gerektirir. Bu tür ağların haritasını çıkarmak iktidarın akışkan şebekelerinin izini sürmek, yoğunlaştığı yerleri, mübadele pratiklerini, kesilmelerini ve müdahalelerini, hem mümkün kıldıkları hem de aşındırdıkları direniş olasılıklarını belirlemek demektir. Söylem ağları insanların fikirlerini ve eylemlerini belirlemez, ama anlamı oluşturmak ve anlaşılabilir fikirleri bildirmek için gerekli olan vesileleri ifade ederek ya da geri çekerek bağlamı şekillendirir.[10] Hukuki yaptırım, tıp ve medya aktörleri, "olası yazılı tüm kümelenmelerin, patikaların, iletişim araçlarının ya da hafıza mekanizmalarının bulunduğu gürültülü rezervuarın" içinden mütemadiyen Goldman'ın anlamını merkezi eksen olan tehlike etrafında örgütleyenleri seçmişti.[11] Tehlike söylemleri nasıl böyle canlı bir şekilde dolaşıma girebilmişti? Başka hangi sorular, ifade imkânı bulmak için gerekli olan eşiğe varmayı başaramamıştı?

Hukuk ve düzen.

J. Edgar Hoover Goldman'ın sınırdışı edilmesine nezaret ederken, Goldman ile Berkman'ın Amerikan toplumuna verebileceği "hukuksuz ziyan"ın altını çizmişti.[12] Adalet Bakanlığı'nın yeni kurulmuş Genel İstihbarat Dairesi'nin

9 Foucault, *Fearless Speech*, s. 19.

10 Emma Goldman'ın izini sürmek için, sanatlarda modernizmin ortaya çıkışı, Yahudi göçmen cemaatlerin evrimi, dini önderlerin vaazları ve anarşist hareketin faaliyetleri gibi diğer söylem sahaları incelenebilecek olsa da, polisin, muhabirlerin ve doktorların söylem pratikleri öne çıkmaktadır, zira Goldman hakkında bir sürü eser üretmişlerdir. Söylemin üretiminde bu diğer türden sahalarını şu an hazırlık aşamasında olan daha kapsamlı çalışmamda (*Goldman: Political Thinking in the Streets* (Rowman and Littlefield, yayıma hazırlanıyor) değerlendirmeye alıyorum.

11 Wellbery, "Giriş", Kittler içinde, s. xii.

12 Hoover, agy., s. 2.

başkanı olan Hoover, Woodrow Wilson'ın yeni Adalet Bakanı olan Alexander Mitchell Palmer'ın özel asistanı olarak işe alınmıştı. 1917 tarihli Casusluk Kanunu ve 1918 tarihli Fitne Kanunu'ndan faydalanarak radikal bireylere ve örgütlere karşı bir saldırı gerçekleştirmiş, Palmer Baskınları diye bilinen büyük ölçüde yasadışı operasyonlarda binlerce insanı tutuklamışlardı.[13] Askere Alma Kanunu ve Casusluk Kanunu, asker toplamaya yönelik muhalefeti –ki Goldman ile Berkman 1917'de böyle bir suç isnat edilerek mahkûm edilmişti– toptan bir suç haline getirmişti; Fitne Kanunu ise ABD hükümeti hakkında "herhangi bir hain, saygısız, sövgü içerikli ya da kötüleyici taammüden herhangi bir şey zikretmek, basmak, yazmak ya da yayımlamayı" bir suça dönüştürüyordu.[14] Anarşizm ABD'den sürülmeye zemin teşkil eden ilk ve tek ideoloji olmuştu. Bu yasalar bütünü ideoloji ile dava konusu olmayı tamamen iç içe geçirmiş, hükümeti hukuksuz yollarla devirme fikrini bir suç haline getirmişti. 1873'te başlayan ve 1930'lara kadar süren Comstock Yasaları da, "müstehcenlik"i doğum kontrolü, cinsellik, erotik edebiyat ve genel olarak radikal fikirleri de kapsayacak kadar geniş bir şekilde tanımlamak suretiyle anarşizmin suç haline getirilmesine katkıda bulunmuştu. Anarşi ideolojisi bir suç, bir fikir olan bir suç, bir suç olan bir fikir haline gelmişti.[15]

Hoover Goldman davasına kafayı takmış ve onun kefalet ücretini yanına yaklaşılamayacak kadar yüksek bir seviyeye (15.000 ABD Doları) çekmiş olsa da, ona bu yolda eşlik eden başka birçok insan daha vardı. New York Güney Bölgesi Savcısı olan Francis Caffey, 1917 tarihli hükümet içi bir yazışmada şunları söylemişti: "Emma Goldman son derece maharetli, kişisel çekiciliği olan bir kadındır ve ikna etme yetileri onu aşırı derece tehlikeli bir kadın haline getirmektedir."[16] Goldman'ın şiddeti savunduğunu, fakirleri zenginlerden çalıp çırpmaya teşvik ettiğini ya da "müstehcenlik" tohumları saçtığını ispatlamaya hevesli hükümet birimleri onun peşine takılıp çeşitli yetkililere ihbar etmişti. Yirmi yıl önce, 17 Ekim 1893'te, New York Hâkimi Martine "yasadışı toplanma" suçlamasıyla onu bir yıl hapis cezasına mahkûm et-

13 Drinnon, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman*, s. 214. Tutuklamaların sayısı konusunda yapılan tahminler önemli ölçüde farklılaşmaktadır.

14 Falk (ed.), *Emma Goldman: A Guide to Her Life and Documentary Sources,* s. 246. Acımasız federal yasalara devlet düzeyinde bir dizi kriminal anarşi yasaları eşlik ediyordu; 1902'de başı New York çekiyordu ve 1921'de 34 diğer eyalet aynı yoldan ilerlemişti.

15 Foucault'yu kaynak alarak yaptığım bir açımlamadır bu, "Dangerous Individual", s. 182.

16 Falk, *Emma Goldman*, s. 15.

miş, "öğretin açısından seni tehlikeli bir kadın olarak görüyorum" demişti.[17] Farklı zamanlarda, Fransa, Britanya, Almanya, ABD ve eski Sovyetler Birliği hükümetleri Emma Goldman'ı izleyip onun hakkında raporlar sunmuştu. Aslında, uluslararası polis işbirliği büyük ölçüde "sosyalistler, demokratlar, liberaller ve anarşistler gibi, yerleşik siyasi sistemlerin muhalifleri oldukları düşünülen insanların ve örgütlerin uluslararası ölçekte yayılmasını denetim altına alma" çabalarının bir eseriydi.[18] Ulusal rekabetler anarşizm karşıtı girişimlerdeki küresel işbirliğini tökezletmiş olsa da, Roma ve St. Petersburg'ta düzenlenen uluslararası konferanslar, "tüm insanlara" karşı bir tehdit teşkil eden "milliyetsiz vahşi hayvanlar"ın izini sürme amacıyla Avrupa, Rusya ve ABD'deki polis ve istihbarat toplama daireleri arasında doğrudan iletişim kurulmasını kolaylaştırmıştı.[19] Fransız hükümeti Goldman'ın mevcudiyetinin "kamusal güvenliği tehlikeye atacağı" hükmüne varmış ve 1901'de Fransa'dan sınırdışı edilmesini öngören bir suçlunun iadesi kararı çıkarmıştı.[20] Alman hükümetinin bir raporundaysa Goldman "aşırı derece tehlikeli bir kadın" olarak anılıyordu.[21] Bu muhaberatlardan bazıları kurum içinde yapılıyor olsa da, diğerleri mahkemelerde zikrediliyor, emir komuta zincirleri içinden dolaşıma sokuluyor, basına verilen mülakatlarda halka duyuruluyor ve böylece toplumun Emma Goldman tehdidinden hasar görebileceğine dair eleştirel bir resmi sözler toplamının oluşmasına katkıda bulunuyordu.

Aynı zamanda, hükümetlerin anarşizm karşıtı girişimlerde bulunmak üzere ulusal ve uluslararası düzeyde işbirliği yapmasına rağmen, on doku-

17 "The Law's Limit", *The New York World* (17 Ekim 1983), *Emma Goldman: A Documentary History of the American Years* içinde, s. 179.

18 Deflem, "'Wild Beasts Without Nationality': The Uncertain Origins of Interpol, 1898-1910", s. 275-85. http://www.cas.sc.edu/socy/faculty/deflem/zwildbeasts.html (erişim tarihi 1 Mart 2008). Dünya çapında gerçekleştirileceği tahmin edilen anarşist bir kumpasa karşı uluslararası bir operasyonun parçası olarak, yirmi bir Avrupa hükümeti Anarşistlere karşı Toplumu Savunmak için bir Uluslararası Konferans düzenlemek üzere 1898'de Roma'da toplanmıştı. 1904'ün mart ayında St. Petersburg'ta düzenlenen bir diğer konferansta on Avrupa hükümeti toplanmış ve burada "A Secret Protocol for the International War Against Anarchism" [Anarşizme Karşı Uluslararası Savaş için Gizli bir Protokol] başlıklı bir metin kaleme almıştı. Bkz. Deflem, "'Wild Beasts Without Nationality'" ve Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman*, C. 1, s. 346, 2. dipnot.

19 İmparatoriçe Elisabeth'in suikasta uğramasından sonra, 1898'de Avusturya dış işleri bakanı, alıntılayan Deflem, "'Wild Beasts Without Nationality'".

20 "Fransız Hükümetinin Suçlunun İadesi Kararı", Paris (26 Mart 1901), Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 439. Anlaşılan o ki Goldman bu cezayı hiç çekmemişti, zira karar çıkarılmadan önce Fransa'yı terk etmişti.

21 "Alman Hükümetinin Resmi Tamimi", Paris (25 Eylül 1895), Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 220.

zuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başındaki gözetim ve yaptırım aygıtı istikrarsızdı ve tutarsız bir etkililiği vardı. ABD'nin hukuki yaptırım alanında, Goldman'a ve diğerlerine yazılı ve sözlü ifadelerin baskılanmasından yakayı kurtarma ya da bu baskılara itiraz etme imkânı veren bir "vahşi batı" havası esiyordu.[22] Kimi yerlerde daha anlayışlı yetkililer ya da coşkulu izlerçevreler olabiliyor ve bu durum Goldman'a polis, mahkemeler ve hapishanelerle oynadığı kedi fare oyununda geçici bir avantaj sağlıyordu, ama en nihayetinde hükümet yetkilileri yurttaşlığını elinden almış ve 1918 tarihli Göç Kanunu'ndan faydalanarak onu sürgüne göndermişti.

Medya.

Muhabirler tehlike korosuna coşkuyla dahil olmuştu. *New York World* gazetesi Goldman'ın izini "Yabani Kızılları başının bir hareketiyle yönettiği" "Anarşi'nin İni"ne kadar sürmüştü.[23] Washington eyaletinde bulunan Spokane şehrinde çıkan *Spokesman-Review* dergisi "kadın terörist"in "esas maksadını ifşa eden manidar bir kelimeyi ağzından çıkardığında kendisine "korku dolu gözlerle bakan" dinleyicileri dehşete düşürdüğünü ifade ediyordu.[24] Buna karşılık, William Marion Reedy'nin 1908'de *St. Louis Mirror*'da yayımlanan anlayışlı mülakatında Goldman'ın "temiz kalpli olduğu, şedit olmadığı" ve ancak kölelik, yapmacılık ve açgözlülük karşısında tehlikeli olduğu itirazında bulunuluyordu.[25] *The New York Times* ise 1909'da Goldman'ı "çıldırmış gözlerle bakan bir şiddet kışkırtıcısı" olarak gören "ortalama gazete okurunu" alaya alıyor ve "polis müdahalesi tehlikesi olmadan konuşabilen birçok kolej profesörünün benimsediğinden çok farklı olmayan bir toplum teorisi olan, okumuş, entelektüel bir kadın" olduğunu iddia ediyordu.[26] Bu iki tür basın haberi aynı kavramsal zeminin birbirine zıt uçlarıdır. Goldman'ı tehlikeli bir kişi diye yaftalamanın alternatifi onun tehlikeli biri olmadığı itirazında bulunmaktı ki bu aslında söz konusu kategorinin geçerliliğini tasdik eden bir yalanlamaydı.

22 Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 76-77.
23 "Anarchy's Den", *New York World* (28 Temmuz 1892), Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 111.
24 "Goldman Traces Anarchy to 1776", *Spokesman-Review* (31 Mayıs 1908), *Emma Goldman: A Documentary History of the American Years* içinde, C. 2, *Making Speech Free, 1902-1909*, s. 327.
25 Falk, "Introduction", *age*. içinde, C. 2, s. 71.
26 Thompson, "An Interview with Emma Goldman", *The New York Times* (30 Mayıs 1909), alıntılayan *age.*, C. 2, s. 431.

Goldman'ın mevcudiyetinin muhabirlerce devamlı olarak anılan tek diğer boyutu, tahmin edilebileceği gibi, onun görünümüydü. Kocaman, erkekleşmiş, dizginlerinden boşanmış, zevksizce giyinmiş kadınlar şeklindeki kamusal beklentiler "pis Yahudiler" hakkındaki Yahudi düşmanı varsayımlar ve "yıkanmayan yabancılar"a karşı beslenen yerlici önyargılarla kaynaşmıştı. Muhabirler Goldman'ın gudubet biri olmadığı gerçeği karşısında her seferinde şaşkınlığa uğruyor ve okurlara onun ufak (Philadelphia polis raporuna göre yaklaşık 1.50 cm [4 feet, 10.5 inch] boyunda), çekici, zeki, güzel giyinen, tatlı dilli ve samimi biri olduğuna dair güvence verebilmek için kalemlerini ihtimamla kullanıyordu.[27] Bazı muhabirlerse onun temiz olduğunu belirtiyordu. Aralarından biri Goldman'ın küçük ayaklarından dem vuruyor, mülakat sırasında ayaklarını yerde hiç hareket ettirmeden resmi bir biçimde tuttuğunu söylüyordu. Özellikle de 1901'den sonraki gazete haberlerinde Goldman kelimenin tam anlamıyla, etrafını cehennem ateşlerinin sardığı şeytanın ta kendisi olarak resmediliyordu.[28] *New York World* gazetesinde 1892'de yayımlanan bir haber, günah ve tehlike temasını öngörürcesine, Goldman'ın çirkin bir gülüşü olduğunu, "dudaklarının" tıpkı "bazı yılanların ağızları gibi" "çizgi çizgi burulmuş" olduğunu duyuruyordu halka.[29]

Basının Goldman'a bakışında onun kendi bedeninde ve kendini başkalarına sunumunda tehlike işaretleri aranıyordu. Gazeteciler ve yazı işleri yönetmenleri Goldman'ın tehlikeli biri olduğu suçlamasını ister kabul etsinler ister reddetsinler, hepsi de "Goldman tehlikeli mi?" sorusunun sorulması gereken soru olduğunu kabul etmişti. Daha iyi sayılabilecek mülakatların birkaçında, örneğin Nelly Bly'ın 1893 tarihli *New York World* ve Miriam Michelson'ın 1901 tarihli *Philadelphia North American* mülakatlarında da onun fikirleri dikkate alınıyor, ama burada da tehlike alâmetleri aranıyordu. Goldman meşhur bir şahsiyete dönüşürken Amerika kamusunda gözler gittikçe ona çevriliyordu, zira basın "Goldman'ın nerelere gittiğine dair verdiği günlük haberlerle kamuoyunu kancanın ucunda tutuyordu."[30] McKinley 1901'de anarşist Leon Czolgosz tarafından öldürüldükten hemen sonra ve ülkenin dikkati ABD'nin en tanınmış anarşisti olarak kendisine çevrildiği dönemlerde aldığı kınama mektuplarının sayısı doruğa ulaşmıştı.

27 Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman*, C. 1, s. 155, 2. dipnot.
28 "Assassin's Trail of Crime from Chicago to the Pacific Coast", *The San Francisco Chronicle* (8 Eylül 1901), *age*. içinde, C. 1, s. 461.
29 "Anarchy's Den", *age*. içinde, C. 1, s. 112.
30 Falk, "Introduction", *age*. içinde, C. 1, s. 34.

McKinley'nin suikaste uğramasından sonra, Falk şöyle der: "Gazetelerin suikastçiyi Emma Goldman'ın anarşist fikirlerinden ilham almış göçmen bir anarşist olarak resmedişi kamuda bu 'tehlikeli' yabancılara karşı bir intikam arzusunun uyanmasına sebep olmuştu. Basın, hukuk ve düzen siyasetini zekice eleştiren biri olarak kendisine bir taraftar kitlesi edinmekte olan, anarşist fikirleri etkili ve güzel bir şekilde dillendiren otuzlarındaki bu minnacık kadını, bir gece içinde, bir terör eylemine esin vermiş bir kadın şeytana dönüştürüvermişti."[31] Gelgelelim, Goldman'ın kişiliğindeki bu görünürde hızlı dönüşümün esas bağlamı, çok daha uzun bir süreç olan anarşizmin şeytanlaştırılmasıydı; Mc-Kinley sonrası kızıl panik radikal eleştiri aktörlerinin halihazırdaki "ötekileştirilmesi" sürecinde yapılan hayli öldürücü bir hamleydi. Nathaniel Hong, 1903'te sıkılaştırılan anarşizm karşıtı yasalardan önce ABD dergilerindeki "anarşist hayvan" temsillerine dair yaptığı incelemesinde, anarşistlerin yaygın bir şekilde "insanlığın en iyi içgüdülerine tezat teşkil eden, ahlaken başıboş, düşünsel açıdan mantıksız, dinsel açıdan kabul edilemez, tıbbi açıdan anormal ve vatanperver olmamaları açısından tehlikeli mahlûklar" olarak temsil edildiğini ortaya koymuştu.[32] Anarşistler böylece tehlikeli addedilmek için elverişli hale getirilmiş, makbul toplumun dışına atılmış ve diğerlerinin düzgün düzenin içinde olduklarını iddia edebilmeleri için bir zemin işlevi görecek o dışarılıklılara dönüşmüştü.[33]

Bilim ve tıp.

Goldman'ın tehlikeli bir kişi olarak tasavvur edilmesinde tıp yetkilileri küçük ama kayda değer bir rol oynamıştı. İstihdam edilmeyen işçileri "ekmeği ellerine almaya" kışkırtma suçlamasıyla 1893'te mahkûm edildikten sonra, *Phrenological Journal and Science of Health*'den uzmanlar tarafından kendisinin ve anarşist yoldaşı Marie Louise'in kafataslarının şekli ve ebatı frenolojik bir incelemeye tabi tutulmuştu. Bireysel ve ırksal kişilik türlerini belirlemek için kafataslarına dair bilimsel incelemeler yapmak ABD'de son derece popüler bir uğraştı; geriye dönüp baktığımızda frenolojinin ırkçı

31 Falk, "Introduction", *age*. içinde, C. 2, s. 2.

32 "Constructing the Anarchist Beast in American Periodical Literature, 1880-1903", *Critical Studies in Mass Communication*, S. 9 (1992), s. 110-13, alıntılayan Antliff, *Anarchist Modernism: Art, Politics, and the First American Avant-Garde*, s. 48.

33 Goldman'ın sözümona tehlikeliliği hakkında sonradan, özellikle de ABD'ye 1934'teki dönüşü sırasında yapılan fikir çatışmalarına dair kavrayışlı bir tartışma için, bkz. Frankel, "Whatever Happened to 'Red Emma'? Emma Goldman, from Alien Rebel to American Icon", s. 903-42.

bir sözde bilim olduğunu açıkça görebiliyor olsak da, aslında frenoloji içki tüketimini sınırlandırma ya da toptan ortadan kaldırma yanlılığı, oy kullanma hakkı, kadınların kılık kıyafet reformu, vejeteryanlık, hipnoz ve hidroterapi gibi çeşitli reform hareketlerinin etrafında geliştiği faal bir merkezdi aynı zamanda.[34] *The Phrenological Journal and Science of Health* 70 yıl boyunca yayımlanmış ve böylece "ülkede yayımlanan en uzun ömürlü frenoloji dergisi" olmuştu.[35] 1838'de 1.500 kişi gibi nispeten küçük çaplı bir abone kitlesinden, 1848'de hızla 20.000, 1850'lerin ortalarındaysa 50.000'i aşan bir abone kitlesine geçebilmişti.[36] On dokuzuncu yüzyılın sonlarında frenolojinin popülerliği sönmeye yüz tutmuş olsa da, Goldman'ın yaşadığı dönemde yine de suç üretici söylemlerde ve popüler kültürde sağlam bir zemin işlevi görüyordu. Madeline Stern'ün frenoloji hareketi tarihine göre, bu dergi "zamanın e*rbabı* arasında şaşırtıcı bir saygıdeğer şöhrete kavuşmuştu."[37] Esas dikkat çeken yanı başkanlar, sanatçılar, yazarlar, siyasi eylemciler ve kamunun merak ettiği diğer kişiler hakkında yayımladığı frenolojik raporlardı. Kısmen bilimden, kısmen girişimcilik, kısmen toplumsal bir haçlı seferi, kısmen bir gösteri işinden müteşekkil olan bu dergi "insanlığı kurtarma vaadinde bulunan yeni zihin biliminin" merceğinden çeşitli konuları irdeliyordu.[38]

Her ne kadar yüzyılın başlarında anarşistler Stephen Pearl Andrews ile Josiah Warren bu dergi ve frenoloji hareketi tarafından olumlu bir muamele görmüş olsa da, 1890'lara gelindiğinde frenolojinin anarşizmle olan ilişkisi soğumuştu.[39] Dergide Goldman'a dair anlatılanlar, onun hakkında telaş uyandırıcı imgelerin yaratılıp dolaşıma sokulduğu dağınık, ama gittikçe yoğunlaşan süreçte pay sahibi olmuştu. Derginin editörü, okurlara, "kişisel olarak ve kısa vadede ne kadar tehlikeli olsalar da", bu iki kadının "yayımlanan yansımalar" aracılığıyla onları yaralayamayacağı teminatını veriyor-

34 Lorenzo ve Orson Fowler kardeşler frenolojiyi ABD'de popülerleştirmiş, "New York Şehri'ndeki Frenoloji Enstitüsü'ne dayanan bir frenoloji imparatorluğunun başları" olarak öne çıkmışlardı (Stern, "Mark Twain Had His Head Examined", s. 207). Frenolojiyi sağlık, bedenen formda olma ve zamanın diğer ilerici hareketleriyle birleştiren birçok çeşitli kitap ve kişisel gelişim kılavuzları yayımlamışlardı. Frenoloji Enstitüsü'nün, bir araştırma sahası işlevi gören ve turistlerin akın ettiği "Gotham'ın Golgotha'sı–sahici bir Kafatasları Evi" takmaadlı bir müzesi bile vardı.

35 Stern, "Mark Twain", s. 208.

36 Stern, *Heads and Headlines: The Phrenological Fowlers*, s. 26, 68, 138.

37 *Age.*, s. 211.

38 *Age.*, s. 258.

39 *Age.*, s. 154-55.

du.[40] Söz konusu metnin yazarı, adil olmak amacıyla, "bu iki kadının, bilhassa da Marie Louise'in bir reform aracı olarak şiddeti savundukları şeklindeki yaygın kabul gören fikri reddettiğini" teslim ediyor, ama yine de bu kişilerin esas itibariyle ürkütücü olduğu yorumunda bulunuyordu.[41] Dergi, Goldman'ın Yahudiye benzemediği, ama görünüşünün "bir kanaat benimsemeye yönelik kökü kazılamaz bir içgüdü"yü işaret ettiğini ileri sürüyordu.[42] Yazar, Goldman'ın "patolojik işaretleri"[43] arasında, "dostluğu, eve bağlılığı ve karşı cinse olan aşkı" ortaya koyan, kafa arkasının uzunluğundan; "yıkıcılığı ve yemek iştahını" gösteren, gözlerinin üzerindeki genişlikten; "bir inatçılık alışkanlığı"na işaret eden, başın üst kısmının arkasından ve "bu kadının mevcut toplumsal dokuya saldırma yatkınlığını izah eden [genel] nitelik ve mizaç göstergeleri"nden bahsediyordu.[44] Yazar önce şöyle bir durup, "genelde ancak kültürlü, profesyonel erkeklerden beklenecek şekilde, felsefi söz dağarcığına aşinalık"a işaret eden, "güzelce gelişmiş" alnın üst kısmına hayranlığını ifade ediyor, fakat hemen ardından "neredeyse hiçbir düzen izi" taşımayan ve "kelimelere ya da konuşmada akıcılığa ufak bir düşkünlüğü" meydana koyan kaşlarının işaret ettiği tehlike alâmetini anlatmaya başlıyordu.[45] Makale, frenologlar ile karakterleri elleri inceleyerek yorumlayan hasımları arasındaki mesleki bir söz düellosu ile son buluyordu. Açıkçası, ilk öjeninin iki alt disiplini Goldman'ın bedeninin açığa çıkardığı inatçılık ve mantık göstergelerini yorumlamak hususunda fikir ayrılığı yaşıyordu, ama ilgili işaretlerin mevcut olduğu ve bu işaretlerin yorumlanmaya hazır olduğu konusunda ikisi de hemfikirdi.

Tehlike söylemleri, Goldman ve onun yoldaşı anarşistler hakkındaki temsillerini, tiksinme ve korku duygusu uyandıracağı neredeyse kesin olan, sınanmış ve hakiki bir göndergeler dizisi etrafında billurlaştırmak üzere bir noktada toplanmıştı. Goldman'ın zamanında "tehlikeli birey"in nasıl kurulduğunun izlerini süren Foucault tıbbi, psikiyatrik ve adli kurumların bir

40 "Character in Unconventional People", *Phrenological Journal and Science of Health* (Şubat 1895), Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 214.
41 *Age.,* s. 214.
42 *Age.,* s. 215.
43 Foucault, "Dangerous Individual", s. 189.
44 "Character in Unconventional People", s. 215.
45 Agy., s. 215-16. Stern dergi editörlerinin Goldman hakkındaki değerlendirmelerinin "hayırhah" olduğunu, zira matbu okumalarda öznelere dair algılanmış kusurları vurgulanınca "meslek etiğinin ihlal edilmiş" olacağını düşündüklerini söyler (Stern, *Heads and Headlines*, s. 233).

araya gelip, "özleri itibariyle tehlikeli" addedilen bireyleri "toplamaya yönelik daimi bir faaliyet" içine girdikleri tespitinde bulunur.[46] "Bir devrimci olduğu kadar pekâlâ bir cani de olabilecek –zira, ne de olsa, devrimciler bazen öldürür– bir toplum düşmanı imgesi inşa edilmişti yavaş yavaş."[47] Goldman'ı tehlikeli bir birey olarak yaftalama şeklindeki daimi faaliyet, bir yandan onun siyasi eleştirisinin gücünün altını oysa da, kolaylıkla yeniden elde edebileceğimiz Goldman'ı şekillendirir. David Campbell'in belirtmiş olduğu gibi, "şeyleri yabancı, altüst edici, pis ya da hastalıklı olarak temsil etme yetisi Amerika deneyiminde tehlikenin dile getirilmesinde merkezi öneme sahip olmuştur."[48] Tehlikeli bireyler ve *parrhesia* birbirinin mantıki akisleri, iktidar ve direnişin söylem ağlarındaki birbiriyle bağlantılı konumlardır. Korkusuzca konuşması Goldman'ı yetkililerin gözünde tehlikeli kılıyordu; onun siyasi eleştirisi, en temelde, tahammül edilemez bir eleştiriydi, çünkü mütemadiyen tehlikeli bir birey olarak görülmüştü. Goldman'ın bu tehlike semiyotiğine verdiği yanıtı değerlendirdikten sonra, yetkililerin anarşist tehlikeyi tesis etmek için başvurduğu önemli olaylar ve kurucu ilişkilerden bazılarını yeniden anlaşılır kılmaya yöneleceğim. Zira, Campbell'in vurguladığı gibi, "yeni ve müphem koşullarla yüzleştiren temsiller itham edildiğinden", anarşist ve emek eksenli mücadelelerden seçilmiş tarihsel malzemeleri yeni bir çerçeveye oturtmak Emma Goldman'ın etrafını sarmış tehdit aura'sını yeniden düşünme vesilesi sunar.[49]

Goldman'ın Yanıtı

Goldman söylemsel düzeyde sürekli olarak tehlikeli bir kişi olarak anılmasına çeşitli şekillerde yanıt vermişti; ilk olarak, kendisine yöneltilen suçlamayı inkâr etmek üzere kabul etmişti; ikinci olarak, siyasi şiddetin zulme karşı gösterilen anlaşılabilir bir tepki olduğunun altını çizmişti; üçüncü olarak, kendisine yönelen bakışı tersine çevirmiş ve böylece tehlike söyleminin mecrasını değiştirmişti.[50] Bahisler yüksekti: Bir yandan kendisini ve yoldaşlarını hapisten, kendi yayımlarınıysa sansürcülerin elinden uzak tutabilmesi,

46 Foucault, "Dangerous Individual", s. 199.
47 Agy., s. 192.
48 Campbell, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity,* s. 2.
49 *Age.,* s. 6.
50 Bu makalade onun daha genel meseleler olan kolektif şiddet ya da toplumsal devrimden ziyade bireysel siyasi isyan eylemleriyle olan ilişkisini dikkate alıyorum. Bu iki mesele birbiriyle elbette alakalı olsa da, ikinci meseleyi, Goldman'ın siyasi hedeflerinin ve düşmanlarınca ifade edilen toplumsal değişim korkularının arka planı işlevi görmesi dışında, bu makalede ele alamayacağım.

diğer yandansa anarşizmin asi fraksiyonları ve silahlı direnişten sakınan çeşitli liberal ve radikal destekçileriyle olan bağlantılarını muhafaza edebilmesi için siyasi şiddet meseleleri üzerine karmaşık müzakerelere girmesi gerekiyordu.[51]

1878 ila 1932 arasındaki dönem tarihçi Mike Davis tarafından terörizmin "klasik çağı" olarak tanımlanmıştır: "Bomba atan nihilist ya da anarşist şeklindeki meşum figürün burjuva tahayyülüne musallat olduğu elli beş yıllık zaman dilimi."[52] Rus Çarı II. Aleksandr'ın 1881'de Narodnaya Volya tarafından öldürülmesinden İtalyan anarşistlerin 1932'de Mussolini'yi öldürme girişimine kadar, siyasi liderlere ve sınıf düşmanlarına karşı düzenlenen bir dizi *attentat* sınaileşen ulusların siyasi nizamlarını sarsmış ve kamusal söyleme tehlike diliyle sızmıştı. *Attentat*, halka zulmeden birini yok etmek, seçkinlerin ne kadar kırılgan olduklarını ispat etmek ve kitleleri isyana teşvik etmek amacıyla yapılan bir suikasttır. "Eylem yoluyla propaganda" adı da verilen *attentat*'lar çoğu kez daha önce protestoculara yapılan saldırılara karşı girişilen intikam eylemleri ya da "halkın ayaklanmasına yönelik umutların suya düşmesinin ardından" çaresizce girişilen son başkaldırı eylemleriydi.[53] *Attentat* yapanlar tutuklanıp mahkemeye çıkarılmayı, kendi eylemlerini çoğunluluğa izah ederek devrimci bir hava estirecekleri bir platform olarak kullanmayı planlıyordu çoğu kez; hapse atılmayı yahut idam edilmeyi kahramanca şehitlik eylemleri olarak kabul ediyorlardı.

Siyasi suikast, on dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında Rusya'nın çalkantılı ortamında nispeten yaygın bir eylemdi; Rus anarşistleri devlete karşı sürdürdükleri amansız kampanyayı *"smert za smert"*, yani "ölüme ölüm" olarak tanımlıyordu ki, Troçki bu stratejiyi devlet memurlarının katledilmesi, "bir İvan gider başka bir İvan gelir" şeklinde parodileştirmişti.[54] Söz konusu stratejiye Avrupa'da çok daha az başvuruluyordu; ABD'de ise "büyük ölçüde faraziydi".[55] Goldman bu tekniği, göz alıcı bir şe-

51 Goldman ve diğer anarşistlerin meşum imgelerinden faydalandıkları, zira tehlikeli kişiler olarak düşünülmenin statükoya karşı savaşan kişiler için bir avantaj olabileceği ileri sürülebilir. Ne var ki, Goldman'ın hayatında karşılaştığı somut sonuçlar –derslerinin yasaklanması, yayımlarının toplatılması, toplantılarının kesilmesi, pek çok kez tutuklanması ve hapse atılması– çalışmalarını öyle aksatmıştı ki tüm bu olumsuz sonuçlar netice itibariyle medyada daha fazla dikkat çekmek, işçileri ayaklanma esini vermek ya da yetkililere gözdağı vermek gibi olası faydalardan daha ağır basmıştı.

52 Davis, "Mike Davis Talks about the 'Heroes of Hell'", s. 227.

53 Agy., s. 227.

54 Agy., s. 231, 233.

55 Agy., s. 236.

kilde başarısız sonuçlarla olsa da Amerika'ya ithal etmeye çalışan az sayıdaki Avrupalı göçmenden biriydi. 1892'de Goldman, Berkman ve iki diğer genç anarşist, Pennsylvania eyaletinin Homestead şehrindeki Carnegie çelik fabrikasında grev yapan işçilere karşı şiddet uygulanmasından sorumlu olan Henry Clay Frick'e karşı bir *attentat* girişiminde bulunmuştu.[56] Frick bu saldırıdan kurtulduğu gibi, bu deneme sarpa sarmış bir iletişim komedisiydi ve Amerikan işçi sınıfı bu eyleme pek yakınlık göstermemişti.

İnkâr.

Goldman'ın reddiyeleri tipik bir biçimde argüman ve alay biçiminde oluyordu. Yetkililerin eleştirel fikirlerden duyduğu korkuyu vurgulamak için resmi telaşı parodileştiriyordu. İstihdam edilmeyen işçileri "ekmeği ellerine almaya" teşvik etme suçlamasıyla ilk kez hapis cezası çektikten sonra kendisini karşılamaya gelen komiteye "Konuşmaktan dolayı hapishanede on ay hizmet verdikten sonra aranıza geri döndüm" demişti. Yetkililerin kelimelerden duyduğu korkuyu hicvetmek için, "Kadınları konuşmaktan asla alıkoyamayacaklar" diye latifede bulunmuştu.[57] Yetkililerin tamamen paranoyak olduğunu iddia etmişti. *New York Sun* bu yorumu Goldman'a atfetmişti: "'Tehlikeli biri olduğum muhabbeti', dedi sessiz bir kahkahayla, 'son derece saçma'."[58] Goldman resmi yetkililerce yapılan eziyetleri ve tacizleri –sayısız tutuklamayı, mektuplara, posta listelerine ve yayımlara el konulmasını; derslerin ve mitinglerin baskı altında tutulmasını; en azından bir kez dayak yemeyi ve üç kez hapis yatmayı– "Hiçbir şeyin hakikatten daha tehlikeli olmadığının" delili olarak gösteriyordu.[59] Ona göre, yetkililer, kendisinin "zulmedilenlerin gözlerini açmasından ve onlara daha iyi bir koşulda yaşamanın yolunu göstermesinden" korkuyordu.[60] Askere almaya muhalefet etme kumpası suçlamasıyla 1917'de çıkarıldığı mahkemenin jürisine yaptığı konuşmada, kurucusu olduğu *Mother Earth* dergisinin ofislerine Amerikan polis şefinin

56 Goldman'ın 1920'lerdeki mektuplaşmaları anarşist editör Claus Timmerman'ın Frick'e karşı planlanan kumpas hakkında bilgi sahibi olduğu ve Berkman'ın kuzeni olan Modest Stein'ın, Berkman'ın Frick'i öldürmeyi başaramamasının ardından onun işini bitirmeyi planladığı ortaya çıkar (Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 6, 7. dipnot).

57 "Hailed Emma Goldman", *The New York World* (Ağustos 1894), Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 207.

58 "Talk with Emma Goldman" (Ocak 1901), *age*. içinde, C. 1, s. 431.

59 "Tyranny of Policy Publicly Denounced", *Philadelphia North American* (Nisan 1901), *age*., içinde, C. 1, s. 447.

60 "My Year in Stripes" (Ağustos 1894), *age*., içinde, C. 1, s. 195.

dramatik girişini şöyle alaya almıştı: [Polis burada] ayrı ayrı ofislerinde durmakta, masalarında sessiz sedasız çalışmakta, ellerinde ne bir kılıç, ne bir silah ne de bir bomba olan, sadece ve sadece kalemlerini kullanan iki tehlikeli mütecavizi, bozguncuyu bulmuştu karşısında!"[61]

Açıklama.

Kınama dışında ağza alınacak her sözcüğün intikam duygusu uyandıracağının pekâlâ ayırdında olan Goldman *attentat* düzenleyenlerin eylemlerini Mike Davis'in deyişiyle "onların evrenlerinin ahlaki mimarisi"ni dile getirmek suretiyle anlamaya ve açıklamaya çalışmıştı.[62] 1910 tarihli *Anarchism and Other Essays* [Anarşizm ve Diğer Denemeler] başlıklı kitabında yayımlanan "The Psychology of Political Violence" [Siyasi Şiddetin Psikolojisi] adlı denemesinde siyasi suikastçilerin halden anlar bir şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştı.[63] "Onları toplumsal suçlarımızın bedelini ödemeye sürükleyen şeyin kendilerini saran haksızlık ve adaletsizliğe olan aşırı hassasiyetleri olduğu" savını desteklemek için gerek edebiyat ve psikoloji otoritelerinden gerekse de bazı *attentat* düzenleyicilerinin mahkeme konuşmalarından alıntılar yapıyordu.[64] "Galeyana gelmiş ve ümitsiz bireyler" "şiddetten şiddetli bir geri çekilme" olarak suikasta çevirir yüzünü.[65] Ona göre ideolojiler insanları güçlüleri öldürmeye yöneltmez; ama insanların çektiği acılara hiç tahammül edememek insanı bu yola sokar. Anarşizm, bireylerin bilinçli siyasi failliğini savunmak ve boyun eğmez kader yerine iktidar yapılarını suçlamak suretiyle "bir isyan mayası" işlevi görebilir, fakat şiddete dönülmesi sefalete ayak uyduramayan hassas ruhların giriştiği son ümitsiz eylemdir. Goldman'a göre, Berkman örneğinde bile, onun eyleminin "esas nedeni bizatihi Anarşizm değil, [Homestead'teki] on bir çelik işçisinin vahşice katledilmesiydi."[66]

McKinley'nin öldürülmesinden hemen sonra, 17 Şubat 1901'de *Free Society*'de yayımlanan "An Open Letter" [Açık bir Mektup] adlı metninde *attentat* hakkında görüşünü ifade etmişti: "Giriştikleri eylem davamıza ister faydalı ister zararlı olsun, ben her isyancının yanındayım; zira ben bir eylem

61 "Address to the Jury", *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader* içinde, 3. Baskı, ed. Alex Kates Shulman (Amherst, NY: Humanity Books, 1998), s. 359.
62 Davis, "Mike Davis Talks", s. 228.
63 Dünya Ticaret Merkezi'ne 11 Eylül 2001'de terörist bir saldırı düzenlendikten sonraki gün bu makale internette yayımlanmıştı.
64 Goldman, *Anarchism and Other Essays*, s. 80.
65 *Age.*, s. 83.
66 *Age.*, s. 92, 93.

hakkında hüküm verirken sonucuna değil, sebebine bakıyorum."[67] Goldman her kişide direnme yetisinin bulunulabileceğini vurguluyordu, ama az sayıdaki olağanüstü kişi ne başka bir yerde teselli bulabiliyor ne de değişimin yavaş hızına ayak uydurabiliyordu. Askere almaya muhalefet iddiasıyla çıkarıldığı son duruşmada jüriye yaptığı konuşmada, meseleye değinmekten kaçınabilecekken dosdoğru şöyle bir beyanda bulunmuştu: "Altta bireysel şiddeti yaratan şey tepedeki örgütlü şiddettir. Siyasi kabahatliyi eyleme girişmeye yönelten şey, örgütlü haksızlığa, örgütlü suça, örgütlü adaletsizliğe karşı biriken haklı öfkedir. Onu kınamak onu meydana getiren davalara kör olmak demektir."[68] Goldman'ın etik evreninde, adaletsizliğe itiraz ettiklerini söyleyen, ama buna karşı hiçbir eyleme girişmeyenlerin, *attentat* düzenleyenlerden daha fazla cevap vermesi gereken şey vardır.

Tersine çevirme.

Goldman, siyasi şiddetin dinamiklerini açıklamanın ötesinde, aynı zamanda meselenin terimlerini tersine çevirmiş, tehlike alanları kurgularını tartışmaya açmış ve dikkatleri, kendisinin ve yoldaşı olan anarşistlerin teşkil edebileceğinden çok daha büyük tehlike kaynakları olarak devlete, kapitalizme ve imparatorluğa çevirmişti. "Sermaye ve hükümetin toptan şiddetiyle kıyaslandığında, siyasi şiddet eylemleri ummandaki bir katreden ibarettir."[69] Terimleri tersine çevirmek Goldman'a bir yandan devletin ve şirket şiddetinin meşruiyetine itiraz etme, diğer yandansa erdemli suikastçiler için etik bir zemin bulma imkânı vermişti.

Bu tersine çevirme işini yapabilmesinin bir yolu halk için öldürmüş kişilerin sözlerini duyurmaktı. Goldman "The Psychology of Political Violence" başlıklı denemesinde, gerek zihinlerinin duygusal hallerini gerekse de kapitalizm ve devlete yönelttikleri eleştirileri paylaşmak için, Paris Temsilciler Meclisi'ne bomba atmış Vaillant'nın ve Vaillant'nın idam edilmesini protesto etmek için Fransa cumhurbaşkanını öldüren Caserio'nun son mahkeme konuşmalarından geniş alıntılar yapmıştı. Mahkemeye seslenen Vaillant şöyle demişti: "Pekâlâ biliyorum ki bana kendimi halkın taleplerinin doğruluğu için konuşmakla sınırlamış olmam gerektiği söylenecek. Ama ne bekleyebi-

67 Falk, Pateman and Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 434.
68 "Address to the Jury", s. 364.
69 "The Psychology of Political Violence", *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader* içinde, s. 279.

lirsiniz ki! Sağırların duymasını sağlamak için bas bas bağırmak gerekir. Onlar çok zamandır, kodese tıkma, darağacına götürme ve yaylım ateşine tutmayla cevap verdiler bizim seslerimize."[70] Çok az sayıdaki kişinin imtiyazlarına kıyasla çok sayıda kişinin perişan hayat koşullarında yaşamasını kınayan Caserio konuşmasına şu uyarıyla son vermişti: "Jüri'deki Beyefendiler, sizler, burjuva toplumunun temsilcilerisiniz. Kellemi istiyorsanız gelin alın; ama böyle yaparak Anarşist propagandayı durdurabileceğinize inanmayın. Dikkatli olun, insan ne ekerse onu biçermiş."[71] Muhtemelen Amerikalı okurlar bu konuşmaları, çılgın adamların sayıklamaları değil de makûl siyasi analizler muamelesi gördükleri ve Goldman ve diğer anarşistlerce yayımlanmış kitaplarda bulabileceklerdir.

Bir diğer tersine çevirme stratejisi işçilere karşı devlet şiddetinin ya da kapitalist şiddetin uygulandığı yerlere giderek grevcilerin taleplerini duyurmaktı. Goldman işçilerin korunmasızlığına ve grevleri bastırmak için milislere, özel güvenlik şirketlerine ve kanuni yetkisi olmayan, kendiliğinden harekete geçen çetelere dikkat çekmişti. Bu strateji iki düzeyde işlemişti; ilk olarak, Goldman emeğin taleplerine sözcülük etmiş, işçilerin direnişlerine ve bu direnişe karşı sergilenen şiddete dair haberler yazmış, ülkenin dört bir yanında verdiği derslerde, kitaplarda, aylık çıkan *Mother Earth* dergisinde ve çok sayıdaki mektupta bu malûmatı tedavüle sokmuştu. İşyeri örgütlenmesi ve bunun ardından grevcilere ve grevcilerin ailelerine uygulanan şiddet anaakım medyada pek yer bulmuyor, Comstock yasalarındaki son derece esnek "müstehcenlik" tanımı pek çok radikal yayının postalanmasına mani oluyordu. Goldman dayanışma ağları kurmuş ve işçilerin şikayetlerini hem başka işçilere hem de genel kamuoyuna taşımıştı.[72]

İkincisi, konuşan kişi Goldman olduğu için, basın çoğu kez dikkat gösteriyordu. Goldman anarşist hareketin "öncü kadını"ydı: saygın liberal çev-

70 *Age.,* s. 270.
71 *Age.,* s. 274.
72 Goldman emek mücadelelerinin yapıldığı önemli yerlere daima gitmemiş olsa da şuralarda konuşmalar yapmıştı: New Jersey, Patterson'daki ipek işçilerine; Springfield, Illinois'deki Birleşik Maden İşçileri'ne; Newark, New Jersey'deki Amerikan Sendikası'na; Monaca, Pennsylvania'daki Cam Yapımcıları Sendikası'na; Chicago'daki Bira ve Malt İşçileri Sendikası, Boyacılar ve Dekoratörler Sendikası ve İskandinav Boyacılar Sendikası'na; Philadelphia'daki Birleşik Emek Ligi'ne; New York'taki Çalışan Kadınlar Cemiyeti'nin Birleşik İbrani Ticaret Örgütü'ne; Merkezi Sendikalar'ın anarşist dallarına, özellikle de Boston ve Detroit'tekilere; ülkenin dört bir yanındaki Uluslararası İşçi Derneği ve Dünya Sanayi İşçileri'ne. Bkz. "Chronology", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 489-515 ve C. 2, s. 469-506.

relerde temas içinde olduğu kişiler vardı ki, böyle ilişkiler pek az göçmen radikale nasip olurdu; meşhur biriydi, dolayısıyla söylediği her şey haber oluyordu; etkili bir şekilde bağış topluyordu ve işçi mücadelelerine adil bir şekilde kulak verilmesini değilse de, bu mücadelelerin belirli derece duyulmasını sağlayabiliyordu. Radikal emek ile anarşizmin militan politikaları birbirlerinin kurucu unsuruydu: Goldman, örneğin, tıklım tıkış dolan salonlara doğrudan eylemin faziletleri hakkında konuşma yapıyor, Dünya Sanayi İşçileri örgütünün üyeleri ise ifade özgürlüğü kavgalarında mahpushaneleri ve mahkemeleri tıka basa dolduruyordu.[73] Yoldaşı olan Alexander Berkman daha sabit bir şekilde tabandan işçi örgütlenmesi alanında çalışırken, Goldman ise daha ziyade radikal emeğin genel Amerikan kamuoyuna sözcülüğünü yapıyordu.

Goldman Tehlikeli miydi?

1970'ler feminist bir ikon olarak yeniden gündeme gelmesinden bu yana Goldman hakkında yorumda bulunan kişiler, Goldman'ın devrimci şiddete olan katılımını değil radikal bir insan özgürlüğü vizyonuna olan bağlılığını kutlamıştır. Belge niteliğinde rehber kitabında Candice Falk şöyle bir gözlemde bulunur: "Goldman'ın kalıcı etkisinin en bariz kanıtları, düşünsel ve siyasal eserinin temelindeki genel anarşizm savunusundan ziyade, ifade özgürlüğü ve cinsel özgürlük gibi desteklediği belirli özgürlük alanlarıdır."[74] Sözgelimi, Alix Kates Shulman, Goldman'ı övmüştü, çünkü "Goldman insan ruhunu çitlemeye çalışan her otoriteye saldırmaya cüret etmiş" ve kendi kuşağındaki radikalleri kendi mücadelesine katılmaya teşvik etmişti.[75] Falk'un ortaokul ve lise sınıfları için hazırladığı ilk müfredat rehberinde Goldman'ın göç, ifade özgürlüğü, kadın hakları, anti-militarizm ve sanat ile edebiyat yoluyla toplumsal değişim hakkındaki görüşleri vurgulanır.[76] Pek çok yorumcu Goldman'ın Frick'e karşı düzenlenen feci *attentat*'ın ardından şiddetten vazgeçtiğini belirttiği özyaşamöyküsündeki bu iddiasına itimat eder. Mesela, Leslie Howe, Goldman'ın Frick'e karşı düzenlenen *attentat*'a, biraz beceriksiz-

73 Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 2, s. 56-57.

74 Falk, *Emma Goldman*, s. 10. Falk, *Six Who Protested: Radical Opposition to the First World War* (Port Washington, NY: Kennikat Press, 1977) kitabının yazarı olan Frederick C. Griffin'in Goldman'ı bir barış yanlısı olarak yorumladığına işaret eder.

75 Shulman , s. vii.

76 Falk, Reese ve Dougherty, *The Life and Times of Emma Goldman: A Curriculum for Middle and High School Students*.

ce de olsa gönüllü bir şekilde katılmasından sonra, "nihayetinde Kropotkin'in sınırlı barışçılığın değerine daha kani hale geldiğini" söyler.[77] Bu yazılarda tehlikeli olan şey Goldman'ın fikirleriydi: Adil ve güzel bir toplum ideali toplumsal değişim için verilen mücadelelere esin vermiş ve kamusal hayattaki tavizsiz duruşu sözümona demokratik yönetişimin ikiyüzlülüklerini ifşa etmişti. (İşyerinde örgütlenme özgürlüğü dahil olmak üzere) ifade özgürlüğü, adil yargılanma hakkı, doğum kontrolü imkânı, seyahat hakkı ve genel bireysel özgürlük zihniyeti için verdikleri ortak mücadeleleri eklemlemek suretiyle, liberal ve radikal gruplar arasında ve göçmen ve ülke içinde doğmuş yurttaşlar arasında koalisyonlar kurabilmek gibi eşsiz bir yeteneği vardı. Goldman'ın zamanında bu açıdan baktığımızda, söz konusu yetkililer Goldman'ın sözlerini Amerikan toplumunda koruma altına alınmış bir konuşma biçimi olarak basitçe kabul etmek yerine onu susturmak için sergiledikleri ateşli çabalarıyla paranoyak ve hatta gülünç uçlara kaymış gibi görünüyor.

Falk, Pateman ve Moran, Goldman'ın ABD'de geçirdiği zamanki (1885-1919) çalışmalarına dair yaptıkları belge nitelikli tarih eserlerinin 2. cildinde bu ikonlaştırılmış tarihe itiraz ederler. Goldman'ın uluslararası anarşizmin daha az masum kanadına muhtemelen dahil olduğunu vurgularlar; Rus devriminin ilk yılları esnasında militan Sosyal Devrimcilere silah taşımış ve onlara gizli yollardan para aktarılması için aracılık üstlenmişti; Berkman'ın hapisten kaçma girişimleri için para toplanması için uğraş göstermişti; yoldaşı olan Max Baginiski ile birlikte, 1907'de Amsterdam'da düzenlenen Uluslararası Anarşist Kongre'de, Rusya'daki "son derece acımasız ve nefret edilesi despotizm ajanları"na karşı siyasi şiddet uygulama stratejisini desteklemişti; Meksika'daki gerilla direnişi ve bu gerillaların yasal savunmaları için para toplamış olma ihtimali yüksektir; Berkman'ın, John Rockefeller'i öldürmek için –üç anarşistin 1914'te Lexington Bulvarı bombalamasında kendilerini havaya uçurmasıyla sona eren planlı bir *attentat* idi bu– "terör taktiklerini ithal eden militanlarla" yaptığı gizli anlaşma hakkında, bu anlaşmaya doğrudan katılmamış olsa da, muhtemelen bir şeyler biliyordu.[78] Anarşist tarihçi Paul Avrich bu yorum hattını desteklemiş, Barry Pateman'a, Goldman'ın "hoşlanmadığı bir bombacıyla hiç buluşmadığını" söylemişti.[79]

77 Howe, *On Goldman,* s. 48.

78 Bkz. Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 2, s. 59, 28-29. Anarşist kumpasçılardan biri olmayan dördüncü kişi de bü büyük patlamada ölmüştü.

79 Bana bu anektodu Barry Pateman anlattı.

Avrich, tıpkı Goldman arşivindeki editörler gibi, içinde hepimizin dans edebileceği bir devrim için özgür bir ruhla savaşan bir kadın şeklindeki popüler Goldman imgesinin Goldman'ın anarşizmini tüm kuvvetinden yoksun bırakma ihtimalinden kaygı duyuyordu.

Falk, Goldman'ın özyaşamöyküsünün bir performans, seçici bir tavırla anlatılmış bir hikâye olarak okunması gerektiğine işaret eder: "Kodlanmış imalar ve gizli siyasi faaliyetler hiçbir cevabı olmayan ipuçları, zaman tarafından kolayca silinip süpürülen izlenimler bırakıyordu arkasında; gelgelelim özyaşamöyküsünün anlatı üslûbunun ve içeriğinin duygusal samimiyeti pek çok okuru ayartarak Goldman'ın her şeyi söyleyip hiçbir şeyi saklamadığına inandırmıştı."[80] Foucault'nun *parrhesia* hakkındaki tefsirinde, hakikati söylemenin doğrudanlığı ile belagatin hesaplamaları karşılaştırılır: "Konuşmacı kendi özgürlüğünü kullanır ve ikna etme yerine açıksözlülüğü, sahtelik ya da suskunluk yerine hakikati, hayat ve güvenlik yerine ölme riskini, dalkavukluk yerine eleştiriyi ve kendi çıkarını düşünmek ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder."[81] Ne var ki, içtenlik ve kendini ortaya koyma gramer ve belagat araçlarının etkili bir şekilde kullanılmasını gerektirir elbette; Don Herzog'un belirttiği gibi, Goldman, kendisini dinleyenleri, okuyanları nasıl etkileyeceğini bilen "hünerli bir nesir üslûpçusuydu".[82] Hakikatin ne kadarının, ne gibi koşullarda, hangi amaçlarla söylenmesi gerektiği meselesi Goldman'ın *parrhesia*'sını, muhakkak olumsuzlamasa da, bir ölçüde karmaşıklaştırır: Sözgelimi, *Mother Earth*'ün sayfalarında doğum kontrolünü gebe kalmanın nasıl önlenebileceğini izah etmeden savunarak sansürcülerin etrafında tabiri caizse dans ediyordu. Goldman'ınki taktiksel bir şekilde oluşturulmuş, mümkünse gardiyanların ve sansürcülerin eline düşmeden, yetkililere etkili bir yoldan meydan okuyacak şekilde dikkatle ayarlanmış bir *parrhesia*'ydı.

Falk, Pateman ve Moran, Emma Goldman Yazıları Projesi'nce toplanan devasa ve zengin bir birincil kaynak arşivine dayanarak, "daha önce yapılan yorumlara itiraz eder, ak ve karadan oluşan yeni bir montajın belirsiz yanlarına ışık tutarak, daha önceki pek çok tarihçiden farklı bir varsayımla, Goldman'ın yirminci yüzyılın ilk on yılı sırasında çok daha şiddetli kanaatleri benimsemiş olabileceğini ileri sürer."[83] Arşivdeki belge niteliğindeki ta-

80 Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 2, s. 31.
81 Foucault, *Fearless Speech*, s. 19-20.
82 Herzog, "Romantic Anarchism and Pedestrian Liberalism", s. 319.
83 Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 2, s. 1-2.

rih malzemeleri Goldman'ı çağdaş feminizmin bir öncüsü ya da bireysel bir itaatsiz olarak göstermek yerine, onu uluslararası anarşist hareketin tarihsel bağlamına oturtur. Bu kaynaklarda, Goldman'ın şiddet içeren eylemlere katıldığına dair kanıtlar belirsiz olsa da, bu eylemlere belirli bir yakınlığı olduğu ima edilir. "İster misilleme kabilinden şiddet eylemlerine doğrudan katılmış isterse de gizli kapaklı bir hareket için destekleyici bir rol üstlenmiş olsun" diyerek, Goldman'ın "yeni bir düzenin ancak eski düzenin yıkılmasıyla inşa edilebileceğine inananlara" asla uzak durmadığı sonucuna varırlar.[84]

Bu açıklamaların her ikisinin de iyi tarafları vardır. Goldman'ın etkileyici siyasi vizyonu, olağanüstü iletişim becerileri ve Amerikan siyasetini eleştiren daha saygıdeğer, orta sınıf, göçmen olmayan kişilerle etkili bir şekilde koalisyon kurabilmesi, onun fikirlerini hâkim sınıfların çıkarlarıyla sıkıca kontrol altına alınan bir statüko karşısında sahiden de tehlikeli kılıyordu. Goldman, Foucault'nun "parrhesia sözleşmesi" dediği, egemenlerin eleştiriyi kabul etmesini ve nahoş hakikatleri duymaya rıza göstermesini sağlayan zımni düzenlemelerin sınırlarını devamlı olarak zorlamıştı.[85] Her ne kadar bazı anarşistler ifade özgürlüğü mücadelelerini yeterince radikal bulmayarak küçümsemişse de, Goldman bu mücadeleleri, işyerlerini örgütlemek, doğum kontrolü hakkındaki bilgileri yaymak ve savaşa karşı çıkmak için gerekli olan konuşmalar dahil olmak üzere, cezalandırılamaz iletişimlerin kapsamını genişletmenin etkili bir yolu olarak görmüştü. Avrupa'da hatırı sayılır ölçüde ve Rusya'da neredeyse sürüsüne bereket düzenlenen *attentat* ile kıyaslandığında, ABD'de anarşistlerin çok az sayıda silahlı direniş eylemi yaptığı göz önünde bulundurulduğunda, yetkililerin şiddetli altüst etme eylemlerinden duyduklarını söyledikleri korku açık bir biçimde abartılıydı; ne var ki Goldman'ın fikirlerini ve tutkularını kendi istikrar ve meşruiyetlerine yöneltilmiş bir tehdit olarak görme hususunda hatalı değillerdi.

Aynı zamanda, Goldman'ı bir barışçıya dönüştüren ya da onu anarşizmin silahlı taraftarlarından büsbütün ayıran açıklamalarda onun asilerle olan kalıcı bağlantıları göz ardı edilir. Goldman'ın yerleşik otoriteye teşkil etmiş olabileceği tehlikeye yönelik iddiaları yorumlamak gerek siyasi şiddetin genel bağlamının gerekse de Goldman'ın siyasi etkilerine dair daha sonra yapılan anlamlandırmanın hesaba katılmasını gerektirir. Bonnie Honig'in belirttiği gibi, altüst etme niyetli kişilerin teşkil ettiği maddi tehlikenin fiili

84 *Age.,* s. 79, 4.
85 Foucault, *Fearless Speech*, s. 33.

sertliği rejimin ya da kamunun tepkisini belirlemez; daha ziyade, tehditlerin sözü geçen yorumcuların gözünde ne anlama geldiğini bilmemiz gerekir. "Bunların nasıl yaşandığını" bilmemiz gerekir.[86]

Cehennemin içinden çıkan kahramanlar.

Goldman Frick'e karşı düzenlenen *attentat* girişimine, "Kral Katlinin On Yılı"nda, yani "iddia edilen anarşist kumpasların 60 ölüme ve 200 kadar insanın yaralanmasına yol açtığı" on dokuzuncu yüzyılın son on yılı zarfında bizatihi dahil olmuştu.[87] Bu dönem Davis'in klasik terörizmin yarı yüzyılı diye tanımladığı daha genel zaman dilimindeki yoğun bir şiddet düğümüydü. Goldman'ın "cehennemin içinden çıkan kahramanlar" ve Davis'in "av belledikleri kralları ve soyguncu baronları ellerinde bir bomba ya da hançerle sinsice takip eden intikamcı melekler" adını verdiği o kadınlar ve erkeklerin tüm tarihsel hikâyesi henüz anlatılmamış olsa da, pek çok kişi tarafından kabul edilen *attentat*'lar arasında şu şahsiyetlerin öldürülmesi ya da onlara yönelik suikast girişimleri yer alıyordu: İspanya, İtalya, Portekiz ve Belçika kralları, Almanya imparatoru, Rus Çarı, Fransa, Avusturya ve ABD başkanları, İspanya başbakanı, Avusturya İmparatoriçesi, Fransa Temsilciler Meclisi mensupları, Amerikalı iki şirket lideri, İspanyol bir kardinal, çeşitli Rus generallar ve subaylar ve Wall Street'te dolanırken talihsizce hedef alınan bazı şahıslar.[88]

Pek çoklarını telaşa düşüren bu listede ve bu şiddetin meydana çıktığı geniş bağlam içinde birkaç örüntü öne çıkar. Birincisi, resmi kanallardan anarşist şiddetin "herkesi" tehdit ettiği şeklinde yapılan iddialara rağmen, *attentat*'lar genelde sadece sınıf düşmanlarını ve devlet düzeyindeki düşmanları hedef alıyordu. Klasik teröristler, birkaç belirgin istisnayı hariç tutarsak, hiçbir ayrım gütmüyor değildi ve birkaçında bir sınıfın temsilcilerine saldırılmış olsa da, genelde kamuyu ya da halkı dehşete düşürmeyi amaçlamıyordu. İkincisi, *attentat*'lar belirli bir olaylar dizisi içinde vuku buluyordu; önce devlet ya da kapitalistler bir gaddarlık yapıyor, sonraysa anarşistler bunun öcünü alıyordu. Üçüncüsü, anarşist şiddetin çoğu Rusya'da gerçekleşmişti;

86 Honig, "Bound by Law? Alien Rights, Administrative Discretion, and the Politics of Technicality: Lessons from Louis Post and the First Red Scare", s. 244, 62. dipnot.

87 Deflem, "Wild Beats Without Nationality", s. 278.

88 Davis, "Mike Davis Talks", s. 228, çeşitli yerlerde. Burada alıntılanan Mike Davis mülakatı onun hazırlamakta olduğu "a world history of revolutionary terrorism from 1878 to 1932" başlıklı kitabının bir parçasıdır; s. 227.

Avrupa'da daha az sayıda *attentat* yetkilileri sarsmış, ABD'de ise çok daha az sayıda *attentat* düzenlenmişti. Dördüncüsü, *attentat* düzenleyenler "solun paryaları"ydı; çoğu anarşist ve neredeyse diğer tüm radikaller onların bu eylemlerine uzak duruyordu – "çok az sayıdaki kişinin 'kahramanca' eylemleri için ha bire kurbanlaştırılan geniş işçi sınıfı" ise haydi haydi öyle yapıyordu.[89] Goldman, Başkan McKinley'i öldüren Leon Czolgosz'un, eylemini değilse de, onu harekete geçiren gerekçeleri alenen savunan görece az sayıdaki anarşistten biriydi. Pek çok radikal Czolgosz'un *attentat*'ının anarşizme karşı kışkırttığı güçlü tepkilerden kaçınmaya çalışmıştı. Sol cenahta anarşist suikastlerin ılımlı toplum eleştirmenlerini bile bastırmak için bir bahane sağladığı yolunda geniş bir mutabakat vardı; örneğin Bismarck, 1881'de Kayzer'i öldürme girişiminin ardından "tamamen masum Alman sosyal demokratlar"a karşı çeşitli girişimlerde bulunmuştu.[90] Pek çok radikal, *attentat* düzenleyicilerinin "kitlelerin bilinçli hareketi yerine kendini feda eden bireyin mesih rolünü ya da *attentat*'ın sihirli totemizmini ikame etme çabalarına hararetle itiraz ediyordu.[91] Frick'i kendileri adına öldürmeye giriştiği işçilerin onun bu eylemini kınadığını gören Alexander Berkman'ın hüsrana uğramasında görülebileceği üzere, soldaki terör bu eleştirel bilincin gelişmesini bilfiil bozabilirdi.

Klasik terörizm eylemleri ağır ekonomik krizlerin muazzam huzursuzluklara sebep olduğu zamanlarda işlenmişti ve emek ile sermaye arasında Alan Trachtenberg'in deyişiyle "Amerika'nın anlamı" üzerine verilen mücadeleler henüz mülk sahiplerinin lehine olacak şekilde çözülmemişti.[92] Goldman ağırlığını kitlelerden yana koymuş, silahlı asilere yönelik gizli desteği eğitmeye ve ikna etmeye yönelik yaygın kamusal çabalarla birleştirmişti. *Hem* iktidara fikirler, inançlar ve tutkular düzeyinde kafa tutan bir radikal düşünür *hem de* şiddetin gerekliliğini seçici bir şekilde kabul eden uluslararası anarşist hareketin bir üyesiydi. Siyasi düşüncesi ve eylemiyle *hem* devletin meşruiyetine ve şirket yetkililerine karşı sahiden meydan okumuş *hem de* dikkatleri söz konusu yetkililerin grev yapan işçilere acımasızca zulmetmesinden uzaklaştırmak için başvurulan uygun bir araç olarak kullanılmıştı. Tehlikeli birey şeklindeki Goldman kurguları "gerçek" Goldman'ın

89 *Age.*, s. 228, 235.
90 *Age.*, s. 227.
91 *Age.*, s. 235.
92 Trachtenberg, *The Incorporation of America: Culture and Society in the Gilded Age,* s. 73.

karşıtı değildir; daha ziyade, Goldman etkisini yaratmaya, söylem düzeyinde Emma Goldman'a dair hâkim anlamı oluşturmaya yarayan unsurlardır. Goldman'ın siyasetine ilişkin sorgulamalarımızı ABD Anayasası'na dair birinci değişiklikler kapsamındaki zorlu yasal tartışma alanına kadar genişletebilir, sözlerin ne zaman eylemlere dönüştüğünü sorabiliriz; hatta, şiddetin siyasi mücadelede kabul edilebilir olup olmadığını, oluyorsa da bunun ne zaman kabul edilebilir olduğunu tartışma konusu yapabiliriz. Ama bu makaledeki derdim bu sorular değil; bu soruların önemsiz olduğunu düşünüyor değilim tabii ki. Onları dert edinmememin sebebi, bu gibi soruların, söylem düzeyinde sermayenin ve devletin aktörlerini değil de Goldman'ı tehlikeli diye tespit eden güvenlik ve tehdit mefhumlarını soruşturmaktan bizleri alıkoymasıdır. Goldman'ın tehlikeli birey şeklindeki statüsü hakkında belirli hükümlere varmadan evvel, bu sorunun niçin temcit pilavı gibi ısıtılıp ısıtılıp yeniden öne sürüldüğünü tartışabiliriz.

Niçin Bu Soruyu Soruyoruz?

Şiddetin hüküm sürdüğü zamanlarda, adli, tıbbi aygıtlar ve basın aygıtları önemli olan cinayetlere mim koymak için mesai yapıyordu – grev kırıcıların kurbanlarını değil de *attentat*'ların kurbanlarını; Pinkerton'ların silahlarını değil de anarşistlerin bombalarını; perişan haldeki yoksulları değil de keyif süren zenginleri. Söylem üreten kurumların konuşlandırılması söz konusu kurumların içinde ayırt edilebilir anlamları önceler ve bu anlamları mümkün kılar. Hukuk, tıp ve medya içindeki söylem pratiklerini birbirine bağlamak Goldman'ın tehlikeli olduğunu iddia etmeyi –yahut onun tehlikeli olduğunu inkâr etmeyi sağlıyor, ama bir yandan da tehlikeyi bambaşka şekillerde tasavvur etmeye ayak diriyordu. Goldman'ı ve anarşizmi saran tehlike söylemleri stratejik bir görmeme halini mümkün kılmış ve tehlikeyi başka hesaplamaları göz önünde bulundurarak başka etik ve siyasi yollarla irdeleme ihtimalini azaltmıştı.

Günümüzdeki yorumlarda Goldman'ın tehlikesine/tehlikesizliğine odaklanılması, emeğe karşı sergilenen şiddete tarih boyunca gerekçe olarak gösterilen durumun sürmesine dolaylı yoldan olanak tanıyor olabilir. Goldman'ın tehlikeli bir kişi olarak görülerek sorgulanması "bir devrimci olduğu kadar pekâlâ bir cani de olabilecek bir toplum düşmanı"[93] şeklindeki o daima el

93 Foucault, "Dangerous Individual", s. 192.

altında bulundurulan imgeyi hem yansıtır hem de ona katkıda bulunur. Tarih bilgisi zaten kıt olan ABD'li okurlar, devlet ve şirket iktidarına muhalif olanların teşkil ettiği fiili, potansiyel ya da muhayyel tehlikeler hakkında derinlikli bir kişisel muhasebe yapmaya sığınabilir, ama bir yandan da işçileri ve onların ailelerini karşısına alan ve aslında çok daha büyük bir tehdit olan, federal askeri birlikleri, devlet milislerini, hukuki yaptırımları, özel güvenlik birimlerini ve kendiliğinden harekete geçen çeteleri unutmaya devam edebilir. Goldman'ın silahlı asilerle ilişki içinde olmasının mühim olmadığını ima etmiyorum, onun ABD'deki radikallerin tarihindeki mitik duruşunu karmaşıklaştıran, yakın zamanda yazılmış tarih çalışmalarının değerini de önemsemiyor değilim; daha ziyade, hazır cevaplar bulmak için değil, ileriye dönük düşünce hatları açmak için, bu okumalarla belirsizleştirilmiş olabilecek soruları arıyorum.

Avrupa'da ABD'de olduğundan çok daha fazla sayıda "eylem yoluyla propaganda" olmuşsa da, ABD'nin elli küsur yıl boyunca emeğe karşı sergilediği kesif şiddet "dünyanın en ölümcül sınai tarihi"ni yaşamasına sebep olmuştu.[94] Goldman'ın zamanında emeğe karşı sergilenen şiddete dair güvenilir bir inceleme bulmak kolay değildir; emek tarihçileri Homestead ve Ludlow adı çok daha yüz kızartıcı katliamlara dair incelemeler yapmış olsa da, öyle görünüyor ki Ida B. Wells, Tuskegee Enstitüsü ve başkalarının Afrikalı Amerikalıların linç edilmesini belgeleriyle ortaya koymak için sergilediği titiz, amansız aritmetiği, katledilmiş işçilerin hikâyesini anlatmak için sergilemedi henüz. Ne var ki, Goldman'ın zamanındaki tüm aktif siyasi mücadele alanları içinde, ancak siyahlara uygulanan terör ile yerli Amerikalılara yapılan soykırımın, grevci işçilere ve onların ailelerine uygulanan devlet ve şirket şiddetiyle aynı cinayet kategorisine düştüğününü rahatça söyleyebiliriz.[95] Deyim yerindeyse, emek avcılığı mevsimi başlamıştı; işçileri ve onların ailelerini öldürmenin cezai bedeli de öyle yüksek değildi. Emek muharebelerinde katledilen göçmenler çoğu kez sayılmıyordu bile, "bir ad ya da sayı haysiyeti bile verilmiyordu onlara" ya da ölümlerin sebepleri olarak kalp kri-

94 David Grimsted, "Violence", http://www.bookrags.com/history/americanhistory/violence-aaw-02.html (erişim tarihi 19 Temmuz 2007).

95 Yetkililerin, bir dizi kuşaktan kadının doğum kontrolü hakkında bilgi edinmesini ve doğum kontrolü teknolojilerini kullanmasını sınırlamak suretiyle, çocuk doğururken binlerce kadının ölmesinde, yapılamamış yasadışı kürtajlarda ve açlık ve kötü beslenme sonucunda işlenen yavaş yasal cinayette pay sahibi olduğu ileri sürülebilir. Bkz. Gordon, *The Moral Property of Women*, s. 150, çeşitli yerlerde.

zi ya da intihar gösteriliyordu.[96] 1881 ila 1905 arasında, merkezi bir sendika tarafından çağrısı yapılanları saymazsak, ABD'de 37.000 kanunsuz grev yapılmıştı.[97] Sırf 1890 ila 1900 arasındaki çalkantılı on yılı hesaba katarsak, bu dönemde 4 milyon işçiyi ilgilendiren 16.000 grev ve lokavt olmuştu.[98] 1887 ila 1903 arasında, "mülk sahipleri lehine grevci işçilere karşı devlet ve federal askeri birlikler tarafından [500] müdahale yapılmış ve bu müdahaleler sonucunda bilinmeyen sayıda insan hayatını kaybetmişti."[99] Düzenli ordu birlikleri ve birkaç eyaletin, özellikle de Colorado ve Idaho'nun Ulusal Muhafızlar'ı "yılda en az on iki kez" grevleri bastırmakla görevlendirilmişti.[100] 1877'deki demiryolu grevinden sonra artan kaynaklarla palazlanan federal askeri birlikler ve devlet milisleri grevci işçilere karşı öyle sıklıkla seferber ediliyordu ki işçi gazetecisi Joseph R. Buchanan onların "muhasebe departmanları kadar şirketlerin de bir parçası olduğu" tespitinde bulunmuştu.[101]

İşçi eylemciliğini özel ordularla bastırmak için daha başka kaynaklar da mevcuttu. Bu kaynaklardan başlıcası, casusluk, provokasyon ve grev kırıcılığında uzmanlaşan Pinkerton'lardı. Alan Pinkerton, *Strikers, Communists, Tramps, and Detectives* başlıklı 1878 tarihli kitabında "mükemmelleştirilmiş detektif sistemi"nin işçi sınıfını layıkıyla disiplin altına alabileceğiyle övünüyordu: "Yüzlercesi cezalandırıldı. Yüzlercesi de cezalandırılacak."[102] Bay Pinkerton yalan söylemiyordu: Ülkenin dört bir yanında grev yapan binlerce işçi ve aileleri öldürülmüş ve binlercesi de yaralanmıştı.[103] Bu şiddet

96 Falk, "Introduction", Falk, Pateman ve Moran, *Emma Goldman* içinde, C. 1, s. 4.
97 *Age.,* s. 19.
98 *Age.,* s. 20, atıfta bulunulan eser Thomas Sewell Adams ve Helen L. Sumner'ın yayıma hazırladığı *Labor Problems* (New York: MacMillan, 1907), s. xx.
99 *Age.,* s. 19-20.
100 Boyer ve Morais, *Labor's Untold Story*, s. 142.
101 *Age.,* s. 68.
102 Pinkerton, *Strikers, Communists, Tramps and Detectives*.
103 Bildiğim kadarıyla, cinayete kurban gitmiş ya da yaralanmış işçiler hakkında belli başlı, güvenilir herhangi bir kaynak yok. Mevcut kaynaklar arasında şunlar bulunuyor: Boyer ve Morais, *Labor's Untold Story*; *History Matters*, American Social History Project/Center for Media and Learning (Graduate Center, CUNY) ve the Center for History and New Media (George Mason University) http://www.historymatters.gmu.edu/ (erişim tarihi 1 Mart 2008); Michael Novak, *The Guns of Latimer* (New York: Basic Books, 1978); Howard Zinn, Dana Frank ve Robin Kelley, *Three Strikes* (Boston: Beacon, 2001). Bu noktada, emeğe yönelik şiddetin bağlamına dair birkaç saptamada daha bulunmak gerekiyor. Birincisi, bu şiddeti öne çıkarmak Yeniden İnşa, Jim Crow ve linç zamanında (çoğu, elbette, işçi olan, ama esas olarak ten renklerinden ötürü hedef alınan) siyahlara karşı düzenlenen benzer terörü hasır altı eder. İkincisi, grevcilerin, çoğu kez siyah, Asyalı ve son zamanlardaki göçmenler olan grev kırıcı işçilere karşı zaman zaman sergilediği şiddet vardır. Üçüncüsü, emeğe yönelik daha geniş yapısal şiddetin kapsamında grevler ve lokavtlar esnasında

1930'lar boyunca devam etmiş, şirket liderleri mütedeyyin bir edayla "hukuk ve nizam"dan dem vurmuş, ama bir yandan da grevcilere karşı kullanılmak üzere sanayi casusları ve silahlanma için yılda milyonlarca dolar harcamayı bilmişti.[104] 1930'larda, 3.500 ila 6.000 arasında erkek mensubu olan dünyanın en büyük özel ordusu Ford Motor Şirketi'ne aitti.[105] İşçiler, bilhassa da göçmen işçiler, tıpkı siyahlar ve yerli Amerikalılar gibi, çıplak bir hayat, siyaseten vasıfsız bir hayat sürüyordu. Başkaları hiçbir cezaya uğramadan öldürebiliyordu onları; ölümleri yasal düzeyde ölümden bile sayılmıyordu. Goldman yetkililerin paryası olmuştu ve nihayetinde cebri bir dışlama olan sürülme yoluyla onların siyasi düzenlemelerine dahil edilmişti; zira, bir bakıma, ülkenin dört bir yanında halka emeğe karşı verilen savaşı İngilizce anlatmaya devam ediyordu.

Bu kanlı defter-i kebirin hatırası anaakım Amerikan tarih kitaplarında bir kenara atılmıştır. Mesele verilerin ihmal edilmesinden ibaret değildir (gerçi, evet, veriler ihmal edilmektedir); daha büyük sorun öncelikle olayların alâkalı veriler sayılmasını sağlayan söylem ağlarının seçici işleyişinde yatar. Goldman çalışan insanlara karşı uygulanan şiddete dair yaptığı analizi Amerika kamusuna sunmaya çalışmış ve bu yolda bir ölçüde başarılı olmuştu, fakat en sonunda kendisine ve nam salmış faaliyetlerine varan retorik bir tehlike döngüsü ona bu yolda köstek olmuştu. Goldman tartışma konusunu sözümona ya da fiili tehlikeliliğinden devlet ile sermayenin daha büyük şiddetine döndürmeye çalışmıştı. Hatırı sayılır derece başarılı olmuştu: Korkusuz konuşmasıyla binlerce kişiye ulaşmış, ifade özgürlüğü birliklerinin kurulmasını, siyasi mahkûmlar için kampanyalar yapılmasını ve eylemciliğinin diğer somut miraslarının geliştirilmesini teşvik etmişti. Yetkililere doğrudan meydan okumakla kalmamış, "parrhesia sözleşmesi"nin şartlarına da kafa tutmuştu. Aralarında Robert Baldwin, John Dewey, John Haynes Holmes ve daha birçoklarının bulunduğu meşhur liberaller, Don Herzog'un liberallerin Goldman'ın kapitalizme ve devlete olan amansız muhalefetini "hoşgörmeye hatta bu muhalefeti benimseye istekli" olması gerektiği, zira

işçilerin yaşadığı yarı açlık, evlerinden atılmaları, ülkeden sürülmeleri, güvencesiz sınai koşullardan ve madencilik şartlarından dolayı hayatlarını kaybetmeleri ve yaralanmaları ve genel yoksullukları ve mağduriyetleri yer alıyordu. Şahsi meramım, tüm bu diğer şiddetleri yadsımadan, emeğin bastırılan tarihindeki hayati olayları vurgulayabilmek için, işçilere karşı sergilenen çok sayıdaki doğrudan şiddet örneğine dikkatleri çekmek.

104 Boyer ve Morais, *Labor's Untold Story*, s. 278-79.

105 Norwood, *Strikebreaking and Intimidation: Mercenaries and Masculinity in Twentieth Century America,* s. 4.

bunun ılımlıları, başka bir şekilde düşünmeyecekleri bakış açılarını hesaba katmaya kışkırttığı yolundaki savıyla hemfikirdi.[106] Goldman'ın "onu kınayıp sınırdışı eden o liberal demokraside bir yeri hak ettiği" düşüncesinde Herzog'la mutabıktılar.[107]

Fakat aslında, en nihayetinde Goldman'a bu yer layık görülmemişti: Goldman, Herzog'un iddia ettiği yolu sahiplenmeye çalışmış, sınırdışı edilmesinin tartışıldığı mahkemede farklı yurtseverlik türlerinin olduğunu ve her ne kadar yetkililerin canını sıksa da, kendi yurtseverliğine *parrhesia* sözleşmesinde bir yer verilmesi gerektiğini öne sürmüştü.[108] Fakat bu iddia işe yaramamıştı. Anaakımı böyle bir marjinalliği kabul etmeye teşvik etmenin neden etkisiz kaldığını (ve böyle kalmaya devam ettiğini) anlamak için, bu tür çabaların dışına çıkmalı ve anlamın oluşturulabildiği ve savların anlaşılır kılınabildiği söylemsel bağlama odaklanmalıyız. Sakınılması oldukça güç bir olumsuz geribesleme döngüsü Goldman'ın siyasi çalışmasını kısıtlıyordu: Tehlike işaretleri bulmak için Goldman'ın üzeri didik didik araştırılıyordu; Goldman tehlike suçlamalarını tersine çevirmeye çalışıyor, bu suçlamaları müesses nizama yöneltiyordu; fakat bir kere adı tehlikeliye çıkmıştı, o yüzden onun tehlike hakkındaki suçlamalarının kendisi tehlikeliydi; hal böyle olunca suçlamaları kendisine geri dönüyor, bu da kendisinin tehlike kaynağı olduğuna dair başka bir kanıt oluyordu.

Şiddetli protesto ile barışçıl protesto arasındaki karşıtlık Goldman'ın anarşizminin ana ekseni olmadığı gibi, Goldman'a eziyet eden ve emek mücadelelerinde binlerce işçiyi öldürüp yaralayan devlet ve şirket kurumlarınca yapılan esas ayrım da değildi. Anarşizm fikirlerine inanan insanlar, yetkililerin gözünde, güçlülere bombalar atan ya da onları öldüren (az sayıdaki) kişi kadar tehlikeliydi; anarşistler, *var olan halleriyle* yapabilecekleri şeylere dair telaş uyandıran "potansiyel eylem kaynakları"ydı.[109] Goldman tehlikeliydi çünkü bu hesaplamalara meydan okumaya, kamuyu zengin ve güçlülerin öldürülmesine gözlerini açıyor ve öfkeleniyorsa, işçilerin ve ailelerinin öldürülüp yaralanmasına da gözlerini açıp öfkelenmesi gerektiğine ikna etmeye çalışıyordu. Amerikalıların kapitalizmin kanlı bedelini yeniden ayarlamak için ihtiyaç duyduğu söylem kaynaklarını beslemişti.

106 Herzog, "Romantic Anarchism and Pedestrian Liberalism", s. 314.
107 Agy., s. 326.
108 Goldman, "Address to the Jury", s. 369, çeşitli yerlerde.
109 Foucault, "Dangerous Individual", s. 199.

Gerek Goldman'ın zamanında gerekse bugün bu tür yeniden değerlendirmeler yapılmayınca, bir dizi ciddi siyasi sonuç ortaya çıkar. Birincisi, günümüzde sendika eylemcilerine karşı uygulanan şiddeti bağlamından koparıyor, mevcut örneklerin birbirinden kopuk hadiseler ya da uzaklardaki Üçüncü Dünya hükümetlerince yapılan eylemler olarak görünmesine sebep oluyoruz.[110] Uluslararası Sendikalar Konfederasyonu'nun 2007 tarihli raporunda Kolombiya, Filipinler, Gine, İran, Çin, Nepal ve birçok başka ülkede sendika eylemcilerine yapılan baskılar kınanır.[111] AFL-CIO, sadece Kolombiya'da, 1994 ila 2006 arasında 1.165 sendika üyesinin katledildiğini iddia ediyor.[112] Bu devletlerin çoğu ordularını, para-militer örgütlerini ve diğer türden güvenlik güçlerini büyük ölçüde ABD yardımı sayesinde eğitiyor ve ABD'nin simsarlığını yaptığı serbest ticaret anlaşmaları baskıcı devleti ve şirket politikalarını pekiştiriyor. Günümüzdeki baskılar, önceki yüzyıllarda ABD'de emeğe karşı yapılan şiddetin bağlamına oturtulduğunda, geri kalmış ülkelerin birbirinden kopuk eylemleri olarak değil de mevcut ekonomik adaletsizliğin dünyanın dört bir yanında kaydırılması olarak yeniden kavramlaştırılabilir.

İkincisi, ABD'de emek karşıtı şiddetin tarihinin unutulması alternatif siyasi hayat vizyonları kurabilmemizi sağlayacak mevcut siyasi tahayyülün menzilini belki de ironik bir şekilde daraltmaktadır. Alan Trachtenberg'in belirttiği gibi, Goldman'ın zamanında, emek ile sermaye arasındaki mücadelenin sonucu henüz belli olmamıştı ve bu ilişkinin çerçevesine yaygın itirazlar yapılıyordu. Goldman ve diğer radikallerin uğruna mücadele ettiği "güzel ideal"de sadece reformlar yapmak değil toplumu adalete, özgürlüğe ve güzelliğe doğru dönüştürmek hedefleniyordu. Bu kanlı çarpışmaları gözden kaçırır, devletin ve şirketlerin yükümlülüklerini aklarken emek eylemciliğinin radikal boyutlarını kaybetmesine yol açan ortalalama bir ulusal anlatı kurarsak, o mücadelelere can veren vizyonları ve analizleri hayal etme, takdir etme yetimizi de yitiririz.

110 Göçmen ev işçilerine karşı günümüzde sergilenen şiddete dair bir tartışma için, bkz. Das Gupta, *Unruly Immigrants: Rights, Activism, and South Asian Transnational Politics in the United States*.

111 Guy Ryder, Genel Sekreter, "Annual Survey of Violations of Trade Union Rights", Uluslararası Sendika Konfederasyonu (2007) http://survey07.ituc-csi.org/getcontinent.php?IDContinent=0&IDLang=EN (erişim tarihi 1 Mart 2008).

112 James Parks, "Violence against Workers Still Rampant in Columbia", AFL-CIO web-blog (17 Ocak 2008) http://blog.aflcio.org/2008/01/17/violence-against-workers-still-rampant-in-columbia/ (erişim tarihi 1 Mart 2008).

Üçüncüsü, ABD'nin sınıfsal şiddet tarihini hatırlama işi, dikkatimizi bazı tarihsel olguların hâkim anlatılarda geçerlilik kazanırken bazılarınınsa bilinmezliğe gömülmesine yol açan karmaşık söylem süreçlerine çevirir. Bunların *nasıl* olgu haline geldiğini anlamanın iktidarın nasıl işlediğini anlamak bakımından hayati bir önemi vardır. Anlamların yaratılıp dolaşıma sokulmasını, yorumlanıp itirazlara uğramasını sağlayan söylem pratikler, bazı olguların ehemmiyet mertebesine yükseltilirken karşı kanıtlarınsa önemsenmediği hatta yeniden yazıldığı süreçleri sorgulamamızı sağlar. Goldman ihmal edilen malûmatları temin etmekle yetinmemişti; daha önemlisi, hâkim söylem ağlarını değiştirmeye ve böylelikle daha az bilinen açıklamalarını sıradan yaşam tarzlarına dahil etmeye çalışmıştı. Bu yolda başarılı olsaydı neler olurdu diye bir hayal edelim: Peki ya o zamanki okuryazar kamu, Leon Czolgosz'un McKinley'i öldürmesinin farkında olduğu kadar, bu suikastinin gerekçesi olan, Pennsylvania eyaletinin Latimer şehrinde 19 madencinin katledilmesinin de farkında olsaydı? Peki ya ABD'deki birçok lise tarih metninde Amerikan Devrimi, İç Savaş ve I. ve II. Dünya Savaşı hakkında muzaffer ayrıntılar kadar emeğe karşı şiddet anlatıları da yer alsaydı? Peki ya New Jersey eyaletinin Haledon şehrindeki Amerikan Emek Müzesi, herkesin bilmesi gerektiği farz edilen tarihin bir parçası olarak turistlerin rahatça gezebileceği bir şekilde, başkent Washington'daki Smithsonian kompleksinde yer alsaydı? Ne yazık ki pek çok Amerikalı, işçilere karşı uygulanan bir sürü şiddet vakasından bihaberdir ve belki de en tehlikeli durum budur.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Antliff, Alan, *Anarchist Modernism: Art, Politics, and the First American Avant-Garde,* Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Boyer, Richard O. ve Herbert M. Morais, *Labor's Untold Story,* New York: Cameron Associates, 1955.

Campbell, David, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

Das Gupta, Monisha, *Unruly Immigrants: Rights, Activism, and South Asian Transnational Politics in the United States,* Raleigh, NC: Duke University Press, 2006.

Davis, Mike ve Jon Wiener, "Mike Davis Talks about the 'Heroes of Hell'", *Radical History Review,* S. 85 (2003), s. 227-37.

Deflem, Mathieu, "'Wild Beasts Without Nationality': The Uncertain Origins of Interpol, 1898-1910", *The Handbook of Transnational Crime and Justice*, ed. Philip Reichel, Thousand Oaks, CA: Sage içinde, s. 275-85.

Drinnon, Richard, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman,* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Falk, Candace, Lyn Reese ve Mary Agnes Dougherty, *The Life and Times of Emma Goldman: A Curriculum for Middle and High School Students,* Berkeley: University of California, 1992.

Falk, Candace (ed.), *Emma Goldman: A Guide to Her Life and Documentary Sources,* Alexandria, VA: Chadwyck-Healey, 1995.

Falk, Candace, Barry Pateman ve Jessica Moran (ed.), *Emma Goldman: A Documentary History of the American Years*, 1. Cilt, *Made for America, 1890-1901*, Barry Pateman ve Jessica Moran, Berkeley: University of California Press, 2003.

Falk, Candace, Barry Pateman ve Jessica Moran (ed.), *Emma Goldman: A Documentary History of the American Years*, 2. Cilt, *Making Speech Free, 1902-1909*, Berkeley: University of California Press, 2005.

Falk, Candace, "Let Icons Be Bygones!", *Feminist Interpretations of Emma Goldman*, Haz. Penny A. Weiss ve Loretta Kensinger, University Park, PA, 2007.

Foucault, Michel, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth Century Legal Psychiatry", *Power*, James D. Faubion (ed.), Çev. Robert Hurley vd., *Essential Works of Foucault, 3. Cilt*, Dizi Editörü Paul Rabinow, New York: New Press, 2000.

Foucault, Michel, *Fearless Speech*, Haz. Joseph Pearson, Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

Frankel, Oz, "Whatever Happened to 'Red Emma'? Emma Goldman, from Alien Rebel to American Icon", *The Journal of American History,* C. 83, S. 3 (Aralık 1996).

Goldman, Emma, *Anarchism and Other Essays,* New York: Dover, 1969.

Gordon, Linda, *The Moral Property of Women,* Urbana: University of Illinois Press, 2002.

Herzog, Don, "Romantic Anarchism and Pedestrian Liberalism", *Political Theory* C. 35, S. 3 (Haziran 2007), s. 313-33.

Honig, Bonnie "Bound by Law? Alien Rights, Administrative Discretion, and the Politics of Technicality: Lessons from Louis Post and the First Red Scare", *The Limits of Law*, ed. Austin Sarat, Lawrence Douglas ve Martha Merrill Umphrey, Stanford, CA: Stanford University Press, 2005, s. 209-45.

Hoover, J. Edgar, "Memorandum for Mr. Creighton", ABD Adalet Bakanlığı (23 Ağustos 1919) http://sunsite.berkeley.edu/Goldman/Exhibition/deportation.html (erişim tarihi 19 Temmuz 2007).

Howe, Leslie A., *On Goldman,* Belmont, CA: Wadsworth, 2000.

McElroy, Wendy, *Individualist Feminism of the Nineteenth Century,* McFarland, 2001.

Moritz, Theresa ve Albert Moritz, *The World's Most Dangerous Woman,* Vancouver: Subway Books, 2001.

Morton, Marian J., *Emma Goldman and the American Left: Nowhere at Home,* New York: Twayne, 1992.

Norwood, Stephen, *Strikebreaking and Intimidation: Mercenaries and Masculinity in Twentieth Century America,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

Pinkerton, Alan, Strikers, Communists, Tramps and Detectives, New York: G. W. Carleton, 1878. [Robert Fogelson ile Richard Rubenstein'ın yayıma hazırladığı *Mass Violence in America*'da (New York: Arno Press, 1969) yeniden basıldı.]

Porter, David, *Vision on Fire: Emma Goldman on the Spanish Revolution,* New Paltz, NY: Commonground Press, 1983.

Shulman, Alex Kates, *To the Barricades: The Anarchist Life of Emma Goldman*, New York: Thomas Y. Crowell, 1971.

Shulman, Alex Kates, "Introduction", *Red Emma Speaks: Selected Writings and Speeches by Emma Goldman,* New York: Vintage Books, 1972.

Shulman, Alex Kates, *To the Barricades: The Anarchist Life of Emma Goldman* (New York: Thomas Y. Crowell, 1971.

Stern, Madeline B., "Mark Twain Had His Head Examined", *American Literature,* C. 41, S. 2, Mayıs 1969, s. 207-218.

Stern, Madeleine B., *Heads and Headlines: The Phrenological Fowlers,* Norman: University of Oklahoma Press, 1971.

Trachtenberg, Alan, *The Incorporation of America: Culture and Society in the Gilded Age,* New York: Hill and Wang, 1982.

Wellbery, David, "Giriş", *Discourse Networks 1800/1900,* Friedrich A. Kittler, Çev. Chris Cullens ve Michael Metteer, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990 içinde, s. xiii.

söyleşi

Şen / Gey Bilim

MICHEL FOUCAULT – JEAN LE BITOUX

Jean Le Bitoux: *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin en yanlış anlaşılmış kitabınız olduğunu düşünmenizin nedeni nedir?

Michel Foucault: (uzun bir sessizlik) Bir kitabın anlaşıldığını veya yanlış anlaşıldığını söylemek zor. Çünkü belki de o kitabı yazan kişidir onu yanlış anlayan. Kitabı doğru veya yanlış anlamış olan, okur olamaz. Ben bir yazarın kendi kitabı hakkında ahkam kesmemesi gerektiğini düşünüyorum. Ama yine de, bazı okurların kitaba tepkilerinin beni şaşırttığını söyleyebilirim. Çünkü ben –örneğin, baskı mefhumu gibi– o aşırı kullanılmış, üstbelirlenimli ve eskitilmiş mefhumları tekrar ele almanın mümkün olduğu bir hale geldiğimizi düşünüyordum, ayrıca bunun ne anlama geldiğini ve özellikle de, şimdi, yeni bir durumda ve son yirmi yılda şekil değiştirmiş bir mücadelede *[combat]* veya tartışmada bu mefhumların nasıl işler hale getirileceğini görmeye mecbur olduğumuz görüşündeydim.

Sanırım şimdi etraf biraz sakinleşti ve o ilk –nasıl söylesem?– şaşkınlık şimdi yatıştı. Bununla birlikte, o şaşkınlığa yol açan belki de daha önce benimsediğim konumların basitliğiydi (gülüyor); tabii, beni nerede ve nasıl olursa olsun her türden baskı biçimine karşı mücadelenin keşşafı olarak görmenin pek de zor olmaması da katkıda bulunmuştur. Bence bu son durum, bana atfedilen konumlanışlarda veya başkalarının konumlanışlarında küçük de olsa bir "kayma"ya *[bougé]* yol açtı.

J. J. L. B.: Kimi eşcinsel militanlar bunu, eşcinsellik mücadelesinin gerekliliğinin mutlak bir eleştirisi olarak görecektir. Bu mücadele hakkında ne düşünüyorsunuz? Eserinizde, *eşcinsellik* sözcüğünü ve bu sözcüğün top-

lumsal çağrışımlarını eleştirmeye başladığınız anda bu türden bir sektörel mücadelenin tahrifine de girişmiyor musunuz?

M. F.: Peki, bence tam da bu noktada çok kesin konuşmak gerekli. *Eşcinsellik* kavramı on dokuzuncu yüzyıla tarihlenen, dolayısıyla oldukça yeni bir kavram. Ayrıca, sadece kavram değil yeni olan. Eşcinselliği bütün cinsel pratiklerden, bütün haz biçimlerinden, insanlar arası bütün ilişki türlerinden ayırıp bir kenara koymak, bu dönemde kısmen başlamış. Örneğin, on sekizinci yüzyılda ve yine on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında insanlar kendi bedenleriyle ve başka bedenlerle ilişkilerinde özgürlüklerini, cinsel davranışın bir psikolojiye, bir arzuya bağlantılandırılarak keskin sınırlarla kategorize edilmesi şeklinde değil, bir sefahat olarak deneyimlemişler. Dolayısıyla, eşcinsellik yeni bir kategoridir.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda eşcinsellik kategorisinin, belirli bir ahlaklılık biçimine, belirli yasalara, hukuki kararlara karşı yürütülen mücadelelerde yürürlüğe girdiğini gayet net bir şekilde görüyoruz. Eşcinsellik üzerine ve eşcinselliğin tecridine karşı büyük tartışmanın, izleyen yirmi yılda koptuğunu ve bu tartışmaya mutlak biçimde karşılık gelen fenomenin varlığını görmek için tek yapmanız gereken 1870'deki eşcinsellik anlayışına bakmaktır: insanları bu eşcinsellik mefhumuna hapsetme girişimi, doğal olarak Gide, Oscar Wilde, Magnus Hirschfeld vb insanlar tarafından direnişle karşılanmıştır.

Dolayısıyla ben bu eşcinsellik kavramının tarihsel karakterini işaret ettiğimde bu kavrama karşı savaşmak yanlıştı demiş olmuyorum. Tam tersine, bu savaşın gerekli olduğunu söylüyorum çünkü insanların, tecrit etmek istedikleri bir deneyim biçimine, bir ilişki biçimine, bir haz biçimine uygulamaya çalıştığı tarihsel-siyasal bir "ele geçirme" [*prise*] durumu söz konusudur. Ama şimdi, günümüzde cinsellik kavramının kendisini –eşcinsellik mefhumundan bahsetmiyorum bile– yeniden değerlendirmenin veya, daha da iyisi onu yeni bir değerlendirmeye tabi tutmanın gerekli olduğunu düşünüyorum.

Önceki mücadelelerde bu kavramı olduğu haliyle ciddiye almak kesinlikle zaruriydi. Keza, karşımızda ya da üzerimizde cinsellik üzerine konuşan doktorlar, öğretmenler, yasa koyucular, yetişkinler, ebeveynler, vb olduğunu söylemek de. Tamam, madem bu konuda konuşmak istiyorsunuz, hadi konuşalım. Ve cinselliğe birtakım haklar tanıyacağız. Bunların hepsi tamam, kabul. Bütün cinsellik haklarının tanındığı anlamına gelmez ama bu. Her durumda, mücadele hem genişlemiş hem de sağlamlaşmıştı diyelim.

Ben şimdi, geriye doğru bir sıçramanın gerekli olacağını düşünüyorum – bu, geri adım atmak değil, durumu daha geniş bir ölçekte ele almak anlamına gelir. Ve, "Bu cinsellik kavramı nihayetinde nedir?" sorusunu sormak da gerekli. Çünkü o kavram mücadele etmemizi sağladı ama birtakım tehlikeleri de barındırmıyor değil. Tümüyle cinselliği konu edinen bir psikolojizm, bir biyolojizm var, dolayısıyla cinselliğe doktorlar, psikologlar, normalleştirmenin bütün otoriteleri el koyabilir [*prise*]. Bu tıbbi-biyolojik-doğalcı cinsellik kavramına karşı başka bir şey öne sürmek *[faire valoir]* gerekmiyor mu? Örneğin, haz hakları?

J. J. L**. B.:** Ve böylece yeni bir söylemden kaçınmak...

M. F.: Ve böylece, bu özgürleşme hareketlerinin başlangıcında, belirli bir bağlamda tesis edilmiş bir söylemden kaçınmak. Bir başka deyişle, sadece cinselliğini değil, Dr. Meignant'ı da özgürleştirmen gerekir.[1] İşte bu! Bir başka deyişle, kendimizi bu cinsellik kavramından bile özgürleştirmemiz gerekiyor. Benim ana hatlarını çizmeye çalıştığım hareket buydu ve mücadeleden kopuşu içermiyordu, tersine mücadelelerin genişletilmesine yönelik ve arka planda, mücadelenin ekseninde bir tür değişikliğe yol açacak bir öneriydi.

J. J. L**. B.:** Aksi takdirde, kendi sözcükleriyle kendi içini boşaltan basit bir sektörel mücadele olarak kalırdı.

M. F.: Kesinlikle. Örneğin ben cinsel hastalık, cinsel patoloji, normal cinsellik gibi kavramların tuzağına bir noktada düşmeden cinsellik terimleri üzerinden devam edecek bir mücadeleyi yürütmenin çok zor olduğunu düşünüyorum. İşte bu nedenle bu sorunu farklı bir şekilde sormamız gerekiyor. Şu aşamada bir taslak halindeki haz temasını öne sürmemin nedeni de bir bakıma budur. Bana göre bu tema, cinsellik kavramı içlerine kazınmış bu tıbbi ve doğalcı çağrışımların elinden kaçar. Nihayetinde, "anormal" haz yoktur, hazzın "patolojisi" yoktur.

J. J. L**. B.:** Ve haz da özünde tartışılamaz.

M. F.: Kesinlikle. Kitapta hedeflediğim istikamet kabaca buydu. Ve artık okurlarda da bu algının tesis edilmiş olduğunu düşünüyorum.

J. J. L**. B.:** İlk izlenime göre, söylediklerinizherkesi şaşırttı.

M. F.: Bu doğru. Ve söylediklerim her halükârda, önceki hareketlerin bir eleştirisi değil, tarihsel bir durumun değerlendirmesiydi; bir mücadelenin kısır, hareketsiz, tutsak kalmış bir hale dönüşmeksizin hep eski koşullar-

1 Michel Meignant: Seksoloji kavramını popülerleştirmiş, popüler dergi *Union*'ın kurucusu.

la sürdürülemeyeceği yolunda bir değerlendirmeydi benimki. Dolayısıyla, cephede bir değişikliğe gidilmesi gerekiyor. Bunun sonucunda, kullanılan sözcüklerde de bir değişim gerekli. Amaçlarda bir değişime gidilmesi de kesinlikle kaçınılmaz.

J. L. B.: Çok daha kapsamlı bir soru soracağım: Toplumsal ilişkileri arzunun daimi ve mecburi dolaşımı olarak algılıyor musunuz?

M. F.: Ne demek istediğinizi anlamadım.

J. J. L. B.: Toplumu baştan aşağı kateden arzu, yutağan bir arzudur. Haz sadece kendine haz verdiğinde, toplum sorgulandığını, dışlandığını hisseder. O durumda, toplumsal ilişkiler rollere veya toplumsal mecburiyetlere dönüştürülerek yabancılaştırılamaz.

M. F.: Sanırım bu soru arzu mefhumunda temelleniyor. Ben "haz-arzu" probleminin günümüzün önemli bir problemi olduğunu düşünüyorum. Hatta, mücadelenin araçları, amaçları ve eksenlerinin yeniden değerlendirilmesinde tartışılması gereken *asıl problemin* bu olduğunu düşünüyorum.

Bu aslında o kadar meşakkatli bir problem ki, oldukça uzun bir süre bu konu üzerine konuşmamız, hatta sırf ona dair bir tartışma başlatmamız gerekiyor. Şematik olarak tıp ve psikanalizin bu arzu kavramından, tam da cinsel hazzın anlaşılabilirliğini tesis etmek ve böylece onu normallik üzerinden standardize etmek amacıyla bir araç olarak geniş ölçüde yararlandığını söyleyebilirim. Bana arzunun ne olduğunu söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim. Sana hasta olup olmadığını söyleyeyim, sana normal olup olmadığını söyleyeyim ve böylece arzunu diskalifiye edebileyim ya da tam tersine onu tekrar kalifiye edeyim. Bence psikanalizde durum açıkça bu. Her durumda, Hıristiyanlıktaki şehvetten 1840'ların cinsel içgüdüsüne ve Freudyen ve post-Freudyen arzu kavramlarına kadar arzu kavramının bütün tarihine bakarsak, nasıl işlediğini gayet net şekilde görebiliriz.

Deleuze ve Guattari bu kavramı bütünüyle farklı bir biçimde kullanmaktadır.[2] Ama benim sorunum şu: Yüklendiği farklı anlamlara ve Deleuze ve Guattari'nin niyetine rağmen tam da bu sözcük nedeniyle geleneksel anlamıyla arzuya yedirilmiş olan tıbbi-psikolojik önvarsayımları tekrar yürürlüğe koyma riskini alıp almadığımızdan emin değilim. Dolayısıyla, nihaye-

2 Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe, Capitalism et schizophrénie* (Paris, 1972). Deleuze Guy Hocquenghem'in bir kitabının giriş bölümünü kaleme aldı, Guattari de 1973'te FHAR (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire) hakkında özel bir sayı yayımlayan *Recherches* dergisinin editörüydü.

tinde hiçbir anlamı olmayan, benim görüşümce içeriği hâlâ oldukça zayıf ve –en nihayetinde öznenin dışında veya öznenin sınırında ya da iki özne arasında vuku bulan, ne bedene ne de ruha ait olan, ne dışarıda ne de içeride olan bir olay olarak ele almak suretiyle– olası kullanımlar tarafından lekelenmemiş haldeki *haz* kelimesini kullanmak, bu haz kavramı üzerine biraz düşünmeye çalışmak, geleneksel arzu kavramına eklenmiş bütün o psikolojik ve tıbbi teçhizattan kaçınmanın bir yolunu sunmaz mı?

Ben sadece bir dizi soru öne sürdüm. Ben öncelikli olarak haz mefhumuna bağlı değilim. Ama Deluze öncesi, Deleuzecü olmayan arzu mefhumuna açıkçası düşmanım. Ama bu bütünüyle metodolojik bir tedbir. Esas olan, bir özneye tayin edilmeyen, tayin edilebilir olmayan şu olay mefhumu. Oysa, sözgelimi on dokuzuncu yüzyılda arzu mefhumu her şeyden önce bir özneye bağlıdır. Bu bir olay değildir; bir öznenin olaylarına özgü bir sabit özelliktir ve bu nedenle öznenin bir analizine, öznenin tıbbi analizine, öznenin hukuki analizine yol açar. Bana arzunun ne olduğunu söyle, sana bir özne olarak ne olduğunu söyleyeyim.

J. J. L. B.: On dokuzuncu yüzyıl burjuva ailesinin cinselliğinde mastürbasyonun ensestten bile daha büyük bir tabu oluşunu nasıl açıklıyosunuz?

M. F.: Doğrusu mastürbasyonun kilit önemde olduğunu düşünüyorum. Çünkü çocukla cinsellik arasındaki kısıtlanmış ilişkiyi başlatan şey kesinlikle mastürbasyon yasağı. Yasaklanan, çocuğun bedeninden aldığı aracısız haz ve bedeninden gelen bu hazzın üretimi (ki bu mastürbasyondur) olduğundan çocuk kendi bedenini, hazzını bu kısıtlamanın nişanı altında yaşar.

İkincisi, mastürbasyon o dönemde başlıca yasaktı ama aynı zamanda cinsellik bilgisinin [*savoir*] tarihsel inşasının da temeliydi. Çünkü on beşinci yüzyılla on altıncı yüzyıl arasında olanlara bakınca şunu görüyoruz: İnsanların arzuları sorgulanıyordu, onlardan arzularını itiraf etmeleri isteniyordu ve bu uygulamalar her zaman kişinin ilişkilerini hedef alıyordu. Yani, bir bakıma, bu sorular yasal açıdan cinsellikle ilgiliydi . Karına karşı eşlik görevini yerine getiriyor musun? Karına karşı sadakatsiz misin? Onunla doğa yasalarının gerektirdiği şekilde sevişiyor musun? Başka bir kadınla veya erkekle sevişiyor musun? Neticede, bir hayvanla cinsel ilişkiye girer miydin? Dolayısıyla, cinsellik üzerine ilişkisel bir yargı yetkisi söz konusuydu. Bu ilişkisel yargı yetkisi gerçek pratiklerle ilgileniyordu, niyetlerle veya arzularla ya da şehvet adı verilen şeyle değil.

On altıncı yüzyılda, büyük pedagoji reformuyla birlikte, çocukluğun sömürgeleştirilmesi adını da verebileceğimiz şey –ya da, çocukluğun bireyin yaşamının özel bir kronolojik kategorisi olarak ayrılması– ortaya çıkmaya başladı; tam da bu dönemde günah çıkarma kitapçıklarında, "vicdanın yönetimi"ne dair bilimsel incelemelerde vb temel bir sorun belirmeye başladı: Arzun her şeyden önce ve esas olarak kendinle ilgili değil mi? Bu günah çıkarma kitapçıklarında esas sorunun artık "Karınıza sadık mısınız?" veya "Karınız olmayan bir kadınla görüşmüyor musunuz?" olmadığını görürüz. Oradaki ilk soru artık şudur: "Arada bir kendinizi okşar mısınız?" Yani kendiliğin kendiyle olan ilişkisi birincil önemdedir.

Bu noktadan sonra, artık cinsiyetler arası ilişkilerin yasal statüsüne değil de cinselliğin kendisinin, başlangıcında, ilk hareketlerinde, ilk izlenimlerinde ve kendinin kendiyle ilişkisindeki mahremiyetine dair bütünsel bir bilgi [*savoir*] geliştirilecektir. Bunun sonucunda, cinsiyetlerin haklarından çok cinselliğin dolaysız doğasıyla ilişkili tümüyle yeni bir psikoloji doğacaktır. Ve cinsellik kavramının kendisi de Hıristiyanlıktaki günah çıkarmayla tıbbın birleşiminde doğacaktır.

Cinsellik, şehvetin yerine geçecektir. Şehvet, cinsel ilişkilerle bağıntılıydı. Cinsellik insanın kendi içinde sahip olduğu bir şeydir, bir tür dinamik, bir hareket, ilksel bir hazza –ki o da kişinin kendi bedeninden aldığı hazdır– yönelik süreğen bir dürtüdür. Mastürbasyon Batıda çok önemli bir stratejik pozisyonda konumlanır çünkü cinselliğe dair ilk yasaktır, cinsellik tarihsel olarak ilk kez mastürbasyon üzerinden sorunsallaştırılmıştır. Benim mastürbasyona bu kadar önem vermemin nedeni budur. Hem Katolikler hem Protestanlar açısından aynı dönemde, yani on altıncı yüzyıldan başlayıp on yedinci yüzyılın sonuna kadar esas mesele haline gelmiş olması da ilginçtir. On sekizinci yüzyılda, çocuklukta mastürbasyona karşı büyük kampanya başlar; on yedinci yüzyılın sonunda ve on sekizinci yüzyılın başlangıcında büyük bir tantanayla formüle edilen ve mastürbasyon adı verilen bu yeni hastalık yayılmaya başlarsa insan türünün yok olmaya başlayacağını anlatan o ünlü mitle birlikte çocuk mastürbasyonuna karşı büyük kampanya başlar. Oldukça tuhaf bir fenomen aracılığıyla mastürbasyon daha önceki nesillerin hiç bilmediği, yeni bir salgın hastalık olarak deneyimlenir neredeyse.

Bu nedenle, benim varsayımım aslında bir yandan, yeni olanın, bunun bir sorun haline gelmiş olması olduğudur. Ama bu yenilik de bir anlamda yer değiştirmiştir; aslında yeni olan bu sorunken insanlar mastürbasyonun yeni

olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Öte yandan, pedagoji pratiğinin bütününün, çocuklarla ebeveynler arasında vuku bulabilecek bütün o gözetleme, endişe ve kaygı oyunlarının bu yalnız başına tecrübe edilen hazlara, kişinin kendinden aldığı bu bedensel hazza odaklanmaya başladığını da eklememiz gerektiğini düşünüyorum. Çocuğun bedeni ebeveynler için, dolayısıyla çocuklar için de bir sorun [*enjeu*] halina gelmiştir. Birdenbire mastürbasyon görünürde, pratikte olmasa da değeri açısından yoğunlaşmıştır. Mastürbasyon yapmak veya yapmamak giderek daha da önemli hale gelmiştir.

J. J. L. B.: Mastürbasyon bir referans noktası haline gelmiştir.

M. F.: Çocuklarla ebeveynleri arasındaki mücadelede bir referans noktası ve bir sorun [*enjeu*] haline gelmiştir. Ve çocuğun anne babasının burnunun dibinde mastürbasyon yapmasının çocuklar açısından çok önemli bir davranış sayılmaya başladığını; bu davranışın daha önce kesinlikle söz konusu olmayan psikolojik sonuçlara yol açtığının düşünüldüğünü görüyoruz. Aslında on sekizinci yüzyılda mastürbasyonun özgün bir biçimde üretildiğini, özgün bir biçimde icat edildiğini söyleyebiliriz.

J. L. B.: O halde eşcinsellik tıbbi bilginin ilk icadı değil.

M. F.: Hayır, tıbbi bilginin ilk icadı mastürbasyon ve bu icat, eskiden şehvet ve cinsiyetler arası ilişkiden ibaret olan cinselliğe karşın yeni bir cinsellik realitesinin filtrelenerek oluşturulmasıyla ilişkili.

J. L. B.: Sıradaki soru eşcinsellerle ilgili. Eşcinsellerin duyarlılıklarını ve mutluluklarını ifade etmekten aldıkları hazzın, toplum nezdinde bu konu hakkında konuşmaktan ya da oğlancılık eyleminden daha kabul edilemez olmasının nedeni nedir sizce?

M. F.: Evet, bu bence önemli bir soru. Söyleyeceklerimin doğru olduğundan emin değilim ama edindiğim izlenim şu ki, pratik –yani oğlancı ya da eşcinsel pratik– genel olarak kabul görüyor. Öncelikle, insanlar hazza müsamaha gösterebiliyor ama mutluluğu kabul edemiyorlar. Pratiği kabul ediyorlar, bu gözlemlenebilir bir gerçek (*fait de constatation*) çünkü oğlancı pratik sadece eşcinsel bir olgu değil, aynı zamanda heteroseksüel bir olgu.

İkincisi, Hıristiyan uygarlığı geçmişte ne kadar katı ve bağnaz olmuş olsa da, bu katılık elbette ki onun uygulanmasının koşulu olan belli bir hoşgörü olmadan işleyemezdi. Suçun ceza sisteminin uygulanmasının koşulu olması veya cezalandırılmamış suçların varlığının diğer suçların cezalandırılmasına olanak vermesi gibi; her cürüm cezalandırılsaydı sistem işlemezdi (gülüyor). Kısacası, yasadışılık yasanın uygulanmasının bir parçası. Bunun sonucunda,

yasaklanmış pratikler, onları yasaklayan kanunun uygulanmasının bir parçası. Dolayısıyla, ahlaksız pratikler müsamaha görüyorve hatta kabul ediliyor.

Hazlara müsamaha gösteriliyor. Müsamaha gösteriliyor diyorum çünkü bizimki gibi toplumlarda hiç değilse son birkaç yılda haz ekonomisinde bir büyüme kaydedildiğini düşünüyorum. Demek istediğim, sadece bütün arzuları değil bütün pratikleri de kabul eden ama bütün hazları kabul etmeyen toplumlar var. Sergilemenin rezalet sayıldığı bir niteliği var hazzın. Zaruri bir şey gibi görünen ama aslında sadece kısmen önem taşıyan bu yeni haz ekonomisinde bu daha da geçerli. Nihayetinde haz da aynı gençlik gibi solar gider. "Eğer hazları buysa tadını çıkarsınlar. Zaten onları uzun süre götürmez; yeterince acı ve kahır çekeceklerini ve şu an tadını çıkardıkları bu hazzın bedelinin onlara pahalıya patlayacağını biliyoruz; yalnızlıklarıyla, ayrılıklarıyla, tartışmalarıyla, nefretleriyle ve kıskançlıklarıyla vs. bunun bedelini ödeyecekler." Hazzın bedelinin ödeneceğini biliyorlar, dolayısıyla onları rahatsız etmiyor.

Ama mutluluk? Hazzın sadece temel bir mutsuzluk gibi bir şey tarafından satın alınabileceğini söyleyen var mı? Bu tazmin edilmiş haz ekonomisini parça parça eden şey budur ve işte buna müsamaha gösterilemez. Çünkü o zaman, başkalarına yasak olanı pratiğe geçirmekle kalmayıp bunu yaparken haz da alırlarsa ve üzerine bir de bu hazların veya haz biçimlerinin bedelini ödemelerini sağlayan hiçbir şey olmazsa, bu yasak pratikler geri teper ve her şey parçalanır.

J. L. B.: Ve kendi kendilerini bile cezalandırmazlarsa?

M. F.: Evet, ve kendi kendilerini bile cezalandırmazlarsa. Nihayetinde iki eşcinselin, hayır iki oğlanın aynı yatakta uyumak için odadan çıkmasına müsamaha gösterilmesinin nedeni bence budur. Ama ertesi sabah yüzlerinde bir gülümsemeyle uyanırlarsa, el ele tutuşup birbirlerini yumuşakça öper ve bu sırada mutluluklarını tasdik ederlerse, onları kimse affetmeyecektir. Müsamaha gösterilemeyecek olan, hazzın peşinden giderek ortamı terk etmek değil birlikte mutlu uyanmaktır.

J. L. B.: Oğlancılık üzerine konuşalım. Hoşgörü konuşma düzeyinde konumlanmış. Ama mutluluğun dili yok ve bu nedenle üzerinde tartışılamaz. Henüz gerçekleşmiş bir olay idare edilemez. Söylemek ve adlandırmak yetersiz hale gelir. Gerçek içinden etrafa ışık saçar ve bu nedenle dışlanır.

M. F.: Kesinlikle haklısınız. Çünkü nihayetinde bir arzu veya her halükarda herhangi bir pratik her zaman açıklanabilir. Her zaman anne babasını

anal yolla cinsel ilişkiye girerken görmüş bir eşcinsel bulunacak ve bunun sonucunda onun pratiği açıklanabilir olacaktır. Ama ya mutluluğu?

J. L. B.: Bu türden sorunlara yol açan da bu...

M. F.: İkisi bu ilişkiden haz da almışlardı muhtemelen. Devamında ıstırap geldiğini bilirsek evet, haz. Edim durumundaysa, arzuyu bu şekilde temellendiren bir fantezi var. Ama mutluluğun ötesinde ne var? Açıklayıcı güçlerimizin artık bu konuda söyleyecek bir şeyi yok ve müsamaha gösterilemeyecek olan da bu. Mutluluğun arkasında ıstırap yok; mutluluğun arkasında fantezi yok.

J. L. B.: Eşcinsellerin imge örgüsüne baktığımızda bazılarının dişilikle özdeşleşmeyi cazip bulduğunu hatta bunu yaptığını görüyoruz. Maskülen eşcinsellikte "kadın olmak" söz konusu mu?

M. F.: (gülüyor) Sizin için de uygunsa *kadın olmak* ifadesini kullanmayalım. Bu da çok önemli bir sorun.

J. L. B.: Ben sadece eşcinsellerin imge örgüsü hakkında değil, bu özdeşleşme, bu dişiliğe doğru gidiş ve hatta transvestizm hakkında konuşmak istiyorum.

M. F.: Evet, ama bu oldukça çetrefil bir konu. Burada sadece aptal numarası yapabilirim *[je n'y vois vraiment que du feu]*. Bunu da belirttikten sonra, kesin olarak söyleyebileceğim tek şey var bu konuda. Eşcinsel pratiklerin tarihine yüzeysel görünüm itibarıyla bakarsak, feminenliğin, hiç değilse belirli feminenlik biçimlerine atıfta bulunmanın büyük önem taşımış olduğu kesinlikle doğrudur. Transvestizmin bütün sorunu budur; kesin bir biçimde eçcinsellikle bağlantılı değildir ama yine de onun bir parçasıdır. Ayrıca, transvestizmin eşcinsellikten çok heteroseksüellikle bağlantılandırıldığını söyleyebilirim. Yani, transvestizmin önemli sahalarından biri de örneğin ordudur – oğlan çocuk gibi giyinip ordunun peşinden dolanan bir kadın; bir fahişe gibi yaşayan veya aşüfte (*gourgandine*) ya da açgözlü bir kadın (gülüyor). Bu topluluklar, –ordu, manastır– büyük oranda monoseksüel olan bu kurumlar transvestizmi heteroseksüellik çerçevesine dahil etmiştir. Nihayetinde Chérubin bir travestiydi ama heteroseksüel bir travestiydi.

Benim ilginç / çarpıcı bulduğum da şu, eşcinsellik on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında tıbbi-psikiyatrik bir kategoriye dönüştüğünde hemen bir anlaşılabilirlik sistemi üzerinden çözümlenmeye başladı, bu da hermafroditlikti. Bir eşcinsel nedir ve hermafroditlikle (yani cinsel ilgisi ikili, içinde bir tür ikizlik taşıyan, yani hem kadın hem erkek olanlar) değilse hangi biçime bürünerek tıbbın alanına girer? Psişik hermafroditlik mefhumu önerilmiş ve

bu da sizin de bildiğiniz gibi her türden çözümlemeyle (*gülüyor*) ve hormonel dönüşüm müdahaleleriyle sonuçlanmıştır.

Sonra, tıp ve psikiyatrik bilgi aracılığıyla dayatılmak istenen bütün o baskılar (*prises*) çok karmaşık bir oyunla tersine çevrildi. Hepimiz hermafrodit miyiz? Tamamdır, hadi bakalım! Doktorun olduğumu iddia ettiğinden çok daha fazla kadın olacağım. Eşcinselliğin gizli dişilik üzerinden çözümlenmesiyle kadın olduğunu beyan eden kraliçenin (*la folle*) meydan okuması (*défi*) arasında da kesinlikle tarihsel bir mütekabiliyet söz konusudur. Aynı olanın meydan okumasıyla verilen bir yanıt. Benim olmamı istediğin şey bu mu? Tamam, o zaman istediğin şeye benzeyeceğim hatta ona senin sandığından çok daha fazla benzeyeceğim ve seni şaşkınlıkla afallatacağım *(gülüyor)*.

J. L. B.: Bu Magnus Hirschfeld'in üçüncü cinsiyet teorisinde ve yüzyılın başında ortaya çıkan ilk eşcinsel harekete sınır koyan kromozom hatası veya genler vurgusunda net bir biçimde görülebilir. Bir anlamda gezgin (*errante*) olan bu kimlik hızla asimile edilmeye müsait hale geldi.

M. F.: Kesinlikle. Ve burada bütün bu oyunların çetrefilliğini net bir şekilde görüyoruz; "ama onlar hermafrodit, dolayısıyla onlar soysuzlaşmış kimseler" diyen doktorlar ve "siz bizi cinsiyetlerin bir karışımı olarak gördüğünüze göre bizim özgül bir cinselliğimiz var. Ya aynı anda iki cinsiyete birden sahibiz ya da iki cinsiyete sahip olmaktan malul üçüncü bir cinsiyetiz" diye karşılık veren eşcinsel hareketler.

J. L. B.: Böylece eşcinseller travestileşiyor (*se travestir*).

M. F.: Aynen!! Bu konuda da doktorlar şöyle diyor: "Tamam, üçüncü bir cinsiyet, ama göreceksiniz bu da iyi bir hormon tedavisiyle düzeltilebilir." Kraliçeler (*les folles*) de buna şu yanıtı veriyor: "Ama biz sizin hormonlarınızı istemiyoruz. Ya da onları istersek bu sadece kendimizi gerçekten kadına dönüştürmek için olacaktır. Bizim istediğimiz, kadınların hormonları." Kısacası, stratejik açıdan çözümlenebilir bir dizi harekete tanık oluyoruz.

J. L. B.: Ve bu hareketlerin her biri başka olana hitap ediyor.

M. F.: Kesinlikle.

J. L. B.: Ve kimliği olumsuzlamaya çalışıyor ya da yeni bir kimlik arıyorlar.

M. F.: Evet, birbirine yanıt veren ve oldukça ilginç bir biçimde zikzaklar çizerek ilerleyen stratejiler söz konusu. Bu sırada elbette feminenlik meselesi de bütün muğlaklığıyla eşcinselliğin merkezinde tekrar beliriyor. Çünkü tıp ancak onun üzerinden bu konuya hâkim olabiliyor. Ama daha yakın zamanda, bir konratak ve bir ters strateji uygulanmasını da sağladı feminenlik. Ayrıca,

feminenlik sayesinde, "Peki nihayetinde, bu feminenlik meselesi bizimki gibi fallosantrik bir kültürde genel olarak nasıl ele alınıyor?" sorusunu soruyoruz.

Sonuç olarak, feminist hareketlerle ilişki kurmak gibi bir stratejik imkân ortaya çıkıyor. Ve eşcinseller kendinde şunu deme hakkını görüyor: "Bizim erkekleri tercih etmemiz fallokratik kültün farklı bir biçimi değil, erkek olan bizlerin feminenlik sorusunu yöneltmesinin, bu soruyu bir de bizim yöneltmemizin belirli bir yolu." Evet, bütün bu olan bitenler bence politik açıdan oldukça ilginçti.

Şu anda Amerika Birleşik Devletleri'nde olup bitenler bir geri çekilme hareketi olarak görülebilir, erkeklerin maskülenliğin bütün emarelerini, onu kendilerine saklamak istermiş gibi böbürlenerek sergilediği monoseksüel bir maçizme geri dönüş var gibi. Sanki tekrar erkekler ve kadınlar arasında bir demir perde indirilmiş gibi. Tıraş olmamış bıyıklı eşcinseller günümüzde eşcinselin erotize edilmiş morfolojik tipi haline geldi. En az otuz beş yaşında, bir beyzbolcunun fiziksel özelliklerine sahip, devasa bir bıyığı ve her tarafından fışkıran kılları olmalı bu tiplerin. Buna motosiklet kasketini, deri pantalonu, ceketi, zincirleri vs ekleyin.

Ama nihayetinde, buna biraz daha yakından baktığınızda, bütün bu giyim kuşamın, bütün bu pişkin maskülenlik teşhirlerinin kesinlikle erkeğin erkek olarak tekrar değerlendirilmesiyle örtüşmediğini görüp şaşırıyorum. Çünkü tam tersine, bu pişkin erkeklik gösterisinin örtüsü altında ve gözden uzakta, erkeğe erkek olarak hiçbir değerin biçilmediği mazoşist cinsel ilişki ve mazoşist kararlılık türleri yüzeye çıkıyor. Kesinlikle erkeğe erkek olarak değer biçilmiyor bu ilişkilerde. Tam tersine bedenin böyle kullanımı cinsel öğeleri yok edilmiş, maskülenlikten çıkarılmış kullanımlardır, *fist fucking* veya Amerikalıların belli uyuşturucu veya araçlarla eriştiği diğer olağandışı haz üretimlerini bunlara örnek verebiliriz.

Dahası, bazen komünal bir cinsel yaşamın pratiklerinde eşit biçimde yer alan bu erkekler gündelik hayatta yumuşak ve müşfik ilişkiler kuruyorlar. Kısacası, maskülenlik simgelerini kullanıyorlar ama bunu kesinlikle fallosantrizmin ya da maçizmin düzenine ait bir şeye dönmek için değil, kendilerini icat etmek için, maskülen bedenlerini cinselliğin ve özellikle de erkek cinselliğinin değerlendirmesinden kopmuş, olağandışı çokbiçimli hazların üretim yerine dönüştürebilmek için yapıyorlar.

Feminist hareketlerde de bir dereceye kadar benzer şeylerin olduğunu düşünüyorum. Pascal Bruckner ve Alain Finkielkraut'un *The New Love*

Disorder'da[3] söylediklerine bir bakın, o kitapta özellikle haz üzerine ve ejakülasyonun ve maskülen anlamıyla orgazmın (*jouissance*) hükmettiği erkeksi haz biçiminden kopmanın gerekliliği üzerine sayfalarca yazı var, ki bu, eşcinsellerin cinselliği için olduğu kadar dişil cinsellik için de geçerli. Ve bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde homoseksüel cinsellikle şaşırtıcı bir benzerlik sergiliyor.

Bu yeni gelişme kişinin kendini bu fikirden –stratejik bir bakış açısından kesinlikle ilginç olan– eril eşcinselliğin dişilikle temel bir ilişkisi olduğu fikrinden özgürleştirmesini görünürde mümkün kılıyor. Bugün, şüphe yok ki bu fikirden bir adım geri atmalıyız. Dolayısıyla eşcinselliği bedenle ve hazlarla, feminenliğe atıfta bulunarak kendi içinde anlaşılır kılınması gerekmeyen belli bir ilişki türü olarak görmeliyiz.

J. L. B.: Örneğin reklamcılıkta veya moda sektöründe de kadının nesne konumunda olduğu feminenliğin, erkekler için erkekler tarafından icat edilmiş bir şey olduğunu görüyoruz. Nihayetinde, travestiler dışında feminen kişiler yok artık. Bazı erkeklerin, bir travestinin gizem perdesini kaldıran jestleri sayesinde safi feminenlik olduğunu sandıkları şeyin üçkağıdını keşfettikleri zamanki büyülenişleri de bunu teyit eder. Sanki, nesnesi değişmiş bir fantazmanın kendileri dışındaki yansımasını görürler.

M. F.: Evet, doğru.

J. L. B.: Ama sizin bahsettiğiniz bu Amerikan maskülen nitelikler, bize karşı oldukça agresif davranışlar sergileyen kabadayıların (*loubards*) nitelikleri değil mi aynı zamanda?

M. F.: Evet, ama bildiğim kadarıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde her şey çok çabuk değişiyor. İki yıl önce Califonia'daydım ve kasket takan eşcinsellerle deri ceketliler ve bizdeki kabadayıların Amerikan versiyonu arasında bir anlaşmazlık yok gibiydi. Aslında, daha ilgi çekici olan, bir oğlanın Paris'in belirli mahallelerinde ne hakla böyle giyindiğini soran kabadayıların tacizine maruz kalmadan geceleri bir *perfecto* ceket giyerek yürüyüşe çıkamaması.

Tabii ki söz konusu kabadayılar oğlanın eşcinsel olduğundan şüphelenirse, *perfecto* ceketi çalmakla kalmayıp çocuğu da eşek sudan gelinceye kadar döveceklerini söylemeye gerek yok. Burada eşcinsellerle agresif marjinallik arasındaki çetrefil sorunla karşı karşıyayız. Fransa'da eşcinselleri dövmek bir gelenektir (*se fassent casser la gueule*). Örneğin, bir zamanlar kabadayılar

3 Bkz. Pascal Bruckner ve Alain Finkielkraut, *Le Nouveau De´sordre amoureux,* Paris, 1977.

değil, Duplex kışlasındaki askerler Champs-de-Mars'taki *queer*'leri (*pédés*) darp etmek için gece dışarı çıkardı. Onların eğlencesiydi bu: *queer*'lerin ağzını burnunu dağıtmak (*aller se payer un péde*). Ben bu sorunun asla yeterli ya da uygun biçimde ele alınmadığını düşünüyorum. Eşcinsel hareketler dahilinde bu mesele üzerine yeterli müzakere yapılıp yapılmadığını bilmiyorum.

J. L. B.: Hayır, yapıldı diyemeyiz. Kabadayılar *queer*'lere karşı hep büyülenme-iğrenme hissiyle yaklaştı. Latent bir eşcinsel arzu etrafında tesis edilmiş bu kabadayı gruplarında çetenin dışına kaçmak için çıkış noktası aramak lazım ve bunu da, her şeyden önce o gruptan olmayan biriyle birlikte yapmak lazım. Eşcinsel harekette tartışma konusu edilen tek şey nefsi müdafaaydı. Tartışmalara sadece nefsi müdafaa meselesiyle ilgiliydi. Oysa esas sorun erkekler arası saldırganlıktı ve bu sorun çözülemedi.

M. F.: "Marge" gibi bir hareket bu sorunu dillendirdi mi?[4]

J. L. B.: Sanmam.

M. F.: Ben bu sorunun o çevrede öne sürülmüş olması gerektiğini düşünüyorum. Nihayetinde *queer*'lerin kabadayıların kendilerine saldırmasının nedenlerini sorgulaması ilginç ama biraz da spekülatif (*gülüyor*).

J. L. B.: Banliyöde yaşayan bir arkadaşım evini o bölgede yaşayan kabadayılara açtı sonra da her biriyle cinsel ilişkiye girdi. Bu sayede eşcinsellik meselesini ortaya koydu ve onların da *queer*'leri darp etmeye son vermesini sağladı.

M. F.: Peki bu muhteşem sonuca ulaşmak için birbirlerini kaç kez becermeleri gerekti? (*gülüyor*)

J. L. B.: Hamam pratiği kişinin kendi bedeniyle başkalarının bedeni arasındaki ilişkide nasıl bir yüzleşme sağlar?

M. F.: (*gülüyor*) O la la. Sanırım bu konuda daha önce konuşmuştuk. Öncelikle, şu veya bu cinsel pratiğe karşı kaleme alınmış eleştirilerin –hem de sadece Fransa'da değil- sıklıkla okunduğunu görerek şaşırıyorum: Bir erkekle aynı evde yaşamak iyi değil çünkü burjuva bir pratik. Kamuya açık bir tuvalette gizlice seks yapmak iyi değil çünkü burjuva gettosunu kabul etmek anlamına geliyor. Üçüncüsü, bir hamama gitmek ve adını bile bilmediğiniz, tek kelime dahi etmediğiniz insanlarla sevişmek ...

J. L. B.: Tüketim.

M. F.: Tüketim ve dolayısıyla (*gülüyor*) burjuva dünyaya dair. Peki. Bü-

4 *Marge* küçük bir özgürlükçü grup tarafından yayımlanan bir dergi ve devrimci hareketin adı.

tün bunların biraz naif olduğunu düşünüyorum. Bütün bunların ve tanımı gereği diğer her şeyin sadece stratejik bir anlamı var. Olabilecek en açık biçimde, sevdiğiniz birisiyle, oğlansa oğlan, erkekse erkek, yaşlı bir erkekse yaşlı bir erkek, kimi seviyorsanız onunla yaşamak stratejik açıdan önemli. Sokakta bir oğlanla karşılaştığınızda onu öpmek ve mümkünse onunla sevişmek, istiyorsanız bir arabanın arka koltuğunda sevişmek önemli. Aynı şekilde, kendi kimliğinize, yasal statünüze, geçmişinize, adınıza, yüzünüze vs hapsedilmeden veya onun içinde sabitlenmeden, orada bulunan ve sizin için –sizin de onlar için– bir bedenden daha fazlasını ifade etmediğiniz, hazzın en beklenmedik bileşimlerini ve üretimlerini tecrübe edeceğiniz bu hamam gibi yerlerin olması da önemli. Bu, erotik tecrübelerin kesinlikle çok önemli bir parçası ve bence cinselliğin bu şekilde işlemesi politik açıdan da önemli.

Heteroseksüellik için böyle yerlerin olmaması düpedüz esef verici. Nihayetinde, günün ortasında veya geceleyin, her türden komfora ve imkana sahip bir yere (*gülüyor*), aklınıza gelebilecek her türden rahatı sunan bir yere gidip bunun gibi bir şeyi yapabilmek isteyen heteroseksüeller için de neden muhteşem bir şey olmasın ki bu? Hem mevcut hem de geçici bedenlerle karşılaşmak neden mümkün olmasın? Öznelliğinizi bir kenara bıraktığınız, yani en radikal biçimde olmasa da her halükârda sadece o ânın önemli sayılacağı derecede yoğun bir şekilde boyun eğdiğiniz yerler.

J. L. B.: Bunun sarsıcı olduğu da söylenebilir, şöyle ki, kişi en çok kendisi tarafından belli kalıplara sokulduğundan, böyle bir hamamda cinsel özdeşleşmeniz üzerinden, sahip olduğunuz hazlara verilmiş olan kodlaştırmalar üzerinden kurduğunuz kendilik tasarınız sarsıntıya uğrar. Aynı durumda bulunan başkalarıyla birlikte, kendimizle olan ilişkimiz üzerine bir şeyler öğrenebiliriz. Bu türden bir anonimlik sarsıcıdır.

M. F.: Kesinlikle. Hazzın yoğunlukları kişinin boyun eğdiği; bir özne olmaya, bir kimlik olmaya son verdiği gerçeğine bağlıdır aslında. Kimliksizliğin bir olumlaması gibidir bu. Sadece üst değiştirme kabininde kimliğinizi teslim ettiğiniz için değil; mümkün şeylerin, olası karşılaşmaların, olası yığılmaların (*amoncellements*), olası irtibataların çokluğu gerçekte sizin kendinizle özdeş olmak konusunda başarısız *olamayacağınız* anlamına gelir. En nihayetinde bu deneyimin kişiyi deseksüalize ettiğini de söyleyebiliriz (*gülüyor*). Bu anlamda, o an öyle yoğun bir sualtı dalışı hissi tesis eder ki, yüzeye çıktığınızda arzularınızdan sıyrılmışsınızdır – kelimenin hem gerçek anlamıyla hem de iyi anlamıyla. Arada bir, görece doyum verici cinsel ilişkilerden sonra bile his-

settiğimiz o iştah ve özlem (*lacinement*) duygusu olmadan çıkarsınız oradan.

Son olarak, nerede olursanız olun, hangi şehirde olursanız olun, her zaman, isteyen herkese açık, ne zaman gitmek isterseniz açık olan bir mahzen olduğunu, tek yapmanız gerekenin merdivenlerden inmek olduğunu (*gülüyor*) kısacası, istediğiniz kadar istediğiniz arzuları üretebileceğiniz harika bir yer olduğunu bilmek önemlidir, elzemdir.[5]

J. L. B.: Bu aynı zamanda cinsel gerilimlerin ne kadar çok insanın yaşamında ne kadar büyük hasara yol açtığını anlamamızı da sağlar. Heteroseksüellik bu türden zorluklara karşı daha elverişli olabilir çünkü böyle yerlere, bu yenilenme imkanına erişimi yoktur.

M. F.: Nihayetinde sadece eşi, metresi ya da bir fahişesi olan mutsuz heteroseksüelleri düşünürsek ... (*gülüyor*)

J. L. B.: O da, en iyi ihtimalle!

M. F.: En iyi ihtimalle. Aslında onlar daha çok acınası durumda. Ne olursa olsun, burada önemli bir deneyim söz konusu.

J. L. B.: Gece kulüplerinden bahsedelim. Daha önce de bu konudan bahsettik. Gece kulüpleri rollerin, paranın yeniden onaylanması değil mi? Polis bu yerleri hamamlardan veya parklardan çok daha az taciz ediyor. Gettolardan bahsetmeyeceğim çünkü militan deyişbilim yenilenme imkânı sunan yerlerle yabancılaştırıcı yerleri aynı sepete koyuyor. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

M. F.: Bu konuda sizinle tamamen aynı fikirde olduğumu söyleyemem. Biraz önce hamamlara bir güzelleme yaptım, doğru. Ama ben herhangi bir şeyi eleştirmek istemiyorum. Her durumda, hamamların iyi, gece kulüplerinin kötü olduğunu söylememize gerek yok. Yani, gece kulüpleri işte, biliyorsun... Örneğin, Japonya'da gece kulübü var. Binlercesi var. Tokyo'da, Kyoto'da. Sadece beş veya altı kişinin sığabileceği büyüklükte minicik gece kulüpleri (*gülüyor*). Oralarda pek bir şey olduğu yok; insanlar bar sandalyelerinde oturup sohbet ediyor, içki içiyor, sarhoş oluyor. Aslında, çok fazla yeni insanla tanışma imkânı yok. Gece kulübünü bilmeyen birinin ya da bir yabancının oraya gelmesi başlı başına bir olay çünkü genelde müdavimler ya da hep aynı insanlar var orada. Oralarda cemaatçi bir yaşam söz konusu ve bu, Japonya gibi evliliğin zorunlu olduğu bir toplumda çok önemli. Dolayısıyla, akşamları küçük ve sabit (*peu mobile*) cemaatleriyle buluşmak için sadık üyelerinin ve

5 Michel Foucault burada Avrupa'nın en büyük saunası olan Paris Operasının yakınlarındaki Continental'dan bahsediyor.

diğer kullanıcıların gittiği gece kulüplerine gidiyorlar. O halde, bir gece kulübü neden hoş bir yer olmasın ki? Şüphesiz ki –bu hamamlar için de geçerli– bu yerler haraca bağlanmış yerler: bu yerlerin üstlenebileceği olumlu anlamı büyük ölçüde değiştiren bir ekonomi, polis, ayak takımı. Bütün bunların üzerine, eşcinsellik tiyatrosu adını verebileceğimiz davranışlar ekleniyor: insanlar kendi güzellikleri, sevgililerinin güzellikleri görülsün diye; başkalarına kendi horgörülerini göstermek için, mesafe koymak için, kendilerini görünür kılmak için vs geliyor oraya. "Bana bak ama ellerini uzak tut." Ya da "Ne cüretle bana bakarsın – sana bakmak gibi bir arzusu olmayan bana?"

Her neyse, bir gece kulübü gece kulübüdür ve bu eşcinsel tiyatro yakınlaşmalarda da *[la drague]* görülebilir. Mesele, bu yerlerin işleyişini stratejik olarak tersine çevirmeyi bilmek. Paris'te işlerin nasıl yürüdüğünü bilmiyorum ama şüphe yok ki bir gece kulübü açmak isteyen iki gözüpek delikanlı polisin ayaktakımıyla işbirliğine gitmeye zorlaması olmadan bunu başaramaz. Polis bir şekilde ayaktakımına *[la truanderie]* bağlantılı olmayan bir homoseksüel gece kulübüne müsamaha göstermez.

J. L. B.: Yaşını hiç göstermeyen ama reşit olmayan bir oğlanın içeri girmesini sağlayıp bir dakika sonra da polis baskını düzenlemek işten bile değil.

M. F.: Aynen öyle.

J. L. B.: Yasal çerçeveden bakarsak, Caillavet'nin bir önerisi geçtiğimiz haziran ayında Senato'da kabul edildi. Eylülde Fransa Millet Meclisinden geçmesi gerekiyor. Bu öneriye imza atanlardan biri de sizdiniz. Nihayet ahlaki bir özgürleşme, bilhassa homoseksüeller için bir özgürleşme olacak mı?

M. F.: Bu proje, şu anda tamamlanmış olan ve devlete teslim edilmiş bulunan ceza yasası reformu açısından daha büyük önem taşıyor. Bu sabah aradığımda homoseksüellik ve heteroseksüellik ayrımının bütünüyle kaldırıldığını söylediler. Bu, Mirguet değişikliğinin geri çekilmesinden çok daha ileri bir nokta. Diğer bentler hakkında bir fikrim yok. Sen de biliyorsun ki, Rene Scheret ve Guy Hocquenghem'le birlikte "cinsellik mevzuatı"na dair bölüm konusunda bana danıştılar.[6] Kolay değildi çünkü teoride "cinsellik mevzuatı" diye bir şey yok. Bunun merkezinde, tecavüz ve rıza yaşı meselesi var. Ben; okula giden, duvarlarda veya televizyondakileri gören çocukların

6 René Scherer ve Hocquenghem birlikte mücadele verip kitap yayımlayan iki militan ve yazar. 1976'da Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Jean-Louis Bory, Patrice Chereau, Deleuze, Guattari, Daniel Guérin, Pierre Guyotat, Bernard Kouchner, Jean-Paul Sartre vd tarafından imzalanan ve Şubat 1976'da *Libération*'da yayımlanan "Azınlıkların Cinselliklerine Dair Yeni bir Mevzuat İçin" başlıklı dilekçeyi kaleme aldılar.

cinsel açıdan reşit olmayan sayılmasını anlayamıyorum. İskandinavya'daki gibi on üç on beş yaş aralığını önerdiğimizde komisyonun dehşete düşmemiş olması beni şaşırttı.[7]

Şu anda tanık olduğumuz değişimler ışığında, baskıcı diyebileceğimiz bir yetki kullanımını temsil eden şeyin olağandışı maliyetinin ne olacağını öğrenmek üzereyiz. Elbette üçlü komisyonun demokrasinin ve hoşgörülü bir toplumun neye mal olduğu üzerine çalışmalarını biliyoruz. Bunları hesaplayabileceğimiz yalan değil. Ama bunu aynı zamanda bambaşka bir yönde de yapıyoruz. Baskıcı bir iktidarın maliyeti ise çok çok yüksek – sadece ekonomik değil, hoşgörüsüzlükle karşı karşıya kalan insanların ve onların komşularının kızgınlığı. Bu hoşgörüsüzlük mevcut özgürleşme hareketlerini olduğu kadar bunlarda bir rol oynayan entelektülel gerginliği de kızıştırıyor. Bu da şu anlama geliyor, baskının siyasal maliyeti de artıyor. Kabaca söylemek gerekirse: Neden homoseksüelleri suçlayalım? Homoseksüel avına çıkan bir toplumun elde edeceği avantaj nedir? Doğum oranları mı? Doğum kontrol hapının kullanıldığı bir çağda? Frengiyle mücadele? Bizi yöneten teknokratlar ve prensler, kötü niyetli olmasalar da, embesil de değiller ve söz gelimi frengiyle mücadelenin belirli birey kategorilerini bastırmakla değil bilgilendirici kampanyalarla gerçekleşeceğini biliyorlar. Örneğin bazı Amerikan hamamlarının girişinde kişinin içeride neler olup bittiğini öğrenmek için başvurabileceği danışma ofisleri var. Bu aslında bunu yapmanın tek yolu. Yetki kullanımının rasyonalizasyonu muhakkak baskıyı artırarak gerçekleşmez; tam tersine. Baskı siyasal açıdan çok şeye mal olmuştur ve mevcut atmosferde, toplumdaki bütün bu hareketlerle çok daha fazlasına mal olma riski taşımaktadır. O halde, insanları karşı karşıya kaldıkları ve önümüzdeki uzun yıllar boyunca devam edecek olan hiper işsizlikle yüzleştirmeye çalışmak, gece kulüplerindeki ve parklardaki çalılıkların dibindeki eşcinselleri avlamaktan çok daha faydalıdır. Bunu zaten uzun zamandır biliyorduk ama şimdi çok daha açık bir şekilde görüyoruz. İktidar bir şeylere mal olur. Yetki kullanımının keskin hatlarla tanımlanmış bir getirisi yoktur. Ne zaman yetki kullanımı olan bir eylemde bulunsak onun bir maliyeti vardır ve söz konusu maliyet sadece ekonomik değildir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

7 Foucault, Jean Danet ve Hocquenghem'in *Recherches*'te yayımlanmış söyleşi transkripsiyonuna da bakınız.

Bedenler ve İktidar, Tekrar*

JUDITH BUTLER

Foucault'nun beden-iktidar ilişkisi meselesine erken dönem yaklaşımının en bilinen örneği *Hapishanenin Doğuşu*'nda mahkûmun bedeninin çözümlenişidir. Birçoğumuz bu çözümlemeyi tekrar tekrar okumuş, sadece iktidarın bir bedene nasıl uygulandığını değil aynı zamanda bir bedeni nasıl işleyip şekillendirdiğini anlamaya çalışmışızdır. Bu ikisi arasında ayrım yapmak zordur çünkü, iktidar bir beden üzerine uygulandığına göre beden iktidardan önce gelmektedir; iktidar bedeni şekillendirdiğine göre de beden bazı bakımlardan ya da bir dereceye kadar iktidar tarafından imal edilir. Foucault'nun tanımında da bu durum açıkça görülmektedir. Örneğin *Hapishanenin Doğuşu*'nda cezalandırma sistemlerinin bedenin ekonomi politiğinin içine yerleştirildiğini yazar. Bedenin siyaset alanına doğrudan dâhil olma biçimini tespit etmeye çalışırken, süreci şöyle tanımlar:

> "İktidar ilişkileri [bedene] doğrudan müdahale eder: onu kuşatır, damgalar, eğitir, işkenceden geçirir, belirli görevleri yerine getirmesi, törenlere katılması, etrafına birtakım işaretler göndermesi için zorlar."[1]

Beden burada salt itaatkârlığı üzerinden değil, baskı karşısında kırılganlığı üzerinden de tanımlanmaktadır. Belirli şeyler yapmaya zorlanmakta ve onları kendinden talep edilenler uyarınca yerine getirmektedir. Eylemi mecbur kılan şiddet eylemin kendisinden önce gelmez. Eylemin kendisi, zorlayıcı ik-

* Butler'ın Frankfurt'ta, Eylül 2001'de yaptığı konuşmanın metnidir.

1 Foucault, *Discipline and Punish / Surveillir et Punir* [metnin devamında DP ve SP olarak geçecektir], s. 25.

tidarın aslî hedeflerine her zaman uyum göstermeyen şekillerde şiddetli hale gelir. Foucault'ya göre beden ancak hem üretici bir beden hem de tabi kılınmış bir beden olduğunda kullanışlı bir güce dönüşür *[s il est à la fois corps productif et corps assujetti]*. Bir bedene dayatılan iktidar, bedenin siyasal teknolojisinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Bu teknoloji, stratejik işleyen bir mikrofizikten faydalanır.[2] Strateji, iktidarın tek taraflı dayatılması şeklinde değil, tam olarak, aynı anda üretken, dağınık ve çeşitli biçimlere bürünebilen bir iktidar uygulaması olarak anlaşılmalıdır. Foucault'nun netleştirdiği üzere, kendinden önce varolan bir özne tarafından sahiplenilmeyen bu stratejide tespit edilmesi gereken, herhangi birinin sahip olabileceği bir ayrıcalıktan çok, sürekli bir gerilim içinde, bir faaliyet halinde olan bir ilişkiler ağıdır.[3]

Burada, beden üzerinde ve onun aracılığıyla uygulanan bir strateji olarak iktidar tanımında, bu stratejinin her biri öznenin konumuyla ilişkili en azından iki feragat üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bir yandan, bir strateji sahiplenilmeyecek, dolayısıyla bir öznenin üzerine aldığı veya devam ettirdiği bir şey olmayacaktır. Öte yandan, bir strateji bir özne tarafından sahiplenilmeyen bir iktidar uygulaması olacaktır. Dolayısıyla, iktidarın bedenle ilişkisi ortaya çıkarken, özne geride bırakılacaktır. Ama bu terk ediş, bu negasyon iktidarın ne olduğunu anlamak için gerekli olan arkaplanı da biçimlendirecektir. İktidarı birinin sahip olduğu ya da benimsediği bir şey olarak gördüğümüz sürece onun ayırt edici özelliğini anlayamayız.

O ne ne sahiplenilebilir ne de benimsenebilir ve ne olursa olsun, öznenin bu iki yetisinden ayrı bir şey olacaktır. Zaten Foucault da hemen bedenin faillliğine dair bir izahat sunar; bu izahat, bir iktidar teorisi bağlamında faillik üzerine düşünmenin bir özne önvarsayımından nasıl koparılacağını gösterir. Bir özne gerektiren bir iktidar teorisi, Foucault'nun kabul etmemizi isteyeceği bedensel faillik kavramını bir kez daha sunar ama bunu tanımlayıcı bir olumsuzlama üzerinden yapar:

> "Bu iktidar ona sahip olmayanlara yalnızca bir zorunluluk veya bir yasaklama olarak uygulanmaz; onları kuşatır, onlar tarafından ve onlar üzerinden aktarılır; nasıl ki onlar ona karşı mücadelelerinde iktidarın kendileri üzerindeki hakimiyetine direniyorsa, o da onlara baskı uygular *[prennent appui à leur tour sur les prises qu il exerce sur eux]*."[4]

2 *DP*, s. 26.
3 *DP.*, s. 26.
4 DP, s. 27, SP: s. 31-32.

Dolayısıyla bir özne iktidara ne sahiptir ne de sahip değildir. Burada, belirli bir "onlar"a başvurulduğu anda, söz konusu "onlar" hem iktidar tarafından kuşatılır hem de ona karşı bir mücadele içine girerler. Demek ki mücadele öznelerin içinde bulunan bir şey, onlara içkin bir özellik, kuşatan veya direnen sürekli bir içsellik değil, strateji olarak tasarlanmış iktidarın bir özelliğidir. Foucault hem kuşatmayı hem direnişi, kalıcı bir muharebe olarak değilse bile [*la bataille perpétuelle*] daimi bir gerilim ve eylem durumunun farklı kiplikleri olarak tekrar kavramsallaştırmamızı sağlar [*toujours tendues, toujours en activité*].[5]

Peki mücadele veren ve direnen bu onlar, kimdir? Bu onların –bir zamir, dolayısıyla bir kişileştirme olan– göndergesinin izini sürmeye çalıştığımızda, iki gönderge arasında gidip geldiğini görürüz: kişilerden oluşan bir grup ve iktidar ilişkilerinden oluşan bir grup. Bir yandan, iktidara sahip olmadıkları söylenen ve ona karşı verdikleri mücadelede onun üzerlerindeki hakimiyetine direnen "onlar"ı gösterir.[6] Ve yine aynı cümle grubu içerisinde, toplumun en derinlerine kadar inen ve bir süre sonra kişiselleştirilmiş bir biçim verilen ilişkileri gösterir: bu ilişkiler tekanlamlı değildir; her biri kendi çatışma, mücadele riskini içeren ve iktidar ilişkilerinin en azından geçici olarak tersyüz edildiği sayısız yüzleşme noktasını, istikrarsızlık odağını tanımlarlar.[7]

"Onlar" böylece aynı anda hem insani özellikleri haiz bir gönderge, bir başka kelime dağarcığında iktidara sahip olmadıkları söylenenler hem de belirli risklere maruz kaldığı, belirli yüzleşme alanları tesis ettiği söylenen bir dizi iktidar ilişkisidir. Foucault'ya yöneltilen beylik eleştirilerden biri de, iktidarı kişileştirdiği ve insanları, iktidarın etkilerine dönüştürmek suretiyle kişi olmaktan ya da insan olmaktan çıkardığıdır. Ama ben etraflıca düşünmeden bu sonuca varmanın hata olacağını düşünüyorum. Müphem referanslar pratiğiyle sahneye koyduğu o kararsızlıkla bizi, özne ve iktidar ilişkisini geleneksel olmayan bir biçimde kavramsallaştırmanın bir yolu olan alışılmamış bir dil düzeneği uyarınca düşünmeye mecbur eder. Tartışmanın burada bir ekonomi politik olarak ve daha da belirgin bir biçimde bir siyasal teknoloji olarak bedene odaklanması, salt bir arkaplan oluşturma işlevi görmez. Bedenin strateji açısından kavramsallaştırılmasının işaret ettiği şey belirli bir eylem, gerilim ve hatta muharebeyse o zaman bu

5 DP, s. 26, SP, s. 31.
6 DP, s. 27.
7 DP, s. 27.

eylem, gerilim, muharebe, ters çevirme kapasitesi, bedenin mi bir işlevidir yoksa iktidarın mı? Açıkça bedenin bir işlevi olarak anlaşılmadığını zaten biliyoruz. Ama bedenin burada, daha önce özneye atfedilen faillik teorisini devralmanın bir yolu olarak tezahür ettiğini de gözden kaçırmamak gerekir. Beden bu failliği, kendine içkin birtakım kapasiteler veya işlevler yoluyla üstlenmez. Beden bu failliği, özneye ve bedene işaret eden gönderge muğlaklaştığı anda, Foucault'nun metinlerini yakın okumaya tabi tuttuğumuzda bile bu "onlar"ın kişilere mi yoksa iktidar ilişkilerine mi işaret ettiğini ayırt edemediğimiz anda üstlenir. Foucault'nun burada betimlemeye çalıştığı türden eylemler hangi koşullarda özne ve iktidar arasında belirli bir muğlaklığı şart koşar? Bu muğlaklığı nasıl anlamlandırmamız gerekir? Benimsenme ve sahiplenme üzerinden anlaşılan öznenin bertaraf edilmesinden sonra tezahür eden, bu "onlar"ın delalet ettiği yeni bir özne teorisi mi söz konusudur? Sahiplenme ve benimseme artık öznenin tanımlayıcı eylemleri sayılmıyorsa ve eylem daimi, gerilimli, savunma durumuna geçmiş, değer dönüştürücü gibi niteliklerle tekrar tanımlanıyorsa, bunun nedeni Foucault'nun bize tanıtmaya çalıştığı yeni öznenin, eylemleri her durumda bedenlenen bir özne olması mıdır?

Foucault on dokuzuncu yüzyılda hapsetmeye karşı hareketler üzerine yazarken bu hareketlerin bedenler düzeyinde ve bizzat hapishanenin bedenine karşı ayaklanmalar olduğunu hatırlatır *[Il s agissait bien d 'une révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison*].[8] Ama burada beden sözcüğünü iki kez, ilkinde insanlara ikincisinde de kuruma işaret edecek şekilde kullanarak, sadece insan özneyle sınırlı olmayan bir beden kavramı kullandığını da açıkça gösterir. Hapishane sistemine karşı ayaklanmalardan bahsederken, bütün bu hareketlerin –ve hapishanenin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yol açtığı sayısız söylemin– beden ve maddesel şeyler üzerine olduğunu da netleştirir. Beden de böyle bir maddesel şeydir ama hapishane de öyledir. Ama bunlar tam anlamıyla maddeselliğin iki biçimi değildir. Tam tersine, hapishanenin maddeselliği, bedene ve bedenle birlikte uyguladığı stratejik eylemler üzerinden anlaşılmalıdır; hapishane bedenle bağıntı içinde tanımlanır:

> "[hapishane ortamının] maddeselliği, tam da iktidarın bir aracı ve vektörüdür [*vecteur*]; ruh teknolojisinin –eğitimcilerin, psikologların ve psikiyatr-

8 DP, s. 30; SP, s. 35.

> ların teknolojisinin– onun araçlarından biri olduğu için saklamakta ya da telafi etmekte başarısız kaldığı iktidarın beden üzerindeki teknolojisinin bütünüdür."[9]

O halde mesele, on dokuzuncu yüzyıldaki hareketlerin –bu türden hareketlerin birbiriyle ilişkisiz iki amacı olarak– beden ve maddi şeyler üzerine oluşu değildir. Daha çok, hapishanenin maddeselliği mahkumun bedeni üzerinde ve ruhun teknolojisi aracılığıyla etkin hale getirilmektedir. Ruh burada başka bir mesele teşkil etmektedir ve onu da bir başka yerde ele alacağız. Ama şimdi, Foucault'ya göre özne teorisinin ötesinde kavramsallaştırılan failliğin stratejinin bir eylemi olduğunu, o stratejinin de hapishanenin maddeselliğinin bedenin maddeselliği üzerinde ve onun aracılığıyla ve onunla gerilim içinde etkin hale getirilmesinden müteşekkil olduğunu not edelim. O halde maddeselliğin kendinden saptığını, kendini ikiye katladığını, aynı anda hem beden hem kurum olduğunu ve birinin diğerinin içine geçtiği (ya da hem kurumun hem de bedenin kendilerinden önce gelen ve koşullayıcı olan bu sapma içinde ve onun aracılığıyla ayrı varlıklar olarak zuhur ettiği) süreci ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu ikisi arasındaki ayrım da birinden diğerine geçiş yapılan bölgedir. Bir bölge olduğunu söylemek, geçici bir sürece uzamsal bir metafor yüklemek ve böylece onun açısından gelecek açıklamayı raydan çıkarmaktır; ama uzamsal olanı salt zamansal bir açıklamaya başvurarak karartmak da eşit derecede yanlıştır. Kurum ve beden arasındaki kesilme ve bu kesilmenin sağladığı birinden diğerine geçiş, failliğin bulunacağı yerdir.

Foucault bu sürece çok sayıda ad verir –bir uğrak, bir mekân, bir sahne– ve teknik bir tanım için bir dizi eğreti ad kullanmak suretiyle belki de hiçbir adın söz konusu ânı yansıtamayacağını gözler önüne serer. Öyleyse bu irtibat noktası, iktidarın yeniden yönlendirilmesi, çoğalması, değiştirilmesi, değerinin değişmesi için gerekli koşulu sunar. Gelgelelim bu irtibat noktasının sunulması basitçe ya da özellikle iktidar üzerine düşünmenin bir yolu değildir. Aynı zamanda bedeni yeniden tanımlamanın da bir yoludur. Çünkü beden ne bir töz ne bir yüzeydir, atıl ya da tabiatı gereği itaatkâr bir nesne değildir; ayrıca onu başkaldırının ve direnişin odağı olarak niteleyen birtakım içsel dürtülerden de ibaret değildir. Bir düğüm noktası, bir irtibat noktası olarak anlaşılan bu iktidarı uygulama mekânı bir yeniden yönlendirmedir ve

9 *Age*.

bu anlamda bir tür geçiş noktasıdır. O halde, irtibat noktası iktidarı, eylem ve saçılma ve değer değişimi anlamında strateji olarak yeniden tanımlıyorsa, bedeni de bir tür geçiş noktası, etkin, gerilimli ve savunma halindeki bir yeniden yönlendirmenin koşulu olarak tanımlar.

Düğüm noktasının bedenin neredeliği veya neliği olduğunu söylemek ve bedenin direniş kapasitesini tesis edecek ve bu an olarak nitelenişinin nedenini gösterecek bir beden izahatına başvurmak gibi bir seçenek de söz konusu. Ama ben bunun bir hata olacağını (ve Foucault'yu çabucak bir Deleuze'e indirgeyeceğini) düşünüyorum. Çünkü bana göre sadece özne değil, bedenin kendisi de tekrar tanımlanıyor ve bu tanımda beden bir töz, bir şey, bir dürtüler toplamı, direnen itkilerle dolu bir kazan değil, tam da iktidarın aktarımının mekânıdır. İktidar bu bedenin başına gelir ama bu beden de öngörülemeyen (ve dolayısıyla diyalektik olmayan) bir şeyin iktidarın başına gelmesinin vesilesidir; iktidarın yeniden yönlendirilmesinin, çoğalmasının ve değer değişiminin mekânlarından biridir. Bir bakıma etken bir bakıma edilgen olduğu söylenemez. Bedeni bir madde olarak tanımlarken Foucault'nun söylemeye çalıştığı şeyin de bir parçası gibidir bu mekân. Maddesel olmak katı olmak, kendine etki eden şeye direniyor olmak değildir sadece, aynı zamanda sürdürülen bir çalışmanın vektörü ve aracı olmaktır. O halde, Foucault bedenin ancak üretken ve tabi kılınmış bir beden olduğunda yararlı bir güç teşkil ettiğini söylediğinde,[10] bunun anlamı bedenin tesadüf eseri tabi kılındığı ve aynı zamanda üretken olduğu değil, tabi kılmanın ve üretimin *à la fois* (aynı anda) ve oldukça esaslı bir biçimde verili olduğudur. Tabi kılınmış beden, kendi üretkenliğinin vesilesi ve koşuludur. Ve sonuncusu ilkinden nihayetinde ayrı tutulamaz. Bunlar biri tabi kılınmış biri de üretken olan iki ayrı beden değildir. Çünkü beden aynı zamanda tabi kılma ve üretkenlik arasındaki hareket ve geçiştir. Bu anlamda, bir maruz kalma olarak ve nihayetinde Foucault'ya göre bir tutku olarak anlaşılan bir değer değişiminin irtibat noktasıdır.

Yukarıda Foucault'nun iktidarın kendi uygulama mekânında nasıl engellenebileceğini, belirli bir direniş ve yeniden yönlendirme imkânının nasıl mekanik bir etkinin yerini alabileceğini anlamaya çalıştığını görebiliriz. Bir öznede konumlanan bir faillik teorisinin yerine, farklı bağlamlarda ve farklı mahaller üzerinden iktidarın, bedeni kendi vektörü ve aracı olarak sahiplen-

10 DP, s. 26

mesi sayesinde yeniden yönlendirilmeye mecbur bırakılış şeklini anlamamız isteniyor bizden. Gerçekten de özne teorisi, tümüyle reddedilmemekle birlikte arka plana atılıyor çünkü burada söz konusu olan kavramsal nokta, failliği iktidar ve bedenler arasındaki bağıntıda, iktidarın rota değiştirirken maddesel bir biçim almak suretiyle hızla çoğalması, daha çok dağılması eylemi olarak düşünmektir.

Hapishanenin Doğuşu, Fransa'da 1975 yılında yayımlandı ve Foucault 1981 yılında Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'un *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* adlı kitabının sonsözü olan çok önemli makalesi "Özne ve İktidar"ı kaleme aldı. Yani, yukarıdaki çözümlemenin yayımlanışından altı veya yedi yıl sonra şu iddiada bulundu:

> "Son yirmi yıldır sürdürdüğüm çalışmalardaki amacım […] iktidar fenomenini çözümlemek değil […] kültürümüzde insanların özneye dönüştürülme kiplerininin bir tarihini oluşturmaktı."[11]

Şimdi Foucault'nun son yirmi yıldır amacının ne olduğunu söylerken doğruyu söyleyip söylemediğini merak ediyoruz. Belki de yaklaşık 1961 ile 1981 arasındaki o yirmi yılın sonunda amacının hep bu olduğunu ve Minerva'nın Baykuşu'nun alacakaranlıkta uçtuğunu anlamıştır. Elbette sonunda buna inanmak ve yirmi yıl sonra bunları yazmak, yirmi yıl önce bu amaca sahip olmakla aynı şey değil. Ama belki de *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki bedenler ve iktidar çözümlemesinin, kültürümüzde insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bazılarının bir tarihini oluşturmak olup olmadığını da sorabiliriz.

Hapishanenin Doğuşu'nda "tabi kılma"dan (*subjection*) bahseder ve bu kelimenin, sizin de bildiğiniz gibi iki anlamı vardır: *assujettissement* hem tabi kılma anlamına gelir hem de özneleşme, özne olma anlamına. Ayrıca, bedene hem etki eden hem de onu harekete geçiren şey olan iktidarın çelişkisini de içerir gibidir bu sözcük. Ama eğer iktidar bir öznenin üretildiği tek kip değilse o zaman belki de Foucault'nun ilk dönem çalışmalarında merkezi önemdeki "üretim" kavramının kendisi de, şimdi betimlemeye çalıştığı şey için kullanmaya uygun değildir. O halde, insanların nasıl özneye dönüştürüldüğünü veya nasıl işlendiğini hatta kendini nasıl işlediğini sorduğunda, üretken etkisi olan iktidara indirgenemeyecek inşa etme izahatlarını

11 Foucault, "Özne ve İktidar", s. 208.

da öngörüyor demektir. Ve şimdi özne sahneye girer ya da sahnede önplana alınırsa, kendine hakim bir fail, hakları ya da gücü olan biri ve iktidarın etkilerinin halihazırda inşa edilmiş ve sahiplenilmiş bir aracısı olarak kavranmadığı zamanlarda ve yerlerde imal edildiğindendir.

Öyleyse *Hapishanenin Doğuşu* bize bedenlerle iktidarı verir ve iktidarın bir bedene nasıl etki ettiğini ve onu nasıl harekete geçirdiğini düşünmemizi ister. Ama bundan sonra, 1978'de Foucault tekrar özne üzerine düşünmeye ve işlenmiş ve belirli bir kendini işlemenin hizmetinde olan bir kipliğin içindeki bedeni tekrar ele almayı düşünmeye başlar.

"Özne ve İktidar"da ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildini takip eden iki ciltte, Foucault merkezi bir tema olan iktidardan uzaklaşmaya başlar. Bunun nedeni iktidar üzerine düşünmeyi bırakmış olması mıdır, yoksa iktidar olarak teşhis ettiği meseleyi yeni bir şekilde, yeni bir bölüm başlığı altında düşünmeye başlaması mı? Belirli bir faillik, kuvvetli bir eylem, bir ayaklanış bütün o baskının tam ortasında nasıl ortaya çıkar? İktidarın üzerinde etki etmiş olması, hedefin edilgenliğini aşan bir eylemi nasıl üretir? Örneğin Foucault "Özne ve İktidar"da iktidarı çözümlemenin en iyi yolunun direnişten yola çıkmak olduğunu düşündüğünü açıkça belirtir. Demek ki, iktidarın nasıl işlediğinden yola çıkmak yerine iktidarı, neden olduğu direniş üzerinden bilmeye çalışmamızı önermektedir. Bu arada bu yeni prosedür direnişi yeteri kadar ciddiye almadığı için kimilerince eleştirilen bir metin olan *Hapishanenin Doğuşu*'nda metodolojik hareket noktası değildir. Her durumda, Foucault "yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisi doğrultusundan ilerlemenin bir başka yolunun … farklı iktidar biçimlerine karşı farklı direniş biçimlerini çıkış noktası olarak almaktan" ibaret olduğunu yazar. Bu yol "iktidar ilişkilerini stratejilerin uzlaşmazlığı aracılığıyla çözümlemekten ibarettir."[12] Devamında geleneksel olarak otorite karşıtı mücadeleler olarak anlaşılan direnme biçimlerinden bahseder ve bu mücadeleleri nihai biçimde niteleyen şeyin "Biz kimiz?" sorusu olduğunu söyler.[13] Otoriter iktidar biçimlerine karşı çıkarken, kim olduğumuzdan habersiz hale geliriz. Neden böyle olur? İktidarın kim olduğumuzun imal edilmesi ve kendimize atıfta bulunma ve nihayetinde kendimizi temsil etme biçimlerinin kısıtlanması süreçlerine doğrudan dâhil olduğu bilinmektedir. Foucault bu türden hareketleri karşı çıktıkları şey üzerinden nitelerken bunu açıkça ifade eder:

12 Agy., s. 210-211.
13 Agy., s. 212.

> "Bu iktidar biçimi, bireyi sınıflandırarak, onu kendi bireyselliğiyle belirleyerek, onu kendi kimliğine bağlayarak, hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder."[14]

Bu formülasyon iktidarın bir özneye etki ettiği ve bir insanı bir özneye dönüştürdüğü o özgül mekanizmayı ayrıntılarıyla belirlemektedir. Ancak bu ikisinin aynı şey olmadığını da not edelim. İktidar bir özneye etki ettiğinde özne, iktidarın ediminden önce, iktidarın kendine etki etmesi için oradadır. Ama iktidar bir özne ürettiğinde, iktidarın bu üretimi öznenin varolmaya başlamasını sağlayan mekanizmadır. Daha önce iktidarın, üretici iktidarın kendisine direnişi etkilerinden biri olarak ürettiğini okumuşken şimdi de direnişin veya karşı çıkışın ya da, daha da kuvvetli bir şekilde ifade edecek olursak, özneyi üretme biçimlerinin görece yakın bir tarihte biçimlenişine odaklanıyoruz. O halde bu tartışmada özne iktidar tarafından üretilmekle kalmıyor, iktidar tarafından üretiliş biçimlerine itiraz edip karşı çıkıyor.

Özne bilhassa iktidarın özneyi kategorize etme ve onu kendi kimliğine bağlama şekline itiraz ediyor. Bunun anlamı nedir? İktidarın kişiyi kendi kimliğine bağlamasına yol açacak biçimde iktidara tabi olmanın anlamı nedir? Bu soru Foucault'nun bir sonraki ifadesi ışığında kısmen yanıtlanmaktadır: "iktidar [özneye] hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası" dayatır.[15]

Tabi kılma [*assujettissement*] kelimesinin iki anlamı varsa (birini iktidara tabi kılmak ve özneleşmek) ilk anlamında özneyi bir koşul olarak varsayar, ikinci anlamındaysa özneye yol açar. Burada bir çelişki mi söz konusu yoksa bu bir paradoks mu; Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda tabi kılınan bedenle üretken olan beden arasında ayrım yaparken oldukça farklı bir ışıkta ele aldığı kurucu bir paradoks mu bu? Şimdi, o tabi kılma kelimesini, elmanın iki yarısını da ifade etmek için mi kullanıyor? Peki bedene ne oldu? Beden hâlâ bizimle mi? O halde, özne olmanın tek yolunun, iktidara tabi olma sürecimiz aracılığıyla özne olmak olduğunu mu söylüyor? Yoksa iktidara tabi olarak, iktidarın bizim için öngördüğünden farklı bir şey olma riskini göze aldığımızı mı söylüyor?

14 Agy., s. 212.
15 Agy., s. 212.

Yukarıda, bedenin iktidarın yeniden yönlendirilmesinin irtibat noktası haline gelişini araştırırken Foucault'nun bedeni örtük biçimde bir deneyimin, tutkunun geçiş noktası olarak teorileştirdiğini söylemiştim. Bu bağlamda ise tutkunun farklı bir teorileştirmesiyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyeceğim çünkü özne salt mekanik bir biçimde üretilmiyor, iktidar özneyi kendi kimliğine bağlıyor. Özne bu kendine-bağlanmaya, kişinin kendi özneliğine bağlandığı bu sürece gerek duyuyormuş gibi görünüyor. Foucault bu noktayı tam olarak açıklığa kavuşturmaz ve bağlanma terimi de bağımsız bir eleştirel çözümlemeye tabi tutulmaz. Ben de, böyle bir çözümlemenin, kendini muhafaza etme ve bunun sonucunda kendine zarar verme meselelerinde Foucault'yu Freud'u ele almaya yönlendirip yönlendirmeyeceğini ve bu terimi eleştirel bir çözümlemeye tabi tutmayı reddetmesinin kısmen de olsa o yolu takip etmeyi reddetmesiyle ilişkili olup olmadığını merak ediyorum. Belki de burada, her varlığın kendi varoluşunda kalmakta ısrarcı olduğu, kendini muhafaza etme ve kendini geliştirme nedenlerini daha da ileri taşıyacak olan şeye bağlanma ya da kateksis arayışında olduğu yolunda Spinozacı bir varsayım söz konusudur. Ama Foucault'ya göre, kişi kendine bir norm aracılığıyla bağlanır ve dolayısıyla kendine bağlanma toplumsallık aracılığıyla sağlanır. Bu, kendilikle kurulan dolaysız ve şeffaf bir bağıntı değildir. Bundan başka, zorunsuz bir bağıntıdır: kendimize bağdaştırıcı normlar aracılığıyla, bize kim olduğumuza dair bir anlayışı geri veren, kendimize yatırımımızı geliştiren normlar aracılığıyla bağlanırız. Ama bu normların ne olduğuna bağlı olarak, kim olduğumuzda ısrar etme konusunda da o kadar sınırlanmış oluruz. Normların dışında kalan şeyler, açıkça söylemek gerekirse, tanınmayacaktır. Ama bunun mantıksız olduğu düşünülmemelidir; tam tersine, tanımadan, bir inkâr duygusu aracılığıyla ısrar ettiğimiz, kendisi için herhangi bir kelime dağarcığımız olmasa da tam olarak tanımadan katlandığımız parçamızdır o. Açıkçası bu da bir ıstırap kaynağı olabilir. Ama aynı zamanda, düzenleyici normlara belirli bir mesafenin işareti, dolayısıyla yeni bir imkânın alanı da olabilir.

Foucault bu irtibat noktasında iktidar teorisinden başka yerlere bakmamızı istese de nazikçe ona karşı çıkıp iktidar teorisinin tanınma normlarıyla bağıntılı hale geldiğini görebiliriz. İktidar bir özneye, ancak o öznenin varoluşuna tanınma normları dayatarak etki edebilir. Ayrıca, öznenin de tanınmayı arzulaması ve toplumsal varoluşu güvence altına alan kategorilere bağlı olduğunu görmesi gerekir. O halde, iktidar öznenin tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayattığında bu tanınma arzusu özgül bir kırıl-

ganlık tesis eder. Bunun anlamı şudur: Kişinin kendiyle temel bağlantısı, kişinin onsuz varolamayacağı o bağlantı, toplumsal normlar tarafından önceden kısıtlanmıştır ve bu normlara uyum gösterme konusunda başarısızlık, kişinin bir özne olarak kalıcı statüsünü sürdürme kapasitesini riske sokar.

Yukarıda yazılanlar ışığında toplumsal normların eksiksiz ve nihai biçimde iktidar uyguladığı söylenebilir. Ama, hakikat yasasının işleyişine bir şekilde müdahale etmenin bir yolu yok mudur? Hakikat yasasını tanımaktan başka bir seçeneği olmayan özneye bir hakikat dayatan bilgi rejiminin işleyişinin bir parçası olan bir hakikat yasası var gibi görünmektedir. Peki neden öznenin bir seçeneği yoktur? Burada konuşan kimdir? Foucault mu, "Yasa"nın kendisi mi? Hakikat yasası tanınmayı mümkün kılan bir kriter dayatır. Özne, önce hakikat yasasına uymadan tanınamaz ve tanınma olmadan özne olamaz – ya da Foucault'nun Hegelci bir yaklaşımla savunduğu şey budur.[16] Benzer biçimde, başkalarının da öznedeki bu hakikat yasasını tanıması "gerekmektedir" çünkü yasa, öznenin tanınacağı özneliğin kriterlerini belirlemiş olandır. O halde varolabilmek için tanınabilir hale gelmemiz gerektiğini söyleyebiliriz ama tanınmanın bahşedildiği normlara meydan okumak, bir bakıma kişinin kendi varlığını riske atması, kendi ontolojisinde kuşkulu hale gelmesi, kişinin bir özne olarak tanınabilirliğini riske atmasıdır.

Gelgelelim bunun yepyeni bir anlamı da vardır. Kişi mevcut normlarla kendine bağlanmaya mecbur bırakılıyorsa, normu sorgulamak, yeni normları gerekli görmek de kişinin kendini kendinden koparması ve böylece sadece kendine-özdeş olmaya bir son vermesi değil, kendiyle kurduğu tutkulu bağlantı üzerine bir işlem gerçekleştirmesidir. Bu da, norma uyum göstermenin sağladığı narsisistik doyumu, norm tarafından çerçeveye alınan kişinin o çerçeveye bakanla aynı kişi olduğuna inanma ânının verdiği doyumu askıya almak anlamına gelir. Lacan bu kendiyle özdeşleşme biçiminin her zaman bir yanılsama olduğunu, ayna imgesiyle nihai bir yakınlaşmanın söz konusu olmadığını, narsisizmin her zaman bu süreçte raydan çıktığını ya da aşağılandığını söyler. Benzer bir biçimde, norma uyum sağlamanın kişinin, o an için tümüyle tanınabilir olmasını sağladığını ama söz konusu norm önceden kısıtlanmış bir norm olduğundan o uyumculukta kişinin kısıtlanmışlığını da görebileceğimizi söyleyebilir. Hatta belki de direnme, karşı çıkma ânının tam da o kısıtlanmayla bağıntılı olduğumuzu ve kendi bağlanışımızda da

16 Foucault'nun Hegel'e olan borcu için Michel Foucualt, *Archeology of Knowledge, and the Discourse on Language* kitabının ek bölümüne bakınız.

aslında ne kadar kısıtlanmış olduğumuzu anladığımız anda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Tanınırlığımızı kısıtlayan bu normları sorguladığımız ölçüde, bağlanmanın daha az kısıtlanmış bir biçimde devam etmesinin bir yolunu bulmuş oluruz. Ama bağlanmanın daha az kısıtlanmış bir biçimde devam etmesi, tanınmazlık riskini ve toplumsal düzene uyum göstermeyenleri bekleyen farklı cezalandırmaları göze alması demektir.

Böylece Foucault "Eleştiri Nedir?"de[17] eleştirinin bakış açısının kişinin kendi ontolojik konumlanışının askıya alınması riskini göze almayı gerektirdiğini söyler. Şu soruyu sorar: "O halde ben neyim?", bu insanlığa, belki de insanlığın bu döneminde, tam da şu anda, genel olarak hakikatin iktidarına ve bilhassa hakikatlere tabi olan bu insanlık ânına ait olan Ben, neyim?[18] Bir başka ifadeyle, "günümüzdeki varlık düzeni göz önünde bulundurulduğuna, ne olabilirim?" Ve, örneğin birinin neye dönüşeceğini sorduğunda, tanınabilir bir kimliğin koşullarını aşan bir arzunun olabilirliğini açıkça işaret etmektedir. Yeni öznelliklerin üretilmesi, şimdiye kadar olduğumuzdan farklı bir şey olmamız ve böylece bir yaşam tarzına dönüşmemiz için çağrıda bulunmaya önem vermektedir.

1983'te, *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki iktidar çözümlemesinden daha da uzaklaşmış gibidir. İktidar teorisiyle arasına mesafe koyuşunu bir preterisyon aracılığıyla saptar; preterisyon kişinin tam da önemsizleştirmek istediği şeyden –kimi zaman üzerinde durarak– bahsetmesine yarayan bir retorik figürüdür:

> "Ben iktidar teorisyeni değilim. İktidar meselesi beni ilgilendirmiyor. Bu iktidar meselesi üzerinde sık sık konuşmuş olmamın nedeni, kişinin kendi hakikatinin [*dire-vrai*] ne olduğuna dair sorumla hatırlatmak istediğim önemsiz ve ufak tefek görünümler aracılığıyla iktidar fenomeninin mevcut siyasal çözümlemesinin hakkının verilemeyecek olmasıydı. Kendim hakkında hakikati söylediğimde, kendimi birtakım iktidar ilişkileri üzerinden, benim omuzlarıma yüklenen, başkalarının omuzlarına yüklenen iktidar ilişkileri üzerinden özne olarak kurarım ... Kendiliğin kendilik üzerine düşünümünün tesis ediliş biçimi ve bununla bağıntılı olan hakikat söylemi üzerine çalışıyorum."[19]

17 Foucault, Michel, "What is Critique?"
18 Agy.
19 Foucault ve Raulet söyleşisi, "How Much Does it Cost for Reason to Tell the Truth?", s. 254.

Böylece düşünüm, *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde olduğu gibi, iktidarın özneyi yaratıp ona nüfuz ettiği mahal olduğu iddiasıyla sahneye girer. *Hapishanenin Doğuşu*'nda ve belki de daha da ağır biçimde *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde yenilgiye uğratılan özne, 1980'lerin başında tekrar diriltiliyor gibi görünse de, ortaya çıkan bu yeni öznenin oldukça farklı bir özne olduğunu not etmek gerekir. Benzer biçimde, bedenin artık iktidar üzerine düşünmenin esas yolu olmadığından da şüphelenilebilir ama bence bu da yanlış bir okuma olur. Burada ortaya çıkan özne hâlâ egemen değildir, hâlâ iktidarın etkilerini benimseyip benimsememe özgürlüğüne sahip değildir, temel haklara veya niteliklere sahip bir özne olarak düşünülemez. Bu özne daha da sınırlanmıştır ve failliğini bu sınırlanmanın tam ortasında beyan etmek durumundadır. Dahası, Foucault iktidarın işlemesine yarayan düşünümselliğin bir bağlanma düşünümselliği olduğunu, dolayısıyla bir tür arzu veya tutku biçimi olduğunu istikrarlı biçimde anlatmıştır. İktidar bütün ağırlığıyla kendime bağlanmamın üzerine yüklenir, diğerlerinin de üzerine yüklenir ve böylece bu sınırlanmaya maruz kalmaya ve tanınabilirlik ve anlaşılabilirlik teklifine direnen bizi ortak bir bağda birleştirir. Ayrıca tanınabilirliği sorgulayan bir şeye dönüşmenin risklerini bize açıkça bildirir. Tanınmak için ne yapmam gerekir, görünmemin koşulu olan kriterler nelerdir? Kendi tanınabilirliği üzerine sorular sorabilen bu "Ben" kim? Tam da sorgulamak istediği koşulları aşmıyor mu?

Demek ki eskiden iktidar bir bedene etki eder ve beden de bu baskılamaya başkaldırırken görünüşe göre iktidar artık bedene, oldukça belirgin bir biçimde, kendini koruma ve bilinebilirlikle ifade edilen bedensel tutkular üzerinden etki ediyor ve böylece temel bir kimlik duygusunu duygusallıkla kavrama ya da serbest bırakma yollarımızı da düzenliyor. Bu yeni anlatımda beden şu ya da bu şekilde tutkuya, seçme şansımın olmadığı normlara tabi kaldığım düşünümselliğimin koşulu olan Başka'nın içinden geçmesi gereken kendi varlığıma yönelik tutkuya dönüşüyor. Gelgelelim, başka bir varoluş biçimini de ancak bu tabi kalma sürecinde keşfedebilirim.

Foucault bazen kimlik basitçe reddedilebilirmiş ve yeni bir şey, yeni bir öznellikler grubu, yeni yaşam biçimleri basit bir aşma hamlesiyle yaratılabilirmiş gibi konuşssa da, aslında başka bir dönüşüm kavrayışı olduğunu iddia ediyorum. Normlar bizi kendimizi ve başkalarını bize etki eden ve teslim olmamız gerekenler olarak tanımaya mecbur kılıyorsa, o zaman teslimiyet, tanınabilirliğe ulaştıran toplumsal sürecin bir parçası demektir. Sanki bi-

zim üzerimizde çalışılıyor ve ancak bu işlenme sayesinde bir biz'e dönüşüyoruz. Ama mesele bununla kapanmak zorunda değil. Başkaldırının koşullarını oluşturan da teslimiyettir, kendini koruma tutkusunun bize ekmeğimizi vermeyi vaat edenler karşısında bizi korumasız bıraktığı gerçeğidir. İştahımız olmasaydı cebirden muaf olurduk ama en başından itibaren, dışımızda olana ve bizi varoluşumuzu biçimlendiren koşullara maruz bırakana teslim olduğumuzdan, bu hususta, tersine çevrilemeyecek biçimde sömürülmeye müsaitiz. Ama Foucault'nun sorusu da, arzunun, yeni bir tanınma talebinde bulunsa bile, tanınma normlarının ötesinde nasıl üretilebileceğidir. Ve bu noktada dönüşümün tohumlarını, tanınabilirliğin sınırlarında yaşayan ve gelişen, henüz doğru ya da yanlış olmama özgürlüğüne hâlâ sahip olan, varlığımıza karar veren koşullarla aramıza kesin bir mesafe koyan bir tutkulu yaşamda bulmuş gibi görünmektedir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynakça

Dreyfus, Hubert ve Paul Rabinow (ed.), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Çev. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1979 [*Surveillir et Punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975].

----------, *Archeology of Knowledge, and the Discourse on Language,* Çev. Alan Sheridan, New YorK: Pantheon, 1982 [*L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969]

----------, "The Subject and Power", Dreyfus ve Rabinow (ed.) içinde.

----------, "What is Critique?", *The Politics of Truth*, Ed. Sylvere Lotringer ve Lysa Hochroth, New York: Semiotext(e), 1997 [Transkripsiyon: Monique Emery, Redaksiyon: Suzanne Delorme vd., İng. Çev. Lysa Hochroth] Bu makale, 27 Mayıs 1978'de Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verilen bir dersin metnidir, daha sonra *Bulletin de la Société française de la philosophie*, C. 84, S. 2, 1990, s. 35-63'te yayımlnmıştır.

Foucault, Michel ve Gerard Raulet, "How Much Does it Cost to Tell the Truth?", Çev . Mia Foret ve Marion Martius, *Foucault Live*, New York: Semiotext(e), 1989.



Michel Foucault'da Cinsellik, Hazlar ve Etik

VELİ URHAN

Grekler cinsel davranış üzerine olan düşüncelerinde yasakların geçerliliğini değil de, kendi etkinliği içindeki özgür insanın kullandığı bir özgürlüğü biçimlendirmeye çalışmışlardır.[1] Burada akla gelebilecek olan paradoksal bir duruma işaret eden Foucault; Greklerin genelde evli erkeklerin cinsel hazlarını evlilik dışında da aramalarını kabul ettikleri, değer verdikleri ve uyguladıkları halde, Grek filozoflarının bu konuda bir *sakınma ahlakı*nı benimsediklerini ve kurduklarını, evli erkeklerin yalnızca kendi eşleriyle cinsel ilişkiye girmelerine izin veren bir evlilik yaşamının ilkesini geliştirdiklerini öne sürer.[2]

Aristoteles'in *Politika*'da evli bir erkeğin başka bir kadınla ya da evli bir kadının başka bir erkekle olan cinsel ilişkilerinin onur kırıcı bir eylem olarak düşünülmesi gerektiğini salık verdiğinden söz eden Foucault'ya göre, o dönemin bazı ahlâk filozofları, iyi bir ahlâkta, evli bir erkeğin hazları kullanma konusunda, sanki evli değilmiş gibi kendini özgür hissedemeyeceğini temel bir ilke olarak açıkça belirtmişlerdir.[3] Bununla birlikte evlilik ile hazlar ve tutkular oyunu arasındaki köklü ayrımın Antikçağdaki evliliğin varoluşunu gerektiği gibi belirleyebilen bir formül olmadığı da çok açıktır.[4]

Aslında, Grek evliliğini, sonraki dönemlerde daha fazla önem kazanacak olan, duygusal ve kişisel implikasyonlardan koparmayı, onu daha sonraki

1 Foucault, M., *L'usage des plaisirs* (*LP*), s. 111.
2 Foucault, M., *LP*, s. 111.
3 Foucault, M., *LP*, s. 164-165.
4 Foucault, M., *LP*, s. 166.

karı-kocalık formüllerinden ayırmayı istemek söz konusu olduğunda, ters bir hareketle, filozofların katı ahlâkını Hıristiyan ahlâkının bazı ilkelerine daha çok yaklaştırmaya doğru gidilir.[5] Karı ile kocanın her ikisinden de evliliğin dışındaki her tür cinsel ilişkiden uzak durmalarını isteyen bir evlilik ahlâkının temel unsurlarına sahip olan klâsik çağ Grek düşüncesinin[6] en önemli temsilcisi olan Platon'un *Yasalar*'da öne sürülmüş olan ahlâk ilkelerine bakıldığında, onların ailenin ve evlilik yaşamının iç gereksinimleri dikkate alınmaksızın, doğrudan doğruya devletin gereksinimlerine uygun bir biçimde düşünülmüş olduğunda kuşku yoktur.[7] Böylelikle perhiz, ev yönetimi, oğlanlara yapılan kur gibi çok iyi bilinen uygulama alanlarında ve bunları özümlemeye yönelen düşüncelerden hareketle, Greklerin ahlâksal bir konu olarak cinsel davranış üzerinde kendilerini sorguladıkları, ahlâk için gerekli bulunan ölçülülük biçimini tanımlamaya çalıştıkları öne sürülebilir.[8]

Özetle, Grek düşüncesinde, *aphrodisia* yani egemenlik altına alınması zor güçlerin agnostik bir alanına bağlı haz eylemleri biçimi altında, ahlâksal uygulama alanı olarak oluşmuş bulunan cinsel davranışın hem akıl hem de ahlâk bakımından kabul edilebilir davranış biçimini alabilmesi için bir ölçü ve zaman, nicelik ve uygunluk stratejisinin ortaya konulması gerektiği çok açıktır.[9] Grek felsefesi tarafından biraz erken bir dönemde insana öğütlenmiş olan cinsel ölçülülüğün ahlâksal deneyimin dönüşümlerini anlamak bakımından yasalarınkinden daha merkezi bir niteliğe sahip bulunan bir tarihin içinde yer aldığını düşünen Foucault'ya göre, bu tarih, insanın ahlâksal davranışın öznesi olarak oluşmasını sağlayan bir kendilik ilişkisi biçiminin özümsenmesi olarak anlaşılan etiğin tarihidir.[10]

Cinsel hazların, gerçekte, doğal bir kötülük taşımadıklarını düşünen Greklerde, özellikle doktorların hazların kullanımını kişinin bedeniyle ilgilenmesinin belirli bir biçimine bağlı olarak tanımladıkları; bunun da *tedavi*ye ilişkin olmaktan daha fazla *perhiz*e ilişkin olduğu dikkati çeker.[11] Onların rejime verdikleri önemi, perhize verdikleri genel anlamı ve perhiz uygulamasının tıbba bağlanma biçimini aydınlatmak için, biri Hippokrates öteki

5 Foucault, M., *LP*, s. 166.
6 Foucault, M., *LP*, s. 200.
7 Foucault, M., *LP*, s. 185; bkz. Platon, *Yasalar*, VI, 773 c ve e.
8 Foucault, M., *LP*, s. 273.
9 Foucault, M., *LP*, s. 274.
10 Foucault, M., *LP*, s. 275.
11 Foucault, M., *LP*, s. 112.

de Platon olmak üzere, başvurulabilecek iki önemli kaynağın varlığından söz eden Foucault'ya göre, bu kaynaklara bakılırsa, insanlığın ancak perhiz yoluyla gerçekleşen bir kopuşa bağlı olarak hayvansal yaşamdan uzaklaşmış olabileceğini, hatta bu süreç içerisinde, tıbbın da onun özgül uygulamalarından biri olarak ortaya çıkmış olabileceğini düşünmek mümkündür.[12]

Platon *Rakipler*'de, perhize işaret eden bir yaklaşımla, hem bedenin hem de ruhun sağlıklı olması için hiçbir konuda "ölçüyü aşmamak" gerektiğinin altını ısrarla çizerken; perhiz uygulamasının gelişmesinde son derece önemli bir rol oynamış bulunan Pythagorasçılar da, bedene gösterilmesi gereken özen ile ruhun saflığını ve ahengini koruma kaygısı arasındaki bağlantıya önemle dikkat çekmişlerdir.[13] Platon'a göre de, aklı başında olan insan "ruh sağlığına yaramadığı sürece, beden sağlığına, güçlü kuvvetli, yakışıklı olmaya önem vermez, beden düzenini her zaman ruh düzenine göre ayarlar".[14] Sonuçta, buraya kadar söylenmiş olanlardan, bir yaşama sanatı olarak perhiz uygulamasının hem bedensel hem de ruhsal hastalıkları önlemeye ya da onları tedavi etmeye yönelik olarak alınan bir önlemler paketinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.[15] Acaba perhiz uygulamasında ya da hayatın böyle akla ve doğaya uygun biçimde yönetilmesinde *aphrodisia*'lara nasıl bir yer ayrılmaktadır?[16] Bu konuda Foucault, Hippokrates'in derlemeleri içerisinde yer alan *Peri diaites hugiaines* (Sağlıklı Rejim) ve *Peri diaites* (Rejim Üzerine) adlı iki eserden söz eder; bunlardan birincisinde *aphrodisia*'lar hakkında tek söz edilmezken, ikincisinde konuyla ilgili bir dizi öğüt ve buyruk yer alır.[17]

Aphrodisia'lar rejimi, uygulamanın yumuşatılması zorunluluğu ile birlikte, cinsel eylemlerin kendiliklerinden ve doğaları gereği kötü olacağı postulatına dayanmaz; ilke olarak onlar hiçbir devre dışı bırakılmanın konusu değildirler; asıl sorun bedenin ve dış koşulların durumuna göre derecelendirilecek bir kullanma sorunudur.[18] Grekler tarafından kesinlikle bir kötülük olarak algılanmamış olan cinsel eylem, onlar için, etik bir devre dışı bırakmanın da konusu olmamakla birlikte, *eylemin biçimi*, *yol açtığı bedel* ve *bağlı bulunduğu ölüm* olmak üzere üç nokta etrafında dönen bir kaygıya o döne-

12 Foucault, M., *LP*, s. 113.
13 Foucault, M., *LP*, s. 116; bkz. Platon, *Rakipler*, 134 a-d.
14 Platon, *Devlet*, IX, 591 c-d; Foucault, M., *LP*, s. 118.
15 Foucault, M., *LP*, s. 123.
16 Foucault, M., *LP*, s. 123.
17 Foucault, M., *LP*, s. 124.
18 Foucault, M., *LP*, s. 133.

min metinlerinin tanıklık ettiği de bir gerçektir.[19] İnsan bedeni hakkında doğru bir kaygıya sahip olmak istendiğinde, *aphrodisia*'lar ve onların olması gerektiği biçimdeki kullanımı üzerinde, Grek tıbbı ve felsefesinin kendi kendilerini sorguladıklarına da tanık olunur.[20] Bu üç büyük kaygı temasının sadece eski kültüre özgü bir tema olmadığına, Eski Çin kültüründe ve Hıristiyan ten öğretisinde de buna benzer temaların kolaylıkla bulunabileceğine işaret eden Foucault, söz konusu kaygı temasının eylemlerin kodlanmasını ya da erotik bir sanatın oluşmasını değil, bir *yaşam tekniği*nin kuruluşunu amaçlayan bir düşüncenin içinde biçim kazanmış olabileceğine inanır.[21]

Bu yaşam tekniğinde, ona göre, hasta karşısında doktorun, dalgalar arasında kaptanın ya da site karşısında politikacının durumunda olduğu gibi, insanın davranışlarını kontrol altına alan bir özne olarak oluşmasının olanağı söz konusudur.[22] Kötüye kullanmanın yol açacağı karışıklıklar üzerine çok az ayrıntıdan söz edilmesine ve yapılması gereken ile gerekmeyen hakkında kesin olan pek az şey söylenmesine rağmen, *aphrodisia*'lar için bir rejimin gerekliliğinin ısrarla altının çizilmesi ancak böyle anlaşılabilir.[23] Cinsellik teriminin, on dokuzuncu yüzyılın başları gibi oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığına dikkat çeken Foucault, cinsellik deneyiminin oluşum ve gelişimini, arzu ve arzulayan özne açısından soykütüksel, yani tarihsel ve eleştirel bir çalışma yapmaksızın çözümlemenin zor göründüğünü öne sürer.[24]

Söz konusu soykütüksel araştırma yoluyla, modern insanın bir cinsellik öznesi olarak kendi deneyimini nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için, çok eskiden beri kendini bir arzu öznesi olarak görme biçimini ortaya çıkarmak, ona göre, bir zorunluluktur. Bundan dolayıdır ki, *özne*yi çözümlemek için, bireyin kendini özne olarak kabul etmesine yol açan kendi kendisiyle ilişkisinin biçim ve yöntemlerini araştırmanın uygun olacağına inanan Foucault, *özne*yi, kendi kendisiyle ilişki ve kendiliğin kuruluşu bağlamındaki "hakikat oyunları" olarak incelemeyi amaç edinir.[25] Bu konuda onun sorduğu temel sorular şunlardır: "İnsan kendini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan, konuşan bir varlık olarak düşündüğünde, kendi-

19 Foucault, M., *LP*, s. 141.
20 Foucault, M., *LP*, s. 153.
21 Foucault, M., *LP*, s. 155.
22 Foucault, M., *LP*, s. 156.
23 Foucault, M., *LP*, s. 156.
24 Foucault, M., *LP*, s. 9, 11.
25 Foucault, M., *LP*, s. 12.

ni bir suçlu gibi yargıladığı ve cezalandırdığında, kendi varlığını hangi hakikat oyunlarının ortasında düşünmeye başlar? Hangi hakikat oyunlarının ortasında, insan varlığı bir arzu insanı olarak bilinir?"[26]

Günümüzde felsefi etkinliğin düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel bir etkinlik, bilineni meşrulaştırmak yerine, farklı düşünmenin nasıl ve nereye kadar olanaklı olduğunu bilmeye çalışmaktan başka bir şey olmadığının altını çizen Foucault, "hakikat düzeni içerisinde kişinin kendini değiştiren bir çabası" anlamındaki "deneme"nin, bugün hala düşünce yoluyla bir "çile çekme" ya da "kendilik eğitimi" olmaya devam etmesi koşuluyla, felsefenin yaşayan yanı olduğunu öne sürer.[27] Hıristiyanlığın üzerinden geçerek, modern çağdan Antikçağa kadar uzanan Foucault, konuyla ilgili olarak, şu soruları sormaktan kendini alıkoyamaz: "Neden cinsel davranış ile buna bağlı etkinlikler ve zevkler ahlâksal bir kaygının konusu olmaktadır? Neden bu etik kaygı, en azından bazı zamanlarda, belirli grup ya da toplumlarda, beslenme alışkanlıklarının ya da yurttaşlık ödevlerinin yerine getirilmesi gibi, bireysel ya da toplumsal yaşamın öteki temel ilgi alanlarında sahip olunan ahlâksal dikkatten daha önemli görünmektedir?"[28]

Bu sorulara ilk anda, "cinsel davranışlar, kendilerine karşı çıkmanın çok ağır bir suç olduğu temel yasakların konusudur" şeklinde bir yanıtın verilebileceğinin bilincinde olan Foucault, böyle bir yanıtın, bir yandan, çözüm yerine sadece problemin kendisini ortaya koymak olacağının, öte yandan da, cinsel davranışla ilgili etik kaygının, yoğunluğu ya da biçimleri bakımından, her zaman, yasaklar sistemiyle ilişki içerisinde bulunmadığını görmezlikten gelmek olacağının da bilincindedir.[29] Ahlâksal kaygı, ona göre, zorlamanın ve yasaklamanın bulunmadığı yerlerde çok daha güçlü olduğu gibi, yasaklama ile ahlâksal sorunsallaştırma birbirlerinden çok farklı şeylerdir.

Burada, ahlâksal alan ile cinsel etkinlik arasındaki ilişki bakımından, asıl sorulması gereken temel sorular şunlardır: "Cinsel etkinlik nasıl, niçin ve hangi biçim altında ahlâksal alan olarak kurulmuştur? Biçimleri ve yoğunluğu değişse de, bu denli ısrarlı bir etik kaygı neden? Neden bu *sorunsallaştırma*?"[30] Davranışlar ve temsiller tarihinin tam karşısında, düşünce tarihinin asıl işinin tam da bu sorular karşısında netleştiğinin far-

26 Foucault, M., *LP*, s. 13.
27 Foucault, M., *LP*, s. 13.
28 Foucault, M., *LP*, s. 16.
29 Foucault, M., *LP*, s. 16.
30 Foucault, M., *LP*, s. 16.

kında olan Foucault, böylelikle, bir düşünce sistemleri tarihçisi olarak kendi işinin de, insan varlığının kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda sorunsallaştırdığını betimlemek olduğunun altını çizer.[31] Kendileri aracılığıyla insanların bireysel varlıkları içinde kendilerini değiştirmeye ve dönüştürmeye, belirli estetik değerleri taşıyan ve belirli üslup ölçütlerine uyan bir eseri yaşamlarına geçirmeye çalıştıkları, "varoluş sanatları"nın ya da "kendilik teknikleri"nin ele alınması ve uzun bir tarihinin yazılması onun gerçekleştirmeye çalıştığı hedefleri arasında yer alır.[32] Asıl amacının insanın kendini düşünülebilen ve düşünülmesi gereken şey olarak ortaya koyarken kendilerinden yararlandığı sorunsallaştırmaların ve onların pratiklerinin çözümlemesini yapmak olduğunu söyleyen Foucault, söz konusu çözümlemenin arkeolojik boyutunun bu sorunsallaştırmaların biçimlerini çözümleme olanağını verirken, soykütüksel boyutunun ise pratikleri ve onların değişimlerini çözümleme olanağını verdiğini öne sürer.[33]

Antikçağda, bir "varoluş estetiği"nin ölçütleri devreye sokulmak suretiyle, kendilik pratiklerinin çerçevesi içerisinde, cinsel etkinliğin ve zevklerin nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek isteyen Foucault'nun, Antikçağdan Hıristiyanlığa kadar geçen dönem içerisindeki "arzulayan insan"ın soykütüğünü araştırma ve incelemelerinin merkezine yerleştirmesinin asıl nedeninin bu olduğu anlaşılmaktadır.[34] "Arzulayan insan" hakkındaki bu çözümlemenin, yukarıda sözü edilmiş olan sorunsallaştırmaların arkeolojisi ile kendilik pratiklerinin soykütüğünün kavşağında bulunması sebebiyle, kendilik pratiklerinden ne anlaşılması gerektiğine ve yasaklara dayalı bir *ahlâk sistemleri tarihi*nin yerini alacak olan kendilik pratiklerinden hareket eden bir *etik sorunsallaştırmalar tarihi*ne ilişkin konuların üzerinde durulması gerektiği Foucault'nun dikkatinden kaçmamaktadır.[35]

Paganizm, *Hıristiyanlık*, *ahlâk* ve *cinsel ahlâk* vb. genel kategorilerin varlığı kabul edilmek koşuluyla, Hıristiyanlığın cinsel ahlâk anlayışının eski paganizmin cinsel ahlâk anlayışına hangi bakımlardan karşı çıktığı sorulduğunda, verilecek cevapların "Ensestin yasaklanmasında mı?", "Erkek egemenliğinde mi?", "Kadının köleleştirilmesinde mi?" sorularıyla olmayacağından kuşku duymayan Foucault için, bu konuda başka farklılaşma noktalarının

31 Foucault, M., *LP*, s. 16.
32 Foucault, M., *LP*, s. 16-17.
33 Foucault, M., *LP*, s. 17.
34 Foucault, M., *LP*, s. 18.
35 Foucault, M., *LP*, s. 19.

aranması gerekecektir.[36] Örneğin: a) Cinsel eylemin değeri söz konusu olduğunda, Antikçağ bu eyleme olumlu bir anlam yüklerken, Hıristiyanlık onu kötülük, günah, düşme ve ölüm gibi olumsuz değerlerle özdeşleştirir; b) Yasal eşin sınırlandırılması söz konusu olduğunda, Grek ya da Romalılardan farklı olarak, Hıristiyanlık üremeyi temel amaç kabul eden tek eşli evliliği dayatır; c) Eşcinsel ilişkilerin dışlanması söz konusu olduğunda, Greklerde ve Romalılarda böyle bir ilişki belirli ölçüde hoş görülürken, Hıristiyanlık tarafından kesinlikle yasaklanır.[37]

Bu üç temel karşıtlığa, pagan ahlâkından farklı olarak, Hıristiyanlığın cinsel ilişkiden uzak durmaya ve bekârete verdiği önem de eklenebilir. Sözü edilen bu üç noktadaki karşıtlığın aslında hiç de doğru olmadığı kanısını taşıyan Foucault'ya göre, ilk Hıristiyan öğretileriyle Antikçağın ahlâk felsefesi arasında çok sıkı bir sürekliliğin varlığının, doğrudan doğruya Antikçağ felsefe metinlerinden yapılacak alıntılarla gösterilebileceğinde kuşku yoktur.[38] İskenderiyeli Clemens'in *Eğitmen* adlı eserinin ikinci kitabının onuncu bölümünü konuyla ilgili önemli bir kaynak olarak gösteren Foucault, Grek ve Roma düşüncesinin birçok başka kaynaklarında da "bir korkunun dile getirilişi", "bir davranış biçimi", "bir dışlanmış tavır imgesi", "bir cinsel perhiz örneği" gibi ortaçağ Hıristiyan etiğini ve modern Avrupa toplumlarının ahlâkını da etkilemiş olan temaların yer aldığına işaret eder.[39]

Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinin son ciltlerinde, *ahlâk* ile *etik* arasındaki farkı çok açık bir biçimde ortaya koyar. Ahlâk, geniş anlamıyla, aile, okul, kilise gibi öğüt verici değişik kurumlar aracılığıyla bireylere ve gruplara önerilen bir değerler ve kurallar bütünüdür; bu bakımdan, ahlâk aynı zamanda kendilerine önerilen kural ve değerlerle ilişkisi içerisinde kişilerin gerçek davranışı anlamına da gelir.[40] Davranış kuralı ile bu kurala göre ölçülebilen davranışı birbirinden ayıran Foucault için, insanın nasıl davranması gerektiği, yani yasayı oluşturan buyurucu unsurlara uygun davranan kişinin kendisini nasıl bir ahlâksal özne olarak oluşturması gerektiği başka bir şeydir.[41] Belirli türden davranışlar için bir davranış yasası verildiğinde –ki bu davranışlar söz konusu yasaya olan uygunluk ya da uygunsuzluk derece-

36 Foucault, M., *LP*, s. 20.
37 Foucault, M., *LP*, s. 20.
38 Foucault, M., *LP*, s. 21.
39 Foucault, M., *LP*, s. 21.
40 Foucault, M., *LP*, s. 32.
41 Foucault, M., *LP*, s. 33.

lerine göre tanımlanabilir– bu eylemin ahlâksal öznesi olarak hareket eden kişi için birçok davranış biçimi vardır.[42] Bu davranış biçimleri arasındaki farklılıklar, kişinin kendisinin şu ya da bu bölümünü ahlâksal davranışının temel maddesi olarak oluşturma biçimine, yani *etik tözün belirlenmesi*ne ilişkin farklılıklardır.[43] Etik, yasanın ahlâksal öznesi olarak her bir bireyin kendi kendini oluşturma biçimiyle ilgilidir. Söz konusu farklılıklar, kişinin ahlâk kurallarına olan bağlılığını oluşturma ve kendini onu uygulamakla yükümlü hissetme biçimi olan *sadakat kipi*'nde ortaya çıkabileceği gibi, kişinin kendisi üzerinde gerçekleştirilen *hazırlığın ve etik çalışmanın* biçimlerinde ve *ahlâksal öznenin teleolojisi* alanında da olası farklılıklar bulunabilir.[44]

Cinselliğin Tarihi'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'nda özellikle betimlenmiş olan Greko-Romen etiği *aphrodisia*'ları etik töz olarak alır ve bu etiğin bağımlılık biçimi kişisel bir estetik-politik seçim olurken Hıristiyan ahlâkı sadece seçim üzerine değil itaat üzerine de, sadece *aphrodisia* üzerine değil *tensel istek* üzerine de işlev görür.[45] Hıristiyanlıkla birlikte, bağımlılık biçimi tanrısal yasayla oluşturulurken, etik tözün kendi kendisine dönüştüğü düşünülebilir; etik töz artık *aphrodisia*'lar tarafından değil de bedensel arzu ve istekler tarafından oluşturulur. Etik terimi gerçekten anlamlı bir biçimde ilk defa 1977'de, Deleuze ve Guattari'nin yazdıkları *Anti-Œdipe* adlı eserde görülür; bu nedenle, *Anti-Œdipe*'in bir etik kitabı, oldukça uzun zamandan beri Fransa'da yazılmış olan ilk etik kitabı olduğu söylenebilir.[46] Judith Revel, yazdığı *Foucault Sözlüğü*nde, birkaç yıl sonra, Foucault'nun da aynı şekilde *Cinselliğin Tarihi*'ni ortaya koyduğunu görmenin ilginç olduğuna dikkat çeker.[47]

Bir davranışın kendiliğinden ve kendi tekilliği içerisinde değil yalnız, aynı zamanda bir tutumun içerisinde sahip olduğu yer nedeniyle de ahlâksal olduğu kanısını taşıyan Foucault'ya göre, ahlâksal bir davranış kendi yetkinliğine yönelik olmakla birlikte, kişiyi sadece değerlere ve kurallara uygun davranışlara değil, aynı zamanda ahlâksal öznenin karakteristik özelliği olan belirli bir varlık kipine ulaştıran bir tutumun oluşmasını da amaçlar.[48] So-

42 Foucault, M., *LP*, s. 33.
43 Foucault, M., *LP*, s. 33.
44 Foucault, M., *LP*, s. 34.
45 Revel, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, s. 48.
46 Revel, J., *age.*, s. 48.
47 *Age*. s.48.
48 Foucault, M., *LP*, s. 35.

nuçta, bir davranışın ahlâksal sayılabilmesi için bir kurala, yasaya ya da değere uygun bir edim ya da edimler bütününe indirgenmesi şart değildir. Her ahlâksal davranışın, içinde oluştuğu gerçekle ve kendisine dayandığı yasayla bir ilişkisinin bulunduğu doğru olmakla birlikte, böyle bir davranışın aynı zamanda kişinin kendisiyle olan bir ilişkiyi de içerdiği, bu ilişkinin sadece kendilik bilinci değil, bir ahlâksal özne olarak kendiliğin kuruluşu olduğu da bilinir.[49] Bu kuruluş sürecinde, kişinin kendisinin ahlâksal anlamda olgunlaşmasını sağlayacak bir varoluş kipi belirginleştirmek için, kendi nefsi üzerinde, kendini tanımak, denetlemek, sınamak, geliştirmek, dönüştürmek gibi bir takım girişimlerde bulunduğu, ahlâksal davranışın tıpkı değerler, kurallar ve yasaklar sistemi gibi bir ahlâktan ötekine değişen, nefis üzerindeki bu etkinlik biçimlerinden ayrılamaz olduğu da bir gerçektir.[50]

Bu ayrımların sadece kuramsal etkilere sahip olduklarının düşünülmemesi gerektiğini, onların aynı zamanda tarihsel çözümleme söz konusu olduğunda kendi sonuçlarını doğurduklarını öne süren Foucault'ya göre, bir *ahlâk* tarihi yazmak isteyen kişinin, bu sözcüğün kapsadığı farklı gerçeklikleri de göz önüne alması gerekir. Buna göre, Foucault, kişilerin ya da grupların davranışlarının farklı kaynaklar tarafından önerilmiş kural ya da değerlere uygun düşüp düşmediğini inceleyen "ahlâk anlayışları tarihi"ni; bir toplumda söz konusu olan farklı kural ve değer sistemleriyle, bu sistemlere geçerlilik kazandıran baskı yollarını, onların çoğulluğunun, çeşitliliğinin ve çelişkilerinin aldığı biçimleri analiz eden "yasaların tarihi"ni; bireylerin birer ahlâksal tutumun öznesi olarak kurulmalarını öngören biçimin, yani "kendilik pratiklerinin tarihi"ni birbirinden ayırır.[51] En geniş anlamıyla, diyor Foucault, eğer ahlâkın, "davranış kuralları ahlâkı" ve "özneleştirme biçimleri ahlâkı" olarak iki şeklinden söz edilebiliyor ve bunların asla birbirlerinden tümüyle ayrıştırılamayacağı, ama her birinin bir özerklik çerçevesi içinde gelişebileceği kabul ediliyorsa, o zaman kimi ahlâklarda vurgunun yasa, yasanın sistemliliği, zenginliği, her olası duruma uyabilirliği üzerinde yoğunlaştığını kabul etmek gerekir.[52] Bu durumda, ahlâksal öznenin özneleşme sürecinin temel olarak neredeyse hukuksal bir biçim kazandığı çok açıktır. Hıristiyan ahlâkının böyle bir modele indirgenmesinin tamamıyla

49 Foucault, M., *LP*, s. 35.
50 Foucault, M., *LP*, s. 35-36.
51 Foucault, M., *LP*, s. 36.
52 Foucault, M., *LP*, s. 36.

yanlış olacağı kanısını taşıyan Foucault, yine de, on sekizinci yüzyıl başlarında ceza sisteminde yapılan düzenlemenin ve bunun Reform öncesine kadar süren gelişiminin, ahlâksal deneyimin güçlü bir biçimde hukuksallaşmasının önünü açtığını söylemenin pek de yanlış olmayacağını düşünür.[53] Bunun karşısında, en güçlü ve dinamik unsurunun "özneleştirme biçimleri" ile "kendilik pratikleri" olan ahlâkların varlığından da söz eden Foucault, bu tür ahlâklarda yasaların ve davranış kuralları sisteminin yeterince gelişmemiş olabileceğinin de altını çizer.[54]

Hıristiyanlıkta, etiğe yönelmiş ve asketik özveri denilen şeye ilişkin ahlâkla çok güçlü bir birlikteliği bulunmayan bu ahlâklar, yasaya yönelmiş ahlâkların yanında, aralarında zaman zaman çakışmalar, rekabet ve çatışmalar bulunmakla birlikte, son derece önemli bir yer tutmuşlardır.[55] Oysa Yunan ya da Yunan-Roma Antikçağında, ahlâksal düşüncelerin, en azından ilk planda, davranışların yasalılaştırılmasından çok daha fazla kendilik pratiklerine ve *askesis* sorununa yönelmiş oldukları dikkati çeker. Bu dönemde, Platon'un *Devlet* ile *Yasalar* adlı eserleri bir yana bırakılırsa, yasalara ve yasaların uygulanmasıyla yükümlü mercilere gönderme yapan çok fazla bir şeyin bulunmadığı; yasalara ve geleneklere (*nomoiler*) uyma zorunluluğunun altı çok fazla çizilmiş olsa da, yasanın içeriğinden ve uygulanma koşullarından daha çok onlara uymaya iten tutumun önem taşıdığı bilinen bir gerçektir.[56] Kişinin kendini bedensel haz ve arzulara kaptırmamasını, duygularını belirli bir ölçü içerisinde tutabilmesini ve yaşamını adı *erdem* olan bir mutluluğun içerisinde devam ettirebilmesini sağlayacak bir varlık kipi, bu dönemde, tam anlamıyla kendilikle ilişkiliydi.

Pagan ve Hıristiyan Antikçağdaki cinsel ahlâklarını konu alan incelemelerinde kullandığı yöntem boyunca, Foucault, bir ahlâkın yasaları ile *asketizm*in unsurları arasındaki ayrımı akıldan çıkarmamayı, bunların hem birlikteliklerini ve bağlantılarını hem birbirlerine göre olan özerkliklerini, hem de aralarındaki olası farklılıkları unutmamayı, bu ahlâklarda kendilikle ilgili olarak gösterilen çabaları dikkate almayı temel ilke edinmiştir.[57] Burada esas olarak, Antikçağın felsefî ahlâklarıyla Hıristiyan ahlâkı arasındaki süreklilik ya da kopma konusuna ilişkin olarak akla gelen soruların

53 Foucault, M., *LP*, s. 37.
54 Foucault, M., *LP*, s. 37.
55 Foucault, M., *LP*, s. 37.
56 Foucault, M., *LP*, s. 38.
57 Foucault, M., *LP*, s. 38.

cevaplanmasını önemseyen Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk iki cildinde Grek düşüncesinde cinsel davranışın ahlâksal değerlendirme ve tercih alanı olarak düşünülme biçimini belirleyen şu noktalara dikkat çeker: *etik töz, özneleştirme türleri, kendilik biçimleri, ahlâksal teleoloji kipleri*.[58]

Latinlerde olduğu gibi Greklerde de *cinsellik* ve *ten*e benzeyen bir kavramı bulmanın oldukça zor olduğunu öne süren Foucault, Greklerin bizim cinsel ilişki, birleşme ya da temas olarak adlandırdığımız şeyler hakkında *sunousia*, *homilia*, *plesiasmos*, *mixis*, *ocheia* gibi daha belirsiz sözcükler kullandıklarına; Latinlerin aşağı yukarı *venera* olarak çevirdikleri, *ta aphrodisia* olan isimleştirilmiş bir sıfatı bilerek ve isteyerek kullandıklarına işaret eder.[59] *Aphrodisia*'ların "Afrodit'in işleri, edimleri" *–erga Aphrodites–* olduğunu söyleyen Foucault Greklerin kuramsal ya da pratik düşüncelerinde, *aphrodisia*'lardan tam olarak ne anladıklarının sınırlarını belirlemek için herhangi bir kaygı duymadıklarının da altını çizer.[60] Merkezi kavramı "cinsel etik" olan *aphrodisia*'ların düzeniyle ilgili unsurları öne süren hekimlerin, davranışların alacağı biçimler konusunda, yani doğanın iradesine uygun ya da karşı olan şeylerle ilgili pek bir şey söylememelerini biraz garip karşılayan Foucault, Grek geleneğinin büyük bir özgürlüğe sahip olduğu söylenmekle birlikte, yaptıkları gösterilerden, ele geçirilen ikonografik temsillerden farklı olarak, yazılı eserlerinde oldukça önemli sayılabilecek bir utangaçlığın varlığından söz edilebileceğini düşünür.[61] Ona göre, Ksenophon, Aristoteles ve daha sonra Plutarkhos'un, yasal eşle olan cinsel ilişkiler konusunda, Hıristiyan yazarların dile getirmeye çekinmedikleri karı-koca arasındaki hazlara ilişkin kuşku uyandırıcı ve titiz öğütleri vermeyi de uygun bulmayacakları hissedilir.[62]

Aphrodisia'lar belli bir haz biçimi sağlayan eylemler, hareketler ve ilişkilerdir.[63] Augustinus'un *İtiraflar*'ında olduğu gibi, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ve *Eudemos'a Etik*'te hazların ve zevklerin kullanımının *erdem*'e (ölçü) bağlandığı çok açıktır. Böyle olmakla birlikte, bu, Greklerin tıp, felsefe ve ahlâkında, insanların cinsel etkinliklerinin çevresinde katı bir sessizlik bölgesinin oluşturulduğu anlamına gelmez; onların söz konusu dinamik *aphrodisia*'larını birbirine bağlayan hareket, bunlara bağlı olan haz ve yarattıkları

58 Foucault, M., *LP*, s. 39.
59 Foucault, M., *LP*, s. 43.
60 Foucault, M., *LP*, s. 47.
61 Foucault, M., *LP*, s. 48.
62 Foucault, M., *LP*, s. 48.
63 Foucault, M., *LP*, s. 49.

arzuyla tanımlanır; hazzın yarattığı çekicilik ve bu hazza götüren arzunun gücü, *aphrodisia*'ların eylemleriyle sağlam bir birlik oluşturur.[64] Bu bütünün parçalarının daha sonraları kısmen birbirinden ayrışması, ten etiğinin ve cinsellik anlayışının temel çizgilerinden birini oluşturmak suretiyle, kendini bir yandan hazların aşağılanması ile belli ederken, öte yandan arzunun giderek daha yoğun biçimde sorunsallaşmasıyla ortaya çıkar; oysa *aphrodisia*'ların deneyiminde eylem, arzu ve haz öğeleri birbirinden ayrılmakla birlikte, güçlü biçimde birbirine bağlı kalan bir bütünü oluştururlar.[65]

Aristoteles'in "arzu her zaman haz veren şeyin istenmesidir" temel ilkesi doğrultusunda düşünüldüğünde, doğal olarak "haz veren" şeye yönelen hareketi (*epithumia*), yani arzuyu uyandıranın da bu haz olduğunda kuşku yoktur; Platon da buna sık sık değinmekle birlikte, *Philebos*'ta, Aristoteles'in söylediğinden farklı olarak, ideler kuramının gereklerine uygun bir biçimde, *epithumia*'yı uyandıranın ancak ve ancak ruh olduğunu öne sürer.[66] Bundan dolayı, diyor Foucault, ahlâksal düşüncenin konusunu oluşturan şey, ne tam olarak *eylem*in kendisi, ne *arzu*, ne de *haz*dır; ahlâksal düşüncenin malzemesi, daha ziyade bu üçünü –eyleme götüren *arzu*, hazza bağlı *eylem*, arzuyu doğuran *haz*– daire biçiminde birbirine bağlayan dinamiktir; burada söz konusu edilecek olan sorular "Hangi arzular? Hangi eylemler? Hangi hazlar?" değil, "Hazlar ve arzular tarafından hangi güçle sürükleniriz?" sorusudur.[67] Cinsel davranışlarla ilgili bu etiğin gönderme yaptığı ontolojinin, *arzu*ları, *eylem*leri ve *haz*ları birbirine bağlayan bir gücün ontolojisi olduğunu söyleyen Foucault, *aphrodisia*'ların etik deneyiminin dokusu olarak adlandırılabilecek şeyi oluşturanın bu dinamik ilişki olduğunu; bu dinamik ilişkinin de biri "eylemlerin sayı ve sıklık derecesi", diğeri de "rol ya da kutupluluk" ile ilgili iki değişkene göre çözümlenebileceğini düşünür.

Birinci değişken söz konusu olduğunda, burada Platon'un *Kanunlar* adlı eserinin I. Kitabı ele alınabilir: "Platon'un burada, kadınla erkeği üreme amaçlarıyla birbirine bağlayan 'doğaya uygun' ilişkiyle erkeği erkeğe, dişiyi dişiye bağlayan 'doğaya karşı' ilişkiyi gayet açık bir biçimde karşı karşıya getirdiği bir gerçektir. Ama buna karşılık her ne kadar doğaya bağlı olarak belirtilmişse de, Platon tarafından daha temel olan kendini tutma ve

64 Foucault, M., *LP*, s. 51.
65 Foucault, M., *LP*, s. 52.
66 Foucault, M., *LP*, s. 52; bkz. Platon, *Philebos*, 44 e vd.
67 Foucault, M., *LP*, s. 52-53.

kendini tutamama ayrımına yöneliktir: Doğaya ve üremeye uygun olmayan pratikler anormal bir yapının ya da arzunun farklı bir biçiminin sonucu olarak açıklanmamıştır; ölçüsüzlüğün devamından başka bir şey değildir bunlar: Kökenlerinde yer alan şey 'haz konusundaki itidalsizliktir' (*akrateia hedones*)."[68] Eski Yunan'da (Latinlerde olduğu gibi), *cinsellik* ve *ten* kavramlarına benzer bir kavram bulmanın oldukça zor olduğunu, onların isimleştirilmiş bir sıfat olarak *ta aphrodisia*'yı, Latinlerin ise *venerea*'yı kullandıklarını öne süren Foucault, o dönem Greklerinin, ortaçağ Hıristiyanlarına ya da modern dönem Avrupalılarına oranla, kimi cinsel davranışları kolaylıkla kabul ettikleri fikrinin benimsenebilir olmakla birlikte, site yasalarının öğütlediği ya da yasakladığı, geleneklerin hoş gördüğü ya da reddettiği hazlarda yine de bir ahlâk sorunun bulunduğunu dikkatlerinden uzak tutmadıkları kanısındadır.[69]

Burada, esas itibariyle, Greklerin bu konularla hangi genel görünümleri çerçevesinde ilgilendiklerini ve *aphrodisia*'lar konusunda ortaya attıkları ahlâksal sorgulamanın hangi genel biçime sahip olduğunu, Ksenophon, Platon ve Aristoteles'in metinlerinden yararlanarak ortaya koymak Foucault'nun temel sorunudur.[70] Bu bağlamda o, cinsel ahlâk üzerine düşünme söz konusu olduğunda sık sık karşılaşılan dört kavram üzerinde durulması gerektiğini öne sürer; cinsel hazların ahlâksal deneyimini –yani *ontoloji*'sini, *deontoloji*'sini, *asketik*'ini ve *teleoloji*'sini– yapılandıran şeyle de, ancak bu şekilde ilgilenilebilir:[71]

1) Cinsel davranışta, "etik töz" olarak kabul edilen şeyin, kendisi içerisinde anlaşılabileceği *aphrodisia* kavramı.[72] *Aphrodisia*'ların Aphrodit'in işleri ve edimleri olduğu bilinmekle birlikte, yine de teorik ve pratik düşüncelerinde onların *aphrodisia*'lardan tam olarak neyi anladıklarını belirleme konusunda ciddi bir kaygı içerisinde bulunmadıkları da bir gerçektir.[73] Grekler haz eylemlerinin morfolojilerinden daha çok dinamizmlerinden söz etmeyi tercih ederler. Söz konusu dinamizm, bir yandan, belirli bir haz biçimi veren eylemler, davranışlar ve ilişkilerden başka bir şey olmayan *aphrodisia*'ları birbirine bağlayan hareket ve *aphrodisia*'lardan kaynaklanan haz ve arzu

68 Foucault, M., *LP*, s. 54.
69 Foucault, M., *LP*, s. 43-45.
70 Foucault, M., *LP*, s. 45.
71 Foucault, M., *LP*, s. 45.
72 Foucault, M., *LP*, s. 45.
73 Foucault, M., *LP*, s. 47.

ile tanımlanırken, öte yandan, hazzın yarattığı çekiciliğin ve arzunun gücü *aphrodisia*'ların eylemiyle tam bir birlik oluşturur.[74]

Grekler için ahlâksal düşüncenin konusunu oluşturan şey tam olarak ne eylem, ne arzu ne de haz olduğunu, daha çok, bu üçünü bir çember biçiminde birbirine bağlayan dinamizm olduğunu öne süren Foucault için, etik alanda sorulması gereken "Hangi arzular? Hangi eylemler? Hangi hazlar?" soruları değil, "hazlar ve arzular tarafından hangi güçle sürükleniriz?" sorusu olmalıdır.[75] Burada söz konusu olan, eylemleri, hazları ve arzuları birbirine bağlayan bir gücün ontolojisi; *aphrodisia*'ların etik deneyiminin dokusu denilebilecek şeyi oluşturan bu dinamik ilişkidir.[76] Hazları ve arzuları güçlü bir biçimde birbirine bağlayan ve *aphrodisia*'lar ahlâkının amacının eyleme bağlı arzu ve hazla kurulan dinamik birliğin kontrolü olduğunu gösteren ifadelerin kaydedilmesi gerektiğini söyleyen Foucault, *epithumiai-hedonai* ikilisine Platon'un *Gorgias*, *Şölen*, *Phaidros*, *Devlet*, *Yasalar* ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserlerinde çok sık rastlandığına işaret eder.[77] Hem Platon'un hem Aristoteles'in eserlerinde, ona göre, ahlâksal değerlendirmeyle cinsel davranış alanında belirlenen ilk ayrım, eylemin cinsinden hareketle değil, etkinlikten ve etkinliğin nicel derecesinden hareketle yapılmaktadır.[78] Aristoteles'ten hareketle, cinsel ilişkide, "dişinin dişi olarak etkinliğin kendisinde gerçekleştirildiği pasif, erkeğin erkek olarak etkinliği gerçekleştiren aktif unsur" olduğunu söyleyen Foucault, *aphrodisia*'ları her biri kendi rolü ve işlevine sahip olan söz konusu pasif ve aktif unsurları harekete geçiren etkinlik olarak düşünür.[79] Erkekler tarafından ve erkekler için oluşturulmuş bir erkek ahlâkı olarak nitelendirilebilecek olan böyle bir etik çerçeve içerisinde, temel ayrım çizgisinin erkekler ile kadınlar arasında yer aldığı; dolayısıyla bir erkek için ölçüsüzlüğün ve pasifliğin *aphrodisia*'ların uygulanması içerisindeki ahlâkdışılığın en önemli iki şekli olacağı çok açıktır.[80]

Genel anlamda cinsellik Grekler tarafından, canlıların üremesi için, doğal ve gerekli bir ilişki olarak algılanır.[81] Platon *Yasalar* adlı eserinin başında, doğanın erkeklerle kadınların birbirlerini çekici bulmalarını sağlaması-

74 Foucault, M., *LP*, s. 49.
75 Foucault, M., *LP*, s. 52-53.
76 Foucault, M., *LP*, s. 53.
77 Foucault, M., *LP*, s. 53, dipnot 1.
78 Foucault, M., *LP*, s. 55.
79 Foucault, M., *LP*, s. 56.
80 Foucault, M., *LP*, s. 57.
81 Foucault, M., *LP*, s. 57-58; bkz. Platon, *Şölen*, 189d-193d.

nın, üremenin mümkün olabilmesinin ve türün yaşamını sürdürebilmesinin güvence altına alınması için olduğunu söyler.[82] Bizi *aphrodisia*'lara götüren arzuların en doğal ve gerekli arzular olduğunu söyleyen Platon'a göre, bu arzuların bize sağladığı hazlar, Aristoteles'in de dediği gibi, bedeni ve bedenin yaşamını ilgilendiren en gerekli hazlardır.[83] Doğanın içinde yer alan gerekliliklerden biri olan cinsel etkinlik, bu bakımdan, kötü olarak görülemeyeceği için, *aphrodisia*'lara ilişkin ahlâksal deneyim bedene ilişkin olan ahlâksal deneyimden köklü bir biçimde ayrılmakla birlikte, yine de ahlâksal bir kaygıya konu olmaktan kurtulamaz.[84] Cinsel etkinliğe en güçlü üç dizginin (*korku*, *yasa*, *doğru söylem*) vurulması.[85] arzulama yetisinin bir çocuğun öğretmenine itaat etmesi gibi akla boyun eğmesi,[86] kendilerine kapılıp gitmemek koşuluyla hazlardan ölçülü bir biçimde yararlanılması[87] gerekiyorsa eğer, bunun nedeni cinselliğin kötü olması değil, kendiliğinden aşırılığa yönelebilen bir güce, bir *energeia*'ya bağlı bulunmasıdır.[88]

Hıristiyanlıktaki beden öğretisinde yer alan hazzın aşırı gücünün kaynağı, ilk insanın varoluşundan beri doğasındaki düşüş ve hatada aranırken, Grek düşüncesinde bu güç doğası gereği potansiyel olarak aşırıdır ve ahlâkın temel problemi de bu gücün ölçülü olarak nasıl kullanılacağıdır.[89] Grek kültüründe, cinsel etkinliğin doğanın belirdiği ve kötüye kullanılmaya uygun bir güçler oyunu içerisinde yer almasının onu beslenmenin ortaya çıkardığı ahlâksal sorunlarla yakınlık içerisine soktuğunun düşünülmesi, cinsel ahlâk ile sofra ahlâkının birbirine yakınlaşması gerçeğini de beraberinde getirir.[90] Yeme ahlâkıyla cinsel ahlâk arasındaki ilişkilerin geçmişini öğretilerden yararlanarak izlemenin ilginç olacağını düşünen Foucault, "hazların, arzuların ve eylemlerin söz konusu dinamizminden nasıl yararlanılabilir ve nasıl yararlanılmalıdır?" sorusunu Aristoteles'in cümlesiyle şöyle yanıtlar: "Herkes sofradan, şaraptan ve aşktan bir ölçüde haz duyar, ama herkes bunu gerektiği gibi yapmaz".[91]

82 Foucault, M., *LP*, s. 59.
83 Foucault, M., *LP*, s. 58; bkz. Platon, *Devlet*, VIII, 559 c; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 4,2,1 147b.
84 Foucault, M., *LP*, s. 58.
85 Foucault, M., *LP*, s. 60; bkz. Platon, *Yasalar*, VI, 783a.
86 Foucault, M., *LP*, s. 60; bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 12, 1 119b.
87 Diogène Laérce, *Vie des Philosophes*, VI, 8'den aktaran Foucault, M., *LP*, s.60.
88 Foucault, M., *LP*, s. 60.
89 Foucault, M., *LP*, s. 60.
90 Foucault, M., *LP*, s. 60-61.
91 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 14,7,1 154a'dan aktaran Foucault, M., *LP*, s.62.

2) Ahlâksal bakımdan değerli olmak için, bu hazların kullanımının kendisine bağlanmayı gerektirdiği uyrukluk tipini anlama olanağını veren *chresis*'in kullanımı kavramı.[92] *Aphrodisia*'lar üzerine olan ahlâksal düşünce, cinsel eylemlerin kilise yasalarına uygun formunu tespit edecek, yasakların sınırını belirleyecek, bir "kullanım"ın koşullarını ve biçimlerini hazırlamaktan ziyade, pratikleri bir ayrım çizgisinin iki yanına dağıtacak olan sistematik bir yasalar toplamını ortaya koymaya yönelir ki, Greklerin *chresis aphrodision*, hazların kullanımı adını verdikleri şey işte budur.[93] Günlük dildeki kullanımıyla *chresis aprodision*, genel anlamda, cinsel etkinliğe geri götürülebilir. Aristoteles'in, *Retorik*'te, ölçülülüğü beden hazlarına karşı "*nomos*'un istediği gibi" davranmamızı sağlayan şey olarak tanımlamasına bakılırsa, her ne kadar hazların kullanımında ölçüyü kaçırmamak ahlâksal bir gereklilik olsa bile, kendilerine uyulması gereken ahlâk kuralları, iyi tanımlanmış bir yasaya uygun hareket etmeyi sağlayacak olan şeyden çok uzaktır.[94] Hazların kullanılışına ilişkin düşünce söz konusu olduğunda üç yönlü bir stratejiyle karşı karşıya kalınır: *ihtiyaç*, *zaman* ve *statü*.[95]

a) İhtiyaç: Cinsel ihtiyacını giderilmesi gerektiğinde, kentin meydanında kendi kendini rahatlatarak skandal yaratan tutumuyla gündeme gelen Diogenes Laertios'un, "eğer yemek yemekte bir kötülük yoksa herkesin içinde yemek yemekte de bir kötülük yoktur"[96] argümanından hareketle, "doğal olduğundan dolayı utanç verici olmayan *aphrodisia*'ların kullanılışı bir ihtiyacın giderilmesinden başka bir şey değildir" şeklinde düşündüğü görülür.[97] Böyle düşünmekle onun, *chresis aphrodision*'un temel ilkelerinden birini abarttığını söyleyen Foucault, *aphrodisia*'ların bu ihtiyaca göre düzenlenen kullanılışında hazzı yok etme amacının güdülmediğini, aksine arzuyu uyandıran ihtiyaç aracılığıyla onu ayakta tutma amacının güdüldüğünü öne sürer.[98] Ölçüsüzlük kaynağını ihtiyaçtan almayan bir tutum olduğundan, ihtiyacın ölçüsüzlüğü kolaylıkla önleyebileceği kanısını taşıyan Foucault, bu nedenle, hazların ahlâksal düzeninin kendilerine karşı mücadele etmek zorunda olduğu ölçüsüzlüğün biri *"aşırılık"*, diğeri de onun sonucu olan *"yapaylık"* olmak üzere iki şeklinden söz

92 Foucault, M., *LP*, s. 45.
93 Foucault, M., *LP*, s. 63.
94 Foucault, M., *LP*, s. 64.
95 Foucault, M., *LP*, s. 64.
96 Diogéne Laërce, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 69'dan aktaran Foucault, M., *LP*, s.65.
97 Foucault, M., *LP*, s. 65.
98 Foucault, M., *LP*, s. 66.

eder; birincisi, bedene hiç ihtiyaç duyacak zaman bırakmadan haz duyumunu susturacak tüm hazların sağlanması iken; ikincisi, haz duyumunun susturulmasının doğal olmayan arzuların doyumunda aranması özelliğini taşır.[99] Sokrates'in dediği gibi, "kendilerinden söz ettiğim ihtiyaçlara karşı dayanmamızı sağlayan ölçülülük, anımsanmaya değer bir haz duymamızı da sağlar".[100]

b) Zaman: Hazları kullanma sanatının en önemli ve en nazik hedeflerinden biri, *kairos*'u yani en uygun anı belirlemekten ibaret olan zaman stratejisidir.[101] Platon'un da *Yasalar*'da anımsattığı gibi, "yasalar üzerine çalışan kişilerin neredeyse bütün araştırması kentlerdeki ve bireysel alışkanlıklardaki haz ile acı durumlarıyla ilgilidir; çünkü acı ve haz doğal olarak fışkıran iki pınar gibidir: bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar."[102] Burada sözü edilen "gerektiği zaman" temasının Greklerde, sadece ahlâksal bir sorun olarak değil, aynı zamanda bir bilim ve teknik sorunu olarak da dikkate alınmış bulunduğunun unutulmaması gerektiğine işaret eden Foucault, *kairos*'u yakalamanın önem taşıdığı –sitenin ya da bireyin, bedenin ya da ruhun söz konusu olduğu– farklı alanlarda, "içinde bulunulan anın politikası"nı gerektiği gibi yönetmede becerikli olmanın, aklı başında olmak erdeminin temel veçhelerinden biri olduğunu; hazların kullanımında, aynı şekilde, ahlâkın da bir "an"ı kullanma sanatı olduğunu söyler.[103] Cinsel etikte, uygun zaman (*kairos*) konusunda, Sokrates'in "babanın kendi kızı, oğlun da annesi ile cinsel ilişkiye girmesi yasağının" tanrılar tarafından konulmuş bir yasak, buna uymayanların maruz kaldıkları cezanın ise "döllerinin kötü" olduğuna ilişkin düşüncelerine değindikten sonra, bunun nedeninin "zaman" ilkesini görmezlikten gelerek yaşları birbirinden çok farklı olan bu iki kişinin tohumlarını yanlış zamanda birbirine karıştırmış olmalarında arandığına dikkat çeker.[104]

c) Statü: Hazzı kullanma sanatı, hazzı kullananın hem kendisini, hem de içinde bulunduğu statüyü dikkate alarak, bu sanatın icra edilmesini gerektirir.[105] Cinsel davranışa ilişkin kuralların yaşa, cinsiyete, statüye göre de-

99 Foucault, M., *LP*, s. 67.
100 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 30'dan aktaran Foucault, M., *LP*, s. 67.
101 Foucault, M., *LP*, s. 68.
102 Platon, *Yasalar*, I, 636 d-e; bkz. Foucault, M., *LP*, s. 68.
103 Foucault, M., *LP*, s. 68.
104 Foucault, M., *LP*, s. 69-70.
105 Foucault, M., *LP*, s. 70.

ğişmesi, emirlerin ve yasakların herkese aynı şekilde dayatılmaması genelde toplumların çoğunda ortak olarak bulunan bir özellik olduğu halde, Hıristiyan ahlâkı söz konusu olduğunda, bunun daha çok uyarlanmış bir evrensellik olduğundan söz edilirken; Antik Yunan ve Roma ahlâkında, herkes için geçerli birkaç temel kuralın dışında cinsel ahlâkın, her zaman, kabul edilen statü ve seçilen amaçlar tarafından belirlenen yaşama biçiminin parçasını oluşturduğu öne sürülür.[106] Ölçülülük, herhangi bir kişiye değil de, site içerisinde özellikle bir yeri, statüsü ve sorumluluğu bulunan kişilere verilen nitelikler arasında düşünülür.[107] "Platon'un devlete bütünüyle ölçülülük erdemini kazandırmak istediği doğrudur; fakat o bununla herkesin aynı şekilde ölçülü olacağını kastetmez" diyen Foucault için, *sophrosune*'ün belirlediği devlette yönetim altında bulunan kişilerin gerçekten itaat etmek zorunda olacakları, yönetenlerin de gerçekten buyuracakları bir statü içerisinde bulunacakları çok açıktır; ölçülü devlette, erdemsiz çoğunluğun tutkuları erdemli bir azınlığın tutkuları ve zekâsı tarafından egemenlik altına alınır.[108]

3) Ahlâksal özne olarak kurulmak için, kendilik karşısında kişinin sahip olması gereken tutumu tanımlayan *enkrateia* kavramı.[109] Hıristiyan ahlâkının içselliğinin genellikle pagan ahlâkının dışsallığının karşısında yer aldığını söyleyen Foucault'ya göre, pagan ahlâkı eylemleri gerçek tamamlanmışlıkları, görülebilir biçimleri, kurallara uygunlukları içerisinde ve arkalarında bıraktıkları kanı ya da anı içerisinde alabildikleri görünüşe göre ele almakla birlikte, geleneksel olarak kabul görmüş olan bu karşıtlık, temel olanı gözden kaçırma tehlikesini de taşır.[110] Hıristiyan içselliği adı verilen şey, dikkat, kuşku, açıklama, gevezelik, itiraf, kendi kendini suçlama, iç dürtülerle mücadele, her şeyden el etek çekme, tinsel çatışma, vb'nin belirgin biçimlerini içeren kendilikle ilişkinin özel bir biçimidir.[111] Eski ahlâkın dışsallığı denilen şey ise, kendilik üzerine bir çalışma prensibini içermekle birlikte, çok farklı bir form altında bulunur.[112]

Enkrateia teriminin, klâsik dilde, kendilikle ilişkinin söz konusu bu biçimini, hazlara ilişkin ahlâk için gerekli olan ve hazların iyi kullanımında

106 Foucault, M., *LP*, s. 70.
107 Foucault, M., *LP*, s. 71.
108 Foucault, M., *LP*, s.72; bkz. Platon, *Devlet*, IV, 431, c-d.
109 Foucault, M., *LP*, s. 45.
110 Foucault, M., *LP*, s. 74.
111 Foucault, M., *LP*, s. 74.
112 Foucault, M., *LP*, s. 74.

kendini gösteren bu tutumu göstermek için kullanıldığını öne süren Foucault, gerçekte, bu sözcüğün uzun bir süre *sophrosune*'ün oldukça yakınında bulunduğuna ve birlikte kullanıldıklarına; bunun en iyi kanıtı olarak da, inançlılık, bilgelik, cesaret ve adaletin yanında beşinci erdem olan ölçülülüğü göstermek için Ksenophon'un bazan *sophrosune* bazan da *enkrateia* terimlerini kullandığına; Platon'un *Devlet*'te bilgelik, cesaret, adalet ve ölçülülük (*sophrosune*) erdemlerini ele aldığında, ölçülülüğü *enkrateia* aracılığıyla tanımladığına dikkat çeker.[113] "Ölçülülük (*sophrosune*) belirli hazlar ve arzular üzerinde kurulan bir çeşit düzen ve egemenliktir (*kosmos kai enkrateia*)."[114] Bu iki sözcükten her birinin kendilikle ilişkinin biraz farklı bir biçimine göndermede bulunduğuna işaret eden Foucault için, *sophrosune* erdemi tanrılara ve insanlara karşı uygun olduğu biçimde davranmayı güvence altına alan çok genel bir durum olarak betimlenirken; *enkrateia*, daha ziyade, direnme ya da mücadele etme ve arzular ile hazların alanında onun egemenliğini güvence altına alma olanağını veren, kendine hâkim olmanın aktif bir formuyla belirginlik kazanır.[115]

Sophrosune ile *enkrateia*'yı sistematik olarak ilk kez birbirinden ayıran Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te söylediğine göre, *sophrosune* öznenin akla uygun eylem ilkelerini bilinçli olarak seçmesi, bu ilkeleri izlemeye ve uygulamaya yetili olması, davranışlarındaki duyarsızlık ile aşırılıklar arasındaki "orta yol"u tutması ve bundan da haz duyması; *sophrosune*'ün karşıtı olan *akolasia* (ölçüsüzlük) ise, insanın bilerek ve isteyerek kötü ilkelerin peşinden gitmesi ve bundan zevk alması demektir.[116] Mücadele ve direnme eksenlerinde kendini gösteren *enkrateia* ağırbaşlılık, yönelme ve kendine hâkim olma anlamlarına gelir; bu anlamda, ölçülü olmak için bireyin kendi üzerinde uygulamak zorunda olduğu *sophrosune*'ün temel koşulu olan *enkrateia*, klâsik dilde, genel olarak bir kendi kendine hâkim olma dinamiğine ve bu dinamiğin gerektirdiği çabaya gönderme yapıyor gibi görünüyor.[117] Bu hâkim olma çabası öncelikle bir mücadele ilişkisini içerir. Hazlara kaşı bir mücadele tavrı ortaya koymak suretiyle ancak ahlâksal davranılabilir; çünkü *aphrodisia*'lar kaynağı ve erekselliği doğal olan bir güçler oyunuyla hem mümkün hem de arzulanabilir kılınmakla birlikte, özgün enerjileri yüzünden, potansiyel güç-

113 Foucault, M., *LP*, s. 74-75.
114 Platon, *République*, IV, 430 b'den aktaran Foucault, M., *LP*, s.75
115 Foucault, M., *LP*, s. 75.
116 Foucault, M., *LP*, s. 76.
117 Foucault, M., *LP*, s. 76.

ler aşırılığa ve isyana götürebilirler; direnme ve hâkim olma yeteneğine sahip olduğu takdirde, ancak insan bu güçleri ölçülü olarak kullanabilir.[118]

Hazlar alanında, ahlâksal davranışın üstü örtük bir biçimde bir iktidar mücadelesinin içinde bulunduğunu düşünen Foucault için, tehlikeli ve düşman güç olarak *hedonai*'ler ve *epithumiai*'ler hakkındaki bu algı; onlara karşı çıkan ve onları altetmeye çalışan dikkatli bir hasım olarak kendiliğin oluşumu, ölçülülüğü ve ölçüsüzlüğü belirginleştirmek amacıyla geleneksel olarak kullanılan bütün bir ifadeler serisinin içerisinde yer alır.[119] Hasımlarla kurulan bu mücadele ilişkisi aynı zamanda kişinin kendisiyle de kurduğu aynı türden bir ilişkidir. Nefsin mücadele etmesi ve kendisiyle mücadele edilmesi gereken bölümleri arasındaki farklılaşmalara ilişkin önerilen kuramsal çalışmaların dikkate alınması gerektiğine inan Foucault, ruh ile bedenin birbirleriyle olan ilişkisi hakkında sorulabilecek soruları ve verilebilecek yanıtları dikkate alarak, en sinsi ve en gizli biçimleri altındaki ten isteklerinin hareketi ile kurnazlıklara ve yanılsama gücüne sahip *Öteki*'nin varlığı arasındaki ilkesel bağın, Hıristiyan etiğinin bedenle ilgili temel çizgilerinden birini oluşturduğunu söyler.[120] *Aphrodisia*'lar etiğinde, mücadelenin gerekliliği ve güçlüğü, tam tersine, kendi kendisiyle bir mücadele olarak kendini gösterdiğinde önem kazanır; çünkü arzulara ve hazlara karşı mücadele etmek, insanın kendi kendisiyle mücadele etmesidir.[121] Kişinin kendisi karşındaki böyle polemik bir tutumu doğal olarak zafer terimiyle dile getirilen bir sonuca götürür.[122]

Foucault, *İktisat Üstüne* adlı eserinde Ksenophon'un, ölçüsüzlüğün kötü yönetilen bir eve benzetilebileceğini, ölçüsüz adamın ruhundaki "kötü" ve "söz dinlemez" efendilerin (*oburluk*, *ayyaşlık*, *şehvet düşkünlüğü*, *tutku*), egemen olması gereken kişiyi köleleştireceklerini ve gençliğinde sömürdükten sonra onu zavallı bir yaşlılığa hazırlayacaklarını öne sürdüğünden söz eder.[123] Ölçülülüğün ne olduğunu belirlemek için, Platon'un eserlerinde, dizginlenmedikleri takdirde, arzuların, sürekli isyan etmeye çalışan bir halka benzetilmesi, bilinen bir temadır.[124] Böyle bir mücadelenin gerçekleştirilebilmesi için, egzersiz yapmak gerektiği yine Platon'un *Yasalar*'ında dile geti-

118 Foucault, M., *LP*, s. 77.
119 Foucault, M., *LP*, s. 78.
120 Foucault, M., *LP*, s. 79.
121 Foucault, M., *LP*, s. 79.
122 Foucault, M., *LP*, s. 81.
123 Foucault, M., *LP*, s. 83.
124 Foucault, M., *LP*, s. 83; bkz. Platon, *Yasalar*, III, 689 a-b.

rilir.[125] Eğer idmansız (*agumnastos*) olunursa, arzulara ve hazlara ne karşı çıkılabilir ne de onlar altedilebilir.[126] Egzersiz yapmanın zorunluluğunu kişinin kendisiyle ilgilenmesinin kaçınılmazlığına bağlayan ve Sokrates'in bu *askesis* ilkesine sık sık dikkat çeken Platon'a göre, başkalarıyla ilgilenmenin ve onları yönetmenin temel şartı olan "kendine dikkat etme" (*epimeleia heautou*) sadece bilgiyi değil, aynı zamanda, kişinin kendisine gerçekten özen göstermesini, eğitmesini ve dönüştürmesini de içerir.[127]

Kendiliğin yönetimini güvence altına almanın, evin yönetimini gerçekleştirmenin, sitenin yönetimine katılmanın aynı tipten üç pratik olduğunu düşünen Ksenophon adı geçen eserinde, bu üç sanat arasında, bir insan varlığındaki ortaya çıkışlarının kronolojik art arda gelişi gibi süreklilik ve eşbiçimliliğin olduğunu gösterir.[128] Genel anlamda, yurttaş olarak insanın politik eğitimine hizmet edecek her şeyin onun erdem eğitimine de hizmet edeceği ya da tersinin de söz konusu olabileceği; politik eğitimle erdem eğitiminin bu bakımdan birbiriyle atbaşı gideceği; dolayısıyla, ahlâksal *askesis*in site içinde ve başkalarına karşı oynayacak bir rolü olan özgür insanın *paideia*'sının bir parçası olacağı çok açıktır.[129] Platon *Yasalar*'da, Atinalı'nın ağzından *Paideia*'yayı şöyle tanımlar: "Çocukluktan başlayarak erdem yolunda mükemmel bir yurttaş olma tutku ve hevesini uyandıran, hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen kişi olmayı sağlayan bir eğitim."[130] Bireyin ahlâksal bir özne olarak kurulabilmesinin temel koşulu olan *askesis*'in (pratik eğitim) Grek düşüncesinde ya da Sokrates'ten kaynaklanan gelenekte çok önem taşıdığına işaret eden Foucault, *asketik olan*ın, yani çileciliğin ruhun özel bir sanatını, kendi teknikleri, süreçleri ve reçeteleriyle oluşturacak olan tekil pratiklerin bir derlemesi olarak ne organize edilmiş ne de düşünülmüş olduğunu; onun bir yandan, erdem pratiğinden ayrı olmadığını, öte yandan da yurttaşı biçimlendiren aynı egzersizleri kullandığını; böylelikle, kendinin ve başkalarının yöneticisinin aynı zamanda biçimlendiğini öne sürer.[131]

Ona göre, kısa bir süre sonra kısmi ve göreli bir otonomi kazanacak olan bu çilecilik, bu bağımsızlığını iki yolla gerçekleştirir:[132] a) Kendi kendini yö-

125 Platon, *Yasalar*, I, 647 d.
126 Foucault, M., *LP*, s. 83.
127 Foucault, M., *LP*, s. 83.
128 Foucault, M., *LP*, s. 88.
129 Foucault, M., *LP*, s. 88-89.
130 Platon, *Yasalar*, I, 643 e; Foucault, M., *LP*, s.89.
131 Foucault, M., *LP*, s. 89-90.
132 Foucault, M., *LP*, s. 90.

netmek olanağını veren egzersizler ile başkalarını yönetmek için gerekli olan şeylerin acemiliği arasındaki kopuşla; b) Özgün formları içindeki egzersizler ile kendileri için idmandan yararlandıkları erdem, ılımlılık, ölçülülük arasındaki kopuşla. Çileciğin deneme, sınama ve kendini kontrol etme gibi süreçleri, kendisine yöneldikleri ahlâksal davranışın basit bir tekrarından daha karmaşık özel bir tekniği oluşturmaya yönelecekler ve işte o zaman, kendilik sanatının kendi bağlamını oluşturan *paideia*'ya ve onu nesnel kılan ahlâksal davranışa göre kendi biçimini aldığı görülecektir.[133] Bununla birlikte, klâsik dönemin Grek düşüncesi için, ahlâksal özne olarak kurulmak olanağını veren "çilecilik", terimin olumlu ve politik anlamında, aynı zamanda "özgür" insanın hayatı olan bir erdemli hayat egzersizinin bir kısmını oluşturur.[134]

4) Ahlâksal özneyi yetkinliği içerisinde belirginleştiren, ölçülülük, bilgelik anlamlarındaki *sophrosune* kavramı. Hazların kullanımı sırasında kendine hâkim olma ve kendini tutma egzersizleriyle kendisine ulaşılmaya çalışılan durumun adı olan *sophrosune* bir özgürlük olarak belirginleşir.[135] Foucault Aristoteles'in *Politika* adlı eserinden yaptığı bir alıntıda, özetle, bir devlette yönetime katılan yurttaşların kendileri erdemli oldukları takdirde devletin de erdemli olacağına işaret ettikten sonra, bireyin kendine karşı olan tutumunun, arzuları karşısında kendi özgürlüğünü güvence altına alma biçiminin, kendisi üzerinde kullandığı egemenlik tarzının devletin mutluğunu ve düzenini sağlayan en önemli kurucu unsur olduğunun altını çizer.[136] Köle olmama durumundan, bireyi her türlü dış ve iç baskıdan bağımsız kılacak olan azadelikten daha fazla bir şey olan bu özgürlük, başkaları üzerinde uygulanan iktidar içerisinde aslında kendiliğe uygulanan bir iktidardır.[137] Bireyin kendisi üzerindeki egemenliğinin görünüşlerinden biri olarak anlaşılan ölçülülük, adalet, cesaret veya ihtiyatlılıktan aşağı kalmayacak şekilde, egemenliğini başkaları üzerinde kullanacak olan kişiyi nitelendirecek bir erdemdir.[138] Platon'un dediği gibi, "krallığa en layık insan kendisinin kralı olandır".[139] Hazlara ilişkin ahlâkta, ahlâksal örneklemenin yüksek düzeyli iki biçimine verilen önemin buradan geldiğini düşünen Foucault için; bunlardan birincisi kendi tutkularına egemen olmaktan yoksun olan kötü despot

133 Foucault, M., *LP*, s. 90.
134 Foucault, M., *LP*, s. 90.
135 Foucault, M., *LP*, s. 91.
136 Foucault, M., *LP*, s. 92.
137 Foucault, M., *LP*, s. 93.
138 Foucault, M., *LP*, s. 94.
139 Platon, *Devlet*, IX, 580 c'den aktaran Foucault, M., *LP*, s.94.

iken, ikincisi başkaları üzerinde kullandığı otoritesi içerisinde kendisi üzerinde sıkı bir iktidar uygulamaya yetili olan yöneticinin olumlu imgesidir[140].

Aktif özgürlük olarak egemenliğin bu kavramsallaştırılması içerisinde, kabul edilen şey ölçülülüğün "erkeksi" karakteridir.[141] Erkekler için oluşturulmuş bulunan bu erkek ahlâkında, ahlâksal özne olarak kendiliğin özümsenmesi bir erkeklik yapısını kendi kendine gerçekleştirmekten ibarettir diyen Foucault için, Grek düşüncesinde, cinsel pratiklerde başkalarına karşı kullanılan erkek etkinliğinin kontrol edilebilmesi ve egemenlik altına alınabilmesi kendiliğe göre erkek olmak suretiyle ancak söz konusu olabildiği için, bir "toplumsal erkeksilik" modeline göre, "cinsel erkeksilik" egzersizine uygun ölçünün verilebilmesi ancak bu "etik erkeksilik" şartına bağlanabilir; çünkü, ölçülülük kelimenin tam anlamıyla bir erkek erdemidir.[142] Bu, elbette kadınların ölçülü olmadıkları, *enkrateia*'ya yetili bulunmadıkları ya da *sophrosune* erdemini bilmedikleri anlamına gelmiyor; ama yine de, ölçülülük erdeminin, kadınlarda, her zaman belirli bir şekilde erkeksiliğe göndermede bulunduğu bir gerçektir; çünkü, ölçülü olabilmek için, kadın, kendinde erkeksi tipten olan bir yücelik ve egemenlik ilişkisini kendine yerleştirmek zorundadır.[143] Aristoteles'in, erdemin temel birliğine ve erkekler ile kadınlarda bu erdemin aynılığına ilişkin Sokratik teze açıkça karşı olduğu bilinmekle birlikte, o tam anlamıyla kadınlara özgü olan kadın erdemlerini betimlemez, onun kadınlara tanıdığı erdemler erkekte tam ve yetkin biçimini bulan temel bir erdeme başvurmak suretiyle tanımlanırlar; Aristoteles bunun nedenini erkekle kadın arasındaki ilişkinin politik bir ilişki olmasına bağlar.[144] Ölçülülüğün temelde erkeksi bir yapıda olması öncekinin simetrik ve ters başka bir sonucuna sahip olması demektir ki; bu da ölçüsüzlüğün kadınlığa ait olan bir pasifliğe bağlı bulunması anlamına gelir.[145]

Ölçülü insanın varlık biçimini oluşturan bu özgürlük-iktidar ikilisinin hakikatle ilişkisi kurulmaksızın kavranamayacağını, hazlara egemen olmanın ve onları *logos*a boyun eğdirmenin ancak bir ve aynı şeyi oluşturduğunu öne süren Foucault'ya göre, Aristoteles'in de dediği gibi, Greklerde ölçülü insan doğru aklın (*orthos logos*) buyurduğu şeyi sadece arzulayan insandır.[146]

140 Foucault, M., *LP*, s. 94.
141 Foucault, M., *LP*, s. 96.
142 Foucault, M., *LP*, s. 96.
143 Foucault, M., *LP*, s. 96.
144 Foucault, M., *LP*, s. 97.
145 Foucault, M., *LP*, s. 98.
146 Foucault, M., *LP*, s. 99.

Greklerde insanın, aynı zamanda, bilgi öznesi olarak kurulmaksızın, hazların kullanımında ahlâksal özne olarak da kurulamayacağının düşünüldüğünü öne süren Foucault, hazların kullanılmasında *logos*la olan ilişkinin, M.Ö. dördüncü yüzyıl Grek felsefesi tarafından üç önemli biçim altında betimlendiğine işaret eder:[147] a) *Yapısal biçim*: Ölçülülük *logos*'un insan varlığında egemenlik konumunda bulunmasını, arzuların kendisine boyun eğmesini, davranışları düzenleyecek durumda olmasını içerdiği halde; ölçüsüz insanda, arzulayan güç birinci sırada yer alır ve zorbalığa başvururken, *sophron* olan insanda, insan varlığının yapısına uygun bir biçimde yöneten ve buyuran *akıl*dır. b) *Araçsal biçim*: *Logos*'un ölçülülük içerisindeki kullanılışı araçsal bir form altında betimlenir. Arzuların denetimi ihtiyaçlara, zamana ve şartlara kendini adapte etmeyi bilen bir kullanımı sağladığı andan itibaren, Aristoteles'in deyimiyle, "insanın yapılması gerekeni, gerektiği zaman ve gerektiği gibi yapması"nı belirleyebilen bir pratik akıl gerekli olur. c) *Ontolojik biçim*: Devlet için olduğu gibi insan için de hazların uygun koşulların dışında ve bilgisizce kullanılmaması gerektiğinin altını çizen Platon'un *Phaidros* adlı eserinde, *logos*'un ölçülülük bağlamında kullanılmasının üçüncü biçimi olarak "kendi kendineliğin ontolojik keşfi" görülür. Hakikatle ilişkinin, hem hazların ölçülü kullanılması hem de onların şiddetinin kontrol altına alınabilmesi için ne ölçüde gerekli olduğu, onun ölçülü öznenin varoluş kipinin kurucu unsuru olmasından da kolaylıkla anlaşılabilir.[148] Hakikatle ilişki ölçülü olan ve ölçülü bir hayatı yöneten özne olarak bireyin kuruluşunun yapısal, araçsal ve ontolojik bir şartıdır.[149] Hakikatle kurulan ve ölçülü öznenin kurucu unsuru olan bu ilişki, Hıristiyan tinselliğinde görüleceği üzere, her ne kadar sonu bir arzu hermeneutiğine varmasa bile, varoluş üzerine bir estetiğe varabilir.[150] Ontolojik bir düzenin devam ettirilmesi ya da yeniden üretilmesinde, insanın böyle bir yaşama biçimi, kendisini yöneten *logos*, *akıl* ve *hakikatle ilişki* tarafından kayıt altına alınır.[151] Bir insan tam anlamıyla ölçülü, herkes tarafından dikkate alınabilir ve uzun bir süre hafızada saklanmaya değer bir davranışın oluşumu içerisinde ahlâksal bir özne olarak kurulur.[152]

147 Foucault, M., *LP*, s. 100-101.
148 Foucault, M., *LP*, s. 102.
149 Foucault, M., *LP*, s. 102.
150 Foucault, M., *LP*, s. 103.
151 Foucault, M., *LP*, s. 103.
152 Foucault, M., *LP*, s.105.

Buraya kadar yeterince üzerinde durulmuş olan kendilik yönetimi aracılığıyla kendisine ulaşılmış olan varlık biçiminin hakikatle yapısal, araçsal ve ontolojik bir ilişkisinden ayrıştırılamaz olan aktif bir özgürlük olarak belirginlik kazandığını düşünen Foucault, cinsel davranışlara ilişkin Hıristiyan ahlâkında, etik tözün *aphrodisia*'larla değil de, kalbin sırları içerisinde saklanan bir arzular alanıyla ve formları ile koşulları içerisinde dikkatli bir biçimde tanımlanmış bir eylemler bütünüyle belirlenmiş olacağını öne sürer.[153] Gelinen bu noktadan hareketle, hem birbirine karşıt hem de birbirini tamamlayıcı nitelikte olan şu iki uygulamanın Hıristiyan ahlâkındaki önemi anlaşılabilir:[154] a) Gittikçe daha çok belirginlik kazanacak olan cinsel eylemlerin kodlanması; b) Bir arzu hermeneutiğinin ve kendiliği deşifre etme süreçlerinin gelişmesi. Şematik olarak bakıldığında, Antikçağın hazlar konusundaki ahlâksal düşüncesinin ne eylemlerin kodlanmasına ne de bir öznenin hermeneutiğine değil, aksine bir davranış biçimlendirmesine ve bir varoluş estetiğine yönelmiş bulunduğu söylenebilir.[155]

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* Çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları: Ankara, 1988.

Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.

Platon, *Devlet*, Çev.Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul, 1999.

Platon, *Philebos,* Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, M. E. B. Yayınları: İstanbul, 1989.

Platon, *Rakipler,* Çev. N.Ş. Kösemihal, M. E. B. Yayınları: İstanbul, 1989

Platon, *Şölen*, Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1972.

Platon, *Yasalar*, (3. Basım), Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı: İstanbul, 2007.

Revel, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, ellipses: Paris, 2009

153 Foucault, M., *LP*, s.106.
154 Foucault, M., *LP*, s.106.
155 Foucault, M., *LP*, s.106.

Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması*

LOIS McNAY

Giriş

Son birkaç yılda Michel Foucault'nun çalışmaları, kadınların maruz kaldığı baskının bazı veçhelerini açıklamak için iktidar teorisinden ve onun bedenle bağıntısından özellikle yararlanan feministler tarafından büyük ilgi görmüştür. Foucault'nun, cinselliğin bedenin doğuştan gelen ya da doğal bir niteliği olmayıp belirli iktidar ilişkilerinin bir etkisi olduğu düşüncesi, kadınların deneyimlerinin kültürel belirlenimli kadın cinselliği imgeleriyle zayıflatılıp denetlendiğini açıklamak isteyen feministlere faydalı bir analitik çerçeve sağlamıştır. Ben bu makalede Foucault'nun, bedenin iktidar tarafından üretildiği ve dolayısıyla radikal biçimde zorunsuz bir kendilik teşkil ettiği yolundaki düşüncesinin, feminist özcülük eleştirilerine önemli bir katkı sağladığını savunacağım. Bunun yanı sıra, Foucault'nun beden düşüncesinin feminist teoride geniş ölçüde kullanılmasına rağmen, feministlerin bu düşüncenin kritik sınırlılığının da farkında olduğunu göstereceğim. Foucault'nun iktidarın beden üzerindeki etkilerine yaptığı vurgu, toplumsal faillerin edilgen bedenlere indirgenmesiyle sonuçlanır ve bireylerin nasıl özerk biçimde davranabileceklerini açıklayamaz. Yuvarlatılmış bir öznellik veya faillik teorisi eksikliği, feminist projenin kadınların deneyimlerini yeniden keşfetme ve değerlendirme hedefiyle çelişmektedir.

* Hypatia, C. 6, S. 3 (1991), s. 125-139'da yayımlanmıştır.

Beden ve Postyapısalcılık

Beden düşüncesi sadece Michel Foucault'nun çalışmalarında değil, Fransız postyapısalcılığı adıyla anılan düşüncenin büyük bölümünde merkezi önem teşkil eder. Beden düşüncesinin postyapısalcılıkta öne çıkışı, klasik düşünce sistemlerinin ve bu sistemlere temel oluşturan düalizm sisteminin yapıbozuma uğratılmasının bir sonucudur. Bu yapıbozumcu manevra, şematik olarak iki adımdan oluşur: 1) tinsel ve maddesel, akıl ve duygu vb karşıtlığı gibi hiyerarşik ikiliklerin tersine çevrilmesi ve 2) bu düalizmin birbirini dışladığı kabul edilen unsurlarının, esasında birbirlerinin üstüne bindiklerini göstermek amacıyla içinin boşaltılması. Klasik düşüncede merkezi önem teşkil eden düalizmlerden biri de Kartezyen beden ve zihin karşıtlığıdır. Bu düalizm soyut, söylemsellik öncesi bir özneye öncelik tanıyarak onu düşüncenin merkezine yerleştirir ve buna bağlı olarak bedeni, hisler, tutkular ve ihtiyaçlar gibi tinin ve rasyonel düşüncenin zıddı kabul edilen her şeyin alanı olarak küçümser. Postyapısalcıların yapıbozumcu manevralarının odağı ve klasik düşünce sistemlerine ve özne felsefesine yönelik eleştirilerinin ekseni işte bu karşıtlıktır. Bu karşıtlığa ilişkin esas meselelerden biri de, sabit ve birlikli özne kavramının altında yatan rasyonellik ve öz-düşünüm fikirlerinin bedensel alanın ve bu alanın temsil ettiği düşünülen her şeyin –arzu, maddesellik, duygu, ihtiyaç vb– dışlanması ve bastırılması üzerinde temellendiğini gözler önüne sermek suretiyle, söz konusu özne kavramının içini boşaltmak olmuştur. Dolayısıyla beden kategorisi, hümanist kültürün "*ideofili*"sine (*ideophilia*) karşı koymak için kullanıldığından taktik bir değere sahiptir. Nancy Fraser'ın ifadesiyle: "Bedenler ve hazlar retoriğinin ... modern Batı kültürünün öznellik, yüceltme, ideallik ve benzerlerine atfettiği aşırı önceliği oldukça dramatik bir biçimde ifşa etmek ve ona karşı çıkmak açısından kullanışlı olduğu söylenebilir."[1]

Foucault, beden kavramını ilk olarak, özne felsefesinden türetilmiş belirli metafizik kavramların ve tümleyici varsayımların egemenliği altında olduğunu düşündüğü geleneksel tarih biçimlerine eleştiri getirdiği "Nietzsche, Soybilim, Tarih" başlıklı makalesinde kullanır. Bu makalede, geleneksel veya "bütüncül" tarihin "aşkın bir teleoloji" olduğunu savunur; bu tarihte, evrensel açıklayıcı şemalara ve çizgisel yapılara dâhil edilen olaylara yanlış bir birlik atfedilmektedir. Olayların birleştirici bir bütünlük uyarınca

1 Fraser, "Unruly Practices", s. 62.

yorumlanması, tekilliklerinin ve dolaysızlıklarının tesirini kaybettirir: "Bildiğimiz haliyle dünya, temel özelliklerini, nihai anlamlarını veya ilk ya da son değerlerini vurgulamak için olayların eksiltildiği, öz itibarıyla basit bir düzenleme değildir. Aksine, iç içe girmiş çok sayıda olaydan müteşekkildir."[2] Foucault'ya göre geleneksel tarihin hatası, büyük anları yüceltip, özdüşünümlü özneyi tarihin hareketinin merkezine oturtmaktır. Bireysel aktöre öncelik tanınması, insan doğasının değişmez unsurları olduğu düşünülen şeylere vurgu yapar ve tarih zımnen bir makro-bilinç olarak anlaşılır. Tarihi gelişme insanın özelliklerinin gelişmesi ve olumlanması olarak yorumlanır.[3] Aynı zamanda, tarihyazımı bir özdeşlik mantığı içine yerleştirilir; yani, tarih kişinin şimdiki özdeşlik duygusunu tekrar onaylamak için narsisistik bir okumaya tabi tutulur ve yıkıcılık potansiyeline sahip başkalıklara dair her farkındalık bastırılır.[4]

Geleneksel tarih türleri olarak görülen her şeye karşı Foucault, Nietzsche'den ödünç alınmış "gerçek" [*effective*] tarih veya "soybilim" kavramını öne sürer. Nietzsche'nin "güç"e anlam karşısında öncelik veren kavrayışını benimseyerek "tehlikeli tahakküm oyunları" ve "arıziliklerin dışsallığı"nı tarihin içkin istikametinin karşısına koyar. Tarih, ideal bir şemanın sürekli gelişimi ve işleyişi değildir. Daha çok, kendi tahakküm sistemlerini dayatma girişiminde bulunan farklı iktidar blokları arasındaki sürekli mücadele veya savaş halidir: "İnsanlık, hukukun egemenliğinin nihai olarak savaş halinin yerini alacağı evrensel bir mütekabiliyete varana kadar bir savaştan diğerine geçilen aşamalı bir gelişim durumunda değildir; insanlık her şiddet eylemini bir kurallar sistemine dâhil etmek suretiyle bir tahakkümden diğerine doğru yol almaktadır."[5] Foucault insan bedenini farklı iktidar düzenlemeleri arasındaki bu mücadelenin merkezine yerleştirir. Tarihte insan bedeni üzerinde ve onun aracılığıyla işleyen güçleri, bütünleştirici bir tarihsel perspektife dâhil edilmeye direnen bir tutumla ele alır. Kendini-tematize eden öznenin beden kavramıyla birlikte tarihin eksenine yerleştirilmesi, tarihçinin metodolojisinde bir değişiklikle sonuçlanır. Tarihsel gelişme artık ortaya çıkardığı anlamlar açısından hermenötik bir yorumla ele alınmaz, bunun yerine, farklı iktidar blokları arasındaki bir çatışma, yani sürekli savaş hali olarak

2 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", s. 89.
3 Agy., s. 85.
4 Agy., s. 94-95.
5 Agy., s. 85.

anlaşılır. Tahakküm mücadelesinin merkezi olan beden, üzerinde etki eden çeşitli muhalif güçler tarafından biçimlendirilir ve yeniden biçimlendirilir. O halde beden, radikal bir özcülük-karşıtlığıyla kavranır: "İnsanın hiçbir şeyi –bedeni bile– kendini tanıma veya başka insanları anlama için bir temel teşkil edebilecek kadar sabit değildir."[6] Beden, yüzeyinde "geçmiş deneyimlerin izini" taşır: "Beden (dil tarafından belirtilen ve fikirler tarafından eritilen) olayların kaydolma alanı, (tözsel birlik kuruntusunu yüklemeye çalıştığı) Ben'in çözülme yeri ve sürekli aşınan bir hacimdir. Menşe analizi olan soybilim böylece bedenin ve tarihin eklemlendiği yerde konumlanır. Görevi, tarih tarafından ve tarihin bedeni telef etme süreci tarafından damgalanmış olan bedeni bütünüyle meydana çıkarmaktır."[7]

Feminizm ve Beden

Foucault'nun iktidar ilişkilerinin en somut biçimiyle tezahür ettiği nokta olarak beden anlayışı son yıllarda feminist beden düşüncesine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu konu üzerine bütün postyapısalcı çalışmalar arasında feministler tarafından en büyük ilgiyle karşılananlar, bedeni tarihsel ve kültürel açıdan özgül bir kendilik olarak görme ısrarından dolayı Foucault'nun çalışmaları olmuştur.[8] Bedenin tarihsel açıdan özgül bir kendilik olduğu ısrarı Foucault'nun teorisini diğerlerininkinden, örneğin bedenin daha kapsamlı bir felsefi mesele olan farklılık probleminin bir eğretilemesi olarak ele alındığı Derrida'nın teorisinden farklılaştırır. Feministler için bu özgüllük vurgusu önem arz eder çünkü soyut bir felsefi mesele olan farklılığın kadın bedeni metaforu üzerinden temsil edilmesinin (kadınların tarihsel deneyimlerinin bütünüyle ilişkili olan) cinsel farklılık meselesiyle sadece belli belirsiz bir bağlantısı vardır.[9]

Foucault'nun beden teorisinin feminist düşünceye en önemli katkılarından biri, bedenin maddeselliğini sabit bir biyolojik öze veya söylemsellik öncesi bir öze yuvarlamadan, somut bir olgu olarak anlamanın bir yolunu sunmuş olmasıdır. Cinsiyetli bedeni aslî bir cinsel farklılık koyutlamadan teorileştirmek feminist teorisyenleri uzun süre meşgul etmiş bir meseledir. Temel seviyede, beden nosyonu kadınların maruz kaldığı baskının feminist çözümlemesinde

6 Agy., s. 87-88.
7 Agy., s. 83.
8 Bartkowski , "Epistemic Drift in Foucault".
9 Braidotti, "The Politics of Ontological Difference", s. 89. Ayrıca bkz. Jardine *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*.

merkezi bir yerdedir çünkü cinsiyet eşitsizliğinin mabedi erkek ve kadın bedenleri arasındaki biyolojik fark üzerinde yükselir ve onun üzerinden gerekçelendirilir. Kadınların erkeklerden aşağı olduğu düşüncesi biyolojiye referansla doğallaştırılır ve gerekçelendirilir. Beden nosyonu kadınların ezilmesinin feminist açıklamasında merkezi önemde olsa da, patriyarkal mantığın –toplumsal bir kategori olarak kadının biyolojik işlevler üzerinden tanımlanması– daha da güçlendirilmeden tersine çevrilmesi için dikkatle ele alınması gerekir. Kadınların toplumsal varoluşunun biyolojik işlevlerle birleştirilmesi feminizmin bazı türlerinde görülen sorunlu bir eğilimdir.[10] Kadınların ezilmesi bedenlerinin patriyarkal düzen tarafından temellük edilmesine dayansa da bundan, baskının bedenden veya cinsiyetten kaynaklandığı ya da doğal cinsel farklılıklar nosyonunun toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini açıklamak için kullanılabileceği sonucu çıkmaz. Daha çok, "doğal" beden baskının özgül stratejilerinin gerekçelendirilmesinde merkezi önem taşıyan bir araç olarak anlaşılmalıdır. Monique Plaza'nın ifadesiyle: "Cinsellik kategorisinin patriyarkal mantıkta bu kadar önemli bir yeri olmasının nedeni cinselliğin toplumu şekillendirmesi değildir; asıl neden toplumsal olanın cinsellik biçimlerini aşikâr hale getirebilmesi ve böylece baskıcı sistemleri saklayabilmesidir."[11] Toplumsal pratiklerde *a posteriori* temsil edilen aslî cinsel farklılığı koyutlamaktan ve böylelikle toplumsal olanı biyolojik itkilerin bir etkisine indirgemekten kaçınılacaksa, çeşitli cinsel farklılıkların, cinsel ayrımın sistematik bir etkisini üretmek amacıyla bir üstbelirlenime tabi kılındığının da farkına varılması gerekir. Kadınların ikincil konuma itilmesinin tek bir bedensel nedenini koyutlamaya ihtiyaç yoktur. Kadın cinsi belirli dişil özellikler olarak anlamlandırıldığı anda, bu "hayali anlamlama" çeşitli toplumsal pratikler boyunca somut etkiler üretmeye başlar. Bu somut etkiler sabit bir dişil özün ifadesi değildir. Ancak, bu sembolizmin ve dolayısıyla sabit dişil nitelikler mitinin muhafazasına ve yeniden üretilmesine katkıda bulunarak karşılık verirler.[12]

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, feministlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliği teorisinin aslî cinsiyet farklılığında temellendirilmesinin yol açtığı

10 Bu yaklaşımın teorik sorunları çokça tartışılmış olduğundan burada yer azlığı nedeniyle ele alınmayacaktır. Bkz. Soper, "Feminism as Critique"ve "Feminism, Humanism and Postmodernism"; Plaza, "Phallomorphic Power and the Psychology of Woman", Butler *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

11 Plaza, "Phallomorphic Power and the Psychology of Woman", s. 9.

12 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, s. 118; Barrett *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, s. 214-215.

bazı teorik sorunları aşma girişimlerinin bir ifadesidir. Toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünüyse, bir toplumsal cinsiyetin herhangi bir şekilde doğal bedenden türetildiği söylenemez: "Toplumsal cinsiyet ne cinsiyetin nedensel sonucudur ne de görünürde cinsiyet kadar sabitlenmiştir."[13] Gelgegelim cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, kişinin biyolojik makyajının onun toplumsal yazgısı olduğu anlayışını geçersiz kılma konusunda başarılı olmuşken, yol açtığı toplumsal yapılandırmacılık yaklaşımı biyolojik bir kategori olarak beden ve toplumsal bir kategori olarak toplumsal cinsiyet arasındaki sorunlu karşıtlığı saf dışı bırakamaz. Bu denklemin toplumsal cinsiyet tarafına öncelik verilmesi suretiyle beden gerçekte nötrleştirilir ve herhangi bir belirginliğe sahip olması engellenir. Mantıksal sınırına dayandırılan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı, cinsiyetli bedenlerle kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyetler arasında radikal bir süreksizliği işaret eder. Toplumsal cinsiyet boşlukta salınan bir kendiliğe dönüşür ve bunun sonucunda "*erkek* ve *eril* kolaylıkla bir kadın bedenini bir erkek bedeni olarak, *kadın* ve *dişil* de bir erkek bedenini bir kadın bedeni olarak imleyebilir."[14]

Toplumsal cinsiyete salt sosyolojik yaklaşımlar, psikanalitik bir perspektifi benimseyen feministlerin savına göre, bedenin bedensel (*corporeal*) gerçekliğini safdışı bırakarak, arzu ve psişik itkiler meselelerini uygun biçimde ele almadığından kısıtlıdır.[15] Bedeni salt biyolojik açıdan kavramaktan kaçınmak gereklidir ama bedensel gerçekliğin de kuramsallaştırılması gerekmektedir. Rosi Braidotti[16] ve Parveen Adams[17] kadın bedenine toplumsal normların içselleştirilmesi üzerinden sosyolojik bir yaklaşımın cinsel kimliğin zayıflaştırılmış bir izahıyla sonuçlanacağını savunurlar. Braidotti'ye göre, annelik düşüncesi "feminist düşüncenin biyoloji ve kadın bedeni konusunda başarıyla kaydettiği ilerlemeyi" değerlendirmenin uygun bir yolunu sunar.[18] Daha erken feminist düşüncede, annelik "zorunlu heteroseksüelliği" bütün kadınların toplumsal yazgısına dönüştürdüğünden reddedilirken, bugünlerde feministler anneliği hem patriyarkal egemenliğin ana desteklerinden biri hem de dişil kimliğin müstahkem mevkilerinden biri olarak ele

13 Butler, *Gender Trouble,* s. 6.
14 *Age*., s. 6.
15 Toplumsal cinsiyet kimliğine psikanalitik ve sosyolojik yaklaşımların karşılaştırılması için bkz. Butler, *Gender Trouble* ve Rose *Sexuality in the Field of Vision*.
16 Braidotti, "The Politics of Ontological Difference".
17 Adams, , "Of Female Bondage".
18 Braidotti, agy., s. 96.

almaktadır.[19] Bu annelik anlayışı bedene alternatif bir feminist yaklaşım sunar; bu yaklaşıma göre annelik öznelliğin sınırındadır ama sabitlenmiş bir biyolojik öz veya toplumsal koşullandırmanın bir sonucu olarak değil. Daha ziyade beden "biyolojik ve toplumsal olanın kesişim noktası, arayüzü, yani iktidarın mikrofiziğinin sosyopolitik alanıyla öznel boyut arasındaki arayüz" olarak düşünülmelidir.[20] Libidinal beden özdeşliğin tesisine dair anlayışa bir arzu ve çokanlamlılık teorisi katmaya yarar. Kadınların kadın bedeninin temsillerini içselleştirmesi kadın kimliğinin biçimlenmesi açısından temel önemdedir ama bu süreç dolambaçsız ve sorunsuz bir süreç değildir. Feministler toplumsal cinsiyetin kimliği oluşturduğunu ama aynı zamanda onu asla tam olarak belirlemediğini ancak bedenin öznelliği çevreleme şeklinin haritasını çıkararak açıklayabilirler.

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde sunduğu beden nosyonu işte bu karmaşık konular kümesi ışığında önem kazanır çünkü bedeni özcü olmayan bir şekilde kavramanın bir yolunu sunarken bir yandan da bedenin bedensel gerçekliğini reddetmez. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde cinselliğin radikal biçimde kurulmamış veya doğal bir olgu olarak kavranışına itiraz eder. Cinselliğin arzuların doğal kaynağı olmaktan çok toplumsal düzenleme ve cinselliğin denetimi amacıyla üretilmiş kültürel bir kurgu olduğunu savunur. "İktidarla temas yüzeyi boyunca ikincil nitelikli çoğul cinsellik etkileri yaratacak, özerk bir cinsellik düzlemi olduğunu düşünmemek gerekir. Cinsellik, tersine, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çevresinde düzene soktuğu en spekülatif, en ideal ve en içsel öğedir."[21] "Doğal cinsiyet" bir dizi düzenleyici işlevi yerine getirir. En kaydadeğer işlev şudur: Cinsiyet kavramı iktidarın cinsellikle olan ilişkisinin temsilini öyle bir tersine çevirir ki, cinsellik iktidar ilişkilerinin uygulanması sırasında kurulan ve üretilen bir olgu olarak değil, iktidarın ancak bastırma ve denetleme girişiminde bulunabileceği idaresi zor bir güç olarak görülür: "Cinsellik kavramı temel bir ters çevirmeyi olası kıldı; cinsellikle olan iktidar ilişkilerinin ters çevrilmesini ve cinselliğin, iktidarla olan temel ve pozitif bağıntısında değil de iktidarın elinden geldiğince uyruklaştırmaya çalıştığı özgül ve indir-

19 Bkz. Henriques vd., *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, s. 219.
20 Braidotti, agy., s. 97.
21 Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* s. 114.

genemez biz düzleme kök salmış gibi görünmesini sağladı."[22] Cinsellik ve iktidar arasındaki nedensel bağıntının tersine çevrilmesi, doğal cinselliğin bir tezahürüne indirgenen cinselliğin tarihsel bir tertibat olarak araştırılmasını engeller.

Foucault'nun cinselliğin düzenleyici bir tertibat olduğuna dair radikal düşüncesi, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımında içerilen doğal ve kültürel ayrımını tahrif eder. Toplumsal cinsiyet, anlamın önceden verili bir cinsiyetin üzerine kültürel olarak kaydedilmesi olarak anlaşılmamalı, cinsiyetlerin kendilerinin de tesis edildiği üretim aygıtını işaret etmelidir. Judith Butler'ın sözleriyle: "Toplumsal cinsiyetle kültür arasındaki ilişki cinsellikle doğa arasındaki ilişkiye benzemez; toplumsal cinsiyet 'cinsiyetlenmiş doğanın' ya da 'doğal bir cinsiyetin', 'söylemsellik öncesi', 'kültür öncesi' bir şey olarak üretilip tesis edildiği söylemsel / kültürel araçtır."[23] Foucault anatomik açıdan farklı bedenlerin maddesel gerçekliğini yadsıma amacı gütmemektedir. Aslında, cinselliğin spekülatif yapısına karşı, bedenlerin bedensel gerçekliğini ısrarla vurgular: "[İ]ktidar tertibatları doğrudan doğruya bedene, bedenlere, işlevlere, fizyolojik süreçlere ... [eklemlenir]; bedenin silinmesi gerektiği şöyle dursun, söz konusu olan, bedeni ... biyolojik olanla tarihsel olanın birbirlerini izlediği bir çözümlemede değil, bunların (yaşamı hedef alan modern iktidar teknolojileri geliştikçe artan) bir karmaşıklıkla birbirlerine bağlandığı bir çözümlemede ortaya çıkarmaktır."[24] Gelgelelim Foucault'nun modelinde bedenin maddeselliğini kültürel anlamlandırmaları dışında bilmenin imkânsız olduğu telkin edilir. Bedenin psişik itkileri ve güdüleri cinselliğin eşiğini oluşturuyor olabilir ama bu güdüler toplumsallık öncesi değildir. Daha çok, hemen her zaman toplumsal cinsiyetin anlamlandırma şebekesi dâhilinde üretilirler. Beden çıplak özüyle bilinemeyeceğine göre Foucault'ya göre cinsel özgürleşme iktidar ilişkileri dışında kalan bir cinsellik olarak ele alınamaz. Cinsel özgürleşme daha çok, cinsellik kavramını tüzel bir kurgu olan doğal, heteroseksüel cinsellik kurgusundan koparak açmaktır. Siyasi bir soybilim cinselliğin olumsal ve toplumsal belirlenimli doğasını serimler ve böylece bedensel hazların keşfedilebileceği yeni alanlara yer açarak bedeni düzenleyici heteroseksüellik kurgusundan özgürleştirir: "Cinsellik tertibatına karşı sal-

22 Agy.
23 Butler, *Gender Trouble*, s. 7.
24 Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* s. 111-112.

dırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır."[25]

Foucault'nun beden kavramının etkisi pek çok kişi tarafından ayrıntılı olarak belgelenmiş olduğundan burada daha fazla ele alınmayacak.[26] Foucault'nun görüşlerinin –cinselliğin toplumsal ilişkileri yapılandırmak amacıyla beden içinde üretildiği görüşü– sadece feminist çalışmaların kadın bedeniyle dişillik ideolojileri arasındaki bağıntıya yönlenmesini sağlayan saik olmakla kalmadığını, erillik ve erkek bedeni meseleleri üzerine de benzer çalışmaları harekete geçirdiğini söylemekle yetinelim.[27]

Cinsiyet Farklılığına Karşı Kayıtsızlık

Foucault'nun beden üzerine çalışmaları, kadın bedeni ve cinselliği üzerine feminist çalışmalara azımsanamayacak bir katkıda bulunmuş olsa da, bu mübadelenin tek taraflı olmadığını da kaydetmek gerekir. Feministler Foucault'nun cinsiyet meselelerine yaklaşımındaki belirli yetersizliklere de dikkat çekmiştir. Özellikle öne çıkan bir eleştiri uyarınca Foucault'nun çözümlemesi bedeni disiplin altına alan tekniklerin cinsiyetli yapısına yeterince eğilmez ve bu dikkatsizlik toplumsal teoride hep egemen olagelmiş bir "cinsiyet körlüğü"nü pekiştirir. Sandra Bartky[28] Foucault'nun son çözümlemede bedeni farklılaşmamış ya da nötr bir cinsiyet olarak ele aldığını ve bunun sonucunda kadınların ve erkeklerin modern yaşamın kurumlarıyla bağıntı kurma biçimlerinin neden farklılık gösterdiğini açıklayamadığını işaret eder. Eğer, Foucault'nun öne sürdüğü gibi, "doğal" beden diye bir şey yoksa ve dolayısıyla önceden verili bir doğal cinsiyet ayrımı koyutlamak imkânsızsa, cinsel ayrımın sistematik etkilerinin beden üzerinde uygulanan toplumsal cinsiyet teknikleri tarafından nasıl idame ettirildiğini ayrıntılı olarak incelemek gerekir. Özellikle kadınları ve "dişil" bedenin farklı veçhelerini hedef alan çeşitli söylem ve pratikleri çözümleyen Bartky dişil bedenin "disiplinci dişilik rejimi" adını verdiği şey dâhilinde nasıl düzenlenip de-

25 *Age*., s. 116.

26 Foucault'nun feminist teori üzerine çalışmalarının bir değerlendirmesi için bkz. Diamond ve Quinby, *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*; Gallager ve Laqueur, *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in Nineteenth Century*; Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* ve Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*.

27 Bkz. Connell, *Which Way is Up: Essays on Class, Sex and Culture* ve Weeks *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*.

28 Bartky, "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power".

netlendiğini gösterir. Gelgelelim, Foucault'nun hapishane, akıl hastanesi vb "bütünleştirici" kurumlar içinde konumlanan disiplinci iktidarından farklı olarak, Bartky dişil bedenin disiplininin "kurumsal bağıntısız" olduğundan yerinin belirlenmesinin zor olduğunu öne sürer. Resmi bir kurumsal yapının eksikliği dişil öznelerin dişilik varsayımlarının ya doğal ya da gönüllü bir süreç olduğu izlenimini bırakır.[29]

Bartky Foucault'nun disiplinci tekniklerin kadın bedeni üzerindeki farklı uygulamalarını (bu uygulamaların örneğin kısıtlı ve müstereddit beden hareketleri gibi fiziksel etkileri vardır ve egemen dişilik kavrayışlarının kadınlara tahsis ettiği ikincil konumu güçlendirirler) ele almakta yetersiz kaldığı yolundaki eleştirisinde şüphesiz ki haklıdır. Bu "cinsiyet körlüğü", eşbiçimli bir yapıya dair örtük bir varsayımın iktidarın erkek ve kadın bedenleri üzerindeki uygulamalarına uygulandığı *Hapishanenin Doğuşu*'nda açıkça görülmektedir. Kadın bedeninin eril normdan farklı bir özgüllüğü olmadığı eleştirisi, Foucault'nun kadın ve erkek mahkumların gördüğü muamele arasında yeterli bir ayrıma gitmediğini savunan Patricia O'Brien tarafından öne sürülmüştür.[30] O'Brien farklı cinsiyetten mahkumlar arasında yaş, toplumsal geçmiş ve meslek açısından büyük bir örtüşme olduğunu teslim eder. Kadınların büyük bölümü erkeklerle aynı suç kategorisinden dolayı hapistedir, bu da esasen hırsızlıktır.[31] Ancak O'Brien kadın ve erkek suçluluğunun toplumsal algılanışında somut farklılıklar olduğunu gösterir. Kadın suçluluğu ağırlıklı olarak kadınların biyolojik yapı açısından ikincilliği üzerinden algılanıyordu. Kadın suçluluğu kadın fizyolojisinin temel nitelikleri –kırılganlık, tedirginlik, hassaslık– olarak anlaşılan özelliklerle açıkça ilişkilendiriliyordu. Çeşitli suç kategorileri "âdet görmeyle alakalı psikozlar" olarak etiketleniyordu. Kadınlarda görülen intiharlar ve cinayetler "rahmin organik illetleri" olarak görülüyordu. Kadın cinselliğinin doğası gereği patolojik ve regresif bir cinsellik olarak ele alınması kadın suçlulara reva görülen bu muameleyi destekliyordu.[32] Kadınların toplumsallıktan büyük oranda etkilenmediği ve biyolojik açıdan belirlenimli olduğu yolundaki yaygın kanı, kadın suçluların rehabilitasyona erkek suçlulardan daha az yanıt verdiği yolundaki algıyı somutlaştırıyordu. Erkek suçluluğuysa, bu algıyla keskin bir karşıtlık

29 Agy., s. 75.
30 O'Brien, "Crime and Punishment as Historical Problem", s. 514-518.
31 O'Brien, *The Promise of Punishment: Prisons in Nineteenth Century France*, s. 64.
32 *Age.*, s. 68.

içinde, doğal değil toplumsal bir sapkınlık olarak görülüyordu.[33] Dolayısıyla, cezalandırma kurumları kadınların rehabilitasyonunda herhangi bir faydalı rol oynamıyordu.

Foucault'nun toplumsal cinsiyet ideolojilerinin kurumsal düzenlemelerde asimetrik bağıntılar üretmek için harekete geçirilişini ele almaktaki başarısızlığı ve kadın bedenlerinin üretimi meselesi konusundaki sessizliği bir bakıma toplumsal cinsiyet açısından nötr olan sosyal teoride bir cinsiyetçilik hastalığına yol açar. Foucault "özellikle kadınsı olan bir bedenlenme kipliği yaratan disiplinleri görmez. Kadın bedenini meydana getiren uyruklaştırma biçimlerini görmezden gelmek, bu disiplinlerin dayatıldığı kişilerin sessizliğini ve güçsüzlüğünü pekiştirmektir."[34]

Bartky'nin eleştirisi, genel hatları açısından doğru olmakla birlikte, kadın bedenleri meselesine teorik yaklaşımına içkin bazı sorunlar da vardır. Kadınların bedenlerinin disiplin altına alınışında kullanılan farklı stratejilerin fazlasıyla vurgulanması, kadınlar için farklı ve ayrı bir baskı tarihi koyutlamakla sonuçlanır. Bu da kadınların ve erkeklerin deneyimleri arasında yapay bir kutuplaşmayı güçlendirir. Bunun sonucunda kadınlar, erkek tanımlı toplumsal alanın karşısında bir masumiyet pozisyonunda ya da o alanın tümüyle dışında konumlandırılır. Bartky makalesinin çeşitli yerlerinde kadınların patriyarkal baskı sistemlerinin pasif kurbanları olduğunu varsayıyor gibidir. Kadın bedenine uygulanan disiplinci tekniklerin "bütüncül", "daimi" ve "geniş kapsamlı" olduğunu savunur. Kadınların "benzeri görülmemiş bir siyasi, ekonomik ve cinsel kendilik-belirlenimine maruz kaldıkları oranda patriyarkanın bakışının egemenliğine bütünüyle tabi kaldıklarını" savunur.[35] Bartky böyle argümanlarla toplumsal ilişkilerde kadın kimliğinin karmaşık süreçler içinde kuruluşunu, kadınların her daim mazoşistçe itaat ettiği uzun bir baskı tarihine indirger. Bunun sonucunda kadınların tarihsel olarak gerçekleştirilmiş deneyim ve arzuları, bir yanlış bilinç veya yanlış tanıma vakasına indirgenir. Disiplinci tekniklerin bir analizi şüphesiz ki kadın bedeni üzerine uygulanış şekillerini de hesaba katmalıdır. Ama bu ayrımı mutlak bir ayrım veya kutuplaşmaya yuvarlamamak için de özen göstermek gerekir. Kadın bedeninin tarihi erkek bedeninin tarihinden tümüyle ayrı değildir. Cinsiyetli beden, genel bir kategori olarak bedenin bilinçdışı,

33 *Age.*, s. 69.
34 Bartky , "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power", s. 64.
35 Agy., s. 82-83.

beden vb kavramlarla bağıntı içinde kavranma biçimlerine dahil olur. Bu, kadın ve erkek bedenlerinin tertip edilme biçimlerinin farkını yadsımak anlamına gelmez ama kadın bedenlerinin ebedi, farklılaştırılmamış bir cinsiyetler arası ayrımdan ziyade toplumsal ve tarihsel açıdan özgül biçimlerde işlendiğini kabul etmek anlamına gelir. Denise Riley'nin ifadesiyle: "Beden kendini bazen cinsiyetli kademelerde düzenleyen bazen de düzenlemeyen diğer kategoriler arasında dolaşımdadır. Çünkü 'kadınların bedeni' kavramı saydamsızdır ve 'kadınlar' kavramı gibi her zaman "insan" ve "erkekler" kategorilerinin yakınındadır."[36] Kadın bedeninin bir çözümlemesi, hem kadın bedenine dışsal disiplinci teknikleri, örneğin kadın bedeninin "histerikleştirilmesini" ele almalı hem de kadın bedeninin tarihinin erkek bedeninin tarihinin içinde olduğunu ve bunun karşılığında ikisinin de toplum içinde vuku bulan diğer değişimler içinde olduğunu göz önünde tutmalıdır.

Deneyimin Dışlanması

Foucault'nun çalışmasında bir nebze toplumsal cinsiyet duyarsızlığının mevcut olduğu yolundaki eleştiriler doğru olmakla birlikte, bu eleştirilerin onun beden teorisindeki esas teorik zorluklardan çok boşlukları işaret ettiklerini düşünüyorum. Foucault'nun çalıştığı ve beden ve toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki bağıntı anlayışı için sorunlu içerimleri olan bu monolitik, tekyönlü iktidar nosyonundan daha ciddi bir sınırlama çıkar. Foucault'nun iktidar teorisinin tek boyutluluğunun eleştirisi Habermas[37] ve Rose[38] gibi sosyal teorisyenler tarafından yapılmıştır ama feministler tarafından toplumsal cinsiyet meselesiyle ilişkili olarak ele alınmamıştır.

İktidarın dağılmış, heterojen ve üretken bir olgu olduğu yolundaki teorik iddiasına rağmen,[39] Foucault'nun tarihsel analizleri iktidarı, özneleri üzerinde acımasız ve baskıcı bir kontrolü olan merkezileşmiş, monolitik bir güç olarak sunar. İktidarın bu negatif tanımı Foucault'nun iktidar incelemesinin tek taraflı olmasından kaynaklanır kısmen; iktidar ilişkileri sadece kurumlara nasıl kaydedildikleri açısından incelenir, iktidara tabi olanların perspektifin-

36 Riley, *Am I that Name?: Feminism and the Category of Women in History*, s. 107.
37 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*.
38 Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and Law*.
39 "Önemli olan, iktidar üzerinde, merkezinden başlayarak ve temele ne kadar nüfuz ettiğini keşfetme amacıyla bir tür tümdengelim çalışması yapmak değildir ... daha çok, her biri kendi tarihine, yörüngesine, teknik ve taktiklere sahip sonsuz küçüklükteki mekanizmalarından başlayan ve aşağıdan yukarı ilerleyen bir iktidar çözümlemesi yapmak gerekir." (Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 99.)

den değil. Peter Dews Foucault'nun cezalandırma sistemindeki disiplin teknikleri çözümlemesinin, denetim altında tutulanların sesleri ve bedenlerine değil, denetimi elinde bulunduranların –valiler, mimarlar, vs– perspektifine meylettiğini işaret etmiştir.[40] Cezalandırma reformunun resmi söylemi dışında herhangi bir perspektifi izah etmemesi Foucault'nun disiplinci denetim biçimlerinin etkililiğini açıkça gözünde büyüttüğünün göstergesidir.[41]

Bu farklılaşmamış ve tek yönlü iktidar açıklamasının bir sonucu, Foucault'nun disiplinci iktidara tabi olanların başkaldırmasını ayrıntılandırmamasıdır. Foucault teoride baskının her zaman kendi direniş biçimlerini ürettiğini söyler: "Direnişle karşılanmayan iktidar ilişkileri yoktur; direnişler tam da iktidar ilişkilerinin icra edildiği noktalarda biçimlendiğinden daha da gerçek ve etkilidir."[42] Ama Foucault'nun tarihsel çalışmaları pratikte bedenin iktidarın uygulamalarına hiçbir maddesel direniş sergilemediği izlenimini bırakır. Beden, iktidarın merhametsizce kendini kaydettiği edilgen bir vektörden biraz daha fazlasıdır ancak. Modern "biyoiktidarın" sinsi işleyişine karşı direnişin bedenin libidinal güçlerinden nasıl geliştirilebileceği ayrıntılandırılmadığı sürece beden gerçekte herhangi bir belirginlikten veya karşı koyucu güçten mahrum bırakılır. Bedenin maddeselliğinin böylece iptal edilmesinin sonucu iktidarın "bütün açıklayıcı içeriği kaybetmesi ve her zaman her yerde bulunan metafizik bir ilkeye dönüşmesidir" çünkü karşısında kendini uygulayabileceği belirlenimli bir şey yoktur.[43] İktidar kavramının eleştirel bir güce sahip olabilmesi için, bir iktidar uygulamasının iptali veya kendisine direnilmesi durumunda, durumun nasıl değişeceğini gösterecek bir karşıolgusallığa ihtiyaç vardır.

İktidarın yalnızca insan bedenleri üzerindeki disiplinci etkileri üzerinden tanımlanmasından yola çıkarak değerlendirmelerine devam eden Foucault'nun temayülü özneleri bireyler veya kişilerden çok "uysal" bedenler olarak ele almaktır. Oysa birey/kişi nosyonu bu noktada çok daha yararlı olacaktır çünkü bu nosyon Foucault'nun görmezden geldiği modern iktidarın karmaşık ve çelişkili yapısını ele geçirir.[44] Özne basitçe bedensel deneyim-

40 Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, s. 168.
41 Bkz. *age.*,s. 188; O'Brien, "Crime and Punishment as Historical Problem".
42 Foucault *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 142.
43 Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, s. 166.
44 Bkz. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 288-293.

lere referansla anlaşılamaz; daha çok hukuki, toplumsal ve psikolojik tertibatların karmaşık ve sıklıkla tutarsız bir karışımının da hesaba katılması gerekir.[45] Bütün bu karmaşıklıkları bedeni merkeze alan disiplinci iktidarın etkilerine indirgeyerek Foucault hegemonik toplumsal ilişkilerin muhafaza edildiği süreci basitleştirir ve aynı zamanda modern toplumda bireylerin farklı deneyimlerini gizler. Böylece Foucault on dokuzuncu yüzyılda kadın bedeninin bir histerikleştirme sürecine tabi kılındığını savunur. Kadın bedenini "baştan aşağı cinsellikle doyurulmuş" ve doğası gereği patolojik bir beden olarak sunmak suretiyle arzunun ve cinsel ilişkilerin, aile nüfuslarının disiplin altına alınması ve denetlenmesi gibi nihai bir amaç uğruna düzenlenmesini sağlayan bir bilgi türü tesis edilmiştir. Kadın bedeni "(düzenli doğurganlığını sağlamak zorunda olduğu) toplumsal bünye, (esas ve işlevsel öğesi olmak zorunda kaldığı) aile düzlemi ve (ürettiği ve biyolojik-ahlâksal bir sorumluluk çerçevesinde eğitimi boyunca güvence vermek zorunda olduğu) çocukların yaşamıyla organik bir iletişime sokulmuştur."[46]

On dokuzuncu yüzyılda kadın bedeninin yoğunlaştırılmış biçimde dişilleştirildiğine şüphe olmasa da, Foucault'nun monolitik iktidar kavramı ve edilgen beden izahı kadınların deneyimlerinin bütünüyle patolojik ve histerik bir kadın cinselliği kavramıyla çevrelendiğini ima eder. Foucault'nun iktidar izahının açıklamadığı şey, kadın bedeninin yoğun bir biçimde histerikleştirilmesi sırasında bile kadınların toplumsal olarak önceden belirlenmiş kadın rollerine kolayca ve edilgence bürünmedikleridir. Foucaultcu "biyoiktidar" iktidar dinamiklerinin cinsellik içindeki mevcudiyetinin "heteroseksist ve fallogosantrik bir iktidar rejiminin basitçe sağlamlaştırılması veya çoğaltılmasıyla" aynı kefeye koyulamaz.[47] Toplumsal cinsiyet bütünlüğü "mecburi heteroseksüelliğin" düzenleyici pratiğinin bir etkisi olsa da, bu bütünlük etkisi asla tam olarak yerleştirilmez. Katı eril/dişil ikiliği, toplumsal cinsiyetin cinsiyetin bir sonucu olmadığı heteroseksüel, gey ve biseksüel topluluklarda gerçekleşen toplumsal cinsiyet kırılmaları tarafından sürekli bozulur ve zayıflatılır. Örneğin, homoseksüel bağlamlarda *butch* ve *femme* gibi heteroseksüel geleneklerin varlığı "aslî heteroseksüel kimliklerin saçma temsilleri" olarak açıklanamaz. "Heteroseksüel tertibatların gey cinselliği ve kimliğindeki kötücül ısrarı olarak da açıklanamaz... Heteroseksüel tertibat-

45 Rose, *Sexuality in the Field of Vision*.
46 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 104.
47 Butler, *Gender Trouble*, s. 31.

ların heteroseksüel olmayan çerçevelerde tekrarlaması, sözde heteroseksüel aslın bütünüyle tertip edilmiş olduğunu gösterir."[48]

Kadınların deneyimlerinin yeniden keşfi ve yeniden değerlendirilmesine yapılan vurgu göz önüne alındığında, feministler için bireylerin bedenlere indirgenmesi bilhassa sorunludur. Böylece, on dokuzuncu yüzyılda kadınlara uygulanan düzenleyici pratiklerin baskıcı etkilerini küçümsemeyi amaçlamadan feminist tarihçiler, kadınlık düşünceleri etrafında iş gören kısıtlayıcı baskıların dâhilinde, kimi zaman kadınların, tam da onlara baskı yapan sistemin dibini oymalarını sağlayan bir alan sağlamış zıtlıklar ve dengesizlikler bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Kadınların tarihsel deneyimlerinin yeniden değerlendirilmesine dair bir örnek Caroll Smith-Rosenberg'in Viktoryen dönemdeki iffet beklentilerinin kadınların toplumdaki ikiyüzlülüklere saldırmak için kadınları nasıl güçlendirdiği üzerine çalışmasıdır. New York Kadın Ahlakını İyileştirme Cemiyeti, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Hıristiyan kadınlar tarafından kurulan ve kentte fuhuş sorununu çözmeyi, genelevleri kapatmayı ve göz yumulan çifte standartla ve erkeklere tanınan cinsel yetkilerle yüzleşmeyi amaçlayan bir gruptu. Bu burjuva kadınların kampanyası bir bakıma, evanjelik Protestanlığın ve Gerçek Kadınlık Kültünün egemen erkek ideolojilerinin öngördüğü ideal kadın davranışlarına uyum gösterdiği için ortodoks bir kampanya olarak değerlendirilebilir.[49] Gelgelelim, bu kadınların reform isteğinde dindar, itaatkâr ve namuslu kadınlık basmakalıbını altüst eden bir çokanlamlılık hakimdir. Bu çokanlamlılık, bu kadınların şehirde fuhuş meselesini sunuş biçiminden kaynaklanır. Durum salt matriyarkal açıdan anlamlandırılmaktadır: annelerin düşkün bir hayat yaşayan kızlarını sınır tanımayan ve tahrip edici erkek şehvetinden korumaları gerekmektedir. Fuhuş sorununun bu temsili, fahişeleri düşük kadınlar kabul eden ve onları toplumsal istikrara bir tehdit olarak algılayan egemen Viktoryen bakış açısıyla tezat oluşturmaktadır. Fahişeleri kız çocukları ve istismarcı erkek arzusunu gerekçelendiren bir sistemin kurbanları olarak yeniden adlandırmak suretiyle, Ahlakı İyileştirme Cemiyetinin kadınları toplumsal bir sorunu adlandırma ve tanımlamadaki erkek imtiyazına el koymuştur. Dahası, erkek çifte standardına meydan okuyarak o dönemde erkeklerin daha maddesel nitelikleri ve güçleri olarak ele alınan şeyler üzerinde hak iddia etmişlerdir. Cemiyet bağımlılık, uysallık ve

48 *Age.*, s. 31.
49 Smith-Rosenberg, "Writing History: Language, Class and Gender", s. 40.

sessizliğin yerine örgütlenme, bilgi ve kararlılığın gelmesi gerektiğini savunmuştur.[50] Başka kadınların haklarının erkekler karşısında kadınlar tarafından agresif biçimde savunulmasının kamusal ve özel ayrımını ve erkek ve kadın arasındaki örtük karşıtlığı ters yüz etme gibi bir etkisi olmuştur.

Bireylerin uysal bedenlere indirgenmesi toplumsal cinsiyetin tesis ve muhafaza edildiği süreci basitleştirmekle kalmaz, kadınların modern toplumda kazandığı özgürlüklerin öneminin de küçümsenmesine yol açar. Modern toplumsal ilişkiler basitçe her şeyi kapsayan bir biyoiktidarın tezahürü olarak açıklanmamalı, farklı iktidar biçimlerinin bir karışımının bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bu özgürlükler, formel ve temel haklar arasında sıklıkla görülen çelişki azımsanmadan, kanunlarda yapılan değişimler sonucu elde edilmiştir, bunun en bilinen örneği de kadınlara oy hakkı verilmesidir. Hukukta belirlenmiş diğer haklar, örneğin kadının kürtaj olma hakkı basitçe beden üzerindeki denetimin bir örneği olarak geçiştirilemez. Bu hakların güçlendirme potansiyeli kadınlara yaşamlarının denetiminde daha çok özgürlük sağlamıştır. Modern iktidarın gelişimini beden üzerindeki tahakkümün giderek daha da sinsileşmesi olarak resmederek ve iktidarın uygulanışını örgütleyip düzenleyebilecek herhangi bir yaşam dünyası bağlamını belirsizleştirerek Foucault kadınların uyruklaştırılmasının özgül doğasını ve kapsamını geçmişe dönük olarak siler ve iktidarın sanayi toplumundaki normalleştirici etkilerini fazlasıyla basitleştirir.

Bitirirken

Foucault'nun beden teorisinin kadınların uyruklaştırılmasının feminist çözümlemesini harekete geçirici bir katkı sunduğuna şüphe yok. İktidar ilişkilerinin toplumsal alanı tertip ettiği ve öncelikle insan bedeni üzerinden işlediği yolundaki tezi, feministlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin anatomik farklılıklardan yola çıkarak tertip edilmesinin toplumsal hiyerarşiler açısından merkezi önemde olduğunu göstermeleri için bir yol sunar. Farklı söylemsel pratiklerin bedeni nasıl şekillendirdiğine dair soybilimsel çözümlemesi, toplumsal pratiklerde *a posteriori* temsil edilen aslî cinsiyet farklılığını koyutlama ihtiyacının önüne geçer. Ben, Foucault'nun beden teorisinin feminist eleştiri açısından büyük potansiyel teşkil etmesine rağmen, bazı önemli açılardan sınırlı olduğunu tartıştım. Bu sınırlamalara dair feminist farkın-

50 Agy., s. 45.

dalık, disiplin altına alınmış bedenin toplumsal cinsiyetli özelliğine yeterince dikkat çekilmemiş olduğuna odaklanmıştır. Toplumsal cinsiyet körlüğü eleştirisinin, güçsüz bir eleştiri olmamakla birlikte, Foucault'nun beden teorisinin en önemli eksiği olmadığını savundum. Daha çok, Foucault'nun tek yönlü ve monolitik iktidar izahına yöneltilen eleştirilerin izinden giderek bireyleri "uysal" bedenlere indirgemesinin daha önemli bir defo olduğunu tartıştım – bu, kadınların modern toplumdaki birçok deneyimini açıklamaz ve toplumsal cinsiyet formasyonunun zayıflatılmış ve sabit bir izahına yol açar. Foucault'nun çalışmalarının feministler açısından sunduğu çelişki, tarihsel olarak belirlenmiş bir varlık olarak bedene bu kadar çok vurgu yapmasının bireysellik ve deneyime dair herhangi bir nosyonu safdışı bırakmasıdır. Böylece, feministler kadınların tahakkümün edilgen kurbanlarından çok daha fazlası olduğunu –kadınların deneyimlerinin ve tarihlerinin yeniden keşfi ve yeniden değerlendirilmesi üzerinden– gösterme ihtiyacı hissetmişken Foucault'nun bireyleri edilgen bedenler olarak kavraması, kasten olmasa da, kadınları o edilgenlik ve sessizlik konumuna geri iter.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynakça

Adams, Parveen, "Of Female Bondage", *Between Feminism and Psychoanalysis*, Ed. Teresa Brennan, Londra ve New York: Routledge, 1989.

Barrett, Michelle, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londra: Verso, 1980.

Bartkowski, Frances, "Epistemic Drift in Foucault", *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Ed. Irene Diamond ve Lee Quinby, Boston: Northeastern University Press, 1988.

Bartky, Sandra, "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power", *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Ed. Irene Diamond ve Lee Quinby, Boston: Northeastern University Press, 1988.

Braidotti, Rosi, "The Politics of Ontological Difference", *Between Feminism and Psychoanalysis*, Ed. Teresa Brennan, Londra ve New York: Routledge, 1989.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

Connell, R.W., *Which Way is Up: Essays on Class, Sex and Culture*, Sydney ve Boston: Allen and Unwin, 1983.

Dews, Peter, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londra ve New York: Verso, 1987.

Diamond, Irene ve Lee Quinby (ed.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press, 1988.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Çev. Alan Sheridan, Harmondsworth: Peregrine; New York: Pantheon Books, 1977.
----------, *The History of Sexuality: An Introduction*, Çev. R. Hurley, Harmondsworth: Penguin; New York: Pantheon Books, 1978 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi,* Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Ayrıntı, 2010)
----------, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977,* Ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press; New York: Pantheon Books, 1980.
----------, "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader,* Ed. Paul Rabinow, Harmondsworth: Penguin; New York: Pantheon Books, 1984.
Fraser, Nancy, "Unruly Practices: Power, Discourse and Gender", *Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity Press; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
Gallagher, Catherine ve Laqueur, Thomas (ed.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in Nineteenth Century*, Berkeley: University of California Press, 1987.
Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press; Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
Hekman, Susan, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press; Boston: Northeastern University Press, 1990.
Henriques, Julian vd. (ed.), *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity,* Londra ve New York: Methuen, 1984.
Jardine, Alice, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso, 1985.
O'Brien, Patricia, "Crime and Punishment as Historical Problem", *Journal of Social History*, S. 23, s. 508-520, 1978.
----------, *The Promise of Punishment: Prisons in Nineteenth Century France,* Princeton: Princeton University Press, 1982.
Plaza, Monique, "Phallomorphic Power and the Psychology of Woman", *Ideology and Consciousness,* S. 4, s. 4-36, 1978.
Riley, Denise, *Am I that Name?: Feminism and the Category of Women in History*, Basingstoke: Macmillan; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Rose, Gillian, *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and Law*, Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1984.
Rose, Jacqueline, *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso, 1986.
Smith-Rosenberg, Carroll, "Writing History: Language, Class and Gender", *Feminist Studies / Critical Studies*, Ed. T. De Lauretis, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
Soper, Kate, "Feminism as Critique", *New Left Review*, S. 176, 1989, s. 91-114.
----------, "Feminism, Humanism and Postmodernism", *Radical Philosophy,* S. 55, 1990, s. 11-17.
Weedon, Chris, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1987.
Weeks, Jeffrey, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Londra ve Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Foucault'ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına

A. NİLÜFER ZENGİN

Michel Foucault eserlerinin önemli bir bölümünü modern batı metafiziğinin sonuçlarından biri olan disiplin toplumu [*société disciplinaire*] modeli içinde belirlenen itaatkâr öznenin inşasının köklerine işaret etmeye ve o kökleri sarsmaya adamıştır. "Düşünen şey" olarak "ben" kavramının ve modern öznenin toplumsal, düşünsel, tarihsel ve psişik olarak meşru itirazlarla aşındırıldığı şu içinden geçtiğimiz modernlik sonrası çağda bile bireyin kimi iktidar pratikleri aracılığıyla özneleşmeye tabi olması beklentisi geçerliğini korumaktadır. Dolayısıyla bireyin, bilgi ve iktidar ilişkileri ağı içinde üstlendiği öznelikten başka varoluş imkânlarını düşünebilmek için, Foucault'yu bir iktidar analisti olmaktan çok bir kendilik düşünürü olarak okumaya ihtiyacımız var. Foucault iktidar pratiklerini ve genel olarak iktidar kavramını bir boyun eğme değil ancak bir üretim bağlamında ele alır, iktidarı kendine içkin bir akılcılık aracılığıyla değil, iktidar ilişkilerinin kurulduğu stratejiler ağı içinde çözümlemeye eğilimlidir. Bu da düşünsel olarak yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisi önermek anlamına gelir.

Kliniğin Doğuşu'nda [*Naissance de la clinique*][1] ve *Gözetleme ve Cezalandırma*'da [*Surveiller et punir*][2] klinik tıp, hapishane gibi kurumların bağrında hasta/sağlıklı, suçlu/masum, ıslah edilmiş/ıslah edilemeyen gibi ayrımlar üzerinden bireyin, kimliği önceden tayin edilmiş bir özneye dönüşümünü tarihsel olarak anlatılır.

1 Foucault, *Naissance de la clinique*.
2 Foucault, *Surveiller et punir*.

Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildi *Bilme İstenci*'nde [*La volonté de savoir*][3] Foucault, Batı toplumunun on dokuzuncu yüzyılda uğradığı örgütlenme tarzının cinselliğe bir özneleşme aygıtı rolü biçtiğini dile getirir. Foucault, modern cinsellik [*la sexualité moderne*] olarak andığı; bir aygıt olarak çeşitli görevlere tayin edilen bu cinsellik anlayışını analiz ederken bedenin biyopolitikanın temeli olduğuna işaret eder. Zira biyo-politika terimini temelde biyolojik süreçler olan yaşam ve ölümün siyasi ve ahlaki olarak içerilmesi ve kullanılması olarak açıklayacak olursak, bedenin kendisini sonsuz bir siyaset kaynağı olarak görünür kıldığını fark ederiz. Bu nedenle kurumların ve ideolojinin üstlendiği toplumsal denetim işlevi çalışacağı alan olarak beden seçilir.

Foucault *Cinselli*ğin Tarihi'nin son iki cildi *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'nda [*Le souci de soi*][4] Yunanlıların hazzı ve cinsel pratiği sorunsallaştırma biçimini, kendilik kaygısını ele alır. Eğer batı medeniyetinde öznenin soy kütüğünü çözümlemek istiyorsak, yalnızca iktidar pratiklerini ve bu pratikler içinde şekillenen itaatkâr özneyi ve onun ruhunu değil, Yunanlıların cinsel hazların ahlaki yorumunu, antik kendilik tekniklerini ele almamız gerekiyor. Zira, cinselliğini dolu dizgin yaşaması durmaksızın engellendiği varsayılan "arzulayan özne" ile haz pratikleri aracılığıyla "kendi"siyle ilişki kurmasına izin verilen birey birbirleriyle ilişkilenebilir varoluş kipleridir.

Cinsellik söyleminden cinsel hazza

Foucault yeniden sorunsallaştırmak istediği ahlaki meseleyi, Yunanlılardan esinlendiği biçimde ve onlardan ödünç aldığı *aphrodisia* deneyimiyle [*l'expérience des aphrodisia*][5] kurar. *Aphrodisia* [*les aphrodisia*] belli bir haz biçimi sağlayan aşk eylemlerinin bir arada düşünülmesini sağlayan kategoridir. *Aphrodisia* cinsellikten farklı olarak; özneliğin, haz pratiklerinin kurduğu bedensellik içinde kurulan bir kendiliğe dönüşmesinin olanağı olarak kendini gösterir. Modern cinsellik perspektifinde öznenin cinselliği heteroseksüel evlilik normuyla belirlenir ve cinsel ilişkinin tarifi cinsel hazzın önüne geçer, başka bir deyişle, modern cinsellik sözün eylemin yerine geçmesi ve bedenin bedenselliği imkânının ortadan kalkmasıdır. Cinsel eylem heteroseksüel ve ataerkil bir form içinde üreme işlevine indirgenir. Öte yandan,

3 Foucault, *La volonté de savoir.*
4 Foucault, *Le souci de soi*.
5 Foucault, *L'usage des plaisirs,* s. 53.

Viktoryen çağın icadı olarak modern cinselliğin, öznenin, baskıcı iktidar biçimlerinden kendilik ahlakına dönüşümünün gerçekleşeceği geçici bir alan olduğunu varsaymak mümkündür. Dolayısıyla bir iktidar stratejisi olarak cinselliğin, tıpkı Yunanlıların özgürlükçü beden rejimi gibi, bireyi kuşatan iktidar biçimlerine karşı bir direniş olanağını içerdiği öne sürülebilir. Öyleyse modern cinselliğin iktidar stratejileriyle ilişkisini özneliğin kendiliğe dönüşümü bağlamında düşünmek gerekiyor. Öznenin kendisiyle ilişkisinin kaçınılmazlığını antik çağın özgürlükçü ve toplulukçu cinsel tutumu içinde belirgin hale getirmek için, modern cinselliğin "yalan-hakikat"ini açığa çıkarmak gerekiyor.

Peki nedir bu cinsellik? Hangi koşullarda ve hangi araçlar aracılığıyla inşa edilir? Foucault cinselliğin doğası gereği iktidara bir ayak direme ve yaban bir içgüdüye dayanan, zapt etmenin kolay olmadığı bir girişim olarak algılanmaması gerektiğini belirtir.[6] Foucault, çözümlemesinde cinselliğin bastırılması kadar cinselliğin üretimini de değerlendirmek gerektiğini vurgular. Bu çözümlemede Foucault cinselliği, kadının, çocuğun, üreme biçimlerinin, sapkın arzuların haz alanından dışlandığı disiplin toplumunun bir üretimi olarak algılar. İktidar ve bilgi ilişkileri içinde gelişen cinsellik stratejisi cinsel eylemin kendisini de disiplin toplumunun örgütleyen iktidar ilişkileri ağının bir nesnesi olarak görür.

Öte yandan cinselliğin üretimi bedenin kapasitesinden ayrı düşünülemez. Ancak bu önermede cinsellik söyleminin kurduğu iktidar için bir tehdit söz konusudur, zira cinsellik ilksel olarak beden tarafından içerildiğinden, cinsel beden, cinsel eylemi cinselliğin prangasından kurtarıp cinsel haz deneyimine teslim edebilecek niteliktedir. İktidar söylemsel bir yeterlik üzerinden bedende kayıtlıdır ancak bu söylemsel yeterlik bedenin bedensellik imkânını iktidarın bir sonucuna indirger. Foucault söylemin eylem üzerindeki tahakkümüyle bizi yüzleştirmek ister.

Bilme İstenci'nde[7] [*La volonté de savoir*] cinselliğin özgür ve yaban doğasının bastırıldığı varsayımı tartışmaya açılır, cinsel eylemin cinsellik aygıtına dönüşümü tasvir edilir. Ancak cinsellik söyleminin ardında *aphrodisia* deneyimini keşfetmek bedenin bedenselliğini tanımak için bir olanak sağlayacaktır. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi *Hazların Kullanımı*'nda [*L'usage des plaisirs*] belirtildiği üzere cinsel eylem anlayışı, bedenin iktidar ilişkilerince

6 Foucault, *La volonté de savoir*, s. 136.
7 Foucault, *Cinselliğin Tarihi I, Bilme İstenci*.

kullanılışının kabul edilebilir normlarını tehlikeye atan bir arzu fikri üzerine kurulu değildir:

> "Yunan tıbbı ve felsefesi insanın hem *aphrodisia*'lar, hem de kendi bedeni konusunda doğru bir kaygıya sahip olması için bunları nasıl kullanması gerektiği üzerine düşünmüştür. Bu sorunsallaştırma, bu eylemlerde, biçimleri ve olası çeşitleri açısından kabul edilebilir olanlarla zararlı ya da 'anormal' olanlar arasında bir ayırım yapma sonucunu doğurmamıştır. Ancak, bunları kitlesel ve bütünsel olarak bir etkinliğin ifadesi biçiminde değerlendirerek, kişinin koşullara bağlı olarak bu etkinliğin yararlı yoğunluğu ve uygun dağılımını sağlamasına yardım edecek ilkeleri saptama amacını yüklenmiştir. Bununla birlikte, böylesi bir tasarrufun açıkça kısıtlayıcı eğilimleri, bu cinsel etkinliğe ilişkin bir endişeye tanıklık eder. Bu, aşırılıkların olası sonuçlarına ilişkin, özellikle de tüm cinsel etkinliği tek başına tanımladığı düşünülen erkeksi, boşalmacı ve 'doruk nokta'cı bir şemaya göre algılanan cinsel edime ilişkin bir endişedir. Böylece, cinsel edime ve onun seyrekleştirilme biçimlerine verilen önemin yalnızca bedende yarattığı olumsuz etkilerle değil de, kendiliğinden ve doğal olarak, irade dışında kalan bir şiddet, gücü tükenen bir sarfiyat, kişinin gelecekteki ölümüne bağlı üreme olmasıyla da ilişkili olduğu görülmektedir. Cinsel edim, kötülükle bağlantılı olduğundan değil, kişinin kendisiyle olan ilişkisini ve ahlaksal özne olarak oluşumunu tehdit ettiğinden dolayı endişe verir: Cinsel edim, ölçülü olmadığı ve gerektiği gibi dağıtılmadığı takdirde, iradedışı güçlerin boşalmasına, enerjinin zayıflamasına ve onurlu bir soy bırakmaksızın ölüme neden olur."[8]

Bu durumda, cinsellik söyleminin hangi koşul, duygu ya da temelin üzerine bastırılmış cinsellik varsayımı olarak inşa edildiğini, modern insanın cinsel özgürleşmeyi bir özgürlük rüyası olarak kabul edişini anlamaya çalışmak gerekiyor. Aslında bu soruya cevap *Bilme İstenci*'nin[9] [*La volonté de savoir*] ilk sayfasında karşımıza çıkıyor:

> "Rivayet odur ki uzun zaman Viktoryen bir düzene katlandık ve bugün hâlâ katlanıyoruz. O görkemli iffet düşkünlüğü, tutuk, suskun ve ikiyüzlü cinselliğimize adeta mührünü vurmuştur. XVII. yüzyılın başında belli

8 Foucault, *Cinselliğin Tarihi II, Hazların Kullanımı*, s. 221-222.
9 Foucault, *Cinselliğin Tarihi I, Bilme* İstenci.

> bir açık yürekliliğin hâlâ mevcut olduğu söylenir. Buna göre o dönemde davranışlar hiç de gizlilik peşinde değildi; sözcükler fazla duraksamaya, şeyler de pek çehre değiştirmeye gereksinmeksizin söylenirdi; insanların, yasak olanla hoşgörülü bir içlidışlılığı vardı. Kaba, müstehcen ve uygunsuz olanın ölçütleri, XIX. yüzyılınkilerle karşılaştırıldığında oldukça gevşekti. Doğrudan hareketler, utanmasız söylemler, gözle görülür taşkınlıklar, gözler önüne serilen ve kolayca birbirine sarılan vücutlar, yetişkinlerin gülüşleri arasında sıkılmadan ve rezalete neden olmadan dolaşan fırlama çocuklar: Bedenler 'cazibelerini sergiliyordu'."[10]

Öyle görünüyor ki, cinselliğin bastırıldığı varsayımı; Viktoryen rejimin iki yüzlü söylemi, tıbbi ve idari dilin sessizliği aracılığıyla bedenin bedenselliğinin üzerini örter. Biz burada, antik çağın haz pratiği karşısında iktidar ilişkilerinin belirlediği steril cinsellik tutumlarını sorgulayarak, cinsellik söyleminin bedenin hakikatini dışlayan uyumluluğunu teşhir etmeye çalışıyoruz. Peki burada ikiyüzlülük nerede? Modern öznenin cinselliğinin bastırıldığına dair mit, Foucault'nun da belirttiği gibi, toplumsal ve felsefi ikiyüzlülüğü imler ve bedensel-cinsel pratiği maskelemeye yarar:

> "Madem ki baskı, ilkçağdan itibaren gerçekten de iktidar, bilme ve cinsiyet arasındaki ilişkinin temel kipini oluşturmuştur, bundan ancak hatırı sayılır bir karşılık ödemekle kurtulabiliriz, derler bize. Bunun için de, yasalara karşı gelinmesi, yasakların kalkması, sözün birdenbire ortaya çıkması, hazzın gerçek içindeki yerini yeniden alması ve iktidar mekanizmalarına yepyeni bir düzenin getirilmesi gerekecektir; çünkü en ufak hakikat kırıntısı bile siyasal koşullanmaya tabidir. Dolayısıyla ne basit bir tıbbi pratikten, ne de, sıkı bile olsa kuramsal bir söylemden böylesi sonuçlar beklenebilir. Freud'un uygunculuğu (konformizm), psikanalizin normalleştirici işlevleri, Reich'ın büyük taşkınlıklarının altında yatan onca çekingenlik ve cinsiyet 'bilimi'nin ya da seksolojinin pek de karanlık olmayan pratiklerinin güvence altına aldığı tüm bütünleştirici etkiler bu yüzden suçlanır."[11]

Bu alıntı Foucault'nun yalnızca bastırılmış cinsellik üzerinde mutabık kalınan bir uyumu deşifre etmekle yetinmediğini, aynı zamanda bastırılmış

10 *Age*, s. 11-12.
11 *Age*., s. 13.

cinsellik mitinin, klasik çağdan bu yana iktidar-bilgi ve cinsellik arasındaki ilişkinin temeli olduğunu göstermek istediğini ifade eder. Böylece şu politik soru görünür kılınmış olur: Bastırılmış cinsellik varsayımın (*l'hypothèse* répressive) işlevi nedir?

Eğer bastırılmış cinsellik varsayımı olmasa, hangi dinamik iktidar ve bilgi ilişkisinin kurucu ögesi olurdu? Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde, Yunanlıların cinsel tutumlarına geri dönüş çağrısı yaparak, kendilik kaygısına ilişkin merakını ortaya koyar. Foucault modern cinselliği bir hakikat üretim sistemi olarak ele alır, cinsel varoluşun *scientia sexualis* ve *l'ars erotica* olarak farklı dönemlerde iki önemli prosedür olarak tezahür ettiğini belirtir. *Scientia sexualis* çerçevesinde cinsel pratiklerin cinsellik söylemi tarafından içerilerek, silikleştirildiğini görürüz; *l'ars erotica*'da cinsel faaliyet alanının, söylemin zincirlerinden kurtularak engin bir deneyimleme alanına dönüştüğünü idrak ederiz. Cinsel eylemle cinsellik arasında bu mesafeyi dipten takip ederek has bir bağa dönüştürmeyi önermek entelektüel anlamda devrimci bir jesttir. Her ne kadar bazı Foucault okumaları bu çağrıyı, Freud'un bastırılmış cinsellik varsayımına [*répression sexuelle hypothèse*] karşı bir tepki olarak kavrasalar da, Foucault Freud'un odaklandığı duygular, kişilik gibi kavramları tamamen yadsır; mesele içgüdüsel bir eylem olarak cinselliğin uzantılarından farklıdır.

Foucault'nun niyetini, entelektüel itirazlarına dayanarak, karşılaştırmalı çözümlemelerle açıklamak büyük bir hata olur çünkü o tamamen kendilik kaygısının kaynaklarından icazet aldığı varoluşçu bir soruşturmaya yönelir: İtaatsiz öznenin kuruluş olanaklarını arar. Modern bireyin cinsel olarak bastırıldığı ve kendi cinsel doğası aracılığıyla özgürleşmek zorunda olduğu yolundaki tespite itiraz etmesi biraz da Foucault'nun iktidarı baskı terimleriyle anlamayı ret etmesiyle ilgilidir. Ona göre cinsel özgürleşme kavramı bir kurgudur. Birey âdeta, cinsel olarak özgürleşme zorunluğuna angaje olduğunda, cinsellik aygıtı diye anılan iktidar stratejisini üstlenmiş olmaktadır. Foucault için, cinselliğin bastırıldığı varsayımını kabul etmek cinsel pratiğin, cinsellik çatısı altında bir aygıta dönüştürülmesine rıza göstermek anlamına gelir. *Hazların Kullanımı*'nda [*L'Usage des plaisirs*] Foucault'nun temel amacı, hakikati, ahlaki soruyla bedensel varoluş arasındaki ilişkide aradığını göstermektir. Söz ettiğimiz ahlaki tutum bir varoluş estetiği meselesi, yani etiktir. Foucault, cinsel pratikten birkaç adım sonra, cinsel hazlar sorunsalını Antik çağdaki kendilik pratikleri aracılığıyla açığa çıkarmayı dener. Bu konudaki yaklaşımını şöyle açıklar:

> "Ahlaksal kaygının tam da zorunluluk ya da yasaklamanın bulunmadığı yerlerde daha güçlü olması sık rastlanan bir olgudur. Kısacası, yasak başka, ahlaksal sorunsallaştırma başka bir şeydir. Böylece yönlendirme görevini üstlenecek sorunun şu olduğu kanısına vardım: Cinsel etkinlik nasıl, neden ve hangi biçimde ahlaksal bir alan olarak oluşturuldu? Biçimleri ve yoğunluğu değişse de, bu denli ısrarlı bir etik kaygı neden? Neden bu 'sorunsallaştırma'? Sonuçta davranışlar ve temsiller tarihinin karşıtı olarak düşünce tarihinin işi tam da bu değil midir: İnsanoğlunun kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda 'sorunsallaştırdığını' tanımlamak."[12]

Öte yandan, modern çağda, bireylerin isteyerek ve kolayca cinsel baskı öznesine dönüştüklerini anlamak için, kendilerini arzu öznesi olarak tanımalarını sağlayan antik cinsel pratikleri incelemek gerekir. Foucault "cinsel baskıyı" anlattığı *Bilme İstenci*'ni yazma nedenini, cinsel haz kazısı yaptığı *Hazların Kullanımı*'nda şöyle açıklar:

> "Buna karşılık, kişilerin kendilerini cinsel özneler olarak kabul etmelerini sağlayan kiplerin incelenmesi bana çok daha fazla güçlük çıkarıyordu. Arzu ya da arzulayan özne kavramı, o zamanlar, bir kuram değilse bile çoğu zaman kabul gören kuramsal bir tema oluşturuyordu. Bu kabullenme bile tuhaftı: Farklı biçimleriyle karşılaştığımız bu temaya sadece klasik cinsellik kuramının merkezinde değil, bu kuramdan kurtulmaya çalışan görüşlerin içinde de rastlanıyordu. XIX. ve XX. yüzyılda uzun bir Hıristiyan geleneğinin mirasçısı olduğu izlenimi veren de yine bu temaydı. Cinsellik deneyimi özgül bir tarihsel biçim olarak Hıristiyanlardaki 'ten' deneyiminden ayrı tutulabilir. Ama her ikisi de 'arzulayan insan' ilkesinin egemenliği altındadır. Her halükarda, XVIII. yüzyıldan itibaren cinsellik deneyiminin oluşum ve gelişimini, arzu ve arzulayan özne açısından tarihsel ve eleştirel bir çalışma yapmaksızın, yani bir 'soykütük çalışması'na girişmeksizin çözümlemek zor görünüyordu. Bununla, birbirini izleyen arzu, dünya arzuları ya da libido görüşlerinin tarihini yapmaktan söz etmek istemiyorum. Amacım bazı pratikleri çözümlemek : Öyle pratikler ki, kişiler bunlar yoluyla, kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre et-

12 Foucault, *Cinselliğin Tarihi II*, *Hazların Kullanımı*, s. 127.

> meye, birer arzu öznesi olarak görmeye ve bunu itiraf etmeye itilirler ve bunu da, kendileri ile kendileri arasında, varlıklarının doğal ya da düşkün hakikatini arzuda keşfetme olanağı veren belli bir ilişkiyi devreye sokarak yaparlar."[13]

Bu yazıda Foucault'nın bir iktidar stratejisi olarak cinsellik söyleminin bağrında inşa ettiği iktidar eleştirisinin bize bir bedenin bedenselliği ufku sunmadığından dem vurmak istiyorum. Foucault'nun düşüncesinde bedenin hakiki yerini teslim etmek ve onu görünür kılmak için, Foucault'nun stratejiler, ilişkiler ve taktikler halinde anlaşılan iktidar anlayışına nüfuz etmek gerekiyor. Demek ki, bedenselliği, bedenin rolünü kısıtlayan cinsellik söylemi perspektifinin ötesinde beden, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkileri anlamaya çalışmak gerekiyor.

Cinsellik deneyimden *aphrodisia*'ya

Foucault, *Hazların Kullanımı*'nda, Antik çağda varoluş estetiği olarak görülen cinsel eylemin ve cinsel hazzın temel olarak kendilik pratikleri üzerinden sorunsallaştığını göstermek istiyor. Bu girişim, *Hazların Kullanımı*'nda anlatıldığı gibi, bireylerin kendilerine yönelik bir dikkat geliştirmek, kendisine bir arzu öznesi olduğunu itiraf etmeye çalışmaktan farklı bir soruşturma gerektiriyor:

> "Sonuçta söz konusu olan, kişilerin kendilerini çok çeşitli bilgi alanlarına açılan ve bir kurallar, bir zorlamalar sistemiyle eklemlenen bir 'cinselliğin' özneleri olarak görmelerini sağlayan 'deneyim'in Batı toplumlarında nasıl oluştuğunun görülmesiydi. Dolayısıyla bu, bir deneyim (eğer deneyim, bir kültür içindeki bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağıntıyı dile getiriyorsa) olarak cinselliğin tarihine ilişkin bir projeydi."[14]

Hazların Kullanımı'nda, Foucault cinsel davranışı, Antik çağda halkın isteyerek benimsediği bir kendilik disiplini olarak sunar zira Yunanlılarda ahlaki tutum cinsel arzuları yönetmek ve cinsel davranışı ölçülü bir biçimde yaşamakla belirleniyordu. Antik çağda hazların kullanımı, ahlaki davranışın

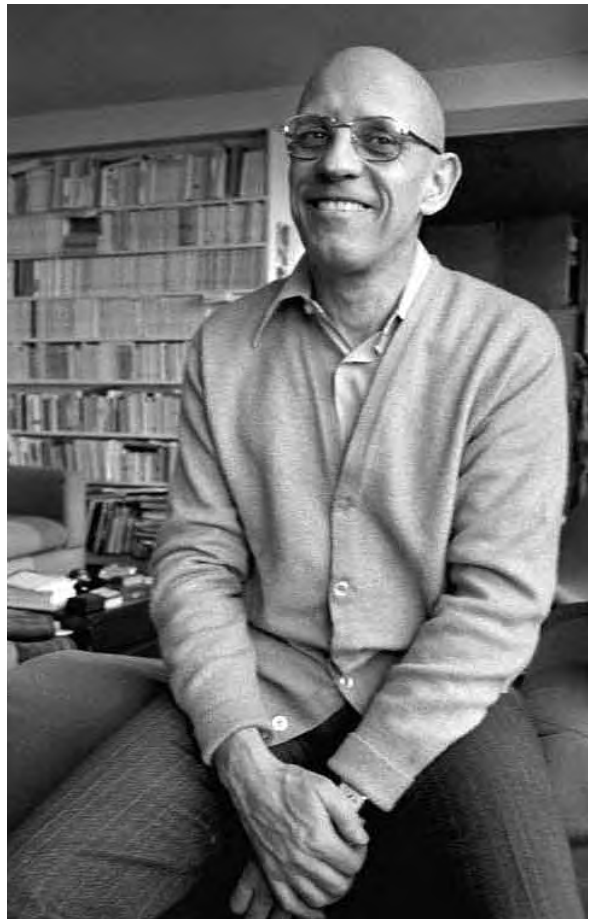
13 *Age.*, s.123.
14 *Age.*, s. 122.

esası olan kendilik iktidarını kurar, başka bir deyişle, o çağın ahlaki davranışı öznenin kendi üzerinde ölçülülük kuran bir iktidar pratiğiyle belirleniyordu. Öyleyse soracağımız soru şu olmalıdır: Baskıcı modern iktidar nasıl gelişmiştir? On yedinci yüzyıl başında neden seks bir ihlal nesnesi haline geldi? Antik çağdan modernliğe ne değişti? Antik çağda kendilik teknolojileri bedenin kapasiteleri üzerine çalışırken, beden modern iktidarın kurumsallığı bağlamının dışında kalmış görünür. Bedensel haz öznenin ve bilincin oluşumu sırasında yok sayılmış, bastırılmaya çalışılmıştır. Modern cinsellikte, cinsel eylem hazların kullanımından bir cinsellik aygıtına dönüşürken bedenin küçümsenmesi söz konusu olmuştur. Arzular ve cinsel eylem yasanın ihlali olarak değerlendirilmiştir. Modern cinselliğin "arzu" olarak tanıdığı cinsel eylemlilik ve haz sorunsalı Yunanlılarda, modern bir etik soru olarak ele alınıyordu ve bu etik soru beden ekonomisi terimiyle ifade edebileceğimiz bir beden meselesidir. Kendilik kaygısı öznenin bedenine ilişkin ilgisiyle mümkündür. Kendilik ve beden arasındaki bu ilişki sıkça tekrarladığımız etik sorunun esasını oluşturur. Kendilik kaygısı ve beden arasındaki Foucault, arzu eden modern özne bağlamındaki beden kavramıyla, cinsel haz pratiği içinde kendisiyle ilişki kuran birey bağlamındaki beden kavramının değişmiş olabileceğini görmezden gelmiş gibi görünebilir. Ancak Foucault ilkesel olarak bütün özcü kavramları reddeder; bedeni durmaksızın tarihsel olarak yeniden kurulan bir varoluş imkanı olarak tasavvur eder. Öyleyse şu soruyu sormak gerekiyor: Batıda öznenin kendi hakikatiyle ilişkisini kurmasını sağlayan tarihsel biçimler nelerdir? Öznenin kendi hakikatiyle ilişkisini aydınlatmak için iktidarı ontolojik olarak çözümlemek kaçınılmazdır. Öznenin kendi hakikatiyle olan bağını kavramak için gerekli kılınmış iktidar ontolojisinin yapısını anlayabilmek için, Foucault'nun ele aldığı iktidar biçimlerini belirgin bir biçimde ortaya koymak gerekir. Kanımca bu su soruya yanıt verebilecek olan hakikat bağlamını beden üstlenebilir. Zira dikkatli bir düşünmeden sonra, kendiliğin hakikatle olan ilişkisinin bedenin bedenselliği imkânında çözüldüğü fark edilecektir. Eğer beden değilse, hakikat nedir? Foucault *Hazların Kullanımı*'nda ve *Kendilik Kaygısı*'nda bütünüyle, perhiz ve cinsel eylem gibi aslında gündelik pratiklere odaklanır. Foucault'nun hazların yönetimi ve işleyişine olan ilgisi açıkça onun düşüncesinin bir beden düşüncesine evrilebileceğini gösterir. Bir açıdan Foucault özellikle Yunanlıların hazların ahlaki sorunsallaşmasını ele alan son çalışmalarında varoluşsal beden kavramına yönelir, bu yöneliş, ona kendilik kaygısı aracılığıyla, be-

denli oluşun ontolojik kavrayışına açılma şansı tanır. Öyleyse Foucault'nun düşüncesinde, bedenli olma imkanını kendiliğin varoluşsal anlayışı olarak sunan zengin kaynakların bulunduğu öne sürülebilir. Bir başka açıdan, Foucault, bir iktidar faaliyeti olarak bedenin tarihsel açıdan inşa edilişi üzerinden yaptığı öznelik çözümlemesinde, varoluş sorusuyla, bedenin içinde kurulan ontolojik soruyu birleştirir.

Kaynakça

Foucault, Michel, *Surveiller et punir* (1975), Gallimard, Paris, 1999.
----------, *Naissance de la clinique* (1963), PUF, Paris, 2007.
----------, *La volonté de savoir* (1976), Gallimard, Paris, 2009
----------, *Le souci de soi* (1984), Gallimard, Paris, 2009.
----------, *L'usage des plaisirs* (1984), Gallimard, Paris, 2009.
----------, *Cinselliğin Tarihi II*, *Hazların Kullanımı*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul : Ayrıntı, 2003.



Michel Foucault'da İktidar Kurma Pratikleri: Türkiye'de Kadın Bedenini, Namus'u ve Şiddeti Yeniden Düşünmek*

HAYRÜNNİSA GÖKSEL

Bu makalede Michel Foucault'nun oluşturduğu teorik çerçeveden faydalanarak Türkiye'de beden politikalarının namus olgusu üzerinden işleyişine dair bir analiz sunacağım. Bu analiz boyunca Foucault'nun öne sürdüğü iki ana kavramsal unsura değineceğim: Biyo-politika/iktidar ve hükûmet etme şekli ya da yönetimsellik (*governmentality*). Bu kavramlar üzerinden, kadın bedeninin kontrolünü mümkün kılan ve bu durumu doğallaştıran mekanizmaların dinamiklerini irdeleyeceğim. Biyo-politika kavramını teorik olarak açıklamak amacıyla Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*[1] ve *Cinselliğin Tarihi*[2] eserlerine başvurarak iktidarın kadın ve erkek bedenlerinin kontrolü, denetimi ve tahakkümü açısından önemli bir unsur olduğunu tartışacağım. Bu tartışma esnasında başvuracağım Giorgio Agamben'in biyosiyasal iktidar ve çıplak hayat (*bare life*) kavramları üzerinden şekillendirdiği kuramsal çerçevesi, Foucault'nun beden politikaları ve reformları üzerine söylediklerinin güncel yansımalarını ortaya koymak açısından önemli olacak.

Feminist literatür içinde kadın bedeni ve devlet konusunda yapılan çalışmalar özellikle biyo-politika kavramının kullanışlı bir kuramsal kategori

* Bu makalenin yazım sürecinde yorumlarıyla bana katkıda bulunan İmge Oranlı, Yeşim Sünbüloğlu ve Özge Koçak'a çok teşekkür ederim.

1 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*.

2 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*.

olduğuna vurgu yapar; fakat bu makalede, Türkiye'de beden politikalarını açıklamak için biyo-politika kavramının tek başına yeterli olmadığının altı çizilecektir. Bu noktada Foucault'nun yönetimsellik kavramı üzerinden beden yönetiminin namus kavramıyla birlikte işleyişinde, özellikle kanunların önemine değineceğim. Kısaca, bu yazı içinde feminist bir bakış açısından, Foucault'nun modern topluma dair anlattığı tarihsel kurgunun Türkiye bağlamında nasıl işlediği sorusuna yanıt ararken, kadın bedeninin kontrolü, makalenin temel meselesi olacaktır. Beden üzerinden iktidar ve kurumları tarafından geliştirilen stratejiler ve politikalar kadınlara dair sınırlı ve tek tip bilgi üretmekte, bu politikalar kadınların gündelik hayatlarında karşılaştıkları farklı müdahalelere zemin hazırlamakta ve şiddete maruz kalan kadınların namus üzerinden yaşam-ölüm ikileminin kıyısında kalmalarına neden olmaktadır. Derinlemesine bir Foucault okuması yapıldığında, kadınların yaşadıkları şiddet olaylarının kişisel ya da özel alana ait bir olgu değil, hükûmetlerin politikaları ve yasaları kapsamına giren yönetimsel bir sorun olduğu açıkça ortaya çıkar.

Özellikle de 2000'li yıllardan sonraki dönemde, Ak Parti hükûmetinin kurulmasıyla birlikte kadına yönelik şiddet, kadın cinayetleri ve namus adına gündeme gelen şiddet olayları hukuki düzenlemeler bağlamında bazı tartışmaların fitilini ateşledi ve medyada farklı şekillerde gündeme geldi. Namus ve töre cinayetleri tartışmalarıyla beraber, kadın bedeni, farklı aktörlerin değişik şekillerde müdahil olduğu tartışmaların ve çatışmaların ortasında politik alanın tekrardan bir parçası oldu. Kadına uygulanan şiddetin çeşitli tartışmaların merkezinde olması, kadın bedeni üzerinden yürütülen politikaların ve kamusal alan içinde namusla birlikte işleyen kontrol mekanizmalarının sosyal bilimler içinde de sorgulanmasına yol açtı.[3] Bu sorgulama içinde Foucault'nun bakış açısı, hem feminist bir duyarlılık geliştirmek hem de namusun ve kadına yönelik şiddetin bir bilgi nesnesine dönüşüm sürecini ve dinamiklerini anlamlandırmak için bir yol haritası sunar. Namus ve gelenek gibi söylemlerin işleyişine ve kadınların maruz kaldığı şiddete, Foucault'nun perspektifinden bakabilmek için, ilk olarak namus söyleminin tarihsel olarak kurgulanışıyla ilgili kısa bir değerlendirme yapacağım.

3 Bkz. Koğacıoğlu, "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği", Koğacıoğlu,"The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey", Sirman, "Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts- The case of Turkey".

"Kadınlığın İnşası" ve Namus Söylemi:

Namus söyleminin tarihselliğiyle vurgulamak istediğim nokta, bu kavramın, ulus devletin kuruluşuyla beraber kadınlarla ilgili üretilen bilginin içinde yaygın olarak yer aldığının altını çizmektir. Milliyetçilik söylemleri içerisinde ve ulus devlet inşası sürecinde kadın bedeni üzerinden yürütülen politikaların ve söylemlerin tartışılmaz bir rolü vardır. Türkiye'de ulus devlet inşası süreciyle birlikte kadınlara farklı ve aynı zamanda da birbirleriyle hem çelişen hem de örtüşen roller sunulmuştur.[4] Ayşe Parla'nın değindiği üzere, kadınlar modernleşme ve modern olma kavramlarının telakki edildiği bir alan oluşturmuşlardır.[5] Nükhet Sirman da "Kadınların Milliyeti" başlıklı makalesinde, "toplumsal cinsiyet ile milliyetçiliğin birbirini kuran, karşılıklı olarak birbirini yaratan süreçler olduğunu, biri olmadan diğerinin bildiğimiz haliyle var olamayacağını..." anlatmaktadır.[6] Foucault'nun iktidar, beden ve öznellik arasında kurduğu ilişkinin Türkiye'deki yansımalarını anlamak için, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Cumhuriyet'le birlikte ulus devletin inşasıyla başlayan sürece bakıldığında, kadın bedenleri üzerinden yeni söylemler üretildiği görülür. Bu söylemler, sadece erkeklik ve kadınlık rollerine yapılan atıfları ve onlar üzerinden yürütülen tanımları değil, aynı zamanda iktidar kurma şekillerini de kurgulamaya başlar.

Kadınlara iktidar tarafından yüklenen farklı roller çatışıyor gibi görünse de, bu roller kadınlara kamusal alanda "koşullu" bir temsiliyet sağlar. Kadının kamusal alanda edindiği rollerin ve görevlerin kadının özel alandaki, yani "yeni aile" içindeki rolleri ve yeri ile asla çelişmemesi ya da onun önüne geçmemesi gerektiği bilgisi üretilir.[7] Dicle Koğacıoğlu'nun da işaret ettiği gibi, kadınların kamusal alandaki görünürlülüğü, "yeni aile" içinde onlara empoze edilmiş olan annelik ve eşlik görevleriyle ve elbette *namuslu* davranma şekilleriyle de tezat oluşturmamalıdır.[8] Nükhet Sirman da, Foucault'nun bakış açısından, milliyetçilik, aile ve cinsiyet arasındaki ilişkinin çözümlenebilmesinin, iktidarın en derinlerine yerleşmiş olan toplumsal cinsiyet olgusuna dayandığının altını çizer.[9] Sirman'a göre, "yeni aile ve yeni kadın,

4 Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler.*
5 Parla, "The Honor of the State: Virginity Examinations in Turkey".
6 Sirman, "Kadınların Milliyeti", s. 226.
7 Sirman, "Kadınların Milliyeti"; "Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts- The case of Turkey"; "The Making of Familial Citizenship in Turkey".
8 Koğacıoğlu, "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği", s. 363.
9 Sirman, "Kadınların Milliyeti".

sadece iktidar tarafından belirlenen kategoriler değil, iktidarı yaratan, anlamlandıran ve iktidar ilişkilerinin belli bir biçimde şekillenmesini sağlayan yeni yapılardır".[10] 1926 yılında ilan edilen Türk Medeni Kanunu'nun da yeni aile ve yeni kadın kurgularını tanımlayan ve kanunlaştıran yeni bir alan açtığını söylemek gerekir.[11]

Ursula Vogel[12] Fransız Medeni Kanunu'nu yorumlarken, evli erkek ve kadının arasında tanımlanan ilişkinin feodal bir ilişki formuna benzediğine dikkat çeker. Vogel[13] bu feodal ilişki şeklinin, evliliğin kanunlaşmasıyla birlikte özel alan içine girdiğini vurgulamaktadır. Burada erkek, yani "koca", aile alanı içerisinde devletin temsilcisine, ailenin koruyucu ve kollayıcı unsuruna dönüşmüştür.[14] Benzer bir biçimde, 1926 Medeni Kanunu erkelere sadece "evlenme hakkını" değil, bununla birlikte aile reisi olma yani "kocalık" hakkını da tanımıştır.[15] Sirman'ın vurguladığı gibi Medeni Kanun bir "Kocalar Cumhuriyeti" yaratmıştır.[16] Erkeklerin bu "cumhuriyet"i kadın bedeni üzerinden, yani namus kavrayışı ile ilişkilendirerek korumaları ve kurmaları dikkat çekicidir.[17] Bu nedenle, namus, bekâret kaybına ya da normatif kabul edilen kadınlık ve erkeklik hallerinin dışına çıkma durumlarına indirgenemeyecek kadar karmaşık, iktidar ilişkilerini besleyen ve onlardan beslenen bir kavramdır. Namus, ulus devlet inşası sürecinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kurgulanmasına yardımcı olan, hatta iktidar ilişkilerinin yapılanmasında bir köprü işlevi gören ve öncelikli olarak aile olma durumu üzerinden işleyen sosyal ve politik bir olgudur.

İktidar, farklı öznelliklerin kurgulanması ve bunların devletin kurumları üzerinden kontrolü ve tahakkümüyle beraber işlerken, Türkiye örneğinde de görüldüğü gibi, Foucault'nun tahlil ettiği modern toplumlar içinde aile kurumunun hususi bir yeri vardır. Aile ve iktidar arasındaki karmaşık ilişki kadın ve erkek öznelliklerinin cinsellik üzerinden tanımlanmasında da önemli bir etkiye sahiptir. Ferda Kesin, Foucault'nun özne olmayı ve öznelliği Descartesçı bir bakış açısından kullandığına dikkat çeker ve burada öznelliğin "insanın bir deneyimle kurduğu ve bu deneyimi kendi deneyimi olarak gör-

10 Agy., s. 232.
11 Agy., s. 232.
12 Vogel, "The State and the Making of Gender. Some Historical Legacies".
13 Agy.
14 Sirman, "Medeni Kanun: Kocalar Cumhuriyeti".
15 Agy.
16 Agy.
17 Sirman, agy.; "Önsöz: Namusun Arka Planı".

mesini sağlayan bilinç ilişkisi" olduğunu anlatır.[18] Foucault'ya göre aile gibi kurumsal mekanizmalarla birlikte işleyen milliyetçi ve modern söylemler, heteroseksüel özneyi ve öznelliği bir norm olarak kabul ederler; bu norm, içinde yer alması mümkün olmayan ya da içine dâhil edilemeyen farklı var olma şekillerini dışlamakta, hatta düşman ilan etmektedir.[19] Zira toplumsal normlar, Judith Butler'ın bahsettiği gibi, "bir ölçü ve müşterek bir standart yaratma aracıdır".[20] Burada, Catharine MacKinnon'dan alıntılayarak, Butler, toplumsal cinsiyet normlarını üretenin heteroseksüel düzenin hiyerarşik yapısı olduğunu ve bu yapı içinde kadınların erkeklere tabi olduğunu anlatır.[21] Bu yüzden Foucault'nun bize anlattığı eski toplumsal rejimin (*Ancient Regime*) modern topluma dönüşüm hikâyesi, heteroseksüel öznenin inşasına ve bununla birlikte ulus devletin cinsellik bağlamında ortaya koyduğu kadın ve erkek bedenleriyle tanımlanan örtük varsayımlara ve belirsizliklere dayanır. Namus olgusunun işlevini yerine getirmesi de heteroseksüel bir kadın olma örtük varsayımına bağlıdır.

Modern ulus devletin oluşumu, heteroseksüelliğin kurumsallaşmasına, siyasallaşmasına ve iktidarın da bunun üzerinden aile kurumuna yaptığı vurguya dayanır. Türkiye'de ulus devletin kurulması süreci de bu bağlamda irdelendiğinde, bu heteroseksüel ulusal birliğin iki tane önemli konuyu açığa çıkardığı görülecektir: Bunlardan birincisi, "öteki"lerin tanımlanmasıdır. Bu tanımlama disiplinci bir iktidar üzerinden işlemekte ve bu iktidar politikaları da siyasal birliğin "normal" olarak kabul edilen sınırlarını çizmektedir. Foucault'ya göre, bu disipline etme gücü, ahlaki bir kudret olarak baki kalırken, aynı zamanda ahlaklı vatandaşlar topluluğu yaratmakta ve vatandaşların denetiminde ve toplumsal süreçlerin idaresinde kullanılmaktadır.[22] İkinci husus ise, kadınların ve erkeklerin cinselliklerinin ve kimliklerinin temelinin, ulusun "ahlaklı" bir birlik olarak kurgulanmasına dayanmasıdır. Ferda Keskin'in aktardığı gibi, "kimliklerin sınıflandırılmasının sadece betimsel bir süreç olmadığı açık, çünkü bir yandan onları taşıyanların yaşamlarına yapılabilecek toplumsal bir müdahaleye ehliyet verirken, bir yandan da insanların kendi düşünce, duygu, eylem ve davranışlarını gönüllü olarak

18 Keskin, "Sunuş: İktidarın Gözü", s. 14.
19 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu; Cinselliğin Tarihi*.
20 Butler, "Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri", s. 83.
21 Agy., s.87.
22 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu; Cinselliğin Tarihi*.

kısıtlamalarına neden olurlar".[23] Burada Keskin'in yaptığı gönüllülük vurgusuna karşın, kadın bedenini namus kalıplarına sokmaya çalışan toplumsal kurallar bütününün her zaman gönüllülük ilkesi çerçevesinde işlemediğine dikkat çekmekte fayda var, çünkü aile gibi kurumlar ve kültürel mekanizmalar, modern cinsellik politikalarının hem gönüllü hem de zorunlu bir şekilde devamını sağlarlar. Modern toplumla birlikte, aile de bütün cinsel ilişkilerin düzenlendiği ve kontrol edildiği, aynı zamanda da kadın ve erkek davranışlarının denetlendiği, iktidarın özneleri üzerinde yaratılan baskının ve *normalleştirme toplumunun* kuruluşunun gözlemlendiği bir saha haline gelmiştir.[24] Aile bir yandan devletin temelini oluşturan bir unsur olarak görülürken, bir yandan da devletin ve politik alanın dışında bırakılan bir mekân olarak tanımlanır. Örneğin millete ve devlete dair, devlet baba ve ana vatan gibi aile üzerinden yapılan benzetmeler evlilik kurumunun toplumsal cinsiyet kimliklerinin düzenlemesini sağlama açısından önemlidir.[25] Bu benzetmeler namus söyleminin de milliyetçi ve devletçi söylem içerisine girişini kolaylaştırmıştır.

Değiştirilmeye ve dönüştürülmeye çalışılan aile ve akrabalık ilişkileri, namus söylemini ulus devletin inşası sürecinin bir parçası haline getirmiştir.[26] Çünkü artık söz konusu olan ne sadece kadının namusunun korunması ne de erkeğin namus bekçiliği yapmasıdır; artık önemli olan milletin ve devletin de namusudur.[27] Devlet ve milletin namusu kavramları kadının namusunun korunması ve erkeğin koruyucu taraf olması anlamlarını içerir hale gelir. Akrabalık-aile-namus üçlüsü arasındaki ilişki, Nükhet Sirman'ın[28] da açıkladığı gibi, asla iktidar ilişkilerinden bağımsız bir şekilde tasavvur edilemez. Devletin geniş aile ve akrabalık ilişkilerine yaklaşımı, iki şekilde çatışan ama birbirinden beslenen bir model sunmaktadır: Bir taraftan geçmişten, yani Osmanlı'dan kalan "geleneğin" bir parçası olarak kabul edilirken, diğer taraftan da milletin bireyleri arasında kurulan hayali bağlılığın temelidir. Ailenin namusu ve şerefi artık milletin de şerefidir, bu yüzden namus ve şeref kavramları bireysellik çerçevesinden değil toplumsal bir mesele olarak değerlendirilmelidir.

23 Keskin, agy., s.18.
24 Agy., s. 18.
25 McClintock, "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family".
26 Sirman, "Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts- The case of Turkey"; "Önsöz: Namusun Arka Planı"; "The Making of Familial Citizenship in Turkey".
27 Sirman, "Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts- The case of Turkey".
28 Sirman, "Önsöz: Namusun Arka Planı".

Beth Baron'un Mısır'da yaptığı çalışma,[29] Türkiye kontekstini analiz etmek açısından aydınlatıcı bir örnek sunar. Beth Baron[30] 1880'lerle birlikte Mısır'da milliyetçilerin "aile namusu" kavramını millet'in namusu olarak temsil etmesini, savaşa ikna pratiği olarak ele alır. Baron,[31] 1919 yılında İngiliz askerlerinin Mısırlı kadınlara yönelik uyguladığı tecavüzün Mısır'da yarattığı etkiyi incelerken, bunun millete karşı yapılmış bir tecavüz, "milletin onuruna" düşürülmüş bir "leke" olarak kodlanmasına bakmıştır.[32] Böylelikle, milletin namusu korunup kollanırken, bir taraftan da millet olmanın ahlaki sınırları da namus kavramı üzerinden belirlenir. Namus kavramının bu şekilde kodlanması İslam öncesine kadar uzanmaktadır. Bu yüzden namus olgusunun özel olarak İslami bir unsur değil farklı toplumsal koşullar altında çeşitli anlamların yüklendiği bir mevhum olduğunu açığa çıkarmak önem arz eder.

Pierre Bourdieu[33] Kabyle toplumuyla ilgili yaptığı araştırmada, namusun sembolik kapital (*symbolic capital*) işlevi gördüğünü, bir insanın toplum içindeki pozisyonunun ve statüsünün namusun kural ve kaideleri etrafında şekillendiğini anlatır. Evlin Hatch[34] ise, toplumsal namus kavramıyla ilgili olarak yapılan iki farklı çalışma şeklinden bahseder. Bu yönde yapılan materyalist olarak tanımlanabilecek incelemeler toplumsal namusu para gibi somut metalar üzerinden değerlendirirken, diğer çalışmalar ise namusu sosyal bir olgu olarak açıklar ve maddi varlıklar etrafında değerlendirilemeyeceğini anlatarak prestij ve statü gibi nosyonları vurgular. Bourdieu'nun teorik açıklamaları da materyalist görüşten materyalist olmayan görüşe doğru bir geçiş sağlar. Bu analizde, namus toplumsal bir kodun parçası olmakta, iktidar tarafından belirlenen oyunun kurallarına uymayanlar cezai hükümlerle karşılaşmaktadır; namus kodunun içine işlemiş ilişki, pratik ve kuralların bütünü insanların birbirleriyle iletişimini ve etkileşimini kolaylaştırmaktadır. Namus, Kabyle toplumunda da sorgulanmayan ve olduğu gibi kabul edilen bir kavram olup insanlar arasındaki ilişkileri belli hiyerarşilere göre düzenlemektedir.[35] Sadece kadın ve erkek arasındaki hiyerarşileri

29 Baron, "Women, Honour and the State: Evidence from Egypt".
30 Agy.
31 Agy.
32 Agy., s.3.
33 Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society".
34 Hatch, "Theories of Social Honor".
35 Bourdieu, agy.

değil, aynı zamanda kadınlar ve erkeklerin kendi içlerindeki hiyerarşileri de düzenler. Lila Abu-Lughod,[36] Bedevilerle ilgili yaptığı çalışmasında, namus kodunun insan davranışlarını belli bir hiyerarşiye oturtan ve bu hiyerarşileri devam ettiren bir yapısı olduğunu anlatır. Bourdieu'nün namusu ele alışı evrensel olmayan ve aynı zamanda da farklı tarihsel ve toplumsal kontekstlerde namusun nasıl işlediğine dair bir analiz sunmasına rağmen, namusun toplumsal cinsiyet boyutuna yeterince odaklanmamasından dolayı da yeterli olmamaktadır.

Türkiye'de namus olgusu hem tarihsel olarak hem de günümüzde kadın cinselliğinin kontrolü ve kadın bedeni üzerinde kurulan tahakküm ile beraber işlemektedir. Cumhuriyet rejiminin kuruluşuyla bu işleyiş farklı bir boyut kazanmıştır.[37] Koğacıoğlu bu yeni yapıyı "namus merkezli ataerkil" rejim olarak tanımlar.[38] Ulus devletle birlikte namus kavramı, özellikle kadınların özel ve kamusal alan içerisindeki davranış kalıplarını düzenleyen, sorgulayan bir norm ve kod haline dönüşmüştür. Bu süreçte, kadınlara ve topluma dair yapılan reformlar, kamusal ve özel alan içerisinde sembolik olarak kadının "kurtuluşunu" simgelemesine rağmen, eril iktidar kadın bedenini ve ruhunu farklı mekanizmalar üzerinden yoğurmaya ve kontrol etmeye devam etmiştir.[39] Ulus devlet kadın bedeni üzerindeki hâkimiyetini korumak için türlü mekanizmalar kullanır; Deniz Kandiyoti'nin "kadın cinselliğinin bireysel değil kolektif denetimi" diye tabir ettiği denetim araçlarıyla birlikte namus kodu hayatın her alanında çeşitli iktidar kanalları üzerinden varlığını hissettirmeye devam etmiştir.[40] Foucault'nun iktidar, bilgi üretimi ve cinsellik arasında kurduğu ilişkisellik, kadın ve cinsellik ile ilintili üretilen söylemlerin insanların gündelik hayatlarına müdahaleyi ve kontrolü, hatta siyasal kategorileştirmeyi mümkün kıldığını gösterir.

Devletin kontrol araçları sadece kadın bedeninin denetimini değil, aynı zamanda da bu denetimin kadınlar tarafından içselleştirilmesini ve sorgulanmayan bir unsur haline getirilmesini hedeflemekteydi. Özetle, Cumhuriyet rejimiyle birlikte, "Türk" kadınına modern ama aynı zamanda da zararsız ve namuslu kadın/anne imajının çizilmesi de tesadüf değildir.[41] Parla'nın

36 Abu-Lughod, "Honor and Sentiments of Loss in a Bedouin Society".
37 Koğacıoğlu, agy.
38 Agy., s.360.
39 Kandiyoti, *age*.
40 Kandiyoti, *age.,* s. 73.
41 Parla, agy., s. 74.

belirttiği "yurtsever kadın/anne" kimliğinin altında verilmek istenen mesaj da doğal olarak kadına atfedilen görevin annelik olduğu mesajıdır.[42] Burada kadınlardan beklenen, bu "ulvi" görevi içselleştirmeleri ve gönüllü olarak benliklerinin değişmez bir parçası olarak kabul etmeleridir. Böylece, Koğacıoğlu'nun belirttiği gibi, kamusal alana çıkan kadınlar için namus, "kadınların hayatlarında tam da içselleştirdikleri, aile üzerinden taşıdıkları, 'aydın' anlamlar yüklemeye çalıştıkları bir olgu olarak" kaldı.[43] Kadının vatandaşlığı ve eşitliği kisvesi altında, namus söylemi üzerinden kadının eşitsizliği hem söylemsel olarak hem de yasal olarak kurumsallaştırılmaya ve meşrulaştırılmaya devam etti. Bir sonraki kısımda, Foucault ve Agamben'in kuramsal perspektiflerini daha derin bir şekilde irdeleyerek, geçmişten günümüze kadar gelen ve namus temelli olarak değişen kadın beden politikalarını ve şiddetin işleyişini inceleyeceğim.

Foucault ve Agamben: Yaşam-Ölüm İkileminde Kadın Bedeninin Kontrolü

Daha önce belirttiğim gibi, Vogel'a[44] göre, Medeni Kanun'da (*Code Civil*) kadın ve erkek arasındaki "karı-koca" ilişkisi bir nevi "köle-efendi" ilişkisidir ve feodal bir ilişki formudur. Bu yaklaşıma göre, Medeni Kanun yeni bir ilişki şekli öngörmez; çünkü evliliğin kendisi köle-efendi arasındaki ilişkinin kanunlaştırılmış ve kurumsallaşmış halini sembolize eder. Vogel'ın anlatısından farklı olarak, Carole Pateman;[45] Rousseau, Hobbes ve Locke gibi Toplumsal Sözleşme teorisyenlerini eleştirerek, toplumsal sözleşmenin ataerkil bir yapı olduğunun altını çizer. Pateman'a göre, kadın-erkek arasında olduğu varsayılan toplumsal ve cinsel güç dinamikleri, aynen sınıf ve kast örneklerinde karşımıza çıkan eşitsizlikler gibi, kanun tarafından maskelenmektedir.[46] Toplumsal sözleşme teorilerindeki temel sorun özel alan içindeki güç ilişkilerinin öneminin göz ardı edilmesi ve aile içi ilişkilerin ve kadına karşı şiddetin doğallaştırılmasıdır. Pateman[47], özel alan ve kamusal alanın ilişkiselliğine vurgu yapar ve aynı zamanda da toplumsal sözleşmenin bir nevi cinsel ya da erkeklerin kardeşliğine dayanan bir sözleşme olduğunu an-

42 Agy.
43 Koğacıoğlu, agy., s. 363.
44 Vogel, agy.
45 Pateman, "The Fraternal Social Contract".
46 Agy. s. 102.
47 Agy.

latır. Foucault'nun bakış açısından önemli olan husus ise, cinselliğin ve onun üzerinden inşa edilen vatandaşlık tarihinin ve onun güncel yansımalarının sadece kanun ya da toplumsal sözleşme bağlamında anlaşılamayacağıdır, çünkü vatandaşlık ve iktidar gündelik hayat pratiklerini ve detaylarını düzenleyen teknikler ve söylemler bütünüyle birlikte algılanmalıdır.[48]

Eski toplumlardan (*Ancient Regime*) modern topluma geçişte cinsellik, hayatı düzenleyen araçlar üzerinden yönetilmektedir ve bunların merkezinde beden yer almaktadır.[49] Foucault[50] için, bedenin ve cinselliğin tarihini anlatmak iktidarın tarihine ışık tutmaktır; onun tarihsel anlatısı sadece geçmişe değil, geçmiş kabul edilebilecek iktidar kurma şekillerinin günümüz yansımalarına ve güncel iktidar pratiklerine vurgu yapar. *Güncelin tarihi*nde bedenin merkezi bir rolü vardır.[51] Foucault'nun teorisinde bedenin özel bir yeri olmasına rağmen, beden; kadın ve erkek öznelliklerinin yaratım sürecinde bir araç ve aynı zamanda hedef haline gelir.[52] Lois McNay, *Foucault ve Feminizm*[53] adlı çalışmasında, Foucault'nun erken dönem çalışmalarında yer alan beden analizlerinde, öznenin kurulumu sürecinde bireylerin özerk eylemlerinin göz ardı edildiğinden bahseder. Fakat Foucault, sonraki çalışmalarında analizini bedenden özneye doğru kaydırdığında, bireyler artık eyleme geçebilen varlıklar olarak karşımıza çıkar ve bunun üzerinden de bireylerin öznellikleri iktidar tarafından farklı biçimlerde nesneleştirilir. Bu öznenin nesneleştirilme süreci de, Paul Rabinow'a[54] göre, üç farklı şekilde meydana gelir: 1) kategorileştirme ve manipüle etme, 2) bilimselleştirme ve bilgi objesine dönüştürme ve 3) son olarak ise kendi öznelliğimizi kurma ve anlamlandırma. Foucault'nun biyo-iktidar kavramı tam da bu teorik geçiş sürecini ve farklı öznelliklerin kurulum dinamiklerini açığa çıkarmak açısından önem arz eder, çünkü Foucault, beden üzerine yaptığı kuramsal açıklamaları öncelikli olarak bu kavram üzerinden açıklar.

Bedenin kendisi onarılabilen, tespit ve kontrol mekanizmalarına tabi tutulabilen ve düzenlenebilen bir makine haline gelir.[55] Foucault'ya göre, biyo-politika bireylerin cinsel ve biyolojik yönetimleri ve bunlar üzerinden

48 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu; Cinselliğin Tarihi*.
49 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*.
50 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*.
51 Foucault ,"What is Enlightenment?".
52 Weitz, "A History of Women's Bodies".
53 McNay, *Foucault and Feminism*.
54 Rabinow,"Introduction".
55 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 262.

üretilen bilgiyle varlığını sürdürür. Foucault bilgi ve iktidar arasındaki dinamiğe dair şunları söyler: "Günümüzde, iktidarın çoğu işlevinin -ki bunlar karşısında birey direnir- bilgi yollarıyla yayıldığı düşünülebilir. Burada söz konusu olan bilgibilim'in bilgisiyle sınırlı değildir, teknolojinin, teknokrasinin bilgisi gibi tüm özel bilgileri de içeren, geniş anlamda bir bilgidir bu".[56] Biyo-iktidar, bilimsel kategoriler yaratır ve bireylerin de bu kategorilerle sınıflandırılmasıyla hayata geçer. Beden, Foucault'nun tabiriyle, artık kralın mutlak gücüne dair yapılan bir metafor değildir; beden politikaları Foucault için, soykütüksel bir analizin bir parçasıdır. Eski toplumlarda egemenin gücü, ölüm ve yaşam üzerindeki hâkimiyeti, kendi tebaasında bulunan insanların hayatlarını alma ve yaşamalarına izin verme üzerinden kurulmaktaydı.[57] Modern topluma geçişle birlikte, egemen artık iktidarının kaynağını hayat yok etme gücünden değil, çok daha görünmez bir iktidar formundan alır. Buradan da hareketle, Foucault'nun iktidar kavramsallaştırması iki ana kutup arasında gidip gelir: Birincisi üretken olan iktidar, diğeri de baskıcı, düzenleyici ve disipline edici olan iktidardır. İktidarın operasyonunu belirsiz ve doğal kılan da aynı politik rejim içinde iki farklı iktidar kurma şeklinin birlikte var olabilmesidir.

Foucault'nun analizi, geçmişin ve şimdiki zamanın tarihini, cinselliklerin ve kimliklerinin kurulumunun kesişimine dayandıran, bedene dair bir çözümleme sunar. Beden, herhangi bir toplumdaki iktidar formlarını anlamak ve açıklamak için kullanılabilecek bir deşifre aracı olarak belirir. Foucault'nun teorisi beden politikalarını netlikle açığa çıkarır ve feminist teorisyenler tarafından da sıkça kullanılır, fakat disiplin ve regülasyon mekanizmalarının kadın ve erkek bedenleri üzerinden nasıl farklı işlediğine dair detaylı bir analiz sunmaz. Tarihsel çerçeveyi çizerken de açıkladığım gibi, kadın bedeninin inşası erkek bedenine dair yapılan tahayyüllerden farklıdır. Çünkü ataerkil güç ilişkileri kadınları bastırmak, kontrol etmek ve politik alanın dışında tutmak adına değişik disiplin mekanizmaları üretir.[58] Farklı bir deyişle, Foucault'nun iktidar nosyonu sadece yasaklar ve kanunlar üzerinden değil, aynı zamanda da kadının toplumdaki madun pozisyonunu meşrulaştıran sosyal normlar ile birlikte işler. Bu nedenle, Foucault'nun teorik çerçevesi, namus üzerinden doğallaştırılan güç ilişkilerini ve onun

56 Foucault, "Cinsellik ve Siyaset", s. 244.
57 Foucault, "Right of Death and Power over Life", s. 261.
58 McLaren, *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, s. 97.

üzerinden kadınlara karşı uygulanan şiddeti anlamamız için uygun bir inceleme alanı açar.

Foucault[59], *Hapishanenin Doğuşu* eserinde detaylı bir şekilde, modern devletin "uysal" (*docile*) bedenler yarattığını anlatır. Bu uysal beden yaratma ideali, Türkiye'de kadının cinselliğinin namus söylemleriyle ilişkilendirilmesi ve kontrol altına alınması, kadın cinselliğinin salt kadının doğurganlık yetisine bağlanmasıyla ilintilidir. Ulus devletin ve toplumsal varoluşun devamı da kadınların itaatkâr ve uysal özneler olabilmesine dayanır. Kandiyoti, kadın cinselliğinin kontrolünü gerçekleştiren farklı kültürel karakteristiklerin var olmasından dolayı, kadınların kontrol ve disiplinin etkilerini farklı şekillerde deneyimlediklerini ortaya koyar.[60] Burada belli roller belli kadın bedenlerine atfedilirken, kadın-beden politikaları tekil kadın deneyimleri üzerinden anlaşılamaz. Türkiye'de modernleşme ideolojisiyle farklı sınıfsal, etnik ve aile geçmişlerinden gelen kadınlar farklı beden kontrollerine ve müdahalelere maruz kalırlar. Kandiyoti'nin[61] "toptan ve kolektif kontrol" olarak tanımladığı kontrol araçları temellerini ne sadece devletin gücünden ne de hükûmetlerin değişen politikalarından almaktadır. Bunlar toplumu oluşturan her türlü ilişki şeklinden beslenirler. Daha önce belirttiğim gibi, namus hem bütün kadın-erkek ilişkilerini hem de kadınlar ve erkeklerin kendi içlerindeki ilişkilerini düzenleyen bir ataerkil kontrol mekanizması işlevini görür. Namus cinayetleri örneği de kadın bedeni üzerindeki tahakkümün en uç örneğini oluşturur. Kadın bedenini kıskacına alan *toptan kontrol* araçları, namus ve kadına karşı şiddet davalarına karşı hükûmetlerin ürettiği söylemlerle açığa çıkar. Kadına karşı şiddet vakalarında aile üyelerinden komşulara, avukatlara, hâkimlere ve milletvekillerine kadar birden çok aktörün söz söyleme ve bilgi üretme süreçlerinin içinde bulunması, Türkiye'de namus olgusunun sadece belli bir kaynaktan değil farklı odak noktalarından beslendiğini kanıtlar.

Agamben'in biyo-iktidar kavramından temellenen analizinin, kadına karşı uygulanan şiddetin ve yaşamın kıyısında kalan kadınların dışlanma süreçlerini sorunsallaştırmak açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Biyo-politikanın öznelerin bedenlerine ve hayatlarına nüfuz ederek kendini gerçekleştirdiğinin altını çizen Agamben, Foucault'nun analizinin iki ana

59 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*.
60 Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case.", s. 327.
61 Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler.*

perspektiften yararlandığından bahseder. Bunlar devletin kullandığı *siyasal teknikler* bütünü ve özneleştirme süreçlerine vurgu yapan ve bu süreci iktidarın yayılımına bağlayan *kendilik teknolojileridir.*[62] Agamben burada Foucault çalışmalarında bu iki bakış açısının kesişme noktalarının göz ardı edildiğini belirtir ve Foucault'nun biyo-iktidar modeliyle hukuksal-kurumsal iktidar şeklini birleştiren bir analiz sunar.[63] Bu noktada Agamben, Foucault'nun eski dünya toplumlarından modern topluma geçişi açıklamak için öne sürdüğü iktidar kavramının çok daha eskilere dayandığını şu sözlerle açıklar: "*Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.* Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna (*sovereign exception*) kadar eski bir olgudur".[64] Agamben bu argümanını desteklemek için Aristoteles'in tanımladığı *bios* ve *zo* kavramlarına başvurur. Agamben için, *bios* nosyonu hayatı ve hayatın iktidar tarafından organize edilmesini açıklarken, ona tezat olarak karşımıza *zo* kavramı çıkmakta, bu da *bios* dışında olanı yani çıplak hayatı (*bare life*) simgelemektedir.[65]

Modern toplumu eski rejimlerden ayıran en önemli unsur, Agamben'e göre, çıplak hayat ve politik alan (*polis*) arasında var olduğu varsayılan sınırların ortadan kalkması, hatta çıplak hayatların politikleşmesidir.[66] Burada bahsi geçen çıplak hayat, hem siyasetin dışında hem de içindedir; onun hayatı öldürülebilir ama kurban edilemez durumdadır.[67] Bu bakımdan Agamben'nin yaklaşımını Foucault'dan ayıran en önemli hususlardan biri, modern iktidarı ve egemenin mutlak gücünü tanımlama şeklidir. Agamben'e göre, modern topluma geçiş, "dışlanma/dâhil edilme", "*zo* /biyo-iktidar" ve "siyasetin içindekiler/dışındakiler" arasında ayırt edilemez bir alanın ortaya çıkmasına neden olur. Bu belirsiz alan politik olarak istisna olma haline işaret eder ve kaygan bir zemin üzerinde yer alır. Bu kaygan zeminin var oluşu politik alanın devamlılığını sağlarken, bir yandan da çıplak hayatın istisnalaştırılmasına bağlıdır. Agamben, çıplak yaşamı, kanunsuz bir var olma şekli olarak tanımlamaz; aksine kanunun ötesinde bir var olma biçimi öngörür. Agamben'in politik istisna halinden kastettiği, istisna halinin, modern demokratik sistemler tarafından bir norma, yani kurala dönüştürülmesi

62 Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat,* s.14.
63 *Age.,* s.15.
64 *Age.,* s.15.
65 *Age.*
66 *Age.,* s.13.
67 *Age.*

durumudur.[68] Agamben için, istisna politikaları bazı insanların politikadan dışlanması, madunlaştırılması ve hatta milletin ve devletin "gerçek" vatandaşları gibi görülmeyen bu bireylerin öldürülebilir olmaya açık tutulmasıyla ilintilidir. Modern demokratik rejimler istisna olma halini spesifik bir mekân üzerinden tanımlamadıklarından, istisna olma potansiyeli herkese ve her yere ait bir norm haline gelir. Siyasetin içinde ve dışında arada kalmışlığı sembolize eden alan, sadece belli bedenlerin ve kimliklerin marjinalleştirilmesine dayanmaz, çünkü burada söz konusu olan Agamben'in dediği gibi, bir *dahil edilerek dışlanma* (*inclusionary exclusion*) durumudur.[69]

Agamben'in analizinin bu makale için önemi, hayat-ölüm-şiddet arasındaki geçişkenliğe yaptığı vurgudur. Aynı zamanda da kadının namus cinayetleri bağlamında ölüm ve yaşamın kıyasında olma halini anlamlandırmak için Agamben'in teorik tartışmasının faydalı olmasıdır. Agamben, özellikle ölüm ve şiddet kavramlarına değinerek istisna siyasetinin yaşayan ya da yalın ölüm kategorileri yarattığını anlatır; Agamben'e göre ölüm bedene ait bir deneyimken aynı zamanda da bedenden bağımsız olarak işleyen bir mekanizmaya dönüşür. Farklı ırksal, dinsel ve cinsel kimlikleri benimseyen insanların hayatı ırkçılık ve cinsiyetçilik üstünden hedef alınırken, hedeflenen insanların bedeni çeşitli tarihsel ve kurumsal süreçlerde değişebilmektedir. Agamben ve Foucault'nun analizleri yaşam ve ölüm arasında gidip gelen ayrımı tekrar düşünmemize neden olur; günümüz toplumlarında ölüm bireysel bir deneyim olarak algılanmasına rağmen, modern egemenlikler güçlerini ölümün ve şiddetin kontrolünden ve düzenlenmesinden alırlar. Bu bakış açısı, ölümün, yaşamın ve bazı insanların maruz kaldıkları şiddetin, politik çıkarların bir parçası olduğu gerçeğini anlamamıza ve ölümün siyasal boyutunun aydınlatılmasına yardımcı olur.

Modern ve demokratik toplumlar şiddetten arınmış bir toplum kurma idealine dayanırlar; hâlbuki tam da bu idealin kendisi şiddetin var oluşuna ve devamlılığına bağlıdır, çünkü bazı insanların ölümü diğer "yaşamayı hak edenlerin" hayatlarını devam ettirmeleri adına meşrulaştırılır. Bu noktada Agamben, "peki kimin hayatı kutsaldır ya da öldürülmeyi hak eder" diye sorar.[70] Bu sorunun cevabının Türkiye içinde en önemli muhatapları yine kadınlar ve kadınların bedenleri üzerinden yapılan siyaset pazarlıklarıdır.

68 *Age.*, s. 56.
69 *Age.*, s.169.
70 *Age.*, s. 92-93.

Agamben'in analizi kadına yönelik şiddete değinmez ama bu şiddeti ve bunun politikleşmesini yorumlamak için önemli ipuçları sunar. Agamben, Batı siyasetinin kuruluşundaki ikilemin dost-düşman ikiliği olmadığını vurgularken, bunun çıplak hayat – politik varoluş, *zoē-bios* ve dışlanma-dahil edilme ikilikleri olduğunun altını çizer.[71] Bunlara ek olarak modern devletin toplumsal cinsiyet ilişkileriyle kurulduğunu söyleyerek, bu ikilemlere kamusal-özel alan ve kadınlık-erkeklik ayrımlarını da eklemek istiyorum.

Ronit Lentin[72] kutsal insan terimi üstüne yaptığı değerlendirmede, kutsal insanın çıplak hayatının feminen özellikler taşıdığından ve *zoē*'nin kadınsal bir alan olarak ortaya çıktığından bahseder. Agamben doğum (*birth*) ve millet (*nation/nascere –doğmak anlamına gelir*) kelimelerinin kökensel anlamları bakımından aralarındaki bağlantıya dikkat çekerken, Lentin de bunun üzerine farklı kültürlerde kadının ve kadın bedeninin özellikle doğum sonrası ve regl süreçlerinde "kirlenmiş" ve "saflığını kaybetmiş" olarak nitelendirildiğinden bahseder.[73] Kadının doğurganlığının bir "kirlenmişliğe" ve hatta "iffetsizliğe" işaret etmesi, kadın cinselliğinin bir tehlike olarak görülmesinin de sonucudur. Kadın "döllenebilen", ama aynı zamanda da ölüme maruz kalabilen fakat kirlenmiş ve iffetsiz olmaları durumunda kurban edilemez varlıklardır.[74] Bu noktada, ulus devletin kuruluşuyla birlikte, ikincil vatandaşlar olarak görülen kadınlar ve onların bedenleri, milletin doğuşunu sağlarken ve simgelerken, öte yandan da namus adına verilen savaşlarda araç olmaktan kurtulamamışlardır. Özellikle belli etnik, dini ve sınıfsal gruplara dâhil olan kadınlar ulus devletin ötekileri olarak kalmaya mahkûm olurlar. Kendi vatandaşlık haklarından ve devletin eşitlik ilkesinden faydalanamayan kadınlar ve onların ev içinde ve dışında maruz kaldığı şiddet görmezden gelinmeye ve istisna hali olmaya devam eder. Sözde modernlik-gelenek ikilemi üzerinden yürütülen istisna politikaları, kadınları aktör olarak hem politik alandan dışlamış hem de politikanın söylemsel alanına simgesel olarak dâhil etmiştir. Modernlik ve gelenek arasındaki sözde kopuş süreci, günümüz siyasi politikaları içinde kendine yeni alanlar açmış ve namus-gelenek cinayetleri üzerinden yürüyen tartışmalarla farklı biçimler alarak kendini yeniden üretmiştir.

71 *Age.,* s.17.
72 Lentin, "*Femina Sacra*: Gendered Memory and Political Violence".
73 Agy., s.465.
74 Agy., s.465.

"Namusallaşan Politik Alan/Politikleşen Namus Olgusu": Foucault'nun Yönetimsellik Kavramı

Agamben'in değindiği çıplak hayatın cinsiyeti var mıdır? Toplumsal cinsiyet, çıplak hayat ve politika arasındaki ilişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Agamben'i merkeze alarak, kadın bedeninin hayatın politikleşmesindeki önemini anlatan bir tartışma yapmak mümkün müdür?[75] Agamben'in kuramsal perspektifi eril bakış açısından beslenmekte ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine duyarsız kalarak, kadın-erkek arasındaki bedensel farklılıklara değinmemektedir.[76] Deutscher'a[77] göre, Agamben'in hayat kavramı kadının cinselliğinden ve doğurganlığından kopartılmış bir hayat tanımıdır. Agamben'de çıplak hayat daha çok cinsiyetsiz bir varlık olarak tarif edilmiştir, fakat siyasetin istisna haline getirdiği alanlarda toplumsal cinsiyetin rolü büyüktür. Ev içi alan, yani özel alan diye tabir ettiğimiz mekân, politik alanın dışında gibi tahayyül edilmesine rağmen, hem bu söylemsel alanın içinde hem de tam dışında yer almaktadır, bu yüzden bir *dâhil edilerek dışlanma* (*inclusionary exclusion*) söz konusudur.[78] Bu nedenle, kadınların maruz kaldığı bazı şiddet şekilleri de devlet tarafından harici olarak görülür ve bu şiddeti işleyenler, devletin gözünde namusun korunması adına hukuk üzerinden meşruiyet kazanır. Kadına yönelik şiddet, özellikle namus-töre cinayetleri tartışmaları etrafında, istisnai olarak tanımlanan bir şiddet şekli olarak düşünülebilir. Kanunun ve hukukun algılanış şekillerinin bu tartışmalar içinde önemli bir yeri vardır. Koğacıoğlu'nun değindiği gibi, namus merkezli işleyen ataerkil rejim, yazılı kanunlarla ve bunların kurumsallaşmasıyla hayata geçmektedir.[79] 2004 yılında Türk Ceza Kanunu'nda yapılan değişiklerden önce, cinsel maksatla işlenen suçlar, "topluma karşı" işlenen suçlar başlığı altında değerlendiriliyordu.[80] Kanun, kadına yönelik suçları hem aileye hem de kamu ahlakına karşı işlenen suçlar etrafında değerlendirirken, aile ve kamu ahlakını korumayı hedefleyen yasama, eril tahakkümün önemli bir mekanizması olarak işliyordu.[81]

75 Deutscher, "The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and 'Reproductive Rights'", s. 59.
76 Cerwonka ve Loutfi, "Biopolitics and the Female Reproductive Body as the New Subject of Law".
77 Deutscher, agy.
78 Agamben, *age.*, s. 169.
79 Koğacıoğlu, agy., s. 360.
80 Agy.
81 Agy.

Kuramsal olarak ise, Foucault ve Agamben de kanunun toplumsal cinsiyet boyutuna değinmeden, hukuki öznelere cinsiyetsiz kimlikler olarak yaklaşırlar.[82] Fakat Agamben'in hukuk ve vatandaşlık çalışmaları onu, Foucault'nun bireylerin ve öznelerin bedenlerine yaptığı vurgudan farklılaştırır ve bu da Agamben'in perspektifini feminist hukuksal kuramlar açısından kullanılabilir kılar.[83] Foucault'nun görünmez ve derinde işleyen güç kavramına karşı, Agamben'de iktidar daha hukuksal ve rasyonel bir kavramdır. Ona göre siyasal güç, yani siyaset edebilme edimi görünür bir merkez üzerinden kanunsal ve politik pratikler üzerinden hareket eder. Namus olgusu da bu bağlamda sadece kültürel ya da geleneksel bir ilişki formuna indirgenemez, çünkü politik düzenin aile kavramıyla birlikte tahayyül edildiği Türkiye gibi post-sömürgeci olarak nitelenebilecek toplumlarda namus, toplumsal cinsiyet ilişkiselliğiyle beraber, politik bir iktidar mekanizması olarak işler.[84]

Aile, kadın bedeni ve aile içi şiddet konusunda, özel alan kanunun ötesinde ama aynı zamanda da namus ile korunması gereken kutsal bir alan olarak tahayyül edilir. Bundan dolayı, toplumsal sözleşme teorilerinden bu yana, aile tam olarak kanunlaştırılamayan ama siyasal söylemin de önemli bir parçası olan *bio* ile *zoē* arasında kalmış bir mekândır. Roger Friedland[85] da Agamben'in teorik perspektifini toplumsal cinsiyet ilişkilerine bağlayarak, egemen iktidarın istisnai gücünü aile metaforundan aldığını anlatır. Eski rejimde (A*ncient Regime*), kraliyet ailesinde yer alan egemen baba figürü hayat alma ve verme haklarını elinde bulundururken, modern devletin kurulmasıyla oluşan yeni toplumsal rejimlerde, bu haklar daha sonra ailenin temsilcisi olarak kabul gören babaya verilir.[86] Bu yüzden namus cinayeti davalarında, babaların ya da erkek kardeşlerin namus adına işledikleri cinayetlerden hafifletici sebepler bulunduğu varsayılarak az ceza alarak kurtulmaları şaşırtıcı değildir. Ailenin erkek üyeleri egemenliğin simgeleri olarak kadın bedenleri üzerindeki tahakkümü sağlamaya yönelik hakları ellerinde tutmaktadır. Modern egemen iktidar, kendini ataerkil olarak kurar; doğurganlık gücünden yoksun olan erkeklerin iktidarı ellerinde tutabilmeleri ve iktidarın gücünün devamı, kadın bedeninin erkekler tarafından kontrol altına alınmasına bağlıdır.

82 Cerwonka ve Loutfi, agy.
83 Agy.
84 Sirman, "Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts- The case of Turkey".
85 Friedland, "Religious Terror and the Erotics of Exceptional Violence".
86 Agy.

Son yıllarda kanun kapsamında ve politik tartışmalar içinde namus cinayetleriyle beraber töre söylemi ve cinayetleri de gündeme gelir. Türk Ceza Kanunu'nda 2004 yılında namus adına işlenen cinayetlerde verilen ceza indirimini kaldıran düzenlemenin yürürlüğe girmesiyle birlikte, namus adına cinayet işlemek yasa tarafından hafifletici ve affedici bir sebep olarak kabul görmemeye başlar. Fakat Koğacıoğlu'nun da bahsettiği gibi, ataerkil namus normu yeni stratejilerle tekrar hayata geçmiştir.[87] Yargıçlar yasalardaki normal tahrik maddelerini uygulayarak namus cinayetlerine verilen cezalarda indirim sağlamaya devam etmişlerdir.[88] Buradan hareketle, töre cinayeti deyimiyle kanunlaşan namus cinayetlerinde kadınların hayatı, iki farklı alan içinde çıplak hayata dönüşür: Birinci olarak, modern olduğu varsayılan toplum içinde ayrı bir gelenek kategorisi ya da söylemi yaratılır ve bu gelenek kategorisinin içinde de kadınlar ataerkil düzenin değil geleneklerin kurbanları olarak tasvir edilirler. Gelenek kategorisinin kurulumu ve kullanımı cumhuriyetin kuruluş dönemlerine kadar uzanmaktadır ve Dicle Koğacıoğlu'nun da değindiği gibi gelenek ataerkilliğin dışında konumlandırılmasına rağmen, bu söylemin kadınlar üzerinde çeşitli etkileri olmuştur.[89] Kadınlar hem modernliğin hem de geleneğin simgesi olurken, gelenekler geçmişten geleni ve henüz modernleşememiş bir alanı simgelemekteydi.[90] Modern olma bir yandan geleneğin anti-tezi olarak tahayyül edilirken, bir yandan da bu iki kategori arasında süregiden ama tarihsel olarak değişen dinamik, kadınların bu ikilem arasında arada kalmalarına hatta bazen de dışlanmalarına neden olur. İkinci husus ise, kadının bu gelenek söyleminden dışlanması ve yine namus adına işlenen cinayetlerin ve şiddetin göz ardı edilmesi, suçluların ise cezasız kalmaları ya da az bir ceza ile hayatlarına devam etmeleridir. Töre cinayetleri tabiriyle her zaman açık ve belirsiz bir kategori olarak tasvir edilen gelenek ve töre kavramları, son yıllardaki hukuksal değişimlerle bilinebilir ve üzerine tartışılabilir olgular haline geldiler.[91] Bu tartışmalara bakıldığında, gelenek ya da töre diye tabir ettiğimiz kavramın, bir dizi gündelik taktik ve stratejinin parçası olduğu ve farklı kültürel, politik ve tarihsel koşullar altında değişebilir olduğu anlaşılır. Raymond Williams[92]

87 Koğacıoğlu, agy., s. 357.
88 Agy., s. 357.
89 Agy., s. 370.
90 Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.
91 Koğacıoglu, agy.
92 Williams, *Marxism and Literature*.

gelenek ve hegemonya arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, geleneğin siyasal hegemonyayı meşrulaştırırken, onu yeniden ürettiğinin altını çizer. Burada geleneğin değişen, dönüşen ve hatta toplumu değiştiren aktif bir aktör olması da önemli bir unsurdur.[93] Ancak devlet tarafından değişmeyen bir kavram olduğu varsayılan gelenek adına işlenen cinayetler bir taraftan da bilinçli ve organize bir aklın ürünü olarak görülürler. Buna karşılık namus ise gündelik hayat ilişkileri içinde insan doğasına özgü olan bir normu ve doğal olan bir duygu halini temsil eder ve bununla birlikte namus adına işlenen suçlar da suçu işleyenin doğal ve irrasyonel bir tepkisi olarak yorumlanır.

AKP hükûmetinin iktidara gelmesiyle beraber süregiden töre-namus cinayeti ikileminin anlaşılabilmesi için Agamben ve Foucault'nun değindiği biyo-siyasal iktidar mekanizmalarının yönetimsellik politikalarıyla birlikte nasıl işlediğine bakmanın bu noktada faydalı olacağını düşünüyorum. Hükûmet etme ya da yönetimsellik kavramı, biyo-iktidar kavramından farklı olarak, iktidarın hâkimiyet kurma amacıyla kullandığı bir dizi tekniği ve stratejileri anlatır.[94] Foucault için, hükûmet etme ya da biyo-siyasal yönetme iki farklı ama birbiriyle ilintili süreci ifade eder: bunlar, insanın kendini yönetimi/idaresi ve başkalarının yönetimi şeklinde özetlenebilir.[95] Foucault'ya göre söz konusu olan hükûmetin yapısal karakteri değil, insanların çocuklar, kadınlar ve aileler gibi değişen kategorilerle dolaylı olarak yönetimidir.[96] Hükûmet etme şekilleri de farklı tarihsel ve sosyal ortamlarda değişen biçimlerde tezahür ederken, ahlak, aile, ekonomi ve güvenlik gibi kavramların söylemsel alanda işlev kazanmasıyla insan davranışları kolaylıkla kontrol altına alınır. Mitchell Dean'e[97] göre, Foucault'nun yönetimsellik ilkesi beden yönetimi ve genel olarak iktidar arasında kurulan ilişkiye dayanır. Dean'in Foucault analizi, devlet reformları ve kanunlarıyla insanlar, bedenler ve öznellikler arasındaki bağlantıya işaret etmesi açısından önemlidir. Bu yüzden kanunu yazılı bir kod olarak algılamaktan ziyade, biyo-siyasetin disiplin mekanizmaları ve hükûmet etme teknikleriyle beraber düşünmek gerekir. Yani disiplin belli özneler üzerinde ve belli mekânlar içinde işlev görürken, yönetimsellik ise spesifik gruplar ya da toplum içinde bulunan komüniteler

93 Göçek ve Balaghi, "Reconstructing Gender in the Middle East Through Voice and Experience".
94 Foucault, "Governmentality".
95 Gordon, "Governmental Rationality: An Introduction", s. 2.
96 Hunt ve Wickam, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance,* s. 24.
97 Dean, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*.

üzerinden işler.[98] Yasama ve kanun da hükûmet etme araçlarının temellerinden birini oluşturur.

Foucault'nun kanun anlayışı iki nedenden dolayı sınırlı kalmaktadır: Birincisi, Foucault, kanunu kurallar bütünü olarak algılar ve ikincisi ise, kanunu ve kanun yapıcılığını egemen iktidarla eşit tutar.[99] Tam da bu sınırları aşmak için, kanunu hükûmet etme şekli ve biyo-politikalar arasındaki ilişkiyi güçlendiren bir mekanizma gibi görmenin faydalı olacağını düşünüyorum. Öznelerin kendi kendini yönetimi ve bu yönetimi sağlayan araçların bütünü, hükûmet etme taktiklerinin toplum içindeki bireyler tarafından içselleştirilmesi ve doğallaştırılmasıyla gerçekleşir. Namus kavramı, hatta söylemi de bu bağlamda kadınların, etraflarında yer alan aile bireylerinden, akrabalara, gazetecilere ve politikacılara kadar, yakını olan veya olmayanlar tarafından gözlenmesine ve kontrol altına alınmasına neden olur; namus burada iktidarı doğallaştıran ve içselleştiren süreçlerin bir parçası olur. Töre cinayeti söyleyişi de hükûmet etme şeklinin tekniklerinden biri olarak kadınları ve erkekleri farklılaşan şekillerde "hizaya getirmeyi" amaç edinirken, belli öznelerin bedenlerini hedef alır ve onların her türlü davranışını yönetecek ve davranışlarına müdahale edecek bir saha açar.

Namus cinayetlerinin, töre cinayetleri olarak siyasallaşması da, tamamen ailenin yönetimi ve aile içindeki bireylerin bedenlerine yönelik müdahalelerle ilintilidir. Genel olarak kadına yönelik şiddet olaylarını ve hükûmetin tepkilerini yönetim noktasından anlamaya çalışmak, farklı toplumsal aktörler tarafından üretilen söylemlerin dinamiklerini çözebilmek açısından da önemlidir. Enteresan olan, liberal devlet teorilerinde siyasal olmayan bir alan olarak kurulan ailenin kanun tarafından, refah devleti ve neo-liberal politikalarla değişen devlet formlarıyla birlikte korunmaya ve müdahaleye açık bir sahaya dönüştürülmesidir. Koğacıoğlu'na[100] göre, namus olgusu kullanılırken sürekli olarak aile kavramına bir çağrı yapılır ve buna karşılık namus cinayetleri de bir kültür meselesi olarak, iktidarın son dönemlerde neoliberal ekonomi politikalarıyla yeniden yapılanmasıyla birlikte bir "müdahale nesnesi" olur. Bu çerçevede, AKP hükûmetinin, Medeni Kanun ve Ceza Kanunu'nda ortaya koyduğu hukuksal değişimler, sadece ailenin ya da cinselliğin yönetimini içermemektedir. Çünkü siyasal-hukuksal söylemler

98Tadros, "Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault".
99 Agy.
100 Koğacıoglu, agy.

genel olarak kadınların muhafaza edilmesini amaçlarken, namus cinayeti de daha bütünsel olarak işleyen bir disiplin mekanizmasının içinde politikleşerek bir araştırma ve bilgi üretme aracı görevi görür. Şöyle ki, AKP hükûmetinin yaptığı kanunsal düzenlemeler ve kadınlara dair söylemleri daha geniş bir neoliberal ve muhafazakâr devlet stratejisinin bir yansıması olarak okunabilir.

Refah devletinin korumacı ve muhafazakâr aile politikalarının yerini, neoliberal devlet kuramında kendi kendine yetebilen ve kendinden sorumlu olan bireylerden oluşan bir aile modeli alır.[101] AKP hükûmetinin ekonomi politikaları neoliberal kalkınma dalgası içinde değerlendirilse de, aile ve kadın siyaseti ve söylemi korumacı, aynı zamanda da neo-konservatif olarak nitelenebilecek yapıya daha uygundur.[102] Sally Eagle Merry[103], kadının ailedeki konumunu tartışırken birbiriyle çelişen iki tür kanunsallaştırma durumundan bahseder: Birincisi kadınların aile içindeki konumunu istisna olarak gören ve kadına karşı işlenen suçları kanun ötesinde tasvir eden yaklaşım, ikincisi ise aileyi, kadınları korumak ve kollamak adına kanunlaştırma ve bu görevi de erkeklere teslim etme yaklaşımıdır. Bu iki hukuksal tavır, kadını koruyup kadının haklarına sahip çıkmak ve kadın bedeninin eril tahakkümünü mümkün kılmak arasında gidip gelmektedir. Tam da bu müdahale ve muhafaza arasında gidip gelen paradoksal hukuksal tavır, Sirman'ın[104] AKP ile ilgili yaptığı değerlendirmede hükûmetin "Güçlü Aile" hayalinden yola çıkarak ürettiği kadın beden politikalarında karşımıza çıkar. Ailenin toplumun temeli olduğunu vurgulayan AKP hükûmeti, kadının başlıca görevinin çocuk doğurmak ve bununla mukabil sağlıklı ve güçlü bireyler yetiştirmek olduğunun altını çizer.[105] Örnek olarak, boşanmak isteyen eşini 14 Ocak 2012 tarihinde öldüren Hüseyin Civek, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın davaya müdahil olması üzerine şunları söyler: *"Davaya müdahil olmak isteyen Bakanlığın adına bakın, Aile Bakanlığı. Ben de karımı ailemi korumak için öldürdüm."*[106] Namusunu korumak amacıyla eşini öl-

101 Larner, "Neo-Liberalism: Policy, Ideology and Governmentality".
102 Agy.
103 Merry,"Criminalization and Gender: the Changing Governance of Sexuality and Gender Violence in Hawai'i".
104 Sirman, "Güçlü Ailenin Hayali".
105 Agy.
106 "Demet Filcan Nasıl Öldürüldü?", 08.04.2012, *Kadın Cinayetlerini Durduracağız İnternet Sitesi*, http://www.kadincinayetlerinidurduracagiz.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=223:kadınlar-tüm-kız-kardeşlerini-mücadeleye-çağırdı&Itemid=116.

dürdüğünü söyleyen Civek ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına mahkûm olurken, onun yukarıdaki sözleri de, aileyi korumanın kimlerin hayatına ve nelere mal olabileceğine dair çok çarpıcı bir örnek sunar.[107]

Başbakanlık İnsan Hakları Başkanlığı'nın, 2002 ve 2007 yılları arasında işlenen töre ve namus cinayetlerine dair sunduğu raporda, töre ve namus cinayetleri arasındaki ayrım belirsizliğini korurken, İstanbul, Ankara ve İzmir'in bu cinayetlerin işlendiği başlıca iller olduğu ortaya konulmaktadır.[108] Ancak rapordaki dikkat çekilmesi gereken husus, bu suçların Doğu ve Güneydoğu kökenliler tarafından işlendiğine dair yapılan vurgudur.[109] Şöyle ki, ailenin kutsal olarak kabul edilen sınırları, gelenek söylemiyle birlikte başka bir aşamaya geçer ve kutsal alan belli bir etnik gruba mensup olanların, özellikle Kürt erkeklerin töre adına işlenen cinayetlerden dolayı suçlu kategorisine alınmasıyla gelenek de namus da farklı politik anlamlar kazanır. Bu gelenek söylemi farklı etnik ve aile kökenlerinden gelen insanların hem dışlanmasını hem de suçlanmasını kolaylaştırır. Çoğunlukla Kürtlerin yaşamakta olduğu Doğu ve Güneydoğu bölgelerine atfedilen gelenek söylemi, kutsal olarak kabul edilen ailenin gücünü etnik kimlik, kültür ve geri kalmışlık söylemleriyle bir araya getirir.[110] Denebilir ki, gelenek cinayeti kavramıyla sadece kadınlar değil aynı zamanda Kürtler de ötekileşir ve namusla ötekileşenlerin hayatları çıplak hayat olmaktan kurtulamaz.

Sonuç:

Namus kavramının nasıl sorgulanamayan ve içselleştirilmiş bir norm haline dönüştüğünü anlamak açısından, namusun işleyişinin güncelliğini ve tarihselliğini, Foucault'nun ve Agamben'in kuramsal çerçevelerinden faydalanarak anlattım. Gelenek ve namus adına işlenen cinayetler üzerine çokça konuşulmasına rağmen, namus pek fazla konuşulmayan ve doğallaştırılmış bir olgu olarak kalmaya devam etmektedir. Günümüz devlet politikalarında, hükûmet etme şekli her zaman hâkimiyet kurmayla birlikte ortaya çıkmaz, aksine namus kodu üzerinden kendi kendini ve başkalarının davranışlarını

107 "Selma Civek Davası Sonuçlandı", 30.03.2012, *Haber Ekspres Gazetesi*, http://www.haberekspres.com.tr/selma-civek-davasi-sonuclandi.htm.

108 "İstanbul'da haftada bir töre cinayeti işleniyor", 19.06.2008, *Radikal*, http://www.radikal.com.tr/ Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=884203&Date=20.06.2008&CategoryID=77.

109 Agy.

110 Koğacıoglu, agy.

yönetme ve idare etme olarak da tezahür eder. Burada namus bir kendi benliğini kurma ve kontrol etme mekanizması olarak işlev görür. Bu yüzden, namusun, namus ve töre cinayetleri üzerinden politikleşmesi, bireylerin "ailevi vatandaşlığı" (*familial citizenship*) ya da üretken (*reproductive*) vatandaşlık tanımlarıyla kategorileştirilip idaresini kolaylaştırır.[111] AKP hükûmeti örneğinde görüldüğü gibi, politik gündem neoliberal ve konservatif söylemler arasında gidip gelirken, bütün bu strateji ve taktiklerin toplamı aile, kadın ve namus konuları bağlamında, baskın ve ataerkil bir söylemin oluşumuna ve devamına hizmet eder.

Makale içinde anlattığım gibi, 1926 Medeni Kanunu'ndan başlayarak 2004'deki namus saikiyle işlenen cinayetlerle ilgili maddede yapılan değişikliklere kadar, aile modern bir kurum olarak hayal edilmiş ve aile içinde de erkekler devletin temsilcileri ve kadının doğurganlığının kontrolünü sağlayanlar olarak kabul görmüşlerdir. Stratejik olarak namus cinayetlerinin Ceza Kanunu'nda gelenek/ töre cinayetleri kapsamında değerlendirilmesi, geleneğin de aile içinden çıkartılıp belli bir kültüre ve o kültürün insanlarına mal edilmesine neden olur. Bu sebeple, gelenek tartışmalı bir kavram haline dönüşür. Bu durumda da artık önemli olan kadınlar ya da kadınların maruz kaldığı şiddet değil, geleneğin yeniden inşasıdır. Geleneğin politikleşmesi ve kanunlaşması kadının ötekileşmesi ve de kurbanlaştırılması adına yeni sahalar açar. Kadının cinselliği ve bedeni, "ötekini" kontrol etmenin, bastırmanın ve yönetmenin de bir aracına dönüşür. Bu bağlamda, namus cinayetlerinin töre cinayetleri olarak sorunsallaştırılması ataerkil normların kadın bedenleri üstündeki ikili oyununu, yani erkeğin namusunun ve milletin namusunun korunma ilkelerini açığa çıkarır.

Namusu insan davranışlarını düzenleyen daha genel bir toplumsal *etik* anlayışının parçası olarak düşündüğümüzde, kadınların olduğu kadar erkeklerin de cinselliklerinin ve davranışlarının kontrolünün söz konusu olduğu görülür. Namus, sadece kadınların değil, erkeklerin hayatlarının da gözetlenmesine ve onların arasındaki hiyerarşilerin düzenlenmesine dayanır. Basit bir deyişle, erkeğin "namussuz" olması "güvenilmez" olmasına, erkeklikten "yoksun" olma haline ya da etrafındaki kadınların namus koruyuculuğunu yerine getirememesine işaret ederken; kadının "namussuz" ya da "iffetsiz" olması kadının cinselliğine ve davranış kalıplarının hepsine

111 Sirman, "The Making of Familial Citizenship in Turkey". Miller, *The Limits of Bodily Integrity: Abortion, Adultery and Rape legislation in Comparative Perspective*.

bağlıdır. Kadının kontrol edilemeyen cinselliği toplumun düzeni açısından bir tehdit olarak algılanır. Cinayetlerin faillerinin genellikle erkekler olmasına rağmen, hükûmet politikaları erkeklerin davranışlarını düzenlemeye dair bir çözüm sunmaz. Biyo-siyasal iktidar kurma ve hükûmet etme şekillerine bakmak, bize namusla yoğrulan erkeklerin davranış kalıplarını ve kodlarını anlamaya ve değiştirmeye yönelik ipuçları sunabilir. Bu nedenle, töre cinayetleri kalıbıyla belli bir etnik ya da aşiret kimliği üzerinden yürütülen hukuksal tartışmalar, hükûmetin erkek cinselliğine ve davranış kalıplarına dair ne söylemediğine bakmamıza neden olur. Bu da namus adına maruz kalınan şiddeti engellemek için bize bir yol haritası sunabilir.

Toplumsal kontrol mekanizmaları bazı grupların ve bireylerin etnik, cinsel ve dini kimliklerinden dolayı politik ya da kamusal alandan dışlanmalarına ve sessizleştirilmelerine neden olur. Nil Mutluer'in[112] değindiği gibi, "kamusal alan namusallaşmakta" ve temelini ulus devlet inşasından alan bu namusallaşma hali, kamusal alanda birlikte yaşayan insanları hem kendi kendilerine hem de birbirlerine ve ötekilere karşı sağırlaştırmaktadır. Bu hal, kamusal ve özel alan arasında var olduğuna inanılan ve korunan yani kutsal olarak kabul edilen özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın var olmadığına işaret eder. Umumi-özel arasındaki ilişkiye yönelik takınılan bu ikiyüzlü tavır, namus cinayetlerine karşı alınan tutum üstünden kendini yeniden ortaya koyar. Bir şekilde çelişkili gibi görünen iktidar ve özel alan arasındaki ilişki ve devletin kendisini ailenin alanının dışında konumlaması, namus söz konusu olduğu zaman bütün sınırların aşılmasına neden olmaktadır. Namus adına işlenen suçların belli bir kitlenin etnik, kültürel ve hatta töresel yaşamına atıfta bulunularak açıklanmaya çalışılması da hem namusun genelden özele indirgenmesinden hem de yine iktidarın kamusal-özel arasındaki sınırları var etmeye çalışmasından ve elbette varmış gibi davranma çabasından kaynaklanır. Namus cinayetlerinin bu günlere kadar pek fazla tartışılmamasının hatta namusun tarihselliğinin açığa çıkmamasının nedeni, özel alanın iktidarın müdahalesine açık ama aynı zamanda da kadının "kutsal" kabul edilen bedeninin, öldürülmesi pahasına korunması ve kadınların ikincil vatandaşlık statüsünün devamını sağlama çabasıdır.

112 Mutluer, "Namussallaşan Sağır Alanda Birbirimize Sahip Çıkmak".

Kaynakça

Abu-Lughod, Lila, 1985, "Honor and Sentiments of Loss in a Bedouin Society", *American Ethnologist,* C. 12, S. 2, s. 245-261.

Agamben, Giorgio, 2001, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İsmail Türkmen (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baron, Beth, 2006, "Women, Honour and the State: Evidence from Egypt", *Middle Eastern Studies,* C. 42, S. 1, s. 1-20.

Bourdieu, Pierre, 1965, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", *Honour and Shame: The values of Mediterranean Society* içinde, (Haz.) J. G. Peristiany, London: Weindenfeld and Nicolson, s. 191-243.

Butler, Judith, 2009, "Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri", *Cogito,* S. 58, s. 73-93.

Cerwonka, Allaine ve Loutfi, Anna, 2011, "Biopolitics and the Female Reproductive Body as the New Subject of Law", *Feminists @ Law,* C. 1, S. 1, s. 1-5.

Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton and N.J.: Princeton University Press.

Dean, Mitchell, 1999, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London: Sage Publications.

Deutscher, Penelope, 2007, "The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and 'Reproductive Rights'", *The Agamben Effect* içinde, (Haz.) A.Ross. Durham: Duke University Press.

Foucault, Michel, 1977, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books. (Türkçesi: Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.)

_____,1978, *The History of Sexuality: An Introduction- Volume I*. New York: Vintage. (Türkçesi: Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.)

_____, 1984, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader* içinde, (Haz.) P. Rabinow, New York: Pantheon Book, s. 32-51.

_____, 1991a, "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, (Haz.) G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller, Chicago: Chicago University Press, s. 87-104.

_____, 1991b, "Right of Death and Power over Life", *The Foucault reader* içinde, (Haz.) P. Rabinow, London: Penguin Books, s. 258-273.

_____,2007, "Cinsellik ve Siyaset," *Michel Foucault: İktidarın Gözü (Seçme Yazılar)* içinde, (Haz.) F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 234-245.

Friedland, Roger, 2005, "Religious Terror and the Erotics of Exceptional Violence", *Gender and Nation in South-Eastern Europe. Anthropological Yearbook of European Cultures* içinde, (Haz.) K. Kaser ve E. Katschnig-Fasch, S. 14, s.39-71.

Gordon, Colin, 1991, "Governmental Rationality: An Introduction", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, (Haz.) G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller, Chicago: University of Chicago Press, s. 1-52.

Göçek, Fatma Müge ve Balaghi, Shiva, 1994, "Reconstructing Gender in the Middle East Through Voice and Experience", *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* içinde, (Haz.) F. M. Göçek ve S. Balaghi, New York: Columbia University Press, s. 1-23.

Hatch, Elvin, 1989, "Theories of Social Honor", *American Anthropologist,* C. 91 S. 2, s. 341-353.

Hunt, Alan ve Wickam, Gary, 1994, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance,* London, Sterling, Virginia: Pluto Press.

Kandiyoti, Deniz, 1987, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case." *Feminist Studies,* C. 13, S. 2, s. 317-338.

_____, 1997, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler,* İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.

Keskin, Ferda, 2007, "Sunuş: İktidarın Gözü", *Michel Foucault: İktidarın Gözü (Seçme Yazılar)* içinde, (Haz.) F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 11-21.

Koğacıoğlu, Dicle, 2004, "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey", *A Journal of Feminist Cultural Studies,* C. 15, S. 2, s. 118-151.

_____, 2009, "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği", *Cogito* 58, s. 350-385.

Larner, Wendy, 2000, "Neo-Liberalism: Policy, Ideology and Governmentality", *Studies in Political Economy,* S. 63, s.5-25.

Lentin, Ronit, 2006, "*Femina Sacra*: Gendered Memory and Political Violence", *Women's Studies International Forum,* S. 29, s. 463-473.

McClintock, Anne, 1993, "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family", *Feminist Review,* S. 44, s. 61-80.

McLaren, Margaret, 2002, *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity,* Albany: State University of New York Press.

McNay, Lois, 1992, *Foucault and Feminism*, Boston: Northeastern University Press.

Merry, Sally Engle, 1999, "Criminalization and Gender: the Changing Governance of Sexuality and Gender Violence in Hawai'i", G*overnable Places: Readings on Governmentality and Crime Control* içinde, (Haz.) R. Symandych, Dartmouth: Ashgate, s. 75-102.

Miller, Ruth, 2007, *The Limits of Bodily Integrity: Abortion, Adultery and Rape legislation in Comparative Perspective*, England: Ashgate Publishing.

Mutluer, Nil, 2008, "Namussallaşan Sağır Alanda Birbirimize Sahip Çıkmak", *Radikal2*, 23 Mart, 2008 (www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=8139-29k).

Parla, Ayşe, 2001, "The Honor of the State: Virginity Examinations in Turkey", *Feminist Studies,* C. 27, S. 1, s. 74.

Pateman, Carole, 1988, "The Fraternal Social Contract", *Civil Society and the State: New European Perspectives* içinde, (Haz.) J. Keane, London: Verso, s. 101-127.

Rabinow, Paul, 1984, "Introduction", *The Foucault Reader* içinde, (Haz.) P. Rabinow, New York: Pantheon Books, s. 3-31.

Sirman, Nükhet, 2003, "Kadınların Milliyeti", *Milliyetçilik* içinde, (Haz.) Murat Belge, T. Bora ve M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s.226-245.

_____, 2004, "Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts- The case of Turkey", *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges* içinde, (Haz.) S. Mojab ve N. Abdo, İstanbul: Bilgi University Press, s. 39-57.

_____, 2005a, "Önsöz: Namusun Arka Planı", *Harem ve Kuzenler,* (Yaz.) Germaine Tillion, İstanbul: Metis Yayınları, s.25.

_____, 2005b, "The Making of Familial Citizenship in Turkey", *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* içinde, (Haz.) E. F. Keyman ve A. İçduygu, London and New York: Routledge, s. 147-172.

_____, 2006a, "Güçlü Ailenin Hayali", *Amargi*, s. 43.

_____, 2006b, "Medeni Kanun: Kocalar Cumhuriyeti", röportajı yapan Ayşe Durukan, *Bianet*, 25.04.2006.

Tadros, Victor, 1998, "Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault", *Oxford Journal of Legal Studies,* C. 18 S. 1, s. 75-103.

Vogel, Ursula, 1998, "The State and the Making of Gender. Some Historical Legacies", *Gender, Politics and the State*, (Haz.) V. Randall ve G. Waylen, London/ New York: Routledge, s. 29-45.

Weitz, Rose, 1998, "A History of Women's Bodies", *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior* içinde, (Haz.) R. Weitz, New York, Oxford: Oxford University Press, s. 3-24.

Williams, Raymond, 1977, *Marxism and Literature*, Oxford:University Press.

Evlilik Öncesi Cinsellik, Bekaret ve Beden Disiplini: Kadınların "Aşk" Üzerinden Cinsel Ahlak Mücadelesi

TUĞÇE ELLİALTI

Giriş ve Özet

1980'lerden bu yana gerçekleşen ve halen gerçekleşmekte olan kültürel ve ekonomik değişimler Türkiye'de sınıfsal, etnik ve dinsel aidiyetler ile toplumsal cinsiyet kimliklerinin tanımlanış ve idare ediliş biçimlerini dönüştürmüştür. Devlet kontrollü kapitalizmden serbest piyasa ekonomisine geçiş, küreselleşme, siyasal İslam'ın güçlenişi ve Avrupa Birliği'ne katılım süreçleri ile ülke içinde yaşanan siyasi çatışmalar ve gittikçe yükselen, nispeten özerk, sivil toplum hem kolektif hem de bireysel kimlikleri politikleştirmiştir. Kimliklerin politikleşmesi, toplum içinde bolca tartışılan ve sürekli değişen toplumsal cinsiyet ve cinsellik söylemlerini de beraberinde getirmiştir.

Bu makale, üniversite eğitimli, Türkiyeli genç kadınların evlilik öncesi cinsellik[1] ve bekaret ile ilgili anlatı ve pratiklerini iktidar ilişkileri ve özellikle 1980'lerde artan cinsellik söylemleri bağlamında incelemektedir. Makalede kendini "cinsel olarak özgürleşmiş" olarak gören, sosyo-ekonomik açıdan avantajlı bekâr kadınların cinsel yaşamlarıyla ilgili kararları na-

1 Makale içinde "evlilik öncesi cinsellik" sözü hiç evlenmemiş kimselerin cinsel edimlerini anlatmak için kullanılmıştır. Bu sözün evliliği bir referans noktası olarak aldığı ve insanların yaşamlarında kurucu bir eşik olarak tanımladığı iddia edilebilir. Bu sözün makalede analitik bir kategori olarak kullanılmasının en önemli iki sebebi bu sözün yerine geçebilecek, daha "masum" ve kullanımı yaygın başka bir sözün bulunmaması ve görüşmecilerin kullandığı dili makaleye yansıtma çabamdır.

sıl aldıkları cinselliği düzenleyen söylemler bağlamında tartışılarak tahlil edilmektedir. Yazının kavramsal çerçevesini Michel Foucault'nun disiplin, cinsellik ve modern iktidar analizleri oluşturmaktadır. Makalede cinsel özgürleşme söyleminin olduğu gibi kabul edilmesi yerine, kadınların evlilik öncesi cinsel edimlerini esasen aşka ve karşılıklı adanılmış, romantik ilişkilere dayandırıyor oluşlarının disiplinleştirici ahlaki bir söyleme işaret ettiği iddia edilmektedir. Aşkın kadınlar tarafından içselleştirilmiş düzenleyici bir söyleme dönüşmesi Foucault'nun kendi kendini disipline etme kavramı üzerinden tartışılırken, aynı zamanda "aşk" söyleminin makbul olan cinsellik ve kadınlıkların sınırlarını çizdiği ve cinselliğin nasıl ve hangi koşullarda yaşanıyor olmasına bağlı olarak kadınlar arasında ayrımlara neden olduğu anlatılmaktadır. Ayrıca, bu tahlil kendini "sürekli gözetleme" şeklinde gösteren nispeten yeni –belki de en karmaşık– cinsel düzenlemeye ve kendi kendini disiplin altına alma haline dikkat çekmekte ve bunu toplumsal cinsiyet ilişkileri açışından irdelemektedir. Anlatılarda sık sık öne çıkan "aşk" teması aynı zamanda kadınların iktidar ilişkilerine nasıl dahil olduklarına işaret etmekte ve Türkiye'de süregelmekte olan namus vurgusunun kadınların cinsel kararlarını o ya da bu şekilde etkilediğini bir kez daha göstermektedir. Makale, aynı zamanda, kadınların bekaret etrafında yeni "akılcı" ve "vicdani" tanımları üreten söylemler aracılığıyla bekareti ahlaki bir mesele olarak nasıl tasarladıklarını tartışmaktadır.

Bu çalışma, aynı zamanda, cinsel özgürleşme söylemini benimsemiş kadınların cinsellik anlatılarını tarihsel, siyasal ve sosyo-kültürel bağlamlar içinde okumakta ve bu anlatıların içinde cinselliği düzenleyen söylemleri Michel Foucault'nun ve Judith Butler'ın kavramsal araçları üzerinden tartışmaktadır. Özetle, bu makale, kadınların geleneksel, cinsiyetçi cinsellik modellerine karşı nispeten güçlenmelerinin önemine işaret etse ve kadınların makbul cinselliğin sınırlarını yeniden tanımlamadaki kararlılıklarını gösterse dahi, anlatılar, kadınların cinselliklerinin sınırlarını ahlaki endişeler üzerinden kurmaya devam ettiklerini ve bu şekilde bedenleri üzerinden iktidarla yeniden karşılaştıklarını iddia etmektedir.

Foucault ve Cinsellik

Geçtiğimiz 30 yıl toplumsal cinsiyet ve iktidar alanında yapılan çalışmalarda etkili olmuş birçok entelektüel akıma tanık olmuşken, bu dönemde cinselliğe olan yaklaşımlar da çeşitlilik (feminist, *queer*, yapısalcılık sonrası, psikanali-

tik, vb) kazanmıştır. Bu dönemde cinsel kültürde yaşanan önemli değişiklikler de yapılan çalışmaları etkilemiştir. Özellikle HIV/AIDS'in artış göstermesi, üçüncü dalga feminizmin yükselmesi ve eşcinsel hak hareketinin hızlı bir biçimde büyümesi cinsellik çalışmalarının odağını bir hayli değiştirmiştir. Birçok feminist kuramcı, toplumsal cinsiyetin cinsel kimlik ve deneyimleri şekillendirmesindeki önemine vurgu yaparken[2] yapısalcılık sonrası düşünürler, cinsel anlamların, kimliklerin ve kategorilerin değişkenliği üzerine odaklanmışlardır.[3] Yakın zamanda yapılmış çalışmalar ise daha çok cinsel kategoriler ile toplumsal cinsiyet kategorilerini sorunsallaştırmaktadırlar. Bu çalışmaların bir kısmı insan bedeninin dil ve kültürel pratikler aracılığıyla düzenlenişini incelerken,[4] diğer bir kısmı da cinsel ayrışmanın toplumsal olarak üretilmesini[5] tartışmaktadır. Geçtiğimiz yıllarda yükselişe geçen cinsellik çalışmalarının bazıları gençlerin ve genç yetişkinlerin cinselliklerine odaklanıp toplumsal bağlamın cinsel davranışı nasıl şekillendirdiğine bakarken,[6] sadece birkaçı bekareti kültürel bir olgu olarak incelemiştir.[7]

Cinselliğin Tarihi: *Bilme İstenci* adlı eseri Foucault'nun en önemli çalışmalarından biri olarak bilinir. Foucault'nun bu eserde yaptığı tahlil ve saptamalarla iktidar nosyonu ve onun bilgi ile olan ilişkisini yeniden kavramsallaştırması cinsellik çalışmalarında yeni bir sayfa açmıştır. *Cinselliğin Tarihi* serisinin diğer iki cildine ve Foucault'nun *Collège de France*'ta verdiği derslere de baktığımızda bu dönemde Foucault'nun modern iktidarın uygulanışı, bilgi biçimleri ve özne oluşumunun arasındaki ilişkilere ve bağlara karşı ilgisinin arttığını söyleyebiliriz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı serinin ilk cildinde "baskı varsayımı" olarak bilinen ve Wilhelm Reich ve Herbert Marcuse tarafından geliştirilmiş Marksist-Freudcu düşünceyi eleştirmekte-

2 Bkz. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*; Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality"; Vance, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*.

3 Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*; Foucault, *The Will to Knowledge: The History of Sexuality Volume 1*; Stein & Plummer, "'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology".

4 Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*.

5 Green, "The Social Organization of Desire: The Sexual Fields Approach".

6 Bogle, *Hooking up: Sex, Dating, and Relationships on Campus*; Risman & Schwartz, "After the Sexual Revolution: Gender Politics in Teen Dating"; Hamilton & Armstrong, "Gendered Sexualities in Young Adulthood: Double Binds and Flawed Options".

7 Carpenter, "Gender and the Meaning and Experience of Virginity Loss in the Contemporary United States" ve *Virginity Lost: An Intimate Portrait of First Sexual Experiences*; Cindoğlu, "Virginity tests and artificial virginity in modern Turkish medicine"; İlkkaracan, "Reforming the Penal Code in Turkey: The Campaign for the Reform of the Turkish Penal Code from a Gender Perspective".

dir. Baskı varsayımı, modern toplumlarda cinselliğin bastırıldığını ve üreyebilen heteroseksüel tek eşlilikle sınırlandığını, bunun ise kapitalist üretim ve birikime yarar sağladığını ve özgürleşmenin ancak bu baskıcı iktidarın ters çevrilmesiye mümkün olacağını söyler. Foucault ise cinselliğin bastırıldığını tümüyle reddetmezken baskı varsayımını modern toplumlarda on yedinci yüzyıldan beri çoğalan cinsellik söylemlerinin içine yerleştirerek yeniden çözümlemeye tabi tutmayı önerir.[8] Bu yolla Foucault, keşfedilmesi gereken "esas şeyin" içlerinde cinselliğin, hakikatin ve iktidarın birbirleriyle bağlantılı oldukları söylemler çokluğuna bakmak olduğunu söyler.[9] Diğer bir deyişle, Foucault, "insan cinselliği üzerindeki söylemin" içindeki iktidar, bilgi ve haz arasındaki ilişkiyi incelemenin önemli olduğunu savunur[10] ve çalışmasında bu söylemler aracılığıyla üretilen ve kullanıma sokulan öznellik durumlarını, kurumları ve iktidar teknolojilerini inceler. Bu incelemesinin sonunda modern toplumların özgüllüğünün cinselliği bastırma veya gölgede kalmaya zorlamaları değil, onu yegane bir sır olarak öne çıkarma yoluyla, kendilerini sürekli cinsellikten konuşmaya zorlamaları olduğunu söyler.[11] Cinsellik üzerine söylemlerin artışına bir kanıt olarak da on yedinci yüzyıl Katolik pastoralciliğinin değişen itiraf pratiğini gösterir. İtiraf, bedensel arzuları söyleme dönüştüren bir pratik olarak ruhu ahlaki ölçütlere göre yönlendirmekle kalmamış, aynı zamanda bu arzular üzerinde belirli etkileri de olacak teknik açıdan kullanışlı bilgilerle ahlaken kabul edilebilir cinsel edimler üretme yoluyla cinselliği iktidarın hükmü altına sokmuştur. Foucault, böylesi bir itiraf pratiğinin gelecek yüzyıllarda toplumsal çıkarlar adına cinselliği düzenlemeye yarayan sosyal kurumların, "uzmanların" ve söylemlerin çoğalması ve yaygınlaşmasıyla bir arada gittiğini savunmaktadır. Foucault, bu çoğul söylemlerin, iktidar mekanizmalarının ve kurumların ortaya çıkışını yine iktidarın söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle düzenlemeye ve denetim altına almaya çalıştığı "nüfusu" siyasal bir mesele olarak görmeye başlamasına bağlar. Uygulanan bu modern iktidar paradigması içindeki cinselliğin bir de düğüm noktası vardır ki şöyle özetlenebilir: Cinsellik, nüfusun düzenlenişini ve denetimini öznenin disipline edilmesine ve normalleştirilmesine bağlar.

8 Foucault, *The Will to Knowledge: The History of Sexuality Volume 1*, s. 8-11
9 *Age.*, s. 7.
10 *Age.*, s. 11.
11 *Age.*, s. 34-35.

Foucault'nun tahlilinin cinsellik çalışmaları bakımından en önemli sayılabilecek katkılarından biri ise modern toplumlarda normatif ve "kenar" cinsellikleri belirleyecek ve düzenleyecek normların üretilmesine doğrudan yaptığı vurgudur.[12] On sekizinci yüzyıldaki iktidarın, merkez, söylem ve pratikleri arasındaki gerilimleri, çatışmaları ve uyumsuzlukları ile toplumsal çıkar için bunları birbiriyle bağdaştırma çabalarını, on dokuzuncu yüzyılda çeşitli cinselliklerin serpilmesi, bu cinselliklerin farklı biçimlerinin güç kazanması ve "sapkınlıkların" dağılması izlemiştir.[13] Bu dönemde bilimlerde ve medikal, psikiyatrik ve pedagojik kurumlarda cinsellikle ilgili bilgilerin ve doğruların üretilmesiyle normatif ve "kenar" cinsellikler üretilmiştir. Diğer bir söyleyişle, kurumlarda "hakikatle cinselliğin etkileşiminde" belirli cinsellikler üretilmiş, çoğaltılmış ve bu cinsellikler belirli normlar etrafında hiyerarşik olarak dizilmiştir. Bu süreçte de bireyler iktidarın çalışmasına eklemlenmişlerdir.[14] Bu yolla, yalnızca üretken cinsellikler tanımlanıp görevlendirilmemiş aynı zamanda çarpıklıklar da bu iktidar mekanizmalarına dahil edilmişlerdir. Bu dahil edilme ise, sorgulama, gözetleme, arama ve ortaya çıkarma yollarıyla mümkün kılınmıştır. Bu anlamda Foucault, normatif cinselliklerin harekete geçirilmesinin ve neyin sapkınlık sayıldığının baskı yoluyla değil, çeşitli iktidar teknikleri aracılığıyla gerçekleştiğini iddia etmektedir. Foucault'ya göre bu iktidar biçimi, baskı, yasak ve sansürleme ya da hukukun hayata geçirilmesi yoluyla değil,[15] söylemsel ve bedensel müdahaleler yoluyla öznenin normalleştirilmesi ve cinsellikle ilgili normatif bilgi ve belirli bir hakikat üretmeyi amaçlayan merkezlerin, kurumların ve uzmanların söylemleri, teknikleri ve pratiklerinin harekete geçirilmesi ve uygulanması yoluyla olmuştur. Foucault'nun "hukuki-söylemsel" model olarak tanımladığı geleneksel model olarak iktidar, yasalla yasal olmayanı belirleyen ve reddetme, dışarıda bırakma ve gizleme gibi yollarla iktidarın öznesiy-

12 Michel Foucault'nun cinsellik tahliliyle ilgili çok önemli bulduğum ancak yer darlığından dolayı burada ele alamadığım bir diğer mesele ise bu tahlilin içerdiği sorunlardır. Foucault'nun tahlilinde Doğu'ya neredeyse hiç yer vermemesi ve "erotik sanat" nosyonunu kullanarak Doğu'nun tarih boyunca cinsel özgürlüklerin beşiği olduğunu ima ederek yer yer şarkiyatçı bir yaklaşımı benimsemiş olması daha sonra birçok düşünürün de eleştirdiği gibi oldukça sorunludur (bkz. Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*). Ayrıca Foucault'nun iktidar üzerindeki vurgusu bireylerin norma uymayan pratikler ile iktidarı tersine çevirme çabalarından hiç söz etmemiş olması yine birçok kuramcı tarafından çokça eleştirilmiştir.

13 *Age*., s. 37.

14 *Age*., s. 46-57.

15 *Age*., s. 82.

le ilişkiye giren bir hükümranlık modeli üzerine kuruludur. Bu model aynı zamanda, cinsellik üzerine "baskı varsayımının" da özünde bulunur.[16]

Foucault, cinselliğin tarihini ele aldığı tahlilinde on yedinci yüzyıldan beri cinselliği odağına alan bilgi ve iktidar mekanizmalarını ve cinselliğin üretimini birbirine bağlıyor. [17] Bu incelemesiyle Foucault, cinselliği tarihsel ve toplumsal bir kurgu olarak gören bir perspektif sunmuş olmakla kalmıyor, aynı zamanda cinselliği bilgi üretimi, hakikatin kurulması ve bedenler üzerinde belirli etkileri yaratmayı amaçlayan tekniklerin harekete geçişi üzerinden işleyen modern iktidar mekanizmalarına bağlamış oluyor.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, İstanbul'da yaşayan, eğitimli ve sosyo-ekonomik açıdan avantajlı bekar kadınların romantik ilişkilerini nasıl düzenlediklerini ve cinsel yaşamlarıyla ilgili kararları nasıl aldıklarını anlamak için niteliksel bir metot olan derinlemesine görüşme yöntemini kullanmıştır. 2008 ile 2010 yılları arasında yaşları 21 ile 28 arasında değişen ve kendini heteroseksüel olarak tanımlayan 35 bekar kadınla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.[18] Çalışmaya katılan kadınlardan dört tanesi hariç tümü cinsel olarak aktif olduklarını söylemişlerdir.[19] Cinsel olarak aktif olan kadınlarda ilk cinsel ilişki için ortalama yaş yaklaşık 19'dur.

Çalışma için üniversite eğitimi almış, sosyo-ekonomik açıdan avantajlı, kentli kadınların seçilmesi, bu kadınların evlilik öncesi cinselliğe daha açık olabilecekleri, dolayısıyla da Türkiye'de kadın bekareti ve cinselliği üzerindeki toplumsal baskıya karşı çıkacakları varsayımına dayanmaktadır. Katılımcılar, görüşmeler esnasında eğitimli olmalarına ve bağlı oldukları toplumsal sınıfın "alışkanlıklarına" sık sık atıfta bulunmuş, cinselliğe olan yaklaşımlarında eğitim düzeylerinin ve sosyo-ekonomik aidiyetlerinin etkili olduğunu söylemişlerdir.

Katılımcılar, çalışmaya çeşitli yollarla dahil edilmişlerdir. Öncelikle kartopu örneklemi kullanılmıştır. Çekirdek örneklemi oluşturan ilk görüşme-

16 *Age.*, s. 82-89.
17 *Age.*, s. 105.
18 Katılımcıların 11'i üniversite öğrencisi, 13'ü yüksek lisans ve doktora öğrencisi, kalan 11'i ise özel sektörde çalışan, yakın zamanda yüksek öğrenimlerini tamamlamış kadınlardır.
19 Çalışmada cinsel olarak aktif olmak görüşme gününden son 6 ay içinde seks yapmak olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca çalışmaya katılan ve cinsel ilişkiye girdiklerini söyleyen kadınların tümü görüşme zamanında da cinsel olarak aktif olduklarında belirtmişlerdir.

ciler tanıdıklar aracılığıyla çalışmaya katılmış, görüşmelerin sonunda bu görüşmecilere çalışmanın kriterlerine uyacak ve çalışmaya katılmayı isteyebilecek tanıdıklarının olup olmadığı sorulmuştur. Bu yolla toplam 25 kişiyle görüşmeler yapılmıştır. Kartopu örneklemi yöntemi çalışmada katılımcılarla dostça ilişki kurulması açısından çok faydalı olmuştur. Zira, kişisel tanıştırmalar ve referanslar katılımcıların kendilerini güvende hissetmelerini, dolayısıyla görüşme esnasında hayatlarıyla ilgili oldukça "mahrem" ayrıntıları paylaşmalarını sağlamıştır.[20] Bunun yanı sıra daha çeşitli bir örneklem elde etmek için bir ağdan beşten fazla kişiyle görüşme yapılmamıştır. Örneklemi daha da çeşitlendirmek için bir üniversitenin öğrenci haber grubunun internet sitesine çalışmanın kısa bir tanımı ve gerekli iletişim bilgileri eklenerek başka katılımcılara da ulaşılmıştır. Bu yolla iletişime geçilen 16 kişiden onuyla görüşülmüştür. Makaledeki tahlil ve yorumlar görüşmecilerin kişisel anlatılarına bağlı kalınarak yapılmıştır.

Görüşmelere Genel Bir Bakış – İlk Bulgular

Bulgular, orta ve üst-orta sınıf mensubu katılımcı kadınların "geleneksel" cinsel ahlak nosyonlarına ve toplumda kadın bekâretiyle ilgili yaygın olan görüşlere bağlı kalmadıklarını göstermektedir.

> *TE:* Evlilik öncesi cinsellik ile ilgili düşüncelerin neler?
>
> *Yelin*[21] *(23):* Evlilik öncesinde cinsellik yaşamanın kötü ya da kaçınılması gereken bir şey olduğunu kesinlikle düşünmüyorum. Açıkçası insanların neden evlenmeden seks yapamazsın dediklerini de hiç anlamıyorum. Kadınlar günün birinde *dokunulmamış bir beden* isteyecek bir erkekle tanışacaklarını düşünürken, ya da düşlerken mi demeliyim (gülüyor), erkekler evlenecekleri kadının bakire olmasını istiyorlar. Bu çok aşağılayıcı bir şey değil mi?

20 Görüşmecilerle yaş, eğitim düzeyi, toplumsal sınıf ve medeni hal gibi demografik özelliklerde benzerlikler taşıyor olmam araştırmacı-katılımcı hiyerarşisini bir parça da olsa aşmama yardımcı oldu. Bu hiyerarşiyle ilgili tedirginliklerimi görüşmenin sonunda katılımcının bana araştırma ve konuyla ilgili birkaç soru sormasına imkan vererek biraz daha aşmaya çalıştım. Bunun araştırmamı daha güçlendirdiğini düşünüyorum. Tüm görüşmeciler araştırmanın kesin olmayan bulgularını öğrenmek ve konuyu ayrıntılı biçimde tartışmak için çok hevesliydiler. Katılımcıların soruları yanıtlamadaki istekleri, başta daha çekingen olan görüşmecilerin bile görüşmenin devamında daha detaylı yanıtlar vermelerine ve görüşmenin daha verimli geçmesine katkıda bulundu.

21 Tüm katılımcıların adları değiştirilmiştir. Makalede kullanılan tüm adlar takma adlardır.

> *TE:* Bunun kadınlar için aşağılayıcı olduğunu mu düşünüyorsun?
> *Yelin:* Evet bence öyle. Sonuçta bu senin bedenin, başkasının değil, bir beden üzerinde bile kontrolün yoksa senin kişiliğin nerede kalır? Özgürlüğün nerede kalır? (vurgu sonradan eklenmiştir)

Birçok katılımcı, açık bir şekilde cinsel olarak özgürleşmiş olduklarını ve sosyo-ekonomik olarak kendilerinden daha az avantajlı olan akranlarına nazaran cinsellik ile ilgili fikir ve tutumlarının daha ilerici olduğunu iddia etmişlerdir. 24 yaşındaki yüksek lisans öğrencisi Eda'nın sözleri çoğu katılımcının görüşlerini temsil etmektedir:

> Türkiye'deki insanlar birbirlerinden çok farklılar. Mesela ben Van'da yaşayan birinin benimle aynı şekilde düşünmesini beklemiyorum. Sonuçta, farklı ailelerde, birbirinden çok farklı kültürlerde yetişmişiz. Benim babam beni hiç dövmedi mesela. Annem erkek arkadaşım var diye hiç sinirlenmedi bana. Aynı şekilde, İstanbul'un varoşlarında yaşayan birinin de bu tip meseleleri benim gibi görmesini bekleyemem. Bu ülkede insanlar "sırf bir erkekle konuştu diye" kızlarını öldürüyorlar. Eğitim size vizyon veriyor, ne bileyim, başka bir dünya anlayışı veriyor. Cehalet her şeyin düşmanı, cinsellik de bunların başında geliyor.

Katılımcılardan birçoğu (35 kişiden 31'i) cinsel olarak aktif olduklarını belirttiler. Aynı kişiler evlilik öncesi sekse karşı olmadıklarını hatta cinselliği "sağlıklı bir ilişkinin" olmazsa olmazı olarak gördüklerini söylediler. Kadınlar, geleneksel "kadınlar evlilik dışında ve öncesinde cinsellik yaşamamalılar" anlayışını reddederken, cinsel deneyimin namus ve ahlak gibi nosyonlarla yakından ilgili olduğunu da konuşmalarında sıklıkla tekrarladılar. Çalışmaya katılan kadınların büyük bir çoğunluğu –bazen açıkça bazense üstü kapalı bir şekilde– cinsel deneyimin ancak belli kriterlere bağlı kalındığında ve "rastgele" bir şekilde yaşanmadığında namusla uyumlu olabileceğini söylediler.[22]

22 Bu çalışmaya katılan kadınlarla benzer demografik özelliklere sahip olan erkeklerle yaptığım başka bir çalışmada erkeklerin cinsellik söylemlerinin kadınlarınkinden oldukça farklı olduğunu gördüm. Ancak erkeklerin kendileri için kadınlara nazaran daha rahat bir cinsellik tasvir etmeleri, erkek cinselliklerinin iktidarsız bir alan olduğunun göstermez. Son dönemde hızla artan erkeklik çalışmaları, erkeklerin toplumsal cinsiyet ve cinsellik mücadelelerinde baskı ve iktidarla sık sık karşılaştıklarından söz eder ve kadınların deneyimlerinden niteliksel olarak çok farkı olsa dahi erkeklerin cinselliklerinde de kadınların cinselliklerinde olduğu gibi sorunsallaştırılacak öğeler olduğundan bahseder (ayrıntılı bir inceleme için bkz. Connell, *Masculinities*).

Kadınların Anlatılarında Başlıca Tema Olarak "AŞK":

Görüşmelerde katılımcı kadınların büyük bir çoğunluğu cinsel aktiviteye ancak aşık oldukları ve adanılmış, romantik ilişki içinde bulundukları zaman girdiklerini söylediler. Anlatılar, kadınların cinsel edimlerini sürekli olarak bir gerekçe ile beraber sunduklarını gösteriyor. Cinsel edimleri "haklı çıkarma" çabası ve bu çaba içinde aşkın merkezi bir yer tutuyor oluşu, kadınların anlatılarında göze çarpan önemli bir nokta. Diğer bir deyişle, aşk, kadınların cinsellik anlatılarında "kullandıkları" bir gerekçe, bir dayanak olarak karşımıza çıkan başlıca kavram:

> *Zeynep (21):* Seks benim için paylaşmak demek, hani hayatında özel biri vardır ve onunla her şeyi yaşamak istersin ya, cinsellik de öyle bir şey işte. Ben ilk [cinsel] ilişkimi kısa bir zaman önce yaşadım. Bununla ilgili kendimi kötü hissetmiyorum çünkü ne yaşadıysam sevdiğim, güvendiğim, bir süredir flört ettiğim biriyle yaşadım.

Zeynep'in cinselliğiyle ilgili kararları nasıl aldığını anlatırken sık sık atıfta bulunduğu aşk nosyonu birçok kadının cinsellik anlatısıyla şaşırtıcı paralellikler taşıyor. Görüşme yapılan kadınların çoğu cinsel ilişkilerini partnerlerine aşık olmak, aşık olmayı da uzun süreli (bu sürenin tam olarak ne kadar olduğu kimse tarafından belirtilmedi) adanılmış bir ilişki içinde olmak üzerinden anlattılar. Birçok kadın bir aşk ilişkisinde olduğu *için* partneriyle seks yaptığını belirtti. İstanbul'da bir şirkette çalışan Aslı (25) görüşme esnasında şunları söyledi:

> İnsanların bu konuyla [seks] ile ilgili farklı fikirleri olabilir, ancak ben kişisel olarak sadece bir erkek için özel olduğumu bildiğim zaman biriyle birlikte olabilirim. Örneğin, eski erkek arkadaşımla cinsellik yaşamıştık, ama onunla bir buçuk yıl boyunca beraberdik. Uzun bir süre sayılır bir buçuk yıl; demek istediğim, biz birbirimizi çok sevdik.

Görüşme yapılan birçok kadın, üstü açık veya dolaylı olarak, cinsellik yaşamak için meşru bir sebebe ihtiyaçları olduğunu söylediler. Bazıları partnerleriyle uzun vadeli bir ilişki içinde olmalarının kararlarında etkili olduğunu ima ederken, diğerleri ise cinsel samimiyet kurmak için, ilişkinin gelecek vaat edip etmediğine baktıklarını söylediler. Ancak tüm bu anlatılar için-

de "aşk" en yaygın "mazeret" olarak sunuldu. Cinsel olarak aktif olduğunu söyleyen kadınlardan üçü hariç tümü "ilk seferlerini" ve daha sonraki cinsel edimlerini bu deneyimleri romantikleştirerek "meşrulaştırdılar." Yüksek lisans öğrencisi Derya (23) erkek arkadaşıyla cinsellik yaşamak için "makul sebeplere" ihtiyacı olduğunu açık açık şöyle anlattı:

> Sadece canım istediği için seks yapmadım ben [ilk ilişkisine atfen]. Bunun için makul, mantıklı sebeplerim vardı, demek istediğim kararımı kendi gözümde *haklı çıkaran* sebepler. Bir de sadece seks gibi değildi, çok romantik ve çok duygusaldı. Paylaştığımız onca şeyden bir tanesiydi diyebilirim. Ama aşık olmasaydım ya da onun beni sevdiğinden emin olmasaydım yapmazdım herhalde [vurgu sonradan eklendi].

Bu örnekte de görüldüğü üzere, çalışmaya katılan kadınlar cinsel edimlerini birer aşk edimi olarak hayal etmekte ve anlatmaktadırlar. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde tarihsel olarak biçimlenmiş ve toplumsal olarak kurgulanmış inanışlar, davranışlar, tutumlar, ilişkiler ve kimlikler bütünü olarak tanımladığı cinselliğin ve bu cinselliğe yüklediğimiz anlam ve önemin somut toplumsal koşullar içinde şekillendiğini savunmaktadır. Aynı şekilde, yalnızca cinselliğe ilişkin tanımlarımızın, geleneklerimizin, inançlarımızın değil, aynı zamanda davranışlarımızın da kendiliğinden değil, somut iktidar ilişkileri içinde oluştuğunu söyler. Bu bağlamda aşkın toplumda bir "kadınsı değer" olarak görülmesi ve cinsellik için neredeyse bir koşul olarak sunulması da yine toplumsal cinsiyet dinamiklerinin bir sonucudur. Burada ilginç olan bir başka mesele ise, ailenin ve toplumun geleneksel kısıtlarından "kurtulmuş" birey için cinselliğin belirleyici bir özelliğe dönüşmüş olmasıdır. Her fırsatta kendilerinin çoğu akranlarından farklı olduklarını, cinsel manada özgür olduklarını ve cinsiyetçi ve muhafazakar cinsellik kodlarını reddettiklerini söyleyen bu kadınların yine cinsellik üzerinden başka normlar ve sınıflandırmalar kurmaları özellikle ilginç ve üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Makalenin devamı bu noktayı ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Ne Zaman Seks Yapabiliriz?: Kadınların "Makbul" Cinsellik Kriterleri

Kadınların cinsel deneyimlerini idealize edilmiş bir aşk resmi üzerinden meşrulaştırmaları temel olarak iki sebebe dayandırılabilir. Birincisi, kadın bekaretinin ahlak üzerinden kodlandığı bir toplumda kadınların cinsel

davranışlarından dolayı dışlanmamak, etiketlenmemek veya hor görülmemek için çeşitli yollar arıyor olmaları diyebiliriz. Kadınların zaman zaman ahlaki bir ayıplanmaya maruz kalabileceklerini düşündükleri için cinselliği romantize ettiklerini ve bunu aşk aracılığıyla yaptıklarını söylemek oldukça mümkün. Kadınların her fırsatta gerekçeler sunmaları ve davranışlarını haklı çıkarmak yönündeki çabaları için geçerli diğer bir sebebin ise gelecekte karşılaşabilecekleri olası bir pişmanlık endişesi olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, bekarete anlam yükleyen ve önem veren bir toplum içinde sosyalleşen bekâr kadınlar, cinsellik yaşamaya karar verdiklerinde bu edimleri için anlamlı ve tutarlı bir hikaye oluşturmaya çalışıyorlar ki, sonrasında bu kararlarından dolayı herhangi bir pişmanlık yaşamasınlar. 25 yaşındaki yüksek lisans öğrencisi Emel'in sözleri de bu noktaya işaret ediyor.

> Benim için de kolay bir karar olmadı. Biliyorsun, hepimiz belli kurallarla, değerlerle büyüdük, bu değerler bize bekaretimizi müstakbel kocamıza saklamamızın yapacağımız en iyi şey olacağını söyledi. Ben de bu düşüncenin etkisi altındaydım, hem de uzunca bir süre. Başlarda, yapmak istemedim ama sonra kendi kendime "Sen bu adamı sevmiyor musun? O da seni seviyor, hatta senin onu sevdiğinden de fazla, o zaman sorun ne?" dedim. Kararımdan da hiç pişman olmadım, sonuçta bizim ilişkimizde aşk vardı.

22 yaşındaki üniversite öğrencisi Leyla ise cinsel edimleriyle ilgili "ya sonradan pişman olursam" endişesini taşıdığını şu sözlerle ifade etti:

> *TE:* Biriyle cinsellik yaşayıp yaşamamaya nasıl karar verirsin?
>
> *Leyla:* Her şeyden önce o kişiye güvenmem lazım, güveneyim ki ileride pişman olmayayım. Kendimi rahat hissetmem için bu gerekli. Sorun şu ki, bazen fiziksel olarak yakınlaşmak istediğim bir erkekleyken "ya bir gün pişman olursam" düşüncesi peşimi bırakmıyor. Çok can sıkıcı.

Leyla gibi üniversite öğrencisi olan Başak (22) da erkek arkadaşıyla cinsellik yaşayıp yaşamamaya karar verirken kararında başkalarının onun hakkında ne düşüneceği endişesinin etkili olduğunu söylüyor.

> Üç-dört yıl kadar önceydi. O zamanlar bir erkek arkadaşım vardı. 2006'nın Kasım ayında çıkmaya başlamıştık. İki hafta geçmişti ki bir gün evde film izliyorduk, o an yakınlaştık, o bana benimle yatmak istediğini söyledi. Beş dakika boyunca bir şey söylemeden yüzüne baktığımı hatırlıyorum. Ben de onu seviyordum ve ben de onunla beraber olmak istiyordum ama beni o gece bunu yapmaktan geri koyan bir şey oldu. Sanırım hafif bir kız olarak görülmekten çekindim. İlker'le [erkek arkadaş] ilgili bir şey de değildi. Ben ondan emindim, sevgi dolu ve sadık bir insandı. Ama çıkmaya başladıktan sadece iki hafta sonra beraber olduk diye insanların hakkımda kötü düşünmelerini istemedim açıkçası.

Kadınların cinsellikle ilgili konuşmalarında sürekli olarak aşkı ve "bir süredir" romantik ilişki içinde oluşlarını öne çıkarmaları aslında bu kadınların evlilik öncesi cinsellik ile ilgili çelişik duyguları olduğuna işaret ediyor. Çalışmaya katılan kadınların büyük bir çoğunluğu her ne kadar ilk cinselliğin geleneksel olarak onaylanmış evlilik ortamında gerçekleşmesi gerektiğini düşünmeseler de, evlilik dışında yaşanacak seks için kararlarını ve davranışlarını haklı çıkaracak bir sebebe ihtiyaçları olduğunu bazen alttan alta bazen de açık bir şekilde dile getiriyorlar. Sunulan "mazeretler" ise genellikle aşk etrafında toplanıyor. Kadınlar, "ilk seferlerini" bir aşk hikayesi içinde anlatarak evlilik dışı ilişkiyi "aşk" yoluyla meşrulaştırıyorlar. Bu yolla, ahlaki bir mecburiyeti yerine getirmemiş olmaktan kaynaklanabilecek bir yaptırımdan kaçmak istercesine, geleneksel olmayan, alışılmadık davranışlarını "haklı çıkartmaya" çalışıyorlar. Diğer bir deyişle, kadınların böylesi bir aşk söylemine sıkı sıkıya tutunmalarının altında cinsel edimlerinin ahlaki bir sınırı aşma olarak görülmesi ihtimaline karşı, cinsel yaşamlarını meşru bir sebebe dayandırmaları yatıyor. Bu meşru kılma ve dayanak bulma, kadınların yaşadıkları cinselliği kendi değerleriyle bağdaştırma çabası olarak okunabilir. Benzer biçimde, böylesi bir "haklı çıkarma" yaklaşımı, kadınların cinsellikle-rini aşk, ahlak, saygı ve duygusal bağlılık gibi toplumsal olarak onaylanan ve makbul sayılan değerler aracılığıyla kurguladıkları ve yine bu değerler yoluyla ayıplanmaktan ya da pişman olmaktan kaçındıkları şeklinde yorumlanabilir.

Görüşme yapılan kadınların birçoğu "rastgele" bir cinsel deneyim yaşadıkları taktirde başkaları tarafından yargılanacaklarından endişe duyduklarını farklı şekillerde dile getirdiler. Ahlaki bir ayıplanmaya maruz kalabileceklerini düşündüklerinden kendi cinsel davranışlarını da kadınlar için cinsel

olarak uygun ve kabul edilebilir görülen değerlere uyacak şekilde tasarladılar. Her ne kadar kadınlar açıkça "toplum tarafından" ayıplanacaklarını söylemeseler de, kendilerinin aşk olmadan cinsellik yaşayan kadınları ayıplamaları bu konuyla ilgili görüşlerini açığa çıkarmış oldu. Görüşmelerden çıkan en önemli bulgulardan biri, kadınların sürekli olarak aşk içinde yaşanan cinsellik ile aşk dışında yaşanan ve daha rastgele olarak görülen cinselliği birbirinden ayırmaları. Kadınların görüşmelerde haz ve merak için biriyle beraber olan, sık sık partner değiştiren ya da iyi tanımadıkları erkeklerle "kolayca yatan" kadınları eleştiriyor olmaları, kendilerinin de benzer bir yaklaşımla karşılaşabileceklerinin farkında olduklarını gösteriyor. Her ikisi de üniversite öğrencisi olan Leyla (22) ve Selin (23), "gerçek aşk" dışında cinsellik yaşayan kadınlarla ilgili düşüncelerini şöyle anlattılar. Ayrıca ilginçtir ki, cinsiyet belirtmeyen sorulara verilen yanıtlar hep kadınlara odaklandı.

> *TE:* İnsanların dönem dönem farklı cinsel partnerlerle olmalarıyla ilgili neler düşünüyorsun?
>
> *Leyla:* Ben bazı kadınların ne yaptıklarını bildiklerini sanmıyorum açıkçası. Yani sayıca fazla erkekle yatan kadınların, özellikle de tanımadıkları erkeklerle yatanların kendilerine saygıları olduğunu düşünmüyorum.

Selin ise şunları söyledi:

> *TE:* Peki yakın zamanda tanıştığı biriyle beraber olan insanlar?
>
> *Selin:* Yüzeysel ilişkiler benim için değil. Bence sık sık eş değiştiren veya daha yeni tanıştığı biriyle beraber olan kadınlar bir arayış içindeler. Yani bu kadınlar hayatlarında bir şeyden memnun değiller gibi geliyor bana. Ciddi ciddi, bu kadınların kendilerini aşağıladıklarını düşünüyorum.

Selin'in bu sorudan yaklaşık beş dakika sonra başka bir soruya verdiği yanıt ise şöyle:

> *TE:* Sence seks için aşk gerekli mi?
>
> *Selin:* Bence tabii, evet gerekli. Ama biliyorum ki birçok insan böyle düşünmüyor. Hani erkeklerin böyle düşünmemelerini anlayabilirim de, yani belki onlar için normal ve kabul edilebilir olabilir ama kadınlar davranışlarına daha çok dikkat etmeliler bence.

TE: Yani erkekler için kabul edilebilir, kadınlar için kabul edilemez, öyle mi?

Selin: Yani öyle de değil ama ben bir erkeği aşık olmadığı bir kadınla yatıyor diye suçlayamam açıkçası. Belki hayatımda farklı kadınlarla olan çok erkek gördüğüm içindir.

Selin'in "rastgele" ilişki yaşayan erkeklerle ilgili kadınlardan farklı düşünmesi, iş cinselliğe gelince kadınlarla erkekler için "kabul edilebilirliğin" farklı ölçütleri olduğunu da bir kez daha gözler önüne seriyor. Bu durum literatürde "çifte cinsel standart" diye bilinen ve kadınlarla erkeklerin farklı cinsel ihtiyaç ve ilgileri olduğunu savunan bir olguya işaret ediyor. Hamilton ve Armstrong'un da dedikleri gibi, erkeklerin her durumda cinsel fırsatların peşinde olup bu fırsatların peşinden gitmeleri beklenirken, kadınlardan yana beklenti ise "rastgele" diye bilinen ilişkilerden kaçınmaları ve yalnızca aşk ve ilişki içerisinde cinselliklerini yaşamaları.[23]

Görüşme yapılan kadınların kendi cinsel edimlerine yükledikleri anlamlar ve cinsel hareketlerini haklı çıkarmaya yönelik eğilimleri kendini "bağımsız" ve "cinsel olarak özgürleşmiş" olarak gören kadınların dahi cinselliklerini ancak belirli koşullar sağlandığı taktirde yaşamalarının uygun ve ahlaki olarak güvenli olacağını düşündüklerine işaret ediyor. Diğer bir deyişle, günümüzde Türkiye'de yaşayan eğitimli birçok heteroseksüel kadın için cinsellik yaşayıp yaşamamak müstakbel cinsel partnerle kurulan ilişkinin türüne bağlı. Adanılmış bir aşk ilişkisi bu kadınlar tarafından cinsel münasebet için en güvenli zemin sayılıyor. Buradaki mesele sadece hangi koşul ve durumların duygusal ve ahlaken kabul edilebilir görüldüğü değil, aynı zamanda kadınların sürekli göz önünde tuttukları pişman olma ve ayıplanma korkusu.

Görüşme yapılan kadınların anlatıları gösteriyor ki, bugün asıl –veya tek– mesele evlilikten önce bekareti "kaybedip kaybetmeme" değil, evliliğin yerine geçen yeni kriterlerin belirleyeceği "niçin, nasıl ve ne zaman cinsellik yaşanacağı" sorusudur. Şüphe yok ki, evlilik öncesi cinsel yaşam kadınların üzerinde düşünüp karar verdikleri bir mesele. Derya'nın sözlerinin de gösterdiği gibi genç kadınlar için cinselliğin olmazsa olmazı aşk ve güven.

23 Hamilton ve Armstrong, "Gendered Sexualities in Young Adulthood: Double Binds and Flawed Options", s. 593.

TE: Nasıl biriyle hiçbir zaman cinsellik yaşamazsın?

Derya (25): Bana değer vermeyen ve beni sevmeyen biriyle kesinlikle birlikte olmam örneğin. Bir de o kişiyi çok iyi tanımam gerek, bir süredir çıkıyor olmamız falan gerek, ancak o zaman "Tamam, ben bu insanla cinsel anlamda yakın olabilirim" diyebilirim. Anlıyorsunuz değil mi? Yani benim o insanın iyi bir insan olduğuna inanmam, o insana güvenmem lazım.

Kadınların erkek ve kadın cinselliğine dair söyledikleri, kadın bekaretini idealleştirmekle ve namusla ve ahlakla ilişkilendirmekle kalmıyor, aynı zamanda bu bağdaştırma kadın bedenlerini işaretliyor, bu bedenleri birbirinden ayırıyor ve hiyerarşik olarak diziyor. Kadın cinselliğini farklı şekillerde kısıtlayan ve yöneten söylemler, kadın bedenleri ve zihinleri üzerinde disiplinleştirici bir etkiye sebep olup kadınları gözetim altında tutmaya devam ediyor. Kişisel onuru ve aile onurunu kadının cinselliğine bağlayan anlayış, hem kadın cinselliğini şekillendiriyor, hem de kadınların kendilerini disipline etmelerine sebep oluyor. Aşağıdaki iki kısım bu konuyu ayrıntılı bir biçimde tartışıyor.

"Doğru" ve "Yanlış" Cinsel Davranış

Görüşülen kadınların üçü hariç tümü, neyin uygun cinsellik sayılıp neyin sayılmayacağı ile ilgili belirli fikirlere sahiptiler. Aralarından hiçbiri evlilik dışı cinselliği ayıplamasa, aksine bunun kadın bedenini üzerindeki gözetim ve baskının bir parçası olduğunu farklı yollarla anlatmış olsalar da, hemen hemen hepsi aşk ilişkisi içinde yaşanacak bir cinselliği onayladıklarını söylediler. Anlatılar kadınların makbul ve makbul olmayan cinsel edimler arasında ayrımlar yaptıklarını gözler önüne seriyor. Genç kadınların farklı cinsel karşılaşmalar arasında yaptıkları ayrımlar Zeynep'in şu sözlerinde de görülmekte.

TE: Evlilik öncesi cinsellikle ilgili düşünceleriniz nelerdir?

Zeynep (21): Daha önce de söylediğim gibi, ben sevdiğin biriyle yatmanın yanlış olduğunu düşünmüyorum. Aynı şekilde insan güvendiği biriyle, duygusal birliktelik yaşadığı biriyle birlikte olabilir. Ama benim tanıdığım bazı kızlar seksi bir zevk aracı olarak görüyorlar, kendilerini içinde kolayca bulabildikleri bir şey olarak. Bence bu iyi bir şey değil.

TE: İyi değil derken neyi kastediyorsun? Biraz açabilir misin?

Zeynep: Demek istediğim, aşık olduğun biriyle yaşadığın cinsellikle bir gecenin sonunda sarhoş halde ya da bir partide rastgele biriyle yaşadığın cinsellik arasında farklar var.

Farklı cinsel karşılaşmalar arasında karşılaşmanın türüne bağlı olarak yapılan bu ayrımları ise, kadınların diğer kadınlarla ilgili zaman zaman çok sertleşen yorumları izliyor. Görüşme yapılan birçok kadın, açık ilişki içinde olan, *one-night stand* diye bilinen tek gecelik ilişki yaşayan veya aynı zamanda birden fazla partnerle birlikte olan kadınları onaylamaz, aksine ayıplar bir biçimde konuşuyorlar. 27 yaşında profesyonel çevirmen olan Yelin'in sözleri de bu noktayı örnekler nitelikte:

TE: Onaylamadığınız bir ilişkiye hiç tanık oldunuz mu?

Yelin: Üniversitede bir arkadaşım vardı. Bir dönem hiç hoşlanmadığı halde sırf yalnız olmaktan mutsuz olduğu için bir çocukla takılmaya başlamıştı. Hiçbir zaman o çocuğa aşık falan da olmadı. O zamanlar ona da üstü kapalı olarak söylemiştim bu durumdan hoşlanmadığımı. (...) Benim için biriyle cinsel anlamda yakınlaşmak için en önemli kriter ona aşık olmak. Rastgele biriyle beraber olamam. O zamanları hatırlıyorum da şimdi, bayağı bir kızmıştım o arkadaşıma, hâlâ da aynı şekilde düşünüyorum. (...) Haftanın farklı gecelerinde başka erkeklerle yatan ya da daha yeni tanıştıkları insanlarla beraber olan kadınları anlamıyorum ben. Bana öyle geliyor ki, onlar da ne yaptıklarının farkında değiller, ya aptallar ya da meşrepleri daha geniş (fısıldayarak).

Bu alıntı, Heintz'in "ancak kişinin hareketleri ahlaken yeterli ve uygun görüldüğünde, onun doğru bir ahlaka sahip olduğuna inanılır" sözüne birebir örnek teşkil etmektedir.[24] Yukarıdaki alıntıda ahlakın nasıl olup kadın cinselliğiyle kesiştiğini ve Foucaultcu bir bakışla nasıl da "normalleştirici" bir iktidara dönüştüğünü ve davranışlarını toplumsal olarak onanan biçimlerde düzenlemeyenlerin yargılandıklarını, ayıplandıklarını ve sık sık da etiketlendiklerini görüyoruz. Benzer bir biçimde, kadınların daha rastgele denilen cinsel karşılaşmalara ve bu karşılaşmaların aktörleri olan kadınlara karşı nasıl olumsuz bir yaklaşım sergilediklerini Leyla'nın sözlerinden görebiliriz.

24 Heintz, *The Anthropology of Moralities*, s. 119.

> *Leyla (22)*: Bazı kızlar barlara gidiyorlar, sarhoş oluyorlar, sonra da geceyi bir erkeğin evinde geçiriyorlar. Bu iyi bir şey değil. Demek istediğim bu erkek arkadaşın dediğin bir insanla yaşayacağın şeyle aynı değil. (...) Mesela kimya sınıfında iki kız vardı, sürekli farklı farklı erkeklerle görüşüyorlardı. Sanırım adına açık ilişki mi ne diyorlarmış. Açık ne demek ki bir kere? Herkes herkesle seks yapabilir ve arada sorumluluk, bağlılık, vs. yok mu demek? Bu benim asla yapabileceğim bir şey değil. Eğer benzer bir şey yapsaydım kendime olan saygımı yitirirdim diye düşünüyorum.

Kadın katılımcıların farklı şekilde gelişen cinsel edimleri birbirinden ayırıp bazı kadınları bunu üzerinden "ayıplamaları", kadınların makbul kadın cinselliği etrafında oluşturdukları normlar aracılığıyla kendi aralarında sembolik sınırlar kurduklarını ve bu sınırları koruduklarını gösteriyor.[25] Bu sınırkoyma, cinsel münasebetlerin hiyerarşik olarak dizilmesi ve bazılarının uygunsuz olarak işaretlenmesinden kaynaklanmaktadır. Evlilik dışı cinselliğin kadınların anlatılarında görüldüğü gibi ilişkinin dinamiklerine bağlı olarak iyi ve kötü cinsellik diye ayrılması ve bunun kadınların cinsel hayatlarıyla ilgili kararlarında kendileriyle aynı normlarla hareket etmeyen hemcinslerini yargılamaları, sadece belli kadınların hafif, namussuz veya "rahat" olarak görülmelerine değil, aynı zamanda kadınların cinselliklerini yaşayışlarına bağlı olarak kadınlıklar arasında ayrımlara yol açmaktadır. Kadınların evlilik öncesinde yaşanan bazı cinsellik deneyimlerini "yakışıksız" bularak bazı hemcinslerini ayıplamaları aynı zamanda John D'Emilio'nun "erotik seçimlerinin toplumsal olarak kabulü, cinsel bireyselliğin ve cinsel ifadenin toplum tarafından ne ölçüde onaylandığına bağlıdır" saptaması üzerinden de yorumlanabilir.[26]

Değiş(k)en Bekaret ve Namus Kurgulamaları

Michel Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde[27] cinselliği toplumsallıktan yalıtılması mümkün olmayan ve sürekli değişikliğe uğrayan bir insan deneyimi olarak anlamaktadır. Cinselliğin sürekli değişebilir olduğu vurgusu, aynı zamanda bu olgunun Batı toplumunun egemen ideolojisinin iddia ettiği gibi "doğal" veya "içgüdüsel" olmadığına, aksine her şey gibi onun da bir tarihi olduğu-

25 Bkz. Lamont & Molnar, "The Study of Boundaries in the Social Sciences".
26 D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", s. 143-144
27 Foucault, *The Will to Knowledge: The History of Sexuality Volume 1*.

na işaret eder. Cinselliği tarihsel ve bağlamsal bir olgu olarak gördüğümüz anda cinsel davranış ve ona atfedilen anlamların, diğer bir deyişle, cinselliğin pratiği ve ideolojisinin toplumsal olarak inşa edildiğini ve hem zaman içinde hem de kültürler arasında değişim gösterdiğini daha kolay anlarız.

Foucault, cinsellik incelemesinde modern zamanlarda normatif cinselliklerin konuşlanmasının ve "sapkın" cinselliklerin belirlenmesinin baskıya dayalı bir iktidar kullanımından değil, çok çeşitli iktidar pratiklerinden geldiğini söyler. Bu pratikler baskı, yasak veya sansürleme ya da hukukun uygulanması yoluyla değil, cinsiyet ve cinsellikle ilgili normatif bilgiler üretilmesi üzerinden işler.[28] Foucault, yukarıda da bahsedildiği gibi modern iktidarı her yerden gelen ve içinde kurumların, uzmanların ve merkezlerin bedenleri normalleştirmek ve onları belirli istekler, motivasyonlar ve kapasitelerle bezemek için harekete geçirildiği bir "karmaşık stratejik durum" olarak anlatır.[29] Diğer bir deyişle, modern iktidarın cinsel arzuları bastırmak bir yana, toplumsal çıkarlar adına belirli bedensel arzuları körüklediğini söyler.

Görüşme yapılan ve cinsel olarak aktif olduğunu söyleyen 16 kadına göre bekaret ahlaki bir meseledir. Her ne kadar bekaret, kelimenin ilk ve dar anlamıyla daha önce cinsel birliktelik yaşayıp yaşamamış olmaya bağlı olarak fiziksel bir özelliği tanımlıyor olsa da, kadınlar bekarete (kadın bekaretine) ahlaklaştırıcı bir söylemin içinden başka anlamlar da yüklemektedirler. Araştırmada ortaya çıkan en çarpıcı bulgulardan biri Türkiye'de bekaretle ilgili söylemlerin değişim içinde olduğudur. Diziler, televizyon reklamları, gazete haberleri, popüler söyleyişler ve hatta şakalar gibi kültürel üretimler aracılığıyla bekaret yeni biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. İzleyen kısım İstanbul'da yaşayan eğitimli kadınlar arasında harekete geçirilen bekaret söylemlerini ve bu söylemlerin toplumsal cinsiyet açısından olası etkilerini tartışmaktadır.

Çalışma, eğitimli, sosyo-ekonomik olarak avantajlı genç kadınlar arasında bekaretin "kaybedilecek bir şey" olarak kurgulandığını ve bekaret kaybının gerçekleştiği koşullara bağlı olarak ahlaki sonuçları olabileceğine olan inanışın yaygın olduğunu göstermiştir. Toplumsal söylem içinde uzun süre baskın olan "kadının namusu bacakları arasındadır" sözünün yerini 1980'lerin sonlarına doğru yeni, ama eskisine sıkı sıkıya bağlı, bir söz aldı: "Bekaret (veya namus – bu ikisi sık sık birbiri yerine de kullanılmaktadır) bir kadının

28 *Age.*, s. 82.
29 *Age.*, s. 93-95.

iki bacağı arasında değildir, beynindedir." Araştırmaya katılan kadınlar, çok defa kadının bekaretinin veya namusunun cinsellik yaşayıp yaşamamasına bağlı olmadığını ve kadın cinselliği üzerindeki geleneksel görüşlere katılmadıklarını dile getirdiler. Bu bağlamda, kadının namuslu olmasının bakire olup olmamasıyla (buradaki namus vurgusuna dikkat) ilgisi olmadığını dolayısıyla da cinsellik yaşamış bir kadının namussuz olarak görülmesinin "saçma" ve "haksız" olduğunu söylediler.

> *Başak (22)*: Namuslu olmak önemlidir. Herkes kendi namusunu önemser, kimse namussuz olmak ya da öyle bilinmek istemez. (…) Ama sadece ben sevdiğim erkekle seks yapmayı seçtim diye de namussuz olmuş olmam. Hem ayrıca seks yapmakla benim ahlakım arasında nasıl bir ilişki var ki?

"Bekaret beyindedir" görüşünü savunan kadınlar, kimin namuslu ve "temiz" olup olmayacağına kadının cinsel deneyimi üzerinden karar veren geleneksel anlayışa göre daha çağdaş ve açık görüşlü bir yaklaşıma sahiplermiş gibi dursalar da, Parla'nın da söylediği gibi, bu motto kadınlar için tıbben ölçülebilir cinsel tevazu kıstaslarını yok etse bile, yeni bir bekaret tanımı getirmek ve dolayısıyla ideal kadınlığı yine bekaret üzerinden kurmak açısından oldukça sorunludur.[30]

> Bu motto, her ne kadar cinsellik üzerindeki geleneksel denetimi dışlar ve ayıplar gibi görünse de yeni bir denetim biçimini çağırmaktadır. Bu ifade, manevi bekaretin fiziksel bekaretin üstünde ve ötesinde olduğunu kastederek, kadınların, isteklerinin bedenlerinin dürtülerine göre değil, akıllarının emirlerine göre hareket etmesi gerektiğine işaret etmektedir.[31]

Özellikle son 20 yılda popüler olmuş "bekaret kadının beynindendir" sözü, akılcılığın ve eğitimin önemini vurgularken, aynı zamanda, bekareti, cinselliğiyle ilgili doğru (ve ahlaken kabul edilir) kararlar alması beklenen kadının zihnine yerleştirir. Parla'nın söylediği gibi, bu yeni söylem, yalnızca bedenden akla geçişten değil, aynı anda fiziksel bir ısrardan ideolojik bir iknaya geçişten oluşmaktadır.[32] Bu yönüyle de Cumhuriyetin kuruluşundan bugü-

30 Parla, "The 'Honor' of the State: Virginity Examinations in Turkey", s. 83-84.
31 *Age.*, s. 83. Tercüme bana aittir.
32 Modern hakimiyet yöntemleri analizlerinde zorlama/ikna ve zihin/beden ikiliklerinin nasıl yer aldığı üzerine tartışma için bkz. Timothy Mitchell, "Everyday Metaphors of Power".

ne İslamcı ve Batı yenilikçisi fikirlerin birlikteliğinden gelen ahlak ve adalet nosyonlarının üzerine kurulmuş toplumsal düzen kurallarından çok da farklı değildir. Böylesi bir toplumsal düzen, yıllar boyunca kadınları erkek akrabalarının (baba, koca, erkek kardeş, vb.) kontrolünde tutmayı sağlarken yalnızca kadınların "iffeti"ni değil, aynı zamanda –belki de çokça– ailelerin "namusunu koruma" adına sıkı sıkıya savunuldu.

Görüşme yapılan 10 kadın açık ya da dolaylı olarak "kadının bekareti beynindedir" sözüne gönderme yaptılar. Beş kadın ise farklı –ve kıyasla daha yeni– bir sözle bekareti yine ahlaki bir mesele olarak tanımladılar: "Bekaret bir insanın vicdanındadır."

> *TE*: Bekareti nasıl tanımlarsın?
>
> *Leyla (22)*: Birçok insan bunun biriyle yatmakla ilgili olduğunu düşünür. Ben buna katılmıyorum. Eğer yanlış bir şey yapmış olduğunuzu düşünmüyorsan bence hâlâ bakiresindir. Demek istediğim, eğer akşam yatağa yattığıda seni hiçbir şey huzursuz etmiyorsa, verdiğin kararlarla ilgili için rahatsa, henüz bir şey kaybetmemişsin demektir.
>
> *TE:* Bu noktayı biraz daha açabilir misin?
>
> *Leyla*: Söylemek istediğim, bekaret dediğimiz şeyin aslında iç huzurumuzla ilgili bir şey olduğu. Bu bizim vicdanımızla ilgili. Eğer gün gelir de kendimi vicdanen huzursuz hissedersem işte o zaman "saflığımı" kaybettiğimi düşünürüm, yoksa biriyle seviştim diye bir şey kaybetmiş olmam.

Bu söz, bekareti kadının kimliğinin bir parçası olarak görmeyi sürdürdüğü için bir önceki "bekaret beyindedir" sözüne benzese de, ahlak ve vicdan gibi unsurlara açıkça atıfta bulunması bakımından ondan farklıdır.[33] Bekareti –ve buna bağlı olarak namusu– bir insanın vicdanına yerleştirmek, kadınların cinsel davranış ile erdem, kendine saygı ve dürüstlük gibi kişisel değerlerin arasındaki bağlantıdan kurtulmalarını zorlaştırır. Böylesine bir bekaret anlayışı, cinsellikle ilgili kararları bir kişinin manevi bir doğru-yanlış değerlendirmesine tabi tutarak namusu da yeniden kadınların ahlakına yerleştirir. Böylece, namus, bir kez daha kadınların bedenleri ve cinsellikleri üzerinden üretilen bir şeye dönüşür.

33 Vicdan kelimesi, Türk Dil Kurumu tarafından söyle tanımlanmaktadır: Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç.

Kadınların dillerinde olan, bekaretle ilgili bu iki söz, cinsel tevazu ve saflığın, farklı kılıklarda da olsa, kadınların kendilerini tanımlamalarında temel unsur olduklarını göstermektedir. Bunlar, ayrıca, makbul cinsel davranış üzerine oturan namus algısının insanlar tarafından yeniden yorumlandıkça ve üretildikçe nasıl da başka alanlara sıçradığını ve o alanları da ele geçirdiğini göstermektedir. Bu örnekte bekaret ve onunla bağlantılanan namus, yalnızca bedene (vajinaya) değil, bir kadının beynine ve vicdanına yerleştirilmektedir. Kadın bedenlerinin rasyonel ve vicdani olarak gözlenmesi ve bununla kol kola ilerleyen, kadın cinselliği üzerinde süregelen gözetim, yeni bir kendini regüle etme şekline işaret etmektedir. Bu anlamda, bu iki söz, kadın cinselliği etrafında kadınların tutum ve davranışlarını şekillendirmeyi sürdüren yeni ahlak anlamlarını üretmektedir. Bekaretin bedenden beyne ve vicdana yer değiştirmesi, belki daha az somut ama kaçması daha güç toplumsal kontrol biçimlerini getirmektedir. Foucault[34] daha az görünür disipline etme biçimlerinin bireyleri yaygın toplumsal bir ölçekte baskı altında tuttuğunu ve bireylerin kendilerini ve davranışlarını sansürlemelerine sebep olduğunu söyler. Bugünün kentli Türkiye'sinde kendini cinsel açıdan özgürleşmiş olarak gören kadınlar, evlilik öncesi cinsellikten kaçınmasalar ve geleneksel bekaret ve namus yaklaşımlarını eleştirseler bile, cinselliklerinin sınırları beyinleri ve vicdanlarıyla çizmektedirler. Bu yeni bekaret anlayışı, bekareti kadınların beyinlerine ve vicdanlarına koyarak toplumsal baskıyı daha az görünür kılmakta ve kadınların "özgür seçimler" yaptıkları izlenimini vermektedir. Ahlaki cinsel gözetim içselleştirildiği zaman kendisini cinsel anlamda özgürleşmiş olarak gören kadınlar dahil olmak üzere birçok kadın, cinselliğini normatif bir şekilde şekillendiren ve düzenleyen cinsiyetçi kültürel beklentileri daha az tanır ve teşhis eder hale gelir.

Bu makaleden kadınlar için en iyi veya "en özgür" cinsellik biçiminin "rastgele" ilişkiler olduğu ya da genç kadınların cinsellikleriyle ilgili düşünmeden kararlar vermesi gerektiği yönünde bir anlam çıkarılmaması çok önemlidir. Bu makalenin asıl amacı, kadınların cinsellikleriyle ilgili düşünüp kararlar alırken hem kendi hem de başka kadınların cinsellikleriyle ilgili yeni düzenleyici söylemlerin içinden konuşuyor olduklarıdır. Bu makalede cinsel özgürleşme söylemi olduğu gibi kabul edilmemiş, kadınların evlilik dışı cinsel aktivitelerini esasen aşka ve karşılıklı adanılmış, romantik ilişki-

34 Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

lere dayandırıyor oluşlarının disiplinleştirici ahlaki bir söyleme işaret ettiği iddia edilmiştir. Makale, kadınların cinselliğinin ahlak üzerinden tanımlanmaya devam etmesinin, kadınlar için cinselliği sıkıntılı ve askıda bırakacak cinsiyetçi norm ve değerleri de beraberinde getirdiğini iddia etmektedir.

Son Değerlendirmeler: Disipline Edilen Cinsellikler ve Bunların Kadınlar Açısından Etkileri

Foucault, modern toplumlarda, cinselliğin, ailenin ve toplumun geleneksel kısıtlarından "kurtulmuş" bireyin belirleyici özelliklerinden biri olarak görülmesinden bahseder. Bu noktadan hareketle, bu çalışmaya dahil olan kadınların eğitim ve sınıfsal aidiyetlerine de bağlı olarak, özgür kadınlar olduklarını ve cinselliğe olan bakışlarının da bunu yansıttığını söylemeleri şaşırtıcı değildir. Makalede özetle şunlar tartışılmıştır: Kentli, genç kadınların cinsel deneyim anlatılarında ortaya çıkan bekaret kaybı ve evlilik öncesi sekse karşı tutumları ampirik olarak incelenmiştir. Kadınların bekaret ve evlilik öncesi cinsellik ile ilgili söylemleri, bu kadınların Türkiye'de kadın bekaretinin üzerinde devam etmekte olan ihtiyata karşı dirençlerini göstererek, cinsellik üzerine geleneksel inanış ve normlara karşı sürdürdükleri mücadeleyi gözler önüne seriyor. Ancak, bulgular, her ne kadar kadınların cinselliğin cinsiyetçi modellerine karşı nispeten güçlenmelerinin önemine işaret etse ve kadınların "uygun" cinselliğin ve uygun cinsellikle üretilecek "makbul kadınlıkların" sınırlarını yeniden tanımlamadaki kararlılıklarını gösterse de, tespitler her şeye rağmen kadınların cinsel hareket serbestilerinin sınırlarını ahlaki endişeler üzerinden kurmayı sürdürdüklerini gösteriyor.

Makale, evlilik öncesi cinsel edimlerini esasen aşka ve karşılıklı adanılmış, romantik ilişkilere dayandıran ve bunu adeta bir "meşrulaştırma" ve deneyimlerini "haklı çıkarma" gibi yapan genç kadınların, toplumsal dışlanma endişesi içinde olduklarını ve bu konuda süregelen çelişkileri olduğunu iddia ediyor. Makale kadınların evlilik öncesi cinselliği, kadın bekareti etrafında yeni "rasyonel" ve "vicdani" tanımları üreten söylemler aracılığıyla ahlaki bir mesele olarak nasıl tasarladıklarını tartışıyor. Yapılan görüşmeler kadınların evlilik öncesi cinsellik ve "ilk ilişki" anlatılarında en baskın temanın aşk olduğunu gösteriyor. Makale boyunca kadınların kendi cinsel hayatları ve kadın cinselliğiyle ilgili konuşma şekilleri, bir aşk anlatısı ile yumuşatılmış disiplinleştirici bir ahlaki söylemin cinsel olarak özgürleşmiş eğitimli

kadınlar tarafından benimsendiğini gösteriyor. Bunun en az üç sebepten dolayı sorunlu olduğunu iddia edilebilir.[35]

Birincisi, böylesi bir söylem, cinsiyetlendirilmiş cinsellik kurgusunu yok etmez, sadece biçimini değiştirir. Türkiye'de yaygın olan durum, erkek cinselliğinin teşvik ediliyor olmasına karşı kadın cinselliğinin düzenleniyor ve sınırlanıyor oluşudur. Buna bağlı olarak, kabul edilir, makbul cinselliğin kadınların durumunda "aşk" aracılığıyla meşrulaştırılması, Türkiye'de cinselliklerin tahayyüllerinin halen cinsiyete bağlı olduğunu gösteriyor. Daha genel bir açıdan baktığımızda, kadınlar (ve erkekler) sürekli bir biçimde yerel bilgi norm ve siyasetlerini içselleştirdikçe –ki bu norm ve siyasetler aynı zamanda onların pratiklerini ve tercihlerini cinsiyetlendirilmiş ve cisimleştirilmiş olarak şekillendirirler– norm da gerçek olanı tanımlamış olur.[36] Butler için norm, ancak gerçeklikle sürekli bir biçimde müzakere halinde olduğu hallerde norm olarak düşünülebilir.[37] Doğalmış gibi görünen toplumsal düzen, örneğin erkeklerin aşktan ziyade cinselliğe önem verdikleri, kadınlarınsa tam tersi bir biçimde aşkı her şeyin üstünde tuttuklarına dair inanç, zaman içinde biçimlenmiş davranış şekillerinin tekrarı üzerinden kültürel olarak üretilmektedir. Bu düşünce şekli kadınlar ve erkekler arasındaki sınıfsal, cinsel, vb. aidiyetleri görünmez kılarken, aynı zamanda da belirli toplumsal cinsiyet normları kurar. Biçimlendirilmiş beden hareketleri, tekrarları vasıtasıyla temel, asli ve ontolojik bir "öz" olarak düşünülecek bir toplumsal cinsiyet görüntüsü oluşturur. "Doğal" olduğu düşünülen –dolayısıyla da, toplumsal olarak kurgulandığı unutulan– toplumsal cinsiyet, yaygın hareket ve tutum kalıpları için sunulan bir açıklama olarak sık sık kullanılır.

İkinci olarak, cinsellik aracılığıyla kadınların bedenleri üzerinde süregelmekte olan disiplin ve denetim, cinsiyet eşitsizliklerine hem katkı yapmakta, hem de bu eşitsizliklerden beslenmektedir. Ahlaki denetim, kadının beyninin ve vicdanının emirlerine uygun olarak hareket etmesini mecbur kılarken, aynı zamanda, yeni ama hâlâ cinsiyetçi bir denetim modeline işaret etmektedir. Burada ahlak Foucault'nun tanımladığı şekilde, yani bir iktidar göstergesi

35 Her ne kadar bu makalede kadınların söylemlerindeki disiplinleştirici unsurlara odaklanmış olsam da, bu söylemlerin aynı zamanda kadınların ürettiği birer "sağ kalma stratejisi" olduğunu düşünüyorum. Böylesi stratejilerin, kadınların eşitsiz toplumsal cinsiyet düzeniyle olan mücadelelerinde kendi cinsellik pratiklerine ve deneyimlerine yer açmaya çalışmaları açısından önemli bir çaba olduğunu düşünüyorum.

36 Bourdieu, *The Logic of Practice*; Butler *Undoing Gender.*

37 Butler, *age*., s. 52.

olarak, kullanılmaktadır. Ahlakın ve onu oluşturan normların bir görevi de farklı olanı, toplumsal "anormallikleri" belirleyerek göstermesidir. Foucault'ya göre ahlak, toplumsal olarak arzu edileni, kültürel olarak kabul edileni ya da "normal" olan davranışı belirlemeye, güçlendirmeye ve yeniden üretmeye yarar. Ahlakın normalleştirme gücü vardır. Normalleştirme esnasında kişilerden kendini denetlemelerini bekler. Bu kendini denetleme içinde de her kişi kendi "özneleşmesinin ve tabi olmasının" (*subjection*) kaynağı ve sürdürücüsü haline gelir.[38] Benzer bir şekilde, ahlak, kadınlar ve erkekler için kültürel olarak nelerin uygun olduğunun belirlenmesini sağlayan ve insanların tutum ve davranışlarını düzenleyen ve sınırlayan kriterleri saptayan idealleri belirler.[39]

Bu çalışmada, çalışmaya katılan kadınların "cinsel özgürleşme" söylemi sorgulanmadan, olduğu gibi kabul edilmemiş, Foucault'nun cinsellik, modern iktidar ve disipline etme kavramları üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Bu tahlil göstermiştir ki, Türkiye'de birçok kadın cinsel otonomisini kazanmış gibi görünse de, bu çoğu zaman özgürleştirici olmaktan uzaktır. Butler, *Cinsiyet Belası*[40] adlı eserinde toplumsal cinsiyetin nasıl bilincinde olmadan oynandığını tartışır. Ona göre toplumsal cinsiyetin bilincinde olmadan oynanması" bu "edimselliğin" "otomatik ya da mekanik" olduğu anlamına gelmez. Butler, istek ve arzularımızın kişiliğimizden değil, bizim düşünmemize ve hareket etmemize yön veren ve toplumsal olarak kabul edilmiş normlardan kaynaklandığını söyler. Bu durumda evliliği cinselliğin yaşanacağı tek alan olarak görmeyerek kadın cinselliği üzerindeki geleneksel anlayışa karşı çıkan ve cinsel anlamda özgürleşme iddiasında olan ve bunun getirdiği bir özgürleşme söylemi üzerinden konuşan kadınların, kadın bedenini gözetim altına alan yeni, ve daha az görünür, denetim mekanizmalarını benimsedikleri öne sürülebilir. Diğer bir deyişle, bu kadınlar, yerleşmiş ahlak kurallarından uzakta bir yerde duruyor gibi görünseler de, cinselliklerini sürekli bir biçimde aşk yoluyla anlatma ve haklı çıkarma çabaları kadın cinselliğiyle ilgili disipline edici pratiklere işaret etmektedir. Kadınların, bağlı kalmaya çalıştıkları ölçütlerin kendileri tarafından "özgürce" seçilmiş olmak yerine toplumsal olarak öğretilen ve benimsenen değerlerle aynı doğrultuda olmasından dolayı, kendi kendilerini gözetim ve denetimlerinin disipline edici olduğu iddia edilebilir.

38 Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 203.
39 Butler, *age*.
40 Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

Çalışma, kadınların kendilerini "namus" üzerinden tanımlamayı sürdürdüklerini de göstermektedir. Namus, sürekli olarak kadının cinsel davranışıyla ilişkilendirilirken, kadın kimliğinin önemli bir parçası kılınmaya devam edilmektedir. Gül Özyeğin, Boğaziçi Üniversitesi öğrencileri arasında yaptığı araştırmasından bahsettiği makalesinde, kadınların geleneksel kadınlık normlarıyla bireyselcilik arasında kalışlarından kurtulma çabalarının, süregelen bekaret vurgusundan dolayı gerilim ve çatışmalarla bezeli olduğunu iddia eder.[41] Bu, çok önemli bir noktadır. Gözlerden kaçmaması gereken önemli bir diğer nokta ise, bu araştırmanın da göstermiş olduğu gibi, kadınların geleneksel ve yeni yeni oluşan kadın cinsellikleri ve namus tanımları arasındaki toplumsal mücadelede sıkışmış olmalarıdır. Kadınlar yukarıda sözü edilen kendi kendilerini ve diğer kadınları disipline etme yaklaşımlarını ve pratiklerini, kadın cinselliğiyle ilgili dolaşımda olan ve çoğunlukla birbiriyle çelişen ve sürekli biçimde "makbul" ve ahlaki cinsellikleri tanımlayan yeni kriterler üreten söylemlerin ortasında –bir yanda cinsel özgürleşme söylemi, diğer yanda ise namus ve bekaret üzerindeki toplumsal vurgu ve baskı– geliştirmektedirler. Bu ise, kadınların cinsellikleriyle ilgili kararları nasıl aldıklarını, cinsellikle ilgili görüşlerini ve buna bağlı olarak da başka kadınların cinsellikleriyle ilgili ne ve nasıl düşündüklerini (onları nasıl yargıladıklarını) belirlemektedir.

Kadınların "aşk" ile yumuşatılmış disiplinleştirici bir ahlaki söylem üretmelerinin sorunlu **bir diğer yanı ise**, kadınların aşk içinde yaşanan cinselliklerle diğer koşullarda yaşanan cinsellikler arasında ayrım yapmalarının farklı cinsellikler yaşayan hemcinslerini onaylamamalarıyla kol kola gitmesidir. Kadınların cinsel kararları nasıl aldıklarına bağlı olarak yapılan bu ahlaki ayrımlar, bazı kadınların davranışlarını "uygunsuz" ve "ahlak dışı" bularak bu kadınları normun dışına itmektedir. Kadınların kendileri tarafından da hemcinslerine yönelik yapılan bu ahlaki yargılama normun uygulanmasıyla ve "makbul" kadın davranışının kurulmasıyla bir arada gidiyor. Bu da, kendini, geleneksel toplumsal cinsiyet ve cinsellik söylemlerini eleştiren ve özgürleşmiş olduğunu iddia eden kadınların belirli kültürel normlar içinde hareket ettiklerini ve kadınların kendi aralarında ahlaki hiyerarşileri yeniden ürettiklerini gösteriyor. Kadınların cinselliklerini yaşama kararlarına bağlı olarak kurulan bu hiyerarşiler ve sembolik sınırlar günümüzde mo-

41 Özyeğin, "Virginal Facades: Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women", s. 108.

dern Türkiye kadınlıklarını niteleyen birçok gerilime de katkıda bulunmuş oluyor. Hiyerarşik olmayan, toplumsal cinsiyet açısından eşit bir topluma imkân sağlayabilmek için erkeklerin ve kadınların uzun zaman maruz kaldıkları cinsiyetçi ve sınıfçı sosyalleşme esnasında öğrendiklerini unutmak ve farklı cinsel pratikleri olan kadınlar (ve erkekler) arasındaki çatışmaların katılımcıları olmaktan vazgeçmeleri gerekmektedir. Feminist araştırma ve aktivizm için farklı sınıflardan ve cinsel yönelimlerden olan kadınların arasında kurulan sınır-koymaların, hem kadınlar arasındaki, hem de geniş toplumsal cinsiyet ilişkileri içindeki ahlaki hiyerarşileri nasıl yeniden ürettiğini ve bu hiyerarşilerin normatif cinsellik kalıplarına uyulmadığı taktirde hor görülme ve dışlanmadan namus adına işlenen cinayetlere kadar birçok ciddi sonuçlar doğurabileceğini unutmamak, farklılıkların eşitsizliğe dönüşmeyeceği bir toplumsal düzen hayali için çok önemlidir.

Kaynakça

Bogle, Kathleen, *Hooking up: Sex, Dating, and Relationships on Campus*, New York: New York University Press, 2008.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* New York: Routledge, 1990.

_____, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge, 1993.

_____, *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004.

Carpenter, L. M., "Gender and the Meaning and Experience of Virginity Loss in the Contemporary United States", *Gender & Society*, C. 16, S. 3 (2002), s. 345-365.

_____, *Virginity Lost: An Intimate Portrait of First Sexual Experiences*, New York: New York University Press, 2005.

Cindoğlu, Dilek, "Virginity tests and artificial virginity in modern Turkish medicine", *Women's Studies International Forum*, S. 20 (1997), s. 253–261.

Connell, R.W., *Masculinities,* Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

D'Emilio, John, "Capitalism and Gay Identity", *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Ed. Ann Snitow, Christine Stansell, & Sharan Thompson, New York: Monthly Review Press, 1984.

Fausto-Sterling, Anne, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books, 2000.

Foucault, Michel, (1991 [1977]), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Londra and New York: Penguin Books.

_____, (1998 [1978]), *The Will to Knowledge: The History of Sexuality Volume 1*, Londra: Penguin Books.

Green, Adam I, "The Social Organization of Desire: The Sexual Fields Approach", *Sociological Theory*, C. 26, S. 1 (2008), s. 25-50.

Hamilton, Laura, ve Elizabeth A. Armstrong, "Gendered Sexualities in Young Adulthood: Double Binds and Flawed Options", *Gender & Society*, C. 23, S. 5, (2009), s. 589-616.

Heintz, Monica, *The Anthropology of Moralities*, New York: Berghahn Books, 2009.

İlkkaracan, Pınar, "Reforming the Penal Code in Turkey: The Campaign for the Reform of the Turkish Penal Code from a Gender Perspective", Institute of Development Studies, 2007; web: http://www.ids.ac.uk/ids/Part/proj/pnp.html.

Lamont, Michelle, ve Virag Molnar, "The Study of Boundaries in the Social Sciences", *Annual Review of Sociology,* S. 28, (2002), s. 167–95.

MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge and Londra: Harvard University Press, 1987.

Mitchell, Timothy, "Everyday Metaphors of Power", *Theory and Society,* S. 19, (1990), s. 545-77.

Özyeğin, Gül, "Virginal Facades: Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women", *European Journal of Women's Studies*, S. 16, (2009), s. 103-122.

Parla, Ayşe, "The 'Honor' of the state: Virginity Examinations in Turkey", *Feminist Studies,* C. 27, S. 1, (2001), s. 65-90.

Risman, Barbara, ve Pepper Schwartz, "After the Sexual Revolution: Gender Politics in Teen Dating", *Contexts* , S. 1, (2002), s. 16-24.

Rubin, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,"*Pleasure and Danger* Ed. Carole Vance, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Stein, A. ve K. Plummer, "'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology", *Sociological Theory*, C. 12, S. 2, (1994), s. 178- 87.

Stoler, Ann L., *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press, 2002.

Vance, Carole (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston ve Londra: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Eleştiri ve Foucault

HAKAN GÜNDOĞDU

Çalışmalarındaki eleştirel bakış açısının, tutumun ve tarzın değişik kesimlerden entelektüeller ve filozoflar arasında dikkat çekmeye başlamasından bu yana, Foucault'nun eleştiri anlayışına birtakım itirazlarda bulunulmuştur. Bu itirazların en başında Foucault'nun eleştirilerinde bir görecelik problemi olduğu gelir. Gerek Habermas gerekse de analitik felsefe geleneğinden gelen filozoflar Foucault'nun eleştirel değerlendirmelerinin bir hakikat fikrinden, doğruluk-yanlışlık ölçütünden, eleştirinin kendisine dayanacağı normatif bir temelden yoksun olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre eğer herhangi bir eleştiri kendisine dayanacağı normatif bir temele sahip olmazsa, eleştirinin bizzat kendisi keyfi öznelciliğe veya göreceliğe düşmekten kurtulamaz. Görecelik ise eleştiriyi körleştirir veya öldürür. Başka deyişle onlara göre hakikati kuşku içinde bırakarak ya da göreceleştirerek tüm teorilerin temellerini sorgulamaya kalkan Foucaultcu bir eleştiri anlayışının kendisi kuşkuyla karşılanmalıdır.

Foucault'nun eleştirel çalışmalarına yöneltilen bu görecelik itirazının iki kaynağı olduğu söylenebilir: (1) Bunlardan birisi Foucault'nun hakikati, bilgiyi ve rasyonellik anlayışlarımızı tarihselleştirerek evrensel hakikat fikri üzerinde oluşturduğu kuşkuculuğuysa (2) diğeri de onun bu kuşkuculukla doğrudan ilgili olarak bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkidir. Analitik filozofların Foucault'nun eleştirel çalışmalarına mesafeli duruşlarının ve onu görecelikle suçlamalarının ardında ilk planda onun tarihselciliğinin, bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkinin –ve kuşkuculuğunun– geldiği söylenebilir. Çünkü onlara göre, tarihselcilik hakikati ve bilgiyi tarihe tabi kıldığı için

"nesnellik" iktidar sahibi toplumsal-politik grupların, disipline edici sosyal mekanizmaların kendi aralarındaki konsensüse indirgenmiş olmaktadır. Bu ise iki tehlikeye yol açar: İlk tehlike Foucaultcu tarihselciliğin, entelektüel araştırmanın temel standartlarının tümüyle terkine yol açma ihtimalidir. İkinci ve daha önemli olan tehlike ise onun tarihsel-olmayan bir tarzda düşünmeyi imkânsız hale getirme, dolayısıyla da tarihsel-olmayan ve zihinden bağımsız olan bir gerçeklik fikrine giriş yapmayı önleme ihtimalidir ki bunun anlamı irrealizmin kabulünden başka bir şey değildir.[1]

Bununla beraber, bazı eleştirmenlerine göre, Foucault'nun eleştirel çalışmalarının problemi sadece tarihselciliği, rölativizmi, irrealizmi değildir. Esas problem, tüm bunların kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan bir şey olarak nihilizmdir, umutsuzluktur, eleştirilenin yerine bir alternatif koymamak, bir ideal toplum modelinden yoksun olmaktır.[2] Bu itiraza Foucault'nun mücadeleye önem verdiği söylenerek cevap vermek istenebilir belki, ama bu noktada akla hemen Habermas'ın uyarısı gelir: Ona göre Foucault neden istibdat değil de mücadele daha değerli sorusuna, niçin mücadelenin boyun eğmeye ve teslimiyete tercih edilmesi gerektiği sorusuna cevap veremez. Habermas olsun diğer eleştirmenleri olsun, Foucault'nun eleştirdiği modern toplumun yerine alternatif olarak sunacak ahlaki politik standartları, modelleri olmadığını düşündüklerinden onun eleştirel duruşunun hakiki bir gücü olmadığını öne sürerler.[3] Habermas düşünmenin –iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak– bir hakikat unsuruna veya birtakım geçerlilik ölçütlerine dayanmadığı bir yerde, çelişkinin ve eleştirinin anlamını kaybedeceğini iddia eder. Ona göre bu durumda eleştiri, çelişme ve değilleme, artık hakikati bulmayı veya keşfetmeyi değil de –Nietzsche'de olduğu gibi– sadece "farklı olmayı" isteme anlamına gelir.[4] Bu ise, eleştirinin anlamını ve işlevini yitirmesi demektir. Hâlbuki Foucault'nun her bakımdan bir Aydınlanma karşıtı olduğu itirazının nasıl Foucault'yu yanlış anlamaktan kaynaklandığı iddia edilebilirse, onun eleştiri anlayışına ve sonuçlarına yöneltilen itirazlar için de benzer bir iddiada bulunulabilir.

"Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinde kendi eleştirel çalışmalarının Aydınlanma geleneği içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren Fouca-

1 Prado, *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy,* s. 18.
2 Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals,* s. 269.
3 Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 376-377.
4 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.124; Krş. Roger Alan Deacon, *Fabricating Foucault,* s. 52.

ult, burada, kişinin Aydınlanmanın karanlık yüzüne, sonuçlarına ve varsayımlarına itiraz ederken aynı zamanda nasıl Aydınlanmacı kalabileceğini göstermeye çalıştığı gibi,[5] benzer şekilde "Aydınlanma Nedir?"e hazırlık niteliğindeki "Eleştiri Nedir?"de[6] de hakikat normlarına başvurmadan nasıl eleştirel olunabileceğini göstermek istemiş ve kendi eleştiri anlayışının mahiyetini, amacını, işlevini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Başka deyişle, "Aydınlanma Nedir?"de Aydınlanma'yı yeniden düşünmek gerektiğine işaret edip Aydınlanma'yı sorunsallaştıran Foucault, "Eleştiri Nedir?"de bizden eleştiriyi yeniden düşünmemizi talep etmekte ve bizzat eleştirinin kendisini sorunsallaştırmaktadır. Foucault'nun burada eleştirinin ne olduğuna, amacına ve işlevine yönelik açıklamaları, aynı konuda başka yerlerde dile getirdiği görüşleriyle bir arada ele alındığında Foucault'nun eleştiri anlayışına yöneltilen itirazlara bir yanıt olarak değerlendirilebilirler. Dolayısıyla, bu yazıda Foucault'ya yöneltilen itirazlara, onun eleştirinin tanımı, amacı ve işlevine dair görüşleri çerçevesinde ne tür yanıtlar verilebileceği üzerinde durulacaktır.

Ancak ilk olarak görecelikle ilgili standart bir itirazın, yani Platon kadar eski olan ve şüphecileri ve görecelik taraftarlarını, sofistleri susturmak için kullanılan bir itirazın, bu itiraza maruz kalan başkaları gibi Foucault için de niçin geçerli olamayacağına dikkat çekmek yararlı olur. Bu itiraza göre doğru diye bir şey olmadığını iddia edenlerin söyledikleri ya doğrudur ya da yanlış. Onların söyledikleri doğru ise, en azından bir tane doğru var olacağından "Doğru diye bir şey yoktur" şeklindeki iddiaları yanlış olacaktır. Yok, eğer söyledikleri yanlış ise bu durumda da kendi pozisyonları düşündüklerinin tersine açıkça yanlış bir pozisyon olacaktır. Kısacası mevcut itiraza göre "Doğru diye bir şey yoktur" iddiası her halükârda yanlış ve kendi kendini çürütücü bir iddiadır.

Ne var ki bu itirazın kendisi de göreceliği ve olumsallığı aşamaz, sadece aşar görünür. Çünkü rölativiste göre mutlak anlamda doğru diye bir şey yoksa yanlış diye bir şey de yoktur. Oysa söz konusu itiraz daha işin başında rölativistin zaten kabul etmediği bir doğruluk ve yanlışlık ayrımı yapmakta ve böylece rölativizmi kendisiyle değerlendireceği "Bir iddia ya doğrudur ya

5 Foucault'nun kendisini Aydınlanma geleneğine dâhil edişi için bkz. Hakan Gündoğdu, "Aydınlanma ve Foucault".

6 Foucault'nun bu metni, "Aydınlanma Nedir?"den çok daha önce, 27 Mayıs 1978'de Sorbonne'da, "Eleştiri Nedir?" başlığıyla verdiği bir konferans metnidir. Metin ilk defa 1990 yılında basılmıştır.

da yanlıştır" gibi temel bir norm varsaymaktadır. Oysa böyle temel bir norm varsayımı ancak rölativist olmayan klasik temelciliğin ve normatif bir bakış açısının ürünü olabilir. Bu ise, bir şekilde, ispat edilmesi talep edilen şeyi delil olarak alma yanlışına düşmektir.

Foucault'ya gelince, o, toplumsal ve tarihsel ilişkiler ağının dışında ne hakikat ne de iktidar olduğunun altını çizdiği bir mülakatında açıkça "temel hiçbir şey olmadığını"...sadece "karşılıklı ilişkilerin var olduğunu" söyler.[7] Hatta o, birtakım sabitler olmadan var olabilen efektif tarihin geleneksel tarihten farkına dikkat çektiği bir yazısında, insanda hiçbir şeyin –hatta insanın bedeninin bile– insanın kendini tanımasının ya da başka insanları anlamasının temeli olarak yeterince iş göremeyeceğini öne sürer;[8] ve *Bilginin Arkeolojisi'*nde kendi çalışmalarına destek bulabileceği temellerden kaçındığını net bir şekilde dile getirir.[9]

Bu açıdan bakıldığında, onun metafizik iddialardan soyutlanmış bir şekilde Heideggerci, Nietzscheci ve Kantçı eleştiri geleneğinden etkilendiği söylenebilir: Foucault, fenomenal dünyayı doğallıktan çıkardığında ve onu bir düşünüm nesnesi haline getirdiğinde Heideggerciyken;[10] yanlışın zıddına hakikatin ne olduğunu bulmaya çalışmaktansa, hakikate bizi onun kölesi haline getirecek şekilde aşırı değer verilişin nasıl meydana çıktığını araştırmaya başlayıp tarihteki çatışmalara, süreksizliklere, mücadelelere dikkat çektiğinde Nietzschecidir.[11] Bununla beraber Foucault, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"inde yaptığı gibi kendi şimdisini sorunsallaştırarak kişiyi başkalarının otoritesine itaat etmekten, bir tür vesayetten kurtarmaya, onu mevcut durumundan "kaçış" sayesinde içine düştüğü olgun olmama durumundan çıkarmaya çalıştığında ve olgunluğun kişinin sadece bildiği şey için değil ama olduğu şey için de sorumluluk almayı gerektirdiğine işaret ettiğinde, başka deyişle eleştiriyi bir "şimdinin ontolojisi"[12] olarak tasarladığında Kantçıdır.

Denilebilir ki, Foucault meslek hayatının tümünü bir bakıma Kant'ın ünlü dört sorusu üzerinde düşünerek ve bu soruları tarihsel, bağlamsal çerçeve-

7 Foucault, "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought,* s. 247.
8 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader,* s. 87-88.
9 Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 75.
10 Ransom, *Foucault's Discipline:The Politics of Subjectivity*, 1997, s. 4.
11 Deacon, *age.*, s. 39.
12 Gündoğdu, "Aydınlanma ve Foucault", s. 448-450.

lerde başka sorulara dönüştürerek geçirmiştir: Ona göre (1) Kant'ın "Neyi bilebiliriz?" sorusu, Foucault'nun arkeolojilerinde "Söylemsel yapılar beni konuşan ve bilen bir özne olarak nasıl konuşlandırmaktadır?" sorusuna; (2) Kant'ın "Ne yapmalıyım?" sorusu Foucault'nun soykütüklerinde "Normlar beni normalleştirilmiş, disipline edilmiş bir birey olarak konuşlandırmada nasıl sinsice bir fonksiyon icra etmektedirler?" sorusuna; (3) Kant'ın "Neyi umabilirim?" sorusu, Foucault'nun son çalışmalarında, "Benlik pratikleri ve teknikleri ile kendimi nasıl etik bir özneye ve yaşamımı da bir sanat eserine dönüştürmeye teşebbüs edebilirim?" sorusuna ve (4) Kant'ın nihai sorusu olan "İnsan nedir?" ise, Foucault'da "İnsan öznelliği şimdiye dek ne olmuştur ve bundan sonra ne olabilir?" şeklinde Foucault'nun tüm çalışmalarını birbirine bağlayan bir soruya çevrilmiştir.[13]

Foucault'nun Kantçılığı epistemolog Kant'ın "hakikat çözümlemeleri"nden ve "sınırların zorunluluğu sayesinde Aydınlanma" anlayışından değil ama yine Kant'ın "şimdinin ontolojisi"nden ve "sınırların aşılması olarak Aydınlanma" anlayışından yola çıkan çok fazla dikkat çekmemiş başka bir eleştiri anlayışına dayandığı için,[14] bu durum, Foucault'nun –aralarındaki farklılıklara rağmen– aynı anda hem Heidegger hem Nietzsche hem de Kant'ın eleştirel geleneğine dâhil olabilmesini sağlar. Fakat öyle görünüyor ki Foucault için eleştirinin ne olduğu sorusu belli bir eleştiri ve felsefe geleneğine dahil olunarak yanıtlanabilecek kadar kolay bir soru değildir.

"Eleştiri Nedir?" sorusunun her zaman üzerinde konuşmak istediği bir soru olduğuna dikkat çeken Foucault, onu, "felsefenin sınırları üzerinde sürekli olarak yeniden doğan, şekillenen ve var olmayı sürdüren bir soru; her mümkün felsefeyle, gelecek yeni felsefeyle bağlantılı olan bir soru" olarak değerlendirmiştir. Foucault'nun yanıtına gelince, o, öncelikle önemsiz polemiklerden Kantçı eleştiri gibi üst düzey felsefi eleştirilere kadar eleştiri adını alan birçok faaliyetin bulunduğuna ve modern Batı Düşüncesi söz konusu olduğunda eleştirinin artık bu ikisi arasında bir şey olduğuna işaret ettikten sonra, eleştirinin aslında *bir tarz, bir tür ilişki kipi* olduğunu öne sürer: Ona göre eleştiri her şeyle ilgili belli bir düşünme, konuşma ve eyleme tarzıdır; kişinin, toplumla, kültürle, başkalarıyla olduğu gibi var olanlarla, bildiği şeylerle, yaptığı şeylerle de kurduğu belli bir ilişki kipidir. Bu tür bir ilişki kipi ya da tarzına sahip olmak, Foucault için esasen bir *"eleştirel tutum"* içinde

13 Olssen, *age.*, s.118-119.
14 Gündoğdu, agy., s. 457-458.

olmak demektir.[15] Bunun anlamı Foucault'ya göre "eleştirinin ancak kendinden başka olan bir şeyle ilişki içinde var olacağı"dır. Fakat eğer eleştiri hep başka bir şeyle ilişki içinde var olan bir şeyse, bu durum eleştiriyi tabiatı bakımından dağılmaya, bağımlılığa, tam bir heteronomiye mahkûmmuş, bir birlikten yoksunmuş gibi göstermez mi?

Foucault'nun bu soruya yanıtı öyle görünüyor ki, hayırdır. O, parçalanmanın, dağılmanın, kopuşların, ihlallerin peşinde koşan birisi olarak görüldüğü için eleştiride bir birlik bulmaya çalışmasına şaşıranların olacağının farkındadır ama yine de eleştiriyi birlikli, bütünlüklü bir şey olarak sunmaya çalışır. Her şeyle, dolayısıyla da birbirinden çok farklı şeylerle ilgili olmasına rağmen eleştirinin birliğini sağlayan şey, öncelikle Foucault'nun onu bir "tutum" olarak, bir "tarz" olarak ele alışıdır.

Foucault'ya göre bir tutum ve tarz olarak eleştiri ise öncelikle basitçe hakikate götüren bir araç olarak değil ama bir *erdem* olarak görülmelidir. Foucault için, eleştiri, kontrol etmek, yönetmek istediği bir alana ve emredemediği, buyurgan olamadığı, buyurgan olmaya ehil olmadığı bir yere gözlerini diken bir bakıştır. Klasik eleştiri anlayışında eleştiriden hataları önleme ve hakikati bulma şeklinde bir yarar beklentisi vardır. Ancak Foucault'da eleştiri, klasik eleştiri faaliyetinin doğurduğu yarar veya bu faaliyete eşlik eden haz ya da bedel ne olursa olsun, yarar veya hazla ilgili bir imperatiften yani hataları önlemeyle ilgilenen bir imperatiften çok daha genel türden bir imperatif tarafından desteklenir: "Eleştiride", der Foucault, "erdemle alakalı bir şey vardır; ve burada sizinle konuşmak istediğim şey de 'bir erdem olarak eleştirel tutumdur'".[16]

Bununla beraber Foucault'ya göre eleştiri, ister araç olarak tasavvur edilsin ister amaç olarak, her halükârda öncelikle *teşhis* ve *tespit*'le alakalı bir meseledir. Foucault "Practicing Criticism"de şöyle der: "Eleştiri, bizim kabul ettiğimiz pratiklerin ne tür varsayımlara, ne tür itiraz edilmemiş, sorgulanmamış bildik düşünme tarzlarına dayandığına işaret etme meselesidir… Eleştiri düşünceyi açığa çıkarma… meselesidir: O, şeylerin düşünüldüğü gibi apaçık olmadığını göstermektir; apaçık olarak kabul edilen şeyin artık öyle kabul edilemeyeceğini görmektir."[17] Foucault iktidar ilişkilerini açığa çıkarmaktan, göz önüne sermekten ve böylelikle de iktidara direnmekten,

15 Foucault, "What is Critique?" (a), s. 382; krş. Michel Foucault, "What is Critique?" (b), s. 42.
16 Foucault, "What is Critique?" (a) s. 383; krş. Michel Foucault, "What is Critique?" (b), s. 42-43.
17 Foucault, "Practicing Criticism", s. 154-155.

entelektüelin işlevinin tarihimizde hakikat ve gücün aldığı karşılıklı ilişkileri ve formları teşhis etmek olduğundan söz ederken burada *eleştirinin teşhis edici işlevi*, onun bir mücadelenin meşruiyetine dair *haklı çıkarımla ilgili geleneksel işlevi*'nin yerine geçmiştir.[18]

Bu yüzden Foucault'da eleştiri şeyler hakkında hata bulma ile sınırlandırılmış bir yargıda bulunma faaliyetinden ziyade onların ne olduklarını ve nasıl olduklarını belirlemeye çalışan pratik bir teşhis faaliyetidir. Butler'ın da belirttiği gibi Foucault'nun eleştiri için kullandığı sözcük (*critique*) bile teşhis olarak eleştirinin bir yargıdan çok bir *pratik* olduğuna işaret etmektedir.[19] Foucault'da hakikatin kendisiyle değerlendirileceği açık ya da kapalı nihai bir ölçü ya da standardın yokluğu onun kendi eleştirel soruşturma biçimini bir pratik olarak sunmasının sebebidir.[20]

Foucault'nun bir pratik olarak eleştirisi evrensellikten ve nesnellikten yoksundur.[21] Habermas gibi eleştirmenlerinin tersine, Foucault insani varoluşa dair evrensel bir yapı aramaz. Bu onun ilgilenmediği bir şeydir. Foucault'nun eleştirel aklı kullanımında kişi artık şeylerin ve toplumun nasıl olması gerektiğine dair evrensel ve tarihsel-olmayan yargılarda bulunmaz.[22] Kant'ın aşkınsal yaklaşımını, bilmeyi mümkün kılan sınırların sabitliği, değişmezliği, evrenselliği fikrini kabul etmeyip, insana dayatılan bu sabit sınırlara karşı mücadele etmeyi tavsiye eden ve onların aslında tarihsel ve olumsal olduklarını öne süren Foucault, böylece –Marx veya Kant gibi filozofların kullandığı– *yargıç eleştiri modeli*ne başvurmaktan kaçınır.[23]

Marx'tan ve Kant'tan farklı olarak, Foucault, bu sayede, neyin doğru neyin yanlış, neyin gerçek neyin illüzyon veya neyin meşru ya da gayrimeşru olduğuyla uğraşmaktan; bir düşünce sisteminin doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü diye kendisiyle değerlendirileceği bir kriter kabul etmekten kurtulur. Aynı sebepten dolayı Foucault sürekli daha iyiye veya doğruya doğru ilerleyen birlikli bir tarih fikrine de sahip değildir. Ona göre tarihte işleyen güçler bir hedefe ya da mekanizmaya boyun eğmezler; onlar önceden var olan bir niyetin ardışık formları, bir niyetin sonuçları değildirler.[24] Bir öze, evrensel-

18 Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, s. 370.
19 Butler, "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", s. 212.
20 Olssen, *age.*, s. 121.
21 Deacon, *age.*, s. 62.
22 Nielsen, *age.*, s. 368.
23 Reynolds, "Pragmatic Humanism in Foucault's Later Work", s. 973-974.
24 Brocklesby ve Cummings, "Foucault Plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical Systems Thinking", s. 748-749.

liğe ya da zorunluluğa sahip olduğu söylenebilecek herhangi bir şey, sadece keyfi olarak kurgulanmış bir dizi kuralın ve değişen koşullara göre tasarlanmış stratejilerin neticesidir.[25] Onun düşünce sistemleri incelemelerinde olduğu gibi sosyal-tarihsel ilişkiler ağında da hiçbir şekilde evrenselciliğe, temelciliğe, mutlak bir doğru-yanlış anlayışına yer yoktur: "Hedeflerimden biri", diyor Foucault, "insanların genel düşüncelerinin bir parçası olan şeylerin çoğunun, –insanların evrensel olduğunu düşündükleri şeylerin– tam olarak tarihsel değişimlerin sonuçları olduğunu göstermektir. Benim bütün çözümlemelerim insani varoluşta evrensel zorunluluk fikrine karşıdır."[26]

Dolayısıyla Foucault'nun eleştirilerinde maskeyi kaldırmaktan söz edilmesindeki kasıt, maske altındaki nesnel, mutlak, evrensel hakikati bulmak değildir; çünkü Nietzsche'nin izinden giden Foucault'ya göre maskesi kaldırılacak böylesi bir hakikat yoktur. Eğer kişi maskeyi kaldırabilseydi, bulabileceği tüm şey, sadece başka maskelerin izleri olurdu. Foucault'da eleştirinin amacı, gizli bir hakikatin üstündeki örtüyü kaldırma ya da gömülü bir hazineyi arkeolojik açıdan gün yüzüne çıkarma teşebbüsü yerine –evrensel ve temel diye– çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır: "Aradığım şey insanların bilincinde saklı, gizli, sessiz ve derinde olan ilişkiler değildir. Tam tersine ben söylemin tam da yüzeyinde olan ilişkileri tanımlamaya çalışıyorum; yalnızca çok fazla yüzeyde olduğu için görünür olmayan şeyi görünür kılmayı deniyorum."[27]

Foucault'ya yöneltilen ve Aydınlanmanın evrenselci, temelci bakış açısından hareketle herhangi bir eleştirinin dayanacağı normatif bir temel olmayınca, eleştirinin kendisinin keyfi öznelciliğe, göreceliğe düşmekten kurtulamayacağı ve anlamsızlaşacağı itirazının yeri tam olarak burasıdır. Fakat Foucault için Aydınlanmaya, onun evrenselci, temelci eleştiri anlayışına dönmek, Aydınlanma yerel bir bölgede ve spesifik bir anda ortaya çıkan bir şey olduğundan, eleştiride "bir etnosentrizm tehlikesini" doğurur.[28] Ayrıca Habermas ve diğer Foucault eleştirmenlerinin Foucault'yu eleştiride hakikat unsuruna yer vermediği için görecelik ve anlamsızlıkla itham etmeleri, eleştiriyi Aydınlanma diyalektiğinin kaçınılmaz bir parçası olarak sürekli değilleyen,

25 Deacon, *age*., s. 92.
26 Foucault, "Truth, Power, Self: An Interview With Michel Foucault", s. 11.
27 Deacon, *age*., s. 67.
28 Poster, "Foucault and the Problem of Self-Constitution", s. 74.

aşan ve öteye giden, maske düşüren bir işlem olarak görmelerinin sonucudur. Foucault'nun eleştirmenleri buradan hareketle Foucault'yu, kendileri gibi evrensellik-görecelik, rasyonellik-irrasyonellik, normatif-normatif olmayan, hürriyet-hükmetme gibi Foucault'nun tam da yıkmaya çalıştığı bir dizi ayrıma, ikili zıtlıklara bağlı olarak düşünmeye zorlamak istemektedirler.[29]

Halbuki Foucault'nun yaptığı gibi, diyalektik olmayan, temelci, evrenselci, aşkınsal olmayan ve hakikat unsuruna yer vermeyen bir eleştiri tasarlamak imkânsız değildir.[30] Foucault, açıkça, eleştirinin ve mücadelenin diyalektiğin steril sınırlamalarından, zorlamalarından bağımsız bir mantık açısından düşünülmeye çalışılması gerektiğini savunur.[31] Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun kendi eleştiri anlayışına yöneltilen itirazlara cevap verme yükümlülüğü bulunmadığı bile öne sürülebilir. Çünkü eleştirmenlerinin, hakikat kaygısıyla Foucault'dan anlamlı bir eleştiri için iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımı yapabilmeyi sağlayacak normatif bir temele sahip olmasını, dolayısıyla bir bakıma diyalektik mantığa dayalı Aydınlanma rasyonelliğine başvurmasını talep etmeleri aslında ondan reddettiği Aydınlanmanın şantajına boyun eğmesini istemektir. Böyle bir talep Foucault'nun eleştirel projesinin özüyle tutarsızdır. Hakikat kaygısıyla ilgili değerlendirmeler noktasında Foucault oldukça açıktır: "Bir entelektüelin rolü", der Foucault, "başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir". Entelektüelin işi yeniden sorunsallaştırmalar zemininde apaçık olarak görülen şeyi tekrar tekrar sürekli olarak sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, bir şeyler yapma ve düşünme tarzlarını altüst etmek, alışıldık ve kabul görmüş olanı kuşkulu hale getirmek ve kuralları hep yeniden değerlendirmektir.[32] Foucault bu sorunsallaştırmayı yaparken ifadelerimizin, kurallarımızın ve kurumlarımızın doğruluk koşullarının iktidar ilişkileriyle bağlantılı hususi söylemsel pratiklere göre oluştuğundan hareket eder.

Ancak buradan hareketle, Foucault'nun sürekli olarak, alışıldık, kabul görmüş şeyleri ve genel teorileri eleştirmesine dayanarak bu tür bir eleştirinin genel bir eleştiri teorisi olarak kendi kendini çürütücü olduğu, yani doğruluk iddiaları hususi söylemsel pratiklere göreceli ise Foucault'nun teorisinin de nesnel olarak doğru olamayacağı itirazında bulunmanın fazla

29 Bernstein, "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", s. 221.
30 Deacon, *age.*, s. 52.
31 Foucault, "Power and Strategies", s.143-144.
32 Foucault, "The Concern for Truth", s. 265.

bir anlamı yoktur. Çünkü Foucault eleştirel çalışmalarıyla kendi amacının zaten genel bir teori üretmek olmadığı gibi teorilerin yine genel teorik bir eleştirisini yapmak da olmadığını, maksadının yalnızca okuyucuları genel teorilere duyulan ihtiyaca olan inancın etkisinden kurtarmaya çalışmak olduğunu ifade etmektedir.[33]

Foucault'nun gerek genel teorilere ihtiyaç olmadığı gerekse de diyalektik olmayan, evrenselci, temelci olmayan bir eleştiri anlayışının mümkün olduğu fikri, muhtemelen onun rölativizm–temelcilik düalizmini başka şekilde anlaşılması zor olan bir şeyi daha kolay anlamaya yarayan yapay bir düalizm olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault'nun stratejisi bu yapay düalizm sıkıntısından "bağlamsalcılık"la kaçmaya çalışmaktır. O yüzden Flyvbjerg'in dile getirdiği gibi, eğer rölativizm ile normsuz olmak veya her şeyin mubah olduğu kastediliyorsa, bu açıdan, Foucault'yu bir rölâtivist diye eleştirmek yanlıştır.[34]

Foucault politika ve etik üzerine olan bir mülakatında en iyi teorilerin bile tehlikeli politik tercihlere karşı bir koruma sağlayamayacağından söz ederken, bunu net bir şekilde ifade eder: "Buradan teori düzeninde herkes her şeyi söyleyebilir sonucunu çıkarmıyorum."[35] Foucault –epistemolojik alanda olduğu gibi– etik alanında da hem göreceliği hem temelciliği çocukça bulup reddeder ve onların yerine "konumsalcı bir etiği" savunur. Bununla beraber, kendini hem temelcilikten hem de metafizikten uzaklaştırması etikte onu tümüyle normsuz kılmaz. Foucault'nun normları tarihsel ve kişisel bağlama dayalıdır ve çoğu insanca paylaşılırlar. Foucault'da, aksi onun bizi kendisine karşı uyardığı totaliter, ütopik eğilimler barındıran etik bir eşbiçimlilik olacağı için, normlara insanlardan ve bağlamdan bağımsız evrensel bir temellendirme verilmemiştir. Foucault'da norm genelde nereden gelirse gelsin iktidarın kötüye kullanılmasına karşı çıkma arzusuyla ifade edilir ve bu şekilde özgürlük fikri ön plana çıkarılmış olunur. Flyvbjerg'e göre Foucault'yu bu yönüyle Nietzscheci bir demokrat olarak görmek bile mümkündür. Çünkü Foucault'ya göre her yönetim biçimi kabul edilebilir olmayana rıza göstermeyen ve kamunun çıkarlarını seslendiren bir iradeye dayalı olarak eleştiri ve analize tabi tutulmalıdır.[36]

33 Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, s. 154-156.
34 Flyvbjerg, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", s. 221.
35 Foucault, "Politics and Ethics: An Interview", s. 374.
36 Flyvbjerg, agy., s. 221.

Dolayısıyla Foucault'ya göre Kant'ın bilgiye verdiğini düşündüğü sağlamlığın ve aşkın temellerin yokluğunun anlamı, artık tüm yargılarımızın eşit ölçüde keyfi olacağı ve hiçbir değerlendirmede bulunulamayacağı değildir. Bunun anlamı, yargılarımızın dayanağının, sadece, daha pratik, daha somut ve doğal olarak daha az kesin olacağı demektir. Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun arkeolojik çalışmaları toplumsal pratiklerin keyfiliğini ve anlamsızlığını değil ama yalnızca onların evrensel olmadıklarını, zannedildiğinden daha az kesin olduklarını gösterir. O halde geçerli bir ölçüt olarak alınacak hiçbir şey olmadığı iddiası doğru değildir. Kant'ın pratik akıl kavramı bir düşünme biçimine işaret ettiği gibi Foucault'nun "pratik eleştirel soruşturma" anlayışı da kendine özgü tarihsel ve bağlamsal bir düşünme biçimine işaret eder.[37]

Foucault'yu bu tarihsel, bağlamsal yaklaşımı sebebiyle bir *episteme* altında dile getirilen ifadelerin bir başka *episteme*'nin bakış açısından anlamsız ya da kavranamaz oldukları temelinden hareketle rölativizm ile suçlamak doğru değildir. Foucault söylemsel oluşumları, öznelerin onlara verebilecekleri anlamlardan ayrı olarak, nesnel yapılar olarak tasvir etmek için tasarlanmış bir yöntem tercih etmiş görünmektedir. Başka deyişle, o, yorumdan başka hiçbir şey yoktur şeklindeki aşırı hermeneutik pozisyonu reddeder. Foucault yorumlanmamış tecrübenin bir empirizm dogması olduğunu kabul eder; ama bu, Foucault'nun tümüyle rölativist bir pozisyona yerleşmesini, gerçekten nesnel olgular olmadığını söyleyen irrealist bir sonucu kabullenmesini gerektirmez. Kant gibi Foucault da açıklamanın kategorik bir şema açısından yapılmasını bir nesnellik koşulu olarak görür. Aradaki fark Foucault'da bu şemanın ve nesnelliğin tarihselliğinin ve bağlamsallığının vurgulanmış olmasıdır. Foucault'nun eleştirel sosyal biliminde, eleştiri pratik ve tarihsel bir şey kılındığı için Kant'ın aşkınsal eleştiri ve nesnellik anlayışı aşılmış; nesnellik söylem ile pratik arasındaki tekabüliyete bağlanmış; olayların sebepleri ve açıklamaları baştanbaşa bağlama, döneme, söyleme, *episteme*'ye bağlı olarak açıklanır olmuştur.[38]

Foucault böyle yapmakla aslında modern felsefenin çoğunu işgal etmiş olan bir söylemi, yani içinde epistemolojik meselelerle ve normatif temeller problemiyle takıntılı hale geldiğimiz bir söylemi koparmaya, kırmaya, parçalamaya, "epistemolojik meşguliyetin dışına çıkmaya" çalışmaktadır. Foucault bunu bize "böyle bir meşguliyetin bizi sürekli şekillendiren ve tarihsel

37 Olssen, *age.*, s. 76.
38 *Age.*, s. 77-79.

olarak ne olduğumuzu sınırlayan sosyal pratiklerin oluşumuna dair yeni tür sorular sormaktan alıkoyduğunu ve bu yeni sorulara ve kör kalmaya yol açtığını" göstermek istediği için yapar.[39] Bu yeni tür sorular, artık "Hakikat nedir?", "Çözüm nedir?", "Alternatif nedir?", "Reform nedir?" gibi sorular değildir. Foucault'nun eleştiri anlayışı açısından, sorulması ve kendisine karşı kör kalınmaması gereken esas soru *"Tehlike nedir?"* sorusudur. Foucault'da eleştirinin hedefi reform yapmak, reform yapılacak kurumların sorumluluğunu almak, farklı alternatifler tavsiye etmek, güvenilir olmaktan çıkarılan eski hakikatlerin yerine yenilerini önermek değildir.

O yüzdendir ki Foucault, eleştiri faaliyeti sonunda eskisinin yerine yenisini koyamıyorsan eleştirme diyenlere karşı çıkar. "Eleştirmeyin, zira bir reform yapabilecek durumda değilsiniz" söylemine Foucault şu şekilde cevap verir: "Eleştirinin 'o halde, yapılması gereken şey budur' sonucuna varan bir dedüksiyonun öncülü olarak düşünülmesi gerekmez. Eleştiri mevcut olanı reddeden, ona direnen, onunla mücadele eden kişiler için bir araç olmalıdır. Onun yararı, meydan okuma, çatışma ve reddetmeyle alakalı bir süreç olmasında yatar. Eleştirinin yasa için yasa belirlemesi gerekmez. O, herhangi bir programın bir aşaması değildir. Mevcut olana yöneltilen bir itirazdır."[40] Foucault etikle ilgili bir mülakatında aynı kanaatini yineler: "Hayır, ben bir alternatif aramıyorum. Bir probleme başka insanlar tarafından başka bir anda ortaya konan bir başka problemin çözümüyle çözüm bulamazsınız. Görüyorsunuz, yapmak istediğim şey çözümler tarihi değildir; dolayısıyla alternatif sözcüğünü kabul etmeyişimin nedeni de budur. Ben problemlerin soykütüğünü yapmak, sorunsallaştırmalar yapmak istiyorum. Benim meselem her şeyin kötü olduğu değil, her şeyin tehlikeli olduğudur ki bu kesinlikle kötü ile aynı şey değildir. Eğer her şey tehlikeliyse, o takdirde, her zaman yapacak bir şeylerimiz vardır… Her gün yapmamız gereken etik-politik tercihin esas tehlikenin ne olduğunu belirlemek olduğunu düşünüyorum."[41]

Foucault böylece eleştiride bulunurken neyi onaylayacağımızdan çok neyle savaşacağımızı seçtiğimize dikkat çeker.[42] Bu yönüyle Foucault'da eleştiri Habermas'ın ve Frankfurt Okulu'nun benimsediği ve uyguladığı –yargıç– eleştiri modelinden farklıdır. Foucaultcu eleştiride amaç ne tek başına iktidarın ne de tek başına hakikatin açıklanmasıdır; ama her spesifik ik-

39 Bernstein, agy., s. 222-223
40 Foucault, "Questions of Method", s. 236.
41 Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", s. 343.
42 Kelly, *age.*, s. 150.

tidar-bilgi ilişkisinin ürettiği spesifik tehlikeler ışığında somut analizlerde bulunmak ve böylelikle tehlikeyi gün yüzüne çıkarmaktır.[43] Eleştirinin en doğrudan ve merkezi ilgisi, iktidarın tehlikelerine dair sağlam bir uyarıda bulunmaktır. Bu, ona göre bir eleştiri olarak tasarlanan felsefenin de başlıca işlevidir: Ona göre felsefe, kendilerini politik, ekonomik, kurumsal, cinsel vs hangi form altında ya da hangi seviyede sunarlarsa sunsunlar, "tüm egemenlik formlarına ilişkin net bir meydan okuma"dır.[44]

Foucault'nun egemenlik formlarına meydan okuma ve tehlikeye işaret etme olarak eleştiri anlayışı, her ne kadar kendisi eleştirel olduğu şeylerle ilgili bir alternatif veya bir reform önermese de, doğal olarak bu şeylerde bir *dönüşüm*e yol açar. Foucault'ya göre "kişi artık daha önce düşündüğü gibi düşünemez olduğunda, dönüşüm hem acil, hem zor hem de tümüyle mümkün bir şey olur".[45] Dönüşüm için eleştirinin kaçınılmaz olduğu kanaatinde olan Foucault, "eleştirinin dönüşüme karşı olabileceğini düşünmediğini"[46] açıkça ifade eder. Ona göre "reformlar boş mekânda ortaya çıkmazlar."[47] Foucault için eleştiri öncelikle kendimizi dönüştürmeyle ilgili olanaklara ve koşullara dair bir araştırmadır.[48]

Böyle bir araştırmanın hedefi bir "ütopya inşası" değildir. Foucault'nun eleştiri anlayışı bir ideal toplum modeline sahip olma peşinde değildir. O, toplumsal düzenlemelerimizi eleştirmek için böyle bir ideale ne sahiptir ne de sahip olunması gerektiğini düşünür. Eleştiri onda bağımsız ütopyacı bir duruş barındırmadan işleyebilen içkin bir sosyal eleştiri formudur.[49] Foucault'nun arzu edilebilir bir toplumun nasıl bir toplum olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunma teşebbüslerine yani ütopyacılık denilen şeye karşı oluşunun üç sebebi olduğu söylenebilir: (1) İlk olarak Foucault gelecekte gerçekleşeceği hayal edilen mükemmel, ütopik toplumları, mevcut toplumların ters yüz edilmiş şekilleri olarak görmekte ve onları gerçekte var olmayan mekânlar olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla, eleştirilenin yerine geçmesi beklenen ütopik bir gelecek talebi, geçersiz bir taleptir.[50] (2) Ayrıca

43 Nielsen, *age.*, s. 370.
44 Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview", s. 20
45 Foucault, "Practicing Criticism", s. 155; krş. Michel Foucault, "So Is It Important to Think?" s. 457.
46 Foucault, "So Is It Important to Think?", s. 456.
47 Agy.
48 Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", s. 161.
49 Nielsen, *age.*, s. 379.
50 Kelly, *age.*, s. 132.

Foucault'ya göre, gelecekle ilgili ütopik programlar, zamanla hep bir baskı aracına dönüşmüşlerdir ki bu da özgürlüğü hedefleyen Foucault'nun eleştiri anlayışının özüyle tutarsızdır.[51] (3) Bundan başka, Foucault yapılabilecek tek bir şeyin değil birçok şeyin olduğunu düşündüğü için de eleştirinin hedefi tek bir ütopik toplum tasavvuru olamaz: "Eğer, şimdiye dek, ne yapılması gerektiğini söylemediysem", der Foucault, "bu, yapılacak hiçbir şey olmadığına inandığım için değil; tam tersine, içinde bulundukları iktidar ilişkilerinin farkına vararak, onlara direnmeye veya onlardan kaçmaya karar verenler tarafından yapılacak, icat edilecek, oluşturulacak binlerce şey olduğunu düşündüğüm içindir. Bu bakış açısından araştırmalarımın tümü mutlak bir optimizm varsayımına dayanırlar. Analizlerimi şunu söylemek için yapmıyorum: Şeylerin oluş şekli budur, nasıl kapana kıstırıldığını gör! Ben belli şeyleri sadece onların gerçekliğin dönüşümüne olanak sağlayacağını gördüğüm ölçüde söylüyorum."[52]

Tüm bu sebeplerden ötürü Foucault entelektüellerin eleştirel düzeyde kalmakla yetinmeleri ve içlerindeki ütopik gelecek inşası dürtüsünü bastırmaları gerektiğini düşünür.[53] Ancak bunun Foucault eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi *nihilizmle* sonuçlanması gerekmez. Foucault kendi eleştiri anlayışının ütopyalara ya da alternatifler önermeye karşı olsa da özgürlüğü ve otonomiyi amaçladığını reddetmez.

Onun eleştirel ve tarihsel çalışmalarının arkasındaki motivasyon, söylemsel pratiklerin, hakikat iddialarının evrensel, nesnel temelleri olmadığını gösterip yeni var olma, yapma ve düşünme biçimleri, tarzları keşfetmeyi mümkün kılarak insanı ne olacağı konusunda özgürleştirmek arzusudur.[54] O bakımdan denilebilir ki Foucault'da eleştiri ve özgürlük arasındaki ilişki bir karşılıklılık ilişkisidir. Özgürlük düşünceyi sorunsallaştırmayı sağlayarak Foucaultcu eleştirinin gerçekleşmesini mümkün kılarken, eleştiri de aklın zorunlu olarak algıladığı şeyin oluşumundaki olumsal, tarihsel kültürel koşulların anlaşılmasını sağlayarak özgürlüğün dönüştürücü mekânını yaratma ve onu açık tutma ödevini yerine getirmektedir.[55]

Ancak bu özgürlük hiçbir zaman şeyler düzeni içinde bulunabilecek mutlak bir özgürlük değildir. "Özgürlüğün garantisi yine özgürlüktür"[56] diyen

51 *Age*., s. 133.
52 Foucault, "The Discourse on Power", s. 174.
53 Kelly, *age.*, s. 132
54 Matthews, *age.*, s. 152, 154.
55 Healy, "A 'Limit Attitude': Foucault, Autonomy, Critique", s. 52.
56 Foucault, "Space, Knowledge and Power", s. 245.

Foucault'ya göre özgürlük var olması için daima tatbik edilmesi gereken bir şeydir. Bu tatbik edilmeyi sağlayan da eleştiridir. Foucault insanlara sürekli tatbik edilebilecek –arkeoloji, soykütüğü, sorunsallaştırma gibi– eleştirel düşünme araçları sağlayarak onları eleştirel düşünebilmekten doğan bir özgürlüğe götürür.[57] Başka deyişle, Foucault'da eleştirel düşünme bizi bir olgunlaşmamışlık durumundan kurtararak içinde kendi yaşamlarımızı şekillendirme sorumluluğunu alacağımız bir olgunluk durumuna götüren özgürlük pratiğini mümkün kılmaktadır.[58]

Foucault'nun özgürlük pratiğiyle benin sınırlanmamış bir şekilde kendi kendini şekillendirmesine ve otonomisine verdiği önem, onun eleştiri anlayışında hiçbir standardın, değerin veya kılavuz ilkenin yer almadığı şeklindeki itiraza verilmiş bir yanıt gibidir. Foucault eleştiri anlayışında mevcut olanı sorunsallaştırmaya ve bu sorunsallaştırmanın varsaydığı özgürlüğe, olgunluğa ve otonomiye değer vermektedir. Dahası Foucault'nun eleştiride –epistemolojik anlamda– normatif temeller belirlemeyi reddetmesinin ardındaki amaç, ilginç bir şekilde Kant'ın niyetiyle aynıdır: O da Kant gibi ama ondan farklı bir şekilde, özgürlüğümüzü ve otonomimizi korumayı amaçlamaktadır.[59] Kant bu amacı gerçekleştirmek için Platon'dan bu yana Batı düşüncesinde yaygın olan öznelerarası uyum ve evrensellik fikrinden hareket etmişti. Hâlbuki Foucault öznelerarasılığı çoğulcu ve merkezsizleşmiş bir şey olarak tasavvur etmektedir. Kant'ın her hür ve rasyonel varlık için kabul edilebilir otonom bir yargı üzerindeki ısrarı, Foucault'nun çağdaş aklın konumsallığı, tarihselliği ve gayri-saflığı üzerindeki ısrarı ile uyumsuzdur. Fakat eleştiride öznelerarasılığı ve dolayısıyla da otonomiyi temin etmek için Kantçı anlamda güçlü bir evrensellik talebi zorunlu değildir. Konumsal ve tarihsel Foucaultcu bir bakış açısında, otonomi için gerekli olan öznelerarasılık koşulu, bilinçli bir şekilde, çeşitli konumsal araştırma topluluklarının üyeleri olarak diğer bakış açılarından gelen eleştirel değerlendirmelere açık olmayı teşvik etmekle sağlanır. Foucault'nun Kant'tan ayrılıp Nietzsche'nin izinden gittiği yer tam da burasıdır. Foucault'nun eleştiride otonomiye önem vermedeki ana ilgisi, bir hakikat iddiasını öznelerarası temelde haklı çıkarmak gibi Kantçı bir ilgi değil, ama gelecekteki bizi mümkün kılmak için zorunlu olan koşulları var kılmaya ve muhafazaya etmeye yönelik Nietzscheci

57 Brocklesby ve Cummings, agy., s. 751-752.
58 McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", s. 451.
59 Healy, agy., s. 60.

bir ilgidir. Foucault soruşturulacak olan bizin yani sorunsallaştırıcı araştırmacılar topluluğunun, soruşturmadan önce değil ama onun sonucu olarak, geçici bir sonucu olarak var olması gerektiğini düşünmektedir.[60]

Eleştiride otonomiye ve özgürlüğe verdiği bu önem, esasen Foucault'nun daha önce de değinildiği gibi eleştiriyi bir erdem olarak tanımlamasıyla ilişkilidir. Eleştiriyi sadece bir araç olarak düşünmenin terk edilmesi gerektiği kanaatinde olan Foucault'ya göre, eleştiri bir tür erdemdir ve bu yüzden de kendi başına değerli bir şeydir.[61] Fakat Foucault'nun erdemle kastettiği nedir? Bu anlaşılmaksızın "Eleştiri bir erdemdir"in anlamı tam olarak açıklığa kavuşamaz. Foucault'nun erdem anlayışı nesnel olarak formüle edilmiş kuralları ya da yasaları izlemek, önceden tesis edilmiş normlara rıza göstermek veya onlarla uyumlu olmak değildir. Tam tersine Foucault için erdem, çok daha radikal bir şekilde, önceden kabul edilmiş kurallara, yasalara, normlara karşı eleştirel bir tutum takınmadır. İtaat ve erdem arasında ayrım gözeten Foucault erdemin itaatle tanımlanmasına karşı çıkar.[62] Bu durumda ona göre eleştiri iradi bir başkaldırma sanatı, hakikat politikaları ile öznenin boyunduruk altına alınmasını, zapt edilmesini önlemeye çalışan, üzerinde düşünüp taşınılmış bir dik başlılık sanatı olmaktadır. Foucault'nun düşüncesinde kişinin kendi kendini şekillendirmesi, onun kendisiyle şekillendirildiği ilkelere itaatsizlikle yapıldığında, erdem bir boyun eğmeme pratiği olarak ortaya çıkmaktadır.[63] "Bu özelliği yani çok fazla yönetilmeme sanatını", der Foucault, "eleştirinin çok daha temel bir tanımı olarak önereceğim."[64] Ona göre "yönetilmeyi istememek, bir otoritenin size doğru dediği şeyi doğru diye kabul etmemek ya da en azından bir şeyi bir otorite onun doğru olduğunu söylediği için doğru diye kabul etmemek, bunun yerine, onu ancak siz kendi başınıza o şeyin lehine sunulan sebeplerin iyi sebepler olduğunu düşünüyorsanız, doğru diye kabul etmektir."[65]

Yönetilmeme sanatı şeklindeki bu eleştiri tanımının, Kant'ın içinde cesarete büyük vurgu yaptığı Aydınlanma tanımından çok uzak olmadığını[66] düşünen Foucault insanların Kant'ın "Aklını kullanma cesaretini göster" sözünde daha çok "akıl" üzerinde durduklarına ve Kant'ın tutumunu daha

60 Healy, agy., s. 62-65.
61 Ransom, *age.*, s. 2
62 Butler, agy., s. 215, 217.
63 Michel Foucault, "What is Critique?" (a), s. 386; krş. Foucault, "What is Critique?" (b), s. 47-48; Judith Butler, agy., s. 220; Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, s. 178.
64 Foucault, "What is Critique?" (a), s. 384; Foucault, "What is Critique?" (b), s. 45.
65 Foucault, "What is Critique?" (a), s. 385; krş. Foucault, "What is Critique?" (b), s. 46-47.
66 Foucault, "What is Critique?" (b), s. 47-48.

çok bilginin sınırlarıyla ilgili bir tutum olarak gördüklerine işaret edip bunun iktidarın gücünden, yönetimin meşruluğundan kuşku duyma cesareti gösteren bir ifade olduğunun pek farkına varmadıklarını öne sürer.[67] Yalnız Foucault eleştirideki cesaret faktörüne dikkat çekmekle ve eleştiriyi çok fazla yönetilmeme sanatı olarak tanımlamakla radikal bir anarşi savunusu yapıyor değildir. Onun sorusu "Nasıl radikal bir şekilde yönetilemez olacağız?" şeklinde genel bir soru değildir. Bunun yerine spesifik bir yönetim biçimi veya iktidar mekanizmasıyla ilişkili olarak meydana çıkacak spesifik bir sorudur; şunun gibi, şu ya da bu hedef doğrultusunda, şu veya bu süreçler vasıtasıyla, şu ilkeler adına, şunun için, şunlar tarafından nasıl yönetilmeyeceğimiz sorusudur.[68]

Sonuç olarak Foucault'da eleştirinin çok fazla yönetilmeyi istememe arzusuyla ilişkilendirilmesi, onda eleştiri pratiğinin aslında benin başka her şeyle olduğu kadar kendi kendisiyle de ilişkisini temin eden bir varoluş sanatı olarak görüldüğünü gösterir. Foucault böyle bir sanatla kendi yaşamını bir yaratım kılmaya çalışmaktadır. O halde denilebilir ki Foucault'da dönüşümü, özgürlüğü, otonomiyi hedefleyen, bir teşhis, teşhir, bir başkaldırı ve çok fazla yönetilmeme sanatı, dolayısıyla da bir erdem olarak tasavvur edilen eleştiri pratiğinin nihai hedefi, dünya değil ama eleştiride bulunanın kendi benidir. Flynn'ın da belirttiği gibi Foucault, eleştirileriyle, Platoncu ya da Kartezyen geleneğin doğru yaşam arayışından çok Kinik geleneğin felsefi, estetik yaşam arayışının peşindedir. O, sürekli ve daimi eleştiri üzerindeki vurgusuyla hep yeni olanaklara, yeni alternatiflere açık olmakla, şüpheci araştırmacılığıyla, estetik bir varoluşa olan eğilimiyle felsefeyi bir öğreti ya da evrensel bir teori olarak değil de bir ethos, bir yaşam olarak gören kinik bir felsefe ve eleştiri anlayışına sahiptir.[69] O halde eleştirinin bir hakikat unsuruna veya bir takım geçerlilik ölçütlerine dayanmadığı bir yerde, çelişkinin ve eleştirinin anlamını kaybedeceğini iddia eden Foucault eleştirmenlerinin tersine, bir erdem olarak nitelenen Foucaultcu eleştiri hâlâ anlamlı ve değerli bir eleştiri pratiği olarak karşımızda durmaktadır.

67 Foucault, "What is Critique?" (a), s. 386-387; Foucault, "What is Critique?" (b), s. 47-48.
68 Butler, agy., s. 218.
69 R. Flynn, "Foucault and the Politics of Postmodernity", s. 195-197.

Kaynakça

Bernstein, Richard, "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", *Critique and Power: Recasting The Foucault/Habermas Debate*, (ed. Michael Kelly), The MIT Press, Cambridge, 1994, s. 211-241.

Brocklesby, John; Cummings, Stephen, "Foucault Plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical Systems Thinking", *The Journal of Operational Research Society*, C. 47, S. 6, Haziran 1996, s. 741-754.

Butler, Judith, "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", *The Political, (Blackwell Readings in Continental Philosophy)*, ed. David Ingram, Oxford, 2002, s. 212-227.

Deacon, Roger Alan, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals,* ABD: Marquette University Press, 2003.

Djaballah, Marc, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, New York: Routledge, 2008.

Flynn, Thomas R.,"Foucault and the Politics of Postmodernity", *Noûs*, Blackwell Publishing, Nisan-1989, C. 23, S. 2, s. 187-198.

Flyvbjerg, Bent, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, C. 49, S. 2, Blackwell Publishing, Haziran 1998, s. 210-233.

Foucault, Michel, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", *Religion and Culture by Michel Foucault,* (der. ve yay. haz. Jeremy R. Carrette), Manchester University Press, 1999, s. 158-181.

_____, "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* (ed. Paul Rabinow), New York: Penguin Books, 1991, s. 76-100.

_____, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *The Foucault Reader:An Introduction to Foucault's Thought,* (ed. Paul Rabinow), Penguin Books, New York, 1991, s. 340-372.

_____, "Politics and Ethics: An Interview", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* (ed. Paul Rabinow), New York: Penguin Books, 1991, s. 373-390.

_____, "Power and Strategies", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977,* (İng. Çev/ed. Colin Gordon, vd.), Pantheon Books, New York, 1980, s. 134-145.

_____, "Practicing Criticism", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed. Lawrence D. Kritzman), New York: Routledge, 1990, s. 152-156.

_____, "Questions of Method", *Essential Works of Foucault (1954-1984): Power*, ed. James D. Faubion, İng. Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2000, s. 223-238.

_____, "So Is It Important to Think?", *Essential Works of Foucault (1954-1984): Power*, ed. James D. Faubion, İng. Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2000, s. 454-458.

_____, "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader:An Introduction to Foucault's Thought,* (ed. Paul Rabinow), Penguin Books, New York, 1991, s. 239-256.

_____, "The Concern for Truth", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed. Lawrence D. Kritzman), New York, 1990, s. 255-270.

_____, "The Discourse on Power", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, (İng. Çev. R. James Goldstein ve James Cascaito), Semiotext(E), Columbia University, New York, 1991, s. 147-181.

_____, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview", (İng. Çev. J.D. Gauthier) *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, 1988, s. 1-20.

_____, "What is Critique?"(a), İng. Çev. Kevin Paul Geiman, *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, (ed. James Schmidt), University of California Press, 1996 içinde, s. 382-399.

_____, "What is Critique?" (b), *The Politics of Truth*, Ed. Sylvere Lotringer; İng. Çev: Lysa Hochroth and Catherine Porter, Los Angeles:Semiotext(e) Foreign Agent Series, 2007, s. 41-81.

Foucault, Michel; ve Rux Martin, "Truth, Power, Self: An Interview With Michel Foucault", *Technologies of The Self: A Seminar With Michel Foucault*, (ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton), The University of Massachusetts Press, ABD, 1988, s. 9-15.

Gündoğdu, Hakan, "Aydınlanma ve Foucault", *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi:24*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 425-461.

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, (İng. çev. Frederick G. Lawrence), MIT Press, 1990.

Healy, Paul, "A 'Limit Attitude': Foucault, Autonomy, Critique", *History of the Human Sciences,* Sage Publications, Londra, 2001, C.14, S.1, s. 49-68.

Kelly, Mark G.E., *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, New York, 2009.

Matthews, Eric, *Twentieth-Century French Philosophy*, İngiltere: Oxford University Press, 1996.

McCarthy, Thomas, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Political Theory*, C. 18, S. 3, Sage Publications, Ağustos 1990, s. 437-469.

Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, New York: Promethous Books, 1996.

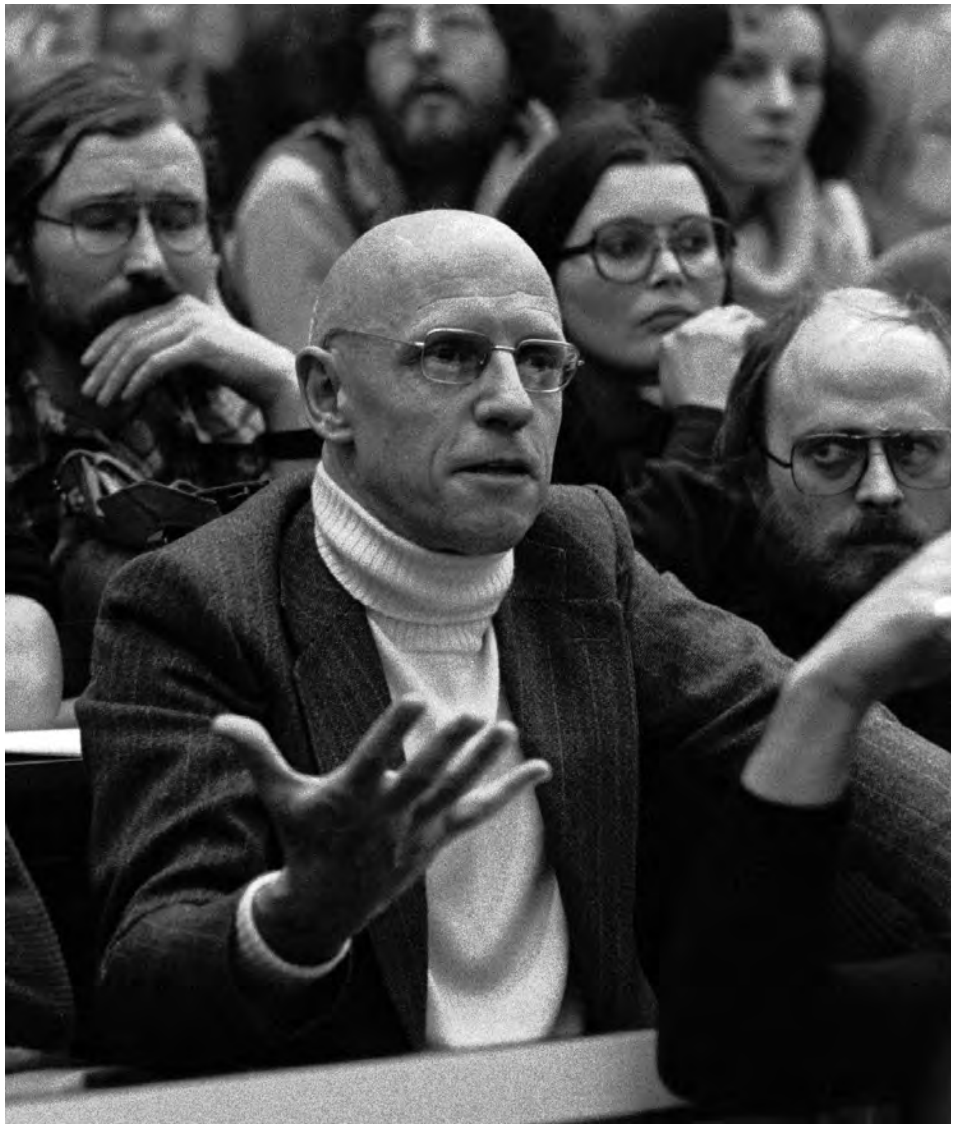
Olssen, Mark, *Michel Foucault: Materialism and Education*, Greenwood Publishing Group, ABD: Westport, 1999.

Poster, Mark, "Foucault and the Problem of Self-Constitution", *Foucault and the Critique of Institutions*, (ed. John Caputo ve Mark Yount), Pennsylvania, 1993, s. 63-80.

Prado, C. G, *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy,* Bolulder, Co: Westview Press, 2000.

Ransom, John S., *Foucault's Discipline:The Politics of Subjectivity*, Duke University Press, London, 1997.

Reynolds, Joan M, "Pragmatic Humanism" in Foucault's Later Work", *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique,* Cambridge University Press, 37:4, Kasım 2004, s. 951-977.



Çıkarın Ötesinde Sanat*

Ekonominin Sonundaki Güç

BRIAN MASSUMI

Hesaplanabilir bir gelecek varsayımı, eyleme geçme ihtiyacının bizi benimsemeye zorladığı davranış ilkelerinin yanlış yorumlanmasına ve mutlak şüphe, tehlike, umut ve korku gibi gizli etmenlerin azımsanmasına yol açar.

John Maynard Keynes

Rasyonel seçimler yapmamız buyruldu. Özgürlüğümüzün, seçme özgürlüğü olduğu öğretildi. "Nasıl seçtiğiniz kim olduğunuzu belirler" dendi. Kendi çıkarımıza en uygun seçimi yaparsak herkesin çıkarına da hizmet edeceğimize inandırıldık. Kendi çıkarımızla başkalarınınkinin örtüşmesini sağlayan bir mekanizmanın yürürlükte olduğu söylendi. Bunun adı piyasadır. Piyasanın görünmez eli herkes için en iyi seçimi sağlar, sihirli dokunuşu rekabet ilkesi tarafından yönlendirilir. Rekabet, verimlilik açısından uygun olmayan seçimleri eler. Verimlilikler, çabayı en aza indirmek ve kârı azami noktaya çıkarmak suretiyle birbirini çoğaltır. Piyasa, inanmamız istendiği üzere, kendi kendini düzenler. En iyiyi bulmaya yönelik doğal bir eğilimi vardır. Siyasi özneler olduğumuzdan rasyonel biçimde oy vermemiz buyrulur, bunun için piyasanın çıkarına uygun olanı seçmeliyiz ancak böyle ge-

* Bu yazı 2012 Sydney Bienali için kaleme alınmış olup, ilk kez *Cogito*'nun bu sayısında yayımlanmaktadır.

nelin iyiliği için kendi çıkarımızı gözetebiliriz. Rasyonel olarak, siyasi özne kendi çıkarını gözeten iktisadi özne ile kesişir, temel olarak hepimiz kendi mutluluğumuzun peşindeyiz. Zaten bu değilse, nedir hayatlarımıza anlam ve motivasyon sağlayan? Hepimiz seçim denilen çay partisinin ücretli konuklarıyız, görünmez el tarafından verimliliğin gümüş tabağında sunulan kendi hayat ekmeği dilimimize en sevdiğimiz reçeli sürüyoruz.

Ancak serbest piyasa ideolojisinin kaynaklarına dönecek olursak, piyasanın tam kalbinde bir tavşan deliği görürüz. Rasyonel seçimin görünüşte sağlam temelinden, hiçbir şeyin aynı görünmediği harikalar diyarına düşülen bu deliğin adı duygulanımdır. Mutlak şüphe, tehlike, umut ve korku gibi "gizli etmenler" –ve neden olmasın; sevgi, dostluk ve neşe– taşkınlık yaparak yüzeye çıkma eğilimindedir. Serbest piyasa ideolojisinin günümüz versiyonu olan neoliberalizmde kargaşa öylesine baskındır ki başka bir şey daha yüzeye çıkar; ekonomi mabedinin aslında, bu artık pek de gizli olmayan etmenlerin temelsiz temeli üzerine kurulduğuna ilişkin ürpertici şüphe. Verimlilikler hâlâ inandırıldığımız üzere, birbirini çoğaltır. Birbirine kenetlenir, ekonomiyi periyodik krizlerinden çıkararak hâlâ rasyonel olduğunu temenni ettiğimiz, göreceli dengeli düzene döndürür. Ancak piyasalar kendi kendilerini yönlendirmekten çıkıp duygu durumlarına göre tepki verince duygulanım etmeninin dışarıda bırakılması gittikçe imkânsız hale gelir. Ekonominin rasyonelleştirilmesinin, duygulardan düzen kotaran güvenilmez bir sanat olduğu oldukça açıktır. Ürpertici şüphe, ekonominin en iyi duygusal sanatların bir sınıfı olarak anlaşılabileceği yönündedir. Ekonominin, duygulanım sanatlarında böyle temelsizce temellendirilmesinin sonuçları incelenmeye değerdir. Bu inceleme sadece "rasyonel" kendi çıkarını gözetmenin, kendini en uygun duruma götüren düzenin teminatı olduğu konusunda neler söylenebileceğini göstermez aynı zamanda rasyonel kavramının duygu ile ilişkisinin yeniden düşünülmesini gerektirir.

Efsanevi görünmez eli tekrar düşünelim. Yaratıcısı Adam Smith'in kastettiği gibi, kendisine atfedilen hiçbir tanrısal niteliği yoktur. Kavramın ana fikri, ekonomik sistemin hiçbir ilahi üst bakış ile kavranamayacak kadar karmaşık olduğudur. Michel Foucault, neoliberalizmin soykütüğünde bu durumu kesin terimlerle ortaya koyar: Ekonomi ile ilgili şeylerde "tam şeffaflık" yoktur.[1] Tam şeffaflık olmadığı gibi şeffaflık *veya* bütünlük de yoktur.

1 Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979,* s. 279.

Görünmez el kavramı, açık bir alanda çevresi sürekli değişen, doğası gereği tanımsız biteviye bir faaliyetin körlük prensibidir. "Karanlıkta ve kör olmak ekonominin tüm aktörleri için mutlak bir zorunluluktur."[2]

Neoliberaller için aslında iyi bir şeydir bu: İktisadi librealizmi kaçınılmaz kılar. Ekonominin dünyevi veya uhrevi hiçbir hükümranı olamayacağı anlamına gelir. Görünmez el aslında "ellerinizi çekin" demektir. İplikleri dokuyarak, öngörülebilir bir düzende bir bütün oluşturmaya yönelik, yukarıdan herhangi bir hükümet müdahelesi kumaşın tamamen sökülmesine sebep olur. Hükümetler, her şeyi bilerek herkesin çıkarı adına hareket eder gibi görünür; aslında her zaman kibirle her şeyi el yordamıyla bulmaya çalışırlar. Serbest piyasanın müdavimleri böyle bir yükümlülük altında değildir. Tam tersine, genel iyi için bunu dikkate almadan hareket etme emri almışlardır. Ancak bu şekilde gerçek "görünmez el" çalışabilir. Ama bu bir el bile değildir. Kendi çıkarını kollamasına rağmen genel iyiye hizmet eden, birçok küçük elin kararının toplamıdır. Kişisel çıkarın karanlığında verilen bireysel çıkarlar bütün alana sızar. Olumlu geribildirim döngüleri oluşturduğu sürece bu kararların sonuçları karşılıklı yararlı, çoğaltıcı etkilere yol açar ve herkes için en iyi olan "kendiliğinden sentez"[3] ortaya çıkar. Sentez her bir birey için istem dışıdır.[4] Çıkarın öznesinin kararlarının, ekonominin bu rasyonelleştirilmesine istem dışı katkıda bulunması, kendi kendini örgütleyen, karmaşık bir sistemin yeni bir özelliğidir; bir yenilik ve bir yaratım. Piyasa ortamının "görünür kaosunun"[5] zemin seviyesinde ortaya çıkan "sonsuz sayıda" "özelliğin" "pozitif etkisidir." Bunlar herhangi bir aşkınlığın yokluğunda işleyen "doğrudan çoğaltma mekanizması" (rekabet) tarafından birbirine bağlanır.[6] Sistemin üzerinde işlediği kişisel çıkarın öznesinin seçimi "indirgenemez" ve "devredilemezdir".[7] "Koşulsuz olarak öznenin kendisine aittir."[8] Model, "varoluşun kendisi"ne dair bir modeldir, ayrıştırıcı boyutunda her şeyden önce "bireyin kendisiyle ilişkisidir".[9] Özne, tıpkı uyumak üzere olan bir köpeğin dönüp durması gibi, vaat edilen bir ödülün çevresinde döner durur, kendi etrafını gittikçe daha sıkı bir şekilde seçiminin gücüyle sarar.

2 *Age.*, s. 297.
3 *Age.*, s. 300.
4 *Age.*, s. 275-276.
5 *Age.*, s. 277.
6 *Age.*, s. 275-276.
7 *Age.*, s. 272.
8 *Age.*, s. 272.
9 *Age.*, s. 242.

Ancak, rüyaya giden yolda bir şeyler olur. Çevreleyen ufuk, türbülansın girdabına dönüşür. Çıkar dünyasının öznesi, şiddetle kendi içine çökme belirtisi gösterir. Çıkar alevinin uhrevi ışığı altında post-kapitalist paralel evrenin liberal kâbusunun uçuşan görüntüleri bir görünüp bir kaybolur.

Sorun gelecekle ilgilidir. Sermayenin kendisi gelecek bakımından tanımlanır. Sermaye para miktarı değildir. Gelecekte bir anda belirli miktardaki parada artış sağlama gücüdür. Madalyonun diğer yüzünde düşüş tehdidi vardır. Şimdiki zaman dengesizleşir, tehlikeli bir şekilde geleceğe yönelir. Gelecek yönelimi, arzu, beklentiler ve hayal kırıklığı korkusu ile duygusal olarak çok fazla yüklenmiştir. Geleceğe yönelik bu duygusal kutuplaşmayla yüklenmiş olan çıkar öznesinden, adım adım başarıya götüren rasyonel hesaplara girişmesi beklenir. Her zaman mevcut olan, yanlış bir adım ihtimali göz önüne alınırsa, hesap, risk hesabıdır.

Özne, çıkarın öznesi (*subject of interest*) olduğunda ve hayatı koşulsuz biçimde kendi kendisiyle ilgili olduğunda bunun, kapitalist ekonomi mantığı içindeki anlamı şudur: İnsanın kendisiyle olan ilişkisi –belirsizlikle kaplı bir biçimde– kendi geleceği ile olan ilişkisine dönüşür. İnsanın geleceği ile ilgili en iyi seçimler, (duygu yüklü bu duruma "rasyonel" yaklaşacak olursak) tatmini hayatın daha durağan ve güvenli dönemine (genellikle emeklilik) ertelemeyi içerir. Hukukun öznesinin ve toplumsallıkla bağlanmış kamusal öznenin aksine, çıkarın öznesinden hiçbir zaman genelin iyiliği için kendi çıkarından feragat etmesi istenmez. Öz-çıkarcılık "kayıtsız şartsızdır". Ancak, aslında tatmini ertelemesi istenir.[10] Tatmin öz-çıkarın parasıdır, bozukluk olarak da sermayenin. Verili herhangi bir an için öz-çıkar böyle ölçülür: Tatmin olmuşsak başarılı birer öz-çıkarcı olmuşuzdur. Nihayetinde, bir çıkar öznesinin ne kadar "rasyonel" davrandığı sadece duygusal olarak ölçülebilir. Rasyonellik ve duygusallık ayırt edilemezlik bölgesine girer.

Hiçbir genel bakışın mümkün olmadığı, sürekli çalkalanan, kazaya eğilimli ekonomik alana bulaşmış aktörlerin temel körlüğü göz önüne alınırsa, duygusal olarak güdümlenmiş rasyonel hesaplamanın nasıl işlemesi gerekir? Sebepleri tam olarak bilmek de mümkün değilse? Her hesaplama, benzer stratejiyle şekillenen eylemler benzer sonuçlar verir, önermesine dayanır. Ancak can alıcı nokta, ekonominin seçtiği yaratıcı-çoğaltıcı sonuçların doğrusal olmamasıdır. Tanım gereği, bu sonuçların sebeplerle örtüşmesi, sebep-

10 *Age.*, s. 275-76, 300.

ler bilinse bile zorunlu değildir. Kapitalist girişimin temel noktası "kaldıraç etkisidir": Bir yatırımdan normalde beklenebileceğin üzerinde ve ötesinde bir artı verim çıkarmak. Tüm kapitalist süreç, verili herhangi bir miktar nedensel girdi için sonuç fazlası potansiyeli tarafından güdülenir ve bunun özlemiyle yanıp tutuşur: *Artı değer.* Sistem ne kadar karmaşıklaşırsa ve denge noktasından uzaklaşırsa gelecek aynı oranda belirsizleşir. *Gelecekte tatmin vaat eden sürecin kendisi geleceği daha az kesin kılar.*

Bu sorunun geleneksel bir yanıtı vardır. Güven. Kriz zamanlarında ekonomi liderlerinin ağzından çıkan ilk sözcükler "Sistemde güveni yeniden tesis etmeliyiz" olur. Ancak bu koşullar altında Niklas Luhmann'ın gözlemlediği üzere, "güven bir yanılsamaya dayanır".[11] Kaotik ekonomi alanında, kişisel güven ilişkilerini garantiye almak imkânsızdır. Koşullar, tüm iyi niyetlerine rağmen iyi olanı yapmayı insanlar için imkânsız hale getirebilir. Bu durumda, seçenek, güveni gayri-şahsi hale getirmektir. Sistemde güvenileni gayri-şahsi[12] yap. Ancak bir birey kendi kendine güvenemeyen bir sisteme nasıl güvenir?

Bir girişim sisteminden ne yapması beklenir? Luhmann'ın bu soruya zeki bir yanıtı vardır. Etkili güvensizlik eşiğini öne kaydırırsın.[13] Başka bir deyişle, güvensizliği teşvik edersin.[14] Güvenin zıddı olarak değil, işlevsel bir eşdeğeri olarak.[15] Bu da ne demektir? Bu, güvenin, bireyin az ya da çok düzenli olarak hissettiği bir duyguya çevrilmesi gerektiği anlamına gelir. Ancak bu, güveni ve güvensizliği ayırt edilemeyecek şekilde yakınlaştırarak yapılmalıdır, böylece özne azıcık bir kışkırtma ile birinden diğerine kolayca geçebilir. Onları birbirlerine kenetlersin böylece birbirlerini güçlendirirler. Şiddetle birbirlerini yankılarlar. Eyleme geçtiğinde, bireyin duygusal durumu ikisi arasında bocalar.

Güven ve güvensizliğin dolaysız salınımlı yakınlık içinde, ayırt edilemezlik alanında birlikte yankılandığını söylemek; eyleme geçme yolunda, bireyin ne birini ne de ötekini hissettiği anlamına gelir. Sonra, birini ya da ötekini hissetmeye "hazır olma" hali gelir.[16] Bu "hazır olma potansiyeli" durumudur. Güven ve güvensizlik daha sonra gelebilecek olanın birlikte varolan po-

11 Luhmann, *Trust and Power,* s. 32.
12 *Age.*, s. 93.
13 *Age.*, s. 75.
14 *Age.*, s. 88.
15 *Age.*, s. 71.
16 *Age.*, s. 79.

tansiyeli olarak bir araya gelirler. Kuantum fiziğinde kullanılan anlamıyla üst üste gelirler. Farkları silinmez, yedekte tutulur.

Luhmann, hazır olma potansiyeli duygusunun "başka bir yerde bulunmayan kendine uygun bir enerji rezervini" varsaydığını söyler.[17] Diğer bir deyişle, benzer bir şekilde karmaşık olduğu ve doğrusal olmadığı için sistemin kendisi, harekete geçmiş bir hazır olma potansiyelindedir. Bu potansiyel öznenin duygudurumuyla aynı şekilde yapılanmıştır, eşit derecede duyarlıdır ve bağlantılıdır. Sistemin başarı ve başarısızlık durumları başka bir yerde belirlenmemiştir. Güven, güvensizlik, tatmin ve keder gibi belirlenmemiş duygudurumlar üst üste binmiş haldedir. Çıkarın öznesi, bilmemesine rağmen yine de eyleme geçmek zorundadır. Herhangi bir eylem duygusal dalga paketini açar ve güven ve güvensizlik zerreleri gerçekliğe dönüşür. Zerrenin salımı duyu sistemi içinde bir yerde bulunan ilgili hazır olma potansiyelini çökertir. Dünyadaki başarı ve başarısızlık ve bunlara denk gelen duygudurumlar olan tatmin ve keder, bu karmaşıklığın müşterek sonuçlarıdır. Salınımlı hazır olma potansiyelinin, öznede ve sistem içinde başka yerlerde ilintili çöküşü eşzamanlıdır. Eylemde etkin biçimde çakışırlar. Hazır olma potansiyelinde, *sistem ve özne bizzat işlevsel bir ayırt edilemezlik durumundadır.* Tıpkı bir fotonun aynı anda iki ayrı delikten geçerken bir yandan da kendisine müdahale etmesi ve yankılaması gibi hazır olma potansiyeli *hem* burada *hem de* başka yerdedir. Aynı anda, durumların üst üste binmesi çöker ve müdahele-yankılama kalıbı yerleşir. Sadece bu noktada gerçekten bir şey olduğu söylenebilir. Hazır olma potansiyeli, algılanabilir bir olay formunda hayata geçer. Özne ve sistem bir araya gelir, hazır olma potansiyelinin ayırt edilemezlik bölgesinde birbirine dolanırlar ve bu yüzden birlikte olurlar. Ayırt edilemezlik durumunu çökerten eylem yaratıcı bir iktidar kullanır, oluşun iktidarı: Varlık iktidarı.[18] Bilinebilirlik, hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik açısından kaybedilenler varlık gücü tarafından geri kazanılır.

Karmaşıklığın birbirinin içine geçmiş şu ya da bu sonuçlara indirgenmesinde "her zaman değişken, hesaplanamayan bir an vardır".[19] Her şey bu

17 *Age.*, s. 80.

18 Yazar burada yeni bir kavram üretiyor: Ontopower. "Onto" varlık anlamına gelen Yunanca kökenli bir sözcük. Bunu İngilizce güç/iktidar anlamındaki "power" sözcüğü ile birleştiriyor. Bu kavramı, varlık yaratma iktidarı anlamında onto iktidar olarak çevirdim. Bu terim, Massumi'nin Foucault'nun "biyo iktidar"ına yaptığı bir gönderme olarak da düşünülebilir. (ç. n.)

19 *Age.*, s. 74.

değişken, hesaplanamayan an etrafında dönmeye başlar. Yürürlükte olan eylem ilkesi, gerçekte hesaplama içeren "bilişsel kapasite içinde yer alamaz".[20] Bu bir bilme eylemi değildir. Luhmann, tüm yapının gerçekte en iyi, güven ve güvensizlik bilinci ortadan kaybolduğunda çalıştığını iddia eder. Sonra, hazır olma potansiyelinin –durumların üst üste binmesinin hem sistemle ilgili (ekonomik başarı veya başarısızlık niceliği) hem de öznel (güven, güvensizlik, tatmin ve kederin duygulanımsal niceliği) tek bir olaya dönüşmesi– indirgenmesi "özerk hale gelir".[21]

Çıkarın öznesinin, artık hesaplanmış seçimlerin özerk aktörü olmadığı aşikârdır. Şimdi özerk olan, seçim eylemidir. Seçim, bilinçsiz bir seviyede, öznenin kör noktasının hazır olma potansiyelinde ortaya çıkar. Bilinçsiz seviye gayri-şahsidir; kişilik, kişisizlik, öznellik ve sistemliliğin üst üste binmesidir. Karar anında özne artık bilişsel durumdan daha belirli bir eylem halinde değildir. Özne, "gizliliğin eşik altında"[22] bütün muhtemel farklılıkları barındıran hazır olma potansiyeli tarafından emilmiştir. Bütün potansiyeller, bu eşik altında bir aradadır. Karşılıklı içerme durumunda, şu veya bu sonuca götüren üstbelirlenime yol açan uçurumun kenarındadırlar.

Bu durum, seçimden ne anladığımızı radikal biçimde değiştirir. Seçim için kendi kendini yaratır görünen bir sözcük vardır. Bu, bana olduğu kadar benim vasıtamla da olur. Hayata, yaratıcı bir an katar, bende ve dünyada bir değişiklik yaratır. Bu sözcük, sezgidir.

İktisadi çıkar öznesinin paradoksu, çıkar hesabının sadece sezgisel ve eşik altında mümkün olmasıdır. Sistemde rasyonel olan tek şey kendi kendine ilişkinin kalbinde yer alan kararın özerkliğidir. Bu açıdan bakıldığında, kapitalizmin karar verme "sanatı" olmaktan başka bir şey olma şansı yoktur. Ciltlerce işletme kitabı "yaratıcılık", "sezgisellik", "zen" ve bilinçsiz kararların düzenleyici gücü üzerine bölümlerle doludur.

Foucault'ya göre çıkar öznesi, "çifte istemsiz"dir.[23] Bir yanda, verdiği kararlar, birbirine yakınlaşan çıkarların spontan sentezi sonucu, niyet bu olmasa da başkalarına faydası dokunan, çoğaltıcı etkiler yaratır. Bu, denge noktasından çok uzak koşullarda; herhangi bir sentezin riskli, yakınlaşmanın geçici olduğu, içinden çıkılan kaosa geri dönüşün eşiğinde olur.

20 *Age.*, s. 79.
21 *Age.*, s. 71.
22 *Age.*, s. 73.
23 Foucault, *age.*, s. 277.

Diğer yanda, çıkar öznesinin seçimleri, temelden belirsizlik içinde, iktisadi hayatın denge noktasından çok uzak koşullarda yapılır. "Bireyin hakkını kullanması her bakımdan onu geride bırakan ve ondan kaçan bir dünyaya bağlıdır".[24] Her birey, "şeylerin kontrol edilemez ve belirsiz akışına ve çok uzaklardaki bir olayın bile, çıkarını etkileyebileceği bir dünyaya bağımlıdır. Bu konuda elinden bir şey gelmez".[25] "İktisadi insan, tanımsız bir içkinlik alanı olarak adlandırabileceğimiz bir yerde konumlanmıştır. Bu alan onu bağımlılık ilişkisi biçiminde bir yandan bir dizi arızi olaya, diğer yandan üretim ilişkisi biçiminde diğerlerinin avantajına bağlar... Çıkarların yakınlaşması olayların sonsuz çeşitliliğini ikiye katlar ve üstünü örter...böylece *homo oeconomicus*'un hesaplamalarının olumlu tarafının tam olarak hesaplarından kaçana eşit olduğu bir sisteme sahip oluruz."[26]

Piyasanın müdavimleri yapısal olarak karmaşık "salınımlı süreçlere" açık olan bir içkinlik alanında yaşar.[27] Birey, "makina-akışı kompleksinde" salınımlı bir noktadır.[28] Akışa kapılmamak tamamen tesadüfidir, seçimlerin akışı kesmesi gerekir. Etimolojik olarak, seçmek (*decide*) tam olarak kesmek (*cut*) demektir.[29] Deleuze ve Guattari'nin kelime dağarcığında "makine" akışı kesen ve böylece öznel-sistemli bir sonucu açığa çıkaran şey olarak tanımlanır.[30] Bir dizi potansiyel farklılığın her an her bir yakınlaşma noktasında karşılıklı olarak birbirini içerdiği indirgenemez karmaşıklık koşullarında, belirlenimli bir şeyin gelip geçmesini ve varolmasını sağlayan, tam da karar *olayın*ın özerk kesiğidir. *Homo economicus*, içgüdüsel olarak, esasen soyut bir makinedir. Soyuttur, çünkü seçimlerin yapıldığı yakınlaşma noktası şu veya bu olamayacak derecede belirlenmiş farklılıkların üstüste binmesi durumudur ve bu aslında belirlenmiş bir olgudur. Seçen özne, tam da karmaşıklığı seçtiği ölçüde ve tam da bu noktada soyut bir makinedir.

Seçim, temel olarak duygulanımsal ve makinemsiyse, neden bir şeye değil de ötekine karar verildiğine nihai olarak karar verilemez. Seçim temelde gayri-şahsiyse, seçim sonuçlarının kişisel olarak tatmin edici olması için ne gibi nedenler olabilir? Veya sonucun yanlış biçimde tatmin edici olmaması

24 *Age.*, s. 277.
25 *Age.*, s. 277.
26 *Age.*, s. 277-78.
27 *Age.*, s. 259.
28 *Age.*, s. 225.
29 Whitehead, A.N., *Process and Reality,* s. 43.
30 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus,* s. 1-8.

için ne gibi nedenler olabilir? Diğer bir deyişle, kendi yaşam tatminlerinin öz-çıkarcı yatırımcısı olarak yaşayan sermaye- insanın değerinin dikkate değer biçimde düşmemesi için ne gibi nedenler vardır?

Yanıtlanması daha kolay olduğu için son soruyu ilk olarak ele alırsak, seçimler, birinin insan-sermayesini düşüren seçimler her zaman yapılır. Bu kararlar duygusaldır ama yanlış bir şekilde. İnsan-sermayesini en iyi hale getirmek için sistemin kesin emri üzerine, tatminin "rasyonel" olmayan ertelenmesinden kaynaklanırlar. Neden yaşayan sermayeni şimdiki zamanda tüketesin ki? Hepimiz yoğunluk adına şimdiyi ertelemeyen insanlar tanırız. Bunlar "konformist olmayanlar", "asiler", "büyümeyi reddedenler", "uçurumun kıyısındakiler" olarak adlandırılır. Yoğun olarak şimdide yaşamak, yaşamın eyleminin gayri-şahsi merkezinde bulunan duygu durumların üst üste binmesiyle birlikte yaşamak, onları beslemek, bu düzeyde birbirini karşılıklı içeren bir dizi farklılığı desteklemek ve geliştirmek anlamına gelir. Bu, insanın salınımlı bilinç dışını varsaymak ve bunun insanın hayatı için ne anlama geldiğini öğrenmek anlamına gelir. Bu, dalga paketini sadece ikiye değil çok daha fazla –sadece hazır olma potansiyeli olarak değil ama aktüel sonuçlar olarak bir arada bulunabilen– sonuç durumuna çıkarmayı başarmak anlamına da gelir.

Whitehead, estetik etkinliği tam olarak bu şekilde tanımlar: Duygusal karşıtlıkları aktüel bir örüntü kompozisyonuyla, işlevsel olarak biraraya getirmek. Bu örüntü, enerjiyi, hazır olma potansiyelinin üst üste bindirdiği farklılıkların çoğundan alıp etkili bir birlikte varolma durumuna aktarır.[31] Bu, sanatın yapabileceği bir şeydir: Başka türlü olamayacakları birlikte mümkün kılmak; ihtimaller yaratarak bunların kendi kendilerini gerçekte ifade etmelerini sağlamak; aktüel olanı ifade edilmiş potansiyellerin varlığı ile yüklemek; yoğunlaştırmak. Şüphesiz, şimdiki zamanda ufak tatminler duymanın belirli bir zanaatı vardır. Ancak, şimdiki zamanı yoğunlaştırmak, sanattır. Varoluşsal yaşam sanatının en yüksek derecesi: Potansiyel birlikte varolma sanatı. İlişki sanatı. Yoğunluk sanatının alanı salınımlı bilinçdışıdır. Bu uğraşta, bilinçdışı becerisiyle sermayeyi değil sezgiyi harekete geçirmek zorundadır.

Erken dönem çıkar öznesi teorisyenlerinin en önemli kaygılarından biri, karar verilemezlik noktasına ilişkindi. Bu noktada seçim, sezgisel olarak

31 Whitehead, *Process and Reality* s. 233-35, 55.

gayri-şahsi hazır olma potansiyeline döner, verilen karar kişisel olarak tatmin edici olmamanın ötesinde, kişinin pahasına başkasının yararınadır. Nihayetinde, gayri-şahsi bir seçim neden benim lehime olmalıdır? Ayrıca, seçim mutlak olarak indirgenemez ve devredilemezse, bu tür bir kararın yanlış olduğunu kim söyleyebilir? Yanıtın hayırseverlikle bir ilgisi yoktur. Sosyal sorumluluk veya empati becerisiyle de ilgisi yoktur. Bu tamamen özerk bir şeydir. Açıkçası makinemsidir. Bu bir hesaplama olarak kapitalizm için yanlış olduğu kadar korkutucu biçimde makinemsidir. Hume bu sorunu klasik formülasyonlarından birinde ortaya koyar:

> Açıkça görünüyor ki insan eylemlerinin nihai amacı hiçbir zaman, hiçbir durumda akılla açıklanamaz. Bu amaçlar, hiçbir zihinsel yetiye bağımlı olmaksızın, kendilerini tamamen insanoğlunun hislerine ve duyumlarına bırakır. Bir adama NEDEN EGZERSİZ YAPTIĞINI sorun; SAĞLIĞINI KORUMAK İSTEDİĞİNİ söyler. NEDEN SAĞLIKLI OLMAK İSTEDİĞİNİ sorgularsanız, HASTALIĞIN ACI VERİCİ OLDUĞUNU söyler hemen. Sorgulamayı sürdürürseniz ve ACIDAN NEFRET ETMESİNİN nedenini bilmek isterseniz, herhangi bir yanıt vermesi imkânsızdır. Bu nihai amaçtır ve hiçbir zaman başka bir şeye atıfta bulunamaz. NEDEN SAĞLIKLI OLMAK İSTEDİĞİNE dair ikinci sorunuza, belki MESLEĞİNİN İCRASI İÇİN GEREKLİ olduğunu söyleyerek yanıt verir. NEDEN BU KONUDA ENDİŞELİ OLDUĞUNU sorarsanız, PARA KAZANMAK İSTEDİĞİNİ söyler. NEDEN, derseniz, PARANIN HAZZIN ARACI OLDUĞUNU söyler. Bu noktadan sonra başka bir neden aramak saçmalıktır. SONSUZA kadar ilerlemek imkânsızdır. Her zaman bir şey, başka bir şeyin istenme sebebi olacaktır. İnsan hisleri ve duyumlarının aracısız ahengi veya mutabakatı yüzünden, istenmesi kendi kendisiyle açıklanabilir bir şey olmalıdır.[32]

Hume, sorgulamayı daha öteye götürmenin saçmalık olduğunu söyler. Böyle yapmak sonsuz gerilemeye düşürür. Bu sorgulama kara bir delikle sonuçlanır. Deliğin içinden, sadece akıl dışı olmakla kalmayan daha çirkin ve dengesizleştirici, korkunç bir şey fırlayabilir. Akılcı olmayanın ötesinde insan duyumuyla mutabık olmayanın alanı yer alır. Kaçınmamız gereken sonsuz gerilemenin bir yerlerinde *duyumsal olarak* düşünülemez olanın sınırları bu-

32 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Human Morals*, Ek 1, Bölüm 5.

lunur; hissedilemez olduğunu düşündüğümüz. Tavşan deliğinin kenarından bakınca, insan duygularının bu imkânsız sınırı iğrençliktir. Peki ama insan duygusunun bu "gerileme noktasını"[33] ileri itersek ne olur ? Şu iğrenç soruyu sorarsak ne olur: Neden hazzı acıya tercih etmeliyim ? Ya senin esenliğini kendiminkine tercih edersem ne olur ? Eğer, insan eylemlerinin nihai amacı hiçbir zaman, hiçbir durumda akılla açıklanamazsa, "bir Kızılderilinin veya tamamen yabancı birinin en ufak bir rahatsızlığını önlemek için kendi yıkımımı seçmek akla aykırı değildir".[34] Ayrıca, öz-çıkarcılıktan kaynaklanan canavarlıklar yok mudur? "Bir parmağımın çizilmesindense tüm dünyanın yıkımını tercih etmem de akla aykırı değildir."[35] Birini kendi hedeflerinin etrafında dolanmaktan alıkoyup kendi öz-çıkarının ötesine savuran nedir? Diğer yanda, insan öz-çıkarını aşağılık ve korkunç uçlara gitmekten alıkoyan nedir? Adam Smith'in görünmez elin körlüğü konusundaki ısrarı ve Hume'un pek iyi bilinen kendi din karşıtlığı da dikkate alınırsa, Hume'un gösterdiği ilk neden kesinlikle şüphelidir. Bu seçimler insana uymaz çünkü Tanrı bizi böyle yaratmamıştır. İnsani duyguların amaçları Yüce İrade'den gelir, ki o her varlığa kendine özgü bir doğa ihsan etmiştir.[36]

"Tanrı bana yaptırdı" argümanı paranteze alınsa bile elimizde hâlâ insanın "kendine özgü doğası" var: İnsanın arzuları ve eğilimleri. Aklın nihai noktasınının ötesinde arzu ve eğilimler vardır. İnsanların genelde bir haz arzusu duydukları ve kendi esenliklerine yönelik bir egilimleri olduğu doğru olabilir. Ancak tarih, savaş alanında şehit düşenler veya yangında çökmekte olan bir binaya dalıp kül olanlar gibi, aksi yönde eğilimli olanların cesetleriyle dolup taşar. Günümüzün "sıradan kahraman" söyleminde, 11 Eylül gibi sıradışı olaylara ilk müdahele edenlerin, nerdeyse istisnasız biçimde, düşünmeden seçim yapanlar olarak resmedilmesi dikkat çekicidir. Bu insanalar, saniyenin binde biri kadar bile durup düşünmeden, dürtüsel olarak yükselen cehennem alevlerine koştular. Onların farkı, olayın sıcaklığı içinde, bir an için bile tereddüt etmeden, içgüdüyle hareket etmeleriydi. Olayın kendisi ve üzerinde düşünmeksizin verdikleri ani kararla bedenen ve ruhen olayın içine çekilmeleri onları sıradışı hale getirdi. Kendilerini olaya teslim ettiler. Yaşamlarını olaya açtılar, böylece o anda ne iseler ve ne olacaklarsa, olayın

33 Foucault, *age.*, s. 272.
34 Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2, 3, 3.
35 *Age*.
36 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Human Morals*.

"çıkarı" ile çakıştı: özgürlüğü istediği gibi tamamlandı. Eğer bunlar aslında sıradışı sıradan insanlarsa, buradan hepimizin bu potansiyeli içimizde taşıdığı sonucu çıkar. Hepimizde, kendi çıkarımızın ötesinde, düşünülüp taşınılmış kararlarımızın aksine, hayatlarımızı olayın özgürlüğüne açmaya yönelik bir arzu ve eğilim vardır.

Kendi çıkarımızın ötesinde hareket etme arzusu, "doğal" öz-çıkar eğilimi ile birlikte hazır olma potansiyelinde bulunmaktadır. Çıkarın sıradan özneleri olarak, çekirdeğimizdeki "dahili başkalıkla", gayri-şahsi olanla yoğun bir ilişkiye girdiğimiz, insanın nihai amacı için, özerk, karara dayalı seçimin salınımlı noktası, bu iki zıt eğilimi birbirlerinin tam yanında olmalarından kaynaklanan gerilim içinde tutar.[37] Bir yanda, kendimizi ayrı tutma ve kendi tatminimiz için bireysel seçim yapma eğilimi bize doğal insanlığımızı verir. Yolun devamında ise tatmini büyütmek için rasyonel olarak onu ertelemeye meylettiririz. Bu eğilim açısından bakacak olursak, eylemlerimizi ve hayatlarımızı olayın dolaysızlığı ile birleştirmeye yönelik denkleştirici eğilim, ânın karmaşıklığı içinde akıldışı, korkunç ve çılgındır. Bu zıt eğilim tam olarak aynı nihâi hedeften çıkar ama daha sonra kendini tatmine yönelik insan doğasına yolu gösterir. Kendi gerileyen hedefimizden dünyaya, "çifte istemsizliğin" diğer kutbu yönünde, güvenli bir U-dönüşü yaptığımızda, insanlık-girişiminden sapmış oluruz. Olumlu çoğaltıcı sebeplerin açılımının ilerlemeci kutbu, indirgenemez öz-çıkarcılığımıza rağmen başkalarına yardım eden kendiliğinden bir senteze döner. Olayı doğrudanlığı içinde olumlamaya yönelik sapma, bu öteki insanileştirici spontan sentezin zıddıdır.

Her ânın can alıcı noktasında, kendiliğimiz kendi gayri-şahsi sınırıyla, en aktif ve hareketli ilişki içindeyken bu iki eğilim arasında bir tür mücadele vardır. İlki, prensipte insana ve aynı zamanda kendi tatminini arayan kişiliğe karşılıklı olarak yarar sağlar. Diğeri, bizi kendi kişiliğimizin eşiğinde tutar. Düşünülemez ve hissedilemez bulduğumuz tarzda hareket etmeye yaklaşırız, bu noktada bazen eşiği aşar ve seçimimizi ve potansiyel olarak hayatlarımızı, gayri insani bir karar verici iradeye teslim eden bir eğilimle harekete geçeriz. Olayla bu şekilde karşılaştığımızda, olay devam ettiği sürece çıkarın ve kişiliğin ötesinde, tamamen olayın öznesi oluruz. Gönülsüz "kahraman" insan dışı oluşun gayrişahsi olay-öznesidir.

37 Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson,* s. 68.

Gayri-şahsi oluşa doğru olaylı sapmaların birçok çeşidi vardır. "Bir Kızılderilinin veya tamamen yabancı birinin rahatsızlığını önlemek için kendi yıkımımı" seçtiren olaylar tarafından harekete geçirilmek, kesinlikle bunlardan biridir. Tıpkı dünyayı kurtartmak için bir parmağı kaybetmenin acısına katlanmayı kabul etmek gibi. Tabii ki bunlar oldukça saçma örneklerdir. Çok azımız kendini bir yabancının rahatsızlığını gidermenin bizim mahvımıza bağlı olduğu veya bir parmak hareketiyle dünyanın kurtarılabileceği bir durumda bulur. Aynı şekilde çoğumuz hiçbir zaman, düşünülemeyen-hissedilebilen bir arzuya yenik düşerek yükselen cehennem alevlerine dalmamızı gerektiren bir durumla karşı karşıya kalmayacağız. Yine de hayatlarımız kahramanca nitelemesi için çok küçük olsa da, öz-çıkarımızdan sapabileceğimiz imkânlarla doludur. Karşılıksız nezaket, cömertlik ve şefkat gösterme hareketleri, en sıradan mikro-olayların kavşağında her gün gerçekleşir. Bunlar olduğunda kendimizi olduğundan azıcık daha büyük, olduğumuzu düşündüğümüz kişiden biraz ama açıkça farklı hissederiz. Bu yoğun bir histir, mütevazı da olsa yine de yoğundur. Bu küçük olayla karşılaştığımızda hissettiklerimizi kelimelere dökmeye kalksak, bizden kaynaklanan bu hareketi tarif etmeye çalışsak, kendimizle ilişkimizin bu bilişdışı duygusal anında, dudaklarımızdan çıkacak ilk kelime "sevgi" olur.

Sevgi, nasıl olabileceğimizin indirgenemez ve devredilemez sınırında hareket etme yollarından biridir. Günlük olaylarda, kendimiz hakkında, kendimizle bağdaşamayana; olmaya eğilimli olduğumuz kişiden saptıran, daha yoğun ve büyük yaşamamızı sağlayana rastlayabileceğimiz yollardan biridir sevgi. Sevecen olmak kişisel bir nitelik değildir. Ölçülemez biçimde rastlaştığımız bir çeşit olaydır. İndirgenemez ve devredilemez bir olay niteliğidir. İçimizdeki en geriletici gayri-şahsi olana ve bizim aracılığımızla en fazla ve doğrudan insan dışı olana bağlıdır.

Akla gelen bir diğer sözcük, "neşe"dir. Spinoza, neşeyi duygulanım gücümüzün artışına eşlik eden bir his olarak tanımlar. Bununla etkileme ve etkilenme becerimizi kasteder. "Etkileme ve etkilenme becerisi" tanımı etkin ve edilgen olma alternatifleri arasında kalmak anlamına gelmez. Bu aynı zamanda, aynı olayın farklı boyutları olarak, etkileme ve etkilenme gücümüzün, yapma ve hissetme gücümüzün artmasıdır. Yaşamlarımızda ciddi bir sapma gerçekleştiğinde –küçük bir gönül olayı veya büyük bir felaket olabilir bu– yapabileceğimizi düşündüğümüz ve hissettiğimiz şeylerin sınırında hareket ederiz. Eyleme yönelik eğilimimiz ters yüz olarak genelde gittiğimiz

yerin ve yapabildiğimizin ötesine götüren bir hazır olma potansiyeline dönüşür. Eyleme geçme gücümüz ve buna bağlı olarak etkilenme gücümüz artar. Karşılıksız nezaket hareketimiz reddedildiğinde, anın yoğunluğu içinde sıradışı bir öfke veya beklenmedik bir kızgınlık gösterebiliriz. Alevlerin içine dalarsak pekala ölebiliriz. Üzerinde düşünerek, dışarıda kalandan edilgen olarak *etkilenen* ve bizim dışımızda olanı *etkileyen* olarak ayırıp kenara koyduğumuz şeyler olayın içinde ayrılamaz biçimde ikisi birden olur. Bu yüzden birbirinin alternatifi olmak yerine etken ve edilgen olmak, hazır olma potansiyelinin üst üste binmesinin tetiklemesiyle, bir araya gelir. "Etkinleştirme" sözcüğü bu potansiyelin üst üste binmesini ifade etmek için kullanılabilir. "Yalın etkinlik" bu anlamda etkinleştirme için kullanılabilir bir terimdir. Yalın etkinlik gücümüz, etkileme ve etkilenme gücümüz, yapma ve hissetme, varoluş gücümüzün göstergesidir. Eğer neşe, etkileme gücümüzü arttıran yalın etkinlik tetikleyicisiyse aynı zamanda varoluş gücümüzü de arttırır. Varoluşsal bir artık sağlar. Bu şekilde, olumlu çoğaltıcı sonuç olarak ne gelirse gelsin, varoluşun artık değeridir. Kapitalist artı değeri telafi edici bir eğilimi olan *hayatın duygusal artı değeridir*.

Hayatın duygusal artı değeri farklı bir ekonomiye aittir, o ekonomi bütün dolaysızlıklar içinde iş görür. Olayla birlikte işlemeye başladığından bu ekonomi hiçbir ertelemeye tahammül edemez. Artı değeri borçla birleştirmez. Hasılatı dolaysızlaştırır, şimdi artık olayın özgürlüğünden ayrılamaz olan fazlalığı, artı değeri, çabucak hazırlar. Bu, girdi ile çıktının karşılaştırılabileceği bir zaman aralığının olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden hasılatın miktarı belirlenemez. Hayatın duygusal artı değeri karşılaştırılamaz ve ölçülemez, sadece nitelikli bir biçimde yaşanır. Katıksızca oluşan yaşam niteliğidir. Para birimi yoktur. Ölçülemezliğin sembolüdür. Kendi olayı dışında bir karşılık beklemez. Tamamen bedavadır.

Anlık oluşan niteliği yüzünden aniden belli bir mesafede harekete geçebilir. Ölçülebilir bir güç uygulamak zorunda değildir. A noktasından başlayıp B noktasına düz bir çizgide ilerleyen bir ertelenmiş eyleme meyletmez. Bir olayın parlama noktasıdır. Aslında, her yerde derhal yansıtma eğilimindedir. Hapşırık veya delicesine gülme gibi istemsizce bulaşıcıdır. Bilindik aracıları atlayıp, sanki zaman ve mekâna bağlı değilmiş gibi, herhangi bir yerde ortaya çıkar. Örneğin, karşılıksız nezaket davranışları bütün beklentileri ve mantığı es geçer ve tekrarlanma eğilimindedir. Bütün bunlar mümkündür çünkü olay tetikleyici en içteki gizli yerde, Foucault'un tabiriyle tamamen

sarmalayıcı bir "içkinlik alanının" "görünen kaosu"nda vuku bulur: Çıplak etkinlikte. Burada üst bakış veya karşılaştırma mümkün değildir. Duygusal olay alanı, olay bir yerde etkin biçimde geçse bile, haritalanamaz. Başka bir boyuttadır, gecikme ve doğrusal olmayan gönderme olmaksızın, bütün yerler bir parlamayla potansiyel yankılama halindedir. Çıplak etkinlikte, her birey "dünyanın ve şeylerin kontrol edilemez ve belirsiz akışına" bağımlıdır. "Dünyanın öbür ucunda gerçekleşen en alakasız olaydan bile etkilenebilirim ...ve bu konuda yapacak hiçbir şeyim yok".[38]

Flaş haber: Tunus'da meydana gelen kendini yakma olayı, sosyal medya aracılığıyla bütün dünyada yankılandı. Olayın tetiklediği değişim nerdeyse dünyanın diğer ucunda, Wall Street işgalinde ortaya çıkıverdi. Arada özel nedensel bir bağlantı yoktu ama yerle ilgisi olmayan bağ hemen hissedildi ve şüphe götürmezdi. Uzaktaki bir eylem. Arap Baharı'nın uzaktaki olayı dünyanın öbür yakasına sıçradı; yeniden ortaya çıkan olay, farklı bir yerde gerçekleştiği için tamamen kendine özgü tarzıyla, ilkine karıştı. Bu olay sırasıyla dünyanın her yerine sıçradı, konduğu her yerde değişik şekilde cereyan etti. Çoğaltıcı etki. Farklılık çağlayanı. Ancak her bir farklılık aynı olayın farklılığıdır ve şüphe götürmez şekilde birbirine aittir. Bu yüzden kendini tekrar eden tek bir olayın mı yoksa birçok bağlantılı olayın mı olduğunu, tekil mi çoğul mu olduğunu, söylemek zordur. Aslında her ikisi de geçerlidir.

Duygusal olay estetik bir olaydır. Hume, aklın seçme gücü olmadığını söyler. Karar verici bir kuvveti yoktur. Yapabileceği en iyi şey arzu veya eğilimden aldığı "itkiyi" "mutluluğa ulaşmak ve ızdıraptan kaçınmak" için "yönlendirmektir".[39] Akıl, öz-çıkarcı arzu ve eğilimlere ait olan itkiyi savsaklayabildiği sürece etkili ve etkindir. Varoluşun gücü olarak, tamamen bu tatmin-arayan duygusal eğilimlere bağımlıdır. Tatmin, yoğunluk azaltıcıdır; gerilimi boşaltır ve gevşetir. Akıl, tatmine yönelik duygusal eğilimi savsaklar. Bu eğilim itkiyi ortaya çıkarır, aynı zamanda kendinden uzaklaştırır. Aklın tek gücü, tatmini dolambaçlı yollara sokmak ve ertelemektir. Yaşam eğilimini geciktirir. Bu geciktirme de yoğunluk azaltıcıdır. Duygusal itkiyi bir dizi tanımsız aracı adıma yönlendirir. Bu adımlar da aklın hesap pusulasıyla rasyonel hesaplara eklenir. Ancak, akıl açıkça duygudur. Akıl köşeye sıkıştırılmış duygudur, yoğunluğu azaltılmış, kendini yönetmeye yönelik bir kendi kendine hizmet çabasına takılıp kalmıştır. Akıl ve duygunun üst üste

38 Foucault, *age.*, s. 277.
39 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Human Morals*.

bindiği ve olaya giden yolu takip ettiği yoğunluğun salınımlı noktasına geri dönersek, bu rasyonelliğin karşısında, akıldışı olduğumuz; edilgen biçimde itkileri takip ettiğimiz anlamına gelmez. Herhangi bir şeyin karşıtı değiliz. Etkin-edilgen karşıtlığının bu duruma uymadığını zaten daha önce göstermiştik. Özerk karar modunda, olumlu olarak etkinleştirildik. Kendimizden gelen itkileri, varoluşun dolaysız taşkınlığını yaratacak şekilde sonuna kadar yaşamaya hazırız. Hume, bizi bu yola sokanın estetik duygu olduğunu söyler.

Olaylı bir yaşam yoğunluğuna doğru eğilimi sürdüren estetik yol, aklın ancak hayalini kurabileceği kadar üretkendir.[40] Estetik olay aklın karşıtı olmaktan çok uzakta, aklın hayalidir. "Sanat", tekil çoklu etki olarak, aklın hayalini hayata geçirme işlemidir. Sanat başlatıcı itkinin devamı olarak "yeni bir yaratı ortaya çıkarır."[41] Başlatıcı itkiyi bulaşıcı bir kuvvetle parlatır ve patlatır. Sanat düzenleyici değildir. Kapitalist manada üretken değildir ama yaşam-yaratıcı anlamda üretkendir. Varoluşun artı değerini üretmeye yönelik bir olayın gerçekleşmesiyle, yaşam fazlalığının üretimiyle, yaşamın yoğunlaştırılmasıyla ilgili olandır, sanat. Hem yaratıcı hem de varoluşsal olduğundan onto iktidar, oluşun iktidarı olarak nitelendirilir. Kapitalist onto iktidarı telafi eden eğilimi takip eden bir onto iktidardır. Yalın etkinliği, kapitalist ekonomiye yön veren öz-çıkar prensibinin tekelci kıskacından ve duygusal itkiye rasyonel yaklaşımından kurtarır. Sanat, yaşamın gayri-şahsi boyutunu kucaklayan duygusal ekonomiye aittir. Yaşam sanatı olmayan hiçbir sanat bu ismi haketmez. Sadece isme layık olmak için değil, olaya da layık olabilmek için sanat yaşamın gayri-şahsi boyutunu kucaklamanın yanı sıra, bireysel kontrol eşiğinin altında, insanın nihai amacının yalın etkinliğinde çalkalanan kararın özerkliği seviyesinde işleyen bilinçdışı gücü de kucaklamalıdır.

Bu, kapitalist sanat yok demek değildir. Yukarıda çıkarın öznesinin, insan-sermaye olarak, kendi girişim-yaşamında, "sezgiyi" harekete geçirerek, bir sanat yaptığı ileri sürüldü. Piyasanın sınırları içinde yaşam-gücü kazandığı sürece girişim-öznenin işletim modu, sanat adını almaya layıktır. Buna rağmen hiçbir zaman, kendi özgürlüğünü olay-nitelikli terimlerle onaylamaya eğilimli olmadığı sürece, olaya layık olmaz.

Kapitalist-karşıtı yaşam sanatlarının veya yaşayan sanatların, bireysel kontrol eşiğinin altında işlediği olgusu, sanatla hiçbir şey yapılamaz anla-

40 *Age*.
41 *Age*.

mına mı gelir? Burada fâil yok mudur? Hayır, bu, sanatla bir şeyler yapılabilmesi için, oluşun yalın-etkin doruğuna dönmeyi sağlayan tekniklerin bulunması gerektiği anlamına gelir: Yeniden etkinleştirme teknikleri. Doğrudan varoluşun artık değerine ilişkin, tamamen niteliksel, kapitalist olmayan duygusal olay-ekonomisinin prensiplerine uyan, olaya açık olan böylece tekil/çoğul olarak hazırlanmış kendi başlatıcı itkisini sürdüren teknikler. Bu tür teknikler, kapitalistten neşeli Spinozacı'ya, duygusal eğilimler arasında vites değiştirme mekanizmalarıdır.

İnsan yaşamının gayri-şahsi, bilinçdışı sınırında sanatsal bir şey yapabilmenin yolu, yalın etkinliği alt üst etmektir. Eşik-altı seviyesinde, içkinlik alanını sürekli tahrik eden olumsallıklara karşı yoğun bir hassasiyet vardır. Hassasiyet tam da bu yalın etkinliktir. Arızi tahrikler sürekli hazır olma potansiyelinin eşik-altını değiştirirler, şimdi bir yöne sonra başkasına doğru mikro-eğilimler. Diğer bir deyişle, yalın etkinlik halihazırda bir değişim durumundadır. Üst üste binen sadece durumlar değil aynı zamanda durum-öncesi çekimlerdir: Mikro olaylarla dolu eğilimler, salınımla bir dizi hakiki-durum karmaşıklığına doğru yönelirler. Yoğun üst üste binme durum-öncesinde, çekimler çoktan birbirini yankılar. Yoğunluk içinde çalkalanırlar, bocalarlar, duygusal olayın tıpkı gerçekte aksettireceği biçimde birbirlerini etkilerler: tamamen niteliksel olarak; uzaktaki bir eylem aracılığıyla: doğrusal olmayan küçümseyici bir biçimde. Eşik-altı gizlilik kendi içinde karmaşık bir sistemdir. Sistem eyleme dokunduğunda kendiliğinden, kendini düzenleyen, özel bir karışıklığın veya bir dizi karışıklığın doğrusal nedeni olarak gösterilemeyecek bir çözüm ortaya dökülür. Çözüm, salınımlı kargaşanın bir sonucu olarak ortaya çıkan, özerk bir karar veya içgüdüsel bir seçimdir. İndirgenemez ve devredilemez bir karmaşıklık etkisidir. Bu, sezginin, olayın gerçekleşmesinden önce yoğunluk içinde işlediği anlamına gelir. Yoğunluk içinde, sezgi tam olarak olay tetikleyicisi olarak işler. Kim veya ne, nasıl ve ne zaman karar verir? Olaydır, sezgisel olarak karar veren, karmaşıklığın toplayabileceği yalın-etkin farkında olmama haliyle.

Yalın etkinliği alt üst etme yaratıcı sanatının, eşik-altı gizliliğe tetikleyici bükümler yerleştirmesine, ateşleme adı verilir. Sanat, tetiği yaratıcı biçimde çekmektir. Kapitalist ekonomi, kendi payına yalın etkinliği her zaman girişimci yollarla ateşler. İnsan-sermayenin girişim-öznesi tarafından düzenlenen sezginin güçleri, halihazırda kapitalist ekonominin imzası olan artı değere yatırım yapmaya meyillendirerek, ateşler. Ateşlemenin olay tarafında,

kararın özerk gücü bulunduğu göz önüne alınırsa, tetiği çeken "sen" veya "ben" kimdir? Açık konuşmak gerekirse, her ikisi de değildir. "Kim" ilişkidir.

Yalın etkinlik sezgisinin gayri-şahsi, bilinçdışı seviyesi içkinlik alanının en iç katında, ayırt edilebilir şekilde insani olanın gerileyen nihâi noktasında, yer alır. Bu, daha önce tanımlanan hazır olma potansiyelinin salınımlı noktasıdır. Bu noktada, sistem (tanımsız bir bütün olarak) ve özne işlevsel ayırt edilemezlik durumundadır. Bu hayatın en yaratıcı ve özerk olduğu çıkar seviyesidir. Bu ne ben ne de sendir. Bu gayri-şahsidir. Birey de değildir, çünkü özne ve sistemin üst üste binmesinin ön-durumudur. Her ikisi de değişkenlerin hesaplanamaz çokluğu ve alanın bir dizi farklılığı ile tanımsız bir bütün olarak, potansiyel olarak sarılır. Bu dâhili yalın-etkin sınırda, özne ve sistem arasındaki yaratıcı ayırt edilemezlik bölgesinde, yaşam *birey-aşırıdır*. Saf ilişki. Bu Gilbert Simondon'ın terimidir.[42] Deleuze buna "bir yaşam" der.[43] Sezgi, "bir yaşamın", olayın olabilmesi için yalın-etkin mikro-olayın çekimi tarafından değişime açılmasıdır. Bir-yaşamın, birey-aşırı olay özgürlüğüne açıklığına bir isim vermek isterseniz, sempati sözcüğünü, indirgenemez ve devredilemez bir olay niteliği olarak anlaşıldığı sürece, kullanmak pek yanlış olmaz.[44] Tetiği kim çeker? Sempati.

Sempati, ekonominin muazzam yıldırma ve suç ortaklığı gücüyle kıyaslandığında, önemsiz bir şey gibi görünebilir. Sanat kurumları da birer girişimdir ve sanatçıların yaratıcı bir ortamda başarılı olması için sanat-dünyası girişimci-özneleri, sanat piyasası müdavimleri olmaları gerekir. Bu güçlü eğilim, stüdyolarını, şirket modeli temelinde hayli yaratıcı kâr fabrikalarına dönüştüren seçkin sanatçıların çıplak görkeminde görülebilir. Hepsi kurumsal sanat-kişileri haline gelmiştir. Bu, sanat ve insan-sermaye arasındaki nihâi yakınlaşmaya işaret eder. Estetik olayın yaratıcı güçlerinin, öz-çıkar ekonomisi için olduğunu en iyi şekilde resmeder. Bu figürler insan-sermayenin somut örneği olarak da görülebilir.

Hal böyle iken... Birey-aşırı ve onun kapitalist karşıtı duygulanımı sempatik-sezgisel bir hazır olma potansiyelinde kalır. Birey-aşırı özel olarak bir yerde değildir. Yersizdir.Tamamen niteliksel. Belirlenebilir bir sebebi olmayan indirgenemez bir karmaşıklık etkisidir, herhangi bir yerde ortaya çı-

42 Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*; Combes, *Simondon, Individual and Collectivity: For a Theory of the Transindividual*.
43 Deleuze, "Immanence: A Life" ; Manning, *Always More Than One: Individuation' Dance*.
44 Lapoujade, *age.*, s. 53-75.

kabilir. Bu yüzden potansiyelleri her yerdedir, hatta sermaye yandaşı sanat dünyasının içinde ve çevresinde bile. Olaylarla dolu yoldan sapma imkânı her yerde bulunabilir. Bu sadece, koşulları uygun sempatik tekniklerle ateşleme meselesidir. Böylece yalın-etkin kendilik ilişkisi, yaratıcı biçimde yeni yönlerde değiştirilebilir. Sanat her zaman olaya lâyık olma halini geri kazanabilir, sanat kurumlarının içindeyken bile. Ancak bu sanat kurumları dışında da, olaya lâyık sanatsallık potansiyeli olduğu anlamına gelir. Bunun için çimdiklemek ve dürtmek, ateşlemek ve sezmek gerekir; aksi halde bu, kapitalizm karşıtı bir ikiyüzlülük eylemi yerine kapitalist suç ortaklığı yapmaya kışkırtmaktır. Kişisel bir nitelik olarak değil de bir olay niteliği olarak, bu tür bir ikiyüzlülük kapitalizme, kendi içkinlik alanından farklı eğilimleri bir araya getirmeyi öğütler. Bu, kapitalist yıldırma gücünün ve suç ortağının olduğu her yerde uygulanabilir. Piyasa müdavimlerini, suç ortaklıklarında "samimiyetsizlikle" veya "sahtelikle" suçlamayın. Yeterince ikiyüzlü olmamakla suçlayın.

İngilizceden çeviren: Nalan Saraç

Kaynakça

Combes, Muriel, *Simondon, Individual and Collectivity: For a Theory of the Transindividual*, Çev. Thomas Lamarre, Cambridge, MA: MIT Press, yayım aşamasında.

Deleuze, Gilles, "Immanence: A Life", *Two Regimes of Madness – Texts and Interviews 1975-1995*, Çev. Michael Taormina ve Ames Hodges, Ed. David Lapoujade, New York: Semiotext(e), 2007.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: Univeristy of Minnesota Press, 1983.

Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979*, Çev. Graham Burchill, New York: Palgrave-Macmillan, 2008.

Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Human Morals*, 1777.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1739.

Lapoujade, David, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris: Minuit, 2010.

Luhmann, Niklas, *Trust and Power*, New York: John Wiley & Sons, 1979.

Manning, Erin, *Always More Than One: Individuation' Dance*, Durham: Duke University Press, yayım aşamasında.

Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

Whitehead, A.N., *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978.

Foucault'nun Temsil Anlayışı Üzerine

TOLGA YALUR

Var olan bir şeyi temsil etmenin "nesnel" ve "hakiki" bir yolu var mıdır? Foucault, *Şeylerin Düzeni*'nde bizlere Aydınlanma geleneğinin bu soruya olumlu bir cevap verdiğini gösterdi.[1] Bu hükmün temelleri çeşitliydi; mutlaklık ve nesnellik istenciyse aşırı bir haldeydi. Martin Heidegger'e göre hakikati temsilin mutlaklığı olarak düşünmek, Batı düşüncesinin önde gelen sorunlarından biriydi: Temsilin merkeziyetiyle dünya algılanan bir imge haline geliyor ve insan, dünyayı külliyetiyle ehlileştiren ve dünyaya malik olan birey haline geliyordu.[2] Descartesçı epistemoloji, bu varoluş sürecinin merkezindeydi. Düşünmek (nâm-ı diğer *cogito*), var olmak ve temsil etmek anlamına geliyordu. Susan Bordo'ya göreyse Descartesçılık, duyumsamalardan nesnelliğe yönelen bir seferdi.[3]

Nereden bakarsak bakalım, aklın var olan her şeyi kavrayabileceğine olan inanca uzun bir süre boyunca sadık kalındı. "Hakikat", nesnel bir gerçeklikle temas halinde olan, peşine düşülebilecek ve mutlak surette temsil edilebilecek bir şey addedildi. On dokuzuncu yüzyılda, akla ve mutlaklığa olan bu yüksek sadakat, dillerle ve anlam modelleriyle yer değiştirdi. Artık gösterge dizgelerinin, önyargılardan bağımsız oldukları yönündeki bir varsayımla, yeterli temsiller arz edebileceği düşüncesine güvenilmekteydi. Aydınlanma geleneğine benzer bir şekilde, egemen bir nesnellik seferi hâlâ devam ediyordu. Yüzyılın son çeyreğinde, Jean-François Lyotard'ın da açıkladığı gibi, "hakikat"in yek bir açıklayıcısı/değişkeni olmadığı konusu tar-

1 Bkz. Foucault, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*.
2 Heidegger, "The Age of the World Picture".
3 Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*.

tışıldı.[4] Geleneksel yaklaşımlara tersten bakan Lyotard, dil'i, akıbeti müphem olan bir oyunlar dizisi olarak tasavvur etti. Post-yapısalcılık gibi, bugün post-modernizm de dilin *a priori* var olan bir şeyi temsil etme aracı olduğunu reddetmeyi gerektiriyordu: Bir anlatının ilişkilendiği bakış açısı çeşitliliğine işaret etti. Dışlanmış olana artık kulak verilmekteydi. Bazı feminist düşünürler yorumbilime (*hermeneutics*, tefsir) yakın ilgi göstererek, bakış açısı mefhumunu derinleştirdiler.[5] Metinsel çerçeveler/diller içindeki farklı oyunlara dâhil olarak bakış açısının derinlemesine deneyimlenmesi de söz konusuydu. Mikhail Bakhtin'in, dilin farklı *sesleri* düzenleme ve cisimlendirme yetkinliği olarak tanımlanan çokdillilik (*heteroglossia*) mefhumu bu bağlamda oldukça cezbediciydi.[6]

Temsil sorunu bugün, anlamın metinler ve kişiler arasındaki ilişki çeşitliliğinden (*intertextuality*) üretildiği yönündeki bu en son görüş etrafında dönüyor. Temsil artık, verili bir anlamın "tiranlığı"na tabi olmayan "yeni"nin üretimiyle ilgili bir şey.[7] Mesela Gilles Deleuze'ün "duyum", "algı", "kavram" triosunun etrafında dönen sinema, dışarıdan gelen anlamın tiranlığından kaçabilerek kendi içinden bir "yeni" yaratabiliyorken, Jacques Derrida'nın "gösterenler oyunu" motifi, geleneksel temsil anlayışının mutlaklığını sarsmaya devam ediyor.[8] Bu oyunda gösterenler, birbirine yakın olan kavramları hükümsüz kıldılar, kılmaktalar. Ayrımsal / öteleyici, aynı zamanda temsil karşıtı saik, sadece dilin temsili için değil, toplumsal cinsiyet, cinsel ve etnik kimlik temsilleri için de uygulanabilmekte.

Sadece algıyla değil, hatırı sayılır miktarda kültürel pratikle de dolu olan akılcı temsil anlayışı, göstergelerin anlamlarının kendilerini sadece sözcükler veya imgelerde değil aynı zamanda temsil ettikleri nesneler, fikirler ve edimlerde de belli ettikleri yönündeki bir varsayım üzerine kurulu gibidir.[9] Post-temsil yaklaşımlarında "gerçeklik", gösterge dizgelerinin dışından de-

4 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 38-40.

5 Bkz. Buker, Eloise A. "Feminist Theory and Hermeneutics: An Empowering Dialectic?"

6 "Tarihsel varoluşun herhangi bir verili anında, dil baştan aşağı bir heteroglottur: Geçmişle şimdiki zaman arasındaki, geçmişin farklı dönemleri arasındaki, bugünün farklı sosyo-ideolojik grupları arasındaki, eğilimler, ekoller, çevreler ve şekillenmiş birçok şey arasındaki sosyo-ideolojik çelişkilerin bir arada varoluşunu temsil eder. Bu çokdillilik "dilleri", birbirleriyle çeşitli şekillerde kesişerek, yeni simgeleyici 'diller' oluştururlar." Bkz. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays,* s. 291.

7 Minh-ha, Trinh T. "The Totalizing Quest of Meaning", s. 105.

8 Kavram tanımları için bkz. Deleuze, *Negotiations,* s. 164-165; Deleuze, *Cinema I*; Derrida, "The Signifier and Truth", *Of Grammatology* içinde, s. 6-26.

9 Ebert, "The Crisis of Representation in Cultural Studies: Reading Postmodern Texts", s. 895.

ğil, içinden üretilir. Gösterge dizgeleri, "gerçek"e karar veren ve dolayısıyla gerçeklik ve temsil arasındaki farkları ortadan kaldıran pratikler olarak incelenirler. Foucault'nun, Derrida'nın, Jacques Lacan'ın ve Roland Barthes'ın çalışmalarında anlam, gerçeklikle ilgili her şeydir.[10]

Temsil'in, kültürel çalışmaların tartışmalı mefhumlardan biri olduğu su götürmez bir gerçek. Sanattan bilime, edebiyattan siyasete neredeyse kültürün her alanında kullanılıyor temsil. Anlamsal zenginliği ve karmaşası, bu farklı alanlardaki tarihlerinde gerçekleşen anlamlarının, birbirleriyle karşılıklı etkileşim halinde üretilmesinden kaynaklanıyor. Yani temsil mefhumu bir eşiğe; görünür olanın, düşünülür olanın, söylenir olanın, duyumsanır olanın eşiğine işaret ediyor. Foucault'nun temsil anlayışı üzerine bir deneme olan bu yazının bu eşiği aştığı pek de söylenemez.

Söylem

Foucault, temsil alanı olarak dili eleştirdiği söylem mefhumunu, 1970'te College de France'ta yaptığı "Dil Söylemi" adlı açılış konuşmasında ele alır. Burada çizdiği söylem düşüncesine göre dil, farklı pratik görevleri benimser, kapsamlı bir kuramlaştırmanın faili olabilecek kadar sarihtir, ve kendi dışındaki gerçeklikle aynı alana dayanır zira sosyal semboliğe hizmet ettiği kadar onu yönlendirebilmektedir de. Kısacası söylem, gösterenin saltanatını ortadan kaldırma görevini üstlenir.[11] Dil'in temsili emsalleri (model), sözcükle şeyin, gösterenle göndergenin arasındaki hiyerarşik ilişkiye ağırlık verir.[12] Söylem, bu egemenliğine bir son verme çabasındadır: Söylemsel kuramlaştırmada gösterenin ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Bunu gerçekleştirmek için sözcük/şey ikiliğinin sözcük ucuna dair açık bir soruşturma açmak elzemdir. Sözcük, şeyler ve fikirlerden daha saf bir alan değildir. Sözcükler, şeylere aralanan kapılar değil, sosyal semboliğin birer müdavimleridirler. Söylem, dünyadaki diğer maddi görünümler gibi çelişkileri ve sözcüksel etkileri de nüvesinde barındırır. Söylemi tanımlarken Foucault, bu işlemin ardında iktidarın pek de yer almadığına işaret eder.[13] Söylemin bünyesinde, "sözcüklerin ardında

10 Bkz. Derrida, Jacques. *Of Grammatology*; Lacan, Ècrits; Barthes, *S/Z*.

11 Foucault, "Discourse on Language", s. 158.

12 "Temsil" sözcüğü, "temessül" ve "emsal" sözcükleriyle beraber "misal"den türemiştir. Bu yazıda "temsil" kavramı etrafında değinilen bu sözcükler arasındaki bağı koparmamak için bu şekilde kullanıyorum. Günümüz Türkçesindeki karşılıkları olan "benzeşim" ve "model" sözcüklerini de parantez içinde gösteriyorum.

13 Foucault, *age*., s. 149.

yatan karmaşalar, zaferler, tahribatlar, egemenlikler ve esaretler" vardır.[14] Söylem mefhumu, gösterme görevini üstlenebileni de işleme alır. Hal böyle olunca, dil kullanımı, salt iyi huylu bir temsil işlemi gibi düşünülemez: Dil, temsilin, iktidarın ve ideolojinin rekabet ettiği bir piyasa gibidir.

Temsili dil, söylemsel bir düzenin parçasıdır: Anlamı ve bireyin niyetini göstermenin yanı sıra söylemsel amaçları da vardır. Temsili dil, "kurucu özne", "başlangıç deneyimi" ve "evrensel meditasyon" gibi felsefi izlekler tarafından işleme sokulmuştur.[15] Dil ve diyalog, bu izlekler üzerinden, daha ciddi bir mevzu olan özne olmaya kılavuzluk etmelidirler. Dil, bir temsil olarak var olmaz. Bu üç izleği desteklemek amacıyla, söylemsel olarak, temsil pozisyonuna atanmıştır. Dil'in temsili, üç izlekle karşılıklı bir ilişki halindedir: Dil bu izleklerin anlamlarına kılavuzluk ederken, izlekler de dil'in kılavuzluk rolünü güçlendirirler. Kurucu özne, başlangıç deneyimi ve evrensel meditasyon, dil'in temsil olduğunu ortaya koymazlar; temsil olarak dil tarzına bağımlıdırlar ve bunu desteklerler.

Dil'in temsil etme işleviyle kurucu özne arasındaki ilişkiyi ele alan Foucault, öznenin görevinin "dil'in boş biçimlerini canlandırmak", "bu boşlukta yatan anlamları kavramak" olduğunu söyler.[16] Anlamla olan bu bağlayıcı ilişkide "göstergeler, imler ve harfler öznenin hizmetindedirler" ancak özne bunları, "dilin yalın hali üzerinden göstermeye ihtiyaç duymaz."[17] Karşıt izlek olan başlangıç deneyimi, temessüle (benzeşim) dayanan bir görevdedir zira "deneyimden bile önce, *cogito* formundaki öncül anlamlar, konuşulmuş olan bazı biçimlerde dünyada dolaşıma girmişler ve her yerimizi sarmışlardır..."[18] Bu nedenle, dünyayla öncül bir suç ortaklığında bulunmak, bizlere bir konuşma deneyimi olasılığı sunar. Burada deneyim tanımlanır, adlandırılır, yargılanır ve sonunda hakikat halinde bir bilgi haline gelir. Evrensel meditasyon da söylemin gerçekliğini "yutma"nın başka bir şeklidir: Dil'in, maddeselliği olmayan sembol olarak işlev görmesi istencindedir.[19] Dil, bir tampon olabilir zira maddesellikten yoksundur. Bu üç izlek, dil'in söylemsel değil göndergesel talep ederler.

Dil, temsili değil söylemsel olduğu için temsil ve izleklerden büsbütün vazgeçmek gibi bir öneri değildir Foucault'nunki. Dil'in önde gelen biçimle-

14 *Age.* , s. 149.
15 *Age.*, s. 157.
16 *Age.*, s. 157.
17 *Age.* , s. 157.
18 *Age.* , s. 157.
19 *Age.* , s. 157.

rinden biri addettiği için, temsilin ürünleriyle de ilgilenir. Mesela deneyimin, şeylerin temsili düzeninde bir gedik olduğuna işaret ederken bunun politik değişimlere de kapı aralayabileceğinin yani direniş için bir araç olabileceğinin de farkındadır.

Foucault'ya göre temsili dil üzerine herhangi bir inceleme yapmamak, bir söylem incelemesini de yarım bırakmak demektir çünkü temsil, işlev halindeki başka bir söylemdir.[20] Foucault'nun söylem incelemesi, dil'in temsili emsallerinin, söylemsel incelemelerin üstünü örtmeye yatkın olduğunu ortaya çıkarır. Foucault da işte bu örtüyü kaldırma çabasındadır. Temsili anlayışın zayıflıklarından biri, "arzu ve iktidar"ın söylemsel ürünlerini algılanamaz hale getirmesidir: Kendini gösterenin hizmetine sunan söylem, "kendini hükümsüz kılar."[21] Şeylerin temsili bir düzeninde, "biçiminin doğası gereği arzu ve iktidardan kurtulan" söylem, "her tarafına yayılan hakikat istencini fark etmekten yoksundur."[22] Temsil, sadece dil'i düşünmenin başka bir şekli değil, aynı zamanda dil'in daha zararsız söylemsel biçimlerde de işleyebildiğini gizleyen bir şeydir. Söylem alanı, bir işlev uzamından çok şeffaf bir tabakaya indirgenirse, "ağır ve dehşet verici maddeselliği" hasıraltı edilmiş olur.[23]

Temsilin Tarihsel Seyrinde Özne ve Sanatçı

Hakikati üreten bilimsel pratiğin eşiğidir temsil. Bilgi üretim sürecinin tamamının matrisidir başka bir deyişle. Bilim ve bilgiyle temsil arasındaki bu yakınsaklığın, Foucault'nun felsefesine de mevzu olmuş olması da haliyle kaçınılmazdı(r). Foucault da temsil-bilgi ilişkisini tarihselleştirecektir. Temsil, ona göre Batı *episteme*'sinin ana evrelerinden Klasik Dönem'i (1600-1800)

20 *Age*. , s. 157.

21 *Age*., s. 149, s. 158.

22 *Age*., s. 158.

23 *Age*., s. 149. Foucault, dille ilgili iki söylemsel düşünme şekli önerir; "eleştirel" ve "soybilimsel" (s. 160). Eleştirel bir söylem analizi, dil ve konuşmanın kapsayıcı ve dışlayıcı sınırlarını belirleme şekillerini inceler. Eleştirel analizler, söylemdeki "tasfiye etme, güçlendirme ve bütünleşme ilkeleri"ni açığa çıkarır (Foucault, *age.*, s. 161). Eleştirel söylem analizinde dil'in hangi şekillerde sınırlayıcı olduğunun; neyin kim tarafından söylenmeye müsait olduğunun bir örneğini *Cinselliğin Tarihi I*'de görebilmek mümkün. Burada Foucault'nun addettiği "Biyo-İktidar" söylemi, insan davranışlarının tıbbi tanımlarını güçlendirir [Bkz. *The History of Sexuality Volume I: An Introduction,* s. 140-144]. On dokuzuncu yüzyılda eşcinsellik kategorisi, psikanaliz ve tıp gibi bir dizi söylemsel pratik içinde somutlaştırılmış, sınırlandırılmış ve düzenlenmiştir. Soybilimsel analiz içinse Foucault, iktidar tarafından kuşatılan söylem şekillerine bakar (Foucault, "Discourse on Language", s. 161). Bir soybilimsel inceleme, Hıristiyanlıktaki "itiraf" gibi çeşitli iktidar düzenlerince kullanılan söylemsel pratikleri merceğe alır. Söylemin hâlihazırdaki sınırlarının denetim ve kuşatmaya tabi olma şekillerini tetkik eder (*Age*., s. 161).

niteler.[24] Göstergeler arasındaki temessülleri teşhis etmek ve bunların anlamlarını çözmek, bir önceki Rönesans dönemindeki bilgi şeklini tanımlayan şeydir. Klasik Dönem'de de, Descartes'ın akla atfettiği dünyanın mutlak temsili, benzeşimlerin oyunundan çıkış yolu olacaktır. Bu dönemde temsil açık ve nettir: "Klasik temsil evrensel, tarafsız, bilinçli, 'nesnel' bir düşünme tarzıdır."[25] Burada birey, bir kavram olarak "eksik"tir.

"Olmak" sözcüğünün olmazsa olmazı, dil'i tanımladığı temsile bağlamaktır. [26] Foucault'ya göre modern öznenin "olmak" için vazgeçilmezi, "alfabetik yazı"dır.[27] Anlamlama bağlamında alfabetik yazı, temsil ettiği şeyleri doğrudan göstermeye yönelik bir eğilimde değildir. Harfler ve sözcükler, adlandırdıkları ve temsil ettikleri şeylerle benzeşmezler: "Alfabetik yazı, akla hizmet eden kuralları, seslerin analizine dönüştürür. Harflerin, fikirleri temsil etmeleri önemli değildir zira fikirlerle aynı şekilde bir araya getirilebilirler. Alfabenin sözcükleri gibi, fikirler de birbirlerine bağlanabilir ya da ayrıştırılabilir."[28] Bir başka deyişle alfabe, şeyleri bağlamlarından ve mutlak uzamlarından koparır ve onların "gerçek"lerini değil, çizgisel temsillerini yaratır.

Resim öğeleri de Klasik dönemde dile benzer bir şekilde tanımlanmıştır: İsimler birer biçim, renkler birer sıfat, yüklemler de birer kanvas addedilir.[29] Alfabetik yazının aksine, Rönesans dönemine kadar, "renklerin parlaklığı ve tasarımı"yla kaplanmış bir kanvas, temsil edeceği şeyi doğrudan doğruya dil'e aktarır.[30] Yani burada ressamın öznelliği söz konusu değildir. Belli dönemlerde belli kişi ve olayları aktaran bir mekanizmadır ressam. Resim ve resim etrafında dönen temsil üretimi, modern özneyle benzer bir gelişim süreci geçirmiştir.

Rönesans dönemindeki temsili özdekte, gösterilenden çok bir birey olarak sanatçıya/ressama doğru bir kayma vardır. Mesela Diego Velázquez'in *Las Meninas* (1656) adlı tablosunda hem ressamı hem de temsil edileni görebiliriz: "[T]emsil, her noktada temsil ediliyor: Ressam, palet, bize arkasını dönmüş kanvasın geniş ve karanlık yüzeyi, duvarda asılı tablolar, kendilerini izleyenlerce çerçevelenen izleyiciler ve son olarak, temsilin tam kalbinde,

24 Foucault, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s. 64
25 Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 81.
26 Foucault, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s. 105.
27 *Age*., s. 123.
28 *Age*., s. 124.
29 *Age*., s. 105.
30 *Age*., s. 105.



önemli olana en yakın olan ayna bize temsil edileni gösteriyor. Ancak bu, çok uzak ve çok gerçekdışı bir uzama derinden gömülmüş ve etrafa çevrilmiş bakışlara çok yabancı bir yansıma olarak, temsilin en naif kopyasından öte bir şey değil."[31] Velázquez'in tablosu, Foucault'nun *tekhnē tou biou* (öznenin teknolojisi) mefhumundaki, kendini bir sanat eseri haline getiren öznenin küçük bir kalıntısını verir.[32]

On sekizinci yüzyılın sonunda birey bir özne olarak belirdiğinde, temsil donuklaşmaya başlar.[33] Birey, kendi bilgisinin öznesi ve nesnesidir artık. Dolayısıyla temsil, olduğundan daha karmaşık hale gelecektir: Tali bir hale gelecek

31 *Age*., s. 335.

32 Bkz. Foucault, *The Essential Works of Michel Foucault Volume 1, Ethics: Subjectivity and Truth*, s. 254-61. Foucault'nun *tekhnē tou biou* (öznenin teknolojisi) kavramına göre özne, bedeni söylemsel biçimlendirmelere, iktidar ve kurumlarına tabi olsa da, kendi yaşamını biçimlendirebilir, bir sanat eseri haline getirebilir. Özne öznelliğe ulaşmak, kendi edimlerinin etik bir öznesi için kendi üzerinde çalışabilir, kendine özen gösterebilir. Kendi temsilini gerçekleştirmek; kendisi hakkındaki "doğru"ya ilişkin "söz"ü söylemek, bir özne *oluşturmak* ve diğer öznelerle bir arada var olmak için öznenin kendine ilişkin bilgisi, özbakımıdır. *Tekhnē* kavramına göre özne kendi "doğru"sunu, varoluşunu tek başına değil ötekileriyle, başkalarıyla bir arada var olması ve ilişkilenmesi yoluyla bilebilir (s. 275-76).

33 Foucault, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s. 344.

ve daha önce olduğu kadar kabul görmeyecektir.[34] Temsilin öznesi ve nesnesi, ayrık ve özerk olmak yerine daha yakın bir ilişkiye girdiklerinde, öncül bir temsil artık mümkün değildir.[35] Foucault'ya göre on sekizinci yüzyıl Aydınlanma döneminde bir eserin temsil ettiği şeyle doğrudan ilişkilenmesi yerine, duyumsamalar ve soyutlamalar yoluyla üretim yapılır. Bu yine temsil özdeğine bağlı bir şeydir. Temsil edilene olan doğrudan bir temessül yerine, bu dönemde gelişen temsil anlayışı temsil nesnesini onaylar ve nesnenin "hakikat"iyle ilgili bir şeyler sunma amacındadır. On dokuzuncu yüzyıla yaklaşırken sözcükler, sınıflar ve şeylerin temsille bağdaşık bir hali kalmayacaktır.[36]

On dokuzuncu yüzyıl sonrası modern dönemde temsil epistemolojik bir emsal olarak konumunu devam ettirdiyse, temsiller bilginin ürünleri ve dönemin akıl araçları olarak kendi sınırlarına eriştiler.[37] Bu nedenle post-modern dönemde "hakiki" temsil yoktur. René Magritte'in *Bu bir Pipo Değildir*'i gibi (*Ceci n'est pas une pipe*) temsil edilenin hakikatinin ve mutlak gerçeklikle bağlantılı herhangi bir şeye yönelmenin reddiyesidir söz konusu olan.[38] Birey gibi temsili bir nesne, toplumsal olarak kurgulanmıştır, değişkendir ve yek değildir.

Kaynakça

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich, *The Dialogic Imagination: Four Essays,* Ed. Holquist, M., Çev. C. Emerson ve M. Holquist, Austin: University of Texas Press, 1981.

Barthes, Roland, *S/Z*, Çev. Richard Miller, Oxford: Blackwell, 2002.

Bordo, Susan R. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State University of New York Press, 1987.

Buker, Eloise A., "Feminist Theory and Hermeneutics: An Empowering Dialectic?" *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C. 4, S. 1 (1990), s. 23-39.

Deleuze, Gilles, *Cinema I: Movement Image* & *Cinema II: The Time Image,* Çev. H. Tomlinson & B. Habberjam, Londra: The Athlone Press, 1986-9.

_____, *Negotiations: 1972-1990 (European Perspectives: a Series in Social Thought and Cultural Ctiticism)*, Çev. Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995.

Derrida, Jacques, "The Signifier and Truth", *Of Grammatology* içinde, s. 6-26.

34 *Age*., s. 345-47.
35 *Age*., s. 22-23.
36 *Age*., s. 240.
37 *Age*., s. 259.
38 Bkz. Foucault, *This Is Not a Pipe*.

_____, *Of Grammatology*, Çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1997.

Ebert, Theresa L. "The Crisis of Representation in Cultural Studies: Reading Postmodern Texts", *American Quarterly*, C. 38, S. 5 (Kış, 1986).

Foucault, Michel, *This Is Not a Pipe,* Çev. James Harkness, Berkeley & Londra: University of California Press, 1983.

_____, "Discourse on Language", Ed. Adams, Hazard ve Searle, Leroy, *Critical Theory Since 1965,* Tallahassee: Florida State University Press, 1986.

_____, *The Essential Works of Michel Foucault Volume 1, Ethics: Subjectivity and Truth*, Londra: Allen Lane, 1997.

_____, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* Londra & New York: Routledge, 2005.

Heidegger, Martin, "The Age of the World Picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Çev. Lovitt, William, New York & Londra: Garland Publishing, 1977, s. 115-154.

Lacan, Jacques, Ècrits, Çev. Bruce Fink, New York: W.W. Norton & Co., 2006.

Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition*, Çev. Geoff Bennington & Brian Massumi Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Minh-ha, Trinh T., "The Totalizing Quest of Meaning", Ed. Renov, Michael, *Theorizing Documentary,* New York: Routledge, 1993.

Sheridan, Alain, *Michel Foucault: The Will to Truth,* Londra & New York: Routledge, 2005.

Foucault'nun Sokrates Okuması: Etiğin Bir Soybilimi

SÜREYYA SU

"Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir."

Michel Foucault

Foucault, 1980'lerdeki derslerinde Antik Yunan'a gider ve orada bulduğu bazı kavramların izini sürerek etiğin bir soybilimini yapar.[1] Bu kavramların başlıcaları, *parrhesia* ve *epimeleia heautou*'dur. Foucault, bu kavramların Yunan toplumundaki anlamlarını ve değişen uygulama biçimlerini inceler. *Parrhesia* kavramının ilk olarak Euripides'te karşımıza çıktığını öne sürer. Antik Yunan'da, *parrhesia*, yani "cesur söz", bedeli ne olursa olsun doğru bildiğini söylemek ve sözünden dönmemektir. Doğruluk, söylediği ve yaptığı bir olmayı, dürüstlüğü, söze sadık olmayı, sözünü sakınmamayı gerektiren bir bilgelik ölçütüydü. Erdemli ve kendine saygılı bir yaşam biçimi olarak felsefe *parrhesia* pratiğinde hayata geçiyordu. Sokrates bunun en önemli örneklerinden birini sunar. Sokrates, hemşerilerini rahatsız ettiğini bilse de, sorgulamaktan ve eleştirmekten sakınmayan, şehrin iyiliği için hakikati dile getiren bir bilge kişiydi. Nihayet, Atinalılar onu belagat gücünü kullanarak toplumda nifak oluşturduğu gerekçesiyle suçlu ilan ederek ölüm cezasına mahkum etmişlerdi. Cezasının infazını beklerken Kriton onu hücresinde zi-

1 Bu dersler, 1981-82 döneminde *epimeleia heautou* kavramını işlediği "Öznenin Yorumlanması" ve 1983 yılında *parrhesia* kavramını işlediği "Söylem ve Hakikat" başlıklı derslerdir. İlgili referanslar sonraki dipnotlarda verilecektir.

yaret etmiş ve geride bırakacağı çocuklarının istikbalini düşünerek onu hapisten kaçmaya ve ölüm cezasından kurtulmaya ikna etmeye çalışmıştı. Sokrates ise buna karşı çıkmış, ister çoğu insanın benimsediği görüşler olsun ister olmasın, önemli olanın yalnızca hakikati savunmak olduğunu belirtmişti. Nasıl ki, bedenimiz için kaygılandığımızda herkesin söylediğine kulak asmayıp, yalnızca hekimlerin ve beden eğitimi öğretmenlerinin öğütlerine dikkat ediyorsak, daha önemli görünen doğruluk, soyluluk ve dürüstlük gibi konular için de, çoğunluğu değil, uzmanları dinlememiz gerektiğine vurgu yapmıştı; eğer böyle bir uzman varsa diye ekleyerek. Eğer onların söylediklerini dinlemezsek, doğrulukla düzelen ve kötülükle bozulan kısmımıza, yani ruhumuza zarar verir, onu bozarız. Ve herkesin hemfikir olduğu gibi, bozulan bir ruhla yaşamak bozulan bir bedenle yaşamaktan daha değersizdir. Bu yüzden, çocukların istikbali için de, kaçıp kurtulmak yerine hakikatin uğruna ölmek daha iyidir. Böylece Kriton tartışmayı kaybeder ve Sokrates ölmek için hapiste kalır.[2]

Sokrates'in bedenin sağlıksızlığı ve ruhun hastalığı arasında yaptığı karşılaştırma, ruhun hakikate bakılarak sorgulanmayan ve sınanmayan fikirlere sahip olduğu takdirde hasta olacağı fikrini içermektedir. Tıbbi işlemlerle tedavi edilebilecek bir hastalık değildir bu asla. Ama yanlış fikirler yüzünden, herkesin veya herhangi birinin fikri yüzünden vuku buluyorsa, bu durumda, söz konusu bozulmayı önleyebilecek olan ya da ruhun bozulmuş bir durumdan sağlıklı bir duruma dönmesini olanaklı kılacak olan şey hakikatle desteklenen fikirdir, doğru sözdür, tam anlamıyla *phronesis*'i (bilgelik) karakterize eden *logos*'tur. Bu yüzden Sokrates, Kriton'un önerisini, tıpkı ruhu olumsuz etkileyen bir hastalık gibi ruhu bozan ve onu sağlıktan mahrum eden kötü bir fikir olarak değerlendirir ve ruhu korumak adına hakikati savunmaktan vazgeçmemek gerektiğini tavsiye eder.[3]

Fakat, Sokrates'in uzak durulmasını tavsiye ettiği sadece yanlış inanç ve kötü fikirler değildir. Beden de insanın ruhunu korumak için uzak durması gereken tehlikelerden birisidir. Sokrates bedenin ruhu doğru bilgi ve erdemden nasıl mahrum ettiğini açıklarken şöyle der: "Doğru felsefe yapanlar kendilerini ölüme hazırlarlar".[4] Felsefi düşünmek, deyim yerindeyse, felsefi yaşamak için kişi kendisini bedenden mümkün olduğu kadar uzak tutmak

2 Platon, *Kriton*, 45a-48a.
3 *Age.*, 48a.
4 Platon, *Phaidon,* 64a.

ve yalnızca ruhun becerilerine sadık kalmak zorundadır. Ölüm ruhun bedenden nihai ayrılması olduğundan, felsefi yaşamak kendini ölüme hazırlamak ve canlı olmanın elverdiği kadar ölüme yakın yaşamak demektir[5].

Platon'a göre, iyi bir yaşam bedenden çileci bir kopuşu içerir ve bu tür bir kopuş erken bir ölüm biçimidir. Platon *Gorgias*'ta daha güçlü bir biçimde, "beden bir mezardır" düsturuna başvurmuştur. *Phaidon*'da ise, bilgeliğin önündeki asıl engelin beden olduğunu yazar; öyle ki, görme ve işitme, yani bedenin en hassas araçları bile bize hakikati gösteremez. Ruh akla göre düşündüğünde sadece, "sırf kendi başına", bedenin sınırlarından, kısıtlamalarından kurtulduğu zaman ancak, hakikati vesveseli kavrayışımıza sığdırmayı umabiliriz. Bedenden bağımsız akli düşünce, der Platon, felsefenin özü ve felsefi yaşamın tözüdür.[6]

Platon daima insanların çoğunun tüm yaşamlarını yanılgının ve sorgulanmamış zannın pençesinde yaşadığına inanıyordu. Ama Platon'a göre ruh, yanılgının ve hatanın kaynağı olan bedenden ayrıldığında, insan kaçınılmaz olarak sahip olduğu yanlış inançlardan kurtulacaktır. Çünkü, yaşam ve yanılgı sıkıca birbiriyle bağlantılıdır ve bu durum yaşamı hastalıklı bir hale getirmektedir. Hastalık yaşamın kendisidir. Peki yaşam bu hastalıklı halden nasıl kurtulur?

Tabii ki felsefe aracılığıyla, ölüme hazırlık olan felsefe aracılığıyla kurtulur. Felsefeyi tatbik etmek, başka insanlara kıyasla daha çok yanlış fikirden kurtulmak ve hakikate dünyanın geri kalanından daha fazla yaklaşmak anlamına gelir: Kişinin yaşamında ruhun hükmetmesine ve kişisel yaşamın sıradan yaşamdan mümkün olabildiği kadar çok uzaklaştırılmasına olanak tanımak demektir. Bu yüzden, Sokrates'in son sözleri, felsefenin onun ve dostlarının bedensel herhangi bir varlık için mümkün olabildiğince bir tedaviye yakınlaşmalarına yardımcı olmuş olduğu gerçeğini de içerimler. Tedaviye, felsefenin asıl görevini teşkil eden, kişinin kendisine özen göstermesi (*epimeleia heautou*) süreci aracılığıyla ulaşılır. Platon'un ilk yapıtlarının hepsindeki merkezi tema budur.

Kendine özen gösterme, Foucault'nun da son derslerinin ana konusudur. 1981-1982 yıllarında verdiği *Öznenin Yorumlanması* adlı derslerinde bu konuyu işlemiştir.[7] Foucault, Sokrates'in *Savunma*'da kendisini yargıçlara

5 *Age.*, 64c-64d.
6 *Age.*, 65a.
7 Foucault, M., *Ders Özetleri*, s. 135- 148.

"kendiyle uğraşma ustası" olarak tanıttığını belirtir. Sokrates, hemşerilerini sorguya çeken ve onları, zenginlikten ve şöhretten başka bir şeyle uğraşmadıkları, ama erdemle ve ruhla ise hiç ilgilenmedikleri için eleştiren bir kimsedir. Sokrates, hemşerilerine "kendileriyle uğraşmaları" için nasihat eder; çünkü bu, ona Tanrı tarafından verilmiş bir görevdir ve bunu son nefesine kadar sürdürecektir. Bu konu şehrin selameti için önemlidir. Dolayısıyla, yargıçların aslında Sokrates'i mahkum etmek yerine ödüllendirmeleri gerekir. Gerçekten de kendine özen gösterme ilkesi, Yunanlar için yaşama sanatı bakımından büyük değer verilen temel kurallardan biriydi. Tüm kadim felsefede, kendiyle uğraşmanın, hem bir ödev olarak hem de bir teknik olarak; bir temel kural ve titizlikle hazırlanmış yordamlardan oluşan bir bütün halinde ele alındığı söylenebilir.

Foucault, kendine özen gösterme üzerine bir incelemenin çıkış noktasının kaçınılmaz olarak Platon'un *Alkibiades* adlı metni olacağını söyler. Bu metinde, kendine özen gösterme ile ilgili bazı hususlar öne çıkar: Kişi kendine özen göstermeye gençken başlamalıdır; çünkü o bir hayat tarzıdır. Öte yandan, kendine özen gösterme, bütün hayat boyunca sürdürülecek bir yetişkin pratiği haline geldiği andan başlayarak, bu özenin pedagojik rolü ortadan kalkmaya başlar ve başka işlevler ortaya çıkar. Önce, bir eleştirel işlev söz konusudur. Bu eleştirel işlev kişinin bütün kötü alışkanlıklar ve yanlış kanılardan arınması için elzemdir. Dolayısıyla, bu özenin iyileştirici bir işlevi vardır; ama bu işlev kişinin tek başına yerine getireceği basitliğe sahip değildir. Kişinin kendine özen göstermesi, her zaman bir üstatla, bir mürşitle ilişkili olmayı gerektirir. Kişinin bir başkasının yardımı olmadan kendine özen göstermesi mümkün değildir. Çünkü kendine özen göstermek nefsini terbiye etmektir ki, burada kendilik ya da nefis, bedenle ilgili olmaktan çok ruhla ilgilidir. Platon, *Alkibiades*'te ruhunu araştırarak kendine özen göstermenin gereğine vurgu yapar. Ruhu araştırmak ise bir uzmanlığı gerektirir.

Her ne kadar, nihai olarak ona ölüm cezası vermiş olsalar da, Atinalılar için bir ruh araştırmacısı ve eğitmeni olarak Sokrates'ten daha uzman birisi olamazdı. Foucault, bunun kanıtı olarak Platon'un *Lakhes* metninde iki yaşlı adam arasındaki, oğullarına nasıl bir eğitim vermeleri gerektiği üzerine diyalogu gösterir.[8] Bu metinde, *parrhesia* kavramından *epimeleia heautou*'ya doğru giden bir hareket vardır. İki yaşlı adam, Melesias ve Lysimakhos, say-

8 Foucault, M., *Doğruyu Söylemek,* s. 72- 80.

gın Atinalı ailelere mensuptur. Ancak ikisi de soylu ailelerden gelmelerine ve babaları ünlü kişiler olmalarına rağmen, Lysimakhos ve Melesias kendi hayatları boyunca özel öneme sahip veya onur vesilesi olabilecek hiçbir şey başaramamışlardır. Bu deneyimin ortaya çıkardığı gibi, soylu bir aileden geliyor olmak bir insanın tek başına öne çıkan bir rol üstlenmesi için yeterli değildir. İki yaşlı adam, bir takım üstün meziyetlere sahip olabilmek için eğitimin gerekli olduğunu fark ederler. Ama nasıl bir eğitimdir bu?

Foucault, M.Ö. 5. yüzyılın sonunda revaçta olan eğitim tekniklerinin retorik, sofistlik, askerlik ve sporla ilgili olduğunu belirtir. Ama metnin bağlamını teşkil eden eğitim, kişinin kendisi hakkındaki hakikati keşfetmesiyle ilgilidir. Hal böyle olunca, mesele hangi eğitimi almak gerektiği ile ilgili değil, nasıl bir eğitim almak gerektiği ile ilgilidir ki, bu da, rehberlik sorununu, hakikati söyleyen bir eğitmenin nasıl tanınacağı sorusunu gündeme getirir.

Lysimakhos ve Melesias, bu konuda bir karar verebilmek için, bir askerlik eğitmeninin gösterisini beraber izledikleri, ikisi de saygın birer general olan, Nisias ve Lakhes'e danışırlar. Bu eğitmen silah kullanma konusunda son derece hünerli olmasına rağmen, bu hünerini savaş meydanlarında kullanmak yerine halka açık gösterilerde ve para karşılığında verdiği derslerde kullanmaktadır. Gösteriyi seyrettikten sonra, ne iki yaşlı adam ne de Nisias ve Lakhes böyle bir hünerin iyi eğitimin bir unsuru olup olamayacağına karar verirler. Bunun üzerine Nisias ve Lakhes Sokrates'e başvurmaları ve onun fikrini almaları gerektiği konusunda hemfikir olurlar. Sokrates iyi eğitimin ruh eğitimi olduğunu hatırlatır. Nisias, Sokrates'ten ruhunu sınamasını ister ve bunun üzerine *parrhesia* oyunu oynarlar. *Parrhesia* oyunu, kişinin kendisi ve nasıl bir hayat sürdüğü ile ilgili hesap vermeye (*didonai logon*) yönlendirilmesidir. Bu oyunda kişi hayatının hesabını vererek, kullanabildiği akılcı söylemle, yani *logos*'la hayat tarzı arasında bir ilişkinin olduğunu ispat etmeye çalışır. Bu oyunun Hıristiyanlığın itiraf kurumuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Sokrates, Nisias'ın ruhunu sınarken bir vicdan sorgulaması yapmaz; onun araştırdığı şey, *logos*'un Nisias'ın hayat tarzını nasıl biçimlendirdiğidir, bu ikisi arasında uyumlu bir ilişki olup olmadığıdır. Öyleyse *parrhesia* oyununda istenen, kişinin kendi hayatı hakkında akılcı bir izahat vermesi ve hakikati söylemesidir. Sokrates'in bu oyunda oynadığı rol, *basanos* yani denektaşı olarak nitelendirilir. Çünkü Sokrates'in söyledikleriyle yaptıkları arasında uyumlu bir ilişki vardır ve bu uyum, onun hakikati ifade ettiğinin ontolojik delilidir.

Foucault, kendisinin armoni dediği, dört çeşit Yunan uyumu tespit eder: Platon'un çok ağırbaşlı olduğu için sevmediği Lidya modu; gene Platon'un tutkularla bağlantılandırdığı Frigya modu; çok yumuşak ve efemine bir karaktere sahip olan İonya modu ve kişiyi cesarete sevk eden Dor modu.[9] Sokrates'in hayatında söz ile edim arasındaki uyum Dor modundadır. Bir sofist cesaret üzerine son derece hoş ve etkileyici söylevler verebilir; ancak kendisi cesur değildir, çünkü söyledikleri davranışlarında karşılık bulmaz. Halbuki, Sokrates'in sözleri ile yaptıkları arasında en ufak bir ayrım yoktur. Bu yüzden kendi hayatı hakkında hakikati söyleme cesaretine sahiptir; zira bu hakikat zaten onun davranışlarında görülebilmektedir.

Burada, *parrhesia* ile ilgili bir özelliğe dikkat çekmek gerekir: Foucault, Antik Yunan kültürüne ait hiçbir metinde, *parrhesia* kullanan kişinin hakikate sahip olma konusunda bir şüphe taşıdığına dair izlenim edinmediğini belirtir. Yunan düşüncesinde hakikate sahip olma konusunda herhangi bir sorun varmış gibi görünmez, zira hakikate sahip olma, birtakım ahlaki niteliklere sahip olunması yoluyla garanti altına alınmış olur. Eğer bir insan ahlaki bir nitelik taşıyorsa, bu onun hakikate erişebilme imkanı olduğunun ispatıdır. *Parrhesia* oyunu, *parrhesia* kullanan kişinin birinci olarak hakikati bildiğini, ikinci olarak da böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlaki niteliklere sahip bir insan olduğunu varsayar. Bunun ispatı da, söyledikleri ve yaptıkları arasındaki uyum ve cesarettir.

Foucault, *parrhesia* düşüncesindeki ispat anlayışıyla modern ispat anlayışı arasında bir karşılaştırma yapar. Modern epistemolojide, şüphe edilmeyecek biçimde açık ve seçik kanıt elde edilmediği sürece inancın doğruluğundan emin olunamaz. İnancın doğruluğu belli bir zihinsel kanıtın gösterilmesiyle elde edilir. Oysa, Yunanlarda, inancın doğruluğu birtakım akıl yürütme prosedürlerini gerektirmez. Dolayısıyla, *parrhesia* oyunundaki hakikat kıstası bizim modern epistemolojik çerçevemize uymaz.[10]

Çünkü *parrhesia*'nın asıl işlevi bir hakikati öğretmek ya da ispat etmek değil, eleştiri sunmaktır. Bir öğretmenin ders verirken anlattıkları, onun için herhangi bir risk oluşturmaz. Ama bir filozof bir hükümdara ya da bir tirana hitap ederken ona tiranlığının rahatsız edici ve kötü olduğunu, zira tiranlığın adaletle bağdaşmadığını söylerse, filozof risk alarak bir hakikati söylemiş olur. Bu riskin her zaman ölüm riski olması gerekmez. Bir kişi bir

9 *Age.*, s. 80.
10 *Age.*, s. 12-13.

dostunun yanlış bir iş yaptığını gördüğünde, ona hata yaptığını söylerse onu öfkelendirme riskini göze almış olabilir. Bir siyasi tartışmada bir hatip, düşünceleri çoğunluğun düşüncelerine aykırı olduğu halde sözünü sakınmadığı için popülerliğini kaybetme riski taşıyabilir. Öyleyse, *parrhesia* tehlike karşısındaki cesaretle ilintilidir ve belli bir risk taşımasına rağmen hakikati söyleme cesaretini göstermeyi talep eder. *Parrhesia*'yı kullanan kişi, hakikati dile getirmeden hayatını güvence altına almaktansa, hakikati söylemek adına ölümü göze almayı tercih eder. Çünkü, *parrhesia*'da hakikati söylemek bir ödev olarak görülür. Bu ödev, sadece kişinin kendisine karşı dürüst olmasının bir gereği olarak değil, ayrıca bir yurttaşlık hakkı, şehrin selameti için bir sorumluluk olarak da anlaşılmalıdır.[11]

Parrhesia kavramının bir diğer önemli özelliği, içtenlikle ilgili olmasıdır: *Parrhesia*, söz ile sözün sahibi arasında samimi bir ilişkiye gönderme yapar. Bir hatibe, kendi inançlarını saklayarak dinleyici kitlesini ikna etmesine yardım edecek teknik araçlar sağlayan retoriğin tersine, *parrhesia*'da hatibin inandığı şeyleri açıkça ifade ettiğinden şüphe duyulmaz. Çünkü, *parrhesia*'da ahlaki cesaret, içtenliğin kanıtıdır. *Parrhesia*'yı kullanan kişi muhatabına göre her zaman daha alt bir konumda olmasına rağmen, hayatını ya da muhatabıyla ilişkisini riske atacak bir hakikati dile getirdiği için, ikna gücünü sözel hünerden değil, ahlaki cesaretten alır. *Parrhesia* ile retorik arasındaki karşıtlık, Sokrates'in felsefi tarzında açıkça görülebilmektedir. *Gorgias*'da retorik ile *parrhesia* arasındaki karşıtlık işlenmektedir.[12]

Foucault, *Söylem ve Hakikat* başlıklı derslerinde, *parrhesia*'nın bütün boyutlarını inceleyip çözümlerken, Antik Yunan kültüründe kavramın politik olandan etik olana doğru nasıl evrim geçirdiğini göstermeye çalışır. *Parrhesia*'nın politik işlevinin etik işleviyle çakıştığı noktada Sokrates majör bir figür olarak ortaya çıkar. Sokrates'e kadar, *parrhesia*, demokratik bir hak ve/veya ifade özgürlüğü olarak monark ve özgür yurttaşlar arasında müzakerelerde kullanılan politik bir oyundu sadece. Sokrates'le birlikte ise, *parrhesia*, iki insan arasındaki ruhsal eğitim ilişkisinde kullanılan etik bir oyun biçimini almıştır. Bu geçiş hareketinde *parrhesia*'nın asil Atinalı yurttaşların kullandığı bir hak olmaktan, filozofun yüklendiği bir ödev haline geldiğini görüyoruz. Platon'un metinlerinde Sokrates, *parrhesia*'nın kendisinde farklı şekillerde tecelli ettiği bir "yaşama sanatı" (*tekhne tou biou*) ustası olarak rol

11 *Age.*, s. 9-20.
12 *Age.*, s. 18.

oynar. Sokrates'te *parrhesia*, bir eğitmenin dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlikeye atılarak kendi hayatı ile belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ve başka insanlarla belli bir ilişki kurduğu, ödev yoluyla ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türü olarak karşımıza çıkar. *Parrhesia*, ruhun mükemmeliyeti ve nefsin terbiyesi için gerekli bir manevi rehberlik *tekhne*'si olarak önem taşır. Etik *parrhesia*, böylece *epimeleia heautou* temasıyla ilintili hale gelir.[13]

Sokrates'in kendine biçtiği rol, Atina'nın etik ve düşünce dünyasında kökten yeni bir teşebbüstür. Foucault'ya göre, *parrhesia* kavramını ve pratiğini, politik alandan felsefi alana ilk taşıyan kişi Sokrates'tir.[14] Sokrates'in kişiliğinde filozof, dünya, doğa vb. hakkındaki kimi hakikatleri keşfetmek ve öğretmek zorunda olduğu ölçüde, epistemik bir role sahip olmuştur. Ayrıca, şehre, yasalara, politik kurumlara vb. dair bir duruş almakla politik bir rolü de yüklenmiştir. Ve hakikatle insanın yaşam tarzı arasındaki ya da hakikatle kendilik etiği ve estetiği arasındaki ilişkilerin doğasını geliştirmeye çalışan bir manevi rehber niteliği kazanmıştır.[15] Sokrates'in girişimi felsefeyi, yaşama sanatı olarak yeniden kavramamızı sağlayan öncü bir pratiktir.

Sokrates'in kişiliğinde felsefe, başkalarını, kendileri hakkında ekseriyetle istenmeyen ve hoşa gitmeyen kimi hakikatlerle yüzleştirme etkinliği olarak ortaya çıkmıştır. Foucault'nun yorumuna göre, felsefenin çıkış noktası dünyaya veya onunla ilgili bilgimize dair kimi genel geçer öğretileri sunma çabası değildir pek o kadar; amacı daha ziyade bireysel bir düzlemde insanların yaşamlarını değiştirmektir. Her ne kadar Foucault, felsefeyi, Yunanların varoluşsal sorulara cevap arayışı olarak görse de, onu tamamen bir teorik etkinlik olarak ele almaz. Bunun yerine, Collége de France'ta meslektaşı olan Pierre Hadot'nun çalışmalarını izleyerek,[16] Antik felsefeyi temelde bir yaşam biçimi olarak görür. Nitekim 80'li yıllarda verdiği derslerde felsefeyi açıkça ve ayrıntılı bir biçimde bir yaşam biçimi olarak ele alır. Bu derslerde Sokrates kendiliğin korunmasına odaklanmış felsefi yaşamın modeli ve savunucusu olarak öne çıkar.

Sokrates'in *parrhesia* olarak sergilediği felsefe pratiği üç temel özelliği haizdir. İlkin, kaynağı çok gelenekseldir; ilahi bir nitelik taşır. Ama, Sokrates

13 *Age.*, s. 21.
14 *Age.*, s. 84.
15 *Age.*, s. 85.
16 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ve aynı yazarın *İlk Çağ Felsefesi Nedir?*

ilahi kaynaktan gelen bilgiyi de sorgular. İkincisi, Sokrates'in bu sorgulaması, bilgelik bakımından gerçekten kendisinden üstün olup olmadıklarını saptamak için hemşerilerini sorgulamasına dayanır. Yani Sokrates'in felsefe pratiği hem öz-eleştirel hem de eleştireldir. Sokrates, ilahi nitelik taşısa da, kendisinin bilgeliğine dair bilgiyi sınarken, aslında Atinalıların ruhlarını da sınar. Ne bilip bilmediklerini, özellikle de kendileri hakkında ne bildiklerini görme çabasıdır, ruhlarının Sokrates'in ruhuyla karşılaştırılmasıdır bu sınama. Üçüncüsü, Sokrates'in ilahi bilgiyi sınaması kendisine karşı bir düşmanlık doğurur. Ama misyonunun barındırdığı tehlikeler Sokrates'in sebatla bunda ısrar etmesini hiçbir şekilde engellemez. Kişi kendisine verilen görevi sürdürmeli ve "utanılacak şeyler dışında hiçbir şeyi, ne ölümü ne de başka bir şeyi, hesaba katmaksızın, umursamaksızın tehlikeyi göze almalıdır".[17]

Sokrates'in felsefi misyonunun birincil merkezi özelliği olan *parrhesia*'nın özgül bir hedefi vardır ve bu, Sokrates'in misyonunun ikinci özelliğini oluşturur. Foucault bu hedefin, önemli olanın para veya ün değil, ama kendine özen gösterme olduğunu onlara gösterebilmek için hemşerileriyle bir baba veya bir ağabey gibi ilgilenmek, onlara özen göstermek olduğunu belirtir. Dünyaya yönelik bir kaygı değil, ama bilgelik için, hakikat için ve kendi ruhları için duyulan bir kaygıdır bu. Sokrates'in asıl amacı, insanların ruhlarını geliştirmeleri ve kendileri olmaları için kendilerine özen göstermelerini sağlamaktır. Foucault bu özeni, kişinin gerçekte kim olduğunu ve nasıl en iyi olabileceğini keşfedebilmek için kendi aklını kullanması olarak tanımlar.[18] Foucault, bu tanıma dayanarak, Sokrates'in *epimeleia heautou* hedefiyle Kant'ın *sapere aude* olarak ifade ettiği hedef arasında bir ilişki tespit eder. Kant da Aydınlanma'yı, insanın aklını kullanma cesaretini göstererek, kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlamıştı. Dolayısıyla, Sokrates'in söylemi tam olarak Antik Yunan felsefesinde Aydınlanma anlamına geliyordu. Ama bu, metafizik akıl veya insan doğası nosyonlarının hayatın örgütsel normları için temel teşkil ettiği veya ergin olmayı insanlığın evrensel rasyonel normlarına itaate göre anlayan Aydınlanma değildir. O daha çok, donmuş, dogmatik eylem ve düşünce şemalarının eleştirisi, mevcut hayat biçimleri konusunda bir tarihsel düşünüm tarzını ve onlardan kurtuluş ve yeni hayat tarzlarını yaratma imkanı sağlayan bir sorgulamadır. Foucault, Aydınlanma'nın eleştirel yönüne vurgu

17 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 20e- 28d
18 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 210.

yaparak ve sahip çıkarak, kendisini de bir parçası olarak saydığı Kant'tan Sokrates'e giden bir felsefe geleneği icat eder.[19]

Foucault'nun geç döneminde, bütün kariyeri boyunca radikal bir eleştiriye tabi tuttuğu modernlikle bir uzlaşma çabasına girdiği gibi bir izlenim edinilebilir. Onun Aydınlanma'nın eleştirel yönünü öne çıkararak olumlayıcı bir yaklaşım geliştirmesi, Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma'yı onarıcı tarzdaki eleştirel yaklaşımlarıyla bir koşutluk oluşturur. Foucault, Aydınlanma'ya karşı tüm muhalif duruşunu saklı tutarak, Aydınlanma'ya ilişkin yeni bir kavrayış geliştirir.

Aydınlanma ideali, toplumun rasyonel ve bilime dayalı örgütlenmesi sayesinde insanın sağlıklı bir yaşam biçimine, kurtuluşa, mükemmelliğe, huzura ve güvenliğe ulaşabileceğini ön görüyordu. Bunun bedeli, insani varlıkların felsefe ve insan bilimleri tarafından dile getirilen örgütlenme normlarına ve bu normları takviye eden disiplin pratiklerine tabi hale gelmeleri olmuştur. Bu tabi hale gelme sürecinde, kendini sorgulama teknikleri sürekli ve merkezi bir rol oynamıştır. Modern bağlamda, farklı kurumlar ve otoritelerce insanın kendini başkalarına açarak itiraf etmesi istenmektedir. Hıristiyanlıktaki, Tanrı'nın yasasına uymak için bir ruhani lider desteğinde nefsinden feragat etmeyi gerçekleştirmek amacıyla icra edilen itiraf pratiği, modern biçimlere dönüşmüştür. İtiraf, artık, insanın kendisini ve eylemlerini "insan doğasını" yansıtan normlara uyumlu hale getirmesi için psikanaliz gibi insan bilimlerinin uzmanlarının rehberliğinde "gerçek benini" keşfetmek amacıyla kullanılan bir sorgulama yöntemidir. Bunu yapmakla insan kendisini mükemmelleştirdiğini ve özgürleştirdiğini zanneder. Gerçekte ise, insan kendisini özneleştirmekte, yani insan bilimlerince formüle edilen normlara ve onları icra eden disiplin otoritelerine tabi kılmaktadır.[20]

Yine de, insan kendisine empoze edilmiş sınırları aşmak, yeni hayat tarzları yaratmak, iktidarı dönüştürmek üzere bir direniş yeteneğine sahiptir. Foucault'nun ifadesiyle, "iktidarın olduğu yerde direniş de vardır". İnsanların modern bilimsel yönetimi, bireylerin normalleşme süreçlerinde disipline edilmesine ve tabi hale getirilmesine karşılık geldiği ölçüde, bu modern iktidar biçimine direniş insanın kendisiyle farklı türde bir ilişki kurmayı gerektirecektir. Artık sorgulama, kişinin benliğini keşfetmesi ve kendisini egemen düzen sistemlerine tabi kılmak suretiyle "normalleşmeye" çalışma prose-

19 *Age.*, s. 172.
20 *Age.*, s. 72.

dürü olmak zorunda değildir. Bilakis, Sokrates'in felsefe pratiğinde olduğu gibi, sorgulama, insanın kendisi için yeni bir varoluş biçimi ve yeni hayat tarzları yaratmak amacıyla, cari normlara bağlılığını sorgulaması olarak anlaşılmalıdır. Yani sorgulama, bir "kendilik kaygısı" haline gelmelidir. O zaman, ortaya çıkan sorun, ne tür felsefi düşünümün veya eleştirel eylemin bu kendini yeniden yaratma sürecini destekleyeceği ve ona katkıda bulunacağıdır. Bu sorunsal, Foucault'yu, etiğin bir soybilimi aracılığıyla, felsefeye ilişkin yeni bir kavrayış geliştirmek amacıyla Antik Yunan tecrübesine, özellikle Sokrates'e götürmüştür.

Foucault Antik Yunan felsefesinde, pratik uygulamalardan iç hesaplaşmaya, kişinin kendi vicdanını sorgulamasına, yaygın günlük yazmaya dek çeşitlilik sergileyen ve hepsi de kişinin kendisini gurur duyabileceği türde bir kişiye dönüştürmeyi hedefleyen kapsamlı bir farklı teknikler silsilesi bulmuştur. Bu teknikler, Foucault'nun klasik kaynakları izleyerek "kendine özen gösterme" (kendilik kaygısı) diye adlandırdığı şeyi tesis ediyordu. Foucault'ya göre, kendine özen gösterme, kişinin gerçekte kim olduğunu keşfetme süreci değil, kişinin kim olabileceğini icat etme ve geliştirme sürecidir. Foucault'nun kendine özen göstermeyle ilgili olarak benimsediği model sanatsal yaratıcılıktı. Bu yaklaşımını şöyle açıklar:

> "Bana çarpıcı gelen nokta, toplumumuzda sanatın, bireylerle ya da yaşamla değil; sadece nesnelerle ilintili bir şey haline gelmiş olmasıdır. Ayrıca, sanatın özelleşmiş olması ya da artistlerden oluşan uzmanlar tarafından yapılması. Peki ama, herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi hayatımız değil?"[21]

Foucault, Antik Yunan dünyasının etik anlayışını kendi hayatını oluşturan malzemeyle birleştirebileceğine ve böylelikle kendine ait bir benlik biçimlendirebileceğine inanıyordu. Bu minvalde, *Cinselliğin Tarihi*'nin 2. ve 3. ciltlerinde antik dünyada ciddi ve meşakkatli çaba aracılığıyla hazzın denetlenmesinin ne kadar önemli olduğunu gösterdi. *Askesis*'i (çilecilik) oluşturan nefis/kendilik tekniklerinin amacı, Foucault için, hazların yadsınması değil, aşırılıktan kaçınmaktı. Aslolan, hazzın egemenliğinde olmak değil, ama hazzın efendisi olmak ve dolayısıyla, kendi kendisinin/nefsinin efendisi ol-

21 *Age.*, s. 203.

maktı. *Askesis* hazzın bastırılması değil, düzenlenmesidir. Hedefi yadsıma değil, bilakis tatmindir. Hazzın tümüyle yadsınmasına ilişkin çileci ideal, Hıristiyanlığın getirdiği bir düşüncedir.[22]

Kaldı ki, Antik Yunan toplumunda, belirli nefis/kendilik teknikleri, belli şartları yerine getiren insanların kendi nefisleriyle bağlantı kurma yolları, bir küçük elit grubun üyelerinden isteniyordu. Bu teknikler, bir insanın, yaşama sanatının estetik ölçütlerine göre varoluşunu stilize etme, kendisine hakim olma mücadelesini gerektiriyordu. Etik, bir kişinin başkalarıyla olan ilişkilerini, farklı bireylerin ve grupların birbirleriyle etkileşimlerini yöneten davranış kurallarından ibaret değildi. Etik aynı zamanda, bireylerin kendileriyle ilişki kurma ve kendilerini düzenleme biçimleriyle de ilgiliydi. Etik, kişinin kendisine özen göstermesiydi. Bu bağlamda, kendi nefsine en iyi hükmeden ve kendi benliğini en iyi kuran kişinin, toplumu da en iyi yönetebileceğine ve başkalarına da özen göstereceğine inanılıyordu. Kendi kendisinin yönetimi, başkalarının yönetimi için bir sınama yeriydi.

Foucault etik üzerine düşünmeye başlamasıyla eşanlı olarak, Nietzscheci bir proje olan, kendini estetik olarak biçimlendirme, kendini filozof/sanatçı olarak yaratma projesine yönelmişti. Sırf felsefeyle uğraşıyor diye herkes filozof değildir, her filozofun düşünceleri kendi yaşamı içerisinde bir yankı bulmaz. Bu anlamda filozof olmak, benzersiz ve özgün olmak demektir; yaşamın nasıl yaşanacağına dair yeni bir model, yeni bir yaşama sanatı üretmekten başka bir şey değildir. Foucault yaşamını düşüncesiyle birleştirerek tam da büyük sanatçıların sanatın neler başarabileceğine dair anlayışımızı zenginleştirmesi gibi, bir "özne"nin ne olabileceğine dair anlayışımızı geliştirmeye çalışmıştır.

Çağdaş felsefedeki en çetrefil sorunlardan biri, filozofun kendi yapıtlarıyla ilişkisi, başka bir deyişle, felsefi yaşamöyküsü türünün imkanları sorunudur. Batı felsefesinin bir kaynağı olarak Sokrates örneği, tam da Sokrates hiçbir şey yazmadığı için ilginç bir örnek oluşturur. Sokrates'in yaşamı, onun yapıtıdır, yapıtı da yaşamı. Ne tür bir yaşam sürdürmeye çalıştığını anlamazsak, onun felsefesini anlayamayız. Son döneminde Foucault'nun klasik metinlere dair araştırmasını motive eden bu kavrayış olmuştur. Bu sorunsal, Foucault'nun son döneminde ilgilendiği etik konular üzerine düşünmesinin de bir çerçevesini oluşturmuştur.

22 *Age.*, s. 89.

Kaynakça

Foucault, Michel, *Ders Özetleri*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 1993.
Foucault, M., *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden&Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2000.
Foucault, M., *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı, 2005.
Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Çev. Michael Chase, Oxford: Blackwell, 1995.
Hadot, Pierre, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?,* Çev. Musa Cedden, Dost, 2011.
Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Sosyal, 2001.
Platon, *Kriton*, Çev. Filiz Öktem, İstanbul: Kabalcı, 2007.
Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Erman Gören, Kabalcı, 2011.

Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram

BURAK KÖSE

Bugüne kadar pek çok düşünür, özellikle de postkolonyal kuramcı, Foucault'nun çalışmalarının, tarihsel incelemelerinin ve ortaya koyduğu iktidar tahlillerinin Avrupamerkezci olduğuna işaret etmiş ve Foucault'yu, her ne kadar Avrupa tarihini gözden geçirerek modernliğin ve modern iktidarın oldukça önemli bir eleştirisini ortaya koymuş olsa da Avrupamerkezci tarih yazımının dışına çıkamamakla itham etmişlerdir. Hem bu eleştirel yaklaşımı hem de Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğinin son zamanlarına tanıklık etmiş olmasıyla beraber diğer sömürgecilik karşıtı hareketlerin ve bu hareketlerin içinde yer alan entelektüellerin çağcılı olması, Foucault'nun durumunda Avrupamerkezciliğini ve sömürgeciliğe olan ilgisizliğini, diğer bir deyişle, modernliğin ortaya çıkışında sömürgeciliğin yeri ile sömürgeci merkezin sömürgeleştirilen çevreyle birlikte kurulumuna dair sessizliğini, daha da ilginç bir hale sokar.[1]

Foucault elbette sömürgeciliğe tamamen kayıtsız kalmamış, çeşitli makale ve derslerinde sömürgeciliğin modern Avrupa'daki iktidar tekniklerinin ortaya çıkışındaki yerine dikkat çekmiş ve bu tekniklerin sömürge bağlamlarından Avrupa'ya taşınarak toplumsal farkların yaratıldığı ve düzenlendiği "içsel sömürgecilik" olarak tanımlanabilecek iktidar ilişkilerini ortaya çıkardığını dile getirmiştir.[2] Benzer şekilde, Said'den çok önce, Doğu'nun Batı'nın "ortak

1 Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism"; Mitchell, "The Stage of Modernity"; Stoler *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*; Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*.

2 Foucault, *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*, s. 103; Ayrıca bkz. Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism".

hafızasının" ortaya çıkışında oynadığı rolü vurgulamıştır.[3] Bunlara rağmen, Foucault'nun Avrupa'da modern iktidarın ve onunla birlikte modern bilgi tarzlarının, iktidar tekniklerinin ve öznellik biçimlerinin tarihini incelemeye giriştiği ve bugün Foucault'nun kuramı için referans olarak alınan pek çok çalışmasında, bu meseleler derinlemesine irdelenmemiş, sömürge bağlamlarının ve sömürgeciliğin modernliğin doğuşundaki ve bugün tahayyül edildiği haliyle "Avrupa'nın" ve "Batı'nın" ortaya çıkışındaki yeri unutulmuş, sonuç olarak da coğrafi olarak Avrupamerkezci bir tarih yazımı ortaya çıkmıştır. Gayatri Spivak'ın deyişiyle Foucault'nun bu "onaylanmış cahilliği,"[4] Timothy Mitchell'ın belirttiği üzere, Foucault'nun modernliği mekânsal olarak "Avrupa" adı verilen coğrafyaya yerleştiren ve zamansal olarak da onun "şimdisiyle" eşleştiren bir tarih anlayışına bağlı kalmasından kaynaklanır.[5] Modernliğin tarihi, bu yüzden Foucault'nun eleştirel çalışmalarında bile "Avrupa'nın hikayesi" olarak karşımıza çıkar, modernliğin sömürge kökleri ise silinir.[6] Diğer bir deyişle, Foucault'nun Avrupa'da modern iktidarın tarihini ele alabilmesi, ancak bu silinme ile mümkün olur. Tüm bunlara rağmen, Foucault'nun çalışmaları, özellikle de metodolojik yaklaşımları, iktidarı çözümlemek için önerdiği kavramsal araçlar ve elbette tarihsel incelemeleri, postkolonyal literatür içinde önemli bir yer edinmiş, çalışmaları olduğu kadar tartışmaları da şekillendirmiştir.

Bu yazıda postkolonyal kuramın ve kuramcıların Foucault ile olan karmaşık ilişkileri ele alınacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, postkolonyal literatür, kuramsal ve metodolojik yaklaşımları ve savlarıyla bütünlük gösteren bir literatüre denk düşmez. Bu yazıdan da az çok çıkarılabileceği gibi, postkolonyal kuramcılar farklı epistemolojik ve kuramsal konumlanışlar alırlar. Yine de bu kuramcıları bir araya getiren en önemli meselelerin – kısaca – modernliğin kavranmasında ve toplumsal kuramda, sosyal bilimlerde ve tarih yazımında süregelen Avrupamerkezciliğin olduğunu; sömürgeciliğin modernliğe tali olmadığı ve hem modernliğin doğuşunu hem de sömürgecilik sonrası siyasi, ekonomik ve kültürel iktidar ilişkilerini anlamak için sömürgecilik tarihinin kavranmasının ve çözümlenmesinin gerekliliği olduğunu; ve elbette dünün ve bugünün sömürgeci iktidarlarına karşı bir direniş ve siyaset alanı açma çabası olduğunu belirtmek gerek.

3 Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 267.
4 Spivak, "Can the Subaltern Speak?", s. 291.
5 Mitchell, "The Stage of Modernity".
6 *Age*., s. 15.

Postkolonyal kuramın ve kuramcıların Foucault'nun çalışmaları ve ortaya koyduğu metodolojik yaklaşımlar ve kavramsal araçlar ile olan ilişkilerini ve onlarla birlikte ya da onlara karşı aldıkları konumları değerlendirmeye Edward Said'in Foucault'nun ilk dönem çalışmalarından, özellikle de *Şeylerin Düzeni* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nden, ve *Disiplin ve Ceza*'dan yararlanarak yaptığı şarkiyatçılık incelemesinden başlamak gerek.[7] Kuşkusuz Said'in Foucault'nun "söylem" kavramsallaştırmasından yola çıkarak şarkiyatçılığı sömürgeciliğin ve sömürgeci iktidarın işleyişinin kurucu bir öğesi olarak incelediği *Şarkiyatçılık* adlı eseri, Foucault'nun erken dönem postkolonyal kuram içinde nasıl okunduğunu büyük ölçüde belirlemiş ve daha sonraki tartışmaları şekillendirmiştir. Şarkiyatçılık incelemesiyle birlikte Said, Foucault'yu çalışmalarının odağı olan Avrupa'nın coğrafi sınırlarının dışına taşımış, sömürgeciliğin tarihinin ve sömürgecilik sonrası tarihin ve iktidar ilişkilerinin çalışılmasına söylem kavramı aracılığıyla yeni bir boyut katmıştır. Fakat bu, Foucault'nun Avrupamerkezci tarihsel çalışmalarına sömürgecilik tarihinden doğru bir bakışla bir eleştiri getirip böylesi bir tarih yazımının sınırlarını sorgulamak şeklinde değil, erken dönem Foucault'nun kavramlarını ve metodolojisini sömürgeci iktidarın çözümlenmesine uygulamak şeklinde olmuştur.

Said'in savını kısaca hatırlayacak olursak, sömürgecilik sadece kaba kuvvete dayalı bir hakimiyet sistemi değil, aynı zamanda Doğulu sömürge halklarının Batılı sömürgeci güçler tarafından kendileri hakkında belirli birtakım bilgi biçimlerinin üretilmesi aracılığıyla tektipleştirici kalıplaşmış yargılarla örülü bir temsil sistemine tabi kılınmasına dayanan bir iktidar biçimidir.[8] Bilimsel ve edebi literatürlerde resmi olarak Oryantalizm/Şarkiyatçılık olarak adlandırılan bu temsil sistemi, Robert Nichols'ın ifade ettiği şekliyle, sadece Doğulu halklara dair "imaj ve bilgi biçimlerini çarpıtmakla," "temsil otoritesini" onların elinden alıp Batılı güçlere vermekle ve bu yolla onların sömürgeleştirilmelerini meşrulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda Doğu'yu ve Doğuluyu bir bilme

7 Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, *The Archaeology of Knowledge*, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Aslında Said, *Şarkiyatçılık* adlı eserinden önce, Foucault'nun söylem kavramının sömürgeci iktidarı incelemek için faydalı bir kavramsal araç olabileceğini ilk olarak *boundary* dergisinin ilk sayısında yer alan "Entelektüel İmgelem olarak Michel Foucault" adlı makalesinde öne sürmüş ve kavramı *Şarkiyatçılık*'a oranla daha detaylı tartışmıştır. *Şarkiyatçılık* adlı eserinde ise söylem kavramını daha yüzeysel bir şekilde ele alır. Pek çoğuna göre Said'in en büyük sorunu budur.

8 Said, *Orientalism*. Ayrıca bkz. Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization", s. 119

ve çalışma nesnesi olarak üretmiştir.[9] Said her ne kadar Foucault'nun söylem analiziyle Gramsci'nin ideoloji analizi arasında gidip gelse de bu sonuncu savı onun şarkiyatçılık incelemesini salt bir ideoloji analizi olmaktan çıkarıp diğerine yaklaştırır.[10] Kısaca açmak gerekirse, şarkiyatçılık söylemini önceleyen ya da bu söylem içindeki temsili dışında anlamlı bir bütünlüğe karşılık gelen bir "Doğu" yoktur. "Doğu" sömürgeci söylem içinde üretilmiştir ve sadece sömürgeciliğin meşrulaştırılmasını sağlayan ideolojik bir kurgu değil, sömürgeci iktidarın ve onun işleyişinin içkin kurucu bir öğesidir. Said'in deyişiyle söylersek, şarkiyatçılığı bir söylem olarak incelemek, "Avrupa kültürünün Doğu'yu siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve hayali olarak yönettiği ve hatta ürettiği muazzam derecedeki sistematik disiplini" anlamaya olanak sağlar.[11]

Said'in postkolonyal kuramın ortaya çıkışındaki başlıca eser olan *Şarkiyatçılık* çalışmasındaki metodolojisini izleyecek olursak, Foucault'nun söylem kavramının Said tarafından nasıl kullanıldığını ve dolayısıyla daha sonra postkolonyal literatürün içinde nasıl tartışıldığını anlamak da mümkün olur. Said çalışmasında, Oryantalizm/Şarkiyatçılık literatüründeki çeşitli metinleri takip ederek bir şarkiyatçılık incelemesi ortaya koyar.[12] Çoğu zaman vurgulanan, belirli birtakım temel edebi metinlerde ortaya konan ve daha sonraki metinlerde tekrarlanarak yeniden yeniden üretilen Doğu'ya ve Doğuluya dair tektipleştirici kalıplaşmış yargılardır. Her ne kadar coğrafi ve tarihsel bağlama ve kurumsal yapıya vurgu yapılsa da bu metinlerin üretildiği maddi ortam genelde incelemenin dışında kalır. Dolayısıyla Said'in çalışması postkolonyal literatürde çokça tartışılacak olan belirli bir söylem analizi yöntemi ortaya koyar. Buna göre söylem, sadece "metinsel bir temsil sistemi" olarak ele alınır ve sömürgeci iktidar, "gücünü bu sistemin otoritesinden alan belirli birtakım metinsel referanslar" üzerinden çözümlenir.[13] Said'in çalışmasında bu temsil sistemi ayrıca neredeyse tamamen bütünlüklü ve yekpare bir şarkiyatçılık söylemi olarak ele alınır.

Böylesi bir söylem anlayışı daha sonra postkolonyal kuramcılar ve hatta Said'in kendisi tarafından eleştirilecek, kimisi Said'le birlikte Foucault'ya karşı eleştirel bir tutum alacakken, kimisi ise Said'in Foucault okumasını

9 Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization", s. 119.
10 *Age*.
11 Said, *Orientalism*, s. 3.
12 *Age*.
13 Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization", s. 120.

Foucault'nun kendi kavramsallaştırmasına sadık kalmadığı gerekçesiyle sorunsallaştıracaktı. *Şarkiyatçılık*'ın Marksist bir eleştirisini ortaya koyan Aijaz Ahmad'a göre, Said'in sömürgeci söylem incelemesinin en önemli sorunu "metinsel bir idealizm biçimine" dayanmasıdır.[14] Ahmad'a göre metinler, özellikle de edebi metinler, belirli bir dönemi ve o dönemin iktidar ilişkilerini anlamak için yetersizdir.[15] Ahmad, Marksist geleneği takip ederek, sömürgeciliğin eleştirisinin böylesi bir söylem analizini benimseyen bir postkolonyal kuram içinden yapılamayacağını, çünkü sömürgeciliğin esas belirleyenlerinin "ekonomik sömürü, siyasal baskı, ve askeri zapt" olduğunu, şarkiyatçı söylemin de böylesi bir temelin belirlediği ya da ortaya çıkış koşullarını sağladığı üstyapının bir parçası olduğunu savlar.[16] Ahmad'a göre, Said ayrıca sadece belirli birtakım metinleri coğrafi ve tarihsel bağlamlarından soyutlayıp "şarkiyatçılık" adı verilen bir söylem içinde bir araya getirmekle kalmaz, aynı zamanda bu metinler üzerinden Batı'nın düşünce tarihinin bir okumasını sunmakla "idealist metafiziğin yapısına bağlı kalır."[17] Ahmad için bu ikisinden Said'in coğrafi ve tarihsel bağlam dışı bir inceleme sunması Foucault'ya mal edilemezken, metinsel idealizmi zaman zaman postyapısalcı analizin metinsel bir analizi maddeci bir analize tercih etmesine ve Said'in bu tercihi sömürgeciliğin tarihinin çalışılmasına uygulamasına bağlanır.[18]

Nichols'ın da tartıştığı üzere, Ahmad için böylesi bir analizin temel sorunlarından biri, sömürgeci iktidarın ana kaynağından, yani ekonomik-siyasal-askeri bağlamlarından, kopartılıp metinsel bir temsil otoritesine indirgenmesi ve aslında bu otoritenin kaynağını nerden aldığının inceleme dışı bırakılmasıdır. Buna bağlı diğer bir sorun da bu iktidara karşı direnişin nelere odaklanması gerektiğine ve hangi biçimleri alabileceğine dair sınırlı bir olanak sunulmasıdır. Diğer bir deyişle, Ahmad'a göre, böylesi bir tahlilde siyaset ve direniş olanakları sömürgeci söylemi okuma ve ona karşı yazmadan geçer; sömürgeci iktidarın uygulandığı esas alanlar inceleme dışı kaldığı gibi direnişin de odağına oturmaz. Öte yandan, sömürgeciliğin bir 'kültürel olguya' indirgenmesi ve direnişin de sömürgeci söyleme karşı 'metinsel müdahalelere' havale edilmesi, Batılı entelektüelin direnişin baş aktörü kılındığı elitist bir siyasetin önünü

14 *Age*., s. 122.
15 *Age*.
16 Ahmad, *In Theory*, s. 164.
17 *Age*., s. 167.
18 Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization".

açar.[19] Bu sorunlardan Foucault'nun ne derece sorumlu olduğu *Şarkiyatçılık* sonrasında postkolonyal literatürde yoğun bir şekilde tartışılagelmiş ve ortaya farklı konumlar çıkarmıştır.

Homi Bhabha'nın başını çektiği bir diğer *Şarkiyatçılık* eleştirisine göre, Said'in tahlili incelenen literatür içinde "farklılık ve çatışmaya yer bırakmayan," "fazlasıyla bütünlüklü" ve "tekil ve homojen olduğu varsayılan" bir sömürgeci söylem ortaya koyar.[20] Böylesi bir tahlil içinde, coğrafi ve tarihsel farklar önemsizleşir, farklılıklara, uyuşmazlıklara veya çelişkilere yer kalmaz. Bhabha'ya göre ise, "sömürge öznesinin söylem içinde kurulumu ve sömürge iktidarının söylem aracılığıyla işleyişi ırksal ve cinsel farklılık biçimlerinin eklemlenmesini" gerektirir.[21] Said'in çalışmasının böylesi bir tahlile kapalı olduğunu savlayan Bhabha, kendi çalışmasında "sömürgeci söylemin ırk ve cinsellik eksenlerindeki içsel farklılaşmasına" odaklanır.[22] Bhabha'ya göre, Said'in söylem kavramını kullanışındaki sorun "temsile bir kavram olarak" yeterince ilgi göstermemesinden kaynaklanır.[23] Bu kavramın karmaşıklığını göz ardı eden Said, tek yönlü ve tek biçimli bir hal almış bir şarkiyatçılık söylemi ve yine tekil ve tek biçimli bir hal almış sömürgeci özne ortaya koyar.

Bu eleştirilerin yanı sıra, Said'in kendisi de 1980'lerin ilk yarısından başlayarak Foucault'ya ve onun iktidar anlayışına ve söylem analizine karşı eleştirel bir tavır alır. Said'in Foucault'ya yönelttiği eleştirilerin odağında Foucault'nun söylem kavramsallaştırmasında eylemliliğe yer olmaması ve buna koşut olarak da iktidar anlayışının yine eylemliliğe, dolayısıyla da direnişe yer bırakmaması yer alır. Said'e göre, Foucault ne sömürgeci iktidarın ve onun söyleminin ardındaki iradeyi kavramaya olanak sağlamaktadır, ne de o iktidara karşı bir direniş tahayyül etmeye. Bu yüzden sömürgeci iktidarı çözümlemek ve ona karşı koyabilmek için gerekli gördüğü araçları Foucault'da bulma olasılığı Said için gittikçe azalmıştır.[24] Said bu eleştirisini, Foucault'nun iktidar düşüncesinin iktidara karşı olmak yerine onun yanında yer almakla itham etmeye kadar vardırmıştır.[25] Son olarak *Kültür ve Emperyalizm* (1993) adlı eserinde, Foucault'nun söylem analizinden doğan bir olumsuzluk olarak gördüğü "şarki-

19 *Age*., s. 124-125.
20 *Age*., s. 120-121.
21 Bhabha, *The Location of Culture*, s. 96, *age*., s. 121.
22 *Age*.
23 Bhabha, *The Location of Culture*, s. 103, *age*., s. 121.
24 Said, "Michel Foucault, 1927–1984."
25 Said, "Foucault and the Imagination of Power".

yatçılığın bir mücadele olmaksızın geliştiği fikrine karşı daha geniş bir coğrafi kapsam sunarak sömürge halklarının sömürgecilik karşıtı iradesini" inceler.[26]

Kimilerine göre *Şarkiyatçılık* yanlış okunmuştu: Aslında bu çalışma – Foucault'nun kendi çalışmaları gibi – söylem içindeki "heterojenliğe," "içerdiği uyuşmazlıklara ve direnişlere" ve "söylemsel rejimlerin özgüllüklerine" yer tanıyordu; kimilerine göre ise, Said, Foucault'dan sadece ihtiyacı olanı alarak belirli bir edebi literatür okumasına uyarlamış ve bu yolla sömürgeci iktidara karşı direniş alanını daraltmıştı.[27] Bu tartışmalar içinde Robert Young'ın müdahalesinin, Said'in ve dolayısıyla postkolonyal kuramın ve sömürgeci söylem analizinin Foucault'yla olan ilişkisi bağlamında önemli bir yeri vardır.[28] Young'a göre bu tartışmalar, Said'in Foucault'yu yanlış okumasından ve dolayısıyla da *Şarkiyatçılık* eserinde geliştirdiği söylem analizi anlayışından kaynaklanmaktadır.[29]

Young'a göre söylem kavramı, postkolonyal kuram içinde sıkça kullanılan temel bir kavram olmasına rağmen, Said'in sorumluluğunda ve sonrasında yeterince detaylı bir şekilde ve Foucault'nun çalışmalarına sadık kalınarak kuramsallaştırılamamıştır.[30] Young, Said'in Foucault'nun metodolojisini metinsel bir okumaya indirgediğini ve dolayısıyla da "şarkiyatçılık söylemini maddi koşullarından uzaklaştırıp temsillere indirgediğini" savlar.[31] Bunun sonucunda da ortaya sömürgeci söylem analizine yöneltilen ve tarihsicilik, metinsellik, temsile indirgemecilik, söylemsel homojenlik ve toplumsal belirlenimcilik gibi noktalara odaklanan eleştiriler çıkar.[32] Young'ın önerisi, Said aracılığıyla ortaya konan Foucault'yu reddetmek yerine söylem kavramının tam anlamıyla geliştirildiği *Bilginin Arkeolojisi*'ne daha sadık bir okuma ile Foucault'nun kendi "söylemine" geri dönmektir.[33]

Bu okumaya göre, Foucault'yu ve Stephen Legg'in Young okumasını takip ederek söylersek, Foucault'nun söylem anlayışı bilgi biçimlerinin "maddi dünya ile dilin kesiştiği yüzeyde", yani pratikte ortaya çıkışını incelemeyi gerektirir.

26 Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 272.
27 Driver, "Geography's Empire – Histories of Geographical Knowledge", *age*., s. 272; Ashcroft ve Ahluwalia, *Edward Said: The Paradox of Identity*, *age*., s. 272.
28 Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*.
29 *Age*., s. 385-386.
30 *Age*., s. 385.
31 Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 272.
32 Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Ayrıca bkz. Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 273.
33 Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, s. 385. Young'ın ortaya koyduğu şekliyle Foucault'nun söylem analizi yöntemi tartışmasını Foucault'nun *Foucault Etkisi* (1991) adlı derleme içindeki "Yöntem Soruları" makalesinde de bulmak mümkündür.

Sadece bağlamlarından soyutlanmış metinleri ve metinler arası referansları okumak ve bu metinlerdeki temsillere odaklanmak söylem analizi açısından yetersizdir. Bunun yerine, söylemlerin, "bedenler, şeyler ve pratiklerin temas alanında," yani maddesellik içinde ortaya çıkışına, işleyişine, tersine çevrilmelerine ya da silinip gitmelerine odaklanan bir çözümleme yöntemi gerektirir. Ayrıca, ifadeler ile pratikleri, özneler ile nesneleri ve maddi dünya ile temsilleri birbirine bağlayan bir "ağı" ifade eden söylemlerin "parçalı ve heterojen" olduğu ve fakat zaman zaman düzenlilik göstererek işledikleri ön kabulüne dayanır. Bu düzenliliğe rağmen yine de "eylemin ve seçimin" olanaklı olduğunu da varsayar.[34] Buna dayanarak, Young ayrıca *Madun Çalışmaları Okulu* içindeki belirli bir görüşü, sömürgeci söyleme karşı sömürgeleştirilenin öznel sesini ve eylemliliğini ortaya çıkarmayı hedefleyen görüşü, ve bir anlamda da Spivak'ın aslında Foucault ile Deleuze'ün bir söyleşilerinden yola çıkarak aynı görüşü sorunsallaştırdığı eleştirisini, hedef alarak Foucault'nun söylem analizinin aslında böylesi bir çabaya ters düştüğünü öne sürer.[35] Söylemler, değişken olmakla birlikte, sömürge bağlamlarında sömürgeci söyleme cepheden karşı koyan ya da onun dışında gelişen elit ya da madun söylemlerinin ortaya çıkmasına yol açar.[36] Tüm bunların sonucu olarak, Young'a göre, Foucault'nun önerdiği şekliyle düşünüldüğünde, yani coğrafi ve tarihsel bağlamları içinde sömürgeci pratiklerle birlikte irdelenip sömürgeci iktidarı çözümleme aracı olarak kullanıldığında, söylem analizi postkolonyal kuram içinde gelişen eleştirilere bir yanıt verebilir.

Bu noktada, Said'in Foucault'yla olan ilişkisine dair bir "ironinin" altını da çizmek gerekir.[37] Said, tam da bu dönemde, yani Foucault'yu eleştirerek gittikçe ondan uzaklaştığı dönemde, aslında Young'ın Foucault'yu okuduğu

34 Foucault "Questions of Method"; Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 273.

35 Spivak (1988) "Madun Konuşabilir mi?" adlı hem Batılı entelektüelleri hem de *Madun Çalışmaları Okulu*'nu hedef alır ve bunu yaparken de özellikle Foucault ve Deleuze arasındaki bir söyleşiye odaklanır. Spivak'a göre Foucault ve Deleuze "arzu" ve "çıkarı" ayırt edemedikleri için bir ideoloji kavramsallaştırmasından yoksundurlar. Bunun sonucu olarak da "temsil" meselesini yeterince kavrayamayıp, bu söyleşilerinde olduğu gibi, temsilin sonunun geldiğini, ezilmiş grupların kendilerine uygulanan iktidarın tamamıyla farkında olduklarını ve ona olduğu gibi karşı koyduklarını, entelektüelin rolünün ise sadece onların seslerine aracı olmak olduğunu iddia ederler. Spivak, Foucault'yu ve Deleuze'ü kendi içinde bulundukları emperyalist yapıları sorunsallaştıramadıkları ve sorunsuz bir şekilde ezilenlerin siyasetine aracı olduklarını iddia ettikleri için eleştirir. Spivak'a göre, Foucault ve Deleuze bu yolla aynı zamanda Batılı Özne'yi yeniden kurarlar ve ezilmişlerin siyasetinde de merkeze yerleştirirler. Bunun sonucu olarak da madunun sesi silinerek kaybolur.

36 Foucault "Questions of Method"; Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 273.

37 Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 269.

şekliyle, yani aşağıda daha detaylı olarak tartışılacağı üzere daha sonraki postkolonyal çalışmaların da ortaya koyduğu şekliyle, söylemlerin üretildikleri coğrafi, tarihsel ve toplumsal bağlamlar ve iktidar pratikleriyle olan ilişkileri içinde ele alınması gerektiğini ifade etmeye başlamıştır.

Postkolonyal literatür içindeki şu ana kadar değinilen tartışmaların Foucault ile söylem kavramı üzerinden özdeşleştirilen belirli bir epistemolojik ve metodolojik konuma, Nichols'ın deyişiyle "Foucault söylemine," odaklandığını belirtmek gerekir.[38] Said, Foucault'yu söylem kavramı üzerinden böylesi bir konumu temel alarak Avrupa bağlamından çıkarıp sömürgeci söylem analizinin ve dolayısıyla da postkolonyal literatür içindeki belirli bir dönemi belli ölçüde şekillendirmiş bir tartışmanın odağına taşımıştır. Nichols'ın da belirttiği üzere Foucault sağladığı kavramsal araçlar ve metodolojik yaklaşımlar üzerinden okunmuş, yazının geri kalanında da tartışılacağı üzere Foucault'nun tarihsel analizleri büyük ölçüde tartışma dışı kalmıştır.[39]

Bununla birlikte, 1990'ların ikinci yarısından başlayarak farklı bir Foucault okuması postkolonyal literatür içindeki çalışmalara ve tartışmalara belli ölçüde yön vermiştir. Foucault, çoğu zaman "arkeolojik dönem" adı da verilen ilk döneminden sonra da çalışmalarını sürdürmüş, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci* adlı eserinde ve daha sonra basılacak olan Collège de France'taki *Toplumu Savunmak Gerekir*, "Yönetimsellik" ve *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı derslerinde modern iktidarın cinsellik ve ırk ile nüfusun ve ekonominin idaresi üzerinden nasıl kurulduğunun, yukarıda da tartışıldığı üzere Avrupa'nın coğrafi sınırları içinde kalarak ve onu mekânsal ve zamansal olarak modernliğin merkezi olarak alarak, tarihsel bir soykütüğünü çıkarma çabasına girer.[40] Amacı, modern devletin, toplumun ve bireyin eşzamanlı olarak yönetimsel pratikler üzerinden nasıl ortaya çıktığına dair tarihsel bir inceleme ortaya koymak ve bir anlamda o zamana kadar üzerine sessiz kaldığı iktidar alanlarını irdelemeye girişmektir. Ayrıca bu çalışmalarında, Nietzsche'den yola çıkarak geliştirdiği "soybilim" metodolojisinin yanında "yönetimsellik" gibi, "biyoiktidar" ve "biyopolitika" gibi daha sonra iktidar tahlillerinde sıkça kullanılan ve tartışılan kavramları ortaya atacaktır. Foucault, bu çalışmalarında her ne kadar modern iktidarın ortaya çıkışını ve işleyişini incelemeye ve

38 Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization", s. 119.

39 *Age*.

40 Foucualt, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, "Governmentality", *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*, *The Birth of Biopolitics*.

çözümlemeye girişse de sömürgecilik, emperyalizm ve Batı-dışı bağlamlar – zaman zaman verilen ve hatta bazısı neredeyse özcü ve şarkiyatçı sayılabilecek referanslar dışında – çoğunlukla inceleme dışı kalır. Bu geç dönem Foucault'yla haşır neşir olan postkolonyal çalışmalar, sömürgeci ve sömürgecilik sonrası iktidar tahlillerinde sadece Foucault'nun sağladığı bakış açısını, metodolojiyi ve kavramları kullanmakla kalmamış, aynı zamanda Foucault'nun dışarıda bıraktığı sömürge bağlamlarını ve bu bağlamlarda ortaya çıkan ve dolaşıma giren yönetimsel pratikleri ve söylemleri bu tarihsel incelemelerin içine taşıyarak onların sınırlarını sorgulamışlar ve bu sınırları genişleterek, daha doğrusu bozup yeniden yeniden kurarak, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası üzerine yeni tarihsel tahliller ortaya koymuşlardır.

Kuşkusuz postkolonyal literatür içindeki bu geç dönem Foucault'ya olan ilginin başlangıcını Ann Laura Stoler'ın *Irk ve Arzunun Eğitimi* adlı eseri işaretler.[41] Stoler, bu ve bunu takip eden *Cinsel Bilgi ve Emperyal İktidar* adlı eserinde, Foucault'nun son dönem çalışmalarında birbirine koşut olarak süregiden cinsellik ve ırk meselelerine olan ilginin önemine vurgu yapar.[42] Ancak Foucault'nun tarihsel incelemelerinin sömürge bağlamlarını dışarda bırakmasını, diğer bir deyişle, sömürge bağlamlarının Avrupa tarihinin çalışılmasına tali kalmasını ve sömürgeciyle sömürgeleştirilenin aynı tarihsel çerçeve içine alınmamış olmasını sorunsallaştırır. Öte yandan, o zamana kadarki postkolonyal literatürün de Foucault'nun özellikle son dönem tarihsel tahlilleri ve özellikle de cinsellik, ırk ve ırkçılığa dair savları yerine sadece erken dönem metodolojisine ve kavramlarına odaklanmış olmasını eleştirerek sömürge tarihinin ve dolayısıyla Batı tarihinin yeni bir okumasını ortaya koyar. Kısaca söylersek, bu okuma, Foucault'nun tarihsel tahlillerinin merkezine sömürge bağlamlarını taşımanın postkolonyal çalışmalar ve cinselliğin, ırkın ve ırkçılığın kavranması açısından sonuçlarının ne olacağını sorgular.[43]

Bu okumanın merkezinde, burjuva cinselliğinin ve kimliğinin kurulumuyla ırk ve ırkçılığın sömürge kökleri arasındaki ilişkinin tarihsel olarak irdelenmesi yatar. Diğer bir deyişle, Stoler, cinselliğin, Foucault'nun da savladığı gibi, modern iktidarın merkezine oturmasında ırkın oluşumunun oynadığı rolü, Foucault'dan farklı olarak, sömürgeci iktidarın yönetimsel pratikleri üzerinden

41 Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*.
42 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*.
43 *Age.*, s. 140-161.

inceler. Örneğin, Stoler'a göre, Doğu Hint adalarındaki Felemenk sömürgeciler cinselliğin düzenlenmesini merkezine alan çeşitli pratikler aracılığıyla kendilerini melezlerden ve yoksul beyazlardan ayırt ederek kendi kimliklerini korumaya çabalamışlar, bu süreçte de kendilerine yeni bir "Avrupalı" kimliği biçmişlerdir. Bu kimliğin oluşumu Avrupalı burjuva benlik algısının oluşumuna temel olmuş ve sömürgeci süreçler içinde Batı'ya taşınmıştır.[44] Buna göre, Foucault'nun anlattığı burjuva cinselliğinin ve kimliğinin ortaya çıkışının altında sömürgeleştirilen ve sömürge coğrafyalarında yaşayan halklarla kurulan ırk kurgusuna dayalı bir ilişki yatar. Dolayısıyla böylesi bir tarihsel inceleme, Foucault'nun bahsettiği modern öznellik biçimlerinin ortaya çıkışında aslında sömürgeden sömürgeciye doğru olan dolambaçlı bir yolun izlendiğini ortaya koyar.

Kuşkusuz ki, Stoler dışında sömürgeci yönetimsellik üzerine *Madun Çalışmaları Okulu* kuramcılarının çalışmalarını da değerlendirmek gerekir. *Madun Çalışmaları* kuramcıları içinde Partha Chatterjee'nin Foucault'yla olan bağlantısı, Said'in şarkiyatçılık okuması üzerinden yaptığı sömürgecilik sonrası Hindistan'da milliyetçilik üzerine olan çalışmalarına dayanır.[45] Bu çalışmalarda Chatterjee, Said'in şarkiyatçılık incelemesini takip ederek, Hindistan'da sömürgecilik karşıtı milliyetçi elitlerin kendilerini şarkiyatçılığın Batı ile Doğu, sömürgeciyle sömürgeleştirilen arasına koyduğu ontolojik ve epistemolojik ayrımlar içinde hareket etmek durumunda bulduklarını savlar. Bu, aynı zamanda, kendilerinin de yerli halklar karşısında bu söylemle ve onun tektipleştirici kalıplaşmış anlayışlarıyla hareket etmelerini de beraberinde getirmiştir. Böylesi bir söylemsel yapı içinde ortaya çıkan ve devinen sömürge karşıtı milliyetçilikler de karşı koymaya ve alaşağı etmeye çalıştıkları sömürgeci iktidarı madun grupların dışlanması üzerinden yeniden üretmişlerdir. Chatterjee, bu özelliğiyle *türetilmiş* bir söylem olduğunu savladığı sömürge karşıtı milliyetçiliğin, sömürge karşıtı hareket içinde arzulanan sömürgecilik sonrası özgürleştirici ortamı yaratamamasını şarkiyatçı söylemin ikiliklerini bağımsızlık süreci ve daha sonraki modernleşme süreçlerinde sürdürmesine bağlar.[46] Bunun sonucu olarak da, "madun grupların eylemliliği elit gruplar tarafından sahiplenilmiş," madun gruplar da kendilerini ulusun sessizleştirilmiş ve eylemlilikten yoksun bırakılmış *parçaları* olarak bulmuşlardır.[47]

44 *Age*. Ayrıca bkz. Mitchell, "The Stage of Modernity", s. 4.
45 Chatterjee *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*.
46 *Age*.
47 Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 277.

Said'e yöneltilen eleştirilere benzer bir şekilde, Chatterjee'nin bu okuması da metinselciliği ve direnişe yer bırakmayan söylemsel bir yapı öne sürmesi ve bu yönüyle siyasal karamsarlığa varması nedeniyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin en önemlilerinden biri kuşkusuz Sumit Sarkar'ın (1996) eleştirisidir. Sarkar *Madun Çalışmaları Okulu'nun* giderek "madun grupların çalışılmasından" uzaklaştığını ve bunun yerine "bilgi-iktidar ilişkilerinin çalışılmasına" yoğunlaştığını belirtir.[48] Özellikle Chatterjee'nin milliyetçilik tahlillerini hedef alan Sarkar'a göre, bu çalışmalar içinde sadece madun gruplar değil, elitler de eylemliliklerinden yoksun bırakılmışlardır.[49]

Tüm bu eleştirilere rağmen, *Madun Çalışmaları Okulu*, Gyan Prakash'ın ve Dipesh Chakrabarty'nin belirttiği gibi, şarkiyatçı-pasifleştirici, milliyetçi-özcü ve Marksist-yapısalcı tarih yazımlarını ve modernliğe "geçiş anlatılarını" sorunsallaştırarak Avrupamerkezci tarih yazımının ötesine gitme olanakları sunan bir madun tarihçiliği ortaya koymuştur.[50] Özellikle son dönemde bu kuramcılar, Foucault'nun geç dönem çalışmalarına yönelmişler ve sömürgeci yönetimselliklerin çözümlemesine girişmişlerdir. Bununla birlikte, elitlerin ve madun grupların yönetimsel pratiklerle nasıl ilişkilendiklerine; yani onlarla nasıl müzakere ettiklerine, onları nasıl kullandıklarına veya tersine çevirdiklerine, ya da onlara nasıl karşı koyduklarına odaklanmışlardır. Bu tahliller, aynı zamanda, Stoler'ınkine benzer bir şekilde, Foucault'nun Avrupamerkezci tarihsel tahlillerine karşı getirilen bir sorgulama olarak da düşünülmelidir.

Bu çalışmalar içinde, yönetimsellik yaklaşımını sömürgeci iktidarın incelenmesine Foucault'nun geliştirdiği şekliyle ilk uygulayanlardan biri Prakash'tır. Prakash, *Bir Başka Akıl* adlı eserinde eser adının da ifade ettiği üzere sömürgecilerin ve milliyetçi elitlerin Hindistan'ı modern bir ülke olarak tahayyül ve idare etmelerinde bilimin aldığı rolü irdelerken, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrasına geçiş Hindistan'ının tarihine dair pek çok tartışmaya girer.[51] Prakash'a göre, sömürgeci yönetimselliğin ortaya çıkışı, Foucault'nun doğuşunu Avrupa sınırları içinde kalarak anlattığı liberal yönetimselliğin tarihiyle koşutluk göstermez. Yönetimselliğin sömürge bağlamında doğuşu, Batılı toplumsal ve siyasal oluşumları ve öznellik biçimlerini (yönetimselleşen devlet,

48 *Age*.
49 *Age*., s. 277-278.
50 Prakash, "Writing Postorientalist Histories of the Third-World Perspectives from Indian Historiography"; Chakrabarty, Provincializing *Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.
51 Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*.

sivil toplum, vatandaş-birey, vb.) ortaya çıkarmak yerine, yönetimselliğin Batılı biçiminin "esas olarak yerinden oynatılmasına" neden olur ve ortaya farklı bir yönetimsellik tarzı çıkarır. Emperyal hakimiyetin ve sömürgeci iktidarın bir parçası olarak ortaya çıkan bu yönetim tarzı, Foucault'nun kavramsallaştırdığı şekliyle "egemenlik" diyebileceğimiz bir iktidar biçiminin uzantısıdır. Prakash bunu, sömürgeci yönetenlerin siyasal meşruiyet yokluğunda iktidarlarını sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları baskıya bağlar.[52]

Sömürgeci iktidar, bilime dayanarak uygulamaya koyduğu arazi etüdü, istatistik toplama, ticari düzenleme, kamu sağlığı vb. yönetimsel pratikler aracılığıyla böylesi bir sömürgeci yönetimselliği, daha doğrusu emperyal egemenliğini sürdürmüştür. Sömürgeci iktidar ayrıca, sömürgeleştirilen halkı medenileştirmeyi amaçlayan bilimsel uygulamaları da hayata geçirmiştir. Ancak bu bilimsel uygulamalar, bilimin, kültürden ve yerellikten bağımsız, evrensel bir dil kullanması yerine, tam da evrensellik iddiasını sürdürebilmesi için yerli anlayışlara ve deyişlere çevrilerek sömürgeleştirilen halka ve yerli kültüre seslenebilmesini gerekli kılmıştır. Bu "çevrilme" ve "melezleşme" sürecini müzeler ve gösteriler üzerinden inceleyen Prakash, bu sürecin bilimin gücünün "paradoksal bir şekilde meşrulaşmasına" yol açtığını ve bunun da özgül iktidar ilişkileri ortaya çıkardığını savlar.[53] Buna göre, bu süreç aynı zamanda bilimde bağımsızlığa ve modernleşmeye yönelik bir fırsat gören milliyetçi elitlerin, bilimin ve bilimsel gelişmenin aslında sömürge öncesi Hintli kültürünün kaybolmaya ve unutulmaya yüz tutmuş ayrılmaz bir öğesi olduğunu iddia ederek ve bu sayede Batı'nın sömürgeci iktidarından bağımsızlaşmaya ve ulusal modernleşmeye dair bir iddiada bulunarak kendilerine sömürgeci iktidarı hedef aldıkları bir direniş ve siyasal eylem alanı açmalarını mümkün kılmıştır.

Prakash bir başka makalesinde de, sömürgeci tıbbın Foucault'nun ele aldığı şekliyle Batılı beden idaresi tekniklerini önceleğini gösterir.[54] Yukarıda tartışılan çalışmasında sömürgeci yönetimselliğin Avrupa'da doğan liberal yönetimsellikten farkını vurgulayan ve bu şekilde Foucault'nun yönetimsellik tahlillerine bir şerh koyan Prakash, bu çalışmasında Foucault'nun modern Avrupa'nın doğuşuna temel olarak gördüğü "kişilerin, kimliklerin, mekânın ve hareketin idaresi yöntemlerinin" aslında Avrupa'nın içsel tarihinin ürünü olmadığını ve sömürgeci karşılaşmalar sonucunda ortaya çıkıp sonradan Avrupa'ya

52 *Age.*, s. 125-127.
53 *Age.*, s. 64.
54 Prakash, "Body Politic in Colonial India".

geldiğini savlar.[55] Bu anlamda Prakash'ın bu çalışmaları, sadece yönetimsellik kavramının uygulaması olmakla kalmaz, aynı zamanda Foucault'nun tarihsel tahlillerinin postkolonyal bir okumasını ve eleştirisini ortaya koyar.

Benzer bir şekilde Chatterjee, ""nüfus" fikrinin yönetimsel iktidarın nesnesi olarak ortaya çıkışını" ve ""kültürün" bir nüfus grubunun kimliğini içererek cisimleştiren özellikler olarak icadının" sömürge bağlamında gerçekleştiğini savlar.[56] Daha yakın tarihli *Yönetilenlerin Siyaseti* adlı eserinde ise, Hindistanlı kent yoksullarının sömürgecilik sırasında ve sonrasında üretilen nüfus kategorileri üzerinden siyasal otorite ile nasıl müzakere ettiklerini gösterir.[57] Bu müzakereler, evrensel ideallere ve kurumlara dayalı modern siyasetin "vatandaşlık" ve "sivil toplum" kategorilerinin ötesinde, Chatterjee'nin "sivil toplumdan" ayırmak için "siyasal toplum" adını verdiği bir yönetimsellik alanını ortaya çıkarmıştır. Chatterjee, bu alan içinde hareket eden kentli yoksulların, mülkiyet yasalarını ve yasal düzenlemeleri ihlal ederek kentsel yönetimler karşısında hak talepleri oluşturduklarını ve bu sayede kentsel mekânı ve siyaseti şekillendirdiklerini gösterir. Bu yönüyle, milliyetçilik üzerine olan çalışmalarındaki karamsarlığın yerine, madun grupların kendilerini hedef alan yönetimsel kategorilerle ilişkilenerek ve müzakere ederek kendilerine siyasal bir alan açtıklarını öne sürmesiyle ve dolayısıyla da madun eylemliliğine vurgu yapmasıyla daha iyimser bir tablo ortaya koyar: "Siyasal toplum" olarak tanımladığı bu yönetimsel alan bugün 3. Dünya'da demokratik siyasetin esas olarak gerçekleştiği alandır.[58] Chatterjee yine de yükselen kentli orta-sınıf aktivizmi ile yeniden şekillenen ve içinde madun grupların hak talepleri için giderek daha az bir alan bulabildikleri, onun yerine mülksüzleştirilip kentin çeperlerine sürüldükleri, bir kentsel yönetim karşısında siyasal toplumun olanaklarının giderek daraldığı değerlendirmesini de ekler.[59]

Chakrabarty ise, Türkçeye *Modernliğin Yerleşmeleri* veya *Modernlik Alışkanlıkları* olarak çevrilebilecek eserinde yönetimsellik kavramını modern etnisitenin kökenlerini araştırmak için kullanır.[60] Foucault'nun tartıştığı şekliyle ırk fikrinin Hindistan bağlamında dışsal olarak görüldüğünü söyleyen Chakrabarty, "yönetim ve etnisite süreçleri ile cemaat ve kasta dair içsel görüşler arasında bağlantı-

55 Mitchell, "The Stage of Modernity", s. 3.
56 Chatterjee, "Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World", *age*.
57 Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*.
58 *Age*., s. 53-78.
59 *Age*., s. 131-147.
60 Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*.

ları" araştırır.[61] Yönetimsellik yaklaşımından da sömürgeci siyasal tahayyülün nasıl kurgulandığını ve yapılandırıldığını ve etnik kategorilerin bu süreçte nasıl inşa edildiğini irdelemek için faydalanır.[62] Chakrabarty'ye göre, kaynağını sömürgecilikten alan bu yönetimselliklere karşı koymanın yolu, "Avrupa'yı taşralaştırmaktan," kısaca söylemek gerekirse Avrupamerkezci tarih anlayışını öteleyebilecek yeni bir madun tarih yazımını ortaya koymaktan geçer.[63]

Sömürgeci yönetimsellik çalışmaları içinde diğer bir önemli isim de David Scott'tır. Scott, Sri Lanka'daki İngiliz sömürgeciliğine odaklanarak yönetimselliğin sömürge bağlamında ortaya çıkışını ele alır.[64] Scott'a göre herhangi bir zamanda sömürgeci iktidarı anlamanın yolu siyasal rasyonalitesinin içsel mantığını, başlıca amaçlarını ve uygulanış şeklini anlamaktan geçer.[65] Scott, İngiliz sömürgesindeki Sri Lanka'da, Foucault'nun anlattığına koşut olarak, birbirinin ardı sıra gelen iki tür siyasal rasyonalitenin varlığından söz eder. Bunlardan birincisi 19. yüzyılın ilk çeyreğinde geçerli olan merkantilizm veya egemenlik olarak adlandırılabilecek olan iktidar biçimidir. Bu rasyonalite dahilinde esas amaç "haracın" ya da "verginin" elde edilmesidir.[66] Diğer bir siyasal rasyonalite ise, 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yükselen yönetimselliktir. Buna göre, sömürgeci iktidar, sadece zenginlik elde etmek yerine "topluma" ve sömürgeleştirilen halkın yaşam biçimlerini değiştirmeye ve yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelmişti. Bu, sömürgeleştirilen halkın "davranış ve alışkanlıklarının", yeni bilgi biçimleri, kurumsal aygıtlar ve yönetimsel teknikler aracılığıyla modern bireyi yaratmak amacıyla değiştirilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştı.[67] Scott, ayrıca, bu değişen sömürgeci iktidarın nasıl algılandığının ve müzakere edildiğinin de irdelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Postkolonyal kuram içinde Foucault'nun çalışmalarını eleştirel bir okumayla izleyen Mitchell ise, Mısır üzerine olan çalışmalarının ilki olan *Mısır'ı Sömürgeleştirmek* adlı eserinde Foucault'nun "disiplin" kavramsallaştırmasından yararlanır ve fakat Foucault'nun soykütüğünü Avrupa'nın coğrafi sınırları içinde kalarak çıkardığı disiplin iktidarının sömürge Mısır'ında ortaya çıkışının tarihsel bir tahlilini ortaya koyar.[68] Mitchell'a göre, o döneme kadar yabancı

61 Legg, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", s. 280.
62 Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, *age*.
63 Chakrabarty: Provincializing *Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.
64 Scott, "Colonial Governmentality".
65 *Age*., s. 204.
66 *Age*., s. 207.
67 *Age.*, s. 207-214.
68 Mitchell, *Colonising Egypt*.

olan Batılı bir temsil etme tarzının sömürge bağlamında, özellikle de eğitim ve kent planlaması alanlarında, toplumsal yaşamı temsil etmeye, düzenlemeye, ve disiplin ve kontrol altına almaya yarayan bir çerçeve haline gelmesi, bu iktidar biçiminin ortaya çıkışını ve işleyişini belirler. *Uzmanların İktidarı* adlı eserinde ise postkolonyal çalışmalar içinde pek de fazla kendine yer bulmayan bir alanın, ekonomi alanının, belirli birtakım temsil etme ve soyutlama pratikleri aracılığıyla bilinebilir ve yönetilebilir bir alan olarak üretildiğini savlar.[69] Bu tahlilin altında yatan ise, daha geniş bir sosyal bilimler eleştirisidir. Buna göre, modern sosyal bilimleri olanaklı kılan şey, Batı'nın belirli birtakım tarihsel deneyimlerinin evrensel bilgi üretiminin şablonu olarak ele alınmasıdır.[70] Bu da ancak ve ancak, Batı-dışı tarihleri modernliğin tarihinin yazımının dışında bırakan bir dizi yerinden etme ve soyutlama ile ve bunun sonucunda da modernliği Batı'yla özdeşleştirme ve dahası Batı'yı modernlik olarak temsil etmeyle mümkün olur.[71]

Örneğin ekonomi alanında odak, modern kapitalist ekonominin temel öğeleri olarak temsil edilen ve bu şekilde iktisat biliminin çerçevesini oluşturan, Batı'ya özgü olduğu düşünülen ve fakat bu bilimsel çerçeveye ancak belirli birtakım soyutlama pratikleri sonucunda dahil edilen bir dizi düzenlemeler, alanlar ve aktiviteler üzerindedir. Ancak iktisat bilimi, tüm bunların ortaya çıkışında sömürgeciliğin rolünü görmezden gelir. Aynı zamanda, bunları sadece bilimsel bilgi üretiminin değil, toplumsal pratiğin de ölçütü olarak belirler. Bu şekilde ulusal ekonomiler, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bilinebilir ve idare edilebilir bütünler olarak temsil ve tahayyül edilmeye başlanmış ve kalkınmacı söylem ve pratiklerin nesnesi haline gelmiştir. Bu da "modernleşen" Mısır'ın, tıpkı diğer 3. Dünya ülkeleri gibi, kalkınmacı uzmanların yönetimsel iktidarına nasıl tabi kılındıklarını açıklar.[72] Bir örnek vermek gerekirse, modern kapitalist ekonominin temel kavramlarından bir tanesi, ekonomik kararların ve aktivitelerin faili ve serbest piyasasın temeli olarak görülen "rasyonel bireydir." Mitchell'ın bu eserindeki tahlillerinde vardığı sonuca göre ise, insan eylemliliği olarak düşünülen şey aslında, örneğin Mısır'ın modernleştirici elitlerinin doğa karşısında başa çıkmak durumunda kaldıkları birtakım güçlüklerin bir ürünüdür. Fakat, iktisat bilimi ve genel olarak da sosyal bilimler içinde ancak bu ve bunun gibi tarihsel süreçler-

69 Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, and Modernity*, s. 6-12.
70 *Age*., 7.
71 Mitchell, "The Stage of Modernity", s. 15.
72 Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, and Modernity*.

den soyutlanarak kavramsallaştırılmıştır.[73] Böylesi bir kavramsallaştırma da Foucault'nun tartıştığı şekliyle ekonominin toplumsalın yönetilecek bir alanı olarak ortaya çıkmasına koşut olarak, modern bilgi biçimlerinin ve yönetimsel iktidarın odak noktalarından biri haline gelmiştir.

Yazının ikinci kısmında tartışılan ve Foucault'nun geç dönem kavramsallaştırmalarına ve tarihsel incelemelerine odaklanan postkolonyal çalışmalar, yukarıda da belirtildiği üzere, Foucault'nun yalnızca metodolojisini ve kavramlarını kullanmakla kalmamış, aynı zamanda sömürgecilik tarihlerinden ve sömürgecilik sonrası tarihlerden yola çıkarak Foucault'nun tahlillerinin Avrupamerkezciliğini sorgulamışlardır. Diğer bir deyişle, bu postkolonyal çalışmalar, biyoiktidarın, biyopolitikanın ve yönetimselliğin ortaya çıkışına ve işleyişine dair tahlillerin çerçevelerine, sömürgecilik tarihleri ve sömürgecilik sonrası tarihler katıldığı zaman ortaya çıkan tabloyu ya da tabloları göstermişlerdir. Bu çalışmalar, bir yandan sömürgeci yönetimselliklerin kendi özgüllüklerini, Batılı liberal yönetimsellikten farklarını ve sömürgeleştirilen halkların yönetimsel iktidarlarla girdikleri ilişkileri irdelerken, diğer yandan da Avrupa bağlamında Foucault'nun ve onu izleyenlerin ortaya koydukları yönetimsel pratiklerin ortaya çıkışlarının sömürgelerden geçen daha dolambaçlı bir yol izlediğini göstermişlerdir.

Bu çalışmalar aynı zamanda, modernliğin tarihini yeniden düşünmemiz gerektiğini gösterir. Foucault'nun da izlediği Avrupamerkezci tarih yazımına göre modernlik, Avrupa'nın coğrafi sınırları içinde ortaya çıkmış ve daha sonra bu merkezden çevreye yayılmıştır. Batı-dışı toplumlar ise, Avrupa'nın deneyimini tarihsel olarak çizgisel bir hatta izleyerek modernliğe ulaşacaklardır. Postkolonyal çalışmalar ise, daha önce Stuart Hall ve yakın zamanda Gurminder Bhambra'nın da savladığı gibi, modernliğin ortaya çıkışını daha küresel bir bağlamda düşünmemiz ve ele almamız gerektiğini gösterir.[74] Stoler ve Mitchell'ı takip ederek söyleyecek olursak, modernliğin ortaya çıkışını küresel bağlamda düşünmek, modern bilgi tarzlarının, iktidar pratiklerinin ve öznellik biçimlerinin ortaya çıkışını coğrafi olarak Batı dışına havale ederek modernleşme anlatısını "genişletmeyi" ve "tersine çevirmeyi" ve fakat bu gelişmeleri Avrupamerkezci tarih yazımına dahil ederek Batı'yı yeniden tarihin merkezine koymayı değil; bu postkolonyal çalışmalara dayanarak modernliğin tekil bir mantığı olduğu, belirli bir coğrafyada ortaya çıktığı ve belirli bir zamana denk düştüğü düşün-

73 *Age*.

74 Hall, "When was "the Post-Colonial"? Thinking at the Limit"; Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*.

cesini sürekli olarak sorunsallaştırmayı gerektirir. Foucault'nun biyoiktidar, biyopolitika ve yönetimsellik üzerine olan incelemelerini, en son tartışılan postkolonyal çalışmalar üzerinden bu perspektiften doğru düşündüğümüzde, Foucault'nun kendisinin de zaman zaman dile getirdiği gibi, bu pratiklerin ve bu pratikleri şekillendiren "temaların" ve "kategorilerin" ortaya çıkışının, dolaşıma girmelerinin ve bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya aktarılmalarının, "yerinden edilmeyi" ve "yeniden kurgulanmayı" da beraberinde getiren, daha devingen ve akışkan bir sürece işaret ettiklerini görürüz. Bu anlamda, sömürgeci yönetimsellik üzerine yapılan postkolonyal çalışmalar, Foucault'nun anlattığı modern yönetimselliğin doğuşunun tarihini sömürgeleştirilenden sömürgeciye doğru gerçekleştiği şeklinde yeniden yazmayı değil; bu tarihi "karmaşıklaştırmayı" ve "çetrefilleştirmeyi" gerektirir.[75]

Postkolonyal kuram, postyapısalcılık ve postmodernizm ile birlikte, yaklaşık olarak son otuz beş yılın hem akademi içindeki hem de dışındaki en önemli entelektüel akımlarından biridir. Postkolonyal literatürün ortaya çıkışında ve gelişiminde Karl Marx'tan Jacques Derrida'ya kadar pek çok toplumsal kuramcının ve felsefecinin etkisi görülür. Kuşkusuz postkolonyal kuram tekil bir epistemolojik veya kuramsal konuma karşılık gelmez. Farklı kuramcılar farklı konumlar alırken aynı zamanda çeşitli metodolojik yaklaşımlar ve kavramsal araçlar üzerinde tartışagelmişlerdir.

Bu yazıda, postkolonyal kuramın nasıl geliştiğinin ve hangi konumları ortaya çıkardığının derinlemesine bir incelemesi yerine; postkolonyal kuramcıların, bu tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturan Foucault'nun çalışmalarıyla nasıl haşır neşir oldukları, bunlardan nasıl etkilendikleri ya da bunları nasıl eleştirdikleri ele alınmıştır. Erken dönemdeki tartışmaların çoğu, Foucault'nun söylem kavramsallaştırması ve kavramın Said tarafından şarkiyatçılık incelemesinde kullanılması üzerine yoğunlaşır. Said'in kendisinin de daha sonradan eleştireceği tarz bir söylem kavramsallaştırması, pek çok kuramcı tarafından sömürgeci iktidarın çözümlenmesinde çeşitli açılardan sorunlu bulunmuştur. Bu eleştirilerin en önemlileri, sömürgeci söylemin maddi üretim bağlamlarından soyutlanması ve belirli birtakım metinlere indirgenmesi ile farklılıklara, uyuşmazlıklara ve çelişkilere yere bırakmayan bir kalıba sokulmasıdır. Bu eleştirilerin içinde diğerlerinden ayrılan Young, Foucault'nunkine daha sadık bir söylem analizi yöntemine dönmeyi önerir. 1990'lardan itibaren ise, Foucault'nun geç dönem

75 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*; Mitchell, "The Stage of Modernity, s. 7.

çalışmalarına, özellikle de yönetimsellik, biyoiktidar ve biyopolitika kavramsallaştırmalarına ve cinsiyet, ırk ve ırkçılık üzerine tahlillerine odaklanan pek çok postkolonyal çalışma ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar, sadece Foucault'nun geç dönem kavramsal araçlarından ve tarihsel incelemelerinden faydalanarak "sömürgeci yönetimsellikler" bağlamında bilgi biçimleri, iktidar teknikleri ve madun öznellikleri ve siyasetleri arasındaki ilişkileri maddi bağlamları içinde, mekânsal ve zamansal farkları, etkileşimleri ve dolaşımları da dikkate alarak incelemekle kalmamış; aynı zamanda onun çalışmalarının Avrupamerkezciliğine karşı postkolonyal alternatifler ortaya koymuştur.

Kaynakça

Ahmad, Aijaz, *In Theory*, Londra ve New York: Verso, 1992.

Ashcroft, Bill ve Pal Ahluwalia, *Edward Said: The Paradox of Identity*, Londra ve New York: Routledge, 1999.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londra ve New York: Routledge, 1994.

Bhambra, Gurminder K., *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Basingstoke, UK ve New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Chakrabarty, Dipesh, Provincializing *Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

_____, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies,* Şikago, IL ve Londra: University of Chicago Press, 2002.

Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Londra: Zed Books; Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986.

_____, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

_____, "Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World", *Questions of Modernity*, Ed. Timothy Mitchell, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000.

_____, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press, 2004.

Driver, Felix, "Geography's Empire – Histories of Geographical Knowledge", *Environment and Planning D-Society & Space*, C. 10, S. 1, (1992), s. 23–40.

Foucault, Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Vintage Books, 1965.

_____, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon Books, 1971.

_____, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1972.

_____, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon Books, 1977.

_____, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, New York: Pantheon Books 1978.

_____, "Governmentality" ve "Questions of Method", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Ed. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, Şikago, IL: Chicago University Press, 1991.
_____, *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*, New York: Picador.
_____, *The Birth of Biopolitics*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.
Hall, Stuart, "When was "the Post-Colonial"? Thinking at the Limit", *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Ed. Iain Chambers ve Lidia Curti, Londra ve New York: Routledge, 1996.
Legg, Stephen, "Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism", *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Ed. Jeremy W. Crampton ve Stuart Elden, Aldershot, UK: Ashgate, 2007.
Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*. Berkeley, CA: University of California Press, 1991.
_____, "The Stage of Modernity", *Questions of Modernity*, Ed. Timothy Mitchell, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000.
_____, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, and Modernity*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002.
Nichols, Robert, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization", *Foucault Studies*, S. 9, (2010), s. 111-144.
Prakash, Gyan, "Writing Postorientalist Histories of the Third-World Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, C. 32, S. 2, (1990), s. 383–408.
Prakash, Gyan, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
_____, "Body Politic in Colonial India", *Questions of Modernity*, Ed. Timothy Mitchell, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000.
Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.
_____, "Michel Foucault, 1927–1984", *Raritan*, C. 4, S. 2, (1984), s. 1–11.
_____, "Foucault and the Imagination of Power", *Foucault: A Critical Reader*, Ed. David Couzens Hoy, Oxford, UK ve New York: Blackwell.
_____, *Culture and Imperialism*, Londra: Chatto & Windus.
Sarkar, Sumit, "Decline of the Subaltern", *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Ed. Vinayak Chaturvedi, Londra ve New York: Verso, 1996 (2000).
Scott, David, "Colonial Governmentality", *Social Text*, S. 43, (1995), s. 191-220.
Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Ed. Diana Brydon, Londra ve New York: Routledge, 1988.
Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, NC: Duke University Press, 1995.
_____, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002.
Young, Robert J. C., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, UK ve Malden, MA: Blackwell, 2001.



Bölge Tarihini Nasıl Yapmalıyız?

STUART ELDEN

Foucault bölge hakkında pek fazla şey söylememiştir ve söyledikleri de en iyi ihtimalle yanıltıcıdır. Bununla birlikte Foucault bölgenin tarihini düşünmeye başlarken fazlasıyla yardımcı olabilir. Bu katkının amacı olan bu iki iddianın temeli, bölgenin tarihi üzerine son 10 yıldır yaptığım ve *The Birth of Territory* (Bölgenin Doğuşu) kitabıyla sonuçlanan çalışmalarda önerdiğim bazı düşüncelerde yatmaktadır.

Dört aşama üzerinden ilerleyeceğim.

İlk olarak Foucault'nun bölge üstüne ne söylediğini ve neden bunu yanıltıcı bulduğumu tartışmak istiyorum. İkinci olarak Foucault'nun daha eksiksiz bir bölge tarihi konusunda ne sunabileceği sorusunu yanıtlamak; üçüncü olarak kısaca, bu yanıtın işlerlik kazanmasını sağlamak için buna ne eklenebileceğini tartışmak ve dördüncü olarak da gördüğüm kadarıyla, bölgenin doğuşunun ana hatlarını çizmek istiyorum.

I: Bölge Konusunda Foucault

Foucault, çalışmasının pek çok farklı yerinde siyasal mekânı tartışır ve oldukça can alıcı bir biçimde şunu savunur: "Mekân topluluk yaşamının her

* Kısaltmalar: GBN (STP): *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France (1977-1978)* (*Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*), Fransızca kitaptaki sayfa numarası / İngilizce kitaptaki sayfa numarası.
BD (NB): *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, (*The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*), Fransızca kitaptaki sayfa numarası / İngilizce kitaptaki sayfa numarası.

biçiminde aslîdir; mekân her türlü iktidar uygulamasında aslîdir."[1] Bölge sorunu 1970'lerin ortalarında, özellikle de *Security, Territory, Population* (Güvenlik, Bölge, Nüfus) dersinde ve diğer ilgili malzemelerde özel bir odak noktası haline gelir.[2] Foucault'nun ilgisini gösteren işaretlerden biri 1976'da *Hérodote* dergisinde coğrafyacılara verdiği yanıtta bulunabilir.

> *Bölge* (*territory*) hiç kuşkusuz coğrafi bir mefhumdur, ama her şeyden önce hukuki-siyasal bir mefhumdur: belirli bir tür iktidarın kontrol ettiği mıntıkadır (*area*). *Arazi* (*field*) ekonomik-hukuki bir mefhumdur. *Yer değiştirme*: kendisinin yerini değiştiren bir ordu, bir bölük, bir nüfustur. *Alan* (*domain*) hukuki-siyasal bir mefhumdur. *Toprak* (*soil*) tarihsel-yer bilimsel bir mefhumdur. *Bölge* (*region*) mali, yönetimsel, askeri bir mefhumdur. *Ufuk* resimle ilgili, ama aynı zamanda stratejik bir mefhumdur.[3]

Bölge tek başına hukuki-siyasal konularla ve iktidar sorunuyla bağlantılı olması itibariyle değil, başlı başına önemlidir. Söyleşiyi yapanların da söylediği gibi, "bazı uzamsal metaforlar eşit ölçüde coğrafi ve stratejiktir, coğrafya askeriyenin gölgesinde büyüdüğü için bu da tamamen doğaldır."[4] Bu anlamda Foucault'ya göre siyasal-stratejik terimi, "askeriyenin ve yönetimin kendilerini aslında nasıl hem maddi bir zemine hem de söylem biçimlerine kaydettiklerinin bir işaretidir."[5] Bölgeye nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda bu bence bize bir işaret veriyor. Daha önce başka bir yerde de öne sürdüğüm gibi, öyle gözüküyor ki bölge üzerine olan literatürün büyük bölümü konuyu siyasal-ekonomik kaygılara –toprak sorunu– daraltır ya da en fazla siyasal-

1 Foucault, "Espace, savoir et pouvoir", s. 282 "Space, Knowledge and Power", s. 252. Genel bir tartışma için bkz. Stuart Elden, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, 4. ve 5. bölümler.

2 Foucault'yu bölge hakkında düşünmek için kullanan erken bir girişim şurada bulunabilir: Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*. Foucault'dan ilham alan daha yeni bir proje: Matthew G. Hannah, *Governmentality and the Mastery of Territory in Nineteenth-Century America*. Arazi politikaları hakkında da önemli tartışmalar bulunmaktadır: Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France, 1970-1971, suivi de Le savoir d'Œdipe*, özellikle s. 115-7.

3 Foucault, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Dits et écrits*, III. Cilt içinde, s. 32; "Questions on Geography", Crampton ve Elden, *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography* içinde, s. 176-7.

4 Foucault, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", s. 33; "Questions on Geography", s. 177.

5 Foucault, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", s. 33; "Questions on Geography", s. 177.

stratejik meseleler –arazi (*terrain*) sorunu denilebilecek meseleler– etrafında genişletir. Foucault, çalışmasına yapılan eklemeler izin verdiği ölçüde daha çok ikinci başlık altında ele alınmıştır. Ama ben Foucault'nun bundan daha fazlasını sunduğunu düşünüyorum. Özellikle de hukuki-siyasal olana, yasa sorununa yapılan vurgu temel önemdedir. Ve Foucault'nun iktidar üzerine çalışması basitçe, dar anlamda stratejik değildir ama daha genel olarak siyasal teknik sorunlar açar. Birlikte ele alınan dört kayıt –ekonomik, stratejik, yasal ve teknik– bölgenin siyasal ve tarihsel özelliklerini belirlemede bana kalırsa oldukça önemlidir.[6]

Bununla birlikte Foucault bu siyasal ve tarihsel kaygılarını aslında bölgeyle ilişkili biçimde ele aldığında yanıltıcıdır. Foucault yasal sorun bakımından bölgeyi temelde, terime verdiği çok özel anlamı içinde egemenlikle bir tutar.[7] Sözgelimi "egemenliğin bir bölgenin sınırları (*limites*) içinde uygulandığını… bir bölgede kayıtlı olduğunu ve işlediğini… nüfusu olmayan bir bölge üzerindeki egemenlik fikrinin yalnızca yasal ve siyasal olarak kabul edilebilir bir fikir değil, aynı zamanda mutlak olarak kabul edilen öncelikli bir fikir olduğunu"[8] ifade eder. Böylece Foucault meseleyi çetrefil bir hale getirir ve mevcut uygulamanın çoğunlukla o siyasal mekândaki bedenler üzerinde olduğunu ve egemenlik/bölge, disiplin/bedenler, güvenlik/nüfus arasındaki katı bağlantının biraz kaba olduğunu ileri sürer, ama bu özellikle, ilk çifti değil son iki çifti ilgilendiriyor gibi görünür.[9] Foucault aynı zamanda, "feodalizm tarafından tanımlanan bölgesel bir tahakküm temelinde gelişen ve kurulan temel olarak bölgesel bir iktidar sisteminde kasabanın her zaman bir istisna"[10] olduğunu öne sürerek bölge mefhumunu feodalizmle bir tutar.

Foucault bu yüzden geleneksel egemenlik sorununun "ya yeni bölgeler fethetme ya da fethedilmiş bölgelere tutunma"[11] sorunu olduğunu öne sürer; bunun temelde Machiavelli'nin sorunu olduğunu belirtir. Burada Foucault'nun egemenlik mefhumunun, bu terimin ve kavramın genellikle geç bir düşünürden, özellikle de Jean Bodin'den alınması itibariyle tam da ne kadar muğlâk bir mefhum olduğunu hissediyoruz. "Prens'in güvenliği (*sûreté*) onun kendi bölgesel iktidarının gerçekliği içinde Prens'in sorunudur; bana kalırsa,

6 Bu sav ayrıntılı bir şekilde şurada işlendi: Elden, "Land, Terrain, Territory".
7 GBN 13/11.
8 GBN 13/11.
9 GBN 13/11.
10 GBN 66/64.
11 GBN 66/64.

egemenliğin siyasal sorunuydu bu".[12] Foucault Prens'in "prensliği idame ettirmeye, güçlendirmeye ve korumaya" çalışması gerektiğini, ama prensliğin basitçe anlaşılmaması gerektiğini vurgular. Korunması gerekenin, "tebaa ve bölge tarafından kurulan bir bütün olarak prenslik, (tabiri caizse) nesnel prenslikten çok", Prens'in "sahip olduğu şeyle, miras aldığı ya da ele geçirdiği bölgeyle ve tebaasıyla ilişkisi (*rapport*)" olduğunun altını çizer. İngilizce çeviri burayı "nesnel bölge" olarak yorumlar, ama bu bir hatadır. Bu yanıltıcıdır çünkü Foucault'nun bölgenin, hükümranlığın nesnesi olmadığını söylediğini ima eder, oysa Foucault bölgenin anlaşıldığı haliyle nesne olan nesnel prenslikten çok Prens'in o prenslikle ilişkisi olduğunu söylemektedir. Foucault kendisi olarak anlaşılan ve ilişkinin nesnesi olan prensliğin temel öğesinin bölgesel belirlenim olduğu konusunda açıktır.

Muğlak kalmaması için tekrar vurgular: "Korunması gereken, Prens'in tebaasıyla ve bölgesiyle ilişkisi olarak prensliktir ve doğrudan, dolaysız, temel ya da öncelikli olarak bölge ve onun sakinleri değildir".[13] Yine de Foucault can alıcı noktanın, hükümranlığın nesnesi olan, kendi içinde Prenslikten ziyade bu ilişki, prenslik ile prens arasındaki bu kırılgan bağlantı olduğunun altını çizse de, prensliğin temel öğesi bölgedir. "İktidarın nesnesi, hedefi iki şeydir: bir yandan bölge ve diğer yandan bölge sakinleri."[14]

Bu bakımdan Foucault için Machiavelli bir çağın bitişi ya da bir dönemin en üst noktası gibi bir şeyi ifade eder. Foucault bu durumun sağlam bir belirlenimini önerir: "Orta Çağ'dan on altıncı yüzyıla kadar kamu hukukunda egemenlik şeyler üzerinde değil, her şeyden önce bir bölge üzerinde ve sonuç olarak da orada yaşayan tebaa üzerinde uygulanırdı… Bölge gerçekten de hem Machiavelli'nin prensliğinin hem de felsefecilerin ve yasa teorisyenlerinin tanımladığı şekliyle egemenin yasal egemenliğinin temel öğesidir".[15] Foucault bununla ne kastettiğini *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda açıklığa kavuşturur:

> Egemen, monark, devlet önceki sistemde neyi elinde tutuyordu ve bu elinde tutma hakkı ne üzerinden temellendirilmiş, meşrulaştırılmış ve kurulmuştu? Bu, şeylerdi, topraktı (*terres*). Kral her zaman olmasa da çoğunlukla krallığın sahibi (*propriataire du royaume*) olarak görülüyordu ve böyle

12 GBN 67/65.
13 GBN 95/92.
14 GBN 99/96.
15 GBN 99/96.

> olması itibariyle müdahalede bulunabiliyordu. Her halükarda bir alana (*domain*) sahipti.[16]

Yine de, toprakların şeyler olduğu fikrini bir yana bırakmak –Foucault'ya göre şeyler yönetimin özellikle modern nesnesidir– belki de toprakların geniş bir ölçekte bölgeyle bir olduğunu önermektir. Ama toprakların bölge olduğunu öne sürmek elbette tartışmalıdır ya da en iyi ihtimalle ekonomik olarak indirgeyicidir. Aslında, feodalizm –unutulmaması gerekir ki bu terim tarihçilerin geniş bir sosyo-ekonomik görüngüler alanını betimlemek için kullandıkları geriye dönük bir terimdir– konusunda çarpıcı olan, toprak mülkiyeti çok büyük önem arz ederken, açıkça ifade edilmiş bir bölge kavramının eksik kaldığıdır.

İyi bilinmektedir ki Foucault egemenlik ile bölge olarak nitelendirilen şey arasındaki bu ilişkinin yönetimdeki gelişmelerle ve özellikle de nüfus kategorisinin ortaya çıkmasıyla çarpıcı bir şekilde değiştiğini göz önünde bulundurur. 1977'de bir söyleşide dediği gibi, devletin insanlarla ilişkili rolü, devletin bölgenin tedarikçisi ya da sınırlarda barışın garantörü olduğu bölgesel bir akitten, insanların belirsizlikten, kazadan, zarardan, riskten, hastalıktan, işsizlikten, gelgit dalgalarından ve suç işlemekten korunduğu bir nüfus anlaşmasına geçmiştir.[17] Foucault Machiavelli'den sonra anahtar sorunun "artık bölgeyi sabitleme ve sınırlandırma (*fixer et marquer*)" sorunu olmadığını, "başka bir sorular yelpazesi olduğunu öne sürer. "Artık Prensin ve bölgenin güvenliği değil, nüfusun ve sonuç olarak onu yönetenlerin güvenliği" söz konusudur.[18] Foucault *Şeylerin Düzeni*'nde yaptığı 'insan' kategorisi çözümlemesini nüfus mefhumu üzerinden genişletir. Burada *Şeylerin Düzeni*'ndeki üç bilgi alanı bariz bir biçimde siyasallaştırılmıştır.[19] Foucault erken çalışmasında doğal tarihten biyolojiye, zenginlik çözümlemesinden ekonomiye ve genel gramerden dilbilime kaymaların izini sürmüştü.[20] Şimdiyse bunları daha geniş ve siyasal bir dizginin içine yerleştirir. Bu geçişler için "bütün bu bilgi sistemlerini altüst eden ve bilgiyi yaşam, emek ve üretim ve dilbilimlerine yönlendiren operatörü arıyorsak, o halde nüfusa bakmalıyız".[21] Böylece

16 BD 46/45.
17 Foucault, "La sécurité et l'État", *Dits et écrits*, Cilt III içinde, s. 385.
18 GBN 67/65.
19 GBN 78-81/76-79.
20 Foucault, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines*. (Yazar İngilizce çeviriye gönderme yaptığı için ilgili yerlerde *Şeylerin Düzeni* olarak bahsedildi –ç.n.)
21 GBN 80/78.

erken insan temasının ve insan bilimlerinin "iktidar tekniklerinin bağıntısı olarak nüfusun oluşumu temelinde olanaklı bilgi biçimleri için bütün bir nesneler serisinin nasıl görünür hale geldiği" üzerinden anlaşılması gerektiğini öne sürer ve bunun "iktidarın bağıntısı ve bilginin nesnesi olarak nüfusun ortaya çıkışı temelinde" gerçekleştiğini yineler.[22] Foucault böylece, "yasanın [*droit*] öznesi egemen için neyse insan da nüfus için odur" sonucuna varır.

Bu gelişmenin sonucu olarak Foucault yönetimin nesnesiyle birlikte hükümranlık tekniğinin de dönüşüme uğradığını belirtir. "Hiç kimse bir devleti, bir bölgeyi ya da siyasal bir yapıyı yönetemez. Yönetilenler insanlar, bireyler, gruplardır".[23] Bir devlete ya da bir bölgeye hükmedilebilir ama bunlar *yönetilemez*. Foucault'nun örneklerinden biri Guillaume de La Perrière'in *Siyasal Ayna*'sıdır,[24] "uygun bir amaca götürmek üzere düzenlenmiş şeylerin doğru bir şekilde düzenlenmesi" olarak yönetim tanımını alıntılar. Yönetim tanımının "herhangi bir şekilde bölgeye göndermede bulunmadığını: yönetimin şeyler üzerinde icra edildiğini" belirtir.[25] Bu, "yönetimin bölgeyle ilişkili olmadığı", insanlar ve şeylerin bir birleşimidir, bununla birlikte Foucault, bölge kendi başına nesne olmasa da bölgenin niteliklerinin önemli olabileceğini vurgular.[26] Bölgenin nitelikleri meselesi önemli olmakla beraber, anahtar mesele nüfus ve onun çeşitli özellikleridir. Bir diğer örnek de Foucault'nun, Giovanni Botero'nun 1589 tarihli *Devlet Aklı*'nda yaptığı tartışmadır. Foucault Botero'nun çalışmasının, devleti "insanlar üzerinde istikrarlı bir dominyon [*dominion fermo* – güçlü, sağlam kural]" olarak ele aldığını belirtir ve bunu "güçlü tahakküm [*ferme domination*] olarak tercüme eder.[27] Foucault "devletin bölgesel tanımı"nın olmadığını, "bir bölge, bir eyalet ya da bir krallık [*royaume*] değil, yalnızca güçlü bir tahakküm [*domination*]"[28] olduğunu vurgular. *Hérodote* röportajında, hatırlarsanız, *alanın* [domaine] "hukuki-siyasal bir mefhum" olduğunu söylemiş,[29] terimin mekânsal belirlenimini açık bir şekilde yasal olanın arkasına itmişti. Bu fikrin köklerini

22 GBN 80-81/79.
23 GBN 126/122.
24 Perrière, *Le miroir politique, Oeuvre non moins utile que necessaire à tous Monarches, Roys, Princes, Seigneurs, Magistrats, & autres surintendans & gouverneurs de Republicques*.
25 GBN 96/99.
26 GBN 96/99.
27 Botero, *The Reason of State*, s., 1.
28 GBN 243/237-8.
29 Foucault, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", s. 32; "Questions on Geography", s. 176-7.

takip etmek için Foucault bir Hıristiyan mefhumu olarak, Kutsal Kitap'taki pastoral sürü fikrine bakar: sürü fanidir, ama yerde ya da nüfusta sabitlenmiş değildir, güçlü bir birey tarafından yönlendirilir.[30]

Foucault'nun Machiavelli'yle ilgili savları dikkatli bir şekilde incelenmeyi hak eder. Foucault Machiavelli'nin temel ilgisinin "miras ya da fetih yoluyla ele geçirilen bir eyaletin ya da bir bölgenin iç ve dış hasımlarına karşı"[31] nasıl elde tutulduğunu ve "bölgenin güvenliğinin ya da bölgeye hükmeden egemenin güvenliğinin" nasıl korunduğunu bilmek üzerine kurulduğunu ileri sürer.[32] Ama İtalyanca *territorio* sözcüğü Machiavelli'de kullanılmaz. Çalışmasının mekânsal siyasal öğeleri, olduğu haliyle, askeri stratejik anlamda araziye ya da tarımsal anlamda toprağa yakındır.[33] Ama Machiavelli'yle ilgili çarpıcı olan, bölgenin ya da hatta toprağın siyasal hükümranlığın nesnesi olmamasıdır. *Lo stato* sözcüğünün yanıltıcı çevirileri bize ne anlatırsa anlatsın, bu terim "insanları elinde tutan ve onlar üzerinde otorite kuran dominyonlar [*domini*]" olarak anlaşılmalıdır.[34] Devletler insanlar üzerinde *imperium* kuran dominyonlardır. Burada anahtar nokta siyasal hükümranlığın nesnesinin insanlar, halk olmasıdır. *Dominum* ve *imperium*'un her ikisi de bazı mekânsal yan anlamlara sahip olduğundan, kurulan ilişkilerin tamamı burada mevcuttur. Oysa Foucault bunu reddeder –eğer *dominium* bölgeyi içeriyorsa, o halde Botero'da da öyle olması gerektir, ama Foucault Botero'da bunu 'tahakküm' olarak tercüme eder. Asıl önemli olan nokta insanların, halkın önce gelmesinden çok, Machiavelli için bölgenin değil insanların siyasal hükümranlığın nesnesi olmasıdır. Foucault'nun, Machiavelli'nin ilgi alanını bölge olarak okuması hem dar, devletçi bir bölge anlayışına dayanır, hem de bu anlayışı Machiavelli'deki kaynaklardan sağlamaktan çok doğrudan ona yükler. Bunun nedeni nedir? Benim için en akla yatkın yanıt, Fransızca çevirilerde İngilizce çevirilerde olduğu gibi *lo stato* sözcüğünün çoğunlukla bölge olarak çevrilmesi ya da bölgenin bir

30 GBN'deki çözümlemenin yanı sıra bkz. Japonya'da verilen ders: "Sexualité et pouvoir", *Dits et écrits*, Cilt III içinde, s. 561-2 ve Amerika Birleşik Devletlerinde verilen ders: "Politics and Reason", s. 61-2. Bunların her ikisi de *Dits et* écrits'de tekrar Fransızcaya çevrilmiştir.

31 Foucault, "Politics and Reason", s. 76.

32 GBN 65/67.

33 İlki için bkz. Machiavelli, *The Prince*, s. 14; *Discourses*, III, s. 39 ve sınırlı bir biçimde: "The Art of War", sonuncusu için bkz. *Discourses*, I, 37 ve II, 7. Hepsi, Machiavelli, *Opere* içinde.: Niccolò Machiavelli, Opere, düzenleyen Sergio Bertelli and Franco Gaeta, Milan: Feltrinelli, 8 Cilt, 1960-65. İngilizce'de kapsamlı bir seçki bulunmaktadır: The Chief Works and Others, Çev. Allan Gilbert, Durham, NC: Duke University Press, 1965.

34 Machiavelli, *The Prince*, 1.

fiile ihtiyaç duyan bir fiil nesnesi olarak alınmasıdır. Bu fiillerin en yaygın kullanılanı, "ele geçirme"dir'.[35]

Benzer bir şekilde Foucault'nun De La Perrière ve Botero okumaları da sorgulanabilir. De La Perrière örneğinin seçilmesi tuhaftır, bununla birlikte Foucault De La Perrière'in, yönetimi aile ilişkilerini kapsayacak şekilde bir kentin ötesine genişletmesiyle ilgili gibidir. De la Perrière ender olarak mekânsal bir söz dağarcığı kullanmakla beraber kitabın amacı, Foucault'nun beklentilerine uygun düşmez. Botero çok ender olarak, bölgesel bir tanım ileri süren bir söz dağarcığı kullanır, bununla birlikte devlet aklı üzerine olan kitabının, biri kenti, diğeri bir bütün olarak dünyayı inceleyen üç önemli çalışmadan biri olduğu vurgulanmaya değer. Bütün bu çalışmalardaki coğrafi duyarlılık çok daha açıktır.[36] Foucault Botero'dan aldığı şu pasajda, Machiavelli'ye uyguladığı aynı okuma tarzını kullanır: "Devlet Aklı [*Ragione di Stato*] böyle bir dominyonun kurulduğu, korunduğu ve genişletildiği (fondare, conservare, ampliare) araçların bilgisidir".[37] Bununla birlikte Foucault bölgenin, hükümranlığın belirlenimleri açısından çok önemli olmadığını ileri sürmekte bana kalırsa haklıdır. Ancak bunun, bu düşünürlerden önce gelen düşünürler için de geçerli olduğu ortadayken, bu bir kesintiden çok bir süreklilik olarak görülmelidir.

Foucault, bunları anlattıktan sonra bölgeyi nadiren tekrar tartışır. Bir sonraki yıl verdiği *Biyopolitikanın Doğuşu* dersinde neredeyse hiçbir şey söylemez. *Güvenlik, Bölge, Nüfus* çalışmasına ve bölgeye, geçerken değinilen bazı anlar vardır; ama savlar ayrıntılı bir şekilde geliştirilmez. Yine de bu savlar bazı ilgi çekici açılımlar sunar. Bunları sırasıyla inceleyelim.

Foucault Giovanni Antonio Palazzo'nun, dört belirlenimin sunulduğu devlet tanımından yararlanır. İlkinde Palazzo devletin "bir alan [*domain*], *dominium*" olduğunu öne sürer, bunun İtalyancası *dominio*'dur. İkincisinde "devlet bir yargılama alanı, bir yasalar, kurallar ve gelenekler kümesidir [*ensemble*]".[38] Ama Foucault bir cumhuriyetin bu dört anlamda da bir devlet olduğu kaydını düşer ve bunları yeniden ifade ederken tanımları şu şekilde

35 Örneğin bkz. Machiavelli, *The Prince*, 3.

36 Botero, *Della cause della grandezza delle citta*; Botero, *Le relationi universali*. Bu mekânsal duyarlılık her ne kadar çalışmasında genellikle çok fazla yorumlanan bir konu olsa da çok değerli bir tartışma için bkz. Descendre, *L'État du monde: Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*.

37 Botero, *Della ragione di stato*, I, 1. Foucault bunu "Politics and Reason", s. 74-75'te tartışır.

38 Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, GBN 262/256'dan alıntılandı ve çevrildi.

yapar: "Cumhuriyet ilk olarak bir alan, bir bölgedir. Sonra bir yargılama ortamı [*milieu*], yasalar, kurallar ve gelenekler kümesidir."[39] Foucault'nun alan ile bölge arasında gidip gelmesi bakımından bu, çok açıklayıcıdır, Foucault bunun bir ilişki olduğunu söylemiş ve Botero'da bulunmadığını iddia etmişti. Bu, Foucault'nun, yargıyla devlet arasındaki ilişkiyi kavrayış tarzı açısından da çok ilginçtir, burada bir başka mekânsal terime başvurur: "bir yargılama *ortamı*". "Yasalar, vb. kümesi" olarak devlet tanımını yinelemesiyle, yasaların *nerede* uygulanacağı sorunu açık bir şekilde can alıcı hale gelir. Bir başka kategorinin mekânsal belirlenimini ilgilendiren bu sorun, "Bir bölge nedir? Bu bölgenin sakinleri nedir?"[40] gibi siyaset hakkında birtakım soruları ortaya attığı daha ileriki bir derste önem kazanır. Demek ki sakinlerin, bir nüfusun yönetimin nesnesi olduğu savını kabul etsek bile, onları diğer insanlardan, diğer nüfuslardan ayıran, mekânsal bir belirlenim ya da sınırdır.

Foucault'nun ayrıntılı bir şekilde incelemediği, ama daha geniş bir hikâye açısından önem kazanan soruları açan iki işaret daha vardır. Foucault her egemenin "kendi krallığında [*royaume*] imparator olduğunu ya da her halükârda asıl egemenlerin kendi krallıklarında imparator olduklarını" belirtir; "Avrupa temel olarak çoğuldur… coğrafi bir bölünme, bir çoğulluktur" der (bununla birlikte hemen sonra bu genel değerlendirmeyi düzeltmesi gerekeceğini ifade eder).[41] Bu önemlidir çünkü coğrafi bölünmenin rolünü –çoğul yönetim şekilleri sorununu– vurgular, ama soru, kendi alanında ya da diyarında imparator olan bir egemen fikrinin, yani onun iktidarının mekânsal bir kapsamı ve sınırı fikrinin nasıl ilk olarak ortaya çıktığıdır. Bunun, on üçüncü yüzyılın ortalarında "kralın krallığında dengi olmadığını [*parem autem non habet rex in regno*]" ilan eden[42] ya da *Quastio de Potestate Papae*'de (1296-1303) geçici lortlara fiili olarak eşit bir şekilde "kral krallıkta, imparator imparatorlukta [*rex in regno et imperator in imperio*]"[43] önerisini yapan Henri de Bracton gibi yazarlara kadar uzanan karmaşık bir tarihi vardır. Foucault Orta Çağ'da kraliyetin iktidarının kurulmasında anahtar noktanın ordu olduğunu savunur ama aynı zamanda adli kurumlara da bağ-

39 GBN 262/256.
40 GBN 294/286.
41 GBN 305-6/297-98.
42 Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*, Cilt II, s. 33.
43 Dyson, R.W. (Ed.), *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus)/An Enquiry into the Power of the Pope: A Critical Edition and Translation*, s. 24/76-7. Bu konu hakkında daha uzun bir tartışma ve daha ayrıntılı referanslar için benim kitabıma bakınız: *The Birth of Territory*, Yedinci Bölüm.

lı olduğunu belirtir. Ama bu, basitçe, "feodal güçlerin karmaşık etkileşimlerinin" azalması açısından değil, aynı zamanda, Foucault'nun ileri sürdüğü gibi, papalığın ihsanına bağlı olmayan iktidarın temelini açıkça ifade etmesi açısından da önemlidir.

Bu da bizi Foucault'nun, zaman siyaseti sorunuyla ilgili işaret ettiği ikinci noktaya götürür. Foucault "zaman içinde sonu gelmez bir tekrara yazgılı hiçbir Devlet ya da krallık" olmadığını öne sürer.[44] Foucault bunu ebedi barış fikrine bağlar, ama daha doğrudan bir çağrışım, ezeli ile geçici iktidar arasındaki kadim bölünmedir. Ezeli ya da ruhsal iktidar papalığın, insanların ezeli ruhları üzerindeki iktidarıdır ve öğreti, günah ve kilise pratiğine ilişkin soruları ilgilendirir. Geçici ya da dünyevi iktidar onların dünyadaki yaşamlarının vadesi için, ölümlü bedenleri üstündeki iktidardır. Her iki iktidar tipi de papalık teorisyenleri tarafından ifade edilmiş ve İsa tarafından havarilerine bahşedilen iki kılıcın yerine konulmuştur. Her iki kılıç da kilisenin mülkiyetindeyken, birincisi doğrudan kullanıma açıktır. İkincisini kendisi kullanamaz, başkalarını görevlendirmesi gerekir. Geçici iktidarın kılıcını imparatorlar, krallar, prensler Papa'nın hayrına kullanabilirler. Zaman içinde, tek bir ezeli iktidarın yanında pek çok geçici iktidar olabileceği kabul edilmiş ve böylece zamansal bir bölünme mekânsal bir bölünme olarak yeniden kodlanmıştır. Bununla birlikte ortaya çıkan soru, geçici iktidarın ifade edilmesi ile –olduğu şey, izin verdiği ve içerdiği şey ile basitçe olmadığı şey arasındaki ayrım– siyasal iktidarın belirli sınırlar, bir mekân ya da daha sonra bir bölge içinde uygulanması arasındaki ilişkidir.[45]

Bu son yorum benim anahtar savıma işaret ediyor. Bölge özellikle Orta Çağı ya da hatta Machiavelli kadar geç düşünürleri anlamlandırmada yardımcı bir terim değildir. Çok can alıcı bir şekilde, siyasal düşünürlerin siyasal hükümranlığın nesnesini betimlemekte kullandıkları terim değildir. Padualı Marsilius, William Ockham ve Dante gibi düşünürler bu sözcüğü Latincede ya da çeşitli sıradan alanlarda kullanmazlar ve bir tek Aquinas, o da yalnızca kilisenin özelliklerini betimlemek için kullanır. Machiavelli'de de yoktur. Botero'nun ya da Perrière'in tanımlarının bir parçası olmaması pek de şaşkınlık verici sayılmaz: kendilerinden öncekilerde bu terimin olmaması bir kırılmadan çok bir sürekliliğe işaret eder. Foucault'nun yaptığı daha sonraki

44 GBN 266/260.

45 Yine referanslarla birlikte daha uzun bir tartışma için bkz. *The Birth of Territory*, 5. ve 6. Bölümler.

öneri, polis "mekânı, bölgeyi ve nüfusu kontrol eder" önerisi,[46] bana çok daha kullanışlı geliyor. Bu üç terimin hepsi de bir ortaya çıkma tarihine sahiptir ve tarihsel kayıt bu üç kavramın da benzer bir tarihsel kavşak noktasında, en azından tanınır biçimde modern anlamda ortaya çıktığını önerir. Bölge Foucault'nun ortadan kaybolduğunu düşündüğünden daha sonra ortaya çıkar.

II: Foucault'nun Tarihsel Yaklaşımı

Bunun izini sürebilmek için Foucault'nun siyasal gelişmelerle ilgili daha genel savları ve özellikle siyasal teknoloji tartışmaları fazlasıyla yararlıdır. Foucault'nun bölge hakkında söylediklerini doğrudan yanıltıcı olarak değerlendiriyor olsam da, bölgenin tarihini düşünmek açısında oldukça kullanışlıdır.

Foucault'nun faydalı olduğu yanlardan biri, *Güvenlik, Bölge, Nüfus* derslerinde bölge üzerine odaklanmaktan uzaklaşmış olsa da, siyasal tekniklerin kapsamının ortaya çıkışını ayrıntılı bir şekilde tartışmasıdır. Foucault'nun daha önceki muğlak insanlar mefhumunu modern nüfus kavramına çevirmede dönüştürücü olarak gördüğü bu teknikler, aynı zamanda daha önceki toprak mefhumu ve onun bölgeye dönüşümüyle de ilişkilendirilmiştir. Foucault'nun, istatistiğin yükselişini ve siyasal aritmetiği içeren hesap siyaseti ve bunlara dayanak teşkil eden daha geniş rasyonalite modelleri üzerine çalışması, bölgenin nüfusla beraber yönetim tarzının bir nesnesi haline gelme biçimini anlamamıza yardımcı olur. Foucault yönetimsellik odağı olarak bölgeden, şeylerin, özellikle de bir nüfus olarak insanların yönetimine bir geçiş olduğunu iddia eder. Ayrım açısından, Foucault'nun çalışmasının halktan nüfusa ve toprak/araziden bölgeye paralel geçişi görmede çok değerli olduğunu öneriyorum.

Güvenlik, Bölge, Nüfus konuşmalarının dördüncü dersi olan "Yönetimsellik" dersinde yanıltıcı tarihsel geçiş teziyle perdelenmiş de olsa benzer bir noktaya kısaca temas eder. Bölge, der, her iki siyasal sistemde de temeldir ama vurgu terse çevrilmiştir. Machiavelli bahsinde mesela, toprağın verimliliği, nüfus yoğunluğu, ortalama zenginlik ve sakinlerin çalışkanlığı gibi şeyler önemli olsa da, "prensliğin ve egemenliğin en temelinde yer alan yalnızca, bölgeyle ilişkili değişkenler"[47] olarak kalırlar. Daha modern gelenekte vurgu tersine çevrilmiştir, yönetim "bölgeyle değil, ama bir tür insanlar ve şeyler bileşimiyle ilişkilidir"; burada vurgu nüfusta ve onun "zenginlik, kaynaklar,

46 GBN 354/346.
47 GBN 99/96.

geçim yollarıyla ve elbette kendi sınırları [*frontières*] içinde, kendine özgü nitelikleri, iklimi, sulaması, verimliliğiyle bölge"yle ilişkisindedir.[48]

> Ve belki de tamamen genel, kabataslak ve bu yüzden tam kesin olmayan bir biçimde iktidarın Batıdaki başat biçimlerini, başat ekonomilerini şu şekilde yeniden düzenleyebiliriz: ilk olarak, feodal bir bölgesellik tipinden doğan ve genel olarak, yükümlülüklerin ve ihtilafların karşılıklı etkileşimiyle geleneklere ve yazılı hukuka dayanan bir topluma denk düşen adalet devleti; ikinci olarak, artık feodal değil sınırlandırılmış olan [*de type frontalier*] bir bölgesellikten doğan, bir düzenlemeler ve disiplinler toplumuna denk düşen bir idari devlet; ve son olarak temelde, artık bölgeselliği işgal edilmiş yüzeyi üzerinden değil, bir kitle üzerinden, hacmi, yoğunluğu ve elbette üzerine yayıldığı bölgesiyle nüfus kitlesi üzerinden tanımlanan bir yönetim devleti, ancak burada bölge bir şekilde nüfus kitlesinin bileşenlerinden yalnızca bir tanesidir. Temel olarak nüfusa dayanan ve bir araç olarak ekonomik bilgiyi kullanan ve ona başvuran bu yönetim devleti, güvenlik aygıtları [*dispositifs*] tarafından kontrol edilen bir topluma denk düşer.[49]

Buradaki en önemli unsur, Foucault'nun önermek istediği geçişe uygun bir şekilde kabaca egemenliğe, disipline ve güvenliğe denk düşen üç aşama olmasıdır; ilk ikisi bölgesellik anlamıyla işlev görür, feodal ile sınır bölgeselliği arasında kurulmuş bir karşıtlık vardır ve hesap dili üçüncüye –kitle, hacim, yoğunluk, yayılma- nüfuz eder. Eğer Foucault kendisinin de kabul ettiği gibi bu karşılaştırmanın üzerine çok fazla gidiyorsa, öyle görünüyor ki bunun nedeni, bu karşılaştırmanın aşağı yukarı on yedinci yüzyılda siyasal teknikteki gelişmenin tam olarak ne olduğunu anlamada oldukça önemli bir yeri olduğunu düşünüyor olmasıdır. Değişkenler, ölçüler siyasal hükümranlık araçlarının parçası olur, yönetim mekanizmalarında merkezi bir tema haline gelirler. Bu yüzden odak noktası bölgenin tam olarak ölçülebilir *nitelikleridir*.

1982 tarihli "Mekân, Bilgi ve İktidar" söyleşisinde Foucault bu temaya geri döner. On yedinci yüzyılın başında şöyle bir sav olduğunu ileri sürer: "Fransa gibi geniş bir devletin yönetimi, bölgesini en nihayetinde kent modeli üzerinden düşünmek zorundadır. Kent artık bir ayrıcalık yeri, bir alanlar, ormanlar ve yollar bölgesindeki bir istisna olarak algılanmaz. Kentler artık

48 GBN 100/96.
49 GBN 113/110.

müşterek hukukun ötesinde adalar değildir. Bunun yerine, ortaya koydukları sorunlar ve edindikleri özel kuvvetler itibariyle kentler bölgenin bütününe uygulanan yönetim aklı için model teşkil eder".[50] Bu projelerin bazıları "bir devletin büyük bir kent gibi, sermayenin onun ana meydanı, yolların onun caddeleri gibi olduğu öncülüne"[51] dayanan bir bütün olarak bölgeyle ilgilidir. Foucault özet olarak, "polisin, bütün bölgenin yönetimi için bizzat rasyonalitenin *türü* olduğunu"[52] öne sürer. Von Justi gibi *Polizeiwissenschaft* teorisyenleri üzerine yaptığı çözümleme de benzer noktalar taşır.[53]

Foucault toplumun on sekizinci yüzyılın sonunda yönetimin nesnesi haline geldiğini öne sürer: "Yönetim yalnızca bir bölgeyle, bir alanla ve onun özneleriyle değil, kendi tepki yasalarına ve mekanizmalarına, kendi kargaşa olasılıklarına olduğu kadar düzenlemelerine de sahip olan karmaşık ve bağımsız bir gerçeklikle de uğraşmak zorundadır. Bu yeni gerçeklik toplumdur."[54] Burada Foucault mekânsal meselelerin yer değiştirdiğini değil, bir değişme olduğunu ileri sürüyordur. Kent mekânını ve hastalığı, demiryolunu ve elektriği tartışır. "O halde siyasal iktidarın uygulanması ile bir bölge mekânı ya da kentlerin mekânı arasındaki bağlantılarda sorunlar vardır – bu bağlantılar tamamen yeniydi".[55] Paul Rabinow tarafından yapılan ve ilk olarak mimarlık dergisi *Skyline*'da yayımlanan bu söyleşide odak noktası mimaridir ve Foucault mimarinin farklı yollarla kazandığı sürekli önemiyle birlikte rolünde bir değişme olduğunu iddia eder.

> PR: Öyleyse mimarlar bir zamanlar oldukları ya da öyle olduklarını sandıkları gibi mutlaka mekân üstatları değillerdir.
>
> MF: Aynen öyle. Üç büyük değişkenin –bölge, iletişim ve hız- teknisyenleri ya da mühendisleri değillerdir. Bunlar, mimarların alanından kaçarlar.[56]

Foucault'nun savına göre diğer profesyoneller, özellikle de altyapı üzerine çalışanlar bazı kütüklerde yetkiyi mimarlardan devralırlar. Foucault Ecoles des Pont et Chaussées [Köprü ve Yol Okulları] çalışmasının ve "mekânı

50 Michel Foucault, "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader* içinde, s. 241. *Dits et écrits*'de Fransızca versiyon vardır, ancak bu kısım İngilizceden yeniden çevrilmiştir.
51 Foucault, "Space, Knowledge and Power", s. 241.
52 Foucault, "Space, Knowledge and Power", s. 241.
53 Foucault, "Politics and Reason", s. 82-83.
54 Foucault, "Space, Knowledge and Power", s. 242.
55 Agy., s. 243.
56 Agy., s. 244.

tasarlamış insanlar olan politeknisyenler (pratik olarak Fransız demiryollarını kontrol ediyorlardı) kadar köprüleri, yolları, viyadükleri, demiryollarını yapan mühendislerin ve inşaatçıların" da önemine işaret eder.[57]

Siyasal mekân artık yalnızca ne toprağın ekonomik nesnesi ne de statik bir arazidir, ama "kendi sınırlarında, kendi özel nitelikleriyle"[58] titreşimli bir varlık olarak bölgedir. Bölgeye uygulanan stratejiler –haritasının çıkartılması, düzenlenmesi, ölçülmesi ve sınırlarının çizilmesi ve normalleşme biçimi, izin verilen ve içsel olarak düzenlenen dolaşım biçimi açısından- hesaplamayla ilgilidir.

Foucault bu rasyonalitelerin modelinin, daha eski bir 'bilgelik' [*sagesse*] mefhumundan çok hesaplama olduğunu savunur: "kuvvetlerin, ilişkilerin, zenginliğin, güç [*puissance*] etmenlerinin hesaplanması".[59] Bu hesaplama tarzları yönetme sanatını rasyonelleştirme ve düzenleme tarzları olarak daha genel bir şekilde rasyonalitedeki gelişmelere açıkça bağlıdır.[60] Foucault'nun siyasal ekonomi, polis ve hesaplama tartışmaları bu yüzden bölge kavramının tarihini düşünmede faydalıdır. Tıpkı halkın hem ayrı bireyler hem de onların kümelenmiş bütünlüğü olarak anlaşılır hale gelmeye başlaması gibi, yaşadıkları toprak da aynı zamanda onun geometrisi, akılsal özellikleri ya da 'nitelikleri' bakımından anlaşılan bir şeydir. Bölge siyasal bir teknolojidir: toprağı ölçme ve araziyi kontrol etme tekniklerini kapsar. Foucault'nun hesaplama siyasetleri çözümlemesi bir tek nüfusta değil, daha çok bölgede kendisini açığa vuran bir şey olarak çok önemlidir. Foucault'nun nüfusla ilişkili olarak incelediği aynı tür mekanizmalar bölgeyi anlamak ve kontrol etmek için kullanılır.

Özellikle ilginç olan, mekânın nicelleştirilmesi ve hesaplama mekanizmalarının bölgeye hakim olunması ve sınırların kurulmasındaki rolüdür. Bu mekanizmalar, bu yönetme tarzları, bir yönetim sanatı ya da yönetimsellik başlığı altına düşen bu "yeni teknikler" belirli pratiklere, iktidar uygulamalarına tâbi bilgi biçimleridir. Bunlar, modern devletin ve pratiklerinin gelişiminin yanında devletin bilgisi –istatistik- ile de ilişkilidir. Bütün bunlar siyasal, teknik ve yasal bir terim olarak bölgeyi tarihsel olarak anlamamıza yardımcı olur.[61]

57 Agy., s. 244.
58 GBN 100/96.
59 BD 315/311.
60 BD, 316-7/313, bkz. 5/3-4.
61 Bu birkaç paragraftaki parçalar, birkaç değişiklikle birlikte benim şu makalemden alınmıştır: "Governmentality, Calculation, Territory".

III: Alternatif Yaklaşımlar

Bu çalışmaya ilham veren tek isim Foucault değildi. Ian Hacking'in olasılığın ve istatistiğin tarihi üzerine değerli çalışması bir başka örnek sağlar ve dikkatli okuyucuların hemen fark edeceği üzere bu yazının başlığı onun *Foucault Etkisi*'ndeki yazısına göndermedir.[62] Ama iki farklı gelenek biraz daha ilgiyi hak ediyor.

Bölgenin ortaya çıkışını düşünme konusunda bir dizi soruyu dikkate almak gerekir. Bir tanesi, bölgenin bir sözcük, kavram ve bir pratik olması ve bunlar arasındaki ilişkinin yalnızca tarihsel olarak kavranabilir oluşudur.

Reinhart Koselleck ve arkadaşlarının öncülüğünü yaptıkları kavramsal tarih, yani *Begriffsgeschichte* terminolojinin kullanımı üzerine değerli bir vurgu sunar.[63] Koselleck'in ileri sürdüğü gibi "anlambilimsel ve adbilimsel soruların karşılıklı olarak yer değiştirmesi üzerinden *Begriffsgeschichte* nihai olarak *Sachsgeschicte*'yi amaçlar".[64] Bu cümlenin tercümesi karşılıklı değişimin, hangi kavramların sözcükler tarafından içerildiğiyle (anlam), hangi sözcüklerin belirli kavramları ifade etmek için kullanıldıkları (işaret etme) arasında olması gerektiğini ve böylece kavramsal tarihin maddi tarihten bahsedebilmemizi sağlayacağını ileri sürer. Bununla birlikte bu çalışma pratikler açısından zayıftır ve Otto Brunner ve Armin Wolf'un yazıları istisna olmak üzere açık bir şekilde bölge sorununa yönelmemiştir.[65]

Siyasal düşünce tarihi konusunda, belki de Quentin Skinner ve J.G.A. Pocock'un en dikkate değer figürler oldukları bağlamcı yaklaşımlara sahip Cambridge Okulunun çalışması yalnızca odak noktası açısından teğet geçmekle birlikte metodolojik ilkeler konusunda birtakım yollar gösterir.[66] Metinleri üretildikleri çerçevelere geri dönüp okuma ve onlara geriye dönük ilgi alanlarını dayatmaktan kaçınma çabası konusundaki ısrar faydalıdır. Bölge üzerine yaptığım çalışma bu yüzden dil ve kullanılan özel sözcük ve formülasyonların vurgulanması konusunda büyük bir çaba ortaya koyar. Aynı şekilde, bu savları

62 Ian Hacking, "How Should we do the History of Statistics?"

63 Koselleck, , *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* ve *Begriffsgeschichten*.

64 Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, s. 88. Tribe'ın giriş yazısı Koselleck'in çalışması için faydalı bir tartışma sunar.

65 İstisnalar için bkz. Brunner, *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*; Wolf, *Gesetzgebung in Europa, 1100-1500, Zur Enstehung der Territorialstaaten*.

66 Bakınız Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* ve *Visions of Politics*; Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* ve *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Bir tartışma için bkz. Palonen ve Skinner: *History, Politics, Rhetoric* ve şuradaki denemeler Rorty, Schneewind ve Skinner (Ed.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*.

bağlamsal olarak özel kılabilmek için de girişimler vardır. Skinner'in vurguladığı gibi bir metnin hangi amaçla kullanıldığını anlamak önemlidir ve neden birisi yazarken, birilerinin de ona karşı yazdıklarını anlamamız gerekir. Aksi takdirde, şöyle der: "Kendimizi, bir davada davacıyı ya da davalıyı dinleyen ama diğer tarafa kulak vermeyen biri konumunda buluruz".[67]

Böyle yöntemlerin olması önemli olsa da, benim çalışmam Foucault'nun Nietzsche ve Heidegger'in çalışmaları üzerinden geliştirdiği soykütüksel yaklaşıma daha yakın durur.[68] Foucault sözcükler ile şeyler arasındaki ilişkinin önemli olduğunu açıkça belli etmiş olsa da, bu ikisini birbirine karıştırmamalıyız. Foucault'nun bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin çok önemli olduğuna dair ısrarı, basitçe sözcük-kavram ilişkisinin ötesine geçebilmemizi ve pratiklere gidebilmemizi sağlar.

Foucault'nun siyasal ve tarihsel duyarlılığı inanılmaz kullanışlıdır. Bu konunun ayrıntılarına inmek için yeterli yerimiz yok, ama anahtar meseleyi açmak için Foucault'nun bu dönemde yaptığı çalışmadan bir örnek alacağım. *Biyopolitikanın Doğuşu*'nun başında can alıcı bir soru sorar:

> Somut görüngüyü evrenselden çıkarsamaktan ya da belli somut pratikler için zorunlu bir anlaşılabilirlik sistemi olarak evrensellerle başlamaktansa, bu evrenseller adeta bu pratikler sistemine nüfuz ediyormuşçasına bu somut pratiklerle başlamayı tercih ediyorum. Tarihsel indirgemecilik olarak adlandırılabilecek bir şeyi kastetmiyorum, bu, tamamen bu evrenselleri verili olarak alıp başlamaktan ve tarihin onların biçimlerini nasıl değiştirdiğini ya da başkalaştırdığını ya da sonunda çürüttüğünü görmekten ibaret olurdu. Tarihselcilik evrenselden başlar ve onu sanki tarihin öğütücüsüymüş gibi koyar. Benim sorunum tam tersidir. Ben teorik ve metodolojik bir kararla başlıyorum ve şöyle diyorum: Evrensellerin var olmadığını var sayalım. Sonra da tarihe ve tarihçilere şu soruyu soruyorum: Devlet, toplum, egemenlik ve özneler gibi şeylerin varlığını a priori olarak kabul etmezseniz tarihi nasıl yazabilirsiniz?[69]

67 Skinner, "A Reply to My Critics". Bkz. David Wootton, "Preface", *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England* içinde, s. 9-19.

68 Bkz. benim çalışmam *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. Burada önerilen çözümleme aynı zamanda benim daha açık bir şekilde teorik çalışmamda da kullanılmıştır. Devlet/mekân bağlantısı şu çalışmada anahtar ilgi alanıydı: *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*; odak noktasının mekân ve hesaplama arasındaki ilişki olduğu çalışma için bkz. *Speaking Against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation*.

69 BD 4-5/3.

Bölge üzerine yaptığım çalışma açısından bu uyarıya uyduğumu düşünüyorum (umuyorum). Bölgenin, farklı zamanlarda farklı şekillerde anlaşılan ve uygulanan tarih-dışı bir kategori olması anlamında bölgenin bir tarihini yazmadım. Benim için bölge bir evrensel değildir. Hatta bölgeye dönük ilgim öyle düşündürebilecek olsa da, bölgenin merkezi ya da hatta genel bir coğrafya kategorisi olduğunu düşünmüyorum; bütün sorunları bölgesel bir mercekten görmek gibi bir isteğim yok ve bölge modern dönemde elbette temel bir önem kazansa da, tarihsel olarak siyasal teorinin ve onun yerle ilişkisinin anahtar kavramı olduğunu da düşünmüyorum. Bilakis, bana öyle geliyor ki bölge kavramının ortaya çıkışının haricinde, siyaseti ya da iktidarı (bu terimleri şu an için göreceli olarak sorunsal olmayan mefhumlar olarak alalım) yerle ilişkilendiren pratiklerin daha genel bir sorusuna bakmaya çalıştım. Diğer bir deyişle, bölgenin tarihini yazmak bölgenin Yunan, Roma, Orta Çağ dönemleri boyunca nasıl anlaşıldığı hakkında yazma meselesi değildir. Daha ziyade, zaman dizinlerin, fragmanların, açmazların çok boyutlu ve karmaşık kümesinin haricinde bir kavramın ortaya çıkışına dair bir yaklaşım önerme meselesidir. Bölge bir kavramdır ve bütün kavramlar gibi onun da bir tarihi vardır. Bununla birlikte bir de coğrafyası vardır.

Şeylerin oldukları halleriyle olanaklı koşullarının tarihsel bir sorgulaması olarak anlaşılan soykütük dolayısıyla pek çok nedenden dolayı kullanışlıdır. *Begriffsgeschichte* ya da Cambridge Okulunun önerdiği metinsel ya da bağlamsal yaklaşım türlerini kullanmamızı sağlar; ama anlam üretimini yazarın niyetine bağlayan mefhumlar konusunda eleştireldir.[70] Fikirlerin tarihine dair bilgi vermesi beklenen –etimoloji, semantik, filoloji ve yorumsamacılığın da dahil olduğu- bir dizi tekniği kullanmamızı sağlar; ama bütün bunları bir pratikler çözümlemesi ve iktidar çalışmalarıyla eşleştirir. Kullanılan yaklaşım böylece orijinal dillerine kadar götürülen bütün göndermelerle birlikte hem metinseldir hem de metinlerin zaman ve yerleri içinde yeniden konumlandırılmaları itibariyle bağlamsaldır. Ve 'şimdinin bir tarihi'ni yapma amacı güden daha geniş bir projenin parçası olarak bu çalışmayı üstlenmesi itibariyle de alenen siyasaldır.[71]

70 Bakınız LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, s. 36 ve genel olarak 1. Bölüm.

71 Bir bölgesellik anlayışının günümüzdeki olayları nasıl aydınlatabileceğini şu çalışmamda göstermeye çalıştım: *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*.

IV: Bölgenin Doğuşuna Doğru

Bölgenin doğuşu hikayesinin öğeleriyle ilgili bazı noktalara zaten değindim. Bana kalırsa, geçici iktidarın seküler siyasal teorisyenleri iktidarın gevşek bir coğrafi anlamını –kendi krallığı içinde kral- ifade etmiş olsalar da, bunun üzerinden ayrıntılı bir şekilde çalışmak için gereken kavramsal araçlardan yoksun olduklarını bilmek önemlidir. Aslında şu açıkça görülüyor ki Kral, hiçbir açık anlamda Fransa'nın Kralı değil, Fransızların Kralıdır. Yunan siyasal düşüncesinin keşfedilmesi, özellikle de Aristo'nun *Siyaset, Etik ve Retorik* çalışmalarının Latince çevirilerine erişilmesi özellikle siyasal düşünce terminolojisi tartışmalarında kayda değer gedikler açarken, hükümranlığın açık bir coğrafi belirlenimi konusunda açık bir katkı sunmamıştır. Siyassal teorideki bu mekânsal belirsizlik bir süre daha devam eder: en azından Machiavelli, Bodin ve Botero kadar eskidir. Bununla birlikte bu siyasal gelenek boyunca devam eden hukuki bir gelenek de vardır, bu gelenekte bu fikirlerin çoğu ayrıntılı bir şekilde çalışılmıştır. Bu, doğrudan klasik kaynaklarla bağlantılı ama yüzyıllardır kayıp olan ve yeniden keşfedilme ve yorumlanma üzerinden dolayım kazanan Yunan siyasal düşüncesine benzemeyen Roma hukukudur. Özellikle Bizans İmparatoru Justinianus'un kanunnamesinde yazılı hale gelmiştir. Erken on dördüncü yüzyılda yaşayan Sassoferrato'lu Bartolus ve Baldus de Ubaldis gibi yazarlarda *territorium* ile yargı yetkisi arasındaki ilişki, özellikle de İmparatorluğa karşı bağımsızlık mücadelesi veren İtalyan kent devletleri açısından açık bir hale gelir. Ama bu yazarların çalışmaları şaşırtıcı bir şekilde siyasal teoride bir süre elle tutulur bir etki yaratamamış gibi durur; en çarpıcı olansa, hem ad hem de dağarcık açısından Machiavelli'de bulunmamalarıdır. Machiavelli'nin klasik Roma'ya olan borcu iyi bilinir, ama onun en önemli bağlantısı –Caesar, Tacitus ve Sallust gibi- hukukçularla değil, tarihçi Livy iledir ve Livy *territorium* sözcüğünü asla kullanmaz.

Bu fikirlerin siyasal teoriye girişi bir şekilde daha sonra olur. Bana kalırsa bu, en çarpıcı şekilde Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçalı siyasal coğrafyalarını anlamlandırmaya çalışan on yedinci yüzyıl Alman yazarlarında görülür. Buna Andreas Knichen, Johannes Althusius, Theodor Reinking, Bogislaw Philipp von Chemnitz, Samuel Pufendorf, Gottfried Leibniz gibi yazarlar da dahildir. Knichen bölge konusunda bu dönemin en önemli siyasal düşünürüdür,[72] ama fikirler en çarpıcı belirlenimlerine Althusius ve

72 Knichen, *De sublimi et regio territorii iure, in Opera*, s. 1-92.

Leibniz'de kavuşurlar. Althusius "krallık bölgesinin krallık yasalarının uygulandığı sınırlandırılmış ve tanımlanmış yer olduğunu" öne sürer.[73] Bugün bu bütünüyle kayda değer bir tanım olmamakla birlikte, özellikle kullanılan özel terimler bakımından erken on yedinci yüzyıl için çok önemli bir yeniliktir. Leibniz Westphalia Antlaşması'nın hemen ardından egemenlik sorununu aydınlatmaya çalışır ve bunun için egemenlik ile majesteyi birbirinden ayırır. Bu terimler Bodin'de de aynıdır –ilkini *Cumhuriyet'in Altı Kitabı*'nın Fransızca versiyonunda ve sonuncuyu da Latince versiyonda kullanır. Diğerlerinin yanında Knichen'ı da izleyen Leibniz için bu terimler birbirinden ayrılmalıdır. Majeste İmparator'un iktidarıdır; egemenlik İmparatorluğun alt düzey yöneticilerine aittir. Leibniz'e göre egemenlik iç yetki ve dış tanınmadır; ama bütün yönetim biçimlerinin eşit olduğunu ima etmez ve iktidarın hala hiyerarşik bir modeli olabilir. Egemenliği açık bir şekilde bölgeye bağlamak Leibniz'in en büyük katkısıdır: "Egemen ya da hükümdar bir bölgenin efendisi olan bu Bey ya da şu Devlet'tir [*Souverain ou Potentat est ce Seigneur ou cet estat qui est maistre d'un territoire*]".[74]

Foucualt Leibniz'in "tarihsel-siyasal bakış açısından olduğu kadar fizik bilimi açısından da kuvvetin genel teorisyeni" olduğunu ifade eder.[75] Tam olarak neden olduğunu bilmese de onun öneminin bir şekilde farkındadır. Leibniz siyaset teorisyeni olarak ciddi bir şekilde hafife alınır ve bölgenin ortaya çıkışı açısından el üstünde tutulurken, özellikle kalkülüs ve olasılık konusunda matematiğe katkıları itibariyle de önemlidir. Leibniz geçici iktidar teorisyenlerinin çalışmalarını çalışarak öğrenen bir Aristocudur; 14. yüzyıl Roma yasa alimlerine çok şey borçludur; fakat kendisinden önceki Alman siyaset teorisyenleri gibi onların çalışmalarını yasal durumlardan çok siyasal durumlara uygulamaya çalışır. Ve Leibniz artık bir ad ve belirlenim verilen bu bölge kavramını pratiğe koyacak teknik türlerin gelişiminde önemli bir andır. Foucault şunu öne sürer: "Bana kalırsa modern devlet, yönetimselliğin etkin bir şekilde hesaplanan ve düşünülen siyasal bir pratik haline gelmesiyle doğar".[76] Aynı şey hemen hemen bölge için de söylenebilir.

73 Althusius, Johannes, *Politica methodice digesta atq; exemplis sacris & profanes illustrata*, IX, 14. Kısaltılmış bir İngilizce çeviri vardır, fakat bu bölüm o çeviride eksiktir.
74 Leibniz, "Extrait d'une Lettre a l'Auteur du Journal des Sçavans" (1678), s. 360.
75 GBN 304/296.
76 GBN 169/165.

V: Sonuç

Biyopolitika'nın Doğuşu'nda Foucault devlet teorisyenleriyle ilişkisini açıklığa kavuşturur. Onda bir devlet teorisi olmadığını, "devlet mekanizmalarının varlığını ve etkisini"[77] devre dışı bıraktığını düşünenleri eleştirir. Açıkça şunu iddia eder: "Devlet kontrolü altına girme, 'devletleşme' [*étatisation*] sorunu yöneltmeye çalıştığım soruların bağrında yer alır".[78] Ama bu onun, siyasal bir evrensel olarak kendisi için ve kendisinde devletten hareketle işe başladığı ya da devletin özünden bahsettiği anlamına gelmez.[79] "Hazmı güç, vazgeçilmesi gereken bir yemek"[80] olarak bir devlet teorisinden uzak durduğunu ifade eder.[81] Bir önceki yılın dersinde hayretle şu soruları sorar: "Peki devlet bir yönetme biçiminden başka bir şey değilse? Peki devlet bir yönetimsellik türünden başka bir şey değilse?"[82] Sonra da şunu önererek bunu ayrıntılı bir şekilde somutlaştırır:

> Devlet bir evrensel değildir; devlet kendisinde özerk bir iktidar kaynağı değildir. Devlet finans kaynaklarını, yatırım tarzlarını, karar verme merkezlerini, kontrol biçimlerini ve türlerini, yerel iktidarlar, merkezi otorite ve diğerleri arasındaki ilişkileri değiştiren, dönüştüren ya da sert bir biçimde etkileyen ya da sinsi bir şekilde ters yüz eden bitimsiz etkileşimler anlamında sürekli bir devletleşmenin [*étatisation*] ya da katmanlaşmanın devingen şeklinden, etkisinden, profilinden başka bir şey değildir… Devlet pek çok yönetimsellik rejiminin devingen etkisinden başka bir şey değildir.[83]

"Devlet"in yerine "bölge" ve "katmanlaşma"nın yerine "bölgeselleşme" koyarsanız ve bölgeden bir üründen çok bir süreci anlarsanız, ileri sürmeye çalıştığıma oldukça yakın bir şeye ulaşırsınız.

77 NB 78-79/77.
78 BD 79/77.
79 BD 79/77.
80 BD 78/77.
81 Bu konu hakkında bkz. Lemke, "An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory" ve Jessop, Bob, "From Micro-Powers to Governmentality: Foucault's Work on Statehood, State Formation, Statecraft and State Power"; Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, ve Gordon, Colin, "Governmental Rationality: An Introduction", Burchell, Gordon and Miller (Ed.) *The Foucault Effect* içinde, s. 1-51, bu dönemde Foucault'nun çalışmasındaki yaklaşımlar paha biçilmezdir.
82 GBN 248.
83 NB 79/77.

> *Bölge* bir evrensel değildir; *bölge* kendisinde özerk bir iktidar kaynağı değildir. *Bölge* sürekli bir bölgeselleşmenin ya da bölgeselleşmelerin devingen şeklinden, profilinden, etkisinden başka bir şey değildir... *Bölge* pek çok yönetimsellik rejiminin devingen etkisinden başka bir şey değildir.[84]

Bu anlamda bölgenin tarihini çıkartmaya çalıştım. *Terör ve Bölge*'de[85] bu hatlar boyunca daha ayrıntılı bir şey geliştirmeye ve bu çözümlemeyi bugüne getirmeye çalıştım ve bu çalışma aynı zamanda Neil Brenner ve benim Lefebvre üzerine yaptığımız çalışmanın bir kısmını da karakterize eder.[86] Bu çalışmadaki faydalı noktalar ve çıkarımlar gelecekteki çalışmalarımı da şekillendiriyor. Foucault şunu savunur: "Bana kalırsa yeni bir gezegensel rasyonalite biçiminin, dünya ölçeğinde [*dimensions du monde*] yeni bir hesaplamanın bu beliriminin pek çok göstergesi vardır".[87] Gelecek çalışmam olan *dünyanın mekânında* siyasetin bir yandan küreselleşme coğrafyalarıyla, diğer yandan da dünya felsefeleriyle ilişkisine bakmaya çalışıyorum; bu çalışmamda da Foucault benim için önemli bir ilham kaynağıdır.[88] Ancak Foucault'nun tarihsel duyarlılıklarını ve harika sorular sorabilme yeteneğini kullanışlı hale getirmek, yanıtlar için her zaman onun söylediklerini almak demek değildir.

İngilizceden çeviren: Emre Sünter

Kaynakça

Althusius, Johannes, *Politica methodice digesta atq; exemplis sacris & profanes illustrata*, Groningae: Iohannes Radaeus, 1610.

Brenner, Neil ve Stuart Elden, "Henri Lefebvre on State, Space, Territory", *International Political Sociology*, C. 3, S. 4, 2009, s. 353–377.

Botero, Giovanni, *Della cause della grandezza delle citta*, Milano: Nella Stamparia del q. Pacifico Pontio, 1596; *A Treatise Concerning the Causes of the Magnificency and Greatness of Cities*, İng. Çev. Robert Peterson, Londra: Richard Ockould ve Henry Tomes, 1606.

84 BD 79/77'den sonra.

85 Elden, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*.

86 Bakınız Lefebvre, *State, Space, World: Selected Essays*, ve Brenner, ve Elden, "Henri Lefebvre on State, Space, Territory".

87 NB 58/56. Foucault'nun gezegensel olana göndermesi kendi konumuyla Eugen Fink ve Kostas Axelos gibi dünya filozofları arasındaki bağlantıyı ima eder.

88 Bir taslak için bakınız "The Space of the World".

Botero, Giovanni, *Della ragione di stato*, Milano: Nella Stamparia del q. Pacifico Pontio, 1596; The Reason of State, Çev. P.J. ve D.P. Walley, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1956, I, 1.

Botero, Giovanni, *Le relationi universali*, Venetia: P. Dusinelli, 1595.

Bracton, Henry de, *De legibus et consuetudinibus Angliæ/On the Laws and Customs of England*, Latince-İngilizce edisyon, Çev. Samuel E. Thorne, Cambridge, MA: The Belknap Press, Dört Cilt, 1968.

Brunner, Otto, *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*, Çev. Howard Kaminsky ve James Van Horn Melton, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1992; Wolf, Armin, *Gesetzgebung in Europa, 1100-1500, Zur Enstehung der Territorialstaaten*, Münih: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1996.

Crampton, Jeremy ve Stuart Elden (Ed.), *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Aldershot: Ashgate, 2007.

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition,* Londra: Continuum, 2004.

Descendre, Romain *L'État du monde: Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Librarie Droz: Genève, 2009.

Dyson, R.W. (Ed.), *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus)/An Enquiry into the Power of the Pope: A Critical Edition and Translation*, Lewiston: Edwin Mellon, 1999.

Elden, Stuart, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, Londra/New York: Continuum, 2001.

Elden, S., *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible,* London: Continuum, 2004.

Elden, S., *Speaking Against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Elden, S., "Governmentality, Calculation, Territory", *Environment and Planning D: Society and Space,* C. 25, S. 3, 2007, s. 562-80.

Elden, S., *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Elden, S., "Land, Terrain, Territory", *Progress in Human Geography*, C. 34, S. 6, 2010, s. 799-817.

Elden, S., "The Space of the World", *New Geographies*, S. 4, 2011, s. 26-31.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; *The Order of Things – An Archaeology of the Human Sciences*, İng. Çev. Alan Sheridan Londra: Routledge, 1970 [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1994].

Foucault, M., "Politics and Reason", *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-84*, Ed. Lawrence D. Kritzman, Londra: Routledge, 1990.

Foucault, M., "Space, Knowledge and Power «Espace, savoir et pouvoir»", *Dits et écrits 1954–1988* içinde, İng. Çev. Daniel Defert & François Ewald (Ed.), Paris: Gallimard, Dört Cilt, 1994, 4. Cilt, s. 282; "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Effect*, Paul Rabinow (Ed.), Harmondsworth: Penguin, 1991.

Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Ed. Michel Senellart, Paris: Seuil/Gallimard (İngilizcesi: *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978,* Çev. Graham Burchell, , Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Ed. Michel Senellart, Paris: Seuil/Gallimard; (İngilizcesi: *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979,* Çev. Graham Burchell, *T*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008).

Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France, 1970-1971, suivi de Le savoir d'Œdipe*, Daniel Defert (Ed.), Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

Gordon, Colin, "Governmental Rationality: An Introduction", Burchell, Gordon and Miller (Ed.) *The Foucault Effect* içinde, s. 1-51.

Hacking, Ian, "How Should we do the History of Statistics?" Graham Burchell, Colin Gordon, ve Peter Miller (ed.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 181-93.

Hannah, Matthew G., *Governmentality and the Mastery of Territory in Nineteenth-Century America,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Jessop, Bob, "From Micro-Powers to Governmentality: Foucault's Work on Statehood, State Formation, Statecraft and State Power", *Political Geography* C. 26, S. 1, 2007, s. 34-40

Knichen, Andreas, *De sublimi et regio territorii iure, in Opera*, Hannover: Iohan Aubrii, 1613.

Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Çev. Keith Tribe, New York: Columbia University Press, 2004.

Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford: Stanford University Press, 2002.

LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Lefebvre, Henri, *State, Space, World: Selected Essays*, Ed. Neil Brenner ve Stuart Elden, Çev. Gerald Moore, Neil Brenner ve Stuart Elden, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Leibniz, "Extrait d'une Lettre a l'Auteur du Journal des Sçavans" (1678), *Sämliche Schriften und Briefe*, Ed. Leibniz-Archiv Hannover, Darmstadt: Otto Reichl, 1923, Seri 4, II. Cilt.

Lemke, Thomas, "An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, S. 15, 2007.

Lemke, T., *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin: Argument, 1997.

Machiavelli, Niccolò, *Opere*, Yay. Haz. Sergio Bertelli ve Franco Gaeta, Milan: Feltrinelli, 8 Cilt, 1960-65. İngilizcede kapsamlı bir seçki bulunmaktadır: *The Chief Works and Others*, Çev. Allan Gilbert, Durham, NC: Duke University Press, 1965.

Palazzo, Giovanni Antonio, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Napoli: G.B. Sotile, 1604.

Palonen, Kari ve Quentin Skinner: *History, Politics, Rhetoric*, Cambridge: Polity, 2003.

Perrière, Guillaume, *Le miroir politique, Oeuvre non moins utile que necessaire à tous Monarches, Roys, Princes, Seigneurs, Magistrats, & autres surintendans & gouverneurs de Republicques*, Lyon: Macé Bonhomme, 1555.

Pocock, J.G.A., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Londra: Methuen, 1972.

Pococok, J.G.A., *Political Thought and History: Essays on Theory and Method,* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Raffestin , Claude, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris: Libraires Techniques, 1980.

Rorty, Richard, J.B. Schneewind ve Quentin Skinner (Ed.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, İki Cilt, 1978.

Skinner, Quentin, "A Reply to My Critics", James Tully (Ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press, 1988, s. 231-88.

Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, Üç Cilt, 2002.

Wootton, David (Ed.), *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Indianapolis: Hackett, Second Edition, 2003 [1986].

Olaysallık: Hakikat Siyaseti ve Sonluluğun Mantıksal Çözümlemesi

MICHAEL DILLON

Hakikat Siyaseti

> *"... yaptığım şey felsefeyle, yani hakikat siyasetiyle ilgilidir. Dolayısıyla, iktidar mekanizmalarına dair bu analizde söz konusu olan şey sosyoloji, tarih ya da ekonomi değil de hakikat siyaseti olduğu ölçüde... buyurucu bir söylem gibi bir şeyin öyle ya da böyle nüfuz etmediği ya da temelini oluşturmadığı herhangi bir analitik söylemin olduğunu düşünmüyorum."*[1]

Foucault yaptığı şeyin "felsefeyle ilgili olduğunu" söyler. Felsefe "Varlık nedir?" sorusunu sorarken Foucault "Şeyler, tarihsel olarak nasıl meydana gelir?" sorusunu sorar. Elbette bu iki soru uzun zamandır ve birçok farklı şekilde birbiriyle bağıntılıdır; gelgelelim biri zamanla birlikte ve onun dışındaki hakikatin doğasıyla, diğeriyse hakikat siyasetinin zamanın içindeki işleyişiyle alakalı olduğundan ittifak içinde bulunan ama birbirinden farklı teşebbüslerdir. Dolayısıyla bu bağlamda, özellikle olayın olaysallığıyla (*eventalness*) ilişkili olarak, Foucault'nun teşebbüsü bir felsefe teşebbüsü değildir. Zaten Foucault da kendi ödevinin hakikat siyasetini araştırmak olduğunu söyler.

Foucault sorusunu sorarken "buyurucu söylem benzeri bir şeyin öyle ya da böyle nüfuz etmediği ya da temelini oluşturmadığı herhangi bir analitik

1 Foucault, *Security, Territory, Population* [STP], s. 3.

söylemin olmadığı"[2] gözleminde bulunur. Buyurucu bir söylem, kendi deyişiyle, "'bunu sev, bundan nefret et, bu iyi, bu kötü, bunun için var ol, şunun farkında ol' benzeri bir şey söylemekten oluşur."[3] Zira, felsefe var olanın doğasını sorguluyorsa, var olana dair her izahat, gerçeğin doğasına dair her izahat bize var olanın gerçekliği karşısında nasıl davranmamız gerektiğini öğretmelidir. Buna bağlı olarak, gerçeğin doğasıyla bağıntılı olarak nasıl yönetilmemiz gerektiğini söylemeyen herhangi bir gerçek izahatı da yoktur. Bir başka deyişle, hakikati şu emir olmadan dile getiremezsiniz: Madem ki hakikat bu, o halde biz, yani o hakikatin "biz"i, bu hakikat ışığında yönetilmeli ya da kendimizi bu ışıkta yönetmeliyiz. Dolayısıyla her gerçek izahatı, gerçeğin gerçekliğinin gerektirdiği bir yönetişim izahatını beraberinde getirir. Bu hususta da Foucault'nun izinden gidiyorum. Burada onun tamamen haklı olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle, peygamberlerin, rahiplerin ve felsefecilerin hakikati söylemelerinden bu yana, siyasi olanla teolojik-felsefi olan arasındaki iç savaş kalıcı bir ateşkes halindedir.[4] Ama bu durumun devası yoktur. Bu ikisi arasındaki yarık, varoluş yarasının ifadesidir.

Foucault'nun dikkatimizi çektiği meseleyse nitekim şudur: Hakikat ve bilgiye dair özgül tarihsel izahatların tabi olduğu olabilirlik koşulları nelerdir ve bu koşullar, tarihsel olarak yürürlüğe sokulmalarını sağlayan süreçlerde nasıl tesis ve ifade edilmektedir? Bu, modern siyaset ve olay felsefesi için olduğu kadar diğer hakikatler ve diğer tarihler için de geçerlidir.

Dolayısıyla mesele, kendi pratiklerimiz aracılığıyla zamanımızın hakikat siyaseti ve hatta olayın hakikat siyaseti üzerinde düşünme meselesidir. Bu düşünme işini Foucault kadar iyi yapan kişi azdır. Bunun nedeni, Foucault'nun zamanımızın hakikat siyasetinden, bilhassa da olay siyaseti ve felsefesinden kaçması değil, modern hakikati söyleme pratiklerinin aporetik *a priori* kuvvetlerinden hasıl olan aporetik dinamikleri acımasızca yansıtmasıdır. Modern siyasetin mikro pratiklerine ve olayın hakikati felsefesine kimsenin Foucault kadar doğru ya da ayrıntılı şekilde yaklaşmadığını söyleyeceğim. Zira bunu kendine de tatbik eder:

> Dolayısıyla, madem bir buyruk olması gerekiyor, teşebbüs ettiğimiz teorik çözümlemenin temelini oluşturacak buyruğun koşullu bir buyruk olması-

2 *Age.*, s. 3.
3 *Age.*, s. 3.
4 Foucault, *Fearless Speech*.

> nı tercih ederim: mücadele etmek istiyorsan, işte sana birkaç püf noktası, birkaç kuvvet hattı, birkaç kısıtlama ve engel. Bir başka deyişle, bu buyrukların taktik tavsiyelerden ibaret olmasını isterdim.[5]

Eğer hakikat anlatıcısı hakikati dile getiriyorsa, hakikat herkesi ilgilendiriyor demektir. Ve eğer hakikat anlatıcısının söyledikleri doğruysa, bireysel olandan kolektif olana kadar bütün davranışların yönetimi (*conduct of conduct*) hakikatle aynı hizaya sokulmalıdır.

Ben şahsen, Foucault'nun var olanın hakikatine ilişkin bütün teorik ve analitik söyleme yerleştiğini söylediği "buyurucu söylem"den bunu kastettiğini düşünüyorum. Dolayısıyla, yönetimsel hakikat siyaseti olmadan herhangi bir hakikat de olamaz. Hakikati söyleyen kişi bunu ister teslim etsin ister etmesin, onun hakikati bizatihi hakikati söyleme söyleminin buyruğunda yatar. Hakikati söyleyen hiçbir kişi, hakikati davranışın yönetiminin ve kendisinin dâhil olmadığı saf bir soyutlama olarak beyan etmez.

Foucault'nun kendi söylemi hakkındaki uyarısının yeterli olup olmadığı meşru bir sorudur ama bu soruyu bu makalenin sınırları içinde ele alamayacağım. Gelgelelim, bu sorunun, ilk olarak, Foucault'nun iktidar/bilginin mikro siyaseti ve mikro pratiklerini son derece keskin bir bakışla çözümlediği durumun açmazından yakasını kurtarmadığının pekâlâ farkında olduğunu gösterdiğini belirtelim. İkinci olarak ise buyruğun Foucault'nun kendi söylemindeki formülasyonuna değinebiliriz. Foucault burada onu koşullu bir çerçevede ifade eder. Bense bunu siyasi sorgulamanın pozitif bir kipi olarak ifade etmeyi tercih ediyorum.

Modern siyaset ve felsefenin işleyişine damgasını vuran ampirik-aşkın katlanmanın işleyişine uygun düşeceği gibi, siyasi sorgulamanın bu pozitif kipi aynı zamanda ikili bir sorgulama kipidir. Görmüş olduğumuz gibi, hakiki ve gerçek izahatlarından ne tür yönetimsellik ve hükümdarlık kipleri türediğini sormaktadır. Ama yönetme ve hükmetme pratiklerinin aşkın güvenceleri olarak başvurdukları temel koşulları nasıl yerleştirdiklerini de sormaktadır.

Nitekim, Foucault'ya göre hakikat siyaseti karmaşık ampirik-aşkın katlarla, "çoğalan olay katmanları"[6] ile alakalı olduğu için, her iki yönde işler.

5 STP, s. 3.

6 Foucault, alıntılayan Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2. A Poststructuralist Mapping of History* içinde, s. 50.

Genelde bilginin iktidar etkisini sorgulama konusunda direttiği için ya göklere çıkarılan ya da yerin dibine batırılan Foucault daima, örneğin *Security, Territory, Population* [Güvenlik, Bölge, Nüfus] başlıklı derslerinde de, bu sorunun ilintili olduğu diğer soruyu da sorar: "Toplumumuzda gerçekleşen mücadeleler, çatışmalar ve muharebelerce ve bu mücadelenin unsurları olan iktidar taktiklerince" üretilen bilgi etkileri nelerdir?[7]

Dolayısıyla, hakikat siyasetinin Foucault'sunun gözünde –birden fazla Foucault vardır elbette– iktidar ilişkileri sırf hakikat siyaseti arayışından doğmaz. İktidar ilişkilerinin tarihsel işleyişinden doğan pratik gereklilikler, epistemik dinamikler ve radikal biçimde zorunsuz (*contingent*) konjonktürler bağımsız olarak, bilginin üretilmesi ve uygulanmasını gerektirir. Bu nedenle modern iktidar ilişkileri hakikati kurumlaştırır, düzenler ve denetim altında tutar, zira bu ilişkiler hakikatleri doymak bilmeden yıpratır ve yenilerini talep eder. Hakikat arayışı hakikate de aynısını yapar – gerçi bunu ona dikte eden sırf söylemsel olarak kurulmuş iktidar ilişkileri değil kendisidir; zira bizler, Foucault'ya göre bizlere anlaşılır tarafını göstermeyen, söylemsel-olmayan bir maddesellik içinde de var oluruz. Bundan dolayı, söylemsel-olmayan olay, Foucault'ya göre, söylemin dışındaki maddeyi uysallaştırıp evcilleştirmeye çalışmamızı sağlayan pratiklere çarpıp devamlı olarak geri teper. Nitekim, ne kadar müttefik olurlarsa olsunlar, hakikatin hükümdarlığı ile hükümdarlığın hakikati birbirinden ayrı teşebbüsler olmayı sürdürür.

Sonluluk ve Olay

"...sonluluğu öz-temelli kılmak... Kopernikçi iktidar rüyaları."[8]

Thomas Fylnn, Foucault'nun bir felsefeci olduğu kadar "bir olay felsefecisi"[9] de olduğunu söyler. Çok sayıda olay felsefecisi ve felsefesi olduğu ve bugünlerde Kıta Felsefesi kısaca olay felsefesi olarak anıldığı için, felsefeci Foucault'nun tefsirinden hakikat siyasetinin peşindeki tarihçi Foucault'ya geçsek ve bu minvalde olayın hakikatine dair kendi siyasetimizi sunmak için onun izinden gitsek ne olur? Bu bölümde tam olarak bu yoldan ilerliyorum. Özgül açıdan olay burada, Foucault'nun İnsan figürünü nitelediğini söylediği gidip gelme-

7 STP, s. 3.
8 Han, "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude", s. 154.
9 Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason,* s. 145.

lerin aynını sergileyen ampirik-aşkın çift olarak yorumlanıyor.[10] Dahası, olay, tıpkı İnsan gibi, salt ampirik-aşkın bir çift olarak nitelenmez; Foucault'nun İnsan'ı ampirik-aşkın bir çift olarak nitelemesinin nedeni neyse, olay da aynı nedenle ampirik-aşkın bir çift olarak nitelenir. Olay, tıpkı İnsan gibi, sonlu varoluşu köklü bir şekilde etkisizleştirip değersizleştirdiği farz edilen varoluşsal, etik ve epistemolojik sınırlamaları aşma arzusunu da bir şekilde tatmin edebilecek şekilde "sonluluğa somut biçim" verme talebine karşılık olarak doğar. Kısacası olay, modernlik tasarısını hem siyasi hem de felsefi açıdan tanımlayan aporetik *sorunsalın* bir başka biçimlenimidir.[11] Daha doğrusu ve bu noktada geçerli olan Heideggerci bir formülasyon kullanmak gerekirse, olayın Olay'ının hakikat siyasetindeki bir alıştırmasıdır bu. Foucault'nun sözüne, sözcüklerinden birine inanmak suretiyle, hem olayın Olay'ının modern hakikat siyasetinin doğuşunun tarihsel olabilirlik koşulunu, yani sonluluğu belirlemeye, hem de olayın Olay'ının sahip olduğu söylenen bazı tipik ampirik-aşkın niteliklerin Foucault'nun "olay" terimini çoğul bir şekilde kullanışında tespit edilebileceğini belirlemeye odaklanacağım.

Bu tarihsel olabilirlik koşulu siyasi açıdan Hobbes'la, felsefi açıdan da Kant'la belirginleşir. Daha çağdaş felsefeciler arasındaysa, özellikle Heiddegger ve Derrida bunun aporetik özelliklerini mükemmel bir felsefi maharetle sorgular. Foucault ise sorgulama tarzının eşsizliği sayesinde –(felsefeciler tarafından suçlanan) bir felsefeci mi yoksa (tarihçiler tarafından suçlanan) bir tarihçi mi olduğu meselesinden bağımsız olarak ve her halükârda bilhassa hakikat siyasetiyle ilgilenen ve dolayısıyla siyasi düşünme konusunda benim gözümde kusursuz bir iş çıkaran biri olarak– bu tarihsel olabilirlik koşulunun maddi ve siyasi özelliklerini sorgulama konusunda arkeolojik ve soybilimsel açıdan müthiş bir başarı sergiler. Bu tarihsel olabilirlik koşulu, zamansallığın sonluluk olarak anlaşılmasıdır; zamansallık burada daha sonra olay siyaseti ve felsefesi tarafından tesis edilip ayrıntılandırılır ve dolayısıyla sonluluk olay biçimini alarak zamanın ampirik-aşkın katlanmasına dönüşür.

Sonluluk hayat ile ölümün kabaca kabul edilmesinden, olay da şeylerin vuku bulduğunun kabaca kabul edilmesinden ibaret değildir. Sonluluk ile olayın haddi zatında herhangi bir hakikati yoktur, zira gerek sonluluğun gerekse de olayın bir tarihi, onları zaman, yer ve düşünceye bağlı olarak

10 Foucault, *The Order of Things* (OT).

11 Bu tabir Foucault'nundur. *The Order of Things*'in "Man and his Doubles" başlıklı bölümünde kullanılmaktadır.

farklı farklı anlamlandıran kesintili bir tarihi vardır. Modern sonluluk, Foucault'nun tarihsel bir *a priori*'yi tanımladığı anlamda özgül ve söylemsel olarak tesis edilen ve pozitif bir tarihsel *a priori*'dir:

> Bu *a priori* tarihsellikten kaçmaz: Yukarıdaki olayları ve hareketsiz bir gökkubbede, zamandışı bir yapı tesis etmez; söylemsel bir pratiği niteleyen kurallar kümesi olarak tanımlanır; ama bu kurallar hep birlikte bağlı oldukları unsurlara dışarıdan dayatılmaz; tam da bağlandıkları şeylerin kendilerine takılıp kalırlar; bu şeylerin hiçbiri onları değiştirmese de, onlar onları değiştirir ve kendileri de onlarla birlikte belirleyici eşiklere dönüşür.[12]

Nitekim modern sonluluk "belki asla söylenemeyecek ya da deneyim için gerçekten de verili hakikatlerin bir *a priori*'si değil, bilfiil söylenmiş şeylere dair olduğu için verili olan bir tarihin *a priori*'sidir."[13]

Bu önermeyi kanıtlamak çok çeşitli ek stratejik ve analitik görevleri beraberinde getirir. Örneğin, zamansal sonluluğun giderek gerek siyaset ve yönetmenin gerekse de on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren bilginin felsefi ve siyasi açıdan yeniden sorunsallaştırılmasına dair bir referans noktası haline geldiği çeşitli yolların soykütüğünü çıkarmak gerekir. Böyle bir soykütük çıkarma çalışması erken modern dönemin siyasi düşünce tarihinin önemli bir kısmının yeniden okunmasını gerektirir. Bu okumada bu tarihin siyasi rasyonalitelerinin ve yönetme teknolojilerinin hem yöntembilimsel hem de tözel olarak Kilise'nin –Augustinus'un karmaşık *saeculum* teriminde özetlenen–[14] soteriolojik* selamet ekonomi politiğinden giderek kopan bir zamansal sonluluğu örnek aldığı önermesine göre yeniden yorumlanması gerekir.[15] Hıristiyan kozmosunda, erkekler ve kadınlar sırf biyolojik mahlûklar oldukları için ölmüyordu, çünkü biyolojik mahlûklardan ibaret değillerdi (bunun ne anlama gelebileceğini bugünlerde ancak biyoloji söyleyebilir ve biyoloji farklı şeyler söylemiştir ve farklı şeyler söylemeye devam etmektedir). Onlar *ens creatum*'du, yani Tanrı'nın biyolojik olmayan bütün ek özelliklerle donatarak yarattığı, inayete açık, özgür iradesi olan, aklını çalıştıran, vahyin İsa olayını

12 Foucault, *The Archaelogy of Knowledge* (AK) s. 127.
13 *AK*, s. 127.
14 Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*.
* Soteriological: Kurtuluşa dair (ed. n.)
15 Kaufman, *Redeeming Politics. Studies in Church and State*.

yaşayan ve kurtuluş vaadinin güvencesindeki varlıklardı. Sonlulukları çoğu kez bir hac yolculuğu biçimine bürünüyordu. Bu yolculuk sayesinde ebedi hayatı güvenceye alma vesilesine kavuşuyorlardı. Dolayısıyla, *saeculum*'un zamanındaki insani sonluluğun amacı günahtan arınmaktı – günah burada tam da ölüme açık sonlu bir hayatın anlamlanmasıydı. Nitekim Hıristiyanlıktaki hac yolculuğu olarak sonlu seküler varoluş kavramı ile rasyonel düşünceyle kendi kendini örgütleyerek sağ kalma biçimindeki modern sonluluk kavramı arasında, kelimenin tam anlamıyla, bir fark dünyası vardır – bu kavramlardan ikincisi, kendi kendimizi oluşturup dönüştürmek, devamlı içinde bulunduğumuz aşamadan çıkmak ve sürekli oluşmakta olan kırılgan canlı varlıklar olarak sağ kalma yeterliliği artmış başka benlikler haline gelmek için bize kurtuluşunkinden farklı bir güvenlik adına çağrıda bulunur. Foucault'nun başka bir metninde belirttiği gibi: "Hayat deneyimi böylece varlıkların en genel yasası olarak koyutlanır... Ama bu ontoloji varlıklara temelini veren şeyden ziyade onları bir anlığına kırılgan bir biçime doğru taşıyan şeyi anlatır."[16]

Demek ki sonlu varoluş bir zamanlar kurtuluşun zaman-üstü ekonomi politiğince yapılandırılan kutsal bir zaman içinde gerçekleşmişti. Sonlu olmak düşmüş olmak demekti; düşmüş olmak da sonlu olmak demekti. Ölüm bilgi ağacının meyvesinden bir ısırık almanın sonucuydu. Ölmek yargıya, kişinin Tanrı'yla birlikte edebiliğe yeniden girmeye uygun olup olmadığını belirleyen yargıya teslim olmak demekti. Dolayısıyla Augustinus'un İnsan Şehri'nin zamansal özellikleri biyolojik olarak peyda olan sonlu bir varoluşun özellikleri değil, inayetli bir Tanrı'nın ebedi zamanında radikal biçimde terk edilmiş bir gölge fenomen olarak peyda olan sonlu bir varoluşun özellikleridir; işte bu kayradan düşüşün, hatta düşerek ondan çıkışın ta kendisidir.[17]

Hıristiyanlıkta bu çağrının anlamı değişime uğramıştır;[18] değişim bir geleneğin doğasında vardır. Keza, bu çağrının ayrılmaz bir parçası olan sonlu varoluş izahatları ve bunun ortaya koyduğu teolojik-siyasi sorunsal da değişmiştir: Zira bunlar Kilise'nin siyasi teolojisinde ve Kilise-Devlet ilişkilerinin çatışmalı tarihi içinde irdelenmişti.[19]

16 Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2. A Poststructuralist Mapping of History* içinde, s. 130.

17 Markus, *age.*; Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*; Rist, *Augustine*.

18 Bulhoff ve ten Kate, *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology.*

19 O'Donovan ve O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought* ve , *Bonds of Imperfection. Christian Politics Past and Present*; O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology; Scott ve Cavanaugh, The Blackwell Companion to Political Theology.*

Geç skolastikler tarafından örneğin on yedinci yüzyılın sonlarındaki siyasi, dinsel, ekonomik ve epistemik devrimler sırasında sezilmiş olma ihtimalini bilemesek de, esaslı bir kopuş gerçekleşmişti.[20] Ebedi olandan ilk başta uzaklaştırılan sonra nihayetinde koparılan bir sonluluğa rücû edilmişti. Sonlu hayat ile ölümün tasviri değişmişti; bunların siyasi ve ekonomik işlevleri de değişmişti ve bunun altında yalnızca teolojik-siyasi sebepler yatmıyordu.[21] Sonluluk, Tanrı'nın mahlûklarının düşmüş doğasının göstergesi olmaktan ziyade, bizatihi doğanın doğasını radikalleştiren bir olgusallığın ayırt edici özelliği haline gelmişti. Bu şekilde sorunlaştırılan doğanın doğası aynı zamanda hakikatin doğası, hukukun doğası ve yönetimin doğasıydı. Hem yeni hakikat yönetimleri hem de yeni yönetim hakikatleri ilân ediliyordu.[22] Yaratılmış olmaktan çok, her halükârda yaratıcının istencinin bir zamanlar olduğu gibi referans noktası olarak işlev görmediği bir noktada bulunmak suretiyle yaratımın kaynağından uzaklaştırılmış olan İnsan figürü, bu modern ve hatta belki de modernleştirici diyebileceğimiz sonluluğun kendi kendini koyutlayan, kendi kendini yaratan varlığı olarak ortaya çıkmıştı.

Doğanın doğası kapsamlı bir şekilde sorunlaştırılmış, doğal hukuksa bir süreliğine, Hıristiyan sonluluğunun ilahi bir teminata alınmış ifadesinin aşkın kalıntısı olarak kalmıştı.[23] Ama bu bir kabuktu. Pozitif açıdan hayat-ölüm bağının olgusal doğası modern çağda tasavvur edilip pozitifleştirildiği haliyle, Foucault'nun ifade edeceği biçimiyle, "ampirikliklerinde" gerek siyasi meşruiyet sorusunun (hakimiyeti teminat altına alan doğanın doğası nedir – cevap, modern sonluluğun gereklilikleri) gerekse de siyasi etkililik sorusunun (nasıl hükmedilir – cevap, modern yönetimin üzerinden çekiş gücü sağlamaya çalıştığı sonlu varlıkların pozitif niteliklerine göre) yanıtını ararken, göndermede bulunulan göndergesel maddesellik olarak doğal hukuka tedrici olarak kafa tutmuş, sonrasındaysa onu aşmıştı. Foucault'ya göre biyopolitika ve biyoiktidarın etrafında ortaya çıktığı hayat/ölüm bağının Hayat'ı –*l'espece humaine/étre biologique*– hem hakikat hakimiyetini (hayat bilimini) hem de hakimiyetin hakikatini (biyopolitik rasyonellikler ve yönetme teknolojilerini) güvence altına alır. Böylelikle, modern Hayat olayı diye adlandırmayı öner-

20 Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*.
21 Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages* ve *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages*.
22 Daston ve Stolleis, *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*.
23 *Age*.

diğim şey, İsa'nın Yaratım, Vahiy ve Tecessüd olayından yani doğal hukukun yaratılmış doğasıyla belirlenenden hayli farklı bir siyasi ve felsefi muamma çıkarmıştı ortaya.

Sırf kelime dağarcıkları bile –bu farklı semantik oluşum ve müdahale alanlarında kullanılan sözcüksel cephanelikler– dünyanın köklü bir dönüşümden geçtiğini gösterir. Bir zamanlar, ebedi hayatın seküler sonluluğun başından sonuna örüldüğü bir zaman olan *saeculum*'un zamansallığında yaşanan bir eksiğin işareti olan sonlu varoluş, kendi kendini örgütleyen sonsuz bir çokluğun Olay'ı, sonlu zamansallıklar, şeyler, yerler... ve olaylardan oluşan bir sonsuzluğun Olay'ı olma yolunda ilerliyordu.

Sekülerin Tanrı'nın inayetiyle yaratılan kozmos üzerindeki yükselişi olarak doğru bir şekilde anlaşılan sekülerleşme sürecinde ilerlemiş olsa da, modern sonluluğun ortaya çıkışı sekülerleşme değildi ve onun işleyişleri de sekülerleşme olarak anlaşılamaz. Modern sonluluk başka bir şeydir. Zira tıpkı Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünün ister istemez –ebedi bir inayetli Tanrı'nın sonlu insanlık bağıntısı olan– İnsan'ın ölümünü de beraberinde getirdiğini söylemiş olması gibi, seküler sonluluk da daima Hıristiyanlıktaki edebi hayat anlayışının bağıntısı olmuştu. Augustinus'un *saeculum* teriminin düalistik manası tam da buydu.[24] Ebedi hayatın diğer şeyleri arasındaki ilke olan Tanrı'nın ölümü, bu nedenle, sekülerin de ölmesini gerektirmişti. Birini ortadan kaldırdığınızda diğerini de ortadan kaldırmış olursunuz, zira her birine anlamını veren şey aralarındaki farklılaşmadır.

Dolayısıyla modern sonluluk sekülerleşmeden başka bir şeydir. Zamanın doğasına dair farklı, belki de ikili olduğu kadar çözülmez olan bir izahatın tasarlanışıdır ki burada sonlu, aslında, sonsuzla bağıntılıdır. Bu nedenle, sonluluk artık seküler sonluluk –ebedi hayatın bağıntısı– değil, bağıntısı olgusal açıdan sonsuz olan, modern olgusal sonluluktur. Siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan şimdilerde kendi kült dinsellikleriyle ayırt ediliyor olabilir, ben şahsen böyle olduğunu düşünmeye meyilliyim, ama öyle bile olsa, sonlunun bir sonsuzluğu olarak modern sonluluk, seküler sonluluk meselesinden kelimenin tam anlamıyla tamamen farklı bir meseledir.

Kurtuluş siyasetinin değil hayatta kalma siyasetinin içinde sergilendiği eskatolojik ufuk olan modern sonluluk, hakimiyet hakikatini ve hakikat hakimiyetini temellendirmek için gittikçe İnsan figürüne değil Hayat figürüne

24 Markus, *age*.

bağlı hale geldi. Hal böyleyken, olayın Olay'ı da modern siyaset ve felsefede daha belirgin hale geldi. Foucault'nun kendi tarihsel metodolojisi buna tanıklık eder, aynı zamanda bunu analiz etmek için bir mekanizma, yani sonluluk analitiğini sunar.

Bugün modern sonluluk, siyaseti ve olayın Olay'ı felsefesiyle birlikte, hayatı ve ölümü şu ana kadar yapılandan daha farklı bir şekilde koyutlamak suretiyle, hayat ile ölümün hakikati ve hayat ile ölüme hükmetmenin kurallarına dair farklı, yatay ve tarihsel bir izahat oluşturur. Özellikle Foucault ile birlikte siyasi soruyu soranlar için, modern sonluluk olayının Olay'ı, hükümranlık hakikatinin olduğu kadar hakikatin hükümranlığının da tertip edilmesidir – gerek siyaset ve hükümetin nasıl güvenceye alınacağının gerekse de bilmenin nasıl güvenceye alınacağının sorunsallaştırılması. Gelgelelim, modern çağın siyasi rasyonellikleri ve yönetimsel teknolojilerini koşullandıran modern sonluluğun hakikati, aynı zamanda modern siyasi rasyonellikler ve yönetme teknolojilerinin bizatihi yerleştirdiği bir şeydir.

Bunun farklı şekillerde (ki farklar önemlidir) tüm modern siyaset ve Olay olayı felsefeleri için geçerli olduğu kanısındayım. Burada onu Foucault üzerinde uygulasam da bu dersi Foucault'dan alıyorum aslında. Dolayısıyla, siyasi modernliğin siyasi rasyonellikleri ve yönetme teknolojileri modern sonluluğun zamansal ufku içinde doğar. Böylece modern sonluluğun ampirik-aşkın katlanışı ortaya çıkar ki birden fazla sonluluk figüründe tezahür bulan bir katlanıştır bu; yani bizatihi Olay olayının, İnsan'ın ve şimdilerde ağırlıklı olarak da Hayat'ın sonluluğu.

Gelgelelim, gerek olayda gerekse de modern sonlulukta olduğu gibi, birden fazla sonluluk vardır. Foucault üzerine ve *The Order of Things*'in Foucault'sunun özellikle de Heidegger'e olan borçluluğu üzerine yaptığı incelikli çalışmasında Beatrice Han ampirik sonluluğu aşkın (Kantçı) sonluluktan ayırır.[25] Ben bunlara bir üçüncüsünü ilave edeceğim: yani Heidegger'in *Ereignis*'inin "kendi kendini olagetirme" olayının dipsiz kuyuyu andıran sonluluğu.[26] Örneğin başta Deleuze ve Badiou'nünküler olmak üzere başkaları da vardır elbette. Ve başta Quentin Meillassoux olmak üzere eleştirmenler

25 Han, *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical* ve "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude".

26 Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*; Raffoul ve Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy*; Raffoul ve Nelson, *Rethinking Facticity*; ve Stambaugh, *The Finitude of Being*)

de vardır.[27] Fakat şimdilik amacım sınıflara ayırmak değil de analitik olduğu için bu üçüyle yetinelim. Bana göre, Foucault'nun ayrıntılarıyla ortaya koyduğu olayın nitelikleri, sonluluğa dair modern ampirik sonluluk, aşkın sonluluk, dipsiz kuyu sonluluğu izahatlarınca irdelenmiş oldukları ölçüde, bizatihi modern sonluluğun niteliklerinden bazılarını belirtecek şekilde anlamlandırılır, zira modern sonluluk esas itibariyle olaysal bir mahiyeti olan bir zaman izahatı olarak ele alınır.

Bu izahatı takip ederken, Michael Schwarz ve Beatrice Han'ın ileri sürdüğü, özellikle de *The Order of Things*'in kaynağını kimi açılardan Foucault'nun, olay olarak sonluluğun modern felsefecisi olan Heidegger'i yorumlamasından aldığı şeklindeki görüşe de yakınlık duyuyorum.[28] Bundan çıkan sonuç ise şudur: Foucault analitik olarak sonluluğun siyaseti ve felsefesi içinde iş yaptığının pekâlâ farkındaydı, bunun çözülmez niteliğinin de farkındaydı ve tüm modernlerin yapmaya yazgılı olduğu gibi, moderni tarihsel olarak koşullandıran zamansal ufuğun gerek siyasete gerekse de felsefeye (hükümranlık ve hakikat) yönelttiği çözülmez zorlukları ele almak için mücadele ediyordu.

Bu anlamda Foucault'dan öğrendiğimiz şey şudur – ki çok az kişiden böyle açık bir ders alırız: Foucault en az Kant ve belki de Heidegger kadar olaysal zamanın açmazının ağına düşmüştür. Derrida bu hususta farklı olabilir, fakat burada bu zorluğu ortaya koyup takip edecek kadar yerimiz yok. Ama Foucault'dan ayrıca, o açmazın yapılandırılma ve siyaseten ve yönetimsel olarak işleme tarzlarının ayrıntılarını da öğreniriz, zira Foucault kendi külliyatında bunları son derece başarılı bir şekilde yansıtır.

Düşünürlerin olayın açmazından kaçıp kaçmadığı meselesini daha az dert ettiğimi de ilave etmeliyim. Bir inancın itirafı ya da Derrida'nın olumlayıcı "evet"i dışında –insan o "evet"in modern sonluluğun ampirik ve tarihsel taleplerini nasıl etkin bir şekilde karşıladığını da merak ediyor– düşünürlerin bunu yapamayacağını düşünüyorum ve bundan kaçma zorunluluğuna yönelik felsefi standardı onlara uygulamak da derdim değil. Ben daha ziyade, Foucault'nun olayın siyaseti ve felsefesiyle ilişkili olarak kendi akıl yürütme tarzını, yani Olay olayının tarihsel siyasi hakikatini öne çıkarmak istiyorum.

27 Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*

28 Han, "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude"; Schwartz, "Epistemes and the History of Being".

İlk anda, dolayısıyla, Foucault'dan yola çıkarak, kendi sorgulama tarzımı Foucault ve olayda ilişkilendirerek devam ettiriyorum. Bu sorgulama tarzı, nasıl bir hakikat izahatı sunacağına aldırmaksızın, genel olarak felsefeyle ilişkilendirerek devam ettirdiğim bir şey. Burada hakikate ve gerçeğe ilişkin tüm izahatlara, o hakikat izahatından ne tür yönetişim tarzlarının ortaya çıktığı sorulur. Kendisiyle bağıntılı bir hükmetme ve yönetme tarzını öyle ya da böyle ima etmeyen ya da onaylamayan bir hakikat izahatı olmadığı için bu soruyu Olay olayının hakikat siyasetine de yöneltiyorum.

Modern siyaseti ve felsefeyi tarihsel olarak koşullandıran modern sonluluk açmazı sorunsalını, gerek siyaset teorisyenlerinin gerekse de felsefecilerin, sonluluğu, bizatihi modern siyaset ve felsefenin olasılığını koşullandıran zamansal ufuk olarak anlamlandırdığını işaret ederek açıyorum. Ayrıca bunun, içinde olayın da gitgide belirleyici bir oluşum ilkesi işlevi gördüğü bir ufuk olduğunu belirtiyorum – bunu hem ontik hem de ontolojik açıdan Heidegger'in dilini, hem ampirik hem de aşkın olarak Foucault'nun dilini kullanarak söylüyorum; bunuysa hakikat yönetimi ile yönetim hakikatinin birbirlerini karşılıklı olarak ima ederek açığa çıkarmalarına yönelik keskin siyasi duyarlılığından ötürü tercih ediyorum. Söz konusu sorunsalı, Foucault'nun bize olayın çokanlamlı nitelikleri hakkında öğrettiği ve modern sonluluğa damgasını vurduğu söylenen ampirik-aşkın olaysallığa dair bir izahat olarak gördüğüm şeyi takip ederek irdeliyorum.

Sonluluk ve Olayın Ampirik-Aşkın Çiftesi

"Olay nedir? Felsefi boyutları olan bir meseledir bu,
tarihsel epistemolojinin turnusol testi"
Roland Barthes, The Rustle of Language[29]

Foucault'nun bazı açılardan Heidegger'in ontik-ontolojik farkının tarihselleştirilmiş ve siyasileştirilmiş bir versiyonu olan ve bundan dolayı kıymet verilen izahatı modern epistemeyi son derece çözülmez kılar; bu izahat, sonluluğa somut biçim vermeye çalışan, ama tesis edilmek için güvenceye aldığı iddia edilen bilimlerin kendisine bel bağlayan İnsan'ın İnsan Bilimleri'nin ontolojik alt katmanı olarak İnsan'ın ampirik-aşkın katlanışına dairdir.

29 Foucault, alıntılayan Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2. A Poststructuralist Mapping of History* içinde, s. 48.

Onu güvenceye alan –gündelik iktidar/bilgi ilişkileri içine, yine bu ilişkiler tarafından kaydedilmiş anlaşılabilirlik sisteminin temelini oluşturan– *a priori*'nin, kendisine başvuran pratiklerin örgüleri dışında hiçbir çekiş gücü, anlaşılabilirliği ya da etkisi yoktur. Bunu unutmak demek, Foucault'nun deyişiyle antropolojik uykuya yatmak demektir.

The Order of Things'te, Kant'ın sonluluk hakkındaki eleştirel epistemolojisine dair vaktiyle *Introduction to Kant's Anthropology*'de ["Kant'ın Antropolojisine Giriş"] önceden yapmış olduğu ve daha geniş kapsamlı eleştirisini özetleyen Foucault, burada modern epistemenin belirli aşkın olasılık koşullarına başvurmak suretiyle kendini tesis etse de, bu olabilirlik koşullarının aşkın *a priori* değil tarihsel olduğunun ortaya çıktığını gösterir. Bunlar, *The Order of Things*'te Hayat, Emek ve Dil hakkında söylediği gibi, "hemen hemen aşkın"dır. Onlar tarafından mümkün kılındıklarını iddia eden İnsan Bilimleri tarafından tarihsel olarak tesis edilirler, dolayısıyla onlara birleşik bir zemin temin eden İnsan figürünün kendisi, bu bilimlerin insan bilimleri olarak varlıklarını sürdürebilmeleri için tam da, sorgulama yoluyla sürekli tesis etmeleri gereken bir figürdür. İnsanın bu ampirik-aşkın katlanışı, ancak bu bilimlerin kendilerini pozitif bir şekilde işler kılabilmek için bir önkoşul olarak düzenlemesi gereken olabilirlik koşulunda ve bu olabilirlik koşulu olarak ortaya çıkan ontolojik bir altkatmanın tesis edilmesidir. Deleuze'e takılmak gerekirse, "...devasa bir mekik gibi hiç durmadan örülen" Sisifusçu bir görevdir bu.[30] Zira, John Mullarkey'nin belirtmiş olduğu gibi, Deleuze de "ampirizm aslında aşkınlığın bir başka biçimiyken, onun ötesine geçtiğini düşünerek"[31] kendini kandırmakla suçlanabilir. Bu durumda, benzer bir şeyin olayın modern siyaseti ve felsefesi –ampirik, aşkın ve dipsiz kuyu– için de söylenebileceğini iddia edeceğim.

Foucault'nun iktidar/bilginin söylemsel pratikleri adını verdiği şeyin dışı olduğu anlamına gelmez bu. Bilakis, Kant'tan bu yana, modern bilişin dışarısına doğrudan doğruya erişemeyeceği ifade edilmiştir. Tek başına söylem içinden doğmaya (Derrida'nın o kötü namlı "metnin dışında hiçbir şey yoktur" şeklindeki ifadesinin asıl anlamı budur) karşıt olarak, söylemin içinde ve etrafında dönüp duran şeyin söyleme çoğu kez tahrip edici bir şekilde vardığını reddetmekle kendilerine yanlış bir suçlama yöneltilen pek çok kişiden biri olan Foucault'nun oldukça açık bir şekilde kabul ettiği üzere, "dışarısı"

30 Deleuze, *What is Philosophy*, s. 38.
31 Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline*, s. 143.

aslında söylemin başından sonuna kadar aksatıcı bir şekilde işbaşındadır zaten. Asla bütünüyle yazılmayan dışarısı var kalmaya devam eder ve Derrida onun kalıntı olduğunu söylerdi, ama ona da aklın dolaysız ışığı erişemez.

Dışarısı böylece moderne hem aksatıcı bir şekilde musallat olan hem de onu körükleyen bir yoğunluk ve nüfuz edilemezlik haline gelir. Tam da dışarıyla güvenli bir sözleşme kuramamış olduğundan dolayı devamlı arayış içinde olduğunu, onun dışında kendini daima onun içinde işler halde bulduğunu, modernin böylece "modern" kaldığını söyleyebiliriz. Bizatihi kendi kendine yönelttiği nüfuz edilemezliğe bir karşılık olan dinamikleri ve arzuları, iktidar/bilginin modern *dispositiflerinin* sonlu varoluşa bilme ve yönetme, bilme yoluyla yönetme karşısında çeşitli şekillerde karşılanabilir ve şeffaf olmayı buyurması sonucunda, daha nüfuz edilemez olanı da kendine çevirmişti. Bu salt felsefi bir çelişki değildir. Sözgelimi, modern polislik, gözetim ve güvenliğin şiddetli yönetimsel teknolojilerinde de bitmek tükenmeksizin tekrarlanır.

Demek ki modern sonluluk, sonlu şeylerden oluşan bir sonsuzlukta sonlu ile sonsuzu birbirinden ayrıştırıp birbirini ima eder hale getiren, karmaşık bir siyasi ve felsefi zaman figürüdür. Aziz Augustinus'un, seküler ve edebi zamanı ayrıştırdığı kadar ikisinin birbirini içermesini de sağlayan *saeculum* şeklindeki onto-teolojik zaman biçimlenimi kadar karmaşık ve ikicidir.[32] Olay Aziz Augustinus ve Hıristiyanlık geleneği için önemliydi, ama Heidegger, Althusser, Derrida ve hatta Foucault (ve Badiou) için de bir o kadar önemliydi. Bu elbette farklı bir olay, yani İsa olayıydı. Ve nasıl ki Hıristiyanlara bu olaya layık bir şekilde yaşama emri verilmişse, Deleuze de olay felsefesi (ve siyaseti) hakkındaki izahatında tasavvur ettiği haliyle olaya layık bir şekilde yaşama emri vermişti bize: "Felsefenin tek amacı olaya layık olmaktır."

Bu nedenle, bir yandan, modern sonluluk ile Hıristiyan *saeculum*'unun, bizatihi zamanın doğası hakkındaki farklı iddialarının hakikati içinde yönetim sorunsalını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Fakat işin bununla bağıntılı olan bir yanı daha vardır: Yönetimin olgusallığının, başvurduğu zamanı siyaseten, onto-teolojik olarak Hıristiyanlıktaki yaratılmış doğa geleneğinde ya da, kendi kendini yaratan bir doğanın olaysal sorunsalıyla gitgide daha fazla meşgul olan felsefi bir gelenekte kurumlaştırdığı da son derece açıktır.

32 Sonsuzluk (infinity) ile ebediyet (eternity) aynı şey değildir. (Markus, *age*.; Kaufman, *Redeeming Politics. Studies in Church and State*; O'Donovan ve O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*.)

Ortaçağ'a özgü teolojik-politik tahayyülün çözülüşüne tanıklık etmiş mezhep çatışmalarının içinden meydana çıkan siyasi modernliğin yükselişi, tanrısal yaratım ile kurtuluşla ilgili rakip dogmalar ve doktrinler arasında doğmuş uzlaştırılamaz farklarca körüklendiği söylenen münakaşaların şiddetinden kaçmak için, siyaseten kendi kendini yaratma görevini ikame etmenin önemini vurgulamıştı.[33]

Dolayısıyla, sonluluğun hükmetme ve yönetmenin modern dönemdeki sorunsallaştırılması açısından taşıdığı olası sonuçlar, Hıristiyan geleneğin onto-teolojik siyasetince ortaya konulup irdelenenler kadar derindir – ve ortak zorluklara rağmen, onlardan derin bir şekilde farklıdır; Monarşi ya da Krallık karşısında Teslis[34] ve daha sonra, modern çağın sonluluğu içinde ve bu sonluluk tarafından ortaya konulan sorunsallaştırmaya yönelik Hıristiyan tepkilerin çekilmesine yansıyan "tanrısalın disiplin altına alınması".[35] Öte yandan, aynı şekilde, modern sonluluk olayın bir niteliği ya da tezahürü değildir. Modern sonluluğun özü olaysallıktır ve bu ampirik-aşkın çiftenin iki klasik ve birbiriyle ilişkili tarzında yatar.

Bunlardan ilki bizatihi şeylerin vuku bulması olarak anlaşılan olaydır. "Olay", Krzysztof Ziarek'in belirttiği gibi, "[salt] zamansal bir dakiklik ya da bir mevcudiyet hali değildir; bilakis, tarihselliği sayesinde deneyimin tasarımsal kurgulara, psişik uzamlara ya da yaşanmış hallere kapanmasına mani olan, dinamik, ucu açık bir kuvvetler alanıdır."[36] Demek ki Heidegger'in *Ereignis*'i anlamındaki olay ya da Heidgger'in *"Die Zeit ist nicht; es gibt die Zeit"** ifadesini yapıbozumcu bir dille ifade edersek Derrida'nın "armağan"ıdır bu aynı zamanda. *The Order of Things*'te Foucault şu sözüyle ontolojik meramı da düzgünce kavrar: "Zamanın içinden meydana çıktığı, kronoloji ve tarihten yoksun, o yarık."[37]

33 Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*; *Natural Law and Civil Sovereignty* ve *The Secularisation of the Confessional State*. Güçlü muhalif bir ses için, bkz. William Cavanugh, *The Myth of Religious Violence*.

34 Geréby, "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt"; Kantorowicz, *The King's Two Bodies*; Kaufman, *Redeeming Politics. Studies in Church and State*; O'Donovan, *The Desire of the Nations*; O'Donovan ve O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius* ve *Bonds of Imperfection*; Scott ve Cavanaugh, *The Blackwell Companion to Political Theology*.

35 De Vries ve Sullivan, *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular Age*; Fletcher, *Disciplining the Divine: Toward an (Im)political Theology*; Taylor, *A Secular Age*.

36 Ziarek, *The Historicity of Experience: Modernity, The Avant-Garde, and the Event*, s. 13.

* Düz çevirisiyle: "Zaman var değildir, zaman verilmiştir."

37 OT, s. 332.

Bunlardan ikincisinde ise, olay, değişik vuku bulma tarzlarına, olgusal olayların vuku bulmasının dakik ampirikliğine de göndermede bulunur; bu olayların olgusallığı, tarihsel ve karmaşık epistemik ve taksonomik ayrıştırma pratiklerine ve Doğa, İnsan ve Toplum Bilimleri'nde[38] modern olgunun büyümesine bağlı olan bir ayrıştırma ve sayıya dökme işidir elbette.[39]

Heidegger hakkındaki *Emergency of Being* ["Varlığın Aciliyeti"] başlıklı etkileyici incelemesinde Richard Polt'un da belirttiği ve daha genel olarak kıta felsefecilerinin doğruladığı gibi –bu minvalde Miguel Beistegui iyi bir örnektir– olaysallığın özü, şu ana dek bir yandan devamlı olarak başvurmaya çalıştığı aşkın bir güvencenin olmamasından dolayı başarısızlığa uğrayan bir ampirizmle (Kant), diğer yandan inancın inayeti olmadan ve kendini ikna edici bir şekilde çağdaş tarihsel varlığın yaşanmış bedenselliğinde temellendiremediğinden dolayı başarısızlığa uğrayan bir aşkıncılık (Heidegger) tarafından karşılanmış varoluşsal bir meydan okumanın meydana getirdiği sürekli beliren zamanın morfogenetik bir aciliyeti olarak anlaşılmaktadır artık. Deleuze hakkındaki analizinde Keith Ansell-Pearson bu zihinsel takıntılara aslî tekniklik ve "biyo-tekno-genesis" çerçevesinde atıfta bulunur.[40]

Modern sonluluğun ortaya koyduğu açmaza karşılık olarak Olay olayının uzamının ampirik-aşkın katlanışı, çoğulcu bir şekilde kavranan ve hem felsefi hem de siyasi bir şekilde harekete geçirilen heterojen bir muharebe alanına da dönüşür. Felsefi açıdan, örneğin Heidegger'deki *polemos*'a, Foucault'daki mücadeleye, Badiou'deki,[41] Rancière'deki[42] uyuşmazlığa ve Deleuze ile Guattari'deki[43] savaş makinesine bakın. Siyasi ve ticari açıdan da, bugün askeri stratejik söylem, güvenlik ve savaşta olayın merkeziliğine bakın. Foucault'nun modern siyasetin savaşın başka yollarla devamı olduğu şeklindeki gözlemini yerine getirircesine[44] hükmetme ve yönetim, askeriye-

38 Bunların birer kurum olduğunun altını çizmek için büyük harf kullanıyorum.

39 Hacking "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers"; Porter, *Trust in Large Numbers. The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*; Poovey, *A History of the Modern Fact* ve Desrosières, *The Politics of Large Numbers*.

40 Ansell-Pearson "Viroid Life: On Machines, Technics and Evolution", s 181-182.

41 Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*.

42 Dillon, "The Polemical Politics of Jacques Rancière: (De)void of Politics", "A Passion for the (Im)possible. Jacques Rancière's Politics without Politics".

43 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*; Guha, *Re-imagining War in the 21st Century*; Reid, "Deleuze's War Machine: Nomadism against the State".

44 SDM ve STP.

nin deyişiyle "operasyonlar konsepti"nden oluşmaktadır.[45] Foucault coğrafyacılarla yaptığı bir mülakatta, savaşın başka yollarla devamı olarak siyaset şeklindeki bu modern izahatı yakalar:

> Bilgi vasıtasıyla geçen ve suretleri çıkarılacak olursa, insanı saha, bölge ve egemenlik alanı gibi kavramlarla ifade edilen tahakküm biçimlerini göz önünde bulundurmaya yönelten bir bilgi idaresi, bir bilgi siyaseti, iktidar ilişkileri vardır. Bu siyasi-ideolojik terim ise askeriye ile idarenin kendilerini fiiliyatta nasıl hem maddi bir zemine hem de söylem biçimlerine kaydettiğini gösterir.[46]

Benzer bir şekilde, olayın küresel sermayenin operasyonları kavramındaki merkeziliğine de bakın.[47] Sonluluk olayının Olay'ına ,onu kesintisiz bir güvenlik projesi –Heidegger buna teknoloji adını verir– olarak stratejik ve lojistik bir çerçeveye alarak karşılık vermeye çalışmak, varoluşun sonluluğuna verilecek tek karşılık ya da bu sonluluğun tek biçimlenimi olmasa gerektir.

İnsan'ın ampirik-aşkın bir katlanışı varsa eğer, o halde Olay olayının da ampirik-aşkın bir katlanışı var demektir ve Foucault'nun sonluluk çözümlemesi modern sonluluk olayının Olay'ının modern siyaseti ve felsefesi için olduğu kadar İnsan'ın ampirik-aşkın ikilisi için de geçerlidir. İnsan ve modern sonluluk olayının Olay'ı –cüret edip *Dasein* da denebilir– modern sonluluğun zamansal temellendirilişini sonluluksal Olay olayında arayan bir siyaset ve felsefeye karşı ortaya koyduğu sorunsalın farklı ama eşit ölçüdeki tezahürleridir: ampirik olarak (Gerçekçilik), aşkın olarak (Kantçılık) ve dipsiz kuyu olarak (Heidegger). Bundan çıkan bir diğer sonuç ise şudur: Modern sonluluğun ampirik-aşkın katlanışı farklı biçimlenimlere bürünür: İnsan, Olay ve daha önce belirttiğim gibi, Hayat.

45 Dillon ve Neal, *Foucault on Politics, Security and War*; Dillon ve Reid, *The Liberal Way of War*; Guha, *Re-imagining War in the 21st Century*..

46 Foucault, alıntılayan Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason*, s. 115.

47 LiPuma ve Benjamin, *Financial Derivatives and the Globalisation of Risk* ve "Financial Derivatives and the Rise of Circulation"; Mackenzie, "The Material Production of Virtuality: Innovation, Cultural Geography and Facticity in Derivatives Markets"; Muniesa, "Market Technologies and the Pragmatics of Prices", Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*.

Olay olayının Hakikat Siyaseti

> *"Netice itibariyle bir olay bir karar, bir antlaşma, bir saltanat ya da bir muharebe değil, kuvvetlerin ilişkilerinin tersyüz edilmesi, iktidarın gasp edilmesi, bir kelime haznesine onu bir zamanlar kullanmış olanlara karşı çevirerek el konması, gevşek bir şekilde büyüdüğü için kendi kendini zehirleyen kırılgan bir tahakkümdür. Tarihte işler haldeki kuvvetler... daima olayların tekil rastlantısallığı içinden süzülerek ortaya çıkar."*[48]

Genel olarak Foucault'nun tüm eserlerinden, özel olarak da *The Order of Things*'ten, Olay olayının modern siyaseti ve felsefesi hakkında birkaç ders çıkarıyorum.

Bu derslerden ilki şu: Şeylerin modern düzenlenişi sonluluk olarak tanımlanan bir tarihsel zaman biçimi bağlamında vuku bulur. İkincisi: Bir zamanlar İnsan figürü biçimindeki sonluluğu eksen alıp onun etrafında dönen, ama şimdi sonluluğa onu Hayat figüründe, hayat-ölüm bağının farz edilen olgusallığında temellendirmek suretiyle biçim verdiğini iddia eden sonluluğun zamanı gitgide hayat yaratımı ya da morfogenezin olaysal süreçleriyle meşgul hale gelmiştir. Üçüncüsü: Modern sonluluğun bu biyosiyasileştirilmesi hem felsefeye hem de siyasete –hükümranlık ve hakikat– kendine has bir sorun teşkil etmektedir ve hakikat yönetimi ile yönetim hakikati sonluluksal bir şekilde birbirleriyle geri çevrilemez bir karşılıklı ilişki içine girmiştir ve bu sadece kendi biyosiyasileştirilmeleri için geçerli değildir; modern sonluluğun İnsan figürü aracılığıyla değil de Hayat figürü aracılığıyla ortaya koyduğu sorunsallaştırmanın çağdaş temellendirmesi. Dördüncüsü: Modern sonluluğun Hayat çerçevesinde biçimlendirilmesi, modern zamanların başlarından beri Olay olayının modern siyaseti ve felsefesinin ortaya çıkışıyla derin bir ilişki içinde olmuştur, ama bunun sebepleri henüz irdelenmemiştir, çünkü gariptir ki Foucault biyosiyasetin asli olaysallığını göz ardı eder. Beşincisi: İnsan'dan Hayat'a geçişle birlikte ve Heidegger'e olduğu kadar Cangulheim'e çok şey borçlu olarak, nitelik yerine ilişkiselliğin önceliğine dair yaygın bir vurgu ortaya çıkar. Clare Colebrook'un Deleuze'ü tefsir ederken ampirik-aşkın çifti de ifade edecek şekilde belirttiği gibi, bu durum

48 Foucault, alıntılayan Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason*, s. 148.

bizi "hayatı... bağlantı ve bağıntı... bir olayın... içsel niteliklerce önceden belirlenmeyen ilişkilerin... sonucu... [olarak] algılamaya [yönlendirir]... hayat hem bir tür düzen ve sistem gerektiren şey... hem de sistemi açan şeydir..."[49] Altıncısı: Modern sonluluğun zamanı, gerek siyasi gerek felsefi olarak, karmaşık ve dinamik bir açmazdır ve bu öyle bir açmazdır ki modern çağ tarafından basitçe çözülmek yerine bu çağda ve bu çağ tarafından birçok farklı şekilde sonuna kadar yaşanır.

Geleneksel olarak, sonluluğun ortaya koyduğu hükmetme sorunsalına modern siyaset düşüncesi bağlamında karşılık veren ilk kişinin Hobbes olduğu düşünülür. Hobbes egemen hükümdarlığın güvencesini, tutkuların sonsuzluğunda ve başka insanlar tarafından vahşice öldürülmenin doğurduğu evrensel korkuda temellendirir.[50] Hobbes'ta, öte yandan, sonluluğa dair ilk modern izahatların ortaya koyduğu hükmetme sorunsalı, aynı zamanda modern sonluluğa da damgasını vuran bilme sorunsalından kaçmaz: Bu durumda, iki suretli yani yönetmek ve bilmek şeklinde iki sureti olan bir heyulanın zaten daima musallat olduğu bir sonluluktur söz konusu olan. Hobbes hükümdarlık sorunsalını gerçekten de yeni bir epistemik ve antropolojik çerçevede ortaya koyar; gerçi antropolojisinin skolastiklere olan borcu, onun onlara olan ilkeli husumetinin kabul ettiğinden daha fazladır.[51]

Ama Foucault, modern sonluluğun gelişiyle ortaya çıkan hükümranlık hakikati ve hakikatin hükümranlığı sorunsalına yanıt olarak, bir arada yaşayan birçok farklı siyasi rasyonellik ve yönetimsellik teknolojisi önermiştir. Bu yanıtların ve onların ittifak içinde olduğu egemen, disiplinci, anatamove biyoiktidar *dispositiflerinin* ne kadar çoğul ve heterojen olduğuna ve bunların kendileriyle bağıntılı hakikat siyasetine ne kadar bağlı olduğuna da dikkatimizi çekmiştir.

Felsefi açıdan, sonluluğun etik ve epistemik sorunsalı modernlerin karşısına klasik bir şekilde Kant tarafından konmuştu elbette: "Tanrı'nın artık ebedi hakikatlerin güvencesi olmaktan çıktığı ve ancak bir faraziye olarak anlamlandırılabileceği yaslı bir dünyada, sonlu bir varlık kendi ampirik sınırlarının

49 Colebrook, "Introduction", s. 5.

50 Tutkuların sonsuzluğu ile varoluşun sonluluğu arasında hiçbir çelişki yoktur. Sonlunun bağıntısı olan sonsuz onun içinde birçok şekilde yer alır: Örneğin ampirik olarak, sonlu şeylerin sonsuzluğunda. Sonlu ile sonsuz, tıpkı Augustinus'un *saeculum*'undaki ebedi zaman ile seküler zaman gibi bir çifttir, ama bu elbette farklı bir çifttir.

51 Kahn, *Wayward Contracts*; Condren v.d., *The Philosopher in Early Modern Europe*; Brett, *Liberty, Right and Nature*.

ötesine nasıl bir adım atıp evrenselliğe yönelik meşru bir talebi olan herhangi bir şey söyleyebilir."[52] Foucault bize Kant'ın dehasının bu soruna temelli bir çözüm üretmekte yattığını ve bunu sonluluğu aşkınlık için temel kılmak suretiyle sonluluğun önceki olumsuz anlamlarını tersine çevirerek yaptığını söyler. Dünyaya dair güvenli bilgiyi altüst etmek ve Hobbes'la uyumlu bir şekilde dünyada yönetimi güvenceye almanın olabilirlik koşulu olarak başkaları tarafından vahşice öldürülmenin sonluluğa dair korkusunu yerleştirmek yerine, sonluluk dünyanın bilgisini güvenceye almanın olasılık koşulu haline gelir. Fakat bunlar daima birbirini gerektirir, özellikle de hem Olay'ın sezilme ve alımlanma siyaseti bakımından (Olay'ın birçok çağdaş felsefesinin bağıntısı olan ama çoğu kez teslim edilmeyen mesihçi yönetim)[53] hem de günümüzdeki aciliyet siyasetinin,[54] ayrıca güvenlik ve savaşın dibine kadar batmış olduğu rastgele, feci ve dehşet uyandırmaktan ilham alan olay siyaseti bakımından.

Dolayısıyla, yönetimsel açıdan, modern sonluluk hem bireyin hem de kolektifin davranışının idaresi sorusunu farklı bir şekilde gündeme getirir. Şeylerin, temeli tanrısal bir şekilde sağlama alınmış doğal düzenine atıfta bulunmadan hükmetmeyi nasıl bilebiliriz? Başvurulabilecek başka bir doğal düzen var mıdır? Bu başka doğanın, doğasının doğası nedir? (Hannah Arendt bundan yıllar önce, siyasi yönetimi kurumlaştırıp icra ederken kişinin kendini doğadaki bir yönetime bağlamasının totaliter tehlikesine karşı uyarmıştı).[55] Bu nasıl özgülleştirilecektir ve ne tür bir yönetimi güvenceye almakta ya da şart koşmaktadır? Böyle "doğal" bir referans bulmak üzere, tanrısal yaratımın kalıntısı eski ortak doğal hukuk yerine, modern sonluluk olayının Olay'ına rücu edildiği anda, modern sonluluğun hayat-ölüm bağı, bu sonluluğun hakikatine somut siyasi bir biçim vermek için, nasıl ve niçin gittikçe olaysal bir şekilde, özellikle de biyosiyaset ve biyoiktidarın çoğalan biçimleri içinde anlamlandırılmaktadır?

Bununla bağlantılı olarak sorulması gereken bir diğer soru da şudur: Yönetim, modern sonluluk adına zamandan nasıl bir hakikat talep etmektedir? Kısacası, sonluluğun modern hakikatinin bizden ne tür siyasi özneleşme, yönetim ve yönetişimler talep ettiği sorusuna, bununla bağlantılı olarak modern siyasi özneleşme, hükmetme ve yönetmenin gerekliliklerinin zamandan

52 Han, "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude", s. 127.
53 Bradley ve Fletcher, *The Messianic Now: Religion, Politics, Culture* ve *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*; Dillon, "Violences of the Messianic".
54 Honig, *Emergency Politics*.
55 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.

ne tür sonluluksal hakikatler talep ettiği sorusunu daima ilave etmek gerekir. Zira modern sonluluk, zamansallaştırması modern siyasi ve ekonomik özneleşme süreçleri için temel bir mahiyette olan bir zamansallıktır. Ve bu şimdi, sonluluksal olarak, sonluluk figürünün İnsan değil de Hayat, Hukuk olayı değil de Olay'ın hukuku haline geldiği, yönetimin modern sonluluk olayı Olay'ının hem siyaseti hem de felsefesinden talep edildiği bir zamanda yeniden yapılmalıdır.

O halde buralarda bir yerde Hayat figürünün ortaya koyduğu diğer muamma yatmaktadır – ya da en azından modernin muammasındaki bir değişim, zira Hayat ve İnsan farklı figürlerdir ve Hayat figürü hem modern siyasetin hem de felsefenin ampirik-aşkın *organonu* olarak Olay olayının yükselişinin bir şekilde merkezinde gibi görünmektedir.

Modern Sonluluk Olayının Açmazı

"İnsan'ın ölümü İnsan-Biçim'de daima kurucu bir şekilde iş başındadır."[56]

A priori iş başındaki tarihsel işlerdir. *A priori* aynı zamanda açmazları sahneye koyar. Yaptıkları işin bir parçası da buymuş gibi görünmektedir. Gelgelelim, modern sonluluk açmazının saptadığı düşünme uzamına doğru, modern sonluluk olayı Olayı'nın ampirik-aşkın katlanışının her kalıntısı yoluyla bir yengeç gibi yavaş yavaş ilerlemek mümkün olabilir.

Modern sonluluk olayı Olay'ının hakikatine dair bazı "aşkın" izahatlarda, sözgelimi, yönetimin bütünselleştirici buyruklarının sınırları olduğu, çünkü nüfuz edilemez dışarısının içeride tahmin edilemez bir şekilde zaten her zaman işler halde olduğu söylenir. Modern sonluluk olayının Olay'ının hakikatine karşılık olarak olaya dair bazı ampirik izahatlardaysa, hakikatin bütünselleştirici buyruklarının sınırları olduğu, zira hakikatin henüz ete kemiğe büründürülmediği söylenir. Hakikatin ancak bu kadarına tahammül eden et kemik en sonunda hakikatin bütünselleştirilmesinin kendisine ettiği çeşitli zulümlere karşı da feryat eder. Olay olayının modern siyaseti ve felsefesinin karşısına çıkan nüfuz edilemezlik, bu nedenle, hem soyuttur –kendi düşünce süreçlerinin zorunlu bir kurgusu değilse de bir işlevidir– hem de en temelde bedenseldir. Burada bedensellik şeffaf maddi bir zemini değil, bir duyarlılığı

56 Deleuze, *Foucault*.

ve duygulanımsallığı ifade eder; gelgelelim, bunun maddeselliği büsbütün geçirimsiz olduğu için değişken kalır.

Mahiyeti ne olursa olsun, *a priori,* Foucault'nun gözünde tarihsel olarak işler haldeki kuvvetleri kurmakla kalmaz. Aynı zamanda, gerek yönetişim gerekse de bilme biçimleri oluşturan sürtünme yüzeyleri, tarihsel ve epistemik kopuşlar ve dağılışlarca da sürüklenen oluşum ve müdahale alanları kurmaya yarayan, üretici oluşum ilkeleri olarak iş görür. Foucault'nun olay figürü vasıtasıyla ilerlediğini düşündüğü hakikat siyasetinin işleyişi budur. Tarihsel *a priori* de asla sabit olmadığı için, en temelde tarihseldir; dolayısıyla, örneğin, İnsan, Olay ve Hayat'ın ortaya koyduğu farklı modern sonluluk biçimlerine bakın; modern açmazı ortaya koyan şey *a priori*'nin ta kendisi olduğu için, modern açmazın kendisi de sabit değildir. Sihirli bir şekilde mühürlenmiş bir sistemler sistemi de değildir. Tam aksine, yönetimsel sistemi de hakikat sistemleri de sonlu, yanılabilir ve gözenekli mahiyettedir. Dolayısıyla, moderni açmaz diye nitelendirmek, bir başarma şöyle dursun salt bir kördüğüme değil de, değişik, heterojen ve hiçbir şekilde sabit olmayan, karmaşık bir şekilde sorunlu ve sorunsallaştırıcı bir tasarıya işaret etmek demektir ki bu tasarı aynı zamanda hükümranlık hakikati ile olduğu kadar hakikatin hükümranlığıyla da ilgilidir. Belirli şekillerde kördüğüm olabilir, ama bu kördüğümle nasıl karşılaşıldığı değişiklik gösterir. Gerektirdiği yükümlülükler ve öne sürdüğü talepler farklı bir şekilde anlamlandırılabilir. Onun tarafından kuşatılmış haldeyken, onu sonuna kadar yaşamamız farklı bir şekilde icra edilmiştir.

Foucault'daki Nietzscheciliğin merak duygusunu uyandıran şeyin bu meydan okuma olduğunu zannediyorum. Modern sonluluk olayı Olay'ının zamanında yaşamak bizden neler talep eder? Ne gibi fırsatlar sunar? Ne gibi sorumluluklar teşkil eder? Ne gibi bir özgürlük bunun beraberinde gelmektedir? Ne gibi aşklar ve ne gibi arzular? Tüm bunlar nasıl eylenecektir? Kendi davranışlarımızın ve başkalarına, bizim gibi olanlar ve bizim gibi olmayanlara davranışımızın idaresini örgütlememiz konusunda neyi kılavuz, ilham kaynağı ya da model belleyebiliriz? Modern sonluluk olayı Olay'ı ne gibi yükümlülükler getirir? Bu yükümlülükler ne şekilde, hangi biçimde getirilir? Hayat, modern sonluluk olayı Olay'ında nasıl sonuna kadar yaşanabilir, onun ortaya çıkardığı güçlüklere karşılık verebilir, taleplerine yanıt verebilir, sorumluluklarını karşılayabilir ve varoluşun o gergin heyecanının *jouissance*'ında da bedelini nasıl ödeyebilir? Kısacası, görev ortaya konulur konulmaz, modern sonluluk olayı Olay'ının zamanı siyasi ve felsefi açıdan

nasıl yaşanacaktır? Ne tür yönetim hakikatleri ve hakikat yönetimleri altında? Olumlayıcı bir şekilde inançla birlikte ve onun ötesine geçerek ve modern sonluluğun belirsiz olgusallığını ve hükmedici kuvvetini inkâr etmeden mi?

Olaysallık

"Bugün icra edildiği haliyle iki temel tarih mefhumu artık, zaman ile geçmiş değil, değişim ve olaydır."[57]

Foucault'daki olayın işleyişine işaret etmek demek, kıta düşüncesinin siyaseti ve felsefesinde olayın bir başka versiyonuna işaret etmekten fazlasını yapmak demektir dolayısıyla. Hiç kuşkusuz, sırf Olay'ın hakikat yönetimine ya da, hele bugünlerde, olayın yönetim hakikatine şahitlik etmekten fazlasını yapmak zorundadır. Kaçınılmaz olarak, bizatihi Foucault'nun izinden giderek, modern sonluluk olayı Olay'ının tarihselliğine de işaret etmek zorundadır. O halde burada, olayın Foucaultcu biçimleniminde, olay, bilhassa, telaffuza dayalı olay (arkeoloji), epistemik olay (soykütük) ve söylemsel olarak kurulan iktidar/bilgi ilişkilerinin işleyişinin kesişimi ya da uygulanma noktası (sürtünme yüzeylerince sürüklenen, üretici oluşum, müdahale ve dönüşüm alanlarını kuran sorunsallaştırmalar) olarak olay vasıtasıyla zorunsuz bir şekilde yeniyi meydana getiren tarihsel kopuşlara işaret etmekten fazlasını yapmaktadır.

Sözgelimi, olay, tarihle bağıntılı olarak İnsan'ın yükselişi olarak tarih yazımını aksatır. Olay, dil ile ilişkili olarak, zaten doğaya kazınmış göstergelerin okunması ya da iletişim öznesini özne olarak kuran söylemsel oluşum kurallarından önce var olduğu farz edilen iletişim öznesince anlamın şeffaf bir şekilde aktarılması şeklindeki dil izahatını aksatır. Olay, bilgi ile ilişkili olarak, bilginin ne masum olduğunu ne de bir birlik olduğunu iddia etmeye yarar. Epistemik kopuşların damgasını vurduğu bu tür kopuşları Foucault olaylar diye tanımlar: Bu bağlamda örneğin Foucault'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesini nasıl nitelendirdiğine bakılabilir. İktidarla ilişkili olarak ise, Foucault'daki olay iktidar ilişkilerinin tersine çevrilmesi olduğu kadar bu ilişkilerin uygulanma noktasıdır aynı zamanda.

Burada Foucault'daki olay salt tarihsel dakikliklerden fazlası olarak da vuku bulur; ne kadar çoklu, ne kadar dinamik bir şekilde çoğalıcı, ne kadar katmanlı ve ne kadar zorunsuz ve konjonktürel olsa da. Eğer maddesellik

57 Foucault, alıntılayan Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2. A Poststructuralist Mapping of History* içinde, s. 70.

söylemsel olarak geçirimsiz olduğu kadar söylemsel olarak maddeselse, eğer tarih olarak zamanın açılışı mücadelenin, kuvvetler ile karşı kuvvetlerin naklinin sahneye konulmasıysa, Foucaultcu sonluluk çözümlemesinin bu aslî arka planı bizatihi sonluluğun olaysal niteliğine, Olay'a dayanıyor demektir.

O halde, tarihsel dakiklik olarak olay vardır. Foucault, dizilim içindeki ve fark içindeki tekilin, yeninin ve tekrar edilebilir olanın ifadesi için aksatıcı dakiklik olarak olay figürüne çeşitli şekillerde başvurduğunda en açık, analitik açıdan en kışkırtıcı tutumunu sergiler. Bunu örneğin, telaffuz etmeye ya da söylemsel oluşumların "ifade-olayı"na yol açan farklılaştırma ve bireyleştirme sistemlerini irdelerken yapar (arkeoloji ve söylem). Bunu bilginin düzenlenişindeki epistemik olaylara damgasını vuran kopuşları irdelerken de yapar (soybilim ve iktidar/bilgi). Bunu şu iki hususa dikkatimizi çekmek için yapar: Birincisi, sorunlar sorunsallaştırmalar biçiminde karşımıza çıkar; ikincisi, sorunsallaştırmalar, iktidar/bilgi ilişkilerinin, modern dünyayı kuran yönetim, ekonomi, toplumsallık ve cinsellikten müteşekkil hareketli egemenlik alanlarını pozitif bir şekilde oluşturan üretici oluşum ve müdahale alanlarını meydana çıkarır. Bütün bunlar yapılırken ayrıca bu alan, bölge ve yerlerin hem hareketliliği hem de değişkenliği güçlü bir biçimde vurgulanır; bu alanların politik, hele hele demokratik olmaktan ziyade idari ve lojistik meydan okumalar olarak –başka bir deyişle stratejik bir biçimde, yani tam da diyalektik olmayan bir biçimde– düzenlendiklerinin veya yorumlandıklarının altı çizilir.

Ama aynı zamanda,"zamanın kendisinden meydana çıktığı, kronoloji ve tarihten yoksun, o yarık"[58] ve "zamansal bir dakiklik ya da bir mevcudiyet hali değildir; bilakis, tarihselliği sayesinde deneyimin tasarımsal kurgulara, psişik uzamlara ya da yaşanmış hallere kapanmasına mani olan, dinamik, ucu açık bir kuvvetler alanı"[59] olarak Zaman vardır. Bu nedenle, makalenin bu kısmını olayın Foucault'daki birçok dakik kullanımını sayıp dökerek değil de (ki bunu Flynn kapsamlı bir şekilde yapıyor), olayın tam da böyle kullanılmasının ampirik-aşkın katlanışı tekrarladığına işaret ederek kapamaya başlıyorum. Zira Olay olayı Foucault'da, onun söylemin dışını idrak etmesinde, iktidar/bilgi ilişkilerinin kendilerini üzerine kazıdığı suskun maddiliği idrak etmesinde, kendi yazdığı tarihlerin kendi deyişiyle sözcükler ve şeylerin daha genel tarihiyle de alakalı olduğunu idrak etmesinde ve son olarak, bize okunaklı bir suretini çevirmeyen, ama tam da o okunaksızlığında bir fırsatın, so-

58 *OT*, s. 332
59 Ziarek, *The Historicity of Experience*, s. 13.

rumluluğun/yanıt verebilirliğin,* kendi kendi oluşturmanın (Foucault elbette bir moderndir) ve başka bir siyaset ve başka bir kendi kendini yönetme düşüncesinin yattığı bir varoluşun verililiğini (*givenness*) idrak etmesinde de vardır.

Sonuç: Felsefi Bir Tefekkür

Demek ki zaman ile olay daima aynı anda vuku bulmaktadır. Gelgelelim, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*[60] adlı eserinde gösterdiği gibi, felsefe bu zaman sorununa ne gerçekçi ne idealist bir çözüm sunabilir. Aynı şey siyaset için de geçerlidir, çünkü siyaset ve felsefe sadece zaman içinde belirmez; her ikisi de tam da bizatihi zamanın açılmasına eşit ölçüde borçludur. Şu ana dek ikisi de zaman sorununun çözümünü ne bilinçte ne şeylerin kendisinde saptayabilmiştir.[61]

Eğer bir yandan zamanın gerçekliğin bir boyutundan ibaret olduğunu düşünürsek, ilk önce gelen ile onun ardından gelen arasındaki ilişkiyi artık açıklayamayız. Olayların ardışıklığı ancak bilinç tarafından belirlenebilir ve bu öyle bir bilinçtir ki, olayların ardışıklığına dair genel bir görüş edinebilmek için, zaman içine tamamen gömülü olması gerekir. Peki öte yandan, ya zamanı salt bilincin bir kurgusu olarak görürsek? Bilinç nezdinde tam olarak mevcut olmamak zamanın özü olduğu ölçüde, zamansallık eksik bir şekilde kurulu olarak kalmak üzere anlaşılamaz hale gelir, derdi herhalde Husserl.[62] Zira zaman, tam olarak, varlıkla özdeş değildir; daima bir oluş içinde olan bir süreçtir. Her zaman sürecin, geçişin ve gelmekte olanın düzenine bağlıdır. Bu nedenle, (özneyi bütün zaman bilinci olasılığını mahvedecek ölçüde zamana batıran) gerçekçilik ve (bilinci, artık ilerlemeyen bir zamanı yukarıdan izleme konumuna yerleştiren) idealizm, izah eder gibi yaptıkları şeyi, yani bilincin zamanla olan ilişkisini açıklamaktan aynı derece acizdir. Zira her iki durumda da zamanın içinde ya bir gerçeklik ya da bir fikir bulmak isteyen bir sorgulama felsefesi ve siyasetinin menzilinin dışında kalan şey tam da bunun geçici niteliği, olmayan, ama ilerleyen, varlık-olmaması ya da öz-olmamasıdır.

Dolayısıyla, basit bir gerçekçilik ya da idealizm biçimine büründüklerinde ne felsefe ne de siyaset zamanın geçişini izah edebilir. Her iki durumda da, kaçınılmaz bir şekilde, zamanın farklı parçaları arasındaki bağlantıyı ya

60 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*.
61 Dastur, *Death: An Essay on Finitude*.
62 *Age*.
* Yazar burada "response-ability" tabiriyle, "sorumluluk" anlamındaki "responsibility" ile yanıt, tepki, karşılık verebilme durumunu aynı anda ifade etmeye çalışıyor (ç. n.).

öznede ya da nesnede zaten gerçekleşmiş bir şey olarak düşünmeye sürüklenirler. Ama bu "zaman-sentezi", verili olmak şöyle dursun, tam aksine, en zor felsefi ve siyasi sorun olarak telakki edilmelidir. Eğer bu durumda felsefe zamanın kesintiliklerini bize olduğu gibi izah etmek zorunda olacaksa, siyaset de bunu hesaba katmak zorunda olacaktır. Her ikisi de zamanın bu tanımlayıcı kesintililiğini, zamanın yapısal olaysallığını, bizi dünyanın dünyadaki zorunsuzluğuna, şansına ve tahmin edilemezliğine teslim etmenin bir aracı olarak bir şekilde bağdaştırmak zorundadır.

Bu yaklaşımın düğümünü çözebilecek olan şey, fenomenlerin, bize kendini gösterenlerin ardında hiçbir şeyin olmadığı içgörüsüdür; ki bu esas itibariyle modern sonluluk ile kastedilen şeyin ta kendisidir. Basitçe insanlar için o aşılamaz ölüm ufku değil, ama ölümün tanık olduğu bu diğer kaba olgu, dünya bize kendini ne kadar gösterirse göstersin ve bu göstermenin olgusallıktaki maddileşmesini kaydetmekte ne kadar mahir hale gelirsek gelelim, bize arkada nelerin yatıp yatmadığını değil, ancak dünyanın bize devamlı olarak tahmin edilemez bir şekilde gelişini gösterir.

Demek ki, eğer fenomenolojik felsefenin görevi kendisini zaman olayının oluşuna/gelişine* yöneltmekse, o halde modern felsefenin görevinin de zamanın morfogenetik gücüne hâkim olmak suretiyle zamanın gelişini komuta altına almak olduğu son derece açıktır. Bunun sonucundaysa, hem "doğal" ya da "imal edilmiş" olaya, hem de giderek artan bir oranda, ordu, güvenlik, biyomedikal ve tekno-bilimsel ağlarımızın kaotik bir şekilde harekete geçen deneysel olay-makinelerine yönelik siyasi takıntı ortaya çıkar.

Hal böyle olunca, olayın "aslında/olgu içinde"** ne olduğunu sorabiliriz. İlk bakışta, onu ancak beklenmeyen şey, beklenmedik bir şekilde çıkagelen ve bu davetsizliğiyle bizi şaşırtan, üzerimize çullanan şey, sözcüğün Latincedeki *accido* sözcüğünden türeyen düz anlamıyla "accident" olarak tanımlayabilirmişiz gibi gözükür.*** Sözcüğün güçlü anlamıyla olay, dolayısıyla, da-

* Yazar burada, oluş anlamına gelen "becoming" ile geliş anlamına gelen "coming" tabirlerini "be-coming" şeklinde bir arada kullanıyor (ç.n.).

** İngilizcede "in fact" tabiri genelde "aslında", "esasında" diye çevrilebilir. Ama bu tabirin içindeki öğeler ayrı ayrı ele alındığında, "olgu içinde" gibi bir anlam da çıkar ki yazar bu olası anlamı da ima ediyor (ç.n.).

*** "-e doğru" anlamındaki ad- öneki ile "düşmek" anlamına gelen "cadere"nin bileşiminden oluşan bu sözcük ilk baştaki "bir şeyin vuku bulması" anlamından "bir şeyin birdenbire vuku bulması" anlamına doğru ve bu vuku bulan şeyin kötü sonuçları da beraberinde getirdiğini içererek genişlemiştir. Metinde buna işaret edildiği için sözcüğü İngilizcedeki haliyle bırakıyorum (ç.n.).

ima bir sürprizdir, bize önceden sezilemeyen bir şekilde, uyarıda bulunmadan eline geçiren ve bizi kestirilemeyen bir geleceğe doğru götüren bir şeydir. Oluş içinde beliren *eventum*, zamanın akış şeklindeki o alışıldık temsiline kıyasla, geri çevrilemez bir şekilde aşırı bir şeyi meydana getirir. Zamanın akışını çığırından çıkaran ve mecrasını değiştiren bir şey olarak görünür.[63]

Olayın modern siyasi özgürlük anlayışıyla olan güçlü çağrışımı kendisini en güçlü şekilde burada hissettirir. Zira, yasayı yapan hiçbir yasa olmadığını düşünen Machiavelli'den bu yana, modern özgürlük, zamanın mecrasını değiştirmek için, yani kelimenin tam anlamıyla zamanın olaysallığını mağlup edebilmek üzere zamanın olayları içinde bir yol bulabilmek için, zamanın içine girip eyleme yetisi çerçevesinde, daima *Fortuna*'nın* lüftuna kapı aralayan bir şey olarak tanımlanmıştır.[64]

Böylece olay aşkın hayatın ya da varoluşun eşzamanlılığını tehdit eden şey, bir başka deyişle, zamanın farklı parçalarının karşılıklı ilişkisi gibi görünür: Husserl'in gözünde alıkoyma (*retention*) ve ileriye koyma (*protention*);** Heidegger'in gözündeyse fırlatılmışlık (*thrownness*) ve tasarı (*project*).*** Zamanın dışsallığı geçmiş ile gelecek arasında bir çatlak ortaya çıkarır ve böylece zamanın farklı parçalarının yerlerinden çıkmış bir şekilde görünmesine olanak tanır. Olay geçmiş ile geleceğin farkını öne çıkarır/üretir**** ve bu farkı birdenbire meydana gelişinde, bir çatlak yoluyla gözler önüne serer. Böyle anlaşıldığında, "tüm gerçekleşme işlerinin dışına taştığı"[65] olayın zamanı olarak zaman, Derrida'nın da belirttiği gibi, her şeyin aynı anda meydana gelmesini engelleyen şeydir. Olay böylece zamanın yarılıp açılmasını, kendi içinde dışarıya, farklı yönlere doğru çıkışını oluşturur ki Heidegger bunu zamanın asla kendisi ile örtüşmemesi anlamında "ekstasis" terimiyle, Levinas ise "dia-kroni" terimiyle ifade eder. Bu şekildeki Olay kelimenin tam anlamıyla allak bullak edici/nizam bozucu bir şey olduğu için, modern

63 Dastur, *age*.
64 Dillon, "Lethal Freedom: Divine Violence and the Machiavellian Moment".
65 Dastur, *age*.
* Roma mitolojisinde talihi simgeleyen tanrıça (ç.n.).
** Husserl'de "retention" algı ediminin bilinçte alıkoyulduğu süreçtir; "protention" ise bir sonraki âna dair algı demektir (ç.n.).
*** Latincedeki *projectum* "atılan bir şey" demektir ve "geleceğe doğru atılan bir şey" şeklindeki tasarı anlamı zaman içinde evrilmiştir (ç.n.).
**** (İng.) Produce: üretmek. "İleriye, öne" anlamındaki "pro-" öneki ile "getirmek, yönlendirmek" anlamındaki "ducere" fiilinden türeyen bu sözcük zaman içinde "üretmek" anlamını kazanmıştır. Sözcüğün kökeniyle olan bu bağlantısını taksim işaretiyle ifade etmeye çalıştım (ç.n.).

zamanlarda şu ana kadar daima bir nizam siyaseti olmuş olan her siyaset,* bizatihi örneğin sürekli devrimin olaysallığı haline gelebilmek için, Olay'ı hâkimiyeti altına almaya çalışır.

Olay olayı kendini zamanın akışı içindeki özgül bir ânla bütünleştirmez. Bir dünyadan ziyade, o oluşuyla yeni dünyalar açan bir dünyanın çeperlerinde vuku bulur. Kısacası, Olay olayı olay felsefesinde kritik zamansallık ânını oluşturan şey olarak görünür – gelgelelim, paradoksal bir şekilde zamanın gelişine ve devamlılığına olanak tanıyan bir kritik ândır bu. Kairosolojiktir.**

Olay'a ve zamanın olaylarına açık olma, bunlarca dönüştürülme hatta yok edilme olasılığına olanak tanıyan bu kendi kendiyle örtüşmeme durumu, aynı zamanda, özneyi zamansal bir varlık, mevcut bir varlık, aslında kendisiyle asla bir olmadığı için kendisinden devamlı olarak çıkabilen bir varlık yapan şeydir. Bu nedenle, Olay olayı felsefesinde hadiseye/kazaya açıklık insan varoluşunun sonluluğa dair izahatının kurucu bir unsurudur. Böyle bir açılış insana bir kader verir ve insanın hayatını önceden hazırlanmış bir programın gerçekleşmesine değil de bir maceraya dönüştürür. Böyle bir açılış modernlik tasarısıyla anlaşılmış olduğu haliyle bizatihi sonlu varoluşun açılışıdır.

Tüm bunların sonucundaysa modern sonluluğun ve onun olaysal niteliklerinin modern siyaset açısından taşıdığı merkezi önem ortaya çıkar. Zira tüm bunlar, zamana dair bu anlayışın ortaya çıkışının karmaşık soykütüğünün izini sürmeden, skolastiklere olan minnettarlığını teslim edip bir yandan da onların dünyasından da belirgin bir şekilde koptuğunu ifade ederek, Olay olayının modern siyaseti ve felsefesinin olasılık koşulunu oluşturur. Bunun açmazını da oluşturduğunu ekleyebilirim. Zira modern siyaset devamlı olarak bu sonluluğa somut biçim vermek üzere güdülenir. Bizatihi zamanın olaysallığına dair aşamalı, ilerlemeli bir anlayışta kök salmış modern siyaset, özellikle de tam da Hayat'ın olaysal niteliklerine başvurarak Hayat'a hükmetmeyi tasavvur eder ve bu tasavvurunu "hayata geçirir". Yönetme sorunsalı zamansal olarak borçlu bu kaderin açılışı ve özgürlük macerasıyla ortaya ko-

* Yazar burada tasvir ettiği şekliyle Olay'ın "up-setting", yani allak bullak edici bir mahiyeti olduğunu, yine tasvir ettiği şekliyle siyasetin ise "set-up" siyaseti olduğunu söylerken bu iki söz öbeğini bir nevi altüst ediyor (ç.n.).

** Kairos: Eski Yunancada Kronos'la birlikte "zaman" anlamına gelen iki sözcükten biri. Kairos'un Kronos'tan farkı birbirini izleyen ânları değil de, aradaki ânı ifade etmesi, yani niceliksel değil niteliksel bir mahiyeti olmasıdır (ç.n.).

nulan modern siyaset özgürlüğü giderek biyosiyasileştirilen yönetimin kendi kendini güvenceye almaya, kendi kendini düzenlemeye dayalı, fayda odaklı programlarına tercüme ederek bu sorunu fazla kolaycı bir şekilde çözmeye çalışır. Bu suretle, Olay olayının artçıl etkisini, Olay olayından devamlı olarak biyoekonomik bir artık elde etmeye hapseder.[66] Demek ki modern sonluluk olayının Olay'ı asli biçimlenimi olarak Hayat'ı, sonluluğun sürekli olarak çözüldüğü noktadan bakılarak anlaşılma tarzını benimsediğinde (gerçi biyolojik ve ekonomik bir şekilde tanımlanan hayat-ölüm bağının sonsuz kalıntısı bu çözülüşü şekillendirir ve hayat-ölüm bağının bu iki izahatı arasında çok az fark var gibi görünmektedir), Olay olayının biçimlenimi, modern tasarının kendisini siyaseten yine de beslemeye devam ettiği ümidine ve bu olasılıklara ihanet ediyordur.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Ansell-Pearson, Keith, "Viroid Life: On Machines, Technics and Evolution", *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer* içinde, Londra: Routledge, 1977.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 2. Baskı, Londra: Allen and Unwin, 1958 [*Totalitarizmin Kaynakları I*, Çev. Bahadır Sina Şener, 3. baskı, 2010, İletişim ve *Totalitarizmin Kaynakları II*, Çev. Bahadır Sina Şener, 3. baskı, 2011, İletişim].

Badiou, Alain, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, New York: Verso, 2000 [*Etik: Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, 2. baskı, 2006, Metis].

Badiou, Alain, *Being and Event*, Londra: Continuum, 2005.

Beistegui, Miguel, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Bradley, Arthur ve Fletcher, Paul (ed.), *The Messianic Now: Religion, Politics, Culture,* Özel sayı, *The Journal of Cultural Research,* S. 13, s. 3-4, 2009.

Bradley, Arthur ve Fletcher, Paul (ed.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, Londra: Continuum, 2010 .

Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Brown, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography*, Londra: Faber and Faber, 1988.

Bryan, Dick ve Rafferty, Michael, *Capitalism with Derivatives: A Political Economy of Financial Derivatives, Capitalism and Class*. Londra: Palgrave Macmillan, 2006.

Bulhoff, Ilse ve ten Kate, Laurens (ed.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York: Fordham University Press, 2000.

Cavanaugh, William, *The Myth of Religious Violence: Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

66 (Cooper 2008).

Condren , Conal, Gaukroger, Stephen ve Hunter, Ian (ed.), *The Philosopher in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Colebrook, Clare, "Introduction", Ed. Adrian Parr, *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
Cooper, Melinda, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Washington University Press, 2008.
Daston, Lorraine ve Stolleis, Michael (ed.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, Farnham: Ashgate, 2008.
Dastur, Francois, *Death: An Essay on Finitude*, Londra: Athlone, Press, 1996.
Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix, *What is Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1994. [*Felsefe Nedir*, Çev. Turhan Ilgaz, 1993, Yapı Kredi]
Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1987.
Deleuze, Gilles, *Foucault*, Londra: Athlone, 1988.
Desrosières, Alain, *The Politics of Large Numbers. A History of Statistical Reasoning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
Derrida, Jacques, *Politics of Friendship*, Londra: Verso, 1997.
De Vries, Hent, ve Sullivan, Lawrence E. (ed.), *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular Age*, New York: Fordham University Press, 2006.
Dillon, Michael, "The Polemical Politics of Jacques Rancière: (De)void of Politics", *Theory and Event*, C. 6, S. 4, 2002.
Dillon, Michael, "A Passion for the (Im)possible. Jacques Rancière's Politics without Politics", *European Journal of Political Theory*, C. 5, S. 4, 2005.
Dillon, Michael ve Neal, Andrew (ed.), *Foucault on Politics, Security and War*, Londra: Palgrave/Macmillan, 2008.
Dillon, Michael, "Lethal Freedom: Divine Violence and the Machiavellian Moment", *Theory and Event*, C. 11, S. 2, 2008
Dillon, Michael ve Reid, Julian, *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Londra: Routledge, 2009.
Dillon, Michael, "Violences of the Messianic", Ed. Bradley ve Fletcher, *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, 2010 içinde.
Fletcher, Paul, *Disciplining the Divine: Toward an (Im)political Theology*, Londra: Ashgate, 2009.
Flynn, Thomas, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2. A Poststructuralist Mapping of History*, Chicago: Chicago University Press, 2005.
Foucault, Michel, *Language Counter Memory Practice*, Ithaca: Cornell University Press, 1997.
Foucault, Michel, "Philosophy and the Death of God", ed. Jerome R. Carrette, *Religion and Culture*, Londra: Routledge, 1999.
Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Londra: Tavistock, 1972. [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, 2011, Ayrıntı]
Foucault, Michel, *The Order of Things,* Londra: Routledge, 1989.
Foucault, Michel, "What is Enlightenment?", Ed. Paul Rabinow, *The Essential Works of Michel Foucault. Volume 1, Ethics, Subjectivity and Truth* içinde, New York; The New Press, 1997.

Foucault, Michel, *Fearless Speech*, New York: Semiotext(e), 2001.
Foucault, Michel, *Society Must Be Defended*, New York: Picador, 2003. [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi, 2002].
Foucault, Michel, *Security, Territory, Population*, Londra: Palgrave Macmillan, 2007.
Geréby, György, "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt", *New German Critique*, 105, C. 35, S. 3, 2008, s. 7-33.
Guha, Manav, *Re-imagining War in the 21st Century: From Clausewitz to Network Centric Warfare*, Londra: Routledge, 2010.
Hacking, Ian, "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers", *Humanities in Society,* S. 5, 1982, s. 279–295.
Han, Beatrice, *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford: Stanford University Press, 2002.
Han, Beatrice, "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude", Ed. Alan Milchman, *Foucault and Heidegger. Critical Encounters* içinde, Minneapolis: Minnesota University Press, 2003, s. 126-162
Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Honig, Bonnie, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy, Princeton*: Princeton University Press, 2009.
Hunter, Ian, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Hunter, Ian ve Saudners, David, (ed.), *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*, Londra: Palgrave, 2002.
Hunter, Ian, *The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Kahn, Victoria, *Wayward Contracts. The Crisis of Political Obligation in England 1640-1674*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
Kantorowicz, Ernest, *The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
Kaufman, Peter Iver, *Redeeming Politics. Studies in Church and State*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
Le Goff, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago: Chicago University Press, 1980.
Le Goff, Jacques, *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages*, New York: Zone Books, 2001.
LiPuma, Edward ve Lee, Benjamin, *Financial Derivatives and the Globalisation of Risk*, Durham: Duke University Press, 2004.
LiPuma, Edward ve Lee, Benjamin, "Financial Derivatives and the Rise of Circulation", *Economy and Society,* C. 34 S. 3, 2005, s. 404–427.
Markus, R.A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Mackenzie, Donald, "The Material Production of Virtuality: Innovation, Cultural Geography and Facticity in Derivatives Markets", *Economy and Society,* C. 36, S. 3, 2007, s. 355–376.
Meillassoux, Quentin, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Londra: Continuum, 2008.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, Londra: Routledge, 1962.
Mullarkey, John, *Post-Continental Philosophy: An Outline*, Londra: Continuum, 2006.
Muniesa, Fabian, "Market Technologies and the Pragmatics of Prices", *Economy and Society,* C. 36, S. 3, 2007, s. 377–395.
O'Donovan, Oliver, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
O'Donovan, Oliver ve O'Donovan Joan (ed.), *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*, Cambridge: William B. Erdmans Publishing Company, 1999.
O'Donovan, Oliver ve O'Donovan Joan, *Bonds of Imperfection. Christian Politics Past and Present*, Cambridge: Eerdmans, 2004.
Polt, Richard, *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 2006.
Poovey, Mary, *A History of the Modern Fact*, Chicago: Chicago University Press, 1998.
Porter, Theodore, *Trust in Large Numbers. The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
Raffoul, Francois ve Nelson, Eric Sean (ed.), *Rethinking Facticity*, New York: SUNY Press, 2008.
Raffoul, Francois ve Pettigrew, David, (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York: SUNY Press, 2002.
Reid, Julian, "Deleuze's War Machine: Nomadism against the State", *Millennium: Journal of International Studies,* C. 32, S. 1, Şubat 2003, s. 57-85.
Rist, John M., *Augustine,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Schwartz, Michael, "Epistemes and the History of Being", Ed. Alan Milchman, Alan ve Rosenberg, *Foucault and Heidegger. Critical Encounters* içinde, Minneapolis: Minnesota University Press, 2003, s. 163-183.
Scott, Peter ve Cavanaugh, William T. (ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell, 2007.
Stambaugh, Joan, *The Finitude of Being*, New York: SUNY Press, 1992.
Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Harvard The Belknap Press, 2007.
Ziarek, Krzysztof, *The Historicity of Experience: Modernity, The Avant-Garde, and the Event*, Evanston: Northwestern University Press, 2002.

Foucault, Deleuze ve Yeni Medya*,**

MARK POSTER

David ve Collin benden "Foucault ve Yeni Medya" konusu hakkında konuşmamı istemişti. Eğer kendimi tam olarak bu konuyla ve bunun Foucault'nun yazılarındaki yeri ile sınırlasaydım, herhalde çok çok kısa konuşurdum. Hatta şimdiden konuşmam bitmiş bile olurdu. Foucault'nun olası herhangi bir anlamıyla yeni medya hakkında bir şeyler yazmamış olduğunu bildiğinize eminim. Külliyatında "medya" terimine nadiren rastlarsınız, o da rastlarsanız tabii.

Ama Foucault'daki yeni medya meselesi çeşitli şekillerde ele alınabilir. Eserindeki "teknoloji" teriminin mecazi kullanımına bakılabilir; eserinin yeni medya hakkında kafa yoranlar, özellikle de "denetim toplumları" kavramıyla Deleuze tarafından nasıl tartışıldığına bakılabilir; son olaraksa, Foucault'nun eserinin yeni medyayı anlamak açısından ne gibi olası anlamlar barındırdığı irdelenebilir. Bugün bu meselelerin her birine değineceğim.

Giriş: Medya ve Eleştirel Teori

Medyanın bundan birkaç yıl önceki Batı toplumları için merkezi bir önemi olmuştur elbette ve bu durum şimdiki çağın ve geleceğin belirmekte olan küresel toplumları için de geçerli olacaktır. Her biri kültürün yapıtaşları olan

* Bu metin 1-2 Mart 2008 tarihinde, Santa Cruz'daki University of California'da düzenlenen "Foucault Across the Disciplines" başlıklı konferansta tebliğ olarak sunulmuştur ve yazar tarafından *Cogito*'nun bu sayısı için önerilmiştir.

** Türkçede "medya" diye karşılanan İngilizcedeki "media" sözcüğü aslında "araç" anlamına gelen "medium" sözcüğünün çoğul halidir. Yani medya, bir bakıma, eski deyişle, "basın-yayın araçları" demektir. Türkçede iyice yaygınlık kazandığını göz önünde bulundurarak bu makalede "medya" kavramı kullanılacaktır. Ama bu kavramın kendi içinde bir çoğulluk barındırdığını gözden kaçırmamak gerekir (ç.n.).

metinlerin, imgelerin ve seslerin üretimi, yeniden üretimi, depolanması ve dağıtılmasında gerekli olan enformasyon makinelerinin kullanımında bir koyulaşma, yoğunlaşma ve artan bir karmaşıklık söz konusudur. Bu fenomen, hayvan, bitki ve maden ekolojilerine yeni bir katman eklercesine, "medya ekolojisi" diye adlandırılmıştır.[1] Kendini eleştirel teoriye adamış herkesin medyayı ciddi bir şekilde hesaba katması gerekmektedir. İnsanlar ile makineler arasındaki etkileşimin yeni şekillenmesiyle ilişkili olarak küreselleşme sürecini anlamak bakımından medyanın önemli bir anahtar sunduğunu öne sürüyorum.

Medyayı tanımlamak kolay değildir ve kişinin ona yaklaşımı kendi söyleminin niteliğini ve sınırlarını önemli ölçüde etkiler. Medya çoğu kez genelleştirilip aşkın kılınır. Batı teorisinin tipik bir jestini örnek vermek gerekirse, Francis Bacon'ın bundan beş yüz yıl önce belirttiği gibi, insanlar alet yapan hayvanlardır ve "insanın hayat koşullarının rahatlaması için" aletlerinin sağladığı faydaların keyfini sürmektedir.[2] Descartes ise Bacon'ın ütopik düşlemesinin metafiziğini temin etmişti:

İnsanlar ruhtan ibarettir; bu özneler için insan bedeni de dahil olmak üzere bütün maddi işleyiş, insanın daha iyi bir hale getirilmesi için şekillendirilmesi gereken atıl maddeden ancak biraz daha fazlasıdır. Bu ontoloji, insan zihninin özgürlüğünü methetmekle o dış nesneler başkaldırıp onu tehdit ettiği zaman kısıtlanacak olmasının getirdiği endişeyle kıvranma arasında salınıp durur. Bu tehdidin adı "teknolojik belirlenimcilik"tir ve Charlie Chaplin *Modern Zamanlar*'da bunu hayli dokunaklı bir şekilde resmetmiştir.

Eleştirel söylemi bu çerçeveden acilen kurtarmak ve insanların enformasyon makineleriyle olan ilişkisinin kavranışına açılımlar, özgürlük ile belirlenimcilik ikiliğine alternatifler getirecek açılımlar bulmak gerekmektedir. Bu tür çerçevelerin hem insan ile makinenin mantıklarını, hem de çeşitli ve çoğul etkileşimlerin mantıklarını teslim etmesi gerekir. Gerek ikisi arasındaki arayüzeyi gerekse de dünyanın dört bir yanındaki siyasi ve kültürel sınırları ihlal edip yeni siyaset ve kültür sahaları oluşturmakta olan etkileşimlerin kapsamını izah edebilmesi icap eder. Basit bir terim olan "medya"nın gündeme getirdiği ağır meselelerdir bunlar. Gelgelelim, 1960'lardan bu yana, büyük eleştirel teorisyenlerin çoğu "medya"yı sorunsallaştırmamış ya da ona dair derinlikli bir tartışma sunmamıştır.

1 Fuller, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture.*
2 Bacon, *The Advancement of Learning,* 1. Kitap, 5. Bölüm, 11. Paragraf.

Buna karşılık, Marshall McLuhan'ın eseri medyanın kültürel bir incelenmesi için bir anahtar sunabilir. McLuhan'ın düşüncesi karmaşık, çelişkili ve çoğu zaman yanlış yollara sapıyor olsa da, medyayı ilk kez teorileştiren ve bizatihi medyanın "mesaj"ına ya da etkilerine işaret eden kişi o olmuştu. Başka teorisyenlerin McLuhan'ı kendi yazılarında nasıl ele aldıklarına bakarak medya meselesini nasıl kavradıklarına dair önemli bir ipucu edinebileceğimizi düşünüyorum; zira, en azından, medyanın kendisini sistemli, kapsamlı ve açık bir şekilde ilk o teorileştirmişti. Fakat 1970'ler ile 1980'lerin kültür teorisyenleri, ki ben şahsen hepsinden çok şey öğrendim, onun eserini çok az dikkate almış ve bence bu yüzden, medyayı üretken bir şekilde teorileştirme konusunda aciz kalmış, medya incelemelerini teorileştirmeye çalışan benim gibi kişileri biraz hüsrana ve hayal kırıklığına uğratmıştı. Kültür teorisyenlerinin medya meselesini dikkate almadıklarının iyi bir göstergesi Marshall McLuhan'ın eserini neredeyse toptan yok saymalarıdır. Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas, Louis Althusser, Jean-François Lyotard, Ernesto Laclau, Homi Bhabha ve Judith Butler gibi düşünürlerin yazılarında McLuhan'a nadiren atıf yapıldığını görürsünüz – gerçi bu liste, 1970'lerden itibaren medya kültüründeki, burunlarının dibinde gerçekleşen muazzam değişimlere hiç aldırış etmeyen ya da medyayı ancak kapitalizm yahut temsili demokrasi gibi diğer kurumları kuvvetlendiren bir alet olarak yorumlayan belli başlı teorisyenleri de katarak hayli genişletilebilir. Sözgelimi, kamusal alan ve matbaanın kahvehanelerdeki rolü hakkındaki ilk kitabından beri iletişim teorisiyle son derece ilgili olan Habermas[3] modern dönemin başlarının Avrupa'sında eleştirel bilincin oluşumunda matbaanın aracılığına hiç bakmaz.

Gerçi bu durumun bazı belirgin istisnaları vardır: Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hans Magnus Enzensberger, Félix Guattari ve elbette Jean Baudrillard[4] akla ilk gelen isimlerdir. Ama Benjamin'in sanat eseri hakkındaki denemesinde yalnızca mekanik ya da teknik yeniden üretim ele alınır ve genel olarak medyaya değil, özel olarak fotoğraf medyasına ve filme odaklanılır.[5] Başka bir yazısında Benjamin bir araç mahiyetinde genel olarak dile değinir, ama örneğin matbaaya kıyasla onun maddiliğini ve özgül teknolojik

3 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*.

4 Baudrillard'ın McLuhan'la olan ilişkisini bu makalede tartışamayacağım. Bunun hipergerçeğin teorisyeni için üretici olduğunu belirtmekle yetinelim. Özellikle bkz. kendi makalesi (Baudrillard, "The Ecstasy of Communication".

5 Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction".

yapılanışını gündeme getirmez.[6] Brecht'in katkısıysa radyo hakkında kaleme aldığı kısa bir yazıyla sınırlıydı.[7] Enzensberger medyanın yaratabileceği sosyalist olasılıklara coşkuyla ilgi göstermişti ama medyayı ancak iki yönelimli iletişim biçimleri olarak ele almıştı.[8] Guattari ise Heidegger'in teknoloji hakkındaki görüşlerine müthiş bir eleştiri yöneltmiş, fakat mekanik makineleri enformasyon makinelerinden ayırmamıştı.[9] Burada Baudrillard'ın McLuhan'la karmaşık ilişkisini tartışmaktan kendimi alıkoyuyor ve McLuhan'a dair eksikliğe ve bu eksikliğin diğer büyük şahsiyetlerdeki sonuçlarına odaklanmak istiyorum. Gerçi Baudrillard'ın itibarının, kısmen McLuhan'a olan borcu, başkalarının yanı sıra Derrida ve Deleuze'ün de uzak durduğu şekilde, medyayı popüler kültür bağlamında irdeleme hevesi yüzünden, bu şahsiyetlerin gözünde lekelenmiş olabileceği söylenebilir.

Michel Foucault bu soruna dair ilginç bir örnek teşkil eder. Foucault'nun 1970'lerdeki eseri, bizatihi "medya" terimiyle değilse de, medya mecazlarıyla dopdoludur. *Discipline and Punish* [Disiplin ve Cezalandırma] ve *Cinselliğin Tarihi (1. Cilt)* esas olarak bireylerin "düğümler" (*nodes*) olarak anlaşıldığı "iktidar teknolojisi" ve "ağlar" gibi figürlere dayanır ve bu haliyle ağ tabanlı bilgi işlemi ima ve işaret eden bir muhayyelin göstergesidir. Dolayısıyla, Foucault'nun bireyin ya da öznenin gündelik hayattaki ağlar içinde ve bu ağlar tarafından oluşturulduğu yolundaki anlayışı medyanın rolüne dair bir anlayışı yansıtır. Ve **itirafa dayalı konuşmay**ı, modern Fransa'nın ilk dönemlerinde konuşmanın özgün uzamı olarak tasvir etmesiyle, dilin bir biçiminin özne konumlarıyla bir analizine çok yaklaşır. Dahası, yazar işlevinin ötesindeki bir dünyaya dair esrarengiz tasviri, internet fenomeni daha ortaya çıkmadan internetteki etkileşimi akla getirir:

> Bütün söylemler ... bir mırıldanmanın anonimliği içinde cereyan eder. Bunca uzun süre yinelenmiş sorular artık işitilmez: 'Gerçekten kim konuşmuştu? O mu, başkası değil mi? Hangi sahicilikle ya da hangi özgünlükle? Ve söyleminde, kendisinin en derinlerinden neyi ifade etmiştir?' Bu söylemin varlık kipleri nelerdir? Söylem nerede yapılmıştır, nasıl dolaşıma girebilir ve onu kim kendine mal edebilir? Bu söylem dahilinde olası özneler

6 Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man", s. 316. (Bu makaleyi dikkatime çektiği için Christopher Wild'a teşekkür ederim.)
7 Brecht, "On Radio".
8 Enzensberger, "Constituents of a Theory of Media".
9 Guattari, "Machinic Heterogenesis".

> için ayrılan yerler nelerdir? Bu çeşitli özne işlevlerini kim yerine getirebilir? Ve tüm bu soruların berisinde, bir kayıtsızlık / farksızlık [*indifference*] kıpırtısından başka neredeyse hiçbir şey duymayız: Kimin konuştuğunun ne önemi var?[10]

Foucault burada, yazarlığın daima muallâkta olduğu, *Second Life*, *Myspace*, *Facebook*, *Youtube* gibi sohbet odaları, e-posta, blog, web sayfası ve sosyal medya sitelerini önceden sezer gibidir. Foucault kimliğin şüpheli olabildiği ve metnin akışına, yaratıcılığın itkilerine tabi kılınabildiği bir iletişim uzamını tasvir ediyor ve hatta bunu arzuluyor gibidir. Ama medya kelimesine, yazarlık eleştirmeninin dağarcığında yer yoktur. En sonundaysa, kendilik kaygısında yazmanın önemine dair arada edilmiş birkaç laf dışında, Foucault medyayı "**özneleşme/tabileşme**" (*subjectivation*) adını verdiği şeyin mühim bir sahası olarak teorileştirmez.

Gilles Deluze yirminci yüzyıl teorisinde medyanın yokluğunun bir başka çeşitlemesini sunar. *Anti-Oidipus* ve *Bin Yayla* gibi, Félix Guattari ile birlikte yazdıkları çığır açıcı ve hatta hâkimane eserlerde modernliğin toplumsal ve kültürel uzamı eleştirel bir şekilde irdelenir ama medyadan hiç bahsedilmez. Bu eserlerde Batı gerçekliği çok etkili bir şekilde yeniden düşünülmekte olsa da medyanın yokluğu bu çabayı baltalama tehdidi taşır. Aynı şey Deleuze'ün film üzerine iki kitabı için de söylenebilir.[11] Deleuze'ün oylumlu külliyatındaki tek istisna, 1990 tarihli "Denetim Toplumları Üzerine Ek" başlıklı kısa denemesidir ki, bu yazının başlığı bile yazarın düşüncesinin çeperinde durduğunu işaret etmektedir. İngilizce konuşan söylemsel cemaatte (DISCURSIVE COMMUNITY), düşünürler bir medya tartışmasına öylesine özlem duymuşlardır ki bu kısacık yazı kendi mütevazı konumunu aşan bir ilgi ve övgüye mazhar olmuştur. Başka bir sebepten değilse de sırf bu şöhretinden dolayı dikkatle ele alınmaya layıktır.

1990'da yazdığı "Denetim Toplumları Üzerine Ek" başlıklı, hayli tartışmaya konu olmuş o kısa yazısında Deleuze daha ziyade, bilgisayar teknolojisinin mümkün kıldığı tahakküm icrasında kapatıp-kuşatıcı uzamsal düzenlemelerin eksikliğini vurgular. Deleuze'ün argümanını yeniden formüle eden Hardt ve Negri'ye göre "değişmiş olan şey" şudur: "Kurumların

10 Foucault, "What is an Author?", s. 119-120 [*Sonsuza Giden Dil,* (Seçme Yazılar, 6), Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2006, s. 249] (çeviri değiştirilmiştir – ed. n.)
11 Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*; *Cinema 2: The Time-Image*.

çökmesiyle birlikte, disiplinci *dispositifler* uzamsal açıdan toplumsal alanda daha az sınırlı ve mahdut hale gelmiştir. Hapishane disiplini, okul disiplini, fabrika disiplini vb. öznelliğin melez üretiminde iç içe geçer."[12] Bu metinde denetim toplumları, "kapatıp-kuşatmanın belli başlı örgütlenme sahaları"nın[13] eksikliği şeklindeki negatif özelliğin ötesinde, insanı deli edercesine tanımsız bırakılmaktadır. Deleuze "Having an Idea in Cinema" ["Sinemada Bir Fikre Sahip Olmak"] başlıklı yazısında[14] yine denetim toplumunu tartışır, ama gene kısa ve bulanık bir tartışmadır bu; önceki tartışmasına sadece "...enformasyon denetim sisteminin ta kendisi olduğu için",[15] "karşı-enformasyon"un bir direniş biçimi haline geldiğini[16] ilave eder. Bütün bunlar da beni Deleuze'ün ağ tabanlı dijital enformasyon insan-makineleri **asemblajı** anlayışının iptidai kaldığı çıkarımında bulunmaya götürüyor. Sözgelimi, "karşı-enformasyon"un ne olduğunu tahayyül etmek zordur. Acaba eleştirel içeriğin direniş olduğunu mu kastetmektedir? Yoksa direnişi tesis eden şey eleştirel içeriğin biçimi midir?

Disiplin toplumları/denetim toplumları karşıtlığından yola çıkarak, Deleuze'ün kendini Foucault'nun karşısında konumlandırdığı ya da en azından Panopticon tarihçisinin düşünmediği tahakküm biçimlerini tespit etmek suretiyle Foucault'nun ötesine geçtiği sonucuna varmak mantıklı gelebilir. Ama bu hiç de doğru değildir. Aksine, Deleuze Foucault ile mutabık olduğunu söyler ve meselenin dayanak noktası olarak yine William Burroughs'nun adını anar. Şöyle der Deleuze: "Foucault geleceğimizin disiplinden ziyade denetim altına alınacağını iddia eden Burroughs ile mutabıktır."[17] Ama Deleuze, Foucault'nun disiplini tarihin çöplüğüne atarak denetim toplumlarına dönüşümü öngördüğüne dair hiçbir kanıt sunmaz. Yukarıda alıntıladığımız pasajda görüldüğü gibi, iki tahakküm düzeni arasındaki kopuşun özelliklerini etkileyici bir şekilde saptasa bile, Deleuze kendini Foucault'nun ötesine geçen düşünür olarak konumlandırmaya gönüllü değil gibidir. Deleuze aşağıdaki pasajda Foucault'nun denetim toplumları mefhumunu benimsediğini iddia eder: "... Foucault'nun tasvir ettiği disiplinler, aşama aşama olmaktan çıktığımız şeylerin tarihidir ve şu anki gerçekliğimiz aleni ve sürekli *denetim*

12 Hardt, Negri, *Empire*, s. 330.
13 Deleuze, *Negotiations, 1972-1990*.
14 Deleuze, "Having an Idea in Cinema".
15 *Agy.*, s. 17.
16 *Agy.*, s. 18.
17 Deleuze, "What is a *dispositif*?".

yatkınlıkları biçimine bürünmektedir ki bunlar yakın zaman önceki kapalı disiplinlerden çok farklıdır."[18]

Deleuze argümanını güçlendirmek üzere Foucault'nun *Security, Territory, Population* ["Güvenlik, Egemenlik Alanı, Nüfus"] başlıklı ders dizisindeki yönetimsellik tartışmasına işaret edebilirdi. Foucault burada modern devletle birlikte ortaya çıkan, Deleuze'ün denetim toplumlarına benzer bir şekilde nitelendirilebilecek, yeni bir iktidar teknolojisi türünü tanımlar.[19] Yönetimselliğin soykütüğünü tahlil ederken Foucault on sekizinci yüzyıldaki merkantilistler ile fizyokratların siyasetini karşılaştırır. Merkantilistler devletin servetini azami seviyeye yükseltebilmek için ekonomik faaliyetlerin denetlenmesi gerektiğini savunuyordu. İthalatları asgari düzeye çekmeye ve bilhassa tarım üreticilerinin üretim miktarını sınırlamasını önlemeye çalışıyorlardı. Foucault merkantilist politikaların baskıcı doğasını vurgular; hükümdarın iktidar teknolojisine özgü, tipik bir devlet eylemidir bu. Fizyokratlarsa ekonominin bu şekilde düzenlenmesine karşı duruyor, üreticilerin pratiklerini, –önemli nokta burasıdır– onları bilfiil bastırmadan manipüle etmeyi tercih ediyordu. Belirli ekonomileri yasaklamaktansa, ulusun serveti için en iyi olan şey neyse onu yapmayı üreticiler için avantajlı kılacak politikalar öneriyorlardı.

Foucault böyle bir iktidarı yönetimselliğin ilk ya da çok erken bir örneği olarak görür. Burada söz konusu olan şey, mukimlerin bir "nüfus" olarak, refahı politikanın hedefi olan bir kitle muamelesi gördüğü bir devlet pratiğidir ve bu politika yasaklamalar, bastırmalar ve şiddet yerine, sürünün esenliğini gaye edinen bir çobanlık olarak icra edilir. Kendi amaçlarım doğrultusunda, buradaki mühim meselenin Foucault'nun gözünde "nüfus"un "egemenlik alanı"na tekabül etmediğini belirteyim. Foucault'nun kendi sözlerine başvuralım:

> ...[yönetimsellik] artık özünde toprak rejimiyle, toprağı kapladığı alanla değil, bir kitleyle –hacmi, yoğunluğu ve elbette üzerinde uzandığı ancak yalnızca birleştirici parçalarından biri olan arazisiyle nüfus kitlesi üzerinden– tanımlanan yönetim devletidir.[20]

Foucault'nun yönetimsellik mefhumu, tıpkı "denetim toplumu" mefhumu gibi, disiplinin iktidar teknolojisinin mekânları olan hapishaneler, kışlalar,

18 Agy.
19 Foucault, *Security, Territory, Population*.
20 Foucault, *age.*, s. 110.

hastaneler, okullar gibi fiziksel mimarilerce tanımlanmayan, sınırlanmayan veya karakterize edilmeyen bir devlet iktidarı biçimidir. Foucault burada insan kitleleri hakkında bilgi ya da enformasyon gerektiren, insanların bu söylemsel mekanizmalarla tanımlandığı ve bu tanımlamalara göre muamele gördüğü devlet düzenlemesi sistemlerini öngörür. Ve nüfusların bu şekilde yönetimsellik içine çekilmesi, Deleuze'ün "denetim toplumu" fikrinin çağrıştırdığı bilgisayar takibinin başlıca koşuludur. Her ne kadar Foucault nüfusların denetimin elzem öğesi olarak bilişime değinmese de, denetim toplumuyla bağdaştırılabilir düzenleme biçimlerine işaret eder. Deleuze'ün Foucault ile mutabık olduğu bu hayati noktayı tartışmaması hayal kırıklığına uğratır, zira böyle bir tartışmaya girse denetim toplumunu daha zengin bir şekilde kavrayabilir ve böylece, onun doğasının bilgisayar vasıtasının bir sonucu olmakla kalmadığını, devlet iktidarının önceki bir oluşumundan da kaynaklandığını belirterek daha gelişkin bir kavrayışa ulaşabilirdi.

Deleuze'ün disiplinden denetime geçen aşamalı teorisi nitelik açısından da fazla çizgiseldir. "Denetim" unsurları Avrupa'da modern dönemin başlarında bile vardı; örneğin devlet şüpheli kötü kişilerin izini sürmek için ajanları görevlendiriyordu. Aynı şekilde, "disiplin" biçimleri yirmi birinci yüzyılda da çoğalmaktadır; örneğin, ABD'de son zamanlardaki ve şimdiki yönetimlerin "sertleşme yanlısı" politikaları sonucunda günden güne daha fazla hapishane inşa edilmektedir. Ayrıca, disiplinden denetime geçiş, bu devlet stratejilerinin güney yarımküredeki çok farklı yatkınlıklarını göz ardı eden Avrupamerkezci bir bakıştır. Mesela, François Vergès şöyle der: "Sömürge sonrası Yeniden Birleşme'de, bu iki strateji aynı zamanda vuku bulmuştur. Yeni yaptırım, eğitim ve bakım türleri Kreoller etrafında bir denetim ağı kurmuş ve devasa bir toplumsal denetim ağının oluşturulmasının yanı sıra, hapishaneler çoğalmış, siyaset de kriminalleştirilmiş ve psikolojikleştirilmiştir."[21] Demek ki Deleuze'ün disiplinden sonraki aşama olarak denetim modeli birçok düzeyde sorunlar barındırmaktadır.

Micheal Hardt, 1998 tarihli bir denemesinde, denetim toplumları kavramını Deleuze'ün bize sunduğundan öteye taşıyıp geliştirmeye çalışır. "Denetim toplumlarının mecazi uzamını belki de en iyi şekilde ifade edecek şey, konumların devamlı rüzgara kapılıp sürüklendiği, yer değiştiren çöl kumlarıdır; daha doğrusu, sonsuz bir şekilde programlanabilir kod ve enformas-

21 Vergès, "Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage", s. 219.

yon akışları olan siberâlemin pürüzsüz yüzeyleridir."[22] Pürüzsüz yüzeyler çizgili düzlemlere tezat teşkil eder; ilki homojen uzamları, diğeriyse heterojen uzamları[23] ifade eden, *Bin Yayla*[24] kitabından hatırlanabilecek kategorilerdir bunlar. Fakat Hardt siberâlemin denetim toplumunun iktidar oluşumuna direnen yanını, telif hakkı yasasına, sabit kimliklere/özdeşliklere, sansüre ve benzeri şeylere devamlı meydan okunduğu ve bunlardan kaçıldığı her türden uzamı göz ardı eder. Siberâlem Hardt'ın kafasındaki şeffaflığın pürüzsüz yüzeyinden ziyade, direniş, çatışma ve belirsizlikten müteşekkil hayli farklılaşmış bir alandır.

Hardt'a göre, denetim toplumları "pürüzsüz"dür, zira sivil toplum çökmüş ve böylece, aracılıklarda mevcut olmayan toplumsalı meydana getirmiştir.[25] Hardt Hegel'den Foucault'ya kadar sivil toplumun diyalektiğini tahlil edip şu sonuca varır: "O halde, sivil toplum sonrasında sona ermiş, daha doğrusu, önemi azalmış olan şey tam da bu aracılık ya da eğitim işlevleri ve vaktiyle bunlara biçim vermiş kurumlardır."[26],* Foucault'nun disiplinci kurumları bireyleri konumlandırma ve onlara kimlik verme yetisini kaybetmiştir. Hardt'ın gözünde, kapatılma mekânlarının yerini medya almıştır. Ama yine itiraz etmek gerekir: Medya, eğitim ve aile gibi eski müesses nizamlardan farklı bir biçimde de olsa, yine aracılık yapmaktadır. Hardt'ın disiplinden denetime geçişi kavrayışında tam da iktidar teknolojileri olarak medya tahlil edilmemektedir. Elbette ki medya hapishaneler ve eğitim kurumları vb.den farklıdır, ama yapılandırıcı sistemler olarak medyanın özgüllüğü anlaşılmalı ve medyanın diğerlerinden farkına dikkat edilmelidir. Televizyon, matbaa ve İnternet, bunların her biri disiplinci bir kurumdur; bu anlamda birbirlerinden farklıdırlar, ama aynı zamanda, özneleri tesis etmeleri, kimlikleri tanımlamaları, bireyleri konumlandırmaları ve kültürel nesneleri şekillendirmeleri bakımından hapishanelere benzerler. Medya, atölyeler ve hapishanelerde olduğu gibi uzamsal düzenlemeler gerektirmiyor olabilir, ama insanlar, bilgisayarın başında, televizyonun önünde, kulaklıkla, bir mp3 çalarla ya da bir cep telefonuyla şehrin sokakları arasında yahut metroda yürür ya da bisiklet sü-

22 *Hardt,* "The Withering of Civil Society".
23 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalism and Schizophrenia*.
24 *Age*.
25 *Hardt,* agy.
26 Agy., *s. 36*.
* Metnin başında belirttiğimiz gibi "medya/media"nın, kabaca, "araçlar" anlamına gelir. Bununla bağlantılı "mediation" sözcüğünüyse, kökene işaret edebilme maksadıyla "dolayım" yerine "aracılık" diye çevirmeyi yeğledim (ç.n.)

rerken uzamda ve zamanda sabit kalır. Modern kurumlardan farklı olduğuna işaret etmek için, öznenin inşasının bu düzenlenişine "süper-Panopticon" adını veriyorum.[27] "Denetim toplumu" teriminin iktidarın yeni teknolojilerini, medyayı kavrama yetisini kaybediyor olma gibi bir dezavantajı vardır.

Esasında, Deleuze "denetim" kavramına başvurarak dijital kültüre dair sınırlı bir görüşü benimsemektedir. "Denetim Toplumları Üzerine Ek"te şöyle der: "Denetimin sayısal [dijital] dili enformasyona ulaşımı ya da ulaşımın reddedilmesini işaret eden şifrelerden oluşur."[28] Burada dijital zaten her zaman "denetim"dir. Bu kısmen doğru olsa da, Wendy Chun'un[29] ve Alexander Galloway'in[30] haklı bir şekilde belirttiği gibi, dijitalin zaten her zaman "özgürlük" olduğu da doğrudur. Nasıl ki kültür endüstrileri, denetim mekanizmaları sayesinde, kendi müziklerini bilgisayarlarına indiren kullanıcıların izini sürebiliyorsa, o kullanıcılar da RIAA'yı* dehşete düşürürcesine müzik dosyası indirmeye devam etmektedir. Dijital kültür aynı anda iki yöne doğru ilerlemektedir: Hem denetime hem de denetimden kurtulmaya, özgürleşmeye doğru. Kabul etmek gerekir ki Deleuze bilgisayar teknolojisinde "parazit"in "edilgen tehlikesi" ile "korsanlık ve virüs bulaştırma"nın "etkin tehlikesi"ni teslim etmektedir.[31] Ama dijitalin, her iki seçeneği de mümkün kılan niteliklerini saptayacak kadar ileri gitmez. Disiplin toplumundan sonra ortaya çıkabilecek olan şey, ancak siyasi eylemin karar verebileceği –ve bunu küresel düzeyde yapacağı– bir denetim ve özgürlük toplumları karışımıdır.

Daha genel bir düzeyde, Deleuze için medya teorisine yaklaşmanın önünde duran şey filmi sanat olarak anlamasıdır. *Difference and Repetition*'dan ["Fark ve Tekrar"][32] 1980'lerdeki sinema kitaplarına kadar Deleuze sinemayı ancak sanat çerçevesi içinde ele alır. Gündelik hayatın dibine kadar işitsel ve görsel teknolojilere batarak değişmiş alanının farkına vardığındaysa, sanatta gündelik olandan özgürleştirici bir kaçış yolu bulur: "Gündelik hayatımızda standartlaşma, basmakalıplaşma ve tüketim nesnelerinin hızlanmış yeniden üretimine tabi kılınma arttıkça, ona sanat zerk edilmelidir..."[33] Gündeliğe yozlaşmış, bayağılaşmış ve uğursuz bir şeymiş gibi baktığınızda, medya so-

27 Poster, *The Mode of Enformation: Poststructuralism and Social Context*.
28 Deleuze, *Negotiations, s. 180*.
29 Chun, *Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*.
30 *Galloway, Protocol: How Control Exists After Decentralization*.
31 Deleuze, *age*. s. 180.
32 Deleuze, *Difference and Repetition*.
33 *Age*, s. 293.
* RIAA: Recording Industry Association of America. "Amerika Kayıt Endüstrisi Birliği" (ç.n.).

rununun yanına yaklaşamazsınız. Öyle görünüyor ki Deleuze gerek modernist sanat teorisinin sınırları gerekse de postmodern teorideki "üst" kültürler ile "popüler" kültürlerin kaynaşması üzerine tartışma konusunda, Stuart Hall'dan Michel de Certeau'ye uzanan kültür incelemeleri alanındaki eserleri göz önünde bulundurmuş olsa iyi ederdi. O yoldan ilerleseydi, Deleuze'ün sanatın devrimciliğindeki ısrarı yumuşamış olur ve böylece kültür olarak medyaya dair daha genel bir teoriye kapı aralanırdı. Böyle bir yola girmeyen Deleuze'ün bilişime bağımlı denetim sistemlerine bakışı, onun metalaşmaya direnmeye ve özellikle yeni türden küresel siyasetler oluşturmaya yönelik karşıt olasılıkları boyutundan mahrum kalır. Ağ tabanlı bilişime içkin makineleşme siyasi oluşum için yeni bir yönelim sağlamakla birlikte, Büyük Birader tarafından denetim altına alınma tehlikesini de barındırmaktadır. Eleştirel teorinin amaçlarına ancak birbirinden büsbütün farklı bu iki ucu da hesaba katan bir medya teorisi hizmet edebilir.

Neo-liberalizm

Foucault'da neo-liberalizm meselesi yeni medya ve genel olarak medya konularıyla kesişen şekillerde tartışılmıştır. 1978 ile 1979 arasında Collège de France'ta verdiği derslerde Foucault modern topluma özgü yeni bir iktidar teknolojisi olan bir yönetimsellik tarihi sunmuştu. Modern devletler yönetimselliği egemenliğin yanı sıra ve disiplin ve biyo-iktidarla karmaşık bir ilişki içinde icra etmişti. Bu iktidar teknolojilerinin birbirleriyle olan ilişkilerini enine boyuna irdeleyemeyeceğim. Şimdilik, sonraki yıllarda Foucault'nun genel olarak modern devlet ve toplumun biçimlerini yeniden düşünmeye çalıştığını söylemekle yetinelim.

Yönetimselliğin neo-liberalizmle ilgili veçhesi, devlet denetiminin şiddet içermeyen, hatta baskıcı olmayan biçimlerinin vurgulanması bakımından, Antonio Gramsci'nin hegemonya mefhumuna biraz benzemektedir. Foucault'nun en çok ilgi duyduğu iktidar türünün, ekonomik faaliyetleri, aktörlerin toplumu zenginleştirecek ve devlet politikasıyla uyumlu şekillerde üretip ticaret yapmayı faydalı bulacağı koşullar yaratmak suretiyle şekillendirmeye çalışmış Fizyokratların savunduğu iktidar türü olduğunu görmüştük. Bu tür eylemler için uygun ortamı yaratmak için, fizyokratların doğrudan egemenlik alanıyla sınırlı olmayan bir nüfus kavramına ve bu nüfus hakkında kapsamlı bilgiye ihtiyacı vardı. O halde Fizyokratların nüfus içinde özgür failler olduğunu farz ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de nüfusun

özgür faillerden, kendi kazançlarını olabildiğince çok artırmak için hareket eden bireylerden oluşması gerektiğini düşünüyorlardı.

Foucault'ya göre neo-liberalizm bir ya da iki adım daha ileri gider ve nüfusun, kendilerini şekillendiren bireylerden oluşmasını şart koşar. Neo-liberalizmin gözünde bireyler artık Kartezyen modernliğin sabit, rasyonel varlıkları değil, bilfiil kendilerini kurmaya girişmiş karmaşık ve esnek varlıklardır. Bazı eleştirmenlere göre[34] bu kendi kendini oluşturma ya da kendi kendini icat etme anlayışı Foucault'nun düşüncesinin nihai doğrultusuna, 1981 tarihli son ders dizisi olan *The Hermeneutics of the Subject* ["Öznenin Hermenötiği"] ve (her ikisi de 1984'te yayımlanmış) *The Uses of Pleasure* ["Hazzın Kullanımları"] ve *The Care of the Self* ["Benliğin Bakımı"] kitaplarında geliştirdiği haliyle kendilik kaygısı kavramına varır. Başka yazarlarsa Foucault'nun 1979 ve 1979'daki ders dizisinin bir neo-liberalizm siyasetine bağlı kaldığını ve hatta böyle bir siyasetin gelişini kutladığını iddia eder.[35] Bu sonraki grup Foucault'ya, bazı Amerikan hükümetlerince saldırgan bir şekilde teşvik edilen ve küreselleşmeye sıkı sıkıya bağlı olan neo-liberal dünya düzeni savunuculuğu isnat etmiştir.

Security, Territory, Population ve *The Birth of Bio-Politics* ["Biyopolitikanın Doğuşu"] kitaplarındaki Foucault'nun, yirminci yüzyıldaki etkisinin genişlediğini düşündüğü yönetimselliğin iktidar teknolojisinden büyülendiği doğruysa da, siyaseten devlet iktidarının bu yönelimiyle ittifak içine girdiğine asla katılmıyorum. Bu iddiada bulunanların ciddi hatası, bana kalırsa, Foucault'nun siyasi görüşlerinde bir kapanım bulmaya ihtiyaç duymalarıdır. Tüm meslek hayatı boyunca Foucault'ya eşlik etmiş varsayımın aynısıdır bu: Entelektüellerin bütünselleştirilmiş siyasi görüşleri ve nereye doğru gittiğimiz gibi büyük sorunlara yanıtları olması gerekir. Gelgelelim, 1970'lerde Foucault bu itkiye karşı durmuş, hareketlerin içindeki katılımcıların meseleleri açıklığa kavuşturmasına yarayabilecek, kendi deyişiyle, "araçlar" geliştirmeyi tercih etmişti. O eski "Ne yapmalı?" sorusuna kati bir yanıt vermeyi kesinlikle reddetmişti. "Özgül bir entelektüel" olarak, Voltaire'den Marx'a ve sonraki şahsiyetlere kadarki "evrensel entelektüeller"den farklı bir şekilde, teorisyene çok daha mütevazı roller atfetmişti. Bu, en azından, neo-liberalizme duyduğu ilginin bizatihi ifade ettiği görüşlerle daha uyumlu bir okumasıdır.

34 Rose, *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*.

35 Deuber-Mankowsky, "Nothing is Political. Everything Can be Politicized: On the Concept of the Political in Michel Foucault and Carl Schmitt"; Bidet, "Foucault and Liberalism: Rationality, Revolution, Resistance".

Bir başka okumaya göreyse, tıpkı yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki pek çok Batılı eleştirel teorisyen gibi, Foucault'nun da kafası karışıktır. Modernliğin büyük üst-anlatıları çökmüş, ikna ediciliğini ya da yorumlayıcı gücünü kaybetmişti. Bu durum, uluslararası ilişkilerde Avrupa'nın, hatta belki de Batı'nın hegemonyasını kaybetmesi, küreselleşmenin ilerlemesi, ırkçılık karşıtı yurttaşlık hakları hareketinden feminizme, gey hakları savunucularından ekoloji hareketlerine, sömürgecilik sonrası siyasetten –bu tartışma için en önemli husus olan– yeni medyanın uçsuz bucaksız yayılımına varıncaya dek yeni hareketlerin yükselişi dahil olmak üzere, bazı temel yeni eğilimlerin ortasında ortaya çıkmıştı. Bununla yüzleşmemiz gerekir artık: Eleştirel entelektüeller insanlığın genel kaderi meselesine ikna edici alternatifler sunamıyordu. 1960'lardan itibaren birçok önemli muhalif inisiyatif doğmuştu; ama bunların hiçbiri, Marx'ı açımlayarak söylersek, "tarihin bilmecesini çözeceği ve kendini öyle bileceği" vaadinde bulunmamıştı.

Şimdilerde neo-liberalizm kendini olumlayıcı bir şekilde bir çözüm olarak sunmaktadır, ama bunun bir düzmece olduğu, ulusötesi kapitalizmin ve siyasi iktidarın merkezlerindeki seçkinlerinin alaycı bir şekilde gülümsemesini sağlayan dalkavukça resmedilmiş bir dünya tablosu olduğu açıktır. Aklı başında hiçbir entelektüel bu görüşle ittifaka giremez. Zaten Foucault'nun da öyle yapmadığına inanıyorum.

Deleuze bilgisayarlaştırılmış "denetim toplumu"nun eserlerinin bölünemez şeyi/bireyi çoğaltıp bölünebilen bir şeye* dönüştürdüğü kanısındadır. Veritabanları insanları parçalara ayırmakta, iş piyasaları seyyar bir işgücünü talep etmekte, reklam ve yeni üretim yöntemleriyse kitleyi çözerek "kişileştirilmiş" tüketicilere dönüştürmektedir. Ortaya çıkan sonuç postmodern, çoğul benlik olarak fark edilebilir. Ama Foucault disiplinci iktidarın çerçevesinde bile bu işleyişlerin çoğunu sezmişti: Mahkûm, kriminologun dosyasının yardımıyla, bireyleştirilmiş, kişileştirilmiş bir vaka haline gelmişti. Aynı etki okul gibi kurumlardaki teftiş yöntemlerince de üretilmişti. Modern toplumun her yerinde, "norm" göstergesi altında örgütlenen disiplin, bireyi hem bir sınıf adlandırması hem de bir işçi olarak inşa etmişti. Disiplin toplumunun "bölünemez birey"i ile denetim toplumunun "bölünebilen bireyi" arasında bir fark var gibi görünse de, aradaki boşluk göründüğü kadar fazla değildir.

* Türkçede "birey" diye karşılanagelen "individual" sözcüğü etimolojik olarak Latincedeki "individuum", yani "atom, bölünemez parçacık" anlamına gelir. Baştaki olumsuzluk öneki "in-" kalktığındaysa, geride "dividual", yani "bölünebilen şey" anlamı kalır.

Bilgisayarla işlenmiş veritabanları, canlıları elektronik hızda işlenen niteliklere dönüştürdükleri gibi, aynı zamanda kendiliğin o parçalarını yeniden bir araya getirmekte, baytları her türden kaydı sosyal güvenlik ya da vatandaşlık numarası altında toplayan ilişkisel veritabanları sayesinde birleştirmektedir. Yalıtık bilgisayarlarda, veriler kişiyi "bölünebilir" hale getirir, ama daha sıkça yaşanan şeyse bilgisayarların ağlarla birbirine bağlanması, veri değiş tokuşunda bulunması, sonuçları karşılaştırması ve enformasyonu biriktirip birleşik bir portre oluşturmasıdır; biyolojik halimizin üstüne binen, bizi ikiye çıkaran, ama ne olursa olsun o tek bedenimize dayalı olarak hareket eden ikinci bir benliktir bu. Yönetimselliğin ve disiplin toplumunun bürokrasileri denetim toplumunda tam olan, ama iktidarın önceki teknolojisiyle de devamlılığı olan süreci başlatmışlardı.

Ama denetim toplumu, yeni medya sayesinde, disiplin altına alıcı denetimle özdeşleştirilen mekânsal kapatıp-kuşatmalardan ayrılır ve bunu önemli bir açıdan yapar. Denetim toplumunda birey etkin ve istekli bir şekilde veri birikimi sürecine riayet eder, bir satın alma işlemi sırasında cebinden hemen kredi kartını çıkarıverir, müşteri memnuniyetini ölçmek için hazırlanan anketleri doldurur, acaba en son hangi teknolojik ürün (cep telefonları, gps sistemleri, vb.) çıktı diye hevesle bekler ve onu satın alıp kullanmaya başlar, böylece en ufak hareketleri bile devletin ve kapitalizmin güçleri tarafından izlenir hale gelir. Gerek reality TV'de gerekse de attığımız her adım ve yaptığımız her harekette, takip edilme dürtüsüyle tamamen suç ortağıyızdır. Denetim sistemlerindeki bu değişimi "süper-Panopticon" diye adlandırarak, bunun Foucault'nun önceki analiziyle devamlılık içinde olduğunu, ama aynı zamanda düzende belirli bir değişimi kaydettiğini ifade etmeye çalıştım.

Deleuze denetim toplumu adını verdiği şeyin katılımcı niteliğine bakmıyordu ve dolayısıyla neo-liberalizmin bu özelliğinin, tabiri caizse, iki ucu keskin bıçak olduğunu fark etmemişti. Bireylerin bizatihi takip edilme süreçlerine katılmaları, onların burada kalmaktaki ısrarları sürekli olarak kültürel içerik üretmelerini de içerir. Gerek onların ne yapmakta olduğunu "bilen" içerik gerekse de paylaşılan içerik kendi enformasyon pratiklerinin sonucudur. Youtube'tan Facebook ve Wikipedia'ya kadar kültürel biçimler, kültür endüstrilerinin denetiminin dışında olan, denetim toplumunun hüküm alanının, görüş açısının dışında olan yeni medyanın yardımıyla tesis edilir. Bana kalırsa da bu pratikler, Foucault'nun kendilik kaygısı kavramıyla dillendirdiği, kendi kimliğimizi reddetme, kendi bireyliğimizi köken ve

öz olarak görmeyi reddetme ve kendimizi bilinmeyen ve gelecek odaklı bir benlik keşfine açma çağrısıyla yakın bir etkileşim içindedir. Foucault her ne kadar yeni medyadan hiç bahsetmemiş olsa da, yeni medyanın bizler için mümkün kıldığı direniş imkânlarının ortasında bize olağanüstü bir şekilde rehberlik edebilecek, kendimizi ve kültürümüzü tam da bütünüyle zorunsuz (contingent) oldukları için neo-liberal kısıtlamalarca denetlenemeyecek şekillerde dönüştürmemiz gerektiğine daha açık bir şekilde işaret eden biridir.

Sonuç

Kanımca zaman ve medya öyle bir kuramsallaştırılmalı ki, ikisi arasındaki ilişki insanı temel alıp bütünüyle ona bağlı olmamalı, bunun yerine, insan ve makinenin (insan *için* protez mahiyetinde değil, ilişkinin sonucunun ya da özgül biçimlerinin ilişkinin ilk baştaki kavramlaştırılmasında önceden belirlenmediği insan/makine karışımları şeklinde) çoklu bileşimlerinin çok daha karmaşık bir imkânı sunulmalıdır. İlişkinin zorunsuzluğu açık tutulmalıdır. Böylece medyanın ve zamanın farklı kültürel biçimleri ve geçerlilikleri olur ve ağ tabanlı bilişimde daha yeni ilişkinin nasıl kurulması gerektiği şeklindeki hayati soru açık bir siyasi mesele olarak kalır.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*. Londra: Cassell & Company: 1893.

Baudrillard, Jean, "The Ecstasy of Communication", *Anti-Esthetic*, H. Foster (ed.), Port Townshend, Washington: Bay Press, 1983.

Benjamin, Walter, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", *Illuminations*, New York: Schocken, 1969, s. 217-251.

Benjamin, Walter, "On Language as Such and on the Language of Man", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autographical Writings*, P. Demetz (ed.), New York: Schocken Books, 1978, s. 314-332.

Bidet, Jacques, "Foucault and Liberalism: Rationality, Revolution, Resistance", *Critical Horizons*, (2007),C. 8, S. 1, s. 78-95

Brecht, Bertolt, "On Radio", *Screen,* C. 20, S. 3-4 (1979-1980), s. 19.

Chun, Wendy Hui Kyong, *Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*. Cambridge: MIT Press, 2006.

Deleuze, Gilles, *Cinema 1: The Movement-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Deleuze, Gilles, *Cinema 2: The Time-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Deleuze, Gilles, "What is a *dispositif*?", *Michel Foucault Philosopher*, F. Ewald (ed.), New York: Routledge, (1992), s. 159-168.

Deleuze, Gilles, *Negotiations, 1972-1990*, New York, Columbia University Press, 1995.

Deleuze, Gilles, "Having an Idea in Cinema", *Deleuze & Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. E. Kaufman ve K. Heller (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s. 14-19.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press, 1974 [*Felsefe Nedir*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi, 1993].

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Londra: Continuum, 2004.

Derrida, Jacques ve Bernard Stiegler, *Echographies of Television*, Londra: Polity Press, 2002.

Deuber-Mankowsky, Astrid, "Nothing is Political. Everything Can be Politicized: On the Concept of the Political in Michel Foucault and Carl Schmitt", *Telos*, S. 142, Bahar 2008.

Enzensberger, Hans Magnus, "Constituents of a Theory of Media", *Critical Essays*, New York: Continuum, 1982.

Foucault, Michel, "What is an Author?", *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ed.), New York: Pantheon, 1984, s. 101-120.

Foucault, Michel, *Security, Territory, Population*, New York: Palgrave, 2007.

Fuller, Matthew, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Cambridge: MIT Press, 2005.

Galloway, Alexander, *Protocol: How Control Exists After Decentralization*. Cambridge: MIT Press, 2004.

Guattari, Félix, "Machinic Heterogenesis", *Rethinking Technologies*, V. Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press, 1989. [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, 2010 (9. baskı), İletişim.]

Hardt, Michael, "The Withering of Civil Society", *Deleuze & Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, E. Kaufman ve K. Heller (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s. 23-39.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000 [*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, 2008 (6. baskı), Ayrıntı].

Poster, Mark, *The Mode of Enformation: Poststructuralism and Social Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Rodowick, D. N., *Reading the Figural, or, Philosophy After the New Media*. Durham: Duke University Press, 2001.

Rose, Nikolas, *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, New York, Cambridge University Press, 1998.

Vergès, Françoise, "Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage". *Furham:* Duke University Press, 1999.

Michel Foucault

1926

15 Ekim'de Batı Fransa'nın Poitiers şehrinde dünyaya geldi. Babası, Paul André Foucault tanınmış bir cerrah ve anatomi profesörüydü. Büyükbaba Paul de bir doktordu. Annesi, Anne Foucault ise bir cerrah kızıydı. Ailedeki bu mesleki eğilimin Foucault'nun yazılarında sorgulanan tıbbi söyleme kaynaklık ettiği düşünülebilir.

1930-1944

Saint-Stanislas Koleji, ardından da Paris'teki 4. Henry Lisesi'nde öğrenim gördü.

1945

Dönemin Fransa'sının Beşeri Bilimler üzerine en itibarlı yüksek öğrenim kurumu sayılan École Normale Supérieure'ün sınavlarına hazırlanmak için Paris'e taşındı.

1946-48

École Normale Supérieure'e kabul edildi. Burada, önemli bir Hegelci olan Jean Hyppolite, dönemin ünlü bilim felsefecisi ve tarihçisi Georges Canguilhem, Maurice Merleau-Ponty ve ona uzun yıllar akıl hocalığı yapacak olan Louis Althusser'den dersler aldı. Bu yıllarda Foucault akut depresyondan mustaripti. Birden çok intihar girişiminde bulunduğu ve bu girişimlerin altında yatanın homoseksüelliğinden duyduğu rahatsızlık olduğu öne sürülür. Aldığı psikolojik tedavi sırasında da psikolojiye yakın ilgi duymaya başladı.

1948
École Normale'den mezun olarak felsefe diplomasını aldı.

1950
Psikoloji diplomasını aldı. Aynı yıl, Althusser aracılığıyla girdiği Fransa Komünist Partisi'nde siyasal eylemci olarak görev aldı.

1951
École Normale'de psikoloji dersleri vermeye başladı. Bu dönem öğrencilerinin arasında Jacques Derrida da bulunmaktadır.

1952-1953
Fransa Komünist Partisi'nden ayrıldı. Psikopatoloji diplomasını aldı. Lille Üniversitesi'nde (Université Lille Nord de France) Psikoloji Asistanı oldu.

1954
İlk kitabı *Zihinsel Hastalık ve Kişilik (Maladie mentale et personnalité)* yayımlandı. İsveç'teki Uppsala Üniversitesi'nde Kültür Ataşesi olarak göreve başladı. Orada bulunduğu 4 yıl boyunca dersler verdi ve doktora tezini yazdı, fakat bu tez bilimsel olmadığı gerekçesiyle kabul edilmedi.

1958-1959
Uppsala'dan ayrıldı. Varşova Büyükelçisinin yanında Kültür Ataşesi olarak görev yaptı. Kısa sürelerle Varşova ve Hamburg Üniversitelerinde çalıştı. Bu esnada ilk büyük eseri ve aynı zamanda da doktora tezi olan *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'ni tamamladı.

1959
Baba Paul Foucault öldü. Foucault'nun tıp yerine felsefeyi seçmesinden ötürü baba ile oğlun arası bozuktu.

1960
Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde Felsefe Bölüm Başkanlığı'na getirildi. Felsefe öğrencisi Daniel Defert ile tanıştı. Bu tanışma, Foucault'nun ölümüne dek sürecek ve her iki tarafın da "bir tutku ilişkisi" diye tanımlayacağı bir birlikteliğin başlangıcı oldu. Aynı zamanda Defert'ın politik

aktivizminin Foucault'nun çalışmalarını büyük ölçüde etkilediği görüşü yaygındır.

1961
20 Mayıs'ta doktora tezinin Savunmasını Sorbonne'da gerçekleştirdi ve bu tez, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* adıyla aynı yıl yayımlandı.

1963
Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Bakışın Bir Arkeolojisi (*Naissance de la clinique, une archéologie du regard medical*) yayımlandı.

1966
Kelimeler ve Şeyler (Les mots et les choses) yayımlandı. Defert ile beraber Tunus'a gittiler ve Tunus Üniversitesi'nde Felsefe Profesörlüğü yaptı.

1969
Bilginin Arkeolojisi (L'Archéologie du savoir) yayımlandı. Vincennes Üniversitesi'nde Felsefe Profesörlüğü yaptı.

1970
Fransa Koleji'nde (Collège de France) Düşünce Sistemleri Tarihi Profesörü olarak atandı ve bu görevi ölümüne dek sürdürdü. Bu süreçte, Avrupa'da şekillenmekte olan toplumsal ve siyasal faaliyetlere katıldı; birçok seminer ve konferansta yer aldı.

1971
Söylemin Düzeni (L'ordre du discours) yayımlandı. Mahkûmların seslerini duyurmasını amaçlayan Hapishane Araştırma Grubu'nu kurdu.

1973
Sartre ve Clavel ile beraber *Libération* adlı gazetenin kurulmasına katkıda bulundu.

1975
Gözetlemek ve Cezalandırmak: Hapishanenin Doğuşu (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*) yayımlandı.

1976

Cinselliğin Tarihi I: Bilme İstenci (*Histoire de la Sexualite: La volonté de savoir*) yayımlandı.

1984

Cinselliğin Tarihi II: Hazların Kullanımı ve *Cinselliğin Tarihi III: Kendilik Kaygısı* yayımlandı. 25 Haziran'da Paris'te AIDS kaynaklı bir hastalıktan ötürü öldü. Foucault'nun ölümünün hemen ardından Defert, AIDES adlı bir dayanışma örgütü kurdu. Bu örgüt, AIDS'e ilişkin farkındalık yaratmayı ve hastalara tıbbi ve manevi destek vermeyi amaçlayan ilk Fransız kuruluştur.

geçen sayıdakiler

Dostluk

Cogito / Sayı: 68-69

Cogito'dan / Dostluk **Rüzgâr Gülü /** İleri Seviye İşgalcilik Eğitimi • Londra'da İşgal • Wall Street İşgali ve Şimdi Zamanının Şiiri • Wall Street İşgali'nde Sarı Irk Kanadı • Wall Street İşgalcilerine Uygulanan Şiddetin Ardındaki Şok Edici Gerçek • Marx Reloaded **Yeni Perspektifler /** Judith Butler: Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti • Süreyya Su: Estetiğin Yapıbozumu ve Avangard Sanat • Mary Lynne Ellis: Sürekli/ Süreksiz Kimlikler ve Ötekinin Zamanı • Ümit Kurt: "Geçmiş Ölmedi, Henüz Geçmedi Bile": *Hatırla Sevgili* ve Türkiye'nin Ortak Belleği • Detlev Claussen: Özdeşsizlik **Söyleşi /** Doğan Şahin - Saffet Murat Tura • Saffet Murat Tura'yla *Madde* ve *Mana* Üzerine Bir Söyleşi **Dosya: Dostluk /** Savaş Kılıç: Arkadaş Kimdir? Dost Kime Denir? • Özge Ejder: Dostane Bir Felsefenin Olanağına Dair • Giorgio Agamben: Dostluk • Simon Morgan Wortham: Dostluğun Yasası: Agamben ve Derrida • Hakan Poyraz: Bir Değer Olarak Arkadaşlık • Gündüz Vassaf: "Sen Ne Biçim Arkadaşsın?" • Gülnur Elçik: Kardaş Arkadaşa Karşı • Paul J.M. van Tongeren: Nietzsche'de Siyaset, Dostluk ve Yalnızlık - (Derrida'nın Dostluğun Siyaseti'ndeki Nietzsche Okumasına Karşılık) • Yücel Kayıran: Arkadaşlık Fenomeni • Berfu Şeker: Tehditkâr Yakınlıklar: Bir Yaşam Biçimi Olarak *Queer* Arkadaşlık • Steve Garlick: Dostluğun Güzelliği Foucault, Erillik ve Sanat Yapıtı • Charles J. Stivale: Dostluğun Kıvrımları - Derrida-Deleuze-Foucault **Odak: Kahvehane Kültürü /** Demir Özlü: Kahveler • Derya Gürses Tarbuck: Kahvehanelerin Avrupa Düşünce Tarihindeki Yeri Üzerine • İlyaz Bingül: Kahvenin Anlamı **Kitap /** Filippo Del Lucchese ve Jason E. Smith - Antonio Negri: Ortak Zenginlik **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 67 Sivil İtaatsizlik • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Ömer Albayrak: Felsefe lisansını Boğaziçi Üniversitesi'nde tamamladı. Yüksek lisansını yaptığı Galatasaray Üniversitesi'nde halen doktora tezini hazılıyor. Fransızca ve Almanca'dan çeşitli felsefe çevirileri yaptı. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde Alman İdealizmi alanında yarı-zamanlı olarak ders veriyor.

Kaan Atalay: Felsefe lisans ve yüksek lisansını Bogaziçi Üniversitesi'nde tamamladı. İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde etik, siyaset ve felsefe tarihi alanında dersler veriyor.

Judith Butler: Yüksek öğrenimini ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Butler, Wesleyan ve Johns Hopkins üniversitelerinde çalıştı, halen California Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat dalında profesör olarak görev yapıyor. Feminist kuram, felsefe ve güncel siyaset alanında çalışmalarını sürdüren yazarın kitaplarından bazıları: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* (1990; *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi,* Metis, 2008); *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993); *The Psychic Life of Power: Theories on Subjection* (1997; *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler,* Ayrıntı, 2005), *Excitable Speech* (1997) ve *Undoing Gender* (2004).

Michael Dillon: Lancaster Üniversitesi, Siyaset, Felsefe ve Din Bölümünde profesör. Kıta felsefesinde siyaset, güvenlik ve savaş üzerine çalışıyor. Güvenlik politikaları,uluslararası siyaset felsefesi, Kıta felsefesi ve kültürel araştırmalar alanlarından çok sayıda makalesi var. Kitaplarından bazıları: *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought* (Routledge, 1996), *Foucault on Politics, Security and War,* (Palgrave/Macmillan, 2008; Andrew Neal'la birlikte editör); *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, (Routledge, 2009; Julian Reid ile), *Biopolitics of Security in the 21st Century: A Political Analytics of Finitude* (Routledge, 2010), *Deconstructing International Politics* (Routledge 2010).

Stuart Elden: Durham Üniversitesi Coğrafya bölümünde profesör. Siyaset, coğrafya ve felsefenin kesişim noktaları üzerine çalışıyor. Kitapları: *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the project of a spatial history* (Londra: Continuum; 2001), *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible* (Londra: Continuum; 2004),

Speaking Against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation. (Edinburgh: Edinburgh University Press; 2006), *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty* (University of Minnesota Press, 2009).

Tuğçe Ellialtı: 2006 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nin Sosyoloji bölümünden mezun oldu. Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar bölümünde yüksek lisans yaptıktan sonra, 2008 yılında Pennsylvania Üniversitesi sosyoloji bölümünde doktora eğitimine başladı. Akademik ilgi alanları toplumsal cinsiyet, cinsellik, şiddet ve hukuk konularında yoğunlaşmaktadır.

Süreyyya Evren: 1972 İstanbul doğumlu. Edebiyat, güncel sanat ve radikal siyaset üzerinde yoğunlaştı. Yazınsal çalışmaları arasında romanlar, kısa öyküler, şiirler ve eleştirel denemeler yer alır. *Kaçınılmaz*, *Sıcak Nal* ve *Duvar* adlı edebiyat dergilerini, *Karaşın* ve *Siyahi* adlı post-anarşist dergileri ve İngilizce yayın yapan *Anarchist Developments in Cultural Studies* dergisini çıkartan ekipler içinde yer aldı. Duane Rousselle ile birlikte *Post-Anarchism: A Reader* (Pluto 2011) adlı derlemeyi hazırladı. Anarşizmin tarihyazımı üzerine doktora çalışmasını Loughborough Üniversitesi'nde gerçekleştirdi.

Kathy E. Ferguson: University of Hawai'i'de siyaset bilimi ve kadın araştırmaları hakkında dersler veriyor. Phyllis Turnbull ile birlikte *Oh, Say, Can You See? The Semiotics of the Military in Hawai'i* (University of Minnesota, 199) kitabını yazdı. Hawai'i'nin askerileştirilmesi hakkında araştırma yapmaya devam ediyor. Monique Mironesco ile birlikte *Gender and Globalization in Asia and the Pacific* (University of Hawai'i Press, 2008) başlıklı kitabı yayıma hazırladı. Şu aralar Emma Goldman üzerine bir kitap yazıyor.

Zeynep Gambetti: Doktorasını Paris VII Üniversitesi'nde siyaset felsefesi alanında yapmıştır. 2000 yılından beri Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde siyaset kuramı dersleri vermektedir. Marx, Arendt ve Foucault'dan esinlenen çalışmalarında neoliberalizmin yapısı, siyasal eylem kuramları ve alternatif toplumsal hareketlere (özellikle Kürt hareketine) odaklanmaktadır.

Hayrünnisa Göksel: 2007 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nin Sosyoloji ve Tarih Bölümlerinden mezun oldu. Şu anda da Amerika'da bulunan Northwestern Üniversitesi'nde Sosyoloji bölümünde doktora çalışmalarına devam ediyor.

Hakan Gündoğdu: 1969 İstanbul doğumlu olan Hakan Gündoğdu, Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır. Gündoğdu'nun gerek Antony Flew, Kai Nielsen, Paul Kurtz, Corliss Lamont, Michel Foucault, John Dewey, Michael Polanyi, Thomas Nagel, Gazali, İbn Rüşd, Epiküros gibi filozoflar üzerine gerekse de Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik, Çağdaş Felsefede Ateist Hümanizm, Varoluşçuluk, Eleştirel Düşünme ve Öğretimi, Aydınlanma, Hümanizm, Hermeneutik, Tarihi Anlama, Küreselleşme, Hoşgörü, Toplumsal Kalkınmanın Felsefi Temelleri gibi farklı felsefe problemleri üzerine kaleme alınmış telif ve tercüme çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

Burak Köse: 2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji ve Siyasal Bilimler ve Uluslararası İlişkiler bölümlerinden lisans derecelerini aldı. 2005-2006 yılları arasında İngiltere'nin Sussex Üniversitesi'nde Toplumsal ve Siyasal Kuramlar bölümünde yük-

sek lisansını tamamladıktan sonra, 2008 yılında Kanada'nın York Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında doktora eğitimine başladı. Şu anda aynı üniversitede doktora çalışmalarını sürdürmekle birlikte öğretim ve araştırma asistanı olarak çalışmaktadır. Akademik ilgi alanları kent çalışmaları, kalkınma çalışmaları, siyaset ve hukuk sosyolojisi ile toplumsal kuramlar, postkolonyal çalışmalar, modernlik ve milliyetçilik çalışmaları alanlarında yoğunlaşmakta, Orta Doğu ve Güney Asya'ya odaklanmaktadır.

Nancy Luxon: University of Minnesota, Siyaset Bilimi bölümünde profesör. Çağdaş siyaset teorisi ve toplumsal teori çalışan uzmanı Luxon iktidar, otorite ve hakikati söyleme pratikleri üzerine çalışıyor.

Brian Massumi: 1956 Kanada doğumlu felsefeci. Doktora derecesini Yale Üniversitesi'nden aldı. Lyotard, Deleuze ve Guattari gibi Fransız filozofların yapıtlarını İngilizceye çevirdi. Sanat, siyaset teorisi, kültürel çalışmalar ve felsefe alanlarında çok sayıda makale ve kitap yayımladı. Kitaplarından bazıları: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (MIT Press, 1992), *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot* (Kenneth Dean'le birlikte; Autonomedia, 1993), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Duke University Press, 2002), *Semblance and Event: Activist Philosophy and the Occurrent Arts* (MIT Press, 2011).

Johanna Oksala: New School for Social Research Felsefe Departmanı'nda 2006-2007'de misafir profesör olarak, İngiltere, Dundee Üniversitesi Felsefe Departmanında 2007-2011'de kıdemli eğitmen olarak felsefe dersi verdi. Helsinki Üniversitesi Felsefe, Tarih, Kültür ve Sanat Çalışmaları departmanında *Feminist Teoride Felsefe ve Siyaset* başlıklı araştırma projesinde çalışıyor. Siyaset felsefesi, feminist felsefe, fenomenoloji, kıta felsefesi çalışıyor.

İmge Oranlı: 1982 yılında Berlin'de doğdu. Lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 2000 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı lisans eğitimini 2004 yılında bitirdikten sonra Yüksek Lisans eğitimine Boğaziçi Üniversitesi'nin Felsefe Bölümünde devam etti. Boğaziçi Üniversitesi'nden 2008 yılında M.A. derecesiyle mezun oldu. Master tezi "Platon'da Kötülük Problemi" üzerinedir. İmge Oranlı DePaul Üniversitesi'nin (Chicago, ABD) felsefe bölümününde doktora programına devam etmekte.

Utku Özmakas: 1986, Bergama doğumlu. Doktorasına devam ettiği Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor. Yazı ve çevirileri *Cogito*, *Felsefelogos*, *Baykuş*, *Mesele*, *kitap-lık*, *Virgül*, *Varlık*, *Radikal Kitap* ve *heves* gibi dergilerde yayımlandı. *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* (Pan, 2008) isimli bir şiir eleştirisi kitabı var. Ayrıca Dennis Dworkin'in *Sınıf Mücadeleleri* (İletişim, 2012) kitabını çevirdi.

Mark Poster: California Üniversitesi Tarih bölümünde profesör. Avrupa'nın düşünsel ve kültürel tarihi, eleştirel teori ve medya teorisi çalışıyor. Lefevbre, Sartre ve Foucault araştırmaları ekseninde yirminci ve yirmi birinci yüzyıl yeni medyasını Fransız filozofların teorileri üzerinden inceliyor. Kitaplarından bazıları: *Sartre's Marxism* (1982), *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production Versus Mode of Information* (1985), *Critical Theory and Poststructuralism: In Search of a Con-*

text (1989), *The Mode of Information: Post-structuralism and Social Contexts* (1990), *The Information Subject* (2001), *Information Please: Culture and Politics in the Age of Digital Machines* (2006), *Deleuze and New Technology* (2009).

Jason Read: University of Souther Maine'de felsefe profesörü. Doktora derecesini 2001 yılında, "The Production of Subjectivity: Marx and Contemporary Continental Thought" başlıklı teziyle State University of New York'tan aldı. Tarih felsefesi, Kıta felsefesi, feminist felsefe çalışıyor. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present* (Albany: SUNY, 2003) kitabının yazarı.

Judith Revel: 1966 Paris doğumlu felsefeci. Roma Üniversitesi öğretim üyesi ve Üniversite Paris 1 Panthéon-Sorbonne'da davetli öğretim görevlisi. "La bibliothèque foucaldienne Michel Foucault au travail (CNRS-EHESS-ENS)" üyesi. Michel Foucault odaklı çağdaş felsefe çalışmaları kapsamında Foucault Arşivi'nin İtalyanca edisyonlarını (Feltrinelli 1996-1998) yayına hazırladı ve Foucault üzerine çok sayıda makale ve kitap yazdı. Şu sıralar Fransa ve İtalya'da 1968 öncesi ve sonrası siyaset kuramlarının soykütüğü üzerine çalışıyor.

Süreyya Su: 1971 yılında Sivas'ta doğdu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, sosyoloji bölümünden lisans diploması aldı. Hacettepe Üniversitesi, antropoloji bölümünde yüksek lisans yaptı. *Kültürleşen İslam: Türk Müslümanlığında Senkretizm* (İletişim Yayınları) adlı bir kitabı var. Halen sanat sosyolojisi alanında çalışmalarına devam etmektedir.

Dianna Taylor: John Carrol Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanı. Michel Foucault ve Hannah Arendt odaklı Kıta felsefesi ve feminizm çalışıyor. *Feminism and the Final Foucault* (University of Illinois Press, 2004) kitabını Karen Vintges'le birlikte yayıma hazırladı.

Veli Urhan: Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünde profesör. Çalışmalarından bazıları: *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002), *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme* (Paradigma, İstanbul 2000), Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* (Çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2000), *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* (Derleme ve Tercüme: Veli Urhan, Paradigma 2002).

Nilüfer Zengin: İstanbul Üniversitesi, Fransız Dili Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe bölümünden yüksek lisans derecesini aldı. Doktorasını Paris Sorbonne'da, "Michel Foucault'da Beden ve Hakikat" başlıklı teziyle tamamladı.