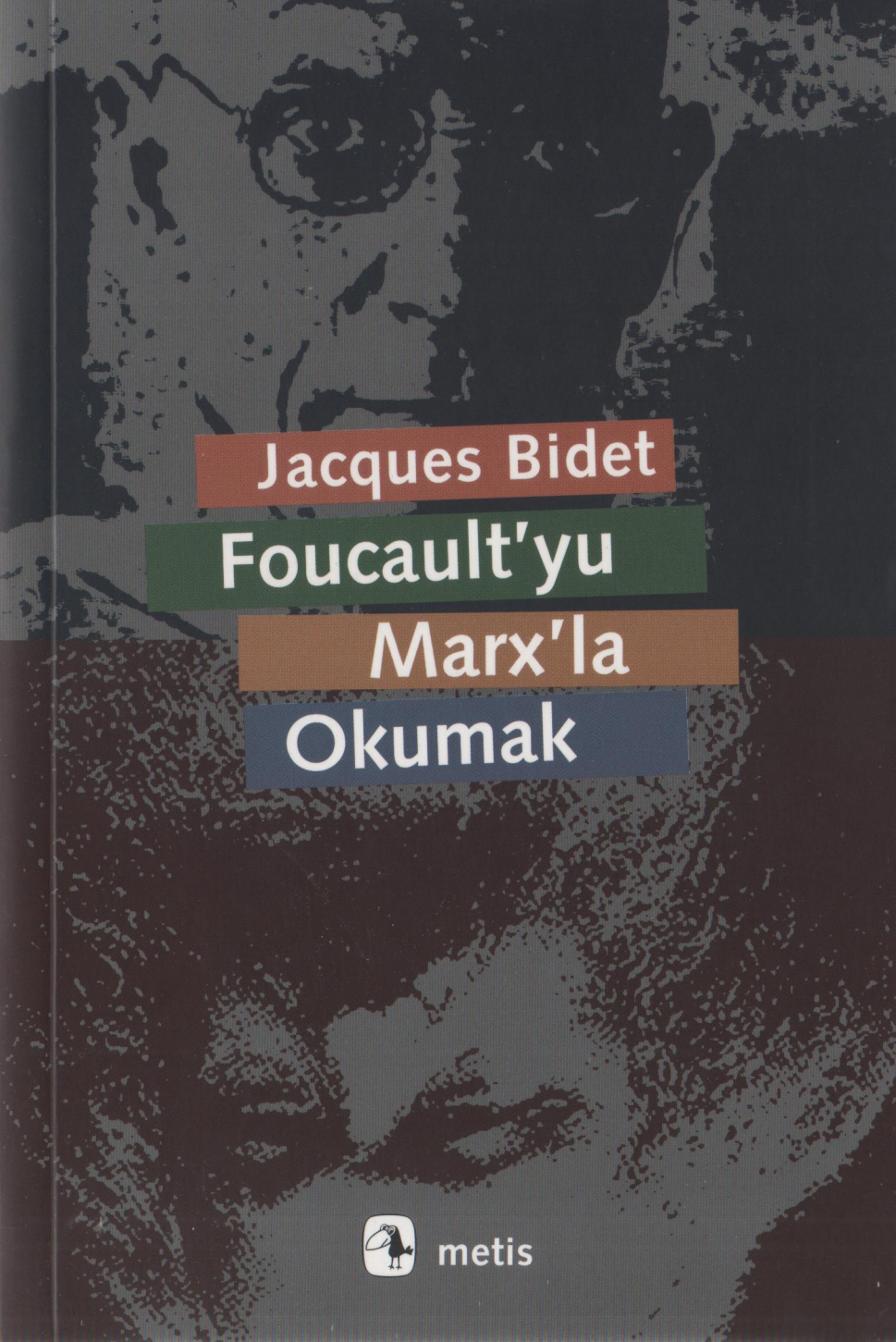

Jacques Bidet
Foucault'yu
Marx'la
Okumak
metis

Jacques Bidet

Foucault'yu Marx'la Okumak

1935 doğumlu Fransız filozof. Paris X – Nanterre Üniversitesi'nden emekli oldu. 1987'de Jacques Texier ile birlikte kurduğu *Actuel Marx* dergisinin onursal yayın yönetmenliğini ve 1995'ten beri üç yılda bir düzenlenen Uluslararası Marx Kongresi'nin eşbaşkanlığını sürdürüyor. Marksizm ve sosyal teori üzerine çeşitli dillere çevrilmiş çok sayıda makale ve kitabı bulunan Bidet'nin başlıca çalışmaları şunlardır: *Le Néoliberalisme: Un autre grand récit* (Neoliberalizm: Bir Başka Büyük Anlatı, 2016), *Explication et reconstruction du Capital* (*Kapital*'in Açıklanması ve Yeniden İnşası, 2004), *Théorie générale: théorie du droit, de l'économie et de la politique* (Genel Kuram: Hukuk, Ekonomi ve Siyasetin Kuramı, 1999).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Foucault'yu Marx'la Okumak
Jacques Bidet

Fransızca Basımı:
Foucault avec Marx
La Fabrique éditions

© La Fabrique éditions, 2014
© Metis Yayınları, 2015
Çeviri Eser © Zehra Cunillera, 2016

İlk Basım: Ekim 2016

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-052-6

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Jacques Bidet

Foucault'yu Marx'la Okumak

Çeviren:
Zehra Cunillera



metis

Bu kitabın her bir sayfasını
kendisiyle tartıştığım
sevgili Annie'ye

İçindekiler

Marx'ın ve Foucault'nun Alıntılanan Eserleri
ve Kullanılan Kısaltmalar 13

Giriş:
Marx ile Foucault'yu Neden ve
Nasıl Birleştirmeli? 15

Birinci Bölüm
FOUCAULT/MARX İHTİLAFI:
DİSİPLİN VE YÖNETİMSELLİK 29

1.1. Disiplin Toplumu/Sınıf Toplumu: Hapishanenin Doğuşu 30
1.1.1. Foucault'nun Keşfettiği Yeni Toplum Düzeni 30
1.1.2. Disiplinler ve Sınıf İlişkileri 32
1.1.3. Foucault/Marx Kıyaslama Tablosu 40

1.2. Sınıf Devletine Karşı Sivil Toplum. 1977-79 Dersleri 42
1.2.1. Siyasal İktisadın Methiyesi mi Yoksa Eleştirisi mi? 43
1.2.2. Foucault'nun Büyük Anlatısı ve Neoliberalizm Meselesi 46
1.2.3. Foucaultcu Büyük Resim: Sivil Toplum
ve Yönetme Sanatları 51

İkinci Bölüm
MÜLKİYET İKTİDARI VE BİLGİ İKTİDARI 57

2.1. Foucault Marx'ın Gri Alanda Bıraktığı "Kutbu" İrdeler 58
2.1.1. Foucault Mülkiyet İktidarının Yanında Bir Bilgi İktidarı
Ayırt Eder 58
2.1.2. Marx'ın Kuramında Niçin Bir "Kutup" Eksik? 63

2.2. "Yetkin(ler)-Yöneticiler"in Bilgi İktidarının
Kuramcısı Foucault 67

2.2.1. "Hakikatin Tarihi": Doğru, Haklı, Sahici 67
2.2.2. Yönetimin Hakikatleri 74
2.2.3. Marx'ın Projesini Foucault'yu İçine Alacak Şekilde Yeniden Temellendirmek 80

2.3. Yetkinlerin Eleştirel Tarihçisi Olarak Foucault 88
2.3.1. Modern "Biyopolitika"nın Tarihsel Koşulları 89
2.3.2. Foucault'nun Bilgi İktidarı Eleştirisi: Bir Siyaset 94

Üçüncü Bölüm

MARX'IN YAPISALCILIĞI VE FOUCAULT'NUN NOMİNALİZMİ 102

3.1. İktidarın Mikro Bağıntıları ve Sınıfın Makro İlişkileri 103
3.1.1. Foucault'nun İktidar Kavramı ve Marx'ın Sınıf Kavramı 104
3.1.2. Sınıfın Mikro-Makrolojik Eklemlenişi 108
3.1.3. Devletin Mikro-Makro Eklemlenmesi 113

3.2. İktidar Dispozitifleri *versus* Sınıf Yapıları 120
3.2.1. Foucault: "İktidar Dispozitifleri" Bağlamında Stratejiler 120
3.2.2. Marx: "Sınıf Yapıları" Bağlamında Stratejiler 125

3.3. Marx'ta ve Foucault'da Eksiklik ve İsabetlilik 129
3.3.1. Sınıf, Cinsiyet, Irk: Foucaultcu Bir Üçlü müdür? 129
3.3.2. Savaş: "Toplumun Ayrıştırıcısı" 136
3.3.3. "Yapı"veya "Sistem": Foucault, Habermas ve Diğerleri 141

Dördüncü Bölüm

MARX'IN "KAPİTALİZMİ" VE FOUCAULT'NUN "LİBERALİZMİ" 146

4.1. "Kapitalizm"in Tarihsel Üretkenliği 148
4.1.1. Kapitalizmin Siyasal Çelişkisi 149
4.1.2. Kapitalizmin Üretim / Üretken Çelişkisi 153

4.2. "Liberalizm"in Tarihsel Üretkenliği 159
4.2.1. Yararlılık-Uysallık Üreticisi Olarak "Disiplin" 159
4.2.2. Özgürlük-Yararlılık Üreticisi Olarak Liberalizm 168
4.2.3. Yönetenler ile Yönetilenler Arasındaki Bağıntı Olarak Liberalizm 175
4.2.4. Özyönetim *versus* "Yönetimsellik" mi? 178

Sonuç Yerine: Aşağıdan Bir Strateji 183
Marx'ın Stratejileri 183
Foucault'nun Stratejileri 185
Kışkırtma ve Çağrı 188
Strateji ve Hegemonya 191
Aşağıdan Stratejinin Dağınık Düzeni 192

Kaynakça 199

Marx'ın ve Foucault'nun Alıntılanan Eserleri ve Kullanılan Kısaltmalar

Marx'ın Eserleri

Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin: Dietz Verlag, 1974; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008 (1. Baskı, 1979).

Manuscrit de 1857-58, "Grundrisse", 2 cilt, Paris: Éditions Sociales, 1980 (2. Baskı, 2011).

Le Capital, 8 cilt, çev. J. Roy, (tamamı Marx tarafından okunup düzeltilmiştir), Paris: Éditions Sociales, 1948-1960; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 3 cilt, çev. Erkin Özalp, Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011.

Critique du Programme de Gotha, Paris: Éditions Sociales, 2008; Türkçesi: *Gotha Programının Eleştirisi*, çev. İsmail Yarkın, İstanbul: İnter, 1999.

Marx-Engels-Werke, Berlin: Karl Dietz Verlag, 1956-1990.

Foucault'nun Eserleri

Hayattayken yayımlananlar:

Surveiller et punir, Paris: Gallimard, 1975 (SP). Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001 (HD).

La Volonté de savoir, Paris: Gallimard, 1976 (VS). Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi 1: Bilme İstenci*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003 (Bİ).

Ölümünden sonra yayımlananlar:

La Société punitive, Paris: EHESS, Seuil, Gallimard, 2013 (SPu).

Le Pouvoir psychiatrique, Paris: Seuil, Gallimard, 2003 (PP).

Les Anormaux, Paris: Seuil, Gallimard, 1999 (LA).

Il faut défendre la société, Paris: Seuil, Gallimard, 1997 (DS). Türkçesi: *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2012 (TS).

Sécurité, territoire et population, Paris: Seuil, Gallimard, 2004 (STP). Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014 (GTN).

Naissance de la biopolitique, Paris: Seuil, Gallimard, 2004 (NB). Türkçesi: *Biyopolitikanın Doğuşu* (Collége de France Dersleri 1978-1979), çev. Alican Tayla, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015 (BD).

Dits et Écrits, 4 cilt, Paris: Gallimard, 1994 (DE1, DE2...) Türkçesi: *Seçme Yazılar I: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000; *Seçme Yazılar II: Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2000; *Seçme Yazılar III: Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000; *Seçme Yazılar IV: İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2003; *Seçme Yazılar V: Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004; *Seçme Yazılar VI: Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2006.

Giriş:

Marx ile Foucault'yu Neden ve Nasıl Birleştirmeli?

KAPİTALİST KÜRESELLEŞME Marx tarafından gözlemlenmiş olan eğilime uygun bir sona doğru gidiyor: Mallar ve hizmetler, bilgi ürünleri, "işgücü"nün kendisi ve doğaya ait her türden şey yaygın biçimde metalaşıyor. Teşhisin bu şekilde doğrulanması Marx'ın bazı müritlerinin koltuklarını kabartabilir. Ancak, kapitalizmin bizzat gelişiminden doğması icap eden devrimler pek gerçekleşmedi. Üstelik sahneye çıkan "yeni insan" da o beklenen özgürleşmiş üretici değil, her yandan normlarla kuşatılıp denetim altına alınmış ve neoliberal iktidara tabi kılınmış bir özne oldu. Eleştirinin öncü gücü olarak, bu sonucu sezen Foucault, Marx'tan nöbeti devraldı. Ama olumsuz anlamda, yenilginin tanığı olarak.

Geleceğin hiç de o kadar net biçimde önceden çizilmediğini düşünebiliriz. Bu kitapta önerilen deney, Marx'ın ve Foucault'nun miraslarını melezleyerek işe koşmak. Zira ancak böyle bir birleşme ânı, böyle bir aşırı gerilim, söz konusu iki mirasın tüm potansiyellerini açığa çıkarıp her birine özgü hakikatleri sergileyebilir. En azından elinizdeki kitabın hipotezi bu olacak. Marx ve Foucault'nun, birtakım eklektik ayarlama ve uyarlamaların ötesinde, hangi şartlarda sıkı bir işbirliğine girebileceklerini saptamaya çalışacağım. Elbette böyle bir girişim hiç de kolay olmayacak. Foucault'nun yapıtı Marx'ın projesine sığmaz, Marx'ın projesi de Foucault'nun yapıtına. Fakat bu bitmemiş çalışmanın hayati bir ânı, ikisinin

de farklı sıfatlarla mensup olduğu belli bir "tarihsel materyalizm" çerçevesinde yer alır. Bu ânı öncellikle Foucault'nun 1971'den 1979'a kadar Collège de France'ta verdiği, *Kapital*'deki Marx'a dayandırdığı derslerin çerçevesine yerleştireceğiz.

Bu yıllar boyunca birbirine muhalif ve muhasım iki siyasal pratiğe açılan iki "eleştiri" ve "hakikat" modeli birbiriyle çarpıştı. Foucault'nun o esnadaki çalışmalarına damgasını vuran ve kamusal müdahalelerinin bir kısmının gerekçesini oluşturan bu çarpışma, zaman ve mekânla sınırlı bir durumdan kaynaklanmıyor. Bugün de hâlâ neredeyse tüm dünyada görülebilecek bir fay hattına tanıklık ediyor. Bu fay hattını başka bir çağın terimiyle adlandıralım, ama göreceğiz ki hiç de gayri meşru bir adlandırma olmayacak: "halkın bağrındaki çelişkiler." Bir tarafta, toplumun önemli sorunlarını incelerken üretim ve temellük süreçlerine; hem bir eşitsizlik kaynağı hem de üretken emeğin sosyal ve ekolojik muhtevasına duyarsız bir azınlığın elindeki sermaye birikiminin kökeni olan "sömürü"ye odaklanmak gerektiğini düşünenler var. Bunlar için Marx bir nirengi noktasıdır. Diğer tarafta ise, acilen ele alınması gereken asıl konunun öznenin kuruluşu olduğunu; yani işyeri hiyerarşisinde, aile düzeninde, cinsiyetler arası ilişkilerde, entegre olmuş çoğunluk ile "paysızlar" arası bağıntılarda, etnik ya da cinsel azınlıkların, sürgünlerin ve göçmenlerin, sağlık ve suç söylemleriyle damgalanmışların idaresi esnasında "insanın insana muamelesi" olduğunu savunanlar. Bunlar için de Foucault bir buluşma noktası oluşturabiliyor. Tabii ki birinci gruptakiler ikinci kategorideki dertlerle de hemhal olduklarını iddia ediyorlar. Zira insanla ilgili hiçbir şey onlara yabancı değildir. İkinci gruptakiler ise, hem üretim hem de tüketim alanlarındaki sapmalarına parmak bastıkları için, kapitalizmin en radikal eleştirisini kendilerinin yaptığını savunuyorlar. Ama bu iki grup arasındaki ihtilaf mütemadiyen tekerrür ediyor ve, bana göre, içinde bulunduğumuz çağdaki modern toplumun yapısal anlamda önemli farklılıklara sahip mekânlarında ortaya çıkan toplumsal bir eleştiriye işaret ediyor. Bu ihtilaf evrensel özgürleşme projesini savunanların "safları"nı bölüp zayıflatıyor.

Elbette ki çeşitli çevrelerde verimli bir işbirliğinin şartları her daim aranmaktadır. Sadece Marksizmlerden bahsedecek olursak,

kendilerini komşularına bağlayan melezleşmelerden başka bir şey yaşamadıklarını söyleyebiliriz. Kuşaktan kuşağa çeşitli disiplinlerden araştırmacılar mütemadiyen yenilenen çiftler kurmayı programlarına aldılar hep: Marx-Weber, Marx-Keynes, Marx-Braudel, Marx-Lacan, Marx-Bourdieu, Marx-Heidegger, Marx-Rawls, Marx-Derrida... Marx-Foucault çifti ise, günümüzde "sınıf/ ırk/toplumsal cinsiyet" üçlüsüne atıfta bulunan neredeyse "resmi" bir eleştirel düşünce programı dahilinde oluşturuluyor genellikle. Sınıf kategorisi için Marx, diğer iki kategori içinse Foucault seferber ediliyor gönül rahatlığıyla. Ancak bu yoldan gitmekle, eklektik bir işbölümü yapma aşamasından öteye geçilemiyor; birine, tanınması daha kolay olduğu farz edilen sömürü alanı, öbürüne de diğer alan, daha bulanık ve muğlak olmak gibi bir kötü şöhrete sahip tahakküm alanı bahşediliyor. Böylece iki perspektif arasında, her ikisini de zayıflatıp önemsizleştiren, bir fay hattı meydana geliyor.

Dolayısıyla ben burada yüksek riskli bir girişime kalkışıyor, askeri düşüncenin tabire yüklediği anlamla bir "tatbikat" gerçekleştirmeye yelteniyor, bu iki yaklaşımı aynı kuramsal inşa içinde, yani bu iki tutumun da betimlenmesine katkıda bulunacakları "modern toplumun genel bir kuramı" içinde bir arada anlamayı hedefliyorum. Kalkıştığım bu deneyin gizli tehlikeler ve tuzaklarla dolu olduğu aşikâr. Bu girişimden, iki yaklaşım arasındaki felsefi anlaşmazlığın aşılmasına yardım etmesinden başka bir şey beklenmemeli. Girişimin toplum-kuramsal içeriğine gelince, iki tarafta da sorun yaratıyor. Marksist gelenekte bir kopuşa işaret ediyor. Foucault olsa bu girişimi, bizzat ilkesi itibariyle kabul edilemez bulurdu. Malum, Foucault eleştirisini, bütünlüğün ve onun tüm toplumsal çelişkilerin sonunda aşılacağı tarihsel gelişiminin düşünürü olan "Hegelci" bir Marx'a yöneltir. Foucault'ya göre, tarihsel olarak önem arz eden, yani insanın edimlerine ve yaşamına kıvamını ve ritmini kazandıran tüm büyük kümeler, birbirlerinden ayrı yerlerde konuşlanmış, her daim hareket halinde, çok farklı hız, yoğunluk ve yönelim yetenekleri olan heterojen unsurlardan müteşekkil "dispozitifler"dir. Bu dispozitifler sistem oluşturmaz. Nietzsche'nin vârisi olan Foucault bir şekilde birbiriyle karşılaşan tekil şeylerin, varlıkların ve olayların çokluğundan yola çıkarak düşünür. Düzeni de düzensizlikten yo-

la çıkarak. Bense tam tersini yapacağım: Pervasızlığımı hoş görün ama, düzensizliği düzenden yola çıkarak anlamayı deneyeceğim. Bilindiği gibi Marksizme musallat olan hayalet tam da böyle bir projedir. Kapitalist düzenin ürettiği düzensizliği görünür kılar Marksizm. Ancak bana göre bu, düzensizlik alanının tüm yönleriyle incelendiği anlamına gelmiyor. Bu konuda Marx'tan miras kalan gelenekte neyin eksik olduğunu ve o eksikliğin neden Foucault'ya dönme ihtiyacını doğurduğunu göstermeye çalışacağım. Marksizm kral yolunu, sınıf tahakkümünü ortadan kaldırarak herkes tarafından paylaşılan özgürlük ve eşitliğe götürecek makul mücadele yolunu gösteriyordu. Elbette, toplumun birçok kesiminin –deliler, hastalar, suça eğimliler, sapıklar, yabancılar ve her türden azınlıklar– bu programa dahil edilmediği, o en "parlak" yıllarda bile aşikârdı. Ama kitlesel işsizliğin, yerinden yurdundan edilmelerin, kayboluşların, topluluk içi dayanışma kültürünün bozulmasının yaşandığı günümüzde durumun nasıl olduğunu biliyoruz. Paysız ve geleceksiz ya da –en iyi tarafından– ufuksuz "azınlıklar" çoğunluk olmaya başladı. Foucault'nun yıldızı henüz sönecek gibi görünmüyor. Foucault bizi Hegel hastalığımızdan, büyük anlatının meleği olsun diye yaratılmış Hegel'den kurtarır. Bizi sonsuza dek yaralar.

Marx ile Foucault arasında hem yakınlık hem antipati içeren bu çelişkili bağıntı, ikisinin de felsefenin "eleştiri" işlevi hakkındaki fikirleri doğrultusunda şimdiki zamanı çözümleyip eleştirebilmek için –aralarında bir yüzyıldan fazla bir zaman farkı olmasına rağmen– onları birlikte davet edişimizi meşrulaştırıyor.

Bana göre, verimli bir karşılaşma olması için bu iki kavramsal külliyatı "yapısal" bir eleştiri ve "öte-yapısal" bir yeniden temellendirme içinde işlemek, geliştirmek gerekiyor. Yani, modern toplumsal "yapı"yı onun "öte-yapısı"ndan yola çıkarak ele almalıyız. Öteyapı (*métastructure*) derken söylemek istediğim, modern toplumsal yapının ahlaki ya da siyasal temeli değil, "varsayımları"dır: Bu yapının baştan varsaydığı ve yürürlüğe koyduğu kendi kurgusu, yani kendi varoluşunun gerçek koşulu olarak ürettiği kurgudur. Marx da işte bu minvalde "toplumsal sözleşme"nin eleştirisini yapmıştır. Ben bu kitapta yürüttüğüm projeyi otuz yıla yayılmış çalışmalarım ve yayınlarım boyunca geliştirdim; dolayısıyla burada yeniden bu

projenin bir sunumunu yapmaya kalkışmayacağım.[1] Ancak yine de temel bazı açıklamalarda bulunmam gerekecek.

Bilindiği üzere, Frankfurt Okulu şimdiki zamanın yorumu için "araçsal aklın" tahakkümü fikrini öne sürmüştü. Bunun yankısını, 1978'de tam da aynı anlama gelecek şekilde "despotik aydınlanma olarak akıl"a (*DE3*/433) atıfta bulunan Foucault'da da duyuyoruz. Ben bununla uyumlu ama temelde oldukça farklı bir ilke öneriyorum:[2] Tarihsel anlamda özgül bir toplumsal düzen olarak "modernlik", "aklın araçlaştırılması" süreci üzerinden anlaşılmalıdır. Marx bu konuda bize zaten bir uygulama planı sunar: Kapitalist sınıf ilişkisini piyasa aklının araçlaştırılması olarak çözümler ve kapitalizmi "meta"ya dönüştürülmüş emekgücünün sömürüsüyle tanımlar. Bu anlamda piyasa, kapitalist sınıf yapısında araçlaştırılan öte-yapısal varsayımı oluşturur. Bana göre Marx aslında toplumsal alanın yalnızca yarısını ele almıştır (ve Foucault'nun nasıl diğer yarısı üzerinde karar kıldığını ileride göreceğiz...). Zira "modern sınıf ilişkileri" gerçekte iki dolayım gerektirir: Elbette ki *piyasa*'yı ama ayrıca en az onun kadar ve ona mütekabil olarak da *örgüt*'ü zorunlu kılar. Nitekim kurumsal iktisat[3] terimleriyle düşünürsek, bunlar "toplumsal ölçekte rasyonel-makul koordinasyon"un birbirinden ayrılmaz iki

1. İznimizle beş kitabıma burada referans vereceğim: *Que faire du Capital?* (Paris: PUF, 1985), *Théorie de la modernité* (Paris: PUF, 1990), *Théorie générale* (Paris: PUF, 1999), *Explication et reconstruction du Capital* (Paris: PUF, 2004), *L'État-monde* (Paris: PUF, 2011). Okur, bu eserlere sürekli göndermede bulunulmasına şaşırmamalı. Zira elinizdeki kitap, süregiden bir kuram geliştirme çabasına dayalı bir araştırmanın devamı niteliğindedir. *Öte-yapısal kuram*, mütevazı işletmeler için kullanılan tabirle söylersek, "en azından var". Başkaları da bu kurama başvurmaya, onu başka şekillerde de kullanmaya başladılar. Sosyoloji, tarih, siyaset ve kültür alanlarında analitik hipotezler konusunda oldukça verimli bir kuram – bu yüzden de eleştiriye açık. Ayrıca, "sınıf yapısı" ile "dünya sistemi"ni birbirine eklemleyerek, özellikle "ırk" ve toplumsal cinsiyet tahakkümlerinin seyrini aydınlatmaya da çalışıyor.

2. *L'École de Francfort* (Paris: Gallimard, 2012) kitabının yazarı Jean-Marc Durand-Gasselin'e bu konuya açıklık getirdiği için teşekkür borçluyum. "Modernlik" terimine yüklediğim anlamlara gelince, okurları yukarıda andığım kitaplarıma yönlendirmekten başka çarem yok. Burada yalnızca şunu söyleyebilirim: En basit ifadeyle bu terim, sadece "içinde bulunduğumuz" dönemi değil, tarihçilerin kullanımına uygun biçimde "modern zamanlar"ın uzun dönemini tanımlar.

birincil kipidir. Bu nedenle, aklın araçlaştırılması bu iki akıllı toplumsal "dolayım"ın –piyasanın ve örgütün– "sınıf faktörleri"ne dönüştürülmesiyle işler. Bir başka ifadeyle, "modern" toplumda sınıf ilişkisi bu iki sınıf faktörünün karmaşık bir kombinasyonu olarak çözümlenir.

Marksist müfessirlerin hiçbir zaman tam anlayamadığı paradoks da burada yatar. Zira bu çiftin ezeli karakterini keşfeden, üstelik de onu açık seçik iki "dolayım"[4] olarak tanımlayan Marx'ın ta kendisidir. *Piyasa*'yı birbirinden farklı özel üretimler arasında *a posteriori* bir denge olarak tanımlamıştır. *Örgüt*'ü ise –terim de kendisine aittir– aynı otoriteye (fabrikanın özel otoritesi, ama aynı zamanda da sosyalist bir toplumun kolektif otoritesi[5]) tabi üretimin içinde amaçlarla araçların *a priori* programlanması şeklinde betimlemiştir. Bu çifti tarihsel-iktisadi kavramlaştırmasının mihveri haline getirmiştir Marx. Ancak –ona yönelttiğim eleştirinin özü de budur– bu çifti doğru dürüst ele almamış, teleolojik bir şemaya dönüştürmüştür. *Piyasa*'da rekabetin yarattığı kapitalist "temerküz" ve "merkezileştirme" eğilimlerine bağlı olarak *örgüt*'ün giderek güçlendiğini görmüş ve bu yükselişin en uç noktasına gelindiğinde her dalda, hatta her ulusta tek bir şirketten başka bir şey kalmayacağını öne sürmüştür:[6] Piyasa mantığı böylece gerileme eğilimi gösterecek ve "uyumlu planlara göre" örgütlenmiş, sosyalizme giden yolu açacak bir düzen karşısında nihayetinde silinip gidecekti. Bu uç geçişte bir anlarnda

3. Örneğin bkz. Oliver Williamson, *Les institutions de l'économie*, Paris: Economica, 1994. *Théorie générale* kitabımın 221-22 ve 711-13. sayfalarında bu okulun tasavvurları üzerine eleştirel bir çözümleme önerisinde bulunuyorum.

4. Dolayım (*Vermittlung*) kavramı *Grundrisse*'de geliştirilmiştir (bkz. Fransızca çevirisi, 1. cilt, s. 108). Marx burada biri "mübadele değeri" yani piyasa, diğeri de örgüt kipi, "*eine Organisation*..." (Almancası, s. 82), olmak üzere iki dolayım tanımlar. Örgüt kipi, olgudan sonra yani "*post festum*" değil, "önceden" (*vorausgesetzt*) "üretimin toplumsal karakterini" garanti eder. Bu iki "dolayım"ın Marx tarafından keşfi ve ele alınışı hakkında, bkz. *L'État-monde* kitabımın 2. Bölümü.

5. Bu tanım *Kapital*'in I. Kitabının 14. Bölümünde "manüfaktürde ve toplumda işbölümü" ifadesiyle yer alır.

6. "... tüm ulusal sermayenin tek bir sermayedarın ya da birtakım sermayedarların tek bir şirketinin elindeki tek bir sermayeden ibaret olacağı an", bkz. *Le Capital*, Paris: Éditions Sociales, 1950, 3. cilt, s. 68.

piyasayı geçmişe yerleştirirken örgütü geleceğe yerleştiriyor Marx. Hatası da buradan kaynaklanıyor. Zira sözünü ettiğimiz bu iki dolayım, piyasa ve örgüt, modern toplumda yapısal olarak mevcuttur, yani baştan beri birbirinden ayrılmaz biçimde var olurlar, dolayısıyla da birbirleriyle çağdaştırlar.

Eğer bu iki dolayım, sınıf faktörü biçiminde araçlaştırılıyorsa, her biri bir tahakküm potansiyeli taşıdığı için; biri (piyasada) mülkiyet anlamında diğeri de (örgütte) "yetkinlik" anlamında toplumsal olarak yeniden üretilebilir bir ayrıcalığın nesnesi olabildikleri içindir. Burada "yetkinlik"ten kasıt, yetkin olmak (bir şeyi yapmaya yetkin kılan bilgilerle donatılmış olmak) değil, (kazanılan) yetkinliktir: bir bilgi iktidarını,* tasdiklenmiş bir bilgiye bağlı bir yönetme iktidarını icra etme anlamında. Dolayısıyla, egemen ya da ayrıcalıklı sınıf iki kutuptan oluşur. Bu iki kutbun, sağladıkları iktidar birikimi üzerinde her birinin kendine has ayrıcalıklarına dayanarak tanımladığı toplumsal güçler "sermayedarlar" ve "yetkin(ler-)yöneticiler" ya da kazanılmış bir yetkinlik namına yöneten "yetkinler" olarak adlandırılacaktır. Bunlar aynı anda hem ortak hem de hasımdırlar. Oysa Marx egemen sınıfı tek taraflı biçimde, kapitalist piyasada üretim ve mübadele araçlarının sahipleri anlamında mülkiyetle tanımlamıştı. Diğer kutbu, "bilgi iktidarı" kutbunu atlamıştı. Sorunu öngörmüştü aslında: *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, "piyasanın lağvedildikten sonra bile zihin emeğinin"–yani *bilgi iktidarı*'nın– "kol emeği üzerindeki köleleştirici egemenliği" yine de devam edecektir, diye yazar. Ancak bunun aşılmasını "komünizmin ikinci safhasına", yani uzak bir geleceğe, verimliliğin yardımıyla emeğin toplumsal bir mecburiyet olmaktan çıkıp serbest bir faaliyete dönüşeceği zamana bırakıyordu. Sonuçta ne olduğunu biliyoruz.

Gerçekte modern sınıf tahakkümü, "aklın araçlaştırılması"nın – bundan böyle *piyasa* ve *örgüt* olarak adlandıracağımız– bu iki kutbu arasındaki inişli çıkışlı, oynak ilişkide oluşur. Ama burada söz konusu olan sadece ekonomi değildir. Zira "her-biri-arasında" ve "hepsi-arasında" olan bu "çiftkutupluluk", iki "veçhe" uyarınca

* *Fr. pouvoir-savoir*: Sırasıyla "iktidar" ve "bilgi/bilme" anlamlarına gelen bu sözcükler bir arada aynı zamanda "bilebilmek" anlamını taşıyor. – *y.n.*

analojik biçimde ikiye bölünür: Ekonomik "rasyonel"in düzleminde (piyasa/örgüt) ve hukuki-siyasal "makul"ün düzleminde (bireylerarası/merkezi sözleşmeye dayalılık[7]). Modern sınıf ilişkilerinde araçlaştırılan, işte bu koca ekonomik-siyasal matristir.

2 VEÇHE / 2 KUTUP	ekonomik rasyonel	hukuki-siyasal
her-biri-arasında	piyasa	bireylerarası sözleşmeye dayalılık
hepsi-arasında	örgüt	merkezi sözleşmeye dayalılık

Birkaç yüzyıldır çelişkili biçimde geliştirildikleri halleriyle iktisat, sosyoloji, tarih, hukuk, vb. çeşitli "sosyal bilimler"in ve aynı şekilde siyaset felsefesinin de büyük programları, böyle bir "öte-yapısal kare" ile tanımlanan bu perspektiflerin kesişme noktasında kurulmuştur pek tabii olarak. Toplumsal sınıf analizleri ve siyasal özgürleşme stratejileri de bu noktadan yola çıkılarak tasavvur edilebilir.[8]

7. Şunu belirtmek gerekir ki "aklın araçlaştırılması", önce bu terimin, bir ayrım yapmaksızın "akıl" olarak tanımladığı şeyin iki "veçhe"sini dikkate aldığımız takdirde uygun bir kavramdır: Bir yandan, ekonomik *rasyonellik* (*Verstand*, "anlama yetisi"), diğer yandan hukuki-siyasal *makullük* (*Vernunft*, en dar anlamıyla "akıl"). Bu iki veçhe iki kutup sunar. Başka bir ifadeyle, bu iki kutup iki veçhe sunar. Bu da *modernliğin öte-yapısal karesini oluşturur: Çiftkutupluluk ve çiftveçhelilik* (bkz. *L'État-monde*, s. 55). Ayrıca şunu da hatırlatmakta yarar var: "Herbiri-arasında" ile "hepsi-arasında" çifti, "sivil toplum ile devlet" çiftine tekabül etmez. "Merkezi sözleşmeye dayalılık", resmi sözleşmeye dayalılığa indirgenemez. Bu, hangi düzeyde olursa olsun (şirket düzeyi mesela), en yabancılaştıran biçiminde bile, hür ve eşit olduğu *farz edilen* insanlar arasındaki her türlü *modern* "örgüt"ün varsayımıdır.

8. En azından özgürleşme bağlamında "yapısal" ilişkilerden, yani *sınıf ilişkileri* ve *devlet ilişkilerinden*. "Irk" ilişkileri denen ilişkiler, ("yapısal" konfigürasyona karşıt olarak) "sistemik" konfigürasyona gönderme yapar: yani sınıf yapısına karşıt olarak dünya sistemine. Bu çifte karşıt olarak, toplumsal cinsiyet ilişkileri toplumsal bir ontolojinin diğer bir birincil kategorisidir. Çeşitli toplumsal ilişkilerin iç içe geçişi hakkında bkz. *L'État-monde* kitabımın "Classe, 'race', sexe" başlıklı 5. Bölümü.

Burada önerilen her terim normalde pek tabiidir ki uzun açıklamalar yapmayı gerektirirdi. Özellikle de Foucault'nun evreniyle bağdaşmaz gibi görünebilecek "örgüt" terimi, ama ayrıca "kutup", "veçhe", "rasyonellik", "makullük", "yetkinlik", "yöneticiler" ve benzeri terimler de. Ne Marx'ın "mülkiyet iktidarı" ifadesini ne de Foucault'nun, en azından sistematik biçimde, "bilgi iktidarı" ifadesini kullandığı söylenecektir. Yine de bunlar, kanımca, farklı açılardan da olsa her iki düşünürde başat bir rol oynayan iki kavramı açıklamak için son derece uygundur. Ben bu ifadeleri, ikisinin yaklaşımı arasındaki bu karşılaşmada düzenli olarak kullanacağım. Bir kuram, kullandığı kelimelere kavramları temsil etme görevi yükler, ne var ki bu kavramların tanımlanan içerikleri ancak serimlemenin sonunda ve kendilerine atfedilen kullanımların incelenmesi sonucunda ortaya çıkabilir; ayrıca kuramın elinde, söyletmek istediğinden farklı şeyler betimleyen kelimelerden başka da bir şey yoktur! Dolayısıyla bu girizgâhta konuyu daha fazla uzatmayacağım.

Ancak bana öyle geliyor ki, Marx ile Foucault arasındaki ilişkiyi tanımlamak için neden bu "öte-yapısal kare"den yola çıkmak gerektiği şimdiden anlaşılabilir. Nitekim işin özü, "makrolojik" ile "mikrolojik" arasındaki yüzleşmeyi mümkün kılmaktır; yani ilk tahlilde sınıf düzlemi ile özneler düzlemi arasındaki yüzleşmedir, burada söz konusu olan. Halbuki "sınıf ilişkileri"nde olduğu farz edilen "sınıf faktörleri"ne gönderme yapan öte-yapısal yaklaşım, iki belirleyici veriyi ortaya çıkarmaktadır. Bir yandan, ileri sürdüğü "dolayımlar" –"dolaysız bir söylem"in varsayılan aracıları olarak piyasa ve örgüt– bireylerarası bağıntılardır. "Sınıf ilişkisi", bireyleri birbirine bağlayan "sınıf faktörleri" aracılığıyla toplumsal sınıfları birbirine bağlar. Böylece, "bütüncü" (ya da "yapısalcı": yapılandırılmış bütünlüğe odaklı) olduğu düşünülen Marksçı analiz Foucault'ya ait "nominalist" (bireyci) alanda işleyebilecek duruma gelecektir. Diğer yandan, bu iki sınıf faktörünün bu şekilde benzer bir statüye sahip olduğu doğruysa, (Foucault'nun gönül rahatlığıyla Marx'a gönderme yaparak bahsettiği) egemen sınıf iki kutupludur: Mülkiyet iktidarı tarafından yönetilen piyasa kutbu ve bilgi iktidarı tarafından yönetilen örgütlenme kutbu. Eğer durum böyleyse, Foucault'nun yapıtını Marksçı matrisi öte-yapısal olarak "genişletme" projesinin

belli başlı uğraklarından biri olarak tanımlayabiliriz. Başka bir düzlemde "kültürel sermaye" mefhumunun kâşifi Bourdieu'nün yapıtı için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Başkalarının yanı sıra bu ikisi, Foucault ve Bourdieu, burada bilgi iktidarı ya da "yetkinlik" –bu terimlere ileride döneceğiz– kutbu olarak adlandırdığımız "diğer kutbun" kuramcılarıdır. Foucault bu kutbu tüm kurumlarda (hastane, hapishane, okul, fabrika...) teşhis eder ve özellikle "beden" ve "ruh" ile ilgili olan kategorilerini araştırır. Bu kutbun kuramcıları, Marx'ın bize miras bıraktığından daha geniş bir kavramlaştırma ihtiyacı olduğunu örneklerle sergiliyorlar. Marx ve Foucault'nun (ya da Bourdieu' nün) öğretilerini farklı ampirik alanlara taşımak şeklindeki daha yaygın bir âdetin aksine ben burada ikisini, modern toplumdaki tahakkümün çiftkutupluluk özelliğini ortaya çıkaracak tek bir kuramda kullanmaya cüret edeceğim. Bana göre böyle bir girişimin modern toplumların tarihleriyle bu tarihlerde yatan potansiyellerin çözümlenmesi ve yorumlanması için bir dizi sonucu olacaktır.

Marx ve Foucault bu kitapta aynı düzlemde ele alınmayacaklar. Marx'ın katkısını, tam da kendi kuramını genişleten bir şemaya dahil etmeye çalışacağım. Herhangi bir bileşke kuramı fikrini reddeden Foucault'da aynı şekilde ilerlemenin hiçbir manası yoktur. Böylece, Foucault'nun ne analiz ve eleştirisini Marx'ın kavramsallığında ne de siyasetini Marx'ınkinde eritmiş olacağım. En başından itibaren her ikisinin de kavramları karşısında aynı eleştirel yaklaşımı benimseyeceğim. Ancak bunun zorunlu kıldığı çalışma tam manasıyla aynı hacimde olmayacaktır. Foucault bizim "çağdaş"ımız. Onu hâlâ eserlerinin (az çok) dolaysız okumasıyla tanıyoruz. Marx hakkındaki bilgimiz ise bir buçuk asırlık kuramsal ve siyasal yorumlar, ihtilaflar, çatışmalar ve farklı kullanımlar arasından geçip geliyor. Aslında iki durumda da bir dolayımlar ağına dolanmış durumdayız. Ama bizi Marx'a bağlayan ağ çok daha çetrefil ve çelişkili. Burada yolumuzu bulmanın da, nihayet gerçek Marx'a erişmeyi hedeflemek yerine kavramlarını şimdiki zamanın anlaşılması için çalıştırmayı amaçlayan yeni okumalar üretmekten başka çaresi yoktur.

Foucault bir gün şöyle bir meydan okumada bulunmuştu: "Marksizmin bir bilim olduğunu söyleyen bir Marksiste, 'Bir gün bu bilim adına bana Marx'ın nerede yanıldığını gösterebilirseniz, sizin Mark-

sizmi bir bilim olarak uyguladığınıza inanacağım,' diyorum" (*DE2* /409). Benim böyle bir iddiam yok. Aslında "Marx'ın nerede yanıldığını" ve nerede haklı olduğunu saptamaya çalışacağım, ama bunu Marksizm adına, bu (sözümona) "bilim adına" yapmayacağım. Birbirine karşıt epistemolojilere sahip olmalarına rağmen Marx ve Foucault'yu ilişkilendirerek daha geniş bir kuramlaştırmaya girişeceğim. Bu çalışmada Marksizm sayfasını kapatacak bir "Marksizm-sonrası" aranmamalıdır. Ne de Marksizmin yeni bir varyantı olan yeni-Marksizm. Burada daha ziyade sadece Marksizmi içermeyen bir "öte-Marksizm",[9] bir yeniden temellendirme aranmalıdır.

Birinci Bölümde, Foucault'nun, üstatlarından biri olarak kabul ettiği Marx ile aralarındaki "ihtilaf"ın boyutlarını ölçmeye çalışacağım. Bunu da iki kritik nokta üzerinden yapacağım. Birinci nokta, *Hapishanenin Doğuşu*'nda ortaya çıkan, incelemesinin asıl konusu "disiplinci toplum" ile arka planda her zaman varsaydığı ama hiçbir zaman açık seçik tanımlamadığı "sınıf toplumu" arasındaki şu akrabalık ve hiç aşılmayacak gibi görünen ayrılığın karışımıdır. İkinci nokta ise, 1977-79 yılları arasında Collège de France'da verdiği ders-

9. Bu kavramı *Théorie de la modernité* kitabımda geliştirdim (bkz. "Pour un métamarxisme" başlıklı Sonuç Bölümü, s. 273-309). Bugün olsa oradaki tüm argümanları aynı biçimde kullanmazdım. Ancak bu metin, o günden beri süregiden projemin eskizini oluşturmaktadır. Gérard Duménil ile beraber yazdığımız *Altermarxisme* (Paris: PUF, 2007) kitabında kullanılan "başka-Marksizm" terimine gelince, bu terim, başka türlü bir küreselleşmeyi savunan hareketin ortaya attığı sorulara gönderme yaparak, sınıf *yapısı* (ta ki sınıfsal bir dünya devleti tezahür edene dek) ile dünya *sistemi* arasındaki ilişkinin kuramlaştırmasını tanımlamaktadır. İkimizin yaklaşımları büyük ölçüde yakınlık ve çeşitli farklar içeriyor. "Üretim tarzı" açısından bakarak düşünen Gérard Duménil ve Dominique Lévy *üç toplumsal sınıftan* oluşan bir konfigürasyon öngörüyorlar; zira onların gözünde "idareciler, şirket yöneticileri" (*cadres*) on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren ve giderek artan biçimde bir *ara sınıf* oluşturuyor. Daha geniş bir alanı ("toplumun modern biçimini") dert edinen öte-yapısal yaklaşım ise, *iki sınıf* tanımlar (ayrıcalıklı sınıf da kendi içinde iki kutuptan oluşur). Üstelik bunun toplumsal modernliğin ta en başından beri böyle olduğunu savunur. Bu konuyu, (yayıma hazırlanmakta olan) *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (Rejim ve Öznellik Olarak Neoliberalizm) kitabımda, Eski Rejim'in analizine ayırdığım "Modern Zamanları Yeniden Dönemlendirmek" başlıklı 4. Bölümde ele alıyorum. Daha geniş bir tarihyazımının tanığı olan Foucault'ya dayanarak, modern örgütlenmenin yalnızca kapitalizmin doğurduğu bir olgu olarak düşünülmemesi gerektiğini ileri sürüyor, onu "öte-yapısal kare" ile ilişkilendirerek betimliyorum.

lerde işlediği, Marksçı "devlet" görüşüne karşıt olduğu düşünülebilecek "yönetimsellik" temasıdır. Hem birinci hem de ikinci noktada, Marx'ın ve Foucault'nun, iki kısmi kuramsal yapının, müşterek bir yeniden inşa için kavramsal koşulların oluşmasını beklediklerini göstermeye çalışacağım. Ama ayrıca her türlü birleştirme girişimine karşı koyan yönlerini de tespit edeceğim.

Takip eden bölümlerde, Marx'ın ve Foucault'nun kavramsallıkları arasındaki ilişkiyi sistematik biçimde ele alacağım. Yani onları, birinin diğerine sunduğu bilgi ve eleştiri etkisinden yararlanmasını sağlayacak daha geniş bir çerçeveye yerleştirmeyi deneyeceğim. Foucault'nun metinlerinin yakın bir okumasını yapacak, özellikle Collège de France Dersleri ve *Dits et écrits*'nin (Söylenmiş ve Yazılmışlar) yapıtaşlarını oluşturan felsefi açıklamalara atıfta bulunacağım.

"Mülkiyet İktidarı ve Bilgi İktidarı" başlıklı İkinci Bölüm iki yaklaşımın karşılıklı geri-kazanımını ele alıyor; sınıf tahakkümünün "diğer kutbu"nu, bilgi iktidarını eklemlemek için gerekli kavramsal araçları sağlamayan Marx'ın analizinin eksikliğini gösteriyor. Burada söz konusu olan, Marksist abideye Foucault'nun hazinelerini barındıracak bir müştemilat eklemek değil, daha ziyade Foucault'nun incelemelerinden yola çıkarak *Kapital*'in "eksik halkaları"nı telafi etmeye elverişli bir bileşke kuramını yeniden kurmaktır.

"Marx'ın Yapısalcılığı ve Foucault'nun Nominalizmi" başlıklı Üçüncü Bölüm, iki felsefi seçim arasındaki ayrılığın toplum bilimi açısından önemini sorguluyor. Bu ihtilafı, iktidarın ve toplumsal pratikler ile toplumsal mücadelenin iki farklı kavramlaştırmasını yönlendiriyor gibi görünen "yapı"/"dispozitif" çiftine tercüme ederek açıklıyorum. Bu muazzam karşıtlık altında kâh Marx'a has bir nominalizm, kâh Foucault'nun modern toplumun yapısal analizinde hayati bir katkısı ayırt edilmeye çalışılıyor. Ancak bu noktada, bu kez Foucault cenahında, evrenselci bir hedefe sahip aşağıdan siyasete –ki aslında bu fikri ikisi de benimsemiştir– dair stratejik bir kuramı geliştirmeyi zorlaştıran "zayıf halkalar" ortaya çıkıyor.

"Marx'ın 'Kapitalizmi' ve Foucault'nun 'Liberalizmi'" başlıklı Dördüncü Bölüm iki kuramın ayrı ayrı ortaya çıkardığı tarihsel ontolojinin ufuklarına dönüyor. Modern toplum düzeninin "üretkenli-

ği", onu hangi sancak altında –üretim tarzı mı yoksa yönetim tarzı mı– anladığımıza göre çok farklı biçimlerde tezahür eder. Biri çelişkiler üzerine diğeri ise antagonizmalar üzerine temellendirilmiş bu iki yaklaşım yine de, birini diğerine karşı ve birini diğeri için olmak üzere, birlikte işe koşmaya elverişli ortak kavramsal koşullara sahiptirler.

Sonuç Bölümü, bu girizgâhta sorulan siyasal soruya cevap vermeye çalışıyor. Biri sağda diğeri solda olmak üzere tepeden iki siyasal parti/taraf, bu çifte egemen oligarşi (yani, Maskelenmiş Finans *versus* Kendinden Menkul Seçkin Sınıflar, mülkiyetin ayrıcalıklı sınıfları ile "yetkinliğin" ayrıcalıklı sınıfları) karşısında, kendisine politika sahnesinde hiçbir yer öngörülmemiş, şu tasavvur edilemez "üçüncü taraf"ı, yani ayrıcalıklardan mahrum edilmiş olsa da bilgiden yana zengin ve yaşamın taşıyıcısı olan halk kitlelerinin tarafını nasıl düşünebiliriz? Burada "parti", oluşturulmuş bir örgüt anlamında büyük "P" ile yazılmıyor. "Taraf/saf olmak" anlamında kullanılıyor. Zira gerçekten de üçüncü bir perspektif, üçüncü bir birleştirici ilke vardır. Bir üçüncü taraf. 1848'de henüz ortada hiçbir "Komünist Parti" yokken, bir "komünist saflar veya parti"nin ünlü bir Manifesto'da sesini duyurabildiği andaki anlamıyla. Söz konusu olan budur işte. Ancak bu parti, yalnızca toplumsal sınıf partisi değil, aynı zamanda cinsiyet ve "ırk" partisidir de. Üstelik binlerce organizasyon, dernek, hareket, girişim, hak arayışı, yaratım, öfke, isyan biçimine saçılmış bir halde zaten çoktan beri mevcuttur. Özgürleşmeyi taşıyan her şeyde iş görmektedir. Peki, niçin hâlâ, sırf kendi bilincine varamadığı için çılgın ve melankolik bir bölünmenin kurbanı olarak kalmak zorunda? "Komünizmin çocukluk hastalığından" kurtulabilecek miyiz bir gün? Marx'ın ve Foucault'nun hakikatleri, aşağıdan bir ortak strateji için anlaşmaya varabilecekler mi?

Birinci Bölüm

Foucault/Marx İhtilafı: Disiplin ve Yönetimsellik

SİSTEMATİK bir karşılaştırmaya başlamadan önce, Foucault'nun 1970'ler boyunca *Collège de France*'ta verdiği derslerde ortaya çıkan, onun ve Marx'ın evrenleri arasındaki bazı benzeşimleri ve farkları irdelemek istiyorum: Bunu, öncelikle *Hapishanenin Doğuşu*[1] üzerinden, sonra da *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ve *Biyopolitikanın Doğuşu*[2] üzerinden yapacağım. *Hapishanenin Doğuşu* adıyla kitap olarak yayımlanan 1972-1974 arasındaki derslerde Foucault aşikâr biçimde bir "sınıf" toplumu içinden konuşur; ama ona yeni bir paradigma, "disiplinci" düzen paradigmasını ekler. Diğer iki kitabın dayanağı olan 1977-1979 arasındaki derslerde ise iktidar teorileri ve teknolojileri alanına yerleşir. Artık "sınıf ilişkileri"nden ziyade, "yönetim ilişkileri"ne odaklanır.[3]

1. *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975 (bu bölümdeki alıntıların sayfa numaraları bu baskıya göre verilmiştir.); Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

2. *Securité, territoire, population* (Cours au Collège de France 1977-78), Paris: Gallimard, 2004; Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014; *Naissance de la biopolitique* (Cours au Collège de France 1978-79), Paris: Gallimard, 2004; Türkçesi: *Biyopolitikanın Doğuşu* (Collège de France Dersleri 1978-79), çev. Alican Tayla, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

1.1. Disiplin Toplumu/Sınıf Toplumu: *Hapishanenin Doğuşu*

1.1.1. *Foucault'nun Keşfettiği Yeni Toplum Düzeni*

Hapishanenin Doğuşu, on sekizinci yüzyılın sonunda Avrupa'da ortaya çıkan yeni ceza ve disiplin düzenini irdeler. Örneğin, bu dönemde Fransa'da gizli yargılama usulü ve delilleri itirafla elde etme sanatıyla Eski Rejim adaletinin sonu gelmişti. Bu adalet sistemini taçlandıran şey, kralın iktidarını korku salarak sağlamlaştırmak üzere gösteriye dönüştürülen azap çektirme cezasıydı. Yeni sistemin temelini ise, varlık nedeni sözümona önlemek ve ıslah etmek olan yargıçların otoritesinde gerçekleşecek bir kamusal tartışma oluşturur. Cezanın infazı ayrı bir idareye devredilir. Bedensel ceza bundan böyle herkes için eşittir. Hukuki özneye uygulanan ceza, giyotinin saat gibi tıkır tıkır işleyen basit mekanizması aracılığıyla bu öznenin hayatına, nihai özgürlüğüne, son vermekten oluşur. Cezanın bu soyut evreni ile cezalandırılan kişinin somut bireyselleştirilmesi el ele gider. Bundan böyle suç değil, –normalliğin ve olası hafifletici sebeplerin yargıcı vasfıyla psikiyatrın da yakında katkıda bulunmaya başlayacağı– "bilimsel" bir sürecin sonunda tanımlanan suçlu birey yargılanacaktır artık.

Hapishane çilesi, ceza sisteminin standart biçimi haline gelmiştir. Foucault bunu "disiplin" olarak tanımladığı daha geniş bir mantık içine yerleştirir ki bu mantık kışla, fabrika, hapishane ve okulun ortak paydasıdır. Katı bir hiyerarşiye tabi kılınmış makine-insan

3. Burada bizi ilgilendiren dönemde Foucault'nun *Collège de France*'taki ders programını ve bu derslerle ilgili yayınları kısaca hatırlayalım. 1971-72: *adalet* ve *hapishane* dünyasına ayrılmış "Ceza Kuram ve Kurumları" dersleri. 1972-73: "Ceza Toplumu" başlığı altında bir önceki yıl başlanan temaların devamı. 1973-74: *tımarhaneleri* irdeleyen "Psikiyatrik İktidar" dersleri. 1974-75: *cinsellik* temasını işleyen "Anormaller" dersleri. 1975-76: toplumun ayrıştırıcısı olarak *savaşı* işleyen "Toplumu Savunmak Gerekir" (çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2012) dersleri. 1977-78: "Güvenlik, Toprak, Nüfus" (çev. Ferhat Taylan, *a.g.y.*) dersleri. 1978-9: "Biyopolitikanın Doğuşu", (çev. Alican Tayla, *a.g.y.*) dersleri. *Hapishanenin Doğuşu* (1975) kitabı, 1972-74 yıllarındaki derslere dayanır. *Cinselliğin Tarihi I: Bilme İstenci* (1976) kitabında 1974-75 yıllarında verdiği derslerin temalarını yeniden ele alır. 1973-79 yılları arasındaki dersler, ölümünden sonra Gallimard tarafından kitap olarak yayımlanmıştır.

üreten askeri disiplin, tüm toplumsal kurumları etkileyen bir olgunun hülasasından başka bir şey değildir. Burada söz konusu olan, küme ve altkümelerin kapatılmasıyla çizilen soyut bir alanın icadıdır; her grubun kendine has mahallerini ve bunlara giriş ve çıkışları belirleyen işlevsel bölgelere ayırma ve sahaları işaretleme meselesidir. Ayrıca, her bir bireye, mesai saatleri biçiminde ve standartlaşmış edimlere ve uygulamalara bölünmüş zaman olarak dayatılan bir kolektif zamansallık ritmidir söz konusu olan. Görevlerin ve aşamaların parçalara ayrılması. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, *piyasa*'nın soyutlaması değil, "başka bir soyutlama", *örgütlenme*'nin soyutlamasıdır – en azından benim savunacağım tez bu olacak.

Gerçekleşmiş bir ütopya olarak "panoptikon" dispozitifi, bu dispozitifin nesnesi olan bireylerin topyekûn denetim ve takibine imkân sağlar. Normalleştirilen imtihan veya çilenin, her bir bireyi belli bir vakaya ya da sıraya yerleştiren, tıp veya eğitim alanında tabi tutulduğumuz nesnel ve arşivlenebilir veriye dönüşecek bireysel testlerin sahasını biçimlendirir. Atölye, hastane, kışla ve hapishane için az çok aynı tipte, kendine has bir mimariyi zorunlu kılar. Hukuki düzenin dışındaki bu kapalı evrende, içeriden emredilen normlarla meydana gelen ikinci bir ceza bağlamı, ortak hukukun dışında kalan bir "alt-adalet" gelişir: disiplin cezaları, müeyyideler, idari cezalar ve ödüller; kuruma uygunluğuyla tanımlanmış bir sıralamaya göre bölüşüm. Örgütlenen düzen, en üst düzey failleri tarafından araçlaştırılır.

Foucault tüm bu sayfalar boyunca Marx'ın analizlerine ve kavramlarına göndermede bulunmayı ihmal etmez. Onun gözünde tüm bu kurumlar açıkça burjuvazinin nezareti altında –iktisadi ilişkiler üzerine kurulmuş– modern sınıf tahakkümü bağlamında yer almaktadır. Özellikle *Kapital*'in I. Kitabında sunulan manüfaktür ve fabrika betimlemelerine gönderme yapar.[4] O esnada derslere paralel olarak yaptığı kamusal müdahaleler ve verdiği röportajlar da Marx'a

4. Foucault 1976'da Bahia'da (Brezilya) verdiği bir konferansta bu noktanın altını çizer. Bkz. *DE4*/186. Burada *Kapital*'in II. Kitabına gönderme yapıyor (yayımcılar bu hatayı fark etmemiş). Halbuki gönderme yaptığı I. Kitaptır: *Kapital*'in sekiz ciltlik Fransızca baskısının ikinci cildinde yer alan manüfaktür ve büyük sanayi konusunun işlendiği bölümler.

göndermelerle doludur. Ama kendi adına orijinal bir yapıt ortaya koyar. Bu yazıda unsurlarını geliştirdiği kuramlaştırına, çağdaş eleştirel düşüncenin "sağduyusu" haline gelecek kadar güçlüdür. O derece ki Marksist gelenek uzun zamandan beri onu kendisine mal etme derdindedir. Ancak böyle bir "asimilasyon"un belli bir inandırıcılık ve tutarlılık arz edebilmesi için gereken şartları bilmek lazım. Foucault iktisadi sömürü ile siyasal tahakküm arasında "sınıfsal" bir bağlantı olduğunu kabul eder elbette. Ancak tam anlamıyla *Marksçı* sınıf ve devlet kavramlarına karşı mesafeli durur. Marksist iktisat analizine karşı tam bir kayıtsızlık içindedir; Marksist tarzda siyasal perspektiflere karşı ise açık bir düşmanlık sergiler.

Göz önünde tuttuğu şey, sınıf ilişkisi ve onun *yeniden üretimi* değil, bir "sınıf" (bu terimi benimser) iktidarının *bireyler* tarafından diğer bireyler üzerinde, özellikle de denetleyip işe koşma sorumluluğu kamu kurumları ya da özel kurumlara verilmiş bireyler üzerinde, *icrası*'dır. Tabi kılma işlevleri ve baskıcı boyutlarına rağmen bu kurumların, nitelikleri gereği, bir insan nüfusunun daha yüksek kültür ve güç biçimlerine terfi etmelerini sağlayan rasyonel dispozitifler tesis ettiklerini ileri sürer. Sosyal bilimlerin önemli bir bölümünün ilk yuvası da burasıdır. Nitekim her durumda, hapishane de dahil, disipline karşılık gelecek bir iktidara intibak ettirilmiş bir bilgi –bilgi iktidarı– uygulamaya konur. Bu da aynı zamanda yeni bir tahakküm düzeni olan yeni bir akıl düzeni demektir. Sonuç olarak, özellikle de bu müphemlik dikkate alındığında, Foucault'nun sözleriyle Marx'ın sözleri –ki o da hem ezen hem de zihnin bir faktörü olan kapitalizme hakkını vermeye çalışıyordu– bir akrabalık arz etmektedir.

1.1.2. *Disiplinler ve Sınıf İlişkileri*

Tüm bu noktaları, *Hapishanenin Doğuşu*'nun Üçüncü Bölümüne sonuç şeklinde yazılmış "Disiplin" başlıklı (s. 223-25)* metin üzerinden tekrar ele almayı öneriyorum. Bu metin Foucault'yu Marx'a bağlayan sorunlu ilişkiyi tüm çetrefilliği içinde sezmemizi sağlaya-

* Sayfa göndermeleri Fransızca metnedir. – *y.n.*

cak fevkalade bir sentez niteliğindedir.

Birkaç sayfalık bu metni satır satır yorumlayarak işe başlayacağım. Akabinde bu yorumlardan çıkacak verileri, Foucault'nun "disiplinci toplum" kurgusu ile Marx'ın "kapitalist toplum" şeması arasındaki gözlemlenebilir benzerlikler tablosu biçiminde bir araya getireceğim. Aceleci okur, metnin aşağıdaki birkaç sayfalık analizini atlayıp doğrudan, 1.1.3 kısmında önerilen sonuca gidebilir. Ancak şu da unutulmamalı ki burada belirtilen benzerliklerin özdeşlik değeri yoktur: Bunlar, teşhis edilmesi gereken sorunların belirtilerinden başka bir şey değildir henüz.

Metnin belli başlı sözcelerini ve yorumlarımı üretilecek tabloya göre hâlâ düzensiz duran bir dizi halinde sunuyorum. Foucault'nun metninde benim burada yapacağım analiz için en uygun terimleri italik yapıyorum.

> Asal, teknik, naçizane fiziksel bir düzeyde yer alan *panoptik iktidar kipi* bir toplumun büyük *hukuki-siyasal yapılarına* ne doğrudan bağımlı ne de bunların dolaysız bir uzantısıdır; ancak onlardan tamamen bağımsız da değildir. (s. 223)

Buradaki benzerlik (üst düzey) bir "hukuki-siyasal yapılar" düzeni ile ondan ayrışan "teknik-fizik" bir iktidar kipi arasında kurulan karşıtlıkta kendini gösteriyor: Marx'taki sömürü iktidarı, bu metnin yazarı Foucault'da denetim iktidarı oluyor.

> Tarihsel açıdan bakıldığında, *burjuvazi*'nin on sekizinci yüzyıl boyunca siyasal anlamda egemen bir *sınıf* olma süreci, belirtik, kodlanmış, *biçimsel olarak eşitlikçi* bir hukuki çerçevenin *arkasına saklanmak sureti yle* ve *parlamenter* ve temsili bir rejimin örgütlenmesi aracılığıyla gerçekleşmiştir. (s. 223)

Dolayısıyla, iktidarı "biçimsel olarak eşitlikçi" ve "temsili" bir hukuki çerçeveyle "saklanan" (maskelenen, korunan) bir "burjuvazi" nin siyasal egemenliğe sahip olduğu bir sınıf toplumudur bu. İşte bu noktada Marx'ın perspektifine çok yakınız. Ancak buradaki "burjuvazi"nin Marx'ın "sermayedarlar" olarak adlandırdığı sınıftan nasıl ayrıştığını bilmek gerekiyor.

Ama disiplin dispozitiflerinin gelişmesi ve yaygınlaşması, bu süreçlerin karanlıkta kalan *öteki yüzünü* meydana getirmiştir. (s. 223)

Marx'ta piyasa eşitliğinin mümkün kıldığı "öteki yüzü", *Kapital*'in 7. Bölümünde tanımlanan sömürü dispozitifidir. Burada ise disiplin dispozitifi, hukuki özgürlüğün öteki yüzüdür.

İlke olarak eşitlikçi bir haklar sistemini garanti eden genel hukuki biçimin *altında*, bu küçük ölçekli gündelik ve fiziksel mekanizmalar, yani disiplinlerin oluşturduğu *özünde* eşitsiz ve bakışımsız bütün bu mikro-iktidar sistemleri *yatıyordu*. (s. 223)

Marx'ın şemasında eşit hakların hukuki *üstyapısının altında* da aynı şekilde sömürünün bakışımsız maddi mekanizmalarının *altyapısı* "yatar". Bunu aklında tutan Foucault, etkisi "özünde eşitsiz" –tıpkı Marx'taki ekonomik altyapı gibi– olan bir disiplin düzenini ele alır.

Ve temsili rejim *biçimsel* olarak egemenliğin *temel* makamının, doğrudan veya dolaylı, aracılı veya aracısız *herkesin istenci* olmasına izin veriyorsa, disiplinler de *taban*'da güçlerin ve bedenlerin itaatini garanti ederler. (s. 223)

"Herkesin istenci" pekâlâ bir "temel" oluşturur, ama sadece "biçimsel olarak". Zira "taban", bedenleri tabi kılan disiplinlerdir. Nasıl ki (Marksçı "taban" olan) ücret bağıntısının, sermayedarların "ellerinde tuttukları" emekgüçlerini sömürmelerini güvence altına alıyorsa, biçimsel özgürlük düzeninde de parlamenter sistem aynı işlevi yerine getirir.

Gerçek ve bedensel disiplinler *biçimsel* ve hukuki özgürlüklerin *bodrum katını* meydana getirmişlerdir. (s. 223-24)

Disiplinci "taban"dan kaynaklanan "biçimsel" ile "gerçek" arasındaki karşıtlıkta, namı diğer hukuki/bedensel karşıtlığındayız hâlâ. Marx ile karşılaştırıldığında Foucault'nun bu özelliği biraz abarttığı söylenebilir. Aslında elbette ki bu biçimsel/gerçek, üstyapı/altyapı ayrımında, bu metaforlar oyununda, ikisi de henüz son sözünü söylememiştir.

Sözleşme ne kadar yasanın ve siyasal iktidarın *ideal temeli* olarak hayal edilirse edilsin, *baskı altına almanın* evrensel ölçekte yaygın *teknik usulü*'nü *panoptizm* oluşturuyordu. Bu teknik usul, kendine çizdiği *biçimsel*

çerçevelerin tersine, iktidarın *fiili mekanizmalarını* işlevsel hale getirebilmek için toplumun hukuki yapılarına *derinlemesine işlemeye* hep devam etti. (s. 224)

Marx'ta da olduğu gibi, sözleşme daima varsayılıyor. Burada "ideal temel"/"teknik usuller", yani "özgürlük"/"baskı altına alma" çiftinde. Sözleşme "biçimsel" olanın, disiplin ise "fiili" olanın kapsamına giriyor. Sınıf iktidarının koyduğu ("kendine çizdiği") sözleşmeci çerçeve ancak kendisine "derinlemesine işleyen iktidarın *panotizmi*"nin koşullarında var olabiliyor. İktidarın "etkililiği", "ideal" ile "gerçek" arasındaki bu karşılıklı ilişkide yatar, ama bu ilişkinin niteliği kavramsal açıdan belirsiz bırakılmıştır. Marx'ta bunun farklı olup olmadığına ileride bakacağız.

Özgürlüğü keşfeden "Aydınlanma" disiplinleri *de* icat etmiştir. (s. 224)

Bu sözce bir öncekini teyit ediyor: "biçimsel" ile "gerçek"in, "ideal" ile "teknik"in eşzamanlı "keşfi" Foucaultcu söylemin kanaviçesinde kavramını bulmuşa benzemiyor. Çiftin iki unsuru arasındaki bağıntıdan, yazarın sıkça kullandığı "de" bağlacının belli belirsiz ilavesiyle bahsediliyor. Halbuki bizi ilgilendiren şey, tam da, üretilmeyi bekleyen bir kuramın kalbinde yer alacak bu bağıntı olmalıdır.

Disiplinler görünüşte bir alt-hukuktan başka bir şey oluşturmaz. Hukukun tanımladığı genel biçimleri, tekil varoluşların sonsuz küçük düzeylerine kadar *ulaştırıyor gibidirler*, daha doğrusu bireylerin bu genel talepleri benimsemelerini sağlayan *çıraklık* biçimleri gibi görünürler. Bu disiplinler aynı hukuk tipini, ölçeğini değiştirmek ve böylece onu daha titiz ve şüphesiz daha müsamahakâr kılmak suretiyle devam ettireceklerdir. (s. 224)

"Görünüşte", diyor Foucault, disiplinler "uzantıları" oldukları hukuk ile birleşik cephe oluşturuyorlar: yasalar, kararnameler, yönetmelikler, müeyyideler. Marx'ta da durum aynıdır. Sözleşmeye dayalı ücret ilişkisi, ürünlerini para aracılığıyla özgürce mübadele eden eşitler arasındaki piyasa sözleşmesinin özel bir uygulamasından başka bir şey değildir. Nitekim, manüfaktür ve fabrika betimlemesinde gördüğümüz gibi, bu ilişki bir hukuk düzeninde zorunlu kılınabilecek olanın çok ötesinde "en küçük seviyesine" kadar zamanın ele geçirilmesini sağlayan koca bir mekanik "çıraklık" sürecini belirler.

> Disiplinlerde *daha ziyade* bir çeşit *karşı-hukuk* görmek gerekir. Disiplinlerin en belirgin rolleri, aşılamaz bakışımsızlıkları dahil ederken mütekabiliyetleri dışarı atmaktır. (s. 224)

Bir karşı-hukuk: Disiplinler bir tersine çevirmeyi, hukuki ilişkilerin inkârını gerçekleştirirler. Marksçı damarda: Ücret ilişkileri eşitliğin eşitsizliğe çevrilmesini gerçekleştirir, bir bakışımsızlık meydana getirir. "Artık değer" alımı biçimsel olarak hukuka uygundur ama aynı zamanda hukukun "bakışımsız" düzenlemeyle tersine dönmesidir.

> Çünkü disiplin bireyler arasında "*özel*" bir bağ kurar; sözleşmeye dayalı mecburiyetlerden tümüyle farklı bir zorunluluk ilişkisidir bu... (s. 224)

Marx sınıf ilişkisi şeklindeki ücret bağıntısının *gayrişahsi* olduğunu savunur. Ama bunun sözleşme açısından ancak *bireylerarası* bağıntılar aracılığıyla var olabileceğini unutmaz; "İşgünü" başlıklı 10. Bölümde duyduğumuz –"sözleşmemizi ihlal ediyorsun" diyen– "emekçinin sesi" de bunu hatırlatır zaten.

> ... disiplinin kabulü pekâlâ *sözleşme* yoluyla hükme bağlanmış olabilir; dayatılma şekli, harekete geçirdiği mekanizmalar, bazılarının diğerlerine *geri dönüşsüz tabiyeti*, hep aynı tarafa sabitlenmiş "iktidar fazlası", müşterek düzenleme karşısında çeşitli "ortaklar"ın konumlarının eşitsizliği disiplin bağı ile sözleşmeye dayalı bağı birbirine karşıt kılar ve bir disiplin mekanizması içeriğine sahip olduğu sürece sözleşme bağının sistematik biçimde *tahrif edilmesine* olanak sağlar. (s. 224)

Yine burada da iki düzlem söz konusudur: Disiplinler aynı anda hem "kabul edilir" hem de "dayatılır"; bu şekilde de sözleşmeye dayalı bağ "tahrif edilir" (burada Marx'ın bir sözünü buluyoruz: ücret sözleşmesi daima "bozulur"[5]). Öyleyse sözleşmenin ontolojik statüsü belli bir toplumsal olgusallık kapsamında değerlendirilmelidir: "Tahrif edilebilmesi", "bozulabilmesi" için *var olması* gerekir. (Matbu bir form üzerinde) basit bir görüntü, aldatıcı bir dil oyunu değildir. Eşitsizliği *yeniden üreten* yapısal bir ilişki içinde meydana gelebilir (dayatılabilir) ancak. "Geri dönüşsüz" tabi kılma (yapısal olarak) *yeniden üretilebilir* sömürüye benzer: Kendi şartlarını yeniden üretir; ayrımı, bizzat kendisinden yeniden yaratır. Kendini ye-

5. *Le Capital*, 8 cilt, Paris: Editions Sociales, 1948; 2. cilt, s. 79.

niden üreten bir mekanizma: Sözleşmeye dayalı öte-yapının içinde "verili" bulunduğu "yapı" budur.

> Örneğin ne kadar çok *gerçek usulün* iş sözleşmesinin hukuki *kurgusunu saptırdığı* bilinmektedir: Atölye disiplini de bunların en az önemlisi değildir. (s. 224)

Bir kez daha, burada (Marx'ın) fabrikasına atıfla, "gerçek" ile "kurgu" arasındaki karşıtlık söz konusudur ki kurgu da aslında kendine has biçimde gayet gerçektir, çünkü "saptırılır". Marx'ta olduğu gibi Foucault'da da yaşanan zorluk, "dispozitif"in içerdiği toplumsal varlığın bu iki kategorisi –gerçeklik ve kurgu– arasındaki *bağıntı*'nın kavramını temin etmektir... Peki, bu kurgunun gerçekliği nedir öyleyse? Bizim üstesinden gelmemiz gerekecek olan zorluk da budur.

> Üstelik hukuki sistemler *hukuk öznelerini* evrensel normlara göre nitelerken, disiplinler onları vasıflandırır, sınıflandırır ve özelleştirir; bir ölçeğe dağıtır, bir *norm* etrafında paylaştırır, bireyleri birbirine göre *hiyerarşiye sokar* ve en kötü ihtimalle de *safdışı bırakır* ve geçersiz ilan eder. (s. 224)

Kendinden önce gelen eleştirel iktisatçılara ve iş yaşamı müfettişlerine dayanan Marx'ın analizinde işyeri içindeki hiyerarşi kuvvetle vurgulanmıştır.[6] Ancak bu hiyerarşi *esas mesele* açısından ikincil konumda kalır; asıl mesele, ücretli emekçi/sermayedar arasındaki fay hattıdır – yani, sömürü ve birikim kuramının tanımladığı *sınıf ilişkisi*'dir. Hiyerarşi kapitalist sistemin *kaçınılmaz sonucu* gibi görünür. Foucault ise hiyerarşiyi kendi başına dikkate alınması gereken bir kuram konusu haline getirir. Onda yeni bir iktidar düzlemi, mülkiyet iktidarından farklı olan "bilgi iktidarı" düzlemini görür. Böyle yeni bir kavram kategorisi açması, analizinin tüm toplumsal kurumlar için geçerli olduğunu teyit eder. Yöneticilerin (işletme idarecilerinin), mülk sahibinin *iktidar verdiği* basit birer *yetkili* olmaktan çıkıp kendine has bir iktidar icra ettiği kapitalist şirket örneklerden biridir sadece. Öte yandan iki analizi birbirine yaklaştıran şey, yapısal nitelikte bir geçersiz sayma ve dışlama dispozitifinin keşfidir. Marx tarafından analiz edilen kapitalist piyasa dispozitifi

6. *A.g.y.*, s. 24.

"yedek işgücü ordusunu" dışlar, kâr için uygun olmayan emekgücünü "geçersiz sayar". Aynı şekilde, Foucault'ya göre, hangi kurumu ele alırsak alalım *örgüt*'ün hiyerarşik dispozitifi "safdışı bırakır", "geçersiz sayar", *dışlanmışlar* üretir.

Her halükârda disiplinler denetimlerini uyguladıkları ve iktidarlarının bakışımsızlıklarını harekete geçirdikleri her zaman ve mekânda, asla topyekûn olmayan ama *asla iptal de edilmeyen* biçimde hukuku *askıya alırlar*. (s. 224)

Hukuk düzeni her zaman mevcuttur. Ama paranteze alınır: Hukukun yerleri olduğu gibi hukuksuzluğun da yerleri vardır. Yerler ve zamanlar arasında yapılan bu ayrım hayatidir. Tıpkı işgününün "belirli bir süre için" ama ayrıca belli bir yerde, yani hukukdışı güç ilişkilerinin devreye girdiği ama tüm varoluşu kuşatmayan üretim yerinde satılmasının hayati olması gibi. Bu şekilde biri hukukla yönetilen, diğeri hukuk-suz olana doymuş iki zaman-mekân arasındaki dışsallık terimleriyle düşünmek elbette ki yeterli değildir. Foucault ve Marx bağıntı kavramını bu iki düzlem arasında inşa etmek için uğraşırlar.

Ne kadar kurallı ve kurumsal olursa olsun disiplin kendi mekanizması içinde gene de bir "*karşı-hukuk*"tur. Modern toplumun evrensel hukukiliğe bağlılığı iktidarların kullanımına getirilen sınırları saptıyor gibi görünürken, her yere yayılmış olan panoptizmi toplumun içinde hukuka ters yönde işleyen, aynı anda hem muazzam büyüklükte hem de *minicik* bir tezgâhtır, iktidarların *bakışımsızlığını* ayakta tutar, pekiştirir, çoğaltır ve onlara çizilen sınırları manasızlaştırır. (s. 224-25)

Burada Foucault'nun ana teması yeniden karşımıza çıkıyor: Disiplinci düzenleme hukuk düzeninin başka vasıtalar aracılığıyla sürdürülmesi değildir. Marx da ücret bağıntısının basit bir piyasa hukukunun devamı ve genelleştirilmiş hukuki durum olarak analiz edilemeyeceğini, örneğin emeğin yoğunlaştırılması amacıyla hukukilikle alakası olmayan dispozitifler oluşturduğunu gösterir. Ancak Foucault'nun analiz alanı Marx'ınkinin dışına taşar: Toplumsal yaşamın bütününe uzanır.

Bu *küçücük* disiplinler, gündelik yaşamın panoptizmleri, *büyük aygıtların* ve *büyük* siyasal *mücadelelerin* tezahür seviyesinin *altında* olabilir

pekâlâ. Bunlar, *sınıf tahakkümünün boydan boya katettiği* modern toplumun soykütüğünde, *insanların* iktidarı yeniden bölüştürmesine yarayan hukuki normların siyasal karşılığıydı. (s. 225)

Marx'tan farklı olarak, Foucault'ya göre "sınıf tahakkümü" (sınıfsal yapı) "modern toplum"u *tanımlamaz*. Yine de onu her noktasında "boydan boya kateder". "Büyük mücadelelerin" (Foucault *sınıf mücadelesi*'ne böyle der) iktidarın "bölüşüldüğü" her yerde büyük hukuki ilkeleri ele geçiren "büyük aygıtlar" etrafında döndüğü büyük siyasetin "altındaki" (temeldeki) küçücük ve gündelik olguları görmeyi bilmek lazımdır. Tekil olan, genel olanla karşılıklı bağıntı içine girer.

Böylesine uzun bir süredir disiplinin en küçük usullerine, icat ettiği ufak tefek *hilelerine*, dahası ona *itiraf edilebilir* bir yüz kazandıran *bilgilere* gösterilen önem kuşkusuz ki buradan kaynaklanmaktadır; *insanların* bunların yerini alacak bir şey bulamazlarsa her şeyin çözüleceği *korkusu* da; aslında iktidar ilişkilerinin her yerde ve kesinkes *dengesini bozmaya* yönelik mekanizmalar oldukları halde, bizzat toplumun ve onun dengesinin *temeli* oldukları iddiası da; aslında fiziksel ya da siyasal bir teknikler demeti oldukları halde *insanların* bunları her türlü *ahlakın* mütevazı ama somut biçimi gibi göstermekte inat etmesi de. (s. 225)

Kavramların, yerlerine ve topolojik bağıntılarına bilimsel olarak dağıtılmasıdır bu. Disiplin mekanizmaları stratejik hedefleri olan "hileli" bir (–anlamı tanımlanmayı bekleyen– sınıfsal) pratiğin kapsamına girer: "Denge bozmak *için*" tertiplenmişlerdir. Halbuki "insanlar"ın, içkin "ahlak" dağıtmak suretiyle rasyonel bir dengenin "temeli" olacak "bilgileri" seferber etmeyi başaramazlarsa işlevsiz kalacaklarından korkmak için her türlü sebepleri vardır. Böylesine (sorgulayıcı) bir iddia Habermas'ın tanımladığı anlamda edimsöz üçlüsü içinde değerlendirilmelidir. Bu tanıma göre edimsöz aynı anda hem (1) *gerçek* hem de (2) *doğru* olduğunu iddia eder. Edimsözün üçüncü öğesine gelince bu, sözü söyleyenin özgün (3) kimliği ile ilgilidir ve burada kendini "herkes" terimiyle ifade eder. İşte bizim hem Marx'ta hem Foucault'da sorgulamamız gereken şey, sınıf ilişkisine içkin bu söylemselliktir.

Adli cezalar sorununa dönersek, kendisine eşlik eden topyekûn *ıslah* teknolojisiyle birlikte hapishanenin doğuşu şu noktalara yerleştirilmelidir:

Kanunlaştırılmış *cezalandırma* iktidarının *bükülerek* disiplinci *gözetleme* iktidarına dönüştüğü noktaya; kanunların *evrensel* cezalarının bazı bireylere ve hep aynı bireylere *seçici biçimde* uygulanmaya başladığı noktaya; *hukuki öznenin* ceza aracılığıyla yeniden nitelendirilmesi, suçlunun *yararlı hale gelecek şekilde terbiyesine* dönüştüğü noktaya; hukukun *tersine çevrilip* kendinin *dışına* çıktığı ve karşı-hukukun hukuki *biçimlerinin fiili* ve kurumlaşmış muhtevası haline geldiği noktaya. Öyleyse cezalandırma iktidarını yaygınlaştıran şey, her bir hukuki öznenin evrensel bilincindeki yasa değil, *panoptik* usullerin düzenli şekilde yaygınlaşması, sonsuz ölçüde sıkılaştırılmış dokusudur. (s. 225)

Burada diyalektik çağrışımları olan toparlayıcı bir sonuca varıyoruz. İçinde "yasanın evrensel bilinci"ne varılan biçimsel hukuki düzen "tersine çevrilir": Karşı-hukukun "fiili", *wirklich*, muhtevası haline gelir. Başka bir metafora başvurursak, kendi "dışı"ndan ibaret olan Hegelci içerisi gibi kendisinden dışarı çıkar. "Evrensel"den tekile – tüm diğerleriyle özdeş olan "hukuki özne"den normlara tabi kılınacak (kötü) özneye– geçiş bu şekilde gerçekleşir. Üstelik bu, her daim "yararlı" –tanımlanmayı bekleyen bir yararlılık– özneyi üretmek amacıyla hep "aynı bireylere" çarpan bir sınıf diyalektiğidir. Hepsini özetleyen panoptikon, burada iş başında olan bilgi iktidarını metonimik olarak temsil eder. Zira Foucault'nun analizi açığa çıkardığı alanı işte bu *genel bilgi iktidarı* kavramıyla birleştirecektir. Ayrıca Marx'ın analizinin teşhis ettiği, yetkinliğin değil mülkiyetin iktidarı olan, diğer iktidar ile eklemlememiz gereken de bu olacaktır.

1.1.3. *Foucault/Marx Kıyaslama Tablosu*

Bu kıyaslamalar toplamını, yani Marx'ın ve Foucault'nun kendilerine ait kuramsal inşalarında algılanabilen benzerlik ve farkları geçici olarak aşağıdaki tabloda yer alan terimlerle özetleyebiliriz.

Elbette ki bu tabloya büyük bir ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira burada yer alan her bir terimin muhtevasını kesin olarak tayin etmek; her bir yazarda ve bir sorunsaldan diğerine muhtemel karşılıklı bağıntılarını incelemek gerekmektedir. Benim burada bu tabloyla yapmak istediğim topolojik egzersiz yalnızca başa çıkmamız gereken bir sorular toplamını görünür kılmak içindir. Buradaki nihai gaye, Marx ve Foucault arasında bir tür *karşılaştırmanın* mümkün

Foucault			Marx
Sözleşmeye dayalı kurgu	- "tahayyül edilen sözleşme" - "kurgu", "görünüm" - "biçimsel çerçeve" - "ideal temel" - "itiraf edilebilir"		Sözleşmeye dayalı kurgu - devlet (toplumsal sözleşme) - piyasa (ücrete dayalı mübadele)
"hukuki-siyasal yapılar"	- "hukuki özne" - "herkesin istenci" - "parlamenter rejim"	Üstyapı	Hukuki kurumlar Siyasal kurumlar
"tersyüz oluş" *Disiplinler:*	- "tahrif ederler" - "işlerler" - "dengeyi bozarlar" - "tersyüz ederler" - "bükerler" - "desteklerler"		*Ücret dispozitifi, kapitalist sömürü esnasında piyasa sözleşmesini tersine çevirir.* Emekgücünü sermayedarın tasarrufuna verir, böylece sözleşmenin niteliği "bozulur".
DİSİPLİNLER **Denetim** - mekânın - zamanın - görevlerin denetimi **Araçlar** - gözetleme - normalleştirme - cezalar - sınavlar **Panoptikon**	**Disiplinlerin yaptıkları:** - "sınıflandırılan özneler" - "hiyerarşiler" - "geri dönüşsüz tahakküm" - "özünde eşitsiz" - "aşılamaz bakışımsızlıklar" **Disiplinlerin nitelikleri:** - "temel", "taban" - "teknik usuller" - "fiili mekanizmalar"	Altyapı	**SINIF İLİŞKİLERİ** ***Üretim ilişkileri:*** sınıf ilişkilerini yeniden üretir: Sömürü, eşitsizlik ve bağımlılık ***Üretim güçleri:*** Emekçiyi de dönüştüren üretim teknikleri

olup olmadığını belirlemek değil, onların kavramlarının hangi koşullarda aynı kuram –toplumun modern biçiminin toplu bir kuramı– içinde bağdaşabileceğini belirlemek için nasıl bir yeniden formülasyon gerektiğini öğrenmektir. Foucault olsa böyle bir perspektifi var gücüyle reddederdi. Bense Foucault'nun aslında böyle bir kuramın formülasyonuna son derece güçlü biçimde yardım ettiği; bunu da bilhassa bu tür bir projenin sınırlarını daha iyi tanımlamayı sağladığı için yaptığı tezini savunacağım.

Bütün bu terimler aynı düzleme konmamalıdır, çünkü aynı kavramlaştırma düzeyini temsil etmiyorlar. Foucault bir ışık-gölge sanatı ustasıdır: Muğlak biçimde anılan hukukun arka planları, onu meşgul eden asıl konuya, yani disiplinlere ışık tutmak için oradadır yalnızca. Şurası bir gerçek ki, bu ilk yaklaşımda varlığını sürdüren anlamsal belirsizliğe rağmen Foucault'nun iki sorunsal arasında olabilecek bir karşılaşma için gereken koşulların taslağını çizdiğini gözlemliyoruz. Ancak ileride görüleceği üzere, Marx'ın ve Foucault'nun kavramları öylesine heterojen bir niteliğe sahipler ki kuramsal bir bileşke temellendirmesi olmaksızın birbirlerine bağlanamazlar.

1.2. Sınıf Devletine Karşı Sivil Toplum. 1977-79 Dersleri

1968'in doğurduğu Avrupa komünizmi dalgasının Fransa'da ve Avrupa'da yatıştığı bir anda, 1977'de –"yeni iktisat"ın dümen suyunda– gürültücü "yeni filozoflar" sürüsünün iyice palazlandığı günlerde Foucault, Collège de France derslerinde[7] "yeni siyaset" diye duyurulan bir olguyu ele almaya başlar. O âna kadar derslerini özel kurumların (hapishane, hastane, tımarhane, okul, kışla) incelenmesine hasretmişti. Kendi deyimiyle, bundan böyle "sektörel teknikler"den "büyük siyaset"e, yani "devlet iktidarının teknolojisi"ne geçecek, dönemin siyasal yöneticilerinin (Raymond Barre ve Valéry Giscard d'Estaing) yasa tekliflerini, on sekizinci yüzyıldan yirminci

7. Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, *a.g.y.* ve *Biyopolitikanın Doğuşu*, *a.g.y.* Bu iki eseresırasıyla *STP* ve *NB* kısaltmalarıyla atıfta bulunulacaktır. "Derslerin yerleştiği bağlam", *dert edindiği* siyasal ve kuramsal meseleler hakkında Michel Senellart'ın önerdiği o çok kıymetli yorumlara başvuracağız (*STP*, s. 381-411).

yüzyıla dek gözlemlenen öncellerinden yola çıkarak ânında yorumlayacaktır. 68'in üzerinden on yıldan az bir zaman geçmişken, tüm dünyada kapitalizmin günbatımını müjdeliyor gibi görünmüş toplumsal mücadeleler ve özgürleşme savaşlarıyla dolu bir on yılın sonunda Foucault kapitalizmin dirilişini ilan ediyordu.

Peki kendisini "liberalizm"e karşı nasıl konumlandırıyordu? Onun söylemini, Marx'ın siyasal iktisat *eleştirisi*'ne karşıt bir liberalizm *methiyesi* olarak mı anlamak gerekir? (1.2.1) Foucault'nun bu derslerde hangi siyasal duruşu benimsediği gibi tartışmalı bir sorudansa, burada biz onun hangi edebi türü, hangi bilimsel türü uyguladığı sorusunu yeğleyeceğiz.[8] Tıpkı Marx gibi *büyük anlatı* biçiminde (1.2.2) ilerlediğini belirtmek yersiz kaçmayacaktır. Aralarındaki fark, yalnızca ele aldıkları konunun tamamen aynı olmamasında değil, aynı zamanda Marx'ın anlatısının tersine Foucault'nun anlatısının en nihayetinde bir *büyük tablo*'ya dönüşebilmesinin mümkün olmasında yatar (1.2.3).

1.2.1. *Siyasal İktisadın Methiyesi mi Yoksa Eleştirisi mi?*

Marx'ın, kendini (*Kapital*'in altbaşlığının da işaret ettiği gibi) esas itibariyle "siyasal iktisadın *eleştirisi*"ne adadığını düşünürsek, Foucault'nun en azından kısmen aynı İngiliz fizyokratları ve liberalleriyle ilgilendiği halde, tam aksine bir tür *methiye* düzmekle meşgul olduğunu görmek oldukça çarpıcıdır. Marx bu yazarların *iktisadi kuramlarını* analiz eder; Foucault ise onlardan mülhem *politikaları*. Ancak ikisi de aynı malzemeyi çalışmaktadır: sözü geçen İngiliz yazarların iktisadi-siyasal söylemleri. Konuyu ele alırken başvurdukları yollar ise taban tabana zıttır. Marx, kapitalist üretimin nesnesinin Adam Smith'in tabiriyle "ulusların zenginlikleri" yani somut zenginlik, kullanım değeri değil, soyut zenginlik yani artık değer ol-

8. Bu derslerde (tıpkı Marx'ın daha önce yayımlanmamış metinlerinde olduğu gibi) bir araştırma sürecine, yani birçok risk taşıyan bir girişim sürecine tanıklık ediyoruz; dolayısıyla kimi zaman gözü pek ve polemik formülasyonların altındaki sapmaları ve belirsizlikleri iyi tartmalıyız. Nitekim Foucault, daha sonra yazdığı ve bir tür düzeltme niteliğinde olan 1979 yılındaki dersinin özetinde (*DE3*/819-25) liberalizme daha mesafeli durur.

duğunu göstermek ister. Oysaki Foucault liberal siyasal iktisadın tam tersine yaşamı, nüfusu, somut zenginliği ve toplumun gücünü hedef aldığını göstermeye çalışır.

Kapital'in I. Kitabının 1. Kısmında Marx, toplumsal zenginliğin rasyonel üretim mantığı olarak tanımladığı piyasa modelini teşhir eder. Metaların, üretilmeleri için gereken toplumsal zamana bağlı olarak mübadele edilmelerini sağlayan "değer yasası", kaynakların en uygun biçimde dağılımını ve üretkenliğin azami seviyeye çıkarılmasını sağlayan rekabet durumunda kendini dayatma eğilimindedir.[9] Ama 3. Kısımda şöyle devam eder: Bu soyut analiz düzeyinde kalamayız zira kapitalist piyasada bizzat emekgücünün kendisi –artık değer üreten– üretken bir meta işlevi görmeye başlamıştır. Dolayısıyla da artık rekabet, kullanım değeri olarak metaların üretimi etrafında değil, kârın azami seviyeye çıkarılması etrafında döner. Kapitalist üretimin, yani metaların üretilmesi yoluyla kapitalist girişimcinin amacı, "zenginlik" değil kâr, yani soyut zenginliktir. Marx "kapitalist üretim tarzı"nın, daha önceki üretim tarzlarından sonsuz kat daha fazla (zenginlik) ürettiğini yadsımaz. Ancak sömürü üzerine kurulu kapitalist birikimin dinamiğinin bu terimlerle gerektiği gibi doğru biçimde analiz edilemeyeceğini çünkü mantığının artık değer mantığı olduğunu ileri sürer. Liberallerin aksine, zenginlik ile kâr arasındaki farklılığın ve çelişkinin kavramlarını formüle eder. Kapitalizmin tarihsel gelişimini de buradan yola çıkarak yorumlar.

Buna karşılık Foucault, kapitalizmi, onu hayata geçiren ve "modern ve çağdaş yönetimsellik"in habercisi olan "liberal yönetim" den yola çıkarak ele alır (*STP*/356). Ona göre liberal iktisatçılar, Rönesans dönemindeki "hükümranın iktidarı"nı ve klasik dönemin "hikmeti hükümet"ini aşarak "yönetim"in en mütevazı figürünü takdim ediyorlardı. Bu figür ekonominin (piyasa ekonomisinin) "doğal süreçlerini" ve aynı şekilde doğal bir olgu olarak anlaşılan "nüfusun idaresini" teşvik etmekle sınırlıyordu kendini; bunun gerçekleştirilmesi ise "bazı özgürlük biçimleri"ni gerekli kılıyordu (*STP*/362-4). Liberalizm artık yalnızca öznelerle ya da yurttaşlarla

9. "Değer yasası"nın bu yorumu –ve gerekçesi– için bkz. *Explication et reconstruction du Capital* kitabım, *a.g.y.*, s. 51-56.

değil, yaşamını iyileştirmeye çalıştığı insan *nüfusu* ile uğraşan ve amacı ulusun zenginliği olan bir *bilgi* geliştirir. İktisat kıtlık, pahalılık vb. karşısında kolektif tepkileri kavramaya çalışan bir nüfus bilimidir. Bu bilim, bir canlılar grubuna, yani artık toplumsal sözleşmenin öznesi olmayan kolektif bir özneye özgü sorunları ve yasaları (doğurganlık oranı, ölüm oranı, salgınlar, üretim) saptamaktadır. İşte, "devletin yönetimselleştirilmesi" bu anlama gelir. Modern liberal devletin salt "üretim ilişkilerini yeniden üretmek" işlevi yoktur (*STP* /112): Kolektif yaşamın amaçları olan pozitif ereklere göre *yönetir*. Dolayısıyla, kapitalizmin tarihi Marx'ın düşündüğü gibi anlaşılmamalıdır.

Elbette ki bu iki söylemi birbirine eklemlemeye çalışabiliriz. Marx şunu hiç unutmaz: Eğer kapitalistlerin mantığı kâr ise, yani soyut zenginlik ise, ancak metalarını satmak koşuluyla kâr edebilirler; dolayısıyla da metaların uygun bir kullanım değerinden, yani somut zenginlikten yoksun bırakılması gerekir – ben bunu, "sermayenin üretim çelişkisi" olarak çözümleyeceğim (4.1.2). Marx bu soruyu yeniden üretim, kriz ve birikim üzerine yaptığı çalışmasının merkezine koyar: Sistemin çelişkilerini sadece onun göreli rasyonelliğinden yola çıkarak inceler. Öte yandan, bunun sonucunda ortaya çıkan zorunluluğu hiçbir zaman kavramsal olarak geliştirmemiştir. Zorunluluktan kastım, egemen sınıfı toplumun taleplerine – ileride tanımlayacağımız bir ölçüde– cevap vermeye zorlayan "yönetimsel" ya da, başka bir deyişle, –Gramsci'nin tanımladığı anlamda– *hegemonik* baskıdır. Marx bu tip bir iktidarın işlerliğini mümkün kılan toplumsal bilgilerin ve sektörel pratiklerin çokbiçimli ağını da hiç dikkate almamıştır... Öyleyse şunu eklememiz yeterli olabilirdi: Foucault'nun liberal söylemin arkasında baskıcı dispozitifleriyle birlikte sömürünün de olduğu konusunda Marx'la hemfikir olduğu aşikârdır. Ayrıca, Marx'ta henüz eksik olan, kapitalizmin güzide üretkenlik tarihini özetlemek için gerekli şeyi ona sağlar: kapitalizmin itici gücü olan iktidarlar/bilgiler veya bilgi iktidarları. Böylece az çabayla bir "Marx'lı Foucault"ya ulaşabilirdik.

Ancak, iki yaklaşımı bu şekilde kaynaştırmaya kalkarsak onları birbirinden ayıran ve bu iki "büyük anlatı" arasındaki ayrımda tezahür eden şeyleri gölgede bırakmak gibi bir riske girmiş oluruz.

1.2.2. *Foucault'nun Büyük Anlatısı ve Neoliberalizm Meselesi*

Foucault "modern devletin ve çeşitli aygıtlarının yönetimsel akıl tarihi çerçevesinde bir soykütüğünü" önerir (*STP*/362). Bu *soykütüğü*, dersin yapısını da belirleyen, tedrici üç tarihsel "an" dizisinde gelişir.

Siyasal modernliğe giriş yasalar aracılığıyla özneler üzerinde tatbik edilen Rönesans'taki *Hükümranlık* figürünün zaferiyle işler: "caiz olan ile yasak olan gibi ikili bir ayrım üzerine kurulu yasal kurallar sistemi" aracılığıyla hüküm süren "adalet devleti"dir bu (*STP*/7).

Westphalia Barış Anlaşması (1648) *idari devlet*'in yükselişi ve disiplinci kurumların gelişmesinin damgasını vurduğu klasik çağa girişin habercisidir. Serbest ihracat ekonomisini savunan ve devlete gücünü pekiştirecek finansal rantı garanti eden tüccarların dönemidir artık. "Devletler arası denge" (*STP*/306) her birini bu talebe uymak zorunda bırakır. Kendi gücünü sağlamlaştırmayı düşünen –*Polizei* kelimesinin on sekizinci yüzyılda kazandığı anlamıyla– "polis devleti" nüfusun "yaşamını" iyileştirmenin ve "mutluluğunu" artırmanın yollarını arar (*DE3*/823). "Hikmeti hükümet/devlet aklı" kaynakların ve nüfusun "istatistikleri" üzerine kurulur (*STP*/280). Yasal ve hukuki kanalların ötesinde, her duruma göre uyarlanmış "polisiye, tıbbi, psikolojik" teknikler vasıtasıyla önleme ve ıslah etme kaygısı ortaya çıkar (*STP*/7). Modern devletler böylece "daimi bir darbe" biçiminde işlev gören muazzam makinelere dönüşürler (*STP*/347): kararnameler, yasaklar, talimatlar, nizamnameler; atölyenin, okulun ve ordunun kendi içlerindeki disiplin cezaları. Devlet iktidarını sınırlama zorunluluğu, içeriden, duyulmaya başlar – doğal hukuk ve toplumsal sözleşme terimleriyle konuşan yargıçlar cenahından.

1750'den itibaren, fizyokratlarla birlikte *Hükümet/Yönetim* figürü zuhur eder. Bu hükümetin başlıca iktidar teknolojisi, siyasal iktisattır. Bundan böyle uluslararası ticarete değil, ulusal üretime öncelik verilecektir. Üretim mantığı olarak piyasa, onun "sözünü doğrulama yeri"dir. Yasayı, hukuku ve "yargı"yı kullanarak iş gören hükümranlık devletinden farklı olarak, liberal yönetimsellik "sözünü doğrulama" yoluyla işler: "doğal" oldukları varsayılan mekanizmaların *doğruluğunu/hakikatini* doğrulama (*NB*/33). Bazı hukuki

özgürlük varsayımları ortaya koyar; genel anlamda özgürlük değil, "piyasa özgürlüğü, satıcı ve alıcı özgürlüğü, mülkiyet hakkının serbestçe uygulanması, tartışma özgürlüğü, gerektiğinde ifade özgürlüğü, vb." ile ilgili hukuki varsayımları (*NB*/65). İşte, polis devletinin sınırsızlığına karşı yönetimsel aklın öz-sınırlaması, iktisadi ve hukuki bu iki dolayımla gerçekleşir. *Öte yandan*, yönetimsel müdahalenin çokkatmanlı ama önceki çağa göre çok daha esnek bir biçime sahip olan sahası gelişir: Bu müdahale kabul edilebilir, olası, ortalama olan üzerine kurulu, "norma sokma" prosedürlerini varsayan bir "güvenlik" arayışıyla ilerler (*STP*/59). Olası ve genelleştirilebilir olanın toprağında önleyici bir teknik prosedür biçiminde –kışkırtılan ve denetim altına alınan çiçek hastalığına karşı– yürütülen aşı kampanyası buna çok iyi bir örnek teşkil etmektedir. Böylece, "vaka", "risk", "kriz", vb. gibi kavramlar ortaya çıkar. Bağlam, öncekinden daha fazla, Marx'ın "sınıf" bağlamı aracılığıyla sadece "kıyısından geçeceği", canlılar topluluğu olarak anlaşılan "nüfus" bağlamıdır (*STP*/79).

Ama bu "siyasal aklın tarihi" burada bitmez. Foucault, "liberalizmin krizi" olarak adlandırdığı (*NB*/71) Keynesciliğin üstünden atlayıp, 24 Ocak 1979'dan itibaren, o sırada yeni bir seçenek olarak aniden ortaya çıkan *neoliberalizm*'i incelemeye koyulur. Onu bu "kriz"e bir cevap olarak anlar. Bu "yeni yönetimsellik dispozitifi" nin, 1930 gibi erken bir tarihten itibaren Hayek ve diğerleri tarafından araştırıldığını açıklar.[10] Ancak buna deney sahası sunan Almanya'daki durum, Almanya'nın sıfır yılı, olacaktır. Önceden var olan ekonomik düzenin tümüyle çözülmüş olması silbaştan yapmaya izin verecek ve sorunun farklı biçimde ortaya konmasına yol açacaktır: piyasayı bir *doğa olgusu* olarak değil de gerçekleştirilmesi ve evrenselleştirilmesi gereken bir *amaç* olarak ele almak. Yani bir "toplum projesi": toplumu piyasaya dönüştürme projesi. Artık somut hedeflerin peşinden gitmeyen, önlemler ve ıslah tedbirleri alarak işlemeyen devlet, kendini oyunun kurallarını tayin etmekle sınırlaya-

10. Pierre Dardot ve Christian Laval'ın yazdığı *Dünyanın Yeni Aklı* (çev. Işık Ergüden, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012) adlı kitap, Foucault'dan mülhem bir neoliberal düşünce tarihi çalışmasıdır.

cak, oyunu oynamaları için ekonomik aktörleri serbest bırakacaktır. Fransa'da bu doktrin, daha önceki Keynesci tavizleri onarma gayesini güden Giscard tarafından benimsenmiştir. Ekonomide planlama, önemli müdahaleler fikri hepten terk edilince, münhasıran piyasanın gerekli kıldığı "biçimsel ilkeler"le yöneten bir "hukuk devleti" oluşmaya başlar (*NB*/177). O zaman "ekonomik-hukuki bir düzen"den bahsetmek gerekir ki bu düzende "hukuki olan ekonomik olana girdi sağlar" (*NB*/168) – ve buradaki karşılıklılığa dikkat çekeceğiz, çünkü söz konusu olan, "piyasanın rekabete dayalı ekonomisinden yola çıkarak ve ona göre tanzim edilen bir toplum için gereken hukuki kurallar"dır (*NB*/166). Böylece istihdamın bir amaç olduğu fikri reddedilir; eşitliğin toplumsal anlamda uygun bir kategori olduğu fikri de: "toplumsal mesele" yasanın dışında ve ekonominin kıyısında *ahlaki* bir mesele olarak, yani ahlaken kabul edilebilir bir yoksulluk meselesi olarak halledilecektir. Hatta Amerikan neoliberalizmi "insan sermayesi kuramı" ile (*NB*/225) daha da ileriye gidecektir; bu kuram emeği bir sermaye olarak kabul eder ve emekçinin de bu sermayeyi, neoliberallerin bakış açısından, yani "kıt kaynakları en iyi biçimde alternatif amaçlara tahsis etmek olarak düşünmesini" bekler.[11] Bilindiği üzere, bu parlak "epistemolojik mutasyon" (*NB*/228) evlilik yaşamından ceza sistemine tüm toplumsal alanları istila edecektir. Küreselleşen bir ekonominin, kısa bir süre içinde, ana ilkesi haline gelecektir. Şunu kabul etmek zorundayız ki eleştirel gelenek cenahında bu olayı enine boyuna değerlendirenlerin ilki Foucault olmuştur.

Foucault, "özgürlükler açısından en az kaçınılmak istenen eylem kipleri –komünizm, sosyalizm, nasyonal-sosyalizm ya da faşizm– kadar tehlikeli olan eylem kipleri"ne (*NB*/70-71) karşı mesafesini koymuştur hep (sözü söyleyenin kimliği konusunda mütemadiyen bir belirsizlik çağrıştıran edilgen kip kullanımının burada bir kez daha altını çiziyorum). Bu "devlet fobisi"nden (*NB*/77) ortaya çıkabi-

11. Foucault bunun, "soyut emek"ten başkasını kabul etmeyecek olan Marx'ın düşüncesine aykırı bir nokta olduğunu açıkça belirtir (*NB*/227). Burada biraz serbest davranır. Emeğin (tam da *Kapital*'in "somut emek" olarak tanımladığı) yararlı şeyler üretme kapasitesini bir sermaye biçimi yapmak ister. Bilindiği üzere bu fikir, Marx'ın "eleştiri"sine maruz kalmıştır.

lecek tehlikeleri (mesela genetik konusunda, *NB*/234) ve şüphesiz nahoş olacak "doğrudan siyasal yananlamları" hatırlatır (*NB*/237). Ama "bu yanal siyasal ürün" basit bir "kınama" ile yetinmeye izin vermiyor, diye ekler. Bu analizlerin aydınlattığı birçok olguyu düşünürsek, bu kadarla yetinmek "yanlış ve tehlikeli" olurdu. Foucault böylece ana babaların eğitim yatırımlarından kâr oranının düşme eğilimine, Japonya'nın ekonomik büyümesinden ve genel olarak ekonomik büyümeden Üçüncü Dünya'nın muhtemel yükselişine değin birçok farklı konuda sorular sorar. "Ekonomik, toplumsal, eğitimsel ve kültürel, vb. politikalar"ın bu doğrultuya yöneldiklerini gözlemler. Neoliberal "analiz ve programlamanın etkililiği"nin altını çizer (*NB*/239) – tabii bunu, "tehdit katsayıları" ile birlikte ele almak gerektiğini de ekler. Foucault'nun neoliberalizmde gördüğü şey, "bir toplum tema-programı"dır; "bu toplumda farklılık sisteminin optimizasyonu, salınım süreçlerine ayrılan bir alan, azınlık bireylere ve pratiklere bahşedilen bir tolerans olacaktır [...]" (*NB*/265).

Bu büyük anlatı nihai bir siyasal iddiayı –"kapitalizmin bekası" nı, "yeni bir kapitalizm"in muhtemel icadını– tanımlamayı hedefler gibi görünmektedir. Foucault, şüphesiz 68'li Marksizmlerinden henüz zar zor ihtida etmiş olan dinleyicilerine olağanüstü bir duygudaşlıkla hitap eder: "Şunu iyice anlamalısınız" ki eğer tek bir "sermaye mantığı" –yani kâr mantığı– olsaydı, sermayenin sonu önceden "kesin çıkmazlar"a yazılmış olurdu ve yakında "kapitalizm diye bir şey kalmazdı" (alttan alta söylenen şudur: Siz böyle olacağını sandınız!) ama öte yandan eğer (Benim size göstereceğim şekliyle!) kapitalizm bir haleti ruhiyeler ve rasyonaliteler çeşitliliğiyle icra ediliyorsa o zaman önünde koca bir "olasılıklar alanı" açılır (*NB*/170-71). Gördüğümüz gibi bu tür bir söylem tamamıyla kapitalizmin *geleceği*'ne yönelir. Öyleyse burada söz konusu olan yalnızca, kapitalist ekonomi üzerine kurulmuş bir yönetme sanatı olarak "liberalizm" değil, aynı zamanda bizzat kapitalizmin tarihi ve akıbetidir.

Foucault, Paul Veyne'nin ısrarla söylediği gibi,[12] felsefi açıdan kuşkucu olsa bile, elbette ki bu, onun siyasal görüşlere sahip olma-

12. Bkz. Paul Veyne, "Un archéologue sceptique", *L'Infréquentable Michel Foucault* içinde, Didier Éribon (haz.), Paris: EPEL, 2001, s. 19-59.

sını engellemez; söz konusu siyasal görüşlerin irdelenmesi onun yapıtını anlamak isteyenlerin çıkarına olacaktır. Foucault neoliberalizmi incelenmeye değer bir "ütopya"[13] olarak ele alıyor demekle yetinemeyiz. O sırada tezahür etmekte olan "fiili neoliberalizm"i çalışma programına dahil eder. Ayrıca, gördüğümüz üzere, onun hakkında siyasal yargılarda bulunur. Ancak bizi ilgilendiren şey, Foucault'nun şahsi duruşu meselesi değildir. Bizi ilgilendiren, Weber'in tabiriyle, "siyasal bireyin" değil "bilgin"in sorumluluğuyla alakalı şeylerdir: Yani hem tarihçi olarak çalışmaları –tarihsel süreci anlama biçimi– hem de güncel tarihimiz konusunda formüle ettiği eleştiridir.

Nitekim bu anlatı biçiminde iki tip soru ortaya çıkar.

Tarihsel planda Foucault, liberalizmin tarih sahnesine çıkardığı yeniliklerin daha önceki dönemlere ait yönetim tekniklerini tasfiye etmediğinin altını çizer. 1978 yılındaki derslerinde betimlediği "polis" olguları, tıpkı 1972'deki derslerde analiz ettiği "disiplin" olguları gibi, liberal bağlamda yer alır. "Siyasal iktisat üzerinden yönetim" teknolojileri ile ittifak içindeki bu teknolojiler liberalizm çağının[14] kurucu öğeleridir; en azından, Foucault'nun uzun zamandır aşina olduğu bir ifadeyle söylersek, aynı "sınıf iktidarı" kapsamına girerler. Ama tüm bunlar nasıl birlikte çalışır? Şu hayati bir sorun olabilirdi: "neoliberal çağda" bu yönetimsel teknolojinin –biri, takip

13. G. de Lagasnerie'nin *La Dernière leçon de Foucault* (Paris: Fayard, 2012) adlı kitabında önerdiği yorum budur. Özellikle bkz. s. 41 vd. Yazar burada Foucault ile Hayek arasında ilişki kurar. Şu " 'monist' kavramların neoliberal yapıbozumu"na alkış tutar (s. 107). Peki tamamen piyasa terimleriyle düşünen neoliberalizmin de ayyuka çıkmış bir monizmi kendine has biçimde temsil ettiğini nasıl göremiyor?

14. Ayrıca şunu da belirtelim ki Foucault'nun yapıtının bugün bizim için en yenilikçi ve en kıymetli yanı "polis" alanında yaptığı incelemelerdir. "Michel Foucault'nun siyaset bilimine yaptığı en büyük katkı şudur: devleti, pratikleri açısından, yani münferit bir iktidar icra etme kipi olarak tanımlanan yönetimselliği içinde kavrayarak devlet kuramında gerçekleştirdiği yerinden oynatma." Pierre Lascoumes bu tezi ikna edici biçimde geliştirmiştir, bkz. "La gouvernementalité: de la critique de l'État aux technologies du pouvoir", *Le Portique*, no. 12-13, *Foucault, usages et actualités* özel sayısı, 2004, s. 169. Yazar burada ayrıca, Foucault'nun "güncel kamu politikalarının potası" olarak nitelendirdiği Kameralizme atıfta bulunmasının altını çizer, s. 174.

etmek suretiyle rehberlik ettiği *piyasa*'da işleyen diğeri *örgütleme* yoluyla nüfustan sorumlu olan– iki kutup arasında bölünmesi.[15] Bu hangi *yapısal* zorunluluğa göre toplumsal anlamda bir bütün olarak kalabiliyor? Yani, hangi *sınıf ilişkileri*'ne göre? Aşağıda göreceğimiz gibi, Foucaultcu problematiğin, gün ışığına çıkarılmasına son derece büyük bir katkıda bulunduğu halde, bu çiftkutupluluğu tam olarak anlamayı sağlayıp sağlamayacağı pek kesin değildir.

Toplumsal eleştiri planında ise Foucault'nun rasyonel biçimde yönetme iddialarının kapsamlı analizinde daha ileri gitmediğini gördüğümüzde şaşırabiliriz. İnsan nüfuslarının *yaşamı,* özellikle neoliberalizmde, nasıldır mesela? Peki ya hukuk ile ekonomi arasındaki bağıntı nedir? Neoliberalizm aynı anda *hem hukuk ile iktisadı birleştirmeye hem de ekonomiyi toplumsal olandan ayırmaya* yönelik bir teknoloji olarak ele alınır. Bu da *toplumsal olandan ayrılmış, dolayısıyla siyasal olandan da ayrılmış, bir hukuk* üretilmesi anlamına geliyor. Nasıl oluyor da Foucault kendini siyasal eleştiriye böylesine adamışken, tüm bunları askıda bırakabiliyor? Savunduğu "perspektivizm" yüzünden, siyasal aklı birbiri ardınca gelen çağlara göre incelerken bahsettiği kişilerin perspektifini benimsemiş gibi görünüyor. Peki ama bu çeşitli perspektifleri nasıl birlikte düşünebiliriz?

1.2.3. *Foucaultcu Büyük Resim: Sivil Toplum ve Yönetme Sanatları*

Aslında Foucault aşağı yukarı birbiri ardınca ortaya çıkan şu üç yönetimsel akıl figürünün –Hükümranlık, Devlet, Hükümet/Yönetim– birbirlerini dışlamadıklarını, bilakis birbirlerine eklendiklerini, üst üste bindiklerini, dolayısıyla da hep birlikte modern siyasetin gerekçesinin karmaşık bir figürünü meydana getiren bir "üçgen" olarak (*STP*/111) ele alınmaları gerektiğini vurgular. Bana öyle geliyor ki bundan sonra bizim buradaki sorunumuz, Foucault'nun bunların çağdaşlığını yani yapısal bütünlüklerini düşünmeyi hangi ölçüde ve nasıl başardığını öğrenmek olacaktır.

Nitekim Foucault'nun araştırması bu "üçgen" biçimine göre dü-

15. Giriş Bölümünde taslağı çizilen ve 2. Bölümün konusunu oluşturacak olan fay hattına uygun biçimde.

zenlenmiyor; tedrici biçimde liberalizmin hukukla iktisadı birleştirme iddiası üzerine yoğunlaşıyor. 28 Mart 1979'dan itibaren, neoliberalizmi bir kenara bırakıp klasik liberalizmin incelenmesine ve derslerinin başında bahsettiği programına dönüyor: siyasal hukuk ve ekonomik fayda sorusunu birlikte düşünmek. Hemen dersin başında o sırada son derece geniş bir anlam yüklediği "liberalizm"in göbeğinde bu bütünlüğü düşünmek için iki yol olduğunu vurguluyordu: insan haklarından hareket eden "devrimci yol" ve yönetilenlerin bağımsızlığına yönelen "faydacı radikal yol" (*NB*/43). Ancak çok geçmeden derslerinin sonuna doğru ona ilham veren, –diğeri "gerilediği" halde "tutunan" (*NB*/45)– ikinci yol olacaktır.

Amacının, bundan böyle "yönetim sanatını iktisadi yönetim sanatı ve hukuki yönetim sanatı olmak üzere iki dala ayırmamak" olduğunu söyler. Oysaki bilindiği üzere "burjuva" ile "yurttaş" arasındaki, yani *piyasa* ekonomisi düzeni ile *hukuki-siyasal* düzen arasındaki, bölünmeyi aşma amacını güden genç Marx'ın ortaya attığı sorun tam da burada yatıyordu. Bu proje Marx'ın peşini hiç bırakmamıştır; bunun kanıtını, *Kapital*'in başında, hem iktisadi hem de siyasal kategorilerle ilerleyen, Foucault'nun liberallere atfettiği "siyasal iktisadı" ayrıntılarıyla formüle eden piyasa üretimi mantığına ayrılmış 1. Kısımda görebiliriz. Ardından sermayeye ayrılmış ("siyasal iktisadın eleştirisi" konulu) 3. Kısımda geliştirdiği "eleştiri" bu "burjuva ile yurttaş ayrımının" hangi mekanizmalarla işlediğini ve niçin hiçbir zaman tam tekmil olmadığını gösterir (ayrıca tümden farklı bir "yasal mevzuat" için savaşım veren ücretli ve Çartizm hareketine bağlı yurttaşın sesinin –ki 10. Bölümde duyulacaktır bu ses– niçin susturulamayacağını da). Foucault da *homo oeconomicus* ile *homo juridicus*'u ayırmaya yönelik liberal sevdayı açığa vurduğunda benzer bir projeyle ilgilenmektedir. Ama sorunu tersinden ele alır. Her ikisinin de verdiği cevaplara kuşkuyla yaklaşabiliriz. Marx liberallerin hukuki düzenin ölçütü yaptığı *piyasa*'nın ekonomik düzenini lağvetmek ister. Ayrıca (herkes arasında ortak planlara göre kararlaştırılmış) *örgüt*'ü, siyasal demokrasinin üstünlüğünü müjdeleyen bir şey olarak tasavvur eder. Foucault ise "bölünme"nin kapitalizmin ötesinde aşılmasını beklemediğini, "sivil toplum"u kendine "yeni bir referans alanı" olarak aldığı ölçüde liberalizmin himayesi

altında fiilen zaten aşılmış olduğunu (*NB*/299) ima eder.

Modern ekonomiyi piyasa olarak değil *kapitalist* piyasa olarak gören Marx, sermayenin "bitimsiz kötülüğü" ve onun soyut zenginlikteki sınırsız temayülü ile karşı karşıyadır. Liberal rolü oynayan Foucault'nun gözü ise mütemadiyen en somut iktidara sahip devletin sınırsız temayülü üzerindedir. Açık ve topyekûn ele geçirilemez nitelikleriyle doğal olduğu varsayılan bir ekonomik oyunun kendiliğindenliğine uygun işleyen hükümet "kendini sınırlar"– bu da anahtar bir sözcüktür. Böylece "ekonominin özgüllüğü"ne uymak suretiyle "hukukun kurallarına" uyar (*a.g.y.* ve *NB*/300). İşte "sivil toplum" kavramını açıklayan budur.

Bana kalırsa Foucault, Ferguson'a dayanarak, aslında bu kavramla az çok birbirine karışmış –biri *Gemeinschaft*, cemaate/topluluğa yönelik, diğeri *Gesellschaft*, topluma yönelik– iki yaklaşım sunar; füzyon halinde olduğu varsayılan bu iki figür (topluluk ve toplum) sorunun anahtarını sunuyor gibi görünür. Sivil toplum bir tarihsel *topluluğun* somut yaşam biçimi olarak anlaşılmalıdır; bu topluluk hem çıkar gütmeyen çıkarların/ilgilerin *kendiliğinden* birlikte yaşamasıdır, hem de ekonominin çıkar ilişkileri tarafından boydan boya katedilir; dolayısıyla "ne salt ekonomik ne de salt siyasal" olan (*NB*/311) ve bir "tabi kılma" bağıntısı –yani, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bağıntı– içinde yer alan (*NB*/312) ilişkilerden meydana gelmiştir. Çözülmesi gereken sorun, "ekonomik öznelerin ikamet ettiği [...] hükümranlık alanında hukukun kurallarına göre yönetme"yi başarabilmektir (*NB*/298). Oysa tam da *toplum*'un özgül anlamda modern kavramı olarak anlaşılan sivil toplum kavramı, hukuku bir piyasa ekonomisine "endeksleyerek" bize çözümü sunmaktadır: "yönetimselliğin hukuki iktisadının ekonomik iktisada endekslenmesidir" bu (*NB*/300). "Endekslemek": Tabirin tam anlamıyla hukuki ilişkinin, yani bir hukuk düzeninin, ne olacağına *işaret eden* şey, (piyasa ilişkisi olduğu sürece) ekonomik ilişkidir. Piyasa, hukukun *endeksi* olmuştur.

Ama şunu da belirtmeliyiz ki Foucault birkaç hafta önceki dersinde neoliberalizmi de aşağı yukarı aynı terimlerle tanımlıyordu.[16]

16. Bkz. geride verilen referanslar (*NB*/166-8).

Öyleyse neoliberalizm ile liberalizmi ayıran şeyin ne olduğunu sormaya hakkımız var. Bu sorunlu bulanıklığa yol açan şey şudur: Foucault'nun sivil toplum kavramı, piyasa ekonomisi terimlerine tercüme edildikten sonra, o da aynı derecede bir ekonomi içinde gerçekleştiği halde sınıf iktidarının diğer boyutunu –diğer kutbunu, yani örgütü– paradoksal biçimde göz ardı eder. Artık söz konusu olan, *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki dar anlamıyla "disiplin" değildir yalnızca; bir "devlet aklı"nın hizmetinde disiplini seferber eden "polis" de kolluk gücü olarak işin içine girer ve hastaneler, okullar, tahmin ve denetime yönelik devlet mercileri aracılığıyla nüfusun "yaşamı"nın idaresinde somutlaşır. Bu "dispozitifler" bir piyasa ekonomisinin (en azından tümüyle) parçası değildirler, ancak yine de hizmetlerin ve diğer kullanım değerlerinin üretici emeği üzerine kurulu, kelimenin tam anlamıyla bir "ekonomi" oluştururlar. Oysa Foucault "sivil toplum"dan bahsederken liberal kavramsal çerçevenin içinde kalır: Islaha yönelik "müdahaleler"e kendini uyduran ekonomiyi, çaktırmadan piyasaya geri döndürür; ancak bu ekonominin niteliği bir muamma olarak kalır çünkü ne toplumsal belirleyenlerini ne de meşrulaştırma şartlarını inceler. Hukukun ve ekonominin birbirlerine tercüme edilmesine yarayan kurguyu benimsemiş görünür Foucault; çünkü ona göre, hukuka itaat etmek ekonomiye itaat etmektir ve ekonomiye itaat de hukuka itaattir... Şu ek fıkra ile ki doğal bir olgu (liberal yorum) olduğu için ya da aklın zorunlu kıldığı bir şey (neoliberal yorum) olduğu için, en azından ilk anda hukukun endeksini sağlayan, (piyasa) ekonomi(si)dir.

Oysa bu kuramsal manzara tam da *Kapital*'de, saf bir "sivil toplum"un "piyasa ekonomisi"nin hukuki-iktisadi özellikleriyle serimlenmesine ayrılmış I. Kitabının 1. Kısmında Marx'ın resmettiği manzaradır.[17] Daha sonra Marx 3. Kısımda modern toplumun bu tür *mübadelelerin hukuki düzeni* üzerine kurulmuş olduğu fikrine karşı bir "eleştiri" üretir: Marx'a göre bu, kapitalist piyasa düzeninin *var-*

17. Bu kitabın Giriş Bölümü, 7. dipnotta tanımladığımız öte-yapısal dilde *iktisadi ve hukuki-siyasal* iki "veçhe"ye göre anlaşılan, ama salt *piyasa* olarak düşünülen, yani diğer "kutbu"ndan, *örgüt* kutbundan mahrum bırakılmış bir toplumsal düzen.

sayımı olan bir "kurgu"dur. Elbette ki (çelişkili) sonuçları olan son derece *gerçek* bir kurgudur. Peki ya Foucault neoliberalizme daha fazlasını mı bahşediyor? Doğal bir düzene uyulduğu yönündeki liberal iddianın, bunun bir kurgu olduğunu çünkü gerçekte böyle rasyonel bir düzenin inşa edilmesi gerektiğini savunan neoliberal iddia tarafından nasıl da kenara itildiğini gösterdiğinde bundan kuşku duyabiliriz. Marksizm ile liberalizm arasındaki çatışmanın önemli bir bölümünün gerçek ile kurgu arasındaki ilişki üzerinden yaşanacağını sezinleyebiliyoruz.

Görüldüğü gibi, piyasa ilişkileriyle tanımlanan bu "sivil toplum" kavramında Foucault'nun başa çıkmaya çalıştığı siyasal iktidar sorunlarına global bir çözüm bulmak oldukça zordur. Üstelik bizzat kendisi son dersinin bitiminde, bir çeşit nihai dönüş hareketi ya da bu tedrisattan çıkarılacak nihai ders olarak, "üçgen"in üç unsurunun –Hükümranlık, Devlet, Hükümet– *üç yönetme sanatının* oyunu şeklinde sunulduğu bütünsel bir tablo önerir bize. "Bakın, on dokuzuncu yüzyıldan beri tanıdığımız modern dünyada koca bir yönetimsel rasyonaliteler dizisi birbirine karışır, birbirine dayanır, birbirine itiraz eder, birbiriyle savaşır: hakikati yönetme sanatı, hükümran devletin rasyonalitesini yönetme sanatı, ekonomik faillerin rasyonalitelerini yönetme sanatı" (*NB*/316). İşte bu âna gelindiğinde yaklaşımının "klasik liberalizm"i aştığı açıkça ortaya çıkar. Çünkü, der Foucault, "ulusal politikalar" ve "devlet politikaları" –hatta "Marksizm gibi bir şey de yavaş yavaş hakikat olarak tezahür eden bir tarihin rasyonalitesine endekslenmiştir"– aynı "siyasal tartışma"nın içinde yer alır (*a.g.y.*). Evrensel bir hitabın sonunu andıran bu bölümde, "rasyonalitemiz" çeşitli rasyonalitelere doğru genişler.

Bununla birlikte, Foucault'nun en dar anlamıyla "liberalizm" adını verdiği şeye ayrıcalıklı bir yer ayırdığı gerçeği yadsınamaz. Eğer bu konuda okurun kafasında hâlâ bir kuşku kaldıysa, son sayfada iki kez tekrar edilen cümleye göndermede bulunacağız: Kendini "Ekonomik özneler"in ve "çıkar özneleri"nin (doğrudur, "kelimenin en geniş anlamıyla ilgi/çıkar") rasyonalitesine uyarlayan liberalizm, "yönetilenlerin rasyonel davranışları üzerine kurulan bir yönetme sanatı yarattı; bizzat yönetilenlerin rasyonalitesine sahip bir yönetme sanatıdır bu" (*a.g.y.*). Dolayısıyla, Foucaultculuk ile

Marksizm arasındaki karşılaşma, meşakkatli bir imtihan olacağa benzer.

Ama her şeye rağmen Foucaultcu büyük anlatının ilginç yanı, çeşitli toplumsal mantıkların bir arada yaşayıp birbiriyle yüzleşebildiği büyük bir tabloda eriyip dağılmasıdır – bu bakımdan Marx'ın anlatısından farklıdır; (yorumlarını etkileyen tabulara karşın) Marx'tan alınacak nihai ders şudur: Bir gün gelecek, hepsi-arasındaki planlı uyum kapitalist piyasa düzeninin yerine geçecek ve bu da söz konusu düzenin nihai şartları olan özel mülkiyet ve piyasanın *lağvedilmesiyle* gerçekleşecektir. Marx gerektiğinde argümanını bu aşırı uca vardırır mıydı, bilemeyiz. Belki de bunu belirlemek, en az Foucault'nun sözünü ettiği liberalizmde kendini bulup bulmadığını belirlemek kadar zordur. Ama eğer liberal yönetimsellik şemasını, o *eklendiği* idari yönetimsellik şemasıyla bağdaştırırsak, eğer sivil toplum tablosunu disiplinler tablosuyla bağdaştırırsak, bu dayanıklı çiftkutupluluğun, aynı anda hem piyasaya dayalı hem de örgütlü bir modernliğin gerekli unsurlarını Foucaultcu karma manzarada bulabileceğimizi anlarız.

Bu bölümde sadece ilk adımları attık. Marx cenahında henüz bir eleştiri geliştirmedim. Daha ziyade Foucault'nun dertleriyle potansiyel yakınlıklarını gösterme çabası içindeydim. Foucault cenahında, özellikle aynı iddiayı, aynı sistematik zorunlulukları taşımayan, hatta "sistem" fikrine topyekûn karşı çıkan bir söylemin belirsizliklerine dikkat çekmeye çalıştım. Ama aynı zamanda Marx'ın mirasını krize sokacak ya da tekrar harekete geçirecek nitelikte olduğunu düşündüğüm bir analitik ve kavramsal dirilişin önemine işaret ettim. Takip eden bölümlerin amacı, bu son noktayı geliştirmek olacak.

İkinci Bölüm

Mülkiyet İktidarı ve Bilgi İktidarı

HER TÜRLÜ "YETKİNLİK" SAHİBİNİN –yönetici kadrolar ve müdürler, işletmeciler, idareciler ve kıdemli aydınlar– elindeki *bilgi iktidarı*'nı sermaye sahiplerinin elindeki *mülkiyet iktidarı* ile yan yana koyma ve karşı karşıya getirme projesinin apaçık bir yanı yoktur. Sağduyuyu ve bilimsel eleştiri geleneğini sarsacak niteliktedir ve bir dizi soruyu gündeme getirir. Böyle bir ikili karşıtlık kurmak ve bu tür kaynaştırmalara girişmek kuramsal ve ampirik açıdan yerinde bir çaba mıdır? "Yetkin-yönetici" nosyonuna nasıl bir sosyolojik ve eleştirel değer yükleyebiliriz? Nosyonu oluşturan iki unsur arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Aynı şekilde bilgi ve iktidar arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Sırasıyla "mülkiyet"e ve "bilgi"ye eklenen "iktidar" kavramı tözel bir birlik arz eder mi? Evet ise, nasıl bir birliktir bu?

Bu soruları, Foucault'nun kavramlarını yeniden irdeleyerek cevaplamaya çalışacağım; elbette ki Foucault'nun amaçlarının benim kullandığım terimlerle formüle edilemeyeceği aşikârdır, ama bu kavramların Marx'ın girişimini sorunsallaştırmakla birlikte aynı zamanda genişletmeye yaradığına inanıyorum. Foucault modern toplumda sermayeye paralel biçimde iktidarın ve tahakkümün *diğer kutbu*, bilgi iktidarı kutbu olduğunu *teşhis eder* (2.1). Bilgi ve iktidarı birbirine eklemleyen, tam manasıyla bu kutba dair bir *kuram-*

laştırma temin eder bize (2.2). Ayrıca hem bilgi iktidarının tahakkümüne karşı kullanılabilecek silahlar tedarik etmeyi hem de onu toplumsal özgürleşme yönünde seferber etmeyi öneren bir *eleştiri* üretir (2.3).

2.1. Foucault Marx'ın Gri Alanda Bıraktığı "Kutbu" İrdeler

İlk bakışta toplumun "marjlarının" bir tetkiki gibi görünen araştırmasından yola çıkan Foucault yavaş yavaş sermayenin dışında bir *başka iktidar* olduğunun ayırdına varır. Bu şekilde çizilen, tüm bir toplumsal alanı kaplayan *diğer perspektif*, Marksist geleneğin mirası ile rekabete girer (2.1.1). Bu perspektif, modern sınıf yapısının kurucusu olan *diğer "kutbu"* daha iyi anlamamızı sağlar. Bu kutbun salt tarihselci bir kavramını geliştiren Marx onu bu şekilde tanımlamamış ve bu bakımdan hata etmiştir (2.1.2).

2.1.1. *Foucault Mülkiyet İktidarının Yanında Bir Bilgi İktidarı Ayırt Eder*

Foucault'nun 1968 patlamasının üzerinden henüz çok geçmemişken verdiği *Ceza Toplumu* başlıklı 1972-73 dersleri güçlü Marksist çağrışımlar içerir. Dersin özetinde rastladığımız bazı keskin ifadeler buna tanıklık etmektedir: On sekizinci yüzyıl sonundaki liberal mevzuatın hedefi "gerekli emekgücünü sağlayacak şekilde odaklanmış, çalışkan, üretim zamanına göre kendini uyarlamış bir emekçi bedenidir"; "cezanın hapishane biçimi, emeğin ücret biçimine tekabül eder" (*DE3*/468-69). Stéphane Legrand[1] 1972-73 ders yılı boyunca bu yönde sarf edilmiş azımsanamayacak sayıdaki önermenin altını çizer. Foucault'ya göre,[2] burada söz konusu olan, "zamanın kapita-

1. Bkz. Legrand, "Le marxisme oublié de Foucault", *Actuel Marx, Marx et Foucault* özel sayısı, no. 36 (2004): s. 27-43.

2. *La Société punitive a.g.y.* Takip eden satırlarda Legrand'ın atıfta bulunduğu sözceler o esnada henüz kitap yayımlanmamış olduğundan daktilo ile yazılmış versiyondan alıntılanmıştır. Kitapta bunlar sırasıyla s. 73, 153 ve 216'ya tekabül eder. Ayrıca bkz. *Le Pouvoir psychiatrique*'te (*a.g.y.*) "insan birikimi" ile "sermaye birikimi" arasında kurulan paralellik, s. 73-74.

list iktidar sistemi ve ceza sistemine benzer biçimde girmiş olmasıdır". Zorlama sistemi "üretim ilişkilerinin denetimini ve ikamesini sağlayan siyasal bir araçtır". Disiplinin işlevi, "insanların varoluşsal saatini, üretim döngüsünün zamansal sistemine tabi kılmaktır." Kısacası "disiplin", kapitalist üretim ilişkilerinin bir boyutu olarak görünmektedir: Bir anlamda, üretici gücü üretmek için üretimden önce disiplin gerekmektedir.

Şunu da belirtelim ki Foucault 1973'te Rio'da verdiği konferanslarda (*DE2*/538-645) daha da ileri giderek[3] fabrikaları, hapishaneleri, hastaneleri, okulları, kışlaları, vb. tekmil bir "kapatma" kurumları kümesi olarak adlandırır. "Bu ağlar ve bu kurumlar neye hizmet ediyor?" Cevabı çift yönlüdür. Birinci işlevleri, işyerinde "emek zamanından azami niceliği çıkarmaktır". "İkincisi ise, insanların bedenlerinin emekgücü haline gelmesini sağlamaktır. Bedenin emekgücüne dönüştürülmesi işlevi, zamanın emek zamanına dönüştürülmesi işlevine karşılık verir" (*a.g.y.*, s. 658)... ikisinin de amacı, "kapitalist yüksek kâr üretimi ve temellüküdür" (*a.g.y.*, s. 622). Kısacası, Foucault'ya göre sözü geçen kurumlar kapitalist üretimin işlevleri olarak anlaşılmalıdır.[4] Hiper-Marksizm denir buna.

Legrand 1975'te yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu* kitabında Foucault'nun Marksist kavramları nasıl uykuya yatırdığını gösterir. Legrand'a göre bunun sonucu, kıyaslanamaz şeyleri (okul, hapishane...) birbirine bağlayan ve "farklı disiplin kurumlarının kurgusal benzeşimini" simgeleyen soyut bir "disiplin" kavramını üstün tutma eğilimi olmuştur. Bu şekilde ele alınınca "disiplin" bir "sahte-kav-

3. Unutmayalım ki bu Rio konferansları esnasında Foucault, tüm bir Güney Amerikalı solcu aydın kuşağını allak bullak eden, çalkantılar içindeki Allende'nin Şilisi'ne birkaç yüz metre uzakta bulunuyordu.

4. Foucault bu anlamda aşağı yukarı özgül veya genel bir dizi hipotezi zikreder ve bunları kabul ediyor gibi görünür: On yedinci yüzyılın büyük kapatması, düşük ücretlilere yapılan baskının işlevsel bir koşuludur ("son derece zarif bir çözüm ..., kapitalizmin doğuş döneminde bulunmuş mucizevi bir çare", *DE2*/298); İngiltere'de hapishane, stokların korunması için gerekli bir kurum olarak ortaya çıkmıştır (*DE2*/604); emekçiyi, emekçi konumuna sabitlemeyi ve denetim altında tutmayı, çalışanlar hakkında bilgilerle, "epistemolojik iktidar" ile donanmayı (*DE2*/616) ya da isyanlar çıkarmaya meyilli bir avam kesimini damgalamayı hedefleyen hukuki-polisiye bir düzen ortaya çıkar (*DE2*/534-35). Hâsılı, "burjuvazi suç eğiliminden muazzam bir ekonomik ve siyasal kâr elde eder" (*DE2*/718-19).

ram"[5] haline gelmiştir. Hapishane sisteminin Foucaultcu analizi, bu görüşe göre, başlangıçtaki kapitalist üretimin zorunluluklarına yaptığı somut tarihsel referanstan koparıldığı anda tüm gücünü kaybeder. Elbette bu yönde argümanlar geliştirilebilir. Ama ben kendi adıma şu fikri ileri süreceğim: Foucault bu noktada, Marksist gelenek karşısında, "sermaye"den farklı bir iktidarı görünür kılan ve onu, her ne kadar çok genel bir planda da olsa, somut dokusu içinde kavrayan verimli bir yeniden düzenlemeye girişmiştir.

Üstelik bu fikrimi geliştirirken bir alandan diğerine normların iletişiminin nasıl işlediğini gösteren Legrand'ın analizine[6] de dayanabilirim. Kısacası, papazın günah olarak değerlendirdiği şeyi yargıç suç olarak, polis suça eğimlilik olarak, eğitimci tembellik olarak, patron işgücünün yetersizliği olarak, psikiyatr ise patoloji olarak yorumlayacaktır. Normun bu versiyonlarından her biri belli bir tip disiplin cezasına tekabül eder, ama burada "disiplin" bu alanı "zorlamaya dayalı iktidar" kavramı altında homojenleştirmez. Legrand haklıdır. Ona göre, her bir alanda normalin belirli bir kodlanışının nasıl belli bir öznelik rejimine tekabül ettiğini araştırmak gerekir. Kesinlikle. Ancak Foucault burada yine de tüm alanları baştan başa kateden bir faktörü açığa çıkarır. Öyle görünüyor ki muhtevası ve işleyişi bakımından son derece heterojen olmasına rağmen *bilgi iktidarı* normların ve disiplinlerin uygulanmasındaki çeşitliliği içinde bile teşhis edilebilir. 1977'de A. Fontana ve P. Pasquino ile yaptığı söyleşide (*DE3*/140-74) Foucault, bu keşfini Marksizme özgü "iktidar ekonomizmi"ne karşıt olarak tanımlar: İktidarların analizi "ekonomiden çıkarsanamaz" (s. 169). "Yeniden kodlama" tam da *diğer* egemen iktidara delalet eder: Bu diğer iktidar ekonomik *mülkiyet*'ten değil, *yetkinlik*'ten gelir. Yetkinliğin *birliğini* ifşa eder, bilgi iktidarına sahip olanlar arasındaki (sınıfsal) işbirliğini-rekabeti gerçekleştirir. En azından benim önerdiğim yorum budur.

Aslında Foucault burada bize yeni bir analiz cetveli takdim etmektedir. Bu cetvel sayesinde disiplin, *kapitalist düzen*'in salt işlev-

5. Stéphane Legrand, *a.g.y.*, s. 33.

6. Bkz. Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault*, Paris: PUF, 2007. Özellikle s. 81 vd.

sel bir gerekliliği olarak değil, aynı zamanda toplumun tamamında mülkiyet ve mübadele düzeni ile yan yana işleyen, "*bilgi iktidarı*" kaynaklı bir *diğer düzen ilkesi* olarak gün ışığına çıkar. Başlıca "yapısal" keşfinin altına imzasını atar Foucault. *Hapishanenin Doğuşu*'nun "Disiplin" başlıklı 3. Bölümünde de görüldüğü gibi, burada söz konusu olan, kapitalistlerin üretim araçlarını ve ürünleri alıp satarken, istihdam edip işten çıkarırken, artık ürüne el koyarken, kâr payını yatırımlarında veya yeni bir şube açmakta ya da bölüştürmekte kullanmaya karar verirken icra ettiği şekliyle iktidardan farklı *başka türlü bir iktidar*'dır. Bu iktidar özellikle tasdiklenmiş bir bilgiye sahip olmak ve onu uygulamaya koymaktan kaynaklanır. Ekonomik işletme için olmazsa olmaz bir koşuldur ama kendini sadece onunla sınırlamaz. Foucault'nun benimsediği inceleme alanında görebileceğimiz gibi, bu iktidar panoptik bir zaman-mekân düzenlemesinden gözetlemeye, sınamadan hiyerarşi kurmaya ve yargılamaya yarayan normların geliştirilmesine ve görevlerin, aşamaların ve koordinasyon kiplerinin tanımlanmasına kadar her alanda iş görür... Duruma göre üretime, ıslaha ve tedaviye yönelir. Psikiyatrın, yargıcın ve eğitimcinin bilgisine musallat olur. Ayırarak, ayrıştırarak, nesneleştirerek tabi kılar/özneleştirir (*assujettir*). Bilime dönüşecek bir bilgidir bu. "Hapishane ağı, insan bilimlerini tarihsel olarak mümkün kılmış olan bu bilgi iktidarının [okul ve hastane için de geçerli olan] donanımlarından birini oluşturur. Bilinebilir insan (ruh, bireysellik, bilinç ya da davranış, hangisi olduğunun bu noktada pek önemi yok) bu analitik kuşatmanın, bu tahakküm-gözlemin etki-nesnesidir."[7] Bu düzen aynı anda hem tabi kılıcı hem de üretkendir – doğrusunu söylemek gerekirse, tekrar sorgulamamız gerekecek iki kavramdır bunlar.

Gündelik yaşamdaki uygulanışları ölçeğinde değerlendirilecek olursa bilgi iktidarının imtiyazları, dünyanın efendisi izlenimi veren yüksek finansın mülkiyet iktidarı karşısında epeyce zayıf görünebilir. Foucault işte bu fantaziden kendimizi kurtarmamıza yardımcı olabilir: Toplumun modern biçimi neoliberalizm gibi geçici bir kon-

7. *Surveiller et punir*, *a.g.y.*, s. 312; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, *a.g.y.*, s. 390 (değişikliklerle) – *ç.n.*

figürasyonla tanımlanmaz. Başkalaşımlarını anlayabilmek için bu biçimi deşifre etmek gerekmektedir. Bu konuyu ileride (3.2.1) ele alacak, bu iki egemen "toplumsal güç" arasındaki nitelik farkını, "yetkinlik" ağının hiyerarşisini ve heterojenliğini, toplumun tamamını içine alabilecek gözenekli dokusunu vurgulayacağız. Bu farkın teşhisi, "temel sınıf"ın, halkın gücünün potansiyelini oluşturan şeyi tanımaya götürecek yolda hayati bir ilk andır.

Geride (1.1.3) sunulan "kıyaslama tablosu" bu analiz cetvelinin *yapısal* (sosyolojik) anlamını kavramamıza yardımcı oluyor. Tablo "modern toplum biçimi"nin –ki burada önerilen araştırma boyunca tanımlanacak olan bir kavram bu– kurucu iki kutbu arasında var olan paralellikleri gösteriyor. Marx'ın söz dağarcığıyla söylersek, burada betimlenen bilgi iktidarı basit bir üstyapı olgusu değildir. Bu iktidarın da –faydaların üretildiği yer anlamında– bir "ekonomik" altyapısı vardır. Foucault "özgül aydın"ın[8] ortaya çıkışını işte bu nedenle "teknik-bilimsel yapılar" (*DE3*/111) geliştikçe zihinsel işlevin öneminin artmasına bağlayacaktır. Böylece çağdaş bilgi iktidarını, "temeli"nden (*DE3*/151) yola çıkarak, birbirinden ayrılamaz biçimde teknik ve toplumsal "dispozitifleri"nin, aynı anda fayda (sağlık, güvenlik, eğitim, vb. etkisi) demek olan *ürünlerini* üretme, dolaşıma sokma, tüketme *araçları*'nın maddiliğinden hareketle kavrar. Eğer durum böyleyse, iki kutup (piyasa ve örgüt), birincinin üretime yönelik olması ve ikincinin üretim-dışı olmasıyla birbirinden ayrışmaz. Günümüzde görüldüğü üzere sermaye, daha önceleri kamu hizmeti olarak piyasa-dışında bırakılan sektörleri (hastane, okul, hapishane, laboratuvar...) de bilgi iktidarı vasıtasıyla gayet rahatça ele geçirebiliyor ve üretilen faydalara meta biçimi ve kâr işlevi kazandırabiliyor. Ayrıca, bilgi kendini iktidarla donatabiliyorsa, bu, aktörler ile üretmenin kendine özgü maddi ve toplumsal koşulları arasındaki ilişkiden kaynaklanan etkileri dolayısıyla oluyor. En azından, "bilgi"nin ve "iktidar"ın, ikisi arasında kurulan "üretim" ba-

8. Özellikle bkz. 1976'da *Politique-Hebdo* dergisinde yayımlanan hayranlık verici makale, *DE3*/109-14; Türkçesi: "Entelektüelin Siyasi İşlevi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, *a.g.y.*, s. 46-53. Bu makale İtalyanca yayımlanmış daha geniş kapsamlı bir söyleşinin kısaltılmış halidir, *DE3*/140-60.

ğıntısının analizine henüz dışsal, sosyolojik olan bu aşamada ancak bu kadarını ileri sürebiliriz.

Şimdi şunu sormak gerekiyor: Foucault "iktidar"ın diğer genel figürünü göstermekle Marx'a tümüyle yabancı bir problematik mi açmış oluyor? İki perspektifi içine alan ve bu ikisinin birbirini aydınlatabileceği ve eleştirebileceği bir kavramsal konfigürasyon düşünülebilir mi?

2.1.2. *Marx'ın Kuramında Niçin Bir "Kutup" Eksik?*

Kanaatimce, –kapalı doktrinler olarak değil de *araştırma programları* olarak değerlendirdiğimiz takdirde– "Marksizmi" ve "Foucaultculuğu" eleştirel karşılıklı-anlama girişimi, her birinin kavramlarının ikisini birden ağırlayacak kadar geniş bir alan yaratacak kuramsal bir yeniden temellendirmeyi mümkün kılacak biçimde müşterek bir yeniden formülasyonunu gerektiriyor. Marx'ta noksan kalan ve Foucault'ya başvurma ihtiyacını doğuran şeyi ortaya çıkardığını düşündüğüm ve "öte-yapısal" adını verdiğim yaklaşımın amacı işte bu yeniden formülasyonu gerçekleştirmektir.[9]

Çıkış noktam, bu kitabın başında açıkladığım, modern toplumsal düzenin "*aklın* araçlaştırılması" süreci üzerinden anlaşılması gerektiği fikridir. Bu tezi kabul edersek, *egemen sınıf* "toplumsal ölçekte iki *rasyonel* koordinasyon kipi"ne bağlı iki kutup (piyasa ve örgüt) arz etmektedir. Bu *iki* rasyonel *biçim*'e, (her biri kendine özgü yeniden üretim mekanizmalarına sahip olan) *iki* toplumsal *güç* tekabül eder: Mülkiyetin ayrıcalıkları aracılığıyla piyasaya egemen olan sermayedarlar ve "yetkinliğin" (iki anlamıyla: *tevdi edilmiş otoriteyle desteklenen* ve *varsayılan bilgi*) ayrıcalıklarıyla örgüte egemen olan *yöneticiler*. Bu iki toplumsal güç, mülkiyet iktidarının gücü ile bilgi iktidarının gücü, koşullara göre değişen şekillerde hem çakışır hem de çatışır. Bu güçler nüfusun küçük bir kesimini oluşturur. *Temel sınıf* ya da *halk sınıfı*, yani üçüncü toplumsal güç –aslında

9. Bu paragrafta anılan "öte-yapısal" yaklaşım *Théorie générale, Explication et reconstruction du Capital* ve son olarak *L'État-monde* kitaplarımda geliştirilmiştir. Elinizdeki kitap, bu kuramsal inşa sürecini Foucaultcu kavramların incelenmesinden hareketle sürdürmektedir.

birincisi– bu oligarşi karşısında çeşitli "fraksiyonları"nın (özel sektör/kamu kurumlarının serbest/ücretli çalışanları) piyasa süreçleri ve örgütsel süreçlerin yanı sıra bu süreçlerin ortaya çıkardığı dışlama mekanizmalarıyla kurdukları farklı ilişkilere bağlı olarak kendi kendini şekillendirir. Bu tür kavramların (özellikle de "yetkinlik", "yetkin yönetici" ve "örgüt/örgütlenme"...) tanımlanması ve bu tür figürlerin ("yöneticiler", "yetkinler" kimdir?) somut biçimde teşhis edilmesi, elbette, bir dizi sorgulamayı beraberinde getirir. Bu sorgulamalarla ancak kitabın sayfaları boyunca ilerlerken hesaplaşacağım. Bu aşamada yaptığım, henüz sosyolojik-tarihsel bir iletim hattının sözcelenmesinden ibarettir.

Şunu belirtmeliyim ki bu *ikili* düzenleme (topluma adını vermiştir: "piyasa toplumu") kipi piyasada değil, modern sınıf yapısının tepesinde bulunan yüksek *örgüt*'te –*modern devlet kurumu*'nda– doruk noktasına ulaşır. Hepsi-arasında olanın her-biri-arasında olana "öte-yapısal önceliği" sayesinde[10] bu kurum, en azından belirli bir tarihsel eşikten itibaren, (fiiliyatta durum ne olursa olsun) demokratik bir rejim olduğunu *iddia etmeye* başlar. Bundan böyle, herkesin arasında eşit olduğu varsayılan sözün örgütlenmesinden başka bir dayanağı olduğunu *iddia edemez* – müşterek bir iktidarın temeli olarak ortaya konan "bir ses = bir oy" aksiyomuyla temsil edilen *iddiası* budur. (Görmüş olduğumuz gibi, Foucault'nun her daim arka planda olduğunu varsaydığı) sözleşmeye dayalı-söylemsel düzenin bu modern *kurgusu*'nun *ontolojik* statüsünü, yani pratik anlamını aydınlatmamız gerekecek: Çünkü iddia da *bir şey*'dir.

Durum böyleyse, eğer egemen sınıf bu iki kutbu içeriyorsa, Marx'ın sınıf yapısı yaklaşımı tek yönlüdür: Marx, "piyasa"ya kurucu bir yer verirken, "örgüt"e modern toplum biçimi içinde aynı yeri vermeyi başaramamıştır. Egemen sınıfın içindeki toplumsal güç

10. Bkz. *Théorie générale* kitabımın 3. Bölümü. Şu anda "öte-yapısal bakışımsızlık" adını verdiğim şeye orada hâlâ (modernliğe özgü bir tarihsel aşkınlık anlamında) "aşkın bakışımsızlık" diyordum. Kant bu fikri "ilkel komünizm" adı altında ifade etmişti: Birbirlerinin özgür ve eşit olduğunu kabul eden insanlar arasında, dünyanın kullanımıyla ilgili kurallar üzerinde *herkes arasında bir mutabakat* olmadıkça hiç kimse meşru biçimde "Bu bana ait" diyemez. Modernlikte kabul edilen kurgusal devlet varsayımı budur.

olarak "yetkin(ler)-yöneticiler"in yerini kavramayı da. Çeşitli kuramsal çiftleri incelemiştir: Üretken/üretken olmayan, müdür/memur, girişimci/rantçı, vb. Ama bu figürleri kapitalist/ücretli emekçiler karşıtlığı etrafına serpiştirmiştir. Üstelik "aklın araçlaştırılması"nın birbirine indirgenemez ikiliği (piyasa/örgüt) üzerine kurulu modern tahakküme özgü asli çifti, "kapitalistler" ve "yöneticiler" çiftini de göz ardı etmiştir. Daha açık söylemek gerekirse, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ifade ettiği üzere, uyumlu planlama dediği sosyalizme geçişi müteakip yerine getirilmesi gerekecek bir görevi sezmişti: "kol emeği" adını verdiği şey ile "zihin emeği" ("bilgi iktidarı" diye tercüme edelim) arasındaki çelişkiye son verme görevi. Ancak bunu, "bolluğun" sorunu çözeceği gelecek zamanlara bırakmıştı. Tarihin bize öğrettiği üzere, kapitalistleri kovduğumuz zaman, "örgütleyiciler"in iktidarı tekellerine alıp yoğunlaştırması gibi bir riskin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir.

İşin paradoksal yanı şu ki piyasa ile örgütün eklemlenmesi üzerine kurulu modern toplumsal düzeni meydana getiren "aklın araçlaştırılması" sürecinin çifte yapısını teşhis eden Marx'ın ta kendisidir.[11] Birinciyi bağımsız üreticiler arasındaki *a posteriori* bir düzen olarak, ikinciyi ise birleşik bir iktidar çerçevesinde *a priori* bir düzen (bunun örneği fabrika düzenidir) olarak tanımlamıştır. Bu piyasa/örgüt kavramsal çifti daima somut gerçeklikle sımsıkı kaynaşmış iki mantığı öne çıkarır.[12] Klasik siyasal iktisada karşı sosyalizm gibi kuramsal bir sorunu gündeme getiren Marx, piyasa/örgüt eklemlenmesini tarihsel perspektifin merkezine yerleştirmiştir.

Ancak analizinin açık verdiği nokta da burası olmuştur. Zira bu çifti yanlı biçimde kullanır; çünkü onu ilkece bizi birinci öğeden ikincisine, piyasadan örgüte götüreceği varsayılan modern tarihin

11. En azından önceki eserlerimde öne sürdüğüm hipotez budur.

12. Tıp, eğitim, bilişim, posta dağıtımı, vb. sektörler, kamusal ya da özel olmalarına göre, piyasanın ve örgütün çeşitlilik arz eden dengelerine dayanır ama her düzeyde daima şu iki tür dolayımdan oluşurlar: Diplomaların, yetkinliklerin ve son olarak ücret gelirlerinin, vb. kamusal *örgütlenmesi* çerçevesinde özel alandaki tıp, sağlık *piyasa*'sında hizmet biçiminde bir meta satar. Tüm bunların pek ehemmiyeti yok. Önemli olan, "yönetenler" ve "yönetilenler"i ayıran oynak çizgi üzerindeki basit bir referans noktası olarak (bu noktaya döneceğiz) bu yapısal ikiliğe bağlı kuramsal-siyasal güçlüklerin üstesinden gelebilmektir.

teleolojik bir okumasıyla kurar: Kapitalist piyasa düzeninin derin eğilimi –endüstriyel yoğunlaşmanın rekabete dayalı süreçleri ve giderek kalabalık, eğitimli olan ve yan yana duran proletaryaya sunduğu devrim fırsatları aracılığıyla– onun gözünde üstün bir toplumsal düzen, yani herkes arasında *uyumlu örgütlenme*'ye dayalı bir düzen olan sosyalizm imkânına doğru evrilecektir. Dolayısıyla Marx bu çifti *yapısal* olarak değil, *tarihsel* olarak kullanır. *Yapısal olarak hatalı* olduğu için *tarihsel olarak da hatalı* bir kullanımdır bu. Bu iki öğenin, piyasa ve örgütün, modern sınıf yapısının *kurucu çiftkutupluluğunu* tanımladığını anlayamamış, çünkü mülkiyet iktidarının yapısal bağlaşığı olan *bilgi iktidarı*'nı *heterojenliği ve kendine özgü maddiliği içinde* değerlendirememiştir.

Toplumsal alanın bu "diğer kutbu"nu sistematik, ansiklopedik biçimde değil, başlıca özellikleriyle incelemek başkalarına, özellikle de Foucault'ya kalmıştır.[13] Ancak bu diğer kutba ne tür bir birlik atfedilebileceği ve "sermaye" kutbuyla ne tür bir bağıntı içinde olduğunu bilmemiz gerekiyor. Bu çiftkutuplu karşıtlığı yapılandıran iki *dolayım*, piyasa ve örgüt, söylemsel *dolayımsızlığın*, yani doğrudan doğruya söz üzerine kurulu işbirliğinin sürekliliği olarak sunulur.[14] "Aklın araçlaştırılması"nın en hassas noktası bu iki "dolayımın" söylemsel ilişkiyi altüst edecek biçimde "sınıf faktörlerine" çevrilmesi sürecinde yer alır. Marx'ın zaafı, sosyalizmi, "uyumlu örgüte" yolu açacak biçimde piyasanın lağvedilmesiyle ortaya çıkması beklenen demokrasinin, yani herkes arasında paylaşılan sözün, zaferi olarak düşünmüş olmasıdır. Gerçekte olanlarsa hepimizin malumu.

Dolayısıyla bizi, toplumsal ve siyasal eleştirisini esas itibariyle kapitalist piyasa tahakkümüne değil, bir bilgi iktidarının koşulların-

13. Nitekim bu soru özellikle de 1930'lardan beri çeşitli açılardan ele alınmak suretiyle tüm önemli sosyoloji çalışmalarında merkeze yerleştirilmektedir: örneğin, idareciler çağı, bürokrasi toplumu, teknolojik yapı; Frankfurt Okulu veya kurumsalcı yaklaşımlar; sermaye/*oikos*, entropi/örgüt, ekonomik sermaye ve kültürel sermaye, piyasa/yönetim "alt-sistemleri" arasındaki fay hatları, vb. gibi temalar.

14. Bu noktada bkz. *L'État-monde* kitabımın, modernliğin "söylemsel" tarihsel hipotezi (medya, dolayımlar ve söylemsellik) konulu bölümü, s. 79-84.

da "diğer kutup"tan türeyen güce hasretmiş olan Foucault'nun öte-Marksist bir okumasına götüren hem sosyal-epistemik hem tarihsel-siyasal nedenleri sezebilecek durumdayız şimdi.

2.2. "Yetkin(ler)-Yöneticiler"in Bilgi İktidarının Kuramcısı Foucault

Peki ama ne tür bir bilgidir burada söz konusu olan? Ne tür bir iktidar bahşeder? Bu bilgiler kimden gelir? İktidarlar kimden gelir? Analizimiz ilerledikçe netleşecek noktalar işte bunlar. Girizgâh babında önce Foucault'nun "hakikatin tarihi" olarak bilginin tarihini yazma projesini daha iyi kavramaya (2.2.1), daha sonra bu kuramsal programı Marx'ınkiyle karşılaştırmaya (2.2.2) ve akabinde de bu iki hedefin birbirlerini besleyebilecekleri kavramsal çerçeveyi çizmeye (2.2.3) çalışacağım.

2.2.1. *"Hakikatin Tarihi": Doğru, Haklı, Sahici*

Koyré hayranı Foucault (*DE1*/170), bilim tarihi etrafındaki felsefi bir hareketlilik ortamında araştırmasına başlamıştır. Ancak *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* kitabıyla, *Annales* ruhuna sadık kalarak, "içeriden" değil "dışarıdan" (*DE2*/541) tarih yazma yoluna girer. İlgi alanlarının, bilgi tiplerinin, ilgili aktör ve öznelerin statüsünün, çeşitli grupların stratejilerinin dönemsel yenilenişinin tetkikinden ve ayrıca, *Kelimeler ve Şeyler*'den itibaren, topyekûn bilgileri etkileyen epistemik dönüşümlerden yola çıkarak deşifre ettiği bilginin *toplumsal* tarihini yazmaya koyulur. Müşterek biçimde alımlanan ve bir otoriteye sahip "hakikatler"in işte bu şekilde birbiri ardınca ortaya çıktığını gösterir. Bildiğimiz gibi, Foucault bu konuda, süreksizliğin, epistemolojik alanların ve kavramların kullanış biçimlerinin dönüşümünün kuramcısı (Bachelard'ın izinden giden) Canguilhem'den feyiz aldığını kabul etmektedir.[15] Ama kendisi adım adım, sonradan "hakikatin tarihi" olarak tanımlanacak, daha kap-

15. Bkz. Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Fayard, 2010, s. 47-55. Ancak Foucault Braudel'in mirasını da devralmıştır. Bkz. Jean-François Bert, *Introduction à Michel Foucault*, Paris: La Découverte, 2011, s. 19.

samlı bir proje geliştirir. İleride "Delilik konusunda benim sorunum," diye yazacaktır "delilik söyleminin hakikat söylemleri, yani doğru söylem statüsü ve işlevi olan söylemler doğrultusunda nasıl işlerlik kazanabildiğini öğrenmekti. Batı'da bu, bilimsel söylemdir. Cinselliği de işte bu doğrultuda ele almak istedim" (*DE4*/312).

Foucault 1970'lerden itibaren "bilgi" ve "iktidar"ı daha açık biçimde iç içe geçirir. "Her toplumun kendine özgü hakikat rejimi, genel bir hakikat politikası vardır. Yani, kabul ettiği ve doğru olarak işlerlik kazandırdığı bir söylem türü; doğru ya da yanlış sözceleri ayrıştırmayı sağlayan mekanizmaları ve mercileri, birincileri tasvip edip ikincileri cezalandırma tarzı; hakikatin elde edilmesi için geliştirilen teknikleri ve prosedürleri; neyin doğru olarak işlediğini söylemekle yükümlü olanlara bahşettiği belli bir statü vardır." Kısacası, her toplum kendine özgü bir "hakikatin siyasal iktisadı"na sahiptir (*DE3*/158-59).

"Hakikat" sancağı altında araştırma nesnesine bu şekilde iliştirdiği *pozitiflik*, Marx'tan mülhem perspektiflerle tezat oluşturmaktadır. Foucault bu tür perspektifleri, aynı olguların incelenmesinde, bilimin ilerlemesi ya da "üretici güçler" kapsamına girmediği müddetçe, bu olguları salt "ideoloji" açısından ele aldıkları gerekçesiyle döne döne kınar.[16] Nitekim iktidar ile sürdürdükleri ilişki etrafında "hakikatin tarihi" ile "ideolojinin tarihi" birbiriyle çarpışıyor ve birbirine karışıyordu sanki. Bu dolaşığı çözmeyi deneyelim. Önce burada söz konusu olan "hakikat"in ne olduğunu kavramaya çalışalım.

Bir Geçerlilik İddiası, Geltungsanspruch

Buradaki "hakikatin tarihi" bizzat hakikatin kendisiyle değil, doğru olarak kabul edilen şeyin tarihiyle ilgilenir.[17] Bu tarih, üretimlerinin teknik ve kurumsal koşullarına bağlamak suretiyle hakikat *iddialarını* ve *tasdiknamelerini* asıl nesnesi olarak alır. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, Wittgenstein ve Austin'in izinden giderek bunları

16. Bkz. (*DE3*/148-49). Burada, "söylemlerin içinde yer alan, kendi başlarına ne doğru ne yanlış olan hakikat etkilerinin nasıl üretildiklerini" anlamaya engel teşkil eden "ideoloji" yaklaşımını reddetmektedir.

söz edimleri olarak değerlendirmek meşru olacaktır. Yani öznelerarası pratiklere karışmış, "dispozitifler"e kaydedilmiş iddialar olarak düşünmeliyiz bunları. Habermas'ın yüklediği anlamda "iletişimsellik" iddiası[18] taşıyan sözcelerdir söz konusu olan. Eğer durum böyle ise, Foucault'nun bahsettiği "hakikat" asla tek başına gelmez. Hakikat söylemi zorunlu olarak böyle bir söz ediminin diğer iki kurucu boyutunu da beraberinde getirir. Hakikat iddiası üçlü *geçerlilik* muhtevası içinde anlaşılmalıdır: "Hakikat söylemi" yalnızca *doğru* olma iddiasında değildir, emrettiği "normallik"te *haklı* olduğunu da iddia eder. Üstelik meramını bu söylem içinde beyan eden öznelerin hakikatini *sahici* olarak tanımlar.[19] Bu söylem, aklın araçlaştırılmasının mekânlarından biridir. Ama sözün muhatapları üzerinde ürettiği *etki*'ye indirgeyemeyiz onu. Burada söylemsel, kurumsal ve

17. Bu anlamda Jacques Bouveresse'in "hakikat" terimini kullanmaktaki isteksizliğini anlayabiliriz (bkz. "L'objectivité, la connaissance et le pouvoir", *L'Infréquentable Michel Foucault* içinde, haz. Didier Éribon, *a.g.y.*, s. 136 vd.). Nitekim Foucaultcu "hakikat" kavramını tamamen farklı şekilde anlamak lazım, bkz. Thomas Boccon-Gibod, *Michel Foucault, dire la vérité*, Poitier, Scéren: CDNP, 2013. Kitabın Giriş Bölümünde şöyle yazıyor Boccon-Gibod: "Hakikati, söylenen şeyin bir niteliği olarak anlamak âdetten olduğu halde Foucault radikal biçimde yeni bir perspektif sunar bize ...: Söyleyenin yaşamıyla ilişkisi içinde söylemenin hakikati." Ben de burada "hakikat iddiası" tabirini bu anlamda kullanıyorum.

18. Fikir çok basittir: Bir asansörcü "sigara içmek yasak" dediği zaman, *doğru* (sigara içmek sağlığa zararlıdır), *haklı* (burada sigara içmek yakışık almaz) ve *sahici* (size bunu hatırlatma otoritesine sahibim) şeklinde üçlü bir iddia ortaya koyar. Bütünlüklü bir analiz için bkz. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 1. cilt, Paris: Fayard, 1987 [1981], s. 305-36; Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2001. Geçerlilik iddiası (*Geltungsanspruch*) üç bileşenden oluşur: hakikat-etkililik iddiası (*Wahrheit-Wirksamkeit*), haklılık (*Richtigkeit*) ve sahicilik (*Wahrhaftigkeit*). Bkz. Almanca baskısındaki tablo: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt anı Mainz: Suhrkamp, 1985, s. 439.

19. Bu şekilde anlaşılan "iletişimsel eylem", her birimizin planlarının *mutabakata dayalı bir koordinasyonu* amacıyla durumun ortak bir tanımına ulaşmaya yöneliktir. Habermasçı perspektifte söz konusu olan, iletişimin hangi koşullarda toplumsal yaşamın fiili normu olarak dayatıldığını belirlemektir. Benim bu kavrama burada atıfta bulunmamın amacıysa tamamen farklı: Kavramı, Habermas'ın önerdiği toplumsal, tarihsel ve siyasal kuramın tersine normatif değil, analitik bir perspektifte ele alıyorum. Onu, modern sınıf yapısının ve dolayısıyla da modern sınıf mücadelesinin varsayımına içkin olan iddianın doğasını tanımlamak amacıyla kullanıyorum. Bkz. *Théorie générale*, s. 413-26 ve *L'État-monde*, s. 74-92.

maddi dispozitiflerde nesnel olarak mevcut bulunan varsayımlardan bahsetmekteyiz: Toplumsal aktörler bu varsayımlar aracılığıyla "hakikat oyunları", araçlaştırma ve özgürleşme manevraları içinde birbirleriyle karşı karşıya gelerek kendilerini belirli öznellikler biçiminde üretirler. Foucault'nun "hakikatleri"ni bu üçlü kategori kapsamında değerlendirmek gerekir.

(1) *Hakikat-etkililik.* "Hakikatin tarihi", bir "geçerlilik tarihi", *doğru*'nun telaffuz ediliş biçimlerinin tarihi olarak sunulur. Modern çağda, bu varsayılan hakikat, bilimin hakikatidir. Foucault bunu deliliğin tarihi, cinselliğin tarihi, vb. gibi çeşitli düzlemlerde ele alır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda bu, hapishanenin, tımarhanenin, vb. söylemlerinin ve pratiklerinin hakikatidir. Hakikat ıslah ettiğini, tedavi ettiğini ve eğittiğini iddia eder. 1977-79 yılları arasındaki derslerinde ise, liberal yönetimselliğin ayırt edici özelliği, bilimsel olarak saptandığı ilan edilen doğa yasalarının oyunlarını oynamasına izin vermektir.

(2) *Normun haklılığı.* Foucault *norm*'un *hukuk*'un yerine geçme, daha doğrusu ona "karışma" eğiliminde olduğunu vurgular. Bu evrim, özellikle Bentham'ın panoptikon ütopyasının verdiği şevkle, "denetim" ve "gözetleme" problematiği karşısında Beccaria'nın "yasacılık kuramı"ndaki –topluma karşı işlenmiş hatanın telafisi meselesinin tartışıldığı– bir pasajda (*DE2*/606 vd) açık seçik okunacaktır. Bu "karışım" normlar ile değerlerin, çıkarlar ile ahlakların çatıştığı "toplumsal dünya"da yer alan geniş bir "haklılık" (*Richtigkeit*) kavramıyla ifade edilir. *Normun yükselişinde* ortaya çıkan bu yeni iktidar, bedenler ve ruhlardan, haklı amaçlar ve uyarlanmış araçlardan sorumlu *yetkinlerin yeni* dünyasının iktidarıdır. Bu yetkinler, hukukun ayırt edemeyeceği kişileri –anormalleri, sapkınları, hastaları, vb.– ayırt etme yetkinliğine sahiptir. Hasta, suçlunun yerine geçtiğinde, "bir bilimin hakikat etkileri aynı zamanda iktidar etkileri olmaya başlar" (*DE3*/77-78). Bilimin hakikati olduğu varsayılan bu hakikatin sahipleri adaletten sorumlu kişilerin yerine normatif bir işlevi yerine getirirler. Neyin yapılmasının *haklı* olduğunu söylerler. Işıklı ve şeffaf bir şehircilik reçetesi yazan sağlık hekimleri gibi (*DE3*/194). Örnekler çoğaltılabilir. Bu şekilde toplumun içine işleyen yetkinlik iktidarı, bilimin doğrusuna indirgenemeye-

cek olan norm adına icra edilir. Bu iktidar ne zaman doğru dese, aslında "normal" demek istiyordur.[20] Bu anlamda Foucault'nun araştırmasının en önemli miraslarından biri, normu "dünyanın bürokratikleşmesi"nin[21] işlemcisi olarak tanımlayan Foucaultcu bir sosyolojide aranmalıdır.

(3) *Söylemin sahiciliği ve otoritesi.* Foucault'nun bahsettiği hakikat (iddiası) ancak paylaşıldığı ölçüde kendini idame ettirebilir; sadece kabul görmesi yetmez, bizzat kendisi diyaloğa katılan özne bu hakikati bilfiil tasdik etmelidir. Yani, *itiraf* etmelidir. "İtiraf derken," diye yazar Foucault, "özneyi, cinselliği hakkında, kendisi üzerinde etki yaratma kapasitesine sahip bir hakikat söylemi üretmeye teşvik eden her türlü prosedürden bahsediyorum."[22] Cinsellik (doğru, haklı ve) *sahici* önermelerle kendini ifade etmeye davet edilir: İtiraf ederken de özne "cinsiyet bilimi"nin söylemini *kendine mal eder*. Kabahatler, sağlık, eğitim düzenlerinde de aynı şey söz konusudur. Eğer durum böyleyse, buradaki mesele ıslah edilmiş, sağlığına kavuşturulmuş ya da eğitilmiş bir özne değil, bu ıslah etme, iyileştirme ya da eğitme iktidarında *kendini bulan* öznedir. Bu anlamda bu iddia, çağırana ve çağrılana özne konumu veren karşılıklı çağrı esnasında işler.[23] Ama bu hakikat oyunu mikro-ilişkilerdeki tekil öznelerin mekânında kapalı kalmaz. Hakikat "bazı büyük siyasal-

20. Bkz. Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, Paris: La Fabrique, 2009. Macherey bilhassa, bu yazarların norm nosyonuna nasıl dinamik bir anlam (yeni sorunlara çözüm olarak gelen ve deneyim alanını dönüştüren yaratıcı bir süreç) yüklediklerini göstermektedir.

21. Bkz. Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néoliberale*, Paris: La Découverte, 2013. Kitap bugün muazzam bir araştırma alanı haline gelmiş olan bir konuya gönderme yapmaktadır.

22. *DE4*/317-18. Ayrıca s. 316: "İnsanlara, kendi hakikatlerinin gizi cinsiyetlerinde saklı" dendiği andan itibaren (modern) yenilik ortaya çıkar.

23. İtiraf "adalet alanında, tıpta, eğitimde, aile ilişkilerinde ve gönül ilişkilerinde (...)" (*VS*/79) talep edilir. Tıpkı her şeyi göstermenin masumiyeti gibi, her şeyi söylemenin masumiyeti. Bu arada, itirafçılardan psikiyatrlara ruh ve bedenlerden sorumlu yetkinler tarafından durmaksızın yinelenen "her şeyi söyleme" zorunluluğu (*VS*/30) ile söz rejimi (bir insan = bir oy) tarafından yönetilme, kamusal meseleleri bu rejimden geldiği varsayılan otorite altında, yani kamusal ve şeffaf sözün otoritesi altında halletme şeklindeki modern iddia arasındaki ilişkiyi de saptamadan geçmeyelim.

ekonomik aygıtların (üniversite, ordu, edebiyat, medya) münhasır değil belki ama egemen denetimi altında üretilip nakledilir" ve "tüm siyasal tartışmaların ve tüm toplumsal çatışmaların (ideolojik mücadeleler) bahis konusu budur" (*DE4*/159).[24] Bir başka ifadeyle, "hakikat" ancak ve ancak üretimin teknik-örgütsel dispozitifleri sayesinde ürün verebilir. "Hakikat"in kelimenin tam anlamıyla *modern* karakteri yalnızca bilime ve teknik etkiye atıfta bulunmasında değil, aynı zamanda –buna bağlı olarak– kamusal olmasında yatar. Foucault'nun altını çizdiği gibi, antik çağın *erotikos* bilgisinden farklı olarak modern cinsellik söylemi *kamusal* alana bağımlıdır – ki diğer "hakikat söylemleri" için de aynısı geçerlidir. Bu yüzdendir ki, bilgi iktidarının (tıp, okul, adalet, ordu)[25] "devletleşmesi" ya da "yönetimselleşmesi" teması mütemadiyen karşımıza çıkar. Kanımca bu "hakikat söylemi"nin –öte-yapısal anlamda modern– hakikati burada yatmaktadır: Tüm toplumsal yaşamı "söz"ün[26] rejimi altına yerleştirmesi *beklenen* varsayım doğrultusunda kamusal-resmi bir söylem ile bunu kendilerine mal eden öznelerin söylemi arasında bir karşılıklı bağıntı (*corrélation*) ima eder.

Görüldüğü üzere, bugün "bilimsel" bir değeri olduğunu kabul edebileceğimiz gelişmenin tedrici başarısını ele almadığı ve bunun yerine, kendisine iktidar, tahakküm, yaşam ve özneleştirme etkileri eklenmiş, doğru olduğunu iddia eden ve doğru olarak uygulanan şeyin güzergâhını tasvir ettiği ölçüde, Foucault'nun projesi *bilim tarihinin etrafından dolaşır*. Bilimsel söylemleri pratiklere ve bu pratikleri de dispozitiflere yerleştirerek *düşünce tarihinin ötesine geçer*. Foucault'nun bu şekilde gün ışığına çıkardığı bu maddi (yani

24. Ayrıca bkz. *Volonté de savoir*'ın (*Bilme İstenci*), "*Scientia sexualis*" (Cinsellik Bilimi) başlıklı 3. Bölümü: "İtiraf, konuşan öznenin sözcenin öznesiyle çakıştığı bir söylem ritüelidir; bu ritüel ayrıca bir iktidar ilişkisi içinde yerine getirilir zira yalnızca hitap eden değil, itirafa mecbur bırakan, dayatan, değerlendiren ve yargılamak, cezalandırmak, affetmek, teselli etmek, uzlaştırmak... için müdahale eden bir merciin hiç değilse sanal varlığı olmaksızın itiraf etmeyiz", s. 82-83.

25. Tilmizi üstadına bağlayan özel bir bilgelik demek olan antik çağın ve Doğu'nun "*erotikos* sanatı"nın aksine, tartışılan bir kamusal "hakikat"in nesnesi olan modern "cinsellik bilimi" hakkında bkz. *VS*/71-98. Biyolojik olanın devletleştirilmesi hakkında bkz. *DS*/213.

26. Bu "söz rejimi" kavramı hakkında bkz. *L'État-monde*, s. 84-87.

ontolojik-toplumsal) dokuda aynı anda *hakikatler*'in, *normlar*'ın ve *özneler*'in birbirine karışmış olarak bulunduğunu göstermeye çalıştım.

Malum, Foucault kendi söylemini bu terimlerle sunmuyor. Ama öyle sanıyorum ki çabasının aslında bunu ima ettiğini gösterebildim. Her türlü yanlış anlamadan kaçınmak için, bu okumanın beni hangi sonuçlara götüreceğini en baştan belirtmek istiyorum. "Geçerlilik iddiası"na içsel akıl-rasyonelliğe bu üçlü başvuru yukarıdan bakıldığında, yalnızca ifade etme iktidarı tarafından değil, bu ifadeyi toplumsal koşullarda fiili olarak icra eden iktidarlar tarafından da, yani bir "sınıf" bağlamında, araçlaştırılmış görünür. Ama iktidarın hükmeden/hükmedilen gibi basit bir *geçişli* modelle değil de karşılıklı bir *bağıntı* olarak, (toplumsal olgular üzerinde olduğu kadar kendi üzerinde de bir nüfuza sahip olma anlamında) iktidarların karşı karşıya gelmesi olarak anlaşılmasını savunuyorsak şunu söylemek zorundayız: Bu pozitiflik, yani tam anlamıyla modern olan tahakküm sürecine doğrudan bağlı bu tarihsel yaratıcılık, yukarıdan iktidar ile kendisi de tüm araçlaştırma süreçleri içinde, bu müşterek "çiftkutuplu" akıl-rasyonellik tarafından şekillenmiş olan aşağıdan canlı bir güçle karşılaşmasına söylem kadar "dolayım"ın da müşterek potansiyeline bağlıdır. İktidarın üretkenliği, sadece yukarının işi değildir. Hâlâ biraz bulanık görünebilecek bu özette saptamaya çalışacağım şey budur.

1971-76 arasındaki araştırmalarda bu "hakikatin tarihi" *mülkiyet* ile değil, benim "diğer sınıf faktörü" dediğim, *yetkinlik* ile alakalıdır. Yani, yetkin-yöneticilerin sahip olduğu, kendilerini "hakikat" (doğru, haklı ve sahici olanı birleştiren bir hakikat) taşıyıcısı olarak kabul ettirme (ve dayatma) kapasitesi ile ilgilidir. Bu şekilde, Marx ve Foucault tarafından kabul edilen modern toplumsal düzenin iki "kutbu" arasındaki paralellik hipotezi tutarlılık kazanmaya başlıyor. Ne var ki, bu iki kuramsal kanat son derece heterojen ve her biri kendine özgü bir tarihe bağlı görünebilir. "Hakikat"in tarihi "sermaye"nin tarihi değildir. Bu kritik sorunu ele almadan önce, 1970'lerin sonuna doğru Foucault'nun araştırma konusu ve düzleminde gözlemlediğimiz değişiklikle birlikte ortaya çıkan başka bir zorluğun üstesinden gelmemiz gerekmektedir.

2.2.2 *Yönetimin Hakikatleri*

1. 1977-79 yıllarındaki derslerde gerçekten de bir ufuk değişikliği olmuştur. Şimdi yetkinlerin yetkinlik alanlarındaki pratikleriyle değil, "yönetim" pratikleriyle ve ilk bakışta daha ziyade kapitalistlerin işi gibi görünebilecek "siyasal iktisat" üzerinden yönetimle ilgileneceğiz. "Yönetenler"in hakikatiyle. "Yönetenler" dediğimiz bu kolektif aktör, varlığını, yönetilenler kolektifiyle karşılıklı bağıntısına, resmen *nominalist* olan bir programa göre hükmedilen belli bir toplumsal *bütün* tasavvuruna borçludur. Peki yöneten kimdir? Bu "yönetim hakikatleri" kime aittir? Bu noktada tam da "hakikat" nosyonuna bir daha dönmemiz gerekiyor. Bu kez onu, "siyasal iktisat üzerinden yönetim" sahasında ve Marx'ın ileri sürdüğü "siyasal iktisadın eleştirisi" ile ilişkisinde yer aldığı biçimiyle inceleyeceğiz. "Hükümet etmenin hakikatleri" nelerdir? "Sivil toplum"u kendine referans yapan bu söylemin statüsü nedir?

2. Foucault bizi "sivil toplum" kategorilerini "işlem gerçeklikleri" olarak ele almaya davet eder. "Bu sivil topluma bahşettiğimiz gerçeklik derecesi konusunda çok temkinli olmamız gerektiğini düşünüyorum," diye yazar. Sivil toplum siyasal kurumlar karşısında "ilk ve doğrudan gerçeklik" olarak düşünülmemelidir. "Modern yönetim teknolojisinin bir parçasıdır bu. [...] gerçekliği yok anlamına da gelmez. Sivil toplumun delilik ya da cinsellikten bir farkı yoktur. İşlem gerçeklikleri diye adlandıracağım bir şeydir bu; yani sivil toplum, tarihin her döneminde var olmadıkları için daha az gerçek olmayan bu işlemsel ve geçici figürler, tam da iktidar oyununda ve ilişkilerinde, bu ikisinin dışında kalan şeylerde, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ara yüzeyde doğar [...]" (*NB*/300-301). Aktörler arasındaki işlemin gerçekliği, yani söylemler-arası pragmatizmin gerçekliği –en azından "siyasal iktisat üzerinden yönetim"in dayattığı okuma bu gibi geliyor bana– söz konusu toplumun (sınıfsal) *gerçek yapısı* değildir, saf bir nesnellik tanımlamaz. Gerçekleştirilecek bir *ideal* de değildir. Gerçek pratiklere karışmış gerçek sözceler düzeninin –sıklıkla kullanılan bir deyimle söylersek, *tarihsel olarak a priori* bir biçim içinde, kendine özgü "maddiliği" içinde

anlaşılması gereken– belirlenmiş bir toplumsal yapıya içkin pratik varsayımların gerçekliğidir. Foucault'nun Marx ile yolunun kesiştiği sahada, "*öte-yapı*" adını verdiğim şeyle alakalıdır.

3. Nitekim *Kapital*'in I. Kitabının 1. Kısmındaki analitik açıklamanın formüle ettiği şey tam da böyle bir "işlem gerçekliği"dir. Marx burada liberallerin bahsettiği bu "sivil toplum"un mantığını son derece kesin çizgilerle tasvir eder. Modern toplumu –daha öyle olmamışken– "piyasa toplumu" olarak tanımlar; sonra da açıklamanın ileriki sayfalarında bu toplumun kapitalist karakterini ayrıntılarıyla belirtir. Meta üretiminin toplumsal mantığını kapitalizmin varsayımı olarak, ilan edilmiş mantığı olarak öngörür. 1. Bölüm, bu toplumun *rasyonelliğini*, *Wahrheit*'ını (özel mülkiyet üzerine kurulmuş rekabete dayalı konfigürasyon, kullanım değerlerinin üretimini azami düzeye çıkarır ve faktörlerin dağılımını optimize eder) ve *meşruiyetini*, *Richtigkeit*'ını (özgür ve eşit ortaklardan başka bir şey tanımama özelliğini) gözler önüne serer. Biraz geride (1.2.3) analiz ettiğimiz Foucault'nun bir formülasyonuna dönersek Marx, piyasa üretimi kavramının canevinde ekonomik/hukuki-siyasal bir (öte) yapılanma içinde hukuki olanın ekonomik olana ve ekonomik olanın hukuki olana nasıl "endekslendiğini" gösterir. *Kapital*'in 2. Bölümü iletişimsel işleme karışmış olan üçüncü zorunluluğu –yani, iddia ettiği yurttaşın *kimliğini* ve bu yönetimsel iddianın *sahiciliğini*– değerlendirir. Burada Marx şunu açıklar: Tarih başka tür düzenlemeler de üretmiş olduğu için para ve onun koşulu olan piyasa biçimi[27] doğal olgular değildir ve onları tesis edecek, böyle bir toplumsal düzeni ilan edecek bir "toplumsal *edim*" olması gerekir. "Başlangıçta eylem vardı,"[28] diye yazar; ama bu, tarihsel başlangıç değil, her daim yeniden kurulan özel *toplumsal mantığın kaynağıdır*. *Öz-*

27. Marksizme Hegel'den miras kalmış dilsel kullanımda bu "biçim" terimi, piyasa ya da sermaye olsun, öte-yapı ya da yapı, ücretlilik ilişkisi ya da devlet olsun, tüm toplumsal yapılandırma tiplerine gönderme yapar. Hiçbir kuramsal "giz" barındırmaz.

28. Bkz. *Le Capital*, 1. cilt, 2. Bölüm, *a.g.y.*, s. 97. *Kapital*'in felsefi şerhinde bu pasajın her zaman göz ardı edilmiş olması son derece çarpıcıdır. Nitekim bu pasaj, burada kelimenin tam anlamıyla bir öte-yapısal konumun söz konusu olduğunu anlayamayan belli bir *doksa*'nın yüzleşemediği bir sorunsalı ortaya atmaktadır. *Kapital*'in bu iki bölümünün okuması için bkz. *Explication et reconstruction*

gür olduğu varsayılan üreticiler ile satıcılar arasında bu tür bir edim, piyasa yasası kapsamında herkesin özgür olduğunu ilan eden bir *antlaşma*'dan ibarettir. Yeni Ahit'teki tabire göre, bu bir dilsel edimdir: "Başlangıçta Kelam vardı." Ancak bu edim, tarih-dışı, aşkın bir ontolojiyle değil, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal konfigürasyonla ilintilidir; kuramının da bunu saptaması gerekecektir.

4. Dolayısıyla Marx'a bu üçüncü öğenin koşullarını tespit etmek kalıyordu: *Bu söylemi kendi hakikatleri sayan, bu "hakikat"in sahici özneleri olduklarını sanan aktörler nasıl ortaya çıkar?* Nitekim Marx, bu iddianın, 1. Kısımda dile getirilen ("meta fetişizmi"ne[29] hasredilmiş meşhur paragraftaki) içeriden eleştirisinin ötesinde, tüm öznellikleri içine yerleştirdiği genelleşmiş biçimi altında bu piyasa dispozitifini *doğuran* tarihsel olarak belirlenmiş *gerçek-yapısal* süreçlerin doğasını tespit etmeye çalışacaktır. 3. Kısımda, emekgücünün kendisini metaya dönüştüren ücretlilik sömürüsünün kapitalist mekanizması aracılığıyla piyasanın nasıl kendisini *evrensel* bir kural olarak gerçekleştirdiğini gösterir. İşte, bu açılış "edimi" kapitalizmin yapısal vaziyeti içinde kendisinin *öte-yapısal* varsayımı olarak *tesis edilir*. "Sermaye", "piyasa" öte-yapısını, kendi evrensel varsayımı olarak doğuran yapıdır. Piyasa bu yapıyı "işlem gerçekliği" olarak tesis eder, aktörler de onun aracılığıyla pratikleri içinde birbirleriyle iletişime girerler. Ücretli emekçinin özgür ortak sıfatıyla katıldığı piyasa ilişkisi olarak ücretlilik ilişkisinin rasyonel (hakikat), eşit (hakkaniyet/haklılık) ve özgür (sahicilik) olmasını sağlayan bir kurgudur bu. Kurgunun *gerçekliği*, sınıfsal çatışmada doğurduğu (çelişkili) etkilerde yatar.[30] Marx'ın diyalektik analizinin

---

du Capital, s. 45-91. Orada gösterdiğim gibi Marx, Hobbes'un toplum sözleşmesini, kıyameti çağrıştıran yabancılaşma terimleriyle yeniden yazmıştır.

29. Burada iki eleştiri birden söz konusudur: Önce 1. Bölümdeki meta fetişizminin *fenomenolojik* eleştirisi, sonra da 2. Bölümde piyasayı tesis eden "toplumsal edim"in *ontolojik eleştirisi* – bir "edim ontolojisi". Oysa birinciyi yöneten tam da, tuhaf biçimde göz ardı edilmiş olan, bu ikinci etaptır: Toplum, piyasa yasasını *tesis eden* bu *edim*'in etkisi altında fiilen işlediği ölçüde –yani üretici-yurttaşlar kendi aralarında "somut planlara" göre örgütlenme yetisinin ellerinden alınmasına izin verdiği andan itibaren– toplumsal ilişkiler, birer nesne gibi görünmeye başlar.

30. Bu konuya ileride (4.1.1), "kapitalizmin siyasal çelişkisi" bağlamında döneceğiz.

gücü, böyle bir öte-yapıyı varsayımları olarak, yani Foucault'nun anladığı tarzda sivil toplumun iddialarının, "hakikatler"in, sözcelerini "işlem gerçekliği" olarak tesis eden pratiklerin ne tür bir toplumsal yapıda geliştiği sorusuyla açıkça yüzleşmesinde yatar. Marx, I. Kitabın 1. Kısmından 3. Kısmına kadar, (bir piyasadaki ortakların evrensel söylemiyle özdeşleşen kapitalistlerin "söylemi" olarak anladığı) "liberalizm" incelemesinden kapitalizm incelemesine geçer.[31] Bizi "sivil toplum"dan "sınıf toplumu"na götürür. Hukuki olanın ekonomiye –kurgusal biçimde meta üretimi ilişkileri tarafından tanımlanan bir ekonomiye– "endekslenmiş" bulunduğu, analizin soyut ânından somut biçime, yani kavramsal olarak daha "belirlenmiş" –emekgücünün kendisinin meta olarak teşhisiyle "belirlenmiş"– olan kapitalizme[32] götürür. Bu ikinci anda söz konusu olansa, tümüyle farklı bir *yapısal* gerçekliktir; ama bu gerçeklik, *Kapital*'deki sunumda izlenen sıralamanın da tanıklık ettiği gibi, birinciyle, *öte-yapıyla* ilişkisinde ve *ondan hareketle* anlaşılabilir ancak.[33] Bu noktada, Deleuze'ü anabiliriz: "Evrensel olan [...] hiçbir şeyi açık-

31. Bilindiği üzere "liberalizm" terimi farklı anlamlara gelir. Foucault bu terimi, on sekizinci yüzyılda taşıdığı anlamda, belli bazı örgütlenme biçimlerini yok saymadan piyasa mantığının başatlığını teyit etme anlamında kullanır. Daha sonra çeşitli coğrafyalarda ortaya çıkan "liberalizmler" iki dolayımdan birine verdikleri ağırlığa göre birbirlerinden ayrılırlar; ortak yanları ise, ekonomik denklemlerinin "siyasal liberalizm" ile bir bütün olduğu iddiasıdır. Ben kendi adıma, bu terminolojilerden vazgeçmeyi öneriyorum. "Liberalizm" ile kastım (doğası gereği "dünyanın bir *piyasa* olduğuna" inanan) sermayenin ayrıcalıklı sınıfına ait bir perspektiftir. Bu durumda "sosyalizm" de (iktidarı tekeline almayı başardığında "reel sosyalizm" biçimi altında örgütlenmenin zaferine götüren) bilgi iktidarı anlamında yetkinliğin ayrıcalıklarına özgü perspektif olarak görülebilir. Dolayısıyla da "komünizm", bu iki "dolayım" üzerinde *ayrıcalıklı* bir hâkimiyete sahip olmadıkları halde, herkes için müşterek toplumsal mantıktan kaynaklandıkları ölçüde bu dolayımların içinde yer alanlara açık olan perspektiftir.

32. Marx'ın epistemolojisinde soyut/somut çifti, belirlenim derecesindeki bir farklılığa işaret eder: Serimleme, en "genel"den en "belirlenmişe" doğru ilerler. Analiz ilerleyip de ilk ânın, ikincinin ileri sürülen varsayımı olduğu gösterildiğinde bu iki terim arasındaki diyalektik bağıntı açığa çıkar.

33. Bir kez daha belirtelim: *Kapital*'in 3. Kısmında ileri sürülen varsayımın, 1. Kısmında sunulduğu anlamda yapının "ileri sürülen varsayımı" olan öte-yapı kavramı, Marksist literatürde yerleşmiş olan "üstyapı" kavramı ile karıştırılmamalıdır.

lamaz, asıl onun açıklanması gerekir."[34]

5. (Kapitalistlerin öznel söylemi olarak anlaşılan) liberalizmden kapitalizme sıçrayan bu analitik adımı Foucault hiç atmamıştır. 1977-79 derslerinde liberalizm *söylemi*'nde, düştüğü şu notun meşrulaştırabileceği bir muğlaklık içinde kalır: "Ben kurmacadan başka bir şey yazmadım" (*DE*/236). Doğrusu, bir kurguyu *nakleder*; ama Marx'ın tersine, o kurgunun gerçeklik statüsü ve üretim koşulları sorusuyla yüzleşmez. Kapitalist *pratiği* analiz etmez. Elbette ki, arka planda, duyarlı üslubunun veciz bir dille sık sık ortaya çıkardığı kapitalizmin nahoş gerçekliklerinin mevcudiyetini varsayar. Marx'ın yaptığı ekonomik sömürü analizine dönmez; ne eleştirmek için ne de düzeltmek için. Sahneyi değiştirir; sınıfsal pratiklerden yönetimsel pratiklere geçer. Kuşkusuz, yönetimin bir *sınıf* meselesi olduğunu unutmaz. Ama araştırma konusunu oluşturan, yönetimsel teknolojiler, *devlet* "politikaları"dır. Bu teknolojileri (belli bir Marksizmin tek taraflı olarak yaptığı gibi) sermayenin siyaseti kapsamında ele almaz. Bunları bizzat aktörlerin söylemleri, onların *kendi* "hakikat" söylemleri içinde söze döker. "Dispozitifler"de bulunan pratiklere bağlar, ama "yapı"ya bağlamaz; Marx ise 1. Kısımdan 3. Kısma, yani piyasadan sermayeye geçerek, tam da bunu yapar. Foucault "işlem gerçeklikleri" bağlamında kalır: Bu bağlamda sosyo-ekonomik ilişkiler, doğal oyununu oynamasına izin verilmesi ve böylece üretkenliği optimize edilmesi gereken bir piyasadaki mübadele ilişkileri olarak kabul edilir.

6. Bir sonuca varabilmemiz için, Foucault'nun sunduğu liberal çağ tablosunu daha geniş biçimde bir kez daha değerlendirmemiz gerekiyor. Nitekim yönlendirici sözcelerine karşı belli bir mesafe alarak bakarsak, Foucault'nun bize başka bir "yönetim hakikati" sunduğunu fark ederiz. "Ekonomi" dediği piyasa düzeninin apaçıklığına inanmış görünür. Oysaki aslında işaret ettiği şey, *çiftkutuplu bir yönetimsel rasyonellik*'tir. Bize betimlediği klasik liberalizm – daha sonra ele alacağı neoliberalizmin aksine– piyasaya "doğal düzen" olarak atıfta bulunmasına rağmen devletin müdahalelerini za-

34. Bkz. Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif", *Michel Foucault philosophe* içinde, Paris: Seuil, 1989, s. 188.

ruri görmekten asla vazgeçmemiştir. Bize sunduğu disiplin kurumlarını (hastane, okul, altyapılar, devlet imalathaneleri, vb.) gösteren görkemli tablonun tanıklık ettiği gibi, devlet müdahalesi, bir istisna olmak şöyle dursun, oyunun kurallarından biridir. Burada söz konusu olan yalnızca piyasaya yapılan müdahale değil, (kullanım değeri üreten) *bir ekonomi*, yani piyasa ekonomisine paralel ve onunla kenetlenmiş biçimde örgütlenen bir ekonomidir. Yazılarında açıkça belirtilmiş olmasa da Foucault'nun bahsettiği liberal özneyle bağlantılı "liberalizm"in yönetim hakikati akıl-rasyonelliğin iki düzeniyle, yani piyasa ve örgütlenmeyle eklemlenmektedir.[35]

Benim savım şöyle: Birincinin ikinci üzerindeki hâkimiyeti liberal ya da burjuva hegemonyasının tarihsel evresini tanımlar. Ama esas itibariyle Foucault'nun düşüncesi de budur. Nitekim liberalizmi, bir tarihsel dönemin zihniyetini ve gerçekliğini temsil eden bir yenilik olarak değil, tarihsel bir temayül dönemeci, bir denge değişimi, daha önceki teknolojileri (polis bilimlerine itaat eden bir hikmeti hükümet ve daha eski hükümranlık teknolojileri) sınırlayan, dengeleyen bir tepki olarak ele aldığını gözlemliyoruz. Yani liberalizm onun için "hegemonya" rejimi değişikliğidir; nitekim Foucault böyle bir kavram kullanmıştır.[36] Ardışık hegemonyal hakikatleri ve ortaya çıkışlarının tarihsel koşullarını daha iyi değerlendirmeyi sağlayacak, modern zamanlardaki hegemonya kuramını formüle etmek kalıyor bize. Ayrıca ortaya çıkacak sonuçları sorgulamamız gerekecek.

Elinizdeki kitapta yürütülen araştırmanın doğrudan konusu bu değildir.[37] Ama şimdiden, bu "hakikatler"in kutupsal biçimde bir-

35. Şunu yeniden hatırlayalım: "Öte-yapısal kare"de akıl-rasyonellik iki "veçheyi", piyasa-örgüt ise iki "kutbu" temsil eder. Bkz. geride Giriş Bölümü, 7. dipnot.

36. Bkz. 1977'de J. P. Barou ve M. Perrot ile gerçekleştirdiği "İktidarın Gözü" başlıklı söyleşi, *DE3*/198; Türkçesi: *İktidarın Gözü* içinde, *a.g.y.*, s. 85-105. Thomas Lemke şiddet ya da sözleşmeye karşı "güdümlerin güdümü", yani "*yönetim*" yaklaşımı ile Gramscici "*hegemonya*" yaklaşımı arasındaki yakınlığın altını çizmiştir. Bkz. Thomas Lemke, "Marx sans", *Actuel Marx*, no. 36, 2004, s. 13-26.

37. *Néoliberalisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabımın "Modern Zamanlarda Neoliberalizm" başlıklı İkinci Kısmı, "öte-yapısal" bir hegemonya kuramının formülasyonuna hasredilmiştir.

birine karşıt, (eşitsiz biçimde) kendi "yönetimlerini" –Foucault'nun bu terime verdiği aktif anlamda– dayatma konumunda olan iki *toplumsal güce* gönderme yaptığını düşünebiliriz. Hegemonya kuramı –dünya sistemi anlamında– "sistematik" olarak anlaşılması gereken bir tarih boyunca bu hakikatlerin tarihsel güzergâhını ve temel sınıf (ki bu sınıfın kendisi de iki "dolayım"da, piyasa ve örgütte, aktif taraf olarak yer alır) ile olan ilişkilerini analiz etmeyi sağlamalıdır. Ama önümüzü daha açık görebilmek için önce Foucault'nun kullandığı kavramlar ile Marx'ın ileri sürdüğü yapısal matris arasındaki ilişkiyi daha yakından değerlendirmemiz gerekiyor.

2.2.3. *Marx'ın Projesini Foucault'yu İçine Alacak Şekilde Yeniden Temellendirmek*

Foucault'nun Marksçı kabulü ile Marx'ın Foucaultcu kabulü için yaptığım girişimi, "kutup", "örgüt" ve "yetkinlik" gibi görünüşte onlara yabancı kavramlara dayandırmama şaşırmamak lazım. Zira böyle bir girişim kavram zincirinde daha yukarı çıkıp Marx'ın ve Foucault'nun projelerinin birbirinden ayrıştığı –ve yeniden birbiriyle karşılaşmalarını ve yüzleşmelerini istiyorsak– geri döneceğimiz noktayı bulmadan gerçekleştirilemez.

Bu minvalde yapılması gereken ilk açıklamalar iki yönlüdür. Bir tarafta, egemen sınıfı oluşturan *iki kutup* (yani mülkiyet iktidarı ile bilgi iktidarı kutupları) *arasındaki ilişki* ve diğer tarafta, analojik biçimde "yetkin(ler)-yöneticiler" adlandırmasında gördüğümüz "iktidar" ve "bilgi" öğeleri arasındaki gerilimin izini taşıyan *bilgi iktidarı kutbundaki ilişkiler* söz konusudur.

1. İktidar Mekânları olarak İki Kutup Arasındaki İlişki

Modern tahakkümün iki kutuptan oluştuğunu, yani bu kutupların bir şekilde *iktidar öğeleri* (iktidar mücadelesi, paylaşımı, vb.) *bakımından benzer* olduğunu ileri sürdüğümüzde, nitelikleri tümüyle farklı mülkiyet ve yetkinlik imtiyazlarını *iktidar imtiyazları* olarak düşünmeyi sağlayacak ortak bir "iktidar" kavramına ihtiyaç duyarız.

Sermaye sahibi olmak nasıl bir iktidar oluşturmaktadır? Artık değerin birikmesini sağladığı şey *zenginlik* gibi görünebilir. Zira –

Marx'ın analizinde referans figürü olan– girişimci sermayedarın mülkiyetine kattığı şey, öncelikle değeri, ücretlere ve üretim araçlarına yatırmak zorunda kaldığı değerden daha yüksek olan bir *metalar toplamıdır*. Satış gerçekleştiği andan itibaren, temellük edilen fazlalık bir iktidar (*mülkiyet iktidarı*) meydana getiren soyut bir zenginlik biçimine bürünür. Fazlalığı keyfi bir şekilde elinde bulundurma, itibar kazandıracak mallar, üretim araçları ya da emekgücü satın almak için kullanma iktidarıdır bu (ve Foucault'nun "hem bir şiddet uygulama vasıtası hem de başkalarının yaşamları ve ölümleri üzerinde hak iddia etme aracı" olarak analiz ettiği feodal zenginliğin iktidarından farklıdır, *DE2*/578). Ya da elde edilen o fazlalığı tümüyle spekülatif bir şekilde kullanma iktidarıdır. Klasik iktisatçılar mülkiyet iktidardır, diyordu. Fakat hayatımızı devam ettirmek için gerekli malları satın almaya yönelik ücretin verdiği "iktidar" ile kapitalist mülkiyetin verdiği, insanlar üzerinde ve onları kâr elde etmek amacıyla işe koşmak için uygulanan, ayrıca diğer sermayedarlarla ittifaka girerek yasama, icra, yargı, vb. üzerinde basınç uygulayan iktidar arasında bir ayrım yapmak gerekir. Kısacası biriktirilen artık değer toplumsal iktidar olarak mülkiyettir; bunun da kanıtı, son kertede, kendi birikimini sürdürmek üzere emekgücünü satın almasıdır.

Diğer kutupta durum nasıldır? Bilgi iktidarı da şeyler ve insanlar üzerinde bir iktidar oluşturur. Bu iktidar herhangi bir örgütlenmede (şirket, bürokrasi, meslek, ordu, kent, devlet) işgal ettikleri mevkiyle ve bir toplumsal kabule atıfla yetkinlik kazanmış bireyler tarafından uygulanır. Belirlenmiş her işlevin icrasında münferit bir iktidar uygulanır: emekçiler üzerinde yönetimsel iktidar, hastalar üzerinde tıbbi iktidar, öğrenciler üzerinde üniversite iktidarı, vb. Bu iktidar, söz konusu işlevlerde bulunan maddi ve simgesel dispozitiflere de doğal olarak yayılır. Mülkiyetten farklı –ve sosyolojik olarak tanımlanabilir– mekanizmalara göre kendini üretir, yeniden üretir, biriktirilir, kazanılır ve kaybedilir. Kendisine farklı toplumsal tatminler iliştirir. Ama hem mülkiyetin hem de bilginin iktidarında biçimi ve sınırları her durumda özel olarak belirlenen "başkaları üzerinde tasarruf" yetkisi söz konusudur (o halde, her iki durumda Marx'a ve Foucault'ya atfedilen sırasıyla bütüncülüğün ve nominalizmin du-

rumunu aydınlatmak kalıyor geriye).

Mülkiyet iktidarı ve bilgi iktidarı "toplumsal ölçekte rasyonelliğin birincil nitelikte iki biçiminden" kaynaklandıkları için birtakım üretkenlik biçimleriyle donatılmışlardır şüphesiz. Bu yüzden araçlaştırılırlar, ama üretkenlikleri bu araçlaştırma esnasında asla sekteye uğramaz (Foucault'nun dediği gibi, eğer salt baskı uygulamaları söz konusu olsaydı bu iktidarlar kabul edilir miydi sizce?). Birbirinden ayrı iktidarlardır ama kıyaslanamaz değillerdir. Bu nedenle, aynı zamanda ya da sırayla hem birbirleriyle eşgüdüm içerisine girebilir hem de çatışabilirler. *Hegemonya* meselesi tam da, her daim sımsıkı birbirine kaynaşmış, bir piyasada birbirleriyle *rekabet eden* ya da bir örgütlenmede birbirleriyle *yarışan* bireyler tarafından uygulanan bu iki tür iktidar arasındaki denge meselesi olacaktır. Bu iki iktidar özellikle de zirvede birbirlerine kaynaşmış durumda bulunurlar zira yüksek mevkilerdeki yöneticiler kapitalist kârdan pay alırken (yüksek ücret biçiminde olabilir) büyük kapitalistler de idari yönetime katılırlar. Daha genel anlamda da piyasa ve örgüt daima birbiriyle iç içe geçmiş oldukları için böyledir. Ancak bu iki işlev iki farklı iktidar mantığına sahiptir.

Bu anlamda filozof-yorumcuların standart Marksizmi çoğu zaman, tuhaf bir "epistemolojik engele" takılır kalır; o engeli de bir şekilde Marx'ın kendisi "biçimsel boyunduruk/gerçek boyunduruk" çiftinin öğeleriyle kurmuştur.[38] Zanaat becerilerinin halen varlığını sürdürdüğü kırsal alanda aile bazında, hatta manüfaktürde, sermayenin kapitalist üretim vasıtasıyla emeği salt "biçimsel" olarak boyunduruk altına aldığı birinci safhadan sonra, "sermaye"nin topyekûn nüfuzu altında emekçinin mekânını ve zamanını, bedenini ve ruhunu örgütleyen "gerçek" boyunduruk gelecektir. Üreticinin üretim araçları üzerindeki hükmünü tedricen etkisiz hale getiren, sanayi fabrikalarında başlayıp (kişinin kendi bilgisinin bile gaspedildiği bir sistem olan) Taylorizm, ardından Fordizm ve Toyotizm vasıtasıyla neoliberal totaliter işletmeye varan bir süreç olarak daha etkin örgütlenmiş-disipline edilmiş bu biçimi tanımlamak için bir isim

38. Bkz. "*Kapital*'in Yayımlanmamış Bölümü" başlığıyla bilinen metindeki açıklama.

bulmak gerekiyordu elbette.[39] Ne var ki, burada felsefi kategoriye ("biçimsel/gerçek") yapılan başvuru yanıltıcıdır. *Gerçekte* "sermaye" adı verilen şey, en başından itibaren *gerçek* anlamda bir nüfuz uygulamaktadır. Daha ileri biçimlerinde "*sermaye*'nin gerçek boyunduruğu" olarak vasıflandırılan şey *kapitalist olmayan* sektörlerde (hapishane, hastane, okul, genel olarak bürokrasi) ve (ister devlet sosyalizmi olsun ister şirket veya çalışma kampı sosyalizmi) "reel sosyalizm"de de, yani "sermaye"ninkinden tümüyle farklı bir bağlamda da, bulunan bir iktidar kipidir. Dolayısıyla "biçimsel/gerçek" çifti bir sahte-kavram doğurmaktadır. Tam da Foucault'nun açığa çıkardığı şeyi *gizlemektedir*: modernliğin *diğer iktidar mekanizması*. Bu mekanizma, sermaye olarak araçlaştırılmış piyasaya ait olmayan ama en az onun kadar tüm toplumu, kapitalist olmayan bileşenleri de dahil, boydan boya kateden araçlaştırılmış aklın *diğer kutbudur*. Kısacası modern toplum biçimi sınıf faktörleri olarak araçlaştırılan piyasa *ve örgüt*'ün birbirine kaynaşması olarak anlaşılmalıdır. Böylece analizin ve eleştirinin olduğu kadar sınıf mücadelesinin de görev alanı genişlemiş olmaktadır; ikisi de iki cephede, sadece "piyasa"ya değil, iki başlı bir yılana, piyasanın derebeylerine ve *örgütün nüfuzlu adamlarına* karşı yürütülmelidir. Foucault'nun Marksizm eleştirisi tam da bu noktada devreye girer ve gerçekleştirdiği "keşif", özgürleşmenin daha genel bir sorunsalını düşünmek için hayati bir kaynak gibi görünür.

2. Bilgi İktidarının Bağrında "Yetkinlik" ile "İdare" Arasındaki Gerilim

"Bilgi iktidarı" adıyla şu "diğer kutba" uygun bir kavram sunması bakımından Foucault'nun soruşturması bu noktada bilhassa verimlidir. Peki bu diğer kutbu niçin "örgüt" ya da "yetkinlik-idare" kutbu olarak adlandırmak gerekiyor?

Niçin "yetkinlik"? Terim *kapitalist mülkiyete* bağlı olan iktidarın yanı başındaki "iktidar"ı gün ışığına çıkarması bakımından gerçek-

39. *Néoliberalisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabımın "Neoliberalizmin Özneleri" başlıklı 6. Bölümünde idarenin özneleştirme etkileri meselesini öte-yapısal bir perspektifle ele alıyorum.

ten çok uygundur. Yukarıda görüldüğü üzere "yetkinlik/ehliyet" (*compétence*) kelimesi iki anlamıyla anlaşılmalıdır: yani, *varsayılan bilgi* ve kendisi de yetkin olan, otoritesi kabul görmüş toplumsal otorite tarafından *bahşedilen iktidar (otorite).* Foucault bu anlamda "iktidarın icrasını sağlayan ve sağlama alan yerleşik bilgi"den bahseder (*SPu*/237). Dolayısıyla "yetkinliğin imtiyazları", bu anlamda "mülkiyetin imtiyazları"na karşıttır. Bourdieu gibi bir "kültürel sermaye" ve onunla bir bütün olan kültürel "keyfilik"ten bahsetmek, "aklın araçlaştırılması"nı araştırma konusu yapmanın yollarından biri olabilir.[40] Foucault da "bilgi iktidarı"nı –sınıf çatışmasında anlayış-akıl çiftinin sınıf faktörüne dönüşüp dönüşmediğine göre– yaşam kuvveti veya özneleştirme/tabi kılma iktidarı biçimini alan bir Janus olarak deşifre ederken aynı analiz düzleminde yer alır. Dolayısıyla, uzun bir süre "yöneticiler ve yetkinler"[41] ifadesini kullandıktan sonra şimdi "yetkin(ler)-yöneticiler" ibaresini tercih etmeye başladıysam, "bilgi iktidarı" ya da "iktidar olarak bilgi" deyimini ifade eden iki terim arasındaki içkinlik ilişkisini daha iyi yansıtabilmek içindir. İster üretim veya idare olsun, ister bedenlerin işletilmesi ya da zihniyetlerin ve ruhların yönlendirilmesi olsun her zaman

40. Bourdieu de kazanılan ve kullanılan bilgiler anlamındaki *bilgi*-yetkinliğin elde edilen ve uygulanan otorite anlamındaki *iktidar*-yetkinlikle çakıştığı kritik alanda çalışmalarını sürdürmüştür. Foucault gibi o da iktidar-yetkinliğin nasıl işlediğiyle ilgilenmiştir. Ama, Foucault'nun aksine, bir sınıf yapısı olarak anladığı bu iktidarın yeniden üretiminin koşullarıyla da ilgilenmiştir. Foucault'da, olguların bu özelliğine karşı gösterilen ilgi eksikliği rahatsız edicidir. Bir sınıf ayrıcalığının yeniden üretimi ancak yapı terimleriyle düşünülebilir. İleride göreceğimiz gibi Foucault, bu tür bir kavramsallıktan hiç hazzetmez.

41. Gérard Duménil ile birlikte yazdığım *Altermarxisme* kitabında kullanılan ifade. Gérard Duménil, özellikle Dominique Lévy ile yazdığı eserlerinde, "yönetici kadrolar" terimini kullanır. Ona göre yönetici kadrolar, "halk sınıfları" ile ittifak yaptıkları takdirde kapitalist sınıfı silip süpürecek bir hegemonya biçimine erişmesi muhtemel bir ara sınıf oluşturur. "Kadrocu" yaklaşım ile öte-yapısal yaklaşımın, bilhassa modern hegemonyanın dönemselleştirilmesi ve bir özgürleşme siyaseti stratejisi geliştirmek için hayati nirengi noktaları olarak anlaşılan üç birincil toplumsal gücü ayırt etme bakımından ortak bir yanı vardır. Birinci yaklaşımın bir kadro "sınıfı"ndan bahsettiği yerde ikincisi egemen ya da ayrıcalıklı sınıfın bağrındaki yetkin(ler)-yöneticiler "kutbu"ndan bahseder. İki yaklaşım arasındaki yakınlık ve farklar hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Altermarxisme*, *a.g.y.*, s. 151-52.

kazanılmış-kabul edilmiş-bahşedilmiş "yetkinlikler" adına başkalarını "yönetme" imtiyazı söz konusudur.[42]

Bilgi anlamında yetkinlik kıstasının egemen sınıf ile ezilen sınıf arasında bir sınır tanımladığı anlamına gelmez bu. Ayrıca burada söz konusu olan yalnızca melez ya da ara konumların varlığı değildir. İleride (3.1.1) sınıf ilişkisinin toplumsal grupları değil, fay hattının *aktif* sürecini –yani ayrılma anlamında bir bölünmeyi değil, bir *böleni*– tanımladığını söyleyen aksiyoma döneceğiz. Ama "aklın araçlaştırılması" üzerinden düşünmeye başladığımız anda *halkın* toplumsal *iktidar*'dan mahrum olmadığını anlayacak duruma geldiğimizin şimdiden altını çizmek gerekir. Üstelik bu, halkın yalnızca bir "kitle" oluşturması değil, aynı zamanda rasyonel olarak anlamlı bir toplumsal güç de meydana getirmesiyle ilgilidir.[43] Aynı anda hem mülkiyet hem de yetkinlik açısından önemli bir güç. Temel sınıf, modern toplumda piyasada ve örgütte müşterek olan toplumsal-üretken süreçlere katılımıyla var olabilir ancak. Ücretlilik ilişkisinde her bir kişi *piyasa*'da belli bir mülkiyet hakkını elinde tutar ve bunu gösterir. Bu da ücret, vergi, miras vesairenin kurallarını belirleyen üç birincil toplumsal güç arasındaki hegemonya konfigürasyonuna göre değişkenlik gösteren sınıf kuvvetine bağlıdır. Ayrıca her bir kişi sınıf ilişkisinin diğer unsuru olan yetkin/yetkili *örgütlenme*'ye de iştirak eder. Örgütün ve yetkinliğin toplumsal işlevleri

42. Şunu belirtmeliyiz ki bilgi olgularını varsayan ve üreten iktidar olgularından hareketle dillendirilmiş görünen Foucault'nun bazı formülasyonlarının aksine –en tipik örneği şudur: "İktidarı ancak hakikat üretimi vasıtasıyla uygulayabiliriz" (*DS*/22)–, öte-yapısal yaklaşım tersten bir kuramsal sıralama önerir. Bilgi ve iktidar birbirlerini koşullandırıyor olsalar da –modern toplum biçiminde– aralarındaki içkinlik bağıntılarını anlamak için iktidardan değil, bilgiden yola çıkmalıyız. Zira yeniden üretilebilir *iktidar ayrıcalığının* nesnesi (tıpkı mülkiyet gibi) bilgidir. Aksi takdirde hangi "iktidar"dan bahsediliyor ki? Tahakküm- iktidar, kendi "ayrıcalıklarından" başka bir şeyle var olamaz. "Egemen" sınıf, bu şekilde "ayrıcalıklı" olmuş sınıftır. Bana öyle geliyor ki mevcut toplumsal güçleri teşhis etmenin tek yolu, meseleyi bu şekilde ele almaktır.

43. Bkz. Mathieu Arnoux, *Le Temps des laboureurs: Travail, ordre social et croissance en Europe, XI^e-XIV^e siècle*, Paris: Albin Michel, 2012. Yazar bu kitapta, serflerin edilgen biçimde sömürüldüğünü tasvir eden geleneksel ve naif imgenin aksine, Avrupa'nın yükselişinde köylülerin oynadığı etken rolü vurgulamaktadır.

(eğitim, teknik, sağlık, iletişim, vb.) *bu biçimleriyle* egemen bir sınıfa ait değildirler – aynı şekilde yönetici kadroların işlevleri de egemen bir sınıfa ait değildir; Marx'ın da altını çizdiği bir noktadır bu.[44] Bu işlevler az çok araçlaştırılmıştır ya da işlevleri ve uygulanma kiplerini belirleyen az çok demokratik kurallar ölçüsünde bir halk nüfuzunun (iktidar) az çok etkisi altındadır. Bilhassa Foucault'nun gösterdiği şey, topyekûn iktidarın "zirvede" yoğunlaşmış olmadığıdır. Kapitalist iktidar bütün toplumsal dokuya yayılmış güç ilişkileriyle bağlantılı bir devlet iktidarından bağımsız değildir; dolayısıyla da halkın *iktidara erişimi* basitçe "iktidarı ele geçirmek" anlamına gelemez. Ayrıca bu kurumların sınıf ilişkilerine bağlı ama onlara indirgenemez olan cinsiyetler, sağlıklılarla hastalar ve kuşaklar arasındaki ilişkilere de hükmettiğini unutmamalıyız. Kısacası şu yanlış sorudan kurtulmalıyız: Herhangi bir görevi yerine getiren kişiler, meslek ya da tabakalar hangi sınıfa *yerleştirilmeli*? Sınıf analizinin konusu bu değildir; sınıf analizi toplumsal *süreçleri* teşhis etmeyi hedefler.

Ne var ki bir toplumsal konumlar yelpazesi mevcuttur: İşlevi esas itibariyle denetim ve *yönetim* (iktidar) olanlardan, vazifesi *yetkinlikleri* (bilgi) biriktirme ve uygulamaya koyma olanlara uzanır. Tanımlanmış bir ayrım çizgisi olmaksızın, hiçbir zaman birbirlerinden tamamen ayrı olmaksızın, iki tarafta da bazıları daha çok "yönetici" olarak görünürken bazıları daha çok "yetkin" olarak görünür. Aralarındaki fark birinci kategoridekilerin, özellikle de kapitalist üretimdeki (ve finanstaki) *iktidar* konumları ölçüsünde mülkiyet kutbuna yakın olup kendi iktidarlarının icrasını (ve avantajlarını) az çok paylaşıyorken; ikincilerin, bilgi o kadar dışlayıcı bir "mülk" olmadığı için, daha ziyade temel sınıfla bir süreklilik ilişkisi içinde olmalarıdır. Bu "mikrolojik sınıf ilişkisi"ni daha iyi görebilmek için "sınıf durumları"nın ne şekilde farklılaşmış "sınıf konumlarına"

44. Marx, *Kapital*'in "işbirliği" konusunu ele alan 13. Bölümünde, içerdiği hiyerarşik unsur yüzünden kapitalist fabrikada bir sınıf özelliğine bürünen örgütlenmenin başlı başına rasyonel karakterinin altını çizer. Kanaatimce Marx'ta eksik olan şey, bu şekilde teşekkül eden "sınıf faktörü"nün *sermaye tarafından* değil, onun "lağvedilmesinin" ötesinde de varlığını sürdürecek olan *diğer faktör* tarafından tanımlandığını görememiş olmasıdır.

açıldığını (bkz. 3.1.3) incelememiz gerekecek. Analizin bu noktasında şunu saptamakla yetinelim: Foucault yöneticilerden ziyade yetkinleri hedef alır. Maddi üretimi denetleyip yönetenlerle değil, "iyi yaşam" ve sadece "yaşam" (sağlık, eğitim, güvenlik, adalet, akıl sağlığı, bedenlerin ve ruhların işletilmesi) perspektifinde gayret etmek için yetkinliği olduğu varsayılanlarla ilgilenir. Bu yetkinleri yaşam tedarikçileri ve özneleştirme/tabi kılma işgüzarları olma vaziyetlerinin muallaklığı içine yerleştirir – yani, "anlayış-akıl" ve onun "araçlaştırılması"nın kavşağına.

Peki bu noktada niçin "örgüt"ten bahsediyoruz? "Örgüt" diye bir "kutup", Foucault'nun doktor, psikiyatr, yargıç, vb. figürlerini barındırmak için elverişsiz görünebilir. Foucault muhtemelen, ima ettiği yapısal olarak sabit tekmil şeylerle birlikte bu adlandırmayı reddederdi.[45] Salt piyasa mekanizmalarından farklı olarak az çok maksatlı toplumsal süreçleri, sınıfın ya da grubun az çok uyumlu pratiklerinin oluşturduğu toplamın bağlantısını düşünmek için "dispozitifler" ve "stratejiler"den oluşan başka bir kavram kümesini yeğler. İleride (3.2.1-2) göreceğimiz gibi, yapısal bir bütünlükten yola çıkarak düşünme fikrine direnir. Ancak modern toplumun süreçlerini Foucault'nun akışkan tarihselciliğiyle anlamanın mümkün olup olmadığını bilmek gerekiyor: Yani, yapı terimleriyle düşünmeden stratejiyi, sınıf terimleriyle düşünmeden yapıyı ve modern sınıf yapısını, örgütün kendi amaçlarının hakikatine hizmet eden bir hakikat iddia ettiği piyasa/örgüt çiftinin araçlaştırılması dışında düşünüp düşünemeyeceğimizi. Bu sorular bizi Marx tarafına, daha doğ-

45. Ancak Foucault'da, bütün olarak toplumun *örgütlenmesi* fikrine gönderme bulunmaktadır. Örneğin bkz. 1978'de Tokyo'da verdiği "Siyasetin Analitik Felsefesi" konferansı: "Tüm büyük disiplin makineleri, kışlalar, okullar, atölyeler ve hapishaneler bireyi kavramaya, kim olduğunu, ne yaptığını, onunla ne yapmak gerektiğini, onu diğerlerinin arasında nereye, nasıl yerleştirmek gerektiğini öğrenmeye yönelik makinelerdir," *DE3*/551. Şurası dikkate değer: Foucault bu konferanstaki konuşmasını, "ekonomik iktidarı" hedef aldıklarını düşündüğü "devrimci mücadeleler" kadar dikkate değer olduğunu vurguladığı ve özgül bir küme olarak birincisine eklenen "mücadeleleri" sıralayarak bitirir. Kısacası, aklında aynı anda hem bilgi iktidarına hem de mülkiyet iktidarına karşı olacak bir özgürleşme mücadelesi vardır. Ama yalnızca birincisini çalışmalarına konu etmiştir. Üstelik ikincisinin altını tam olarak neyle doldurduğunu hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz.

rusu modern toplumun öte-Marksist kuramının yeniden inşasına geri getirecektir.

Netice itibariyle, Marx'ınki gibi Foucault'nun çalışmasını da aklın "araçlaştırılması" perspektifinden, yani modern sınıf ilişkisinin kurucu unsuru mülkiyet iktidarı ve bilgi iktidarı ikilisine yol açan çiftkutuplu öte-yapısal piyasa/örgüt açısından okumak gerektiği hipotezini işte bu anlamda öne sürüyorum.[46] Elbette ki henüz bir taslaktan ibarettir. Pek çok nokta aydınlatılmayı beklemektedir.

2.3. Yetkinlerin Eleştirel Tarihçisi Olarak Foucault

Foucault toplumsal sınıflar ve güçler alanının haritasını çıkarmamıza yardımcı olur. Onun "hakikat" tarihi modern tahakkümün "diğer kutbu"nu, –aynı zamanda "yaşam" vazifesi demek olan– "hakikat" vazifesi imtiyazını bilgi iktidarı vasıtasıyla gaspeden, "sermaye"nin yanı başında duran kutbu teşhis etmemize imkân sağlar. Ancak böyle bir "biyopolitika"nın tarihsel olarak ortaya çıkış koşullarını ve daha geniş anlamda tarihselliğini sorgulamaya da iter bizi. Dolayısıyla Foucault'nun açığa çıkardığı dönemleştirme tipini Marx'ınkiyle tezat oluşturacak şekilde değerlendirerek ikisinin de ötesine geçmeye çalışacağım (2.3.1). Akabinde, bu bağlamda günümüzdeki bilgi iktidarına "özgürleştirici" bir mücadele dediği şey adına getirdiği eleştirinin anlamını irdeleyeceğim (2.3.2).

46. Bu "öte-Marksist" yaklaşımın, Étienne Balibar'ın önerdiği yaklaşımla bazı benzerlikleri yok değildir: "Öyleyse hem kapitalist sömürünün diğer cephesini hem de hukuki-siyasal sınıf tahakkümünün diğer cephesini temsil eden disiplin ve mikro-iktidar bunların birliğini düşünmemizi mümkün kılar. Bir başka deyişle, tam da Marx'ın üretim süreci analizinde ekonomi ile siyaset, toplum ile devlet arasında ortaya koyduğu kısa devre noktasına eklenirler." (Bkz. *La Crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée, 1997, s. 297.) Ancak ben kendi adıma disiplini kapitalizmin diğer cephesi olarak değil, onunla yüz yüze, modern toplumdaki sınıf tahakkümünün diğer cephesiyle (birincisiyle çetrefil bir ilişki içinde olan diğer "kutup"la) bağlantılı olarak yorumluyorum. Her iki kutup da aynı anda hem ekonominin hem de siyasetin içindedir: İki "kutup" iki "veçhe"yi temsil eder, iki "veçhe" de iki "kutbu". Balibar'ın özetle "kısa devre" olarak tanımladığı şeyi ben, Giriş Bölümünde modern toplumda sınıf ilişkilerinin incelenmesine yönelik analitik cetvel şeklinde takdim ettiğim "öte-yapısal kare" ile analiz ediyorum.

2.3.1. *Modern "Biyopolitika"nın Tarihsel Koşulları*

Siyasal iktidarın her zaman onu tanıyanların yaşamını koruyacağı varsayılmıştır – en azından meşruiyeti bu varsayımdan kaynaklanmaktadır. Ama klasik biçiminde bunu, belli bir âdet ya da hukuk düzenine yaslanmış belli bir şiddet tekeli vasıtasıyla yapar. Foucault "*biyo*politika" derken yaşamın sorumluluğunun –sağlık, gıda, hijyen, doğum, cinsellik, vb.– kamu kurumları tarafından üstlenilmesini kasteder ve bunun tarihsel evrelerini teşhis etmeye çalışır. Biyopolitika tabirini, kelimenin kadim anlamıyla "polis"in –yani devlet gücünün– hizmetindeki yönetimin örgütsel pratiğinin, liberalizm öncesi kurumlarıyla alakalı olarak kullanır. Ancak onu ayrıcalıklı biçimde on sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki "liberalizm"e uygular; nitekim liberalizm bu biyopolitikaya günümüze dek sürekli artan bir hız kazandırmıştır. Böylece Foucault önümüze verimli bir tarihçi patikası açar. Ancak bana öyle geliyor ki daha geniş bir açıdan bakmak, modern deneyimin daha gerilerine gitmek lehimize olur. Çin imparatorları bilhassa "modern" denen dönemden, yani Song devrinden itibaren, kamunun gönenciyle (sulama sistemleri, kanallar...), sağlık, tarım teknikleri, eğitim, şehircilikle meşgul değil miydiler? İleride (4.2.2) liberal âna ve Foucault'nun bu âna atfettiği biyopolitika üretme biçimine döneceğim. Ama önce şunu önermek istiyorum: Avrupa modernliğinin ilk deneyimlerine uzandığımızda Foucault'nun soruşturmasını –neoliberal ultramodernlik çağı olan şimdiki zamanın yorumuna uygun– daha geniş bir zamansallığa yerleştirme imkânı elde ederiz.[47]

Örneğin şu ilk modern "sosyolojik" girişimi ele alalım: On üçüncü yüzyılda Kuzey İtalya'daki bir toplulukta özellikle kristalleşen, kraliyet ve imparatorluk vesayetlerinin zayıflamasından ötürü "sonuna kadar gitme" imkânı doğuran bir konjonktürde gerçekleşmiş ama ortaçağ Avrupa coğrafyasının başka yerlerinde yarım kalacak bir deneyimdir bu.[48] Bu deneyimde, ta o zamandan modern cum-

47. Bkz. *Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabımın "Ultramodernliğin Eşiği Neoliberalizm" başlıklı Sonuç bölümü.

huriyet kurumlarının üzerinde yükseldiği hukuki-siyasal temele sımsıkı bağlı, kolektif yaşamı inşa eden kullanım değerlerinin siyasal idaresi anlamında pozitif bir "biyopolitika" yönelimi gözlemlemekteyiz. Nitekim *bir tarafta*, kent-devlet biçiminde, Avrupa'da ilk kez, (kadınların, en yoksulların ve yabancıların dışlandığı bir bağlamda ki hâlâ baki verilerdir bunlar...) "bir sesin bir oya" güya eşit olduğu düsturuna göre "söz rejimi"nde birlikte yaşama *iddiası* taslak halinde ortaya çıkmıştır. Halk hükümranlığı seçimle iş başına gelen, icra kuvvetini ("*podesta*" –vali ya da hâkim–, kendini yalnızca kamu çıkarlarına adamış yabancı) denetlediği varsayılan bir yasama meclisinde geliştirilmiş anayasayla muntazaman yeniden temellendiriliyordu – en azından ilan edilen ve iktidar mücadelelerinin nesnesi olan iddia buydu. Ama bu modern belirişin *ekonomik* bir "diğer yüzü" vardı. Bu durumun da Foucault'nun geliştirdiği hipotez açısından kritik bir önemi vardır. Şehir halkı, loncalar (*arti*) halinde örgütlendiğinden, ekonomik süreçler üzerinde belli bir kolektif hâkimiyet kurmayı başarmıştı – hiç değilse en elverişli şartlarda. Hükümranlık iddiası *siyaset* ile sınırlı değildi; daha önce emsali olmayan biçimde ve bilhassa antik çağdaki demokrasilerden farklı olarak tüm cepheleri içinde bizzat ekonomik *yaşam* ile de ilgiliydi. Yeni "yaşam" dispozitifi yalnızca şehirlerin kadim sorunu olan erzak ikmalini değil; getirilen bir yenilik sonucu, ticaretin örgütlenmesini, loncaların işletimini, fiyat denetimini, vergi politikasını (vergi oranının zenginliğe göre belirlenmesi, *estimo*'nun –tahmin– icadı), altyapı ve şehircilik, okul sistemi, silahlı kuvvetler ve diplomasi, nüfusun (özellikle de kentsel göçün) denetimi ve son olarak da (suçların ve kabahatlerin *toplumsal gövdeye zarar verdiği* ilkesine dayanan) sorgucu bir adalet anlayışının ilk tezahürüyle birlikte bizzat hukukun kendisini ve ayrıca sivil biçimiyle dini de içeriyordu. Bu tamamen bir "polis"tir, klasik anlamıyla bir *Polizei*'dır; ki o dönemde ihtişamlı "akıl sarayı"nda buluşan "müşterek", "müşterek menfaat", "kamu yararı" gibi yeni kavramlarla birlikte oluşturulmaktaydı. Tüm bunlar, doğmakta olan modern dünya sisteminin

48. *L'État-monde*'un 7. Bölümü (s. 188-232) bu konuya ayrılmıştır. Konuyla ilgili bibliyografyayı orada bulabilirsiniz.

rekabet ortamında kent-devletin gücünü pekiştirmek içindi. Bu proto-demokratik deneyimde henüz yalnızca (feodal düzen tarafından kuşatılmış ve onunla iç içe geçmiş) oligarşik bir iktidar söz konusudur. Ama yine de bu, Foucault'nun on yedinci yüzyılda ve on sekizinci yüzyılın başında yaşandığını söylediği şeylerin habercisi olacak bir modern karakteristikler *kümesinin* –kadim toplumsal ilişkilerin daha uzun süre hüküm sürmeye davet eden Hıristiyanlık âleminde az çok çarpıcı biçimde ama *tek bir seferliğine*– ortaya çıkmasına mani olmamıştır.[49] Belli bir şehir iktidarı soylular arasındaki kan davalarını, büyük meşru şiddet tekellerini ya da "aç kurtlar" olarak şehirden dışlanmış "kodamanlar"ın kadiri mutlaklığını hukuk vasıtasıyla dizginlemeyi başardığında, hukuki-siyasal güç, biyopolitikanın toprağında iş görmeye başlamış demektir: Hukukun negatifi yaşamın pozitifine tercüme edilir. Elbette burada kısacık ömürlü bir devrimci deneyim söz konusudur. Ama kendine özgü tutarlılığını sergileyen yeni bir olanaklar alanını gösterir; yani, ilk taslağını kendisinin oluşturduğu, giderek daha geniş coğrafyalara yayılacak modern sınıfsal yapılanmaya (işine yarayan "cumhuriyetçi" kurumla birlikte) içkin olan birçok oligarşik karakteristikleri de idame ettiren *buon governo* (iyi yönetim) alanıdır bu.[50] İtalyan komününün proto-modernliği –en azından benim göstermeye çalıştığım şekliyle– *piyasa* ile *örgüt*'ün bu kamusal ve özel olarak iç içe geçişinden kaynaklanır; ikisinin arasına giren ve bu karşı karşıya gelişten doğan kamusal söylemin nesnesiyse o söylemi tutturanların *maddi yaşamıdır*. O zamanda ve o mekânda "halkın" –ya da en azından "*popolo*" şeklindeki ilk taslağının–, iki dolayım arasındaki hayati iç içe

49. *Le Pouvoir psychiatrique*'te Foucault bu "disiplinci iktidar"ın geç ortaçağda, –"modern toplum biçimi"nin ilk tezahürlerinin göründüğü– Komünler dönemindeki dinsel cemaatlerde ortaya çıktığını ve on yedinci-on sekizinci yüzyıllarda yaygınlaştığını önemle vurgular. (Özellikle bkz. s. 65-94.) *Ciompi* [Rönesans dönemi Floransası'ndaki tekstil işçileri] isyanı sırasında, isyancıların aldığı ilk önlemin, Foucault'ya göre Eski Rejim'in alametifarikası zulüm sistemine karşı olması da tesadüf değildir. Bkz. Alessandro Stella, *La Révolte des Ciompi*, Paris: Éditions de l'EHESS, 1993.

50. Floransa'da veya Milano'da gözlemlendiği gibi halka karşı olduğunda bile komünal imgelemin devamlılığı hakkında bkz. Patrick Boucheron (haz.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, s. 62-63.

geçiş sürecine hâkim olma amacı güttüğü bir "toplum"un "siyaset"i ele geçirmeye çalıştığı bir "toplumsal-siyasal" modernlik işte böyle ortaya çıkar.

Bu tarihyazımı gezintisi, modern zamanların okunması konusunda Marx ile Foucault arasındaki yüzleştirmenin daha gerilere gidilerek yapılması gerektiğini düşündürüyor.

Bilindiği üzere Marx'ta toplumsal dokunun ilmekleri, "üretici güçler" ile "üretim ilişkileri" arasındaki bağlantı vasıtasıyla atılır: Belirli her teknolojik düzeye bir üretim tarzı (köleci, feodal, kapitalist...) tekabül eder; buna göre, toplumsal gövdenin bir parçası asli üretim araçlarını kendine mal edebilir ve kitleyi kendi çıkarı için çalıştırabilir. Ama buna bağlı olarak, üretimi yönetme eğilimi kendisini üretici güçlerin sonraki gelişimini teşvik etme kapasitesi içinde gösterir – ta ki üretici güçler bu toplumsal tahakküm yapısını yıkacak noktaya varıncaya dek. İşte o zaman yeni bir toplumsal devrimin vakti gelir.

Foucault'nun, "sosyalizme geçiş"in akla uygunluğunu betimlemeye elverişli geçici bir inşadan şüphelendiği için haklı olarak direndiği şey, bu tür bir "tarihsel diyalektik"tir. Aslında Marx'ta manüfaktürden büyük sanayiye geçiş sekansı gibi, sonraki bir teknolojik aşamaya geçildiğinde ne olduğunu sorgulamamızı sağlayan bambaşka bir şey bulunduğu doğrudur. Her halükârda, tarihsel *eğilim*'i toplumsal *yapı*'ya içkin bir dinamikten yola çıkarak düşünen Marx ile heterojen, tekil yenilikleri siyasal mantığın tarihinde birbirini takip eden evreler (adalet devleti, bürokratik devlet, yönetimsellik çağı) olarak okuyan tarihselliği reddeden Foucault arasındaki tezat baki kalmaktadır. Nitekim Foucault'nun önerdiği dönemleştirme Marksizmin karanlıkta bıraktığı koca bir tarih dilimini açığa çıkarır. Ancak onun, yapıtını nakış işler gibi üzerinde geliştirdiği tarihsel doku, modern tarihi, *sermaye*'nin hareketinden yola çıkarak analiz eden Marx'ınkinin tersi bir çizgi arz eder: Foucault *bilgi iktidarı* kutbundan, yani on yedinci yüzyıldaki anatomi-siyaset ile on sekizinci yüzyıldaki biyopolitikadan yola çıkarak, önce disipline, sonra da denetime, episteme ve akıl düzeni değişikliklerine yönelerek düşünür. Bu da bizi, bu iki yaklaşımı daha geniş bir kavramda özetlemenin mümkün olup olmayacağını sorgulamaya götürüyor.

Kanımca, İtalyan komününün tarihyazımı tüm bu meseleleri "öte-yapısal" dediğim hipotezden hareketle yeniden düşünme projesini meşru kılmaktadır. "Her-biri"-arasındaki piyasa kutbu ile "hepsi"-arasındaki örgüt kutbuna göre anlaşılması gereken "aklın araçlaştırılması" üzerine kurulmuş "toplumun modern biçimi"ni ta ortaçağda, uzun bir süre boyunca başka toplumsal mantıkların baskın olacağı bir dünyadaki başlangıcından itibaren mantıksal tutarlılığı içinde verili olarak değerlendirmek, bana öyle geliyor ki, bizi modern zamanların *tarihsel tutarsızlığını* anlayacak bir konuma getirecektir. Zira modernliğin (hâlâ tamamlanmamış) inşa sürecinin yüzyılları boyunca niçin bir yerde devlet bürokrasisi (Rönesans döneminin İtalyası, eyaletlerden oluşan Almanya) ortaya çıkarken başka yerlerde toprak burjuvazisi, akabinde de sanayi sınıfı (İngiltere) ya da bir devlet soyluları sınıfı (Fransa) ortaya çıkıyor? Üstelik nasıl oluyor da bu yapının diğer kurucu özelliklerinin, küçük çaplı da olsa, her durumda tezahür etmesini, sonunda Foucault'nun bahsettiği "bütünsel tablo"yu oluşturmasını ve aralarında kat kat eşitsizlik ve farklılıklar olmasına rağmen bugün de hemen her ulus-devlette onları bulmamızı engellemiyor bu? Öte-yapısal hipotez bu tarihsel dönemler dizisinin "hegemonya değişikliği" olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyor. Bir başka deyişle, teknolojik mutasyonların arka planında sırasıyla (piyasa etrafındaki ve örgüt etrafındaki) iki toplumsal güçten biri hâkim olur; bu toplumsal güçler, temel sınıfla *yapısal* bağlantılarındaki salınımlar ve her daim sarsıntı içinde olan *sistemik* (küresel) bağlamlar gereğince egemen sınıfın kurucusudur.[51]

Sermayenin mülkiyet iktidarına odaklı Marx'ın analiziyle tezat oluşturan Foucault'nun analizi tüm bu süreçlerdeki bilgi iktidarı payının özgüllüğünü daha iyi anlamamızı sağlıyor. Şüphesiz ki modern devlet, ortaçağdaki başlangıcından bu yana, bilhassa kendisini tehdit eden şiddetten (kendine özgü bir şiddet uygulamak suretiyle...) nüfusu *koruyarak*, böylece yükselmekte olan bölgesel teşekküllerin ekonomik ve kültürel ahengini yaratan kurumların işlerli-

51. Bu hegemonya kuramı *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabımda sunulacak.

ğini sağlama alarak, insanların yaşamlarını koruduğunu iddia etmektedir. Bazı yerlerde geleceğin "polisi"nin öncüleri çoktan görünmeye başlar. Ama klasik çağdan itibaren, bilgi ve teknik patlamasının hem meyvesi hem faktörü olan kapitalizmin *piyasa* gelişimiyle birlikte toplumsal bedeni *örgütleme* kapasitesinin –varoluşun çeşitli alanlarında kolektif amaçları tasarlama ve uygulamaya koyma kabiliyetinin– de paralel biçimde yükseldiğini gözlemliyoruz. Bilgi iktidarı her daim daha karmaşık ve birbiri içine geçmiş, ardışık eşikler uyarınca her bireyin manevi ve bedensel yaşamına etki eden bir toplumsal işlevler kümesi vasıtasıyla bu bağlamda işlerlik kazanmaya ve yeniden üretilmeye başlıyor. Foucault bu bilgi iktidarının kullanım değerlerinin kullanımına, üreten, acı çeken ve zevk alan bedenin kullanımına –kısacası benliğin kullanımına– sinerek üretim, sağlık, adalet, cinsiyet ve aile ilişkilerinin kavşağında nasıl işlediğini gösterir. Modern zamanlar boyunca ve meydana getirdiği iddialarla büyüyen bu biyopolitik yükümlülüğü deşifre eder.[52]

2.3.2. *Foucault'nun Bilgi İktidarı Eleştirisi: Bir Siyaset*

Foucault'nun bu şekilde dile getirdiği şey, tam da *sınıfsal* bir eleştiridir. Geleneksel Marksizm bunu kabul etmekte zorlanıyorsa, özel olarak "sermaye"yi değil, egemen sınıfın diğer kutbunu –yani, bu diğer iktidarın uygulamaya konduğu kurumları ve pratikleri, bunun içinde de "yetkinlik" cephesini– hedeflediği içindir. Foucault bu eleştiriden hareketle bir siyaset geliştirir. Hatta her ne kadar bir kopuş istenci içinde olsa da, onsuz hiçbir siyasetin tahayyül edilemeyeceği belli bir toplumsal bütünlük hedefini yineler.[53]

52. İktidarın, kendini kamu yararına adadığını ileri sürdüğü bir toplumda öyle bir an gelir ki deli ve suça eğilimli kişiler, kuşkusuz ki tehlikeli ama aynı zamanda, tedavi ve ıslah edilmesi gereken bireyler olarak görünür. Ruh hekimleri böyle anlarda deliliğin yalnızca hekimler tarafından teşhis edilebilecek bir tehlike olduğunu ileri sürerek "kamu sağlığı" adına delilerin "cürümlerine" el koyarlar. Bkz. *DE3*/308. Bilim çağında bilgi iktidarı bu şekilde ilerler.

53. Bkz. José Luis Moreno Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris: Éditions Textuel, 2010. Yazar bu kitapta Foucault'nun güzergâhının derinlemesine bir analizini yapar. Ayrıca bkz. Gérard Noiriel, "Les trois figures de l'intellectuel engagé", *Penser avec Michel Foucault* içinde, Marie-Christine Grandjonc

K. S. Karol ile yaptığı bir söyleşide (*DE3*/63 vd), Sovyetler Birliği'nin "burjuvazi" tarafından icat edilen teknikleri devşirdiğini söyler. Burada kastettiği, piyasanın teknikleri değil, modern "burjuva" iktidarının diğer "kutbu"nun, örgüt kutbunun teknikleridir. "Geleneksel Marksizm," diye devam eder, "hapishane ve tımarhaneyi *marjinal* olgular olarak değerlendirmektedir." Biz burada bu kurumları tam tersine *yapısal* süreçler olarak tanımlamakla Foucault'nun düşüncesine tamamen ihanet etmiş olmuyoruz. Ona göre sorun illaki Marksizmin bilimsel değeri olup olmadığı değil, "bilim olma iddiasını taşıyan bir iktidara duyulan sevdayı sorgulamak"tır. Sovyet "Marksizmi" ile iktidar biçiminde gerçekleşmiş bir bilgi olarak ilgilenir. Kendini bilim olarak kuran Marksizm, ortaçağdan beri Batı'nın "bilimsel söyleme sahip kişilere ayırdığı" iktidar etkileri arayışıyla aynı çizgide yer alır (*DE3*/166-67). SSCB'de Marksist bilgi iktidarı kendisini tüm devlet ağları vasıtasıyla dayatmıştır; ama aslında bu şekilde "Batılı" toplumların potansiyellerinden birini uç noktasına itmekten başka bir şey yapmamıştır. Foucault böylece mülkiyetten kaynaklanan "iktidar etkileri"nin yanı başındaki, modern topluma içkin diğer *sınıf* sürecine bağlı olan bilgi iktidarının etkilerini gün ışığına çıkarır.

"Bu iktidar biçimi," diye yazar Foucault, "doğrudan gündelik yaşam üzerinde icra edilir; bireyleri kategoriler halinde sınıflandırır, onları kendilerine ait bireyselliklerine göre adlandırır, kimliklerini ellerinden alır; onlara, tanımak zorunda oldukları ve başkalarının onlarda tanıması gereken bir hakikat yasası dayatır. Bireyleri özneye dönüştüren bir iktidar biçimidir bu. Burada 'özne' kelimesinin iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık vasıtasıyla başkasına tabi olan özne [uyruk] ve benlik bilinci ya da bilgisi vasıtasıyla kendine ait kimliğine bağlanmış özne. İki durumda da kelime, tabi kılan ve özneleştiren bir iktidarı akla getirir" (*DE4*/227). Burada söz konusu olan, "şu veya bu iktidar kurumu, grubu, sınıfı ya da seçkinleriyle

---

(haz.), Paris: Karthala, 2005, s. 301-30. Noiriel de Foucault'nun entelektüel angajmanının kipleri üzerine bir inceleme sunar. Benim buradaki amacım ise farklı. Ben Marx'tan mülhem siyasetler ile Foucault'dan mülhem olanlar arasında bir iletişim kipi tesis etmeye çalışıyorum.

değil, daha ziyade, çoğul, belirsiz iktidar ilişkilerinden imal edilmiş özel bir teknikle, bir iktidar biçimiyle uğraşmaktır" (*a.g.y.*). Adına yaraşır bir nominalist mantıkla şunu da biz eklemeliyiz ki tam da Foucault'nun söylem ve pratiklerini analiz ettiği meslekler skalası içinde yer alan bir failler kümesi, bu iktidar biçimine tekabül etmektedir.

"Bireylerin özneye dönüştürülmesi" sürecinin özgül biçimde bu "iktidar türü"nün işi mi olduğu, yoksa bu süreci sınıf ve devletin piyasa ve örgüt ilişkileri gibi biraz daha karmaşık ve diyalektik bir oyuna taşımamız mı gerektiği sorusunu şimdilik bir kenara bırakacağız. Ama Foucault'nun burada sınıf mücadelesi hakkında bir bölüm açtığını şimdiden öne sürebiliriz.[54] Bilgi iktidarına özgü stratejilere direnişler hakkında bir bölümdür bu. "Yatay", "doğrudan", "anarşik" mücadeleler hakkında. Bu mücadeleler "bir numaralı düşmanın" değil, "en yakındaki doğrudan düşmanın" –bir başka deyişle sermaye iktidarının değil, yetkin bilgi iktidarının– peşindedir. "Bilgiye, yetkinliğe ve unvana bağlı iktidar etkilerine karşı bir direniş sergilerler. Bilginin imtiyazlarına karşı mücadele ederler." Foucault bu direnişçilere, "iktidar sistemlerini kırmaları" için, Deleuze'ün de kullandığı bir metafora (*DE2*/309) başvurarak, "alet çantası" (*DE2*/270) sunduğunu söyler.

Kendi başına mütalaa edildiğinde, önceden belirlenmiş bir siyasal işlevi olmayan bilgi iktidarını damgalamak anlamına gelmiyor bu. Bir bilgiden kaynaklanan iktidar, özgül bir kudretin taşıyıcısıdır. Bir kez de öte-yapısal lisanla söylersek bu kudret, toplumsal ölçekteki makul-rasyonel koordinasyon kipi kapsamına girer ve rasyonel-makul varlıkları koordine etmekten ibarettir; dolayısıyla salt araçlaştırmaya dönüşürse, klasik iktidar tanımındaki siyasal ilişki anlamında "iktidar" olarak söner gider. Bir şirket veya idare bünyesinde komuta yetkisi, itaat zorunluluğu, manipülasyon ve tehdidin kendisinin arka planında, bir taraftan (ama aslında başka taraf yoktur) çelişkili bir şekilde herkes için özgürlük-eşitlik-rasyonellik ilan eden bir toplum biçimindeki sınıf şiddeti uygulanmaktadır. Bu açıdan,

54. Özellikle bkz. 1982'de yayımlanan "Özne ve İktidar" başlıklı makalesi (*DE4*/226; Türkçesi: *Özne ve İktidar* içinde, *a.g.y.*, s. 57-82).

bilgi iktidarı, mülkiyet iktidarından farklı bir konumda bulunur. *Ancak iletişim içinde*, geriye dönük etkiyle *tezahür edebilir* – hapishaneyi ve psikiyatri kliniklerini bir yana bıraksak bile, yönetim kadrolarında, okulda, şirkette ya da orduda son derece eşitsiz koşullarda elbette. Bilen öznenin eğitmeni olduğu gibi bilgisini üzerinde uyguladığı, hitap ettiği, kendisine tepki gösteren öznenin de dönüştürücüsüdür. Nitekim Foucault'nun yapıtında –yetkinliğe bağlı şiddet etkilerini deşifre eden bir hakikat tarihi karşılığında– bugünün yetkinleri üzerine bir *sesleniş* bulmak bizi şaşırtmayacaktır. Onlara özgül bir bilgi iktidarıyla donatılmış "özgül aydınlar" olarak hitap eder; çünkü bu aydınlar, diye açıklar, "evrensel olanda" değil, "belirli sektörlerde" çalışırlar; çalışma yerleri ve nesnelerinde son kertede "proletaryanın, çiftçilerin ya da kitlelerin karşı karşıya kaldığı düşmanla (çokuluslu şirketler, yargı ve polis aygıtları, emlak spekülasyonu...) karşılaşırlar." Kısacası "başdüşmana" karşı seferber edilebilirler. Bunlar artık yazarlardan değil, "yargıç, psikiyatr, hekim, eğitimci, sosyal yardım uzmanı, vb." meslek sahiplerinden oluşurlar (*DE3*/154). Nitekim mülkiyet iktidarı seçkinlerinden farklı olarak bu bilgi iktidarı sahipleri karşıt "sınıf konumlarına" açık bir sınıf durumunda bulurlar kendilerini: "kapitalizmin hizmetindeki küçük burjuvazi" ya da "proletaryanın organik aydınları" (*a.g.y.* ve 159). Saflarını kendileri seçerler. Üstelik bu, bizzat Foucault için de geçerlidir, zira kuram geliştirme çalışması ile 1968 isyanının hengâmesinde kendi münferit deneyimi arasındaki ilişkiyi vurgulamayı ihmal etmez.

Foucault'nun 1970'lerde içinde yer aldığı olayı, kendisinin o esnada yazdığı yazılarda önerdiğinden başka bir biçimde anlayabileceğimiz doğrudur.[55] Kökleri 1930'lardaki büyük altüst oluşa uzanan yetkin(ler)-yöneticiler ile halk sınıfı arasındaki "ittifak", "suç ortaklığı", 1968'de gezegenin birçok farklı yerinde bir çeşit doruğa ulaş-

55. Örneğin, 1971 baharında *Partisan Review*'a verdiği söyleşide, Amerikalı öğrencilerin mücadelesi hakkında, "... onların avantajı ülkelerinde Komünist Parti ya da sendika konfederasyonu CGT gibi büyük muhafazakâr güçlerin bulunmaması. Kanaatimce Amerikan hükümeti onca yıl Komünist Parti'yi yasaklayıp kovuşturarak bir anlamda devrimci davaya hizmet etmiş, öğrencilerle işçiler arasında bağ kurulması ihtimalini yaşatmıştır," diye bir açıklama yaptığında (*DE2*/188).

mıştı. Sayıları kat kat artmış olan yetkinlerin yeni fraksiyonları kapitalist iktidara, "başdüşmana" karşı daha önce emsali görülmemiş ama yine de "işçi hareketi"ne paralel bir sınıf mücadelesine girişeceklerdi. Nasıl ki 1793 devrimcileri antikçağ cumhuriyetçilerinin vurgularını yeniden keşfettiyseler, 1968'in "goşistleri" (üniversite öğrencileri, yani bir gün yetkinlik sahibi olacaklarından emin müstakbel yetkinler) de proletarya devriminin repertuvarını benimsemişlerdi. Foucault önce öğrencilerin "sınıf mücadelesinden başka bir şeyden bahsetmemesine" şaşırır. Ama çok geçmeden bu dili benimser.[56] Kendisini disiplin kavramına götürecek olan bilimsel soruşturması, bu dilden ilham alır. Nitekim özgül aydınların özgürlük mücadelesi doğal olarak kendi karşıtına yöneltilir: Yetkinliği burjuva iktidarının hizmetine sunan yetkinliğin hiyerarşik iktidarına. Neoliberalizme dönüş gecikmeyecek ve birçok önemli direnişçi, mücadeleye sırt çevirecektir. Ama faklı coğrafyalarda kültürü ve kurumları kökünden sarsan bu mücadele, güçlü bir miras olarak kalmaya devam etmektedir.

Bu muğlak karışımda Foucault, salt işçi sınıfına odaklanmış ve sermayeyle karşı karşıya geldiğimiz arenaya hapsolmuş olduğundan süreci bütünlüğü içinde anlamakta zorlanan bir Komünist Parti'ye bile isteye başkaldırır. Komünist Parti'ye göre, "diğer kutup"ta olanlar marjinaldir. Foucault'nun ise, başka bir yerden, tam da bilgi iktidarı cephesinden katıldığı "büyük muharebe" hakkında tamamen

56. Bkz. 1972'de Deleuze'le birlikte *L'Arc* dergisine verdiği söyleşi, "Entelektüeller ve İktidar". Şiarı, "kuram ile pratik" arasındaki ilişkileri "totalize etme"nin reddi olan bu söyleşide goşizme adeta imtiyaz mektubu bahşedilir. Kuram ve pratik ancak yerel olabilir. "Her mücadele münferit bir iktidar yuvası etrafında gelişir – bir küçük şef, bir işçi lojmanının bekçisi, bir hapishane müdürü, bir yargıç, bir sendika sorumlusu, bir gazetenin başyazarı bu sayısız küçük yuvalardan bazılarıdır (...). Hedefi belirlemek, iktidara karşı diğer mücadelelerin ilk adımıdır", *DE2*/313. Çeşitli "küçükler" karşısında bu iki büyük düşünürü burada aniden sarıveren militanlık cinneti, Althusser'in aynı esnada –yayımlanmamış bir metinde de olsa– partisine sadakat bildirilerinde bulunmasından pek farklı değildir. Foucault ve Deleuze "proletarya"ya ve "proleter devrimci hareket"e atıfta bulunmak konusunda birbirleriyle yarışırlar adeta (s. 315). Bu ayinvari duygusallık, o sırada ortaya çıkan hapishanedeki mücadelelere ve diğer "isyanlar"a yaptıkları kuramsal ve pratik katkıdan bir şey eksiltmiyor kuşkusuz. Gelgelelim sarf edilen sözlerin bütününü üstkodluyor.

farklı bir algısı vardır. Bu muharebe, evrensel misyona sahip bir işçi sınıfının himayesi altında, emeği (ve onunla birlikte halkı) sermayeye karşıt kılan ve dolayısıyla da işlevi evrensel olanı söylemek olan aydınlarla doğal (ya da gizemli) bir ilişki içinde, büyük Tarihin seyrinden kaynaklanmıyordu. Daha ziyade birçok yuvası olan olaylar, emsali görülmemiş şeyler, farklı toplumsal alanlarda birbirleriyle örtüşmeyen başlangıçlarla gerçekleştirilmekteydi. İşte bu anlamdadır ki Foucaultcu "soykütüğü", tarihi ezilenlerin mücadelesi açısından anlamayı önerir (*DE3*/29). Öte yandan, özgül aydınların bilgileri ile aktörlerin münferit mücadelelerinden çıkan kendilerine özgü yerel bilgilerin kesişme noktasında biçimlenen yıkıcı bir bilgi olmaksızın "muharebe" kıvamını bulamazdı.

Şunu da belirtmek gerekir: "Özgül mücadeleler"de "özgül aydınlar" ön planda bir önem taşır. Zira Foucault'nun gözünde bu "özgüllük" çeşitli "örnek mücadelelerin" kendiliğindenliğinde iyi bir strateji aramamız gerektiği anlamına gelmez. "Hakikat tarihi" kuramcısı Foucault ayrıca aydınların, özelde de felsefenin "işlevleri" kapsamında bir "hakikat siyaseti"nin müjdecisi olarak kendini ortaya koyar.[57] Bu da Marx'ın bir sözünü bir başka biçimde tekrar ifade etmektir: "Felsefe yeniden yere inmeli" ve filozofu –"büyük aydını"– siyasetin bağrına yerleştirmelidir. Özgül aydının kendisi de mesleki evreninin ötesini görebilmektedir; "... toplumumuzun yapıları ve işlevselliği için böylesine hayati olan bu hakikat rejiminin genel düzeyinde mücadele eder." Dolayısıyla özgül olan evrensel olanla iletişim içindedir. Bilginin iktidarı da özgürleşme kudretiyle. Başrole talip olmaktan ("proletarya"nın liderliği iddialarına rağmen) uzak değildir. "Mesele, topyekûn iktidar sisteminin hakikatini ihlal etmek değil, –böyle bir şey boş bir hayal olur çünkü hakikatin

57. Bu alanda Foucault ile felsefi bir proje olarak anladığı Frankfurt Okulu arasındaki yakınlık manidardır. Bkz. Emmanuel Renault, "Foucault et l'École de Francfort," *Habermas et Foucault* içinde, Yves Cusset ve Stéphane Haber (haz.), Paris: CNRS, 2006, s. 55-68. Renault, Foucault'nun 1978 civarında Fransa'da konuşulmaya başladığı sırada tanıştığı bu geleneğin eleştirel temalarını çok geçmeden benimsediğini gösterir. "Ama daha yakın bir okuma, aslında aklında daha ziyade [Max Horkheimer'ın] *Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram*'ı olduğuna, hatta ona ait bazı temaları Kant'a atfederek tartıştığına işaret etmektedir" (s. 65).

kendisi bir iktidardır– hakikatin iktidarını, halihazırda içinde işledikleri (toplumsal, ekonomik, kültürel) hegemonya biçimlerinden ayrıştırmaktır" (*DE3*/114). Görüldüğü gibi, evrensel aydın ile özgül aydın arasındaki sınır burada biraz incelmektedir. Foucault'nun kanonik aydına –"[...] eşrafın vârisi olan aydının, kehanet işlevini terk etmesi" için (*DE3*/156)– yönelttiği dokunaklı sesleniş bizzat kendi yaşamında büyük bir başarıyla takındığı bir duruşa işaret eder. Kurnaz siyasal retoriği, içinde kehanet alameti olabilecek bir tutam muğlaklık ve belirsizlik saklayan dobra dobra üslubu, Sartre'ın ve ... muteber halefinin karşılıklı erdemlerinin tartışıldığı bir sahneyi akla getirir.

Yirmi-otuz yıllık bir sürenin ardından, modern toplum konfigürasyonunun çeşitli yer ve zamanlarında ortaya çıkan hareketlerin devamı niteliğindeki özgürlük mücadelesine dair o esnada birbirleriyle rekabet halindeki çeşitli projeler arasındaki bariz farklılıklar artık çok daha müphem hale gelmiştir. Komünist partilere üye olan "aydınlar", şayet bilmiyorlardıysa, onlardan eğitim ve araştırma alanında, basında, hastanede, adalet sisteminde, vb. "özgül" savaşımlar beklendiğini öğreniyorlardı. Üstelik bu "özgül" rolde kalmaya, bir "Yetkinler Kurmayı"na dönüşme yönündeki doğal dürtülerini bastırmaya ısrarla sevk ediliyorlardı. Her türlü imtiyaz onlardan esirgenmekteydi... Örgütlenmiş aygıt olarak "işçi hareketi" iki tip disipline öncelik tanıyordu: Üretim araçlarının kolektif temellüküne dayalı siyasal platformların geliştirilmesine yönelmiş *iktisat*; hümanist ve devrimci bir dünya görüşünü teşvik etmekle yükümlü *tarih* ve *felsefe* – bir tarih felsefesi. İşçi hareketinin kendine has programına "sosyoloji" dahil değildi. Böylece onun gözünden kaçan toplumsal alanlarda ilerlemek "goşizm"e düşüyordu. Goşizm "işçi hareketi" ekseninin dışında kalan yeni cephelerin açılmasında önemli bir rol üstlenmişti. Foucault'nun sınıflandırılamaz çalışmalarının bir referans noktası oluşturabildiği çokdisiplinli deneyimlere sosyolojik anlamda ilham verebilecek nitelikteydi.

O dönemin militan grup ve partileri bugün kamu sahnesinden neredeyse tamamen silinmiştir. Tarihin seyri tersine dönmüş gibi görünüyor. Eleştiri kartları bin bir farklı şekilde yeniden dağıtılmış. Neoliberal küreselleşmenin gündeme taşıdığı yeni tartışmalar, peşi

sıra getirdiği özgürlük, eşitlik, adalet, vb. sorularıyla birbirine karışmakta... Gelgelelim Marx ve Foucault'nun farklı vasıflarla ayrıcalıklı tanıkları olarak kalmaya devam ettikleri bir tarihsel deneyim çeşitliliğinin yuvası olan modern toplumun kurucu yapısal fay hatlarındaki kadim kültürel-siyasal düşmanlıklar işlerliklerini kaybetmiyor. Ama bizim için muhtemel bir karşılaşmanın silueti belirmeye başladı. Bilgi iktidarı kavramının açtığı kuramsal çığır yalnızca modern toplumda Marx'ın sınıf kuramının genişlemesini sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda onu daha gerçekçi ve daha sağlam bir zeminde yeniden temellendirmeyi de mümkün kılıyor. Durum böyleyse, özgürlük stratejilerinin karşılaştığı zorlukların doğası bu şekilde aydınlatılabilir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu kitaptaki düşünme çabası bu sona doğru yönelmektedir. Ne var ki hâlâ yüzleşmemiz gereken birkaç epistemolojik engel yolumuzda duruyor.

Üçüncü Bölüm

Marx'ın Yapısalcılığı ve Foucault'nun Nominalizmi

MARX'IN DÜNYASI İLE FOUCAULT'NUNKİ arasında anlamlı bir ilişki kurmaya çalışırken karşılaştığımız ilk engel, felsefi niteliktedir: Foucaultcu *iktidar* analizine hükmettiği farz edilen, tekil olanın önceliği anlamındaki "nominalizm" ile Marksist gelenekteki sınıf ve devlet nosyonlarını karakterize ettiği farz edilen bütüncü gerçekçilik anlamındaki "yapısalcılık" arasında olduğu varsayılan uçurum. Burada Marx'a isnat edilen "yapısalcılık" toplumun "bir dil gibi yapılandırılmış" olması fikrine değil, onun bize önerdiği altyapı/üstyapı çiftinde ifadesini bulan "sınıf *yapısı*" nosyonuna gönderme yapıyor. Yapı, kendini yeniden üreterek toplumun istikrarlı biçimini oluşturan, ama belirlenmiş bir olanaklılar alanına açılan doğrudan eğilimler de içeren şeydir. Marksizm, en azından ilk tahlilde, münferit bireylerin kaderini, içinde yerleşmiş bulundukları toplumsal yapılardan hareketle analiz eder. İşte Marx'ın yapısalcılığı bu anlamda Foucault'nun açıkça ilan edilmiş nominalizmine karşıt gibi görünür (3.1). Bilhassa "iktidar dispozitifleri" anlamında Foucaultcu analiz ile Marx'ın kuramının teşvik ettiği, "sınıf yapısı" olarak anlaşılan tüm toplumsal olguları toplumun bütününden hareketle analiz etme sevdası arasında bir fark ortaya çıkmaktadır (3.2). Toplumla bireylerarasındaki ilişkiyi nasıl düşünmeliyiz? İki heterojen felsefeye gönderme yaparak dramatize edilen, sosyolojinin bu klasik sorun-

salı burada dokunaklı bir biçime bürünmektedir. Fakat bu iki yapıtın tanıklık ettiği kavramsal çalışma göz önüne alındığında Marx'ı bir yapılar gerçekçiliğine, Foucault'yu ise varlıkların ve şeylerin nominalizmine hapsetmek meşru mudur? Böyle bir alternatiften kaçınıyor gibi görünen iki siyasal çizgiyi birbirinin karşısına dikmek doğru mudur? Bu iki çizginin her birini, tüm eklektik yaklaşımların ötesinde, toplumsal başkaldırının bütün çeşitliliğinin tanınabileceği bir siyasal yolun çelişkili ama ayrılmaz unsurları olarak benimsememizi sağlayacak kuramsal deneye hangi terimlerle girişebiliriz? İki kavramsallığa da içkin olan ve genel bir kuramda bütünleşmelerinin imkânsızlığını sergileyen kısıtların eleştirel analizi zorunlu bir önkoşul olarak karşımıza çıkmaktadır (3.3).

3.1. İktidarın Mikro Bağıntıları ve Sınıfın Makro İlişkileri

Öncelikle üzerinde yapısalcılık ile nominalizmin en bariz biçimde çarpıştığı Foucault'da iktidar, Marx'ta ise sınıf olarak tezahür eden kavramsal mekânları ele alalım. Bu iki perspektif birbirlerini varsayar. En azından aşağıda (3.1.1) ileri sürülecek hipotez budur. Ne var ki, ancak Marx'ın yapısalcı toplumsal "ilişki" kavramı ile Foucault'nun nominalist tekil "bağıntı" kavramını bütünleştirmeyi başarabilirse anlamlı bir hipotez olabilir: Yani, (mikrolojik, bireylerarası) *sınıf bağıntısını* (makrolojik) *sınıf ilişkisine* paralel biçimde kavramayı (3.1.2); sınıf ilişkisini de (mikrolojik) *devlet bağıntıları* olarak anlamayı başarması gerekecektir (3.1.3). Bu da bizi tanımlanmayı bekleyen bir diyalektiğe götürmektedir.

Şunu belirtelim ki İngilizcede "ilişki" (*relation*) demek için tek bir kelime bulunduğu halde Fransızcada bunu ifade etmek için iki farklı kelime var. Kuşkusuz ki bu tabirlerin anlamları belirsiz kalmaktadır; bireyler arasındaki "ilişkilerden" bahsedebileceğimiz gibi, sınıflar arasındaki "bağıntılar"dan da bahsedebiliriz. Ama Fransız beşeri bilimlerinin dilsel geleneği tam tersini talep eder: "bağıntı" (*la relation*) daha ziyade nominalist bir bağlamı, "ilişki" (*le rapport*) ise yapısalcı bir bağlamı ima eder. Bu küçük dil olgusu, bizim için problemin sözcelemini kolaylaştırıyor.

3.1.1. *Foucault'nun İktidar Kavramı ve Marx'ın Sınıf Kavramı*

Foucault geliştirdiği iktidar kavramı hakkında birçok yerde, bilhassa 1982'de yayımlanan "Özne ve İktidar" başlıklı makalesinde, açıklamalarda bulunmuştur (*DE4*/222-43). İktidar bir bireyin başka bireylerin eylemi üzerine eylemi olarak kabul edilmelidir, der. "Yönetim" kavramına yüklediği "geçişli" anlam da buradan kaynaklanır; yönetim, başkalarının davranışını yönetmektir. Ona göre bu eylemler bir kurumlar ağı içinde ve (aile, üretim, sağlık, eğitim, polis, adalet, savaş, vb.) toplumsal yaşamın her sahasında her türden bağıntılar içinde toplumsal olarak verili bulunan bir olanaklar alanında anlaşılmalıdır. Devlet, tüm bu çoğul bağıntıların iktidar ilişkileri oldukları müddetçe şu veya bu şekilde içinde tanzim edildiği genel "zarf"tan ibarettir. Foucault, ya bireysel hakların kolektife devredilmesi ya da şiddet yoluyla elde edilmiş rıza vasıtasıyla uygulanan bir iktidarın mahalli biçiminde anlaşılan devlet kurumundan yola çıkma fikrini reddeder. Şiddet ve rıza mahalli olan devleti, tüm toplumsal bağıntılara içkin bulunan mikro-iktidar ilişkilerinden hareketle kavrar. "İktidarın işlevselliğinden bahsettiğimde," diye yazar, "yalnızca devlet aygıtına, yönetici sınıfa, hegemonyal kastlara, vb. özgü problemleri değil, bireylerin gündelik yaşamdaki ve bizzat kendi bedenleriyle ilgili davranışları üzerinde uygulanan incecik, mikroskobik koca bir iktidarlar dizisini kastediyorum" (*DE2*/771).[1] Bunlar, Althusser'den ve onun "devletin ideolojik aygıtları"ndan farklıdır, diye izah eder.[2] İşte bu anlamda, Temmuz 1977'deki bir

1. Özellikle *Le Pouvoir psychiatrique*'te geliştirdiği (s. 42) ve "toplumumuza özgü" disiplin kurucu iktidarı nitelendirmek için mütemadiyen kullandığı, iktidar ilişkisinin "kılcallığı" metaforu da bu anlamdadır. Bu metafor, "iktidarın, bir anlamda terminali olan biçimine", "bedenlere dokunduğu, onların içine işlediği" âna gönderme yapar.

2. Bu vesileyle şunu belirtelim ki Althusser'e yapılan göndermenin tonlaması, Foucault'nun Marksizmden uzaklaşma eğrisini takip eder. İleriki sayfalarda, 1971'de Chomsky ile birlikte yaptığı, henüz bir farklılaşmaya işaret etmeyen söyleşiye değineceğim. 1973'te verdiği *La Société punitive* dersinde "cinsel ilişki, aile, çalışma hayatı, konut şeklinde olabilecek koca bir iktidar yuvaları kümesi"nin varlığını hatırlatarak, henüz yumuşak bir tonda ona itiraz eder (*SPu*/234). 1975'te,

söyleşisinde Jacques-Alain Miller'in önerisini kabul ederek, "hâsılı, ilk ve son unsur," az çok sürdürülebilir "geçici koalisyonlar" halinde bir araya gelmiş "bireyler"dir, der (*DE3*/311). Bu mikrolojik yaklaşım, "iktidar ile mücadele, özellikle de sınıf mücadelesi arasındaki ilişkiyi başka kuramsal formülasyonlardan çok daha iyi anlamayı" sağlıyor, ifadesini kullanır. Hafiften kışkırtıcı bir tonda şunu da ekler: Gerçekten de Marksist metinlerde çarpıcı olan, "sınıf mücadelesinden bahsederken mücadeleden ne anlaşıldığı konusunda her zaman sessiz kalınmasıdır." Oysaki "sınıf mücadeleleri ile boydan boya katedilen sivil toplumu" tam da bu mikro düzeyde kavrayabiliriz (*a.g.y.*). "Dolaysız biçimde verili bulunan sözümona biri proleter biri burjuva olmak üzere iki özne yoktur. Kim kime karşı mücadele ediyor? Hepimiz herkese karşı mücadele ediyoruz. Üstelik her zaman içimizde de birbirine karşı mücadele eden taraflar vardır" (*a.g.y.*).

Öte yandan şunu da belirtmeliyiz ki Foucault'nun düzenli olarak arka planda bireysel karşılıklı eyleyişleri "çerçeveleyen" ya da "destekleyen" "yapılar"ı ima etmesine mani değildir bu. "İktidar global, masif ya da dağınık bir halde, bir noktada yoğunlaşmış ya da bölüşülmüş biçimde var olan bir şey değildir," diye yazar. Ama hemen akabinde şunu ekler: "Elbette ki [...] kalıcı yapılara dayandırılmış olsa bile" (*DE4*/236). Foucault'nun söyleminde tekerrür eden bu "bile" ya da "sadece... değil" ifadeleriyle ele aldığı "yapılar" böylece analizinin dışında, tamamen ehemmiyetsiz biçimde hatırlatılır. Ancak birey ile yapı öğeleri arasındaki muhtemel bağıntıyı sorgu-

---

Althusser'in "tüm bu problemleri dikkate almaya ve sonra da kadim devlet aygıtı sorununa dahil etmeye" hazır olduğuna inanır (*DE*I/72). 1977'de iki yaklaşım arasındaki farkı belirtmekle yetinir. Aslında Althusser de iktidarın toplumun tüm gözeneklerine yayılması meselesine dikkat kesilmiştir; iktidarın devlet ilişkisi de dahil her şey siyasaldır, der. Devlet iktidarını, zirvesinden yola çıkarak anlamayı teşvik etmek şöyle dursun, potansiyel olarak toplumsal yaşamın tüm damarlarını oluşturan "devletin ideolojik aygıtlarının geçici" bir listesini (okul, aile, din, siyaset, sendika, bilişim, yayın, kültür aygıtları) önerir, (Bkz. *Sur la reproduction*, Paris: PUF, 2005, s. 234; Türkçesi: *Yeniden Üretim Üzerine, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları ile Birlikte*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2005). Bu konuya döneceğim. İki yaklaşım arasındaki mesafe, bu bakımdan başka bir niteliğe sahiptir: Althusser bu "aygıtların" temin ettiği *ideolojik hâkimiyetten* başka bir şeyle ilgilenmezken, Foucault bu aygıtlardaki *bilgilerin üretiminin*, bilgi iktidarının ayırdına varır.

lamadan geçemeyiz. Üstelik Foucault'daki yapı nosyonu, belli bir mesafede durmaya çalıştığı Marksist perspektife gönderme yaptığından, Marx'ta yapının ne anlama geldiğini kendimize sormak zorundayız.

Nitekim Marx'ın serimlemesinde bu bakımdan, özellikle de mesela *Kapital*'in 12. Bölümünde, iki sınıf (sermayedarlar ve ücretli emekçiler) arasındaki ilişki olarak anladığı sınıf ilişkisinde teşekkül eden "öz" ya da "içsel yasa" ile sermayedar bireyler arasındaki rekabet bağıntısına atıfta bulunan "fenomen" arasında bir ayrım yapıldığında belli bir zorlukla karşılaşırız. Marx'a göre sağduyu, kapitalizmin kendini bir rekabet toplumu, bir *piyasa* toplumu olarak göstermesini sağlayan fenomenin (*Erscheinung*, *to phainomenon*, "görünen şey") içine sinmiştir. Dolayısıyla da ancak kuramsal bir inşa sürecinde görünür olabilecek "öz"e odaklanmak ister: yani artık değer biriktirme sürecine tercüme edilerek kapitalizmin temelini teşkil eden sınıflar arasındaki ilişkiye, sınıfsal (sömürü) ilişkisine. Ne var ki buna şöyle itiraz edebiliriz: *Piyasa bağıntısı*, kesinlikle *kapitalist ilişkinin özünde*, *rekabet* de sermayenin tarihsel dinamiğinin özünde yatar. Bu rekabet onun bizzat "özü"dür. Üstelik bu sonuç, bizzat Marx'ın serimlemesinin düzenlenişinden de çıkmaktadır; Marx bireylerarası piyasadan başlar (I. Kitap, 3. Kısım) ve bireyler arasında olduğu varsayılan bu piyasa *bağıntısını* "dönüştüren" ama onun yerine geçmeyen kapitalist sınıf *ilişkisine* varır (5. Kısım). Sorun tam da burada yatıyor. Marx'ın muğlak bir kullanımına başvurduğu "öz/fenomen" çifti, bireylerarası bağıntılar ile sınıf ilişkisi arasındaki bağlantıyı düşünmeyi zorlaştırmaktadır.[3]

Gelgelelim Marx'ı bütüncü bir şemaya hapsetmek yine de yanlış olur. "Kendi için sınıf"a dönüşmek üzere kendi bilincine varmaktan

3. Bu nedenle bu çifti daha önce "epistemolojik dayanak-engel" olarak nitelendirmiştim (bkz. *Que faire du Capital?*, s. 133-42, 168 vd). Bu pasajda Marx rekabetin incelenmesini daha sonraya bırakacağını söyler, ama aslında sermayenin yoğunlaştırılması vasıtasıyla iki sınıf arasındaki *ilişkiyi* harekete geçiren *göreli* artık değerin tetikleyicisi üretkenlik dinamiğini (haklı olarak) tam da bundan yola çıkarak, yani sermayedarlar arası rekabete dayalı bağıntıların meyvesi olan *diferansiyel* artık değer analizinden yola çıkarak açıklamıştır. "Bağıntı"ya karşılık "ilişki"ye öncelik tanıma amacını açığa vuran bu terminolojik yalpalama, semptomatik bir nitelik taşımaktadır.

başka bir şey yapması gerekmeyen "kendinde sınıf" nosyonu, siyasal eylemin işlemcisidir: Birleşme için şartların mevcut olduğunu vurgular. Ama *sınıfların* sınırları belirlenmiş toplumsal *gruplar* olacağına işaret etmez. *Kapital*'de inşa edildiği haliyle sınıf ilişkisi bir grubun değil, bir *fay hattının*, toplumsal gövdeyi bölen ilkenin adıdır. Sömürü mekanizması, toplumun bağrına son kertede toplumsal dinamiği yöneten bir *kırılma* yerleştirir. Ama kendi başına iki toplumsal gruba tercüme edilemez; gruplara, toplaşmalara *yolu açar* ki bunlar da –değişken konjonktürlerde bu mekanizmanın belirlediği güç ilişkilerinin değişkenliğine göre– özünde akışkandırlar (bu arada, "kendinde" ve "kendi için" sınıfı bu anlamda yeniden yorumlayabiliriz, en azından, bu felsefi sığınağın, süreci idrak etmemize bir katkısı olduğunu düşünürsek). Yirminci yüzyıl Avrupası'nda sınıfsal fay hattının öncelikli bir yer bahşettiği iki toplumsal grup olan "büyük sanayi patronası" ve "sanayi işçi sınıfı", zaman içinde "finans" ve diğer "proletaryalar" karşısında önemlerinin azaldığına şahit oldular. Ama genelde "toplumsal sınıflar" diye bahsedilen kapitalist sınıf ilişkisi, toplumun geleceğinin mihveri olmaya devam ediyor; mücadele içindeki başka toplaşmalara, başka gruplara *yolu açıyor*.

Dolayısıyla "sınıf mücadelesi" derken aslında bir kısaltma yaparak konuşmuş oluyoruz. Sınıf mücadelesinde mücadele edenler sınıflar değil, (teknolojik ve diğer) koşullara bağlı olarak sınıfsal fay hattının belirlediği toplumsal grupların içinde yer alan bireylerdir. Bu gruplar hepsi için müşterek olan, ama her birini farklı şekillerde etkileyen bir toplumsal şartlar bütünü tarafından birleştirilmiş kişileri belli kümelerde bir araya getirir. Sınıfsal fay hattı bizzat bireylerden geçer (Foucault'nun da vurguladığı gibi "her zaman içimizde de birbirine karşı mücadele eden taraflar vardır"). Münferit ve oynak biyografik (ailevi, coğrafi ve mesleki) koşulların karmaşık ve aşırı belirlenmiş bir toplamı, her birimize her daim az çok belirsiz özel birer ufuk açar. Diğer taraftan, Foucault da bu anlamda inceleme konusu yaptığı bilgi iktidarı sahiplerinden bahsederken, bir toplumsal (sınıf) *durumunun* illaki bir siyasal (sınıf) *konumunu* tanımlamadığını vurgular. Bu olgular da ampiriğin sonu gelmez olumsallığına bırakılmamalıdır; kuram, düzenli olarak yinelenen bazı teker-

rürleri açıklığa kavuşturmak için çaba göstermelidir.[4] Fakat kısaca söylemek gerekirse, *sınıf bu şekilde teşekkül ettiğinden bireyi daima kendi istisnası içinde aramak gerekmektedir*. Sınıf, münferit durumlar içindeki istisnai bireylerden ibarettir.

Gelgelelim bunun nasıl bir bedel karşılığında tahayyül edilebildiğini gösterme meselesi baki kalmaktadır; bireylerarası *bağıntı* hangi koşullarda topluluk *ilişkisi* içinde anlaşılmalıdır ve buna mukabil, topluluk ilişkileri hangi şartlarda bireylerarası *bağıntı* içinde anlaşılmalıdır?

3.1.2. *Sınıfın Mikro-Makrolojik Eklemlenişi*

Sıradan bilinçte birey, birincil bir veri olarak görünür. Foucault ve Marx, her biri kendi üslubunca, bunu hep akılda tutmuştur. Foucault "elbette ki" yapıların arka planda mevcut olduklarını yineler, ama onları araştırma programına dahil etmez; dolayısıyla son derece güçlü bir yapısalcılık eleştirisi gerçekleştirdiği halde, kolektif olanla sınanmayan –ya da en azından modern toplumdaki bireylerarası düzenlemelerin özgül biçimde düşünülmesini sağlayacak noktaya kadar, modern sınıfsal fay hatlarına kadar çıkmayan– bir sağduyu nominalizminin sınırları içinde kalır. Marx ise doğrudan deneyimin ("fenomen"in, ilk anda "görünen" şeyin) toplumsal kuramın anahtarı olamayacağını vurgular. Ama sınıf *ilişkileri* kuramının kesinlikle somut bireyleri, münferit özneler arasındaki *bağıntıları* ele aldığını düşünür. Ne var ki kanaatime göre, bunu ancak kısmen başarabilmiştir. Zira yapısalcılık ile nominalizmin birleşmesi Marx'ın sınıf matrisinin *dönüştürülmesini*, yani Marx'ın başlattığı ama sonuna kadar götürmediği öte-yapısal yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Bir önceki kısımda (3.1.1) sınıfın bir grup olmadığına işaret ederek bu yönde ilerlemeye başlamış, sınıf ilişkisinin her şeyden önce farklı derecelerde münferit bireyleri bir araya getiren *toplumsal grupların yolunu açan* modern toplumsal gövdedeki bir *fay hattı*

4. Bu, *L'État-monde* kitabımın "Sınıf, Parti ve Hareket" başlıklı 4. Bölümünün konularından biridir. O bölümde, bilhassa siyasal partilerin toplumsal kompozisyonu ile temsilcisi olduklarını iddia ettikleri sınıflar arasındaki uyumsuzluk sorusuna yanıt vermeye çalışıyorum.

olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştik. Ama bu, analizin henüz negatif, dışsal bir ânından ibarettir.

Öte-yapısal yaklaşımın açığa çıkardığı pozitif ânı betimlemeye başlamadan önce "sınıflar" olgusunun tanınmasıyla ilintili zorluklara dönmek yerinde olacaktır. Daha önce göstermeye çalıştığım gibi, *sınıflar* (en azından asli nitelikleriyle) *görünmez oldukları için bireysel an ile sınıf anı arasındaki bağıntıyı algılamak bu kadar zordur*. Birey/sınıf çiftinde en zor kavranabilir olan ikinci öğedir; bu da aralarındaki bağıntının idrak edilmesini imkânsızlaştırır. En önemli zorluk, bazı özellikleri bakımından (çıkarlar, yaşam tarzı, ideolojiler, vb.) farklılık arz etseler de aynı türden öğelerden oluşan *toplumsal grupların* aksine *sınıfların*, onları aynı kavramda "tahayyül etmeyi" sağlayacak bir "akrabalıktan" yoksun olmalarında yatar.

Önce iki sınıfı ele alalım: egemen ya da ayrıcalıklı sınıf *versus* temel sınıf ya da halk sınıfı. Bilhassa kendilerini tanımlamak için başvurdukları piyasa-örgüt çiftine farklı bağlanış biçimleriyle birbirlerinden ayrışırlar. Birincisi, sahip olunan ayrıcalıklar –(piyasada) *mülkiyet* ya da (toplumsal örgütlenmedeki araçlar ya da amaçlar konusundaki) *yetkinlik*– tarafından belirlenen iki "kutup"tan müteşekkildir. Bu (iki "dolayım"a bağlı) iki tür iktidar ilişkisi temel sınıfın *bütünü* üzerinde ortaklaşa ama eşitsiz biçimde işler. *Dolayısıyla* temel sınıf iki cephe halinde değil, üç "fraksiyon" halinde birbirine eklemlenir; bu da, yerleşik toplumsal koordinasyon kipine uygun biçimde, daha ziyade örgüt ilişkileri içinde (memurlar) ya da piyasa ilişkileri içinde (bireysel üreticiler ya da daha iyisi "tüccarlar"), daha doğrusu ikisi arasındaki kesişme noktasında (özel sektördeki ücretliler) olup olmadığımıza bağlı olarak gerçekleşir. Bir başka deyişle, iki sınıf farklı biçimde yapılanır. Sayı bakımından küçük olan egemen sınıf, kaynaşma ile ayrışma arasında salınan iki toplumsal güçten oluşur. Sayıca büyük olan diğer sınıf ise fraksiyonları arasında bir *birlik* arayışı ve bilgi iktidarı ile bir *ittifak* –iki sınıf faktörünün aynı toplumsal vasıfları arz etmedikleri olgusu üzerine kurulan bir ittifak– arayışı arasındaki diyalektikten başka bir yerde bir sınıf olarak teyit edilemez. "Sınıflar"ın (ayrışık ve akışkan varlıklar)– sayesinde *var olduğu* bu çeşitli eklemlenmeler, ancak kuramsal (sosyal bilimlerde araştırma) ve yüksek pratik (sınıf müca-

delesi) bir bedel ödendiği takdirde görünürlük kazanır.

Ayrıcalıklı sınıfın iki kutbuna gelince, bunlar da aralarında bir o kadar farklılık arz eder. Yeniden üretim tarzları, onları radikal biçimde birbirinden ayrıştırır (birinci kutup için Marx'a, ikinci kutup için Bourdieu'ye bakınız). Sermayedarların kutbu, her ne kadar son derece ayrışık olsalar da kapitalist rekabet içindeki tüm aktörleri birbirine bağlayan sermaye birikimi süreci vasıtasıyla kendini sürekli olarak doğruladığından bir tür sistematik birliğe sahiptir. Bu kutup, merkezi ve kendi başına tanımlanabilir bir zirve oluşturan finans dünyasının hegemonyası altında pekiştirilmiştir. Diğer kutup –(geride 2.2.3'te analiz edilen) yönetenler ile yetkinler arasındaki sorunlu süreklilikten kaynaklanan alt fay hattının ötesinde– ancak her an toplumsal dinamiği seferber eden idarenin ve yetkinliğin işlevlerindeki çeşitlilikte var olabilir ve ancak tarihsel olarak değişken stratejik süreçler vasıtasıyla birleşebilir. Yetkin-yönetici "seçkin" ancak dağınık biçimde, birbiriyle kıyaslanamaz çalışma sahalarına bölünmüş, yetkinlik sahibi bireylerin yüklendiği görevlerde ve (ekonomik, ailevi, cinsel...) somut yaşamlarında bireyleri; eğitimli, idare edilen, anlaşılan, sorgulanan, tedavi edilen... münferit özneleri etkileyerek iş görebilir. İlgili yönetim organizmalarıyla teyit edilir. Ama bu çeşitli işlevlerde "yetkin" faillerin ezici bir çoğunluğu, bir sınıftan diğerine süreklilik doğrultusunda, yöneten statüsünden ziyade yönetilen statüsüne girer.

Son olarak temel sınıfa ya da halk sınıfına gelince, onun birliği de doğrudan verili değildir. Zaten bu yüzden ondan genellikle çoğul olarak "halk sınıfları" diye bahsedilir – siyasal birlik perspektiflerini gölgede bırakan epistemolojik bir engeldir bu. Çeşitli bölünme ve dağılma faktörleri dikkate alınmalıdır.[5] Ama önce dikkate alınması gereken bir parçalanma ilkesi vardır. Kuşkusuz, bugünkü deneyimlerimizin bize öğrettiği gibi, "halk" kitlesindeki bir kuşak için "aktif hayata" giriş –mümkün mertebe– (çoğunlukla birbiriyle az çok iç içe geçmiş olsalar bile) yapısal olarak farklı üç olasılık taşımaktadır:

5. Burada hâlâ sınıf yapılarının soyut çerçevesinde akıl yürütmekteyiz; toplumun modern biçiminin *diğer boyutunu*; kölelik, göç, ırkçılık, vb. gibi belirlenimleriyle *dünya sistemi* boyutunu henüz çerçevemize dahil etmedik. Aynı şekilde, *diğer birincil toplumsal ilişkiyi*, yani cinsiyet ilişkisini de.

kamu sektöründe ya da özel sektörde iş bulmak ya da "serbest" veya öyle olduğu varsayılan bir işkolunda kendi işvereni olmak. Ama bunların hepsinin, –dışlananların da taraf olduğu– tek bir sınıf oluşturduğunu saptayabilmek için, bu muhtelif durumları, piyasa faktörü ile örgüt faktörünün çeşitli bileşimlerine, yani iki "dolayım"ın farklı biçimlerde dengelenmiş bağıntılarına ekleyen öte-yapısal analize ihtiyaç vardır. Şiddetleri ve radikallikleri içinde dışlama mekanizmaları, modern sınıf ilişkisi koşullarında bizzat piyasa ve örgüte özgü sapkın potansiyellerden kaynaklanmaktadır – bu noktaya döneceğiz.[6]

Netice itibariyle bu şartlarda iki sınıf arasında mutlak bir kopukluk yoktur – tıpkı egemen sınıfın iki kutbu arasında olmadığı gibi. Küçük sermayedar aynı zamanda idare işini de üstlenir. Sade vatandaşa daha yakındır. Aynı şey yöneticiler için, bilhassa yetkinler için de geçerlidir. Gelgelelim *fay hattı* temel bir gerçekliktir. Ama aktif bir anlamda, bir bölünme olarak değil de bir bölen olarak düşünülmelidir. Memurlar, serbest meslek sahipleri veya zihin emekçilerinden oluşan nüfusun içinde egemenler ile ezilenler arasında tanımlanmış ve istikrarlı bir sınırın tam nerede çizildiğini *a priori* söylememizi sağlayacak bir *tablo* sunmaz bize; kendi yarattığı *dinamik* vasıtasıyla sınıfları birbirinden ayırır. Ama aynı zamanda tam da bu yolla birleştirir. "Sınıflar", sınıfsal fay hattını hareket ettiren değişken gruplaşmalarda (tarihsel aktörler) var olur. Durum her zaman değişkendir ve üç "toplumsal güç" arasında mevcut bulunan karşılıklı bağıntıları göz önünde tutarak her an kimin dost, kimin düşman, kimin ortak olduğunu öğrenmeye çalışamayız – öte-yapısal bir hegemonya kuramının kapsamına girer bu.

Hâsılı, "sınıflar vardır" – ve ben burada bu ifadenin anlamını aydınlatmaya çalıştım. Ama şunu da göstermek gerekiyor: Eğer "sınıf" münferit istisnalardan ibaretse, bireylerin sınıf ile oynak ve çoğunlukla muğlak bir ilişkileri olduğu için değil, sınıf *ilişkisinin* bizzat kendisi bireylerarası *bağıntılardan* meydana gelmiş olduğu içindir. Öte-yapısal yaklaşım –ki, tekrar hatırlatalım, ancak yarattığı bilgi

6. Öte-yapısal analiz, bu sınıf ilişkilerinin daima toplumsal cinsiyet ilişkileriyle iç içe geçmiş bulunduğunu unutmaz. Bkz. ileride 3.3.1.2.

etkileri ve böylelikle pratik için açtığı ufuklar ölçüsünde meşruluk kazanır– modern sınıf yapısını "aklın araçlaştırılması" olarak analiz eder. Toplumsal "aklımızın" iki "kutbunu" tanımlayan iki rasyonel dolayımdan (toplumsal ölçekte bireylerarası rasyonel koordinasyon kipi olarak piyasa ve örgüt) yola çıkar. İki toplumsal iktidarın (mülkiyet iktidarı ve bilgi iktidarı) işlerlik kazanmasını sağlayan bu iki *bireylerarası* dolayım, modern sınıf *ilişkisinde* birbirleriyle eşleşen sınıf *faktörlerini* oluştururlar. *Dolayısıyla bireylerarasılık sınıf kavramının kurucu unsurudur.* Bireylerarasılık satın alan, satan, işçi çalıştıran, işten çıkaran, yargılayan, emir veren, eğiten, tedavi eden ama aynı zamanda sözleşme imzalayan, çalışan, itaat eden, direnen, yatırım yapan, yorumlayan, bir araya gelen ya da bölünen *bireylerin* –ailelerin, ana babaların, köylerin ya da zümrelerin değil– içinde bulundukları koşulları tanımlar ("tüzel kişiler", bizzat bireylerarası piyasa, örgütlenme ve söylemsel bağıntılar sürdüğü ölçüde var olabilir). İşte bu anlamda, "modern sınıf *ilişkisi*" ancak ve ancak "(bireylerarası) sınıf *bağıntısı*" vasıtasıyla mevcudiyet kazanır. Ancak bununla –sınıf bağıntısının bu şekilde sınıf ilişkisinde mevcut bulunmasıyla– bağlantılı olarak iş, itaat, yeniden yorumlama, direniş, gruplaşma bağlamında her bireysel eylem (ya da bireyleri bir araya getiren her eylem) bir yapısal değer kazanır, yani sınıfı ve toplumun tamamını ilgilendirir. Her bireysel eylem, toplumsal bileşkedeki karşı karşıya gelişte herkese işarette bulunan, Yves Citton'un[7] kelimeye verdiği anlamda, bir "jest"tir. Ama kolektif yapısallık zaten verili olduğu için ancak bu biçimiyle var olabilir.

Bütün bu öğeler arasındaki bağıntıyı, birey ve sınıf arasındaki çoklu bağıntıyı kavramakta zorlanıyoruz. Aşağıdan gelen mütevazı bir eylemdeki sınıf "jesti"nin son derece önemli yapısal boyutunu sezinlemekte zorluk çekiyoruz; oysaki "kitleler" kendilerini o "jest" te bulabildiklerinde bu "mütevazı eylem" sınıfsal fay hattını kaydırabiliyor (bir kadın, banka kanını emdiği için kendini camdan atıp intihar ediyor; halk ayaklanıyor; finans geri adım atıyor). *Kendi* yüksek bilgileri adına *kendi* mesleklerini icra eden yetkinlerin bireylerarası pratiklerde mevcut olan *sınıf* iktidarının ayırdına var-

7. Bkz. Yves Citton, *Renverser l'insoutenable*, Paris: Seuil, 2012.

makta güçlük çekiyoruz; oysaki yetkin birey, otoritesini (tasdiklenmiş yetkinliğini) kendine değil, yapısal bir örgütlenmeye borçludur ve bizzat bu otoritenin icrasında bir sınıf ayrıcalığı yeniden üretilir. Aynı şekilde, tam tersini anlamakta, anonim şirket olarak mülkiyet iktidarı kümesindeki *bireysel*'in ayırdına varmakta zorlanıyoruz; oysaki her bir hisse senedinin arkasında bir hissedar olduğu kadar – işyerlerinin kapatılması durumunda şahit olduğumuz gibi– iktidarını "satan" kişiler de vardır. "Piyasalar"ın, kapitalist tahakkümün adını bayrak gibi taşıdığı bu epistemolojik canavarın, arkasında güçlü bir şekilde örgütlenmiş, kendi yasalarını dayatmaya kararlı somut, kanlı canlı bireyleri ve grupları teşhis etmek gerekiyor.

Kısacası sınıf *ilişkisi* ile sınıf *bağıntısını* birbirine eklemlemeden aynı anda hem nominalist hem yapısalcı olunamaz. Ayrıca sınıf ilişkisini iki sınıf faktöründen hareketle, araçlaştırılmış iki bireylerarası dolayımdan, ortak uygulanışında bizzat toplumsal aklımızı oluşturan piyasa ve örgütten hareketle anlamak gerek.[8]

3.1.3. *Devletin Mikro-Makro Eklemlenmesi*

Devlet için de aynı şey söz konusu ise bunun sebebi, bizzat devletin de bir sınıf ilişkisi olmasıdır: Devlet, toplumu kendi bileşkesinde yapılandıran sınıf ilişkisidir. Bu, Marx için doğrudur, ama göreceğimiz üzere Foucault için de öyledir. Ne var ki yapısalcılık ile nominalizmin diyalektik eklemlenmesine varabilmek için bazı açıklamalar yapılması gerekiyor.

1. Foucault'da "iktidar" bu bakımdan birbiriyle bağlantılı iki özellik arz eder: (a) İktidar, her şeyden önce bireyler arasındaki bir ilişkidir; (b) bütün toplumsal ilişkilere içkindir. Bu iki tez, Marx'ın

8. Etienne Balibar, "Foucault et Marx, l'enjeux du nominalisme" makalesinde, sınıf ilişkilerini somut bireylerarası bağıntılar olarak analiz etmenin gerekli olduğu sonucuna varmakta haklıydı (Bkz. *Michel Foucault, philosophe*, *a.g.y.*, s. 74-75). Benim önerdiğim öte-yapısal analize göre, "ilişki"den "bağıntı"ya ve "bağıntı"dan "ilişki"ye geçebilmek için, bedenleri –modern toplumdaki piyasa iktidarı, örgütün dışında, yani bilgi iktidarı dışında asla uygulanamadığı için her daim bir bilgi iktidarı altında normalize edilen, piyasada işlem yapan, örgütleyen ve örgütlenen bedenleri–doğrudan ilgilendiren, *bireylerarası* işlemciler niteliğindeki iki "dolayım"ı değerlendirmeye katmak gerekir.

yaklaşımına ya da en azından sıradan Marksizm yaklaşımına bariz biçimde ters düşer.

(a) *Hiç değilse başlangıçta, nominalizm vardı...* Zira "kuşkusuz nominalist olmak gerekir."[9] Foucault bilhassa *Bilme İstenci*'nin "Yöntem" paragrafında bunu izah eder. Nitekim iktidar "her yerde" ve "çoğul güç ilişkilerinde"dir; ne bir "merkezi nokta"dan veya "yuva"dan gelir ne de bir "hükümranlık"tan yayılır; bir "yasa"dan veya "genelkurmay"dan, aygıtı denetleyen bir "gruptan" da kaynaklanmaz. Devlet, "iktidar ilişkilerinin kurumsal entegrasyonu"ndan ibarettir. Bu metaforlar ormanında bir şey Foucaultcu-Marksçı dikkatimizi çekmiş olmalı: önce ve sonra şemalarında görülen, ne ile başlayıp ne ile bitirmek gerektiğine işaret eden bir "nedenler sıralaması"na başvurulması. "Önce" her daim özgül olan güç ilişkileri var, merkezi nokta "birinci" değildir; "nihayetinde bileşke dispozitifleri", münferit iktidarların "entegrasyonu" geliyor. Serimlemenin zorunlu bir sıralaması var: Önce kendisini oluşturan unsurları göstermeden *bileşke* hakkında bir şey söyleyemeyiz. Bu neden sıralaması kuramcıya kendini dayatır: Toplumsal ontoloji açısından kendi "varlık nedenleri"ne sahip olmalıdır.

Ama *Kapital*'de de durumun böyle olduğunu hatırlıyor olmalıyız. Marx sınıf ilişkisi (ve dolayısıyla da sınıf devleti) ile sağlıklı biçimde işe *başlayamaz*: Bireylerden başka bir şey tanımayan, nominalist bir kavram olan piyasayı tanımadan önce yapısal bir kavram olan sermaye hakkında söyleyecek sözü yoktur. *Kapital*'in I. Kısmında üretimin piyasa mantığı içindeki bireylerarası bağıntıdan başka bir şey yoktur (bkz. 1.1.2). Nitekim Marx'ın problemi tam da, bizi piyasadaki bireylerarası *bağıntıdan* kapitalist sınıf *ilişkisine* götürecek kuramsal patikayı bulmaktır. Dolayısıyla Marx'ın da Foucault'nun da kendilerine aynı soruyu sorduklarını söyleyebiliriz: Aynı anda hem yapısalcı hem nominalist nasıl olunabilir? Daha doğru bir ifadeyle, bu soru bize sorulmaktadır ve onu cevaplandırmak bize düşer.

(b) *"İktidar'ın toplumsal bağıntılar bileşkesine içkinliği.* Foucault şöyle yazıyor:

9. Bkz. *Volonté du savoir*, *a.g.y.*, s. 121-29.

İktidarı devlet aygıtıyla sınırlandırmaya ve devlet aygıtını bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki iktidarının ayrıcalıklı, hayati, büyük, neredeyse yegâne aracı yapmaya yönelik basitleştirme eğiliminden kaçınmak gerekir; kaldı ki Marx'ın kendisinde de böyle bir basitleştirme bulunmamaktadır. Aslında iktidar, icraatında, çok daha ufak kanallardan geçerek çok daha ileri gider ve çok daha muğlaktır, zira herkes son kertede bir iktidar sahibidir ve bu ölçüde de iktidarı taşır. İktidarın tek işlevi üretim ilişkilerini yeniden üretmek değildir. Tahakküm ağları ve sömürü devreleri birbirine karışır, birbiriyle kesişir ve birbirinden destek alır, ama birbirleriyle örtüşmezler (*DE3*/35).

Burada birkaç tema iç içe geçiyor. İçkinlik, örtüşmek demek değil, kesişme ve fark demektir. Şunu hatırlayalım, "iktidar bağıntıları başka türde ilişkilere (ekonomik üretim, bilgi ilişkileri, cinsiyet ilişkileri) dışsal bir konumda değil, onlara içkindirler." Foucault sınıf iktidarını ve devlet iktidarını, muhtelif iktidar mekanizmalarının dağılımı olarak düşünür. Michèle Perrot'nun şu yorumunu ("muhakkak ki," diyerek) kabul eder: "Bir üstyapı olarak iktidar fikrine itiraz ediyorsunuz; ama bu iktidarın üretici güçlerin gelişimiyle bir anlamda aynı tözden olduğu, onun parçası olduğu fikrine karşı değilsiniz" (*DE3*/202).

2. Ancak Marksizm, devleti sınıflar üstü, (liberal tabirle söylersek) "sivil toplum" üstü bir kurum olarak görmeyi reddettiğinde, devleti bir "sınıf meselesi" yaptığında ve böylece "devlet" ile "devlet aygıtını" birbirinden ayrıştırdığında aslında tam da şu fikri ortaya atar: Devlet, tüm toplumsal ilişkilere içkindir – tabii bunlar sınıf ilişkileri oldukları ölçüde. Devletin (sınıf) iktidarı, (bireylerarası) bağıntılardan oluşan bu bireylerarasılıkta icra edilir. İşte bu yüzden, modern toplumsal ilişkilerin "gayrişahsiliği" tamamen görelidir. Kısacası Foucault ile Marx'ın birbirine karşıt olduğu yer, bu alan değildir. Bireylerarasılığa varıncaya dek her şey siyasaldır: Marx da Foucault da kendine özgü tarzlarıyla bunu göstermektedir.

Gelgelelim ikisini bir o kadar haksız da çıkarabiliriz pekâlâ. Ama aynı terimlerle değil. Foucault'nun programını sınırlı tuttuğunu söyleyebiliriz. Nominalizmi aynı zamanda yapıların ve bütünlüklerin varlığıyla yüzleşmemek için bir mazerettir. Kendinden önce sınıflar üzerine (ve en azından bu anlamda sınıf devleti olarak devlet

üzerine) söylenmiş olanları teslim eder: Sınıftan, herkesin zaten bildiği bir şey olarak bahseder; dolayısıyla da sınıf, cılız bir gerekçeyle, onun sorunu değildir. "Elbette ki arka planda yapılar vardır, ama ben size başka bir şeyden bahsedeceğim," der özetle.[10] Biz de bu konuda çok haklı olduğunu düşünebiliriz. Foucault kendi dehasının peşinden gitmiştir: Başka bir inceleme alanı açarak, başka bir "kıta" keşfederek bize öğretecek çok şeyi olduğunu göstermiştir. Üstelik onun keşifleri Marx'ın inceleme alanına, yapılar ve onların tanımladığı bileşkeler alanına sıçrar. Kuşkusuz ki Marx da nominalist/yapısalcı ikilemiyle karşı karşıya kalmıştır. Ama araştırmasını sonuna kadar götürmüş gibi görünmüyor. Dolayısıyla ben onu biraz daha ileri götürmeye çalışacağım.

3. "Bağıntı" ve "ilişki" ancak *diyalektikleri* içinde düşünülebilir. İşte öte/yapısal araştırma (" / " işareti iki terim, öte-yapı ve yapı, arasındaki diyalektik ilişkiye gönderme yapıyor) bilhassa bu konuya uygulanır. Bu araştırma, yukarıda gördüğümüz gibi Marx'ın *Kapital*'deki şemasından mülhemdir (Marx'ın şeması, göstermeye çalıştığım gibi "tek kutuplu" olması, örgütün hepsi-arasındakinden kopuk biçimde piyasanın her-biri-arasındakine yoğunlaşması nedeniyle hatalı olsa da). Marx'ın yazımındaki düzenin pedagojik değil, kuramsal bir amacı vardır: Bu düzen bir toplumsal ontoloji projesini yönetir. Bağıntıdan ilişkiye ve ilişkiden bağıntıya geçerken amacı, modern toplumu işlevsellik süreci olmayan bir süreç olarak anlamaktır.

(a) Nitekim pekâlâ nominalist bir başlangıç vardır. Tüm tartışmayı olanın ne olduğu ve ne olması gerektiği meselesine taşıyan, her bir bireyin kendini başkalarıyla eşit, özgür bir muhatap olarak tanımladığı bir başlangıçtır bu. Marx bunu 1. Kısımda, modern iddia (ikizanlamlı) dünyası olarak tasvir eder: Toplumumuz bir piyasa toplumu; özgür olduklarına inanan ve hizmetlerini, emeklerini bir meta (mal ve hizmetler) biçiminde mübadele ettiklerini düşünen bireylerden müteşekkil bir bütünlüktür. Varsayılan *bağıntı*. "Öte-yapı".

10. Genel kapsamlı bir tahakküme ait süreçleri anlatmak için kullanılan ifadelerin –"hegemonya", "üstünlük", "artık-iktidar" gibi– çeşitliliği için bkz. Bob Jessop, "Pouvoir et stratégie chez Poulantzas et Foucault", *Actuel Marx*, no. 36, *a.g.y.*, s. 101. Bu ifadelerin amacı genel kapsamlılığı *kavramlaştırmak* değildir.

(b) Nitekim bunu 3. Kısımda öğreniyoruz: Serbest piyasada varsayılan bu *bağıntıyı* meydana getiren, yaratan modern sınıf *ilişkisidir* (ya da: Öte-yapı, emekgücünü metaya dönüştüren sınıf yapısı tarafından meydana getirilir, üretilir). Ancak bu sınıf ilişkisi toplumsal bedeni özgür ve rasyonel bireyler bileşkesi olarak meydana getirirken, aynı anda bu bedeni iki sınıfa böler: üretim araçlarına sahip olanlar ve emekgüçlerini satarak üreten ücretli emekçiler. Böylece sömürü vasıtasıyla bütün bir sınıf kendini yeniden üretecektir. Gerçekleşen *ilişki*. "Yapı."

(c) Ancak sınıf *ilişkisinin* hayata geçirilişi sınıf *bağıntıları* olarak çözümlenir. Her bir sermayedar, diğerleriyle, sürekli önlerinde koşmak zorunda olduğu diğer sermayedarlarla rekabet ilişkisi içinde kendini kapitalist olarak gerçekleştirebilir ancak. Her bir ücretli, daha çok kâr sağlayabilecek bir başkası tarafından yerinden edilme tehdidi altında olduğundan rekabet halindedir. İki sınıf arasındaki ilişki bireylerarası bağıntı vasıtasıyla gerçekleşir: Sözleşme yapan, tekil bir çifttir (bir işveren/bir çalışan). Hiç değilse "önce", çünkü burada iki sınıf, ya da en azından bu iki sınıfın tetiklediği, sınıf ilişkisi tarafından tanımlanan koşullarda birleşmeye kadir gruplar, bilfiil yüz yüze gelir. Ama bu şartlarda mücadele edenler, durumlarını yorumlayıp olasılıkları ve riskleri analiz edenler ve seferber olanlar bireylerdir. "Pratikler."

(a-b-c) İşte *toplumsal diyalektik* buradadır: bu sınıf "ilişkisi-bağıntısı" birliğinde. Yine her birinin her biriyle ve hepsiyle olan bireylerarası *bağıntısına* gelip çattık. Ama bizi buna döndüren, sınıf *ilişkisidir*. Piyasa ilişkisini evrensel biçimde yaratan kapitalist sınıf ilişkisidir, diye açıklar Marx. Daha kesin bir ifadeyle, modern toplumun bağrında mümkün olan ekonomik pratiklerin (ki bunlar da toplumsal ve siyasaldır) çelişkili alanını tanımlayan sınıf yapısıdır. Bu pratikler *öte-yapıyı* "kurar". Zira bu pratikler her daim aynı zamanda *söz edimleridir*. Öte-yapısal varsayım işte bu söz edimleri vasıtasıyla tözel içeriği bakımından her an yeniden sahnelenir. Nedir bu öte-yapısal varsayım? Özgürlük ve eşitlikten anladığımız şeydir ve hangi rasyonellik statüsünün tanındığı ile ilgilidir – kendi bedenine özgürce sahip olmak ya da ifade özgürlüğü, iş olanakları ya da riskler karşısında eşitlik, bilgi kaynaklarına erişimin tanınması... bu

böyle uzayıp gider. Sınıf ilişkisi, yani her daim farklı biçimde yeniden üretilen bu fay hattı, böylece başka muhtemel pratik alanlarının önünü açan sürekli bir hareket içindedir.

4. *Devleti* de bu terimlerle anlamak gerekir. "Devletin özü yoktur," der Foucault. "[...] Devlet, çoğul yönetimsellikler rejiminin devingen etkisinden ibarettir" (*NB/79*). Bu özsüzlük, bu devingenlik, bu hareket diyalektikle ortaya çıkar.

(a) *Öte-yapısal devlet*, soyut anlamda "sınıflardan önce"[11] düşünülen devlettir. Söz konusu olan, kendi kendine bahşettiği anayasada *ilan edilen* ve kamusal söylemde sürekli olarak yinelenen tanımdaki devlettir. *Saf sivil bir örgüttür, en azından öyle olduğu varsayılır*, "bir ses = bir oy" ve bu ilkesel seviyede piyasa bağıntısını "yozlaşma" olarak dışlayan "öte-yapısal bakışımsızlık" üzerine temellendirilmiş saf bir söz örgütüdür. Yasaların yazılması ve müşterek kararların alınması ve yürürlüğe konması için gerekli olduğu varsayılan kurumlar bileşkesini *sözümona* yönetir. *İlan edilen devlet, hiçbir şey demek değildir*. Sınıf yapısı onun arkasına saklanır. Ve ona ihanet eder. Ortak bir deklarasyonun *ikizanlamlılığı* ile kendini "duyurur"; yukarıdakiler bu ilan edilen düzenin gerçekleşmiş olduğunu duyururken, aşağıdakiler böyle bir düzenin hayata geçirilmesi gerektiğini söyler. "İkizanlamlılık"tır bu, zira herkes gene de aynı özgürlük-eşitlik-rasyonellik bayrağını dalgalandırır. "Özünde tartışmalı kavram"[12] öte-yapıyı tanımlayan şeydir. Bir *meydan okumadır*, öyle olduğu anda da uğruna savaşılacak bir şeydir.

11. Marx *Kapital*'in 1. Kısmında "öte-yapısal devlet"in bir taslağını önerir. Bu taslak kapitalist toplumun S2 seviyesinde kavrar: sınıf ilişkisinin S3 seviyesinden *önce*; aslında öte-yapısal başlangıç olan bir kuramsal-mantıksal "önce". Burada emek yalnızca ürettiği metalarla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Henüz ne emeğin ücretli olarak ne de pazarın kapitalist olarak değerlendirildiği bir andır. Ne de devletin sınıf devleti olarak. Gelgelelim Marx'ın ısrarla belirttiği gibi, emek burada zaten çoktan paraya ve varsayılan coğrafi olgulara bulaşmıştır. *Théorie générale* kitabının 3. Bölümünde, *Kapital* gibi kurucu bir eserde taslağı çizildiği halde, toplumun modern biçiminin diyalektik (öte/yapısal) bir kavramlaştırmasına erişememiş olması yüzünden Marksist geleneğin tuhaf biçimde göz ardı ettiği bu elzem analizi yeniden ele aldım.

12. Burada modernlik kuramında kullanılabilecek olan "ihtilaf" terimine de karşılık gelen, Walter Bryce Gallie'nin geliştirdiği bu kavramı kullanıyorum (bkz. "Les concepts essentiellement contestés", çev. Olivier Tinland, *Philosophie*, no.

(b) *Yapısal devlet*, modern sınıf devleti gerçekliğindeki devlettir – "varsayımı" özgür-eşit ve rasyonel bireyler arasındaki bağıntının bu öte-yapısal deklarasyonudur. Sonuçları tüm toplumsal, ekonomik ve kültürel dokuda, uzun süreler zarfında olduğu kadar konjonktüre bağlı olarak da ortaya çıkan güç ilişkilerine göre değişen, sınıf çatışması biçimindeki bir sınıf iktidarını uygulamaya koyar. Toplumsal olan her şeyin onun tahakkümünden kaynaklandığını ima eden "egemen sınıf" tabiri, sınıf ilişkisinin tamamını açıklamıyor. "İktidarda" olduğu varsayılan zamanlarda ortaya çıkan her şeyi (okullar, hastaneler, toplumsal yasalar, siyasal özgürlükler) "burjuvazinin iktidarı"na dayandırmaya hakkımız yok. Halk sınıfının yaratıcı gücünün nelerden oluştuğunu analiz etmek kalıyor geriye (bkz. 4.1.2).

(c) *Somut devlet*, *pratikler* vasıtasıyla *öte-yapı ile yapı arasındaki ilişki olarak* işleyen bir süreçtir. Sınıflar-arası konum savaşına müdahale eden, bireylerin ve grupların birbirine zıt ekonomik, kültürel ve siyasal pratikleri, öte-yapısal olarak (çelişik olarak) ilan edilen muhtevayı –birlik ya da dağınıklık, ansızın değişen ittifaklar, özgürleşme yolundaki ilerlemeler ve gerilemeler anlamındaki *yapısal* cepheyle aynı anda– her daim altüst eder.

Bu şekilde anlaşılan diyalektik, nominalizmin ve yapısalcılığın salt tekyönlü olarak kavradığı gerçeklikler arasındaki ilişkinin gerçek biçimidir. Foucault'nun nominalizmine tüm tarihsel ciddiyetini bahşedebilmek için onu bu yapısal ve öte/yapısal diyalektik çerçeveye yerleştirmekten başka çaremiz yoktur. Böylece bireyin tekilliğinin de bir öz olmadığını, daha ziyade kendilerine has dinamiklere sahip sınıf yapılarının oynak ama tam manasıyla haritalanmış alanlarında sahnelenen bir belirsizlik olduğunu gösterebiliriz. Öte yandan, bu dinamiğin de her zaman belirsiz olduğunu görebiliriz.

122, Yaz 2014, s. 9-33). *L'État-monde* kitabının "İdeolojiler, Ütopyalar, Kriptolojiler" başlıklı 6. Bölümünün konusu budur: Modern ulus-devlet süreçleri, vatandaşları aynı kavramsal mecburiyet içine kapatır. "Özünde tartışmalı kavram"ı konu eden öte-yapısal kuram işte bunu açıklamaya çalışmaktadır.

3.2. İktidar Dispozitifleri *versus* Sınıf Yapıları

Marx toplumsal "dispozitifler" olarak adlandırabileceğimiz şeyi kuramlaştırdı. Foucault analizlerinde bir "sınıf" toplumuna atıfta bulunmayı ihmal etmedi. Gelgelelim, biri *sınıf yapısına* ve onun tarihsel devrimci potansiyeline odaklandı; diğeriyse büyük stratejilerde sergilenen *iktidar dispozitiflerine*. Foucault Marx'ınkine –tam anlamıyla– rakip bir genel modern tarih kuramı önermez. Öte yandan dispozitif/strateji çifti Marksçı perspektifin kısıtları üzerine bir sorgulamalar bileşkesini ifade eder. Bir dizi sancılı noktanın ve tartışmalı konunun birbirine indirgenemeyecek farklı ölçek ve zamansallıklarda her an seferber edilişi olarak anlaşılan tarihsel süreçlere nominalist yaklaşımın meşruiyetini gözler önüne serer (3.2.1). Fakat Foucaultcu eleştiri, Marx'ın "yapı" terimleriyle ifade etmiş olduğu devrimci emeli –sınıf yapısının *lağvedilmesi* emelini– anlamsız kılmaya yeter mi? (3.2.2)

3.2.1. *Foucault: "İktidar Dispozitifleri" Bağlamında Stratejiler*

Bilginin Arkeolojisi, "söylemsel oluşumları" açığa çıkarmış ve bunları "hakkında konuştukları nesneleri sistematik biçimde oluşturan pratikler bileşkesi" olarak tanımlamıştı. Söz konusu oluşumları, herhangi bir döneme özgü "dünya görüşü"nden[13] ya da tarih boyunca tedricen ortaya çıkacak bir rasyonellikten türeterek değil, temel yayılımları içinde derlemişti. Bu arada bu kitapta, henüz yalnızca bir bilimsellik alanında neyin bilimsellik vasfına sahip olduğunu belirlemeye yarayan "özgül biçimde söylemsel bir dispozitif" ten (*DE3*/301) ibaret olan bir "episteme", bir genel dispozitif keşfetmişti.

Daha sonraki eserlerinde beliren biçimiyle "dispozitif" ise "söylem-dışı tüm toplumsal"ı kapsar (*DE3*/302). Her kullanımında, heterojen bir söylemler, kurumlar, yasalar, mimari. vb. ağını tanımlayan daha geniş bir kavramla karşı karşıyayızdır artık (*DE3*/299).[14]

13. *L'Archéologie du savoir, a.g.y.*, s. 92.

Foucault on dokuzuncu yüzyılda Fransa'nın kuzeyindeki ve doğusundaki işçi nüfusunu sabitleme stratejilerini denetleyen "dispozitif"i örnek verir. Bu dönemde işçilere konut, kredi, bakkal, tasarruf sandığı gibi olanaklar sağlanır. Yine aynı dönemde, sendika ve işveren cenahlarında insansever (*philanthropique*) bir söylem ortaya çıkmış, çocukların okula gönderilmesi, vb. söz konusu olmuştur (*DE3*/306). Başka bir örnek de Trento Konsili'dir (*DE3*/303). Bu konsilden itibaren vicdanın idaresi, itiraf, kısacası yeni bir öznellik etrafında koca bir mikro-bağıntılar kümesi uygulamaya konmuştur. Bir başka örnek de on sekizinci yüzyıldaki sağlık politikasıdır: "(insan nüfuslarının) özne/tabi olmasını sağlama almakla kalmayıp onların yararlılığını da mütemadiyen artıran bir dispozitif" (*DE3*/18). Foucault psikiyatri, cinsellik (antik çağdaki haz dispozitifinden başlayıp tedricen Hıristiyanlığın ten dispozitifine, modern cinsellik dispozitifine kadar), vb. dispozitiflerinden de bahseder. Ama bu dispozitifler, "bir ordu, bir atölye ya da bu tip başka bir kurum" da olabilir (*DE3*/201)...

Toplumsal olan her şey bu şekilde "dispozitif" haline geliyorsa bu terime nasıl bir kesin anlam yüklemek gerekir? Hangi tanımlı niyete cevap vermektedir? "Dispozitif" nosyonu düzenli olarak iki düşmana karşı kullanılır: hükümranlık, yasama ve anayasadan bir kudretin iktidarını türettiği farz edilen liberalizme karşı; devlet ya da devlet aygıtı terimleriyle düşündüğü farz edilen Marksizme karşı (*DE3*/201). Az çok kurmaca olmalarına rağmen bu iki kontrast unsuru tüm toplumsal kurumları "dispozitif" olarak ele alan gerçekçi bir yaklaşımı yine de meşru kılar. Bir başka ifadeyle, toplumsal kurumlar, her zaman "teknolojiler"in, maddi düzenlemelerin ve söylemsel oluşumların somutluğunda, bazılarının başkaları üzerindeki iktidarı anlamındaki iktidar bağıntıları oldukları ölçüde, modern zamanlarda hem tahakküm hem de özendirme dinamiklerine uygun insan nüfuslarının biyopolitikası söz konusu olacaktır (bu "nüfus" ve "biyopolitika" kavramlarına bir sonraki bölümde döneceğiz).

14. Foucault birçok farklı yerde bu kavramı açıklamıştır. Özellikle bkz., 1977'de *Ornicar?* dergisine verdiği, bilhassa muhatapları tarafından sorulan soruların kalitesi ve keskinliği ile dikkat çeken söyleşi. [Türkçesi: Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, *a.g.y.*, s. 118-57.]

Ancak böyle bir tanım, kendi başına, ihtiva ettiği sorunlar hakkında bir şey söylemez.

Nitekim "dispozitif" demek, yalnızca *fiili bir düzenleniş*'ten bahsetmek, yerlerin, söylemlerin, mekânların, zamanların... basit bir konfigürasyonunu ima etmek değildir. Aslında bu, alttan alta teleolojik bir kavramdır: Belli amaçlara ulaşmak için *düzenleyen* bir faili varsayar. Ama kimdir bu fail? Tarihteki Akıl değil: Başka bir "gizli el" değil, diye kendini savunur Foucault. "Daha ziyade iktidarın büyük stratejilerinin nasıl mikro-bağıntılara gömülü olduğunu, uygulanma koşullarını bu bağıntılarda bulduğunu görmek gerekir." Ama mikro ile makro arasındaki hangi ilişkiye göre? Peki ya taktik ile strateji arasındaki ilişki? Stratejiler, çerçevesini durmaksızın yeniden tanımladıkları taktiklerin sonuçlarıdır. On dokuzuncu yüzyılda Fransa'nın kuzeyindeki işveren dispozitifi bu şekildedir: Neticede, "genel kapsamlı, tutarlı, rasyonel bir strateji *elde edilir* (italik bana ait), ama bunu kimin tasavvur etmiş olduğunu artık bilemeyiz" (*DE3*/306). İşte "stratejisti olmayan strateji"nin söz konusu olduğunu bildiren sözcenin anlamı budur. Ama bu, problemin formülasyonundan başka bir şey değildir. Zira bir taktikler toplamından strateji nasıl "elde edilir"? (Ve bu fiilin öznesi kimdir?)

Foucault'nun özgül olarak ve sorunlu biçimde "sınıf stratejileri"nin belirişini gördüğünü gözlemlediğimiz anda meseleye iyiden iyiye girmiş oluyoruz. Küçük iktidarlardan hareketle meydana getirilen dispozitif, "bir sınıf stratejisi tarafından tutarlı, muazzam bileşkeler şeklinde tahkim edilmeden önce parça parça çizilen taktikler"in gözlemlendiği yerdir (*DE3*/202). "Hatta burjuva sınıfını burjuva sınıfı yapan ve tahakkümünü uygulamasını sağlayan şeyin strateji olduğunu söyleyebiliriz. Ama ideolojisi ya da ekonomik projesi düzeyinde, aynı anda hem gerçek hem kurmaca bir özne olarak, bu stratejiyi icat edip işçi sınıfına zorla dayatanın burjuva sınıfı olup olmadığını söyleyemeyiz kanaatimce" (*DE3*/*202*). Bu şekilde tasavvur edilen strateji, sınıfı oluşturur (Althusser'in dediği gibi, sınıf mücadelesi sınıflardan önce gelir). Ancak onu *özne* olarak oluşturmaz. Burası kritik bir noktadır.

"Peki, öyleyse, toplumsal sınıfın rolü nedir?" sorusuna şöyle cevap verir Foucault: "Ya, işte meselenin canevi burası ve kuşkusuz

benim kendi söylemimde karanlık kalan noktaların da. Egemen bir sınıf, bir soyutlama değildir, ama bir ilk veri de değildir. Bir sınıfın egemen sınıf haline gelebilmesi, tahakkümünü sağlama alabilmesi ve bu tahakkümün kendini yenileyebilmesi, bu tahakkümü sağlayan büyük stratejilerin içinde işlerlik gösteren belli miktarda etkin, iyi düşünülmüş taktiklerin etkisine bağlıdır" (*DE3*/306-07).[15] Kısacası toplumsal sınıf gerçektir: "Bir soyutlama değildir." Bu bütünlük bir toplumsal ontolojiyle alakalıdır. Ama "önceden verili" değildir, "elde edilir". Hâlâ "öncesi ve sonrası" metaforundayız: Sınıfları oluşturan stratejileri hakkıyla tasavvur edebilmek için taktiklerden *başlamak* gerekir, çünkü gerçekte durum böyledir.

Ama burada söz konusu olan gerçeklik nedir? Zira Foucault'nun sık sık kullandığı "sınıf" kavramına nasıl bir statü yüklediğini bilmek gerekmektedir. *Dits et écrits*'nin sözlükçesinde "sınıf" maddesinin bulunmaması manidardır, çünkü sınıfın özgül bir Foucaultcu anlamı olmadığını ima etmektedir. Nitekim bu kelime onun söyleminde mutat olduğu varsayılan bir anlamda, kendisine gerçekten de Marksist gelenekten kalmış gibi görünen, zaman zaman daha ekonomik zaman zaman daha siyasal bir anlamla yüklü olarak işler. Ancak öte yandan Foucault sınıf kavramının bir *eleştirisini* üreterek yeni bir versiyonunu önerir: Bu kavramı kuramsal alandan tamamen çıkarmak yerine analitik Marksistlerin yaptığı gibi sınıfı tekil bağıntılardan hareketle düşünmek gerekir, der. Foucault ilkesel bir (güçlü) nominalizmden yola çıkarak eleştirel biçimde düşünülmüş bir (zayıf) bütüncülüğü benimser.

Ancak "bağıntı"dan "ilişki"ye geçen bu sekans, beklendiği derecede bir sadakatle benimsenmemiştir. Zira zıt bir anlamda da kullanılmaktadır. Rancière'in ileri sürdüğü gibi "sınıfların mücadelesi, iktidarın uygulanmasının oranı değilse" bile, "bedenleri ve ruhları

15. Unutmayalım ki Foucault'da "sınıf mücadelesi" teması, ilgisinin liberalizme yoğunlaşmaya başladığı döneme kadar sık sık karşımıza çıkar. 1978'de muhalif Marksist Ryumei Yoshimoto ile "Marksizmden Nasıl Kurtulmalı?" konulu söyleşisinde şunları söylemiştir: "Nitekim Marx, tarihin motoru sınıfların mücadelesidir, der. (...) Gerçekten de bu, reddedilemez bir olgudur." Ama sonra şunu eklemiştir: "Bu mücadele nedir? Öncelikle de bu mücadeleye kim girer?" (Bkz. *DE3*/606).

terbiye etmenin (kapitalist sömürünün tayin ettiği görevleri yerine getirebilecek kapasitede emekgücü üretimi, vb.) anlaşılırlığının nihai garantisi olarak iş görür" (*DE3*/424) şeklindeki önerisini kabul eder Foucault. Bu, disiplinlerin ilkel olduğu varsayılan "ekonomik çıkarlar"ın hizmetine koşulmuş oldukları anlamına gelmez; "stratejilerde kullanılabilirler" anlamına gelir. Dolayısıyla "sınıf mücadelesi 'iktidarın uygulanmasının oranı' olamaz, ama öte yandan bazı büyük stratejilerin 'anlaşılırlığının garantisi' olabilir." Şunu da belirtmeden geçemeyiz ki buradaki "anlaşılır kılmanın nihai garantisi", son derece gerçek bir nesneyi tanımlayan kavramsal "nihai merci"ye çok benzemektedir. Anlaşılırlığın nihai mercii: Ne tür tekil şeylerin ve olguların meydana geleceğini, bu merciden hareketle (ya da ona kadar çıkmak suretiyle – bir başka metafor) anlayabiliriz.

Zira stratejilerin içinde eriyecek bu taktikler Foucault'da da sınıf çıkarlarını ya da kaygılarını *önceliyor* gibi görünmektedir. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıldaki koruyucu işverenler hakkında şöyle der: "İşçi sınıfının ahlakileştirilmesi" stratejisi, "istikrarsız ve avare bir emekgücünü zaptetmek gibi acil bir amaca hizmet ettiği için kurulmuştu" (*DE3*/307). Bir başka örnek, "psikiyatrinin tıbbi-yasal dispozitifi" için de aynı şeyi söyler. Ama bu örnekte psikiyatrların, kendilerini halk sağlığı uzmanları olarak kabul ettirip yargıçlara dayatmasını sağlayan şey "aciliyet" değil, "zorunluluk" olur (*DE3*/308). Bu kez, "yetkin(ler)-yöneticilere" özgü sınıfsal kaygı.

Netice itibariyle Foucault kendini çelişkili kısıtlamalar karşısında bulur. Hem tüm "tarih felsefesi"ne karşı bir garanti olarak gördüğü bir tür nominalizmi benimsemek hem de kümeleri ve küme hareketlerini düşünmek zorundadır. Nihayetinde on dokuzuncu yüzyılda "burjuvazinin iktidarı her biri için bir özne varsaymak zorunda kalmaksızın büyük stratejiler geliştirmeyi başarabilmiştir" (*DE3*/310). Böylece, ona Marksistlerin "Dostumuz kim, düşmanımız kim?" sorusunu hatırlatan Alain Grosrichard'a (*DE3*/311) şöyle cevap verir: "Herkes herkese (karşı). Doğrudan verili biçimde biri proletarya, diğeri burjuvazi olacak özneler yoktur." Kuşkusuz ki, der, başat olan, muharebenin "mezbelesi", genel düzensizliğidir. Ama sonuçta birinin diğerlerine üstün gelmeyi nasıl başardığını kendimize sormamız gerekmektedir: "Sorunu strateji terimleriyle ortaya

koymamız lazım" (*DE3*/312). Sınıf stratejisi terimleriyle. Sınıf terimleriyle.

Özetle, sınıf mantığı birincil değildir, ama "anlaşılabilirliğin nihai garantisi"dir: Hakkıyla anlayabilmek için ondan yola çıkmak gerekir. İşbaşında gördüğümüz bin bir taktik, sınıfın stratejik zaruretlerinden *çıkarsanamaz:* Bu stratejiler tarafından kullanılırlar. Ama sonuçta kendilerinin yinelenme bağlamını oluşturan büyük stratejilerde *buluşurlar*. Her türlü sosyolojik tefekkürde çeşitli biçimlerde karşılaştığımız, bireysel an ile yapısal an arasında bir tür döngüsel ilişkiye varıyoruz. Foucault muharebe meydanını, tekil ânı "taktik" terimleriyle birincil, strateji terimleriyle tasavvur ettiği bileşke hareketini ikincil olarak tanımlamak suretiyle bir düzene sokuyor. Ama bu dil oyunu, yapıtını, stratejik varoluşunda döne döne hatırlattığı –bireysel eylemlerin ve öfkelerin nirengi noktası– "egemen sınıf" hayaletinden kurtarmayı başaramıyor.

Görmüş olduğumuz gibi (3.1.2), "öte-yapı/yapı/pratikler" diyalektiği, Marx'ın başlatmış olduğu öte/yapısal kavramsallığa gönderme yaparak tam da bu döngüselliği açıklamaya çalışmaktadır. Ancak (pratik ile öte-yapı arasındaki ilişkisinde tanımlanan) bu "öte-Marksist" "yapı" problematiğinin, "dispozitif" kavramıyla kuramsal ve siyasal olarak haber verilen her şeyi kapsayıp kapsamayacağını bilmek gerekiyor hâlâ. Dispozitif, "yapısal" bir problematiğin bir özgürleşme siyaseti programına yetmediğinin kanıtı olabilir pekâlâ. Bu konuya ileride (3.3) döneceğiz. Ancak bunu daha iyi görebilmek için önce Marksçı "yapı"nın ve ona getirilmesi gereken "yeniden inşacı" eleştirinin ne olduğunu ele almamız gerekmektedir.

3.2.2. *Marx: "Sınıf Yapıları" Bağlamında Stratejiler*

Foucault ile Marx'ı bu noktada yüzleştirmekte zorluk çekiyorsak, bunun nedeni, gerçekten de birinin "dispozitif", diğerininse "yapı" terimleriyle düşünüyor olmasıdır. Marx'ın mirası olan bir kavramsallıkta Foucaultcu "dispozitifler"in, "yapılar"dan ("sistem-dünya" anlamında "sistemik" bir bağlamdaki sınıf yapıları) hareketle tasavvur edilmesi gerekiyor gibi. Ama bu yapılarda sergilenen, bilhassa

Foucault'nun bize tanımayı öğrettiği strateji ve taktikleri anlamak istiyorsak Marksçı çerçeveyi yeniden inşa etmemiz, Marx tarafından tanımlanan kapitalist yapıyı, toplumun modern biçiminin "öteyapısal" çerçevesine yerleştirmemiz gerektiği kanaatindeyim. Marx'ın yapısalcılığını yeniden temellendirmek, genişletmek, yeniden diyalektikleştirmek gerekiyor. Bunun hangi terimlerle yapılacağını bilmek kalıyor geriye.

Dispozitif ve yapı aynı zamansallığa sahip değildir.

"Dispozitif", kendi *beka* meselesini güç ilişkilerinin karşı karşıya gelmesi olarak sunar. Bunun nedeni ise onun, Foucault'nun anladığı manada *iktidar* dispozitifi olarak anlaşılmasıdır (bkz. *DE4*/ 241 vd). İktidara her zaman *karşı gelinir*: Direnişlerle karşılaşır. Kendini devam ettirmeye ve iktidar olarak geliştirmeye çalışır. Ortağını etkisiz hale getirecek bir "zafer" peşinde değildir; daha ziyade iktidar vasfıyla, ortağının üzerinde bir iktidar, onu yönlendirecek bir iktidar olarak kendini perçinleme peşindedir. İstikrarsız bir istikrar biçiminde kendini devam ettirir. "Nitekim iktidar bağıntıları ile mücadele stratejileri arasında karşılıklı bir kışkırtma, müphem bir ardışıklık ve sürekli bir altüst ediş vardır" (*DE4*/242). Ebedi geri dönüş mü? Aynı tarihsel olaylar hem iktidar olarak hem de mücadele olarak okunabilir, çünkü mücadele ve iktidar birbirine dolaşmıştır. Böylece iktidarı *uygulayanlar* ile ona *direnenler* arasında eşitsiz güç ilişkisinin görece *istikrarına* dönmüş oluyoruz. Foucault'nun "insanlık tarihinin büyük bir bölümü"ne damgasını vurduğunu söylediği "tahakküm", işte bu birbirine dolaşmanın ta kendisidir. Birinin diğeri içinde dönüşümüdür. Birinin diğerini ayakta tutmasıdır. Ancak bu, organik bir denge değildir, diye açıklar Foucault: İktidar her daim "önemini belli etmek, istikrara kavuşmak, kapsama alanını genişletmek zorundadır; bir manevra olması zorunludur" (*DE3*/309). Kısacası, tahakkümün taktik ve stratejileri, iktidar dispozitiflerinin bekasını ve gelişmesini sağlamaya çalışır.

"Yapı" ise bambaşka bir mesele sunar: *yeniden üretim* meselesi. Burada Foucault'nun formülasyonları, başlangıcından beri insanlık tarihinin "sınıfların mücadelesi tarihi" olduğunu söyleyen Marx'ınkine çok yakın görünebilir. Ama Marx'ta sınıf çatışması uzun tarihsel süreçlerde bir istikrara kavuşuyorsa, "müphem bir ardışıklık ve

sürekli bir altüst ediş" şeklinde iktidar ve mücadele birbirini kışkırttığı, böylece de belli bir denge oluşturduğu için değildir bu. Sınıf yapısı ve özgül olarak kapitalist üretim yapısı, kendi *yeniden üretiminin* dolaysız koşullarını ihtiva ettiği içindir. Foucault'nun göz kamaştırıcı bir açıklıkla gün ışığına çıkardığı dispozitifler, stratejiler ve taktikler izleği burada elzem olan bir kategorinin eksikliğini saklar: yapı kategorisi. İktidarın büyük stratejilerini meydana getiren *bileşke* mekanizması olarak Foucaultcu "dispozitif", yapıya ait işlevi yüklenme eğilimindedir. Bu işlevi yerine getirmeye uygun olmamasının nedeni, "yapı"ya içkin olan özelliğe, yani kendini yeniden üretme özelliğine kendinde sahip olmamasıdır. Böylece Foucault'nun sözcesinde örtük biçimde sorulan soruya yapı kavramı cevap vermektedir: Sınıf, "bir soyutlama değildir". Sınıf yapısı, bir pratik edimler bileşkesinin *gerçek* bağlamıdır. Foucault'nun nominalist ontolojisinde bu yapının yeri olmaması ya da ehemmiyetsiz (üretken olmayan) bir yeri olmasının nedeni, Bourdieu'nün aksine, Foucault'da "yeniden üretim" –*yapısal* yeniden üretim– problematiğinin bulunmamasıdır. Tarihsel hareketini analiz etmenin önkoşulu olan değerlendirmeyi yapmamasındandır.

Hem Marx'ta hem de Foucault'da "stratejik kümeler" (işçi sınıfı, sanayi patronları, hastane personeli, Trento Konsili sonrası Kilise, vb.) adını verebileceğimiz şeye gönderme yapılır. Ama Foucault ortak stratejileri, bunların içinde kaynaşan somut taktiklerden hareketle ele alır. Marx ise stratejilerin, yani tarihe müdahale eden toplumsal güçlerin, bizzat varoluşlarının yapısal koşullarını araştırır. Kuramsal olarak inşa ettiği yapılar, stratejilerden daha soyut gerçekliklerdir: o stratejilere *yolu açan* fay hatları. Marx yapıdan hareketle akıl yürütür: Falanca kapitalist, kendini bu vasfıyla yeniden üretmeyi başaramasa bile yapı kendini yeniden üretir. Böylece Marx *yapıların kendi varlıklarıyla*, yani hareket ilkeleriyle ilgilenmeye başlar: Bir yandan yeniden üretimlerini incelerken öte yandan yapısal konfigürasyonlarından kaynaklanan dönüşümlerini ele alır; bir başka deyişle, hem üretkenlikleriyle hem de çelişkileriyle ilgilenir. Marx'a göre, artık değerin maksimizasyonuna yönelik rekabet bağlamında ücretli emeğin sömürüsü üzerine kurulmuş kapitalist yapı, zaman içinde kendi "mezarcısını" doğurma potansiyeli taşıyan, sermayenin

sanayi yoğunlaşmasına doğru evrilir zorunlu olarak. Günü gününe geliştirilen taktiklerle beslenen stratejik kümeler işte bu bağlamda birbirleriyle çarpışırlar. Geleceğin Marksizmi bu "yapı/yeniden üretim/temayül" paradigmasını, farklı anlamlarda kullanmak pahasına da olsa, muhafaza ettiği takdirde var olabilir ancak. "Dispozitif" terimleriyle Foucaultcu yaklaşım da benzer bir amaç güdüyor gibidir: dönüştürmek gayesiyle dünyayı yorumlamak. Hiç değilse bir biçimde iyileştirmek gayesiyle.[16] Ama ortaya çıkardığı iktidar dispozitifleri, kendi başlarına açıklanamayan temayüller bağlamında yer alırlar. Nitekim tarihsel bir *temayülü*, muhtemel karşıt temayülleriyle birlikte –hiçbir surette teleolojik bir perspektif ima etmeyecek şekilde– ancak belirlenmiş bir yapıdan hareketle, belli bir eğilim gösteren özelliklerini izah etmeye çalışarak, teşhis etme riskine girebiliriz. Elbette ki tekil konjonktürlerin her daim belli bir eğilim gösteren çoğul fenomenlerin kavşağında yer aldığını da unutmamalıyız. Ama yine de zikredilen bu toplumsal yapının doğru biçimde kurulmuş olması gerekir, özellikle de son kertede o yapıyı lağvetmeyi hedefleyen bir strateji düşünmek söz konusu olduğunda. Foucault'da bir şeylerin eksik olması, Marx'ın isabetli olmasını garantiye almaz. Peki bu iki düşüncede neyi değiştirmeliyiz ki özgürleşme ufkuna yönelmiş ortak bir eleştirel analiz programı içinde ittifak kurabilsinler?

Ancak buna cevap verebilmek için, "Şu âna kadar Foucault'ya isnat ettiğim 'eksiklik' aslında belli bir *isabetliliğin* diğer yüzü değil midir?" diye sormam gerekecek. Bu şekilde, böylesine çok (kuramının tüm toplumsal düzen kategorileri için yeterli bulgusal ve siyasal değeri olduğuna kanaat getirmiş olan Marx'ın bazı müritlerini şaşkına çevirecek kadar çok) araştırmanın ve mücadelenin –hem de Marksizmin ancak olaydan sonra artık hegemonya olmayan rahatsız bir konumda müdahale edebildiği alanlarda– neden Foucault'da

16. Özellikle bkz. 1983'te Gérard Raulet ile yaptığı "yapısalcılık ve postyapısalcılık" konulu söyleşisi, *DE4*/431-57; Türkçesi: "Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık", Michel Foucault, *Felsefe Salınesi*, *a.g.y.*, s. 318-48. "(...) felsefenin görevi, bugünün ne olduğunu ve 'bugün bizim' ne olduğumuzu söylemek"; şeylerin "nasıl yapıldığını" ve nasıl "yıkılabileceğini olumsallık ağları" vasıtasıyla deşifre etmektir (s. 448-49).

kendi bayraktarlarını bulduğu da açıklanmış olacaktır. Bunun için şimdi sorunu, ikisine de daha mesafeli bir noktadan yeniden ele almam gerekiyor.

3.3. Marx'ta ve Foucault'da Eksiklik ve İsabetlilik

Buraya kadar Marx ve Foucault'ya birer ayna tuttuk; onlardan birbirlerinin dünyasında kendilerini tanımalarını istedik. Kısıtlı bir egzersizdir bu. Marx'ın kavramsallığı, geçici olarak "kapitalizm", kapitalist *sınıf* ilişkisi adını vereceğimiz belirli bir nesneye yöneliktir. Foucault'nunki ise daha geniş bir alanı kapsar: sınıf alanının yanı sıra (toplumsal cinsiyet ilişkileri olarak değil, cinsellik olarak anladığı doğru olsa da) *cinsiyet* alanı. Bu noktadan itibaren de başka perspektiflere kapı açılır (3.3.1). Araştırma nesneleri arasındaki fark, bu noktaya kadar Marksizmin merkez üssü olarak takip ettiğimiz sınıf ve devlet problematiğinin, endişe veren "ırklar savaşı" paradigması, yani Foucault'nun güncelleştirdiği toplumun "ayrıştırıcısı" olarak savaş paradigması tarafından sorgulanmasında da kendini belli etmektedir. Dolayısıyla sınıf ve cinsiyetin dışında "ırk" meselesi de işin içine girmektedir: Bazı tutarsızlıkların teşhis edilmesi kaydıyla, bu üçlü burada eksiksiz gibi görünüyor (3.3.2). Ama bu üç bileşeni nasıl birlikte düşünebiliriz? Marx ve Foucault'yu nasıl birlikte ele alabiliriz? Her birinin içinde kendini bulabileceği bir siyasetin şartlarını formüle etmeyi sağlayacak daha geniş bir kavramsal alan inşa etmek mümkün müdür? (3.3.3).

3.3.1. *Sınıf, Cinsiyet, Irk: Foucaultcu Bir Üçlü müdür?*

Foucault 1970'ten itibaren hapishanelerdeki mücadeleye fiilen katılır. Etrafındaki şahsiyetlerle (D. Defert, J. M. Domenach, P. Vidal-Naquet ve diğerleri) birlikte, ilgili tarafların seslerini duyurmalarını sağlayacak bir bilgilendirme programı başlatarak öncü bir rol oynar. Aynı türde başka girişimlere de ilham verir.[17] "Yeni toplumsal hare-

17. Hapishaneler Üzerine Bilgi Grubu'nun (GIP) ardından, Tımarhaneler Üzerine Bilgi Grubu (GIA), Sosyal Yardım Çalışanları Üzerine Bilgi Grubu (GITS) ve

ketler"in ortaya attığı büyük sorunlar üzerine düzenli olarak kamusal müdahalelerde bulunur. Burada bizim için kendi şahsi angajmanından daha önemli olan şey, bu yeni toplumsal hareketlerin Foucault'nun analiz ve eleştiri kipiyle hemen özdeşleşmiş, onun "alet çantası"nda tam da ihtiyaç duydukları –ve kendisine göndermne yapmaya devam edenlerin bile Marx'ta bulamadığı– kavramsal araçları bulmuş olmalarıdır. Geniş aydın çevreleri, onun 1960'larda yazdığı tarihsel ve felsefi büyük yapıtlarını coşkuyla bağırlarına basmışlardı. Foucault *Klasik Çağ'da Deliliğin Tarihi* ile bir anda büyük bir şöhret kazanmıştı. Ancak "kamu görüşü"ne derinlemesine işleyecek olan eserleri, Foucault'nun da içinde kendine yer bulduğu 1968 dalgasına kapıldıktan sonra yazdığı çalışmaları olacaktır. 1975'te yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu* hâlâ belli bir Marksist miras içinde yer alır; buna döneceğiz. Ne var ki kendi kavramsallığı onu daha ileri gitmeye yönlendiriyordu. Zaten uzun zamandır üretim ilişkilerindeki devrim vasıtasıyla özgürleşme anlamında büyük tarihsel akıma girmeyen konular ve sorunlar arasında yolunu çizmekte olduğu doğrudur. Ama fikriyatının yenilikçi radikalizmi ve yıkıcı potansiyeli, geleneksel olarak siyasallaşmış çevrelerin ötesinde toplumsal alanda ancak 1976'da yayımlanan *Bilme İstenci* ile belirmeye başlamıştır. "Cinsiyet/cinsellik dispozitifi"ni izah eden *Bilme İstenci*, geriye dönük olarak, delilik, hastane, okul, hapishane, adalet, tımarhane, mimari alanlarındaki çalışmalarını aydınlatıyor, eleştiri-

---

Sağlık Üzerine Bilgi Grubu (GIS) gelir. 1984'te, Foucault'nun ölümünden sonra D. Defert AIDS hastalığına karşı mücadele derneği *Aides*'i kurar. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu tür girişimler siyasal-kültürel bir çöl ortamında ortaya çıkmamıştır. Foucault 1960'lardan önce Marksistlerin ve diğer "solcular"ın "psikiyatri ve cinsiyet sorunlarını marjinal ve önemsiz" kabul ettiklerini yazacaktır (*DE3*/472-73). Ne var ki bunun tersini gösterecek birçok örnek sayabiliriz. 1940'lardan itibaren, Marx'ın ve Freud'un himayesi altında Marksist ve özgürlükçü mücadelelerin bir arada var olduğu bir bağlamda, La Borde Saint-Alban Hastanesi'nin "kurumsal psikoterapi" alanındaki yıkıcı girişimleri bunlardan biridir. François Tosquelles, Jean Oury ve Lucien Bonnafé ile daha sonra onlara katılan Tony Lainé'nin eserlerine bakılabilir. Bu son ikisi Fransız Komünist Partisi'nin aktif üyeleriydiler. Bugünden geriye baktığımızda, karmaşık olmakla birlikte, tüm bu farklı mirasların kesişmesinin de tanıklık ettiği gibi, psikiyatri faaliyetinin toplumsal mücadelelere eklemlenmesi fikrinin tahrik ettiği "yabancılaşma karşıtı" işbirliğinin, düşmanlıklardan daha ağır bastığını görebileceğimiz bir tarihtir bu.

yi tüm toplumsal işlevler cephesine taşımaya ve aynı anda muazzam bir araştırma ve mücadele alanına ilham vermeye kadir bir düşünce ustası statüsünü kutsuyordu.[18]

1. Cinsellik üzerine yaptığı çalışmalara neden bu kadar önemli bir rol yüklemek gerekiyor?[19] Kanaatimce bunun nedeni, söz konusu çalışmaların "sosyal bilim"in seyrini en belirgin biçimde altüst etmiş olmasıdır. Diğer büyük kuramların cinsiyet hakkında söyleyecek *özgül* bir şeyleri yok gibiydi. Belki bir tek psikanaliz bunu yapıyordu, ama o da *toplumsal* kuram olarak kendini kabul ettirmekte zorluk çekiyordu. Foucault tümüyle tarihdışı bir kavramsal matris olmakla itham ediyordu psikanalizi.[20] Marksizm ise, sınırları belli bir toplumsal ilişki konfigürasyonuna bel bağlar: siyasal, hukuki, ideolojik koşullarıyla birlikte emek ilişkileri, üretim araçları, denetim ve temellük kipleri, vb.. *O konfigürasyonun dışında tanımlanan* ve başkalarına ait olan kavramsal figürlerle yolu kesişmediği takdirde bu çemberden dışarı çıkamaz. Tarihsel ve sosyolojik araştırmaların uzun zamandır aile, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve cinsellikle ilgilendiği doğrudur. Ama Foucault, "cinsiyet"i, toplumsal bilgiye bağlı bir toplumsal iktidar dispozitifi olarak analiz etmeyi sağlayan *bilgi iktidarı* kavramını takdim ederek bu akademik disiplin alanını altüst etmiştir. Burada söz konusu olan, iktidarı, –haz ekonomisinden üremeye varıncaya dek– tekil bedenlerin toplumsal maddiliklerinin en yakınında, cinsel yaşamın tüm yelpazesi içinde idrak etmeyi mümkün kılan yeni bir evrensel düzenektir. İşin paradoksal yanı, Foucault tam da güzergâhının bu noktasında, cinselli-

18. Bu kısımda (3.3.1), *L'État-monde* kitabının "Class, Race, Sexe" başlıklı 6. Bölümünde Foucault'ya atıfla tartışmış olduğum bir dizi fikri ve hipotezi yeniden ele alıyorum.

19. Bu konuda yine bkz. Étienne Balibar, "Foucault et Marx, l'enjeu du nominalisme", *Michel Foucault philosophe* içinde, *a.g.y.*, s. 54-74. İlerleyen sayfalarda bu makalenin bazı yansımalarını bulacağız.

20. Foucault'nun bu okumasının aksine, Stéphane Haber, psikanalizin antropoloji üzerindeki etkisini incelediği *Freud et la théorie sociale* (Paris: La Dispute, 2012) ve *Freud sociologue* (Paris: Le Bord de l'Eau, 2012) kitaplarında, psikanalizde gerçek anlamda bir sosyolojiyi, "tekil olanın sosyolojisini" okuyabileceğimizi ve savaş sonrası dönemde Freud'un bunu etkin biçimde tarihsel bir ufukla yeniden dolaşıma soktuğunu göstermektedir.

ğin "dönemleştirilmesi" bölümünün de tanıklık ettiği üzere araştırmalarını Marksist çerçeveye yerleştirmeye devam eder (*VS*/152-74). "Bir sınıfın köleleştirmesinden ziyade", bu olsa olsa dolaylı biçimde olur, "bir sınıfın kendi kendini, olumlaması, kabul ettirmesi"nden bahseder. "Kendi diferansiyel değeri"ni koruma kaygısı. "Sınıfsal bir beden", "sınıfsal cinsellikler", "başlangıçta, tarihsel olarak burjuva" olan, hegemonya kurma amacıyla proletaryaya ihraç edilen bir cinselliği betimler. Ama burada anlattığı olaylar, "isterik kadınlar"ın ve "sapık yetişkin"in ancak kıyısından köşesinden girebilmiş olduğu Marksçı büyük anlatının dışına çıkar. Bilgi iktidarı kavramı sayesinde toplumsal *sınıf* ilişkilerinin yanı başında, kendilerine özgü bir kavramlaştırma talep eden toplumsal *cinsiyet* ilişkilerinin *mevcudiyetini* daha iyi anlayabilecek durumdayız artık (Foucault'nun araştırma konusu tamı tamına bu olmamış olsa bile). Eleştirel kuram onları, hemen sınıf ilişkileri içinde eritmeksizin, kendi başlarına ele almak zorundadır. Böylece, sınıf düzenini aşan her şeyin açık ve kesintisiz alanı, kıvamını bulabilir. İşte o zaman diğer bir bileşke düşüncesi, Marx'ınki, kendini olumlayabilir. Yeni bir ittifak noktası olabilir bu. Foucault bilgi iktidarı kavramının sancağı altında yeni bir kıta keşfetmiştir: Bireylere kendi bedensel tekilliklerinde yapılan muamele, özgül olarak sermayenin mantığına indirgenemeyecek ve tüm toplumsal bileşkeyi baştan başa kateden, insanın insana muamelesidir bu kıta. Böylece Foucault bizi Marksizmden "azat eder."

Foucault araştırma nesnesi olarak *cinselliği* almıştır. İncelemesini "toplumsal cinsiyet ilişkileri" tarafına yönlendirmemiştir – ve feminizm burada bir açık yakalayabilmiştir. Ama feminist ve eşcinsel militanlık, onlara Marksizmin açmış olduğundan farklı bir analiz patikası açan Foucault'nun söyleminde kolayca kendini bulabilmiştir. Tüm yanlış anlamalara rağmen, en iyisi bir işbirliği perspektifine güvenmek olacaktır kuşkusuz. Marx'tan mülhem materyalist feminizm, en azından en önemli versiyonları, "toplumsal cinsiyet ilişkileri"nin incelemesine girişmek için Foucault'yu beklememişti. Bu militan sosyoloji, iki toplumsal ilişki türünün birbiriyle kesiştiğini hem de birbirini karşılıklı olarak şartlandırdığını, (cinsiyet ilişkileri de, diğerleriyle birlikte, üretim ilişkileridir) ama heterojen zaman-

sallıklarda yer aldıklarını açığa çıkarıyordu. Sınıfın zamanı, konjonktüre göre sürekli değişen ama her daim dayanıklı (sanayi yoğunlaşması, ücretli sınıfın büyümesi, vb. bağlı) *yapı/temayül* ilişkisinden hareketle analiz edilir: Sınıf ilişkisini lağvetmesi gereken devrime doğru yönlendirilmiş bir zamandır bu. Cinsiyet ilişkisi böyle bir yapı/temayül ilişkisini, dolayısıyla da böyle bir zamansallığı tanımaz. Aynı sona yönelmemiştir. Kendine ait aciliyetleri vardır. Yapının zamanını beklemez. Sınıf ilişkisinin ne göstergelerini ne de talimatlarını bekler. Kendine özgü gramerini tanımlaması gerekir, ama bu gramer, piyasa/örgüt "dolayımları"nın grameri değildir – her ne kadar o dolayımların araçlaştırması içinde bin bir biçimde genel denetimden geçirilmiş olsa da. Cinsiyet ilişkisi, Foucault'nun dediği gibi, "başdüşmana" değil, "doğrudan" düşmana karşı bir mücadeleyi –ya da Christine Delphy gibi söylersek, birini diğerinde tanımlamayı– talep eden bir tahakküm ilişkisinin mekânıdır. Dolayısıyla bu mekânda özerk muharebelere girilir. Bu itibarla, sınıf ilişkilerinin deşifre edilmesiyle gündeme gelen, evrensel bir özgürleşmeye yönelik müşterek mücadelenin yanı başında, insan topluluğunun belirli parçalarını, "azınlıklar"ı farklı biçimlerde ilgilendiren muharebeler vardır ki, paradoksal biçimde, bu muharebelerin paradigmasını, kadınların yarısını temsil ettikleri toplumsal gövdenin bileşkesi karşısındaki konumu temin etmiş gibi görünmektedir. Azınlıkların kendilerine özgü zamanları, mutlak aciliyetleri vardır. Ne kuramsal olarak ne de pratikte sınıf mücadelesinin ardından gelirler. Sınıf analizi hakkıyla yürütüldüğünde sınıf ilişkisinden başka toplumsal ilişkiler olduğunu da anlamanıza yardım eder. Foucault'nun bize verdiği, özgül olarak cinsellik hakkındaki ders de bu bakımdan göz kamaştırıcıdır.

"Azınlıklar": Bir "çoğunluk" ile karşıtlık içinde değil, bir bütünlükle, tarihsel hareketi içinde ele alınan bir bütünlükle karşıtlık içinde anlaşılmalıdır. Azınlıklar, Althusser'in eleştirisini yaptığı *pars totalis* –yani, bütünü ifade eden parça– statüsüne sahip olmayan parçaları temsil ederler. İçinde her şeyin sonunda kendi anlamına kavuştuğu bütünsel tarihsel hareket bakış açısını yücelten "Hegelo-Marksizm" oyununa girmezler. Bu bütünsel sapma *tarihsel fenomen olarak* Marksizme bağlanır. "Tarihsel Marksizm", "sosyalizm" ve

"komünizm"in bir karışımıdır; en azından öte-yapısal yaklaşımın bu terimlere yüklediği anlam, önerdiği hipotez budur. Tarihsel Marksizm, büyük sanayi devrinde doğmuş olan bilgi iktidarının (yetkin (ler)-yöneticilerin, özellikle de "yetkinliğin") toplumsal güçleri ile temel sınıfın toplumsal güçleri arasındaki çekimi ifade eder. Eğer bu analiz yerindeyse, Marksizmin düzen partisi gibi, *hepsi-arasında olanı örgütlediği varsayılan bir düzenin* partisi gibi davranabilmesine şaşırmak için hiçbir sebep yoktur. Azınlıklar onun için görünmez durumdadır: Tarihsel özgürleşme programında yer almazlar. Siyasal kuram olarak tutarlılığını anlayabilmek için Marksizmin tarihsel toplumsal oluşumunun koşullarını dikkate almalıyız: Marksizmin programı müşterek evrensellik ufkuna dönük bir perspektife (yapı/temayül) dayanmaktadır. Cinsiyet dispozitifleri bu tarihselciliğe nifak sokar. Temel sınıfın ("dışlanmışlar" da dahil) çeşitli fraksiyonlarından farklı olarak, bütünün yapısından türetilemeyen ve kaderleri bu bütünlüğün tarihi içinde, emeğin tahakkümlerinden özgürleşmesinin büyük destanında yazılmayan "tarafları, safları" görünür kılarlar. Cinsellik analizinin bir bakıma tanıklık ettiği şey işte budur: Kendi tözleri, maddilikleri, dönemleri ve kendilerine ait kavramları olan *başka tarihler vardır*. Böylece yirmi-otuz yıl boyunca başka muharebelerin, Foucault'nun çeşitli azınlıkları (mahkûmlar, eşcinseller, hastalar, deliler...) özgürlüğe kavuşturan söyleminde kendilerini bulmasını daha iyi anlıyoruz. Azınlıkların, (onlardan ayrı düşünülemeseler de) üretim ilişkilerinden değil, toplumsal iktidar, bilhassa bilgi iktidarı tarafından bedenin çeşitli türlerdeki idaresinden (cinsiyetli beden, sağlıklı beden, ölüm döşeğindeki beden) türetilebilecek olan kendi saikleri, biçimleri ve aciliyetleri vardır. Kendilerine has girişimleri ve söylemleri dışında var olamazlar. Bu şartlarda, büyük Tarih'in tilmizleri olan –ama aralarındaki polemiklere rağmen epistemoloğu takdir eden (bilhassa Althusserciler)– "Marksistler"in çoğunlukla bu tarihin ve önerdiği siyasal davranışların toplumsal eleştirisine niçin böylesine az ilgi gösterdiklerini daha iyi idrak ediyoruz.

2. "Irk" meselesine gelince, sorun farklı terimlerle ortaya konur. Burada Marx ve Foucault'nun yolları kesişiyor ama karşılaşmıyorlar. "Irk", gerçek bir nesneye gönderme yapan bir kavram değildir,

çünkü ırk yoktur: Irkçı ilişkide verili (kuşkusuz gerçek sonuçları olan) bir tasavvurdur. Bununla beraber, bu ilişkinin, en azından doğrudan doğruya, sınıf *yapısına* –ve en azından, sınıf yapısının bizzat kendisinin devlete değgin ve hem altyapısal hem üstyapısal olması anlamında, devlete– dair kavramlar olan Marx'ın kavramları ile bir alakası yoktur. Bu ilişki öncelikle dünya *sistemi* kategorileri (devletler arası, daha genel olarak ulus-devlet matrisine içkin çoğulluktan hareketle tanımlanmış topraklar üzerindeki topluluklar arası kategoriler) içinde tanımlanabilir bir durumdan kaynaklanır. "Irk"ın ait olduğu dünya sistemi alanı, ancak kapitalist birikim peşindeki – yapı etkisi– sömürgecilik ve emperyalizmin gramerinde okunabilir. Oysaki *kuramsal konfigürasyon düzleminde*, tam manasıyla Marx'a ait kavramlar (sınıf *yapısı*'na dair kavramlar) kendi başlarına bir dünya sistem kuramı sunamıyordu: Merkez-çeper konfigürasyonunun (Marksist) kuramcıları *Kapital*'den çıkarsanamayan yeni bir gramer icat ettiler.[21] Tarihsel sekans düzleminde ise Marksizm, yukarıda tanımlandığı biçimde "yetkinler" ile "işçi sınıfı" arasındaki "ilerici" bir ittifak söylemi olarak merkez ülkelerde ortaya çıkmıştır: Bu durum sömürgeleri, sömürgeci topraklarda da doğrulanabilir sözümona "ana" çelişkiden hareketle düşünülmesi gereken bir madunluk fenomeni olarak tasavvur etme eğilimine yol açıyordu. Ama Marksizmin ırkçılığı kuramlaştırma konusunda karşılaştığı zorluklar, ne bu epistemolojik koşullardan kaynaklanıyor ne de tarihsel şartlardan (zaten bu şartlar sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı mücadelede ön sıralarda olmayı engellemiyordu). Temel sorun başka bir yerde yatıyor. Sömürgecilerin tahakkümünü destekleyen bu "ırk" söylemini anlayabilmek için Marx ve Marksizminkinden farklı bir kuramsal düzleme ihtiyaç vardır. Zira yapı ve sistem ilişkisi, bu noktada başka bir doğası olan başka bir yapıyla kesişmektedir: cinsiyet ilişkisi. Nitekim burada doğrudan doğruya söz konusu olan, çeşitli nüfuslar ve sömürgeci iktidar oyunları arasında, aynı zamanda bin bir türlü konjonktürel değişkenlikler vasıtasıyla sınıf ve sistem iliş-

21. Ve ancak bir öte-yapısal kuramlaştırma, toplumun modern biçiminin (sınıfsal) yapı ile (dünya) sistem(i) şeklindeki bu iki "boyutu" arasında gerçek anlamda bir bağlantı kurmayı sağlayabilir – en azından *L'État-monde* kitabımda ben bunu göstermeye çalıştım.

kilerinin de yeniden üretimi olan yeniden üretimleri arasındaki *biyopolitik* kısa devredir: bedenlerin temellükü (hizmetçiler, sütanneler, metresler), melezliğin araçlaştırılması, aracı etnisitelerin icadı, farklılaştırılmış cinsellik modellerinin (Batılı/–) yüceltilmesi, vb. Tüm bu bedenlerin ve insan nüfuslarının eklemlenmesi süreçlerinde "cinsiyet dispozitifi" ile alakalı her şey Marksizmin dikkatinden kaçar ve bedenlerin özneleştirilmesi/tabi kılınmasına, burada uygulanan bilgi iktidarına ve sergilenen biyopolitika stratejilerine dikkat çeken Foucault'nun dilinde kendilerini ifade edecek söylemi bulur.[22] Dolayısıyla ırkçılık, Marx ile Foucault'nun bu kesişmesi ve kavramları arasında bir sentez yapmanın imkânsızlığı içinde anlaşılmalıdır. İşte, "ırk"tan "ırklar savaşı"na doğru ilerlerken –oldukça farklı bir semantik içinde bile olsa– bizi bekleyen asıl sınava da böylece yaklaşmış oluyoruz.

3.3.2. *Savaş: "Toplumun Ayrıştırıcısı"*

Foucault'nun 1976 yılında verdiği *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı ders, iktidara, savaşa ve barışa *genel olarak* yüklediği anlam bakımından "antropolojik" diyebileceğimiz bir tez ile başlar. İktidarı, hükümranlık ya da ekonomik tahakküm açısından ele alan yaklaşımlara çatan Foucault, iktidarın daima bir *bastırma* olduğu ve *savaş*'tan kaynaklandığı fikrine itiraz eder. "İktidar, başka araçlarla sürdürülen savaştır" (*DS*/16). "Savaş, barışın bizzat şifresidir" (*DS*/43-44). Başlangıçta *logos* değil, savaş vardır: "Konuşan özne, (...) savaşan bir öznedir" (*DS*/46). "Tarihin kaynağında" gaddarlık, kaba kuvvet, olumsallık, öfke, bedenler, tesadüfler vardır.[23] Bu genellemeler, "modern" toplum tipine özgü "tarihsel bilincin" bir toplum-

22. Özellikle bkz. Ann Stoler'ın *La Chair de l'Empire, savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial* (Paris: La Découverte, 2013 [2002]) kitabında Foucault'ya ayırdığı bölüm. Aynı çizgide olan bir başka eser de Elsa Dorlin'in *La Matrice de la race* (Paris: La Découverte, 2006) kitabıdır.

23. Bu fikir birçok defa karşımıza çıkar. Örneğin bir yerde şöyle der: "Bizi önüne katıp sürükleyen ve kim olduğumuzu belirleyen tarihsellik *savaşçıdır* (italik bana ait); dilsel değildir. Anlam ilişkisi değil, iktidar ilişkisi. Tarihin anlamı yoktur (...)." Tarih "anlaşılabilir", analiz edilebilir, ama "ancak mücadelelerin, stratejilerin ve taktiklerin anlaşılabilirliği doğrultusunda." (*DE3*/145).

sal "savaş" söylemi içinde belirdiğini açığa çıkaran –tarihçi vasfıyla yürüttüğü– incelemenin çarpıcı başlıklarını oluşturur (*DS*/69-70). Toplumsal sınıflar kendilerinin ve mücadelelerinin bilincine öncelikle "savaş", daha doğrusu "ırklar arasındaki savaş" aracılığıyla varmışlardır. Hükümranlık söylemleri ve o esnada ortaya çıkmakta olan sözleşme kuramları karşısında Foucault'nun söylemi, toplumu, hukuk düzeni çatısı altındaki muhtemel birliğinden değil, doymak bilmez bir savaşın karşı karşıya getirdiği antagonik kamplar şeklindeki bölünmüşlüğünden hareketle kavrar. Ona göre, klasik çağda bu paradigma, kendisini çeşitli biçimlerde dile getiren çatışma içindeki muhtelif sınıfların ve iktidarların ortak paradigmasıdır. İstilacıların hiçe saydığı atadan kalma mitsel haklar öne sürülür ki o istilacılara karşı kendi hakkını ilan etmek, nihai zafere ulaşıncaya kadar yürürlükteki haklara savaş açmak demektir. Bu tarihsel doğrultu ortaçağdan modern zamanlara geçişi sağlayan süreçlerde ortaya çıkar. İngiliz iç savaşı sırasındaki *Levellers* ve *Diggers* hareketleri bunun en büyük tanıklarıdırlar. Toplum, hiyerarşik bir beden olarak algılanmaz artık. İkiye bölünür: zenginler ve fakirler; efendiler ve onların buyruğu altında olanlar.[24] Hükümranlığın kurucu iddialarını bir kurtuluş kehaneti, gelecek bir "devrim" takip eder. Daha önce emsali bulunmayan, mücadele, bilgi ve iktidar aracı olan özgül anlamıyla modern tarihsel söylemin matrisi budur. Marx ve Engels de Fransız tarihçiler vasıtasıyla bu söylemde başlıca analiz malzemelerini bulmuşlardır. Ama sonuçta Marksizm, uyguladığı *diyalektik* işlem yüzünden bu paradigmayı nötrleştirir, diye ekler Foucault: Devrimci sürecin sonunda, ekonomik tahakkümün nihai yıkılışından sonra antagonizmanın sözleşmeye dayalı yeni bir düzende, herkes arasındaki istişare düzeni içinde özümsenmesi beklenir. Foucault bu nihai ütopyayı reddeder. Yeni devlet tahakkümleri altında savaşın her daim yeniden başlatıldığının ayırdına varır. Savaş gerçek bir "toplum ayrıştırıcısı"dır. "Diyalektik, felsefi düzen vasıtasıyla ve belki de si-

24. Luc Foisneau, Foucault'nun Hobbes eleştirisinin, toplumsal çatışmalılık üzerine kurulu İngiliz tarihselciliğini nasıl yeniden değerlendirdiğini gösterir. Bkz. "Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières", *Lumières* no. 8, *Foucault et les Lumières* özel sayısı, 2006, s. 31-50.

yasal düzen vasıtasıyla bu temel savaşın acı ve tarafgir söylemini yatıştırır." (*DS*/50).

Foucault burada (liberal yönetimselliğin hakikatinin idari devletin hakikatini *takip etmesi* anlamında) *bir dönemin "hakikati" nden* değil, tek taraflı olarak birbirleriyle karşı karşıya gelen "hakikatler"den bahseder: "hakikat bağıntıları" olan "güç ilişkileri" (*DS*/45). "(...) Güç ilişkileri hakikati iletir" (...) ki bu hakikat, "güç ilişkilerinde bir silahtır" (*a.g.y.*). Nitekim hasım cepheler tarafından savunulan hakikat iddiaları, onları temellendirecek bilgiye yöneliktir. Bilgisi iktidar olan ve iktidarı savaş olan diğer sosyal bilimler gibi, savaş yapmaya yarayan tarihsel bilimler işte böyle doğar. Ama "hakikatler" söz konusu olunca Foucault alttan alta tamamen farklı türde bir işlem daha yapar: *Bir hakikatten diğerine*, ırk savaşının hakikatinden sınıf mücadelesinin hakikatine geçişi anlatır. Böylece bize bir "hakikat tarihi" önerir. Üstelik bu tarihin sonunda bizzat kendisi de sahne alır. Kendi bilgisini sergiler, bize kendi "hakikati"ni sunar: *Hakikatte* ne olduğunu beyan eder. "Sınıf mücadelesi"nin, temel bir hakikati, "ırklar arası savaş"a ait bir hakikati unuttuğu kanaatindedir. Bu hakikat kuşkusuz ki ırk değil, onun adına ilan edilen savaştır. Marksistlerin diyalektiği savaş olgusunu karanlıkta bırakmaktadır.

Nitekim Foucault çelişkilerin üstesinden gelinecek bir sona, toplumsal *sözleşmeye* doğru yönlendirilmiş, bu hedefi önceden ifade eden tarihsel *diyalektiği* kınamakta haklıdır. Zaten Marx ile arasında kurulması gereken en uygun karşıtlık da buradadır – kendisinin de ima ettiği *hükümranlığı* muhafaza eden "monist" paradigma ile ırk ya da sınıf devriminin "ikili karşıtlık" paradigması arasında değil. Zira "toplum sözleşmesi", sınıf çatışmasına paralel olarak, yukarıda ve aşağıda çelişkili biçimlerde yürürlüğe girer. Aslında Foucault, bilgilerin bu ihtilafıyla (monist/ikili karşıtlık) yetinmek yerine bu iki söylemin, sözleşme söylemi ile sınıf mücadelesi söyleminin bu toplumlarda neden *birlikte* ortaya çıktığı sorusuyla ilgilenebilirdi. Kanaatimce, bu söylemlerin birlikte ortaya çıkmalarının nedeni, birbirlerine yabancı olmaları şöyle dursun, aynı tarihsel-ontolojik öte/yapılandırmadan kaynaklanmalarıdır: Birinci, ikincinin öne sürdüğü varsayımı betimler; sözleşme matrisi, modern sınıf ilişkisinin öne sürülen varsayımıdır. Marx sınıfın devlet yapısının, onun var-

sayımı olan sermayenin hukuki-siyasal öte-yapısını nasıl ortaya koyduğunu bu şekilde göstermeye çalışır. İşte bu (sözleşmeye dayalı) barış varsayımı, "savaş"ın bize sunamadığı şeydir: Savaş, sözleşmeyi "ortaya koymaz". Dolayısıyla sözleşme düzenlemesinin kavramını da sunmaz. Bu anlamda "savaş, barışın şifresidir" demek, pek doğru değildir.

Foucault'nun söylemi, en azından bu kuramsal kışkırtma ânında,[25] kötü bir tesadüf sonucu, *savaşı*, toplumsal *mücadele*'nin "şifresi" yapan, "mücadele" ile "savaşı" aynı belirsiz "muharebe" nosyonunda bir araya getirmeye meyillidir. En barışçıl biçimleriyle bile toplumsal mücadele, birçok yönüyle şiddet içerir, bilhassa piyasada olsun örgütte olsun, kültürel veya siyasal olsun, gittikçe daha geniş şiddet araçlarına sahip olan yukarıda. Söz konusu mücadele, sonuçları bakımından çoğunlukla ölümcüldür. Ama ölümün doğrudan bir alet, ilan edilen nonn olduğu savaştan ayrılır. Kanaatimce, Foucault'nun, kendisi gibi, temel kategorinin savaş, dost/düşman kategorisi olduğunu düşünen Carl Schmitt'e burada göz kırpması müşterek bir yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Schmitt savaşı yeğleyerek sınıf mücadelesini görelileştirir. Foucault savaş olarak nitelendirmek suretiyle bu mücadeleye değer atfeder. Her iki söylemde de savaş, mücadeleyi gölgeler. Bilindiği üzere gerçekte bu iki ilişki birbiriyle kesişip birleşir. Ama (modern sınıf) "mücadele(si)" kendi başına dikkate alınmayı hak etmektedir: İki tarafın da –aynı terimlerde, sınıf ilişkisinin ikizanlamlılığında– sahip çıktığı bir "hakikat" olarak muhtemel bir genel istence gönderme yapması ve bunda ken-

25. Somut çözümlemeler yaparken çok daha ince ayrımlar içeren ifadeler kullanır. Bkz. Nisan 1972'de Attica hapishanesini ziyaretinden sonraki "Maoculuk" söyleşisi. "İşçi sendikacılığı, oluşma aşamasında kendini kabul ettirmek için tüm muhalif gruplardan ve hukuki düzeni reddeden herkesten kendini ayrıştırmak zorunda kalmıştır" (*DE2*/534). Foucault bunun "çoğunlukla onların mücadelesine hizmet ettiğini" kabul eder. Bizzat kendisi de "mücadele" amacıyla doğal olarak "hakiki devrimci güçleri" –"en azından bizim grubumuzun görüşü buydu," diye araya ekler– "kadınları, fahişeleri, eşcinselleri, uyuşturucu bağımlılarını" birleştirme çağrısı yapmıştı. "Bu grupların siyasal mücadelede göz ardı edemeyeceğimiz bir toplumsal itiraz gücü oluşturduğunu düşünüyorum" (*DE2*/535). Ancak mücadelenin *analitası* olarak sunduğu savaş şeması, "siyasal mücadele" *kuramını* bulanıklaştırır.

dine özgü bir etkililiğe sahip olması bakımından "savaş"tan ayrılır. İşte savaş ile mücadele arasındaki ve daha genel olarak hukuk ile güç ilişkileri arasındaki sapkın bağıntıları ancak bu koşullarda idrak edebiliriz.[26]

Bir kez daha Marx ile Foucault'yu sırt sırta getirmeye değil, yüz yüze çevirmeye mecbur kalıyoruz. Foucault, "İnsanlık tarihi, sınıfların mücadelesinin tarihidir"[27] aksiyomuna, en azından araştırmasının bu safhasında, başka bir aksiyomla itiraz eder: "Düzenin ve kurumların motoru savaştır."[28] Savaş barışı doğurur ve barışta kendini devam ettirir. Kuşkusuz, ama ayrıca *barışı düşünmek*, sınıf ya da toplumsal cinsiyet mücadelesinin barışını kendine özgü gücü içinde, kendine özgü kavramlarla düşünmek gerekir. Ölüm kalım meselelerinde, kaynaklarında ve zaaflarında araçlaştırılmasını iyi anlayabilmek için mantığını (referanslarını: bir özgürlük-eşitlik-rasyonellik *kavramı*) düşünmek gerekir. Savaşta hakikat (iddiaları) salt çatışıktır: ya biz ya onlar. Mücadelede ise bu hakikatler aynı *kavramsal* zarf içinde söylenir ve birbiriyle karşı karşıya gelirler. Etki-

26. *L'État-monde* kitabımın birkaç bölümü bu tezlerin geliştirilmesine ayrılmıştır: Bir yandan Carl Schmitt'e karşı, onun bu terime yüklediği anlamın neden bir değil de iki "birincil kavramı" olduğu üzerine, bkz. s. 92-105; diğer yandan, Dünya Sistemi içindeki savaş ile Dünya Devleti içindeki (sınıf) mücadele(si) arasındaki sapkın kesişme noktaları üzerine bir dizi analiz geliştirdim, bkz. s. 268-85.

27. *L'État-monde* kitabımda, üretim tarzını altyapı/üstyapı binasında tasavvur eden Marksist matrisin neden savaşı düşünmeye izin vermediğini göstermeye çalıştım: Çünkü son derece coğrafyadışı bir matristir. Toplumsal konfigürasyonun tanımlı bir soyut tipinin kavramıdır; yapılandırdığı *topraklar, ülkeler* hakkında hiçbir şey söylemez. Topraklar ile topluluklar arasındaki bağıntı hakkında hiçbir şey söyleyemez. Dünya sistemi hakkında hiçbir şey söyleyemez. Keza savaş hakkında da (Schmitt'in getirdiği eleştirinin meşruiyeti de buradan gelir). Toplulukların topraklarla ilişkisi düşünülmeyi bekliyor – hem de en az sınıf ilişkilerinin üretim araçlarıyla bağlantısını düşünürken gösterilmiş olan ciddiyetle. Elinizdeki kitabın hedeflerinden biri de budur.

28. "Öncelikle, elbette ki savaş, devletlerin doğuşuna hükmetmiştir: Hukuk, barış ve yasalar muharebelerdeki kan ve çamurdan doğmuştur. (...) Ama bu, toplumun, yasanın ve devletin bu savaşlarda ilan edilen ateşkes anları ya da nihai zaferlerin kutsandığı anlar olduğu anlamına gelmez. Yasa, barış ilanı değildir, zira yasa bayrağının altında savaş, en yasal olanları da dahil bütün iktidar mekanizmalarını kasıp kavurmaya devam eder. Düzenin ve kurumların motoru, savaştır: Barış, en ince çarklarıyla, alttan alta savaşır." *DS*/43.

leri aynı değildir. Emir-komuta ile çalışan, toplumun ayrıştırıcısı olarak "savaş" fikri, normatif varsayımları Foucault'nun çalışmasında arka planda kalan "mücadele" işlemcisini etkisiz hale getirir. Ahlakçı her zaman mevcuttur, ama ne bir ahlak kuramının söylemindedir ne de pozitif siyaset kuramında. Olumsuz teoloji gibi, o da söylemediği şeydedir.[29] Her daim bakir, *hiç taviz vermemiş*, yıpratıcı gücünün sırrı budur. Oysa kusur, ütopyacı ya da reformcu söylemden çok daha kesin biçimde toplumun iyi işleyen düzenine içkin tahakkümlerin duyulmasını sağlar. Ama halkın gücünün nereden geldiğini anlamak istediğimizde bu yeterli midir? Barışın gücü, aynı zamanda halkın gücüdür.

3.3.3. *"Yapı" veya "Sistem": Foucault, Habermas ve Diğerleri*

"Büyük muharebe" muğlak söyleminin yarattığı mücadele ile savaş arasındaki kafa karışıklığı, sırasıyla (sınıfsal) yapıyı ve (dünya) sistem(in)i tanımlayan pratik türleri arasındaki farkı bulanıklaştırmaktadır. Yapıyı anlamak için, onu sistemden ayrıştırmak gerekir. Öteyapısal kuram, "yapı"ya (terim burada öte-yapı/yapı/pratiklerin *diyalektik ilişkisi* anlamında bir kısaltma olarak kullanılmaktadır) dair *diyalektik* bir kavram ileri sürer. Bu kuram, liberal gelenekte yaygın bir anlamda, "ekonomi-piyasa" düzeni ile "siyasal-idari" düzen arasındaki eklemlenme olarak anlaşılan "sistem"in Habermasçı kavramlaştırmasının[30] eleştirisini yapmaktadır. Bizzat "deneyimlenen dünya"ya göre dışsallık konumunda olan bu tür bir "sistem", erişemeyeceğimiz bir yerde bir şekilde somutlaşmış görünür.[31] Modern sınıf yapısını bu şekilde, kendi üstüne kapalı bir sistem olarak anlamamak gerektiğini söylememizin nedeni şu: Modern toplumun, öte-

29. Üstelik bu, hâlâ söylemin bir ânından ibarettir, çünkü negatif olanı, ürettiği pozitifin dışında, "üretkenliği" dışında düşünmez. Bu da dikkate almamız gereken bir başka müphem bağıntıdır.

30. Bkz. *L'État-monde*, 1. ve 2. Bölümler. Elinizdeki kitabın girizgâhında sunulan "öte-yapısal kare" ise bu bölümlerin yoğunlaştırılmış bir açıklamasıdır.

31. Özellikle Stéphane Haber'in bu tür bir sistem anlayışına yönelttiği eleştiri budur. Bkz. Stéphane Haber, *Penser le néocapitalisme*, Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013. Ben de öte-yapısal yaklaşımın olanaklarıyla bu akıl yürütmeyi aynı yönde devam ettirmeyi öneriyorum.

yapı olarak öne sürülen varsayımı, piyasa/örgüt şeklindeki iki dolayımdan (kaldı ki bu, Habermasçı ekonomiye *karşı* siyaset çiftine hiçbir şekilde tekabül etmez) ibaret değildir, sınıf mücadelesinde verili olarak bulunan, bu iki *dolayım* ile bunların çatışık kesişme noktalarında –yukarıda gördüğümüz gibi– ikizanlamıyla "ihtilaf" biçiminde tezahür eden eleştirel söylemin *dolaysızlığı* arasındaki ilişkiden oluşur. Dolayısıyla sınıf *yapısı*, aktörlerin içine sözümona kapatıldıkları bir "sistem" oluşturmaz: Sürekli bir araçlaştırma ve özgürleşme iddiası taşır. Öte-yapı ile eklemlenmesinde var olur ancak: yani öznelerin kendi iddialarını, Foucault'nun tabiriyle söylersek, "hakikatlerini" birbiriyle karşı karşıya getirdikleri –en geniş anlamıyla– kamusal alanın "deneyimlenen dünya"sında. Bu söylemler-arası alanda ilan edilen, modern sınıf yapılarının çerçevesini tanımladığı *pratiklere* içkin, deneyimlenen dünyanın bitmez tükenmez tehlikesini göze almak suretiyle "yeniden üretilir" ancak. "Sınıf yapısı"ndan söz ettiğimiz –kelimenin kendini dayatan anlamıyla– "yapı" işte budur: öte-yapı/yapı/pratikler arasındaki *diyalektik bağıntı*.[32]

32. Bir kez daha vurgulamak isterim ki bu diyalektik, Tarih'in diyalektiği manasında tarihsel bir süreç olarak değil, yapısal mecburiyetler çerçevesinde şekillenmiş niyetler ve iddialarla ("hakikatler"le) beslenen, *her ânın pratik tecrübesi* olarak anlaşılmalıdır. Her ânın pratik tecrübesi, konjonktüre bağlı yapısal ("üretim ilişkileri" cenahındaki) ve teknolojik ("üretim güçleri" cenahındaki) süreçler arasında oluşan karşılıklı bağıntının (1) rastlantılarına; (dünya sistemi içindeki ekonomik, siyasal, kültürel) *sistemik* süreçlerle, bunların doğrudan etkileriyle ve uzun vadede açtıkları perspektiflerle sarmalanışlarının çoğul rastlantılarının (2) kesişim noktasına ilişir. Diyalektik olan yegâne şey, pratik tecrübedir; öte/yapı da bunun kavramıdır. İçinde sergilendiği bağlam, kuramsal hipotezler ve ampirik incelemeler vasıtasıyla tekil nedenlerin kesişmesine bağlanmalıdır. Foucault da işte bu anlamda, yapısalcılıklara karşı "olay"ı eski saygınlığına kavuşturur (*DE3*/144). "Olaylaştırmak", nedenlerin çokluğuyla ilgilenmek, "olayı, onu oluşturan çoğul tecrübelere göre analiz etmektir": Hapishanenin ortaya çıkışının arkasındaki yeni pedagojiyi, profesyonel askerliği, İngiliz ampirik felsefesini, yeni işbölümünü deşifre etmektir (*DE4*/23-26). Olay her zaman pratik tecrübelerin düzenlenmesi olarak bu pratiklerin içinde birbiriyle çatışan hakikatleri dikkate alarak *yorumlanmalı*, aynı zamanda da bu pratiklerde karşı karşıya gelen çoğul nedensellikler dikkate alınarak *açıklanmalıdır*. Ama her iki bakımdan da tarihçinin, doğasını belirlemekle yükümlü olduğu, kesintiye uğrattıkları yapısal süreklilikler ve evrimler dikkate alındığı takdirde idrak edilebilir ancak.

"Sistem" terimine gelince, güncel "global tarih" kuramları bize kesin bir kullanım öneriyor: "dünya sistemi" kavramına uygun olan kullanım. İşte ben de bu anlamda, (ulus-devlet bağlamından hareketle) sınıf yapısı ve dünya sistemi (uluslar-arası bağlam) arasındaki bağıntıyı, modernlik kuramının ana izleği olarak önermiştim. *L'État-monde* kitabımda formüle ettiğim yeniden inşanın çıkış noktası buydu. Günümüzde Marksist söylem rahatça "anti-sistemik hareketler"den, "sistemik" tahakkümden vb. bahsetmektedir.[33] "Yapısal" fenomenler konusunda "sistem" teriminin bu belirsiz kullanımı (tıpkı "savaşı" toplumun ayrıştırıcısı yapma iddiası gibi) aslında modern toplum biçiminin iki "boyutu" olan sınıf yapısı ile dünya sistemi arasındaki bağıntının ölüm kalım meselelerini gizlemektedir.[34] Eğer tüm modern olaylar ve kurumlar bu şekilde tanımlanan yapısal ve sistemik eklemlenmelerden (mesela ulusal olanla sömürge, sınıf ve "ırk", mücadele ve savaş arasındaki) başka bir yerde anlaşılamaz diyorsak, önce her biri kendine has bir "toplumsal varlığa" ait olan bu iki kavramsal düzeni söz konusu olay ve kurumların bizzat kendilerinde idrak etmeden çözümlemeye girişemeyiz. Karşılıklı bağıntıları ifade etmeyi sağlayacak açık bir terminolojik ayrımın bu analize tekabül etmesi gerekmektedir. Irkçılık söylemi, savaş halindeki Dünya Sistemi'nin (küçük ya da büyük ölçekte küreselden yerele merkezler /çeperler), sınıfsal ulus-devletlerdeki insan nüfuslarının karşı karşıya geldiği cinsiyetlendirilmiş bir sistemin söylemidir.

Şunu kabul etmek gerekir ki Sınıf/Cinsiyet/Irk başlığı altında gerçekleştirilen tefekkür ve araştırmalar (bilhassa Marksizme de

33. Yakın tarihte, kendini "sistem karşıtı" bir güç olarak nitelendirerek vârissiz kalmış, mahlûliyet içindeki aşırı sola galebe çalan aşırı sağın gerçekleştirdiği bu sözcüksel altüst etme işini bir kenara bırakıyorum. Bu anlam kaymasının siyasal analizi kitabın sınırlarını aşmaktadır.

34. Ayrıca yapıya özgü ideoloji-ütopya sürekliliği ile sisteme özgü ırkçı kriptoloji arasındaki farklılığın ortaya çıktığı nokta burasıdır. Barış ve savaş söylemlerinin ikizanlamlılığı arasındaki farklılığın da. Foucault cumhuriyetin toplumsal bedeninden savaşı dışlayan Hobbes'u eleştirerek, savaşı özgül olarak *ulusların arasındaki düzenin* ayrıştırıcısı yapar. Ama aslında Hobbes o kadar da haksız değildir; tek hatası, cumhuriyetle bir bütün oluşturan toplumsal mücadeleyi ve cumhuriyetin dünya sistemi içinde savaşla sürekli zehirlenişini anlamak için gerekli bir kuramsal donanım edinememiş olmasıdır.

başvuranlar) üzerinde Foucault kadar etkisi olan başka üstat yoktur. Açtığı çığır, bizi döne döne götürdüğü materyalist nominalizmin bedene yüklediği merkeziliktir. Her zaman hem sınıfın (ve sınıf devletinin), hem de cinsiyetin ve ırkın (sistemin) bedenidir onun merkeze aldığı. Tıpkı sömürge ve sömürge sonrası çalışmaları gibi feminist çalışmalar da onda kendilerini keşfetmekte haklıdır. Kölecilik, melezlik, göçler, kapatma, cinsiyetini belirleme, madunluklar, ırkçılıklar, dışlamalar, direnişler... – tüm bunlar için Foucault bitip tükenmez bir kaynak olarak her zaman hazır ve nazırdır. "Marksizmler"in de Foucault'da kendi mülklerini, *başka bir yerden gelmiş ortak mülkü* keşfetmeyi bilmeleri gerekirdi. Foucault'dan bu şekilde *kabul* edebilecekleri, iki ayrı başlık altında toplanabilir. Bir yandan, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Foucault, bilgi iktidarı açısından egemen sınıfın, mülkiyet iktidarına paralel olan *diğer kutbunu* tanımlamaktadır. Diğer yandan, bazı feministlerin eleştirdiği gibi toplumsal cinsiyet ilişkilerini işlememiş olsa bile, bilhassa bilgi iktidarı hakkında bize öğrettikleri sayesinde, toplumsal sınıf (ve sistem) ilişkilerinin yanı başında, başka bir tarihselliğe, zamansallığa sahip, her tür "azınlığın" da katıldığı *bir başka birincil toplumsal ilişki*, –doğurganlıktan cinselliğe– cinsiyet ilişkisi olduğu teşhisini yapabiliyoruz artık. Bu noktadan itibaren sınıf yapısı, dünya sistemi ve –ideolojik olgu ve toplumsal konfigürasyon olarak "ırk"ı da tanımlayan– cinsiyet ilişkileri arasındaki birbiriyle kesişen ilişkileri aydınlatabiliyoruz.

Burada çizdiğim tasvirde hem Marx hem de Foucault bileşke tecrübelerinin ve bireysel tekilliklerin çözümleyicileri olarak görünüyorlar. Biri "yapı" terimleriyle, diğeri "dispozitif" terimleriyle düşünen çözümleyiciler olarak. Bu figürlerin ikisinde de bütüncülük ve nominalizm (makro ve mikro) iç içe geçer ve birbirini destekler. Ancak duruma göre, iki ayrı araştırma alanının teşvik edilmesine ve karşılaştırılamaz bilgi etkilerinin belirlenmesine yol açacak şekilde, bütüncülüğe ya da nominalizme bir çeşit felsefi öncelik veriliyor gibidir. İkisini birden bayağılaştırma ve birbirinden uzaklaştırma pahasına, birini bütünlük düşünürü, diğerini özne düşünürü olarak tanımlamanın cazibesi de buradan kaynaklanmaktadır. Öyle görünüyor ki bu iki yaklaşım arasındaki işbirliğinin terimleri, her

ikisini de belli ölçüde etkisizleştirme tehlikesi taşıyan, *felsefi* gerilimi aşmaya yönelik bir araştırmayla değil, bu kitapta yapmaya çalıştığımız gibi (modern toplum biçiminin kuramı anlamında) *kuramsal* bir yeniden inşa yoluyla bulunabilir. Şimdi geriye, bu girişimin sağlamasını yapmak kalıyor. Dolayısıyla bir sonraki bölümde, girişti̇ğimiz kuramsal yeniden inşa sayesinde bu iki üstadın kullandığı –"kapitalizm" ve "liberalizm" başlıkları altındaki– iki kavram külliyatı arasında modern toplum analizine yönelik nasıl bir bağıntı kurulabileceğini inceleyeceğiz.

Dördüncü Bölüm

Marx'ın "Kapitalizmi" ve Foucault'nun "Liberalizmi"

MARX VE ONDAN SONRA Marksistler on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla yayılan toplumsal düzeni "kapitalizm" olarak nitelendirir ve sosyalizme (ya da komünizm) dayalı bir gelecek tasavvur ederler. Foucault önce bu geleneğin –en azından lağvedilecek bir kapitalist sınıf tahakkümüne referansın– vârisi olarak boy gösterir; ama 1970'lerin sonunda tutumunu değiştirerek modern toplumsal düzenin "liberalizm" açısından incelenmesi gerektiğini düşünmeye başlar ve bu andan itibaren ufukta, onlarca yıldır varlık sürdüren sosyal devletin ötesinde, müstakbel bir neoliberalizmin öncüllerini ayırt eder. Şurası açıktır ki ortaya konan bu teşhis ve tahminlerin, biri kâr arayışını diğeriyse bir yaşam siyaseti, bir "biyopolitika" arayışını bildiren iki kavramın ("kapitalizm" ve "liberalizm") içerik ve statüsüne göre yorumlanması gerekmektedir.

"Biyopolitika" kavramı, Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarında verdiği derslerde sunduğu incelemenin çekirdeğini oluşturur. Araştırmasının odağı (1972-74 yıllarındaki "siyasal anatomi" başlığıyla hastalar, öğrenciler, deliler, mahkûmlar, askerler... üzerine verdiği derslerin aksine) artık bireyler değil, bir bütün olarak *insan nüfuslarını* ilgilendiren ve bu biçimiyle toplumsal bedenin yaşamını maksimize etmeyi hedefleyen koca bir siyasal-ekonomik kurumlar ve pratikler kümesidir. Biyopolitika terimi, iki ardışık kabulü ifade

eder. Öncelikle, merkantalizmle bağlantılı ve tüm alanlarda devlet teşebbüsü demek olan, terimin kadim manasıyla bir "polis"in belirişini anlatır. Foucault dersin sonuna doğru, 1850'den itibaren açılan döneme geldiğinde biyopolitika, tam tersine, *devletin minimizasyonu* biçimindeki modern anlamıyla "liberalizm"in bir özelliği olarak görünür.

Malum olduğu üzere, Marksist perspektifte durum bambaşkadır: Liberalizmin teşvik ettiği ekonomik süreçler sınıf mercii olarak *devletin maksimizasyonunu*, bir sınıf iktidarının devlet tarafından maksimizasyonunu doğurur. Ama Marx aynı zamanda kapitalist sisteme, sömürülenlerde uyandırdığı yeteneklerin ve bütün topluma yaydığı potansiyellerin etkisiyle –en sonunda– onu kendisinin aşılmasına götürecek olan uygarlığa bağlı özgül bir üretkenlik de atfeder.

Bir başka deyişle, Marx kapitalizmin dinamiğine, Foucault ise (1977-1979 yıllarında) liberalizmin rasyonelliğine kafa yormaktadır. Yani farklı kuramsal amaçlar için tutulmuş iki farklı yol. Birincisi bir *toplumsal yapıyı* deşifre eder: Kapitalizm, üstyapısıyla tek bir bünye meydana getiren bir "üretim tarzı"dır. İkincisi, elbette ki ekonomik sistem anlamında kapitalizmi referans noktası olarak tutar; ama onun asıl nesnesi, *yönetim pratiği* olarak liberalizmdir. Marx alternatif bir strateji tasavvuruna ulaşabilmek için toplumsal sürecin bütününü deşifre etmeyi sağlayacak *genel bir kod* üretmeye çalışır: Pratikleri (sermayedarın, emekçinin pratiklerini), yapılara ve bu yapıların tarihsel eğilimlerine bağlanış biçimlerine göre inceler. Kuramsal veya pratik tüm bütünselleştirmeleri reddeden Foucault ise –disiplin, norm, biyopolitika, bilgi iktidarı, liberalizm gibi kavramlardan yola çıkarak– bu bütün üzerine perspektifler açan *bakış açıları*'ndan başka bir şey sunmaz. Ne var ki Foucault'nun bu muhtelif kavramları, birbirlerini aydınlatarak bir çeşit takımyıldızı oluşturur ve ardışık olmaktan ziyade üst üste binmiş gibi görünen ve böylece modern toplumun belli bir imgesini meydana getiren tanımlamaları (disiplin toplumu, denetim toplumu, tıbbileştirilmiş toplum gibi) meşru kılarlar. Dolayısıyla Foucault'nun, art arda gelen katmanların çözeltisi olan modern geçmişte keşfettiği şey, çarpıcı bir güncellik arz eder. Bu anlamda Marksizminkine benzeyen kavramsallığı, içinde yaşadığımız dünyaya dair belli bir "dünya görüşü" ge-

liştirir. Daha açık bir ifadeyle söylersek: Üretilen şeyler, içinde bir şeylerin üretildiği koşullar hakkında belli bir fikir geliştirir. Hâsılı, Marx ve Foucault, biri kapitalizm diğeri de liberalizm paradigması altında, bize modern koşullarda insanların ("özne"lerin) ve toplumun üretimi hakkında belli görüşler sunmaktadır.

Marx'ın ve Foucault'nun güzergâhlarını, içinde yaşadığımız döneme özgü bu "toplumsal üretkenlik" şemasından hareketle karşılaştırmayı ve onları, çelişkilerinin ötesinde birbirleriyle eklemlemeyi öneriyorum. Uzun sözün kısası, cevaplamaya çalışacağımız soru şudur: Modern ve güncel dünyanın ve onun geleceğinin anlaşılmasında Kapitalizm, Liberalizm, Neoliberalizm gibi adların ne gibi bir değeri vardır? Bu kavramlardan, sosyal bilimlerin ve siyaset felsefesinin muharebe alanındaki rekabetlerinden ne bekleyebiliriz?

Bu konuda bir yargıya varabilmek için, "sermaye"nin hareketinin ve çelişkilerinin ilkesini geliştiren ve liberalizmi yapıbozuma uğratmaya yönelik bir kavramsal takımyıldızı üreten Marx'ın analizinin *biyopolitik* özüne dönmemiz gerekmektedir. Ancak bir kez daha bu yaklaşımın eksik kaldığını ileri süreceğim: Marksist yaklaşım, diğer "kutbu"nu, siyasal olduğu kadar ekonomik de olan "bilgi iktidarı" kutbunu gölgede bıraktığından dolayı modern topluma özgü üretim sürecini, bütün olarak kavramaya yetmemektedir (4.1). Foucault bu kutbu, eleştirel incelemesinin ayrıcalıklı nesnesi yapacaktır; ama sonunda kendisini, yeni bir türün anlatıcısı konumunda, Marx'taki "sermaye" zeminine geri getirecek olan paradoksal bir eğri izleyecektir. Ben de onun, hapishaneden mahkemeye, hastaneden tımarhaneye geçip "hükümet"e kadar varan güzergâhını adım adım takip edeceğim (4.2).

4.1. "Kapitalizm"in Tarihsel Üretkenliği

Foucault "sermaye/emek çelişkisi" söylemini son derece itici bulur. Onun yerine "antagonizma" veya karşılıklı bir *agonizm* ifadelerini kullanmayı yeğler. İktidar, çatışma demektir: Direnişin kendisi, bizzat iktidar tarafından sürekli "yeniden şarj edilir"; direniş de iktidarı aynı şekilde her daim şarj eder. Kabul etmeliyiz ki gerçekten de çelişki kavramının üzerinde safra gibi bir ağırlık vardır; bunun nedeni,

çoğunlukla kolaya kaçarak ona kendinin ortadan kaldırılmasında işlemci rolü yüklenmesidir. Çünkü bu çelişki kavramına bakarsak, "kapitalizmin çelişkilerinin gelişimi" kendi kaçınılmaz sonunu ilan eder. Oysaki aslında bu ufuk, biz yaklaştıkça bizden uzaklaşıyor gibidir... Dolayısıyla Foucault tüm teleolojilere kafa tutarak düşünmekte haklıdır. Ancak bana göre bu, her türlü "çelişki" şemasından kurtulmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Sırasıyla kapitalizmin "siyasal çelişkisi" (4.1.1) ve "üretim çelişkisi" (4.1.2) adlarını verdiğim iki kavramı birbirine eklemleyerek Marx'ın analizini daha ileri götürmeyi öneriyorum. Foucault'nunkiyle anlaşmazlığa gireceği kesin olan Marx'ın *biyopolitikası*, bu iki terim arasındaki bağıntıyla formüle edilebilir. Kanaatimce, standart Marksizmde örtük bir halde kalan soruların bu şekilde açıklığa kavuşturulması girişimi, ne tür bir "üretkenlik"in özgül biçimde modern topluma atfedilebileceği sorusu üzerinden Foucault ile yüzleşmeyi sağlamak zorundadır.

4.1.1. *Kapitalizmin Siyasal Çelişkisi*

Kapitalizmin en genel çelişkisi, –ücretli emek sömürüsünün tanımladığı birbirine zıt çıkarlardan kaynaklanan ve bu sömürünün hem zorunlu kıldığı hem de garantilediği bir tahakküm ilişkisine karşı, sonunda bu düzeni devirme projesine dört elle sarılıncaya kadar emekçilerin direnmeye kışkırtılmasıyla ortaya çıkan– sermaye ile emek arasındaki basit ekonomik çelişki değildir. Ben burada büyük sanayi şirketlerinde yoğunlaşan proletaryanın eninde sonunda üretim araçlarını ele geçirmeye ve piyasanın lağvedilip yerine demokratik bir planlamanın getirileceği yeni bir çağı başlatmaya kâdir olduğunu ima eden *Kapital*'in bu ana şemasından uzaklaşacağım. Nitekim modern toplum biçiminde egemen sınıfın iki kutuptan oluştuğunu iddia eden öte-yapısal yaklaşım, bu türden tüm perspektiflere karşı bir mesafe almayı gerektiriyor. Ancak bu yaklaşım, aşağıda göreceğimiz gibi, her şeye rağmen Marx'ın kavramsal formülasyonundan beslenmektedir.

Nitekim Marx'ın analizi daha inceliklidir aslında. Bu analizin inşasında *piyasayla irtibatlandırmayı* önerdiği ücret bağıntısı, –piyasa bağıntısı üzerine kurulu bir sömürü ilişkisi içinde– ücretli emekçi-

nin özgür, sözleşme sayesinde kendi benliğine sahip ve hiç değilse bu anlamda eşit bir birey olarak resmen tanınmasını içerir. Ücretin özgürce kullanımının ötesinde bu özgürlük, efendiyi değiştirme yetisi anlamına gelmektedir. Yorumcular çoğu zaman özgürlüğün bundan, yani kendini başkalarına sömürtme imkânından ibaret olduğunu çıkarsamaya meyillidir. Bu noktadan bakınca da, boş bir şey gibi görünür. Halbuki hiç de öyle değildir. Zira efendisini değiştirme yetisi, en azından pratik anlamda var olması bakımından, ücretli emekçiye, efendisinin iktidarı üzerinde kullanabileceği belli bir iktidar bahşeder: İlk anda, bu yetinin kullanılabileceği, gölgede kalmış ama ilgili kişi için hayati öneme sahip olabilecek yerleri –Foucault'nun onca önem atfettiği o "ayrıntı" yerlerini– bulmaktan başka bir şey gerektirmeyen küçük bir kudret. Dolayısıyla ücretli emekçinin öte-yapısal durumuna, yani patron iktidarıyla karşı karşıya gelişinde daimi bir yapısal kışkırtma halini meydana getiren *ilan edilmiş* bu özgürlüğe, potansiyel bir kudret eklenmektedir. Foucault'nun pek sevdiği agonizm ilkesi: İktidar, karşılıklı bir bağıntıdır. Üstelik ücretli emek sözleşmesine dayalı olarak ilan edilen bu özgürlük, bir örgüt kurma amacı güderek başkalarıyla (başka emekçiler) sözleşme yapma özgürlüğünden *biçimsel olarak* ayrıştırılamaz – en azından, sınıf toplumunun modern biçiminde ortaya atılan varsayım anlamında herkes arasındaki eşitlik söyleminde. Çalışma hayatı psikologları, birkaç kişi aynı davada işbirliği yapmaya seferber edildiği anda bu sürecin nasıl başladığını göstermektedir: Bu durumdaki kişiler müşterek bir özgürlüğü kanıtlama isteğine kapılırlar.

Doğruyu söylemek gerekirse, sermayedarların mantığı, *modern toplum biçiminin her iki boyutundan*, yani hem sistem hem de yapıdan kaynaklanan bir kölecilik eğilimi taşımaktadır.[1] Merkez ülkelerin kapitalist ücretli emek sisteminin karşılığı, çeper ülkelerin kapitalist kölelik sistemidir. Ancak, malum olduğu üzere, bu tehdit bizzat merkez ülkelerin de göbeğine yerleşmiş durumdadır artık. "Vatandaşlık hakları" olmaksızın "insan hakları" yoktur, diyen Hannah

1. Bu, *L'État-monde*'un ana temasıdır. Elinizdeki kitapta, "sistemik" yani dünya sistemi boyutunu değil de "yapısal" boyutu, yani sınıfsal ulus-devlet boyutunu ele alan Marx'ın düşüncesinin sınırları içinde kalıyorum.

Arendt'in analizinin de gösterdiği gibi, *"sistemik" tarafta*, sömürgeci kapitalist kölelik dispozitifini oluşturan şey, ilgili insan nüfuslarını ulus-devlet topluluğundan dışlamak ve *bu yolla* insanlık topluluğundan, insan hakları topluluğundan da dışlamaktır. *"Yapısal" tarafta* ise kendi başına ücretli emek dispozitifinde patron iktidarı aynı kolaylığa sahip değildir, ama *her zaman*, kendi işine geldiği gibi ücretli emekçileri işten çıkarma yetisini, yani onları güvencesiz bir duruma sokarak kendine bağımlı kılma yetisini kazanmak için çabalar. Şartlar uygun olduğu anda da bu yetiyi elde eder. Merkez ülkelerde giderek yaygınlaşan, ömürlük değil de kolayca iş dışına atılabilecek bir işgücü sağlayan, gerçek bir işe sahip olmanın süresi ve muhtevası belirsiz bir önkoşulu olarak "staj" pratiği, günümüzde ücretsiz ücretli biçimi altında sosyalleştirilmiş bir kölelik meydana getirmektedir.[2] Haftalık çalışma süresini belirleyen işgünü yönetmeliği için bugüne kadar sürdürülen yüzyıllık sınıf mücadelesine artık bizzat ücretli emek ve ücretlilik kurumu kavramının etrafındaki bir mücadele eşlik etmektedir.

Özgürlüğün modern kabulü, bilfiil var olduğu ölçüde, ücretli emekçi ile işverenin bireylerarasılığında değil, *ulus-devletin bağrındaki* sınıf çatışmasında tayin edilir; çünkü ücretli emekçiler bu çatışmadaki deneyimleri vasıtasıyla emeğin ve yaşamın tözsel alanında (ki sınıfsal güç ilişkisi bunun etrafında oluşur) işleyen hepsi arasındaki vatandaşlık özgürlüğü olmaksızın her-biri-arasındaki hukuki özgürlüğün içi boş bir vaat olduğunu öğrenirler. Dolayısıyla, *kapitalizmin en genel çelişkisi*, salt sömürenlerle sömürülenler arasındaki çıkar çatışmasından ibaret değildir. Ekonomik çatışmadan ibaret değildir. Siyasal niteliktedir. Modern sömürü, özgür olarak tanımlanan ve dolayısıyla örgütlenmeye ve başkaldırmaya –ve devlet iktidarını talep etmeye– yönlendirilen emekçilerin tahakküm altına alınması demektir. Kendi kendiyle çelişen bir beyandır bu. Öte-

2. Fransa'dan bir örnek vermek gerekirse, CPE olarak adlandırılan, ilk iş sözleşmesinden bahsedebiliriz. 2006 yılında hazırlanan bu yasa tasarısı, kitlesel bir seferberlikle karşılaşınca iptal edilmişti. Bu vakada da görüldüğü gibi, çoğunlukla geçmişin basit birer kalıntısı olarak yorumlanan, coğrafi çeşitlilikleri içindeki sınıfsal, ırksal ve cinsel bağımlılık durumları aslında bizzat güncel yapısal-sistemik güç ilişkilerinden kaynaklanmaktadır.

yapı/yapı/pratikler çemberinde gelişen *gerçek* bir çelişkidir. Sınıfsal ulus-devlette kapitalist tahakküm, daimi bir tehdit riski olmaksızın mevcudiyetini koruyamaz. Bu tehdit de ücretli vatandaşlar ile sermayenin diğer bağımlıları arasında ortaklaşa tasarlanan bir eylem potansiyeli olarak ücretli vatandaşın ilan edilen özgürlüğünden başka bir şey değildir.

Bu siyasal çelişki, *biyopolitik* niteliktedir. Zira Marksçı bir biyopolitika pekâlâ vardır.[3] Bu biyopolitika, "emekgücünün sarfiyatı", yani "insan beyninin, kaslarının, sinirlerinin ve elinin üretken biçimde harcanması" anlamındaki birincil değer kavramından hareketle anlaşılabilir. Bu sarfiyatın kapitalist arayüzü, diye açıklar Marx, ücretli emekgücünün işveren tarafından "tüketimi"dir. Burada söz konusu olan, gerçek anlamda emekçinin *yaşamı*'dır. Bu yaşam da özgür olduğu ilan edilen ortaklar arasındaki bir *siyasal* bağıntı, bir piyasa özgürlüğü biçimine sahiptir. Çünkü sermayedar, bilfiil çalıştığı esnada emekçinin "hizmetine" sahipse, emekçi de kendi benliğinin "hizmetine" sahiptir; efendisini değiştirebilir. Burada söz konusu olan, salt üretilecek metalar değil, aynı zamanda da "emekgücünün yeniden üretimi"dir; bu da iki ortak arasındaki çatışmanın çekirdeğini (emekçinin bizzat yaşamı, bu yaşamın kalitesi ve süresi) teşkil eder. Nitekim emekçinin ömrünün uzunluğunu etkileyen "işgünü" etrafındaki birincil ve yüzyıllık çatışmanın konusu da budur. Bu kavram "iktisat"ta yalnızca tek bir kuramda yerini bulur; o da Marx'ın kuramıdır. *Kapital*'in "İşgünü" başlıklı (son derece uzun) I. Kitabının 10. Kısmında gördüğümüz gibi, Marx'ın kuramında merkezi bir yere sahiptir. Dolayısıyla değer ve artık değer kuramının kavramları hem ekonomik-nicel hem de siyasaldır; daha kesin bir ifadeyle söylersek, biyopolitiktir. Özgür bir kişi sıfatıyla sömürülen emekçi –böyle bir şey meydana geldiği ölçüde– bu özgürlüğü garantileyen sınıf mücadelesinde şu veya bu şekilde diğerleriyle ortaklaşma yetisi anlamında bu özgürlüğün hakkını vermek istediğinde özgür olabilir ancak. Bu ortaklaşma doruk noktasına, Marx'ın

3. Buradaki sözcelerin gönderme yaptığı "*Kapital*'in biyopolitik bedeni", *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabımın açılış bölümünde konu edilmiştir. Elinizdeki kitapta tırnak işaretiyle anılan muhtelif ifadeler, bağlamları içine yerleştirilip çözümlenmiş şekliyle orada bulunabilir.

gösterdiği gibi, "işgünü yönetmeliği" yasasının, yani piyasa yasası olmayan bir yasanın çıkarılması meselesinde ulaşır. Bu yaşam mantığı, kapitalist mantığın karşısına dikilir: rakipleri karşısında ayakta kalmak için tek çaresi soyut zenginlik, yani artık değer, biriktirmek olan her bir sermayedarın mantığının karşısına. İşte yalnızca, emeğin *yurttaşlık* hakkının olumlandığı bu anda artık değerin, değerin kapitalist idaresinin, (iktisadi-siyasal) kuramı *kavramsal olarak* bir sonuca bağlanır. Ama gördüğümüz gibi aslında bu kuram, yalnızca kendi kendisinin aşıldığı noktada, özgürlük olarak olumlandığı andan itibaren piyasa hukukunun, herkes arasındaki artık değer mantığına karşıt, özgürce örgütlenmiş bir düzen iddiasının kutupsal bir muhalefetiyle karşılaştığı anda tamamlanabilir. Bu da Tarih'in diyalektiği değil, olayın, ileri hamlelerde ve geri adımlarda kristalleşen, gündelik yaşamdaki mücadelenin diyalektiğidir.

4.1.2. *Kapitalizmin Üretim / Üretken Çelişkisi*

Diğer "veçhe" yani kapitalist yapının ekonomik veçhesi uyarınca, bu "siyasal çelişki"ye paralel biçimde ortaya çıkan şeye, "üretim çelişkisi" adını veriyorum. Burada Marx'ın açtığı problematik alanına içkin olan koca bir biyopolitika programı gün ışığına çıkar. Gelgelelim birkaç epistemolojik engel yolumuzu kesiyor. Birinci engel, bu çelişkinin, felsefeci yorumcular tarafından geleneksel olarak önerilen yorumundan kaynaklanmaktadır. İkincisi, Marx'ın ekonomi analizine verdiği özgül olarak sınırlı karakterden kaynaklanır. Üçüncüsü ise "kapitalizm" sözcüğünün yaygın biçimde geniş anlamda kullanımı ile alakalıdır.

(1) *"Sermayenin çelişkisi", felsefi şerhlerde yaygın olarak dile getirildiği gibi kullanım değeri ile değer arasında değil, kullanım değeri ve artık değer arasında kurulur.*

Marx tarafından *Kapital*'in I. Kitabının 7. Bölümünde, *kullanım değeri* üretimi olan "genel anlamda üretim" ile *artık değer* üretimi olan "kapitalizme özgü üretim" arasında yapılan ayrıma dönelim. Üretim çelişkisi, sermayedarın, meta (yani kullanım değeri üretimi) yaptırmadan artık değer istifleyemeyeceği fikrine dayanır. Kuşkusuz finans kapitalizmi tarafındaki bazı sermayedarlar, eninde sonun-

da yerine getirilmesi zorunlu olan bu görevi –meta üretme, yani piyasada alıcı buldukları ölçüde kullanım değeri olan değerleri üretme görevini– başka sermayedarların sırtına yüklemeyi başarabilir. Ama hangi tüketici için hangi kullanım değeri sorusunu sormamız gerekmektedir – *çelişkinin üretim* sürecine girdiği nokta da burasıdır. Özel jet mi, yoksa tramvay mı? Hapishane mi, yoksa devlet okulu mu? Saray gibi klinik mi, yoksa devlet hastanesi mi? Sermaye/*emek* çelişkisinin somut bahis konusu işte budur. Ancak bu çelişki, sermayedarlar ile *genel nüfus* arasındaki çelişkinin oluşturduğu daha geniş bir çerçevede yer alır. Burada söz konusu olan, gerçekten de "nüfus"tur, onun bireysel ve kolektif *yaşamı*'dır: Foucault'nun lisanında söylersek, "biyopolitika"dır. Zira kapitalistlerin mantığı kâr elde etmek ise, bu mantık, (ticari, siyasal ve kültürel nüfuz –reklam– vasıtasıyla) sonuçlarının ne olacağına aldırış etmeden, *nüfuslar* ve kültürleri üzerine, aynı zamanda da doğaya, kendini dayatma eğilimindedir. Bu anlamda üretim çelişkisi, emekçi ve vatandaş olarak halk ile kapitalist sınıf arasında gündelik yaşamdaki çatışmada gözlemlenen, *artık değer mantığı* ile *kullanım değeri mantığı* arasındaki çelişkidir. Bu çelişki, bizzat kolektif kullanım değeri olan ve bireylerin "üretimini" yöneten kullanım değerlerinden hangilerinin üretileceğinin seçimi ve bunların üretim *koşulları* ile ilgilidir. Bu seçimi belirleyen şey, bilhassa üretim araçları üzerindeki özel ve kamusal nüfuza bağlı ücrete dayalı ve mali, ideolojik ve siyasal güç ilişkisidir.

Görüldüğü üzere "üretim çelişkisi" ile "siyasal çelişki" birbirine eklemlenmektedir. Marx'ın analizi, kapitalist sınıf ilişkisini, özgürleşit ve rasyonel kabul edildiği varsayılan emekçinin, evrensel *metalaştırmaya* karşı ortaklaşa tasarlanan bir direniş vasıtasıyla, toplumun *örgütlenişine* müdahale ederek ve böylece belirlenmiş şartlarda belirlenen kullanım değerleri üretimini dayatma kapasitesini sergileyerek artık değer biriktiren iktidara karşılık vermeye tahrik edildiği bir dispozitif olarak ele alır. Modern sınıf mücadelesinin potası budur; sosyalizmin ve komünizmin muharebeleri de bu potaya odaklanarak anlaşılmalıdır. İşte bu, kendini ancak devlet arenasında olumlayarak var olabilen bir *sınıf biyopolitikasının* alanıdır. Hükümetin basit bir meşgalesi olmak şöyle dursun, "nüfus" kendi ken-

diyle ve kendi "hükümeti"yle meşgul olur.[4]

Hâsılı, bu "üretim çelişkisi"nin kullanım değeri *ile artık değer* arasındaki bağıntıya odaklandığını kavramak önemlidir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, "kullanım değeri *ile değer* arasındaki çelişki" değildir. Felsefecilerin standart tefsirlerinde ortak olan bu kuramsal kafa karışıklığı, kapitalizmin tüm patolojisini piyasanın hesabına işleme eğilimi doğurmaktadır. Kapitalizm karşıtı özgürleşme muharebelerinin, aslında piyasanın lağvına değil de örgütlenme vasıtasıyla piyasaya hâkim olmaya (sosyalizm) ve bir radikal demokrasi vasıtasıyla örgüte hâkim olmaya (komünizm) yöneldiğini anlamamıza engel olmaktadır. Oysaki sınıf mücadelesinin temel besini ve kendine verebileceği tek devrim ufku budur.

(2) *Ama aslında Marksizmin, tüm boyutlarıyla bu toplumsal özgürleşmeyi ifade etmesini engelleyen şey, Marx'ın, iki ayrı düzlemde okunması gereken modern toplumdaki emek analizinin eksik kalmış olmasıdır.*

Örgütlü modern üretim cenahında: *Kapital*'de benimsenen yaklaşım, siyasal çelişki ile iktisadi çelişki arasındaki eklemlenmeyi sezmemizi sağlar. Ama *örgütün, kendi içinde* (ve yalnızca kapitalist şirkette belirmesi itibariyle değil), bir sınıf faktörü olduğu ve onun da tıpkı piyasa gibi üretken irrasyonellik potansiyeli taşıdığı gerçeğini göz ardı eder. Örgütün piyasanın yerine geçtiği "reel sosyalizm" tecrübesi, modern toplumun tekmil versiyonlarında muhtelif derecelerde doğrulanabilen bir potansiyeli açığa çıkarır, büyüteç altına koyar. Marksistlerin bu fenomen karşısındaki dikkatsizliğinin, Marksizm tarihinde aranması gereken nedenleri olmalıdır: *Marksizm, yetkin(ler)-yöneticiler* (bir kez daha belirtelim ki yetkinlik "sahipleri" anlamında) ile temel sınıf arasındaki ittifakın tarihsel bağıntısının hem rasyonelliğini hem de çiftdeğerliliğini ifade eder; işte

4. Bu tema hakkında bkz. Déborah Cohen, "La population contre le peuple", *Labyrinthe* no. 22, 2005, s. 67-79. Burada Cohen, aslında halk isyanlarına tepki olarak formüle edilmiş kuramları çözümlediği halde bu isyanlardan çok az bahseden Foucault'ya karşı bir argüman geliştirir: "Nüfus, onu nesneleştiren, istenç öznelerine ancak ve ancak denetlenecek nesneler biçiminde var olma hakkı tanıyan bilgi iktidarının ince eleğinden geçse de, halk olma vasfından pek bir şey kaybetmez."

bu yüzden de sosyalizm ile komünizm arasında bocalar. Kendi başına örgütsel tahakküm, Marx'ın eleştirisinin *betimleme* düzeyine dahil olsa da *kuramsal* alanının dışında kalır.

Kapitalizm-dışı modern üretim cenahında: Marx'ın ileri sürdüğü "siyasal iktisat eleştirisi", ekonomik alana bakışındaki darlıkla maluldür. Nitekim "kapitalist üretim tarzı" başlığı altında ele aldığı inceleme konusunun *kısıtlarını* iyice kavramamız son derece önemlidir. Marx böylesine isabetli bir analizi –ki onu, kapitalist ekonomi alanındaki araştırmalarda kullanılmaya elverişli kılan da budur– bir bedel karşılığında geliştirmiştir: toplumsal üretimin muhtelif kesimlerini gölgede, programı dışı bırakma bedeli. "Kapitalist üretim tarzı" modeli, *kapitalist* üretim alanını ciddi biçimde sınırlar: nihai amacı kâr elde etmek ve zorunluluğu da meta üretmek olan, üretim ve mübadele araçları sahiplerinin elinde sermaye birikimini sağlayan üretim. Böylece bu model kendi sınırlarını tanımlar ki Marksist kültür bu sınırları yalnızca tek taraflı olarak kavrıyor. *Kapital*, son derece sorunlu şu cümleyle başlar: "Kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumlarda zenginlik, muazzam bir meta birikimi olarak kendini gösterir." Bu sözcenin şöyle bir gerekçesi olabilir: Marx, bu tip bir toplumdaki *genel anlamda üretimi* değil, yalnızca, kâr elde etmek amacıyla *meta* (ve hizmet) üretmek demek olan *kapitalist* üretimi inceleme konusu olarak almıştır. Ama gündeme getirdiği sorunun bir parçasını böylece alttan alta karanlıkta bırakır. Nitekim kendisinin de vurguladığı gibi "zenginlik" derken, değeri değil, "kullanım değeri"ni kastetmektedir. Eğer durum buysa, "kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumlar"ın bağrında üretilen zenginlikte yalnızca metaları değil, bunların yanı sıra, aile içinde öztüketim amacıyla bakım hizmetleri biçiminde gerçekleştirilen emeğin ürününü, her sınıftan memurun ve her türden serbest meslek sahibinin emeklerinin ürününü de hesaba katması gerekirdi. Zira bu öteki emek alanında (kapitalist) *piyasa* mantığından başka bir mantık işlemektedir: Emekgücünün, salt kişiler arası ya da topluluk bazında bir işbirliği (ya da adanmışlık) kipinin ötesinde, bileşke planlarına ve yetkinlik hiyerarşisine göre muhtelif *örgütlenme* kipleri söz konusudur. Marx bu *örgütlü* kipi, işyerleri arasında *piyasadaki* işbölümüne (yani koordinasyona) karşıt biçimde, *işyeri içindeki* "iş-

bölümünü" düzenleyen bir kip olarak teşhis etmiştir. Üstelik "işbölümü"nün bu iki biçimini, kapitalizmin dinamiği üzerine yaptığı çalışmanın merkezine yerleştirmiştir. Ancak incelemesi, kapitalist işyeri bağlamıyla, kâr için üretim çemberiyle sınırlı kalır.[5] Halbuki bu incelemenin onu, bütün olarak bakıldığı takdirde modern toplumu boydan boya katettiği görülebilecek bir biçim olarak "örgütsel işbölümü"nün analizine yönlendirmesi gerekirdi.

İşte Foucault toplumsal alanın bu öteki kesimine yönelecektir. Üstelik bu, kuramsal görevlerin barışçıl bir işbölümüne izin verebilecek bir toprak paylaşımı kipinde değil, "bilgi iktidarı" şemasının tetiklediği, için için kaynayan bir kavramsal *ihtilaf* şeklinde olacaktır. Bu epistemolojik kriz, tamamen farklı bir modern toplumsal yapı temsilinin sınırları içinde aşılabilir: öte-yapısal yaklaşımın önerdiği temsil. Ancak bu yaklaşım bizi kapitalizm kavramının kendisini ve muhtemel kullanımlarını yeniden değerlendirmek zorunda bırakır.

(3) *"Kapitalizm" Nedir? Epistemolojik Bir Engel.*

"Kapitalizm" terimine, en yaygın kullanımına pek uymayan bir anlam yüklediğim, okurun dikkatinden kaçmamıştır. Bu bir terminoloji meselesi değildir. Marksistlerin ve başkalarının –bilhassa daha da güçlenerek geri dönüşü hakkındaki tartışmalarda– "kapitalizm"i çoğunlukla sonsuz esnekliğine ya da ilan edilmiş sonuna indirgemeleri fikrine itiraz ediyorum. Benim tartışma konusu etmek istediğim şey, "kapitalist" denen toplumlarda, Marx'ın ifadesiyle

5. Marx'ın piyasa bağıntısı içinde tanımladığı değer kuramına dayalı analizi, modern toplumlardaki piyasa-dışı üretimin hesaba katılması noktasında tökezlemektedir. Burada meselenin öteki kanadı, yani ekonomik kanadı, analiz edilmektedir. Marx'ın emekgücünün yeniden üretimi için gerekli "üretken olmayan emek" konusunu ele alış biçimi, sosyolojik gerçekçilikten uzaktır. Buna, günümüzde gayri safi yurtiçi hasıla etrafındaki tartışmaları besleyen çeşitli sorunlar da eklenir; bu sorunların incelenmesi elinizdeki kitabın çerçevesini aşıyor. Ancak şunu söyleyebilirim ki bu tartışmalar, bütün "kapitalizm" ya da "sosyalizm" kuramlarını ilgilendiriyor. Bkz. Jean-Marie Harribey ile yaptığım tartışma, "Objections adressées à Jean-Marie Harribey au sujet de la théorie des services publics", MATIS, Paris-I Üniversitesi, ekonomi labarotuvarı, 24 Eylül 2003 (http://perso.orange.fr/jacques.bidet/Makaleler, 2003). Harribey sorduğum sorulara cevaplarını *La Richesse, Valeur et l'Inestimable* (Paris: LLL, 2013, s. 370-75) kitabında yeniden ifade etti. 2003 tarihindeki sunumum makale olarak da okunabilir: Bkz. "Objections adressées à Jean-Marie Harribey", *ContreTemps*, no. 20, 2014, s. 119-25.

"kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu" toplumlarda üretilen her şeyin topyekûn "kapitalizm" olarak adlandırılmasıdır. Eleştirim, özellikle; kapitalist birikimin soyut emeğin ya da ölü emeğin birikimi olduğunu düşünen Robert Kurtz ve Moishe Postone gibi yazarların temsil ettiği *Wertkritik*, yani *Yeni Değer Eleştirisi* gibi akımlara yöneliktir. Kapitalizmin fetişizm ve soyutlamayla temsili, evrensel metalaştırma ve finanslaştırma etrafında köpürtülen eleştirel söylemleri besleyecek nitelikte olduğu doğrudur. Ama kapitalizm terimi, temel sınıfın ya da halk sınıfının ve de "bilgi iktidarı"nın küreselleşme süreçlerindeki fiili veya potansiyel payını kavramamıza olanak vermiyor; dolayısıyla da herhangi bir özgürleşme stratejisi tasavvur etmemizi kolaylaştırmıyor. "Kapitalizmin üretim çelişkisi" kavramı bu muhtelif terimleri *birlikte* düşünmeye imkân veren bir kavramdır. Bana öyle geliyor ki eğer modern devlet, yaşamı dert ediniyorsa bunun nedeni, devletin tümüyle bir "kapitalist sınıf"ın elinde olmamasıdır. Ayrıca tersinden bakarak şunu da görebiliriz: Neoliberal süreçlerde egemen sınıfın kapitalist kutbunun, "yetkinlik" kutbuna münhasıran ve hegemonyacı biçimde hâkim olduğu yerlerde yaşam (insanların ve sayısız başka canlı türünün yaşamı) fiilen daha büyük bir tehlike içindedir. Ama kolektif yaşamımızın mucizeleri, sermayenin işi değildir. Bütün bir modern toplumsal'ın kavramı ya da anahtarı olarak aldığımız andan itibaren, "kapitalizm" sözcüğü epistemolojik bir engel haline gelir. Buradan liberalizmin ve neoliberalizmin analizi için bazı sonuçlar çıkıyor.[6]

6. Stéphane Haber tarafından geliştirilen "düşünümsel kapitalizm", yani neokapitalizme özgü bir biyopolitik üretkenlik teması, bu hatalardan kaçınmaya çalışıyor. Bkz. "Du néolibéralisme au néocapitalisme? Quelques réflexions à partir de Foucault", *Actuel Marx* no. 51, *Néolibéralisme: Rebond/Rechute* özel sayısı, 2012, s. 59-72 ve *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation*, Paris: Les Prairies ordinaires, 2013. Bu verimli "düşünümsellik" fikrinin, selefi olan öte-yapısal analiz terimleriyle söylersek, kendi birliği içinde "kapitalizm" denen bir varlıktan hareketle değil, üç birincil "toplumsal güç" arasındaki oyundan hareketle ele alındığını anlıyoruz. Üç birincil toplumsal güç, *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabımda serimlenen "hegemonya rejimleri" kuramının konusunu oluşturuyor.

4.2. "Liberalizm"in Tarihsel Üretkenliği

1971-73 yıllarındaki neredeyse Marksist Foucault'dan, 1977-79 yıllarında neredeyse liberal Foucault'ya doğru yavaş bir başkalaşım olduğu izlenimine kapılsak da, aslında Foucault'nun güzergâhında, bilgi iktidarının toplumsal dispozitiflerinin "üretkenliği" üzerine iyi tanımlanmış öğretisindeki kararlılıkta tezahür eden, derin bir epistemolojik süreklilik olduğunu ayırt edebiliriz. Çok kesin biçimde yaptığı şey, "(Marksçı) iktisat eleştirisi"nin kapitalizmin üretim mantığına has ("artık değer üretimi") *özgül üretim kavramının* zıddı olarak düşündüğü "faydalı şeyler üretimi" (namı diğer kullanım değeri üretimi) olarak anlaşılan *genel üretim kavramını* gözden geçirerek kendine mal etmesidir. Ama paradoksal biçimde, Marksizmin öte-yapısal yeniden inşasına ilham vererek daha geniş bir analiz alanı açan şey, tam da Marx'a karşı bu kuramsal mesafe alış ("soyut" bir zenginliğe hücum anlayışının siliniş) ânıdır (4.2.1). Bu üretim kavramı, cezai "disiplin"den cinsellik dispozitifine ve liberal siyasete kadar on yıl boyunca üzerinde ilerlediği patikaya belli bir tutarlılık kazandıracaktır (4.2.2). Ancak yönetenler ile yönetilenler arasındaki sınıf ilişkisini nötrleştiren ani bir perspektif virajına da yol açacaktır (4.2.3). O noktadan itibaren de devrimci özyönetim meselesine hiç yer bırakmayan "yönetimsellik" problematiği belirecektir (4.2.3).

4.2.1. *Yararlılık-Uysallık Üreticisi Olarak "Disiplin"*

Hapishanenin Doğuşu'nda geliştirildiği biçimiyle "disiplin" kavramı, bilgi iktidarı kavramıyla bağıntısı içinde, modern toplumun *genel* bir özelliğini tanımlar. Örgüt kavramına bağlanan bu kavram, Marx'ın ileri sürdüğü sınıf analizinin genişletilmesini sağlar. Aynı anda hem Weberci "rasyonelleştirme" düzlemine hem de Frankfurt Okulu'nun "araçsal rasyonellik" düzlemine dayanır. Ama bilgi ve iktidarı, norm ve üretkenliği, bir döneme özgü olduğu farz edilen ve hakikati bilim ve ona bağlı tekniklerin hakikati olan tekil bir takımyıldıza uygun şekilde birbirine bağlar ve böylece çok daha sarih bir karakterizasyon getirir.

"Disiplin", muhtelif modern toplumsal "dispozitifler"de ortak olan yeni bir düzen ilkesi gibi görünür; buradan da yeni bir bireyleştirme biçimi doğar. Daha önce gördüğümüz gibi disiplin, *mekânın* (kapatma, güvenlik bölgelerine ayırma, saflar, şehirler, izlenecek yollar...) ve *zamanın* (muntazam ve dolu dolu mesai programı, bu programı oluşturan eylemlerin, görevlerin ve aşamaların standartlaştırılması) sömürgeleştirilmesi anlamına gelmektedir. Böylece bireylerin, sahnesini bu zamansal-mekânsal çerçevenin oluşturduğu sınavlara göre *sınıflandırılmasını* sağlar: hiyerarşikleştirme, damgalama, ödüllendirme, normların icrası, arşivleme, muayene, üstünlüğe ya da dışlanmaya doğru giden muhtelif güzergâhlar. *Panoptikon* kavramıyla izah edilen tam tekmil bir toplumsal *denetimi* hedefler. *Bilgi* olarak bu cetvelleri, filtreleri geçip bizzat *birey*'e ulaşır;[7] onun tekil özelliklerini, normal ve anormal statülerini, yararlılık ve tehlike potansiyellerini ayırt eder. Bu şekilde bireyleştirilen varlıkların üzerindeki *iktidar* olarak ise son kertede, terbiye ettiği, ıslah ettiği, cezalandırdığı, çalışma yaşamında ve muharebede seferber ettiği, eğittiği, tedavi ettiği *bedenler* üzerinde işler. Hâsılı, disiplin, hem *uysal* hem de *yararlı* varlıklar ürettiği ölçüde üretkendir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda ısrarla tekrarlanan bir formülasyona göre, "tahakkümün genel formülleri" halini alan disiplinler, bir "uysallık-yararlılık ilişkisi dayattıkları" ölçüde birbirlerine benzer.[8] Bu kavramsal çifti, Marx'ın açtığı perspektifle (sermayenin mantığı olarak artık değer anlamında bir "üretkenlik perspektifi") farklılığı içinde değerlendirmeyi öneriyorum: paradoksal biçimde verimli olacak analitik bir geri adım.

7. "Tüm büyük disiplin makineleri (kışla, okul, atölye ve hapishane) bireyi kavramaya yarayan makinelerdir..." Bireyleştirme etkileridir bunlar: "Birey, iktidarın temel bahis konusu haline gelmiştir" (*DE3*/550-51).

8. Bölümün konusu olan "uysal bedenler" (*SP*/137). "yetenek" ve "yatkınlık" ile donatılmıştır (*SP*/ 40). "Böylece disiplin, tabi kılınmış ve temrinli, 'uysal' bedenler imal eder. Disiplin bedenin güçlerini (ekonomik yararlılık bakımından) artırırken, aynı güçleri (siyasal itaat bakımından) zayıflatır", *a.g.y.* Askeri, endüstriyel disiplinler yetenek ve yatkınlıkları geliştirir. Aynı şey okul için de geçerlidir. "Disiplinler giderek daha etkin biçimde, yararlı bireyler imal eden teknikler olarak iş görür", *SP*/212. vb.

Yararlılık

1. "Yararlılık"tan başlayalım. Foucault'nun bahsettiği yararlılık, hem üretilen etki, hem bu etkiyi üreten üreticinin kapasitesi hem de böyle bir üreticinin üretimi ile alakalı gibidir. Sağlıklı, bilgili, eğitilmiş, gerektiğinde ıslah edilmiş birey, toplumsal olarak yararlı etkiler üretmeye yatkın olduğu ölçüde yararlıdır. Bu anlamda "üretken"dir. Bilgi iktidarlarının mantığı, bu tür bireylerin üretim ya da ayıklanmasına hizmet eder. Hangi araçlarla bunu yaptığını gördük. Aslında Marx'ın manüfaktürdeki ve fabrikadaki işbölümü üzerine yaptığı analizde (I. Kitabın 14. ve 15. Bölümleri) bu tür bir yaklaşım bulunmaktadır: Ölçülüp biçilmiş, dolu dolu, tüm "gözeneklerinden" temizlenmiş, denetim altına alınmış, bölümlere ayrılmış bir zaman /mekân icadı; bedenlerin makinelerin ritmine uyacak şekilde seferber edilişi; jestlerin, beklenti ve taleplerin standartlaştırılması; faaliyetlerin ve aralarındaki bağıntıların programlanması; hiyerarşik örgütlenme – ve paralel biçimde, bu koşullara yanıt verebilecek yeni "özneler"in ortaya çıkışı. Ama görmüş olduğumuz gibi bu metinlere gönderme yapan ve bir şekilde bu fabrika modelini benimseyen Foucault, Marx'ın analizinden iki noktada ayrılır.

Bir yandan, bu analizi modern toplumsal dispozitiflerin tümüne *yayar*. Daha doğru bir ifadeyle, hapishane kurumundan hareketle geliştirdiği disiplin, muhtelif bilgiler arasındaki iletişimi ve muhtelif iktidarlar (askeri, idari, tıbbi, hukuki, pedagojik...) arasındaki eklemlenmeyi sağlama alan evrensel bir matris gibi tanımlanır. Hapishane iktidarı, cezalandırmanın yasal iktidarıyla; eğitmenin, tedavi etmenin ve –"montaj hattında çalışmanın terörizmine" (*DE3*/587) varıncaya kadar– işe koşmanın disiplinci iktidarıyla kesişir. Döngüsel bir fenomen. Etkin cezanın verilebilmesi için bilgi, ayırt etme yetisi, ayrımlar gereklidir. Normal ile anormali ayırt etmesi beklenen yargıçlar, bu zor görev karşısında geri adım atarak duruşmayı erteler ve bireylerin toplumsal doğaları konusundaki uzmanlara – doktorlara, psikiyatrlara, eğitimcilere– başvururlar. Bu yeni taleplere cevap olarak sonsuz bir *normlar* kategorisinin geliştirildiği laboratuvarlar olarak beşeri bilimler tarafından "tanınabilen insan"ı yargılarlar. Hâsılı, disiplin genel bir kavram haline gelir ve bu sıfat-

la, piyasa toplumu olduğu kadar disiplinci toplum da olan modern toplumu tanımlar. Ama durum böyleyse nedeni, disiplinin tüm toplumu boydan boya kateden bilgi iktidarından kaynaklanmasıdır.

Diğer yandan, gördüğümüz gibi Foucault, disiplinci iktidarı bir bilginin himayesi altına yerleştirmek suretiyle bu modeli *pozitifleştirir*. Bu anlamda, betimlenen kurumsal dispozitifler verimliliğe, ilgili bireylerin randımanını üst seviyelere çıkarmaya yöneliktir (*SP*/ 139). Adalet, sağlık, idare, vb. konusunda *kamu yararı*'nın evrensel bir referans haline gelerek reformları ve ütopyaları beslediği (örneğin, Cesare Beccaria Bonesana, vb.) Aydınlanma döneminde ortaya çıkar, en azından bu dönemde tam anlamıyla gelişirler. Bu bilgi iktidarı neyin sözümona yararlı olduğunu ve onu üretmenin araçlarını bilir. Ancak bilgi iktidarı, Tarihteki Akıl olarak düşünülmemelidir. Zira çoğul olarak çekimlenir. Muhtelif kurumsal pratikler böylece yeni bir varlık üretiyorlarsa, bunu, her-biri'nin birer ifadesi olduğu farz edilen toplumsal bir kudret sıfatıyla, bir *general intellect* (genel zekâ) sıfatıyla yapmazlar: Aynı toplumsal mantıktan, *bilgi iktidarı* mantığından kaynaklanan ama yine de toplam bir sonuca katkıda bulunan farklı ve kıyaslanamaz iktidarların kesişmesiyle yaparlar.

Nitekim Foucault'nun, genelliğinde ve pozitifliğinde güncelleştirerek keşfettiği (sınıf yapısı anlamında) *yapısal* "kıta" budur. Ancak bu kıtanın sınırlarını biraz daha genişletmek zorundayız. Foucault *pratikler*'in analizinden yola çıkarak, bu pratiklerin içinde uygulandıkları kurumsal, maddi ve söylemsel *dispozitifler*'e varır. Geriye dispozitiften yola çıkarak, o dispozitifin içinde yer aldığı yapıya varmak kalıyor. Bunun için de bu yapının kurucu bileşenleri olan bireylerarası "dolayımlar" anlamında piyasa ve örgütü dikkate almak gerekmektedir – en azından benim göstermeye çalıştığım şey buydu (3.1.2). İşte o zaman Foucault'nun bilfiil "keşfettiği" şeyin ne olduğunu anlayabiliriz: rekabet halindeki üreticilerin inisiyatifleri arasındaki *a posteriori* bir denge vasıtasıyla değil, daha ziyade araçların hepsi de tekil bilgiler tarafından tanımlanan bir amaca yönelik olarak *a priori örgütlenmesi* şeklinde tertiplenen, piyasadan farklı (ve "*diğer* kutbu" olan) bir düzen – en azından benim burada önerdiğim yorum budur. Ama bu düzen –ve kritik nokta burasıdır– yukarıdan, bir devlet makinesinin zirvesinden hareketle gelişmez:

Aşağıda, "sivil toplum"da ortaya çıkar; yani, ilk bakışta fragmanlara bölünmüş görünen bir biçimde, tam da modern toplumun karmaşıklığını yaratan, muhtelif "hayati" işlevler (okul, işyeri, hastane, hapishane...) içinde oluşur. Birbiriyle çarpışan ve yarışan sayısız bilgi iktidarı yuvası. Bu bilgi iktidarları yine de işbirliği yapabiliyorsa bunun nedeni, *hep birlikte* –birbirleriyle bağlantılı bilgilerden yapılmış bilgi biçiminde kendine has bir mantığı olan– bir *diğer* iktidar oluşturuyor olmalarıdır. Bu diğer iktidar, modern sınıf ilişkisi içinde paradoksal biçimde mülkiyet sahiplerinin iktidarına ortak-rakip olur ve büyük "stratejiler" biçiminde düzenli olarak ona karışır. Durum böyleyse, Foucault'nun *pratikler*'ini, Marx'ın *yapılar*'ının katına çıkarabileceğimiz kanısındayım. Ama bu, Marx'ın yapı şemasını genişletmemizi gerektirir: Egemen sınıf iki kutuptan, mülkiyet iktidarı ve bilgi iktidarı kutbundan oluşur. Modern sınıf ilişkisinin gerçekçi tablosu ancak böyle çizilebilir.

2. Foucault'nun bu keşfi, hem mantıklı hem de paradoksal biçimde, Marx'ın odaklandığı noktaya (artık değer üretimi diyebileceğimiz analitik-kuramsal anlamıyla sömürü ilişkisi olarak anlaşılan kapitalist sınıf ilişkisi) sırtını dönerek gerçekleştirmesi bana son derece dikkate değer geliyor. Elbette ki Foucault, *Kapital*'in I. Kitabının "Makine ve Büyük Sanayi" başlıklı 15. Bölümünü benimser, ama "Kullanım Değeri Üretimi ve Artık Değer Üretimi" başlıklı, tam da kapitalizm rejiminde "üretmek" meselesinin bu iki farklı anlamda ele alınması gerektiğini göstermeye çalışan 7. Bölümü görmezden gelir. Malum olduğu üzere, Marx "sömürü" kuramını bu ayrımdan hareketle oluşturmuştur.[9] *Kapital*'in yapısının ana ekseni budur. *Genel* emek süreci, bir *yarar*; daha doğrusu "kullanım değeri" üretimine yöneliktir. Münhasıran kapitalist emek süreci ya da değer üretimi sürecininse özgül bir mantığı vardır: Nihai amacı, ücretli emekçinin, kendine ödenen ücretten daha büyük bir değer üretmesinden başka bir yolla elde edilemeyecek *artık değer* ya da kârdır.

9. Almanca versiyonunda bu bölüm, *Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß*, yani "Emek Süreci ve Değer Üretimi Süreci" başlığını taşımaktadır. Muhakkak ki Marx tarafından dikte edilen ve Almanca versiyonla tutarlı olan Fransızca formülasyonu, bizi burada meşgul eden probleme daha dolaysız biçimde işaret etmektedir.

Foucault başta olmak üzere hepimizin *bildiği* gibi, emekçi, yararlı şeyler (metalar) üretirken aynı zamanda kâr da üretir ve sermayedarın onu istihdam etmesinin amacı da budur. *Ama bu, bir kuram oluşturmamaktadır*. Marx yararın somutluğu ile kârın soyutluğu arasındaki bu çelişik bağıntıyı kuramlaştırma girişiminde bulunur; bunu başarabilmek için de önce ("emek-değer kuramı" tabir edilen) bir değer kuramı inşa etmek zorunda kalmıştır (şunu da belirtelim ki analizinin sonunda onu küresel düzeyde kapitalist birikimin tarihsel sürecine vardıracak olan şey de bu "emek-değer kuramı" olur). Buna mukabil Foucault, "ekonomik" olan ve olmayan bazı alanlarda işleyen bir bilgi iktidarının (modern biçimiyle) oluşturduğu *genel* olguyu hedef alır. Dolayısıyla "yarar" üretimi anlamında *genel* bir üretim nosyonu düzeyinde kalır. Böyle yaparak, Marx'ın kuramlaştırmasında modern toplumun idraki ve eleştirisi için hayati bir öneme sahip olan kısmına sırt çevirir. *Kapital*'in, klasik iktisat kuramının bağlamına karşıt olacak şekilde "bayağı iktisat"[10] olarak tanımladığı bağlamda kalır: *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığı yararcı yarar üretimi yaklaşımında. Çelişkili biçimde hem kullanım değeri üreticisi hem de artık değer üreticisi olan ücretli emeğe içsel gerilimin oluşturduğu kuramsal sorunu idrak edemez. Böylece "sömürü"nün kavramsallığı meselesinin etrafından dolaşmak, kendine has *maddiliğinin* gözden kaçması pahasına onu "tahakküm"ün daha genel terimlerine tercüme etmek zorunda kalır. Soyut zenginlik arayışı vasıtasıyla dinamik biçimde kutuplaşan özgül bir toplumsal biçim olarak "kapitalizm" problematiğine sırt çevirir. Marx ile karşılaştırıldığında eksik olduğunu düşünebileceğimiz şey işte budur. Ama bu kayıp, ondan kaynaklandığını düşündüğüm yan ürün biçimindeki avantajı gözlerden saklamamalıdır. Yarar üretimi şeklindeki (kullanım değeri üretimi ile artık değer üretimi arasındaki "kapitalist" ek-

10. Marx bunun karşısına, kendisinin ihtiyacı olan klasik iktisadı çıkarır. Şöyle yazar: "(...) Adam Smith doğru bir noktaya parmak basmıştır: Kavramlar düzeyinde sorunu tüm yönleriyle ele almıştır. En büyük bilimsel meziyeti, üretken emeği *sermaye ile doğrudan mübadele edilebilen* emek olarak tanımlamış olmasıdır." Bkz. *Théories sur la plus-value*, Paris: Editions Sociales, 1974, c. 1, s. 167. Bildiğimiz gibi Marx, mübadele edilen şeyin emek değil, emekgücü olduğunu göstermek suretiyle analizi daha ileri götürür, böylece klasik problematiğin kendisini eleştirip tersyüz eder.

lemlenmenin ötesine geçen) genel *üretim nosyonu* Foucault'ya, toplumsal düzenin her yerinde hazır ve nazır bulunan *genel bir bilgi iktidarı kavramını* geliştirebilme olanağını sağlamıştır. Bu da, bana göre, sınıf iktidarının yalnızca sermaye sahibi kapitalistlerin iktidarı değil, doğrudan kapitalist bağıntılar içinde konumlanmış olsun olmasın toplumsal diğer kutbun, bilgi sahiplerinin, yetkin-yöneticilerin de iktidarı olduğu modern toplum biçiminin analizine en büyük katkısıdır.

Uysallık

1. Bu şekilde yararlı özneler olarak üretilen bireylerin "uysallığı" ise, yalnızca bireylerarası bağıntıları, birilerinin başkalarına tabi oluşunu nitelemekle kalmaz, diğer "kanadı" ile donatılmış, genişletilmiş sınıf ilişkisine de gönderme yapar. Foucault kamusal arenadaki müdahaleleri sırasında ve bilhassa muhataplarının onu, kendi çıkarımlarını belirginleştirmeye itmesi sonucunda bu alanı ele almaya başlamıştır. 1971'de Chomsky ile Hollanda televizyonunda yaptığı tartışma bu anlardan biridir (*DE2*/471-512). Burada bize 1968-sonrası neo-Gramsci tarzı, Althusser'in 1970'te *La Pensée*'de yayımlanan ve tüm eğitim, aile, din, vb. kurumlarını "DİA" olarak tanımladığı "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" makalesinin ruhunu taşıyan dört başı mamur bir Marksist analiz sunar (*DE2*/479).[11] Althusser'in listesine "tıp gibi bakım ve planlama kurumlarını" da ekler. "Bizimki gibi bir toplumda gerçek siyasi görev hem tarafsız hem de bağımsız gibi görünen kurumların işleyişlerini eleştirmekmiş gibi geliyor bana; bu kurumları, her zaman gizliden gizliye bunlar üzerinden uygulanmış olan siyasi şiddetin maskesini düşürecek şekilde, bunlara karşı kavga verilebilsin diye eleştirmek ve bunlara saldırmaktır siyasi görev. [...] Hükümetlerin arkasında, devlet aygıtının arkasında *egemen sınıfın* olduğunu söylemek yetersiz kalıyor belki de; *bu tahakkümün* uygulandığı yerleri ve biçimleri, faaliyet noktasını saptamak gerek. [...] *Sınıf iktidarının* bu destek noktalarını görmeyi başaramadığınızda, bunların devamına izin verme ve bu sınıf iktidarının görünüşte devrimci bir sürecin ardından

11. Bkz. *Sur la reproduction*, a.g.y., s. 111.

kendini yeniden kurduğuna tanıklık etme riskine girersiniz." (*DE2*/496,* italikler bana ait).

Foucault burada sınıf terimini sıradan Marksist anlamında kullanıyor gibi görünüyor. Ancak örtük biçimde bunu kendi kavramına *ilave eder*. Hâsılı, "ekonomik sömürüyü ortadan kaldırmak" için, onu "idari merciler, polis, ordu ya da devlet aygıtı gibi hükümet" kurumlarının alanına taşımak yeterli değildir (*DE2*/496). Egemen sınıfı, varoluşunun tüm koşullarında yenmek gerekmektedir: toplumun canlı dokusunu oluşturan bütün işlevsel kurumların tezgâhında. Yasalara değil de normlara uymanın ifadesi olan "uysallık", kapitalist üretim sürecinde olması beklenen bir şeydir kuşkusuz. Ama tıpkı "yararlılık" gibi o da modern toplum kurumlarının gerektirdiği –sınıf bağıntıları olarak anlaşılan– toplumsal etkileşimin *bileşkesi* niteliğindedir. Üretken tahakküm altında yaygınlaştırılan uysallık-yararlılık.

Bu noktada zaruri olarak şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Yararlı ve uysal bireyler yaratan disiplinlerin evrensel tahakkümünü deşifre eden *bilgin*'in, bilim insanının, kesin söylemi ile bunlara karşı mücadeleye çağıran aydının *siyasal* söylemini nasıl birbirine bağlayacağız? Foucault, bilhassa, mahkûmların (sonra da hastaların ve delilerin) sesinin duyulması için uğraşan G.I.P. (*Groupe d'Information sur les Prisons*, Hapishaneler Hakkında Bilgi Grubu) bünyesinde bunun yolunu gösterir. Bu şekilde, emekçinin sesini duyurmak gibi bir misyon üstlenen işçi hareketi geleneğinde yerini almış olur.[12] Şaibeli bir yararlılığa karşı hiç de uysal olmayan bir söz. Tıpkı Marx'ın, I. Kitabın 10. Bölümünde işgünü üzerine yürüttüğü analiz boyunca yetkinlerin (müfettişler, gazeteciler, doktorlar, eğitmenler) tanıklıklarını derlediği gibi, Foucault da bilgi iktidarının büyük

* Türkçesi: Michel Foucault, Noam Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: BGST, 2012, s. 44-45. – *ç.n.*

12. Tabii ki "işçi hareketi", sınıf bakış açısından okul, hastane, vb. ile sürekli meşgul olmuştur. Ama Foucault yepyeni cephelerin açılmasına katkıda bulunur. Bir nirengi noktası olarak şunu belirtelim ki, 1970-72 yıllarında formüle edilen, ölüm cezasının kaldırılmasını ve gözaltını yasaklamayı öngören ortak hükümet programında, akıl hastanesi ya da hapishane hakkında tek bir cümle bile bulunmamaktadır.

şahsiyetlerini (arkadaşları Badinter, Vidal-Naquet...) seferber eder. Her ikisi de hem tahakkümün *olgusallığını* hem de direnişin *potansiyelini* ileri sürer. Ama bu potansiyelin olgusallığı nereden gelmektedir? Bu direniş ne adına doğrulanmaktadır? Ve hangi yetkiye dayanarak doğrulanmayı başarmaktadır? Foucault, daha adil bir dünyaya gönderme yapan Chomsky'nin "idealizmi"ne itiraz ederken şöyle der: "Proletarya, yönetici sınıfa savaş açıyorsa kazanmak için açar; bu savaş adil olduğu için değil" (*DE2*/503). Ama proletaryanın asıl hedefi "*genel olarak* sınıf iktidarını (...) lağvetmektir" fikrinde karar kılar (italikler bana ait). Sonra da tersini öne sürer: "Burada adalet değil, iktidar açısından bir meşruiyet" söz konusudur (*DE2*/504). Ne var ki son tahlilde argümanı, *her türlü sınıf iktidarından, genel sınıf iktidarından evrenselci bir özgürleşme ufkuna* işaret eder – böyledir safını seçen bir Foucault'nun nihai öte-yapısal itirafı. Nietzsche'ye gönderme yaptığı doğrudur (*DE2*/504-5): "Adalet", muhtelif anlamlarda kullanılabilecek tarihsel bir icattır. Ama aslında bu onu, adalet nosyonunu oyundan çıkarmaya götürmez, zira akıl yürütme biçimi, adaleti bizzat sınıf ilişkisi analiziyle bütünleştirir: "(...) her halükârda, bizzat adalet nosyonu bir sınıf toplumunun içinde, ezilen sınıf tarafında bir hak iddiası olarak ve ezenler tarafındaysa bir gerekçelendirme olarak işlev görür" (*DE2*/505). Nitekim – önerdiğim analize göre– "temelde itiraz edilen kavram"ı tanımlayan öte-yapısal iddianın kurucu "ikizanlamlılığı" tam da budur. Bu bakımdan, Foucault'nun o kahramanlık günlerinde sözcülüğünü yaptığı "proletarya", hiç değilse üstüne düşen mücadelenin tanımladığı mantıkta, zorunlu olarak bir adalet, adil pratik –"genel olarak sınıf iktidarını lağvetme pratiği"– olarak anlaşılan bir adalet kavramı ileri sürer. Foucault böylece "bizimki gibi bir toplumu" niteleyen *uysallık*-yararlılık ile tezat oluşturacak şekilde tüm sınıf tahakkümünden özgürleşme olarak tanımlanan bir *özgürlük*-yararlılık fikrini ortaya atar – hem kapitalist sömürüyü hem de bilgi iktidarı tahakkümünü içeren bir kavram.

Netice itibariyle, *Hapishanenin Doğuşu*'nun Foucault'su, (yararlı) üretim ve (uysallıktan direnişe) tahakküm kavramlarını korkusuzca karşısına alarak, Marx'ın da alanı olan, ama yine de sınırlarını kendisinin genişlettiği ve üzerinde farklı biçimde yol aldığı sı-

nıf ve özgürleşme alanına konumlanır. Geriye bu iki tutuma ilham veren siyasal stratejilerin birbiriyle anlaşıp anlaşamayacağını öğrenmek kalıyor. Bu kitaptaki araştırmamızın yanıtlamaya çalıştığı soru budur. Ama bu soruyu açıkça sormak için henüz çok erken, çünkü önce görmezden gelemeyeceğimiz bir durumu ele almalıyız: Foucault, 1968'den 1976 civarına kadar izlediği güzergâhın ötesine geçerek, bambaşka bir "hakikat" ufkuna yelken açmıştır.

4.2.2. *Özgürlük-Yararlılık Üreticisi Olarak Liberalizm*

Nitekim şimdi bize, Foucault'nun nasıl birkaç yıl içinde "liberalizm" açısından bir özgürlük-yararlılık teşhisine vardığını incelemek düşüyor. Ama bu iki an arasındaki bağıntı, yalnızca Marx'ınkinden farklı bir "üretim" kavramının değil, aynı zamanda özgül olarak Foucaultcu bilgi iktidarına has bir "üretkenlik" kavramının da nasıl olumlandığına baktığımız takdirde daha iyi anlaşılabilir. Oysaki bu fikir *Bilme İstenci*'nde serimlenen "cinsellik dispozitifi" analizinde son derece çarpıcı biçimde görülmektedir. Dolayısıyla, Foucault'nun on yıllık güzergâhının ikinci bölümünü, "biyoiktidar" kavramının belirişine işaret eden bu geçiş ânından hareketle ele alacağım.

Cinsellik dispozitifi

Foucault'nun *toplum eleştirisi*, kapsadığı alanların çeşitliliğine rağmen, tahakkümün negatifliğiyle aynı anda iktidarın işlettiği yaratıcı pozitifliği araştırma konusu edinmesi bakımından aslında dikkate şayan bir süreklilik arz eder. 1973'ten 1975'e kadar "cinsellik dispozitifi" hakkında verdiği derslerde[13] çıktığı keşif yolculuğunun –en az öncesinde yaptığı disiplin incelemesi ve sonrasında yaptığı yönetimsellik incelemesi kadar– ortaya çıkardığı şey işte budur. Temmuz 1977'de verdiği bir söyleşide Marx'ın, yoksulluğun ardın-

13. Bkz. 1973-74 derslerinden oluşan *Le pouvoir psychiatrique* ve 1976'da yayımlanan *Bilme İstenci* içine de dahil edilmiş olan 1974-75 derslerinden oluşan *Les Anormaux*. Marksist gelenekle bağlantıları çok daha dolaylı olmasına rağmen benim bu kitapta çizdiğim çerçeveden daha geniş bir çerçevede incelenmeyi hak eden bu önemli metinleri bir kenara bırakıyorum.

da "kapitalizmin müthiş pozitif mekanizmalarının" ayırdına varmayı bilmiş olduğunu söyler. Sonra da şunu ekler: "Ben de biraz aynı şeyi yapmak, [...] şu cinsel sefaletin ardındaki, bedene yatırım yapan ve etkiler üreten muazzam pozitif iktidar mekanizmasının ne olduğunu keşfetmek istiyordum."[14] Bu yakınlık şaşırtıcı olabilir. Foucault'nun, Marx'ın o "müthiş pozitif mekanizmalar"ın ufkunda tanımladığı ücretli emekçinin kudretinden hiç hazzetmediğini hatırlayalım. Ama Marx'ın söyleminin "ilerici" tonlamalarına karşı duyarsız da değildir. Bunu belli bir Marksizmin örneğini verdiği sefaletçiliğe karşı kullanır. Malum olduğu üzere, halk cinselliğinin sınıfsal olarak bastırıldığı hakkındaki "Marksçı-Freudcu" teze karşı, cinselliğin *icadı*, cinsiyetin söylemleştirilmesi teziyle itiraz eder. Ona göre, antikçağın *eroticos* sanatı, mahrem ahlak kapsamına girerdi. Hıristiyanlığın "ten"i, ahlak adına konulan yasaklarla tedavüle giriyordu. Oysa şimdi bireysel ve toplumsal sağlığa yönelik bir cinsellik *bilimi* doğuyordu. Kuşkusuz bu bilim, cinsel pratiklerin önemli bir bölümünü patoloji olarak tanımlamakla yanılgıya düşer. Ama bunu yaparken yoruma ve tedaviye yönelik müdahalelere açık, genel bir cinsel nedensellik öneren, kamusal olarak tartışılabilir bir "hakikat" için yer açar. Böylece adalet, tıp, eğitim, aile ve aşk ilişkileri alanlarında cinselliğin toplumsal "itirafı" işlemeye başlar. Özneler, cinsellikleri hakkında konuşmak suretiyle kimliklerini olumlarlar. Burada gerçek anlamda bir iktidar ilişkisi söz konusudur: Özne, bir başkasının iktidarı huzurunda özne olarak konuşur. Yasanın bizzat kendisi, arzunun kurucu öğesidir. Ama "cinsiyet" sadece haklar, yasalar ve cezalar gibi hukuki terimlerle anlaşılamaz. Nesnelerini sağlıklı olduğu varsayılan bir varlık biçiminde üreten normalleştirme ve denetim tekniklerinden, toplumsal pratiklerden mamuldür – eleştiriye açıktır ve böyle olması hasebiyle direnişe ve isyan etmeye kadirdir.

Bu bağlamda, bilhassa Foucault'nun *Bilme İstenci*'nin[15] sonunda önerdiği "dönemleştirme"de kapitalizme yapılan gönderme, burada

14. Archives Foucault, IMEC.

15. Bu paragraf boyunca alıntılanan terimler *VS*/152 ve devamındaki pasajdan alınmıştır. Biyoiktidarın kapitalizmle bağıntısı hakkında bkz. *VS*/185 vd.

bir sınıf pozitifliği anlamında paradoksal biçimde pozitif bir vurgu kazanır. Zira bu "cinsellik bilimi", "emekgücü" aleyhine yöneltilmemiştir. Önce burjuvazi içinde yayılır: sınıfın olumlanması, sınıf hâkimiyeti. Bir kültürel hegemonya içinde yer alan "sınıfsal bir beden", cinsiyetlendirilmiş bir beden kültürü meydana getirir. Disiplinler, halkı en ufak hatasında (sarhoşluk, zamparalık, kötü ana-babalık) cezalandırmaya başladığı anda psikanaliz, burjuvaziyi azat eder. Ama bunların hepsi birden yükselmekte olan bir "biyoiktidar"dan kaynaklanır. Klasik hükümranlığa özgü ölüm iktidarının zıddı olan bu yaşam iktidarı, bedenler ve canlı türleri üzerinde uygulanan yeni bir sınıf ilişkisidir. Sermaye birikimine paralel biçimde kapitalizme içseldir. Weber'in bahsettiği çileci kapitalizmin tersine, yaşamın tarihe girişine işaret eder. 1976 yılındaki *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı dersinin sonunda benzer terimlerle yeniden ele alınan bu pozitiflik teması, "liberalizm" analizinin ana eksenlerinden birini oluşturacaktır.

Pozitif yönüyle liberalizm ve biyopolitika

Peki liberalizm meselesini Foucault 1978'in Ocak ayında *Collège de France*'ta verdiği dersin programına neden aldı? Bu kuramsal rota değişikliğini, o esnada giriştiği siyasal rota değişikliğine bağlamamak son derece zordur.[16] O dönemde "yeni filozoflar" Doğu Bloğu muhalifleri için girişilen savunmayla somutlaşacak radikal bir felsefi-siyasal reform başlatmışlardı. O âna dek, Doğu Bloğu

16. Bu noktalar hakkında, Daniel Defert'in titizlikle hazırladığı (*DE1*/50-58), bilhassa 1976 yılının sonuna doğru "çoğu gözlemcinin Foucault'nun düşüncesinde bir kriz olarak yorumladığı" âna da değinen kronolojiye başvuracağız. Jacques Delors ve Michel Rocard ile, "ikinci sol"la "yeni filozoflar"la yaptığı, bile isteye sansasyonel, kamusal müdahaleleri hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır. Aynı zamanda dostu olan, *Dits et écrits*'yi hazırlayanların kaleme aldığı notta, Fransız solunun "Ortak Programının Leninist ulusallaştırmalarına karşı duyduğu düşmanlık" vurgulanmaktadır (*DE3*/330). Siyasal güzergâhı hakkında özellikle bkz. José Luis Moreno Pestana, *Foucault, a.g.y.* Pestana burada Foucault'nun komünistlerle her türlü ittifaka itiraz ettiğini ve toplumsal eşitsizliklerle hiç ilgilenmediğini gösterir. Bu durum, etrafı çevrilip içeri kapatılan "alçak adamlar"a (*DE3*/237), marjinallere, sefillere, delilere, serserilere, hastalara, yoksullara ve her türden asilere müstahak görülen muamele karşısındaki duyarlılığıyla tezat oluşturmaktadır.

konusunda belli bir demokrasi biçimine doğru yavaş bir evrim hipotezi oldukça yaygındı. Ama artık Sovyet sistemine karşı kaçınılmaz bir tiksinti ufukta belirmeye başlıyordu. Sosyalizmin kapitalizme alternatif olabileceği fikri bile sarsılmıştı. Komünizmin anavatanı SSCB, radikal kötülüğün simgesi olmuştu: denetim, baskı ve kapatma toplumu, üretken olamayan, uyruklar üreten bir toplum. İşte Foucault "liberalizm"i, Marx'ın eleştirdiği şu yapıntıyı tam da bu esnada pozitif yönüyle ele almaya başlar. Şunu keşfeder: Kapitalist *baskı* kavramı, (tam da kapitalizm çağında öznel yeniliğiyle kendini gerçekleştirmiş olan) modern cinselliğin kaderinden bahsetmek için uygun bir kavram olmadığı gibi, tarihsel üretkenliği içinde modern ekonomik-siyasal düzeni anlamak için kapitalist *sömürü* de uygun bir giriş noktası oluşturmamaktadır. Bu andan itibaren argümanlarını sınıf ilişkisinden farklı bir arka planda, on yıl önce benimsemiş olduğu bir arka planda öne sürmeye başlar. Daha önceki savaşımlarını terk ettiği anlamına gelmez bu. Birçok cephede birden mücadeleye devam eder: hapishaneler, hastaneler, tımarhaneler, mahkemeler, eşcinsellik, kürtaj hakkı, Doğu Bloğunda ve başka yerlerde özgürlükler. Toplum eleştirisinin en iyi aydını olarak tanınmasıyla koca bir yıkıcı pratikler yelpazesini esinler ve yüreklendirir; üstelik bu rolü, Fransa sınırlarını aşar, bilhassa İtalyan otonomist Marksistlerini oldukça etkiler.[17] Oysaki kendi adına o, Marksizm defterini kapatmıştır. Böylece, komünizmden ve komünistlerden kurtulmanın yollarını arayan (ve sonunda kendilerini neoliberalizmin kıyılarında bulan) felsefi, siyasal ve sendikal akımlarla buluşmalar ve çakışmalar yaşanır. *Collège de France*'taki kürsüsü, soruları belli bir mesafeden ele almasına, toplumsal analiz için, siyasal bir sorumluluk yüklenmeyi gerektirmeyen tarihsel bir perspektif önermesine olanak sağlar. Ama yine de modern ekonomik-siyasal rasyonalitenin paradigması olarak kabul ettiği "liberalizm"i gündemine almayı seçmesi, yine de ona siyasal bir sorumluluk yükler. Marx'ın karşı kutbunda. Bu durumdan ilginç sorunlar doğar.

17. Bkz. Marco Enrico Giacomelli, "Ascendances et filiations foucauldiennes en Italie: l'opéraïsme en perspective", *Actuel Marx* no. 34, *Marx et Foucault* özel sayısı, *a.g.y.*, s. 109-22.

Foucault, on yedinci yüzyılda ortaya çıkan ve bir "anatomik-siyaset" öneren disiplin tekniklerini inceledikten sonra, önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi, kendisine göre on sekizinci yüzyılın ikinci yarısının yeniliğini oluşturan şeyi ele almaya başlar: nüfusun yaşamına yöneltilmiş bir "biyopolitika". 1978-79 derslerinin açılış temasıdır bu. Sonradan yazılan, son derece kesif bir düşünüm metni olan "özet"te bunu kendisi de izah eder (*DE3*/818-25). Bundan böyle yasanın çiğnenmemesi, karmaşanın, iç ya da dış savaşın yokluğu olarak anlaşılan düzeni sağlama alan şey, esasen hukuki-siyasal baskılar değil, pozitif biçimde "kamu yararı"nı hedefleyen yeni bir "yönetim sanatı"dır. Malum olduğu üzere biyopolitika, hak ve görevlerle donatılmış özneleri değil, "sağlık, hijyen, doğum, yaşam süresi, ırklar" gibi konularla alakalı özgül bilgi ve hünerler gerektiren bir "nüfusu", bir canlı varlıklar kümesini yönetir (*DE3*/818). Terimin kadim anlamıyla "polis" idaresi çağında ve bilhassa da liberal çağda biyopolitika, maddi varoluşun bütün koşullarını ilgilendirmeye başlar: kaynaklar, üretim, ticaret, altyapı ve şehircilik. Böylece "negatif bir biçimde, yani hukuki bir biçimde" uygulanan negatif bir iktidardan, bilgi üzerine temellenen pozitif bir iktidara geçilmiş olur.

Bir bakıma "biyopolitika" kavramı, "bilgi iktidarı" kavramına, ihtiyaç duyduğu somut tözü kazandırır ve varsayılan nesnesini tanımlar: hem normalleştiren hem de üretken olan, bu çifte anlamıyla rasyonel bir yaşam siyaseti. Bilim çağında hem bireyler hem de nüfuslar üzerinde, bedenlerinin en mahrem maddiliğine varıncaya kadar ve büyük ölçüde kendi rızalarıyla uygulanan iktidarı incelemek için son derece güçlü bir kaynaktır bu. Kapitalizmin yaşam üzerindeki, yaşamı taşıyan doğa üzerindeki hâkimiyetini anlamaya çalışan her türlü araştırma, rahatlıkla bu kavrama başvurabilir.

Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu durum Marx'ı oyun dışı bırakmaz. Hatta Foucault'nun Marx'a haksızlık ettiğini bile düşünebiliriz. "Nüfus olgularının ekonomik süreçlere uyarlanması"nı, "insan birikiminin sermaye birikimine uyarlanması"nı (*VS*/184-85) ileri sürdüğünden, Marx'ı, sınıf analizine yoğunlaşmak suretiyle Malthus için çok değerli olan nüfus sorunlarından "kaçmakla" (*STP*/79) itham edebilecek konumda olduğuna inanır. Ama unutamayacağı-

mız bir şey var ki *Kapital*'in I. Kitabının "Kapitalist Birikimin Genel Yasası" başlıklı 27. Bölümünde Marx "kapitalist çağı diğerlerinden ayrıştıran nüfus yasası"nı, bilhassa sermayenin düzensiz hareketine, köylerin istimlakine, göçlere bağlı "görece aşırı nüfus" kategorilerini ve kaynakların tükenmesine yol açan "mutlak aşırı nüfus" kategorisini de enine boyuna incelemiştir.[18] Bir "biyopolitika" yı haber verir gibi görünen bu işlevsel rasyonelliğe karşı uygun bir mesafede durur Marx. Ayrıca o da aşağıdan bir biyopolitikayı ortaya çıkarabilecek durumdadır. Doğruyu söylemek gerekirse, aşağıdan bir biyopolitikanın –ki araştırmasının nihai amacı budur– öncüsü olarak Marx'ın radikal yeniliğini kavrayabilmek istiyorsak, onun tüm modern toplum kuramını bu anlamda sorgulamak, kurucu kavramlarından, değer ve artık değer kuramlarından hareketle onu yeniden ele almak zorundayız.[19]

Burada şunu belirtmekle yetinelim: Foucault'nun problematiği, gün yüzüne çıkardığı biyopolitika meselesini bulanıklaştıran bazı belirsizlikler taşımaktadır. "Biyoiktidar" teriminin ilk kez görüldüğü yer olan *Bilme İstenci* eserinin "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" başlıklı son kısmında, siyasetle alakalı olan *biyopolitika* ile genelde iktidarla alakalı olan *biyoiktidar* arasında geçen belirsiz bir oyunun içine gireriz. Foucault yaşatan iktidar ile "katliamların hayati bir hal aldığı" zamanlarda katleden iktidar arasındaki paralelliğin altını çizer (*VS*/180). Ama zaten tarihin başlangıcından beri,[20] en azından, değerlendirmesi en güçlülere düşen bazı şartlarda, durum hep böyle değil midir? Dolayısıyla, "atomik durumun bugün bu süreci tamamına erdirme noktasında olduğunu" (*a.g.y.*) öğrenmek, oldukça şaşırtıcı. Foucault burada modern insanın yaşam üzerindeki hâkimiyetiyle ilişkili, bundan böyle kaçınılmaz olan mese-

18. Bu konuda bkz. Guillaume Sibertin-Blanc, "La loi de population du capital, biopolitique d'État, hétéronomie de la politique de classe", Franck Fischbach (haz.), *Marx: Relire le Capital* içinde, Paris: PUF, 2009.

19. Bir kez daha okuru *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor) kitabıma, bilhassa "*Kapital*'in Biyopolitik Gövdesi" başlıklı I. Bölümüne yönlendirmek durumundayım.

20. Paleolitik çağda bir grubun kökünü kazımaya yönelik savaş hakkında bkz. Alain Testard, *Avant l'histoire: L'évolution des sociétés de Lascaux à Camac*, Paris: Gallimard, 2013, s. 498 vd.

leleri ortaya koymuş ve onları anlamamız için bize çok kıymetli kavramlar bırakmıştır. Ama görmüş olduğumuz gibi bunlar, ancak başka kavramlarla eleştirel olarak kesiştiklerinde bir değer kazanırlar.

Bu bakımdan, Foucault ile en aşina olduğu ve bu on yılın (1970'ler) sonuna dek üstünde çalıştığı alanda –kamu sağlığı alanında– buluşmak en iyisidir kuşkusuz. Ama burada da yine şu biyopolitika kavramına eklenme eğilimi gösteren *rasyonel tahakküm* çağrışımı, ona illaki doğru yolu göstermiş olmaz. Önceleri, kentlerdeki hijyen meselesine yönelmiş olan kamu sağlığı, on dokuzuncu yüzyılda esasen emekgücünün etkin idaresi ve normalleştirilmesi tekniği olarak gelişecektir. Bu noktada Foucault, aslında doğmakta olan sosyalizmin erken yükselişine işaret eden bir reform hareketini liberalizme atfeder.[21] Bir kez daha şu soru gündeme gelir bu noktada: Kim hangi biyoiktidarı uygular? Bana öyle geliyor ki "biyopolitika" olarak adlandırılan şey, hem yukarından hem aşağıdan *muhtelif toplumsal güçlerin inisiyatif* sahibi olduğu öte-yapısal terimlerle tasavvur edilmesi gereken daha geniş bir kuramsal ve tarihsel bağlama çok daha iyi oturmaktadır. Bu noktadan hareketle –ve basit bir tahakküm-direniş şemasından yola çıkmaksızın– modern toplumdaki siyasal iktidarın konfigürasyonu ve doğası deşifre edilebilir ve stratejiler düşünülebilir. En azından, benim önereceğim tez bu olacak.

21. Bkz. Emmanuel Renault, "Biopolitique, médicine sociale et critique du libéralisme", *Multitudes* no. 34, 2008 ve *Souffrances sociales*, Paris: La Découverte, 2008, s. 219-46. Renault 1848'den itibaren (ve Fransız Devrimi'nin verdiği itkiyle) Fransa ve Almanya'da "toplumsal tıbbın" aldığı biçimin, Foucault'nun liberalizme atfettiği normalleştirici biyopolitikayla alakalı olmadığını gösterir. Yazara göre bu tıp biçimi, tam tersine, tümüyle farklı bir tıbbi faaliyet olarak ortaya çıkar. O esnada yürürlükte olan sağlık ve idareyle ilgili muameleyi eleştirir ve amaçlarını, –rahatlıkla bir "liberal" hukuk kuramını da benimseyebilecek olan– sosyalist bir dönüşümün amaçlarına endeksler... Bu liberal hukuk kuramının, görmüş olduğumuz üzere, "modern ikizanlamlılığın" mührünü taşıdığını da ben ekleyeyim.

4.2.3. *Yönetenler ile Yönetilenler Arasındaki Bağıntı Olarak Liberalizm*

Nitekim şunu sormak lazım: Foucault'nun bize "liberalizm" adı altında gösterdiği iktidar nedir? Bu noktada bir kez daha Foucault'nun araştırması ile Marx'ın araştırması arasındaki farkın altını çizmemiz gerekiyor. Marx kapitalist *yapı*'nın ve onun tarihsel *temayülü*'nün kuramcısıdır. "Burjuva toplumunu", bu yapının bağrında rekabet halinde bulunan sermayedarların piyasa rasyonelliğinden ve bundan kaynaklanan, sosyalizme doğru bir tarihsel temayülü belirleyecek gayriihtiyari etkilerden (üretimin yoğunlaşması, vb.) hareketle inceler. Toplumun, onlar aracılığıyla bir mübadele oyunu olarak temsil edildiği kapitalist pratiklerle ilişkili iktisadi ve siyasal doktrinlerin bütünü olarak liberalizmi, kuramsal inşasını tamamlayan "eleştirisi"nin konusu yapar. Foucault'nun, modern toplumun tarihsel sürecinin böyle bir kuramını önermek gibi bir emeli yoktur. Dikkatini, bir yapıya ve onun temayülüne değil, bu çağa özgü olduğunu farz ettiği biyopolitikayı oluşturan bir "yönetimsel pratik" tipine yoğunlaştırır. "Liberalizm" ne bir "kuram" olarak ne de bir "ideoloji" olarak değil, "siyasal rasyonellik"in özgül bir biçimi olarak işlenir (*DE3*/818-89).

Gelgelelim bir bütün olarak alındığında Foucault'nun söyleminde, "sınıf" düzlemi ile "yönetim" düzlemi arasında belli bir gerilim olduğu gözlenmektedir. Bir yandan, liberalizmi, piyasa ve örgüt olgularıyla bağıntısı içinde sunar ve geride gördüğümüz gibi (2.2.2), bu haliyle modern sınıf ilişkilerinin betimlemesini yapmak için kullanılabilir. Diğer yandan, bu bağlamın, toplumsal-siyasal alanın yönetenler/yönetilenler terimleriyle eklemlenmesi sonucu üstü örtülmüştür.

Nitekim muhtemel beklentimizin aksine liberal hükümet, "yasa"sına uyduğu varsayılan piyasanın yegâne perspektifinde kutuplaşmış olmak şöyle dursun, "kamu yararı"nın zorunlu kıldığı "müdahaleler ile özgürlükler arasındaki girift oyunu" icra eder (*DE3*/729-30). Bu hükümet kuşkusuz ki *piyasanın* "hukuki öznelerine ve girişim özgürlüğüne saygılı olmaya özen gösterir" (*DE3*/818). Ama

aynı zamanda umumi bir amaç belirleme ve bu amacın gerektirdiği araçları tanzim etme bakımından düzenleyici (yani *örgütleyici*) bir kapasiteye de sahiptir. Ama kendi gücünü perçinleyecek olan şey bu amaç değildir ("daha önceki dönemlere ait bu 'hikmeti hükümet'i terk etmiştir"); "toplum"un (*DE3*/819) kendisi, imkânların "azami ekonomisi" bakımından "maksimize" etmeyi hedeflediği toplumun yaşamıdır (*a.g.y.*). "On sekizinci yüzyılda sağlık politikası" araştırmasında (*DE3*/725-42) Foucault, tıbbın piyasadaki yükselişine paralel olarak bu dönemde yaratılan kamusal kurumların muazzam bir freskini çizer. Bu kurumlar, *piyasanın politikası olmayan* bir "biyopolitikayı" son derece ikna edici biçimde örnekler.

Geride (2.1.1-2.1.2) görüldüğü üzere, *Marx'ta eksik olan şeyi* Foucault işte bu şekilde bize sunar. Bu anlamda liberallerden daha liberal olan Marx, en azından büyük kuramsal yapıtında, sanki bütün modernlik, (fabrika çağından itibaren) onun bağrında gelişip nihayetinde yerine geçerek, "piyasa biçimi"nin lağvedilmesine ve ileri bir dayanışmacı toplumsal öznellik kavramının inşasına götürecek olan "örgütlü biçimi" de dahil, piyasadan yola çıkılarak düşünülebilirmiş gibi yapar. Weber'den başlayarak bu patikada kendisinden önce ilerlemiş olanlardan çok daha kapsamlı biçimde, modern rasyonelliğin, yalnızca siyasal muhtevası değil, toplumsal-ekonomik temeli bakımından da, piyasa biçimine paralel olarak, piyasanın kullandığı bu *örgütlü biçim* içinde geliştiğini gösteren, Foucault olmuştur. Bu bakımdan 1970'lerde yaptığı araştırmalarda bir süreklilik bulunmaktadır. Hastane, hapishane, okul, ordu ve şehircilik alanlarında bilgi iktidarlarının himayesi altındaki müphem rasyonellikleri incelemiştir.

Ama öte yandan, gördüğümüz üzere, modern sınıf *yapısının* göstergesi olarak derleyebileceğimiz her şey, kurucu çatışkısıyla birlikte, *"idari"*, *"disiplinci"*, *"polis"* düzeninden olduğu kadar *ekonomik "bırakınız yapsınlar"* düzeninden de sorumlu bir *hükümetin* görevleri haline gelmiş gibidir. Üstelik bu liberal yönetimsellik aynı anda hem "rasyonel" hem de "makul" olarak icra edilir. Zira "istediği sonucu elde edebilmek için yalnızca en iyi (ya da en ucuza mal olacak) araçlar hakkında değil, bu sonuçlara ulaşma projesinin kendisinin olanaklılığı ve meşruiyeti hakkında da kendini sorgulamak

zorundadır" (*DE3*/820). Kuşkusuz ki liberal yönetim teknolojisi, hukuki bir fikirden "türemez", "sözleşmeye dayalı bir bağ üzerine kurulmuş bir toplumu" varsaymaz. Ama toplumu, "yasa" ile (tekil önlemlerle değil), "yönetilenlerin katılımıyla [...] parlamenter bir sistemde" tanzim eder (*DE3*/822). Gördüğümüz gibi, bu noktada iktidar, bir sınıf iktidarının simgesi olmaktan çıkar: Yönetim olgusu olarak analiz edilir. Cezalandırma, eğitme ve tedavi etme sanatından şu müstesna "yönetme" sanatına geçtiğimizde "yönetenler"in, bu sanatın sahibi olarak onu "yönetilenler" üzerinde tatbik ettiği ortaya çıkar. *Siyaset filtresinden geçirilerek analiz edilen toplumsal düzenin mihveri, bundan böyle yönetenler ile yönetilenler arasındaki bağıntıdır.* "Kapitalizm" kavramı toplumu sınıf ilişkisi etrafında tertipler; "liberalizm" kavramı ise yönetim ilişkisi etrafında.

Foucault "yönetimsellik" kavramını, Paul Veyne'den ödünç aldığı bir nosyondan yola çıkarak takdim eder: *papazlık/çobanlık* (*pastorat*). Böylece kadim Hıristiyanlıkta, bilhassa manastır Hıristiyanlığında cisimleşmiş olan bir düşünce ve pratik çizgisini tarihin toprağından kazarak çıkarır: "vicdanların yönetimi". Bu çoban-papaz figürü, her bir vicdanı ve herkesin selametini bilmek mecburiyeti ile yöneteni, takva mefhumunun oluşturduğu simetrik kısıtla yükümlülük altına sokan bir itaat kategorisini eklemler. Bu şekilde kendi hal ve gidişatının güdümüne maruz kalan özne, iç hakikatinin muhasebesini yapmaya, gönüllü itaat ile direniş arasında salınan benliğinin özgün tanımını sunmaya çağrılır. Modern çağda (*yalnızca*: ve bence bu, kritik bir nokta) bu figür, siyasal bir paradigmaya dönüşür. Foucault idari devletin ve liberal hükümetin birbiri ardınca ortaya çıkışını olduğu kadar, Reformasyon döneminden devrimler dönemine, hatta 1917'e kadar art arda gelen "idare ayaklanmalarını" (*STP*/234) –ekstra-pastoral olarak gördüğü SSCB üzerinde de ısrarla durarak (*STP*/204)– işte bu perspektiften kavrar. Foucault'nun daha önceki araştırmalarında hiçbir habercisi bulunmuyor gibi görünen bu kavramın ortaya çıkışının ardındaki itkinin ne olduğunu sorabiliriz. Bana öyle geliyor ki bu kavram, Marksizmin bağlı olduğu felsefi-siyasal gelenekten –son kertede devleti sınıf devleti olarak tanımlayan gelenekten– çıkmasını sağlayacak bir araç olmuştur. Epistemolojik varlık sebebi olan "çoban-papazlık", siyaset konusunu, sı-

nıflar arasındaki bağıntıdan hareketle, yani (sınıf) devleti konusu olarak değil, *yönetenler ile yönetilenler arasındaki bağıntıdan* hareketle, yani hükümet meselesi olarak ele almasına olanak sağlar. Bu hükümetin üretken ve otoriter potansiyellerine dikkatimizi çekmesinin ötesinde, egemen/ezilen sınıflar şeklinde yapılandırılmış bir dünyadan, yönetenler/yönetilenler şeklinde tanzim edilmiş bir dünyaya taşır bizi.

"Çoban-papazlık" kavramı "hükümet"i, toplumsal rasyonelliği ve modern siyaseti "yönetim sanatı" bakımından analiz etmemizi meşru kılan geçişli bir toplumsal süreç olarak tanımlar. Bu hükümete belli bir özgürlük nosyonu tekabül eder: "Özgürlük, yönetenler ile yönetilenler arasındaki güncel ilişkiden ibaret değildir – ama bu da azımsanacak bir şey değildir" (*NB*/64). Köleliğe ve özgürlüğe artık yalnızca bir "hükümet" ile olan bağıntı içinde karar verildiği zaman devlet iktidarı, sınıf iktidarını unutturur. Foucault, güzergâhının ya da söyleminin (ikisi arasındaki farkı belirlemek pek kolay değildir) bu ânında "Marksizmden kurtulmuştur." Ama 1970'lerin başından sonuna kadar bu şekilde gerçekleşen bu eleştirel geri çekiliş hakkında çeşitli sorular sormadan edemeyiz.

4.2.4. *Özyönetim* versus *"Yönetimsellik" mi?*

Nitekim "çoban-papazlık" ve "yönetimsellik" kavramları bizi şu "sivil toplum" figürüne geri götürür. Bu figür Foucault'ya birtakım olanaklar sağlamıştır: "köken"ine odaklanmak suretiyle ele alınan *devrimsel* hukuk problematiğinin etrafından dolaşma ve "toplumun ilksel oluşumunun oluşturduğu kuramsal ve hukuki sorun"dan (*NB*/312) kendini muaf tutma fırsatı. Araştırmasının sınırlarını şöyle çizer: "Yönetimsel akıl şeklinde muhtemel bir analiz planından" başka bir şey önermiyorum (*DE3*/823). Ona göre şu devlet/sivil toplum çifti, "özgül bir yönetim teknolojisine has bir şemalaştırma biçimi" nden ibarettir (*DE3*/820). Ama tarihsel araştırmasının, Marx'ın kullandığı bir ifadeyle söylersek, "iletken hattı" tam da bu *şemalaştırma*'dır. Sahneye koyduğu "liberal" yönetimsellik, piyasanın varsayılan erdemi üzerine temellenir.[22] Bu da paradoksal bir "insancıl liberalizm" çıkarır ortaya. Hümanizmin sonunu ilan eden ve insan fi-

gürünü mezara gömen Foucault, burada *homo* figürünü diriltir. Hume'un izinden giderek, "biçimsel heterojenliğe", yani *homo juridicus*, hukukun öznesi, ve *homo economicus*, çıkarın öznesi, arasındaki fay hattına meydan okumayı istemektedir (*NB*/280). Liberal çözüm, birinci özneyi, piyasa insanı olarak somutlaşan ve bu sıfatla hukuk düzeninin temel halkası olarak kabul edilen ikincisiyle özdeşleştirmeyi önerir. Hukuk kurmacası tarafından yaratılan imgeselin (biçimselliğin, görünümün, idealin) karşısına, disiplinci düzenin gerçekliğini diken *Hapishanenin Doğuşu*'nun alternatif düzleminde değilizdir artık. Bu kez iktisadi olanla hukuki-siyasal olan arasındaki *yarılma* söz konusudur. Bu tam da Marx'ın[23] sözünü ettiği *die Spaltung*, yani demokratik biçimde herkes arasında ortaklaşa düzenlenen bir ekonominin tesisi sonucunda *siyasal* yolla aşılabileceğini düşündüğü, "burjuva" ile "vatandaş" arasındaki yarılmadır. Foucault tam tersine liberalizmin bu yarılmayı, hukuk düzenini, piyasanın ekonomik düzenine "endekslemek" suretiyle nasıl aştığını gösterir. Meşruiyeti ve gerçeklik statüsü meselesini retorik olarak askıya almak suretiyle tanımladığı "liberalizm"in performansı tam da budur.[24]

22. Céline Spector, Foucault'nun, *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda Ferguson'a müracaat etmek suretiyle açık biçimde Hayek'in izinden gittiğini vurgular: "Seneler önce Hayek şöyle diyordu: İhtiyacımız olan şey, canlı bir düşünce biçiminde bir liberalizmdir. (...) Liberal ütopyaları yaratmak bize düşüyor (...)" (*NB*/224-25). Spector, "radikal eleştiri"nin, "bilmeden ve istemeden" pekâlâ "liberal eleştiri"ye dönüşebileceğini ima ediyor; "tıpkı Pierre Rosanvallon, Pierre Manent, Marcel Gauchet ve bilhassa François Ewald tarzı bir eleştiriye." Bkz. Céline Spector, "Foucault, les Lumières et l'histoire: l'émergence de la société civile", *Lumières 8: Foucault et les Lumières, a.g.y.*, s. 190-91. Isabelle Garo ise Foucault'nun, hiçbir zaman liberalizm "doğru"dur demeden, nasıl liberalizm içinde yer aldığını ikna edici biçimde göstermektedir. (*a.g.y.*, s. 151 vd) Biz de şunu ekleyelim ki bu, onun 1978'de bile hâlâ "Fiilen sosyalist bir yönetimselliği (...) icat etmek gerekmektedir" (*NB*/95) gibi bir beyanda bulunmasına mani olmaz. Elbette buradaki "sosyalizm"den ne anlaşıldığını bilmek gerekiyor.

23. *Yahudi Meselesi*'nin ana teması olan, (Marx'ın ifadesiyle) "siyasal devlet" ile "burjuva sivil toplumu" arasındaki yarılma hakkında Solange Mercier-Josa'nın filolojik analizine bkz. *Entre Hegel et Marx*, Paris: L'Harmattan, 1999.

24. Şunu da belirtmeden geçmeyelim: Tımarhane, cinsellik ya da hapishane üzerine yaptığı çalışmalarından farklı olarak Foucault burada hiçbir tekil "dispozitif"in, hiçbir stratejinin veya taktiğin peçesini kaldırmamaktadır. Muğlak bir

Foucault da esas itibariyle bir köken meselesiyle karşı karşıyadır: Bir hukuk düzenini hangi noktadan yola çıkarak meşru biçimde tartışabilir, düşünebiliriz? Ve bu soruyu, *başka* bir köken üreterek yanıtlar; bu ilksel varsayıma göre yönetenler ve yönetilenler her zaman *muhakkak* olmuştur, olacaktır... Ezeli köken. Yönetenler, çağımızın rasyonelliğinin göstergesi olan bazı tarihsel zorunlulukları, burada piyasanınkileri, idare etmekle yükümlüdür.

Ancak kendimize şunu sormadan edemeyiz: *Modern* siyaset meselesini, yönetenler ile yönetilenler arasındaki, agonist biçimi de dahil, bir müzakere meselesine indirgeyebilir miyiz? Hobbes'dan beri söz konusu olan, daha ziyade modern öznelerin *kendi kendini* yönetmesi meselesi değil midir? Bir başka ifadeyle, modern çağda yönetme sanatı, kendi kendini yönettiğini iddia eden özneler arasındaki alışveriş kipinden başka türlü *kendini gösterebilir* mi? Kuşkusuz böyle bir iddiadan yola çıkmaktan ziyade, *olan*'dan yola çıkmak çok daha gerçekçidir, diyerek buna itiraz edebiliriz – yani, her yerde illaki bir "yönetim"in mevcut olmasından. Zira *direnişler* de buradan hareketle düşünülür. Foucault da çalışmalarını, büyük bir başarıyla, bu noktaya yoğunlaştırmıştı. Ama bu patikada onun peşinden gidebilir miyiz? Modern siyaset sorununu, bu terimlerle gerçek radikalliği içinde formüle edebilir miyiz? Kendi kendimizi *yönetme iddiamızın* (Rousseau'dan Kant'a ve Marx'a kadar koca bir siyaset felsefesi çizgisi bu soruya odaklanmıştır) *gerçekdışı bir şey* olduğunu söyleyebilir miyiz?[25] Bu iddiayı taşıyan öte-yapının, bir işlemden, bir iddiadan başka varoluşu yoktur. *Piyasa ve örgüt* biçimindeki *çift dolayım*'dan, yani iki "sınıf faktörü"nden oluşan modern sınıf *yapısı* içinde *araçlaştırılarak* var olabilir ancak. Ama bu, sınıf mü-

---

gözlemci konumuna yerleşerek, liberallerin söylemini yinelemekten başka bir şey yapmamaktadır.

25. Foucault'nun söyleminde bu sorunun, "biz" (*nous*) yerine düzenli biçimde edilgen kipin (*on*) kullanılmıyla savuşturulması oldukça manidardır. Sayfalar boyunca bize "modern siyasal rasyonalitemiz"in doğuşunu ifşa ettiği halde (*DE3*/376), "1978-79 Derslerinin Özeti"nde "parlamenter sistem" bağlamında bahsi açılan demokrasi meselesinin (*DE3*/822), paradoksal biçimde ders notlarında yer almadığını gözlemliyoruz – sanki bu mesele, "modern rasyonalitemiz" için temel bir mesele değilmiş gibi.

cadelesinin sürekli yeniden ele geçirdiği bir *araç*'tır. İşte modernliğe içkin devrimci süreç buradan hareketle düşünülebilir. Foucault'nun eleştirel gerçekçiliğine bakarsak *yukarının* payına bütün stratejilerden oluşan bir yönetme sanatı, *aşağının* payına da direniş pratikleri düşer. Ama çokluğun kudreti olan aşağının kudreti, üretken tahakkümün beslediği farz edilen bu kapasiteye indirgenebilir mi?

Hâsılı, Foucault kâh hiyerarşik, bürokratik örgütlenmeler karşısında her türlü özyönetim biçimine sempati duyar (tıpkı bir zamanlar Marx'ın Rus komünü için övgüler düzmesi gibi), kâh her zaman yönetmeye "aşırı" meyilli olduğumuz yönündeki liberal düsturu benimser. Marx, yönetme eğiliminin, piyasa dayatma eğiliminden çok daha şiddetli olduğunu ileri sürüyordu; zira ona göre devlet, sivil toplumun üstünde değildir; sınıf ilişkisini taçlandırır. Çelişkilerini yoğunlaştırır. Foucault'nun gözünde ise tam tersine (Alman neoliberalizmi *Ordoliberalismus* ve Chicago Okulu tarzı) yirminci yüzyıl liberalizmi (Nazizmin, komünizmin ve Keynesci *New Deal*'ın da tanıklık ettiği gibi) "yönetimsellik fazlasına özgü irrasyonelliğin eleştirisini" her geçen gün daha da radikalleştirmekten başka bir şey yapmayacaktır (*DE3* / 823). Kapitalist piyasa dinamiğine de bir irrasyonelliğin eklenebileceği ve "kullanım değeri" bakımından giderek büyüyen üretkenlik-dışı bir katsayıyı etkileyebileceği yönündeki (Marksçı) fikir, Foucault'nun söyleminde hiç yer almaz. Aklından hiç geçmediği anlamına gelmez bu. Kuşkusuz ki arka planda mevcuttur. Ama eleştirel çalışmasında buna kuramsal bir yatırım yapılmamıştır.[26] Araştırma konusu bu değildir.

Bu noktada bir dizi soru gündeme geliyor. Foucault, bir düşünce ve pratik geleneğinin kendi kendine verdiği ad olan "liberalizm" teriminin bu kullanımını benimsemek suretiyle tam olarak nereye kadar güdümlenmektedir? Bu terime bağlanan, ekonomik liberalizm ile siyasal liberalizm arasındaki soydaşlık iddiasını ne ölçüde benimser? Bütün bunların içinde toplum eleştirisinin ve egemen sınıf

26. Ancak Frédéric Lebaron'a göre, neoliberalizmin yükselişine işaret eden sendikal ve siyasal hareketlerle yaptığı işbirliği, bazı toplumsal kazanımların tahrip edilmesine başkaldırmayı sürdürdüğünü gösterir. Bkz. "De la critique de l'économie à l'action syndicale", *L'Infréquentable Michel Foucault* içinde, *a.g.y.*, s. 157-64.

söyleminin yorumlayıcı biçimde yeniden ele alınmasının payı nedir? Bilhassa 4 Nisan 1979'daki son dersinde, basit bir "işlem, alışveriş gerçekliği", bir "yönetimsel teknoloji" olarak değerlendirilmesi gerektiğini bize hatırlattığı "sivil toplum"un gerçeklik derecesi ya da türü nedir ona göre? Yani ancak toplumsal yapıya odaklanan bir *kuramsal* kavramsallık vasıtasıyla deşifre edilebilecek olan *pratiklerin* kavramsallığına ilişkin olan şu sivil toplumun gerçeklik derecesi? Piyasa ile regülasyonu arasındaki dengenin gizini elinde bulundurduğu farz edilen şu "yönetme sanatı" tam olarak nedir? Bu sanatı icra eden failler kimdir? – ki sağlam bir nominalizm bize bunu gösterebilmeliydi. Kendilerini nasıl yeniden üretiyorlar? Foucault'nun gönül rahatlığıyla "burjuvazi" diye, bazen de "egemen sınıf" diye nitelediği şeyle nasıl bir ilişki içindedirler? Onun yapıtında bu sorulara yanıt bulmak oldukça zordur – bilhassa metinlerin serimi karşı konulmaz biçimde akla getirdiği halde bu sorular sorulmamışken.

Güzergâhının son etabında iyice biriken tüm bu muğlaklıklara rağmen Foucault, direniş rüzgârını estirmeyi asla bırakmamıştır. Bilhassa bilgi iktidarı kavramının formülasyonu vasıtasıyla bizzat modern toplum fikrinin temelden yenilenmesi ilkesine getirdiği son derece güçlü analitik ve eleştirel dürtüyü hiçbir şey unutturamaz. Dolayısıyla, bize bıraktığı mirası, Marx'ınkiyle yan yana, her ikisinin de teşvik etmeye uğraştığı şu aşağıdan stratejiyi göz önünde bulundurarak yeniden ele almaktan geri durmamalıyız.

Sonuç Yerine:
Aşağıdan Bir Strateji

BU KİTAPTAKİ SERÜVENİMİZİN başladığı noktaya, "halkın bağrındaki çelişki" meselesine böylece geri dönmüş bulunuyoruz. Elbette ki herkes, mülkiyet ve bilginin şu veya bu şekilde daima birbiriyle ortak olduğunu bilir. Fakat modern sınıf iktidarını oluşturan iki faktörün şifresini çözmemizi sağlayan kavramlar, antagonik felsefelere dayanan ve insanın özgürleşmesine dair bambaşka yorumlar öneren heterojen kuramsal yaklaşımlardan gelmektedir. Dolayısıyla, Marx'tan ilham alanlar ile Foucault'dan ilham alanlar arasında, stratejik perspektifte bir anlaşma zemini bulmak pek o kadar kolay değildir.

Marx'ın Stratejileri

Marx tarihsel çalışmalarında, burjuvazinin ve muhtelif fraksiyonlarının strateji ve taktiklerini analiz eder. Ama büyük kuramsal yapıtlarında, kapitalist toplumun eleştirel analizini yapmanın yanı sıra, bir *proletarya stratejisi*'nin de temellerini atmaya adamıştır kendini. Lenin'den Mao'ya, Jaurès'ten Gramsci'ye, Castro'dan daha birçoklarına, Marx'ın adını kullananlar, bilhassa kapitalizm içinde sosyalizmi teşvik edenler, bu yolda onun izinden gitmiştir. Önerilen biçimler, en az karşı karşıya gelinen tarihsel koşullar kadar çeşitlidir. Fakat ileri sürülen genel hat hep aynı kalmıştır: sanayi yoğunlaşma-

sının işçi sınıfına kazandırdığı kudret sayesinde, "piyasa yasası"na değil, ilgili halkın hâkimiyetinde demokratik bir örgütlenmeye tabi olacak bir ekonomi tesis etmek amacıyla tüm işçileri birleştirmek. Kuşkusuz sosyalizm Enternasyonal olduğunu öne sürer, ama kendisini yeni bir ulus-devlet formunda gerçekleştirir. Bugün geriye dönüp baktığımızda yirminci yüzyılın birinci yarısında meydana gelen komünist hareketin tüm dünyadaki devrimci tesirini (bilhassa emperyalizmlerin boyunduruk altına almış olduğu yerlerdeki eski toplumların başkalaşım geçirmelerinde oynadığı rolü), keza bu tarihsel deneyimin sınırlarını daha iyi anlayabiliyoruz.[1] "Reel sosyalizm" bağlamında örgüt kadrolarının bilgi iktidarı, çoğunlukla yeni bir egemen sınıf ve ölümcül çelişkilere mahkûm bir hegemonya rejimi doğurmuştur. Ya da Çin örneğinde olduğu gibi sonunda kapitalist iktidar ile ortaklık kurmuştur. "Kapitalist rejimde sosyalizm" bağlamına gelince, o da bilgi iktidarı ile temel sınıf arasındaki bir ittifakın sınırları içinde İkinci Dünya Savaşı sonrasında otuz yıl boyunca dünya tarihinin seyrini derinden etkilemiştir. Fakat 1980'lerin başında ölümcül bir krize girmiştir. Eski projelerini gündeme getirmeyi hiç bırakmamış olan finans sermayesi, (dijital imkânların ortaya çıkışı da dahil) teknolojik ve jeopolitik koşullar (çeper ülkelerde neredeyse bedavaya gelen emekgücünün ve yağmalanacak zenginliklerin bulunması) sayesinde, eski sosyal ulus-devlet perspektiflerini etkisiz hale getiren bir neoliberal hegemonyayı küresel çapta dayatmaya kadir olmuştur sonunda. Sağ ve sol aynı siyasetin varyantları gibi görünmeye başlamıştır: (hegemonya sahibi) halk ile bilgi iktidarı arasında bir ittifak kurulmaksızın egemen sınıfı parçalamanın mümkün olmadığını düşünmeye devam edenler için ciddi bir sınav.

1. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Göran Therborn, "Class in the 21st Century", *New Left Review* 78, Kasım-Aralık 2012, s. 5-29.

Foucault'nun Stratejileri

Foucault, çoğunlukla verimli oldukları ortaya çıkan çeşitli mücadelelere ilham veren bir toplumsal aktördü. Tıpkı Marx gibi o da aynı anda hem kuramsal hem de pratik alana müdahalelerde bulunmuştur. Tüm 1970'ler boyunca çoğunlukla bir çift olarak ifade edilen "strateji" ve "taktik" terimleri, sınıf mücadelesiyle bağlantılı olarak söyleminde düzenli biçimde tekrar edilir. Bu terimler kâh egemenler kâh ezilenler ile ilgilidir. Ancak "strateji" kavramı daha dolaysız biçimde "tahakküm" kavramıyla ilişkilendirilir (*DE3*/94 vd) ve dolayısıyla da "burjuvazi"nin ceza, hukuk, eğitim, sağlık, psikiyatri ve cinsellik kurumlarının muhtelif alanlarındaki dispozitiflerine tahsis edilir. Foucault ekonomik boyutu unutmaz. Zira bilgi iktidarı kavramı, emek ilişkilerinin analizi için de geçerlidir. Fakat bilgi iktidarı ile (kapitalist) mülkiyet iktidarını birbirine eklemleyen bileşke süreçleri, dolayısıyla da bunlara tekabül eden stratejik sınav, onun araştırma sahasının dışında kalır. Hâsılı, Foucaultcu strateji ile Marksçı strateji birbirlerine sırt çevirir: Her biri kendi cephesinde savaşım verir ve diğerini görmezden gelir.

Toplumsal *yapılar* üzerinden düşünen Marx, stratejiler konusuna doğrudan ulaşamaz. Bu kitapta da görmüş olduğumuz gibi sınıf ilişkisini, tözel biçimde oluşmuş iki toplumsal grup arasındaki ilişki olarak değil, bir bölen olarak, az çok kalıcı gruplaşmalar ("sanayi işçi sınıfı", "madencilik patronları", vb.) meydana getiren yapısal bir bölme süreci olarak tanımlar. Bu gruplaşmaların "sınıf bilinci", değişken stratejik olanakları belirleyen teknolojik dönüşümlere uygun şekilde, temayüllerin ve konjonktürlerin çakışma noktasında oluşur. Foucault ise, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, toplumsal alanı *dispozitifler* üzerinden kavrar, iktidarları ve tahakkümleri de *daha dolaysız biçimde somut* bir düzlemde "strateji" üzerinden düşünür. Bu iktidar dispozitiflerini uygularken kendi kendisinin bilincine varan bir egemen sınıf çıkarır sahneye. On dokuzuncu yüzyılın burjuvazisi, diye yazar, "tamamen bilinçli, örgütlü, düşünülüp taşınılmış bir strateji" geliştiriyordu; "ne yaptığını gayet iyi biliyor ve çoğunlukla da bunu açık seçik dile getiriyordu" (*DE3*/719).[2] Bu bur-

juvazinin hatırasını saklayan arşivlere girmek, onun bugünkü stratejilerini ("birileri tarafından çıkarılıp başka birilerine dayatılan yasalar" cephaneliğini, *a.g.y.*) daha iyi kavramamıza ve ona karşı taktikler geliştirmemize (ki Foucault bunun için bize kendi "alet çantasını" sunar, *a.g.y.*, s. 720) yardım edecektir. Foucault (başka şeylerin yanında Marksizmin tesiriyle) proletaryanın da eninde sonunda belli bir "özbilinç" kazanmayı başardığını ve bir yüzyıl boyunca tarihsel anlamda önemli olacak, tam ters yönde bir strateji geliştirmeye çabaladığını görmezden gelmez. Ama bu deneyim son kertede ona hiç ilham vermemektedir. Daha ziyade onu, özgürleşme adına önerilen her türlü bileşke stratejisi fikrini en baştan reddetmeye sevk eder. Ona göre burjuvazi bir sınıf mücadelesi vermekteydi, ama hiç değilse bu mücadeleyi sonlandırmak gibi çılgınca ve tehlikeli bir iddiası yoktu – "ırklar savaşı" argümanı budur.

Foucault kendi adına, karşı-saldırı, karşı-taarruz için gerekli taktik öğeleri ezilenlere tedarik etme çabası içindedir. Direnişlerin birtakım ilerlemelere tercüme edilmeye yatkın olduğunu anlar. Keza mahkûmların, akıl hastalarının, kadınların, yabancıların, eşcinsellerin, vb. hakları gibi çeşitli cephelerde "yeni stratejilerin" icat edilmesi (*DE3*/265-67) gerektiğini de. Hatta goşistlerin anarşizmine karşı, bu stratejiler arasında bir eklemlenmenin zorunlu olduğunu da ileri sürer (*DE3*/157). Ama böyle bir eklemlenmenin taşıyıcısı olacak bir toplumsal özne tayin etme fikrini son derece itici bulur. Böyle bir özne namına *stratejik misyon* yüklendiğini iddia edenleri en başından ıskartaya çıkarır. Görmüş olduğumuz gibi, "felsefe"nin himayesi altına yerleştirdiği "hakikat siyaseti", sektörel mücadelelere bir bileşke anlamı katmayı amaçlamaktadır. Bu siyaset, bu şekilde bir özgürleşme stratejisinin çerçevesini çizer. Ama bu, bir zamanlar "burjuvazi"nin olduğu gibi (ve proletaryanın da kendini vârisi olarak düşünebildiği) stratejisti olmayan bir stratejinin taşıyıcısı bir toplumsal güç anlamında birleşik bir tarihsel özne tanımlamaz. Foucault bu özneyi, daima arka planda tuttuğu kapitalist iktidar ile araştırmasının doğrudan nesnesi bilgi iktidarının çifte kimliğinde,

2. Burjuvazinin ceza sistemi "mükemmelen tasarlanmış, ustalıkla uygulanan iktidar stratejileri"nden oluşur (*SPu*/240).

üretken bir toplumsal kudret olarak kavrar. Sınıf tahakkümünün karşı karşıya kaldığı direnişe gelince, kuşkusuz onu direnme iktidarı olarak düşünür ama bize böyle bir "iktidar"ın tarihsel olarak tanımlanmış pozitif kavramını sunmaz – ki bu, bir maduniyetin nihai itirafı anlamına gelebilirdi. Bu noktada Gramsci'nin Machiavelli'ye atıfla "modern hükümdar" dediği aşağının stratejistini tasavvur etmenin neden bu kadar zor olduğunu sormak zorundayız. Acaba bu stratejist, salt "negatifin çalışması"na mahkûm mudur?

Şunu belirtmeliyiz ki Foucault'nun söyleminde "direniş", tarihsel biçimde tanımlanmış bir kavramsallıktan ziyade zaman-dışı bir kavramsallığa gönderme yapar. Bu sayede iktidar dispozitiflerinin "hep sessiz kalmaya mahkûm ve daimi hedef tahtası"nın adını koymak için (*DE3*/418), Hegel'in, kendi zamanının toplumu üzerine ürettiği söylemden aldığı "pleb" nosyonunu daha geniş bir düzlemde devreye sokar. Tepkisel bir hedef tahtası. Dolayısıyla ona göre, "insanların bedenlerinde, proletaryada ve burjuvazide pleb katmanları" bulunur (*DE3*/421). İktidar bağıntıları buralarda sürekli kendi sınırlarıyla karşılaşır. Giriştikleri teşebbüsler, ortaklarında dur durak bilmeyen bir "kurtulma hareketi" tetikler. Burada dirimselci bir özellik olarak insan doğasının bir olgusu, bedene kazınmış bir kapasite söz konusudur. Canlılar canlı oldukları için her zaman özgürdürler. Zincire vurulmuş olmadığı sürece kölenin özgürlüğünden bu şekilde bahseder Foucault: kaçma kapasitesi (*DE4*/238). Aynı anda hem "karşılıklı teşvik hem de mücadele olarak anlaşılması gereken (*a.g.y.*) bu "sürekli kışkırtma"dan söz ederken, yalnızca özgül bir antagonik toplumsal konfigürasyonu değil, insanlık durumuna özgü bir agonizmi de kasteder.[3] Bizi uzlaşıya varmış bir toplumun afaki

3. Burada Butler'ın öne sürdüğü gibi, öznenin ortaya çıkışına olanak sağlayan *tersyüz ediş*'in bir versiyonunu okuyabiliriz. Bkz. Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir, l'assujetissement en théories*, Paris: Editions Léo Scheer, 2002; Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005. Bu şekilde, özneye kendini dayatan yasanın içselleştirilmesi problematiğine girmiş oluyoruz. Özne hem bu yasayı kabul edip ona bağlanır, hem de bu şekilde kendi kendisine bağlanır; öyle ki bu kabulü-bağlanmayı inkâr edecek hale gelir. Yasanın yaşayan öznesi, tanımlanmış zamanın dışında kalır. Guillaume Le Blanc, bu biçimde önerilen tersyüz edişin, evrensel bir antropoloji söyleminin terimleriyle. "tümüyle açıklığa kavuşmamış kutuplaşmaları peşi sıra

ufuklarına yönlendirdiğini düşündüğü bir Marksizmi reddederek, Marksizmde eksik olan "mücadeleye dair stratejik yöntemi, Nietzscheci soykütüğünde" bulduğunu düşünür (*DE3*/605-6). Mücadele ezelden beri hep var olmuştur; savaş da "barışın şifresi"dir. Ancak bu antropolojik düzleme, insan doğası düzlemine yerleşmekle kendine nasıl bir konum belirlemiş olduğunu ve bu konumun, –bilfiil siyasal aklın *tarihini* yazmak istediği halde– *tarihsel olarak tanımlanmış*, aşağıdan gelecek bir kapasiteyi dikkate alan ve taktik ve karşı-saldırılara bir tarihsel evrensellik ufku sunan, *bugün için* bir strateji tasavvur edecek bir konum olup olmadığını sorgulamamız gerek. Modern sınıf mücadelesini kendine özgü koşulları ve mantıkları içinde anlamak istiyorsak, Marx'ın yaptığı gibi, bu devrimci-stratejik ilkeyi bizzat modern toplum biçiminde aramamız gerekmez mi?

Kışkırtma ve Çağrı

Bu soruyu yanıtlamak gayesiyle bu kitapta önerdiğim muhakeme, "öte-yapısal" adını verdiğim çalışma programına dayanmaktadır. Bu program, "yapı"yı, ürettiği ikizanlamlı varsayımlardan hareketle deşifre ederek Marx'ın kuramlaştırmasını daha üst bir noktaya çıkmak suretiyle yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bana göre Marx ile Foucault arasında bir birleşme, ancak bu "irtifada" gerçekleşebilir.

Kapital'in kuramsal makinesinin nasıl bir ilk "fiske" ile çalıştırıldığı herkesin malumudur. Eserin 1. Bölümü, metaların değerinin, onları üretmek için gerekli emek zamanı tarafından belirlendiğini ortaya koyar.[4] Ücret sisteminin kurumlaşması vasıtasıyla emekgücü bir meta gibi işlev görmeye başladığı andan itibaren emekçi, kendi-

---

taşıyan" bir "yaşama arzusu"nu hatırlattığını vurgular. Bkz. "Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler", *Actuel Marx* no. 36, *a.g.y.*, s. 59.

4. *Kapital*'in devamındaki sayfalar boyunca, bu metaların neden kendi değerleriyle değil de farklı bir fiyatla satıldığını açıklar. Dolayısıyla, Marx'ın sunumunun tanımlı bir yer (kuramın hedefi değil, başlangıç noktası) tayin ettiği bu "değer kuramı" üzerine fazlaca odaklanıp gereksiz bir gerilim yaratmaktan kaçınılması gerekir.

sine ücretini temin eden ve kendini yeniden üretmeye yarayan ürünlerin üretimi için gereken zamandan daha uzun çalışmak zorundadır. Nitekim bu emekçiye başvurulmasını gerektiren koşul da budur. Bu fazladan emek sayesinde sermayeye değer katan artık değeri üretir. Ama bu işlem kelimenin tam anlamıyla bir piyasa çerçevesinde gerçekleşir, çünkü emekgücü kendi değerinde satın alınmıştır ki bu da tanımı gereği ücretle ölçülür. Kuşkusuz burada girişilen kavramlaştırma sorunludur; mütemadiyen tekerrür eden bir itirazlar ve sorgulamalar gelgitine cevap vermek ve kendi hakikat alanını ve sınırlarını titizlikle tanımlamak zorundadır.[5] Biz burada şu biçimsel boyutta kalacağız: *Kapitalizm piyasa rasyonelliğinin araçlaştırılması olarak anlaşılır*. Bu doğruysa, o zaman, kurumsalcı iktisadın tabiriyle, "toplumsal ölçekteki rasyonel koordinasyon", piyasa ve örgüt olarak iki birincil kipliği içerir; toplumsal biçimde araçlaştırılabilir oldukları ölçüde bu kipliklerin her biri aynı düzeyde dikkate alınmalıdır. Bu durumda, siyaset felsefesinin ve sosyolojinin büyük analitik geleneklerine atıfta bulunarak, bu iki kipliğin, diğer veçhesi hukuki-siyasal olan her-biri-arasındaki ve hepsi-arasındaki ekonomik veçheyi oluşturduğunu anlayabiliriz. "Öte-yapısal kare" adını verdiğim şey budur. Buradan egemen sınıfın yalnızca sermayedarlardan oluşmadığı sonucu çıkmaktadır: Egemen sınıf iki kutupludur; piyasadaki mülkiyet iktidarı kutbu ve örgütteki bilgi iktidarı kutbu. Görmüş olduğumuz gibi Foucault'nun incelemesi, bu savımızı ete kemiğe büründürmeye katkıda bulunmaktadır. Zirvedeki buluşmanın şartları belirmeye başlıyor böylece.

Fakat Foucaultcu analizin, antropolojik geriye çekilişinde, bizi tatmin edemediği "direniş" sorunuyla yüzleşmek istiyorsak, kuramsal inşamızda biraz daha geri gitmemiz gerekmektedir. Şu iki *rasyonel-makul* "dolayım"ın bu biçimde ilan edilebilmesi için, kendilerini iletişimsel bir söylemin dolaysızlığı içinde özgür, eşit ve rasyonel varlıklar arasındaki anlaşmanın aktarma noktaları olarak sunabilmeleri gerekmektedir: son kertede, piyasanın ve örgütün iddialarını yargılayan devlet düzenindeki "bir insan = bir ses" anlayışı. En azından, resmi söylemde özgürlük/eşitlik/rasyonellik şeklinde

5. Bkz. *Explication et reconstruction du Capital*, a.g.y.

ifadesini bulan modern kurgu budur: Mülkiyet iktidarı, bu üçlünün "serbest piyasa" tarafından, bilgi iktidarı ise herkes arasındaki "ortaklaşa tasarlanmış planlar" tarafından garanti altına alındığını ilan eder. Hiçbirimizin kendi kendimizle çelişkiye düşmeden reddedemeyeceği bu söylem, burada ve şimdi mümkün olduğu ölçüde taleplerinin yerine getirildiğini ilan eden yukarıdakiler ile bu taleplerin burada ve şimdi hâlâ gerçekleştirilmeyi beklediğini iddia edenler arasında cereyan eden, modern sınıf ilişkisine içkin *ihtilafın* yuvasıdır. Sahip oldukları (mülkiyet ve bilginin) ayrıcalıkları yapısal mekanizmada yinelenmek suretiyle yeniden üretilenler ile gelecek ufku bu ayrıcalıkların lağvedilmesi olanlar arasındaki modern sınıf mücadelesi bu noktada başlar. Foucault'nun sürekli yenilenen bir *antropolojik* agonizm ilkesi olarak sunduğu bu "karşılıklı kışkırtma" böylece *tarihsel* belirlenimini burada bulmaktadır.

Öte-yapısal yaklaşım bu şekilde Althusser'in söz ettiği "çağrı"yı nominalist ve tarihsel olarak sınırlı terimlerle yeniden ele almaktadır.[6] Ancak bu yaklaşım, "tabi ol!" çağrısını karşıtı olan "ayağa kalk!" ile karşılıklı bir bağıntı içine yerleştirir. Bu noktada çağrı, antagonik bir kışkırtma, bir ihtilaftır. Modern sınıf bağlamında münferit kişiler, müşterek olduğu farz edilen bir söylemin mübadelesi-paylaşımı vasıtasıyla özgür, eşit ve rasyonel oldukları varsayılan diğer münferit kişilere çağrıda bulunur. Bu çağrı, ikizanlamlı karşılıklı sınıfsal çağrıdan ibarettir. Tüm aktörler burada sınıf konumları içinde karşılaşırlar. Foucault "sürekli bir kışkırtma"dan bahseder. Ancak bu kışkırtma, her zaman aynı olmaz. Yukarının çağrısı, maddi-kurumsal ağlar vasıtasıyla tahakküm etkisi yaratma amacına yönelik iletişim biçiminde sunulur. Buna ebedi siyaset diyebiliriz. Ama siyaset, herkes arasında özgürlük ve eşitlik iddiasında bulunduğu an başka türlü oynanır. Ayrıca özgür, eşit ve rasyonel olması sıfatıyla çağrıda bulunulan kişi –Marx'ın tabiriyle "yüzyıllık bir mücadele" boyunca– zaten bu şekilde terbiye edildiği ve ilan edildiği

6. Böylece çağrı, "modern" toplum biçimine gönderme yapmaktadır. Burada bir modernlik kuramına karışmış olduğu aşikârdır. Bir kez daha, amaçlarından biri, elinizdeki eserde kullanılan aynı kavramlar bünyesinde, modernliğin "Batı"yla birleşik olmadığını, çeşitli yer ve zamanlarda ortaya çıktığını göstermek olan *État-monde* kitabıma gönderme yapmak isterim.

için çağrılır. İşte bu andan itibaren akıl, tahakkümlere karşı çıkacak şekilde pozitif ve çoklu biçimlerde hatırlatılmaksızın araçlaştırılamaz. Aşağıdan bir özne figürü belirmeye başlıyor böylece. Ancak bu, öyle bir özneye ait olacak stratejiyi henüz tanımlamıyor.

Strateji ve Hegemonya

Bu yolda ilerlemek istiyorsak, önce "burjuvazinin stratejisi" fikrini yapıbozuma uğratmalıyız. Nitekim bu fikir epistemolojik bir engel teşkil ediyor, çünkü modern çağda yukarıda muhtelif stratejilerin mümkün olduğu gibi temel bir gerçeği maskeliyor. Zira gerçekte ayrıcalıklı sınıf, kuşkusuz ki birbirinin yardakçısı ama aynı zamanda potansiyel anlamda birbirine muhalif (sermayedar/yetkin-yönetici) *iki* toplumsal gücü birbirine eklemler. Bu iki kutba birbirinden farklı iki tip ayrıcalık tekabül eder; bu ayrıcalıklar, sahiplerine iktidarlarını yeniden üretmenin ve biriktirmenin farklı kiplerini sağlar, dolayısıyla da farklı stratejik perspektifler açar: Foucault'nun sözünü ettiği muteber ruh doktorları ve şehirciliğin ustaları, üst düzey devlet memurları, yargıçlar... sermaye sahipleriyle aynı ufka öyle kendiliğinden sahip olamazlar. *Modern toplumda iki sınıf olduğu doğrudur, ama sınıf mücadelesi üçlü oynanan bir oyundur, çünkü ayrıcalıklı sınıf, toplumsal olarak yeniden üretilebilir iki farklı tip ayrıcalığa dayanan iki farklı güçten oluşur.* "Burjuvazi" ânı (basit birer nirengi noktası olarak 1750-1930 tarihlerini verelim), bu sınıfın yukarıyla görece bir yakınsama yaşadığı döneme tekabül eder: "Burjuva stratejisi" nosyonu işte ancak bu tarihsel sınırları içinde bir meşruiyet kazanır. Bu dönemden sonra, aşağıdan gelen bir tazyikle, bütün kıtaları kapsayan bir toplumsal kargaşanın etkisi altında –ve başka sistemik bağlamlarda başka toplumsal oluşumlar ortaya çıkarken– kadim Batı'nın merkezinde yetkinlik kutbu ile temel sınıf kutbu arasında tür ve derece bakımından çok faklı bir ittifak doğdu. Geleceği garanti altına alınmış görünen "sosyal devlet"in ulusal stratejileri işte bu dönemde olumlanır. 1980'ler --önceki bölümlerde bu dönemecin koşullarını teşhis etmeye çalıştığımız gibi– bilhassa üst düzeydeki üyelerinin finans kapitalizminin hizmetine geçme eğilimi gösteren yetkin(ler)-yöneticiler sınıfının nüfuzundan görece azat ol-

muş, neoliberal bir stratejinin zaferine tanıklık eder. Bundan böyle gidilecek yönü tayin eden şey, Marx'ın sermayeye özgü olarak tanımladığı şu soyutlama stratejisini –insanlar, kültürler ve doğa üzerindeki sonuçları ne olursa olsun artık değer biriktirme stratejisini– radikalleştiren "Finans"ın tamahkârlığıdır. Marx ve Foucault'nun sözünü ettiği "burjuvazi" tedavülden kalkmıştır: Bundan böyle ancak geçici bir konfigürasyon olarak tasavvur edilecektir. En azından, "hegemonya rejimleri"nin[7] öte-yapısal tarihinin iletim hattı budur. Bu öte-yapısal tarih, aslında son kertede iki sınıfın birbiriyle çatıştığı bir toplumu oluşturan üç birincil toplumsal güç arasında modern zamanların her evresinde değişebilen şu ittifak ve muhalefet oyunundan hareketle anlaşılır.

Özetle söylersek, modern toplumdaki iktidarların böylesine çeşitli ve oynak olmasının nedeni, özünde tek olan bir ayrıcalıklı sınıfın kalesinde değil, bu sınıfın iki kutbunda konumlanmış toplumsal güçlerin çatışmasından oluşuyor olmalarıdır. İktidarlar, aslında hiçbir zaman iktidardan yoksun bir durumda olmayan aşağının oyunlarıyla düğümlenmek suretiyle mütemadiyen yenilenen direniş ve inisiyatif, hâkimiyet ve nüfuz kaybı, ittifak ve taviz oyunları içinde yapılanırlar. Toplumsal varoluşun işlevlerinin ve boyutlarının çoğulluğu içinde kökleri birbirine karışır, birbirleriyle kesişirler. Muhtelif bedenlerin, grupların ve bireylerin ayrıcalıkları eşitsiz biçimde aralarında paylaştıkları mülkiyet düzenindeki ya da toplumsal örgüt düzenindeki "konumlar"a yaslanırlar. Aşağıdan strateji sorusu, her defasında Dünya Sistemi'nin konjonktüre bağlı konfigürasyonuna yerleştirilmek suretiyle işte bu noktaya odaklanarak öngörülebilir.

Aşağıdan Stratejinin Dağınık Düzeni

Tüm bunlar, ilkesel düzeyde berrak görünebilir. Egemen ama heterojen kutuplu iki "modern yapı"nın soyut bağlamı dikkate alındığında, aşağıdan bir strateji –"öte-yapısal" strateji diyelim buna– gerçekleşmiş olsaydı eğer, naif basitliği içinde şunu hedeflerdi: son

7. Bkz. *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor), 4. Bölüm.

kertede ortak toplumsal rasyonalitemizi oluşturan, modern sınıf tahakkümü içinde ortaklaşa araçlaştırılmış piyasa ve örgütü kolektif biçimde yeniden temellük etmek. Bir başka ifadeyle, söz konusu iki "dolayım"ın halk tarafından özümsenmesi ve bu dolayımların sınıf faktörü olarak etkisiz hale getirilmesiyle gerçekleşecek sınıf ilişkilerinden azat olmayı hedeflerdi. Kendine çizeceği ufuk, örgütün hâkimiyeti altındaki bir piyasa (yani "sosyalizm") ve herkes tarafından eşit paylaşılan doğrudan bir söylemin hâkimiyeti altındaki bir örgüt (yani "komünizm", radikal demokrasi) olurdu. Kısacası sosyalizmin kendisinin komünizm tarafından denetlenmesi. Böylece sınıf ilişkilerinden azat olma mücadelesinin mantığı (aşağıda değineceğimiz gibi bunun toplumsal özgürleşme demek olmadığını unutmadan) tanımlanmış olurdu: temel sınıfın, sermayedarlara karşı *ittifak* kurmuş yetkinler kutbunda hegemonya elde edebilmesinin koşulu olan, *birliğini* inşa etmek. Egemen sınıfın birliğini bozmak, kapitalist varoluşu lağvetmek. İttifakın ortağının, yani yetkin-yöneticinin, her şeyden önce tam da bu müşterek muharebede ortak haline gelebilmesi için bu biçimiyle *sınıf atlatılması* gereken sınıfsal bir hasım olduğunu asla unutmadan. Bu "strateji" hiçbir şey vaat etmez. Yalnızca kaçınılmaz bir aksiyom olarak olumlanır. Böyle bir soyutlamanın "strateji" adını hak etmediği söylenecektir. Oysaki salt sözcesi bile –ve onu meşru kılan da budur– halkın özgürleşmesine giden yolda karşımıza dikilen engelleri daha iyi teşhis etmemizi sağlar. Daha açık bir ifadeyle, o engelleri, çatışmayı kesen üç eksenin aynasında okumamıza olanak verir.

Nitekim gayesi "soyut zenginlik" yani artık değer olduğu ölçüde *kapitalist iktidar*, kâr etme fırsatının doğduğu her yere *rastgele* musallat olur. Finans'ın kendi stratejisi vardır; her *hedge fund*'ın kendine has bir taktiği ve savunmasız anlarında üzerlerine çullanacağı kurbanları vardır. Zirvede finans sermayesinin –ki bu sermaye, ulusal sosyal devletin tüm kurumlarını ideolojik olarak ilan edilmiş ve *programlı* biçimde parçalamaya ya da üretimin tüm sektörlerini denetim altına almaya yönelik olarak yoğunlaşmak suretiyle *örgütlenir*– bilimsel stratejisi olan şey, aşağıda *düzensiz* bir yıkıma tercüme edilir. Şu meşhur "yaratıcı yıkım" aynı zamanda yırtıcıdır. Dağınık halde bulunan kurbanlarının üzerine atılır. Çarpma noktaları da aynı

zamanda aşağıdan stratejilerin sınıf öfkesiyle beslenen isyanların çıkış noktalarıdır. Bu itirazlar tıpkı kapitalizmin *rastgele* darbeleri gibi bölük pörçük bir halde ortaya çıkarlar. Herkesin benimseyebileceği ilkeler ve normlar adına seferber edilebilirler ancak. Aşağıdan mücadele kendine küresel bir değer biçmeden zafere ulaşamaz asla. Ama ilerlemesinin tek yolu bin bir farklı cepheye saçılmasıdır.

Foucault'nun vurguladığı gibi *bilgi iktidarı*, birbirinden ayrı iktidarların, münferit "dispozitifler"in çokluğunda, işlevsel mecburiyetlerin ve muhtelif nitelikteki bilgilerin kavşağında var olabilir ancak. Buradan yegâne bir iktidara karşı değil, tikel iktidar yuvalarına karşı yürütülen bin bir türlü özgürleşme mücadelesi doğar. "Başdüşman"a karşı değil, toplumsal yaşamın örgütlenişinde yerine getirdiği işlevlerin dağılımında kendini saklayan "dolaysız düşman"a karşı. Yani şu "öte-iktidar"a bağlı olarak şartlandıran ve şartlandırılmış bağıntısı içinde "bedenler, cinsellik, aile, tavırlar, bilgiler ve teknikleri kateden koca bir ağlar dizisi"ne karşı (*DE3*/151). Kuşkusuz ki burada, bireylerarası *bağıntıları* aşan bir sınıf *ilişkisi* içinde yapısal olarak kendini yeniden üreten bir *sınıf* iktidarı söz konusudur. Ama bu iktidar, tekil varlıklar üzerinde, onların varoluşlarının bütün veçhelerinde icra edilmektedir. Her biri için anlamlı özgürleşmenin kolektif pratikleri işte tam da bu tekillikler deryasında ortaya çıkmak zorundadır.

Temel sınıfa gelince, onu, toplumsal cinsiyet ve "ırk" ilişkileriyle –ki bunlar dünya sistemi konfigürasyonlarına eklemlenmiştir– bağıntıları dışında başka bir yerde somut olarak tasavvur edemeyiz. İnceleme programımızın (sınıf yapısı) sınırları içinde soyut biçimde ele aldığımız temel sınıf, iki bölünme kipinin kurbanı gibi görünmektedir.

Dikey bölünme'den daha önce bahsetmiştik: Temel sınıf öte-yapısal olarak üç fraksiyona bölünür. Bu üç "fraksiyon", iki sınıf faktörü-dolayımla olan bağıntılarına göre şekillenir. Piyasa ve örgüt, herkesin üstüne çöken sınıf ilişkisinin "araçları" olarak iş görür her zaman. Ama birinin ya da ötekinin görece üstünlüğüne göre farklı biçimlerde işlevseldirler: hiyerarşik bağıntı (kamu ücretlileri), piyasa bağıntısı (üretim ve ticaret alanındaki serbest meslek sahipleri), ikisi arasında daha belirgin bir birbirine karışmışlık hali (özel sektör

ücretlileri). Sınıf çatışması her zaman iki tabloda cereyan eder: Bir fraksiyondan diğerine değişkenlik arz eden kipliklere bağlı olarak piyasa (ücretler, vb.) ve örgüt (istihdam koşulları, vb.) tablolarında. Bu aşağıdan süreç, bu "araçları" bir nebze de olsa yeniden ele geçirmeye ve bunları bir nebze de olsa aşağının hâkimiyetindeki bir koordinasyonun unsurları haline getirmeye yönelik, durmaksızın yeniden uygulamaya konan bir dinamik içerir. Kayda geçirilen "kazanımlar" vasıtasıyla ilerler. Bu kazanımların, (mülkiyet iktidarından ve bilgi iktidarından kaynaklanan) "ayrıcalıklar" ile ortak yönleri, onların da varoluşlarını kendi yeniden üretimlerinin ilkesini cisimleştirmelerine borçlu olmalarıdır. Umumiyetle bunlar, ücret ve istihdam normları, tanınmış kalifiye iş cetvelleri, vb. şeklindeki kazanımlardır. Fakat ister kamu olsun ister özel, ister serbest olsun ister bağımlı, tüm bu muhtelif fraksiyonların gündemi ilk bakışta birbirinden çok farklıdır ve "halkın evlatlarının" aynı "halk sınıfına" ortak aidiyeti, hiç de akla yatkın görünmemektedir. İşte bu noktada, kamu çalışanı da olsalar özel sektör çalışanı da, onları ayıran ve birleştiren şeyi göstermek, kuramın görevidir. "Dolayımlar"ı konu alan öte-yapısal gramer de buna hizmet etmelidir.

Temel sınıfın *ikinci, yatay bölünmesini* de şekillendirir bu. Zira söz konusu kazanımlar, muhtelif mesleki bağlamlara tarihsel olarak yerleşmiş bulunan güç ilişkileri itibariyle doğal olarak eşitsizdir. Sosyal ulus-devlet potası içinde yetkinlik sahipleri ile halk arasındaki ittifak baskın çıktığı müddetçe, şartların birleştirilmesi temayülü, bu hegemonya rejimine halkın katılımından, dolayısıyla da yasaya ilişkin kurumsal konumlardan, yani belli bir evrensellik ilkesinin eleştirel sahnelenmesinden destek alabiliyordu. Elinden geleni ardına koymayarak ulus-devlet merciini etkisizleştiren neoliberalizmle beraber, birikmiş bir meslek birliği gücünün etkisiyle "kazanımları" hayata geçirebilenler ile bu kazanımlardan dışlanarak ya da bunlara erişimleri engellenerek görünmez statüsüne indirgenenler arasındaki uçurum derinleşmektedir. Kuşkusuz "kazanım" ile "ayrıcalık"ı birbirine karıştırmamalıyız. Bugün birçok cephede önerilmesine rağmen, bu yeni toplumsal düzeni, "anlaşma"ya katıldıkları farz edilen ayrıcalıklılar ile ötekiler, bundan az çok dışlanarak "anlaşmazlık" tarafına itilenler arasındaki uçuruma odaklanarak çö-

zümleyemeyiz. Zira bu aşikâr uçurumun bizzat kendisi, hemen okunamayacak, çok daha derin bir fay hattından kaynaklanmaktadır: modern toplumu, tüm boyutlarında, çelişkilerinde, dinamiklerinde ve ufuklarında bir muharebe meydanı olarak tanımlayan sınıfsal fay hattı. Öte-yapısal sınıf yaklaşımı, bu fay hattını anlamak için gereken analitik işlemciyi, açıklama ve yorum ilkesini sağlamaktadır. Ancak öncelikleri tanımlayacak ve öte-yapısal bir strateji perspektifini belirleyecek olan şey, –dağınık ve bölünmüş halkın her zaman eksikliğini duyduğu evrenselliğin taşıyıcısı olan– "paysızlar"ın sesidir. Zira modernlik eleştirisi iddiasına uygun düşen yegâne şey, bu sestir.

Sınıf Ufuklarının Ötesinde

Bu araştırmanın konusu olması nedeniyle, buraya kadar hep Marx'tan Foucault'ya gelinceye dek genişletilen "sınıf yapısı"nın soyut çerçevesi içinde kaldık. Bizi stratejik özgürleşme ilkesinin formülasyonuna ve engellerin teşhisine götüren, "aklın araçlaştırılması" kavramından hareketle bu binayı yeniden temellendirdik. Gelgelelim bu güzel soyutlamanın eksik kaldığını ve tek başına yanıltıcı olduğunu beyan etmek zorundayız. Zira modern toplum, bu soyutlamada resmedilen şey olduğu kadar, burada sadece değinip geçebileceğimiz çok başka bir şeydir de.[8]

Tahakkümün, sömürünün ve şiddetin modern biçimlerinin, "yapısal" sınıf ilişkisiyle bağıntılı olmayan, birbirinden farklı ülkelerde ideal olarak ulus-devletler biçimindeki toplumlardan müteşekkil dünyanın coğrafi bütünüyle bağlantılı bir boyutu daha vardır. Bu tahakküm ilişkisi, egemen bir sınıf tarafından üretim araçlarının ya da bilgi iktidarlarının ele geçirilmesinden değil, etnik topluluklar ya da devlet toplulukları tarafından ülkelerin ele geçirilmesinden kaynaklanır. Burada kullanılması yerinde olan "dünya sistemi" kavramları, herhangi bir aklın *araçlaştırılması* sürecine atfedilemez: Modern çağrının dışına itilerek ezilenlerin inkârı üzerine temellendirilmiş, modernliğin küresel (yapısal olmayan, sistemik) öteki boyutuyla ve bu anlamda da sömürge ve sömürge-sonrası alanla bağlantılı, ırkçı-

8. *L'État-monde* kitabımın konusu budur.

lık temaları bunun en çarpıcı örneğini oluşturur. Dünya sisteminin boyunduruğundan kurtaracak bir özgürleşme için gereken güzergâhı ne Marx çizer ne de Foucault. Enternasyonalizmin kendisi bile cepheden yüzleşilmesi gereken bir meselenin yandan ele alınmasından başka bir şey değildir. Söz konusu olan yalnızca halkların-ülkelerin öteki halklara-ülkelere tahakkümü değildir. Merkezlerin, Çeperlere tahakkümü, bunların birbirine sarmalanması da değildir. Zira buradaki mesele, bir devlet topluluğu olduğunu iddia eden bir ülke ile bir halk arasındaki gasp ilişkisidir. Üstelik kendisi için özgürlük, öteki için baskı aracı demek olan ve ulus-devletin kendine mal ettiği modern "cumhuriyet"i de "özgürleştirmek" gerekmektedir. Bunun nasıl daha geniş bir ufukta gerçekleşeceği henüz meçhuldür.[9]

Cinsiyet tahakkümü (materyalist feminizmin yüklediği "cinsiyetin *toplumsal ilişkileri*" anlamında) konusuna gelince, onun da herhangi bir "aklın araçlaştırılması" süreciyle alakası yoktur. Doğal-makul tamamlayıcılığın tersyüz edilişine değil, Foucault'nun formüle ettiği bilgi iktidarlarının tarihçesinde ve Marx'ın çizdiği ekonomik-siyasal güzergâhlarda okuyabileceğimiz cinsiyetler arasındaki tarihsel olarak tesis edilmiş ve tekerrür eden güç ilişkilerine tanıklık eder bu tahakküm. İşte tüm bu muhtelif mücadeleler amaçlarına "farklılığın" değil, evrensel hakların aynasında ulaşabilirler. Ancak ve ancak ortak davaya taraf olmak suretiyle galip gelebilirler. Ama öte yandan tamamen farklı bir aciliyet ve doğrudan zaruret sayacında yazılı tümüyle farklı bir zamansallık içinde yer alırlar. Üstelik bu durum, ister cinsiyete bağlı olsun ister sınıfa ya da "ırk"a, muhtelif özgürleşme dürtülerinin kavşağında yaratılan, tekilliklerin her türlü alaşımı için haydi haydi geçerlidir.

Hâsılı, özgürleşmenin tarihçeleri ve gündemleri tek bir büyük anlatıya dahil edilemez. Ne var ki çağrı, evrenseldir ve bundan böyle hiçbir şey, en azından ilkece, tüm insanlar arasındaki bir iletişimden kaçamaz. Bugün artık insanlık, taşıdığı yaşamın basit bir halkasından ibaret, soyu tükenebilir bir canlı türü olarak kendi kendiyle

9. Aşağıdan bir stratejinin sorunları, *L'État-monde*'un "Modernliğin Toprak Bakımından Sonu: Dünya Sistemi ile Dünya Devletinin İç İçe Geçişi" başlıklı 8. Bölümünde konu edilmiştir.

yüz yüze gelmiştir. Birlik ile çeşitliliği, çelişki ile dayanışmayı, geleceğin icadı ile doğaya saygıyı kaynaştırmaya kâdir söylemler, birer kuram değildir. Günbegün yaşanan mücadeleler ve deneyimler boyunca, her daim inşa halindeki çokkatmanlı bir hafızanın ipine sarılarak meydana getirilen kolektif, kültürel ve siyasal yaratımlardır. Ama kuramsal emek, bu yaratıma iştirak edebilir.

—

Kaynakça

Althusser, Louis, *Sur la reproduction*, Paris: PUF, 2005; Türkçesi: *Yeniden Üretim Üzerine / İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları ile Birlikte*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2005.

Arnoux, Mathieu, *Le Temps des laboureurs: Travail, ordre social et croissance en Europe (XI^e - XIV^e siècle)*, Paris: Albin Michel, 2012.

Balibar, Étienne, *La Crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Éditions Galilée, 1997.

— "Foucault et Marx, L'enjeu du nominalisme", *Michel Foucault philosophe* (Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988) içinde, kolektif, Paris: Seuil, 1989, s. 54-74.

Bert, Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris: La Découverte, 2011.

Bidet, Jacques, *Que faire du Capital?*, Paris: PUF, 1985.

— *Théorie de la modernité*, Paris: PUF, 1990.

— *Théorie générale*, Paris: PUF, 1999.

— *Explication et reconstruction du Capital*, Paris: PUF, 2004.

— *L'État-monde*, Paris: PUF, 2011.

— "Objections adressées à Jean-Marie Harribey", *ContreTemps* no. 20, 2014, s. 119-25.

— *Le Néolibéralisme comme Régime et comme Subjectivité* (hazırlanıyor).

Bidet, Jacques ve Gérard Duménil, *Altermarxisme*, Paris: PUF, 2007.

Boccon-Gibod, Thomas, *Michel Foucault, dire la vérité*, Poitiers: Scéren CDNP, 2013.

Boucheron, Patrick (haz.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris: Fayard, 2009.

Bouveresse, Jacques, "L'objectivité, la connaissance et le pouvoir", *L'Infréquentable Michel Foucault: Renouveaux de la pensée critique*. (Actes du colloque Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000) içinde, Didier Éribon (haz.), Paris: EPEL, 2001, s. 133-45.

Butler, Judith, *La Vie psychique du pouvoir; l'assujetissement en théories*, Paris: Editions Léo Scheer, 2002; Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Citton, Yves, *Renverser l'insoutenable*, Paris: Seuil, 2012.

Cohen, Déborah, "La population contre le peuple", *Labyrinthe* no. 22, 2005, s. 67-79.

Dardot, Pierre ve Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde*, Paris: La Découverte, 2009; Türkçesi: *Dünyanın Yeni Düzeni*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

de Lagasnerie, Geoffroy, *La Dernière Leçon de Foucault*, Paris: Fayard, 2012.

Deleuze, Gilles, "Qu'est-ce qu'un dispositif?", *Michel Foucault philosophe* (Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988) içinde, kolektif, Paris: Seuil, 1989, s. 185-95.

Dorlin, Elsa, *La Matrice de la race*, Paris: La Découverte, 2006.

Durand-Gasselin, Jean-Marc, *L'École de Francfort*, Paris: Gallimard, 2012.

Foisneau, Luc, "Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières", *Lumières* 8: *Foucault et les Lumières*, Bordeaux: Presses Universitaires Bordeaux, 2007, 31-50.

Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969; Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

— *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

— *Histoire de la sexualité 1: La Volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi 1: Bilme İstenci*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.

— *Dits et Écrits*, 4 cilt, Paris: Gallimard, 1994; Türkçesi: *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000; *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2000; *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000; *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2003; *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004; *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2006.

— *Les Anormaux*, Paris, Seuil: Gallimard, 1999.

— *Le pouvoir psychiatrique* (Cours au Collège de France 1973-1974), Paris: Seuil/Gallimard/EHESS, 2003.

— *Sécurité, territoire, population* (Cours au Collège de France 1977-1978), Paris: Gallimard, 2004; Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev.

Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
— *La Société punitive* (Cours au Collège de France 1972-1973), Paris: Seuil /Gallimard/EHESS, 2013.
— *Naissance de la biopolitique* (Cours au Collège de France. 1978-1979), Paris: Gallimard, 2004; Türkçesi: *Biyopolitikanın Doğuşu* (Collége de France Dersleri 1978-1979), çev. Alican Tayla, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
Michel Foucault, Noam Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: BGST, 2012.
Gallie, Walter Bryce, "Concept essentiellement contesté", *Actes de la Société Aristotélicienne*, (1956): 167-98.
Giacomelli, Marco Enrico, "Ascendances et filiations foucauldiennes en Italie: l'opéraïsme en perspective", *Actuel Marx*, no. 34, *Marx et Foucault* özel sayısı, 2004, s. 109-22.
Haber, Stéphane, *Freud et la théorie sociale*, Paris: La Dispute, 2012.
— *Freud sociologue*, Paris: Le Bord de l'Eau, 2012.
— "Du néolibéralisme au néocapitalisme? Quelques réflexions à partir de Foucault", *Actuel Marx*, no. 51, *Néolibéralisme: Rebond/Rechute* özel sayısı, 2012, s. 59-72.
— *Penser le néocapitalisme*, Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013.
— *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation*, Paris: Les Prairies ordinaires, 2013.
Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, cilt 1, çev. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987 [1981]; Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2001.
Harribey, Jean-Marie, *La Richesse, Valeur et l'Inestimable*, Paris: LLL, 2013.
Hibou, Béatrice, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris: La Découverte, 2013.
Jessop, Bob, "Pouvoir et stratégie chez Poulantzas et Foucault", *Actuel Marx*, no. 36, *Marx et Foucault* özel sayısı, 2004, s. 89-107.
Lascoumes, Pierre, "La gouvernementalité: de la critique de l'État aux technologies du pouvoir", *Le Portique* no. 13-14, *Foucault, usages et actualités* özel sayısı, 2004, http: //leportique.revues.org/625.
Lebaron, Frédéric, "De la critique de l'économie à l'action syndicale", *: Renouveaux de la pensée critique* (Actes du colloque Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000) içinde, Didier Éribon (haz.), Paris: EPEL, 2001, s. 157-64.
Le Blanc, Guillaume, "Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler", *Actuel Marx*, no. 36, *Marx et Foucault* özel sayısı, 2004, s. 45-62.

Legrand, Stéphane, "Le marxisme oublié de Foucault", *Actuel Marx*, no. 36, *Marx et Foucault* özel sayısı, 2004, s. 27-43.

— *Les Normes chez Foucault*, Paris: PUF, 2007.

Lemke, Thomas, "Marx sans", *Actuel Marx*, no. 36, Marx ve Foucault özel sayısı, 2004, s. 13-26.

Macherey, Pierre, *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, Paris: La Fabrique, 2009.

Marx, Karl, *Le Capital*, 8 cilt, çev. J. Roy, Paris: Éditions Sociales, 1948-1960; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 3 cilt, çev. Erkin Özalp, Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011.

— *Théories sur la plus-value*, Paris: Editions Sociales, 1974.

— *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag, 1974; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008 (1. Baskı, 1979).

— *Manuscrit de 1857-58, "Grundrisse"*, 2 cilt, Paris: Éditions Sociales, 1980 (2. Baskı, 2011).

— *Critique du Programme de Gotha*, Paris: Éditions Sociales, 2008; Türkçesi: *Gotha Programının Eleştirisi*, çev. İsmail Yarkın, İstanbul: İnter, 1999.

Marx-Engels-Werke, Berlin: Karl Dietz Verlag, 1956-1990.

Mercier-Josa, Solange, *Entre Hegel et Marx*, Paris: L'Harmattan, 1999.

Moreno Pestaña, José Luis, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris: Éditions Textuel, 2010.

Noiriel, Gérard, "Les trois figures de l'intellectuel engagé", *Penser avec Michel Foucault: Théorie critique et pratiques politiques* içinde, Marie-Christine Grandjonc (haz.), Paris: Karthala, 2005, s. 301-30.

Renault, Emmanuel, "Foucault et l'École de Francfort", *Habermas et Foucault* içinde, Yves Cusset ve Stéphane Haber (haz.), Paris: CNRS, 2006, s. 55-68.

— "Biopolitique, médecine sociale et critique du libéralisme", *Multitudes* no. 34, 2008, s. 195-205.

— *Souffrances sociales*, Paris: La Découverte, 2008.

Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Fayard, 2010.

Sibertin-Blanc, Guillaume, "La loi de population du capital, biopolitique d'Etat, hétéronomie de la politique de classe", *Marx: Relire le Capital* içinde, Franck Fischbach (haz.), Paris: PUF, 2009.

Spector, Céline, "Foucault, les Lumières et l'histoire: l'émergence de la société civile", *Lumières* no. 8, 2007, s. 169-91.

Stella, Alessandro, *La Révolte des Ciompi*, Paris: Éditions de l'EHESS, 1993.

Stoler, Ann Laura, *La Chair de l'Empire, savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, çev. Sébastien Roux ve Massimo Prearo, Paris: La Découverte, 2013.

— *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press, 2002.

Testard, Alain, *Avant l'histoire: L'évolution des sociétés de Lascaux à Camac*, Paris: Gallimard, 2013.

Therborn, Göran, "Class in the 21st Century", *New Left Review*, no. 78, Kasım-Aralık 2012, s. 5-29.

Veyne, Paul, "Un archéologue sceptique", *L'Infréquentable Michel Foucault: Renouveaux de la pensée critique* (Actes du colloque Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000) içinde, Didier Éribon (haz.), Paris: EPEL, 2001, s. 19-59.

Williamson, Oliver, *Les Institutions de l'économie*, Paris: Economica, 1994.

—

Jacques Bidet
Foucault'yu Marx'la Okumak

Marx ile Foucault'nun düşüncelerinin birbirine zıt olduğu, bağdaşamayacağı kabul edilir. Foucault'nun bir dönem Marksizme yakın dursa da sonrasında onu sert biçimde eleştirdiği, düşüncesinin temel kavramlarını Marksizme alternatif olmak üzere geliştirdiği bilinir. Yine de bu iki düşüncenin iletişime sokulması büsbütün imkânsız mıdır? Değilse bu iletişimin koşulları nelerdir? Dahası, böyle bir ilişkiden eleştirel düşünce adına elimize ne geçecek? Jacques Bidet içinde yaşadığımız dünyayı daha iyi anlayabilmemiz için işte bu gibi soruların cevabını arıyor:

"Bu kitapta önerilen deney, Marx'ın ve Foucault'nun miraslarını melezleyerek işe koşmak. Zira ancak böyle bir birleşme ânı, böyle bir aşırı gerilim, söz konusu iki mirasın tüm potansiyellerini açığa çıkarıp her birine özgü hakikatleri sergileyebilir. En azından elinizdeki kitabın hipotezi bu olacak. Marx ve Foucault'nun, birtakım eklektik ayarlama ve uyarlamaların ötesinde, hangi şartlarda sıkı bir işbirliğine girebileceklerini saptamaya çalışacağım."

Jacques Bidet bizi güzel bir düşünce yolculuğuna çağırıyor.

2018 THG 12888 FLS

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-052-6

9 786053 160526

Metis Yayınları
www.metiskitap.com